

# 宗教の定義について〔I〕

— 欧米の文献を中心に —

場知賀 礼文

## I. 問題提起

学年末、この頃になると何人かの学生に「先生、結局は宗教をどのようにお考えですか」と、講義内容についての質問をよく受ける。宗教社会学を担当している私は、一年間にわたって宗教と社会や人間との関係について、様々な側面に触れて講義して来た。その内容は宗教の多面的な理解を目標としているが、二十回余りの講義では「宗教とは何か」が、彼等には明らかに理解されていなかった様である。これは何を意味するのであろうか。言及している主要な課題は、凡そ次の通りである。まず、宗教の機能について述べた。簡潔に言えば、意識というものを持たず、実際の行動能力も何も持たず、生まれて来る幼児は、成長しながら徐々にその意識を発達させ、行動の過程において様々な知識や能力を身につけていく。この人間形成の過程からみてもわかるように、また多くの目標に向かって努力し、幸せを掴みたいという存在の条件からもわかるように、人間は常に他者に依存している。人間は、厳密な意味において「自立」できないでいる存在なのであり、その意味で不安定な存在である<sup>1)</sup>。宗教はこのような、人間にとって心の拠り所、或いは自我を支えるものとして機能している。そこには、宗教としての基本的な機能、つまり個人に対する機能を認める事ができよう。一方、異なる側面をみると、宗教には文化と社会に対して、何等かの形で機能していることが判明する。文化に対しては、例えば日本や西欧の文化でみると、宗教が広い分野にわたって多くの影響を及ぼしていることをみることが出来る。他方、社会に対する機能についていえば、社会は憲法や他の法規定に基づく権力形態として成立し、種々の合理的な行為をとおして、発展していくが、日常生活

や人間関係は、権力や合理性だけでは支配されず、むしろ相手を信頼し且つ信頼される相互的な関係によって支配される。宗教は絶えず、古代よりそれぞれの社会的権力の基盤を強めたり、正当化させたりしてきたが、現在では、どちらかといえば社会生活に必要な信頼関係を維持し高めているということができよう。

宗教社会学において次に重要な課題は宗教集団や宗教的な行為についてである。例えば、禅宗でみられる修行と、キリスト教や新興宗教で行われている礼拝という宗教的行為は、人間形成の過程においてどのように機能するのか、そして何をもたらすのかをみる事ができる。また、宗教的組織では権威がどのように行使され、信徒集団における聖職者と信徒との関係はどのようになっているか、ということが重要な課題として浮かび上がってくる。

更に、具体的な宗教集団と社会との関係を取り上げるのも、宗教社会学の目的の一つである。例えば、仮に日本に関していえば既成宗教・新興宗教・新宗教あるいは新・新宗教等がある。このなかで新宗教は最近よく研究されるが、それらがどのようにして誕生し成長し、そして発展していくか、その要因となっているものが一体何なのかといった問題である。これらの新宗教と呼ばれている集団でしばしば行われている病氣治療なるものはどういうものなのか、その意図するところの効果なども含めて、社会的に検討することができる。また、日本の宗教の他の問題は、家族における祖先崇拜、地域における祭りや講といわれるものの集団、国家レベルにおける宗教集団と政党との関係、天皇制との関係などの問題も研究の対象になる。

このような宗教現象、あるいは宗教の課題を社会的に研究するに当って、宗教を包括的な現象として定義する根拠は与えられていない。これらの問題は、部分的な現象についてである。そこで明確にしておかなければならないのは、当然その部分に関する問題である。例えば、最近阿含宗や世界真光文明教団などを研究する場合、当然研究の焦点はそれらの集団に当てられる。その枠の中で包括的な現象としての宗教を定義するならば、そこでの部分的な現象は全体的な現象と間違えられる危険性を孕んでいる。同じく、仏教やキリスト教にみられる典型的な宗教的行為に焦点を当て、両者に限って宗教を定義すれば、あくまでも両者の宗教的な理想、或いは宗教性に触れるのみであり、宗教全体の定義とはいえない。

前述の課題のうち、宗教の定義と結び付けられるのは、単に宗教の基本的な機能についてだけである。この機能は、宗教が人間に何を与えてくれるかということだからである。これに関連して宗教を、例えば心の拠り所、自我を支えるものとして定義してみた。ところが、自我を支え、しかも心の拠り所となるものは、何も宗教に限らない。宗教を持たない人々でも、科学研究への意欲や思想と学問への傾倒、財産の追及、社会的地位や名声への飽くなき確保、また家族の太い絆などに心の拠り所というものを求めるであろう。従って、宗教の持つ独自性は心の拠り所という点だけに求められず、それについて宗教を定義してみても、定義に要求される性格、つまりその現象の特殊性を捉えることはできない。

宗教が定義しにくいのは、宗教が持つ多様性に負うところが多分にあるものと思われる。ある宗教学者は、次の様に述べている。「宗教は、多様性を持つとともに、複雑で多面的な側面を持つ包括的な現象であるため、宗教の特質とされる一面を取り上げて規定しようとするれば、他の重要な側面が捨棄されてしまうのである。

