

# 宗教の経済化

経済学的アプローチの可能性と限界

ローランド・ロバートソン

栗原淑江 訳



## 一、はじめに

本稿において、私は、宗教と経済学の間のある特定の関係について考察したい。<sup>(1)</sup> 宗教と経済学の関係でもうとも多く研究されてきた問題は、プロテスタンティズムと資本主義の関係をめぐるマックス・ウェーバー (Max Weber) のテーゼによって刺激された、宗教的要因と經濟的要因の具体的な関連に関する問題であった。最近では、宗教団体の經濟的・物質的資産やその活動が研究されるようになってきており、また、それらと他の宗教的

諸局面との関連も研究されるようになってきている。<sup>(2)</sup> しかも、<sup>(3)</sup> ここで私が関心をもつのは、経済学という学科から引き出された概念と方法を、宗教研究にいかに適用するかという問題である。私は、合理的選択という形でそれを行った主要な例として、スターク (Rodney Stark) とかれの共同研究者の研究をあげてきた。また、

その際、ブルデュー (Pierre Bourdieu) の研究は、スタークとその同調者たちが展開してきた主観主義と個人主義

のパラダイムを強く否定するような、対照的な経済学的アプローチであると主張してきた。

ここで、スタークを取り上げて論ずるにあたって、次の点を明らかにしておきたい。すなわち、スタークの場合には、経済学的表象が用いられているにもかかわらず、そのアプローチは「純粹」に経済的なものではないということである。といふのも、そのアプローチには、独特的心理学的前提が付与されているからである。<sup>(2)</sup>

また、合理的選択理論は、実際、経済学が示唆する方向にしばしば結びつけられるけれども、その結びつきは必然的なものではないといわれてきた。宗教的領域では主観的合理性が強調される。しかし、その主観的合理性は、経済学の諸前提や方法と自動的に同一歩調をとるわけではないし、合理的選択自体と同一歩調をとるわけでない。しかし実際は、合理性を強調する程度はさまざまであるが、選択の概念を、現代宗教を分析する際の中心にすえてきた宗教研究者もいる。<sup>(3)</sup>

## 二、宗教市場と経済

宗教の教義や実践においてあれ、宗教研究者の著作においてであれ、経済学的表象がいかに用いられてきたかを歴史的に詳細に比較することは、ここでは不可能である。宗教教義の多くを、近代経済学における最大利益追求とか市場のレトリックといった見地から焼き直せること、すなわち「翻訳」できることはたしかである。しかし、そうしたことが宗教現象の解釈あるいは説明に役立つ程度については、かなり慎重に考慮されなければならない。

いざれにせよ、現代の宗教社会学の偉大な創始者であるデュルケム (Emile Durkheim) とウェーバーは、宗教を功利主義的・利己主義的な用語で扱うことを拒否するために、かなり苦労したのであった。デュルケムは、宗教の「超越的な」意義を強調し、ウェーバーは、宗教的行为への限界論的アプローチや経済学的アプローチを拒絶した (Clarke, 1982)。それにもかかわらず、何よりも一貫性を追求したウェーバーの、合理化過程に対する変

われらの関心は、少なくとも宗教への経済化的アプローチ (economizing approach) の方向を向いていたといえる。

同時に、デュルケムの機能主義は、功利主義の集合的形態とひとしきものとなり、宗教に関するかれの著作を「経済学的に汚染」した。

しかし、宗教社会学の初期の研究のなかで、明らかに経済学的アプローチの種子がみられるのは、おそらくチャーチ・セクト論とよばれる領域においてである。トrelloch (Ernst Troeltsch) やヨギー・バーベー (H. Richard Niebuhr) は、宗教集団をめぐる議論を、宗教的「効用」の最大化という方向に押し進めた。すなわち、チャーチは影響力の範囲を最大化するものとされ、セクトは教義的な純粹性を最大化するものとされたのである。

