

非西欧「社会」を場にした「科学」と「宗教」の関係構築の必要性

- その方法としての「共同体論」に関する予備的考察 -

大谷 昭 仁

「科学」と「宗教」の問題を巡って - 気になるけれども解けないテーマ

「科学」と「宗教」の関係を論ずることは洋の東西を問わず盛んである。近年、日本でも、とりわけ知識人の中でこの議論は盛んだ。しかし、過剰なほどの議論があるのに何か肝心なものが欠けているように思えてならない。その多くの議論が、「科学」と「宗教」を異なるカテゴリに対置させ、その相補を可能にする知的準拠枠の構想に多くの労力が割かれているからだろうか。

そもそも、この2つはカテゴリへの分類問題なのであろうか。「科学」とは何かを哲学は未だに提出できないし¹、「宗教」の定義は研究者の数程ある²。このような状況では、いつまでも分類学の域を出ないであろう。

しかし、直観的に、この両者の存在は相容れぬ異様な妖気を漂わせている。それ故、人間の創造する文化に抜きがたく関与している。この気になるけれども解けないテーマは近代の知的好奇心を煽るのに十分な魅力を備えていることは間違いない。1993年には岩波が講座「宗教と科学」全12巻を発刊したことを見ると、将来も考え続けねばならない大きなテーマであることに違いない。

以前、筆者もこの問題に関する試論³を提出したことがあるが、「科学」と「宗教」の関係性を十分に引き出すための一般化を断念した経験がある。この失敗は、両者は歴史的生命をもつもので、それをカテゴライズという平面的静止画像に張り付ける作業の過程で両者は観念の塊となって昇天してしまう。そこには研究者の自己満足はあっても、リアルな

¹ 帰納演繹主義、仮説反証主義、論理実証主義、革命的構造論などがあるが、何れも問題をもっており決め手はない。現在も科学哲学をはじめ科学史の分野で「科学」の構造を解明する努力が重ねられている。A.F.チャルマーズ『科学論の展開』(WHAT IS THING CALLED SCIENCE?)恒星社厚生閣 1983年

² 岸本英夫『宗教の定義をめぐる諸問題』(文部省旧制の調査局宗務課編集・1961年)
宗教心理学の観点から、多くの定義や先人の業績を踏まえ、104種類の定義を網羅した。
岸本の定義は以下の通りである。

宗教とは、人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題の究極的なかわりあいをもつと、人々に信じられている営みを中心とした文化現象である。

宗教とは、その営みとの関連において、神観念や神聖性を伴う場合が多い。

宗教とは、人間、自然を超えた超越的実在とのかかわり合いにおいて、人間生活の諸問題を根源的に解決できるとの信仰より発する営みである。

多くが一神教的側面からのアプローチが大半である。

³ 大谷昭仁『脱世俗化に向けて、「技術」/「科学」と「宗教」の動的構造と関係についての考察』流通科学大学論集 - 人文・自然編 Journal of the University of Marketing and Distribution Science - Arts & Science- 第2巻第2号 1990年3月 流通科学大学学術研究会

「科学」と「宗教」の絡み合ったダイナミックスは見事に指間からこぼれ落ちてしまうかのようにであった。

この小論は、今までように抽象化された両者の本質や概念比較から始めるのではなく、まず、歴史的に両者の関係性を時代の産物として探り、具体的な共同体の構造を仮構して検討することにより、「社会」と連動した両者のダイナミックスを解くための方法を見つけ出す準備である。

まず、この問題の議論が、欧米（西欧）においては、日本と相当に異なることの確認からしておきたい。

西欧における「科学」の形成と展開 - 「宗教」との関係史

静止画像化された「科学」の俗説理解を払拭し、変化する近代「社会」を媒介として「科学」と「宗教」がどのような役割を持ち、その関係をどの様に変化させて来たかを外観してみる。

16世紀から17世紀にかけて、一神教の風土から芽生えた誕生期の「科学」が上げられる。もちろん、この「科学」は「Science」として自立したものではなく、神学大系の傘下にある自然哲学の一部に組込まれていた。従って、コペルニクス（Nicolaus Copernicus 1473 - 1543）やニュートン（Isaac Newton 1642 - 1727）は「科学者」Scientist⁴ではなく「自然哲学者」Natural Philosopherで、キリスト教信仰と教会の強い影響下にいた。

彼らの業績の一部が切取られ、後のプロパガンダ「科学」⁵から認定されたものであることは、彼らの関心が錬金術や占星術の分野で過半が占められていたことから類推できよう。何によりも、彼らの研究動機は時代の神秘主義と信教的精神を抜きにしては語れない。キリスト教のスコラ学はグレコ・ローマンの自然学とアラビア文化を取り込みながら、西ヨーロッパ独特の「知」の様式として「科学」の種子を近代に流した。

その種子は18世紀にカトリック⁶教界の内部抗争の間隙をついて、啓蒙「科学」となつて開花した。「神」中心のキリスト教的世界秩序から「人間」理性中心の世界体系⁷を作り出し、「科学」的知識をちりばめた絢爛たる「百科全書」⁸を登場させたことはあまりにも

⁴ 「科学者」Scientist は職業的専門家に付けられた名称で、19世紀半ば頃から使用されるようになる。

⁵ 本文中に後述

⁶ ギリシャ語(Katholikos)普遍的ということ

⁷ 新しい世界秩序は、フランシス・ベーコン（Francis Bacon 1561 - 1626）の『学問の前進』1605年に始まる学問の新体系を下敷きにして、ダランベール（Jean Le Rond d' Alembert 1717 - 83）の「人間知識の系統図」によって示された。この系統図では、悟性が最上位に位置され、その内容は理性 - 哲学、記憶 - 歴史、想像 - 芸術が分類され、「神の学」は理性の下に「自然の学」と「人間の学」に並んで配置された。また、ダランベールは、その著書『哲学基礎論』のなかで、この時代のフランス社会の精神状況についてこう書いている。「世俗的な学者の原理から宗教の啓示の根拠にいたるまで、形而上学から趣味の事からにいたるまで、音楽から道徳にいたるまで、神学者のスコラ的論議から交易の品物にいたるまで、王侯の権利から人民の権利にいたるまで、自然法から諸国家の勝手気ままな法にいたるまで……ありとあらゆるものが議論され、分析され、あるいは少なくとも問題にされた。」

⁸ デイドロとダランベールを編集責任者とし、264人の執筆者の協力によって成立したフランス18世紀の大百科事典（正式表題『一群の文筆家によって執筆された百科全書、あるいは科学・技艺・手工業の解

