

「個人化された宗教」と「社会の発展」

現代日本における宗教的行動を与件に
土方 透



宗教の社会的意義の喪失が叫ばれて久しい。少なくとも近代社会の到来以来、宗教が、われわれの社会において、かつてほどの中心的次元を担っているとはいえない。同様なことは学問の分野においてもいえる。たとえば社会学において、かつて宗教は社会学の中心的テーマの一つであった。デュルケムやウェバーの「宗教社会学」の名を挙げれば、このことは容易に想像がつく。しかし、今日社会学の研究領域で宗教を問題にした場合、それはきわめて特殊な主題に取り組んだかの印象を与える。つまり、宗教を扱うということ自体、社会の周辺領

域あるいは、例外現象を扱っているという印象を拭えないのである。しかし、こうした宗教の社会的意義の喪失が指摘される一方で、同時に宗教の世界的な流行ともいふべき現象が指摘されているのも事実である。また、最近わが国においても新宗教の出現など、いわば戦後最大の宗教ブームが指摘されている。

本稿では、この「宗教の社会的意義喪失」という事態と、「宗教ブーム」（宗教の世界的流行）という相反する現象がどうして並立しうるかという疑問を背後で問い続けながら、「宗教と発展」という問題に論及したい。そ

ここで以下、まず「リスク」と「災い」という二つのキーワードのもとに、未来との関わり方という視点を設定し(二)、わが国における宗教観・宗教的行動一般に関する描写を行う(二一)。一般に「宗教と発展」というテーマを掲げる場合、やはり、マックス・ウェーバーの定式化だけは避けて通るわけにはいかない。⁽¹⁾周知のように、マックス・ウェーバーは近代資本主義の成立をプロテスタンティズムとの関係から解明した。ウェーバーは、禁欲のプロテスタンティズムの精神を、資本主義的文化形成の推進力と位置づけ、さらに資本主義発展の過程で宗教の文化的撤退を見ている。こうした一般的な理解から、次にこのような推進力としてのプロテスタンティズムとの比較を念頭に置きつつわが国の宗教的行動を粗描する(二二)。そのうえで、「宗教の社会的意義の喪失」と「宗教ブーム」という相反現象を、宗教の個人化と日本の集団主義のなかに見る(二三)。以上の考察をふまえ、より一般的に「発展」という視点から、「宗教」と「科学」に対する一つの視座を提供したうえで(四)、現代社会において「宗教」を描写するパースペクティヴについて、

一つの提案を示したい。

一般に宗教的コミュニケーションは、「我は神を信ずる」「神は……をしたもうた」という目的語としての神・超越と主語としての神・超越という二つからなる対をもつて構成される世界において成立する。この二つを、ここでそれぞれ「信仰(の告白)」「および」「(神の)業」と呼んでおこう。この両者の関係は、多くの場合、経典を通して維持され、かつまた再生産され続ける。すなわち、信者は経典の理解・解釈を通して、神・超越の言葉を享受し、また逆に、神・超越の言葉は経典を介して信者に与えられる。このような不断のプロセスが両者の関係を維持・存続させるのである。その際、とくに経典の内容およびその解釈の蓄積からなる複合的連関が、あらゆる信者の祈りの内容(例えば具体的な社会的問題・コンフリクト)と宗教の教義・戒律とを介する媒介・数として役立つ。信者は、経典から学び、その教えをもとに行為する。ここに宗教ドグマティックの意義があるといえ

(2)

これにたいし、わが国で広く一般に行われている宗教的コミュニケーションは、だいぶ様子が異なる。たとえば、「お守り」と「おみくじ」について考えてみよう。人が「お守り」を入手する場合、何かを託して「お守り」を入手するという行為が、先の「信仰」に対応する。それにたいし、何かが「守られる」という働きが「業」に対応する。仮に、その「お守り」を通して託されたものが「守られなかった」としよう。人は、その際そうした「期待はずれ」にたいして、それまでの信仰をなお維持し、その「期待はずれ」を例外として規定するか、あるいは他の要因(たとえば自分または自分に近い人たちの行動の悪さ)に帰することで納得することもあろう。またそうした「期待はずれ」を契機に、その「信仰」を捨てることもあろう。ただ「お守り」という、その意味が効果として把握されるものである以上、効果の有無が直接信仰の有無に影響する。

