

自己準拠的集団としての教団

— 社会学的考察 —

奥井智之

Religious Community as a Self-referential Group

— A Sociological Study —

Tomoyuki Okui

Abstract

I am planning to write a new book on the sociology of religion. This paper corresponds to the third chapter of the new book. In this paper, I take up religious community as one of the most important factors of religion. In my eyes, religious community is a self-referential group. Generally, religion is taken as the belief in divine beings. What are “divine beings”? They can be divine beings as far as people see them as “divine beings.” This suggests that religion is a self-referential system, and religious community is a self-referential group. From this perspective, I analyze various cases in this paper: The *Scarlet Letter* (written by Nathaniel Hawthorne), Moses in *Exodus*, totemism, the Salem witch trials, new religions in modern Japan and so on. Through such analyses, I present a hypothesis that religious community has an important function: it is the function to integrate people in a world fraught with uncertainty. Social systems and religious systems share the same problem, which is to manage and control many different people. Those two systems are very similar; according to Durkheim, we could even say that “God is Society, writ large.”

排除の論理

ホーソーンの『緋文字』は冒頭、語り手の「わたし」がアメリカ合衆国マサチューセッツ州のセイラムの税関に主任行政官として勤務していた時

代の回想から始まる。その職を「わたし」が得たのは、政治的な指名による。のみならず三年目に、その職を失うのもそれと同じである。要するに「わたし」は、政治的な事情に翻弄されている。この「わたし」の境遇と『緋文字』の主人公であるヘスター・プリンの境遇の間には、いくらか共通するものがあるかもしれない。「わたし」は税関勤務のなかで、ある古文書と金糸の刺繍で大文字の A を縁^{ふち}どった緋色の古びた布きれを手に入れる。それらをもとに「わたし」が記したのが、『緋文字』の本編であるというのが作品の構成である。本編は序章よりも二世紀ほど前の時代、すなわち十七世紀のマサチューセッツ湾植民地時代のボストンを舞台としている。当時新大陸には、ヨーロッパ各地からの移民（入植者）たちの社会が形成されつつあった。

本編は冒頭、主人公のヘスターが生後三ヶ月ほどの赤子を抱いて獄舎の門から出て来る場面から始まる。かの女が投獄された経緯は、大略以下のようなものである。元々ヘスターは、イングランドの貧家の出身である。若くしてかの女は、同じくイングランド出身で、長くアムステルダムに住んでいる学者と結婚する。しかしかの女は、この年配の、陰気な、異形の……夫を少しも愛してはいなかった。さて夫は、ニューイングランドに移り住むことにし、さきに妻をボストンに送る。しかしボストン入植後の二年間、夫から妻へは何の音信もなかった。その間に妻が、婚外子を妊娠し、出産したというのがそこでの物語の設定である。当時のニューイングランドの移民社会はしばしば、「ピューリタン社会」と呼ばれる。そこではまさしく、ピューリタニズムが移民たちの結合の中核をかたちづくっていた。あるいはまた作者の表現を借りれば、そこでは「宗教と法律がほとんど一体化していた」。

当時の「ピューリタン社会」では婚外子の出産は、重大な逸脱行為であった。ヘスターは裁判の結果、禁固刑のほかに二つの社会的制裁を受ける。一つは衆人環視のなかで数時間処刑台に立たされることであり、いま一つは A のしるしを終生胸に付けなければならないことであった。この A が

何を表しているかは、作品のなかで明示されていない。しかしそれが「姦通 (Adultery)」を表していることは、物語の暗黙の前提である。いずれにしてもヘスターの胸の「緋文字 (scarlet letter)」が、スティグマ (烙印) の一種であることは明らかである。それをもってかの女は、人々から社会的に排除されているのである。ヘスターは刑期を終えたのち、町外れの、人里離れた小屋に娘とともに暮らすことになる。その小屋の地理的位置も「緋文字」と同じく、ヘスター親子の社会的位置をはっきりと映し出している。一言にして言えばヘスター親子は、移民社会のなかのマージナルな存在であった。

