

宗教の越境と文脈

—宗教的ダイナミズムをめぐる存在論的・認識論的前提の
批判的検討を通じた超域的議論のための方法論的考察—

長崎大学 滝澤 克彦

1. はじめに

本稿では、「宗教の越境」、つまりある「宗教」が特定の「境界」を越えて移動するとき、そのようなダイナミズムをどのように捉えるべきか、という問題について方法論的に検討する。特に、「宗教」および「境界」という対象そのものがますます流動的になり、本質的に措定すること自体が困難な今日において、「宗教の越境」の問題を捉え直すためには、これまでの議論における存在論的・認識論的前提への批判的検討が求められる。そのような検討を通して、超域的議論のための方法論を考察することが本稿の目的である。

「宗教の越境」という言葉で連想されるような現象は、これまで「宗教」の「受容」「土着化」「文脈化」など様々な枠組みで論じられてきたが、これらの用語法自体は、その主語となる「宗教」の実体的措定を連想させるものであった。しかしながら、本稿では、そのような「宗教」の実体的用語法については批判的な立場をとることになる。多くの宗教研究者は、宗教概念批判を経た現在、改めてこのような前置きをすることを今更のように感じるかもしれない。確かに、「宗教」が普遍的に定義できるような概念ではなく、西欧キリスト教的な価値を前提とした一つの規範に過ぎないという T・アサドの指摘以降、宗教研究者たちは「宗教」という概念の扱いに極めて慎重にならざるを得なくなった (Asad 1993)。

しかしながら、このような慎重さは、「宗教の越境」という言葉で指し示される現象が扱われるときには、多くの場合不徹底なものになっている。そこには、おそらく「越境」という過程それ自体が脱領域的なものであるため、「宗教」はある程度固定化しない限り、対象としての一貫性が損なわれかねないという、特有の問題が関係している。そのため、「宗教」は、——それが「教義」や「信仰」などという概念に置き換えられた場合であっても——ある程度実体的なものとして対象化されてきたのであろう。

それゆえ、「宗教の越境」という問題において宗教概念の実体的用語法に批判的な立場をとることは、実は「当たり前」なことではない。そこでは逆に、その

ような批判的立場をとった上でなおも「宗教の越境」とされるような現象を扱うことが、一体いかにして可能かつ有意義なものになるか、という根本的な問いが改めて提示されるのである。

ここでは、そのような問いに答えるために、「宗教の越境」に関わる議論を批判的に検討しながら、その方法論について考察する。その際、「宗教の越境」を実体的なものとしてではなく、一つの「開かれた問題群」として暫定的に設定しておく(滝澤 2015: 47)。そこには、伝道者の宣教に始まり、新たな信者の獲得、国際的な宗教機関の形成、特定の宗教的集団の移住、聖典の他言語への翻訳、宗教的ネットワークを通じたモノや資本の流通に至るまで、さまざまな現象が関連づけられるだろう。当然、今日の流動的な世界では、このような諸現象は、通常「宗教」とは見なされないような領域までどこまでも広がっていく可能性も持っている(開かれている)。

そのような意味で、「宗教の越境」という言葉によって「開かれた問題群」として扱われる今日の主題は、「宗教」独自の領域に限定されるものではなく社会科学の超域的枠組みのなかで論じられなければならない。いわば、そのような社会科学全体の枠組み構築のために、「宗教の越境」に関する議論がどのように貢献できるかということも、本稿の根本的な問題関心としてある。

一方で、「宗教の越境」については、これまでの宗教研究における一連の蓄積があり、そこでは「受容」「土着化」「文脈化」などといった枠組みが提示されてきた。本稿では、これらの枠組みが、かつての社会的事象を捉える上で有意義なものであったことを認めた上で、今日の世界がそのような枠組みが成り立つ前提をますます解体していく傾向にあることを明らかにする。そして、そのような傾向そのものを捉えるための新たな枠組みが、改めて今日の「宗教の越境」ととりまく状況を把握するために有効な方法論となりうることを示すことになるだろう。その際、主に人類学者のA・アパデュライの議論に依拠しながら、その可能性と課題に言及するかたちで論じていく。また、ここでは、以上の問題についてキリスト教の事例を主たる対象として扱っていくが、その考察の射程がキリスト教だけに限定されないものであることも付言しておく。

