

R・N・ベラーにおける宗教進化論の展開と現代の宗教研究

諸岡了介

一、はじめに

本稿が主題とするのは、アメリカの宗教社会学者ロバート・ベラーの著作、『人間進化における宗教』（二〇一一年）である。^① 近世日本の宗教倫理と近代化との関連を論じた『徳川時代の宗教』（一九五九年）により、日本研究の分野でいち早くその名を知られたベラーであるが、社会学の分野では、一九六七年の論文「アメリカの市民宗教」にはじまる一連の現代アメリカ文化論によって注目を集めることになった。^② その後、現代アメリカの価値観を分析した共著『心の習慣』（一九八五年）やその続篇『善い社会』（一九九一年）がベストセラーとして広い読者を獲得すると、現代アメリカを代表する知識人のひとりに数えられるにいたった。二〇一三年、八十六歳で没した彼にとつて、『人間進化における宗教』は最後の単著となった。長い間現代アメリカ社会を主要な研究テーマとしてきたベラーであったが、宗教の進化という主題に関しては、一九六四年に「宗教的進化」という論文を著している。^③ それから半世紀近くの「間」を経て、進化という主題を再び取り上げたのがこの『人間進化における宗教』という著作である。執筆に十三年以上をかけたというこの著作は七百ページを超え、四十七年前の論文の五十倍近い分量になっている。宗教史的な考察にかぎっても、時代・地域とも広範囲にわたる事象を扱っており、その全体を論じることが勿論できないが、本稿では一九六四年の論文との比較を行いながら、この著作を貫く基本的な視角を把握することに努めたい。そこから浮かび上がって見えてくるのは、一九六四年から二〇一一年のあいだに生じた宗教研究をめぐる知的状況の変化であり、それに対するベラーの苦闘である。

二、進化論をめぐる状況

ベラーが一九六四年に「宗教的進化」論文を書くことになったきっかけは、ハーバード大学で開催されたT・パーソンズ、S・アイゼンシュタットとの社会進化に関するセミナーだったという。この時点でベラーが進化を論じたのは、この主題に力を注いでいたパーソンズからの直接の影響によってであったと言える。しかし、それから四十七年の「間」の経た後に、ベラーが改めて進化論を取り上げた理由は自明ではない。このことは、進化という概念が人文社会科学の歴史の中でつねに論争を喚びてきたことを考えあわせると、なおさらである。

二十世紀中盤以降の社会学や文化人類学、あるいは宗教学といった人文社会学の諸分野では、進化論を過去の遺物とする見方の方が主流を占めてきた。この種の理解において念頭に置かれてきたのは、社会学におけるA・コントやH・スペンサー、人類学におけるE・タイラーやL・モーガンらに代表される社会進化論・文化進化論である。二十世紀に入ると次第に、アメリカ文化人類学を主な発信源とする文化相対主義の台頭と平行して、この種の進化論は、西洋文化を頂点に置き、他の社会の文化をその下位に位置づける自民族中心主義ないし植民地主義の表現であると見なされるにいたった。とりわけ文化人類学の分野では、こうした十九世紀進化論の克服こそが「近代的な研究方法」の成立を画するものとされ、社会学や宗教学も基本的にはこうした理解に追隨してきた。

二十世紀中葉以降も、社会学におけるT・パーソンズやN・ルーマン、人類学におけるE・サーヴィスやM・サーリンズのように、進化論の発想を用いた研究の試みがなされたが、人文社会科学全体における進化論的段階説への風当たりが弱くなったわけではない。特に、宗教という主題に進化の概念を適用することには強い抵抗が存在しつづけてきた。その理由として指摘できるのは、宗教という主題が、消費エネルギー量や環境への適応能力といった指標を用いた定量的手法になじみにくく、またすぐれて価値に関わる事柄であるために何らかの序列を設けることが問題視されやすいといった事情である。

二十世紀を通じて展開してきたこうした反進化論的動向に対し、近年、新しい動きが現れてきている。二十世紀後半に急速な発展を遂げてきた認知科学・動物行動学・脳科学といった自然科学との隣接分野において、人間社会に対して進化論の

発想を適用しようとする試みが次々と現れ、現在では「進化心理学」という分野も広く知られるようになってきている。社会現象と自然現象に原理的な区別を立てず、人間の精神活動を自然科学的方法によって解明できるとするこの流れは、宗教研究の分野にも流れ込み、P・ボイヤールやD・デネットらの著作が北米を中心に一種のセンセーションを起こしている³⁾。