新大陸に移り住んだ人々の間に、元々どれだけの結びつきがあったのかについては何とも言えない。しかし宗教が、かれらを結びつけるのに大きな役割を果たしたであろうことは疑いがない。かれらはまさに、一つの神を信じることで結びついていた。しかしそれは、数々の副作用も生んだ。『緋文字』の序章には語り手の「わたし」の先祖が、セイラムの魔女裁判の判事を務めたことが記されている (ちなみにそれは、著者ホーソーンの実際の家系の歴史を反映している)。セイラムの魔女裁判についてはのちの項で、主題的に扱いたいと思う。しかしそれが、一六九二年にセイラムで行われた、史上最も悪名高い魔女裁判の実例であることはいまここで確認されてよい。魔女裁判の根源にあるのは、宗教的な社会の統合メカニズムである。一般に社会の統合は、^{なにびと}何人かを排除することを前提としている。魔女裁判もまた「魔女」の排除を通じて、社会の安定化を図ろうとする営為にほかならない。

『緋文字』のヘスターが受けた制裁も、そのような排除の論理に基づくものであった。しかしそこには、一つの逆説がある。コミュニティからの追放は同時にコミュニティからの解放を意味する、というのがそれである。わたしたちは出獄後のヘスターの姿に、そのような逆説を見て取ることができる。ヘスターは出獄後、針仕事で生計を立てる。その技量は優れたもので (例の緋文字の刺繍もかの女自身の作品であった)、移民社会の人々の需

要を満たすようになる。のみならずかの女は、各種の慈善活動にも従事するようになる。そのうちに人々は、かの女の胸の A を「有能 (able)」という意味に解釈するようになったと著者は書く。ここにはスティグマの、ネガティブなものからポジティブなものへの劇的な転換がある。面白いことにそれは、ヘスターがマージナルな存在であったからこそ実現したものである。宗教的な結合は予期しない効果として、自立した女性をも生み出したのである。

宗教と社会

「宗教は社会を統合する機能をもつ」というのは、デュルケームの宗教社会学の根本命題と言ってよいものである（『宗教生活の基本形態』）。わたしたちはさきに、それについて予備的に考察した[†]。ここではそれについて、より本格的に考察したいと思う。デュルケームはまず、宗教がすぐれて社会的なものであると説く。かれの固有の用語をもってすればそれは、集合表象 (collective representation) の一つの形態をなす、と。デュルケームによれば集合表象とは、人々の共通の信念や感情にして集合的な実在性もっている。すなわちそれは、もの (thing) に類比できるというのである。その上でかれは、宗教をこう定義する。①さしあたり宗教とは、「聖なるもの」に関する信仰と儀礼のシステムである。②そしてまたそれは、信者たちを道徳的なコミュニティとしての教団に組織している。この①の定義は「聖なるもの」という固有の表現とあいまって、社会学の内外で有名である。

もっともそれに、どこまでの独創性があるのかは疑問である（たとえば「聖なるもの」の何であるかは、そこでは判然としない）。少なくとも社会学的には、②の命題のほうが重要である。すなわち宗教は、教団と切っても切れない関係にあるという命題がそれである。デュルケームはこう断じる。「教団

[†] 本紀要 33 号所収「宗教社会学序説」参照。

のない宗教はない」(なおデュルケームは、そこで「教会 (church)」という言葉を用いている。日本語の「教会」は元々、教団一般をさす言葉である。しかしまたそれは、とりわけキリスト教の信者団体を連想させる言葉でもある。そこで本書では、それを「教団」という言葉に置き換える)。人々は共通の信仰をもったり共通の儀礼を行ったりすることで、一つに結ばれる。その信者の結合を具現化したものが、まさに教団である。宗教は教団を通じて、人々を社会的に結合しているのである。このデュルケームの一世紀ほど前の洞察はいまもって、わたしたちの^{インスピレーション}霊感の源泉たりえている。

