

宗教社会学

控えめな社会構築主義の視点から

ジェームズ・A・ベックフォード

James W. BECKFORD

英国ウォーリック大学名誉教授ジェームズ・A・ベックフォード氏（英国学士院特別会員、ローザンヌ大学名誉博士）は、英国を代表する宗教社会学者のひとりである。その研究領域は宗教組織論、新宗教運動、政教関係、市民宗教、宗教政策、刑務所における宗教等、多岐にわたる。カールトン大学（オタワ）、筑波大学、カリフォルニア大学、フランス社会科学高等研究院、フランス国立高等研究院等で客員教授・招聘教授を務めたほか、国際宗教社会学会 (ISSR) 会長（1999-2003）、科学的宗教研究学会 (SSSR) 会長（2010-11）も務めた。

日本宗教学会第74回学術大会（2015年9月、創価大学）では、ジョージタウン大学教授ホセ・カサノヴァ氏とともに公開シンポジウム「宗教の未来 宗教学の未来」の発題者として招聘されている。

近年の主な著書・編著に以下のものがある。

The SAGE Handbook of the Sociology of Religion, London: Sage, 2007 (co-edited with N. J. Demerath III).

Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates, Aldershot: Ashgate, 2006 (ed. with John Walliss).

Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France, Basingstoke: Palgrave, 2005 (with D. Joly and F. Khosrokhavar).

Social Theory and Religion, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Challenging Religion: Essays in Honour of Eileen Barker. London: Routledge, 2003 (ed. with J. T. Richardson).

本稿の目的は二つある。一つ目は、筆者特有の宗教社会学的な問題提起の仕方の特徴を明らかにすることである。二つ目は、筆者の社会学的研究が宗教研究全般に対してどのように貢献し得るかを説明することである。筆者が自身の見解や研究にそこまで焦点を置くねらいは、日本の研究者に、彼らの研究が筆者のアプローチとどれぐらい立場を同じく、もしくは異にするのかを考察してもらうことにある。そういった意

味で、筆者の意図するところは、少なくとも一つの種類の社会学が宗教理解に対してなし得る貢献について意見交換を促すことにある。

また、筆者自身の研究に焦点を置くことについてもう一つお断りしておきたいことがある。このような狭い範囲を選んだ理由は、筆者の研究が他の研究者にとっての手本であるからではない。それとは逆に、読者の皆さんに筆者の見解を批判的に考察し

てもらい、それによって議論を巻き起こすのがねらいである。筆者自身の研究を議論の中心におき、それを批判的考察の「的」にすることで、宗教社会学全般に焦点を置くよりも議論が進めやすくなればと思っている。

「宗教」研究における社会学的アプローチ

これまで筆者が発表した研究の中で、社会学的な見地から宗教研究をするための筆者のアプローチの概要を論じたものが二つある。一つは、拙著 *Social Theory and Religion* (Beckford 2003) の序論で、もう一つは *Studying Religion in Society* (Beckford 2013a) という論文集に掲載されている、筆者の経歴を自叙伝風にまとめた論文である。ついでながら、この論文集の別の章には、欧米の社会学者が宗教研究をする際に用いる様々なアプローチについての解説があり、本稿の内容にも関連している¹。

これらのアプローチは全て、宗教の社会的側面をそれぞれ違った方法で研究対象としている。ではそれはどういうことを意味するのであろうか。一つ挙げるとすれば、宗教は全てではないにせよ多くの人間社会において、社会生活の一側面としてある程度理解することが可能であるということの意味する。換言すれば、宗教は社会化、相互行為、コミュニケーション、組織、規制などの基本的な社会的過程の特徴として研究することができるということである。また、社会学的研究では、社会階級や社会的地位、エスニシティ、国籍、ジェンダー、政治的・道徳的価値、年齢、世代といった、

1. 主に欧米の宗教社会学の概要については、Dillon 2003, Beckford and Demerath 2007, Clarke 2009 等を参照。

ライフコースやライフチャンスを形成する要因との関連で宗教を分析する。宗教社会学のもう一つ重要な分野としては、礼拝や信念、宗教組織、聖職者の役割、宗教集団の関わる社会福祉・市民活動・社会運動についての社会様式といったものがある。だがおそらく一番よく知られているのは、宗教に関する研究では、工業化、都市化、合理化、世俗化といった、より大きな次元での社会変化の過程に関する理論を取り扱うということであろう。しかし、宗教社会学者の何人かにとって最も野心的とされてきた研究課題は、宗教現象そのものについて社会学的な説明をする宗教理論を編み出すということである (Stark and Bainbridge 1987, Benthall 2008, Riesebrodt 2010, Pace 2011)。最後に、社会現象としての宗教のこういった側面を探求するにあたり、歴史的、地理的、文化的な文脈に気を配ることで、研究が一番効果的に進むということを強調しておく必要がある。

同時に、多種多様な調査法を用いることで、宗教の社会的側面に関する情報を収集・分析することができる。その調査法には、たとえば信条や意見についてのアンケート調査、人口統計学的傾向や官庁統計の分析、インタビュー、民族誌的アプローチ、参与観察、フォーカスグループ法、ソーシャルメディア・放送メディア・活字メディアの分析、談話分析、そして視覚映像の解釈などが挙げられる。

社会構築主義的アプローチ

筆者の宗教社会学的アプローチの特徴を述べるとすれば、それは「控えめな modest」社会構築主義である (Beckford 2003: 3)。ここで筆者の用いる「社会構築主義 social constructionism」という用語の定義を