十九世紀後半に最盛期を迎えた社会進化論・文化進化論の流れは、もともと啓蒙思想期に発してG・ヘーゲルを経由した進歩史観の系譜上にある。ダーウィン流の進化論から刺激を受けたことも確かであるが、この流れはそれよりも以前に議論の枠組みを形成した、根本において人文社会科学の内部で展開した思潮であった。他方、自然科学的方法を人間心理や社会現象にまで拡大したところに生まれた近年の進化心理学は、そうした進歩史観的進化論とは異なった系譜上に置かれるべきもので、本稿ではさしあたりこれを自然主義的進化論と呼ぶことにする。本稿の主題であるベラー『人間進化における宗教』が出版されたのは、宗教に関する自然主義的進化論がブームとなった、そうした時節においてであった。

三、「宗教的進化」論文の概要

続いてはベラーの所論の分析へと移るが、まずは一九六四年の「宗教的進化」論文の概要を確かめておきたい（以下、「一九六四年論文」とも表記する）。

先にその経緯に触れたとおり、一般にはとうに社会進化論の退潮が進んでいたこの時点でベラーが進化を論じたのは、当時独自のしかたでこの主題に取り組んでいたパーソンズに刺激されたことである。その進化概念も、システムの複雑性増大に伴う環境適応能力の拡大というパーソンズの規定に従っている⁴⁾。

宗教は独立して変化する領域としてよりも、社会の一部として、社会全体の進化と平行しながら変化していくものと理解されている。その上で、宗教の進化的諸段階として、(一) 未開宗教、(二) 古代宗教、(三) 歴史的宗教、(四) 初期近代宗教、(五) 近現代宗教という段階が設定されている。ベラーにとってこうした進化的段階が重要であるのは、それが生存の必要だけに縛られない人間の自由の拡大を意味しているからである。

もっとも重要な画期として強調されているのは、歴史的宗教の段階における宗教的な現世拒否の登場である。こうした現世拒否は、世俗的な社会秩序を対象化し批判的に捉える視点を形成するとともに、そうした社会秩序に相對する自律的存在としての人間自己の確立をもたらすものとされている。

続く初期近代宗教の段階は、もっぱらプロテスタント宗教改革以降の動向を指している。初期近代宗教段階からその延長線上にある近現代宗教段階への流れは、宗教的な現世拒否の登場が切り拓いた社会秩序の対象化と人間個人の自己形成の可能性を發展させつつ、そのきつかけをつくつた現世拒否の契機を不要にする過程として描かれている。

近現代宗教の段階については、次のように、宗教の私事化傾向と、その中で生じる意味問題に関する緊張状態が指摘される。「人間の意味の探求を教会に限定することはますます不可能になっていく。しかし、はつきりと規定された教義的正統性や宗教的に支持された道徳的規準の客観的システムが崩壊するにつれ、現世内における宗教行動はますます多くを要求している」⁽⁶⁾。こうした現代にいたる宗教的進化の過程は、創造的革新であるとともに、ひとつの社会危機でもあるとして両義的な意味を有していると言われる。

うたがいがなく、現代的状況における病理的偏向の可能性は非常に大きい。文化的・人格的水準と同時に社会的水準においても近現代社会が伴っている自由が、大きな規模の諸社会に安定して制度化されるかどうかは、またこれから見極められるべき問題である。しかしまた、意味の崩壊や道徳的規準の失効として特徴づけられるその状況を、人間行為のあらゆる領域における創造的革新のかつてない機会をもたらすものだと見ることもできるし、私はそれをより生産的に語りたいのである⁽⁷⁾。

以上のように、この一九六四年論文の基本的構成は、宗教的現世拒否の議論をはじめとしたM・ヴェーバーの所論と、それを採り入れ展開させたT・パソソンの社会進化論を下敷きしている。ベラーによるこの論文の意義は、広い射程を持つ両者の所論を宗教という主題について簡潔にまとめ、現代の社会状況のヴィヴィッドな診断にまで繋げている点に認められよう。

四、『人間進化における宗教』の理論構成

続いて二〇一一年『人間進化における宗教』の分析へと進みたいが、一九六四年論文と比べると、次の二点に関して記述の分量が大幅に増大している。ひとつは、さまざまな時代・地域の宗教文化を語るにあたり、個々の宗教文化の歴史性・個別性に対する配慮を示して、数多くの専門的歴史研究の成果を盛り込んでいることである。もうひとつは、諸種の自然主義的進化論を含む人文社会科学内外の広範な研究に触れ、それを本書の理論構成の中に採り入れることである。

本書全体を貫く基本的視角の析出を狙いとする本稿では、後者の内実に注目し、特に重用されている次の三つの理論的援用法を確かめるところから話を進めたい。それはすなわち、(一) K・ヤスパースの枢軸時代論、(二) M・ドナルドの人間文化の三段階説、(三) G・バークハートの遊び論である。これらの理論はどれも、一九六四年論文では扱われておらず、本書で新たに導入されたものである。

