

# 日本宗教学会第 74 回学術大会

## 公開シンポジウム

### 「宗教の未来 宗教学の未来」

*Symposium:  
The Future of Religion, the Future of Religious Studies*

2015年9月4日(金)

創価大学 ディスカバリーホール

## 目 次

スケジュール・開催趣旨 .....	1
登壇者紹介 .....	2
講演 1 The Intertwined Roads of Global Secularization and Global Religious Denominationalism .....	3
(翻訳) グローバルな世俗化とグローバルな宗教諸派の共生、絡み合う二つの道 .....	13
講演 2 Sociological perspectives on religion and Religious Studies in the age of globalisation .....	23
(翻訳) グローバル化時代における宗教と宗教学研究の社会的パースペクティブ .....	33
コメント 1 .....	40
コメント 2 .....	43

*ARS2015*

## スケジュール

14:40-15:00

趣旨説明・講師紹介 中野 毅 (創価大学 教授)

15:00-15:45

講演1 ホセ・カサノヴァ (米 ジョージタウン大学 教授)

The Intertwined Roads of Global Secularization and Global Religious Denominationalism  
(グローバルな世俗化とグローバルな宗教諸派の共生、絡み合う二つの道)

15:45-16:30

講演2 ジェイムズ・ベックフォード (英 ウォーリック大学 名誉教授)

Sociological perspectives on religion and Religious Studies in the age of globalisation  
(グローバル化時代における宗教と宗教研究の社会的パースペクティブ)

16:30-16:45

休憩

16:45-17:15

コメント1 伊達 聖伸 (上智大学 准教授)

コメント2 櫻井 義秀 (北海道大学 教授)

17:15-17:45

パネル・ディスカッション

## 開催趣旨

21世紀に入り、それまで合理化やグローバル化が進展し、ますます世俗化していくと考えられてきた現代世界は、大きな変動に見舞われています。宗教は単に個人の内面の問題ではなく、人々の社会生活、公共生活における重要な役割を担っていることが、災害時における宗教の貢献、政治や教育における宗教的要素の重要性の見直し、宗教と結びついたナショナリズムの台頭、さらにイスラム世界のグローバルな舞台への登場などを通して顕著になってきました。宗教が公的領域または公共圏で果たす役割、存在意義の再検討が必要となってきてきたのです。

そうした動向を背景に、宗教研究においては脱世俗化論やポスト世俗主義、脱個人化などの論議が行われています。さらに進化心理学等の自然科学による人間の文化・宗教活動の解明も急速に進展しています。

宗教が大きく変容していく過程の先には、どのような未来が待っているのか、その変化に宗教研究は如何に対応すべきなのか、欧米の研究者2名の基調講演をもとに議論し、再考察していきます。

## 登壇者紹介

### ホセ・カサノヴァ (José V. Casanova)

1951年生。Ph.D. ジョージタウン大学（米国）社会学部教授、バークレー「宗教・平和・世界情勢」研究センター上級研究員。専門：宗教社会学（公共宗教論、世俗化論研究等）。主要編著書：『近代世界の公共宗教』（津城寛文訳、1997年）、*Religion: Beyond the Concept*（共著、2008）、*Democracy and the New Religious Pluralism*（共著、2007）、他多数。

### ジェイムズ・ベックフォード (James A. Beckford)

1942年生。Ph.D. ウォーリック大学（英国）名誉教授、ブリティッシュ・アカデミー・フェロー。元国際宗教社会学会会長（1999年～2003年）。専門：宗教社会学（宗教社会学理論、新宗教、教会と国家、市民宗教研究等）。主要編著書：*Social Theory and Religion* (2003). *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France* (2005). *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates* (2006). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (2007)、「ヨーロッパにおけるカルト論争」『東洋学術研究』37巻2号（中野毅訳、1998年）他多数。

### 伊達 聖伸 (だて きよのぶ)

1975年生。博士（宗教学）。上智大学外国語学部准教授。専門：宗教学（ライシテ、政教分離研究等）。主要編著書：『ライシテ、道徳、宗教学—もうひとつの19世紀フランス宗教史』（2010年）、『北米研究入門—「ナショナル」を問いなおす』（共著、2015年）等他多数。

### 櫻井 義秀 (さくらい よしひで)

1961年生。博士（文学）。北海道大学大学院文学研究科教授。元「宗教と社会」学会会長（2009年～2011年）。専門：宗教社会学（タイ研究、カルト研究、東アジアの比較宗教文化研究等）。主要編著書：『タイ上座仏教と社会包摂—ソーシャル・キャピタルとしての宗教』（2013年）、『カルト問題と公共性—裁判・メディア・宗教研究はどう論じたか』（2014年）等他多数。

### 中野 毅 (なかの つよし)

1947年生。博士（文学）。創価大学文学部教授。専門：宗教学、宗教社会学（新宗教、宗教と政治、ナショナリズム、占領と戦後宗教改革研究等）。主要編著書：『宗教とナショナリズム』（1997年）、『戦後日本の宗教と政治』（2003年）、『宗教の復権—グローバルゼーション・カルト論争・ナショナリズム』（2002年）等他多数。

## The Intertwined Roads of Global Secularization and Global Religious Denominationalism

(Paper presented at the 74<sup>th</sup> Conference of JARS (Japanese Association of Religious Studies),  
September 14, 2015, Soka University, Hachioji, Tokyo, Japan)

José Casanova

Berkley Center for Religion,  
Peace, and World Affairs  
*Georgetown University*

It is a great pleasure and a privilege to have the opportunity to present my paper at the 74th Meeting of the Japanese Association of Religious Studies. The Japanese edition of *Public Religions of the Modern World*, magisterially translated by Professor Tsushiro and published by Tamagawa University Press in 1997, was the first foreign edition of my book. Other foreign editions followed. But I always appreciated the fact that the Japanese was the first foreign edition. The invitation to address the Japanese Association of Religious Studies has for me therefore a very special meaning.

As I indicated in the Introduction to *Public Religions*, the argument presented there was restricted to an analysis of developments in the West. What I would like to do in my presentation today is to revisit those arguments while adopting a global comparative perspective. The basic questions I would like to address are: Does the adoption of a global perspective beyond the West require any kind of modification of the general theory of secularization in any of the three dimensions which I proposed? Firstly, is there a global process of differentiation of the secular and the religious spheres, similar to the one that took place in the West? Secondly, is there a global process of religious decline accompanying processes of modernization everywhere, as was the case in Europe? Finally, can one observe globally processes of privatization of religion, followed by processes of deprivatization, as I argued in the book?

### 1) Secularization as Differentiation of the Religious and Secular Spheres

Social scientific theories of Western modernity have conceptualized processes of modernization as a general process of functional differentiation of the various social spheres: politics, economics, science, etc., each of them following their own differentiated functional dynamic. The theory of secularization is in this respect just a sub-thesis of the general theory of functional differentiation. Namely, the Western differentiation of the secular and religious spheres appears to be just a particular instance of the general process of modern functional differentiation. Such a conceptualization of the historical process of Western secularization hides the unique particular historicity of Western Christian developments, presenting them as instances of a general process of development which sooner or later all “modern” societies will eventually undergo. Particular Western historical developments are postulated therefore as “general” and “universal” and their expansion beyond the West through particular historical colonial dynamics are equally postulated as a universal process of modern societal development which assumes an ideological normative character that obscures the particular historicities of those processes.

Such an ideological conceptualization hides the fact that “religion” and “the secular” rather than being universal human social categories began their hermeneutic history as unique Latin

Christian theological categories, which contributed to shaping in manifold ways Western European developments, in particular the process of Western Christian secularization, a process which became eventually globalized beyond the Christian West through the global European colonial expansion.

St. Augustine (354-430 c.e.) played a crucial role in transforming the pre-Christian Latin terms *saeculum* and *religio* into fateful Christian theological categories. Originally the pre-Christian Latin term *saeculum* only had a temporal connotation, that of an indefinite period of time, as in *per saecula saeculorum*, a term equivalent to the Greek concept of *aeon*. A new spatial connotation was added once Augustine used the term *saeculum* to refer to a temporal space, this world between the present and the *parousia* (the Second Coming of Christ), in which both Christians and pagans had to live together and learn to work together towards their common civic goals in the *saeculum*, in the City of Man.<sup>1</sup>

Augustine's concept of secular was not yet tied to its binary opposite, "religious." This was going to be the work of transformation of late post-Imperial Christianity and of Medieval Christendom. But Augustine's *saeculum* presupposed already an axial concept of "religion". In his "*De vera religione*," Augustine offered a new conception of "religion," which challenged Varro's customary tripartite Latin conceptualization of religion, or divine affairs (*res divinae*), into *theologia mythica*, *theologia naturalis*, and *theologia civilis*. Varro's distinction was borrowed from the Stoics and was built upon the Greek axial differentiation of the pre-axial sacred into *mythike*, *physike*, *politike*. Such a differentiation broke the ontological-cosmological monism of the pre-axial sacred, whereby in the words of Robert Bellah, "supernature, nature and society were all fused in a single cosmos."<sup>2</sup> Augustine's concept of "true religion" presupposed equally what Ian Assman has defined as the axial Mosaic distinction between axial true religion and pre-axial idolatry, in the same way as his immanent earthly or mundane City of Man presupposed the axial transcendent City of God.<sup>3</sup>

The important point to stress is that as binary terms "religious" and "secular" are specific Western Christian theological categories which have no equivalent not only in other non-Christian cultures, but even in Eastern Byzantine Christianity. It is well known that most non-Western cultures did not have terms into which the modern Western category of "religion" could be easily translated and had to invent neologisms, such as *shukyo* in Japanese or *zongjiao* in Chinese, to designate what was viewed as a novel foreign phenomenon. But in fact one can also not find equivalent words for "religion" and "secular" in ancient Hebrew or ancient Greek.

The binary spatial distinction between "religious" and "secular" emerged first with the elevation of the Christian monastic life as the paradigmatic form of "religious" life and with the subsequent canonical differentiation within the church between the otherworldly religious or regular clergy, who inhabited the monasteries as an eschatological space that anticipated the transcendent City of God, and the secular clergy who along with ordinary Christians, that is, the laity, inhabited this world, that is, the *saeculum*.

Eventually, however, with the consolidation of Western Medieval Christendom and the hegemonic triumph of the Christian church, the secular became one of the terms of a dyad, religious/secular, which served to structure the entire spatial and temporal reality of Medieval Christendom into a binary system of classification separating two worlds, the religious-spiritual-sacred world of salvation and the secular-temporal-profane world. The sacred-profane and the religious-secular binary systems of classification became superimposed and the secular became now equated with the earthly city while the religious became equated with the heavenly city.

<sup>1</sup> Robert A. Markus, *Christianity and the Secular* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006)

<sup>2</sup> Robert N. Bellah, "What is Axial about the Axial Age?," *European Journal of Sociology* 46 (2005): 70.

<sup>3</sup> For an elaboration of the concept of axial religion see José Casanova, "Religion, the Axial Age and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution," in Robert N. Bellah and Hans Joas, ed., *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 191-221.

It is from this new theological perspective of Medieval Christendom that the modern meaning of “secularization” emerges. To secularize means, first of all, to “make worldly”, to convert religious persons or things into secular ones, as when a religious person abandons the monastic rule to live in the world, or when monastic property is secularized. This is the medieval Christian theological meaning of the term secularization that may serve, however, as the basic metaphor of the historical process of Western secularization. In fact, the modern Western process of secularization is a particular historical dynamic that only makes sense as a response and reaction to this particular medieval Latin Christian system of classification of reality between religious and secular and to the ecclesiastical claims of exclusive sacramental mediation between immanence and transcendence. Such a differentiation was not shaped by functionalist logic, but rather by particular Christian theological dynamics.

With many variations, the European patterns of secularization culminated in our secular age, with the establishment of what following Charles Taylor can be designated as the secular immanent frame, in that the modern cosmic order, the social order, and the moral order, all three function *etsi Deus non daretur*, without reference to God or any transcendence. But this particular Western Christian dynamic of secularization became globalized through processes of Western colonial expansion, which entered into dynamic encounters and tension with the many different ways in which other civilizations had drawn boundaries between "sacred" and "profane," "transcendent" and "immanent," "religious" and "secular."

From a global comparative perspective relevant is the fact that the religious-secular differentiation has become globalized, but not as the result of processes of modern functional differentiation, but rather as the result of the European global colonial expansion and of the intercivilizational dynamics that developed between the West and the cultural and religious “other.” In fact, the very pattern of Western secularization cannot be fully comprehended if one ignores the crucial significance which the colonial encounters had on European developments.<sup>4</sup> Indeed, any discussion of secularization as a global process should start with the reflexive observation, that one of the most important global trends is the globalization of the category of “religion” itself and of the binary classification of reality, “religious/secular,” which it entails. While the social sciences still function with a relatively unreflexive general category of religion, within the discipline of "religious studies" the very category of religion has undergone numerous challenges, as well as all kinds of critical deconstructions.

Leaving aside for later the question which has dominated most theories of secularization, namely whether religious beliefs and practices are declining or growing as a general modern trend throughout the world, one can confidently claim that "religion" as a discursive reality, indeed as an abstract category and as a system of classification of reality, used by modern individuals as well as by modern societies across the world, by religious as well as by secular authorities, has become an undisputable global social fact. Professor Isomae Jun'ichi, for instance, has offered a compelling analysis of the formation of the ‘religious-secular’ discourse in modern Japan.<sup>5</sup> Within the last decade numerous studies have appeared examining similar discursive processes in other non-Western cultures.<sup>6</sup> The very fact that the same category of religion is being used globally across cultures and civilizations testifies to the global expansion of the modern secular-religious system of classification of reality which first emerged in the modern Christian West.

<sup>4</sup> Peter van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

<sup>5</sup> Isomae Jun'ichi, *Religious Discourse in Modern Japan. Religion, State, and Shintō* (Leiden: Brill, 2014)

<sup>6</sup> For a representative collection of essays, see Marion Eggert and Lucian Hölscher, eds., *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia* (Leiden: Brill, 2013). Also, Vincent Gossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011) and Peter van der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India* (Princeton: Princeton University Press, 2014)

## 2) Global Religious and Secular Dynamics: The Two European Roads of Internal Secularization and External Colonial Encounters

Since in Europe the three processes of secular differentiation, privatization of religion and religious decline have been historically interconnected, there has been the tendency to view all three processes as intrinsically interrelated components of a single general teleological process of secularization and modernization, rather than as particular and contingent developments. In the United States, by contrast, one finds a paradigmatic process of secular differentiation, which is not accompanied either by a process of religious decline or by the confinement of religion to the private sphere. Processes of modernization and democratization in American society, as well as in many non-Western societies, have often been accompanied by religious revivals and by various types of entanglement between religion and politics, and most importantly by the expansion of diverse forms of religious pluralization.

In his recent reformulation of the theory of secularization Peter Berger has argued that any compelling analysis of contemporary global secular and religious dynamics has to be able to account for the simultaneous emergence of two different types of pluralism: a) secular-religious pluralism, that is, the emergence of differentiated but co-existing religious and secular spheres, both in social space and in the minds of individuals, and b) religious pluralism, that is, the emergence of a global system of religions, which I call global denominationalism, and which increasingly is becoming institutionalized in many individual societies throughout the world.<sup>7</sup>

Berger's reformulation, however, is still embedded within a theory of Western modernization that views modernity itself as the carrier or catalyst of both types of pluralism: secular-religious and multi-religious pluralism. In fact European modernity is certainly the carrier of the religious-secular differentiation, but not of multi-religious pluralism. As the exceptional process of European secularization amply demonstrates, modernity per se does not contribute to religious pluralism. We need an additional factor or analytical framework to understand the emergence of a global system of religious pluralism, and this in my view has to be a theory of globalization, a globalization that both precedes Western secular modernity and continues in an accelerated and transformed manner after Western secular modernity. In other words, global religious pluralization emerges before Western secular modernity in the early modern era of global interreligious encounters that accompanies the European colonial expansion and then religious pluralization becomes accelerated in our contemporary global age in such a way that it begins to transform in the process also the heartlands of European secularization.

We need a theory that is able to encompass the intertwined European roads of internal European secularization and of external global European expansion. It is the second road of external global European expansion that serves as catalyst for the formation of global religious pluralization. European modernity leads to secularization but not necessarily to religious pluralization. Globalization leads to religious pluralization but not necessarily to secularization. It is the intertwining of both processes that produces the combination of the two types of pluralism.

In order to emphasize the intertwining of the two European roads, the internal one of homogeneous confessionalization ending in religious decline and the external one of global colonial intercultural encounters with the religious "other," I propose that we take 1492 as the symbolic date that marks the beginning of both processes. Unlike the symbolic date of 1500 proposed by Charles Taylor as a dividing line between the Medieval world of religious enchantment and the modern world of secular disenchantment and pluralization of belief options, which is still framed within traditional paradigms of modernization, the date of 1492 serves to complicate both our narratives of Western modernity and our narratives of globalization.

On the one hand, 1492 marks the decision of the most "Catholic Kings" to expel Jews and

<sup>7</sup> Peter Berger, *The Many Altars of Modernity. Towards A Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston: de Gruyter, 2014)

Muslims from Spain in order to create a religiously homogeneous realm. In this respect it marks also the beginning of the European-wide process of early modern confessionalization of state, nation, and people based on the principle *cuius regio eius religio* that served to organize the Westphalian system of states throughout continental Europe.

On the other hand, as the date of the discovery of “the New World,” 1492 is also the symbolic marker of the beginning of the European global colonial expansion initiated by the Iberian monarchies. The Iberian colonial expansion made possible the connection of the Old World of Afro-Eurasia and the “discovered” New World of the Americas, linking the East and West “Indies,” thus forming for the first time one truly global world in novel transatlantic and transpacific exchanges. In this respect, the early modern phase of globalization constitutes literally “the first globalization,” a form of proto-globalization which can rightly be distinguished from earlier “archaic” and later “modern” forms of globalization.

Moreover, early modern “reformed” religion, whether Lutheran, Calvinist or Catholic, can hardly be understood as “traditional” or primitive religion. It was the outcome of a prolonged disciplinary process of confessionalization led by national churches under state sponsorship. This disciplinary process created new types of religiously homogeneous societies throughout continental Europe, a homogeneously Protestant North, a homogeneously Catholic South and three bi-confessional societies in between, Holland, Germany and Switzerland, each characterized by their own patterns of internal territorial confessionalization, based on confessional “pillars,” *Landeskirchen* or cantons.

In trying to ascertain the relation between modernization, secularization and religious pluralization it is important to stress that at least within Europe, the principle *cuius regio eius religio* remained practically unaltered through the transition from monarchic to national people’s sovereignty with the fall of the ancient regimes or even through the process of massive democratization in the early 20th century. Continental European societies remained until very recently religiously homogeneous societies and the only significant change had been that from belief to unbelief, that is unchurching and an increase in secular-religious pluralism, but not in religious pluralism per se. All significant differences notwithstanding, European patterns of secularization share similar paths from homogeneous religion to homogeneous secularity without noticeable dynamics of religious pluralization, other than the more hidden dynamics of religious individuation which Thomas Luckman characterized as “invisible religion.”

At the level of individual consciousness, moreover, Europeans usually experience this process of de-confessionalization and the accompanying individuation as a process of temporal liberation from ascribed confessional identities. Phenomenologically, they tend to experience secularization not so much as a process of spatial differentiation within their consciousness of coexisting religious and secular modes, which would correlate with the differentiation of religious and secular spheres in society. They experience secularization rather as a historical process of religious decline, that is, of temporal and spatial supersession of the religious by the secular.

This is the secularist moment of a philosophical conception of history tied to the Enlightenment critique of religion that understands the secular as a post-religious temporal stage. The secular is what comes “after religion.” Intrinsic to this phenomenological experience is a modern “stadial consciousness”, which understands this anthropocentric change in the conditions of belief as a process of maturation and growth, as a “coming of age” and as progressive emancipation. It is the combination of the dynamics of de-confessionalization and this secularist stadial consciousness that in my view account best for the unique pattern of European secularization without pluralization.