2. 宗教の受容と土着化論

「宗教の越境」における「境界」が、地域社会や国民国家などの特定の社会的領域を前提としてきたことは言うまでもないだろう。その前提は、境界の外から内へともちこまれた「宗教」が、いかに特定の社会に「受容」されるかという解

釈の枠組みを提供してきた。しかし、近代的なグローバル化の進展にともなう「宗教」および「境界」の流動化は、このような「受容」をめぐる枠組みとして、より厳密な概念や図式を要求してきたことは確かである。世界の状況とも同調したそのような学術的枠組みの変遷を、以下でたどっていききたい。

「宗教の越境」をめぐる議論は、比較的強固なまとまりをもつ地域社会に、新たな外来の宗教がいかんして受容されるのか、という観点から捉えられてきた。例えば、宗教社会学者の西山茂は、日本村落におけるキリスト教受容の問題について、それを「定着」と「変容」という二つの要素を軸に捉えようとした（西山 1975）。西山は、「定着」を「特定の非制度的文化が特定の社会集団のなかに制度的文化として新たに定位されること」（西山 1975：54）とした上で、デュルケームの枠組みに依拠しながら、そのような「制度化」の動因を「社会的事実」の「外在性」と「拘束性」に求めている（西山 1975：55）。西山によると、彼が分析した日本村落におけるキリスト教の「定着」は、その宗教への帰属が家単位で行われ、それゆえ「家」という社会における制度としての祖先祭祀と接触するなかで、「かなりの程度、祖先信仰の方向へ変質している」（西山 1975：73）。キリスト教の村落社会への「定着」は、キリスト教に「変容」を強いることになったが、その背景には「受容」の基礎となる社会がもつ「拘束性」が捉えられていたのである。

このような枠組みは、また「土着化」という概念によっても論じられてきたが、それは、「宗教の越境」を比喩的に理解する上で分かりやすい言葉である。「土着化」とは、宗教の「種子」が特定の「土壌」（社会）に「根付く」かどうかを議論する枠組みであると言える。特にこの比喩が優れているのは、宗教を根付かせる際の種子と土壌の双方の「変容」に関わる緊張関係が巧みに表現されているからである。宣教においては、しばしば実際の土壌に合わせて宗教が生き延びるために、種子の側が適応しなければならない場合も多かった。とはいえ、土壌に合わせて種子を過剰に適応させてしまうと、本来の姿とまったく異なった信仰を育てることになりかねない（それは宣教側から「シンクレティズム」という言葉で批判された）。それゆえ、宣教する側にとっては、少なくとも信仰の「本質」は土壌が違えども当然維持されるべきものであり、その際何をそのような「本質」とみなすかは重要な意味をもつことになる。「土着化」が議論される背景には、このような「宗教の越境」の実践における理想と現実のせめぎあいがあったと言える。例えばカトリックの場合、「土着化」は中国の典礼問題に始まる諸々の葛藤を経験し、最終的には第2ヴァチカン公会議において一定の結論を見ることになった。

このような実践的な観点は、一部で社会的な議論にももちこまれている。例えば、宗教社会学者の森岡清美は、日本におけるキリスト教受容のあり方を「土着化」「埋没」「孤立」に分類しており、地域社会における「真の土着化」を、異教との接触を通して神観念のような「本質的中核部分」までが変質してしまう「埋没」から厳密に峻別している（森岡 1970）⁴¹。「真の土着化」とはあくまで「本質的中核部分」を維持した上での地域社会への受容とされたのである。このような観点は、何を「本質的中核部分」とするかという、いわば神学的な価値基準を社会的な分析にもち込むものであり、当然そのこと自体が批判の対象となりうるだろう。しかし、ここには、もう一つの重大な問題が含まれている。それは、「土着化」を地域社会という社会的次元で扱いながら、その様態を論じる際に観念論的な枠組みが主軸に据えられているという点である。つまり、受容する地域社会において、その社会に共有された特定の観念や世界観といったものが、まるで実体として存在するかのように措定されているのである。