(一) ヤスパースの枢軸時代論の援用 本書(『人間進化における宗教』、以下も同様)の著述全体の中心に置かれているのは、紀元前一〇〇〇年間の中盤にイスラエル・ギリシャ・中国・インドで平行して生じた枢軸的文化ないし枢軸的宗教の登場である。それは「枢軸的ブレイクスルー」とも呼ばれる。枢軸時代については次のように説明されている(M・ドナルドに由来する「理論的」「模倣的」の語については後段にて説明)。

紀元前の千年間のあいだに、旧世界のいくつかの場所で、理論的文化が現れた。それは、古い語りをその模倣的基礎とともに再編成することで問い直し、新しい儀式や神話を創造することで従来の儀礼や神話を拒絶し、倫理的・精神的普遍主義の名の下にすべての古いヒエラルキーを疑問に付すものであった。この時代の文化的沸騰は、宗教と倫理、さらには科学の起源となる自然界の理解について新しい展開をもたらした。こうした理由から、この時代を枢軸的だと称する。⁸⁾

こうした枢軸時代論は、カール・ヤスパースの『歴史の起源と目標』(一九四九年)に由来する。⁹⁾ ヤスパースは進化とい

う用語を用いないが、人類史を(一)先史時代、(二)古代高度文化、(三)枢軸時代(地域的にはオリエント・オクシデント、インド、中国の各文化からなる)、(四)科学・技術時代という四段階に区分し、枢軸時代に高い精神的価値を認めている。ペラーが本書で採用している(一)部族的、(二)古代的、(三)枢軸的、(四)近代的という宗教の歴史的段階や、「枢軸時代」およびこの時代に関する「ブレイクスルー(Durchbruch)」といった用語は、ヤスパースのそれを踏襲・展開したものである。

ヤスパースの図式との類似は、一九六四年論文における五段階図式についても同様であった。しかし、一九六四年論文ではヤスパースには言及がなく、前節で確かめたとおり、むしろM・ヴェーバーの現世拒否概念を中心に置いた上で進化的段階が語られていた。反対に本書では、ヴェーバーへの積極的な言及が控えられている。つまり、一九六四年論文では重要な位置に置かれていたヴェーバーが、二〇一一年の本書ではヤスパースに取って代わられているのである。ペラーは、ヴェーバーの理論を主題とした一九九九年の論文において、その理論を「進化論的な枠組み」を持つものと解釈し、そこから本書『人間進化における宗教』に通じる議論を引き出している。このことを考えあわせると、本書でヴェーバーへの言及が消極的なものに止まっていることは奇妙であり、何らかの特別な意図を推測させる。

本書がM・ヴェーバーの理論に消極的姿勢を取っている理由として、ペラー自身は、ヴェーバーの悲観的に過ぎる現代社会診断に対する違和感を挙げている^①。しかし、こうした理由以上に重要と思われるのは、次のようなペラーのヴェーバー理解である。

マックス・ヴェーバーにとって、排他的にはないが特には経済的領域において合理化を引き起こす規準をもたらしたの、たんなるプロテスタントのキリスト教ではなく、主にはカルヴィニズムを指して、彼が「禁欲的プロテスタンティズム」と呼んだところのものであった。合理化を引き起こすその規準は、カトリックにはじまって、中国やインドの宗教にまでおよぶ、他のすべての宗教がそれをもって測られるべきものであり、またそれらの宗教が多かれ少なかれ欠いているものだとされていた。これらのことは思い出すに遺憾である。実際ヴェーバーが禁欲的プロテスタンティズ

ムのことを「普遍的な反兄弟愛の宗教」と呼び、イエス、フランシスコ、ブツダといった、宗教をもっとも善い部分で代表すると彼が見なしていた人物とは相いれないとして、それを好んでいなかったことは本当である。それでもなお、人間生活全体の合理化の拡張にもっとも与したのは禁欲的プロテスタンティズムであり、その過程について多くの疑念（「鉄の檻」を抱いていたにしても、それは不可避のものであって、総体としては最善のものであると彼は考えていた）のである。¹²⁾

こうした理解がどこまでヴェーバーの思想や理論の実態に迫っているかは別問題として、この記述からは、ベラーがヴェーバーを不適切なプロテスタント中心主義のかどで遠ざけていることが分かる。現在の宗教研究では、西洋キリスト教とりわけプロテスタンティズムを中心とした宗教史の記述自体が、十九世紀までの社会進化論と同様に、自文化中心主義・植民地主義的偏向の上にあるとして批判されている。本書のベラーがヴェーバーへの直接的言及を避けているのは、こうした「宗教研究の脱プロテスタント化」¹³⁾というトレン드를意識してのことと考えられる。

