システム社会・宗教・実践

森田雄三郎

一、欧米における最近の二つの神学的話題

一九六〇年代以後今日に至るまでの欧米におけるキリスト教神学の話題は、主として二つの問題に集中してきたと言えよう。第一は、神概念の問題であり、第二は現代社会における教会の意味連関の問題である。もっとも、この二つの問題はどの時代にも論じられてきたところであって、ことさらに現代に始まった問題ではないとも言えよう。確かにこの問題は話題としては古い。だが、内容としては新しいのである。では、この内容の新しさはどこにあるのだろうか。

欧米の神学においてこの二つの問題が話題となってきたことには、それなりの現代特有の理由と動機がある。それは現代の先進工業国に共通する理由と動機である。第一には、近代の科学・技術の急速な発展に伴なう人間像と世界像は、キリスト教の伝統的な人格神を容れてきた人間観と世界観にそぐわなくなってきた事実である。今日では、科学・技術の領域の中に神が現われないことは、自明の事柄と一般に考えられている。第二には、このことに伴なって、キリスト教会は現代社会の形成力というよりも、社会の一機能にすぎなくなってきたからで

ある。これらの二つの事実に共通して言えることは、いずれも現代における科学・技術の発展の結果提起されている問題であるという事実である。それは、哲学においては実体的形而上学の排除として現われ、あらゆる歴史的存在者の相対性の主張となって現われる。それは、宗教の領域においても、現代の先進工業国に特有の宗教の問題として現われる。その動機となったのは、最新の先端技術を駆使して、人間生活の幸福への道を発見しようとするところに生じた悩みであり、現代の高度に技術化された社会においてこれまで予想もしなかった人間の不自由が結果していることにある。技術は人間が造りだしたもの、技術を発明し使用できる主体は人間だという自負に気を許しているうちに、ふと気づくと人間自身が技術によってがんじがらめに縛りつけられているのを見いだしたからである。そのかぎりでは、人間理性の進歩こそ人間の自由を約束すると主張してきた啓蒙主義の結果が人間の不自由であった（アドルノ）との診断には、聴くべきものが含まれている。この不自由は実存の思想が見いだした人間の不安の半面、ないしは背景とも言えよう。個人の内面性の不安は社会の矛盾と不安に対応し、両者は密接に関係している。したがって、このように密接に対応関連する不安と矛盾を、実存の思想のように単独者、例外者の立場だけで果たして克服できるであろうか。それだけでは人間理解は不十分ではないか。むしろ個人ではどうにもならぬ社会的人間、あるいは歴史的社会の構造と意味の解明と、これにたいする対応が必要ではないか。また、このような社会的人間ないしは歴史的社会の構造と意味を曖昧のうちに残す神理解と教会理解は抽象的ではないか。このような反省が起こってきたわけである。

このことは、見方によっては、ヘーゲルからフォイエルバッハ、さらにマルクスへの動きに多分に似ている。かつてフォイエルバッハがヘーゲル的な絶対的精神としての神を現実の人間に、神学を人間学に還元することを提唱したが、これに対して、さらにマルクスがフォイエルバッハの自然的人間という概念の抽象的な曖昧さを批判し、人間概念を社会関係・生産関係にまで徹底的に還元すべきことを主張した。これに似たしかたで、現代で

は、内面性を通して把握された神と人間実存の抽象的な曖昧さを批判し、神と人間をさらに社会関係との意味連関においても把握しなおすべしとの要求が台頭してきたと考えられる。したがって、上に挙げた二つの話題は相互に深く関連しあっている。

ところで、キリスト教の現実としては、プロテスタントとカトリックとでは、その対応はかなり違っている。カトリック教会側では最も進歩的な人びとが諸宗教との対話に熱心であるのに対して、プロテスタント教会側では保守的と言われる人びとが諸宗教との対話に熱心である。したがって、ヨーロッパの一部で行なわれているカトリック・プロテスタントの合同礼拝や交換説教は、カトリックの進歩派とプロテスタントの保守派の共同作業である。カトリックの保守派では依然として伝統への関心が中心をなし、プロテスタントの進歩派では現代社会とのコンテキストだけが関心の中心をなしている現状である。