このように、地域社会が特定の観念や世界観を共有しているかのように扱うことは、かつての「宗教の越境」を論じる際には特に問題となることはなかった。それは、——地域社会の構成員がそのような観念や世界観を実際に共有しているかどうかは別として——社会的事実の「外在性」と「拘束性」というデュルケーム的前提に依拠することが、地域社会の実態を描き出す上で方法論的に妥当なものだったからである。また、そのような妥当性が許容されること自体が、対象としての地域社会のあり方を反映していたとも言える。

しかし、宗教の私事化論や個人化論を経たあとでは、もはやそのような前提を暗黙のものとして済ませるわけにはいなくなった。また、C・テイラーが指摘するように、今日の世界における宗教状況がデュルケーム的な枠組みでは極めて捉えにくくなっているのも事実である（Taylor 2002）。問題は、デュルケーム的な地域社会の捉え方をめぐる妥当性ではなく、そのような枠組みが地域社会を捉える上でかつてはいかにして可能であり、今日ではいかにして可能ではなくなったかを理解することである。そのためには、なぜかつては地域社会が特定の観念や世界観を共有しているかのように扱うことができたのかを問い直さなければならない。それによって、初めて「宗教の越境」をめぐる状況の変化を動的に描き出すことができるようになるからである。この問題については、結論部で一つの回答を与えることにしたいが、そこへ至る道筋の次の段階として、次節で「文脈化」の問題について触れておきたい。

3. 文脈化論の位相

カトリックにおいて第2 ヴァチカン公会議が「土着化」の問題の一つの妥協点となったとすれば、プロテスタントにおいて「宗教の越境」問題の一端は、1970年代以降の「文脈化」論に収斂していくことになる。例えば、福音派では1974年のローザンヌ世界宣教会議において、この概念について重要な議論が行われた。これは、伝統的な宣教プロセスのモデルが西欧の民族的優越思想を背景にしたものであるとする反省から生まれてきたものであり、「福音そのものは靈感されているが、それを表現する文化様式はそうではない」（尾形 1987：56）との前提にもとづき、特定の民族や社会における文化様式を通じた福音の表現のあり方を模索しようとする動きであった。

「文脈化」の議論は、西欧からの押しつけに対する第三世界の教会の——福音派神学者宇田進の表現を借りれば——「奇形な独立主義」（宇田 1987：22）を背景にしており、さらに信仰をとりまくヘゲモニー構造の変化——具体的には欧米と第三世界のあいだの数的逆転の状況——によって、西欧の宣教師たちが自らを相対化する必要にせまられた結果、生まれたものである。それゆえ、そこには福音の西欧からの「脱文脈化」とでも呼ぶべき態度が含まれている。このことは、「土着化」の問題を相対化する上で示唆的である。先述したように、「土着化」の議論は、ある宗教の「本質的中核部分」が特定の社会において「根付く」かどうかを問題としている。そこには、新たな社会にもちこまれる前の宗教のあり方を無条件に正統／正当なものとする前提と、そこから「本質的なもの」と「形式的なもの」とを区別しようとする態度が埋め込まれている。それに対して、「文脈化」は、西欧におけるキリスト教自体がすでに土着化したもの、あるいは西欧文化に対して文脈化されたものであるという批判を出発点にしている。つまり、宗教の本質は西欧的なものをぬぐい去ったところにあるとするのである。

このような考え方自体は、特にプロテスタントの世界宣教においては、その初期段階から受容側に見られた。新渡戸稲造がすでに「人の手になる上包みをはぎとった神聖なキリストの宗教」と表現していたように、神と個人との直接的関係や啓示を重視する立場からは、「文脈化」に通ずる観点が「土着化」を正当化する一つの神学として提示されていたと捉えることができるだろう。一方で、1970年代以降の文脈化論の特徴は、先述したように宣教側が自らの文化的文脈を相対化して捉え直す必要に迫られてきたという点にある。