「おみくじ」の場合には、将来の状況にたいする評価(運勢)を尋ねるという形で「信仰」が表明され、そ

れにたいして回答が与えられることが「業」を意味する。そのようにして与えられた評価が信者を満足させないとき、すなわち運勢が良くないとき、信者は、その「おみくじ」を樹木に結び付けることで救済される。すなわち、神の「業」の内容が樹木へ結び付けるという儀式を経て、昇華されるのである。したがって、信者としては良き運勢を享受するか、悪しき運勢を昇華するか、といった二つの選択肢に向かわれることとなる。

このような単純な因果関係で結ばれた「信仰」と「業」は、宗教的コミュニケーションと呼ぶに値しないかもしれない。すなわち、ここでは宗教が問題になっているのではなく、迷信が語られているにすぎない、と。たとえば、ある易者あるいは教祖が「紫のタオルは不吉である」と言ったとしよう。はたして人は、このことを信ずるだろうか。おそらく「信じはしないが、紫のタオルを買うことは避けよう」というのが一般的であろう。つまり、このように信仰が問題なのではなく、ただ「縁起を担ぐ」ことだけが問われているともいえよう。しかし、自己に与えられた状況あるいは僥倖にたいする、したがって主

体の未来との関わり方にたいする人々のこのような態度というものは、まさに注目すべき社会現象なのである。

前述したように、マックス・ウェーバーが、近代資本主義の成立をプロテスタンティズムとの関係から解明したことは有名である。⁽³⁾資本主義的文化形成の推進力となった禁欲的プロテスタンティズムとは、神と向かい合った自己が責任をもつ主体として、神の秩序に即して、自己と社会とを形成していこうとするカルヴィニストの姿勢のもと理解される。すなわち、厳格な職業倫理に支えられ、貨幣利得を不道德な出費や怠惰な無駄遣いに浪費することなく、生産に投下して経営を拡大再生産し、貧しい隣人を雇用するという仕方では資本主義が推進されていったのである。そこには、まず自己を自立し、その自己が神と向かい合って自らを鍛えてぬいていくといった主体の厳しい姿勢が見られる。このような厳しい姿勢にあつて、各主体とその未来との関わり方に一つの特徴が見られる。

ここで、主体と未来との関わり方を説明するキーワードとして、「災い」と「リスク」の二つを挙げておこう。⁽⁴⁾

二 わが国における宗教的行動⁽⁵⁾

1 わが国の宗教観

ここで宗教を、排他型と寛容型という二つに分ける。排他型とは、自分の属する宗教の教義や信仰を絶対とし、他の宗教を異教として排除・迫害するものである。他方寛容型宗教とは、他宗教を除外せず寛容であり、自らの教義や信仰によって信者の生活活動を強く制約することはない。日本の宗教は、対立・闘争よりも、むしろ和解・調和を選ぶ傾向にあるという点で、寛容型と呼べる。いくつか例を挙げてみよう。

たとえば、日本の宗教はそれぞれ分業・共存関係を持っている。また一般的に日本の若者は、生まれるときは神道、結婚式はキリスト教、死ぬときは仏教による儀式を希望すると言われている。このようにそれぞれの宗教が互いに補充関係にあり、また既成宗教の基盤を新しい宗教が侵すようなこともない。さらに、一人の人間が複数の教団に属することも可能である。つまり、宗教の戒律そのものの理解が寛容であり、たとえばそれは異端に対

ここで「災い」とは、未来に外部からもたらされる不利益のことを指す。主体は、運命を享受するのみである。

それにたいし「リスク」は、人が自らの決定において顧み、それゆえその決定の結果として考えに入れるものである。主体は、自分の運命と闘い、またそれを切り開いていく。この二者の区別の背景には、近代社会にあつて主体の未来への関わり方が、「災い」から「リスク」へと置き換えられたという理解がある。ここにデカルトから始まる近代の「主体性」の強化が見られる。近代資本主義の推進を果たしたプロテスタンティズムが、この「リスク」という言葉のもとに理解されることはいうまでもない。さらに、「発展」が「リスク」から理解されることも明らかである。これにたいし、先に挙げた「お守り」「おみくじ」は「災い」という言葉のもとに理解されることとなる。