一方で、ヤスパースの枢軸時代論は、イスラエル・ギリシャ・中国・インドといった諸文化を平行関係の上に扱う点において、西洋中心の自文化中心主義・植民地主義との誹りを免れやすい構図を備えている。¹⁴⁾ 実際には、ベラー自身も当然認識しているとおり、枢軸時代という発想を含めたヤスパースの議論は、M・ヴェーバーの直接的で甚大な影響下にある。いわば、ヤスパースに依拠することによって、現在の宗教研究の「倫理コード」により適うかたちで、ヴェーバー的な問題関心を語ろうとしているものと見る事ができる。

また実のところ、ヤスパース『歴史の起源と目標』では、世界の諸文化を並列に論じた「枢軸時代」の記述よりも、ヨーロッパ文化の特異性を論じた「科学・技術時代」の記述の方が厚く、それに紙幅の半分以上が割かれている。しかしながら本書のベラーは、「近代化」は主題ではない¹⁵⁾として、ヤスパースの議論から枢軸時代段階より後の部分を切り捨てるとともに、一九六四年論文で自ら展開していた「初期近代宗教」と「近現代宗教」の段階に関する叙述を放棄している。これらの方針は、ヴェーバーへの積極的言及の回避と同じく、西洋近代に関わる自民族中心主義批判、プロテスタント中心主義批

判への対応を意識したものと思われる。

本書において、T・パーソンズの議論が事実上無視されており、本文での言及は否定的に扱った一箇所しかないことも、それと同じ理由からであろう。パーソンズの社会進化論は、M・ヴェーバーの宗教論以上に、プロテスタント中心主義の色彩が強いとして批判されることが多い。ベラーにしてみれば、一九六四年論文がパーソンズの影響下で書かれたものであるだけに、本書ではことさらに距離を置いておきたかったのだろうと推測される。

(二) M・ドナルドの文化進化説の援用 マーリン・ドナルドは、神経科学・心理学・認知科学の領域で活躍している研究者で、『近代的知性の起源』(一九九一年)では人間認識の進化過程に関して「模倣的 (imitative) 文化」、「神話的 (mythic) 文化」、「理論的 (theoretic) 文化」という三つの段階を設定している¹⁶⁾。本稿の分類で言えば、自然主義的進化論の一種に位置づけられる理論である。先に引用した文章内にあったように、ベラーはドナルドの説を援用して、枢軸時代に登場した枢軸文化に「理論的文化」段階を重ねあわせる。ベラー自身は、ドナルドの理論を援用する意味を次の三点から説明している。

第一には、ドナルドの図式を持ちこむことにより、新しいタイプの文化が生じると、古いタイプの文化は消え去るものとする従来の進歩史観の前提を修正することができるという。模倣的文化・神話的文化・理論的文化という三段階は、段階が進んでもその前段階の文化を全面的に消し去るものではない。理論的文化の段階になり全体の編成が変わるにしても、模倣的あるいは神話的文化もまた保持されうる。こうした見方を導入することでベラーは、たとえば「枢軸的ブレイクスルー」といった言葉から想起されがちな、以前の文化からの全面的転換というイメージを改めようとする。

第二に、こうした進歩史観修正の試みは、主知主義的な宗教理解に対する批判でもあるという。従来の典型的な進歩史観は、儀礼や神話を前近代的・前科学的なものの特徴づけた上で、科学的思考がそれらを駆逐する過程(あるいはまた、それに応じて宗教が内的信仰として純化される過程)こそを社会や人間の進歩的発展と位置づける。こうした見方に対して本書のベラーは、理論的文化に到達した段階においても模倣的文化・神話的文化が生きつづけうると述べることによって、儀礼

や神話に一般的な存在意義を認めない主知主義的宗教理解とは一線を画そうとするのである。

第三に、枢軸時代という概念の下ではイスラエル・ギリシャ・中国・インドという諸事例のいずれかを他の事例の範型として見なしがちであるため、こうした陥穽を避けるために、人間の文化と認知の進化という包括的な枠組みを用いることが有効なのだという。

ベラーが挙げている諸論点は以上のとおりであるが、内容の面から言えば、必ずしもドナルドの理論を導入しなければ組み込めないといった種類のものではない。むしろ、ドナルドの自然主義的進化論の語彙を援用することによって、ヤスパース流の枢軸時代論に新たな装いを与え、人文社会科学内の進歩史観的社会進化論やその諸前提から距離を取ろうすることに重点があるように思われる。

