

タイトル	反省的 / 再帰的近代化と宗教
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(60)： 93-120
発行日	2016-03-31

反省的／再帰的近代化と宗教*

佐 藤 貴 史

はじめに——ある学会をきっかけとして

2013 年、一冊の書物が出版された。著者は土屋博、書物のタイトルは『宗教文化論の地平——日本社会におけるキリスト教の可能性』（北海道大学出版局）である。その 1 年後、日本基督教学会の学会誌『日本の神学』に水垣渉の筆によって書評が掲載された。そこで水垣は土屋の文章も引きながら、次のように書いている。

「宗教が現実には、「宗教文化」としてはじめて顕在化する」（297）のであり、「宗教自体が文化現象である」（35）から、宗教と文化を切り離して論じることとはできない。また宗教を「論」じることすらすでに文化であり、宗教「学」自体も文化の次元で機能せざるをえない以上、「宗教文化」は必然的な概念となる¹。

* 本稿は、北海学園大学人文学会第 3 回総会・大会「文化の諸相」での発題「宗教について——『文化を学ぶ、世界と繋がる』」を論文として書き改め、タイトルも変更したものである。当日の発表時間では十分な議論を展開できなかったが、本稿によってその時のわかりづらさを少しでも軽減できれば幸いである。なお、本稿の短縮版である大会の記録は『人文学論集』第 61 号、2016 年に掲載される予定である。

¹ 水垣渉「土屋博『宗教文化論の地平——日本社会におけるキリスト教の可能性』」（『日本の神学』53 号、2014 年）、157 頁。引用文のなかのアラビア数字は土屋の書物からの引用頁である。

「宗教現象を公共の場における共通認識としておさえるため」に、宗教が「文化の中に現れた形」を媒介にする——しかない?——という意味で²、土屋は宗教文化概念の効用を論じており、水垣もまたそこに十分な説得力と必然性があることを指摘している。

また、2015 年に出版された『日本の神学』には水垣の講演「聖書の伝統としてのキリスト教——「キリスト教とは何か」の問いをめぐって」が掲載されている。水垣は、講演タイトルにも含まれている本質的問いに冒頭で次のように答えている。

「キリスト教とは何か」の問いに対して、私が提出しようとする答えは「聖書の伝統」である。これは誤解されやすい言葉であるが、キリスト教とは聖書に関係するありとあらゆる宗教的・歴史的諸事象を含む総合的な概念である、という意味で受け取っていただきたい³。

水垣はこのような定義を踏まえたうえで、「ユダヤ教的・キリスト教的聖書の伝統の特質」として「翻訳」の特別な意義を強調する。

聖書はユダヤ教以来翻訳によってキリスト教に伝達され、キリスト教は聖書の翻訳を通して自己理解を解釈学的に展開し、聖書の伝統を拡張し深化させてきた。したがって聖書の伝統は、キリスト教にとって「宗教文化越境論」（土屋博）の典型を成す。ともかく聖書の伝統は最初から翻訳伝統であり、キリスト教は翻訳宗教であることを歴史的本来にしている。伝道、宣教もまさに翻訳の行為である。その意味で言語テキストに限られない（しかし言語論が中心になる）翻訳論はキリ

² 土屋博『宗教文化論の地平——日本社会におけるキリスト教の可能性』（北海道大学出版会、2013 年）、17 頁。

³ 水垣渉「聖書の伝統としてのキリスト教——「キリスト教とは何か」の問いをめぐって」（『日本の神学』54 号、2015 年）、10 頁。

スト教の解釈学にとって不可欠である⁴。

この引用のなかでは土屋の書物からとられた概念に言及されている。さらに、そこに付された注を読むと、土屋の書物から学べることは聖書的伝統を宗教文化という地平で問題にすることができ、「聖書的伝統を越境という、さまざまな歴史的、自然的、人為的、文化的なバリアーを超える精神的・意志的な運動としても」⁵ 捉えることができる点にあると書かれている。土屋と水垣の議論からわかることは、文化の地平に現れる宗教——その意味では「宗教文化」といってもよいと思うが、議論の都合上、ここでは単に「宗教」とする——は既存の境界線を越え、ときには公共的な意味を持つことで、人間の思考や活動に影響を与え続けているということである。

本稿では彼らの問題提起を受け止めたうえで、第一にいくつかの近代／近代化論を論じつつ⁶、近現代世界における「宗教問題」の位置について概観する。第二に、U. ベックの議論を通して、近代世界とポスト世俗化の時代における宗教の変容について考察する。第三に、土屋の宗教文化越境論や J. ハーバーマスの宗教と世俗の翻訳論を取り上げ⁷、価値をめぐる越境と翻訳の関係について明らかにする。最後に、人文学部のアドミッションポリシー「文化を学ぶ、世界と繋がる」と本稿の関係についても検討してみたい。なお、本稿で議論される「宗教」とは特別な言及がない限り、輪郭ははっきりしないが主に近現代のキリスト教が念頭におかれている。