『宗教生活の基本形態』でデュルケームは、トーテミズムを主要な題材としている。この「最も未開にして単純な宗教」の分析を通じて「宗教とは何か」を解明することが、そこでのかれの課題であった。その結論の核心についてはすでに、本研究でも扱ったところである^{††}。ただしここでは、それをもう少し敷衍^{バリエーション}してみようと思う。トーテミズムは世界各地に見られる信仰で、それぞれの氏族が特定の動物や植物などをトーテム (ネイティブ・アメリカンの言葉で、原義は「きょうだい」として崇拜することをさす。デュルケームはトーテム的な記章や象徴が、氏族そのものの記章であり象徴であると説く。その上でかれは、仮定ならびに疑問のかたちでこう問いかける。「もしトーテムが神の象徴であり社会の象徴でもあるならば、神と社会は同一のものではなかろうか。かりに集団と神が二つの異なる実在 (reality) であるならば、はたして集団の記章は神も同然の姿をとりうるであろうか」。

かれはそこで、慎重にも断定を避けている。しかし実際には、こう言っているのと同じである。「神と社会は同一のものである」。何らかの神を信奉している人々にとってそれは、簡単に受け入れられない主張かもしれない。にもかかわらずそれは、宗教社会学の重要な成果の一つと言ってよい。

†† 前掲「宗教社会学序説」参照。なお「本研究」とは、筆者が目下取り組んでいる宗教社会学の包括的な研究をさす。

『宗教生活の基本形態』でデュルケームは、宗教と社会の類同性 (similarity) を縷々説き明かしている。たとえば神は、その信者にとって超越的な実在である。それと同じく社会も、そのメンバーにとって超越的な実在であるとかれは言う。あるいはまた神は、その信者を道徳的に支配している。それと同じく社会も、そのメンバーを道徳的に支配している、と。そのように宗教システムと社会システムが類同的であったとしても、何ら不思議はない。宗教はまさに、教団のかたちをとって具現化・実体化するからである。その意味では宗教システムは、社会システムの下位システムの一つにすぎない。

こう書くと宗教が、もっぱら社会の論理に頼っているとの印象を与えるかもしれない。しかしそれは、必ずしも真実ではない。というのも社会もまた、しばしば宗教の論理に頼っているからである。『宗教生活の基本形態』でデュルケームは、それにあたる事例も提示している。たとえば教団は、信者の結合を強化すべく定期的に集会を開いている。それと同じくあらゆる集団が定期的に会合をもとうとする、とかれは言う。あるいはまた集団のなかで、ある人物が神格化されたり (ウェーバーであればそれを、カリスマの概念でとらえるであろう)、ある理念が絶対化されたりすることもよくある。デュルケームは社会には、「自ら神になったり」「神々を創造したり」する能力があると言う。いずれにしても宗教と社会の包含関係を一義的に示すことは、きわめて困難である。要するに「宗教のなかに社会があり、社会のなかに宗教がある」とでも言うほかない、複雑な相互関係がそこにはある。

宗教的な一体感

『宗教生活の基本形態』でデュルケームは、集団相互の関係におけるトーテムの役割について述べている。かれはこう言う。「トーテムは集団の旗 (flag) である」。要するにトーテムは、それぞれの集団を識別する際のしるしになるというのである。『今日のトーテミズム』でレヴィ＝ストロ

ースも、それと同様の見解を提示している。かれはそこで、トーテミズムを「未開の思考」ととらえることに反対している。トーテミズムは集団相互の関係を動物や植物などの関係で表すものであり、「知性の産物」にあたるというのがそこでのかれの主張である。トーテムによる集団の識別は今日でも、わたしたちの周囲でごく日常的に行われている。たとえば各種の紋章には、伝統的に動物や植物が配されることが多い。プロ野球の球団がタイガースやドラゴンズやイーグルスを名乗ったり、各国のサッカー協会がライオンやニワトリやライオンを記章にかたどったりしているのも、それと同じである。