Outside of Europe, by contrast, in much of the rest of the world, both the dynamics of confessionalization and de-confessionalization as well as the secularist stadial consciousness are usually absent, although in Japan and China modernizing elites as well as the modernizing state developed strong secularist projects. What one finds more frequently is religious pluralization and



religious-secular pluralism with milder secularization. To understand the dynamics of religious pluralization, processes of globalization linked to the external road of European colonial expansion are in my view more crucial than processes of modernization.

Analyzing the paradigmatic system of American religious pluralism, for instance, it is worth remembering that the American colonies became a refuge for all the religious minorities forced to migrate by the dynamics of ethno-religious cleansing connected with processes of European confessionalization. Besides being the home of native American cultures, they also became the home for African religions brought by the transatlantic slave trade. American developments, in this respect, stand at the crossroads of both dynamics, of external processes of globalization and of internal processes of modernization, insofar as the American Revolution is intrinsically connected with the European Enlightenment. In this respect the United States remains the first and paradigmatic case of the simultaneous development of the two types of modern pluralism, religious-secular and multi-religious.

In order to understand the formation of the modern system of global religious denominationalism, however, it is necessary to go back to the early modern phase of global European colonial expansion and to follow the encounters between Catholic missionaries and non-Western peoples and cultures. In the present context I can only offer a few illustrations from the early modern global Jesuit missions.

The Jesuit "catholic" missionary impulse had naturally, as a matter of course, the hegemonic purpose of universal conversion to the true Catholic faith. In this respect, the Jesuits never challenged the discriminatory distinction between "true" and "false" religion. But what makes Jesuit global missionary practices particularly relevant is the fact that, under certain "circumstances," their controversial method of "accommodation" took a form which we would call today "nativist inculturation." Valignano's method of accommodation, first developed in the Jesuit missionary encounter with Japanese culture, points to a formula of globalization that rejects unidirectional Westernization and opens itself to multicultural encounters and reciprocal learning processes.<sup>8</sup>

The controversial Jesuit formula of cultural accommodation led to the adoption of the Confucian "habitus" in China by Matteo Ricci, the Brahmin "habitus" in India by Roberto de Nobili, the Guarani "habitus" in the "Reducción de Paraguay," and the seemingly less commendable accommodating "habitus" of slave-owner in the Jesuit plantations in Brazil or Maryland. It was the differentiation of true universal religion and particular culture, as well as that between civilization and idolatry, first introduced by the Jesuits that allowed the various accommodating syntheses of supposedly Christian universalism and cultural particularism. The fact that the method was so vehemently attacked by the other missionary orders and even by other Jesuits in India and China, before it exploded into the Chinese and Malabar Rites controversies in Rome and Paris indicates the extent to which it challenged Eurocentric notions of a uniform Roman Catholic globalization.

Particularly in the encounter with the multifaceted religions of Asia the old catch-all category of "pagan", "heathen" or "infidel" began to collapse and a new plural system of what later would be called "world religions" began to emerge. Ricci's account of Chinese religion and culture and its reception in Europe became particularly relevant. A well-known paragraph from Ricci's 1584 letter to Juan Bautista Roman, may serve as illustration:

Let me say a few words about the religions and sects of China, without being too precise, since there is no religion in China and the small amount of cult that exists is so intricate that even their own religious people cannot give a good account of it. Leaving aside the Moors (Muslims), which I do not know how they got here, the Chinese are divided into three sects: one is called *heguia*

<sup>8</sup> José Casanova, "The Jesuits Through the Prism of Globalization, Globalization Through A Jesuit Prism," in Thomas Banchoff and José Casanova, eds., *The Jesuits and Globalization* (Washington, DC: Georgetown UP, forthcoming)

(Buddhists), the other *cilitan* (daoists) and the most celebrated is the one of the *literati*, who normally do not believe in the immortality of the soul, make fun of the assertions of the other two, and only give thanks to heaven and earth for the benefits they receive, but do not pray for salvation in the afterlife.”<sup>9</sup>

In another letter of 1609 to Francesco Pasio, a fellow Jesuit, Ricci wrote: In ancient times they [i.e. Chinese] followed the natural law more faithfully than in our own countries. And 1500 years ago, this people was not inclined to the worship of idols... On the contrary, the books of the *literati*, which are the most ancient and authoritative among their writings, do not adore anything but heaven and earth and the Lord of both. And if we examine these books, we will find little therein against the light of reason and much that is in conformity with it [...] and we can hope in Divine mercy and that many of their ancient sages were saved by their observance of the natural law with the help that God would have given them on account of their goodness.<sup>10</sup>

Leaving aside the accuracy of Ricci’s interpretation of Confucianism and his negative view of Buddhism and Daoism, two things become evident from these passages. First, in their encounters with the religious other the Jesuits are confronted with forms of religious pluralism which could not easily be fitted within the traditional taxonomies of “false” pagan or idolatrous religions. Secondly, in their recourse to natural law and the light of reason in order to account for the nature of this religious pluralism, the Jesuits initiate in fact a form of inter-cultural and interreligious encounter that takes place without reference to revelation. In a certain sense, one finds here the seeds of the two types of pluralism: multi-religious pluralism and secular-religious pluralism.

It is undeniable that the Jesuits served as pioneer interlocutors in the religious, cultural, scientific and artistic encounter between East and West and between Old and New World. Particularly, pioneer Jesuits in Japan, China, Tibet, Vietnam, and India played an important role in transmitting and mediating the first knowledge about the foundational texts, religions, cultures and civilizations of the "Orient," which would later develop into full-fledged academic "orientalism." It would be anachronistic to imply that in their method of accommodation in Asia the Jesuits anticipated the modern principle of religious freedom or religious pluralism. I am only suggesting that their openness to cultural pluralism within the premises of Christian universalism did contribute, through complex ways which cannot be explored here, to the modern differentiation of “religion” and “culture” as well as to the process of dissociation of “Christianity” and the secular European culture of the Enlightenment. At the very least, one can assert that Jesuits played an important role in the “discovery” of those new religions and in their very formation. In a certain sense, all those traditions became first constituted as “religions” in these early modern intercultural and interreligious encounters with globalizing Catholicism.

The main point I am making is that we need to date the formation of the process of global religious pluralization to the early modern colonial and missionary encounters, well before the triumph of Western secular modernity and the Western colonial capitalist expansion of the 19th century. It is the proliferation of de-territorialized transnational global imagined communities, or global *ummas*, encompassing the so-called old world religions as well as many new forms of hybrid globalized religions, such as the Bahais, Moonies, Hare Krishnas, Afro-American religions, Falun Gong, etc, that I call the emerging global denominationalism. Of course, they compete with many other forms of secular imagined communities as well as with modern nationalism. The emerging global denominationalism, in this respect, includes religious as well as secular denominations.

By denominationalism, I mean a system of mutual recognition of groups within society. It is the name we give to ourselves and the name by which others recognize us. Indeed, distinctive of the American system of religious denominationalism is the fact that it is not state regulated, that it is

<sup>9</sup> Tacchi Venturi, *Opere Storiche* (n. 28) pp.48-49 My own free translation from the Italian-Portuguese-Spanish “creole” frequently used by Jesuits in East Asia.

<sup>10</sup> See *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.I., II: Lettere dalla Cina*, ed. Pietro Tacchi-Venturi, S.J. (Macerata: Filippo Giorgetti, 1913), 378-87 (385).

voluntary, and that it is a system of mutual recognition of group identities.

Parallel to the general process of secularization, which started as a historical process of internal secularization within Western Christendom, but was later globalized through the European colonial expansion, there is a process of constitution of a global system of “religions”, which can best be understood as a process of global religious denominationalism, whereby all the so-called “world religions” are redefined and transformed, in contraposition to “the secular”, through interrelated reciprocal processes of particularistic differentiation, universalistic claims, and mutual recognition. Like the internal denominationalism in the United States, global denominationalism is emerging as a self-regulated system of religious pluralism and mutual recognition of religious groups in global civil society.

Comparisons of secular Europe and religious America or the evidence of religious revivals around the world make clear that within the same secular immanent frame one can encounter very diverse religious dynamics.<sup>11</sup> In this respect, the disenchantment of the world does not entail necessarily the disenchantment of consciousness, the decline of religion or the end of magic. On the contrary, it is compatible with all forms of re-enchantment. Indeed, what characterizes the contemporary global moment is precisely the fact that all forms of human religion, past and present, from the most “primitive” to the most “modern” are available for individual and collective appropriation and tend to coexist increasingly side by side in today’s global cities.

We now find ourselves within a global secular/religious system of classification, in which the category of religion has to do extra work and serve to articulate and encompass all kinds of different “religious” experiences individual and collective, all kinds of magical, ritual, and sacramental practices, all kinds of communal, ecclesiastical and institutional arrangements, and all kinds of processes of sacralization of the social be it in the form of religious nationalism, secular civil religions or the global sacralization of human rights.

We use the same qualifier, “religious,” to characterize all these diverse phenomena in a way which can only be mind-boggling for a “secular” as well as for a “religious” mind-set. But there is no point in bemoaning this fact since the global secular-religious system of classification of reality is here to stay. I am not convinced that the task of the sociology of religion or of “religious studies” should be to bring order into this phenomenological wild garden by constructing and imposing some theoretical synthesis which ultimately can only be done from some particular normative or theological position. I see the task of a de-centered, that is, less Western-centric sociology of religion, rather in three directions: a) in bringing as much analytical clarity and hermeneutic understanding as possible to our discursive uses of the category of religion; b) in facilitating inter-cultural and inter-religious translation across discursive traditions and disciplines; and c) in promoting an empirically grounded but contextually and hermeneutically sensitive project of cross-civilizational comparative historical analysis of the ongoing transformations and reconstitution of all forms of religion under present conditions of globalization.

### 3) Rethinking Public Religions from a Global Comparative Perspective

The thesis of the “de-privatization” of religion, first presented over twenty years ago has been amply confirmed as a global trend. Actually, more important than the empirical observation was the analytical and normative challenge that the thesis presented to liberal political theories which postulated the privatization of religion as a necessary condition for modern democratic politics. In a certain sense, the best confirmation of the validity of the “de-privatization” of religion can be found in the heartland of secularization, that is, in Western European societies. Though there is very little evidence of any kind of religious revival among the European population, religion has certainly returned as a contentious issue to the public sphere of most European societies.

<sup>11</sup> Peter Berger, Grace Davie and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?* (Aldershot: Ashgate, 2008)

My own analysis of the deprivatization of religion tried to contain, at least normatively, public religions within the public sphere of civil society, without allowing them to spillover onto political society or the democratic state. Today I must recognize my own modern Western secular prejudices and the particular hermeneutic Catholic and "ecclesiastical" perspective on religion which I adopted in my comparative analysis of the relations between church, state, nation and civil society in Western Catholic and Protestant societies. The moment one adopts a global comparative perspective, one must admit that the deprivatization of religion is unlikely to be contained within the public sphere of civil society, within the territorial boundaries of the nation-state, and within the constitutional premises of ecclesiastical disestablishment and juridical separation of church and state. We need to go beyond the secularist discourse of separation and beyond the public sphere of civil society, in order to address the real issues of democratic politics around the world.

It is unlikely that either modern authoritarian regimes or modern liberal democratic systems will prove ultimately successful in banishing religion to the private sphere. Authoritarian regimes may be temporarily successful through repressive measures in enforcing the privatization of religion. Democratic regimes, by contrast, are likely to have greater difficulty in doing so, other than through the tyranny of a secular majority over religious minorities. As the case of France shows, *laïcité* can indeed become a constitutionally sacralized principle, consensually shared by the overwhelming majority of citizens, who support the enforcement of legislation banishing "ostensible religious symbols" from the public sphere because they are viewed as a threat to the national system or the republican tradition. Obviously, the opposite is the case in the United States, where secular minorities may feel threatened by Judaeo-Christian definitions of the national republic.

I cannot find a compelling reason, on either democratic or liberal grounds, to banish in principle religion from the public democratic sphere. One could at most, on pragmatic historical grounds, defend the need for separation of "church" and "state," although I am no longer convinced that complete separation is either a necessary or a sufficient condition for democracy. But in any case, the attempt to establish a wall of separation between "religion" and "politics" is both unjustified and probably counterproductive for democracy itself. Curtailing the "free exercise of religion" per se must lead to curtailing the free exercise of the civil and political rights of religious citizens and will ultimately infringe on the vitality of a democratic civil society. Particular religious discourses or particular religious practices may be objectionable and susceptible to legal prohibition on some democratic or liberal ground, but not because they are "religious" per se.

The deprivatization of religion which one can observe as a world-wide phenomenon is connected not only with the fact that religious groups, religious institutions or religious movements refuse to remain restricted to the so-called private religious sphere and enter the public sphere or become involved in politics. Equally relevant is the fact that the religious/secular system of classification of reality remains everywhere contested. While the religious/secular system may have become globalized, what remains hotly disputed and debated almost everywhere in the world today is how, where, and by whom the proper boundaries between the religious and the secular ought to be drawn.

There are in this respect multiple competing secularisms, as there are multiple and diverse forms of religious fundamentalist resistance to those secularisms. For example, American, French, Turkish, Indian, and Chinese secularism, to name only some paradigmatic and distinctive modes of drawing the boundaries between the religious and the secular, represent not only very different patterns of separation of the secular state and religion but also very different models of state regulation and management of religion and of religious pluralism in society.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> José Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms," in Craig Calhoun, Mark Juergensmeier, and Jonathan Van Antwerpen, eds., *Rethinking Secularism* (New York: Oxford University Press, 2011)

Similarly, despite “family resemblances” observed among the diverse religious fundamentalisms, one should resist the temptation to view them all as diverse manifestations of a single process of religious fundamentalist reaction against a single general global process of progressive secularization. Each of the so-called religious fundamentalist movements—American Protestant, Jewish, Muslim, Hindu, and so on—besides being internally plural and diverse, are particular responses to particular ways of drawing the boundaries between the religious and the secular. Moreover, those responses are not only reactive but also proactive attempts to seize the opportunity offered by processes of globalization to redraw the boundaries. Above all, always and everywhere, the religious and the secular are mutually constituted through sociopolitical struggles and cultural politics. Not surprisingly, everywhere one finds also diverse resistances to attempts to impose the European or any other particular pattern of secularization as a universal, teleological model.

## グローバルな世俗化とグローバルな宗教諸派の共生、絡み合う二つの道

ホセ・カサノヴァ

(ジョージタウン大学 教授)

日本宗教学会第 74 回学術大会において講演を行う機会をいただきまして、たいへん嬉しく、また光栄に思っております。『近代世界の公共宗教』は、津城寛文氏が素晴らしい翻訳をされ、1997 年に玉川大学出版部から出版されましたが、これは私の本の初の外国語版となりました。その後、他の言語にも翻訳されましたが、私は常に最初の外国語版は日本語だったという事実に感謝いたしております。従いまして、日本宗教学会から講演のご招待を頂いたことは私にとって特別な意味をもっております。

『近代世界の公共宗教』の序論において述べたとおり、この本で取り扱った議論は、西洋で進展した事象の分析に限られていました。本日の講演では、グローバルな比較の視座に立って『近代世界の公共宗教』での議論を再検討したいと思います。お話しさせていただく基本的な問題は、西洋を越えたグローバルな視座に立ったとき、私が提示した世俗化の一般理論の 3 つの次元のいずれかに対して、何らかの修正が必要になるかどうか、というものです。第一に、西洋で発生したものに類似した、世俗の領域と宗教の領域の分化の過程がグローバルな規模でも存在するのかどうかを論じます。第二に、ヨーロッパのケースでは、近代化の過程に伴い、宗教が衰退するという過程があらゆる所で見られましたが、それがグローバルな規模でも存在するのかどうかを論じます。最後に、私が『近代世界の公共宗教』において議論した、宗教の私事化の過程とそれに続いて起こる脱私事化の過程が、グローバルな規模でも見られるものなのかどうかを論じます。

### 1) 宗教の領域と世俗の領域の分化としての世俗化

西洋的近代性についての社会科学理論において、近代化の過程とは、政治、経済、科学などというように、様々な社会的領域が機能分化を遂げる一般的な過程として概念化されています。そしてそれぞれの領域は、他とは分化された独自の機能的な力学に従うと考えられています。その点において、世俗化理論とは、この一般的な機能分化理論の下位理論にすぎません。つまり、西洋における世俗の領域と宗教の領域の分化は、近代の機能分化という一般的な過程の中の、ある特定の一事象にすぎないように見えるわけです。西洋の世俗化という歴史的な過程をこのように概念化してしまうと、西洋キリスト教の発展過程の、独特で特殊な歴史性を覆い隠してしまい、それは全ての「近代」社会が遅かれ早かれいずれは経験するであろう一般的な発展過程の例として提示されてしまいます。そのため、西洋に特殊であった歴史的発展の諸過程は「一般的」で「普遍的」なものとなってしまうのです。この過程は特殊で歴史的な植民地主義の力学によって西洋を越えて広がりましたが、それもまた同様に、近代的な社会発展の普遍的な過程と見なされてしまいます。この過程はイデオロギー性を帯びた規範的性質を負ってしまい、西洋における発展の諸過程の特殊な歴史性はよく見えなくなってしまうのです。

こうしたイデオロギー性を帯びた概念化は、「宗教」と「世俗」が人類に普遍的な社会的カテゴリーなのではなく、ラテン・キリスト教神学の独特なカテゴリーとして解釈上使用されるようになったという歴史を覆い隠してしまいます。この二つのカテゴリーは、西ヨーロッパの諸発展、特に西洋キリスト教の世俗化過程を形成する上で、様々な方法で影響を与えました。そしてこの過程はヨーロッパによるグローバルな規模の植民地拡張によって、西洋キリスト教世界を越えてグローバル化されるに至りました。

聖アウグスティヌス (354-430) は、キリスト教以前から存在した *saeculum* と *religio* というラテン語を、キリスト教神学のカテゴリーに導入し、その神学を決定的に変化させる上で極めて重要な役割を果たしました。もともと、キリスト教以前のラテン語の *saeculum* には時間的な意味しかなく、限定されない長さの時間という意味でした。例えば「世代の永続 (*per saecula saeculorum*)」という言葉で使われ、ギリシア語の *aeon* の概念に相当する語でした。アウグスティヌスが *saeculum* という

語を、現在と *parousia* (キリストの再臨) の間の現世という、時間によって区切られた空間の意味で使ったことによって、新たな空間的な意味がこの語に付け加えられました。現世では、キリスト教徒と異教徒が共存し、共通の政治的な目標に向けて *saeculum*、すなわち「地の国」の中で協働することを学ばなくてはなりません<sup>13</sup>。

アウグスティヌスの世俗概念は、その二項対立的な反対物である「宗教的なもの」とはまだ結びつけられてはいませんでした。この変化は、ポスト・帝国時代後期のキリスト教、中世キリスト教世界で為されることになりました。しかし、アウグスティヌスの *saeculum* という言葉は既に、軸の時代の「宗教」の概念を前提したものでした。『真の宗教』において、アウグスティヌスは「宗教」の新たな捉え方を提示しましたが、それは、ウァロが慣習的に神話神学、自然神学、政治神学 (*theologia mythica, theologia naturalis, theologia civilis*) の3つから成るとした、ラテン語の宗教 (= 神についての事柄、*res divinae*) 観を覆すものでした。ウァロの区分はストア派から借用したものであり、ギリシアの軸の時代において、軸の時代以前の聖なるものが、神話学、自然学、政治学 (*mythike, physike, politike*) へと分化されたことを踏襲していました。ロバート・ベラーの言葉によれば、軸の時代以前には「超自然、自然、社会は、単一のコスモスの中に混じり合っていた」わけですが、こうした分化が行われたことで、軸の時代以前の聖なるものの、存在論的・宇宙論的な一元論は崩壊しました<sup>14</sup>。アウグスティヌスの「真の宗教」という概念は同様に、イアン・アスマンが軸の時代のモーセ的区分として定義した、軸の時代の真なる宗教と、軸の時代以前の偶像崇拜との間の区分を前提するものでした。また同様に、アウグスティヌスの世界内在的で地上的、現世的な「地の国」は、軸の時代の超越的な「神の国」を前提するものでした<sup>15</sup>。

重要な点として強調しなければならないのは、「宗教」と「世俗」という二項対立的な言葉は、西方キリスト教神学に特有なカテゴリーであり、他の非キリスト教文化だけではなく、東方ビザンツ教会のキリスト教の中にも、同様のものは存在しないということです。よく知られたことですが、ほとんどの非西洋文化には、近代西洋の「宗教」というカテゴリーを簡単に翻訳できるような語がなかったのであり、日本語では「宗教」、中国語では「宗教(*zongjiao*)」のような新語を發明して、外国からもたらされた新奇な現象と見なされたものを指示しなくてはなりませんでした。しかし実は、「宗教」と「世俗」同様の言葉は、古代ヘブライ語や古代ギリシア語にも存在しないのです。

「宗教」と「世俗」という二項対立的な空間的区分はまず、模範的な「宗教的」生活としてキリスト教の修道生活が興隆し、その後の教会法によって、脱世間的な宗教的(*religious*)聖職者(修道聖職者)と、在俗(*secular*)聖職者と共に教会内部が分化されたことによって生まれました。修道聖職者は超越的な「神の国」を先取った終末論的空間である修道院に居住しました。その一方、在俗聖職者は一般のキリスト教徒(平信徒)とともに、世間、すなわち *saeculum* に居住しました。

しかしながらその後、西方中世キリスト教世界が一体的なものになり、キリスト教会が覇権的成功を収めるに至ったため、世俗という言葉は宗教/世俗という二つ一組の語の一方となりました。そしてそれによって、中世キリスト教世界の全ての空間的、時間的現実、世界を二つに分ける二項対立的な分類システムによって構造化され、宗教的で霊的で聖なる救済の世界と、世俗的で世間的で俗なる世界に分けられたのです。聖・俗、宗教・世俗という二項対立の分類システムが当てはめられることになり、世俗的なものは地の国と同一視され、宗教的なものは神の国と同一視されました。

近代的な「世俗化」の意味は、中世キリスト教世界で新たに生まれたこの神学的な視座から発生したものです。世俗化するということは第一には「世間のものにする」、つまり、宗教的な人や物を世俗的に転じさせるということを意味します。例えば、宗教的な人が修道院規則を放棄して俗世間で生きること、もしくは修道院の所有物を世俗の所属にすることなどです。世俗という言葉は中世キリスト教神学においてこのような意味をもっていたわけですが、この意味は、歴史的な西洋の

<sup>13</sup> Robert A. Markus, *Christianity and the Secular* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006)

<sup>14</sup> Robert N. Bellah, "What is Axial about the Axial Age?," *European Journal of Sociology* 46 (2005): 70.