経済学的表象をはつきりと宗教研究に持ち込んだものとしては、おそらく、バーガー (Peter Burger) の『世界教会運動の分析のための市場モデル (A Market Model for the Analysis of Ecumenicity)』(一九六二年) があげられるだらう。しかし、そのじゅわうでに、ウィルソン (Bryan Wilson) は、のちにかれが述べてゐるよう、とくに

ともあれ、バーガーおよびウィルソンの立場からみれば、一方の宗教的忠誠や遵奉のための選択肢の増加と、他方の打算的選択のための機会の増加は、世俗化の重要な局面をなしているのである。かれらの視点からすれば、ウィルソンの場合にいつそう明白なのであるが、最近の宗教社会学にみられる明らかな経済学的な理論化は、世俗化論を追認するものだといつても過言ではないだらう。

アメリカの宗教の主流においては、「社会内部で競合する信念の市場としての宗教的経済」(Stark, 1989: 404) という見地から、選択理論または交換理論はわりあい無批判的に受容されているが、バーガーおよびウィルソンの市場表象は、それとは対照的に、批判的に受容された。ガレット (W. Garrett) のような人々は、「その市場表象が交換理論に達したときには、(かれらは) ウェーバーの」とばを借りなければならないのだ」(1990: 378) と主張している。しかし、私が一般的に受ける印象では、スタークとその同僚や弟子が用いてきた方法に対する反対は少なく、実際には熱狂的な支持がみられるのである。

メリカ合衆国について次のことを観察しはじめていた。すなわち、「名目的には、宗教的寛容自体が増大してきただようにみえるけれども、逆説的にいえば、『あなたが選んだ宗教』に自由に同意できるのは、宗教の選択がとくに社会的意義をもたないところ明白な前提があるからなのである」(Wilson, 1982: 155) ふう。

バーガーのその後の著作のなかでは、世俗化と多様化の状況をめぐる宗教の「市場モデル」および選択の強調が、重要な要素となつた。一方、ウィルソンの著作の多くには、世俗「社会」の状況にふさわしい宗教的概念が入り込んできた。しかし、いずれの場合にも、経済学的方法の適用が明確に支持されたわけではなかつた。実際、どちらの場合にも、ある種の断念がみられるのである。ウィルソンは、歴史的にみて宗教は、社会 (Gesellschaft) の世俗性に先立つ「共同体のイデオロギー」であると論じた (Wilson, 1982)。しかしながら、現代における宗教の商品化は、しばしば、宗教の共同体 (Gemeinschaft) 的「価値」を「売り渡す」とを含んでゐるところが、おそらく適切である。

シンプソン (J. Simpson) は、それが支持される理由として、何点かをあげている。とくに『宗教論 (Theory of Religion)』(Stark and Bainbridge, 1987) に記載して、シンプソンは、それは「みだりにアメリカ的」であると指摘してゐる (1990: 371)。すなわち、「宗教論」の核心をなすものは、それぞれの状況を利用し、それに順応しゆく、自律的で実用主義的な人物の賞揚である」と。シンプソンによれば、スタークのいう人物とは、「つなに報酬を求めてうろつきまわる人間」である。報酬を得られない場合には、その人物は、「それを償うものを手に入れるか、あるいは、実際にそれを償うものをつちあげるだけである。そして、多かれ少なかれ、時間がたてばすべてがうまくいく、自分に言い聞かせるのである。

しかし、宗教的経済についてのスタークのイメージが、わりあい論議されなかつたのには、もう一つ別の理由がある。その理由とは、宗教的多元主義と宗教的自由とう、アメリカの理想ないしは神話である。すなわち、スタークがえがく宗教のイメージは、宗教的自由というア