このようなキリスト教の現状を見ながら、先に指摘したヘーゲル・フォイエルバッハ・マルクスとの類似を想い起こすとき、現代のキリスト教にはフォイエルバッハの人間学に当たる中間項の弱いことが、否応なしに目につく。この中間項の問題こそ、人間学の問題である。確かに、この人間学の問題について、すでにカール・バルトは第一次世界大戦直後の時代から、それが現代の核心的な問題であることを洞察し、宗教を人間の最高の可能性とみなして、フォイエルバッハ同様に宗教を現実の人間へと還元すべきことを主張してきた。もちろんバルトの意図は、かかる宗教をも含めた意味の人間を罪の人間として徹底的に批判するためであり、最終的には逆に人間学を神学に還元することを企画する。それは人間学を否定するためではなく、真に生かすためであった。今日でもなお多数の人びとがこのバルトの考えが妥当することを主張しているが、彼らとても意識的ないしは無意識的にバルトに修正を加えていることは、見逃せない。というのは、バルトの系統の人びとは後年のバルト自身に従って歴史(救済史)の問題へと視野を拡大し、将来の歴史終末の問題に大きい関心を寄せているからである。そこには神—人間関係だけではなく、歴史をも含めた世界

の総体を考えねばならぬことに気づいたからである。このことは永遠のアトムとしての瞬間という、たぶんに実存の思想の影響下に包懐されてきた概念では、もはや現代の問題は処しきれなくなってきたことを意味する。これには二つの問題が含まれている。一つは、近代以降の科学・技術によって構成されてきた世界像とその哲学的世界観、またそれと関連しながら造りあげられてきた現実社会の問題である。もう一つは、このようないわゆる先進文明の発展に乗り遅れた国家ないしは社会と先進文明国ないしは先進文明社会との格差、それに関連する政治・経済・社会政策の主張の違い、さらにその根底にひそむイデオロギーの問題である。この二つの問題について宗教は何と答えるかが、問われてきたのである。宗教はこれらの現実に起こってきている諸問題に対して、宗教それ自体の立場からみずからの見解を示すことを求められている。もちろんその見解はどこまでも宗教の立場からの発言であって、それ以外の何ものであってもならない。それが現代社会に対する宗教の証しとも言うべきものであろう。このようなきめ細かい対応を抜きにして、十把ひとからげに平和は心の問題とか、罪は人類的な現実だと論じても、現代人を説得できるものではないだろう。たといかかる発言が真実を含んでいても、それは抽象的真実にすぎない。

ただ、紙数の関係から、以下に述べる現代社会と宗教の問題はその一部、とりわけ高度に技術化された現代社会における宗教に限って論ずる制限つきの論述に過ぎないことを、あらかじめ断っておきたい。

二、創造的被造者としての人間

科学と技術は人間が主体になって造り出したものであり、この人間の主体性を根本的に養うのは宗教であるとの主張は、今日では、見かたによっては、制限つきでしか認められぬであろう。キリスト教においては、聖書の中には「被造者」の概念は最初から存在したが、「自然」という概念はヘレニズムとの接触以来持ちこまれた第二次的概念であるとは、大抵の神学者の認めるところである。だが、わたしの言いたいのは両者を歴史的あるいは体系的に区別することではなく、むしろ将来を目ざして

キリスト教の立場から自然概念をどのように包摂し、これを自らの内においてどのように創造的に合成しようとするかにある。というのは、過去のキリスト教では、聖書的伝統にしたがって、歴史（救済史）理解が基礎に置かれ、その上に、あるいはその中で自然は処理されてきたからである。それゆえ、上に述べた神と社会の中間項としての人間の問題には、人間の歴史性と自然性の総合的な取扱いが予想され、あるいは要求されるのである。ばたしてこの要求ないしは期待に現代のキリスト教神学が応えようとしているかを検討するのが、われわれの関心事である。

さて、この問題を考える素材として、比較的近年に行なわれた論争で、それも一見したところ宗教となんの関係もなく、むしろ宗教に対して軽蔑や敵意すら示すようにおもわれるドイツ社会学の哲学的論争[1]の一部を取り上げよう。もちろん、この論争それ自体は現代社会学の可能性を求めることを意図した議論であって、宗教に直接関わるものではない。しかし宗教を社会学の立場で考察することを企てるときには、考えなければならぬ多くの問題点を示唆している。

この論争を見るとき、極端に対立する二つの立場として、批判理論と分析的社会学の対立が現われる。前者を代表する立場として議論を張るのは、アドルノとハバーマス[2]であり、後者を代表するのはポッパーとアルバート[3]である（これに米国流の社会学代表が入っておればもうひとつ面白いところであり、事態はいっそう明確になったであろうが）。この対立をハバーマスは分析的科学論と弁証法の対立とも名づけている。アドルノやハバーマスの批判理論あるいは弁証法の立場の特色は、全体とか総体の把握の仕方にある。彼らの意見では、分析的科学論ではこの全体あるいは総体をシステムとして立論するが、そのシステムとは機能的概念にすぎない。システムとは経験にもとづく個々の部分の諸機能の相互依存的な連関を表示するだけのものである。また個々の経験の説明においても、そこでは任意の交換可能な主観によって最初から制御された対象領域が選び取られている。その方法に関する限りでは、自然科学と文化科学との間には根本的な相違はない。それゆえまた、その客観的と自称