<sup>15</sup> 軸の宗教という概念についての詳しい説明は、以下の文献を参照のこと。José Casanova, "Religion, the Axial Age and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution," in Robert N. Bellah and Hans Joas, ed., *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 191-221.

世俗化過程の基本的なメタファーとなっているように思われます。実のところ、近代西洋の世俗化過程は特殊歴史的な変動過程なのであり、現実を宗教と世俗に分類する中世ラテン・キリスト教の特殊なシステムと、教会の秘跡のみが唯一、世界内のもの（内在的なもの）と超越的なものを媒介できるという教会の主張に対する、反応や反発としてのみ意味を為すのです。こうした分化は機能主義的論理によってではなく、特殊なキリスト教神学の力学によって形成されたのです。

様々なバリエーションはありますが、ヨーロッパ型の世俗化の様々なパターンは、チャールズ・テイラーに倣って世俗的な「世界内在的枠組み」と呼び得るものができあがったことによって、私たちが生きる世俗の時代に行き着きました。この中では、近代的な宇宙の秩序、社会の秩序、道徳の秩序は全て3つとも、「例え神がいなくても (*est Deus non daretur*)」、神や何らかの超越的なものに頼ることなく機能します。しかし、この特殊西洋キリスト教的な変動過程である世俗化は、西洋の植民地拡張の過程においてグローバル化されました。他の諸文明は多様な方法で「聖」と「俗」、「超越」と「内在」、「宗教」と「世俗」の線引きを行っていたわけですが、世俗化はそれらと変動しながら出会いを果たし、緊張関係を結ぶようになったのです。

グローバルな比較の視座から見て重要なのは、宗教・世俗の分化はグローバル化したのが、それが近代的機能分化の過程の結果としてではなく、ヨーロッパによるグローバル規模の植民地拡張と、西洋と文化的宗教的「他者」との間で生じた異文明間の力学の結果としてもたらされたという事実です。実際のところ、植民地における出会いがヨーロッパの発展に対して決定的な重要性を持ったことを無視しては、西洋の世俗化のパターンそれ自体も十分に理解することはできません<sup>16</sup>。グローバルな過程としての世俗化についての議論は全て、最も重要なグローバルな規模の流れは、「宗教」というカテゴリーそれ自体がグローバル化し、それに伴って「宗教／世俗」という二項対立的な現実の分類法もグローバル化したのだという、再帰的な観察から始めなくてはなりません。社会科学は未だ、どちらかといえば再帰的ではない、一般化されたカテゴリーとしての宗教を用いて機能しています。一方、「宗教学」という学問分野の内部では、他の全ての批判的脱構築同様、宗教というカテゴリーそのものが、たび重なる異議申し立てをくぐり抜けてきたのです。

ほとんどの世俗化理論の中心を占めた問題、つまり、世界全体における一般的な近代の流れとして、宗教の信仰と実践は衰退しつつあるのか、興隆しつつあるのかということは、後に置いておくとして、次のことは確信をもって言えるでしょう。「宗教」は言説上の現実であり、抽象的なカテゴリーであり、現実の分類システムです。そして、近代的個人だけではなく世界中の近代社会によって、宗教的権威だけではなく世俗的権威によって利用されています。「宗教」は、議論の余地のないグローバルな社会的現実となっているのです。例えば、磯前順一教授は近代日本における「宗教・世俗」言説について、説得力のある分析を提示しています<sup>17</sup>。この10年間で、他の非西洋文化についても同様の言説形成の過程を検討する研究が数多く出されました<sup>18</sup>。宗教という同じカテゴリーが、グローバルな規模で、文化や文明を越えて使用されているという事実それ自体が、近代的な世俗・宗教という現実の分類システムが、はじめは近代西洋キリスト教世界で発生し、グローバルな規模に拡大したことを証明しているのです。

## 2) グローバルな規模の宗教的、世俗的変動過程：内的な世俗化と外的な植民地での出会いというヨーロッパの二つの道

ヨーロッパにおいて、世俗的分化、宗教の私事化、宗教の衰退という3つの過程は、歴史上相互に関連していました。そのため、この3つをそれぞれ特殊でたまたま一致して発生した複数の発展

<sup>16</sup> Peter van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

<sup>17</sup> Isomae Jun'ichi, *Religious Discourse in Modern Japan. Religion, State, and Shintō* (Leiden: Brill, 2014) (原著は磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜：宗教・国家・神道』岩波書店、2003年。)

<sup>18</sup> 代表的な論文集としては以下のものがある。Marion Eggert and Lucian Hölscher, eds., *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia* (Leiden: Brill, 2013). また、Vincent Gossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011)、及び、Peter van der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India* (Princeton: Princeton University Press, 2014)



過程として捉えるのではなく、3つ全てが互いに本質的なつながりを持ち、世俗化と近代化という、単一の目的論的一般的過程を構成していると捉える傾向がありました。それとは対照的に、アメリカ合衆国では、宗教の衰退過程や宗教が私的領域に閉じ込められる過程を伴わない世俗的分化の、典型的な過程がみられます。アメリカ社会における近代化と民主化の過程は多くの場合、他の非西洋社会においてと同様、宗教の復興や、様々な形の宗教と政治の交錯、そして最も重要な点ですが、多様な形態の宗教の多元化(pluralization)の広まりを伴ったのです。

近年ピーター・バーガーは、自身の世俗化理論を再定式化しましたが、その中において、今日のグローバルな規模の世俗的、宗教的変動過程を説得的に分析するためには、二つの異なるタイプの多元主義が同時に発生したことを説明する必要があると論じています。a)世俗 - 宗教の多元主義。すなわち、分化はされても共存し続ける宗教の領域と世俗の領域が、社会的領域の中と個人の頭の中に生まれたこと。b)宗教の多元主義。複数の宗教からなるグローバルな規模のシステムが生まれたこと。私はこれをグローバルなデノミネーションナリズムと呼びますが、これは世界中の多くの社会において、それぞれますます制度化されつつあります<sup>19</sup>。

しかしながら、バーガーの再定式化は未だ西洋近代化理論の中に留められており、近代それ自体が両方のタイプの多元主義(世俗 - 宗教という多元主義と、複数の宗教という多元主義)をもたらす主体、もしくはその触媒として捉えられています。実のところ、ヨーロッパの近代は確かに、宗教 - 世俗という分化をもたらした主体ではありましたが、複数の宗教という多元主義をもたらしたわけではありませんでした。ヨーロッパの世俗化という例外的な過程がよく示しているように、近代化それ自体が宗教の多元主義に寄与するわけではありません。宗教の多元主義というグローバルな規模のシステムの発生を理解するためには、もっと他の要因や分析枠組みが必要です。そして私の考えでは、それはグローバル化の理論である必要があります。ここでいうグローバル化は、西洋の世俗的近代よりも以前に発生し、西洋の世俗的近代が生まれて後に、加速し、変容しながらも継続しているものです。別の言葉で言えば、グローバルな規模での宗教の多元化は、西洋の世俗的近代以前、ヨーロッパの植民地拡張に伴う、グローバルな規模の異宗教間の出会いの中、近世に発生したのです。その後、今現在の私たちが生きるグローバル時代になって、宗教的多元化は加速し、その過程の中で、ヨーロッパ的な世俗化の中心地までも変容させはじめています。

必要なのは、ヨーロッパの内的な世俗化と、グローバルな規模でのヨーロッパの外的膨張という、ヨーロッパが辿った交錯する二つの道を包括するような理論です。グローバルな規模での宗教の多元化が成立する上で触媒の役割を果たすのは、このうちの2つ目の、グローバルな規模でのヨーロッパの外的膨張の道です。ヨーロッパ的な近代は世俗化をもたらしますが、必ずしも宗教の多元化をもたらすというわけではありません。グローバル化は宗教の多元化をもたらしますが、世俗化を必ずもたらすわけではありません。この二つの過程が互いに交錯することによって、二つのタイプの多元主義が結合された形で生み出されるのです。

ヨーロッパが辿った二つの道が互いに交錯していることを強調するため、私は1492年を二つの過程の始まりを印す象徴的な年と考えるべきだと提案します。この二つの道のうち、内的な道は均質的な宗派体制化によって宗教の衰退をもたらし、外的な道はグローバルな規模の植民地化によって宗教的「他者」との間に異文化間の出会いをもたらしました。チャールズ・テイラーは象徴的な年として1500年を提案し、宗教的で呪術化された中世の世界と、世俗的で脱呪術化され、信仰の選択肢が多分化した近代世界との間の分割線としていますが、これは未だ、伝統的な近代化パラダイムの内部に枠づけられています。1492年という年は、私たちの西洋近代についてのナラティブと、グローバル化についてのナラティブの双方を、もっと詳細なものにするのに役立ちます。

一方では、1492年はほとんどの「カトリック王」がユダヤ人とムスリムをスペインから追放し、宗教的に均質な領域を作り出す決定を行なった年を印しています。その点において、1492年は近世における、国家、民族、国民の宗派体制化という、ヨーロッパ全土に渡る過程が開始された年を印すものでもあります。これは、「領土の宗教が領民の宗教(*cuius regio eius religio*)」という原則に基づくものであり、大陸ヨーロッパ全体に及ぶウェストファリア的国家体制を形成する一助となりま

<sup>19</sup> Peter Berger, *The Many Altars of Modernity. Towards A Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston: de Gruyter, 2014)

した。

もう一方では、「新世界」発見の年である 1492 年は、イベリアの君主たちが開始した、ヨーロッパによるグローバルな規模の植民地拡張のはじまりを象徴的に印づけるものでもあります。イベリアによる植民地拡張によって、アフリカ - ユーラシアの旧世界と、「発見された」南北アメリカの新世界を結びつけることが可能となり、東と西の二つの「インド」がつながり、それによって史上初めて、新たな大西洋間、太平洋間の交易の中、真にグローバルな一つの世界が成立したのです。この点において、近世におけるグローバル化の段階は文字通り、「第一のグローバル化」であり、それ以前の「古代的」形のグローバル化とも、その後の「近代的」な形のグローバル化ともはっきりと区別される、原 - グローバル化 (proto-globalization) の一形態だったといえます。

さらに、ルター派であれ、カルヴァン派であれ、カトリックであれ、近世の「改革された(reformed)」宗教を、「伝統的」宗教や、原始的な宗教として理解することは到底できません。これは国家の支援の下で国民教会が進めた、宗派体制化のための長きにわたる規律化の過程がもたらした帰結でした。この規律化の過程によって、新たなタイプの宗教的に均質な社会が大陸ヨーロッパ全体にわたって生み出されました。均質なプロテスタント地域の北部、均質なカトリック地域の南部、そして中間にある、オランダ、ドイツ、スイスという 3 つの二宗派社会です。これらの二宗派社会は、「ラント教会」やカントンといった宗派的「柱」を基盤に、それぞれ独自の内部の地域的宗派体制化のパターンによって特徴づけられます。

近代化、世俗化、そして宗教的多元化の間の関係性を確かめようとする上では、少なくともヨーロッパ内において、「領主の宗教が領民の宗教」という原則は、旧体制が崩壊して君主主権から国民主権への変遷が起こっても、20 世紀初頭に大々的な民主化の過程が起こってさえも、実質的には変化しなかったということを強調しておくことが重要です。大陸ヨーロッパの諸社会は、ごく最近まで宗教的に均質な社会だったのであり、唯一の重要な変化は、人々が教会に行かなくなるという形で信仰が不信仰にとってかわられたことであり、宗教の多元主義それ自体ではなくて、世俗—宗教の多元主義が増大したことでした。重要な差異はあるものの、ヨーロッパの世俗化の諸パターンは皆、均質的な宗教から均質的な世俗へという共通の道を辿りました。トーマス・ルックマンが「見えない宗教」として特性を明らかにした、宗教の個人化という、より見えにくい変動を除けば、目立った宗教の多元化の変動はなかったのです。

さらに、個人の意識のレベルにおいて、ヨーロッパ人はたいいてい、この脱宗派体制化の過程とそれに付随する個人化を、お仕着せの宗派的アイデンティティから時間が経つにつれて解放される過程として経験しています。現象学的にいつて、ヨーロッパ人の世俗化の経験は、自分の意識の中に共存する宗教的なモードと世俗的なモードが空間的に分化する過程ではありません。意識の中での空間的な分化は、社会における宗教的領域と世俗的領域の分化に相関して起こると思われたのですが、そうではなく、ヨーロッパ人はむしろ、歴史的な過程としての宗教の衰退、つまり、時間的、空間的に、宗教的なものが世俗的なものにとって代わられることとして、世俗化を経験しているのです。

これは、啓蒙主義的宗教批判と結びついた哲学的な歴史観の世俗主義的的局面なのであり、世俗的なものは、ポスト—宗教の時間的な段階として理解されます。世俗とは「宗教後」に到来するものなのです。この現象学的な経験の中に本質的に組み込まれているのは、近代的な「発展段階意識」であり、信仰の条件がこのように人間中心的に変化することを、成熟や成長、「成人」や漸進的な解放の過程として理解します。脱宗派体制化の力学と、この世俗主義的発展段階意識が組み合わさったということが、ヨーロッパに独特な多元化なしの世俗化というパターンを最も適切に説明するというのが私の見解です。

それとは対照的に、ヨーロッパ以外の世界の他のほとんど場所では、たいいていの場合、宗派体制化の力学も、脱宗派体制化の力学も、世俗主義者の発展段階意識も存在しません。但し日本と中国では、近代化を担ったエリートと国家が、強力な世俗主義的プロジェクトを進めましたが、より頻繁に見受けられるのは、もっと緩やかな世俗化を伴う、宗教の多元化と宗教 - 世俗の多元化です。宗教の多元化という変動過程を理解する上では、ヨーロッパの植民地拡張という外的な道と結びついたグローバル化の過程が、近代化の過程以上に決定的に重要であるというのが私の見解です。

例えば、アメリカの宗教的多元主義という典型的なシステムを分析するときには、アメリカ植民

地はヨーロッパの宗派体制化の過程に関連した民族・宗教浄化の力学のために移住を迫られた、あらゆる宗教的少数者にとっての避難所となったことを思いおこすべきでしょう。アメリカ植民地はまた、ネイティブ・アメリカンの諸文化の故郷であるということに加え、環大西洋奴隷貿易によってもたらされたアフリカの諸宗教の故郷となりました。アメリカ革命は本質的にはヨーロッパの啓蒙主義に結びついており、この点において、アメリカの発展過程は外的なグローバル化の過程と内的な近代化の過程という、二つの変動過程の交差点にあるといえるのです。この点において、合衆国は宗教—世俗という多元主義と、複数の宗教の多元主義という、二つのタイプの近代的多元主義が同時に発展した、筆頭にして典型的なケースであり続けています。

しかしながら、グローバルな宗教的デノミネーションナリズムという近代的システムの成立を理解するためには、グローバルな規模のヨーロッパの植民地拡張の近世における段階に立ち戻り、カトリック宣教師と非西洋の人や文化との出会いを辿る必要があります。この講演では、近世におけるイエズス会のグローバルな宣教活動から、2、3の例だけを示したいと思います。

イエズス会の「カトリック（カトリック教会の／普遍的な）」宣教への衝動には当然のことながら、真の普遍的な信仰のもとに全世界を改宗させるという覇権主義的な目的が伴っていました。その点において、イエズス会士が「真の」宗教と「誤った」宗教との間の差別的な区分を疑問視するようなことは絶対にありませんでした。しかし、イエズス会によるグローバル規模の宣教活動における実践が特に重要な意味を持つのは、ある特定の「状況」のもとでは、論争を巻き起こすような彼らの「適応」方法が、私たちが今日「土着文化の受容」と呼ぶような形態をとったという事実のためです。ヴァリニャーノの適応方法は、もともとはイエズス会の宣教師が日本文化と出会う中で生じたものですが、一方向的な西洋化を拒み、複数の文化の出会いや相互的な学びの過程へと自らを開放していくような方式のグローバル化へと向かうものでした。<sup>20</sup>

イエズス会の文化的適応の方式は論争を巻き起こすようなものでしたが、中国ではマテオ・リッチによる儒教の「ハビトゥス」の受容へ、インドではロベルト・デ・ノビリによるバラモン階級の「ハビトゥス」の受容へ、「パラグアイの伝道所」においては、グアラニー族の「ハビトゥス」の受容へとつながり、そして明らかにあまり褒められたものではありませんが、ブラジルやメリーランドのイエズス会のプランテーションでは、奴隷所有者の「ハビトゥス」への適応へとつながりました。それは普遍的な真の宗教と特殊な文化を分化させることであり、文明と偶像崇拜とを分化させることでしたが、イエズス会士たちによって最初に導入され、それによって、キリスト教を普遍主義的なものとして想定しつつ、文化的特殊主義との間に様々な適応的総合を行うことができるようになったのです。この適応方法は、ローマとパリで中国典論争とマラバル派典論争という大問題を引き起こしたのですが、それ以前においても、他の伝道修道会からだけではなく、インドや中国の他のイエズス会士たちからさえも、激しい攻撃を浴びました。この事実は、こうした適応方法が、同一形態のローマ・カトリックのグローバル化というヨーロッパ中心的な考えを、非常に強く揺るがしたということを示しています。