有名である。ここに「科学」はその対象を「神」にまで拡張したのである。

さて、次に、常識的な「科学」理解の一つに、19世紀の後半になつて「科学」が一般に認知されるようになってから、「科学」の権威付けに科学史が編纂され、その結果できあがった所謂プロパガンダ「科学」がある。この「科学」の変容は、一部の知識人(amateur)に担われて、神の計画を知る為の手段として発足した知識の開発が、完全な知識を獲得することを目的とする営みに変わったことである。この「科学」の出現は「科学」に携わる職業専門家(Profession)、つまり「科学者」(Scientist)⁹とその「共同体」(学会)を生みだし、これによって、知識の生産蓄積が加速され、その高い確実性と応用性故に、「科学」が「社会」に利用される準備をしたと云ってよい。

20世紀になってこの「科学」が全く別の系譜をもつ「技術」(産業革命をとおして既に産業化した技術)と、近代国家形成の下で、分かち難く結びつき、史上最強の開発システム「科学技術=工学」が誕生した。これが「制度科学」である。そして、国家や産業がこのシステムを管理運営することによって、膨大な規模の生産経済を抱える現代先進社会を構築してきたことは既に明らかである。

さらに、現代、先進的な自然「科学」の一部は自ら変化することにより、従来のテリトリーを乗り越えて、今までは手の着かなかった「生命」「歴史」「心理」などの新天地に、そのフロンティアを拡張しようとしている。

このように、「科学」は西欧・ラテンという特殊な社会と特殊な400年の歴史の中で、誕生し、形成され、そして変容し、今なお過激に変化しつつある非常にユニーク(けしてユニバーサルではない)な「文化システム」であると言える。

以上、西欧の科学史を概観した上で、「科学」と「宗教」の関係にフォーカスしてみる。

西欧では、「科学」が「宗教」(スコラ学の一部としての自然哲学)を子宮として生まれ、近代の諸科学としての学問の形成を可能にした。と、言う「科学」の胎動と出産が文化の中に深く刻みつけられている。その後、「科学」は学問の自立と専門分科を促し、「宗教」の学問的支配を崩し、その社会への影響は近代化(世俗化)¹⁰の中で重要な役割を果たして、教会の世俗的支配を牽制した。近代国家「社会」の形成は、制度的な「科学」を養

説辞典』)。

⁹ 1844年、イギリスの法学者 ウィリアム・ヒューエル(W. Whewell, 1794-1866)の造語になると云われている。当時、Scientistの名称は、専門的技術者というニュアンスがあり、決して歓迎されたものではなかった。

¹⁰ 近代化(modernization)は多面的な意味を持っている。西欧では、伝統社会や封建社会から民主的市民社会への単なる時代的移行を示す言葉であるが、前近代から近代への正当化の原理として機能した場合、そのなかに多くの価値観をこめて使用される。なかでも、「宗教」の強い影響下にあった社会や文化の諸領域で、主体的人間がその聖なる精神の拘束から解放されて、俗なる市民的「個人」が自立し、結果的に宗教の持つ世俗的生活文化領域への関与が現象する状況に焦点を当てた場合、「近代化」を「世俗化」(secularization)と云う。また、「近代化」は、非西欧地域においては、「西欧化」が問題となり、自国の伝統文化の抵抗が見られ、民族的全体主義が台頭する。近代化は経済の面では資本主義を形成するが、その結果生ずる資本家と労働者の分離・格差は、社会主義の台頭を誘発し、個人主義と対立する。このように近代化の社会全体に及ぼす影響は複雑で多様なプロセスを展開することになる。

成し、近代文明「社会」の思考様式と推進力として機能した。近代以降、「科学」の社会的・思想的影響は生みの親であるキリスト教の社会的制度のみならず、その教義解釈において「宗教」に大きな影響を与え続けて来たし、文明批判の中で影響を与え続けている。

最後に、20世紀に起こった、「科学」の著しい変化を見ておく。19世紀から20世紀にかけて、科学者共同体の理念の変更¹¹は、「社会」と「科学」の関係を理解する上で特に重要である。「科学」知識が共同体内では当然共有され、社会に対しては公開が原則であった。しかし、制度化された産業「科学」では特定の「社会」的利益を生む局所的な集中的研究が優先され、その得られた知識は特許に見られるような所有の性質を持つものになりつつある。これは、特定の社会目的や利益目的をもつ国家や産業が深く「科学」に介入して来たことを意味する。

21世紀に向かって、文明推進の原動力となった技術的「科学」は、技術中心主義 (Technocentrism)¹²による拡大再生産の社会潮流を促し、文明の内部矛盾¹³と外部条件の危機¹⁴を招きつつある。このような文明の危機を迎えて、「科学」そのものへの懐疑と反省が主にニューエイジを中心に一般市民にも受け入れられ、産業革命以来あった自然中心主義 (Eco-centrism)¹⁵の伝統はエコロジー・ムーブメントとなって合流し、西欧文明の源泉にまで批判の目を向けつつある。¹⁶このラディカリズムは、「科学」の源泉を一神教的世界観に求め、伝統「宗教」の責任を問い¹⁷、「宗教」なかでもプロテスタント神学に影

¹¹ R. マートン (Robert King Merton, 1910 -) は19世紀「科学」の科学者共同体のもつエトスとして 公有性 普遍性 無償性 組織的懐疑主義を列挙した。J. ザイマン (John Ziman, 1925 -) は20世紀「科学」に対して以下の性格を示した。 所有性 局地性 権威主義的 請負的 専門家的。このエトスの変更は、「科学」セクトの性格が「社会」の体制変化に対してきわめて強い相関があることを示している。

¹² 技術中心主義 (Technocentrism) : 自然の厳しい条件は人間によって克服されるべき挑戦の対象であり、他方、自然は無限の可能性を秘めているが、人間がこれに働きかけることによって、更に大きな恩恵を受けることが出来る。たとえば、自然破壊により損失を被っても、開発や成長に伴う便益はそれを補って余りあり、そこで生み出された富(利潤)を再投資することにより、自然と人間社会の双方とも改善、向上させていくことが可能である。

自然の制約を克服し、人類社会に無限の発展を約束する科学技術の進歩に絶大の信頼を寄せる楽観的な考え方。

¹³ 人口問題と南北問題

¹⁴ 資源枯渇と環境問題

¹⁵ 自然中心主義 (Eco-centrism) : 持続可能性原則はいわば「自然の法則」の一部であって、これに従って人間の方が自らの行動を律すべき事は当然の義務であり、社会的倫理である。産業革命への反動として、人間の不遜による自然破壊を嘆き、自然を賛美崇拜し、「自然の摂理」に従ってこそ社会の安寧秩序は保たれるとする自然回帰運動、浪漫主義の思想を源流に持つ。

¹⁶ T.M. オリョーダン / O'Riordan, T.M., "What Dose Sustainability Really Mean?", 1984は環境思想を4つの類型に分けて示した。1. 技術楽観主義 Optimism 2. 調和型開発主義 Accomodation 地域社会主義 Communalism 4. ガイア主義 Gaianism