メリカの理想の伝統的解釈にまことに適合しているので、それを批判することは、伝統的な解釈を否認する」とになるからである。

しかし、スタークが、アメリカでまったく批判を受けなかつたわけではない。もともと激しく批判をしてきた研究者の一人が、ウスノー (Robert Wuthnow) である。かれは、宗教文化、とくに宗教的説話の相対的な自律性を主張し、合理的で打算的な人物に特權を与える」と強く反対してきた。そして、近代の個人の概念をさらに問題化すべきであると主張してきたのである (Wuthnow, 1991)。スターク自身は、宗教文化を、まったく「問題化されていない」諸個人の産物と考える。そして、アメリカ合衆国で宗教がもつ機能的な意義や手段性を文化的に強調する」とを、まったく怠るのである。

最近、宗教社会学におけるもともと緊急のテーマを扱うために、経済学理論から引き出した方法を用いてきた人々も、実際は、自らの分析の立場の正当性を理由づける努力はほとんどしてこなかった。ある場合には「学問的精算 (scientific payoff)」といふ点で、また他の場合には、「

宗教の多様性と選択の柔軟性に分析以前の関わりをするところ」といふ点で。

とくに示されたのは、宗教 자체が、経験的にいつてどの程度「経済化」されできたかへの真剣な考察であり、そうした変化（変化があればだが）の状況への真剣な考察であった。要するに、スタークは、アダム・スミスが「最初の真の社会科学者」であったと主張してきただけなのである (Stark, 1989: 24)。そして、それもある社会と時代における宗教を、疑似経済学的に分析してやただけなのである (Stark and Bainbridge, 1985; Stark and Bainbridge, 1987; Finke and Stark, 1988)。

宗教の経済化を、経験的意味における経済的形態として特徴づけようとする」とは、あまり重要ではない。とにかく、スタークは、マルクスが古典派経済学者や政治経済学の創始者たちに対し行つたような非難を免れないだろう。マルクスの非難とは、スマスやリカードなどは、自由放任主義的な資本主義を説明する点においては本質的に正しかつたけれども、あらゆる時代と場所を資本主義的な立場から法則化しようとした」とにおいては、明

らかに方向を誤っていたというものである。

マルクスによれば、古典派経済学者たちは、いわば、誤っていたがゆえに正しく、正しかつたがゆえに誤つていたのである。かれらの著作は、初期資本主義時代の英國における経済生活の一般的状況を明示し、表現していく。事実、かれらの理論は、ますます（将来の世界ではないにしても）近代の世界に適用できるものとなつた。しかし、それにもかかわらず、かれらの理論は不完全であつた。というのも、それらが普遍的かつ「永遠の」妥当性を要求したからであり、また、経験的根拠への明確な認識を欠いていたからである。換言すれば、かれらは、次のようには問わなかつたのである。すなわち、「今われわれが」というような理論を生み出したのはなぜであり、それ以前にそれを生み出したものがいなかつたのはなぜかなのか」と。

マルクスおよびその後継者自身が、こうした問い合わせに対する唯物論的・経済学的回答を用意すべきであったといふことは、今はあまり重要ではない。重要なのは、経済学的アプローチを普遍的に適用する可能性の問題であ

り、また、宗教が経済化・商品化されてきたのかどうか、あるいは現在されつゝあるのかどうかであり、もしそれでいるならばその程度はどのくらいなのかという問題である。

この点に関連して、社会学における合理的選択理論の主唱者であるコールマン (J.S. Coleman) が、合理的選択理論をますます妥当なものとするような歴史的変化といふ見地から、自身の分析方法の正当性を理由づけようとしている」とは、記すに値しようと (Coleman, 1990)。コールマンが指摘するように、「新たな体制の創出や新たなプロセスの発展によつて社会的現実が変化するのにともない、社会理論も洗練され改められなければならない」 (Coleman, 1990: 535) のである。