とりわけ、多面性をもつアジアの諸宗教との出会いにおいて、「異教」「邪教」「不信仰」といった古い包括的なカテゴリーは崩壊を開始し、後に「世界宗教」と呼ばれるようになる新たな多元的システムが発生を開始しました。リッチによる中国の宗教と文化についての説明と、ヨーロッパにおけるその受容は特に重要なものとなりました。リッチがフアン・パウティスタ・ロマンに宛てた1584年の手紙の有名な一節は、それをよく示すものでしょう。

中国の諸宗教と諸宗派について、いくらか述べさせていただきます。あまり正確に述べることはできませんが、それは中国には宗教というものが存在せず、いくつかの小さな崇敬集団はありますが、非常に難解で、その中に所属する宗教的な人びとですら、うまく説明することができないからです。ムーア人（ムスリム）がどのようにしてこの地に至ったのか、私にはわかりませんが、彼らを除けば、中国人は3つの宗派に分かれています。一つは *heguia*（仏教徒）と呼ばれ、もう一つは *cilitan*（道教徒）と呼ばれますが、最も高い地位を占めている

<sup>20</sup> José Casanova, “The Jesuits Through the Prism of Globalization, Globalization Through A Jesuit Prism,” in Thomas Banchoff and José Casanova, eds., *The Jesuits and Globalization* (Washington, DC: Georgetown UP, forthcoming)

のは文人 (*literati*) たちです。文人は一般的には魂の不滅を信じていません。他の二つの宗派が主張することを馬鹿にしています。そして、自分たちが受ける利益のためだけに、天と地に対して感謝を捧げ、死後の救済のために祈ることはありません<sup>21</sup>。

同僚のイエズス会士であるフランシスコ・パシオに宛てた 1609 年の手紙では、リッチは次のように書いています。

古代において、彼ら（中国人）は自然の法則に忠実に従っており、それは我らの祖国における以上のものでした。1500 年前には、この民族は偶像崇拝に傾くこともありませんでした。...それどころか、中国の文書の中でも最も古く、権威ある文人たちの書物では、天と地とそれぞれの主以外のものを崇めることはないのです。そしてこれらの書物を調べても、その中に理性の光に反するようなことはほぼ見つからず、ほとんどがそれに合致するのです。 (...) 中国の古代の賢者たちの多くは、自然の法則に従っていたことによって、そしてその善良さのゆえに神が与えたもうたであろう助力を得て救済されたことを、神の恩恵のもと希望することができるのです<sup>22</sup>。

リッチの儒教解釈の正確性や、仏教や道教に対する否定的な見解はさておき、これらの文章からは、二つのことが明らかになります。第一に、宗教的他者との出会いにおいて、イエズス会士たちは、様々な形態の宗教的多元主義に直面しましたが、それらは「誤った」異教や偶像崇拝の宗教という、伝統的な分類法に容易にあてはめられなかったということです。第二に、この宗教的多元主義の性質を説明するために、自然の法則や理性の光に依拠したことによって、イエズス会士たちは実のところ、啓示に頼ることなく起こる異文化間、異宗教間の出会いを開始していたということです。ある意味では、複数の宗教の多元主義と、世俗 - 宗教の多元主義という、二つのタイプの多元主義の種をここに見出すことができます。

イエズス会士たちが東洋と西洋、旧世界と新世界の間の宗教的、文化的、科学的、芸術的な出会いにおける、先駆的な対話者となったことは否定し得ません。特に、日本、中国、チベット、ヴェトナム、インドを最初に訪れたイエズス会士たちは、「オリエント」の基礎文献、宗教、文化、文明についての最初の知識を伝え、仲介する重要な役割を果たしました。そしてそれは後に、学術的な「オリエント学」へと成熟を遂げていきました。イエズス会士たちがアジアでの適応方法において、近代的な信教の自由の原則や宗教的多元主義を先取りしていたと仄めかすのは、時代を誤って理解することになるでしょう。私が示唆しているのはただ、イエズス会士たちはキリスト教的な普遍主義を前提しつつも、文化的多元主義に対して開かれていたということです。そして、非常に入り組んでおりここでは検討することができませんが、それは近代的な「宗教」と「文化」の分化や、「キリスト教」とヨーロッパの世俗的文化である啓蒙主義とが分離する過程に対して、確かな寄与をなしたのです。少なくとも断言できるのは、イエズス会士が新たな諸宗教を、そのまさに成立の時点において「発見」という重要な役割を果たしたということです。ある意味では、これらの諸伝統は皆、近世において、グローバル化しつつあったカトリシズムとの間で、異文化間、異宗教間の出会いを果たしたことによって、はじめて「宗教」として構成されたのです。

私が示したい要点は、グローバルな宗教的多元化過程の成立は、近世の植民地化と宣教活動がもたらした出会いにまで遡るということです。それは西洋の世俗的近代や、19 世紀西洋の植民地的資本主義的膨張が成功を収めるよりもずっと以前なのです。出現しつつあるグローバルなデノミネーションと私が呼んでいるものは、脱領土化され、国家を越えたグローバルな規模の想像の共同体、別の言葉でいえば、グローバルな規模のウンマの増殖です。それはいわゆる古くからの世界宗教だけではなく、バハイイ教、統一教会、ハレ・クリシュナ、アフロ・アメリカンの諸宗教、法輪功などのような、グローバル化された新たな形態の混成宗教をも包含します。もちろん、これらの想像の共同体は、他の多くの様々な形態の世俗的な想像の共同体や、近代ナショナリズムと競

<sup>21</sup> Tacchi Venturi, *Opere Storiche* (n. 28) pp.48-49. 東アジアのイエズス会士が頻繁に使用した、イタリア語、ポルトガル語、スペイン語からなる「クレオール語」を私自身が独自に英訳した。

<sup>22</sup> 以下の文献を参照のこと。 *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.I., II: Lettere dalla Cina*, ed. Pietro Tacchi-Venturi, S.J. (Macerata: Filippo Giorgetti, 1913), 378-87 (385).

合しています。その点において、出現しつつあるグローバルなデノミネーションナリズムの中には、宗教的なデノミネーションだけではなく、世俗的なデノミネーションも包含されます。

デノミネーションナリズムという言葉で私が意味しているのは、社会内部において、諸集団が互いに承認し合うシステムのことで、私たちは自分自身にその名を与え、他者からもその名において承認されます。実際、アメリカの宗教的デノミネーションナリズムのシステムの特徴は、それが国家によって規制されているのではなく、自発的なものであり、相互に集団のアイデンティティを承認するシステムだという事実です。

世俗化という一般的な過程は、西洋キリスト教世界内部の歴史的な内的世俗化の過程として出発しましたが、後にヨーロッパの植民地拡張によってグローバル化されました。この過程に並行して、グローバルな「諸宗教」のシステムが形成される過程が存在しましたが、これはグローバルな宗教的デノミネーションナリズムの過程とみなすことによってもっともうまく理解できます。この過程によって、全てのいわゆる「世界宗教」が再定義され、変容させられ、「世俗的」なものに対置されました。それは特殊主義的な分化、普遍主義的な主張と、相互の承認が互いに関係しあう相互的な過程を通して為されました。合衆国内のデノミネーションナリズム同様、グローバルなデノミネーションナリズムは、グローバルな市民社会の中の、宗教の多元主義と宗教集団の相互承認の自律的システムとして、出現しつつあるのです。

世俗的なヨーロッパと宗教的なアメリカとの比較や、あるいは世界中で起こっている宗教復興の証拠によって、同じ世俗的な世界内在的枠組みの内部でも、非常に多様な宗教的変動過程と出会うことができるのだということが明らかになります<sup>23</sup>。この点において、世界の脱呪術化は、意識の脱呪術化や、宗教の衰退や、呪術の終焉を必ずもたらすというわけではないのです。それどころか、それは様々な形態の再呪術化と両立可能なのです。実のところ、現在のグローバルな局面を特徴づけるのはまさに次のような事実です。人類のあらゆる形態の宗教は、過去のものであれ、現在のものであれ、最も「原始的な」ものから最も「近代的な」ものまで、個人や集団にとって流用可能なものとなり、今日のグローバル化された都市の中で、互いに隣り合って共存するようになるという流れがますます強まっています。

私たちは今、グローバルな規模の世俗／宗教の分類システムの中に暮らしています。その中では、宗教というカテゴリーにはたくさんの働きが課されています。個人的なものであれ、集会的なものであれ、あらゆる種類の様々な「宗教的」経験。あらゆる種類の呪術的、儀礼的、秘跡的な実践。あらゆる種類の共同的、教會的、制度的組織。宗教的ナショナリズムの形であれ、世俗的な市民宗教の形であれ、グローバルな規模での人権の神聖化の形であれ、あらゆる種類の社会的なものの神聖化の過程。宗教というカテゴリーはこれら全てを、統合し、包含する役割を果たさなくてはなりません。

私たちは、これら全ての多様な現象を記述するのに、同じ「宗教的」という形容詞を使用しており、「世俗的」な頭の者にとっても、「宗教的」な頭の者にとっても、頭が痛くなるばかりです。しかし、この事実を嘆くことに意味はありません。なぜなら、グローバルな規模をもつ世俗／宗教の現実の分類システムは、なくならないからです。宗教の社会学や「宗教学」の課題が、この現象学的な野生の庭に、何らかの理論的な総合を構築したり押し付けたりして秩序をもたらすことなどは、私は思いません。それは究極的には何らか特定の規範的、神学的な立場をとらないことにはなし得ないからです。私は、脱中心化された、すなわち、今よりも西洋中心でない宗教の社会学の課題は、それとは違う三つの方向性をもつと考えています。a) 私たちが言説として使用する宗教というカテゴリーをできる限り明瞭に分析し、解釈学的に理解すること。b) 言説の伝統や学問分野を横断する異文化間、異宗教間の翻訳をより容易なものにすること。c) 経験に基づいた、しかし同時に文脈的、解釈学的な鋭敏さをもったプロジェクトを推進し、現在のグローバル化という条件下で進行しつつある、あらゆる形態の宗教の変容や再構成を、諸文明をまたいで比較し、歴史的に分析することです。

<sup>23</sup> Peter Berger, Grace Davie and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?* (Aldershot: Ashgate, 2008)

### 3) 公共宗教をグローバルな比較の視座から再考する

宗教の「脱私事化」の理論が最初に提示されたのは 20 年以上前ですが、グローバルな規模での流れであることが十分に確かめられました。実際、経験的に観察できたこと以上に重要なのは、宗教の私事化は近代の民主的政治にとって不可欠な条件だとしていた自由主義的政治理論に対してこの理論が提出した、分析的、規範的な異議申し立てでした。ある意味では、宗教の「脱私事化」が妥当なものであるということは、世俗化の中心地、つまり西ヨーロッパの社会においてもっともよく確かめられます。ヨーロッパ人の間で何らかの宗教の復興が見られるという証拠はほとんどないものの、ほとんどのヨーロッパ社会の公共領域において、宗教が再び議論をまきおこす問題となったということは確かなことです。

私自身の宗教の脱私事化の分析は、少なくとも規範的な意味において、公共宗教を市民社会の公共領域の内部に閉じ込め、公共宗教が政治社会や民主的国家へとあふれ出ないようにしようとするものでした。今日私は、私自身が近代西洋の世俗的な偏見、宗教に対する特殊カトリック的、「教会的」な解釈上の視座を持っていたことを認めなくてはなりません。私はそれらを西洋のカトリック社会とプロテスタント社会の教会、国家、国民、市民社会を比較分析する上で取り入れていたのです。グローバルな比較の視座を取り入れるとき、私たちは宗教の脱私事化が市民社会の公共領域内部や、国民国家の領域的境界内部や、国教会廃止と法律上の政教分離という憲法上の前提の内部に留まることはありそうにないと認めなくてはなりません。全世界の民主政治が抱える真の問題に取り組むためには、私たちは世俗主義者の分離言説を越え、市民社会の公共領域を越えていかななくてはならないのです。

近代の権威主義的な政体も、近代の自由民主的なシステムも、宗教を私的領域へと追放することに最終的に成功することはなさそうです。権威主義的な政体は、抑圧的な方法で宗教の私事化を強制し、一時的な成功を収めるかもしれません。それとは対照的に、民主的な政体がそういったことを行うのは難しそうですが、例外は、世俗的な多数派が宗教的な少数派に対して圧政を加えることです。フランスのケースが示しているように、ライシテは憲法上の神聖なる原則となり、圧倒的多数の市民の合意を得て共有されています。フランス市民は公共領域から「あからさまな宗教的象徴」を排除する法律の強制を支持しています。なぜなら、彼らはそれが国家のシステムや共和主義の伝統に対する脅威となると見なしているからです。明らかに、合衆国のケースはその真逆です。合衆国では世俗的な少数派は、国民的共和国がユダヤ・キリスト教的に定義されることに脅威を感じているようです。

民主的な根拠に立とうとも、自由主義的な根拠に立とうとも、公共の民主的領域から宗教を原則的に排除するための説得力ある理由を見出すことは、私にはできません。せいぜい、実利的で歴史的な根拠から、「教会」と「国家」を分離する必要性を擁護することができるぐらいでしょう。とはいえ私は完全な分離が民主主義にとっての必要条件や十分条件であるとはもはや考えていません。しかしいずれにせよ、「宗教」と「政治」の間に分離の壁を立てる試みを、民主主義それ自体のために正当化することはできません。また、それはおそらく民主主義それ自体にとってよくない効果をもたらします。「宗教の自由な実践」それ自体を制限することは、宗教的な市民が市民権や政治的権利を自由に行使することを制限することになります。そして究極的には、民主的な市民社会の活力を侵食することになるのです。特定の宗教的言説や特定の宗教的实践は好ましくないものである可能性があり、何らかの民主的、自由主義的な根拠から、法的な禁止を被る可能性があります。しかし、それが「宗教的」だというそれだけの理由からであってはならないのです。

世界的な現象として見られる宗教の脱私事化は、宗教的集団、宗教的組織、宗教的運動が、いわゆる私的な宗教の領域に留められることを拒み、公共領域に参入したり、政治に参加したりするようになっているという事実だけに結びついているわけではありません。実のところ、同じぐらい重要なのは、宗教／世俗という現実分類システムに対して、あらゆる場所において異議申し立てが行われ続けているということです。宗教／世俗のシステムはグローバル化されたかもしれませんが、今日の世界のほぼあらゆる場所で今でも熱く討議され、議論され続けているのは、いかに、どこで、そして誰によって、宗教と世俗の間に適切な境界線が引かれるべきかということなのです。

その点では、互いに競合しあう複数の世俗主義が存在しているといえます。そして、これらの複数の世俗主義に対しては、複数の宗教的原理主義的対抗が多様な形態において行われています。例

えば、アメリカ的、フランス的、トルコの、インド的、中国的な世俗主義など、宗教と世俗の間の境界線の引き方の典型的で特徴的なモードをいくつか挙げることはできますが、これらは世俗的國家と宗教との分離の非常に様々なパターンを代表しているというだけではなく、宗教や、社会の中の宗教的多元主義を、國家が統制、制御する非常に多様なモデルを代表してもいます<sup>24</sup>。

同様に、多様な宗教的原理主義の間には「家族的類似」が見られますが、漸進的な世俗化というグローバルな規模で起こる単一の一般的過程が存在し、それに対する宗教的原理主義者の反発という単一の過程が多様な発現を示しているために、これら全てが起こっているのだと見なそうとする誘惑に抵抗しなくてはなりません。アメリカのプロテスタント原理主義、ユダヤ教原理主義、イスラム原理主義、ヒンズー教原理主義など、いわゆる宗教的原理主義運動は、それぞれが、その内部において多元的で多様であるというだけではなく、それぞれが、宗教的なものと世俗的なもの間のある特殊な境界線の引き方に対する、ある特殊な反応なのです。さらに、その反応というのも、グローバル化の過程がもたらした境界線の引き直しの機会をつかもうとする試みなのであり、反動的なだけではなく、先進的でもあるのです。何より、時間と場所を問わず、宗教的なものと世俗的なものは、社会政治的な闘争と文化の政治を通じて、相互的に形成されるものなのです。ヨーロッパ的なパターンの世俗化やその他の特殊なパターンの世俗化を、普遍的で目的論的な模範として押し付けようという試みに対しては、あらゆる場所において、多様な抵抗が見られますが、それもまた意外なことではないのです。

【翻訳】佐藤 清子（成城大学非常勤講師）

<sup>24</sup> José Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms," in Craig Calhoun, Mark Juergensmeier, 及び、Jonathan Van Antwerpen, eds., *Rethinking Secularism* (New York: Oxford University Press, 2011)

## Sociological perspectives on religion and Religious Studies in the age of globalisation

James A. Beckford

*University of Warwick*

### 1. Introduction

Mr President, ladies and gentlemen, dear colleagues and friends. I would like to begin by thanking the organisers of this conference for their kind and generous invitation to participate. It is a great honour for me to contribute to the activities of your Association which was founded 85 years ago. The history of your Association is long and distinguished. And I am looking forward to the discussions that will take place in today's Forum and in tomorrow's seminars.

I would also like to pay a special tribute to Professor Ikado Fujio who invited me to Japan for the first time in 1978. He worked with great energy and determination to establish good connections between sociologists of religion in Japan and Europe. The late Professor Abe Yoshiya and the late Professor Jan Swyngedouw were also very helpful in promoting international co-operation among sociologists of religion. I remember both of them with respect and gratitude.

I congratulate the organisers of this Forum for choosing such an important and challenging topic. This is an ideal opportunity to talk about relations between religious studies and the sociology of religion. Most of my remarks will be about the relations between these disciplines in the United Kingdom and the United States, but I shall also draw on my familiarity with them in Canada and France. It will be particularly interesting to hear the comments of today's discussants about the situation in Japan.

[SLIDE 2] My plan is to address the theme of the Forum in three parts. The first part will argue that sociological perspectives have an important role to play in studies of religion. I will defend the sociology of religion against some of its critics. The second part will demonstrate ways in which sociological ideas can help to explore two emerging aspects of religion in conditions of globalisation. And the third part will offer some strategic reflections on ways of understanding the present and the future of religion.

### 2. The sociology of religion and Religious Studies

First, I need to say what I mean by sociological perspectives on religion. These perspectives are concerned with limited aspects of the highly diverse phenomena that can be regarded as religious. In particular, sociologists tend to focus (a) on the social factors that shape the expressions of religion and (b) on the contributions of religion to social life. Sociology does not raise questions about the claims to truth, goodness and beauty that are often made in the name of religion. Instead, sociology tries to understand the social dimensions of religion as it expresses itself in belief, emotion, organisation, worship, community, political impact and engagement in welfare services. Empirical investigation of these dimensions of religion is guided by many different theoretical ideas. They include secularisation, privatisation, rational choice, the resurgence of religion in the public sphere, religion and politics, the intersection with gender and ethnicity, globalisation and so on.

In my experience, scholars of Religious Studies tend to agree that the social dimensions of religion are significant – even if these dimensions are not considered to be as important as doctrines, metaphysical truth, rituals or experiences of the sacred. But some Religious Studies scholars have criticised the sociology of religion in strong terms. Two particular sources of criticism deserve careful consideration. They need to be taken seriously. One of them attacks the idea of 'the



social’; the other attacks the idea of ‘religion’. In order to improve mutual understanding between Religious Studies scholars and sociologists of religion, it is important to respond to these criticisms.

*(a) John Milbank’s Theology and Social Theory*

The first challenge to the very possibility of a sociology of religion burst like a bombshell in 1990 with the publication of John Milbank’s *Theology and Social Theory* (2006). As a ‘Radical Orthodox’ Christian theologian he argued that Christianity cannot be helpfully understood as a social thing in any sense of the term. [SLIDE 3] For him, ‘religion never rests, not even to a degree, on any “social” basis’. He added that “‘the social’ of sociology was itself an unreal, unhistorical and quasi-theological category’. In his view, ‘the social’ is only a disguised substitute for religion; and sociology can only pretend to be a kind of theology. As a result, the social has no autonomous reality. Milbank therefore denies that the category of the social is capable of serving as a valid explanation of anything – least of all, religion.