〈中略〉かくして、科学的認識の立場に立つ宗教の捉え方も、多様な見解に分かれていく事になる。〈中略〉かくして、宗教に対して、すべての研究者が最終的に合意に達した一元的な定

義は、いまだ存在しないと言うべきである」<sup>2)</sup>。そこで、同じような点は西欧の宗教社会学にも見られる。欧米では、異なった立場で宗教社会学を開拓した E. デュルケムと M. ウェーバーの影響もあって、宗教の定義の必要性について様々な見解が提供されている。デュルケムは、宗教現象そのものの研究を始めるに当たって、はじめから研究対象を定義したが、ウェーバーは経済活動に対する宗教倫理の影響を検討する研究の中でも、宗教自体は定義しなかった<sup>3)</sup>。そこで、現代の研究者が宗教を定義しても、定義自体が余り重要ではないと述べたりしており、あるいは、宗教を定義しても、それを「機能的」に定義する学者と、「実態的」に定義する学者もいる<sup>4)</sup>。このように宗教の定義が多様でその間口が広いので、学生は宗教とは何かについて迷うのも当然である。この種の問題は、学者間でもいまだに十分に明らかにされていないものなので、今なおそれをとりあげることは十分な意義があるといえる。

次に、この問い自体について二、三点指摘してみたい。第一に、宗教現象を全体的に捉え、また定義して見ることは、宗教社会学の研究として有意義な作業であると考えたい。こういう捉え方は、余り重視する程のものではないとか、結果的には実り少ない問題であると見る研究者がいるが、そのような消極的な態度は何を意味するのであろうか。それは、宗教の多くの部分現象は皆特殊なもの、あるいは互いに関係のない独自のものだと言うことを意味している。例えば、宗教の諸々の部分的現象は、松、竹、梅、桜、林檎、柿などのような木に似ており、宗教をこのように見ると、そこに展開されていく諸々の宗教現象には殆ど共通性がなく、すべてを個別的に研究する以外に方法はないのではないか、ということである。

第二に、先に引用した文章「宗教は……複雑で、且つ多面的な側面を持つ包括的な現象である」は、誤解を招く表現である。包括的な現象としての宗教は、具体的な現象としては存在し得ない。観察出来るものとして存在しているのは、人々の宗教的な行動と、宗教組織のみである。また、存在はするけれども、観察出来ない

でいる現象も多くある。例えば、言葉・観念・象徴・人間関係・社会関係、さらにここで論究しようとしている、包括的な現象としての宗教がそれである。実際、社会学で研究されている多くの現象は、直接に観察できないものである。先の木の場合で言うと、宗教はどのような木であるかと言うより、宗教の多くの木が何「科」に属し、その科の特徴とは何かを明確にしなければならない。ここで言いたいのは、宗教を全体的現象として捉える必要がある、ということである。繰り返して言うと、宗教的行動や宗教団体など具体的な現象であり、ここで全体現象と言えるのは、社会における宗教の在り方と、人々が宗教にどの様に係わり、それをどの様に認識しているかと言うことである。だから、全

体現象としての宗教にとって次の二つの重複する特徴を区別する必要がある。一つは、宗教の在り方の構造的な側面であり、もう一つは宗教の内容に関する側面である。これらをどのように捉えることが出来るかという点、前者に関しては、宗教を歴史的に発生している現象として、その発展形態を分析し、その形態がどの様に変化し、どのような発展傾向を見せているか、というアプローチをとることができる。後者に関しては、現代社会における宗教の一般的な意識を検討し、それを総合してみることができる。

このように、宗教の全般的な特徴を捉えた上で、最後に宗教の総合的な定義を試みる事ができる。先ず、宗教の特徴を考えてみよう。

## II. 宗教の構造的な特徴

宗教が社会と同じように発展して来たということを否定する研究者はいないであろう。宗教が社会と文明の発展と共に展開してきた、その内容においても、形態においても、その姿はかなり変化してきたものである。単純な例を挙げると、古代においては多くの地域で、動物も人間も神々に捧げられていたのである。現在の文明社会では、このような原始的な宗教行為はもはや見られない。なぜなら、宗教は社会の発展段階をある程度反映しているため、人間性に背く行動は許されなくなってきたのである。

宗教の歴史的な形態を考察するために、R. ベラーと P. バーガーの分析を参考にしよう。ベラーは、宗教を抽象的に象徴的システムとして捉え、その構造要素を象徴化したものと、宗教的行動（儀礼行動）と、宗教的集団とに求め、宗教の変化を主としてこの三つの側面に置いて分析し、五つの発展形態を記述した<sup>5)</sup>。ここでは、これを簡単にまとめてみよう。