¹⁷ リン・ホワイト 『機械と神』 (原題 Machina ex Deo) 青木靖三訳 みすず書房 1972年 論文: 『現代の生態学的危機の歴史的源泉』サイエンス 鈴木大拙の『禅仏教私論』ならびにアメリカ講演活動が影響 「今だんだん進みつつある地球の崩壊は、西欧の中世世界に始まる精力的な技術と科学の産物であり... 技術と科学の成長は、キリスト教の教義に深く根ざす自然に対する特別な態度というものを度外視しては、歴史的に理解できないものである。」 「キリスト教はユダヤ教から... 驚くべき創造物語を受け継いだ。段階を追って... 神は、光と闇、天体、地球、すべての植物、魚、動物を創造したのである。さいごに神はアダムと... イヴを創造した。... 物理的創造のうちのどの一項目をとっても、それは人間のために仕えるとい

響¹⁸を与えつつある¹⁹。

学問的にも、文化人類学において西欧文化の相対化が研究の主流を形成し、「科学とは何か」の反省的問いかけは、主にアメリカで20世紀後半になって始まり、今も、その内容を理解する研究が続けられている。

「宗教」セクトと「科学」セクトの相互関係だけを見ると、当初「宗教」は「科学」を生みだし、近代を通して「科学」は「社会」に影響を与え「宗教」を変えた。現代に至って「社会」は「科学」の体質を変え、また「宗教」に影響を与えつつある。このように、「科学」を中心に「宗教」との関係を概観しただけでも、「社会」を媒介にして非常に込み入った両者のダイナミックな歴史を確認することが出来る。

次に、この関係史の細部に立ち入って問題点を明らかにしてみよう。

文明化に連動する「科学」と「宗教」の相互関係 - 「個人」と「社会」の視点

ここで、重要なことは、何れの時期の「科学」と「宗教」を想定するにしても、歴史的には非常に癖のある、ある状況では強力なイデオロギーとして、それぞれの時代・「社会」そして「個人」に機能してきたことを見逃すことは出来ない。

たとえば、黎明期の「科学」と「宗教」の関係は、「宗教」が「科学」の基本的構造に大きく関与していることは明らかである。自然を「対象物化」と云う「科学」の特性、とりわけ断絶した<Subject>と<Object>の関係²⁰は、キリスト教の極めて特徴的な<神-人-自然>の構造化によって、特別な地位を自覚した「人」<Subject>の前に抜擢化され死物化した「自然」<Object>が置かれることにより可能となったとリン・ホワイト(Lynn White, Jr)²¹は指摘している。

さらに、ギリシア・ヘレニズムにおける自然に対する目的論的調和の曖昧さを突き抜けた、徹底的した<Object>化、つまり、自然とその現象に対する極度の抽象的理論化(数学的定量化)、そして被造物である一見複雑な自然を絶対的な唯一の「法則」が遍満するという確信に満ちた独特の認識様式(自然に対する理性の投影)は、ネオ・プラトニズム

う以外の目的をもってはいない。そして...人間は自然の単なる一部ではない。人間は神の像を象って作られているのである。...人は神の自然に対する超越性を大いに分け持っている。キリスト教は...人と自然の二元論をうちたてただけではなく、人が自分のために自然を搾取することが神の意志であると主張したのであった。」「近代的な西欧科学はキリスト教神学の母体のなかで鑄造され...今から一世紀ちょっと以前に...科学と技術が一緒になり、多くの生態学上の結果から判断して、抑制のきかなくなる力を人類に与えた」「キリスト教はとてつもない罪の重荷を負っている」

¹⁸ G. リートケ 『生態学的破局とキリスト教』

¹⁹ 富坂キリスト教センター編 『エコロジーとキリスト教』新教出版社 1993 年

「聖書」を再解釈することにより、自然に対する人間の位置を、支配者ではなく、運命共同体として責任ある管理者と云う立場に変わりつつある。

²⁰ Subject のもとになるラテン語の Subjectum はその動詞 Subicio は「下に置く」「屈服させる」という意味を持ち、Object のもとになる Obicio は「対抗する」「非難する」「言い返す」という意味をもつ。安田治夫 『エコロジーと創造』新教出版社 1993 年 英語の subdue は「力で圧倒して征服し圧制すること」でヘブライ語の語源もまた、「血を流してでも無理やりに屈服させる」と云う意味を持っている。

²¹ リン・ホワイト (Lynn White, Jr) 『機械と神』(原題 Machina ex Deo) 青木靖三訳 みすず書房 1972 年

の影響はあったにせよ、自然の創造主である神の意志と理性を背負わない限り成り立たない。

さらに、自立した啓蒙「科学」は、中世的「宗教」世界を迷妄の時代と見なし、迷信の巢窟あるいは未開の暗闇を理性の光で照らし出す作業として宣伝された。その特質は、「合理性」や「客観性」または「因果性」を主張することにより、それが中立性と普遍性という社会的正価値²²として機能し、従来の伝統社会や古い世界観に対する優位性と攻撃性を決定的なものとした。

プロパガンダとしての「科学」は、当時「科学」の職業化が進み、社会における新興集団としての「科学者」²³が自らの地位を確保し、さらに強化することを目的として、「社会」にアピールする新しい知識の生産を積極的に押し進めた。この時代に「科学」セクトと「宗教」セクトの闘争史観²⁴が形成されるが、これは世俗化する社会の傾向を利用するかたちで、「科学」セクトがまさにプロパガンダしたものである。

この近代化（世俗化）の特徴は「個人主義」²⁵である。「個人」の形成の前駆はギリシア²⁶にさかのぼるが、初期キリスト教社会において、初めて人は神の前に置かれた単独の「個人」であることを信仰の内に確立した。その「個人」は伝統社会の中で教界と云う権威的集団主義（カトリシズム Catholicism）に拘束され依存していた。この時代、「宗教」の世俗社会への影響力は衰退し、カトリック教界は分裂するが、多くの教派宗教が独自の路線を展開することになる。伝統社会の弱体化と共に、教会の支配が弱まり、信仰の内に自覚された「個人」が社会的に解放され、「個人主義」の潮流を作りだした。

プロテスタントの中でもカルビニズム (Calvinism) はこの堰を切る役目を果たしたことになる。「宗教」における信仰の純化と学問世界での「科学」の普遍主義の台頭は、「個人」の内への凝縮と外への解放となって²⁷、西欧独特の自立した「個人」を出産させた。

²² 「科学」が近代の文化・社会の諸領域に深く影響を与えた基本的理念は、主観と客観の分離・擬人主義に対する否定的態度・目的論を排除した機械的自然観・自然の制御と支配・進歩の思想・個体主義が上げられる。