Milbank bases his dismissal of ‘the social’, social theory and sociology on the belief that the founders of the social sciences in Europe and North America regarded society as a self-sufficient entity that evolved according to its own laws, which were in principle knowable to science. And he associates this idea with Emile Durkheim in particular. [SLIDE 4] But, according to Milbank, ‘the problem with [Durkheim’s] “social” explanation of religion turned out to be that “religion” and “the social” were really identical’. Moreover, the idea of a secular world or of a separation between ‘this-worldly’ and ‘other-worldly’ spheres is, for Milbank, a ‘theological invention’ rather than an objective statement of social realities. As a result, the challenge that he presents to the sociology of religion is truly radical [SLIDE 5]: ‘It is not that religion should not be *reduced* to social influences... It is rather that there is nothing “social” which it could be reduced to.’ A sociology of religion is therefore a logical impossibility for Milbank.

It will not surprise you, then, that Milbank’s recommendation is that ‘The sociology of religion ought to come to an end ... [R]eligion can be so fundamental that one cannot get behind it to either society or private experience’.

In short, Milbank’s attempt to disqualify ‘the social’ is incompatible with any kind of multi-disciplinary approach to Religious Studies. Indeed, I describe his approach as ‘theological fundamentalism’. It claims to be able to explain everything in theological terms. It leaves nothing for sociology to explore.

*(b) Critical Religious Studies*

The second major challenge to the sociology of religion comes from ‘critical religious studies’ or Critical Religion. Its best known advocates are Timothy Fitzgerald and Russell McCutcheon. Their work builds on the foundations laid down by Talal Asad (1993, 2003) and Jonathan Z. Smith (1982). But there is now a network of like-minded scholars in various parts of the world.

A good starting point is Fitzgerald’s (2000: 8) insistence that the concept of religion as a stand-alone or *sui generis* property of all human societies is an ideological construct. His argument is that this ideological construct, called ‘religion’, emerged from a particular historical context [SLIDE 6]:

The construction of ‘religion’ and ‘religions’ as global, crosscultural objects of study has been part of a wider historical process of western imperialism, colonialism, and neo-colonialism.

Fitzgerald (2007: 6) adds that [SLIDE 7]

The conceptualisation of ‘religion’ and ‘religions’ in the modern sense of private faith, or the related sense of a personal adherence to a soteriological doctrine of God, was needed for the representation of the world as a secular, neutral, factual, comprehensively quantifiable realm whose natural laws can be discovered by scientific rationality, and whose central human activity is a

distinct ‘non-religious’ sphere or domain called ‘politics’ or ‘political economy’.

In other words, Fitzgerald argues that the construction of religion as private faith was a precondition for thinking about the world as a secular place that was naturally dominated by ‘politics’ or ‘political economy’.

Taking a similar line, Russell McCutcheon rejects the idea that *sui generis* religion can be thought of as a universal, abstract essence categorically separated from politics. He sees *sui generis* religion as ‘an ideological construct’ (1997: 5). It is allegedly produced by discourses with ‘socioeconomic and political origins and implications’ (McCutcheon 1997: 17). The category of ‘standalone religion’ is regarded as a manufactured construct which conceals its own history and material implications.

[SLIDE 8] McCutcheon’s arguments against the category of religion culminate in a truly memorable phrase: ‘for scholars of the social, there’s nothing religious about religion’ (2007: 195). ‘The interesting thing to study’, in his opinion, ‘is not what religion is or is not, but the “making of it” process itself’ (McCutcheon 2007: 196). Presumably, then, the sociology of religion is a mistake. It should really be dissolved into the sociology of ideologies.

These two criticisms of the sociology of religion are serious. One of them rejects the category of ‘the social’; and the other rejects ‘religion’. But I have good reasons for thinking that the criticisms are not fatal for the sociology of religion. Indeed, it is not difficult to defend the validity of sociological approaches to religion (see also Beyer 2003b).

First, Milbank ignores some fundamental aspects of human life. He ignores the evident fact that the category of religion is widely ‘used’ in everyday human interactions and in institutions. In this sense it is a social fact – or a fact of social life. It is a fundamentally social feature of human life which cannot be ignored or reduced to theology. Indeed, it needs to be understood in social terms. My way of doing so is to adopt a ‘social constructionist’ perspective on religion. It is explained in my contribution to a recent issue of the *Nanzan Kenkyūshohō* (Beckford 2015). It involves studying the ways in which the category of religion is ‘constructed’ and ‘used’ at all levels of social life. My research has paid particular attention to discourses about religion in the mass media, in government policies and in the institutional settings of prisons and hospitals.

Here is my second defence of the sociology of religion. It is in response to the proposal from Critical Religion scholars that the category of religion should be abandoned because its origins are supposed to lie in European colonialism and capitalist exploitation. This supposition may – or may not – be true. But the unmistakable fact is that today the category of religion is widely used for many different purposes and in different settings. It is much more than a product of ideological forces or of scholarly imagination. And the meanings attributed to ‘religion’ are constantly changing in interesting ways that demand careful study. In short, arguments about the ideological origins of the category of ‘religion’ may be important in themselves; but they should not prevent us from studying its continuing uses in social and cultural life.

Having defended the categories of ‘the social’ and ‘religion’, let me now demonstrate how useful they can be in making sociological sense of religion in the global era.

### 3. Globalisation, glocalisation and transnationalism

Research on the links between religion and global, glocal and transnational forces has made many advances following the pioneering work of Roland Robertson (1989; Robertson and Chirico 1985), Peter Beyer (1994, 2003a, 2006), and Mark Juergensmeyer (2003, 2005a) among others. There is no consensus among scholars, of course, about the meaning of globalisation. But agreement is widespread that increases in the speed and density of communications as well as the circulation of people, goods, money and ideas around the world have produced important consequences for

religion. Indeed, religion has contributed in many ways to transnational and global flows (Inoue 1997, 2014). And Japanese religions have made many distinctive contributions towards ‘global dynamics’ and ‘accelerated globalization’ (Dessi 2013: 6). This is especially true of religiously-inspired views of the global interconnectedness of all human beings – ‘global consciousness’. Nevertheless, religious reactions *against* globality (Robertson 2003; Lechner 2005; Juergensmeyer 2005b; Amstutz 2014) are equally important. I will return to this point about the need for a balanced approach to evidence for and against globalisation at the end of my presentation.

The main arguments about globalisation and religion are probably familiar to you, but it may be helpful for me to summarise a few of them here (Beckford 2003). First, global communications media have accelerated the spread of religious ideas, practices and organisational forms. Second, the world-wide circulation of migrants, workers, asylum seekers, refugees and even pilgrims or tourists has helped to increase the religious diversity of any particular country. Third, the growth of ‘online religion’ and ‘religion online’ has made it possible for religions to operate across international borders without being governed or controlled from any single country. Fourth, the opportunities have expanded for religions to take new forms, to come into conflict and co-operation with each other, and for religious movements to break free from constraints in their countries of origin.

Research on all these features of religion and globalisation, glocalisation and transnationalism has made good progress in recent decades. But I would like to focus my remarks today on two features which still require more attention from researchers. I have deliberately chosen them because they demonstrate the necessity for a sociological approach to the understanding of religion in global conditions. One concerns religious freedom, while the other is about religious movements.

*(a) Religious freedom and ‘lawfare’*

[SLIDE 9] I wrote in 1989 that ‘Religion has come adrift from its former points of anchorage but is no less potentially powerful as a result’ (Beckford 1989: 170). Since then, the forces of globalisation – by compressing time and space – have continued to make religion simultaneously more visible in public life and more controversial in some respects. Indeed, one of the hidden ironies of globalisation is the growth of legal and constitutional apparatuses for controlling what is allowed to count as ‘religion’ and for protecting the freedom to practise it. I am thinking of the almost universal tendency for the constitutions of modern states and international political organisations to insist that the freedom of religion – and the freedom from religion – is a human right (Boli and Brewington 2007). But Winnifred Sullivan (2005) and others have asked whether religion can ever really be free, if its freedom is dependent on political and legal authorities which determine what is allowed to count as religion?.

We have seen the proliferation of national, international and global instruments and agencies for the promotion and protection of religious freedom since Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights was adopted by the United Nations in 1948. Faith traditions and religious organisations are now heavily represented at the United Nations. Many religious non-governmental organisations have become skilled lobbyists at all levels of the United Nations and many of its constituent institutions. (I recommend Jeremy Carrette’s [2013; Carrette and Trigeaud 2013] work on this topic.)

In addition, the work of constitutional courts and of the highest appeal courts in many countries also has a direct bearing on cases concerning religious freedom. The prospects for religious freedom in

the states of Eastern and Central Europe which used to be largely controlled by the Soviet Union have been strongly affected by decisions of constitutional courts. (Research by James Richardson [Richardson and Lee 2014] and Richardson and Shterin [2008] is highly instructive.) And the United States is controversially committed to pursuing international religious freedom as a function of its foreign policy strategies. Elizabeth Shakman Hurd (2013) and Winnifred Sullivan and her co-editors (2015) have explored the problems that can arise from this strategic use of religious freedom in international relations.

In short, globalisation has greatly expanded opportunities for the mobilisation of religious interests and of doctrines about religious freedom as a human right. In turn, it seems to me that this new 'global opportunity structure' acts as a powerful catalyst for the further 'juridification' of religion – as well as of controversies and disputes about religion in general and about the activities of particular religions. The polarisation between religious and non-religious or secularist forces can certainly be observed in many legal cases. John Comaroff (2010) refers to this as 'lawfare' – an ironic pun on 'warfare'. As a result, while religion is an item on the agenda of global concerns it continues to be controversial in many places. This is most evident in concerns about violent religious extremism. But it is also an aspect of disputes about the definition of 'religion' and 'belief' for legal purposes, especially in the case of new religious movements and minority religions (Richardson and Bellanger 2014). The stakes are high for religion as well as for campaigns against the exercise of power in the name of religions in the public sphere.

To sum up, globalisation has implications for the juridification of religions just as much as it does for the global spread of 'mobile' forms of religion such as Pentecostalism or 'engaged Buddhism'. Transnational Pentecostals, for example, are clearly religious 'entrepreneurs' (Martin 2013) who successfully exploit new niches in the global market of religions. But I want to emphasise the fact that Pentecostals' activities are nevertheless subject to legal regulations and litigation within relevant jurisdictions. An important task for sociologists of religion is therefore to investigate the shifting limits of market freedom and market controls in the different jurisdictions where would-be global religions are operating. Globalisation has paradoxically increased the need for studies of religious freedom and of religious regulation.

*(b) Religious social movements in a global age*

My second example of new sociological insights into religion in global conditions is about religious social movements. Globalisation, glocalisation and transnationalism have also increased the opportunities for social and religious movements to intensify their mobilisation of people, ideas and resources in pursuit of change. Admittedly, religious or social movements have always tried to change the world around them. But they can now take advantage of the new media of global communication to build more extensive networks of sympathisers, supporters and activists. And they can do so very quickly. Indeed, new communications technologies make it easier for movements to benefit from overlapping networks of people who are supportive of mutually compatible campaigns for, say, alternative healing, ecological protection, feminism, peace, human rights, and so on. The 'multiplier effect' of these overlapping networks can be powerful if it is efficiently managed.

The weakening of 'traditional' identities and loyalties is a feature of societies in the global era; and this weakening of relatively fixed social bonds can also work to the advantage of social and religious movements. The social bonds previously rooted in family, social class, political parties, religion, ethnicity, life-long employment, territory and nation are becoming more fragile. Looser sets of social bonds are becoming more common. They can be based on personal choice of identities, interests, cultural affinities, consumer goods and moral or spiritual aspirations – many of

which can be manipulated, of course, by capitalist enterprises. These developments make people more ‘available’ for mobilisation to various degrees in movements with transnational or global reach. We see this clearly in the global spread of Pentecostalism, forms of ‘engaged Buddhism’, Hindu nationalism, the new and ‘new, new’ religions of Japan, and Islamisms (Clarke 2006). These movements not only make skilful use of global communications networks but they also promote ideals of global change, harmony or domination (Hefner et al. 2013).

As a sociologist, I am particularly interested in transnational and global religious movements that engage in programmes of social welfare, social work, education or socio-economic development. These movements are flourishing at a time when many western governments are implementing neo-liberal policies for reducing state expenditures (Jean Comaroff 2010). The example of the El Shaddai movement among Catholics in the Philippines is fascinating (Tremlett 2014). Other prominent examples include the Redeemed Christian Church of God – an African movement – which has spread to about 110 countries around the world (Adogame 2014), the Gülen (or Hizmet) movement in Turkey and many other countries (Ebaugh 2010; Cherry and Ebaugh 2014), and the Baha’is (Warburg 2006 chapter 11). All these movements have created niches for themselves at the intersection between civil society, the economy and the state (Davis and Robinson 2012). Indeed, their activities call in question conventional distinctions between civil society, the economy and the state. In some places, they amount to a parallel social world that cuts across national borders and runs alongside ‘official’ institutions.

Sociological research is indispensable if we are to understand the variety of ways in which religious movements respond to the new opportunities that global and neo-liberal forces have created for them. The movements’ methods of ‘inserting themselves in society’ are intriguing. This refers not only to their capacity for mobilising their own members and resources but also to their capacity for operating inside – and alongside – mainstream social institutions such as welfare, education, employment, health and politics. Sociological research helps to explain the variable contributions of transnational and global religious movements towards the work of civil society and political-economic development.

Of course, there are many other aspects of religious movements that are of interest to scholars of Religious Studies. My point is simply that a sociological perspective is useful for bringing into focus the effects of globalisation on the capacity of religious movements to insert themselves into their host societies.

My presentation has made two main points. The first is that criticism of the sociology of religion for using the concepts of ‘social’ and ‘religion’ is mistaken. This criticism fails to realise that the social dimensions of what counts as religion in different contexts are extremely important. The second point is that globalisation has brought to light some new developments in the sociological study of religion. In particular, the ‘juridification’ of religion has raised new questions about the possibility of religious freedom; and transnational and global religious movements are developing fresh ways of inserting themselves in societies.

#### **4. The contribution of sociology to Religious Studies**

In the final part of my presentation I would like to offer some strategic ideas about how sociology can contribute towards our understanding of religion in global conditions.

My first point is that, in the face of so much complexity and change in the social expressions of religion in the current era, the best way forward is not to search for a single ‘master’ narrative or

theory. Indeed, my discussion of religious freedom and religious movements made no reference to such high-level theoretical ideas as secularisation or de-secularisation. I have also been severe in my dismissal of the current fashion for using the term ‘post-secularity’ as a way of trying to impose a single category on the bewildering diversity and complexity of religion today (Beckford 2012). This may be disappointing to the advocates of this increasingly fashionable term. But I am sceptical about the value of trying to reduce all developments to a single concept, metaphor or narrative regardless of whether it is secularisation, de-secularisation, post-secularisation or ‘the return of religion’. This point was made very well by the French anthropologist, Albert Piette (2003), many years ago (Beckford 2006).

No doubt, good evidence can be found in support of concepts such as secularisation, privatisation, de-secularisation, the rise of spirituality and ‘the return of religion’. But these concepts need to be treated with scepticism and, above all, tested against empirical evidence. General concepts can be counter-productive if they deter us from looking for ‘inconvenient’ evidence that might not be compatible with them.

This leads to my second point. In my opinion, it is essential for scholars studying religion to try to maintain a sense of balance and proportion when considering change and continuity in religions. This means acknowledging that religion may not in fact be a particularly important feature of social life at all times and in all places. The important thing for sociologists is to examine precisely the extent to which expressions of religion are at work in particular social institutions, processes, settings and events. This is the best way to gain a clear and proportionate picture of religion’s engagement with social and cultural life. As I mentioned earlier, the forces of non-religion, anti-religion, secularism and indifference-to-religion must also be taken into account. In this way, a balanced assessment of religion and non-religion can be made.

Third, the social, legal, political and cultural contexts in which religions are active are central to the interests of many sociologists. They include relations between religions and such phenomena as: states, frameworks of laws, educational systems, political cultures, the mass media, family structures, patterns of gendered social relations, and so on. These contextual factors help to shape national responses to, for example, the religions of immigrants (Bonifacio 2010) or to controversial new religious movements (Kirkham 2013). A timely example is the proposal that the Russian Duma considered in June this year to limit the extent of foreign funding for religious organisations. It is difficult to understand religion well if it is isolated from its social contexts.

## Conclusion

My conclusion is brief. Studying religion in its social dimensions and contexts is an essential aspect of Religious Studies. Global forces have made it more urgent and more important to achieve a good understanding of the social uses of religion. Our grasp of how religion is lived, performed and used at the local and global levels of analysis can make valuable contributions to the framing and implementation of public policies on peace, human rights and justice.

## REFERENCES

- Adogame, Afe. 2014. "The Redeemed Christian Church of God: African Pentecostalism." Pp. 35-60 in *Global Religious Movements across Borders*, edited by Stephen M. Cherry and Helen Rose Ebaugh. Farnham: Ashgate.
- Amstutz, Galen. 2014. "Global Communication versus Ethno-Chauvinism. Framing Nikkei Pure Land Buddhism in North America." *Journal of Religion in Japan* 3(2-3):141-76.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Beckford, James A. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- Beckford, James A. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, James A. 2006. "A minimalist sociology of religion." Pp. 183-97 in *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, edited by James A. Beckford and John Wallis. Aldershot: Ashgate.
- Beckford, James A. 2012. "Public religions and the post-secular: critical reflections." *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(1):1-19.
- Beckford, James A. 2015. "The sociology of religion. A modest social constructionist view." *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture* 39: 9-25 (「宗教社会学 控えめな社会構築主義の視点から」南山宗教文化研究所 研究所報 第25号 2015年).
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, Peter. 2003a. "Social forms of religion and religions in contemporary global society." Pp. 45-60 in *The Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michele Dillon. New York: Cambridge University Press.
- Beyer, Peter. 2003b. "Conceptions of religion: on distinguishing scientific, theological, and 'official' meanings." *Social Compass* 50(2):141-60.
- Beyer, Peter. 2006. *Religion in Global Society*. London: Routledge.
- Beyer, Peter. 2013. "Religion in the contemporary globalised world. Construction, migration, challenge, diversity." Pp. 159-79 in *Religions in Movement.*, edited by Robert W. Hefner, John Hutchinson, Sara Mels, and Christiane Timmerman. New York: Routledge.
- Boli, John, and David V. Brewington. 2007. "Religious organizations." Pp. 203-31 in *Religion, Globalization, and Culture*, edited by Peter Beyer and Lori Beaman. Leiden: Brill.
- Bonifacio, Glenda Tibe and Vivienne S.M. Angeles (eds.). 2010. *Gender, Religion, and Migration: Pathways of Integration*. Plymouth: Lexington.
- Carrette, Jeremy. 2013. "The paradox of globalisation. Quakers, religious NGOs and the United Nations." Pp. 37-56 in *Religions in Movement. The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions*, edited by Robert W. Hefner, John Hutchinson, Sara Mels, and Christiane Timmerman. New York: Routledge.
- Carrette, Jeremy, and Sophie-Hélène Trigeaud. 2013. "The religion-secular in international politics: the case of 'religious' NGOs at the United Nations." Pp. 7-22 in *Social Identities between the Sacred and the Secular*, edited by Abby Day, Giselle Vincett, and Christopher R. Cotter. Farnham: Ashgate.
- Cherry, Stephen M., and Helen Rose Ebaugh (Eds.). 2014. *Global Religious Movements across Borders*. Farnham: Ashgate.
- Clarke, Peter B. 2006. *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.
- Comaroff, Jean. 2010. "The politics of conviction. Faith on the neo-liberal frontier." Pp. 17-38 in *Contemporary Religiosities. Emergent Socialities and the Post-Nation-State*, edited by Bruce Kapferer, Kari Telle, and Annelin Eriksen. New York: Berghahn.