宗教の最も古い形態は「原始宗教」である。その象徴的体系の中核は、ときとして動物であったり、祖先に関する神話であったりする。儀礼的行動はこの神話としての物語りを演じることであるが、その主体は部族全体である。次のタイプの「古代宗教」では、同じ部族あるい

は氏族という主体が、同じような神話的世界を維持する。ここでは宇宙論が展開され、儀礼では神々が祭られ、社会においては社会階級が生じると共に分業化が進み、宗教の専門分野が初めて登場する。宗教改革以前のキリスト教の「有史宗教」の段階では、シンボル・システムは二分化し、現世と来世とが意識される様になり、また宗教における目標はこの来世の世界を、五感に感じる何等の形で確保しようとする。この理想はできるだけ世間から離れたところで追求される。

次に、「初期近代宗教」が生じて来る。プロテスタンティズムがその典型的なものと言える。そこでのシンボル・システムは、個人と超越的実在（神）との関係にかんじたものとなる。宗教的行動の重点は日常生活に移る。つまり、日々の仕事、生活において神に仕えること、それらが儀礼行動よりも重視される。また、それ以前のキリスト教に見られた、出世間的傾向が緩和されるようになる。そこでは、必然的に宗教の組織としての重要性は減少するが、教会は相変わらず道徳性を追求し、自らはその規範となろうとし、いわば「持株会社」の様なものとして残存する。最終段階としての「現代宗教」は、新しい流れとして明確にはと

らえにくい、現代の宗教を近代のそれと比べれば、そこにいくつかの相違点が眼につく。伝統的な象徴的体系を維持しようとする教会は、人間存在の究極的条件に関する考え方をもはや独占できなくなる。これに対して影響を及ぼすようになったのは、進歩の著しい人間科学などであろう。信徒がそれぞれに信仰の内容を、個人的に解釈する傾向が強くなり、それにつれて団体への帰属意識は希薄になりつつある。

バーガーは、現代社会と宗教をめぐる世俗化を論究した。世俗化の定義からいうと、それは「社会と文化の諸領域が、宗教の制度と象徴から離脱する過程」とされている<sup>6)</sup>。しかし、この過程は単純で一元的なものではない<sup>7)</sup>。世俗化の過程は、社会と文化がそれぞれに有する諸々の領域と宗教との関係が、すべてにおいて等しくはないので、多面的なプロセスであるといえる。現在、宗教と全く関係がなくなってしまうと言える社会での領域は産業や生産工程の分野とか、経済的活動や官僚組織においてであろう。さらに、宗教の支配力が及ばなくなった分野として、政治的活動や教育界や芸術などの領域がある。例えば、政治の世界についていえば、仮にそれが宗教との間に何等かの関連性を見出す事ができる場合でも、それはあくまでも建前的なものにすぎなくなっている。宗教からまだ離脱していない領域があるとすれば、それは家庭生活とか個人のライフ・サイクルの重要なイベントとかに見える程度のものである。宗教は人間のプライベートなニーズに対応するようなものとして私事化して来たといえる。バーガーの言葉を借りると、「宗教が公共にはレトリックとして、私的には美德としてその姿を現わしている」のである<sup>8)</sup>。

このように見ると、宗教は古代から人生全体と、あらゆる分野での活動を深く意味づけてきたが、現在その意味付与ももはや決定的ではない。世俗化の重要な意味は、人生の意味付与の多様化をもたらしたと言える。雨後の竹の子の様に成長し、多様化してきた諸々の宗教団体は、必然的に需給感覚が働き、市場原理型の活動形態が浸透してきている。またそのような多様性の故に、個人の選択の対象になってきてい

るのである。そこで、次第に宗教自体にも、順応化への焦りにも似た変化の波をもたらす。市場状況に適応しようとする宗教団体は、構造的変化に限って言うと、組織の合理化を行ない、他の宗教団体との友好関係を結んだり、時には合併したりして発展するのである。

現代の宗教について論究したベラーとバーガーは、両者ともアメリカにおけるプロテスタンティズムを中心に研究を進めたので、それが西洋の社会に限った分析であり、やや普遍性を欠いたものだといわれる。ところで、ここで現代社会における宗教の在り方の、新しい特徴を捉えてみる事が重要であろう。何故なら、ベラーが示したように、宗教は社会とともに絶えず変化しているからである。勿論、社会と宗教の連携した変化を正確に、しかも確実に捉えることは容易なことではないが、ベラーが指摘した宗教の発展段階は、厳密な意味における歴史的段階といえるものではなく、それはむしろ時代の変化と共に起こってきた宗教形態の特徴といえるものの変化である。

この分析から見る事ができるように、新しい時代の宗教は、過去の時代のそれを繰り返すのではない。いうなれば、現代のそれは、過去の神話的世界観を提供する原始宗教や、儀礼中心の古代的宗教などには逆戻りしたりはしないだろう。特に先進国では、民間信仰に見られるような、およそ現代的とは言えない形で、宗教との係わりを残しているものがあったとしても、教育の水準が相対的に高くなり、情報化社会で益々国際化が進むなかで、いわゆる先進国の諸制度がお互いに類似する形態をとり、同じような行動様式をとって機能していくことが予想できる。従って、そこでは、個々を特徴づけている個人的な雰囲気は解消され、むしろ構造的な特徴が普遍化していくことが期待されよう。