しておきたい。この用語は、社会学者や文化研究者の間で一般的に使われているが、その用法は様々である (Velody and Williams 1998)。最も極端な定義では、社会構築主義とは、社会的現実テキストと言説でのみ成り立っているとする立場とされる。これは構築主義の「普遍的」な形式であるが、哲学者のジョン・サール (1995) は説得力をもってこれを退けている。この極端な構築主義の視点に立てば、言語使用や言説的実践よりも現実的で理解可能なものは存在しないとされる (Gergen 1999)。この極端な視点に対して、筆者の提唱する控えめな「構築主義」が意味するのは、人間は他者との社会的相互行為の中で共有された意味を構築、伝達、交渉するという、ただそれだけである。たとえば、社会的秩序・無秩序、大衆のパニック、国民の信頼性というものは、数え切れないほどの人間の相互行為を通して生まれるものである。同様に、筆者は「宗教」の意味が社会的文脈の中で継続的に直感、断定、猜疑、批判、拒絶、代用、再編成される社会的過程について主に関心を持っている。

もう一つ付け加えると、宗教というカテゴリーが社会的に構築されたものだとする立場をとるのは、決して筆者だけではないということである。一つだけ例を挙げるとすれば、ピーター・ベイヤー (2003: 158) は、科学的、神学的、そして「公的」な宗教概念のあり方は、「その概念が生みだされる社会的構造」によって異なると論じている。ベイヤーのアプローチは知識社会学に依拠しているが、それは、トマス・ルックマンとピーター・バーガーの研究やアルフレッド・シュッツの現象学的哲学に由来している。

筆者の意味する「社会構築主義」は、特

定の存在論 (=何が存在するか) や認識論 (=何を知ることが出来るか) を前提とはしておらず、単に宗教の諸相を社会学的に考察するために用いる分析法である。間接的には、筆者の分析法では「無宗教」という概念がどのように社会的に構築されているかという問いも扱う。筆者は、宗教や無宗教というカテゴリーのどちらかがより自然で、所与のもので、問題がないかということを経験としていない。実際に特に関心があるのが、宗教と無宗教の間の境界線が様々な言説の中で変化することであり、そういった境界線がどのように監視、保護、配置、非難、隠蔽、曖昧化、再定義、もしくは消滅させられるかを知りたいと考えている。

ここまでの議論で、筆者の用いる「構築」という言葉が、ジェイソン・アナンダ・ジョセフソン (2012) がその著書 *The Invention of Religion in Japan* で論じようとした意味における「発明」という言葉を必ずしも示唆していないことがお分かりだろう。ジョセフソンは、19世紀中期に日本人が日本の伝統やキリスト教・仏教をひとくくりに示すことの出来る用語を探そうとした歴史を考察しているが、そこでは全く新しい現象群を指し示すことの出来る用語を見つけ出す必要性が強調されている。しかし、筆者が考えていることはそこまで劇的なことではなく、西洋社会において宗教現象は表向きにはよく知られていて広く理解されているにもかかわらず、その定義、意味、解釈が頻繁に議論の対象となるという、その過程についてである。これが筆者の意味するところの「構築」で、それは構成要素を組み合わせる過程を意味する。それは発見や製造 (McCutcheon 1997)、想像 (Smith 1982)、発明 (Peterson and Walof 2003, Masuzawa 2005) 等とは異なり、「形成 fashioning」、「具体化

shaping]、「様式 patterning」といったニュアンスが含まれる。またもう一つ重要な意味合いとして、こういった構築物は脱構築や再構築することが可能であるということがある。筆者の社会学的研究は、宗教の本質もしくは決定的な定義を見つけ出すことには全くもって関心はない。

筆者の控えめな社会構築主義的アプローチは、現実、もしくは超越、聖なるもの、神的なもの、無限なるもの、「最終的にして最終なるもの」、究極的実在といったものを前提としない。中には、超越的存在とコミュニケーションをした経験のある人もいるだろうが、それについて否定するつもりはない。また、こういった経験がインスピレーションとなって、愛、慈善、無私の心、高尚な芸術作品、美德、畏怖の念などが生まれるということも否定するつもりはない。しかし同時に筆者にとって明らかなのは、こういった経験やそれを経験した人に帰属する恩恵というものは、一定の様式を伴う社会的・文化的形式を通じて象徴化され伝達されるということである。こういった様式は、信仰伝統、ハイカルチャー、大衆文化、イデオロギー、政治の動きなどから生まれるありとあらゆる影響によって形成されるが、こういった超越との経験の表現は、今度は逆に社会的・文化的生活に影響を及ぼし得るのである。こういった過程は全て極めて社会的なものであり、したがって他の分野はともかくとして、宗教社会学にとつては関心事となる。

筆者の考える控えめな社会構築主義のもう一つの重要な特徴は、意図的に部分的で偏った視点から宗教を見ているということである。その主なねらいは、宗教というのが様々な社会的文脈の中でどのように用いられ、またどのような論争や対立が生じ

るかを明らかにすることである。また、次節で述べるように、こういったものが宗教として認知・規制されるのかという問題も、社会構築主義が検討すべき課題である。しかし、筆者のアプローチが目指すのは、他にもある宗教の概念規定に代わるものを提出したり、もしくはそれらを改善しようとしたりすることではなく、ただ単に、構築された宗教概念が社会的・文化的生活において用いられる様々な方法を理解するための独特の概念的視座を提示することにすぎない。

普遍的に適用できる宗教の定義を生みだそうとする試みは繰り返し語られているが、それについて最後に述べておきたいこととして、そういった試みはある種の「形而上学的哀愁 metaphysical pathos」(Gouldner 1955)に取りつかれているのではないかということがある。それはまるで、宗教を概念化もしくは定義する難しさには、他に類を見ない厄介さが——独特な形で——あるのではないかと思えるほどである。しかし筆者の見解では、教育、文化、芸術、スポーツ等の他のカテゴリーでも普遍的に受け入れられる定義が存在しないので、この点において宗教はなんら特別ではないように思われる。こういったカテゴリーは全て社会生活や学術的議論において「意見が分かれる」ので、宗教の定義の問題を決定的に解決できなければ我々の研究に価値がないと考えるのは誤りであろう。