集団相互の関係が平和的であるとは、必ずしも限らない。というよりもそれは、敵対的であることのほうが常態である。そして集団相互の関係が敵対的であればあるほど、それぞれの集団の結束は強化されがちである。社会学では敵対的な集団の関係を、「わたしたち (us)」と「かれら (them)」(あるいは内集団と外集団) という対概念でとらえる。この対概念は事態を、第三者ではなく当事者の立場からとらえることに特徴がある。理論上「わたしたち」のメンバーは、深い絆で結ばれている。したがって「わたしたち」の間には、いつも共感や信頼がある。たとえば困ったときには、「仲間が手を差し伸べてくれる」と期待することもできる。しかし「わたしたち」と「かれら」の間に、そのような絆はない。そこにはせいぜい、冷たい無関心があるだけである。そしてそれは、すぐさま反感や不信に転化する。「わたしたち」は「かれら」に対して、おさおさ警戒を怠ってはならない。

本来「わたしたち」と「かれら」は、相互的な関係にある。すなわち両者は、一方がなければ他方もないという関係にある。言い換えれば「わたしたち」は、「かれら」と敵対することでのみ「わたしたち」でありうる。そしてまた「かれら」も、「わたしたち」と敵対することでのみ「かれら」でありうる。ここで集団一般について述べたことは、そのまま教団一般についてもあてはまる。デュルケームの言うように教団は、共通の信仰や儀

礼によって結ばれた集団である。それはまさに、一つの道徳的なコミュニティにあたる。そのメンバーの結合の中核をなすのは、「わたしたちは仲間である」という感情にほかならない。このようなコミュニティ感情が高まるのは、教団が平時というよりも有事におかれた場合である。たとえば教団が、政治的な迫害を受けたり、他の教団と教勢の拡大をめぐって争ったりする場合がそれである。あるいはまた教団の分裂時にも、それと同様の動きが生じる。

旧約聖書『出エジプト記』によれば時代も定かでない大昔、多くのユダヤ人がエジプトの地で隷属的な状況におかれていた。そのとき指導者モーセが現れて、ユダヤ人たちを率いて、エジプトを脱する過程が、『出エジプト記』には描かれている。ユダヤ人たちが向かったのは、「約束の地」カナンであった。もっともかれらは、簡単にカナンに辿り着けたわけではなかった。その後の物語によればモーセ一行は、四十年間荒野をさまよう。そしてモーセ自身が、カナンに辿り着く前に亡くなる。その間モーセが繰り返し直面するのは、人々の不信である。その不信はモーセに対するものであると同時に、「神」に対するものでもある。というのもモーセの支配は、もっぱら「神」に正当性の根拠をおいているからである。モーセは危機が訪れるたびに、「神」の前で一つになるように人々に呼びかける。それはまさに、社会の解体を何とか食い止めんとする指導者の必死の呼びかけにほかならない。

それから時代は、紀元一世紀へと飛ぶ。当時イスラエルの地は、ローマ帝国のユダヤ属州になっていた。そこで暮らすユダヤ人たちとローマ帝国の間で戦争が起こり、ローマ側の勝利に終わる。戦後生き残ったユダヤ人たちは、イスラエルの外へと離散（ディアスポラ）していくことになる。ユダヤ人歴史家ヨセフスが著した『ユダヤ戦記』は、この戦争の経過を生々しく伝えている（著者自身がそれに、当初はユダヤ側で、その後ローマ側で従軍した経歴をもっている）。その掉尾^{とうび}を飾るのは、マサダの戦いである。エルサレムの陥落後一千人ほどのユダヤ人が、マサダと呼ばれる岩山の要塞

に籠城し、ローマ軍の攻撃に三年間抵抗した末に、敵軍の突入前夜に要塞内のほぼ全員が自決したのが、それである。この集団自決に先だって指導者の一人は、自決することが「神」の御心に沿うものであることを縷々説く。かれらを集団自決へと導いたのは、宗教的な一体感であったと見ることができる。