現在、既に普遍化したと思われる特徴は宗教の多様化と私化である。これらは、人の意図にかかわらず、歴史的傾向として宗教の弱化をもたらした。この二つの特徴は、宗教現象の水準からみると、矛盾する意味を含んでいる。一方では、日本の場合のように、既成宗教におい

て勢力が弱くなった教団もあれば、活発な宗教組織もある。新興宗教集団は相変わらず勢力が強く、更に新宗教が誕生し成長し、それは集団と組織として拡大していく。全体的にみると、宗教はいまだに力を発揮しているといえよう。それは宗教の「多様化」のもとである。多様化の意味の一つは、「宗教はやはり大切である」ということであろう。他方、宗教は私的領域にのみかかわり、しかも社会においてそのように扱われている。宗教は、例えば学校や教育やマス・メディアなどの公共の場ではタブー視されているので、殆ど取り扱われておらず、あるいは黙殺されている。職場やお茶の間でも話題にされる場合も少ないであろう。このような形をとっている私事化傾向には、「宗教はやはり大切ではない」という意味を内包する。宗教現象の、このような今日の特徴をみると、宗教には構造的な緊張感が付きまとっているといえよう。このような宗教状況が長く存続していくのであろうか。

組織としての宗教についてみると、ベラーとバーガーの見解がここで分かれるが、前者はその弱体化を、後者はその強化の方向を指摘してい

る。日本の諸々の宗教団体は、どちらかというところ、教団の活動力や組織の官僚化がその特徴としてみられる。ここでも、宗教は市場状況に置かれており、そういった状況下で存続し発展していくために合理化の強化が必要と考えられる。

今後の将来を予測する事は、社会学では余り行われていないが、以上の考察の延長線上において、敢えて一言述べたい。もし、各宗教組織が、その内容と共に合理化され、更に個人と社会に対する宗教の順機能が、広く公に認められれば、「私事化」という現在に見られているような特徴は、二十一世紀ではなくなるかも知れない。宗教は、このまま「自由市場」におかれ、いくなれば競争原理と言われる選択の中で、適切な形での評価と批判の対象になっていく。そうなれば、やがては更に新しく脱皮した宗教形態が登場すると考えられよう。ただ、ここでいえることは、私生活のみにかかわるものとして私事化し、しかも客観的にみても、多様化してきた信仰として認識されている宗教の行くべき道は、将来的には遠いものと感じざるを得ない。

### Ⅲ. 宗教の内容的な特徴

次に、宗教の内容的な特徴に移りたい。ここで言う「内容的な特徴」とは、構造的な特質として捉えることができなく、一般的に宗教に与えられている属性についてのことである。宗教は、一般的に神聖な世界の領域とされ、「聖と俗」の区分の問題が、宗教社会でしばしば論議される。それでは、この聖と俗の特徴づけをどのように考えればよいのであろうか。その区分が包括的現象としての宗教にとって重要な課題であろうか。もう一つの問題は、狭い意味での「聖なるもの」に関する問題である。聖なるものは神や仏や精霊などに代表されているように、直接に体験できるものではない。またそれは存在しているか否か確かめることができないものを意味しているが、そういったものとの関係が宗教の重要な要素である。そこに、宗教としての独自性を認めたいが、このような側面は

社会的にはどのように捉えることができるのか。更に、超越現象などに見られる超自然界との関係がそこでは前提とされており、宗教的な人々が仏や神に頼ることが多いので、ややもすれば宗教は一般に非合理的なものと思なされる。この非合理性が宗教を特徴づけていることをどのように考えればよいのか、このことも宗教の一般的な意識を探る要素として、社会的に問題としなければならない。宗教が合理的か否かを検討する今一つの理由は、これを強調するのにあたって価値判断の問題が含まれていることでもある。もしある行為は合理的で、他の行為は非合理的だとすれば、普通は前者は価値的に勝れ、後者は評価の低いものとされる。この合理性の問題は相対的に簡単なので、先ずこの点から考えてみよう。

### (1) 宗教は非合理的なものか

宗教が一般的に非合理的なものだという見方は、宗教の持つ多くの行為が目標とするものの、あるいはその成果とされるものが、必ずしも明白でないことに負うところが多い。例えば、宗教の目指すものが、特殊な宗教的体験とか、宗教的知識の会得にあるとか、あるいは人間の本質を探求し、更には聖なる神の栄光の実現のために生きようとするなどにおかれているのを見ても、そういった体験、あるいは他の目標が果たして得られるものかどうか、長い年月を経ても、判明しない場合が多い。既に言及した宗教の機能にかんしていうと、宗教は個人に対しては自我を支え、社会の水準では互いの信頼関係を培養したりしながら、平和を促進する機能を有するものだといっても、そのようなことが一つの成果として成り立つものとは断言し難しい、また確認もできないのである。