そこで以下、わが国において一般的に見られる宗教観・宗教的行動を粗描しつつ、プロテスタンティズムとの比較を行う。

する態度にも現れてくる。

また日々全国各地で、さまざまな神を奉る多くの祭が行われ、そのどれを祝おうと個人の自由である。そこに、特定の宗教集団が異議を申し立てることなど、ほとんどありえない。また、元来宗教的背景をもって定められている国民の祭日にあつては、すべての国民が一樣にそれを遵守している。この場合も、特定の宗教集団が意義を申し立てることはほとんど考えられない。すなわち、宗教的習俗と宗教そのものとを区別し、その連関をあまり問題にしないといえよう。

歴史に目を向ければ、かつて江戸時代にキリスト教(カトリック)の迫害があつたとき、当時の支配者は「イエスの絵」を踏めるか踏めないかという選択肢をもって、キリスト教徒かどうか判断した。その際、絵を踏まない者は、すべて支配者(將軍)にたいする反逆者としてみなされ、処刑された。逆に、その絵を踏んだ者は、すべて支配者に従う者と理解されたのである。しかし、この場合、キリスト教(カトリック)以外の信者にとつて(同じキリスト教でもプロテスタントの信者にとつてもまた同様

に、絵を踏むという行為はけつして難しくはない。だがどの宗教の信者であれ、一度その絵を踏みさえすれば、その者は支配者に服従する者として理解され、歓迎されるのである。すなわち、「服従者であること」が問題なのではなく、「反逆者でないこと」が問題となっている。もし排他的宗教感情が強い国であれば、おそらく服従の度合を知るために、「服従者であること」を吟味したであろう。このように、排除される範囲が、より狭いのである。

また現代の日本人は、異口同音に「無信仰」を表明し、自分が「無神論者」であることを表明する。その際、日本では「神が存在しないこと」を証明する必要は、まったくない。神がないことが日本では前提となっているからである。それにたいし、信仰を持つ者は、「神の存在」を証明しなければならない。この現象は、日本以外の多くの社会では逆転している。「神の存在」が前提される社会では、「無宗教」「無信仰」を表明する場合、「無神論」「信仰否定」の立証に多くの労力が必要とされるわけである。日本人は、同じ「無信仰」「無神論」といつても、

多くの宗教に対し、「神の存在否定」や「宗教の否定」に走ることなく、多くの宗教に対し好意中立的であり、かつまた無関心である。そして、こうした日本的「無神論者」は、前述したように、生まれるときは神道、結婚式はキリスト教、死ぬときは仏教による儀式を望んでいるのである。

このように日本の宗教的土壌では、宗教教義間の対立が意識されず、互いに寛容であるといえる。⁽⁷⁾つまり、わが国における宗教的行動は、教義による信仰の問題ではなく、習俗的儀式の問題である。逆に、こうした寛容さを旨とする習俗的儀式に対し、異議を申し立てる一切のものは排除される傾向にあるといつてよい。たとえば、厳格な教義解釈のもと行われる宗教行為は、社会のなかで異端的存在と見なされている。つまり、ある特定の宗教を信仰する者は、社会にあつて異端者なのである。⁽⁸⁾

このことをもって単純に結論づけることはできないが、少なくともプロテスタンティズムの厳格な倫理観と経済発展との間に見られるような関係を、ここで見出すことはとうてい不可能であろう。そこで以下、プロテス