」のように、スタークとその共同研究者、および宗教を合理的選択という方法で語つてきた人々は、生活の一大局面としての宗教の性質の変化の特徴と程度をめぐるきわめて興味深い問題を、検証してこなかつた。かれらは、社会学的ではない、あるいは社会学を超える分析方針を、安易に、またある意味では反経験主義的に、採り入れる

傾向があつたのである。ところが、「宗教意識」によく起つたりうるものは、内包されている自己省察性の顕著な増大である。ここでは、その発展と世俗化論争の展開の関係を直接的に議論するつもりはない。しかし、自己省察性の増大が「ポストモダーンの転換」といったものを特徴づけるということを示すことは意味がある。

ドベラーレ (K. Dobbelaere) とヴォイエ (L. Voyer) は、(ベルギーの) 宗教における「ポストモダーンのパースペクティヴ」を、「身体と意識の重要性を肯定する要求」を中心とするものであるとしている (1990: S9)。かれらは、民衆カソリシズムの「寄木細工 (bricolage)」的な性格を描く際に、「共同体、感情、儀式や人生の価値を肯定するポストモダーンの傾向」について述べている (1990: SI)。ルックマン (Thomas Luckmann) もまた、現代宗教に顕著な特徴を性格づけるために、寄木細工という概念を用いてきた (Luckmann, 1990)。ルックマンは、根本主義への寄木細工的な選択と対照させて、現代宗教を「私化したシンクレティズム」を含むものとして描いている。

みえる。

いずれにせよ、スタークの立場からすれば、宗教について競争のない市場というものは不自然なのである。しかし、スタークの宗教へのアプローチは、ミクロ経済学的なアプローチであり、宗教への「生産的要請」にほとんど集中している。そして、構造と歴史と宗教市場間の差異は直接的に示されておらず、心理学的に基礎づけられた交換理論が、純粹な経済学理論の方法論的個人主義と合成されている。さらに、市場自体が現に文化の法則によって構成されているという概念を含む文化の自律性という概念を、捨て去っているのである (Thomas, 1989: 14)。現今、宗教的選択肢は過剰なほどであるが、そうした状況に関連して求められる学問は (Featherstone, 1991)、経済学的アプローチをしだいに妥当なものとしているといえる (Abel, 1991)。それは、必ずしも最大利益追求化という見地からではないとしても、少なくとも効率化という見地から、妥当となるのである。

私自身は、とくに日本に言及して、ミクロ・シンクレティズムについて述べてきた (Robertson, 1987a)。日本では、他のアジア地域や、非イスラムのアフリカ、ラン・アメリカにおいてと同じく、個人的ではあるが必ずしも「私化」していない通時的かつ共時的な形態のシンクレティズムが一般的である。ある社会においては、明らかに、ミクロ・シンクレティズムは長い間行われてきた慣習である。しかし、その場合、それらの「伝統」は、今やますますグローバルでさらに複雑な規模での「ポストモダーン」的な自己省察性に結びつくようになつてゐる。

スタークは、宗教の「自然の状態」、とくに宗教的経済の「自然の状態」は、生産者間の完全な競争であり、消費者への強制はまったく欠けているという見解を示す。しかし、スタークは、こうした「完全な」市場の性質を明確に説明するわけではない。もし、それが伝統的な経済学の基準からして本当に完全ならば、あらゆる宗教的「産物」は同一のものになるであろう。スタークのいう完全な経済とは、実際には、独占的な競争のように

### 三、ブルデュー、スタークと合理性の問題

ブルデューは、次のように論じている (Bourdieu, 1984: 100)。「音楽や料理、絵画やスポーツ、文学や髪型などに関する嗜好のように、同一の尺度では測れないような選択肢のあいだの関係をわかりやすく理解するためには、正統な文化を他と切り離された領域へと分離させている魔術的な障壁を取り去らなければならない」と。つづけて、ブルデューは、「抽象を避ける経済学者たちは、消費者との関係、すなわち、消費者の有益な所有と現実の使用を規定する性向との関係において生産物に生ずるものを見無視しうるのである」と述べている。