魔女裁判

「わたしたちは仲間である」と信者が感じることは、教団が教団であるための重要な存立条件である。その一方でそれは、数限りない悲劇を生んできた。宗教上の対立に起因する戦争は、その最たるものである。事態がいっそう悲劇的であるのは、その当事者たちがそれを少しも「悲劇」とはとらえていないらしいことである。すなわちここでは、大義のために自らの生命を投げ出すことが称揚される。デュルケームは『自殺論』のなかで、自殺の基本的類型として利己的自殺 (egoistic suicide) と利他的自殺 (altruistic suicide) を対置した。このうち後者は、まさに大義のために自らの生命を投げ出すことにあたる。その典型例としてデュルケームは、古典的な殉死や殉教をあげている (日本語では「殉死」と「殉教」は、それぞれ固有の意味をもつ言葉である。しかし英語の martyrdom は、それらを包含する言葉である)。のみならずかれは、いまでも軍人の自殺率の高いことに着目している。

デュルケームによれば利己的自殺においては、各人は自分自身に行為の基準をおいている。これに対して利他的自殺においては、各人は自らが帰属する集団に行為の基準をおいていると言われる。端的に言えば前者においては、個人が集団に優越している。それに対して後者においては、集団が個人に優越しているのである。その意味では利他的自殺を「大義のために自らの生命を投げ出すこと」ととらえるのは、必ずしも中立的ではないかもしれない。というのも「大義」のために各人の生命を差し出させるのが、まさに集団であるからである。マサダの戦いでユダヤ人たちが集団自

決を遂げたのは、そのような利他的自殺の一例としてとらえることができる。あるいはまた第二次世界大戦の末期に旧日本軍が採用した特攻作戦にも、それに類する一面がある。二十世紀の後半にはカルト教団による集団自殺が、世界各地で頻発した。それはまさに、宗教的な一体感が生み出した近年の惨劇である。

「多数派 (majority)」の宗教的な一体感の下で「少数派 (minority)」が社会的に排除されたり迫害されたりする構図も、歴史とともに古い。それによって集団は、自らの存立の維持を図っているのである。ここではアーサー・ミラーの戯曲『るつぼ』(一九五一年)を題材にして、社会的排除や迫害の構図について考えてみよう。わたしたちはまさに、セイラムの魔女裁判について触れた。「魔女裁判 (あるいは魔女狩り)」は今日、より一般的な文脈で使われる用語となっている。①当事者 A が当事者 B によって、「少数派」もしくは「異端派」と認定される。それによって B は、「多数派」あるいは「正統派」の位置を確保する。②その上で A が、B によって社会的に排斥されたり迫害されたりする。しかもそれは、客観的に見て不当な手続きに則っていることが多い。総じてそれが、今日のいわゆる「魔女裁判」である。したがってそこでは、実際に「魔女」の認定が行われるわけではない。

その語源となった本家本元の魔女裁判は、中世末期から近代初頭にかけてのキリスト教文化圏で行われた。『るつぼ』はセイラムの魔女裁判に題材をとって、魔女裁判の構図そのものを問題化した作品である。十七世紀末の時点でニューイングランド植民地の周囲には、いまだに先住民が暮らしていた。その一方で植民地のメンバーの間には、厳格な宗教的規律が生きていた。要するにそこでは、「わたしたち」を維持するための不断の闘争が行われていた。セイラムの魔女裁判の経過は大略、以下のようなものである。セイラムの近郊の村で少女たちが、日常的に占いや呪いをしていた。少女たちのなかで「悪魔憑き」の症状が現れ出し、「魔女」をめぐる詮索や追及が始まる。その少女たちへの詰問や拷問によって多くの村人が、

次々に「魔女」として告発される。そして逮捕・投獄・拷問などを経て、一種の宗教裁判にかけられる。その手続きは今日から見て、不当としか言えないものである。

しかしマサチューセッツ湾植民地総督の命令で裁判が停止するまで、二百名以上の村人が告発され、十九名が刑死し、一名が拷問中に圧死し、少なくとも四名が獄死したというのが事件の顛末^{てんまつ}である。魔女裁判を特徴づけるのは、告発に次ぐ告発である。そのような告発の連鎖を支配しているのは、「告発しなければ、告発される」という心理的な機制である。ミラーが『るつぽ』を書いたのは、アメリカで「赤狩り（Red Scare）」が猖獗^{しょうけつ}を極めた時代である。「赤狩り」とは冷戦の初期に、共産主義者を社会的に排除した出来事をさす。ミラーはそれを、魔女裁判と等価なものにとらえている。そのことの論評はここでは、いったん横におく。わたしが強調したいのは、「多数派」による「少数派」の排除は日常的な出来事であるということである。それはまさに、集団が集団であるための存立条件の一つにあたる。その意味では魔女裁判を、過去の遺物として片付けることはけっしてできない。