このような「脱文脈化」を経た「文脈化」は、「地域社会」の拘束力を受けて必ずしも意図的ではない「変容」が生じうる「土着化」とは異なり、宣教側と受

容側の文化的背景をめぐるはっきりとした反省的対比にもとづき意識的に行われる。つまり、「文脈化」の方が、より観念的な位相に関わる問題である。それゆえ、「文脈化」が主に神学的な課題として論じられてきたことには必然性がある。このような違いは、研究者の側の分析枠組みを相対化する上で極めて重要である。「土着化」という枠組みでは、「受容」は「地域社会の観念（あるいは世界観）」という非常にあいまいな対象を主体として扱う部分があったのに対して、「文脈化」という枠組みは問題をはっきりと個人の観念的位相に限定することができるからである。

このことを踏まえた上で、さらに論を深めるために、「文脈」そのものについて考察しておきたい。「文脈化」の議論の要点は、同じ「福音」という真実であっても、文化的文脈が異なればまた別のかたちで表現されるという点にある。その文化的文脈の差異は、宣教側と受容側のそれぞれの背後に想定されているものである。しかし、この想定は重要な前提を含意している。それは、二つの文脈が対比されている時点で、その比較の視座そのものが特定の解釈学的枠組み（文脈）をともなっているということである。つまり、宣教側と受容側の文化的背景は元々「文脈」として存在していたわけではなく、両者を並べる解釈学的枠組みに関連づけられて、まさに「文脈化」したものである。そのような意味で、「文脈化」は必然的に、それぞれの文化的背景の諸条件を反省的意識のもとに曝していくプロセスである。いみじくも神学者の森本あんりが指摘したように、「文脈化」のひとつの神学的意義は、それによって提起される問いが「キリスト教神学全体の問われざる前提や評価軸を覆す可能性を示した」（森本 2005：45）点にある。しかし、それは創造的であると同時に破壊的なプロセスであるとも言えるだろう。このことは、神学そのものも、またその現状を解釈する枠組みも、まさに際限なく働く「再帰的近代化」と呼ばれるダイナミズムのなかに巻き込まれてきたことを示しているのである。

一方で、そのような「再帰性」により、西欧的な文脈から脱文脈化した神学は、どのように再び文脈化していくのだろうか。ここで改めて、「福音の絶対性を文化の相対性によってどのように表現していくか」という問題が立ち現れてくる。「文脈化」は、その端緒から民族意識の自覚を契機としているため、そこで求められる文脈は、そのような民族意識を満足させるようなかたちで認められる傾向があった⁽²⁾。このことは、「文脈化」が常にナショナリズムと緊張関係にあったことを表している。再文脈化の拠り所となる「民族的文脈」自体の正統性／正当性の追求が、本来相対的であるはずの「文脈」に絶対的性格を付与してしまう、という逆説に陥る可能性を常に秘めているからである⁽³⁾。当然ながら、このよう

にして描き出される文脈は「民族」や「地域社会」そのものではない。そこでは、まさに文化的文脈に合わせるといふ名目で、「文化」の想像／創造が行われているのである。

これらのことから、「文脈化」という枠組み自体が再帰的な近代的過程そのものを表しており、同時にその一端を担っていることがわかるだろう。「文脈化」は、神学や宣教に携わる実践者にとっても、それを記述しようとする研究者にとっても、「土着化」よりは今日の状況を反映した概念となっている。しかし、社会学的な関心としては、認識論的前提に関する以上の議論を存在論的次元で捉え直す必要がある。つまり、どのような社会的要因によって、かつては「土着化」として捉えられていたような状況が「文脈化」と表現されるようになったのか、そして、「文脈化」という観念的位相のプロセスが、より広い社会学的対象のどこに位置づけられるのか、という問いが次に我々が考察すべき問題となる。

4. 「土着化」から「文脈化」への存在論的条件

前節末の問いは、前々節で提起された「なぜかつては地域社会が特定の観念や世界観を共有しているかのよう^かに扱^うことができたのか」という問いと深く関連している。これらは、いずれも本質的にローカリティの捉え方と関わっている。