目的達成が明白な経済的行為と比べると、確かに宗教的行為は非合理的なものに見える。ところが、このような比較の仕方は、果たして妥当なものと言えるだろうか。具体的に考えてみよう。ここに、一方に計画性が高く、非常に効率的な企業があり、もう一方では計画性に乏しく、組織化も遅れて、場当たりの事業を行なっている企業があるとする。この二者を比較すると、前者は合理的な経営を、後者は非合理的な経営を行っている企業体であるといえる。このように、企業という同じジャンルでの比較は妥当なものといえるが、経済的な行為を、かなり異なる生活領域である宗教と同じ次元で並べて比較するのは、不適切だといわざるをえない。

比較が許されるのは、同じ領域に属する宗教の諸行為あるいは思想である。例えば、宗教は種々の形で人間の不幸を意味づけてきた。典型的な例を挙げると<sup>9)</sup>、未開社会の宗教では、個人と社会の間に連続性が推定されるので、部族の戦いで命を失うなことがあれば、その死は、集団への貢献と見なされる。このような考え方によると、個人が集団の一部にすぎないので、そこは非合理的な傾向が極めて強い。その反対

に、古代インドと仏教の業と輪廻思想によると、個人に生じる不幸はすべて前生での業の結果であり、すべては個人の責任となる。この考え方は極端に合理的といえる。次に、キリスト教の不幸観、あるいは神義論をみると、不幸には、イエスの受難にあると信じられたように、贖罪的な意味がある。要するに、不幸は神から送られ、それを受けとることによって罪が赦され、来生で報いられることがあると信じられる。

以上の宗教思想の簡単な比較は事例にすぎないが、そこには思想の合理性における相違が示されている。原始的・宗教的な考え方と輪廻思想はそれぞれ非合理的及び合理的な極と考えられており、その中間として、ある程度の合理性を示しているキリスト教が位置している。ところが、この比較は時代や文化の相違を無視しているもので、現代社会の宗教には適応できない。

次に現代の宗教について考えてみよう。特殊な例であるが、いわゆる現生利益や病氣治療がある。このような宗教的な行為はみな同様に非合理的な行動として考えられがちであるが、必ずしもそうではない。先ほどふれたように、病氣を宗教的に意味付けることと、病氣が治るように祈ることと、なんらかの手段でそれを宗教的に治そうとする行為はそれぞれ異なる。

先ず、病氣や不幸を宗教的に意味づけることは合理的な思考によるものであるといえよう。ものや出来事の意味は、むしろその物理的な特徴に限ったものではなく、その意味を量的に測ることができない。意味はいつも精神的なものだからである。例えば、家族のなかで不幸が起ることによって、当の家族成員のあいだの絆が強くなることもある。この例に限らないが、そのような結果を生む可能性のある不幸は神から送られた恵みとみることができる。更に考えると、現在の医学や科学は合理的であるが、不治で、治療方法が知られていない病氣は、医者や科学では、単に「問題」として認識され、マイナス的な意味をもつだけである。従って、宗教はこの点で科学よりもすぐれており、不幸の宗教的な意味付与は決して非合理的ではない。

次に、不幸がとり除かれるように神や仏に祈るといふ行為は、望んだ結果が得られない場合も多いので、ある程度非合理的な「行為」といえよう。しかし、その行為に伴う「思考」は非合理的とはいえない。なぜなら、そこでは科学が無視されることなく、逆に尊重されるかも知れないからである。同じく、現在の医学では十分に治療できない病気を原始的・呪術的な方法で治そうとする行為にみられる「思考」は必ずしも非合理的とはいえない。起こるであろう問題に対して何かの解決策を追及するのは合理的であるからである。また、ある人々が呪術的・宗教的な病気治療などを求めるのは、そのような宗教的行動様式がまだ当の社会で認められているからであろう。ところが呪術を連想するような「行為」は、科学に反する手段を利用する限り、合理性を欠くものだといわざるを得ない。

現在社会における非科学的な行動パターンが根強く残存していることは機能論的に説明することができる。人間の精神とは何か、その働きとは何か、それは今だに疑問である。気のせいによる病気や精神的な原因で起る病気は、精神的な働きかけによって治る場合がある。したがって、非科学的方法による病気の治療は人間の精神に働きかけてよい結果を引き起こすかも知れないのである。機能論的にみると、人間や社会に何とか役立つものが存続するのである。

不幸という現象の宗教的な意味づけは宗教思想の一部にすぎないが、宗教の合理性をみる時、もう一つの分野が考えられる。それは宗教に含まれる生活倫理である。生活倫理が仕事や経済的活動をどのように方向づけるか、ありいはその性格も宗教によって異なる。この課題に関してはウェーバーは生活倫理が合理性を示しているのは、他の宗教よりもキリスト教、キリスト教の諸教団のうち、ローマ・カトリックよりもルッター派、ルッター派よりもカルヴィン派であることを指摘した。ウェーバーはこのように、カルヴィン派の影響を強く受けた宗派の世俗内倫理が要因となり、資本主義の発展を促進したことを論じたのである。