(三) G・バーグハートの遊び論の援用 本書の理論構成のひとつの特色は、宗教との関連で遊び論を取り上げていることである。その際に、J・ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』(一九三八年)とともに言及されているのが、進化生物学・進化心理学の研究者ゴードン・バーグハートの『動物における遊びの発生』(二〇〇五年)¹⁸⁾である。

バーグハートに依拠しながらベラーが論じるところでは、誕生後もケアを必要とするほ乳類独特の親子関係は、他者への配慮とともに遊びという行動を発達させる。そこに生まれる「個人として宇宙のことを考え、想像しうるもつとも広い世界を見ようとする深い人間的要求」¹⁹⁾が、人間社会における宗教の発生の動因となるのだという。

また、こうした遊び論を枢軸時代論と結びつけた議論として、枢軸的宗教の歴史的意義のひとつが、遊びの要素を社会内に制度化することで、現世的秩序を相対化しうる思想的社会的基礎をつくった点にあつたとされる。この論点に関わって、枢軸的宗教における現世拒否ないし遁世(現世放棄、renunciation)という契機の重要性が次のように述べられている。

遁世の文化の社会学的基礎とは、ヴェーバーがそう呼んだところの、新しい精神的達人の追隨者がそこにおいて宗教的実践のための集団を形成した、ある種のリラククスした領域の確立であつた。ある意味において、遁世者がそこから

退いたものは「仕事 (work)」であり、代わりに彼らが追究したものは「遊び」である。その遊びはしばしば非常に真剣な種類の遊びであるが、遊びの瞬間も有していた。²⁰⁾

この記述からは、一九六四年論文において関心の中心にあった人間の精神的・思想的自由とその拡大という主題が、本書では遊び論というかたちで論じられていることが分かる。

一方で、ペラー自身が明かしている本書執筆の経緯によると、彼がバークハートの所論に触発されて、遊びの理論の重要性を「発見」したのは執筆の途中においてであるという。²¹⁾ その時点ですでに全十章中の第九章までを書き終えており、基本的枠組みを提示した第二章と、結論である第十章に遊び論を盛り込んだ他は、再度書き換える作業はしなかったという。つまり、本書における遊び論はまさに取ってつけたものであることになるが、ペラーは、遊びという主題は「明示してこなかったが、潜在的にはずっとあったもの」だとして、本書の構成においてこれに重要な位置を与えている。

内容面について言えば、バークハートのこの著作が直接に論じているのは遊びの起源であって、遊び行動の儀礼化という主題を扱ってはいても、宗教の起源ではない。²²⁾ 遊びと宗教を関連づけるペラーの議論は、実際のところ、バークハートにはなくもつばらホイジンガやA・シュッツの所論に拠っている。ペラーが行っていることは、ドナルドの援用の場合と同様に、バークハートの遊び起源論を宗教起源論に読み替えることで、進歩史観的進化論の下で語られてきた宗教起源論に自然主義的進化論に基づく新しい装いを与えようとする試みとして要約できる。

五、ペラーの狙い

以上、『人間進化における宗教』の内容を、各種理論の援用法について確認した。中でもドナルドやバークハートを援用する意味は、一九六四年論文で示されていた基本的枠組みに自然主義的進化論の装いを与えるところにあった。ただし、これらの援用は、自然主義的進化論の台頭という時流に対するたんなる迎合というわけではない。そこには、第一に、宗教に関する生物学的還元主義に対する抵抗という意図が、第二には、宗教研究へ向けられた植民地主義・自文化中心主義批判に

対する対応という意図が込められていると考えられるからである。

第一の点についてベラーは、自然主義的進化論にしばしば含まれる、宗教を自然的基盤に還元する議論、典型的には宗教が生まれた原因を人間の生存条件に関わる機能に帰する種類の議論には与さない。特に、P・ポイヤーのものをはじめとした還元主義的な心理学的進化論については「まったく役に立たない」ものとしている²⁶。本書ではこれらの理論の難点として、宗教の認知的側面ばかりを強調して実践的側面を見過ごしていること、ユダヤ・キリスト教だけをモデルとしていること、具体的で歴史的な事例を軽視していることが指摘されている。

しかしおそらくこうした難点は表面的なものであり、もっと決定的なことは、それら理論がベラー自身の基本的な関心とは相いれないということである。宗教の進化過程を人間の精神的・思想的自由の拡大として描くベラーの立場からすると、こうした自由が入る余地を認めないポイヤー流の還元主義的な宗教理解・進化理解は否定されなければならない。実際、自然主義的進化論の中でも、ドナルドやT・デーコンのものなど、精神的・思想的次元を自律した領域として認める余地のある創発理論については、ベラーは好意的な言及を行っている（ただし、パーソンズの系譜上にあるN・ルーマンの創発理論は無視されている）。