をとるのである。

(b) 神と人との距離

キリスト教では、不完全・有限な存在である人間と全知全能の絶対者である神とは明確に区別されている。その区別は、いかなることをもっても絶対越えられることはない。一方、わが国の宗教的風土のもとでは、こうした区別はあまり明確ではない。たとえば、人は修行を通して神になれると考えられており、比較的容易に「人が神になること」が許容されている。また、神社には具体的個人（将軍・天皇）が奉られ、日本の一般的家庭では具体的先祖（祖父母・父母）の霊が神棚に奉られ、人々は先祖を思い浮かべて慕参りをする。こうした人と神との連続的関係を可能にする背景に、人間の性質にはもともと神性が内在しているという考えがある（『性善説』）。その性質を何らかのかたちで開発すれば人間は神になれる、というわけである。

(c) ケガレ／原罪

タンティズムが経済発展の推進力として働くうえで好都合であつたと考えられる諸要因とわが国の宗教的行動およびその振る舞いの背景にある考え方を比較してみた。

2 発展の推進力としての宗教？

(a) 輪廻／終末

キリスト教にあつて、この世で与えられた生は、一度限りのものであり、それは避けることできない死に向かつていく生として理解されている。この一度限りの生を通して、自己と神との対決のなかで、厳しい自己の生き方を展開していくことが求められているわけである。それに対し、日本の宗教的感情の背景には、仏教でいう輪廻という考え方、すなわち生と死の循環的継続がある。

したがつて、この考えのもとでは、キリスト教に見られるような決定的な一回限りの終末感は見られない。終末は、周期的に何回も現れ、克服・再生されるといった循環性のもと理解されることとなる。こうした終末観のもとでは、彼岸よりも、むしろ現世が問題にされる。未来という時間よりも、永遠に輪廻する現在という現在主義

日本人の「罪」にたいする考えのなかには、全ての人間が犯してしまった逃れることのできない罪、すなわち神が人間につかわしたひとり子イエス・キリストを十字架にかけてしまったという、キリスト教でいう「原罪」の意識というものはまったくなくない。むしろケガレという考え方がそれにとって代わる。すなわち、ケガレは、もともと自分の罪から生ずるものではなく、いわば自らのエネルギーの衰弱の結果であり、外部からくる天変地異と同様に主体とは別の外力に起因すると考えられている。すなわち、世界そして人間の心身は本来明るい光のなかにある（＝神道の「存在清浄感」）。そこにあつて、人間の罪はケガレ（＝災いの原因）に他ならず、ケガレは表層につきかさなつただけのものであり、たとえば物を洗いそそぐ性能を有する水によって削除できる。身も洗えば心も洗われるというのである（＝ミソギの発想）。またさらに、災いや不幸をおこすのも、自分や自分の家についたケガレのためと理解され、それゆえ、そのケガレを払い、洗い清めることによって救い（幸せ）がもたらされるということになる。したがって、たとえ罪人として

て処罰された者であれ、死を迎えた際には、その霊が奉られることになる。

このような指摘から、プロテスタンティズムとわが国における宗教的行動には、大きな違いがあることが理解できる。そして、こうした違いが、眼前の試練を克服すべき「リスク」としてとらえるか、偶然ふりかかつてきた「災い」としてとらえるかという態度決定に際し、重大な影響を与えることは容易に想像できよう。つまり、わが国に見られるこのような宗教的行動とその背景は、経済発展の推進力としてウェーバーの指摘するようなプロテスタンティズムの役割を担っていたとはとうてい考えられない。むしろ逆であるといつてよい。

そこで、つぎに「宗教的行動の主体」と「発展の担い手」という二つの観点から、「宗教」と「発展」との関係に着目したい。

三 個人化された宗教——「宗教の社会的意義喪失」と「宗教ブーム」——

日本の社会は、一般に終身雇用制・年功序列からなる

管理社会といわれている。企業における昇進の可能性と確率が常に統計的にはじきだされる。また社会に出るまえの学生を考えた場合、上級教育機関への進学の可能性と確率は偏差値という一定の基準から計算可能となり、その実現可能性は常に統計的にはじきだされる。すなわち、わが国では、自分の将来について、あらかじめ一定の確率的展望が与えられているといえる。しかも、そうした展望を変更し、自らの意志を貫徹し希望を実現することは非常に困難なこととして理解される。