する立場なり対象なりは、その実は主観的である。したがって、社会学において獲得される認識は直接に生きた人間の社会行動に対してせいぜい技術的助言を与えるだけにすぎない。生きた人間の社会行動は歴史の中で目的に従って取捨選択しつつ将来を目ざすが、科学的な事実説明は、人間の実生活の意志決定にまで立ち入ることはできない。人間の社会行動を理解するには歴史的解釈が必要とされるのである[4]。このような批判理論に対してポッパーやアルバートの批判的合理主義の立場は、もちろん厳格な論理実証主義を修正するものではあるが、その基本的な思考は論理実証主義に発する経験論であると言えるので、上の批判は大部分彼らの立場にも当てはまると言える[5]。

ところでこのような社会学論争を宗教の問題に当てはめて考えるならば、さまざまな事を考えさせられる。今日宗教と呼ばれる現象を上の分析的科学論をもって処理するならば、そこに説明される宗教的な現象ないしは対象は、たしかにある意味では研究者の主観の反映したものであり、決して「生の事実」としての宗教ではなく、研究者の視点の置きかたに適合したものとして現われてくる対象である。したがって、このように常に隠れたものとして前提されている主観の恣意性に対して、規制が必要とされる。伝統的には宗教学は宗教哲学を必要とすると言われてきた所以である（たとえば宗教の諸現象を通して経験的に解明される神の現象は、その全体を通してさらに解釈されなければならない）。

実際、宗教的現象の歴史的研究には、過去に記された聖典や教会史・教団史の実証的研究や現在の宗教教団の実証的な分析が必要である。しかし文献批評、過去の事実の再構成、現在の事実の分析と法則性の確認の中には、否応なしに主観性が入ってくる。あるいは、ある宗教的現象の現実分析を客観的に行なうにしても、その視点の選択は主観的である。この場合、神、礼拝、祭儀、等々の宗教特有の事実なりカテゴリーなりは、どこからどうして選り分けられ選び採られるのであろうか。解釈学の批判をまつまでもなく、この選択の不明瞭さは実証主義的研究方法の最大弱点の一つだからである。

さらに、ここにひとつの難問、それも宗教の研究にお

いてはとくに厄介な難問が起こる。つまり、宗教の研究は、上に挙げた分析的科学論そのものの方法ないしは対象を超えて進まねばならないからである。というのは、実証主義の場合には、もちろん経験による検証が真偽を決する最終原理であり、この検証原理に適合しないものは無意味とみなされるからである。もっとも、後年のウィトゲンシュタインのように、かつて無意味だとみなされた領域にも多くの局面があり、その中にもそれぞれなりに異なった特有の検証原理に対応するそれぞれの意味領域が見いだされるといった具合に、意味局面の多様性の発見へとこの無意味領域は拡大された。しかしそれとても実証主義の根本的態度を変更するものではない。また、ポッパーやアルバートの批判的合理主義は検証原理を修正して反証論理の演繹的方法を主張するが、それだけにいよいよ経験に根ざしている対象への意義関連から離れて、探究における論理が形式的に矛盾なく機能しているかどうかに重点が移ってくる。またそれだけに、ポッパーやアルバートが宗教的啓示を排斥し、これを「神聖不可侵として隔離する戦術」、あるいは「遮断戦術」[6]と酷評して、宗教の次元には最初から見むきもしない。したがって、批判的合理主義そのものは、自転車操業の機能化を促進するようなものであって、その限りの貢献をするものと言っても言い過ぎではない。これを宗教の研究に応用するならば、およそ宗教の社会現象や言語現象を形式論理によって整理することであろう。もっとも宗教の側には、権威ある伝統という名のもとに、前近代的なものとしか言いようのないものをも含んだ多くの過去の伝承が山積みされているから、このような清掃作業も時としては大きい効果をあげるかのような印象を与えるかもしれない。しかし、ポッパーによる歴史の将来の予測の試みが彼の歴史理解の貧困ぶりを示しているように、機能的合理化以上に将来を目ざして積極的に創造するには乏しいのである。それどころか、その反証論理と組合わされた経験への意味連関の狭さのゆえに、宗教的経験の始めも目標も忘れてしまって、いったいなんのために宗教現象を探究しているのだと問いたくなるだろう。このことは、なにも批判的合理主義だけに限られた問題点ではない。一般に、機能的合理性を解明しようと

する構造主義社会学の方法を宗教的現象に適用した場合にも、同様な問題が生ずるのである。とはいうものの、だからと言って、一挙に解釈学の方向へ飛躍してしまうと、これまた抽象的理解に陥ってしまうのである。