新宗教運動ならびに刑務所における宗教との関連における社会構築主義

本節では、筆者の研究分野の内の二つから、社会構築主義的見解が重要な役割を担った事例をいくつか提示したい。

(A) 最初の事例は新宗教運動についてで

ある。1978年に初めて日本を訪れた時、筆者は新宗教運動研究に密接に関わっていたが、現在は「インフォーム」(Inform)との関わりを通してその関心を持ち続けている。これは、1988年にアイリーン・バーカー教授が立ちあげた研究センター兼ネットワーク機関で、新宗教運動やマイノリティ宗教についての客観的な情報を収集、検証、共有することを目的としている²。

筆者が新宗教運動に関する研究で度々触れているのは、新宗教運動がマスメディアでどのように描写され、また新宗教運動の反対派がそういった描写をどのように利用してきたかということであった(Beckford and Cole 1988, Beckford 1995)。分析の焦点の一つは、「カルト」、「破壊的カルト」、「洗脳」といった言葉が、単に構築されているだけでなく、様々な国における社会集団やネットワークを通じて増幅・伝達されていく社会的過程であった(1983b)。しかしこれは同時に、世間に広がっている新宗教運動の固定観念を使ってこういった運動を誹謗中傷し、法的・政治的規制を設けようとした「反カルト」集団を調査することにもつながった。要するに、1970年代から1980年代にかけての筆者の研究の中心課題は、いわゆる「カルト論争」の社会的構築性であったのである(Beckford 1985)。

加えて、筆者は様々な国でこういった論争がこういった「枠」にはめられて規制されているのかを比較する方法について繰り返し探求してきた(Beckford 1983b, 1993, 1998a)。特に関心を払ってきたことにフラ

2. <http://www.inform.ac/> を参照。また、アシュゲート社とインフォームが共同で編集しているマイノリティ宗教や霊性運動に関するシリーズも参照。http://www.ashgatepublishing.com/default.aspx?page=5097&series_id=533&calcTitle=1

ンスの「カルト論争」の事例が挙げられるが、それはこの徹底的に世俗的な共和国が、「カルトの逸脱行為」を規制する政府の政策や法律にかなりの資源を費やしてきたからである(Beckford 2004)。またごく最近では、宗教に関わる論争の社会学的特徴をより一般的に調査してきたが、そこでもその社会的構築性に注目してきた(Beckford & Marmusztejn 2010)。

要するに、新宗教運動を理解する上で筆者のアプローチが注目してきたのは、そういった運動をとりまく論争であった。こういった論争の中心にあるのは、新宗教運動を様々な面で有害であると規定し、社会問題であると構築し、そういった運動の活動を規制するにあたり、誰が主導権をにぎるのかということであった。同様に、そういった新宗教運動は抵抗運動を展開してそういった社会問題化されているイメージに対抗し、信教の自由、そして国によっては宗教の平等を保障する条約や法律による保護を求めたのである。定義や解釈的枠組みを行使する権力性というものは、筆者の提示する社会構築主義が注目するところである。

さらに、筆者は社会構築主義的アプローチを用いて、宗教運動の個々の信者や脱会者についても研究してきたが、ここではそういった人々が入会・脱会についてどのような語りをするのかを分析してきた。エスノメソドロロジーの知見を援用しながら、エホバの証人のものみの塔運動に入会したイギリス人信者の「改宗の語り」(Beckford 1975, 1978a) や、世界基督教統一神霊協会から脱会した人たちの語り(Beckford 1978b, 1983a)の特徴を見極めようとしてきた。両方の事例において見られたのは、その語りの聞き手から見て能力があり妥当であると思える説明としての「合理的」な語りがな

されており、その語りが社会的に構築されているということであった。同様に、新宗教運動の反対派・批判派が、上述した二つの宗教運動の入会・脱会を説明するのに、洗脳、マインドコントロール、脱洗脳といった言葉を使っているが、それらも反対派の合理性を示すために巧妙に構築されていたのである (Beckford 1985: 190-217)。

(B) 筆者の研究における社会構築主義の二つ目の例は、刑務所における宗教についてである。実際に、1994年以降の筆者の研究のほとんどでは、イングランド及びウェールズ、フランス、カナダ等の国における囚人に対する宗教的ケアやスピリチュアルケアを主題としている (Beckford and Gilliat 1998, Beckford, Joly, and Khosrokhavar 2005, Beckford 2013b, Beckford and Cairns 2015)。

筆者の視点では、宗教というカテゴリーは単に哲学的な抽象概念ではない。それが抽象概念であり得るということについては疑う余地がないが、社会学者としての視点から見れば、それは多くの社会環境にまつわる経験的に観察可能な特徴を意味するのである。そしてカテゴリーとしての宗教が最も可視化されるのは、刑務所やその他様々な度合いで社会から隔絶された施設においてであろう。全寮制学校、病院 (Gilliat 2001; Cadge 2012; Gilliat, Ali, and Pattison 2013)、そして軍事施設 (Gutkowski and Wilkes 2011; Hansen 2012) 等は、宗教が「可視化」され、そしてそれぞれの施設の規定に基づいて認知される社会環境の例である。換言すれば、何が宗教であるかというのは、一般的にも具体的に、部分的には立法、訴訟、和解、譲歩といった多種多様なプロセスから生まれる社会的構築物であり、こういった過程を通して宗教というものが具体化するのである。