カリスマ

デュルケームとウェーバーは二人して、宗教社会学の二大巨頭と言ってよい存在である。一世紀ほど前にデュルケームは、宗教が社会を統合する機能をもつことに着目した。それと同時期にウェーバーは、宗教が社会を変革する機能をもつことに着目した。わたしたちは次に、このウェーバーの主張に目を向けることにしよう。そこでウェーバーの議論の中核をなす概念は、カリスマである。カリスマは今日、「非凡な能力」を意味する言葉として通用している。元々それは、「神からの賜物（gift）」を意味する言葉である。『コリントの信徒への第一の手紙』でパウロは、この言葉を用いている。すなわちかれは、預言者には「天与の資質」があると言う。そこで言うカリスマと今日言うところのカリスマの間に、大きな違いはな

い。この用語を社会学の概念として採用したのが、ウェーバーである。ウェーバーはそれを、預言者・呪術師・支配者などのもつ非日常的な資質や能力と規定した。

その限りではかれのカリスマ概念に、格別の新味はない。宗教はそれ自体、一つの自己準拠的システムであるというのが本研究の基本的立場である。その立場からすれば「聖なるもの」と同じく、カリスマ概念もまた自己準拠的な構造をもっている。すなわちある人物 A がカリスマ性（カリスマ的な能力や資質）をもつのは、「A にカリスマ性がある」と人々が認識していることと同義である。必ずしもそれは、カリスマ概念を否定するものではない。かりに人々が、「A にカリスマ性がある」と認識しているとしよう。その場合 A は、人々から崇拜されたり尊敬されたりするであろう。デュルケームに倣って言えばそれは、紛れもなく一つの社会的事実である。ウェーバーのカリスマ概念もまた実際には、そのような文脈のなかで展開されている。その上でウェーバーは、カリスマ性をもつ（より正確には「カリスマ性をもつ」と認識される）人々が社会的にいかなる役割を果たすのかを問うている。

ウェーバーは『世界宗教の経済倫理』の序論で、支配の三類型を提示している。端的に言えばそれは、「何に支配の正当性の根拠をおいているか」に基づく支配の分類である。そのなかにかれは、「伝統的支配」や「合法的支配」とともに「カリスマ的支配」を含めている。「伝統的支配」が慣習に、「合法的支配」が法に支配の正当性の根拠をおくものに対して、「カリスマ的支配」は指導者のカリスマ性にそれをおく。すなわち「カリスマ的支配」は、カリスマ的指導者に対する人々の帰依に支配の正当性の根拠をおいているのである。その意味ではそれは、けっして安定した支配とは言えない。というのも「カリスマ的支配」は、指導者個人の資質や能力に大きく依存しているからである。しかしそれは、「伝統的支配」や「合法的支配」にはない固有の特性をもつとウェーバーは言う。「カリスマ的支配」は既存の秩序に縛られないという意味で、すぐれて革命的な性格をもつと

いうのである。

「宗教は社会を統合する」とのデュルケームの所説は、宗教の何であるかをわたしたちに教えてくれる。その一方でわたしたちは、「宗教は社会を変革する」とのウェーバーの所説にも耳を傾けるべきであろう。そうでなければわたしたちは、多面的にして動態的な宗教の世界に近づくことはできない。ここでさきに取り上げた事例を、再度取り上げることにしよう。指導者モーセは同胞のユダヤ人たちを、首尾よくエジプトから脱出させる。しかしモーセ一行は、いつになってもカナンに辿り着くことができない。この間人々は、繰り返しモーセのカリスマ性を疑っている。そのたびにモーセは、自らのカリスマ性の証明に追われている。マサダの戦いの終盤で指導者エレアザロスは、人々に集団自決を促す演説を行う。それに対する反応が芳しくないので、エレアザロスは再度人々に語りかける。すると演説の途中で、人々が集団自決へと突き動かされる光景が『ユダヤ戦記』には描かれている。