宗教の起源論に関して、ベラーが遊び論に注目した理由も同じところに求められると思われる。遊びとは、定義からして生理的・経済的な必要には還元されない、その意味で「自由」な活動だからである。本書のベラーが選んだ途とは、自然主義的進化論の語彙を採用しそれと同じ土俵に上がった上で、自然主義的進化論に含まれる還元主義的な宗教論に抵抗するというやり方であった。こうした試みにあつて、自然主義的かつ反還元主義的な性格を有するドナルドやバーグハートの理論は格好の助勢をなすものと映ったにちがいない。

第二の点として、本書での自然主義的進化論の援用はまた、植民地主義・自文化中心主義批判がもたらした宗教の比較研究の無力化という状況への対策を意図したものと見られる。先にも確かめたとおり、近年の人文社会科学における西洋の植民地主義・自文化中心主義に対する自己反省の動向は、キリスト教に特異な意味を認める歴史記述や、異なつた歴史的・文化

的文脈上にある諸宗教を抜き出して行う比較研究の妥当性・正当性に対する強い懐疑を生むにいたっている。この批判的動向からはさらに、宗教という概念が西洋近代文化の産物にすぎない以上、これを一般概念として用いること自体が植民地主義・自文化中心主義に与することにほかならないという主張も現れてきている。²¹⁾

本書のベラーは、これら植民地主義・自文化中心主義批判を大意において認めつつ、なお宗教という概念が研究上有用性を持ちうるという前提を崩していない。この文脈では、自然主義的進化論の「自然科学的な」語彙の下に宗教を論じることによって、進歩史観的進化論が立脚してきた西洋の自民族中心主義とともに、宗教概念が有する文化的拘束性から離れたところで議論を提示しようとしたのだと考えられる。

ベラーがあくまで宗教という枠組みとそれを用いた比較研究にこだわるのは、現代の社会状況が直面している危機を深く理解し、克服する鍵がそれによって見いだされると考えるからである。危機としての現代という問題意識は一九六四年論文の時点から一貫しており、本書の説明では、今われわれ人類は、技術の進歩からもたらされた「エコロジカル・クライシス」という危機に直面していながら、それを克服すべき道徳的面での進歩が追いついていない状況にあると言われている。²²⁾

こうした現代的危機の淵源は枢軸時代の文化にあり、そこで「解放された知」が「驚くべき達成をもたらすとともに、人間に環境や人間自身を破壊する力を与えた」と言われる。²³⁾ こうした危機の克服には自由な批判精神に基づく道徳の構築が求められるが、その源泉となりうるのもまた、枢軸時代の宗教伝統である。こうして、枢軸時代とそこに発する宗教伝統は、二重の意味で再検討が必要であるとされる。また、批判精神に基づく道徳が現実的な効力を持つためには、それが実践と結びつくと同時に、集合的なものとして制度化されることが条件となる。ベラーがたんに思想としてではなく、宗教という枠組みにおいて研究を行うべきとする理由は、この点にあると思われる。

宗教との関連において、自由の問題を軸に、技術時代としての現代の社会状況を批判するこのような問題意識はけっして新しいものではない。それどころか、M・ヴェーバーやパスの所論を先駆とし、いわゆる実存主義的な思潮に影響を受けた二十世紀中葉の宗教社会学にあつてはむしろその基調をなしてきたものであった。本書のベラーが引き継ぎ、近年の

自然主義的進化論や植民地主義・自文化中心主義批判の流れを受けながら、そこに欠けているとしてその必要性を弁護し主張しようとしたものとは、こうした問題意識であると言えるよう。

六、ペラーの試みの成否

以上、本書の理論構成の内に、現代社会批判としての宗教論の必要を擁護しようとするペラーの意図を確かめた。しかしながらその弁護の方法、すなわち、自然主義的進化論の語彙で身を固めながら、西洋近代文化をめぐる植民地主義・自文化中心主義批判を、近代性というその批判対象を丸ごと棚上げすることによって免れようとするやり方の有効性については疑問が残る。

ペラーは宗教概念の有用性を手放そうとしないが、植民地主義批判論者が提起する、宗教概念そのものが帯びている歴史的・文化的負荷の問題については十分に対応していない。²⁷⁾ 本書では、宗教概念の有用性をC・ギアツの定義に多く依拠しながら論じている。しかし、ギアツの宗教規定に対するT・アサドの有名な批判に対して、ペラーが行っている反批判はいかにも歯切れが悪い。そこで「論拠」とされているのは、E・サイドの『オリエンタリズム』(一九七八年)が、ギアツのイスラーム研究を好意的に紹介しているという事実である。²⁸⁾ つまり、植民地主義批判の権威であるサイドが擁護しているギアツなのだから、その宗教論も植民地主義であるはずがないという論法なのである。