このことを論じる上で、A・アパデュライによる議論は極めて重要である。彼によれば、「ローカリティとは本来的に瓦解しやすい社会的達成である」(Appadurai 1996 : 179)。にもかかわらず、ローカリティがしばしば実体的に捉えられてきたのは、「民族誌的なプロジェクトも、それが記述しようとする社会的なプロジェクトも、どちらもローカリティの生産をその統制的目的としていたからである」(Appadurai 1996 : 182)。そのような意味で、ローカリティを維持し続けようとする社会的規範と民族誌的記述は共犯関係にあった。

このような共犯関係は、まさに「土着化」の枠組みと符合している。地域社会について、その構成員が特定の観念や世界観を共有しているかのよう^かに扱^うことは、ローカリティの再生産を志向する社会的規範を、実体的な「ローカルな主体」の観念や世界観そのものとして捉えてしまうことであった。しかし、アパデュライが指摘するように、この「《ローカルな主体》と呼ぶことが許されるもの、つまり親族や同胞、友人や敵から構成される状況づけられた共同体に所属する行為者」は、実際には「通過儀礼」などを通じて生産され続けなければならないものであり (Appadurai 1996 : 179)、決して所与のものではない。

それにもかかわらず、地域社会が特定の観念や世界観を共有しているかのよう^かに

に扱(と)うことが可能だった要因には、アパデュライが「近隣 (neighborhood)」と呼ぶものとローカリティとの関係が関わっている。近隣とは、社会生活の現象学的属性としてのローカリティが現実化される、現実存在する社会形態 (集合) である。この意味で、近隣とは状況づけられた共同体であり、現実性と社会的再生産の可能性をその特徴とする (Appadurai 1996 : 178-179)。そして、その社会的再生産が長期的に維持される可能性は、「ローカル化された空間や時間と、ローカリティを再生産するための知識をもつローカルな主体との相互関係が、途切れることなく築かれるかどうか、にかかっている」 (Appadurai 1996 : 181)。近隣は、他の近隣 (他者) との接触を通じて、ローカリティの諸文脈を生成するが、またその多様な文脈を通じてローカルな主体を近隣の再生産へと関わらせる。このような相互作用 (循環構造) は、本来的にその維持のため絶えざる努力を要するものであるが、近代以前の地域社会については——近代性との対比から——比較的安定的なものであると捉えられてきた。

しかし、実際には、いつの時代においても、他者との遭遇によって生じた文脈をローカリティの文脈に回収できるかどうかは、遭遇にともなう擾乱に対して近隣のもつ回復力 (resilience) にかかっていたと言える。近代以降において一般に近隣の脆弱性が増しているのは、他者との接触による「文脈化」の圧力が、以前よりはるかに大きなものになっているからに他ならない。

「宗教の越境」をめぐる議論における「土着化」から「文脈化」への遷移は、このようなローカリティと近隣をめぐる状況の変化を表している。「土着化」の議論において、地域社会を特定の観念や世界観が共有されたものであるかのように扱(と)うことを可能にしていたのは、近隣をある程度レジリエントなものとして捉えることが、かつては妥当だったからに他ならない。しかし、早くも近代国民国家の成立期には、外来宗教の受容はナショナリズムという強圧的な文脈に巻き込まれていかざるを得なかった。さらに、20世紀後半から21世紀へ向けて、近隣とローカリティとのあいだの相互関係は決定的な変化に曝されるようになる。ヒト、モノ、カネ、情報の流通の飛躍的拡大によって、アパデュライが「文化的フロー」と呼んだ諸次元 (エスノスケープ、メディアスケープ、テクノスケープ、ファイナンススケープ、イデオスケープ) に属するグローバルな諸文脈が、ローカリティの諸文脈にとって代って、近隣の再生産に積極的に関与するようになってきたからである。

「宗教の越境」における「文脈化」は、まさにこのようなダイナミズムにおいて生起し、捉えられてきた。先述したように、文脈化神学は、宣教側の文脈と受容側の文脈を相対化することによって、受容側の「文化」そのものを「文脈化」