- Comaroff, John L. 2010. "Reflections on the rise of legal theology. Law and religion in the twenty-first century." Pp. 193-216 in *Contemporary Religiosities. Emergent Socialities and the Post-Nation-State*, edited by Bruce Kapferer, Kari Telle, and Annelin Eriksen. New York: Berghahn.
- Davis, Nancy J., and Robert V. Robinson. 2012. *Claiming Society for God. Religious Movements and Social Welfare*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Dessi, Ugo. 2013. *Japanese Religions and Globalization*. London: Routledge.
- Ebaugh, Helen Rose. 2010. *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*. Dordrecht: Springer.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (ed.). 2007. *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*. Durham: Acumen Publishing.
- Hefner, Robert W., John Hutchinson, Sara Mels, and Christiane Timmerman (eds.). 2013. *Religions in Movement. The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions*. New York: Routledge.
- Inoue, Nobutaka. 1997. "The information age and the globalization of religion." Pp. 80-96 in *Globalization and Indigenous Culture*, edited by N. Inoue. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics.
- Inoue, Nobutaka. 2014. "The Influence of Globalization on Japanese Religion." *Journal of Religion in Japan* 3(2-3):97-120.
- Juergensmeyer, Mark (ed.). 2003. *Global Religions. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark (ed.). 2005a. *Religion in Global Civil Society*. New York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2005b. "Religious antiglobalism." Pp. 135-48 in *Religion in Global Civil Society*, edited by Mark Juergensmeyer. New York: Oxford University Press.
- Kirkham, David M. (ed.). 2013. *State Responses to Minority Religions*. Farnham: Ashgate.
- Lechner, Frank. 2005. "Religious rejections of globalization and their directions." Pp. 115-34 in *Religion in Global Civil Society*, edited by Mark Juergensmeyer.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion: the Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T. 2007. "'They licked the platter clean': on the co-dependency of the religious and the secular." *Method & Theory in the Study of Religion* 19:173-99.
- McCutcheon, Russell T. 2010. "Will Your Cognitive Anchor Hold in the Storms of Culture?" *Journal of the American Academy of Religion* 78(4):1182-93.
- Martin, David. 2013. "Voluntarism. Niche markets created by a fissile transnational faith." Pp. 180-95 in *Religions in Movement*, edited by Robert W. Hefner, John Hutchinson, Sara Mels, and Christiane Timmerman. New York: Routledge.
- Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. 2<sup>nd</sup> rev. ed., Oxford: Blackwell.
- Piette, Albert. 2003. *Le Fait religieux. Une théorie de la Religion ordinaire*. Paris: Economica.
- Richardson, James T., and François Bellanger (eds.). 2014. *Legal Cases, New Religious Movements, and Minority Faiths*. Farnham: Ashgate.
- Richardson, James T., and Brian M. Lee. 2014. "The role of the courts in the social construction of religious freedom in Central and Eastern Europe." *Review of Central and East European Law* 39:291-313.
- Richardson, James T., and Marat Shterin. 2008. "Constitutional courts in postcommunist Russia and Hungary: how do they treat religion?" *Religion, State and Society* 36(3):251-67.
- Robertson, Roland. 1989. "Globalization, politics and religion." Pp. 10-23 in *The Changing Face of Religion*, edited by James A. Beckford and Thomas Luckmann. London: Sage.



- Robertson, Roland. 2003. "Antiglobal religion." Pp. 110-23 in *Global Religions. An Introduction*, edited by Mark Juergensmeyer. New York: Oxford University Press.
- Robertson, Roland, and JoAnn Chirico. 1985. "Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration." *Sociological Analysis* 46(3):219-42.
- Shakman Hurd, Elizabeth. 2013. "Rethinking religious freedom." Pp. 26-31 in *Freedom of religion or belief in foreign policy. Which one?*, edited by Pasquale Annicchino. Florence: European University Institute.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sullivan, Winnifred Fallers. 2005. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sullivan, Winnifred Fallers, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, and Peter G. Danchin (eds.). 2015. *Politics of Religious Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tremlett, Paul-François. 2014. "Urban religious change at the neoliberal frontier: notes toward a spatial analysis of a contemporary Filipino vernacular Catholicism." *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 62(3-4):529-47.
- Warburg, Margit. 2006. *Citizens of the World. A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective*. Leiden: Brill.

# グローバル化時代における宗教と宗教研究の社会的パースペクティブ

ジェームズ・A・ベックフォード  
(ウオーリック大学 名誉教授)

## 1. はじめに

日本宗教学会会長ならびに会場にお集まりの皆様。まず始めに、今回の学術大会にご招待いただいたことにつきまして、実行委員会の皆様に篤く御礼申し上げます。日本宗教学会は 85 年前に設立されたと伺っておりますが、その長い歴史と実績を誇るこの学会で登壇させていただき、大変光栄に思っております。本日の公開シンポジウムと明日の発表での議論を聞かせていただくのをとても楽しみにしております。

私が初めて来日したのは 1978 年ですが、その時にご招待くださった井門富二夫教授に敬意を表したいと思います。井門先生は、日本とヨーロッパの宗教社会学者の間のネットワーク作りに強い思いを持ってご尽力くださいました。また、すでにお亡くなりになっていますが、阿部美哉教授やヤン・スウィングドール教授も、宗教社会学者の国際的なレベルでの協力関係作りにお力添えくださいました。お二人のことを思い出しますと、感謝と尊敬の念を感じずにはられません。

本大会の実行委員会の皆様、公開シンポジウムにこのように重要で議論のしがいのあるテーマを選ばれたことはとても素晴らしく、宗教研究と宗教社会学の関係を論じるのに絶好の機会だと思っております。私がこれからお話することはイギリスとアメリカにおける宗教研究と宗教社会学の関係が主な内容になりますが、カナダとフランスに関しても分かる範囲で触れたいと思います。また後ほどコメンテーターの皆様から日本での状況について聞かせていただくのを楽しみにしております。

[スライド 2] 私の講演では、シンポジウムのテーマを三つに分けてお話ししたいと思います。まず一番目には、宗教研究において社会的視点が重要な役割を担っていることについて論じ、それを踏まえた上で宗教社会学に寄せられる批判に応えたいと思います。二番目には、グローバル化する状況の中で、宗教に生じている二つの側面について述べ、それを検証するにあたり社会的な知見が有益であることについて述べたいと思います。そして三番目には、宗教の現状と未来を理解するのにどういった方法が有益になるかについて述べたいと思います。

## 2. 宗教社会学と宗教研究

まず初めに、宗教の「社会的パースペクティブ」という用語で私が意味することを述べる必要があります。(社会的パースペクティブとは、日本語ではとりあえず「視点」と訳しておきますが、ある現象をやモノをどのような角度から観察するか、学問的にはどのような方法で分析するか、という意味です)。この社会的パースペクティブ、社会的視点で取り扱うのは、宗教的と見なされる極めて多種多様な現象の中の限られた側面に過ぎませんが、特に社会学者は、(a) 宗教の表現形式を形成する社会的要因、そして (b) 宗教が社会生活に及ぼす影響、に注目する傾向があります。社会学では、宗教の名においてよく唱えられる真理、善、美などといった価値についての問題提起はいたしません。その代わりに、社会学では宗教の社会的次元の理解を目指し、宗教が信念、感情、組織、礼拝、コミュニティ、政治的影響、社会福祉事業への関与といった場面で、どのように自己を表現しているかを探求します。こういった宗教の次元を経験的に研究する際には様々な理論が用いられますが、それには世俗化、私事化、合理的選択、公共領域における宗教復興、宗教と政治、宗教とジェンダー、エスニシティ、グローバル化との関係を研究する諸理論、等が挙げられます。

私の体験では、宗教の社会的次元については、教義、形而上学的真理、儀礼、聖なるものの経験ほどではないにせよ、その重要性は宗教学者の間でも了解が得られていると思っております。しかし、宗教学者の中には宗教社会学を手厳しく批判する者もいて、その中でも特に二つの批判的立場については真摯に受け止めて慎重に考察する必要があると思っております。一つ目は「社会的なもの」という概念を批判するもの、二つ目は「宗教」という概念を批判するものです。この二つの批判に

対して応えることが、宗教学者と宗教社会学者の間の相互理解をより良いものにするために重要となってきました。

#### (a) ジョン・ミルバンクの『神学と社会理論』

宗教社会学の可能性そのものに対する批判の一つ目ですが、これについてはジョン・ミルバンクの『神学と社会理論』(2006)が出版されたのを機に、1990年代に大きな議論が巻き起こりました。ミルバンクは「ラディカル・オーソドクシー」と呼ばれる立場を標榜するキリスト教の神学者ですが、キリスト教を社会的な事物として理解するのは、それがいかなる意味であってもあってはならないと論じています。[スライド3] ミルバンクにとっては、「宗教が『社会的な』基盤に依って立つというのは、全くあり得ない」ことであり、「社会学の言う『社会的なもの』というものの自体が、非現実的、非歴史的そして疑似的な神学的カテゴリーである」というのです。ミルバンクの視点では、「社会的なもの」は宗教という言葉の上辺だけを入れ替えたようなものなので、社会学に出来るのはそれをある種の神学として見せかけることぐらいだとし、したがって「社会的なもの」そのものには自律的な現実性がないと論じました。したがって、ミルバンクは「社会的なもの」という概念は何についても有効な説明を為し得ないとし、ましてや宗教を説明するなんてもってのほかだと主張しています。

ミルバンクが「社会的なもの」、社会理論、そして社会学を批判する根底にはある信念があります。それは、ヨーロッパと北米における社会科学の創始者達が、社会というものはそのもの自体が持つ法則に従って進化した自己充足的な存在であり、原則的には科学によって理解が可能である、と見なしていたという信念です。そしてミルバンクは、それを特にエミール・デュルケムと結び付けています。[スライド4] しかしミルバンクによれば、「[デュルケムの論じる]宗教の『社会的』説明には、『宗教』と『社会的なもの』が同一視されているという問題」があるとされます。更には、世俗の世界という理念、もしくは「現世的」と「現世的」な領域の区別といった理念については、社会的現実に関する客観的な論述というより、むしろ「神学的な発明」であると主張しています。ですので、ミルバンクは宗教社会学に対して以下のようにとても極端な批判をしています。

[スライド5]「宗教が社会的影響に還元されるべきではないと言っているのではない。[中略]むしろ、宗教が還元される対象である『社会的なもの』自体が存在しないのである。」つまり、ミルバンクにとっては宗教社会学自体が論理的に成立しえないものなのです。

ですので、ミルバンクは「宗教社会学には終止符が打たれるべきである。[中略]宗教は極めて根源的なものであるので、社会や個人的経験などの物陰に追いやられるべきではない。」と主張しています。彼のこれまでの論理からは当然の結論であり、皆さんはそれを聞いても驚かれないことでしょう。

要するに、ミルバンクは「社会的なもの」を否定しようとしているわけですが、それは宗教研究の学際的なアプローチとは全く相容れないものであります。実のところ、私は彼の方法論を「神学原理主義」と呼んでいます。なぜなら、彼の方法論では何事も神学的な言葉で説明がつくとしているからで、社会的な研究の可能性を全否定しているからです。

#### (b) 批判的宗教研究

宗教社会学に対する二つ目の大きな挑戦は、「批判的宗教研究」もしくは「批判宗教学」と呼ばれるものです。一番良く知られている論者としてはティモシー・フィッツジェラルドとラッセル・マッカホンがいますが、彼らの研究はタラル・アサド(1993, 2003)とジョナサン・Z・スミス(1982)の理論をもとにしています。ですが、現在では似たような考え方をもち学者が世界中にいてネットワークを形成しています。

まず初めにフィッツジェラルド(2008: 8)の主張に触れたいと思いますが、彼は全ての人間社会に存在していてそれ固有の独自性(sui generis)を持つものとしての宗教概念は、イデオロギイ的構築物であると唱えています。彼の議論によれば、この「宗教」と呼ばれるイデオロギイ的構築物は特定の歴史的な文脈から生まれたとされます。[スライド6]

地球規模で文化を超えて偏在し、研究すべき対象としての「宗教」および「様々な宗教」という概念の構築は、西洋の帝国主義、植民地主義、そして新植民地主義といった大きな歴史的過程の一部なのである。

更に、フィッツジェラルド (2007: 6) は次のように論じています。[スライド7]

「宗教」また「様々な宗教」を概念化するに際して、それを近代的な意味におけるプライベートな信仰として、または、それに関連した意味における神の救済という教義への個人的信奉としてとらえることは、世界を世俗的、中立的に、事実のみに基づいて、そして完全に計量可能な領域として表象するために必要であったのである。その世界においては、自然の法則は科学的合理性を通して発見することができることとされ、またその計量可能な領域における人間の中心活動は、まったく「非宗教的」な領域、もしくは「政治」や「政治経済」という区別された領域でなされるものとされたのである。

言い換えますと、宗教をプライベートな信仰としてとらえ直す（構築する）ことによって、世界を「政治」や「政治経済」といったものによって当然に支配されている世俗的な場所であると考えることが出来るようになったと、フィッツジェラルドは論じているわけです。

同じような考え方で、ラッセル・マッカチョンは「還元不可能で固有なものとしての宗教」(sui generis religion) というものが、政治などと異なったカテゴリーとしてはっきりと区別される普遍的で抽象的な本質としてとらえられるという見解を否定しており、「固有なものとしての宗教」という考え方を「イデオロギー的構築物」(1997: 5) であるとしています。それは「社会経済的および政治的な起源と意味合い」(1997: 17) を持つ言説によって生み出されるものであり、「独自に存在する宗教」というカテゴリーは人為的な構築物であり、それによって宗教がもつ歴史や物質的な背景が隠蔽されていると論じています。

[スライド8] 宗教というカテゴリーに対するマッカチョンの議論は、以下の印象深い言葉に集約されています。「社会的なものを研究する学者にとっては、宗教には全くもって宗教的なことなど存在しないのである。」(2007: 195) 彼の見解では、「研究に値するのは宗教とは何かという問いではなく、それが『作られる』過程そのものなのである」(2007: 196)。そうなりますと、宗教社会学というものの自体が間違いであり、イデオロギーの社会学い組み込まれるべきだということになります。

宗教社会学に対するこの二つの批判はとても厳しいものです。一つは「社会的なもの」というカテゴリーを、もう一つは「宗教」というカテゴリーを否定しています。しかし私は、こういった批判が宗教社会学にとって致命的であり、その存在意義がなくなるものとは思っていません。実際のところ、宗教研究における社会的アプローチの有用性を弁護するのは難しいことではありません。(Beyer 2003b をも参照)

まず、ミルバンクは人間生活の幾つかの基本的な側面を無視しています。それは、宗教というカテゴリーが日常生活における人と人との相互行為や諸制度において広く「使われて」というその明白な事実であります。この意味では、宗教は一つの社会的事実、もしくは社会生活の一つの事実なのです。宗教的営みは、人間生活における重要な社会的特徴であり、それを無視したり神学に還元したりするのは出来ないのです。実際のところ、宗教は社会的な関係から理解する必要があり、私はそれを「社会構築主義」という視点からとらえています。この視点については、南山宗教文化研究所の最新の研究所報に掲載していただいた拙稿 (Beckford 2015) で論じていますが、宗教というカテゴリーが社会生活のあらゆる場面でどのように「構築」され「使われ」ているのかを研究しています。私の研究では、宗教に関する言説がマスメディア、政府の政策、そして監獄や病院といった施設においてどのように表れるかに特に関心をはらってきました。

では次に宗教社会学に対する二番目の批判について触れたいと思います。これは批判的宗教学舎たちの主張、すなわち宗教というカテゴリーはヨーロッパの植民地主義や資本主義の搾取にその起源があるので使うのをやめるべきだということです。この主張の真偽のほどは分かりません。しかし、今日宗教というカテゴリーが様々な場面や目的で広く使われているのは、疑う余地のない事実

であります。宗教というのはイデオロギーの力や学者の想像の産物以上のものなのです。そして、「宗教」という言葉に付与される意味は常に変わり続けており、その様態はとても興味深く、注意深く研究する必要があります。つまり、「宗教」というカテゴリーの起源がイデオロギーであるという議論自体は重要なことですが、だからといって宗教が社会的・文化的な生活において今も継続して使われている事実を研究する妨げにはなりません。

「社会的なもの」と「宗教」というカテゴリーの有用性を擁護しましたので、次にそれらがグローバル化時代における宗教の社会的意味を明らかにする上で、いかに役立つかについてお話ししたいと思います。

### 3. グローバル化、グローカル化、トランスナショナリズム

グローバル、グローカル、そしてトランスナショナルな諸力と宗教との関係については、ローランド・ロバートソン (1989; Robertson and Chirico 1985) やピーター・ベイヤー (1994, 2003a, 2006)、そしてマーク・ユルゲンスマイヤー (2003, 2005a) などによって研究が蓄積されてきました。もっとも、研究者の間でグローバル化の意味について合意が得られているわけではありませんが、広く見解が一致しているのは、コミュニケーションや人、物、金、アイデアの流れの速度と密度が増加し、それが宗教にも大きな影響を及ぼすことになったということです。実際に、宗教は様々な形で国境を越えるグローバルな流れに影響を与えています (Inoue 1997, 2014)。また、日系宗教は「グローバルな力学」にたくさんのユニークな影響を与え、「グローバル化を加速させて」きました (Dessi 2013: 6)。これは特に、人間同士が地球規模でつながっていると見る宗教的な視点、言わば「グローバルな意識」において当てはまることです。しかしながら逆に、宗教がグローバリティに対抗する反応 (Robertson 2003; Lechner 2005; Juergensmeyer 2005b; Amstutz 2014) を示すことも同じくらい重要です。これはグローバル化の重要性を支持もしくは反対する事実を検証する時にバランスのとれたアプローチを用いる必要があるという点に関わりますが、それについては講演の最後の方で触れたいと思います。

グローバル化と宗教に関する主要な議論は皆さんにとって馴染みのあることだとは思いますが、ここでいくつかの点を要約してみたいと思います (Beckford 2003)。まず一番目に、地球規模の通信メディアの発達によって、宗教的な考え、実践、そして組織的形態の広がりが加速されました。二番目に、世界全体で移動する移民、労働者、亡命希望者、難民、そして巡礼者や観光者によって、それぞれの国における宗教的多様性が広がりました。三番目には、「オンライン宗教」や「ネット上での宗教」の登場によって、宗教が一国家の規制に縛られずに国際的に展開することが可能になりました。四番目には、宗教にとっての機会が広がったことで、宗教が新しい形態をとったり、お互いに協力もしくは対抗し合ったりすることが可能になり、また宗教運動が自国の制約から自由になれるようになりました。

グローバル化、グローカル化、トランスナショナリズムと宗教の間にはどのような特徴があるかという点については、近年では研究に大きな進展が生まれています。しかし今日は、研究者がもう少し着目した方がよいと思われる二つの特徴について触れたいと思います。その二つは意図的に選んだのですが、その理由は、その二つの特徴がグローバル化状況の中で宗教を理解するのに社会的なアプローチが必要であるということを示しているからです。一つは信教の自由に関すること、もう一つは宗教運動についてです。

#### (a) 信教の自由と「法の戦い」(lawfare)

[スライド9] 私は1989年に上梓した本の中で、「宗教は過去のくびきから解放されたが、だからといってその影響力が弱まったわけではない。」(Beckford 1989: 170) と論じました。その後、グローバル化の力によって時間と空間が圧縮されるにつれ、宗教が公共生活の中で今までよりも可視化されるようになり、同時に様々な面で社会問題化されるようになりました。実際、グローバル化の隠れたアイロニーの一つに、宗教の定義を規制することや信教の自由を保障することに関して、法的ならびに憲法的な組織機構が発展してきているということがあります。ここで私が考えている

のは、ほぼ世界中の近代国家や国際的な政治組織において、信教の自由や信教を強制されない自由は人権であると主張されているという傾向についてであります (Boli and Brewington 2007)。しかし、ウィニフレッド・サリバン (2005) や他の研究者は、もし信教的自由が、どれを宗教と認めるかを決定する政治的かつ法的な権威に依存しているのであれば、果たして宗教は実際に自由であり得るのか、という問いを投げかけています。