²³ 1844年頃、イギリスの法学者ウィリアム・ヒューエル (W. Whewell, 1794-1866) の造語になると云われている。

²⁴ J. W. ドレイパー 平田寛訳『宗教と科学の闘争史』社会思想社 1978年参照

²⁵ 「個人」を基礎にした「個人主義」の価値概念には、人間の尊厳と自己決定の2つの要素を見ることが出来る。人間の尊厳とは、個々の人間存在は、それ自体として何にもまさる価値をもつ、という価値観である。もう一つの要素である自己決定ないし自律とは、個人が周囲に依存しないで、ひとりで熟慮し、意思決定を行うのが望ましい、という価値観である。

ジンメルは、理性という普遍的な性能の保持者としての個人を尊重する量的個人主義と、ひとりひとりの個人がになっているかけがえのない個性を尊重する質的個人主義という、二つの類型を構成した。前者を啓蒙主義的個人主義、後者をロマン主義的個人主義と呼ぶこともできよう。

²⁶ 思想史をさかのぼると、個人主義思想の先駆けはストア派、エピクロス派、それに懐疑論者たちの賢者（哲人）の概念のうちに見いだされる。彼らはいずれも、この世の成りゆきにとらわれないことが、賢者の特権であるとみなした。この世の成りゆきは集団主義の価値観によって統制されているが、賢者はこの世に対して距離をおき、この世で望ましいものと思える事物の価値を相対化することができる。

²⁷ 修道院での自立した禁欲的「個人」を否定し、世俗における禁欲的「個人」に置き換えた。世俗的「個人」が、教会への参加をとおしてではなく、聖書を黙読する自己を媒介に、直接、神の前に置かれた単独

「集団」に超越し、いかなる世俗的關係にも依存しない、即ち呪術から解放された合理的で絶対的な「個人」を神との直接的な繋がりの下に打ち立てたのである。

この世俗に解放された「個人」とその契約による「集団」が、あのM・ウェーバー（Max Weber 1864 1920）の「宗教社会学」を生み出す社会的基盤を形成することになった。事実、彼は、このタイプの「個人」の集合からなりたつ「社会」を前提に「科学」の方法論によって、「個人」の資本主義的行動とプロテスタントの行動倫理との相関を示し、ヨーロッパにおける資本主義の必然性を読みとろうとした²⁸。

この西欧内の近代資本主義は、その必然として外への近代化つまり文明化を誘発し、西欧のアフリカ・新大陸・アジアへの植民地的膨張を、「未開」「野蛮」「後進」「停滞」に対する「文明」「信仰」「先進」「進歩」という正義をもって正当化する。これら文明の進歩主義は人類普遍の原理²⁹として、近代化と云う方向性を明確に示し始めた西欧社会の教派「宗教」と新興の「科学」の底通した理念として機能していることに注意したい。

以上、西欧という歴史的現場において、「科学」と「宗教」が、「社会」/「集団」と「個人」を媒介に相互的に作用しながら自ら形態をかえて展開していく状況が読みとれる。

さて、このような西欧での「科学」と「宗教」のダイナミックスを一通りリサーチした上で、西欧とは文化・社会を異にする日本で両者の関係を捉えなおしてみたい。

日本の文明化の非西欧的解読 - アクロバットの真相

日本においては、西欧におけるような「科学」と「宗教」の問題は存在しない。...と云うよりも、正確には、当時の退っ引きならない事情で、棚上したが、気になるけど、当面そのままにして別段支障がないと判断した。と、云った方が正確かもしれない。

この問題が棚上げされた理由は日本の文明化の特殊性にあることは明らかである。

村上陽一郎³⁰は文明を次のように規定している。「文明とはまず文化の一形態であって、自らの文化を自らのなかにとどめず、他の(周辺の)諸文化にも強制しようとする意思を持ち、しかもその意志を実現し貫徹するための社会的な制度や仕掛を備えたものである。さらに、自然と他の諸文化の双方に対して攻撃的になり、自然を人為によって支配し管理すると同時に、周辺の個々の文化を自らの文化の形態に従って、討ち慣らし、均一化し、支配する力を持ち、しかもそれを実行するに当たって、様々な技術と社会的機構や制度(その中には、法

の「個人」として自立した。

²⁸ ウェーバーMax Weber 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

²⁹ この「人類普遍の原理」は、実は、西洋近代という、空間的にも時間的にも限定された特定の歴史社会の産物なのである。しかも、十九世紀から二十世紀にかけて近代立憲主義を展開させていった二つのモデルともいべきイギリスとフランスは、どちらも、巨大な植民帝国であり、「植民地は、国際法上は国内で(だから、外からの干渉を許さない)、国法上は外国だ(だから、国内の立憲的ルールは適用されない)」といわれたとおり、そこでは、権利保障も、権力分立も存在していなかった。近代的・立憲的意味の憲法原理の価値は、世俗社会に於いて「人類普遍」というに値するが、実は、そのような影の部分ももかかえていたのである。平凡社・世界大百科事典 1985

³⁰ 村上陽一郎 『文明のなかの科学』青土社 1994 年

律、警察、教育なども含まれる)を用意するような文化を言う」

このような文明の規定は、一般的な定義を用意するよりも、むしろ西欧文明の攻撃的な浸透性を周到に言い当てている。

日本の文明化とは、内には伝統社会の犠牲を持ってしても、外交的に植民地化と云う欧米列強の外圧に対抗することを含意していた。この外からの文明化は日本の指導者層に極度のストレスを与え、民衆は危機感と好奇心をもって自らを変えようとした。上からの近代化は、文化的には西欧化であり、社会的には世俗化であったことは言うまでもない。

この苦難と混乱の一世紀は、まさに欧米の文明社会のシステムを手探りで学び、軍事的・政治的・経済的・文化的に対抗しうる、対等に応答可能な新しい社会システムを促成に取り繕う期間であったと言える。

このような状況のなかで、科学者も、宗教家も、外来の「科学」と在来の「宗教」（仏教・道教・儒教・神道の習合）を規定し、その明確な関係を構築する余裕はなかった。文明の暴力とその危機意識のなかでは、「科学」と「宗教」の両者は、最初からテリトリーを異にして置かれ、「個人」の形成には不可欠な、厄介な形而上学的煩悶は一時棚上げにされ、「社会」だけが見事に変えられた。

一見、この「アイデンティティ」の豹変は西欧の文脈からは明らかに自己撞着である。勿論、このようなアクロバットを可能にするにはそれなりの理由は成り立つ。既に「宗教」（キリスト教）色のない「科学」³¹的技術の性急な受容と、人倫を基層で支える独自の「宗教」の分かりにくさ³²が直ちに上げられるだろう。しかし、これらは表面的な事情であって、本質は日本人の「個人」のありようがその鍵を握っているように思われる。