⁴ 同上論文、18-19 頁。

⁵ 同上論文、22 頁。

⁶ 「単線的近代化」論に対する批判については、三島憲一「多様な近代の多様な交差」（『現代思想』11 月臨時増刊、青土社、2007 年）；ガルミンダ・K. パンブラ『社会学的想像力の再検討——連なりあう歴史記述のために』（金友子 [訳]、岩波書店、2013 年）を参照されたい。本稿の内容もまた、複数の近代化に関する複数の理解の一つにすぎない。

⁷ 本稿での「翻訳（論）」とは、水垣がいう「言語テキストに限られない（しかし言語論が中心になる）翻訳論」にかなり近い意味を有している。

1. 「宗教問題」という亡霊

(1) 正当化するものから正当化されるものへ

20 世紀初頭、宗教社会学の黎明期のドイツにおいて「宗教問題」(Religionsproblem; Religionsfrage)という言葉が頻繁に語られた。深澤英隆によれば、W. クネーヴェルスはその著書『ジンメルの宗教理論』のなかで次のように「宗教問題」について語っている。

「宗教問題」は、私たちの時代の標語ともなっている。この事実にはふたつのことが含意されている。まずは宗教が問題である。宗教は私たちの時代の精神生活において、重要な役割を果たしている。宗教に対し何らかの立場に立つこと、宗教と取り組むこと、宗教と何らかの関係を結ぶこと、いずれにせよ、ひとかどの人間と見なされるためには、宗教を避けて通ることはできない。しかしこれは、宗教は問題(問い)である、という事柄の裏面にほかならない。(中略) [宗教に関わる個々の問題]ではなく、私たちは宗教そのものの前に立っている。[宗教]全体ということが問われているのである。この点から見ると、精神的状況はどのような様相を見せるのだろうか⁸。

宗教は二つの意味で問題(問い)になっているという。第一に、人は宗教にどのように対峙すべきかという事実が問題となっている——なってしまう——という意味である。第二に、宗教そのものが問題(問い)になってしまった、すなわち人は宗教の自明性が根本から疑われているような事態に直面しているということである。いずれにせよ、これまで自明であった宗教、とくにキリスト教が近代の社会における機能分化のプロセスのなかで、特権的な地位を失ってしまい、文化のなかの一領域に位置づけられ、

⁸ 深澤英隆『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』(岩波書店, 2006 年), 46 頁。

それによってキリスト教もまた諸宗教の一つになってしまったことに起因する問題である。

このようなキリスト教、そして宗教の脱自明化は「異形の時代としての近代」（佐藤弘夫）のなかで生じた出来事であった。ヨーロッパから押し寄せる近代運動の波が日本列島に及ぼした影響を、佐藤はこうまとめている。

ヨーロッパ世界から始まる近代化の波動は、この世界から神や仏や死者を追放するとともに、特権的存在としての人間をクローズアップしようとする動きであった。これは基本的人権や自由・平等の観念を人々に植え付け、人間の地位を向上させる上できわめて重要な変化だった。近代に確立する人間中心主義としてのヒューマニズムが、人権の確立に大きな役割を果たしたことは疑問の余地がない⁹。

事態はヨーロッパでも日本でもさほど違いはない。「異形の時代としての近代」は、おそらく人類史的に見ても驚くほどに人間の地位を向上させたのであって、宗教もまたそのなかで「問題（問い）」として位置づけられなければならないのである。E. カッシーラーは、近代世界における宗教の歴史的変動を次のように描写している。

だが18世紀思想においては考察の重心が変化する。自然科学や歴史学、法、国家、芸術などの個々の認識領域が、次第に従来までの形而上学や神学の支配ないし保護から離脱し始める。これらの個々の学問はもはや自分の正当化の根拠を神の概念に期待するのではなく、むしろ個々の学問それ自体がそれぞれ特殊な形式に応じて神の概念を構成し、それを最終的に規定する。一方における神の概念と他方における真理、道徳、法などの概念の[・]_・[・]_・関係づけが放棄されたわけではないが、

⁹ 佐藤弘夫「神・人・死者——日本列島における多文化共生の伝統」（『北海学園大学人文論集』第57号、2014年）、154頁。

その方向は一変した。いわば指標が交代した。つまり以前は他を根拠づけていたものが今や根拠づけられるものの位置へ、これまで主に他を正当化してきたものが今や正当づけられるものの位置へと追いやられた¹⁰。