翻って、アドルノやハバーマスの批判理論の方を宗教的現象に応用すればどうなるだろうか。この立場は、自然科学と社会学を区別する。科学的な問題設定はすでになんらかの解釈を前提し、研究者の態度を制約している。歴史に媒介された実践生活における意味構造の理解、すなわち解釈学的理解が、はたらいている。この解釈学的理解はすでに一定の社会像によって刻印されており、この社会像が科学的な処理を導き包括している。この社会像はひとつの総体であり、時代の情況全体を表わす社会的生活であり、それ自体主観と客観の媒介である。「特殊」を媒介する「普遍」である。それゆえ、社会学は個々の状況の歴史的意味を高め、また批判する使命を課せられている。個々の状況あるいは全体境位の矛盾を批判によって暴露し、解放された社会意識の下に抑圧なき社会を企画するペルスペクティーフから評価する。このような理想社会は技術的手段によって実現されない。むしろ社会の諸状況の現実の変革という目的の下に行動することによる。これが批判理論の力説するところである。

このような批判理論の立場と方法は宗教に対してさまざまな刺激を与えるかのような初印象を与えるであろう。というのは、それは一応実証主義ないしは批判的合理主義の抽象性の持つ欠点を指摘しているからである。特殊と普遍の関係を歴史に媒介された総体として把握し、実践生活と社会的行動に力点を置くからである。また実際、これらの諸点は宗教の側にも重大な関心事だからである。だが、ここでも問題は残る。例えば、この立場と宗教とが決定的に触れ合う一つの点は、「総体」という概念の示す領域にある。とくにキリスト教では、終末論の問題がこれとある程度まで親近性を示す。それと同時に、この総体は、今日のシステム概念ともある程度重なり合う問題を含んでいるからである。

総体とは、伝統的には、全体と部分との関係にかかわる概念であった。もし全体が部分の総和にすぎないとし

たら、全体は独自の意味を持たない。しかし、もし全体が部分の単なる総和以上であるとすれば、すなわち、全体を構成する諸部分が個々の諸部分だけでは認められない特定の相互関係によって結びつけられ、全体が全体独自の特定の構造を持つばあいには、事情が違ってくる。このことは宗教に対しても二重の問題を提供する。例えば、新約聖書の福音書の中では、イエスによって神の国に関する多くの譬話が隠喩の形で現われる。譬話は個々の部分の総和以上の全体的意味として神の国を示す機能を持つ。しかも各譬話に示される総体は、さらに聖書全体を通して、総体の総体たる神の国を指し示すからである。分析的科学論は前者の神の国の機能的構造をある程度まで解明するであろう。しかし、それはどこまでも形式的構造の側面に過ぎない。神の国は意味内容を含み両者の総体である。神の国は世界と歴史における神の目的である。それは過去、現在、将来の全体における評価と位置づけにかかわり、そこにおいて最終決着がつけられる場所である。このように考えるなら、ちょっと見たところ、批判理論の方に分があるかのように見えるかも知れない。しかし事実は決してそれどころではない。というのは、批判理論の主張者たちの言う「総体」概念には科学的意味のほかに宗教的意味がこめられているからであり、このことは概してネオ・マルクス主義者に共通に見いだされるところだからである。

例えば、ハバーマスとルーマンの間に交わされた論争[7]がひとつの好例であろう。ポッパー系のルーマンが社会工学のシステム論を展開するのに対して、ハバーマスはネオ・マルクス主義のユートピア的行動理論にコミュニケーションの言語的科学論の体裁を与えて、理想主義的語用論の解釈学とも言うべきものを展開する。前者は形式的能率中心のシステム機能論を主張する。これに対して、後者は抑圧のない理想的コミュニケーションの行なわれる理想社会を目ざして現実を批判するとともに、理性的な会話を通して理想社会の必然性を立証しようとする。この論争では、結局は、両者の間に同意は成立せず、相違がいっそう明らかになっただけである。ルーマンの社会工学のシステム論には宗教の独自性が全然といってよいほど最初から認められないのに対して、ハバーマスの語用論を支える情熱はまさに宗教的とも言えるほどである。最近の西欧世界において、一般に科学的思想がいよいよ世俗化の傾向を示すのにひきかえ、ネオ・マルクス主義がいよいよ宗教的とも言える性格を帯びてきている、という批評も、その限りでは当たっていないわけでもない。