ブルデューの指摘を真剣に考えるならば、また、スタークが、超自然的な見地からのみ扱われる究極の問いに関わる宗教と、日常生活における消費といふ世俗的な「魔術」とのあいだに、「魔術的障壁」を立てるなどを認識するならば、スタークは実際には経済学的アプローチを充分に行つてこなかつたと結論づけることができるであろう。他方、ブルデュー自身は、宗教をわりあい自律

的な領域として語っており、嗜好の問題からは除外している。

それにもかかわらず、スタークの著作には、ブルデューの次の試みと一致する点が多少みられる。それは、「カントの判断力批判をめぐる古くからの問いに科学的な回答を」与えようとする試みである (Bourdieu, 1984: xiii)。ブルデューの『ディスタンクション (Distinction)』(一九七九年)は、とくに「嗜好の判断」という（カントのいう「批判」の意味での）社会的批判を扱つたものであり、宗教についてはついでに一度だけ述べているにすぎない。が、この書は、多くの理由から、宗教の現代的分析について適切なものであるともわれる。おそらく、それらの理由のうちでもっとも重要なのは、すでに示したように、ブルデューが「高位の」文化と「低位の」文化の相違を社会学的に確認するのを拒否したことであろう。その拒否の中心にあるのは、「つちかわれた性向」としての嗜好と、「それらのどれかへの好みを含む食物の味わいを識別する能力」としての嗜好を、慎重に調整するとふつゝである (Bourdieu, 1984: 99)。

宗教がこの意味で「審美的」になってきたのか、あるいはなりつたあるのかについての問題に立ち入らなくては、次のことは明らかである。すなわち、私は、スタークが超世俗的なものと世俗的なものの間の「魔術的障壁」の存在を主張してきたと述べてきたが、それにもかかわらず、スタークの研究は、ブルデューの社会的美学の論議と密接に手を結ぶだらうとこう」とである。というのも、スタークは、ブルデューが文化に関して本質的オリエンテーションとよぶものを必要としないからである。「うしたことは、次のような見解を含んでいい。すなわち、そこには、「対象にアプローチする際に『正しい』とみなされる方法がある（社会的に芸術作品として示される……それを芸術作品として認知し構成する）とのやれる特別な意図）……」」<sup>11</sup> (Bourdieu, 1984: 29)。

換言すれば、他の人々が経済学的な、合理的選択法を用いるように、スタークは、特別な意味において、「低位の」打算的形態における宗教と、「定評のある」「真の」宗教意識に関わるような「高位の」形態における宗教の間の障壁を、あえて取り払おうとするのである。ハハハ

た傾向からいえば、ブルデューが社会的経済と現代の（あるいはポストモダンの）日常生活の美学のためになしてきたものを宗教のためになす」とは可能である。実際、この「」とは、宗教がブルデューの意味において審美化されてくる程度、すなわち、「単なる」嗜好の問題になつている程度をめぐる真剣な議論を含んでいるのである。

しかし、ブルデューも宗教について直接的に論じてきただといふ」とが、ただちに指摘されなければならない

(Bourdieu, 1974; 1987)<sup>10</sup> 実際、宗教的「領域」の基礎的なダイナミクスは、ブルデューの著作においては、ある意味で他のあらゆる領域についてパラダイム的なものとなつてゐる (Lash, 1990: 237-65)<sup>11</sup> ウェーバーは、「第一のアプローチ」(1968)において、宗教倫理の制度化と合理化の問題を説明しようとしながら、ブルデューは、

その「第一のアプローチ」に欠けていたとおもわれるものを修正しようとする (1987)。ブルデューは、主として、一方の「社会的行為者 (agent) と、かれらが互いに対して採るであろう戦略の間の、直接的な相互作用」と、他方の宗教的領域との区別立てを強調する」とや、それを