また本書のペラーは、歴史的な記述を枢軸時代で打ち切り、キリスト教や近現代の展開に触れないことで、西洋の自文化中心主義を克服したかのように言う。しかし、枢軸時代に生み出された文化が技術の発展をもたらし、現代の危機的状況を生んでいると彼が述べるとき、そこには明らかに西洋近代の特殊性を強調したヴェーバーやヤスパース流の近代性理解が前提されている。

ペラーは本書について、近代性を主題とするものではないと繰り返し弁解しているが、²⁹⁾ 本書が全体として伝えるメッセージを見ても、また、これまで一貫して近現代文化の特性を追究してきた彼の研究生活を顧みても、これらの弁解はいかにも

奇妙に響く。たとえば、彼自身、自分の論文選集に付した序文の冒頭で「私の研究者としての生涯の包括的な方向性を、もつとも凝縮したかたちで言い表そうとすれば、それは近代性の意味を理解する努力であると言えるだろう」と述べている。また、本書の翌年に発表された、枢軸文化を扱った別の論考では、「私たち現代人の危機において、枢軸時代の遺産は援助たるものなのか、それとも重荷たるものなのか」、それこそが「私の本当の主題」であると述べている。³¹ こうした言葉は、枢軸時代を論じる本書においても、彼の本当の関心が近現代社会にあることを裏書きしている。

以上の考察からは、本書『人間進化における宗教』の立場が、結局のところ、近年の植民地主義・自文化中心主義批判に対して防戦的なものに止まっていることが分かる。このことは、たんにベラーがやり方をまちがえたものと受けとめるべきではないだろう。これらの経緯は、今の学問状況において、宗教史に事寄せて近現代社会の特異性やその問題点を探ろうとする問題設定自体がきわめて困難になってきていることを示している。一九六四年当時と比べたとき、二〇一一年現在における北米の学界はもはや、ベラーほどの知性がかつての五十倍の労力を費やしたとしても、この問題関心を整合したしかたで貫くことができない状況になっているようなのである。こうした状況下にあつて、ヴェーバーやヤスパースを継承したベラーの挑戦に、今後受け継ぐべき価値があるものなのか、あるとすればどの点において受け継ぐべきなのか、そうした考察もまた残されたままである。

注

- (1) Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- (2) ベラーの市民宗教論については、拙稿「R・N・ベラーにおける「市民宗教」概念について」『論集』第二七号、印度学宗教学会二〇〇〇年）にて詳論した。
- (3) Robert N. Bellah, "Religious Evolution," *American Sociological Review* 29, 1964. R・N・ベラー（河合秀和訳）『社会変革と宗教倫理』、未來社、一九七三年。
- (4) 進化心理学による宗教研究の概観については、イーリヤ・ムスリン「近年の宗教理論における死と宗教」『死生学研究』第十七号、

- 二〇一二年)。
- (5) T・パロソンスによる社会進化論の明示的な展開は『諸社会』(一九六六年)や『近代諸社会の体系』(一九七一年)を待たねばならぬ(Talcott Parsons, *Societies*. 1966. Reprint in Jackson Toby ed. *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977. T・パロソンス(矢澤修次郎訳)『社会類型』至誠堂、一九七一年)『*The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971. (井門富二夫訳)『近代社会の体系』至誠堂、一九七七年)。しかし、環境適応能力の増大としての社会システムの開発を通じて見方はもっと早くから示されており(Talcott Parsons, "Some Considerations on the Theory of Social Change." *Rural Sociology* 26, 1961)ハーバード大学でパロソンスと親しく接していたスラーもこれらの議論になじんでいたと思われる。
 - (6) Bellah, "Religious Evolution," p. 373. 訳本八〇頁。
 - (7) Bellah, "Religious Evolution," pp. 373-374. 訳本八二頁。
 - (8) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. xix.
 - (9) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper, 1983(1949). K・ヤスパース(重田英世訳)『歴史の起源と目標』理想社、一九六四年。
 - (10) Robert N. Bellah, "Max Weber and World-Denying Love," 1999. Reprint in Bellah and Steven M. Tipton eds. *The Robert Bellah Reader*. Durham: Duke University Press, 2006, p. 125.
 - (11) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. xxvi.
 - (12) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 603.
 - (13) Robert N. Bellah, Introduction. Bellah and Steven M. Tipton eds. *The Robert Bellah Reader*. Durham: Duke University Press, 2006, p. 6.
 - (14) 宗教学の分野では、この種の議論について、R・オットーが論じる『宗教史における平行の法則』がヤスパースの議論に先んじているとするG・メンシングによる指摘がある(G・メンシング、下宮守之・田中元訳『宗教とは何か』法政大学出版局、一九八三年)。また、オットーの平行論については、華園聰麿『宗教史における平行論とその根底』(『論集』第一号、印度学宗教学会、一九六八年)。
 - (15) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 599.
 - (16) Merin Donald, *Origins of the Modern Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
 - (17) スラーによるこうした解釈に対するドナルドの応答は、次の論文に見られる。その中でドナルドは、枢軸時代を理論的文化登場の画期として強調すべき見方を退けている。Merin Donald, "An Evolutionary Approach to Culture," in Robert N. Bellah and Hans Joas eds. *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
 - (18) Gordon M. Bughardt, *The Genesis of Animal Play*. Cambridge: MIT Press, 2005.
 - (19) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 104.