さらに視野を広げると、諸宗教の思想体系全体の合理性を比較することができよう。思想体系の主要な部分には一定の宗教における宇宙論、神学、人間論などが含まれる。一般的にいえば、その思想体系の論理的な水準が高ければ高いほど、合理性が期待できる。日本の場合では、民間信仰よりも神道、神道よりも仏教の方が合理的といえる。

最後に、宗教は非合理的かという問いに対して、宗教が前般的に非合理性を伴うものだとはいえない。まず思想体系として、経済活動や不幸という現象の意味づけは宗教の合理性においてそれぞれ異なるといえよう。一定の宗教の合理性をより容易に判断するためには、思考の面と、行為の面を区別すればよい。思考は多くの場合、理論的に優れなくとも、「理性にかなうもの」として合理性を伴うのである。特に、体系化した思想は合理性を示しており、社会に積極的に貢献する場合がある。他方、病気治療のような宗教的な行為は多くの場合反科学的、没理性的、非能率的であり、多くの疑問を残すものとして、合理性を欠く行為だといわざるを得ない。ところが、通常の宗教的な行為、前述したような、宗教に知恵とか、心の拠り所とかを求めたり、自分の人間性の高揚を目標としたり、世界の平和を促進するために宗教に加わったりするような行為は合理性を欠くといえない。そこにみられる合理性は、目的達成を確かめることのできない特殊な合理性である。ウェーバーはそれを価値合理性と呼んでいる。宗教を最終的に定義する際、以上の論点を念頭におくことが必要であろう。

## (2) 聖と俗の特徴づけ

宗教にかかわる聖と俗の区分はデュルケム以来よく議論されている<sup>10)</sup>。別の原稿において聖と俗の対概念にかんするデュルケムとエリアーデとマリノフスキの捉え方を論じたが<sup>11)</sup>、ここでデュルケムの見方を中心にそれをまとめてみよう。

デュルケムは原始的なトーテム宗教を中心に宗教を研究し、その構成要素を信念と儀礼行為に求めた。同じ信仰を信じ、同じ宗教的行為に

参加することによって信徒は道徳的な共同体を構成する。信念と儀礼と共同体は宗教の三つの要素であるが、そのなかで信念は決定的な意味をもっている。信念は儀礼的行為や他の認識を規定する。例えば、トーテムは神聖なものとして信じられ、ふだん接触禁止の対象となるので、他のすべてのものは神聖なものとしての性質を持たず、世俗的なものと理解されるようになった。

なおここで若干説明を加えると、トーテムズムの場合、神聖な性質をもっているものは、トーテム動物、あるいは植物、これを象徴するトーテム・ポール、あるいはそれに類するもの、これらが置かれてある場所などである。この神聖なものから物質のないし精神的な力が発生すると信じられているので、ふだん、それに接触してはならず、それが置かれた場所に接近してはならない。日常生活において神聖なものとの接触を防ぐために種々のタブー（禁止儀礼）が生じる。

デュルケムの宗教理論の中心的な論点は、宗教的な思考による聖と俗の二分法に関するものである。聖と俗は性質が非常に異なる。両者の間に緊張感が存在するばかりでなく、複雑な関係にある。その主要な理由は神聖なものの中にある。神聖なものの中には相互に矛盾する働きが含まれている。聖なるものの力は植物の繁茂や動物や人間の繁殖を助け、人間のさまざまな目的達成を助ける。しかしそれは反面、人間などに害を加えることもある。有益と信じられる力は儀礼によって利用され、危険はタブーによって防がれる。この事情から判明するように、この不思議な力が宗教的な関心の的となる。ところで、デュルケムの最終的な目的はその力がどこから発生するかを明かにすることであった。彼はその源泉を社会のなかで求めた。社会は人間の精神に対してはたらきかける。つまり、社会の精神的な力が人間の心のなかで聖なるものの観念を引き起こすと考えられるのである。

エリアーデはキリスト教の思想を参考にし、聖なるものが自らを現し、啓示すると同時に、人間によって経験されるものであると述べ

ている。ところが、実際の人間のなかで、ある人はものを宗教的に、他の人はものを非宗教的にみる。なぜこのように分かれるかという、一定のものが神聖視されたことがあったからこそ、他のものは性質の異なるものとしてみられるようになったという。エリアーデは、実際、時間と空間のさまざまな捉え方を中心に聖と俗の認識をこのように論じた。結論的にいうと、彼は聖と俗をデュルケムと同じようにみて、両者を全く性質の異なるものと理解するが、聖と俗の観念が社会的な力から生じたということの間接的に批判したのである。