今まで、日本における「科学」と「宗教」の問題を新たに立ち上げる為に、かなりの準備をしてきたが、最後に「個人」の検討をして事前作業を終えたい。

日本における「個人」についての考察 - 「宗教」との関係

西欧の自立性の文化に対して、日本は関係性の文化である。人と人との関係、人と自然との関係を注意深く築き、その関係性によって生ずる役割の担い手として、はじめて「個人」を認識するような、独自の文化（人間観）を育んできた。（この背景には仏教における縁起思想とその認識価値をもった業思想が関与していると思われる）関係性に依存しない絶対的「個人」の形成がない以上、権利や責任などという「個人」の存在理由を示す社会的概念はまだしも、「絶対的尊厳性」や「自己決定権」などという価値概念はイデオロギ

³¹ 「科学」が「技術」と融合し、技術の科学化が行われ制度「科学」が形成されつつある段階の「科学」である。ちなみに、大学の工学部は先進欧米に比べてほぼ同じ時期に設置されている。

³² この時期の「見える宗教」の事情はいささか特異である。「神道」が天皇軍国主義のイデオロギーの形成に利用され、「儒教」は文明開化にあたっては不整合であり、「仏教」は幕藩体制下で特権を与えられて弱体化していた。日本人一般の「見えない宗教」は習合された宗教で、当時の「科学」と十分に向かい合えるだけの教学的整備はなされていなかったし、神仏分離に続く廃仏毀釈やキリスト教解禁などで宗教情勢は混乱していた。

ーとしての機能しか持ち得ない。

この責任や権利の実質上の処理は主に共同体という「集団」を通して配分され、「集団」に吸収にされることになる。(この原理を提供しているのは、儒教や神道における地縁的・血縁的生命論がその素地にあると思われる)職業性、地縁性、血縁性、階級性、宗派性等によって区分される具体的集団は互いに調整された比較的融通性のあるテリトリーを複雑に構成し、その「集団」の対外的な関係から来る相対的な独自性をもって、責任や義務等の社会的な基本関係を処理していた。(これは、西欧の封建社会とは異なる独自の社会システム³³として研究される余地が残されている。江戸社会はこのシステムの成熟であり、またその限界を示すものであった。)

なるほど、社会・文化の基層を支える日本の宗教状況は、対象と分断された<Subject>としての「個人」を出現させなかった。だからといって、自己の一体性を確保する人格的統合、つまりアイデンティティ³⁴が全く形成されなかったことを意味するものではない。外から見た場合、「個人」に関するアイデンティティより「個人」が所属する「集団」のアイデンティティが重視された。それは「個人」が「集団」に没我的に依存しているのではなく、「個人」が功利的に「集団」に参加しているのでもない。自らの行為の逐一が「集団」のアイデンティティを表明しつつあることの自負において「個人」が発現していたのである。(現代は、集団のアイデンティティが希薄化し、「逐一の自負」が単なる負担になってしまっているところに問題があるのだが)

西欧の単一的で恒久的な「個人」に対して、総合的で発現的な「個人」と云うことができる。条件によっては、前者は外に向かって攻撃的な武器に転化できるが、後者は内に向かって親和的な共同体を強化するように作用する。

もし「宗教」が、自己言及的な回心をとおして自己を自覚させるものであるとすれば、独自の「個人」を生み出すはずである。...が、それは特有の「個人」であって、普遍的な「個人」一般などと云うものではない。西欧は、神との特別な関係と地位を自覚した「個人」を生みだし、その「個人」は神との契約により固定され、世俗化の反動による内なる信仰の純化³⁵が、さらに強化された西欧的「個人」を作りだした。

一方、日本の教派的「宗教」は自立した宗教的「個人」を発現させた。しかし、上述のように、その「個人」は関係性のなかでしか成り立たないことを自覚した「個人」であっ

³³ 社会制度としては周到に用意された封建的諸制度が存在するが、基本的には集団間の相互調整の上にその制度が形成されていたと見るべきであろう。一方、西欧に見られる封建制度は領主的国家制度がそれを凌ぐローマ・カトリック教界制度と絡み合うすさまじい緊張関係のなかで、ローカルな集団や個人を圧倒的な支配下においていた。

³⁴ 自我によって統合されたパーソナリティが、社会および文化とどのように相互に作用し合っているかを説明する概念。訳語としては、自己同一性 self identity、自我同一性 ego identity、主体性、自己確認、帰属意識などがある。西欧文化圏では一般にアイデンティティは有る期間の形成過程をへて確固たるものに至ると考えられるが、日本における「個人」のそれは、極めて流動的で、ある特殊な状況下において表出されると考えられる。

³⁵ カルビニズムがその典型的な例である。

た。「個人」は固定化されず「集団」のレベルに常に反映され、「集団」を単位として、「社会」の変革を緩やかに推進したと云ってよい³⁶。従って、西欧のように、絶対的な尊厳性と自己決定権をもつ孤立した「個人」どうしが契約関係によって「社会」を構成することが出来なかったのではなく、そのような選択はとり得なかったし、取る必要もなかった。これは、西欧社会には見られない日本的封建社会の構造的な特徴であり、中世から近世に起こった日本型の近代化³⁷がこれを示している。そして、この「個人」は、250年後の文明化の洗礼を受けても容易には変更されなかった。

戦後の文明化、つまり外からの政策的な社会体制の変更によって何が起こったか。…開発が進み都市化が際限なく進行し、人が自然と分断されたこと。伝統的な共同体社会の解体のなかで、人と人とが分断されたこと。不可避的な文明の衝撃は、これらの関係を再構築する手掛りを奪い、自然からも社会からも自立して、新たな関係を構築せねばならないという新しい局面を各「個人」に突きつけることになった。この時点で、人は「個人」を実現させるためのアイデンティティを自らの古い文化的基層から自ら手繰り寄せねばならないという事態が出現したのである。

ところが、この厄介な問題を先送りしている間に、地球的に展開する文明化の最前線で、文明に秘められた自己矛盾が鮮明なかたちで早くも顕われ始めた。「個人」と「社会」、「社会」と「自然」との深刻な対立矛盾に直面し、その双壁の前で、文明社会は大きな構造転換を迫られる状況に至った。

問題の認識とその解答の必要性

戦後、アメリカの極めて政策的な、それ故あまりにも楽観的な「近代化理論」³⁸は、日本やアジアの近代化過程をほとんど説明できなかった。外からの近代化が外形上達成されても、内からの近代化はそれぞれ内部矛盾の克服を重ねて達成されなければならないし、そのプロセスも出現する「社会」も西欧とは異なるものと考えらるべきであろう。その理由

³⁶ 中世における各地で集団化した本願寺門徒衆や日蓮門徒などがその例である。彼らは、初めて自治領をもち、自らの自己責任置いて生産と交易を行って、飛躍的に経済力を高めた。日本における「民間」のルーツになったと云われている。