刑務所は、宗教に関する知識が具体化する主要な場所である (Beckford 2012)。どういう意味かと言えば、刑務所は抽象的なカテゴリーである宗教が具体的な事物になる場所であり、そういった事物は公式に定められた「本物の」宗教という型に当てはまるかどうかによって許可もしくは禁止されるのである。たとえば、イングランド及びウェールズ刑務所局³では、ペイガニズムを信仰している囚人には宗教があると見なされ、以下の事物を牢屋に持ち込むのを許可されている。

- ★線香とその香炉 (ラベンダーや乳香等が最も一般的)
- ★宗教的な宝石類 (五芒星のネックレスや指輪など)
- ★フードレス・ローブ (個人もしくは集団礼拝でのみ使用)
- ★魔法の杖に使うしなやかな枝
- ★ルーン石碑 (木、石、もしくは粘土で作られており、表面に古代北欧文字の記号が書かれている石碑)
- ★聖杯 (コップ)

さらに、以下の記述もある。

ペイガンの中には、瞑想や助言のためにタロットカードを使う人達がいるが、これはペイガニズムのチャプレンの監督のもと許可されるものである。もし囚人がタロットカードの一部もしくは全てを所有することを希望した場合、それが許可される条件として、タロットカードの所持を禁止する正当な理由があるかどうかのリスクアセスメント

3. <https://www.gov.uk/government/organisations/hm-prison-service> を参照。英国を構成する4つの王国の内、イングランドとウェールズは同じ刑務所局が管轄しているが、スコットランドと北アイルランドには別々の刑務所制度がある。

ントを、その特定の刑務所で事前に行う必要がある。タロットカードは個人での使用に限り、占い等の不適切な使用が発覚すれば没収される (Ministry of Justice 2011: 73)。

注目すべきなのは、タロットカードの使用が正当とみなされるためには、チャプレン (教誨師) の介入や、場合によってはリスクアセスメントが必要になるということである。この特定の実践が許可されるためには交渉する必要がある、場合によっては許可されないこともある。この例は、イングランド及びウェールズの刑務所という環境において、宗教の諸側面がどの程度許可もしくは禁止される実践や事物として具体化されるかを示すものとしては、ささやかなものにすぎない。つまり、刑務所の責任者は、通常はチャプレンやそれぞれの「信仰共同体」の代表者達との相談を通して、ある特定の宗教の実践において何が普通であるかを決めるにあたり、その責任者達が持っている指標を選択・適用するということである。筆者はこの指標をそれぞれの宗教の「レシピ」のようなものだと考えているが、許可された宗教全てのレシピをまとめた「本」にあたるものが、刑務所局行政指示第 51 号「囚人の信教とパストラルケア」である (Ministry of Justice 2011)。

刑務所のような「全体的施設」においては、実質的に全ての活動を定義・規制しようとする圧力が存在しており、宗教として分類された活動もその例外ではない。宗教を具体化するにあたり、あのように詳細できめ細やかな形式をとるのはそれが理由である。そこには偶然に任されたものではなく、曖昧なものは必要最低限に留められ、許可された宗教的活動の形式を遵守しているかを監視する手続きが取り決められているのである。囚人の中には宗教的活動がどこま

で許容されるかを試す者があり、それには刑務所の外部にいる利益団体の支援を受けられる場合とそうでない場合がある。同時に、信仰共同体の実践に対して詳細な「レシピ」が存在するということが、そういった信仰共同体を比較・類推することについての交渉や論争を生む原因となっている。

要するに、筆者の社会構築主義的アプローチによって明らかになったのは、イングランド及びウェールズの刑務所においては、一般的なカテゴリーである宗教というものが、囚人が実践を許可されている特定の宗教を構成するものについての客観的な文言に変換されるということである。それぞれの宗教の実践に関する「レシピ」は社会的構築物であり、それによって宗教伝統にまつわる様々な様式が具体化される。その様式には、聖職者の職務、集団礼拝、個人礼拝、祝祭、信念、神学、食事、衣装、洗面用具、仕事、事物、結婚、葬式、そして伝統内における集団構成などがある。また、こういったレシピは、刑務所局の職員と全国チャプレン評議会及び関連する宗教団体顧問との間での交渉の産物であるという限りにおいて、権威的なものである。宗教団体顧問は、選ばれた信仰共同体の代表者の集まりであり、囚人に許可された宗教実践の真正性を測る基準になっているが、もちろんそれぞれの共同体内部にある様々な区分・運動・傾向全てを代表出来るわけではない。とはいえ、宗教団体顧問の持つ権威は宗教の具体化にも関係している。なぜなら、囚人は多様な信仰伝統が中心的な義務や必要条件といったものに還元されるのを受け入れているからである。

これらのレシピは、囚人や刑務所の職員の生活に対して現実的な影響を及ぼす。特に注目すべきは、宗教についてのレシピに

よって形作られるものの中には、礼拝堂や多宗教に対応した礼拝スペースを考慮した刑務所の建て方、チャプレンとしての職員雇用、チャプレンの補佐をするボランティアの仕事、職員が宗教的義務の様式に配慮できるようになるための職業訓練の実施、宗教的なプログラムや祭りのための時間配分、宗教的な必要性に応じた食事の手配、重病を患った時や囚人や囚人の親族が亡くなった時の配慮、そして宗教的実践のための資源の分配等がある。