- (20) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 575.
- (21) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 567, pp. 709-710.
- (22) Bughardt, *The Genesis of Animal Play*.
- (23) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 100. Pascal Boyer, *Religion Explained*. New York: Basic Books, 2001. P. ボイヤー (鈴木光太郎・中村潔訳) 『神はなぜいるのか?』 NHK出版, 二〇〇八年。
- (24) この問題の概要については、磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」(『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、二〇〇三年)、深澤英隆「宗教」概念と「宗教言説」の現在(島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教』再考』ぺりかん社、二〇〇四年)、R・マツカチオン「宗教」カテゴリーをめぐる近年の議論(磯前順一・山本達也編『宗教概念の彼方へ』法蔵館、二〇一一年)。また、次の拙稿でもこの問題を論じた。「世俗化論における宗教概念批判の契機」(『宗教研究』第八五巻第三号、日本宗教学会、二〇一一年)。
- (25) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. xxiii, p. 602.
- (26) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 596.
- (27) この点については島蘭進による指摘がある。島蘭進「宗教の進化」を論じうるか(富永健一・徳安彰編著『パーソンズ・ルネッサンスへの招待』勁草書房、二〇〇四年)および「進化」と超越界の自立性」(R・ヘラー他編『宗教とグローバル市民社会』岩波書店、二〇一四年)。
- (28) アサドのキアツ批判は、Talat Asad, *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. T・アサド(中村圭志訳)『宗教の系譜』岩波書店、二〇〇四年。スラーの「反批判」は、Bellah, *Religion in Human Evolution*, pp. 610-611. そのスラーが指しているとおぼしき箇所は、E・サイド(板垣雄三・杉田英昭監修、今沢範子訳)『オリエンタリズム』下、平凡社、一九九三年、二八二〜二八三頁。なお、一九八五年の論文になるとサイドのキアツ評は消極的なものに転換している(オリエンタリズム再考)、前掲『オリエンタリズム』下所収、三〇五頁)。
- (29) Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. xxiv, p. 599
- (30) Bellah, Introduction, *The Robert Bellah Reader*, p. 1.
- (31) Robert N. Bellah, "The Heritage of the Axial Age," in Bellah and Hans Joas eds, *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2012, p. 449.

R. N. Bellah's Theory of Religious Evolution and the Study of Religions Today.

Ryosuke MOROOKA

In his work *Religion in Human Evolution* published in 2011, Robert Bellah had returned to the topic of religious evolution since he firstly argued it in 1964. As compared with the paper 47 years ago, *Religion in Human Evolution* is characterized by its larger references both to historical works of each religious cultures and to theoretical ones including studies in evolutionary psychology.

These references can be interpreted as made in and against two recent trends in the study of religions, that is, criticism toward the Western ethnocentrism, and application of naturalistic evolutionary theory to religion. Bellah introduces K. Jaspers' theory of axial age and M. Donald's theory of cognitive and cultural evolution, for distinguishing his own theory from the old fashioned type of evolutionary theory which had flourished in the late nineteenth century. From G. Burghardt's theory of play, Bellah also employs a natural scientific language to avoid reductionism which most other naturalistic evolutionary theories entail.

The fundamental aim of the book is the same as the one of the paper in 1964; in his theory of religious evolution, Bellah attempts not only to explicate historical roots of the modern social dilemma he calls as "ecological crisis," but also to figure out a way to conquer it. However, recent trends in the study of religion come to reject this type of discourse on religions as inadequate. With upgrading the theory of religious evolution, Bellah intends to show again the significance of engaging in the issue on modern societies and religions beyond the trends.

It is fair to say, however, that Bellah never gives an answer to a fundamental problem with which the study of religions today is confronted, that is, one of cultural and political connotation the concept of religion necessarily implies. Even though the substantial part of his book wouldn't lose its significance, the strategies Bellah applied in the work are regarded as just reactive to the criticism of the conceptual issue. After his death in 2013, this difficulty still remains an unavoidable challenge for the study of religion today.