³⁷ 真宗文化研究会編『播州真宗年表』編集後記 1989年

近代化とは、画期的な技術や文化の変革に伴い生産力が飛躍的に高まり、新しい社会が形成される人類史的現象であるが、人口学的には、短期間における人口増加によって特徴づけられる。西欧における近代化は、ヨーロッパ諸国における十七世紀から十九世紀にその典型的パターン（人口転換 demographic transition）が出現する。

一方、日本は明治以降、非西欧地域で初めてこの文明化に成功した国ではあるが、十六世紀後半から十七世紀初期にかけて結果として類似現象が見られ、「江戸」につながるこの短い時代に、人口が3倍に急増している。このように、日本は単線的な近代化過程とは異なるプロセスを持っており、この中世末から近世初期に起きた特異な社会文化現象を総括して日本型近代化と言う。

³⁸ E.O.ライシャワー、J.ホール、C.E.ブラック、W.W.ロスターらのアメリカの学者によって1950年代末から提唱された理論で、長期間の下からの近代化過程をもった西欧諸国と上からの近代化を余儀なくされた後発諸国や旧植民地諸国は、まったく別な歴史発展のコースをたどりつつ最終的に同じゴールに到達するものと仮定されていた。

は「個人」と「集団」の基本構造の相違に帰着される。

このような文明化状況のなかで、日本社会における「個人」と「集団」がどのような展開を見せ、いかなる問題を抱えつつあるかを検討してみよう。

発現的「個人」が、絶対的「個人」に、なんの歴史的葛藤のないまま移行することは、理論上あり得ない。西欧モデルがここでは通用しない。古い発現的「個人」は、伝統社会のフレームの希薄化のなかで絶対的「個人」と云う虚構的な社会的価値を所与のものとして、均一的「自己主義」の主人公に擬態し、欧米先進地域と比較して圧倒的な中産的大衆を生み出すことになった。

この均質的な大衆社会は、文明の高い生産性に支えられる限り、当面は維持される。その結果、伝統的な「集団」への帰属意識は潜像化し、「集団」間の緊張は緩和される。古い秩序的構造は一種の液状化現象を示して「集団」間の関係も無規定におかれて、大衆社会の「個人」はそのアイデンティティーの足場を静かに失っていく。ここで、文明がそのポテンシャルを下げるに従って、「個人」の過酷な不安定が生じてくることは社会心理学的にも妥当であろう。

1970年代から始まった、「宗教」的な回帰現象、新しい新「宗教」の活性化、墓地ブームと連動した先祖のルーツ探し、祭りの復活、歴史ブームの活況、町おこし・村おこしの活性などの一連の流行³⁹は、この不安定な「個人」が安定を求めて、帰属するあらたな「集団」探しに原因の大半を帰すことが可能であろう⁴⁰。

今や、大衆化した「個人」は、本性の見えない「科学」が張り巡らされた世界に孤立する不安な魂を暖かく包み込んでくれる慈母のような抱擁性を、また「科学的なもの」を超える神秘的な新しい超越的世界を、「宗教的なもの」⁴¹に希求することになる。

現代の「個人」の不安を媒介にして、「科学」と「宗教」の役割とその関係が日本と云う特異な現場で求められることになる。この作業は、日本人の「個人」が鍵を握る限り、日本の「宗教」的風土と言う舞台で成し遂げられる以外にない、極めてローカルな、しかもモデルのない未経験の困難である。

この事業は、20世紀以来、日本のみならず、世界各地域に不可逆的に浸透する文明化の現場で成し遂げられねばならない。つまり、最後に問われる人間の問題として、文明に構造的に関与する「科学」と「宗教」のありようが、西欧とは明らかに異なる「場」で、まったく新しい角度から問われることになる。

ここに、100年前の、埃をかぶった問題を棚から下ろし、当時とは随分異なる状況に幾分戸惑いながらも、最後には、「個人」が引き受けねばならない重い仕事である。

「問題」を解くための方法論のヒント - 教学的アプローチと社会学的アプローチ

³⁹ この宗教回帰の社会現象は1980年代にはピークを迎え現在は停滞ぎみである。

⁴⁰ 井上順孝 『現代日本の宗教社会学』 世界思想社 1995年

⁴¹ 「宗教」と「宗教的なもの」あるいは「科学」と「科学的なもの」との検討は最後の章を参照。

「宗教」と「科学」の問題とは、単に哲学的課題として「宗教」とは何か、「科学」とは何かについて別個に語り終わることではない。「宗教」と「科学」の相互的關係が具体的な「文化」「社会」を場にして「個人」と「集団」の關係にどのような関わりを持つのか、また同時に、それが「社会」をとおして、「宗教」や「科学」にどのような影響を与えるかを構造的に検討しようとするものである。⁴²この視点から、西欧の実験を参考の為に見ておこう。

「宗教」に関しては、キリスト教教団の内部から、自らの信仰を形而上学的に表現した神学体系（スコラ学）が中心で、主にギリシア哲学を用いての研究⁴³が伝統的であった。「教学」「神学」は、専ら母体となる「宗教」からの教義的分派において顕著に洗練され、自らの信仰または教義の優位性を強調する傾向が強く、「信仰の純化」にとって重要な営みでもあった。この傾向は、「宗教」が伝道生命をもって存在する限り変わることがない。教派「宗教」の固有性と浸透性を示す重要な証であると同時に、他の宗教や文化に対しては閉鎖的、排他的、あるいは攻撃的にならざるを得ない。

しかし、17世紀以降、世界の交流が本格化すると、彼らの教学言語では語りきれない、著しく異なる母体宗教の存在が明らかとなり、「比較宗教学」的なアプローチが必然的に起こった。世界の半数にあたる、テキストをもち神を持たない「宗教」との相互確認とその交流が国際的に活発化するなかで、他の「宗教」との比較から自らの「宗教」の特性を合理的な認識・解読装置を用いて客観的に確認し、他に対して提示説明することが必要になった。世界の文明化の中で、「宗教」は実証「科学」の方法をもって研究され、説明される時代を迎えた。

ここでは「科学」はその方法論を認識の道具として、「宗教」は読み解き理解の対象とされることによって、構造（信仰・教義・儀式・教団・信徒）を明確に顕わすことができ、その信仰内容でさえ、まったく「科学」の方法論と無縁に表すことは不可能となって来た。

この教学的アプローチ（布教的・宣教的アプローチ）の方法は、「宗教」が自らその存在意義を「社会」に向かって「科学」的に示す方向をもつ。一方、この解読過程で、方法論としての「科学」にその限界を示すことにより、「科学」の本質に迫れる可能性を持っている。しかし、「宗教」が教義という、本来、保守的で形而上学的なものである為、「宗教」が「社会」とどの様に関わり合い、教義がどの様に变化したかというダイナミズムを描くことは自らの歴史を客観化する視点と理解する能力を必要とする。