では、刑務所において許可されている宗教的実践のレシピが社会的に構築されているとして、それが一体どうしたのだろうか。何も興味深いことなどないのではないだろうか。筆者はそういった問いに対して二つの答えがある。一つ目は、イングランド及びウェールズにおける刑務所は公的な機関であるので、1952年の刑務所法やその他の二義的な法律だけではなく、2010年の平等法にも管理されているということである。これが意味するのは、その法律に定められている9つの「保護されるべき特徴」の一つである「宗教や信条」を根拠として、囚人（やその他の市民）を差別するのは違法行為にあたるということである。当然のことながら、刑務所で起きる意見の対立の中には、特定の宗教や宗教的実践が不当に差別されているといったことが中心になる場合がある。こういった意見は、刑務所の中での宗教的多様性が増加したことに比例して増えてきている (Beckford 2013b)。「宗教や信条」が刑務所の日常生活の中でどのように解釈・実践されているかという問いは、平等や不平等に対する異議申し立てに関する意見の中で中心的なものを占めている。したがって、社会構築主義的アプローチは、刑務所においてどのような形で宗

教に関する意見の対立が起き、そしてそういった対立をどのように対処しているかを研究する上で、必要不可欠なのである。

先ほどの問いに対する二つ目の答えは、囚人の中にはそういった状況を悪用する者がおり、そしてその中には訴訟に発展したのもあるということである。つまり、宗教活動をすれば保護や特権を受けることが出来るのなら、いっそのこと宗教を作って利用してしまおう、というわけである。一番良く知られているケースは、チャーチ・オブ・ザ・ニュー・ソング (CONS⁴) という、1970年代頃からアメリカ連邦政府や各州における刑務所で広まったギャングである。その団体には詳細な信念や実践があり、その中にはシェリー酒やビーフステーキを食べながら「人生を歓喜する」宴会を毎週行うという「宗教的義務」が含まれている。アメリカの裁判所がこの団体に活動停止命令を下すのには30年かかったが、それはあくまでその教会の教義に矛盾があるという定義上の理由によってであった。この事例の中心には、宗教がどのように構築されているかという問題があり、その問題は、特定の状況において誰の構築物が権力を持ち得るのか、ということを示唆している。宗教の文脈における社会構築主義と権力性との関係には長い歴史がある (Beckford 1983c)。

さらには、様々な国の刑務所制度の比較も筆者が特に関心を持っていることである。なぜなら、それによって宗教というのがどのように構築され得るかのバリエーションだけでなく、刑務所における宗教の扱われ方の違いが分かるからである (Becci 2011; Furseth and Kühle 2011; Becci and Knobel 2013)。本稿の残りの議論では、筆者自身が

4. この頭文字は、皮肉にも「受刑者」を表す英単語 (convicts) の頭文字と同じ韻を踏んでいる。

行ったイングランド及びウェールズとフランスの刑務所制度における宗教の比較研究から得られた知見の概略を記すことしか出来ないが (Beckford and Gilliat 1998; Beckford, Joly, and Khosrokhavar 2005)、ここで強調されるのは、どういった宗教が許可されるかという認識を規制する枠組みの違いであり、それは社会的構築性のもう一つの側面である。

(1) イングランド及びウェールズ

1952年の刑務所法では、全ての刑務所は英国国教会もしくは国務大臣が必要と見なす宗教の聖職者の中からチャプレンを設けるよう規定されている。刑務所長は、囚人の信仰する「宗派」を受付時に記録しておき、それぞれの囚人に関する宗教のチャプレンに連絡するよう法律的に義務付けられている。その他の規則では、刑務所局は拘留中でも囚人がそれぞれの信仰を登録・実践する権利を認め尊重するよう規定されている (Ministry of Justice 2011: 1)。これは個々の囚人の権利を認めることであるが、実際には規制の枠組みの多くは宗教集団の集団活動や、選定された信仰伝統のチャプレンや代表に関するものとなっている。実際に、その枠組みは主に「宗教条項」もしくは個人的・集団的な宗教実践を促進する共同責任についてとなっている。これによって分かるのは、それぞれの刑務所の宗教に関する取り決めの質を定期的に測る指標である「実施基準第 51 条・宗教」において、全ての刑務所が「囚人の拘留中、もしくは釈放され社会復帰に備える上で、囚人の精神的・個人的な発達を促す団体礼拝やその他の宗教活動に参加出来るように取り計らう」べきであるとされているのはなぜかということである (Ministry of Justice 2006)。この基準の求める「必要要件」には、チャプレンを

任命すること、「宗教の名簿登録」を正確に行うこと、団体礼拝に参加する機会を与えること、そしてパストラルケアを行うこと等がある。ここで大きく強調されていることは、個々の囚人が信仰を実践する自由や権利についてだけでなく、むしろこういった制度を設けるための公的な必要事項についてである。このように、イングランド及びウェールズでは、宗教は部分的には刑務所施設やその制度における共有財産として構築されているのである。

イングランド及びウェールズの刑務所における宗教の社会的構築性に関するもう一つの点は、特定の宗教伝統のみを選別して「宗教に応じた施策」のリストに入れるという政策・実践において見られる。この選択性は、刑務所局チャプレンの宗教団体顧問パネルの助言に基づいて任命される様々な宗教伝統に適用される。2013年には、クエーカー教やラストファリ運動がこのリストに加えられたが、サイエントロジーやネーション・オブ・イスラムは除外されたままである。さらに、チャプレンは「開放的なチームとして仕事をして定期的にミーティングをするよう」規定されているが (Ministry of Justice 2011: 5)、それによって、イングランド及びウェールズの刑務所における宗教的なケアやパストラルケアに関する施策というものが、個々の囚人の権利よりも、認可された宗教実践や職員を刑務所の集団生活に統合するのをねらいとしているという印象がより強まって見えるのである。

(2) フランス

フランスの刑務所局は、同国が宗教からの分離と宗教への中立性を保障する、単一不可分で世俗的 (ライック) な共和国であると規定する憲法の制約を受けている。刑務所に関する 2009 年の法律では、「囚人に