するものであった。これは、アパデュライが「内破 (implosion)」と呼ぶプロセスそのものである。つまり、近隣とローカリティの安定した循環構造に、より乖離的で破壊的なグローバルな文脈が送り込まれることによって、ローカリティの諸文脈を生み出す現場としての近隣は力を失い (レジリエンスの減退)、グローバルな文脈そのものが「文化」と「宗教的真理」を規定していくものとなったのである。

近隣とのあいだの循環構造のなかで空間的・社会的なまとまりを保っていたローカリティの諸文脈も、グローバルな文化的フローの諸次元に回収されることによって、互いに著しく乖離的なものとなる。グローバルな乖離構造のなかで脱領土化された重層的な位相においては、もはや「宗教の越境」は単に国境を越えることだけを意味するものではない。そこでは、伝道者や信者、聖典やパンフレット、教義や概念、信仰内容や宗教的实践、宗教団体の運営資金などが、国家や民族、社会集団、言語、世界観など互いに乖離した諸位相において、それぞれの境界を越えていく。その一つ一つの越境過程は、かつては地域社会や国家といった社会的領域の境界を軸に、ある程度まとまったものとして捉えることができた。それこそ、「土着化」という概念が可能となっていた所以である。しかし、今日では、それらのプロセスは、まったく別の場所ではばばらに進行するようになっている。「文脈化」は、神学的位相において生起した越境の過程であり、それが主張されるローカルな場所——教会や神学校、宣教機関——では、この神学的文脈に他の文脈を従属させるべく「文化」が議論され、それによって近隣のあり方が規定されていく——まさに内破的な事態が生じる——ことになる。

5. おわりに—「宗教の越境」をめぐる方法論について

本節では、第3節末で提示した第2の問い、つまり「文脈化という観念的次元が、社会学的射程のどこに位置づけられるのか」という問いに答えるかたちで、「宗教の越境」を捉える視角の課題と展望について論じていきたい。

この問いに答えるためには、前節で論じた「文脈化」の存在論的条件が、観念的な位相の一つに関わる限定的なものでしかなかったことを改めて認識した上で、その位相をより広い社会学的射程のなかに位置づけ直さなければならない。

確かに、「宗教の越境」という開かれた問題群のなかで、「文脈化」という観念的枠組みがもつ役割は——その問題群をまとまりのあるものとして対象化するものとしても——重要かつ中心的である。実際、「宗教」という言葉自体が、グローバルに翻訳可能なものとして特定のイメージを伴いながら流通し、ますます重い

ニュアンスを帯びようになっている今日の世界において、「宗教」についての認識はますます反省的なものとなっている。自らがどのような「真実」を信じ、あるいは信じないかという神学的な自覚が、かつてないほどに「宗教」に関わる問題群の中心を占めるようになってきているのは確かであろう⁽⁴⁾。

しかし、また、「宗教の越境」という問題群には、極めて無自覚な過程がまだまだ多く——あるいは、ますます多く——含まれていることも確かである。ところが、アパデュライの議論では、そのような無自覚的な諸過程と観念的な諸位相とのあいだの関係が、適切なかたちでは捉えられていない。特に重大な見落としは、以下の二つの点にある。一つは、ローカリティの再生産に関わる身体を含めた物質的位相を適切に対象化できてないことであり、もう一つは、文化的フロー——彼は、それを観念的なものとして措定している——を可能とする物質的なシステムそのもののグローバル化を適切に対象化できてないことである。

身体を含めた物質的位相は、近隣を構成する重要な要素である。しかし、アパデュライの議論においては、それが近隣のなかに十分に位置づけられていないため、近隣とローカリティの相互関係（循環構造）をめぐる分析が極めて観念論的なものとなってしまっている。確かに、彼は、儀礼による「ローカリティの身体化」に着目しており、身体そのものを無視していたわけではなかったが、しかし、儀礼による身体化はローカリティという社会生活の現象学的属性ではなく、むしろ近隣という現実的な社会そのものへと関連づけられるべきであった。この問題は二つ目の問題とも関わってくる。