カッシーラーによる典型的にリベラルな近代理解ではあるが、世界を正当化してきた神が正当化されるべき対象になるという世界像、学問の数だけ神の概念が構成されるという驚くべき事態は現代世界にもあてはまるどころがある。少なくとも神や宗教が古代や中世とは違う要求に答えなければならない、場合によっては要求すらされないという意味では、カッシーラーよりも80年ほど後の時代を生きている佐藤の方がより悲観的な立場を示しているかもしれない。しかし、両者とも「宗教問題」について考えている点では共通しているのである。

宗教が文化の一領域になり、みずからを正当化しなくなってきたこと、つまり宗教の文化的意義という問いの発生は同時に¹¹、宗教は問題であるがゆえに人間の反省の対象になったことを意味する。そして、実のところ、この議論は宗教にだけ関わるものではなく、近代化のプロセスをどのように理解するかという根本的な課題として現れたのであった。

(2) 反省・再帰・リスク ― 近代化の二つのプロセス

ドイツの社会学者 U. ベック (Ulrich Beck, 1944-2015) は A. ギデンズや S. ラッシュとともに、「反省的／再帰的近代化」(Reflexive Modernisierung) について語っている。

¹⁰ エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学(上)』(中野好之[訳]、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、2003年)、258頁。

¹¹ Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: Verlag C. H. Beck, 1. Auflage in der Beck'schen Reihe, 2007), 133-134.

ベックの議論の特徴は、近代を二つの段階に分けて論じていることであり、その意味では近代を単線的に理解することもなければ、近代の先に別の段階としてポストモダンを想定することもない。ベックによれば、まず「社会の近代化が進めば進むほど、行為の担い手（主体）は、みずからの存在の社会的諸条件に省察をくわえ、こうした省察によってその条件を変える能力を獲得していくようになる」¹²。すなわち、フィヒテの「みずからをみてみれば、それをみていることになる」¹³ という言葉に示されているように、第一の近代化はみずからの根拠を認識し反省することを目指そうとする。そして、この認識と反省のプロセスはやがてはみずからの伝統的な基礎づけをも反省し始め、価値の再構成をめざし、ときにはみずからの根拠を解体してしまう。認識と反省はこれまでそうであったような行動を疑わしくし、人々に新たな決定と選択を迫っていく。

そして、この第一の近代化があまりに大きな成功をおさめたことが、ときに近現代世界に重大な悲劇をもたらしているのである。ベックは「近現代社会の近代化がより一層進展すれば進展するほど、工業社会の基盤はますます解体され、浪費され、変化をこうむり、危険にさらされていくという命題」¹⁴ について語り、それを第二の近代化とみなしている。しかも、第一の近代化との違いは、このような近代社会の第二のプロセスは「省察なしに、つまり、知識や意識が及ばないかたちで生じるという事実にある」¹⁵。自律した近代世界はみずから生み出した価値、技術、制度が不確実性――

¹² ウルリッヒ・ベック／アンソニー・ギデンズ／スコット・ラッシュ 『再帰的近代化――近現代における政治、伝統、美的原理』（松尾精文／小幡正敏／叶堂隆三 [訳]、而立書房、1997 年）、322 頁。

¹³ Ulrich Beck, “Knowledge or Unawareness? Two Perspectives on ‘Reflexive Modernization’.” in *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999), 111. (ウルリッヒ・ベック 『世界リスク社会』 山本啓 [訳]、法政大学出版局、2014 年、192 頁)。

¹⁴ ベック／ギデンズ／ラッシュ 『再帰的近代化』、322 頁

¹⁵ 同上訳書。

「大災害が引き起こす緊急事態、ナショナリズム、大規模な貧困、さまざまな宗派や信仰による宗教的原理主義、生態系の危機、戦争や革命の恐れ」¹⁶——としてみずからに降りかかってくる、つまり再帰してくるという状況に直面せざるをえないのであり、再帰する近代世界はみずからが生み出した〈意図せざる帰結〉との対決を避けることができないのである。こうして近代世界は、みずから自身が解決すべき問題となり、取り組むべきテーマになる——自分の敵は自分のなかにいる。

意図せざる帰結と直面する近代世界の問題を、ベックは「リスク」や「リスク社会」という言葉で示している。彼はリスクを次のように説明している。

……リスクは、つねに蓋然性であり、蓋然性のかたちをとらないものはけっしてない。今日の時点でリスクがゼロに近いという理由から批判者を追い払うことはできても、明日大災害が起きてしまえば、蓋然性の提示を誤認したという理由で、一般の人々の愚かさを嘆くだけのことになる。リスクは、際限なく増殖する。なぜなら、多元的社会において人が決断を評定する際に必要とする決定事項と見地の数に依りて、リスクは、リスクそのものを再生産していくからである¹⁷。

近代世界が近代世界の問題となる事態を、ベックは際限のないリスクの増殖として描いている。しかも、リスクの増大は人々にみずからが向かうべき場所、地平線すら見えなくさせるという。