モーセとエレアザロスはともに、ここで言うカリスマ的な指導者にあたる。というよりもかれらは、カリスマ的な指導者であろうと懸命に努めている。かれらがカリスマ的な存在であり続けるためには、人々の支持が不可欠である。その意味ではかれらと、今日わたしたちの周囲にいる政治家・経済人・宗教者・文化人・人気者などの間に大差はない。本来カリスマ的指導者のカリスマ性は、その人物個人に帰属している。したがってかれまたはかの女が肉体的もしくは政治的な死を迎えるとき、その「カリスマ的支配」は終焉を迎える。その後「カリスマ的支配」は、徐々に「伝統的支配」や「合法的支配」に移行していくことが想定される。ウェーバーはこれを、「カリスマの日常化」と呼んでいる。たとえば会社の創業者亡きあと、その地位を創業者の一族の者やそれ以外の者が継承することがそれにあたる。そのうちにかれらのなかから、新たなカリスマ的な経営者が出現するかもしれない。

「新宗教」の時代

芥川龍之介はキリシタン時代（戦国時代、安土桃山時代）の日本を舞台として、「切支丹物」あるいは「南蛮物」と呼ばれる一連の作品を残している。そこでは日本文化の構成原理としての「日本的なもの」と「西洋的なもの」が、相互にぶつかり合い、からみ合う光景が興味深く描かれている。その「切支丹物」に含まれる『神々の微笑』は、キリスト教の伝道のために日本を訪れた宣教師オルガンティノを主人公としている。その最大のヤマ場は作品の後段で、オルガンティノが「この国の霊の一人」と自称する老人と宗教論議を戦わせる場面である。もっともそこでは、老人が宣教師をほとんど一方的に言い負かしているように映る。老人はそこで、次のような趣旨のことを言う。この国の人々はこれまで、外来の文化を自分たちなりに作り変えてきた。仏教も儒教も道教も皆、そのような経過を辿ってきた。この国の人々が西洋人の思うように、キリスト教に教化されていくはずはない、と。

要するに老人は、「西洋的なもの」が「日本的なもの」を打ち負かすことはないと言うのである。そもそも老人は、作者の分身のような存在である。そして作者は、キリシタン時代の三世紀ほど後の時代を生きている。その意味では老人が、作中で未来を予見しえたとしても何ら不思議はない。その上でさきの老人の予見は、まさに正鵠を射ていたと言わねばならない。たとえば慶長十九（一六一四）年の統計で、日本のカトリック信者は六十五万人を超えていたという（カトリック中央協議会の資料による）。その後キリスト教は、三世紀にわたる禁教を経験した。その事情を割り引く必要があるにしても十九世紀中葉の布教再開から今日まで、キリスト教の信者数が伸び悩んでいることは明らかである。ちなみに文化庁「宗教統計調査」などの結果を総合すれば、現在の日本のキリスト教の信者数はカトリックとプロテスタントを合わせて百万人程度（人口の1%未満）にとどまると推定される。

今日の日本の宗教界で大きな存在感を示しているのは、「新宗教（new

religion)」と呼ばれる仏教系・神道系の教団である。「新宗教」とは必ずしも、それらの教団の自称ではない。どちらかと言えばそれは、その外部からの呼称である。つまりは「その教団は歴史が浅い」ということが、そこでは指摘されている。そのような言葉としてかつては、「新興宗教」が使われていた。しかし「それは一種の蔑称である」という理由で、今日では「新宗教」という言葉に置き換えられている。本来「新宗教」は、相対的な（他との比較の上で成り立つ）言葉でしかない。というのも「旧宗教」（既成宗教や伝統宗教）も、当初は「新宗教」として登場したことに変わりはないからである（たとえばキリスト教はユダヤ教に対する、プロテスタントはカトリックに対する、それぞれ「新宗教」として登場した）。「新参者」が「古参者」から冷淡な扱いを受けることは、一般の社会でもよくあることである。