このように、自分の将来にある確率的展望が与えられ、その蓋然性を受け入れなくてはならなくなった結果、人々は自分の将来をリスクとして捉えそれを切り開くというよりも、まさに外部から生じ、自分の意志ではどうすることもできない災いとして理解し、そこに身を委ねることとなるのである。

ここに、社会にあつて宗教が果たす役割とその範囲はおのずと限定されてくる。人々は、社会で満たされそうもない個人的欲求や、予測を越えた個人的願望を宗教に託すこととなる。社会メカニズムとの対峙を通して、社

会とは別の体系に諸個人の要求を訴えるようになるのである。これが宗教の意義である。したがって宗教は、社会的な機能から離れ、個人の内面倫理や内面規範となる。ここに宗教は、もはや公の社会とは無関係な、個人のためだけのものとなる。これを「個人化された宗教」と呼ぶべよう。

一方、わが国において、社会およびその発展の担い手は、個人ではなく、会社組織を中心とする集団であることは、いまさらいうまでもない。諸個人の能力と活動は、それぞれ社会のシステムとメカニズムのなかに繰り込まれ、それらのなかの一部品としてのみ把握される。そこでは、逆にいえば、人間個人ではなく、集団や組織そのものが社会の主体として位置することとなる。

すなわち、わが国の社会にあつては、経済の発展および産業の発展を遂行する際、常に集団や組織が主体となつて、それに対応してきた。たとえば、新しいプロジェクトにあたり、集団・組織で決定を下し、従事し、失敗し、さらに努力し、未来を切り開いてきたといつてよいであろう。

このことを、冒頭で述べた「災い」と「リスク」との対比から説明すれば、集団・組織でリスクと対峙し、個人の災いについては宗教で対応するということである。

このことから「個人化された宗教」と「社会の発展」との間にある相関関係が認められるのではないか。つまり、社会メカニズムがより精緻になり、強大なものになればなるほど、その反作用として「個人化された宗教」そのものが強化される。しかも、それはけっして社会メカニズムにおいて顕在化されることなく、むしろ社会の表面に表れず潜在的に展開することとなる。⁽⁹⁾ここに「宗教の社会的意義の喪失」と「宗教ブーム」という相反する事態は並立して現象すると考えてもよいのではないだろうか。

四 「発展」と「宗教」

では、ウェーバーが考えたような発展の推進力としての「宗教」は、もはや存在しないのかという疑問が生ずる。つまり、本稿のコンテクストでいうならば、リスクと対決する「宗教」は、前述したわが国の一般的な宗教

的行動のなかに見られないのであろうか。あるいは、逆からアプローチするというならば、リスクと対決する集団行動のなかに、「宗教」的なものは存在しないのか、という疑問が生ずることとなる。

ここで、これまで挙げてきた、わが国における宗教的行動のトピックから離れて、「宗教」と「発展」に関し、こうした議論から現代社会における「宗教」を描写するパスpekティブについて、より一般的な議論へといった理路を以下示したい⁽¹⁰⁾というのも、たしかに、ここまでの論述の出発点は、特殊日本の事象であったが、このような趨勢は、他の国でも散見されうると考えられるからである。キリスト教国における星占いの流行、儒教国における経済発展など、比較調査すべき事例にあふれているように思える。

周知のように、ウェーバーは、近代世界に合理化と宗教との相克的な関係を見て、キリスト教の文化的撤退と文化の脱キリスト教化を指摘した。すなわち、本来資本主義の推進力として働いていた「宗教」は、資本主義の進展とともに形骸化し、背後に退いていくというわけで

ある。ウェーバーは、このことを「合理化の運命」と見ている。

ウェーバーのこの指摘をおさえたうえで、より一般的かつ具体的な例を挙げていうならば、近代科学の発展と宗教との相克関係のなかにかかる事態を見て取ることができる。すなわち、近代科学の発展とその合理的メカニズムは、いささか平板な言い方になるが、宗教の社会的意義の喪失を促進した一つの有力な勢力と考えられるからである。そこで以下、「宗教社会学」の先駆的業績であるデュルケムとウェーバーの研究に注目し、そこにおける「科学」と「宗教」との関係ドイツ社会学の重鎮F・H・テンブルックの論述から見てみたい⁽¹⁰⁾。

