

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つていいとはいいがたい。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。デュルケームやウェーバーの「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、例外現象を扱つていていう印象を拭えない。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いう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合わせながら、「宗教と発展」という問題に論及したい。そ

「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



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

(一) 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。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、禁欲的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)。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團主義のなかに見る(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ブについて、

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、「私は神を信ずる」「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」を呼んでおこう。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。このような不斷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、あらゆる信者の析りの内容(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・変数として役立つ。信者は、経典から学び、その教えをもとに行方する。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「守られなかつた」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る。またそうした「期待はずれ」を契機に、その「信仰」を捨てることがある。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されることとなる。

このようないくつかの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、そこでは宗教が問題になつていてではなく、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、したがつて主

体の未来との関わり方にたいする人々のこののような態度といふものは、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には有名である。⁽³⁾ 資本主義的文化形成の推進力となつた禁欲的プロテスタンティズムとは、神と向かい合つ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ァ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、貨幣利得を不道徳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資本主義が推進されていったというのである。そこには、まず自己を自立し、その自己が神と向かい合つ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って、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ふ点で、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われている。このようにそれぞれの宗教が互いに補完関係にあり、また既成宗教の基盤を新しい宗教が侵すようなどともない。さらに、一人の人間が複数の教団に属すことも可能である。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、近代社会にあって始まる近代の「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、「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stan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、さまざまに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つて定められている国民の祭日には、すべての国民が一様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つて、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)以外の信者にとって(同じキリスト教でもプロテstan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っして難しくはない。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」が問題となつてゐる。

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」を吟味したであらう。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つていてある。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」といつでも、

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、こうした日本の「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壤では、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。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⁾

このことをもつ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どうてい不可能であろう。そこで以下、プロテス

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っ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とを比較してみたい。

2 発展の推進力としての宗教？

(a) 輪廻／終末

キリスト教にあって、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っ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開い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、この考え方のとでは、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。こうした終末觀のとでは、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

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、いかなることをもつ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）の靈が神棚に奉られ、人々は先祖を思い浮かべて墓参りをする。こうした人と神との連續的関係を可能にする背景に、人間の性質にはもとも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拓すれば人間は神になりえる、というわけである。

(c) ケガレ／原罪

日本人の「罪」にたいする考へのなかには、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つたという、キリスト教でいう「原罪」の意識といふものはまったくない。むしろケガレという考へ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へられている。すなわち、世界と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」）。そこにあって、人間の罪はケガレ（＝災いの原因）に他ならず、ケガレは表層につみ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。したがつて、たとえ罪人としても

日本人の「罪」にたいする考へのなかには、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つたという、キリスト教でいう「原罪」の意識といふものはまったくない。むしろケガレという考へ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へられている。すなわち、世界と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」）。そこにあって、人間の罪はケガレ（＝災いの原因）に他ならず、ケガレは表層につみ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。したがつて、たとえ罪人としても

て処罰された者であれ、死を迎えた際には、その靈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、眼前的試練を克服すべき「リスク」としてとらえるか、偶然ぶりかかってきた「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つていたとはどうてい考へられない。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つた結果、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。したがつて宗教は、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、それはけつ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

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よう。すなわち、近代科学の発展とその合理的メカニズムは、いさざ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ー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」との関係を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ームもウェーバーも、宗教の非合理性を暴き出す脱覗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る態度で臨むこととなる。デュルケームは、宗教を純粹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

的行動のなかに見られないのであろうか。あるいは、逆からアプローチしていうならば、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」に関する議論から現代社会における「宗教」を描写するパースペクティブについて、より一般的な議論へといたる路線を以下示したい。¹⁰ というのも、たしかに、ここまでの論述の出発点は、特殊日本的な事象であつたが、このような趨勢は、他の国でも散見され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が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。

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「科学觀」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、デュルケームは、科学に限界を見ることをせず、現実は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、デュルケームは、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る。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。

現代社会にあって、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という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、結論を先取りしていえば——卑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——、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って、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。

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、「病気」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る、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げ、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ふことが問題となる。換言すれば、近代における宗教を非科学として括ってしまうか、あるいは科学を宗教の一種相（延長線上の一現象形態）として論ずるのか、さらに

進んで、なに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、したがつて非常に宗教的・哲學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ない危急の問題として、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、いつ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、従来とは異なっ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、そのことによって社会の発展は展開してきた。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探ることによってもたらされた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

うこと、つまり科学の限界を科学によって解決するとい
う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
いだろう。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。ここに翻つて、
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
か。」⁽¹⁾「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つ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

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 Reflektionstheorie 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。このようないふしが可能となれば、ここに世界社会に
おけるエキュ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、いわば发展と宗教に関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、その批判者である、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。こうした批判は、もしウェーバーの図式が存在しなければけつして登場できなかつたであろう。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探るものではない。
- 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マを自明のこととするSISER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 Europee. II Progetto CISL*両誌に掲載される予定である。

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

ヨン概念が必要とされよう。⁽¹²⁾

「」⁽³⁾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」という二分圖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」との一者を、エコロジー問題が架橋するからである。さむに、ソシから、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ゐた機能を、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、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 Reflektionstheorie 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。このようないふしが可能となれば、ここに世界社会におけるエキュ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

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い。

(4) Vgl. N.Luhmann, *Sozialtheoretische 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、ソシ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た日本が發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つても、同時に、ある特定の宗教を信じている人間がその信仰にのつとつて生きるといふことに対する、非常に非寛容的な態度をとる」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) 「れども、ある意味で「見えない宗教」といえようか。「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』（スイングドー、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集』18号 聖学院大
学総合研究所、一九九一年所収、参照。

(11) ルの点にて筆者は、N. ルーマンの「複雑性の構
造分析」の理解に、そのオテンシャルを見た。すな
わち、ルーマン理論においては、あらゆるもの背景と
して、見渡すもののややかい複雑なる可能性の全体とし
ての世界を出发点としているからである。ルの点にて
では、稿を改めた。どうあれ、ルーマン『宗教社会
学——宗教の機能』(土方、三井訳)新泉社、一九
八九年、第一章「宗教の社会機能」を参照された。

(12) ルの点にて、註(11)と同じルーマンの提唱する
ホーネボヘンス・ハスクム理論が有効であるよへと認
ねれ。N. ルの点にて、文献の指針によると。Vgl. N.
Luhmann, *Soziologische Aufklärung* 4, Opladen 1987,
insb. Kap. IV, Frithard Scholz, *Freiheit als Indifferenz:
Alleuropäische 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 Sys-
temtheorie: Zur theologischen Auseinandersetzung mit
der Religionstheorie Niklas Luhmanns, *Theologie und
Glaube* 76 (1986), S.38-69; Michael Welker (Hrsg.),
Guttersloh 1986, insb. S.234 ff.