なぜなら、リスクは、何をすべきとはいけないかを教えるが、何をしたらよいかは教えてくれないからである。リスクが見つかり、逃避命令が優勢になっていく。この世界をリスクにさらされた場所と描写する

¹⁶ 同上訳書、15頁。

¹⁷ 同上訳書、23頁。

人は、最終的に行動を起こすことができなくなる。重要なのは、リスクを統制しようという意図が一般に浸透し、高まっていくと、結局のところリスクの統制が不可能になる点である¹⁸。

何をしてはいけないかという消極的決定を迫るリスク社会は、人間をつねに両義的な状況におく。決定的な解決策がないなかで、人間は永久に続く意思決定に駆り立てられていく。人間の決断や行為に有意義な秩序を与えたり、誰もがしがたがえるモデルはますます減少していく。それゆえ、「誰が、なぜ、どのように生き、行為し、またそうした生き方や行為の仕方を学ぶことができるのか、あるいはなぜそうできないのか」¹⁹——これが近代世界に生きる人間にとってもっとも重要な問題になる。しかし、確実なものがないからこそ、あらゆるものが吟味されることが可能になったともいえる。ベックの福音(?)はこうである。「全能の父は死んだ。事実、いまこそ社会批判は息を吹き返し、その瞳を凝らしているのである」²⁰。

(3) 「宗教問題」と宗教性の場所

これまでの議論をまとめてみよう。20世紀初頭のドイツ、宗教は一つの問題となっていた。それは人が宗教にいかに関わるべきかということだけでなく、宗教それ自体が問題となり、脱自明化のなかでみずからの文化的意義を問われるような存在になったことを意味した。このような事態は、近代世界のなかで宗教が人間の絶えざる反省の渦のなかに巻き込まれていったことを示しており、宗教は反省的近代化のなかでみずからの位置と正当性をつねに弁証しなければならないのである。

しかし、このような近代世界の成立に宗教もまた一つの重要要因として関わっていたことも事実である。たとえば、マックス・ヴェーバーの仕事

¹⁸ 同上訳書，24 頁。

¹⁹ 同上訳書，28 頁。

²⁰ 同上訳書，29 頁。

を思い出すだけで十分であろう。そうであるならば、過剰なほどに反省的近代化を推し進める近代世界は皮肉にもみずからが存在するうえで——直接的、間接的、意図せざる仕方で——大きな影響を受けてきた宗教を解体するまでに勝利を収めることになったともいえよう。そのことは同時に、みずから生み出した予測不可能なリスクによって危機にさらされる近代世界のなかで、宗教もまた再帰的近代化の波に襲われ、すでにその意義を喪失したとも考えられる。事実、ある時代までの学問は宗教の衰退モデルを当然のように受け入れていたのである。

とはいえ、一つだけ注意を促しておく、認識と反省のなかで宗教は問題となり、脱自明化の危機にあったかもしれないが、とくに近代ドイツにおいて伝統的で組織的な宗教から区別される宗教性——あるいは、〈宗教的なもの〉——は文学、芸術、音楽といった教養のなかにみずからの居場所——ゲーテ、トルストイ、ヴァーグナーなど——をみつけ出していった。さらに宗教性は歴史にも吹き込まれていく。歴史の主体や対象ではなく、歴史それ自体を問題とするドイツの豊かな歴史意識のなかで、L. ランケ、J. G. ドロイゼン、F. マイネッケといった歴史家たちは歴史的認識の努力目標として神、神的なもの、永遠について語り出す。「歴史宗教」(Geschichtsreligion) の誕生である²¹。認識と反省の運動が、宗教性の場所を新たに作り出す原動力になったともいえよう。

反省的／再帰的近代化が多様な帰結を生み出すなかで、とくに 20 世紀の終わり頃から人文学や社会科学の理論家たちは宗教問題を真剣に取り上げ、ときにみずからの世界解釈の理論的枠組みに修正を加え続けてきた。ベック自身もまたそのような理論家の一人であり、次章では彼の宗教論について検討してみよう。

かつてマルクスはヨーロッパには共産主義という亡霊がいると書いた。

²¹ 「歴史宗教」の誕生と変遷については次の研究を参照されたい。Wolfgang Hardtwig, “Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Oblektivität.” *Historische Zeitschrift*, Band 252 (1991).