は表現の自由、良心の自由、信教の自由の権利が認められ、施設の安全や秩序の維持のために課せられた規制以外においては、施設の定める条件に応じて、自由に宗教を実践することができる⁵と定められている。さらに、2011年6月に統合整理された刑事訴訟法⁶では、囚人に対して他にも様々な権利を保障しているが、たとえばそれには、チャプレンと匿名で連絡をとることや、チャプレンと「必要なだけ」会う機会が与えられること等が含まれる(Article R57-9-6)。

しかしながら最初に指摘しておきたいのは、これらの権利が主に個々の囚人がそれぞれの牢獄の私的領域で実行もしくは所持が許可されている事項に適用するよう解釈されていることである。たとえば、囚人は牢屋では宗教的標章を着用することが許されるが、刑務所の公の場所では許可されていない。宗教的な衣服、聖典、宗教的事物等を独房から礼拝所に運ぶ際には、カバンに入れることが義務付けられている。しかし、囚人の集団礼拝の権利は必ずしも尊重されておらず、その例外として、その土地の聖職者やボランティア(その3分の1が女性)によって執り行われる儀礼等があるが、それはカトリック教徒にとって有利なものとなっている。カトリック教徒の囚人は比較的恵まれた立場にあるが、これはカトリック教徒が宗教ではなく伝統や文化を体現しているからであるという論理で正当化されることがよくあり、これを根拠にライシテの原理に抵触していないとされることがある。ジャン・ボベロ(2008)はこれを「カ

トリック的ライシテ *catho-laïcité*」と呼んだが、そのこと自体が、宗教を私的なものとして構築しておきながら、同時に「伝統的な」フランス文化の一部であるとする言説の例としてとても興味深いものである。

二つ目は、フランス共和国はライシテによって宗教的アイデンティティやエスニック・アイデンティティを公的に認知することが出来ないため、囚人の宗教的アイデンティティを記録する手続きがなく、フランスの刑務所やそれ以外の施設において、宗教に関する公的統計が存在していないということである。これが意味することは、宗教は主に個人が私的空間において(法律を破らない限り)自由に行ってもよいものとして具体化されているということである。フランスの刑務所の果たすべき責任は、第一にこの個人の権利が不当に侵害されないことを保障することにある。もっとも、法律では個々の囚人はチャプレン担当の職員の監督のもと、集団礼拝に参加すべきとされているが、これに関する責任は比較的少ない数のチャプレンや宗教組織から派遣される多くのボランティアに委譲されており、地域や国家レベルにおける刑務所制度との公式の調整は最小限に抑えられている。しかし、ライシテには「可変的な配置 *variable geometry*」(Béraud, Galembert, and Rostaing 2013)があり、それゆえに環境によってその形状が変わり得るとされる。ペロニク・アルトグラス(2010)の言葉を借りれば、「ライシテの意味はその実践にある」とされ、公立学校、病院、刑務所、軍隊などによって違った形式でとらえられているようである。

フランスの刑務所で宗教が社会的に構築されていることに関する三つ目の点は、宗教は私的領域に押し込めていなければ、共

5. Loi n° 2009-1436 du 24 novembre 2009 pénitentiaire: 1.

6. <http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006071154&dateTexte=20110624> (2015年2月25日閲覧)

団体主義という脅威を生みだしかねないという疑念である。強い宗教アイデンティティを集团的に表現することによって、政治的なアイデンティティや忠誠心に新たな焦点が与えられ、その結果国家と市民の直接的な関係が損なわれる危険性があるのではないかと疑われている。そのため、共同体主義的な形式を持つ宗教は、刑務所やその他の場所の安全や秩序を脅かしかねないと受け取られてしまうのである。共同体的な側面を持つ宗教、特に政治的な意味合いを持つ集団に対するこの懐疑的な態度は、社会問題化されている宗教に対してフランス共和国で長年展開されてきた反対運動の流れと一致するものである (Beckford 2004; Palmer 2008, 2011)。当然のことながら、共同体主義、社会問題化されている宗教運動、そして刑務所というものは、特に厳しい反応を喚起するものである。たとえば、刑務所局はエホバの証人が宗教的な目的で刑務所を訪問するのを繰り返し拒絶してきたが、それは2011年6月の行政控訴裁判所の判決⁷や、2013年10月16日の国務院の判決⁸を含む、十件以上の裁判において、エホバの証人がチャプレンとして刑務所に入るのを許可しなかった国家の諸機関に対して、有罪判決が下されていたにもかかわらず、である。

これらの比較研究を要約するならば、イングランド及びウェールズの刑務所においては、宗教は集団生活において法的に必要なものとして構築される傾向にある。専任、

7. <http://www.lextimes.fr/4.aspx?sr=5063> (2015年3月2日閲覧)

8. <http://www.conseil-etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Decisions/Selection-des-decisions-faisant-l-objet-d-une-communication-particuliere/CE-16-octobre-2013-Garde-des-Sceaux-ministre-de-la-justice-et-des-libertes-c-m-n-et-autres> (2015年3月2日閲覧)

非常勤、ボランティアのチャプレンが刑務所の制度に必要な不可欠なものとして組み込まれており、公認された宗教や信条は平等に扱われるべきだという原理を遵守するように規定されている。そこに寄せられる苦情には、ある宗教が刑務所で認められていないということや、宗教と信条の平等が実際には遵守されていないといった異議申し立てが主なものを占める。それと比較して、フランスの刑務所において宗教は、個々の囚人の私的な事柄として構築される傾向にある。チャプレンの雇用を含む、集団での宗教活動に対する資源の分配は偏りがあって弱く、チャプレンが刑務所の集団生活において果たす役割は極めて小さいのである。