再構成しなとするのである (Bourdieu, 1987: 121)<sup>12</sup> 前者は、僧侶、預言者や平信徒間の相互作用に関するものであり、後者は「それらの行為者が宗教的領域で占める

諸地位の、客観的な関係の構造」に関するものである (Bourdieu, 1987: 121)。

領域の認識は、「諸地位間のあらゆる可能な客観的関係」に関連していく。こうした領域の構造は、「相互作用の形態と、（行為者が）それらの相互作用から作り上げるであろう表示の形態を決定する」ものである (Bourdieu, 1987: 121)。事実、ブルデューのベースペクティブにおいては、宗教的領域は、特権階級や地位の高い集団による正当化の「要求」と、非特権階級による代償の「要求」の周囲に形成されるのである (Bourdieu, 1974)。

ブルデューのアプローチと、アメリカの多数派の宗教への「経済学的アプローチ」をくくに区別するものは、主觀性をめぐるブルデューの立場である。そもそもみな合理的選択理論や交換理論を唱えるアメリカの研究者たちはみな、実際には、効用の最大化という概念を用いる点で、新古典派的な経済学の合理的・経済学的計算とく

前提に頼っている。

それに対しても、ブルデューは、「ほとんどの行為は、主観的に経済学的である」となしに、また合理的に経済学的計算の産物である」となしに、客観的に経済学的である（傍線は筆者）と主張する（Bourdieu, 1990: 90-1）。ブルデューによれば、それらは「ハビトゥス（habitus）」「ある階級・集団に特有の行動・知覚様式を生じさせる規範システム——訳者」と領域の出会いの産物である。そして、ブルデューは、「われわれは、経済学的かつ社会的に基礎づけられた嗜好の構造に場を与えないバルラ的（Walrasian）な原子主義からなるかに隔たっているのと同じに、また、パーソンズのような社会学者にみられるような、嗜好と関心の共同体の存在を仮定させるソフトな文化主義からも隔たっている」と指摘するのである（1990: 91）。

ブルデューの議論はもともとあるが、ノードーの一点が指摘されなければならない。第一の点は、人々によりあるいは時代によって嗜好が異なるという問題を、社会文化的用語ではないにしても、経済学的な用語で扱おると仮定することによって、われわれは規範的な記述から説明理論を引き出すことができるるのである」と。

エルスターは、実質的な議論において、非常に深刻な問題を提起している。すなわち、「特殊な事例として超合理主義を含む」ような、非合理性の問題である。エルスターは、超合理主義を、「合理的選択理論が、独自の規定あるいは予言を生み出す」として失敗したこと認識するとの失敗」と定義する。そして「……全能なものあるいは理性への非合理的な信仰は、私が超合理主義とするものである」とする。

この見解を、スタークの見解と比較してみよう。スタークは、「非合理主義的な立場に直接的に突撃する」と主張する（Stark, 1991: 244）。これは、「社会科学者が、宗教的熱狂のあらゆる形態を「非合理的」というものを用いて説明しようという圧倒的な傾向」から距離をおくためである。スタークは、最近の自らの研究を、「宗教の社会科学的研究にふたたび『科学的』解答を与えるとする努力」とみなしている（Stark, 1991: 248-9）。

スタークはそれを、実際のあらゆる「宗教的熱狂」の

規範システム——訳者」と領域の出会いの産物である。そして、ブルデューは、「われわれは、経済学的かつ社会的に基礎づけられた嗜好の構造に場を与えないバルラ的（Walrasian）な原子主義からなるかに隔たっているのと同じに、また、パーソンズのような社会学者にみられるような、嗜好と関心の共同体の存在を仮定させるソフトな文化主義からも隔たっている」と指摘するのである（1990: 91）。