そうであれば、われわれは彼の顰にならってこういうことにしよう——近代世界のなかで宗教問題という亡霊が徘徊している、と。いまなお宗教は未決の問題として残されているのである。

2. 「宗教の事はどうお考えになるの」

(1) 宗教が宗教になるとき

本章のタイトルにあげた言葉は、ゲーテの『ファウスト』のなかでグレートヒエンがファウストに向かって語る問いであり、バックは現代世界のなかでこの言葉の意味を探ろうとした。彼によれば、宗教共同体の弱体化や衰退という意味での世俗化論には見過ごされている部分がある。すなわち、近代初頭に始まったと考えられる世俗化は宗教に大きな利益をもたらしたのであり、そこには「世俗化のパラドクス」²²がみられるという。

ヨーロッパでは宗教戦争を経て世俗に対する教会の権力が弱体化したことで、「科学の世俗的合理性」と「政治支配の現世的自己規定」が近代化の主要な要因として躍り出てきた²³。科学と政治支配は宗教から解放されたとみることができるが、これは裏を返せば宗教もまた科学と政治支配から解放されたのである。こうして宗教は、本来は果たしえない任務からしりぞき、「みずからの本来の仕事、すなわちスピリチュアルなものに専念できる」²⁴ようになったのではないか。世俗化は宗教から力を奪ったのではなく、むしろ力を与えたのである。こうしてバックによれば、宗教は面倒な仕事を科学と政治支配に譲り渡すことに首尾よく成功したのである。

²² Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008), 40. (ウルリッヒ・バック『〈私〉だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直 [訳], 岩波書店, 2011 年, 38 頁)。

²³ Ibid., 41. (同上訳書, 38 頁)。

²⁴ Ibid. (同上訳書)。

……合理的認識や知識についての説明責任という「ババ抜きのジョーカー」を科学ないしは国家に押しつけることができたこと。かくしてジョーカーを引いた科学は、地上における発見を超越的な真理として告知し、演出しなければならなくなった。また政治は「ネーション」と「国家」のかたちで、政治共同体の主権の現世的超越性を神聖化しなければならなくなった²⁵。

世俗化を強いられ、身軽になった宗教は「宗教以外の何ものでもないもの」²⁶になることができるようになった。つまり、宗教が宗教になったのである。こうして宗教には人間のスピリチュアリティに奉仕するという本来の仕事に復帰する準備が整えられたのであり、逆説的にも世俗化は宗教の活性化の基礎を築いたのである。

とはいえ、世俗化のパラドクスのなかであらゆる宗教が活性化するチャンスを得たわけではなかった。主として既存の制度的宗教、たとえば伝統的で教会的なキリスト教などは、少なくともヨーロッパにおいては従来の世俗化論にもっともしたがうように衰退していった。これに対して、教会の外にあるような非伝統的な宗教セクトやきわめて個人的で非組織的なスピリチュアリティ運動などが衰えているとはけっしていえない状況にあることも事実である²⁷。

²⁵ Ibid. (同上訳書, 39 頁)。

²⁶ Ibid. (同上訳書)。

²⁷ この問題については次の研究を参照されたい。Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 2011)；中野毅『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』（東京堂出版, 2002 年）；島藺進『現代宗教とスピリチュアリティ』（弘文堂, 2012 年）。

（２）宗教の個人化

上記のような宗教における二つの方向性が生じるうえで、大きな役割を果たしたのが「宗教の個人化」の進展である。たとえば、キリスト教会——カトリックよりもプロテスタントに当てはまるが——には、もともと「信仰告白者の個人主義」²⁸ (Bekennerindividualismus) という仕方で、個人化につながるような要素が組み込まれていた。とはいえ、そもそも宗教の個人化とは実に矛盾したような響きを持っていると、ベックはいう。

……宗教は第一に、個人化の反対物、すなわち結束であり、記憶であり、集団的アイデンティティであり、儀式だといえる。そしてこれらが世俗化され、自然化されることで、社会性が「作られ」発生してくる。しかし第二に、宗教は個人化の源泉でもある。汝が選[・]び[・]し[・]神[・]の[・]も[・]と[・]に[・]行[・]き[・]、そ[・]し[・]て[・]祈[・]れ[・]！ 宗教は個人の信仰決断に依拠しており、それによって結局は、個人の自由を想定する立場に立つ²⁹。

ベックによれば、このような個人化の反対物にして源泉という矛盾した要素はキリスト教の歴史のなかにもみることができる。死の問題を考えてみよう。永遠の生命を説くキリスト教会の保証は自分自身の死に大きな変化をもたらした。すなわち、「死を神の前での実績評価とみなすこの発明は何世紀にもわたって人々に不安を与え、そして彼らを孤立させてきた。死とは神の前で個人的釈明を行うことだった。こうして個人の原罪が始まった——教会の要求として」³⁰。個人は過ちを犯しうるという罪の可能性には、人間の自由の萌芽が含まれている。死という試験における神の前での実績評価と人間の原罪は、すでに個人化への第一歩を踏み出しているの

²⁸ Beck, *Der eigene Gott*, 107. (ベック『〈私〉だけの神』, 119 頁)。

²⁹ Ibid. (同上訳書)。

³⁰ Ibid. (同上訳書, 120 頁)。

ある。

さらにはヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』のなかで議論したように、職業における実績評価という神の前での試験もまた関心を自分自身に向かせる働きを持っていた。いまや現世のなかで、自己を律しながら合理的な人生を送ることが神の命令になる³¹。