グローバル化にともなう文化的フローの浸透は、民族的アイデンティティの多くを、ローカリティの現場（空間的近隣）から引き離し、広大なエスノスケープ（今日の変転する世界を構成する諸個人が、経験しつつ構成し、知覚しながら操作していくような民族的景観）の文脈を通して生産される仮想的近隣のなかに移してきた、というアパデュライの理解は妥当であろう。しかし、このエスノスケープの展開を支えているのは、ヒトや情報をグローバルに移動させる物質的土台に他ならない。一方で、そのような物質的土台は、エスノスケープだけではなく新たな近隣の生成に対しても直接的に重要な影響を及ぼしてきたのである。例えば、特定の個人が置かれたある社会的状況（近隣）は、文脈を通じた観念的で能動的な関与だけによるのではなく、まったく無自覚なままでの物質的環境に対する身体的関わりに依存していることもある。

グローバルな文脈の拡大にともなう近隣とローカリティの変容が、「再帰的近代化」と呼ばれる過程と符合していることは先述したとおりであるが、「文脈」や「越境」の物質的位相を改めて適切に対象化するためには、そのような「再帰

的近代化」の内容をより厳密に考慮する必要がある。その点について、U・ベックとA・ギデンズにおける「再帰的近代化」の違いに注目することは示唆的である。ベックは、ギデンズによる「再帰性 (reflexivity)」が実際には「省察 (reflection)」であるとし、彼が捉える「再帰性」から区別している。ベックによれば、「省察」は近代的知識の増大や科学原理の適用が、行為主体自らの存在の社会的条件を認識させるような形で反省的に作用していく過程を指しているのに対して、「再帰性」は自律した近代化の力が、意図せざるかたち、気づかれぬかたち——つまり省察とは無縁なかたち——で、近代化そのものをむしろむしばんでいくものであるとする。今日我々が巻き込まれている近代化の自律的システムは、それが近代性的前提であるがゆえに認識することができない。それは、まったく気づかれぬまま進行し、その近代化の帰結と近代化の基盤とを再帰的に対峙させることになる。そのような帰結は、「リスク社会」という視角のなかでのみ明らかとなり、その時になって初めて、我々は新たな再帰的自己決定の必要性に気づく(省察する)ことになる (Beck, Giddens, & Lash 1994: 5-6, 176-177)。

ベックにおいてもギデンズにおいても、認識論的衝撃が省察の契機となると考えている点では共通していると言えるだろう。しかし、その契機を、ギデンズの場合は極めて観念論的に捉えているのに対して、ベックの場合は实在論的に捉えている。このような対比をアパデュライの議論に援用してみると、その問題点が分かりやすくなる。アパデュライは、グローバルな文化的フローの乖離構造について適切に捉えているが、ギデンズ同様それを観念論的に捉えているために、省察が生まれる物質的条件を対象化することに失敗している。ベックに倣い、近隣のあり方を直接的に規定していく——身体的次元を含めた——物質的位相を、ローカルティヤや文化的フローといった観念的位相の外側に正しく位置づけることで、乖離構造という枠組みもより有意味なものになるだろう。

改めて、以上の議論を「宗教の越境」という問題群にあてはめてみよう。先述したように、「文脈化」において宣教側と受容側の「文化的文脈」を比較しようとする試みは、逆に比較の解釈学的枠組み(文脈)を通して双方の「文化」を再帰的に「文脈化」していく過程でもあった。それは、まさに「文脈化」が、「再帰的近代化」と呼ばれるダイナミズムにおいて顕在化した枠組みであることを表している。ただし、それはギデンズ的な意味での「再帰的近代化」である。

ベック的な観点を踏まえて「宗教の越境」を対象化していくとすれば、「文脈化」とそれに伴う「省察」が、物質的位相との関わりのなかからいかにして生まれてくるかを対象化しなければならない。具体的には、個人をとりまくローカルな物質的位相——そこでは身体と物質的環境との無自覚的で反復的な関わりが重