テンブルックによれば、基本的にはデュルケムもウェーバーも、宗教の非合理性を暴き出す脱呪術化の力を科学の内に見ていたという。しかし、この「科学と宗教の戦争」に対し、両者はまったく異なった態度で臨むこととなる。デュルケムは、宗教を純粋に社会的産物としたうえで、それに一個別問題以上の意義を認めない。たいするウェーバーは、宗教の課題を「世界および自己

の意味を理解すること」とし、宗教それ自体に「生の現実の組織的合理化」を見る。したがって、ウェーバーにとっては、宗教社会学が彼の出発点となるわけである。こうした差異が形成される背景に、テンブルックは、両者の「科学観」の相違を指摘する。両者とも科学に絶対の信頼をおいているものの、デュルケムは、科学に限界を見ることがせず、現実合理的に秩序づけられた科学によって合理的に説明可能とし、ウェーバーは、科学の限界とその前提とを指摘したというのだ。つまり、デュルケムは、科学を知識人の「宗教」に仕立て上げたというわけである。

ここでテンブルックは、科学と宗教との関係に鋭く迫ることを要求する。なぜならば、以上のことから、今日われわれの社会において、他ならぬ科学が、かつての宗教の役割を果たしていると考えられるというのである。このような指摘から、かつて宗教が担っていた社会的機能に目をむけることが必要となろう。すなわち、われわれの社会にあって、いま何がその機能を担っているかという議論のなかに、前述のリスク対決と「宗教」との

関係に新しい布置が与えられるように思えるからである。

現代社会にあつて、近代の合理主義の発展ひいては科学の発展がリスクと対峙し、それを克服するという作業を展開していることに議論の余地はない。つまり科学が発展を担っているといえる。では、議論を一步進め、社会の発展に際し、「科学」はどのように展開されてきたのであろうか。ここで、結論を先取りして言えば――

――最近には巷に喧伝されている「科学信仰」という言葉からも伺えるように――、こうした「科学」のなかに、かつて「宗教」の名のもとに働いていた社会的機能に相当するものが見え隠れするのである。

「宗教」は「魔術」の反対概念であり、呪術や儀式に束縛された魔術とは異なつて、より合理的なものであり科学的であるというのが、術語上の一般的理解である。また、「宗教」が教会制度を中心に据える位階秩序として、社会の統合的・求心的役割を果たしていたことを考えた場合、それが一般民衆の不安・疑問を解消する際の根拠や拠り処として働いていたことも容易に考えられよう。

進んで、なにもものがある時代には「宗教」として、またある時代には「科学」として生じたと理解するのか、ということである。

結 「宗教」現象の反省理論としての 「宗教社会学」――世界社会の宗教――

ここ数十年の間、公害、環境破壊、遺伝子工学の発展、生命倫理の問題等いろいろかたちを変えながら、近代科学文明の問題点が噴出してきている。最近では、とくにエコロジーの問題と総称される、われわれの社会のあらゆる営為の基盤としての地球規模の環境保全の問題が生じている。もはや、これはたんなる生態系の問題や環境問題ではなく、われわれの「生」そのものの意味付けを問う作業であり、したがって非常に宗教的・哲学的な意味をも有するものである。また、近代の学は、旧来の伝統的な存在論を退け、特定の価値や存在の根拠に依拠することを排除してきた。しかし、もはやこうしたエコロジーの問題は、社会にあつて観察者・解釈者であり、また行為者である人間の「生」の基盤そのものとかかわる問題

であるならば、かつて人々が宗教にたいし求めていたものと、われわれ現代人が科学にたいして求めていたものとの差は、それぞれの応答の仕方に違いこそあれ、それほど大きいとは考えられない。「豊作」「安全」の祈願、「病氣」の治癒、「不安」の除去等、どれも技術の進歩・確実性の増大を旨とする近代科学の扱い得るテーマである。同様なテーマにたいする異なつた意味体系からの解答が与えられているにすぎない。