このような宗教の個人化の現象は、みずからの足場を掘り崩していく再帰的近代化のなかで進んでいった。不確実性の高まりに応じて広まっていく宗教的信仰の確保は、科学と政治から解放された宗教の仕事であった。しかし、つねに変化していく近代世界のなかでは、制度化された宗教が提供する教義で人々は満足しなくなる。伝統の力が弱くなり、さまざまな領域で個人化が進む近代世界のなかで、宗教的シンボルの陳腐化のリスクを冒しながらも、人々は「『自分自身』の生と『自分自身』の経験的地平に合致する信仰物語、すなわち『自分自身』の神を作り出すようになっている」³²。

佐藤は日本の文脈ではあるが、宗教的儀礼や超越的な第三者への眼差しが衰退する世界のなかでは、個人と個人、集団と集団が直接衝突するような状況が出てくると論じている。世界のなかから神、仏、死者、動物、植物が排除され、人間が特権的な地位に上り詰めたものの、人間は超越的な第三者への眼差しを欠き、お互いが過剰なほど直接的に向き合う緊張に満ちた世界ができてしまったのである。伝統的に重要な役割を果たしていた「緩衝材としてのカミ」³³も退場し、個人化の進展のなかで自分自身であることに疲れた人間は、「自分自身の神」を作り、そこに確実性を見出そうと

³¹ Ibid., 109. (同上訳書, 121 頁)。ヴェーバーの議論を要領よくまとめたものとしては、古い研究ではあるが次のものが有益である。安藤英治[編]『ウェーバー プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(有斐閣〔有斐閣新書〕, 1977 年)。

³² Beck, *Der eigene Gott*, 115. (ベック『〈私〉だけの神』, 128 頁)。

³³ 佐藤「神・人・死者」, 154 頁。

した。「再帰的近代性の脱世俗化」³⁴の始まりである。

(3) 「自分自身の神」の発明

ベックによれば、「自分自身の神」が誕生する長いプロセスの起源はアウグスティヌス、デカルト、宗教改革にある。そのなかでも彼はマルティン・ルターの宗教改革を、留保しながらも「個人化の革命」³⁵と呼んでいる。彼は、個人化の過程を宗教の内部での個人化と宗教の外部での個人化という二つに分けて論じている。ここでは本稿の内容から判断して、前者の個人化に重点をおいて議論してみよう。

ベックにとって、ルターは「個人と神を直接対面させることによって、『一なる』神と『自分自身の』神との結びつきのなかに主体的信仰の自由の根拠を求め」³⁶、既存の教会に反抗したのである。いまや「わたし」は信仰の確信の源泉であり、神と悪魔の対立はみずからの良心を戦場として戦われる。

「自分自身の神」の独自性は二つある。第一に、「個人が伝統的教会への結びつきとその権威から解放されている点である」³⁷。神と個人のあいだを仲介する代理人はもういない。こうして生まれた個人は「自分自身を、そして『自分自身の神』から権限を委ねられたみずからの良心を集団的権威に対抗させた」³⁸。

第二に、神の主観化は聖書の神と結びつかなければならなかったが、そのさい重要な役割を果たしたのが「テクストの直接性と神の直接性が一体

³⁴ Simon Speck, “Ulrich Beck’s ‘Reflecting Faith’: Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity.” *Sociology* (47) 1, February 2013, 162.

³⁵ Beck, *Der eigene Gott*, 136. (ベック『〈私〉だけの神』, 156頁)。

³⁶ Ibid. (同上訳書, 156-157頁)。

³⁷ Ibid., 138. (同上訳書, 158頁)。

³⁸ Ibid. (同上訳書, 159頁)。

化している神の啓示行為」³⁹に依拠していることである。

テキスト（ドイツ語に翻訳された聖書）をどのように読むかによって、個人はカトリックの教会教義から自由になるかもしれないが、同時にもう一つのキリスト教（プロテスタント）に組み込まれていく。その意味では、ルターは従来の境界線をずらしただけであり、撤廃することはできなかった。自己省察的にテキストを読む信仰の主体は、聖書の言葉の多義性に訴えて個人化していくと同時に、そこから不可避免的に生み出される新しい異端とも戦わなければならないのである。

近代化のプロセスは、別に宗教だけに個人化をもたらすわけではない。政治、経済、労働、家族などさまざまな側面において、権利の付与というかたちで制度的個人化が進展していく。みずから生み出した世界リスク社会のなかで、世界はつねにみずからを修正し、そこに生きる人間たちも素早く反射的に——反省ではない！——動かなければならない。それと歩調をあわせるかのように、「信仰サークルとグローバル化した宗教運動(福音主義者)の排他的な多元化と個人化」⁴⁰も進んでいく。