要な構成要素となる——と、グローバルに広がる物質的位相との交錯が、観念的位相における宗教的ダイナミズムをいかに生み出すかが「宗教の越境」をとりまく社会学的な問題圏となる。

一方で、そのような物質的要因がどのような宗教的ダイナミズムを生むかを予測することは、本質的にまったく不可能である。この点についてはアパデュライが正しく捉えたように、諸位相のあいだは互いに乖離しており、創発の関係にあるため、それぞれが互いの条件となることはあっても、互いの内容を規定していくことはない。そのような意味で、この問題は、もはや宗教研究特有の問題圏を越えていると言えるだろう。しかし、先述したように観念的位相におけるグローバルな文化的フローのなかでは、「宗教」という概念のもつニュアンスはますます重みを増している。畏怖や幸福、救いや憎しみなどの様々な感覚と結びついた「宗教」のイメージが、グローバルに流通しつつ内破的過程を経てローカリティに浸食し、その結果、近隣においてどのように他の諸位相と組み合わせられ現実化されるかを存在論的に分析することが、より広い社会学的問題圏のなかで「宗教の越境」に関わる宗教研究が果たすべき役割となるだろう。

注

- (1) それに対して、森岡は「孤立」を、「埋没」の危険を回避するために異教的形式を一切拒否し、キリスト教的形式もしくは宣教師が伝来した様式をほぼ全面的に採用した場合に、その結果引き起こされる地域社会における信者のあり方としている。
- (2) 小原克博が指摘するように「国民国家の中で、特定の宗教がホスト社会において「土着化」を志向するとき、それは単に文化的な接触・交流を意味するだけでなく、ナショナルな価値観や国民国家への同化を避けて通ることはできない。近代日本におけるキリスト教も、その一例となる。同時に、伝統宗教は国民国家の中で「再土着化」するプロセスを経て、近代精神の一部に新たな形で組み込まれていく」（小原 2008：54）。
- (3) 小原は、このような事態を「コンテクストを重視する際に、コンテクストを単純化してしまう危険性」（小原 2008：64）と表現している。
- (4) 例えば、人々は、「宗教」に関わるさまざまな出来事や情報に触れるたびに、（嫌悪感や無関心を含め）「宗教」に対する自らの立ち位置と距離を計り、（多くの場合、無自覚的にはあるが）それによって自己を再規定する。そのような機会は、今日著しく増大しているのである。

参考文献

- Asad, Talal, 1993, *Genealogy of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore & London: The Johns Hopkins Univ. Press.(=2004, 『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』、中村圭志訳、岩波書店)

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. (=2004、『さまよえる近代—グローバル化の文化研究』、門田健一訳、平凡社)
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, & Scott Lash, 1994, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press. (=1997、『再帰的近代化—近現代における政治、伝統、美的原理』、松尾精文他訳、而立書房)
- 小原克博、2008、「信仰の土着化とナショナリズムの相関関係—「宗教の神学」の課題として」、『基督教研究』70(2)、55-71頁。
- 森本あんり、2005、「文脈化神学の現在—「アジア神学」から見た「日本のキリスト教」解釈の問題」、『宗教研究』79(3)、25-47頁。
- 西山茂、1975、「日本村落における基督教の定着と変容—千葉県下総福田聖公会の事例—」、『社会学評論』26(1)、53-73頁。
- 尾形守、1987、「福音派のコンテクスチュアリゼーション」、宇田進編『ポスト・ローザンヌ』(共立モノグラフ2)、東京キリスト教学園共立基督教研究所、31-68頁。
- 滝澤克彦、2015、『越境する宗教—モンゴルの福音派—ポスト社会主義モンゴルにおける宗教復興と福音派キリスト教の台頭』、新泉社。
- Taylor, Charles, 2002, *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press. (=2009、『今日の宗教の諸相』、伊藤邦武他訳、岩波書店)
- 宇田進、1987、「宣教に関するローザンヌ世界伝道会議の基本姿勢」、宇田進編『ポスト・ローザンヌ』(共立モノグラフ2)、東京キリスト教学園共立基督教研究所、18-28頁。