しかし、キリスト教の立場から言えば、宗教と科学とは、(科学・技術の時代においては特に密接に関係しあうとはいうものの)やはり相違するのである。神の国の本質は「究極のもの」(ultima)にあり、その一歩手前のもの(prae-ultima)との関わりとても常にこの究極的なものとの関係において意味を持つからである。この点から言えば、ブロッホの「神なき神の国」とは奇妙な矛盾に満ちた言葉であろう。かかる言表は「神ある神の国」に対立する「神なき神の国」か、それとも、このような区別を超えたものかのいずれかである。しかし、このような区別・分別を前提した超えかたは、宗教の一歩手前から宗教を眺め見る立場であって、疑似宗教的と言えよう。この点に関して、アドルノやハバーマスの唱える弁証法は、究極的なものについては極めて乱暴な詰めに終わっていることは、論を待つまでもない。結局は批判理論も分析的科学論も独断に帰着し、両者が好んで用いる批判という言葉は、独断によって裏づけられていると言うのほかはない。

三、西欧的社会科学の限界

被造的創造者あるいは創造的被造者としての人間は、結局は上に挙げた極端な二つの立場では捕えられない。両者の中間項をなす人間論が必要なのである。それならば、解釈学はかかる人間学を提供できるであろうか。この点については既に論じたところであるので、そのうちの一点だけに言及しておこう。解釈学は確かに宗教的超越の現実と権利とを一番よく理解しているように見える。しかし、この解釈学の論及にも限界があることを忘れてはならない。解釈学は最初からみずからの立場あるいは対象を、自然科学ないしは対象的自然から、峻別するところから出発する。仮りに対象による区別が困難であるとしても、方法上の相違は明白である。したがっ

て、そこに提示される人間の独自性は最初から自然科学の人間研究とは異なるものであって、むしろ両者が合致することを期待する方が、間違っていることになる。

このことは、とりもなおさず、解釈学による人間探究も、自然科学による人間学も、相互に他によって制約されていることを意味する。例えば、シェーラーにせよ、プレスナーにせよ、ゲーレンにせよ、今世紀の哲学的人間学は、一方において自然科学の探究結果に目をやりつつ、そこに把握された人間の特性を保持しようとする。しかし、それだけでは人間の独自性と他の高等動物の独自性との判明な区別は認められない。この問題を打破すべく努力するうちに、上記の三名の人間学者は、最初はあれほど用心していた形而上学の伝統的思考に逆戻りする。いつのまにか、十九世紀の哲学的人間学と大差ない結果に終わるのである。いずれにしても、自然科学的人間探究から哲学的形而上学的人間探究への飛躍がそこに見いだされる。だからその説明なり解釈なりを見ても、結局は信頼する気になれぬままに終わるのである。

同じことは、解釈学的人間学にも妥当する。解釈学の提示する一々の解釈についてはうなずけても、結局最後には単なる思いつきではないのかとの偶然への疑惑が、いつまでも残るからである。

人間学に対するこのような印象は、単なる印象以上の真実に触れた直観のゆえであろう。なぜなら、そこには最初から一種の哲学的人間学がはたらいていて、それが途中からもったいぶって表面に表われるにすぎないからである。問題は、哲学的人間学そのものが間違っているのではなく、いかに正しい哲学的人間学を所持するかにある。この正しい哲学的人間学を決定する手掛かりの経験は、自然と歴史の両方を包摂する場所に求められなければならぬであろう。それこそ総体を荷なう場所なのであり、宗教的経験の場所とも言うべきであろう。

その限りでは、あらゆる科学的関心は宗教的関心のヴァリエーションであるというホワイトヘッドの見解は正しい洞察を含んでいる。[8] 人間を身体的存在として生物学的に考察しようと、集団的現象としてシステム社会における自律機能の一要素とみなそうと、歴史に媒介されつつ理想社会のユートピアを夢みる者とみなそうと、いずれも宗教的経験の間接的表現と言えよう。いやしくもドグマティズムに陥ることを避けるかぎりは、宗教的経験に還って再度その本質を見通さねばならぬであろう。だが、問題はこれらの諸局面を包み容れうる宗教の理解とその場所がありうるかどうかにある。

キリスト教においては、この要求は、まず伝統的な人格神論への批判に現われる。その場合、とくに日本語の「人格」という概念は今日では誤解を伴ないやすい概念である。というのは、人格という漢字が「人」という文字を含んでいるように、この言葉は元来人間特有のものを指し示す語である。したがって、特に日本語の人格的という語をキリスト教の神に適用することは、人間的特色を表わす語を超人間的存在者に与えることになる。とはいうものの、近代以後の世俗化された西欧においても、同様なことが起こっている。したがって、現代の問題を取扱う限りでは、このことはそれほど気にする必要はない。いずれにせよ、今日では、神が「人格的」であるとは、キリスト教では、まったく象徴的意味に理解されなければならない。このように歴史における人間的経験は象徴的語用の素材を提供する。