次に、マリノフスキは聖と俗の概念には積極的に言及せず、宗教の起源に関するデュルケムの見解を批判した。マリノフスキによると、原始人の生活にみられる仕事と呪術と宗教、それぞれにかかる行動は互いに組み合っているが、原始人の思考においては明確に区別されているという。例えば土を耕すような、日常的な仕事をする、彼らはその作業を合理的に行った後、豊富な収穫を得るために呪術的な儀礼を行なう。しかし宗教の領域はそれとは異なる。それは、むしろ生きること自体にかかわる問題である。だから、宗教的儀礼は誕生や死、成人式や結婚式などの機会に行なわれるのである。

更にデュルケムの影響を大いに受けた研究者はカイヨワである。彼は、神聖なもの観念の起源についてデュルケムとは見方を異にしても、聖と俗の性質についてはデュルケムと同じように捉えた。ところで、カイヨワは種々の原始的な宗教において、神聖なものに対する未開社会の人々の感情の分析を進めた結果、別の側面を指摘した<sup>12)</sup>。それは特に原始社会の祭りに見られる「逸脱」の側面である。未開社会では祭りはしばしば何日間、何週間となく継続的に行なわれる。その時の行動は日常生活のそれとは全く異なる。日常生活は仕事を中心であり、社会的にも宗教的にも厳しい規律の下で行なわれるが、祭りの時期には規範は中止される。神聖視されたトーテム動物が俗とされたものと同じように取り扱われ、食べられる。そればかりではなく、通常、別々に生活する氏族が共同で祭りを行ない、ポットラッチのように、

何でも分ちあい消費するなかで、乱飲乱舞が行なわれ、さらに外婚制が無視され、通常禁止されている性行為も許されるのである。

この祭りの開放的な行動は心理的にカタルシスの機能も果たすが、思想的に見ると、このイベントは秩序がまだなかった原始の時間を再現し、一年間の習慣的な生活によって衰えてきた自然と人間の力を爆発的な行為によって更新する意味をもつとされている。性と俗との関係がどのようになったかという、禁止された行為が許されるだけではなく、それは行なうべき行為に変わる。要するに、「逸脱」は儀礼化され、神聖視されるので、その逸脱は宗教的な行動になるのである。

宗教にかかわる聖と俗の区別と特徴づけは日本でもよく議論されている。宮家準が概観したように<sup>13)</sup>、日本の民族宗教では聖と俗は日常性と非日常性、あるいはケとハレの二元論として登場したが、それに対してケ・ケガレ・ハレ、また聖・俗・遊の三極構造論が唱えられ、更には聖・俗・遊・狂の四極構造論も展開された。紙幅がないため、ここで日本での独自の理論展開に言及することはできない。聖と俗の論争の主役を演じたデュルケムの視点に戻ろう。

一般に宗教の領域において聖と俗の区別が存在することは否定できない。事実、その区別はあらゆる宗教に見られる。ところが、その区別と特徴づけは宗教によって異なる<sup>14)</sup>。キリスト教だけをみても、そのなかにくつつかの見方が展開されている。そうだとすれば、その相違の意味を考察することなく、宗教を総合的に定義する試みは誤解を起しがちである。宗教は根本的にはみな同じであるということが、デュルケムの宗教理論の前提となっていた。ベラーが示したように、宗教が古代から発生してきた以後も、種々の形態をとってきた。聖と俗の認識も同様である。

デュルケムの誤りは—カイヨワとエリアーデのそれも—彼らの社会学的な方法論から生じた指摘してみたい。デュルケムは社会的現象を「もの」のように取り扱わなければならないというルールを提供した。デュルケムは、事実、「聖なるもの」、あるいはその力を物質的な

ものとして理解していないにも拘らず、聖なるものは多くの文章のなかで物象化したかのように記述している。例えば、その特徴はまさに「もの」の特徴として述べられていることが多い。繰り返して言う、神聖なものは同時に助力あるいは損害を与えるものとして理解される。害を加える力としての神聖なものに伝染的な危険性を伴う。だから、聖なるものと俗なるものは互いに対立関係にあり、ふだん両者は互いに接近してはいけない。このようにみると、宗教とは聖と俗の諸関係のことといえる。それは、端的にいうと、人間から離脱した「もの」と「もの」の関係に過ぎない。宗教の社会学的な研究においても、人間に焦点を当てなければならぬ。宗教を定義しようとする際、次の問題を中心にみれば、宗教の内容的な特徴をつかむことができる。(1)人間は自分と宇宙との関係をどのようにみているか。聖なるものを信じた場合、それをどのように認識しているか。(2)信仰の対象に対する態度、そこから生じる行動はどのようなものなのか。(3)その信仰や行動によって何を得ようとするか、などである。デュルケムの分析に関連していえば、信念、あるいは観念はものを見方を規定するという点は正しい。ただ、信念や観念は、本来、何かの対象との関係において成立することを忘れてはならない。むしろ、人間は信仰の対象を神や仏や「Dharma」のような形で理解するが、普通はその理解が教義的にある程度固定するのである。