1948年に国連で採択された世界人権宣言の18条には信教の自由について記載されていますが、その自由を保護・促進しようとする法律や機関が国レベル、国際レベル、世界レベルで広まってきています。信仰伝統や宗教組織の代表者達は今や国連でも目立った存在となっており、宗教的な非政府組織 (NGO) は国連機関やその外郭団体の様々なレベルで精巧なロビー活動を展開しています (この点については、ジェレミー・カレット [2013; Carrette and Trigeaud 2013] を参照することを勧めいたします)。

さらに、多くの国の憲法裁判所や最高裁判所での判断が、信教の自由に関する事例に直接的な影響を及ぼすことがあります。かつてソビエト連邦の支配下にあった東ヨーロッパや中央ヨーロッパ諸国における信教の自由の動向は、憲法裁判所の判決に大きく左右されてきました (ジェームズ・リチャードソン [Richardson and Lee 2014] やリチャードソンとシテリン [2008] の研究が特に有益)。そして、賛否両論はありますが、アメリカ合衆国は国際的なレベルで信教の自由の保障を押し広めようとしており、それはアメリカの外交戦略の一つとなっています。エリザベス・シャックマン・ハード (2013) やウィニフレッド・サリバンとその共編者 (2015) の研究では、信教の自由を国際関係で戦略的に使うことによって起きる問題について検証しています。

要するに、グローバル化は、宗教的への関心や、信教の自由が人権であるとする信条とが広まる機会を大幅に増加させたのです。そして逆に、この新しい「グローバルな機会の構造」というものが、宗教一般や特定の宗教の諸活動に対する議論や論争を刺激したと同時に、宗教に関する「法による統制 (juridification)」を促したと、私には思えます。宗教的な力と非宗教的・世俗的な力が両極化する様態については、様々な訴訟事例などではっきりと見ることが出来ます。ジョン・コマロフ (2010) はこういった状況を「法の戦い (lawfare)」すなわち戦争 (warfare) に語呂を合わせた皮肉な言葉で呼んでいます。その結果、宗教はグローバルな関心の的でありつつ、様々な場所で社会問題化されているのです。これが一番はっきり見えるのは、暴力的な宗教的過激派の問題ですが、その他にも、「宗教」や「信条」の法的なレベルでの定義に関わる論争にも関わりがあり、特にそれは新宗教運動やマイノリティ宗教 (Richardson and Bellanger 2014) の事例において顕著です。こういった問題は、宗教にとっても、また公共領域において宗教の名の下に権力が行使されることを反対する運動にも、極めて大きな影響を持っています。

以上をまとめますと、グローバル化は、ペンテコスタリズムや「社会参加仏教」など世界規模で広がっている「移動する」形態の宗教にも影響を与えているのと同程度に、宗教の法による統制に影響を与えているのです。たとえばトランスナショナルに展開するペンテコスタリズムは、明らかに世界の宗教市場の隙間にうまく入り込んだ宗教的な「起業家」 (Martin 2013) と言えるでしょう。しかしここで強調しておきたいのは、それでもなおペンテコスタリズムの活動は、活動する地域・国の法的な規制や裁判に従わなければならないということです。したがって、宗教社会学者にとっての重要な仕事は、これからグローバルに展開しようとしている宗教が、異なった裁判権下において、その自由と法的規制の限界の線引きがどのように変化するかを検証することです。グローバル化によって、宗教の自由と宗教の規制の両方を研究する必要性が、逆説的ではありますが、生じてきたのです。

#### (b) グローバル時代における宗教的な社会運動

グローバル状況における宗教についての新しい社会学的知見の二つ目の例は、宗教的な社会運動についてであります。グローバル化、グローカル化、そしてトランスナショナリズムの影響によって、社会運動や宗教運動が、人や理念、資源の移動を変革を求めて動員する機会が増えてきました。宗教運動や社会運動が常に周囲の社会の変革を目指してきたのは明ではありますが、そういった運動は今や世界規模の通信メディアを用いて理解者、支持者、そして活動家のネットワークを広く構

築出来るようになり、そのスピードもとても速くなっています。まさに、新しい通信技術のおかげで、代替医療、自然保護、フェミニスト、平和、人権等といった異なった領域における運動を支持する人たち相互間のネットワーク構築がしやすくなりました。こういった異なった領域を重ね合わせたネットワークで結びつける際の「相乗効果」は、効果的に運営すれば力強いものとなります。

グローバル時代の社会の特徴の一つは、「伝統的な」アイデンティティや愛着が弱まることです。こういった固定された社会的な紐帯が弱まることによって、社会運動や宗教運動はまた恩恵を受けます。かつては家族、社会階級、政党、宗教、エスニシティ、終身雇用、領土や国家といったものに根差していた社会的な紐帯は弱まっていき、より緩やかな社会的なつながりが一般的になってきています。そのようなつながりは個人の人々の選択するアイデンティティ、関心、文化的親和性、消費財、そして道徳的・宗教的な願望に根差していますが、もちろんそれらの多くは資本主義的企業の思惑に左右されることもあります。こうした発展によって、人々は様々な度合いで国境を越えてグローバルに展開している運動の流れに加わることが「可能」になります。これがはっきり見える例として、ペンテコスタリズム、社会参加仏教、ヒンズー・ナショナリズム、日本の新宗教や新新宗教、そしてイスラム主義のグローバルな展開などが挙げられます。こういった運動は、グローバルなコミュニケーションネットワークを使いこなすだけでなく、地球規模での変革や調和、または支配といった理念を推し進めようとしています。

私は社会学者としての立場から、トランスナショナルやグローバルに展開している宗教運動の中でも、社会福祉、ソーシャルワーク、教育、社会経済的発展などに関わっている宗教に特に興味を持っています。こういった運動が成長している背景には、多くの欧米諸国の政府が新自由主義的政策の下で緊縮政策を進めていることが関係しています (Jean Comaroff 2010)。その一例として、フィリピンのカトリック教徒の間で起こったエル・シャダイ運動はとても興味深いものです。

(Tremlett 2014) その他の重要な例としては、アフリカで生まれて世界で約 110 カ国に広がっているリディームド・クリスチャン・チャーチ・オブ・ゴッド (The Redeemed Christian Church of God) (Adogame 2014)、トルコやその他の国で展開しているギュレン教団 (ヒズメット運動) (Ebaugh 2010; Cherry and Ebaugh 2014)、そしてバハイイ教 (Warburg 2006, 11 章) などが挙げられます。こういった運動は皆、市民社会、経済、国家の交差する領域で自分達の空間を形成してきました (Davis and Robinson 2012)。実際に、こういった運動の活動によって、市民社会、経済、そして国家の間に存在する従来の境界線というものが疑問にさらされています。場所によっては、こういった運動は国境を超えながら「公的」機関と併存するパラレルな社会世界を形成しています。

グローバル化や新自由主義の力によって生まれた新しい機会に対して、宗教運動は様々な方法で応答をしていますが、これを理解するのに社会学的な研究は必要不可欠です。こういった運動が「社会に入り込む」方法というのは極めて興味深いものですが、その方法には、その運動が自身の持つ構成員や資源を動員する能力だけでなく、社会福祉、教育、雇用、医療、政治といった社会の主要な諸制度の内部で、またはそれに並ぶ形で展開していく能力というものも含まれます。トランスナショナルやグローバルに展開する宗教運動は、市民社会の事業や政治・経済の発展に様々な形で貢献していますが、それを説明するのに社会学的な研究は役に立ちます。

もちろん、宗教運動について宗教研究者が興味を持つ分野はこれ以外にもありますが、私がここで述べておきたいことは、宗教運動がホスト社会に入り込もうとする能力に対してグローバル化がどのような影響を与えているかを注意深く観察するのに、社会学的視点が有益であるということです。

ここまでの話では二つの主要な論点を述べてきました。一つ目は、宗教社会学において「社会的なもの」や「宗教」という概念が用いられていることに対する批判は間違っているという点です。この批判が見落としているのは、異なった (社会的・文化的) 文脈において、何を宗教とみなすかを決定する社会的次元の問題が極めて重要であるということです。二つ目は、グローバル化によって宗教社会学の新たな研究分野が明らかになるという点です。特に、宗教の「法による統制の強化」は、信教の自由の可能性について新たな問いを投げかけていまし、国境を越えてグローバルに展開する宗教運動が社会に参入する際の、新しい方法についても、宗教社会学によって研究する必要があるのです。

#### 4. 社会学が宗教研究に果たす貢献

私の講演の最後の部分として、グローバルな状況における宗教を理解するために、社会学がどのように貢献できるか、その戦略的な考えを述べたいと思います。

まず一点目は、現代における宗教の社会的表現の複雑性や変化を前にした時、これからすべきなのは一つの「大きな」物語や理論を考えることではないということです。実際に、私が信教の自由や宗教運動について論じる時には、世俗化や脱世俗化といった高度な理論的知見には一切触れていません。また、今日の宗教が困惑するほど多種多様で複雑化しているのに、それに対して一つのカテゴリーを押しつようとして「ポスト世俗化」という言葉を使う最近の傾向については、私は厳しく批判する立場をとっています (Beckford 2012)。この注目を浴びている言葉を支持している方々にとっては残念なことかも知れませんが、私はそれが世俗化、脱世俗化、ポスト世俗化、もしくは「宗教回帰」といったどの言葉であれ、一つの概念、メタファー、物語に全ての展開を還元しようとすることに、私は価値を見出せないのです。この論点については、何年も前にフランスの人類学者アルベール・ピエットゥ (2003) が詳しく論じています (Beckford 2006)。

もちろん、世俗化、私事化、脱世俗化、スピリチュアリティの台頭、そして「宗教回帰」といった概念を証拠づけるものは存在するでしょう。しかし、こういった概念は疑ってかかる必要があります、とりわけ経験的な証拠に照らし合わせて検証されなければなりません。もしこういった一般的な概念を使うことで、そういった理論に当てはまらない「不都合な」証拠から目を背けるようなことになるのであれば、それは逆に非生産的なことになるでしょう。

この点は二つ目の論点につながります。これは私見ですが、宗教研究者は宗教における変化と継続性を考える時に、バランスと割合の感覚 (a sense of balance and proportion) を持ち続けたいと思っています。これはつまり、宗教は実際には必ずしも古今東西の社会生活において重要ではないかも知れないということを確認することです。社会学者にとって重要なのは、宗教の様々な表現形態が特定の社会制度、過程、環境や出来事の中で、実際にどの程度展開しているかを正確に検証することです。宗教が社会や文化生活にどのように関わっているのかを明確かつ適切にとらえるのに社会学は最適な方法なのです。先ほども述べましたが、非宗教、反宗教、世俗主義や宗教への無関心といった力というものも考慮されなければなりません。そうすることで、宗教と非宗教についてバランスのとれた評価が出来るようになるのです。

三番目は、宗教が活動をする社会的、法的、政治的、文化的な文脈というものが、多くの社会学者にとっての中心的な関心事であるということです。そういった文脈には、国家、法的枠組み、教育制度、政治文化、マスメディア、家族構造、ジェンダーによる社会関係の様式といった要素と宗教がどのように関係しているかということが含まれます。こういった文脈的な要因は、たとえば移民の宗教 (Bonifacio 2010) や社会問題化された宗教運動 (Kirkham 2013) に対して国家がどのように対応するかを決定する重要な要素となります。タイムリーな例で言えば、この6月にロシア連邦議会下院で宗教組織に対する海外からの資金流入に制限を課す案を検討したという事例が挙げられます。宗教というものは、社会的文脈から切り離してしまうと理解するのが難しくなってしまうのです。

#### 結論

では結論を手短かに申し上げます。社会的次元や社会的文脈において宗教を研究することは、宗教研究において必用不可欠なことであります。グローバルな力の台頭によって、社会において宗教がどのように用いられているかを理解するためには、こうした社会学的研究がますます重要かつ急務となったのです。宗教が地域レベルや世界レベルで、どのように生き、行動し、用いられているかを分析して把握することは、平和や人権、そして正義に関わる公共政策の枠組みを作りそれを実行に移していくにあたり、価値ある貢献が出来ると考えています。

【翻訳】加藤 匡人 (ロンドン大学 SOAS 大学院)



## コメント1

伊達 聖伸（上智大学 准教授）

バックフォード先生、カサノヴァ先生の目配りの利いた、そして射程の広いご講演に、感銘を受けています。私としては、卑近で慎ましやかな自己紹介からはじめるしかないとお許しください。といいますのも、世界的に著名なお二人のご業績が知られているのは自然ですが、私のことは知られていないのが自然です。私の立場を明示したほうが、意義ある対話が成り立つ可能性が高くなると思います。

私は、多くの日本人が無宗教であることを自称する戦後日本の社会で育ち、ある特定の宗教と深い縁を持つわけではありません。それでも、宗教的なものは、個人の生き方を支えるうえでも、社会をまとめるうえでも重要だと考えています。そして、一見世俗的なものの中にも、しばしば宗教的なものが見出される点に着目して、研究を進めてきました。フランスの哲学者マルセル・ゴーシェは、「宗教からの脱出」の過程で宗教的なものは再構成されてきたと述べています。私はこれまでもにフランスのライシテを研究してきました。ライシテは宗教を私事化する力学のなかで、自分自身が宗教的になった面があります。フランスでは公的領域から宗教が排除されている印象が強いですが、実際はもっと複雑です。ライシテには複数のタイプがあります。ケベックのライシテは、公共の場における宗教的信念の表明に関してフランスよりもオープンです。日本の政教関係もライシテの観点から研究することが可能だと私は考えています。なお、日本の宗教学における「フランス学派」は少数派です。今回私がコメンテーターを仰せつかったのは、フランス語圏と日本の政教関係を研究して来た立場からのコメントを期待されてのことだと認識しています。

バックフォード先生は、宗教について「社会構築主義」の観点を採用しています。私もその立場に賛成であるばかりでなく、研究者と研究対象のあいだにも、同じような社会構築主義が成り立つと考えます。近代西欧的な「宗教」概念が相対化されたグローバル化の時代において、なお宗教について語るには、宗教をめぐる言説が構築されている動的な力学を注意深く観察することが必要です。ところで、研究者はその動向を外から客観的に眺める特権的な存在ではなく、むしろその運動に巻き込まれています。そのため、個々の研究者の見方にはどうしても一定の偏向が生じます。必要なのは、自分の偏向を自覚しつつ、開き直るのではなく、それを修正する態度を維持することでしょう。

バックフォード先生は、宗教社会学に寄せられている批判を紹介し、その批判を再批判する形で宗教社会学を擁護しました。議論の手續きが興味深く思われたのは、日本の宗教学では、ミルバンクのような神学的ファンダメンタリズムの立場から宗教社会学を否定するような議論はまず見かけないためです。逆に、フィッツジェラルドやマッカチョン、タラル・アサドラによる独自の (*sui generis*) カテゴリーとしての「宗教」概念批判は、非常に重要なものと受けとめられています。このことは、日本の宗教学が神学に対抗しながら成立したというより、欧米の学問の輸入として成立した事情が関係しているでしょう。日本の宗教学の祖である姉崎正治は、日本にも欧米に匹敵する宗教があるという語り方をしています。姉崎の娘婿で戦後の宗教学を経験科学として方向づけた岸本英夫は、欧米由来の「宗教」概念は日本の宗教文化をとらえ損ねているという感覚を抱いていたと思われます。このような「日本の宗教学のナショナリズム」は、ある意味で今日まで続いているかもしれません。もちろん、近代西欧的な「宗教」概念批判は、日本の宗教の独自性を主張する方向にも、そのような語りを抑制する方向にも機能するでしょう。以上を踏まえて、私の最初の質問ですが、神学的ファンダメンタリズムと批判的宗教学から挟撃される英米系の宗教社会学の歴史的条件を端的に説明していただけないでしょうか。

バックフォード先生はまた、グローバル化というテーマを扱い、宗教的自由と法的闘争＝法の戦い (*lawfare*) の問題を論じました。この問題は、共生という課題にもかかわるだけに、社会的規範

の観点からも非常に重要ですが、ここでの宗教をどうとらえればよいのかという、学問的な認識論にとっても興味深いものです。実際、グローバル化の時代には、人や物の移動にともない宗教的なものが変容し、非宗教との境界が曖昧になります。たとえば、欧米のヨーガはどこまで宗教的なのかという問いは、なかなかの難問です。宗教の規則のために何かを食べることを禁じられている信者と、従来型の宗教に所属することなくベジタリアンになった者の信念は、どう質的に違うのでしょうか。ユダヤ人やムスリムのディアスポラ・ナショナリズムは、宗教抜きに語ることはできませんが、それを宗教のみに還元するのは正しい診断ではないでしょう。ライシテとイスラームは相容れないといった語りが頻繁になされますが、フランスのムスリムの大部分はライシテの原則を受け入れています。宗教の要素よりも、社会経済的な要素のほうがずっと大きいとも指摘されています。フランスのムスリムが法の戦い (lawfare) に訴えるときには、みずからを宗教の信者として法化 (juridification) する (法の主体となる) ほうがよいのか、それとも宗教を括弧に入れて市民として法化したほうがよいのか。私の第2の質問は、社会構築主義はこのような局面において、いかなる規範的な態度を取ることができるのかということです。社会構築主義は、宗教をめぐる社会的な言説の整理において効果を発揮すると思われるアプローチですが、たとえばマスメディアのように影響力の大きな言説の担い手が、共生を目指すよりも対立を煽るようなとき、社会構築主義はどのような規範的なメッセージを発しうのでしょうか。

3番目の質問は、手短にします。グローバル化の時代にあって、宗教は消費の対象にもなっています。流通が高まるぶん変容にもさらされ、いわば宗教としての真正さが薄れてきているというのが、多くの人の実感ではないかと思いますが、それと同時に真正さを求める動きも出てくるという、両義的なものであるようです。現在は、信者と非信者のあいだにきっぱりと線を引くことが難しく、むしろ信者も非信者もしばしば迷いながら生きることを余儀なくされている時代だと思われます。社会構築主義がそのような時代診断を下すことは十分に可能でしょうが、では社会構築主義はそのような時代を生きる個々人の実存的な生のあり方に対してどのような態度を取れるのでしょうか。

カサノヴァ先生は、今や古典的名著となった『近代世界の公共宗教』において、従来の世俗化論が混同していた「世俗と宗教の領域の分化」、「宗教の衰退」、「宗教の私事化」を区別し、宗教の衰退と私事化が近代の構造的趨勢ではないことを明らかにしました。そして、2008年の論文「公共宗教を論じなおす」では—これは邦訳があるので日本の読者にも知られています (磯前順一・山本達也編『宗教概念の彼方へ』法蔵館、2011年に所収)—、それまでご自身のなかにもあったという西洋中心主義に鋭い批判を向ける一方、公共宗教が必ずしも近代市民社会における枠組みには収まらず、トランスナショナルな射程を持つと論じました。今回はさらに、ヨーロッパ内部の世俗化と外部に向けた植民地的拡大の相関的な関係を論じました。グローバル化の文脈を意識しつつ、近代西洋の世俗的体制と比較宗教研究の生成のメカニズムに光を当てた大変内容の濃いもので、私自身今後も繰り返し参照することになる予感がします。

今日の時点では3つ質問をします。最初の質問は、近代西洋の世俗体制の生成に関するものです。近代西欧の世俗化は、中世キリスト教的な世界秩序に対する対抗的な応答としてしか理解できないというのは、その通りだと思います。そしてカサノヴァ先生は、ヨーロッパの内的多様性に注意も促していますが、私の疑問は、その際に世俗化 (secularization) とライシテ化 (laicization) の区別を用いないのかということです。私の理解では、カーレル・ドベラーレはカサノヴァ先生に先立ち世俗化の諸相の区別を提唱しました。ドベラーレは、制度の機能分化、社会の宗教変動、個人の宗教への関与を世俗化の3つの位相とし、制度の機能分化にかかわる世俗化をライシゼーションと呼びました。フランス系の宗教社会学に親しむと、世俗化とライシテ化の区別が重視されていることがわかります。近代国民国家を支える諸制度を法律によって脱宗教化するのがライシテ化だとすれば、世俗化は社会や文化の領域における緩慢な変化を指します。ライシテ化は、フランスが典型ですが、王権とカトリックが結びついた国に見られ、変化はしばしば急激で、宗教的価値と近代的価値が正面衝突する傾向があるのに対し、世俗化はプロテスタント系の国と親和的で、宗教的価値と近代的価値は割と調和的です。脱私事化と公共宗教を論じるカサノヴァ先生にとって、このような世俗化とライシテ化の区別はあまり重視されていない印象を受けるのですが、それには理由があるのでしょうか。16世紀の「領主の宗教が領民の宗教」 (*cuius regio eius religio*) の原則が、ヨーロッパ