ベックによれば、この問題についてはヴェーバーよりも、彼の友人であったエルンスト・トレルチのほうが適切な分析装置を示してくれる。ヴェーバーは宗教を分析するとき、「教会」と「ゼクテ」という二つの宗教集団の類型を提示したが、トレルチはそこに「神秘主義」もつけ加えた。ベックにとってこの「神秘主義」類型こそ、宗教の個人化論を先取りしていたのであり、「軛を解かれた宗教性とスピリチュアリティの流動的現実、融合と分離の同時性、明示的宗教性と暗示的宗教性、伝統的宗教共同体と新宗教運動などを正しく捉えるための視点を切り開いた」⁴¹のである。

ルターは宗教の内部で「自分自身の神」を発明し、伝統からの離脱を試みようとしたが、「自分自身の神」と聖書に現れる一なる神の啓示の一致は

³⁹ Ibid., 139. (同上訳書, 160 頁)。

⁴⁰ Ibid., 161. (同上訳書, 186 頁)。

⁴¹ Ibid., 164. (同上訳書, 189 頁)。

何によって保証されるのかで悩んだ。結果的に、神の言葉の多義性は人々のあいだに新しい境界線を引くことになったのである。ベックは、トレルチの議論を援用しながら、個人化されたスピリチュアルな宗教性は宗教という固定的な枠組みを抜け出し、『『あれも、これも』という混合体制』を築き上げるという。ルターの宗教改革が信仰者と不信仰者の境界線に固執せざるをえなかったのに対して、「自分自身の神」をラディカルに信じる宗教性は不信仰者を知らない。

なぜならこの神は、絶対的な真理を知らず、ヒエラルヒーを知らず、異端を知らず、異邦人を知らず、無神論者を知らないからである。「自分自身の神」の主観的な多神教においては、多くの神々に居場所が与えられる⁴²。

「自分自身の神」とコミュニケーションしている人間は、実は自分自身について考えている。そして、このような主観的基盤のうえで考えられた信仰は「健全なスピリチュアル・セラピー文化」に向かうこともあれば、「革命目的のための自爆テロの動機」になることもある⁴³。それまで超越的な神に委ねられていた理想の実現は、いつのまにか自分自身の内面のなかで反省すべき事柄に変わった。こうして重要なことは、「旧宗教が説教していたように神の配慮と助力を得るよう努めることではなく、内なる神の創造力を分有すること」⁴⁴になる。

実はベックにとって、個人化されたスピリチュアルな宗教性に限らず、そもそも宗教には多様な境界線を越えていくグローバル・プレーヤーになる可能性が含まれていた。おそらくキリスト教には、そのような可能性がかなりの程度あったはずである——「そこではもはや、ユダヤ人もギリシア

⁴² Ibid., 164. (同上訳書, 190 頁)。

⁴³ Ibid., 166. (同上訳書, 192 頁)。

⁴⁴ Ibid. (同上訳書, 193 頁)。

人もなく、奴隷も自由な身分もなく、男も女もありません」(「ガラテヤの信徒への手紙」3.28)。こうしてベックは、宗教を研究するための課題の一つを次のように定式化する。

宗教社会学が分析すべき主たる課題は、宗教が人間の(あるいは全人類の)彼岸と此岸における魂の救済を主題化し、巨大なファンタジーを動員することによって、いかに個人と社会を根底から変えていくかを発見することだ。そのファンタジーは、人々のあいだの、また諸文化のあいだの境界線を撤廃し、同時に新しい境界線を作り出していく。そしてそれによって、寛容と暴力のあいだを揺れ動く宗教の根源的な葛藤が中心に躍り出てくることになる⁴⁵。

引用にある「寛容と暴力のあいだを揺れ動く」という表現は、宗教が信仰と不信仰の区別を完全に撤廃することができないことを示唆している。とはいえ、ここでは宗教が既存の境界線を乗り越えていく運動であることに注目し、次章ではその動態について考えてみたい。

3. 越境と翻訳の宗教文化論

(1) 宗教文化越境論の読み直し

ベックと同様に、土屋もまた「宗教運動は元来国境や文化的差異を越えて、自ら変化しつつ拡散していくものである」⁴⁶と書いている。このような宗教理解に基づいて、土屋は宗教文化論から宗教文化「越境」論へと歩を進める。そのさい、「特定教団の消長・変容」だけでなく、その媒体となる「地域文化」も視野に入れ、「宗教文化」という枠組みで宗教を考える必要性があるといい、その内容を次のようにまとめている。