しかしながら、ある意味では、歴史的存在者で象徴素材になりうる可能性を持たぬものはなく、裏返しに言えば、石も、牛も、科学的に合成されたものも、宗教を持ちうるのである。ただ具体的には、それぞれの総体における位置づけによって、それぞれの有する宗教は異なってくる。したがって、未開人の宗教以前には動物の宗教があり、それも下等動物から高等動物に至るまでそれぞれ異なった宗教があろう。またそれ以前には、普通無機物と言われるものの宗教が考えられるであろう。かかる仕事は人類学の求める宗教であろう。人類学の示すこのような宗教の可能性に、今日のキリスト教は十分耳を傾けなければならぬであろう。過去のキリスト教は、あまりにも人間中心にのみ考え、自然を蔑視してきたからである。

過去からさらに将来に目を転ずるならば、現代の科学・技術はさまざまの夢を現実化した。例えば、医学における臓器移植は適用領域を広げ、手術の成功率を高め、死すべき人間の寿命を延ばしつつある。やがて何時

かは脳の部分的ないしは全体的移植も可能になるであろう。もしもかかる手術に成功して延命した人が出現したら、その人の思考はいったいだれの思考だと言えるだろうか。そこに存在する人は、手術の範囲と程度によっては、一部ないしは半ばどころか、ほとんど大部分が人工的な合成物であることもありえよう。もしかかる人が人間と言えるなら、人格とはなにを意味するのであろうか。あるいは、宇宙開発が進んで、太陽系以外の遠い宇宙の何処かで、現代人の常識を基準にして言えば、外形はおよそ人間とはほとんど異なっていても、人間以上の知性と徳性を備えているとしたら、人格とはいったい何を意味するのであろうか。それは空想科学小説の題材でもあり、子供向けのテレビ漫画の主人公にも通ずるが、かかるものは現代人の単なる空想と好奇心とばかり言えない動機を含んでいる。人格概念は過去を見ても将来を見ても不安定である。同様に、宗教における人格概念もまた、かかる観点から言えば、不安定であり、形成途上にあると言わねばならない。

もう少し視野を狭めて、世界宗教と呼ばれるものに目を向けてみよう。いわゆる枢軸期に出現した世界宗教は大きい犠牲を払って個の自覚を獲得した、という指摘は確かに正しい。なぜなら、個の自覚は伝統的な自然と社会（自然の事物と部族的な人間関係、それに根ざす信仰対象としての神）からの自由を獲得した。無自覚の個から目覚めた個は、伝統的な自然と社会のみならず、将来起こりうべき自然と社会の新しい創造の可能性までも放棄するか、あるいはそれを第二次的可能性に押し下げようとした。確かにこの目覚めた個は究極的なものにおいて新しく生み出された自己であり、自己を超えしめられた自己として把握された。したがって、かかる個は、たんなる自然的人間の連続的発展の延長線上にあるものではない。しかし、このいわゆる枢軸期に成立した宗教において人間とは個の自覚に到達した人のことを指すことには、変わりはない。以後の二千年にわたる宗教史において、宗教を私人宗教・個人宗教の方向に向かわせる礎地は、既にその初期のころから有していたわけである。やや遅れて成立したイスラムとても例外ではないだろう。ただ個の自覚以上に、それぞれの地域性による過去

の伝統がなおも強く、それが個の自覚の可能性を覆い隠している現状である。だが、歴史の進展とともに人間としての個の自覚が深まるにつれて、固有の自然と伝統から離脱して、必ずや個の自覚が中心を占めるようになるであろう。

だが、今日の先進社会において宗教に関して問題になってきているのは、かかる宗教の個的性格である。とはいっても、個的性格を否定することが、問題なのではない。かかる個的性格に伴なう歪曲ないしは人間性の疎外が問題なのである。なぜなら、個の自由化はかならずしも社会的開放を伴なわず、かえって社会的束縛を結果しているからである。

ここに、われわれは一つの問題に気づかせられる。それは、個の自由化と社会開放はかならずしも同一次元では取扱えないということである。「わたし」と「われわれ」は関係を持ちながらも、やはり違った仕方で処理されることを要求されているのである。この点が、現代社会に要求されている問題点なのである。もちろん、この問題は、古い「われわれ」の関係、すなわち、いわゆる枢軸期の宗教の出現以前、個の自覚以前の自然的社会関係への逆戻りを要求するものではない。それは、現代社会という特有の不自由な社会に直面して出てきた問題である。