⁴² 勿論、「宗教」と「社会」、「科学」と「社会」の關係は既に諸学の相当の成果があるが、筆者の目的は、「個人」をいれて4者の間のダイナミックな關係を見るために、最も有効な構造モデルを作ろうと云うことである。

⁴³ アレクサンドリアのフィロン。トマス・アクイナスによる神の存在証明の5方法。に見られるように、このような哲学的試みを神学内に吸収したが、中世ではとくにイスラム世界に対する哲学的対話の試みに宗教哲学の萌芽が認められる（例えばトマスの『異教徒反駁大全』）

限定された地域や社会において、関係する「宗教」の内容を明らかにし、その地域の人文や社会現象との関係を明らかにしようとする研究は、普通、「社会科学」としての「宗教学」の分野で扱われている。

アプローチの仕方によって、「宗教哲学」⁴⁴「宗教現象学」「宗教心理学」「宗教社会学」「宗教民族学」「宗教人類学」「宗教史学」「宗教地理学」「宗教文明論」などの学問形態が存在するが、多くの分野が互いに重なりあいながら「宗教」なるものの生態を学際的に明らかにする作業である。

しかし、「宗教学」が「社会学」の一部としてあり、「社会学」の成立が19世紀のコント(A.Comte,1798-1857)に始まり、その基礎がウエーバー(Max Weber 1864-1920)とデュルケム(Emile Durkheim 1858-1917)によって形作られ、その方法論が確立されたとすれば、この「社会学」こそは、自然「科学」の方法論をモデルとして、研究対象を自然一般から人間・社会に適用したものであり、「科学」の方法論に出来るだけ近づくものとして、そのディシプリンを持ったものである。だとすれば、「宗教」とは何かを問う、まさにその姿勢と方法論が実は人文社会現象を「個人」と「社会」の関係に還元して見せるという、「科学」特有の構造を担ってしまうことから来る制約に常に脅かされることになる。

この社会学的アプローチからは「宗教」と「社会」の関係を捉えることができても、「科学」との関連はその「関係」のなかに隠されてしまい、「科学」の「宗教」に対する一方的な働きかけとなる。これを回避するためには、「宗教社会学」の研究という行為を通して、それが対象となる「宗教」にどのような影響を与え、また「科学」(宗教社会学)が「宗教」(信仰)からいかなるメッセージを受取ったかという、つまり、相互応答を注意深く検討することが必要となる。

学問的アプローチと社会学的アプローチを取り上げて検討したが、このアプローチの歴史的な展開のなかに、本論で提起した問題の手掛りが隠されているように思われる。

つまり、この2つのアプローチの歴史的なつながりがそれを示している。この概要は既に述べたことであるが、神の啓示と聖書を中心に据えた中世キリスト教は、一神教以外の宗教をすべて異教と見なし、攻撃と回心の対象とした。しかし、「科学」の自立、一般「社会」の世俗化、そしてアジアの神を持たない諸宗教(仏教・道教・儒教)の社会学的理解(比較宗教学)によって、キリスト教の相対化と同時に純化がすすみ、「エキュメニカルな神学」が叫ばれ、キリスト教の他宗教との対話が実現することになった。という過程で、「宗教社会学」が果たした役割は大きいと云える。一方、自らは「科学」の普遍主義

⁴⁴ 「宗教哲学」は最初キリスト教内部で生まれ、キリスト教を哲学的(客観的・思弁的)に明らかにするものであったが、その後プロテスタント内部では各教派の差を超越する神学を目指し、その基礎となる部門を担った。またイスラム教との対立から他宗教含む共通の学問が必要とされ、その為に哲学的基盤を必要とした。19世紀になって特定宗教の立場から自立の学問としての体裁を整えた。

の限界を「宗教」世界の解読から学ぶことができたことはさらに重要である。

ここに、変化する「社会」を場にして「宗教」と「科学」の相互関係の歴史的構造が微かに読みとれるのではないだろうか。

次に、「科学」に向けられたアプローチから、さらに重要なヒントを探ってみる。

「科学」による「科学」へのアプローチ - 「共同体論」への助走

「科学」に対する研究もいくらかの専門分野がある。知の理想型から「科学」の本質を見ようとする「科学哲学」、その発展・形成・変化を研究する「科学史学」、また「科学」の社会における機能を見ようとする「科学社会学」などが存在している。

諸学の取組みにもかかわらず、人間の基本的な営みと深く結びついた「科学」の解明は、不十分と云わざるを得ない。

上述のように「科学」の方法論の研究は主に哲学が担っており、専らフランシス・ベーコン (Francis Bacon 1561 - 1626) の「帰納主義」がその役を一手に引き受けていた。20世紀になって、主にアメリカの哲学界⁴⁵が、「科学」と非「科学」の線引き作業の必要上、「帰納主義」の欠点を克服するかたちで、「反証主義」を提出することになった。この段階では「科学」は、絶対的な普遍原理をあくまでも想定し、仮説(改善された理論の提案)と検証(仮説の実際的テスト)のループによって究極的に真理に到達するという、論理的プロセスをもって「科学」の特性を明らかにしようとした。しかし、「科学」の理念型は作れても、実際の「科学」の重要な歴史的現象を説明することができなかった。

この様な状況を突き破ったのは、T. S. クーン(Tomas S. Kuhn)である。1961年、彼は「科学」の実史にもとづいて、「パラダイム」⁴⁶という概念と構造モデルを使って、「科学」の変化の「構造」を描いて見せた。「パラダイム」(paradigm)とは、「科学」の歴史的な展開のメカニズムを理解するために提案された理論的概念で、ある時期ある分野の研究者集団が共有する固有の理論的準拠枠(基本例題集)を想定し、研究を進めるに当たっての、ものの見方、問題の立て方、問題の解き方についての研究作業上の規範的総体を指す。特定の専門分野に参入する者は、この分野の基本的な知識や概念、研究の方法や解釈法を学び「パラダイム」を受け入れることによって、初めてその一員に向かい入れられ、研究に従事することができる。この「パラダイム」の支配下で行われる科学活動を「通常科学」normal scienceと呼んでその性格を明らかにした。やがて、外からこの「パラダイム」では手に負えない変則事例の出現や他の理論との深刻な不整合などによって、規範理論が革命的に、丁度、宗旨替えをするように変更され、また一つの新しい「パラダイム」

⁴⁵ カール・ポパーKarl Popper の論理主義的科学。伝統的な科学論を担うもので、理論を正当化する普遍的な基準が科学にはあることを前提とする。クーンの歴史主義的科学とは対立する。

⁴⁶ パラダイムの概念は『科学革命の構造』(THE STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS1962)の初版(中山茂訳・みすず書房・1971)で提案されたが、その定義の曖昧さ、例えば科学者の共同体の規模によってその内容が異なり概念装置としては不十分と批判されたため、同書第2版では、パラダイムを「専門母型」(disciplinary matrix)に置き換えて、概念の整理を図ろうとした。