しかし皮肉にも、イングランド及びウェールズとフランスの間において宗教が違った形で構築・規制されているという事実は、刑務所にいるイスラム教徒達の過激化に対抗する点において全くもってはっきりとした影響がないのである。英国やフランスでは、イスラム教徒を刑務所に入れることで、そういったイスラム教徒が暴力的なイスラム過激派に染まってしまうのではないかと不安が社会に広がっている。しかし、イングランド及びウェールズの刑務所で、しっかりとした訓練を受けて厳選されたイスラム教のチャプレンを配置したり、フランスでイスラム教の実践を主に個人もしくは有志の集まりの事柄としてとらえる戦略をとったりしていても、どちらもそこまで成功していない。それぞれの国の刑務所においてイスラム教徒の囚人が膨大に増えてきており、しかもそこには暴力的な過激派のシンパも含まれることから、当局はそういった囚人に対して適切に対応しようと四苦八苦している⁹。刑務所局等の公的機関が、

9. イギリスにおけるイスラム教徒の数は、前回

こういった「暴力的なイスラム主義」に対してどうすれば適切に対処できるかをめぐる政策の言説には、社会構築主義的な見方からの分析が急務である。実際に、筆者はかなり以前に、イギリスとフランスにおける1980年代と1990年の社会連帯をめぐる議論は、「何が社会連帯と見なされるのかという規制をめぐるイデオロギー闘争」を検証することや、また特に「それらの闘争におけるイデオロギー的資源としての宗教の位置づけ」を検証する上で役に立つと論じた(Beckford 1998b: 154)。今日でも、何が「社会的紐帯」、「多元主義」(Beckford 2014)、「多宗教社会」としてとらえられるのかということをめぐる、同様の論争が繰り返されている。

結論

宗教の社会学的研究は様々な理論を用いて探究することが出来るが、本稿では意図的に控えめな社会構築主義の研究にのみ注目してきた。また、批判派は社会構築主義のことをポストモダニズムによる真理の曲解や狡猾な相対主義だとして否定してきたが、筆者は社会学的研究において必要不可欠なツールだと考えている。その理由から、本稿では社会的構築主義的視点が、時としてその他の視点と一緒に用いることによ

の2011年の国勢調査では総人口の5%を占めていたが、司法省発表の犯罪取扱件数統計によれば、2014年6月時点ではイングランド及びウェールズの刑務所の囚人の14%を占めていた。以下を参照。<https://www.gov.uk/government/statistics/offender-management-statistics-quarterly-april-to-june-2014>. Population quarterly: Q3 2014. Table 1.5. (2015年2月25日閲覧) フランスの刑務所局は囚人の宗教やエスニックアイデンティティの統計は公表していない。民族誌学的研究に基づく概算としてはKhosrokhavar 2015を参照。

て、「宗教」に付与された意味が社会的相互行為の中でどのように交渉されるかという過程が見えやすくなるということを説明しようとしてきた。筆者自身の研究の例を参照しながら、こういった交渉の過程が個人の「改宗の語り」、社会問題化されている宗教運動のマスメディアにおける描かれ方、そして刑務所制度における政策文書・規則・日々の生活で用いられる言説といったレベルで、どのように生起するのかを示してきた。

「交渉」というのはあまり味気のない言葉かも知れないが、強調しておきたいのは、その言葉には肯定的な相互行為だけでなく、社会的に構築された意味に関する激しい議論や拒絶反応なども含まれるということである。それは、裁判所、社会政策の議論、宗教教育の科目に関する議論、「信仰に基づく」社会福祉政策に関する政治的論争、宗教の自由に関する外交教書、そして「宗教的リテラシー」改善の提案などの様々な文脈において、継続的に作用する過程である。これら全ての分野において、宗教というのは社会的に構築されているのである。それを理解しようとする筆者の試みが、宗教社会学や宗教学全般に対して、たとえ十分ではなくても必要な貢献が出来るものと信じている。

参考文献

- ALTGLAS, V. 2010. *Laïcité is what laïcité does: Rethinking the French cult controversy*. *Current Sociology* 58/3: 489-510.
- BAUBÉROT, J. 2008. *La laïcité expliquée à M. Sarkozy ... et à ceux qui écrivent ces discours*. Paris, Albin Michel.
- BECCI, I. 2011. Religion's multiple locations in prison. Germany, Italy, Swiss. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153: 65-84.