このことは、キリスト教に関して言えば、終末論に関する問題であると言える。キリスト教が個の自覚を中心とする限りでは、終末もまた、主として個の死の克服の問題と考えられてきた。特に実存論神学においては、この傾向は顕著である。だが、かかる個の自由化は、ただそれだけで実現するわけではない。個が死の不安から開放されるのは、究極の社会開放に媒介されうるがゆえである。たとえば、「神の国」は、確かに個々の人間の信仰を通してのみ、「今日」のものとして経験される。その意味では、個として信仰に立つ人間は、「神の国」の「近さ」を経験する。しかし「神の国」は、個の死の克服によって直ちに実現するわけではない。「神の国」は社会完成をまってはじめて個のものとして実現するのである。その意味では、「神の国」は個としての人間にはなお、「遠い」ものとして経験されるのである。この「神

の国」の「近さ」と「遠さ」の経験は、決して信仰の未熟を意味しない。むしろ、それが個の信仰の本質的な制約をなしている。

とは言っても、このことは個より社会の問題の方が高次の次元にあるという意味ではない。むしろ、個と社会は相互に補完し合うべきものであろう。両者はけっして上下関係にあるとは言えない。一方では個はどこまでも個としての独自性、その個がいかなる他によっても代替されない個体的価値を持っている。社会はかかる独自の個をまって社会として構成される。しかし、社会は社会でつねに個を制約し、個としての人間を個として成り立たせる場所である。

とりわけ、現代の科学・技術の社会の発展は、かかる個の自覚の歪曲の修正を要求している。環境汚染と自然破壊、核兵器の恐怖と平和問題は、まさにそのような水準に現われてきた問題なのである。

以上において、われわれは現代の人間論に関して、どのような問題が提起されているかを見るために、ほんの若干例を挙げてみた。これ以外にも、実に多くの問題が提起されているし、また、そこに提起される問題内容はまったく多種多様である。それは社会、政治、経済、等のあらゆる分野の人間生活に関連した問題である。人権問題、環境汚染、生態的自然の保護、核兵器の脅威、平和問題、等々、問題は無数に存在する。これらの問題に関して共通に言えることは、それらがいずれも人間理性の発展と高度の科学・技術社会の実現に関連する社会的かつ歴史的人間論の展開を要求していることである。先に引証したドイツの社会学の論争も、実はこのような状況の自覚のもとに行なわれた論争にほかならない。しかし、それぞれの立場からの解答は、宗教の立場から言って、決して満足すべきものではない。それぞれの立場の根底には科学主義や歴史的ユートピアニズムの独断が一種の宗教的信念のように保持されているのが、見いだされる。いずれにしても、宗教の自己理解は、これらのどの立場をより有効なものとして採択するにせよ、宗教独自の立場からそれらに限界を指示しつつ、それらを生かすことを考えねばならない。それが、現代科学・技術に関して宗教に課せられている宗教的倫理の課題である。

それでは、宗教にとって、どのような社会学が有効であり、望ましいのであろうか。この問題に答える前に、いま一度、宗教と社会に関する理論と実践の問題を考察しておく必要がある。

四、理論と実践

現代経済学において自由主義経済学とマルクス主義経済学とが最初から統一できぬものとして並立していることは、周知の事実である。このことは、なにも経済学だけに限ったことではない。すでに第一章に引証した現代社会学における分析的科学論と弁証法、実証主義ないしは批判的合理主義と批判理論の対立もこのことを示す例証である。前者は理論と実践を区別し、科学的分析をどこまでも客観的なものと考え、実践を個々の人間の意志に委ねる。科学の応用としての技術は、いわば両者の中間に位置するが、技術はどこまでも理論に属し、その中で取り上げられる限りの技術者の問題もまた、理論の範囲内に限られる。技術者は、個々の具体的な価値を喜怒哀楽の感情の中に表わしつつ生きる現実の実践的人間とはどこまでも区別されるのである。「主体人間」が語られるにしても、それはどこまでも理論的分析の要素とみなされる限りの主体性であり、理論的抽象的人間にすぎない。これに対して、批判理論の立場が主張する批判とは、現実社会を実践によって改革していくための理論を意味する。いわば、理論は社会改革のためのものにほかならない。したがって、歴史の現実に生きる意志的主体的人間から遊離した客観的研究者などは、最初からありえない。それゆえ、この立場においては、なによりも先ず、研究者自身の歪曲された主体性の修正を求めることになる。

このように相容れぬ二つの立場が最初から分裂しているのが、現代の社会科学の現状である（その意味でドイツの実証主義論争も結局は二つの立場の共通点ではなく、かえって相違を明らかにしただけと言えよう）。ところで、われわれとしては、両者を社会科学の立場から論ずることが関心事ではなく、この対立が宗教にとっていかなる意味を持っているかということにある。