では 20 世紀まで確認されるという見解には大筋で同意しますが、フランス革命はやはり相当に大きな変化だったのではないのでしょうか。たしかに、トクヴィルがしたように、革命前後の連続性を見出すことは可能ですし、絶対王政下における宗教的一元化は、宗教を支援しつつ管理するナポレオンのコンコルダト体制に引き継がれ、ライシテ体制においても宗教は内務省の管轄におかれています。それでも、フランス革命を経て、良心の自由、信教の自由が保障されたことは、世俗体制の枠組みにおいて宗教的多元主義を実現する構造の確立を意味していたはずで、その意味で、「ヨーロッパの近代は世俗化を導くものだが、必ずしも宗教的多元主義を導くものではない」というのは、「必ずしも」という但し書きがついていることを差し引いても、相当に大胆な言明で、言い過ぎとも私には思われます。もう少し真意をお聞かせ願えないでしょうか。

2 番目の論点は、宗教研究の生成に関するものです。カサノヴァ先生は、「近世の宣教と植民地化が「宗教」というカテゴリーをグローバル化し、グローバルな宗教的デノミネーションリズムをもたらすようになった経緯を見通しています。その最初の起点が 1492 年ということですが、アメリカ大陸を「発見」したコロンブスは、ツヴェタン・トドロフによれば、「キリスト教の福音を広める入植者」を示唆する「クリストーバル・コロン」の署名を好んでいたといいます。コロンブスの目に、インディオは「宗教」を持たないと映りましたが、彼らは善良だから改宗させることができるとも考えました。ここにあるのは、差異を意識した同化主義の態度です。ところで、聖書に書かれていることが真実であるとされていた時代に、聖書に記されていない「他者」の存在をどう理解するかは大問題でした。イエズス会士ジョゼフ＝フランソワ・ラフィットは、『アメリカ野生人の習俗と原始時代の習俗の比較論』（1724 年）において、野生人も原初の啓示を受けたがその後墮落した、だから彼らに福音をもたらすことは正しいとしました。ラフィットにとって、北米の野生人の宗教は「本来の宗教」からの逸脱でしたが、シャルル・ド・ブロスにとってフェティシズムは「宗教」以前のものでした。ラフィットとド・ブロスのあいだには「宗教」の起源をめぐる「顛倒」があり、この延長線上には 19 世紀的な宗教学の姿も見えてきます。駆け足の議論で恐縮ですが、指摘したいのは次のことです。比較宗教学は 19 世紀にはじまるとされますが、1492 年まで遡ることも重要だということ。ところで、一定の「文化適応」があったとはいえ、最初のグローバル化における他者理解には、コロンブスにせよ、ラフィットにせよ、やはりラベリングによる構造的な暴力があったと言えるでしょう。カサノヴァ先生は、植民地拡張とともに「宗教」というカテゴリーがグローバル化されたことともなう構造的暴力の問題をどうお考えでしょうか。

これに関連して、3 つ目にお聞きしたいのは、今日のグローバルな宗教的デノミネーションリズムが持つ可能性と危険性に関するものです。この点は櫻井先生の質問とも重なると思いますので、私からはごく手短かに申します。カサノヴァ先生が公共宗教を論じるときは、宗教が世俗に取って代わることを期待しているのでしょうか、別の言い方をすると、先生はポスト・セキュラーの立場に立つのでしょうか。私にはむしろ、先生はリベラル・デモクラシーの立場から、それを補完するものとしての公共宗教に期待をかけているように見えます。ところで、今日のトランスナショナルな射程を持つ公共宗教には、むしろリベラル・デモクラシーの規範的価値を破壊しかねないものも少なくないようです。そのようなものには、どう対処すべきだとお考えでしょうか。

## コメント2

櫻井 義秀（北海道大学 教授）

このたび、世界的に著名なジェームズ・ベックフォード先生、ホセ・カサノヴァ先生のご講演に対してコメントさせていただくことになり、大変光栄に存じております。私は30年ほど宗教社会学の研究をしておりますが、専門はタイ地域研究、東アジアの宗教文化、そして現代日本の宗教運動、特にカルト問題でありまして、必ずしも宗教学や宗教社会学の理論を研究してきたわけではありません。調査研究や宗教団体への対応といったフィールドで考えてきたことをもとに、少しの時間コメントをしたいと思います。

ジェームズ・ベックフォード先生の講演はこれまで国際宗教社会学会（SISR）で何度か拝聴したことがあり、2003年に刊行された先生の御著作 *Social Theory & Religion* をゼミのテキストに指定して勉強したことがあります。宗教多元主義という制度と宗教活動への規制や寛容度が各国において異なること、また、グローバリゼーションによって特定の時代・文化から生まれた宗教が世界布教によってグローバルな宗教事業体となったり、国際連合において地位を確立しようとしたりする事例など、発表を聞きながら思い出されてきました。

本日の発表は、「社会」「宗教」という概念批判への応答から話を始められました。実のところ、明治の日本人にとっても英語の *society* を社会、*religion* を宗教と翻訳した後、その言葉が何を具体的に指し示すのかについては、言論人による著述と市民による読書という行為、あるいは政府による宗教カテゴリー創出によって社会構築的に中身が定まったり、揺れたり、多様化してきたわけです。近代日本の宗教概念の成立と変遷については磯前順一氏（磯前 2003）をはじめ多くの研究者が精力的に研究に取り組んでおりますが、政治・宗教・教育という制度が複雑に絡み合っ「宗教」と「宗教ではないもの」の境界を生み出しました。

日本型政教関係と言われるものは、「日本」という近代的国民創出のために試みた神道国教化政策が挫折した後、教育勅語を通して「国体」崇拝を公教育で教え、天皇家を氏神とする共同体を国家的儀式によって想像した、いわゆる国家神道を軸に形成されました。国家神道は宗教ではなく国民道徳とされたために全国民に強制することが可能となりました。政府は信教の自由を承認して、既成仏教・教派神道・キリスト教については教団の自治を認める「宗教」とし、新宗教や民俗宗教を類似宗教として抑圧の対象にしました（井上・阪本編 1987）。

このような宗教カテゴリーのヒエラルキーが取り払われるのは、第二次世界大戦後「宗教法人令」によって「非宗教」とされた神道も宗教のカテゴリーに含められ、全ての宗教に平等に法人格を与えられてからのことです。宗教法人令が改正された宗教法人法においては、所轄機関による認証制度と税法上の非課税が認められることとなります。

現在の宗教法人法は1995年のオウム真理教事件を契機に改正され、宗教法人の活動に関して報告義務を課しますが、所轄官庁による行政的指導という強い監督権限が法律に盛り込まれることはありませんでした。唯一の例外が、1999年に公布されたオウム真理教と後継団体の「アレフ」、「ひかりの輪」に対して観察処分を行うことを定めた「無差別大量殺人行為を行った団体の既成に関する法律」です。

さて、ここからベックフォード先生が話されたグローバル化と宗教のトランスナショナルリズムの問題、特に信教の自由と「法律戦・法廷闘争（lawfare）」の問題に移ります。

私自身は日本のカルト問題、カルト団体に対する規制法や反カルト運動の国際比較を研究してきたので、ベックフォード先生の議論は納得できるものでした。

宗教のトランスナショナルリズムが1980年代以降の日本にどのような形で現れてきたのかに関して実態調査したことがあります（三木・櫻井 2012）。ここで二つの宗教類型を見いだしました。ニ

ユーカマーの移民達（オールドカマーは日本の植民地支配の下で日本に移動・居住を継続した在日中国、在日朝鮮/韓国の人たちを指す）が、自分たちの宗教文化・施設として持ち込んだエスニック宗教です。韓国系キリスト教会、ビルマ難民のキリスト教会、南米移民の2, 3世で戻った人々のカトリック教会やプロテスタント教会、心霊主義やウンバンダ。タイの上座仏教寺院や中東・東南アジアから来た人々のイスラーム・モスク。もう一つの類型は布教を目的に来日した韓国・欧米の福音派・聖霊派の宣教型教会、そして数多くの新宗教、ニューエイジ、異端視されるキリスト教系新宗教です。ホスト社会との関係で言えば、エスニック宗教は日本人を布教対象にしないので日本人は安心して多文化主義的な交流が行えますが、布教目的の宗教の中には既成宗教や一般市民との間で軋轢や対立を起すものが少なくありません（櫻井・李 2011）。

私は韓国出自のキリスト教系新宗教である統一教会や摂理の実証的研究を20年近くおこなってきました（櫻井・中西 2010）。日本の裁判所では、1987年より、統一教会による正体を隠した伝道と、姓名判断や家系図診断によって市民を畏怖・困惑させた上で靈感商品を販売する行為を不法行為として、統一教会に元信者や市民に対して損害賠償金を支払うように命じる判決が多数出ております。日本の大学でもこれらの団体や正体を隠し、強引な布教を行う宗教団体が問題化し、2009年に全国大学カルト対策ネットワークが立ち上げられました。私はこの団体の発起人の一人です（櫻井・大畑 2012）。

私は「カルト問題 *cult problem*」という概念を用いますので、欧米の宗教社会学者、特に新宗教の研究者からは反カルト運動の活動家 *activist* とみなされ、日本宗教学会でも「カルト問題の櫻井さん」と評判を取ってしまい、色眼鏡で見られることが多いのです。もちろん、信教の自由、宗教的寛容、少数派の宗教を差別しないことなどは常識として踏まえています。しかし、他者の信教の自由や生活を侵害し、宗教的真理の名の下で違法行為を行う宗教団体に対しては批判が必要であると考えます。信教の自由は抽象的な概念ではなく、現実の裁判の中で判例として確立され、個人の信教の自由と教団の信教の自由のバランス、宗教活動の自由と諸制度・規範とのバランスとして明らかになっていきます。このような法律の外郭を形成する法律戦こそ、公共性の確立に役立つものと私は考えます。

私は現場から理屈を立ち上げる宗教社会学者として調査研究と実践を行っているのですが、非常に気がかりなことは、ベックフォード先生が指摘されたように、少なからぬ研究者が大きな概念によって個別の社会現象や宗教現象を観察してしまい、個々のケースや国ごとの差異をあまり顧慮しないことです。そして、私の研究発信能力の問題もあるのですが、海外において日本の統一教会やオウム真理教に対する行政的対応や市民の対応は必ずしも理解されていません。むしろ、アメリカが発行する「信教の自由レポート *International Religious Freedom Report*」などには統一教会のロビイング活動の成果が盛り込まれており、そうした文書を通して日本の現状を理解する研究者もいます。具体的には脱会カウンセリング *exit-counseling and/or cult consultation* および大学におけるカルト予防のオリエンテーションのことで。そうした報告と日本の現状は正反対であり、日本の行政・裁判所が違法行為をなした教団に指導した事例はほとんどなく、オウムは宗教法人の認証は取り消された後でも宗教団体として勢力を維持拡大しており、統一教会も違法判決の山をものともせず相変わらずの靈感商法を行っています。規制はないのです。

私がベックフォード先生に質問したいことは次の二点です。

第一に、宗教の法化 (*juridification*) や *lawfare* が生じるのはグローバル化の一般的な動向ではなく、宗教と政治が分化している政教関係の諸国に限定されるのではないかということです。一つは政教分離、宗教的多元主義、信教の自由が人権として制度化されている西欧型の国家です。もう一つは、中国のように世俗化を政治的に進めたポストソーシャルリズムの国家であり、宗教活動は国家による法の支配の下にあります。いかがでしょうか。

第二に、ベックフォード先生が注目している社会福祉に積極的に関わる社会参加型宗教です。これらの宗教や宗教関連の団体 (*faith based organization*) は、歴史的に宗教が目指してきた世界宣教・布教という目的を変えたのでしょうか？近代の東アジア、東南アジアにおいてキリスト教の宣教は、医療・教育・福祉の社会事業を同時に進め、福祉が行政によって社会化される前に福祉の制度化に貢献しました。このような約一〇〇年前の宣教活動と、現代の社会参加型宗教の相違は何なのでしょうか？

さて、ここからホセ・カサノヴァ先生へのコメントに移らせていただきます。私は先生の『近代世界の公共宗教』しか読んでおりませんが、宗教のプライバタイゼーション＝宗教が公共的領域から撤退するというテーゼは修正されるべきで、リベラルデ・モクラシーを補完し、社会にモラルの基盤を提供し、人々の諸権利を確立することに貢献する公共的な役割を担う宗教があるという論証は説得力があるものと考えております。

本日のご発表では、世俗化の概念がヨーロッパのキリスト教、聖俗の分離と政治的制度化という歴史に由来するものであり、社会学でいうところのモダニゼーションや機能分化（functional differentiation）に伴う必然的な社会変動ではないことをまずお話になりました。次いで、世俗化論における二つの課題、すなわち、①世俗と宗教が並立する多元主義と、②宗教間の多元主義が、歴史的に成立してきたグローバルな長期変動を展望していただきました。特に宗教間の多元主義をグローバル・デノミネーションナリズムと概念化され、これは告白型教会が国家により庇護されてきたヨーロッパでは達成されていないが、国家が特定の宗教を優遇しないアメリカにおいて達成されているとご紹介いただきました。

確かに、リチャード・ニーバーによれば、デノミネーションは植民者によって自由に平等な立場で設立された教派として公認宗教制のないアメリカ特有の教会の形です。ここで私はロバート・ベラーの市民宗教論を思い出しました。信教の自由を求めた清教徒による神への誓い（covenant）と共和制の理念がアメリカにおける市民宗教の源流であるという議論です。デノミネーションが成立するのは、キリスト教の上位にある文化宗教・市民宗教があるからではないのか、あるいは信教の自由と宗教的寛容が制度化されるという世俗主義によって支えられているから可能ではないのかと私は考えます。

ここから質問になるのですが、グローバル・デノミネーションナリズムは何によって成立するのかということです。ベラーによれば市民宗教とは民主的国家、市民社会を成立させる神話、物語ですので、グローバルなレベルで市民宗教が存在しているとは言えません。グローバルな宗教活動を展開する諸宗教が、必ずしも宗教間対話も可能な穏健で社会との協調を大事にする宗教とは限りません。既に述べたホスト国でカルト視される教団もあれば、グローバル・ジハードを展開する原理主義的な過激派も存在します。IS、いわゆるイスラム国は超大国が政治介入して生じた政治権力の空白地帯や紛争地域に版図を拡大し、古代遺跡を偶像として破壊し、異教徒の男性を殺害し女性を奴隷とし、人質取引で資金を稼いでいるとされます。

カサノヴァ先生は、アメリカで宗教的多元主義が自立的に発生したように、長期的にはグローバルなレベルで宗教的多元主義が生じていくのではないかという歴史的展望を述べられました。私の考えでは、宗教的多元主義はグローバリズムによって可能になるとは考えられません。グローバリズムは宗教的多様性（religious diversity）を拡大しますが、それは宗教や文化を豊かにする反面、衝突や葛藤をも生み出します。また、グローバル化に対抗するローカル化において政治運動や宗教運動が発生しますが、そこには、まさに政教分離や文化相対主義を断固として拒絶する原理主義的な運動も起こっております。イスラム過激主義はイスラム社会を代表するものではありません。カルト化する教団も新宗教のごくごく一部です。しかし、市民社会にはこうした宗教に対応する価値と制度が必要です。

諸宗教の価値を認める宗教的多元主義的価値観、それはジョン・ヒックのような包括的な宗教的多元主義かどうかはわかりませんが（ヒック 1990）、必要でしょう。何よりも葛藤を調停する世俗的な価値や制度の優越を諸宗教に認めてもらう必要があるでしょう。人権や安全は宗教的価値の実現よりも崇高なものという了解事項がなければ、グローバル・デノミネーションは成立しないと思いますが、いかがでしょうか。

ここから第二の質問に移るのですが、グローバル・デノミネーションナリズムにおける世俗主義と公共宗教の役割です（日本政治学会編、2013）。宗教的多元主義を可能にする世俗主義の例はカサノヴァ先生も挙げられたように、アメリカ、フランス、トルコ、インド、中国、そして日本の事例もあるでしょう。基本的には人権と民主主義価値を実現する法の支配ということになるのだらうと思います。私が質問したいのは、むしろ、公共宗教の役割です。今回のシンポジウムは宗教の未来を展望するものですし、特に、創価大学において開催された本シンポジウムにおいては、宗教が

公共領域においてどのような役割を果たすのかに関して、多くの人が示唆を得たいと考えていると思われます。世界平和を実現するために現実政治を重視する宗教家や宗教団体もありますし、他方で理想主義的に平和を宗教的な実践でのみ追求しようと人たちもおります。

グローバル・デノミネーションナリズムを大きな宗教的趨勢として認めた上で、では、具体的にどのような宗教的価値、宗教的組織、宗教的活動が平和と人権の確立につながる活動を担えるのか。いかがでしょうか。

私の考えでは、グローバルな布教活動を行うデノミネーションがそのような主体となるかどうか、疑念があります。グローバル化によって異文化圏に移入された宗教は、発祥国では公共的役割を果たせても宿主国では果たせない可能性があります。単なるエスニック宗教や布教宗教となるからです。かといって、自国の宗教伝統のみが公共的価値を担うというのでは宗教的ナショナリズムとなります。では、宗教団体を背景とした NGO や NPO ですが、これもまた開発や支援の現場では簡単な社会貢献を語ることはできません。

グローバルなレベルで公共性を構築することに力のある宗教とはどのようなものでしょうか。これはあまりにも大きすぎる問いです。私たち自身がこうした問いを共有しながら東アジアにおける宗教と政治のあり方、宗教的多元主義を可能とする宗教のあり方を模索し、私たちの知見をグローバルな学問の共同体や宗教の共同体で生かしていくことこそ、グローバル・デノミネーションナリズムの一つの運動なのかなとも思いますが、カサノヴァ先生の公共宗教論における公共性は現代宗教によってどのように実現されるだろうかという質問を最後にさせていただきます。

### 参考文献

- 磯前順一、2003『近代日本の宗教言説とその系譜-宗教・国家・神道』岩波書店。  
井上順孝・阪本是丸編、1987『日本型政教関係の誕生』第一書房。  
櫻井義秀・中西尋子、2010『統一教会—日本宣教の戦略と韓日祝福』北海道大学出版会。  
櫻井義秀・李元範編、2011『越境する日韓宗教文化—韓国の日系宗教 日本の韓流キリスト教』北海道大学出版会。  
櫻井義秀・三木英編、2012『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房  
櫻井義秀・大畑昇編、2012『大学のカルト対策』北海道大学出版会。  
櫻井義秀、2014『カルト問題と公共性—裁判・メディア・宗教研究はどう論じたか』北海道大学出版会。  
日本政治学会編、2013『宗教と政治』木鐸社。  
ジョン・ヒック、1990『宗教多元主義：宗教理解のパラダイム変換』間瀬啓允訳、法蔵館、1990年、John Hick, 1985, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press.  
ホセ・カサノヴァ、1997『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、玉川大学出版部。José Casanova, 1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press.  
James Beckford, 2003, *Social Theory & Religion*, Cambridge University Press.  
リチャード・ニーバー『アメリカ型キリスト教の社会的起源』柴田史子訳、ヨルダン社、1984 H. Richard Niebuhr, 1929, *The Social Sources of Denominationalism*, Henry Holt And Company.

発行  
2015年9月4日  
日本宗教学会第74回学術大会実行委員会

*OARS2015*