デュルケムによると聖と俗の区別について結論を述べると、それが多くの宗教思想から生じる二分法であることには変わりはない。また多く人はそういう区別を意識するが、その意識の内容が多様なので、宗教の定義を考える時にはあまり参考にならない。もう一つの問題は現代の宗教的意識に関してである。神や仏は、どちらかといえば、絶対的な「聖なるもの」として理解される。それにたいして、それよりレベルの一段下がったところに、相対的な「聖なるもの」が存在する。つまり、信仰の道に入った聖職者、彼らが行なう修行や儀礼、それが行なわれる場所などがそれである。後者に関して

は、十人、十色の見方があるので、それを論じる値打ちは少ない。同じように容易ではないが、考察しなければならないのは、前者の

「聖なるもの」についてである。それは次の課題として残しておきたい。

#### IV. 結び

宗教とは何か。宗教を包括的な現象として捉えるために、社会における宗教についての一般的認識を分析することにした。現代社会のなかに多くの宗教集団が存在し、活動するが、宗教は一般に私的領域にかかわる思考様式、ないし行動様式として認識されている。そのような状況をみると、宗教が「多様化」し、また「私事化」するということができよう。この特徴づけは、社会のなかでの宗教の位置にかかわるものなので、それを構造的特徴と呼んでおいたが、現代の宗教は多様化と私事化によって弱化され、また緊張感を伴うようになったのである。

次に、宗教そのものの一般的な属性、あるいは内容的な特徴として、宗教のいわゆる非合理性と、宗教が「聖なるもの」の領域とされることにふれた。合理性に関していうと、宗教における思考と行為の両面を区別すれば、前者には合理性が必ずしも不可欠ではないが、後者には合理性がない場合がある。仮に合理性が認められた場合、それは目的合理性ではなく価値合理性である。

聖なるものについてまとめれば、宗教はしばしば神聖なものの領域として世俗の世界と対比させられ、聖と俗の対立した形として論じられてきたが、この二分法は、主に西洋的な二元論として、宗教や社会を物象化するような、デュルケム流の社会学の問題として理解できる。宗教自体を社会的に分析するにあたって、社会ではなく、人間とその信仰を中心に研究を進めなければならない。

以上のような、通常意識される宗教の一般的な特徴の考察を、現代の宗教現象を包括的に定義するための序論としたい。次の機会に、神や仏のような信仰対象に焦点を当て、その典型的なものは何か、宗教的行為の目的とされるものは何か、などについて社会的にアプローチし、以上述べた宗教現象の定義と結びつけてみ

たい。

#### 註

- 1) P. L. バーガー, T. ルツクマン『日常世界の構成』山口節郎訳, 新曜社, 昭和52年, 82-91頁を参照。
- 2) 生田邦夫, 『宗教の価値と人間』共同文化社, 72-73頁。
- 3) E. デュルケム *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses universitaires de France, 1960 : 65. 『宗教生活の原始形態』古野清人訳, 岩波文庫, 1977. M. Weber, *The Sociology of Religion*, Methuen & Co., London, 1966 (1922) : 1.
- 4) 例えば, P. バーガーは宗教の定義は大切ではないという。『聖なる天蓋』蘭田稔訳, 新曜社, 昭和54年, 267頁。宗教を「機能的」に定義する学者は次ぎの通りである。R. ベラー, 『社会変革と宗教倫理』未来社, 1973, 50頁。 *Beyond Belief*, Harper & Row, 1970, 21p.; J. M. Jinger, *The Scientific Study of Religion*, MacMillan, 1970 : 7. 宗教を「実態的」つまり、信仰の対象に限定して定義する学者はP. バーガー, 前掲書, 昭和54年; R. ロバートソン, 『宗教社会学—文化と意識としての宗教理解, 田丸徳善監訳, 川島書店, 1989. 三宅準, 「宗教の社会学的性格」『日本の社会学19宗教』三宅準, 孝木貢・西山茂編, 1986 : 25頁。
- 5) R. ベラー, 前掲書 49-89頁を参照。
- 6) P. バーガー, 前掲書 昭和54年, 165頁。
- 7) P. バーガー, 前掲書 昭和54年, 161-175; 169-234頁を参照。
- 8) P. バーガー, 前掲書 昭和54年, 206-207頁。
- 9) P. バーガー, 前掲書 昭和54年, 90-124頁。
- 10) 聖と俗の関係をとくに論じた学者は次の人々である。R. Caillois, *Man and the Sacred*, Greenwood Press, 1959 (1939); M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, Harper & Brothers, 1957; 堀一郎『聖と俗の葛藤』平凡社, 1975。
- 11) R. Bachika, "On the Sacred and the Profane"

仏教大学研究紀要第65号 昭和56年, 159-178  
頁。

12) R. Caillois, 前揚書, 97-127頁を参照。

13) 三宅準, 前揚書, 25-27頁を参照。

14) R. Bachika, 前揚書, 118-127頁を参照。