ブルデューの議論はもともとあるが、ノードーの一点が指摘されなければならない。第一の点は、人々によりあるいは時代によって嗜好が異なるという問題を、社会文化的用語ではないにしても、経済学的な用語で扱おると仮定することによって、われわれは規範的な記述から説明理論を引き出すことができる。そして、それは、超合理的選択理論は、第一に、そして何よりもまず、規範的である。それは、目的をできるかぎりうまく達成するには何をなすべきかを教えるものである。そして、それは、ふつう、目的が何であるべきかを教えるものではない。……われわれは、人々が規範的に適切な意味において合理的である

とした現代経済思想の学派があることである（Stigler and Becker, 1990: 191-217）。第一の点は、ブルデューがパーソンズを特徴づける際に、パーソンズが賢明にも人間生活の文化的、社会的および個人的「レベル」がしだいに分化していくと述べたことを、明らかに過少評価していることである。

ともあれ、ブルデューが合理的選択的立場からは遠く離れている」とが指摘されなくてはならない。ところどころ（ある）はその他の領域における合理的選択理論は、規範的なものであり、説明的なものとは対立するという点が考慮されるべきであろう。

社会科学における合理的選択理論のもう一つ重要な主張の一についで、ジョン・エルスター（Jon Elster）は次のように述べている（Elster, 1990: 20）。「合理的選択理論は、第一に、そして何よりもまず、規範的である。それは、目的をできるかぎりうまく達成するには何をなすべきかを教えるものである。そして、それは、ふつう、目的が何であるべきかを教えるものではない。……われわれは、人々が規範的に適切な意味において合理的である

形態に合理性を見出すと主張する」とによってなすが、その合理性は、「宗教的熱狂」を「神秘的な」体験として内包しているのである。実際、スタークは、反ユダヤ主義の合理性を理解したと誇らしげに語っている。しかし、もし反ユダヤ主義だとしたら、なぜホロコーストではないのだろうか。しかし、もしわれわれがそれをさらに入めるならば、ただちに「合理性の非合理性」をめぐるエルスターの問題にたちかえるのである。

このテーマは、最近、バウマン（Z. Bauman）が、とともにホロコーストに関して詳細に論じてきたものである（Bauman, 1989）。バウマンによれば、ナチの収容所の社会的構造は、犠牲者の「合理性」が何百万人の人々を「効果的」に殺戮するところに役立つ一方で、ナチ党員は、検証されない「道徳的合理性」の範囲内で「合理的に」行動していたところであった（バウマンの議論の弱点は、かれが固有の文化的要素を割引いて考へていていることである）。

スタークとブルデューの相違は、おそらく、次のスタークの主張によって、もともとよく示されるだろう。すな

わち、「宗教の社会科学的研究が直面している根本的な問題は、新たな宗教文化はいかに生じるのかという問題であり、もつと限定すれば、『啓示』はいかに起るのか」という問題である」と(Stark, 1991: 239)。ここで端的に述べられていることは、文化は、たんにブルデューが原子的でバルラ的な產物とよぶものにすぎないということがある（文化は、実際は、スタークによる需給の一般的強調や、宗教的経済の機能化、それと同様に一般的な社会的ネットワークの強調とはむしろ合わないのである）。

他方、ブルデューは、行為者と構造の関係に注目するよう主張する。しかし、ブルデューにおいては、行為者と構造は、究極的にはほとんど不可避的に、「超構造」といったものの内部に閉じ込められていることが看取されなければならない。ブルデューは、究極的には、かれのいう「客観的経済」を疑似唯物論的に説明しているともおもわれる。また、かれの宗教に関する研究は、本来独占を享受しようとして、あるいは少なくとも宗教的分野においては支配的であろうとするカトリック司祭のような見解によって損なわれている」とも看取されなければならぬのである。