現代キリスト教にとっては、マルクス主義はたんなる

理論の問題であるとは言いきれない。東欧諸国のキリスト教は、すでにマルクス主義政権の支配下にあって、いかに生き延びるかを考えねばならぬ現状である。理論と実践の区別は、これらの東欧諸国に住むキリスト教徒にとっては、およそ縁遠い立論である。彼らにとっては、実践的に教会がいかなる社会行動を通してマルクス主義以上のものを信仰の立場から証することができるかが、具体的な問題である。したがって、西欧の理論をこれに押しつけることは、もはや不可能である。

あるいは、南米のキリスト教の事情は、これとはやや異なる。そこでは、歴史の発展はかならずしもマルクス主義理論に沿うて発展しなかったし、あまりにも貧富の格差のひどい社会の現実にあって、「貧しい者はさいわいである」と口を通して説く以上に緊急な政治的・社会的配慮が切望される状況にある。この配慮を実践せずしては、良心に覆いをかけるようなことになる。この地域においては、東欧とは違ったしかたで、社会実践が先ず要求されているのである。

もちろん、西欧と北米のキリスト教徒にとっては、理論と実践を区別し、科学と宗教の媒介を考えるだけの余裕はある。

右に挙げたのはほんの一例にすぎないが、いずれにしても、現代キリスト教は幅広い対応を迫られている。したがって、たとい地域的に限られたものではあっても、それが社会の現状に照らして最も緊急事であり、かつ聖書的信仰にもとづいても解釈可能であれば、それぞれなりにみずからの道を敢えて踏み進まねばならないのである。もちろん、その結果は、それなりにまた矛盾を伴なうことであろう。しかし、それが聖書的信仰にもとづいて解釈可能であるかぎりでは、環境も歴史的事情も違った他の地域のキリスト教徒からも、暖く支えられなければならないのである。このように、具体的な実践生活におけるキリスト教の多元性を包み容れて統合することのできる信仰理解が、今日のキリスト教では求められている。また、かかる信仰理解によってこそ、他宗教との対話と理解と協力も、実り多いものになるであろう。

このような観点から見れば、社会科学における二つの対立する立場も、要は先進工業国におけるイデオロギー

的対立であって、今日のキリスト教の現実から言えば、その一部分にしか適合しない理論であることが、明瞭になる。このようなキリスト教内部の多元性をいかにして統合していくかが、社会科学の問題に関するかぎりの現代キリスト教の課題である。そして、おそらく、その宗教の自己理解の論理は、むろん分析的論理ではなく、弁証法でもなく、それ以外の論理であろう。だが、このことは、なにもキリスト教に限られた課題とは言えないだろう。それは、およそ人類の平和を願う宗教に共通に与えられている課題である。

したがって、現代のキリスト教が今日の社会科学のさまざまな方法を使用する場合にも、西欧世界の理論をただちに西欧以外の地域に持ってきて、決着をつけてはならない。とくにマルクス主義以外に、社会的弱者そのものの立場に立って社会改革をめざす批判理論が社会科学の中に見いだされぬ現状の下では、かかる態度はとりわけ有害である。むしろ、その地域に適合した独自の社会科学の批判理論を宗教の側から忍耐強く養い育てることが肝要であろう。また、かかる多元的統合を可能にするような宗教こそ、現代に真に必要とされている宗教と呼ばれてもよいであろう。このことは、同様にまた、今日のあらゆる宗教にも求められていることであろう。

註

(1) Vgl. Th. W. Adorno, R. Dahrendorf, H. Pilot, H. Albert, J. Habermas, K. Popper, Der Positivismusstreit in der deutchen Soziologie, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1972.

(2) Vgl. Th. W. Adorno, Soziologie und empirische Forschung, a.a.O., S. 81 ff.
J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, a.a.O., S. 155 ff.

(3) K. Popper, Die Logik der Sozialwissenschaften, a.a.O., S. 103 ff.
H. Albert, Der Mythos der totalenVernunft, a.a.O., S. 193 ff.

(4) Vgl. Th. W. Adorno, a.a.O., S. 81 ff.

(5) Vgl. K. Popper, The Logic of Scientific Discovery, Harper, New York, rev. ed. 1968. 拙論「神学的構造主義の問題」、『基督教学研究』(京都大学基督教学会、昭和五八) をも参照されたい。

(6) Vgl. K. Popper, Conjectures and Refutations,

London, 1963.
H. Albert, Traktat über kritischen Vernunft, Tübingen, 1968, S. 16 ff., 95 ff.
(7) Vgl. J. Habermas u. N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a.M., 1971. bes. S. 25 ff., 101 ff.
(8) Vgl. AN. Whitehead, Process and Reality, Harper, New York, 1960, p. 24.

（もりた ゆうさぶろう・同志社大学教授）