近年、我々の学は、科学と宗教にそれぞれの領域をあてがい、その領域のなかでおのおの控え目に語らせることで、両者を平和裡に共存させてきた。たとえば、先に見たように、発展を担う科学と、科学の残余部分としての個人化された宗教という布置を与えてきた。

しかし、ここに示した科学の理解からすれば、科学そのものが発展を担うと理解するのか、それとも科学をも可能にする、何らかの力が発展を担うと理解するのかということが問題となる。換言すれば、近代における宗教を非科学として括つてしまふか、あるいは科学を宗教の一樣相（延長線上の一現象形態）として論ずるのか、さらに

であるがゆえに、あらゆる学的思惟の伝統を越えて、解決しなければならぬ危急の問題として、つまりリスクとして、われわれにつきつけられている。つまり、こうしたエコロジー問題を前に、われわれのあらゆる学問、イデオロギー、制度、科学技術、人種・性別等は、いっさい問題にならない。われわれは、すべて「宇宙船地球号」の乗組員なのである。

さて、このようなリスクにわれわれの社会はいかに対処するのであろうか。おそらく、このリスクは、「科学」「宗教」の双方に、従来とは異なつた問題をつきつけると考えられる。まず、これまでの一般的理解からいえば、われわれの社会にあつては科学がリスクの解決に当たり、そのことによつて社会の発展は展開されてきた。しかし、このリスクは、これまでと違い、「発展」そのものによつてもたらされたものであり、いわば発展の帰結である。であるとすると、従来のリスク解決方法を採用することは、発展の帰結としてのリスクを、そのリスク自体を生み出した当のそのものによつて解決しなくてはならないというパラドクスに陥る。換言すれば、科学

の展開の結果生じたリスクを科学によって解決するといふこと、つまり科学の限界を科学によって解決するといふ困難が生ずるわけである。

そこで、われわれは新たな理解に立たなければならぬであろう。さきに述べたように、科学の機能の背景へ議論を向け、科学を可能にする人間の行為にまで溯り、そのリスクの問題を論じるべきであろう。ここに翻って、いま一度このエコロジーの問題を別な言葉で表現しようとする、それは、われわれ世界社会における地球人の共通の宗教として働いていると理解できるのではない⁽¹¹⁾か。「宇宙船地球号」の乗組員全員の共通の宗教である。この宗教は、神から人間に与えられた秩序の崩壊を懸念するという意味においては、従来の宗教と類似したものといえるが、そうした秩序にたいし人間社会のカタストロフを人間の社会それ自身によって解決しなくてはならないという点で、それまでの宗教とは異なる。つまり、近年喧伝された用語でいえば、社会の自己組織的な再生が問題なのである。そこには、従来のような「祈り」と「啓示」という対とは異なつた超越とのコミュニケーションシ

ョン概念が必要とされよう⁽¹²⁾。

こうした理解は、さきに述べた「個人化された宗教」と「社会の発展」という二分図式を一つ高い次元で統合しうる。なぜなら、個人化された「宗教」と、発展の「推進力」との二者を、エコロジー問題が架橋するからである。さらに、ここから、かつて諸宗教がまた近代以降諸科学が、それぞれの文化、それぞれの社会のなかで担つていた機能を、エコロジー問題に際し、世界社会と化した「宇宙船地球号」のなかで何かがどう担うかということが問われることになる。

そのために、神学者(また宗教家)が「宗教」を単なる社会現象としてとらえ、また科学者が「科学」を純然たる歴史的文化現象としてとらえることが必要となる。かつて神学が宗教の反省理論 *Reflexionstheorie* として登場したように、宗教社会学は、宗教を社会現象としてあつかう「宗教現象の反省理論」となると考えられる。このようなことが可能となれば、ここに世界社会におけるエキユメニカルな宗教文化の可能性も模索されよう。果てしなき宇宙に漂う「宇宙船地球号」のエキユメ