柱であったかもしだい。

ボーデリヤール(J. Baudrillard)は、別の角度から、次のように指摘している(1975, 1981)。すなわち、マルクスによる古典派経済学批判の重大な限界の一つは、サインの経済（より一般的には文化の経済）が歴史的ないし同時代的に根強いときに、物質的生産を政治経済のルツおよびパラダイムとしてみる見地から、分析的に研究する傾向にあった、と。いずれの場合にも、われわれは、経済学的見解の「メタ文化的」な基盤という決定的な問題に直面しているのである。また、同様に、経済自体と社会生活における経済学的概念、とくに合理的選択の概念が、その全体性において、社会・文化生活の経済の「高位の」一般的かつ包括的なイメージを、「低位の」分析バージョンに構成する程度についての問題にも直面しているのである。

そうした論議に対立する立場から、私は次のように述べたい。すなわち、宗教の「生産者」という点で、宗教的選択の操作あるいはそれへの適応の双方を含む選択は、しだいに全体世界の顯著な特徴になってきたという

ならないのである。

#### 四、結論

パーソンズは次のように論じている(Parsons, 1979)。十八世紀末に明確な形をとるようになった、社会的世界(social world)をもつぱら経済学的な用語で分析しようとするとする傾向は、それ自体、疑似宗教であったと。これは、パーソンズが、もつとも攻撃的な「経済学がすべて」の論客とされるベッカーに関して指摘している点である。

社会生活をそのように「根本主義的に」見る一面さが不当である限りにおいて、明らかに、きわめて重要な問題が生じる。その問題は、人々が、生産、消費、需給、資本と投資といったカテゴリーを、経済学的というよりはむしろ前経済学的な程度にまで一般化することによってのみ克服しうるであろう問題である。実際、サーリング(M. Sahlins)が論じてきたように、そうしたカテゴリーは、いずれにせよ古典派経済学者の精神からは、はじめから現れなかつたのである(1979)。かれらは、文化的支柱をもつっていたのであり、それは、いくつかは神学的支

」ことである。おそらく、共同体(ゲマインシャフト)の「商品化」という理念は、選択の問題、とくに効率化の問題を、容易に認識しうる宗教社会学的論争のうちにおくであろう(Davidman, 1991)。今や、われわれは、共同体的、社会的あるいはグローバルな要求と同様に、個人の要求も満足させるような宗教を選択できるのであり、そうして宗教内部の諸事項を結合させる」ともできるのである。

私ははじめに、世俗化論には直接立ち入らないと述べたけれども、やはり「」で、世俗化論はしだいに的是はずれなものになつてきていると結論づけざるをえない。グローバリゼイションは、世俗化か脱世俗化かという問題を超えてつつあるが(Robertson, 1987b)、それは、ちょうど、経済学主義か文化主義かという議論が終えられつつあるのと同様である。個人的な選択は、しだいに社会的かつ文化的な意義をもつようになる。同時に、そうした選択は、われわれが今は漠然としか認識できない諸状況によつて形成されるのである。



Vol.29, no.3, pp.367-371.

(人文社会系・東洋哲学研究所研究員)

- Stark, R., 1989, *Sociology*, New York, Wadsworth (3rd edn.).
- Stark, R., 1991, "Normal Revelations: A Rational Choice Model of 'Mystical' Experiences," in D. G. Bromley (ed.), *Religion and the Social Order*, Vol.1, Greenwich, CT, JAI Press.
- Stark, R. and W. S. Bainbridge, 1985, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Stigler, G. J. and G. S. Becker, 1990, "De Gustibus Non Est Disputandum," in K. S. Cook and M. Levi (eds.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Swedberg, R., 1990, *Economic and Sociology*, Princeton, Princeton University Press.
- Thomas, G. M., 1989, *Revivalism and Cultural Change*, Chicago, Chicago University Press.
- Weber, M., 1968, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 風潮社 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1922.
- Wilson, B. R., 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Wuthnow, R., 1991, "Religion as Culture," in David G. Bromley (ed.), *Religion and the Social Order*, Vol.1, Greenwich, CT, JAI Press.

(「宗教と大衆文化」)