その意味では宗教の世界が、何か特別な世界であるわけではない。「新宗教」が続々と誕生し、多数の信者を糾合したのは、十九世紀中葉の幕末維新期以降である。というよりも幕末維新期から今日までに誕生した教団をさして、「新宗教」という言葉が使われていると言うほうが正確である。いったいなぜ、この期間に「新宗教」が続々と誕生し、多くの信者を糾合したのは重要な社会学的問題である。それについてここでは、一つの仮説を提示したい。その理論的補助線を提供してくれるのは、マルクスとエンゲルスの『共産党宣言』である。二人はそこで、こう言う。グローバルな資本主義を基軸的な原理とする近代社会においては、コミュニティ的な秩序が容赦なく破壊される。たとえば人格的な関係は非人格的な関係に、ローカルな関係はグローバルな関係に、固定的な関係は流動的な関係に、それぞれ置き換えられる。要するにそこでは、すべての堅固なものが跡形もなく消える、と。

今日の社会学用語をもってすればそこでは、近代社会を貫徹するグローバル化＝個人化の傾向が先駆的にとらえられている。しかし注意を要するのは、グローバル化＝個人化が必ずしも直線的に進行したわけではないことである。むしろそれは、ジグザグに進行したと言わねばならない。その

際「新宗教」は、人々にとってコミュニティ的な秩序を再構築するためのよりどころとなった。すなわちそこでは、グローバルな関係がローカルな関係に、非人格的な関係が人格的な関係に、流動的な関係が固定的な関係にそれぞれ置き換えられる。というよりもそれが、そこでの人々の願望であったと言うべきかもしれない。専門家は幕末維新时期から今日までの間に、数次にわたる「新宗教ブーム」があったことを指摘している。しかし近代社会は、一貫して「新宗教」の時代であったと言うほうがずっと的確である。そして「新宗教」は、今日でも新たな装いをもって人々を引きつける魅力を保っている。

今日では「新宗教」による信者の糾合に翳り^{かげ}が見られる、といった類の記事をよく目にする。その場合そこで話題になっている「新宗教」は、既存の「新宗教」であることが多い。つまりはそこでは、既存の「新宗教」が「旧宗教」と化してきているのである。したがって新規の「新宗教」が登場して、人々を糾合する可能性は、少しも否定されていない。この新規の「新宗教」がいかなる装いをもって登場するかについては、いまのところ何とも言えない。ひょっとしたらそれは、既存の「宗教」の概念を超えたものであるかもしれない。一面ではグローバル化=個人化の時代は、「宗教」にとっての受難の時代である。しかしそうであるがゆえに、「宗教」にはますます新たな出番があると見ることもできる。——教団は儀礼を定めることで、信者の生活を律してきた。それはいまでも、わたしたちの習慣の根幹をかたちづくっている。わたしたちは次に、儀礼について考えてみることにしよう。

〔付記〕本稿は、筆者が目下構想している『宗教社会学』（仮題）の一部にあたる論稿である。

参考文献

N・ホーソーン『緋文字』八木敏雄訳、岩波文庫、1992年

E・デュルケーム『宗教生活の基本形態』上・下、山崎亮訳、ちくま学芸文庫、

2014年

C・レヴィ＝ストロース『今日のトーテミズム』仲沢紀雄訳、みすず書房、2000年
『聖書・新共同訳』日本聖書協会、1988年

F・ヨセフス『ユダヤ戦記』全三巻、秦剛平訳、ちくま学芸文庫、2002年

E・デュルケーム『自殺論』宮島喬訳、中公文庫、2018年

A・ミラー『るつぼ』倉橋健訳、ハヤカワ演劇文庫、2008年

M・ウェーバー『世界宗教の経済倫理』中山元訳、日経BP社、2017年

芥川龍之介『神々の微笑』（『奉教人の死』所収）新潮文庫、2001年

K・マルクス、F・エンゲルス『共産党宣言』大内兵衛・向坂逸郎訳、岩波文庫、
1971年