が形成される。この革命時期の「科学」を「異常科学」extraordinary science と呼んで「通常科学」と区別した。

このような不連続的な「パラダイム」の多くの変更によって「科学」は不連続的に変化していくものとして、その動的構造を説明した。

方法論としての「共同体論」について - 日本の教学「宗教」への適用の可能性

社会的な組織構造の観点から見ると、「パラダイム」は科学者共同体の基本財産で、共同体の構成員の仕事はこの元本を元手に利潤を殖やすことである。そのためには、何よりもこの「パラダイム」が「社会」に受け入れられ影響力を持っていることが重要である。もし、「社会」の価値体系が変更された場合には、逆に「共同体」は「社会」の価値観に沿うような新しい「パラダイム」を開発せねばならない。これは幾分誤解を招く表現だが、このような変更の意思を持たずとも、革命科学の担当者「個人」は、動機や発想という心理的な面で、変化する「社会」や「文化」の影響を受けるのが当然であろう⁴⁷。

ここでは、「パラダイム」が「共同体」に深く関連しており、「社会」との相互関係を重視することから「共同体論」と呼ぶのが適切かと思われる。

しかし、自然科学以外の領域に用いられる場合、「パラダイム」概念⁴⁸のみが、恣意的に拡張され、特に社会科学の分野で多用（誤用）された経緯がある⁴⁹。しかし、結果として、自然科学と社会科学の構造的違いを示す格好の実験にもなったように思う。

一見したところ、「宗教」も「科学」と同様な「共同体」の構成をもって「社会」に存在している。「理論体系」を共有する「科学者共同体」は「教義体系」を共有する「宗教者共同体」と同型の構成を持ち、「集団」としての「共同体」はいずれも「社会」に深くつながり、相互に影響力を及ぼしあっていると考えられる。とすれば、具体性のある「科学共同体」と「宗教共同体」についての詳細な事例比較から、おのこの特性や差違を引き出すことができ、両者の構造の類似や相違を見ることができる。

さらに、「共同体論」はパラダイムの革命という転換機能を装備しているため、「科学」の理論体系や「宗教」の教義体系の変遷も視野に入れることができる。この変遷が下部構造の「共同体」と「社会」との関係と連動している可能性についても考察できる。さらに、「社会」は「宗教」と「科学」の2つを包含するものであることから、最終的には、共時的かつ通時的に日本「社会」を媒介に「宗教」と「科学」のダイナミックスを描き出すことも理論的には不可能ではない。

しかし、このような分析のツールとしての借用は対象がツールによって歪められてしまう危険をはらんでいる。場合によっては、ツールの構造を対象に反映していることすらあ

⁴⁷ 天動説から地動説へ、元素説から原子論へ、不変説から進化論へ、古典力学から相対論的力学へなどは、その理論体系の転換が社会の価値体系の変化と相関を持つことはよく知られている。

⁴⁸ マスターマン Masterman, 1970 は社会学で用いられたパラダイムは、形而上的パラダイム、社会学的パラダイム、構成的パラダイムの3グループに分けられることを示している。

⁴⁹ 中山茂編『パラダイム再考』ミネルヴァ書房 1984年

るかもしれない。しかし、異なる対象からの差違を比較検討することによって、その危険性は軽減できるし、大きな不都合は、ツールの構造を変えることも必要になる。いずれにしても、差違が有為な意味を持ってくるように思われる。

その上、クーンは、この「パラダイム」のアイデアを、政治や社会の革命から引きだしたと告白している。したがって、大きなカテゴリー・ミステイクを起こす可能性は低いと思われる。

多くの問題があるのを承知の上で、仮に、制度的な「宗教」として教学「宗教」を当て嵌めることを想定してみよう。「宗教者共同体」として特定の教義を信念体系とするセクション(学派)が存在し、規範的教学は多くの例題の反復学習が基本であることなど、「パラダイム」の資格を十分に備えた構造が読みとれる。

しかし、「科学」の各専門分野のような対等的一様性ではなく、階層構造をもち、多様なセクションが有機的につながっていること。通常科学における「パズル解き」⁵⁰が教派宗教での儀式執行や伝道布教に対するものなのかの吟味。さらに、信者層が共同体の一部なのか社会の一部なのか、あるいは教師集団・門徒集団・信徒集団・一般社会と、さらに微細な区分が必要になるかもしれない。また「パラダイム」の変更が教学においてもあるのかどうか、あるとすれば、科学理論の変更(ゲシュタルト変換)と比べて同じかどうか、等、多くの研究課題が思いつく。おそらく、これらの問題は個別には既に解かれている事であろう。しかし、「共同体論」はこれらの解答群に対して一つの構造を与えることができる。その結果、より生産的な成果が生み出されるであろう。

最後に、この「共同体論」のもくろみは「社会」との関係性を構造的にどうみるかと言うところにある。ここでは、「科学」と「科学的なもの」の区別、あるいは「宗教」と「宗教的なもの」の区別が重要になってくる。あるいは、「見える宗教」と「見えない宗教」の区別も視野に入れる必要があるだろう⁵¹。

概念語は、ある現象の特徴を観察者が独自の準拠枠で読みとって、概念化したものである。これは全ての普通名詞について云えることであるが、主体と対象の経験的關係において独特の關係を獲得した結果であるとする、抽象度の、普遍度の高い「宗教」の言葉の意味内容は意外と厄介である。たとえば日本政府が考える「宗教」の内容と宗教心理学者が考える「宗教」は異なる。教派仏教の教学者とマルクス主義者が考えるものは相当の相違がある。従って、「科学」にしても「宗教」にしても、使われる時、場所、目的等の諸文脈(たとえば政策的文脈・心理的文脈・信仰的文脈・イデオロギー的文脈等)によって

⁵⁰ 規範的な解法を多くの応用例に適用していくこと。この行為によって結果としての知識が積み上げられていく。

⁵¹ この区分は「見える宗教」と「見えない宗教」との区別に近い、一般「社会」は「見える宗教」よりも「見えない宗教」に興味や関心を置いていることがアンケートから読みとれる。アンケートの分析は 横山輝雄『科学と宗教・再考』(「科学とは何だろうか」科学見直し叢書4木鐸社1991年)を参照。

意味内容に違いが生ずる。この分析は「社会」と「共同体」がどれほどの関係（影響）を持っているかを知ることになり、「共同体論」の構造化を修正する為に重要である。

多様な意味群を普遍的な理論的価値系によって秩序づけ、抽象化し一つの理念的普遍概念の導出を目指す伝統的な学問の方法ではなく、仮説的な構造によって、意味群を分類し、その適性度を検討する事によって、構造を修正し、出来るだけ多くの現象を説明しうる、より応用度の高い構造体の理解に到達しようとするのが「共同体論」の当面の目的である。