ニズムである⁽¹³⁾。

註

(1) 周知のように、プロテスタンティズムと資本主義の関係は、ウェーバーの分析により、いわば発展と宗教に關する図式の国是のごとく取扱われている。多くの研究が、このウェーバーの見解を支持し、その批判者でさえ、ウェーバーの図式に基づいた上で、ウェーバーの図式が説明できない事例を探り出し、そこでウェーバー理論の限界を指摘するという、いわばウェーバーに依存したウェーバー批判が多く見られる。そうした批判は、もしウェーバーの図式が存在しなければつて登場できなかったであろう。本稿は、ウェーバー理論に対し、こうしたアムビヴァレントな立場を採るものではない。

また、本稿で展開されるわが国における宗教的行動の諸トピックは、かかるウェーバーのテーゼを自明のこととする SISR の参加者(ことにヨーロッパからの参加者)を念頭に置いたものであることをお断りしておきたい。本稿(抄)は、近くドイツ語版、イタリー語版がそれぞれ *Informations Theologie Europe' Il Progetto CIST* 両誌に掲載される予定である。

(2) こうした媒介変数という考え方について、Vgl. N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt am Main, 1981, S.112. および拙稿「解説——コンフリクトと法規範」『システム理論のパラダイム転換』御茶の水

書房、一九八三年所収、七九頁を参照されたい。

(3) もはや、いうまでもないことだが「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」。本書について最近、非常に注目すべき見解が発表されているが、ここではそのようなウェーバー解釈の問題には立入らなう。

(4) Vgl. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 5*, Opladen 1990, S.134-140.

(5) 本節で以下紹介するトピックは、西島健男「新宗教の神々」講談社、一九八八年によるところが多い。

(6) ことなつた脈絡からではあるが、より詳しい分析として、イザヤ・ベンダサン「日本教について」文芸春秋、一九七五年、一三頁以降。

(7) むしろ、ここに指摘された寛容さが、諸外国からあらゆる文化・文明を輸入し、それらの背景とその受容をいちいち吟味することなく、すばやく自分たちのものとしてきた日本の発展を可能にしたといえるかもしれない。

(8) 日本人が宗教に寛容であるといっても、同時に、ある特定の宗教を信じている人間がその信仰ののつとて生きるということに対しては、非常に非寛容的な態度をとることも留意する必要がある。たとえば自衛隊員靖国神社合祀の問題を想起してみればわかることである。

(9) これも、ある意味で「見えない宗教」といえるようか。「見えない宗教」そのものについては、T・ルックマン「見えない宗教」(スインゲドール、赤池訳)ヨルダン社、参照。

(10) F・H・テンブルック「マックス・ウェーバーの宗教社会学」『聖学院大学総合研究所紀要第二号』聖学院大学総合研究所、一九九一年所収、参照。

(11) この点について筆者は、N・ルーマンの「複雑性の構造分析」の理解に、そのポテンシャルを見ている。すなわち、ルーマン理論にあつては、あらゆるものの背景として、見渡すことのできない複雑なる可能性の総体としての世界を出発点としているからである。この点については、稿を改めたい。とりあえず、ルーマン『宗教社会学——宗教の機能——』（土方、三瓶訳）新泉社、一九八九年、第一章「宗教の社会機能」を参照されたい。

(12) この点について、註(11)と同じくルーマンの提唱するオートポイエシス・システム理論が有効であるように思われる。ただし、文献の指示にとどめる。Vgl. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* 4, Opladen 1987, insb. Kap. IV, Frithard Scholz, *Freiheit als Indifferenz: Altruistische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt 1982; Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln: Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Frankfurt 1985; ders., *Religion und funktionale Systemtheorie: Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionsstheorie Niklas Luhmanns*, *Theologie und Glaube* 76 (1986), S.38-69; Michael Welker (Hrsg.),

Theologie und funktionale Systemtheorie: Luhmanns Religions-soziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt 1985; Falk Walk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, insb. S.234 ff.

(13) また、拙稿「宇宙船地球号のエキューメニズム——シンボジウム〈ウェーバーとトレルチの宗教社会学をめぐって——〉」『読書人』一九九一年四月をも参照されたい。

(ひじかたとおる・聖学院大学専任講師)