- BECCI, I. and B. KNOBEL 2013. La diversité religieuse en prison: entre modèles de régulation et émergence de zones grises (Suisse, Italie, Allemagne). In *Quand le religieux fait conflit*. A.-S. Lamine, ed., 109–21. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- BECKFORD, J. A. 1975. *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*. Oxford: Blackwell.
- 1978a. Accounting for conversion. *British Journal of Sociology* 29/2: 249–62.
- 1978b. Through the looking-glass and out the other side: withdrawal from the Rev. Moon's Unification Church. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 45/1: 95–116.
- 1983a. Talking of apostasy, or telling tales and “telling” tales. In *Accounts and Action*. N. Gilbert and P. Abell, eds., 77–97. Aldershot: Gower.
- 1983b. The cult problem in five countries: The social construction of religious controversy. In *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*. E. V. Barker, ed., 195–214. Macon, ga: Mercer University Press.
- 1983c. The restoration of “power” to the sociology of religion. *Sociological Analysis* 44/1: 11–31.
1985. *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*. London: Tavistock.
1993. States, governments and the management of controversial new religious movements. In *Secularization, Rationalism and Sectarianism*. E. Barker, J. A. Beckford and K. Dobbelaere, eds., 125–43. Oxford: Clarendon Press.
1995. Cults, conflicts and journalists. In *New Religions and the New Europe*. R. Towler, ed., 99–111. Aarhus, Aarhus University Press.
- 1998a. “Cult” controversies in three European countries. *Journal of Oriental Studies* 8: 174–84.
- 1998b. Secularization and social solidarity: a social constructionist view. In *Secularization and Social Integration*. R. Laermans, B. R. Wilson and J. Billiet, eds., 141–58. Leuven: Leuven University Press.
2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
2004. “Laïcité”, “dystopia”, and the reaction to new religious movements in France. In *Regulating Religion. Case Studies from around the Globe*. J. T. Richardson, ed., 27–40. New York, Kluwer/Plenum.
2012. Reified knowledge about “religion” in prisons. In *Religion and Knowledge. Sociological Perspectives*. M. Guest and E. Arweck, eds., 25–38. Farnham: Ashgate.
- 2013a. Constructing religion. Serendipity and skepticism. In *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*. T. Hjelm and P. Zuckerman, eds., 55–66. Abingdon, Routledge.
- 2013b. Religious diversity in prisons: Chaplaincy and contention. *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 42/2: 190–205.
2014. Re-Thinking Religious Pluralism. In *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. G. Giordan and E. Pace, eds., 15–29. Heidelberg: Springer.
- BECKFORD, J. A., and I.C.M. CAIRNS. 2015. Muslim prison chaplains in Canada and Britain. *The Sociological Review* 63/1: 36–56.
- BECKFORD, J. A., and M. A. COLE. 1988. British and American responses to new religious movements. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 70/3: 209–25.
- BECKFORD, J. A., and N. J. DEMERATH III, eds. 2007. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage.
- BECKFORD, J. A., and S. GILLIAT 1998. *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BECKFORD, J. A., D. JOLY and F. KHOSROKHAVAR. 2005. *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France*. Basingstoke: Palgrave.
- BECKFORD, J. A., and E. MARMUSZTEJN. 2010. Controverses religieuses [religious controversies]. In *Dictionnaire des faits religieux*. R. Azria and D. Hervieu-Léger, eds., 181–88. Paris, Presses Universitaires de France.
- BENTHALL, J. 2008. *Returning to Religion. Why a Secular Age is Haunted by Faith*. London, I.B. Tauris.
- BÉRAUD, C., C. de GALEMBERT and C. ROSTAING. 2013. *Des hommes et des dieux en prison*. Paris:

- Ecole Normale Supérieure Cachan.
- BEYER, P. 2003. Conceptions of religion: on distinguishing scientific, theological, and “official” meanings. *Social Compass* 50/2: 141–60.
- CADGE, W. 2012. *Paging God: Religion in the Halls of Medicine*. Chicago: University of Chicago Press.
- CLARKE, P. B., ed. 2009. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- DILLON, M., ed. 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FURSETH, I. and M. van der Aa KÜHLE. 2011. Prison chaplaincy from a Scandinavian perspective. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153: 123–41.
- GERGEN, K. J. 1999. *An Invitation to Social Construction*. London: Sage.
- GILLIAT-RAY, S. 2001. Sociological perspectives on the pastoral care of minority faiths in hospital. In *Spirituality in Health Care Contexts*. H. Orchard, ed., 135–46. London, Jessica Kingsley Publishers.
- GILLIAT-RAY, S., M. ALI and S. PATTISON. 2013. *Understanding Muslim Chaplaincy*. Farnham: Ashgate.
- GOULDNER, A. 1955. Metaphysical pathos and the theory of bureaucracy. *The American Political Science Review* 49/2: 496–507.
- GUTKOWSKI, S. and G. WILKES. 2011. Changing chaplaincy: a contribution to debates over the roles of the US and British military chaplains in Afghanistan. *Religion, State and Society* 39/1: 111–24.
- HANSEN, K. P. 2012. *Military Chaplains and Religious Diversity*. New York: Palgrave Macmillan.
- JOSEPHSON, J. A. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- KHOSROKHAVAR, F. 2015. The Constrained Role of the Muslim Chaplain in French Prisons. *International Journal of Politics, Culture and Society* 28: 67–82.
- MCCUTCHEON, R. T. 1997. *Manufacturing Religion: the Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- MASUZAWA, T. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- MINISTRY OF JUSTICE. 2006. 51. *Religion*. London, Ministry of Justice, National Offender Management Service. Online document: http://www.justice.gov.uk/downloads/publications/hmps/2006/10001BB251_religion_apr_06.pdf. Last accessed 25 February 2015.
- MINISTRY OF JUSTICE. 2011. *Faith and Pastoral Care for Prisoners*. PSI 51. Revised November 2013. London, Ministry of Justice, National Offender Management Service. Online document: <http://www.justice.gov.uk/downloads/offenders/psipso/psi-2011/psi-51-2011-faith-pastoralcare.doc>. Last accessed 24 February 2015.
- PACE, E. 2011. *Religion as Communication. God's Talk*. Farnham: Ashgate.
- PALMER, S. J. 2008. France's “War on Sects”: A Post-9/11 Update. *Nova Religio* 11/3: 104–20.
- PALMER, S. J. 2011. *The New Heretics of France*. New York: Oxford University Press.
- PETERSON, D. and D. WALHOF, eds. 2003. *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- RIESEBRODT, M. 2010. *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEARLE, J. 1995. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin.
- SMITH, J. Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- STARK, R. and W. S. BAINBRIDGE. 1987. *A Theory of Religion*. New York, Peter Lang.
- VELODY, I. and R. WILLIAMS, eds. 1998. *The Politics of Constructionism*. London, Sage.

訳：加藤 匡人
かとう・まさと
南山宗教文化研究所客員研究員