⁴⁵ Ibid., 73. (同上訳書, 79-80 頁)。

⁴⁶ 土屋『宗教文化論の地平』, 18 頁。

教団レベルで考えると、異なった地域の間での移動だけでなく、同一地域内での相互折衝もあり、その場合にも、特定教団だけにとどまらない当該地域固有の宗教文化のあり方が、折衝の場の性格を決定する。そこで作りだされる教団同士の関係は、出会いや融和にもなりうるが、分離や対立を生み出すこともある。……教団活動がもたらす宗教文化の変動は、さらに目に見えない形で地域文化全体に影響を与えていくため、これにも目を配りながら理解される必要がある。またこうした離合集散の中から新しい形で宗教運動が生まれてくることもありうるので、宗教文化「越境」論は、宗教活動のもろもろの契機を包括しうるような形で、多角的に構築される必要がある⁴⁷。

さらに土屋は、宗教文化越境論においては聖書も含めた教典が教義に発展する可能性を持った一つの言語表現であるだけでなく、儀礼において道具として使われる「物」の側面——たとえば、アメリカ大統領の就任式での聖書の機能——もあることにも注目しなければならないと書いている⁴⁸。

冒頭でみたように、水垣によればキリスト教は聖書の翻訳を通して聖書の伝統を伝えてきたのであり、聖書の伝統こそキリスト教における「宗教文化越境論」であった。くわえて、言語論が中心になるとはいえ、言語テクストに限られない翻訳論は「キリスト教の解釈学」とも呼ばれていた。このように水垣は、土屋の宗教（社会）学的な視点で語られた宗教文化越境論を解釈学的に読み直すことで〈宗教文化翻訳論〉を提案しているともいえる。そして土屋と水垣の議論の要となっているのが、宗教は既存の境界線を越えていくような「精神的・意志的な運動」とであるという基本認識

⁴⁷ 同上書。

⁴⁸ 同上書、20-21 頁、294-295 頁。アメリカ大統領の就任式の宗教的意味については、森孝一『宗教から読む「アメリカ」』（講談社〔講談社選書メチエ〕、1996 年）を参照されたい。

である。このような議論は、ハーバーマスの宗教論にもみることができ、それは宗教文化越境論や宗教文化翻訳論にも通じる内容を持っている。

(2) 越境と翻訳の場としての「宗教的フロント」

2004 年 1 月 9 日、ミュンヘンにおいてハーバーマスとヨーゼフ・ラッツィンガー枢機卿（後のローマ教皇ベネディクト 16 世）が「自由な国家における政治以前の道徳的基盤」をめぐる講演と討論を行い、知的世界に大きな衝撃をもたらした。彼らはそれぞれの立場から、リベラルで世俗的な国家はみずからを存立させる規範的基盤をみずからのうちからくみ出すことができるのか、すなわち原理的に中立的な国家は宗教に依存せずに、みずからを維持する規範を調達できるのかという近代の難問を論じた。

民主的立憲国家の規範的基盤を民主主義のプロセス自体やコミュニケーション的理性の可能性のなかに見出そうとするハーバーマスとあくまで政治以前の宗教的伝統に探ろうとするラッツィンガーでは、一致に至ることは不可能であった。しかし、そこで議論されていたのはヨーロッパ文化に多大な影響を与えてきた理性（哲学）と啓示（宗教）の問題であった。

ハーバーマスによる簡潔な近代キリスト教思想史とも呼べる考察のなかで、彼はポスト・ヘーゲルの形而上学において「理性による理性の回心」⁴⁹はどのようにして起こるかを分析している。ハーバーマスによれば、理性の他者の発見は「包括的意識、いにしへの出来事、疎外のない社会」といった「無名の神々」によって遂行されるのである。

⁴⁹ Jürgen Habermas, “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates.” in Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Verlag Herder, Achte Auflage, 2011), 29. (ユルゲン・ハーバーマス「民主主義的法治国家における政治以前の基盤」, ユルゲン・ハーバーマス／ヨーゼフ・ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』フロリアン・シュラー [編], 三島憲一 [訳], 岩波書店, 2007 年, 15-16 頁)。

……シュライアーマッハーのように、この理性の自己反省を、認識し行為する主体の自己意識を手がかりに始めるか、あるいはキルケゴールのように、その都度の自己の実存論的な自己確認という歴史性を手がかりとするか、あるいは、ヘーゲル、フォイエエルバッハ、そしてマルクスのように、倫理的－文化的状況の挑発的な分裂から始めるか、どれをとろうと大差はない⁵⁰。

「宇宙的に包み込んでくれる意識との神秘的な融合」、「救済の福音という歴史的出来事に絶望のなかで希望を寄せるかたち」、「卑しめられ辱められている者たちとのやむにやまれぬ連帯、しかもそれがメシアによる救済を促進するのだという連帯のかたち」⁵¹——どれも理性に限界づけをする他者を見つけるための暗号だったのである。

ハーバーマスにとって、理性には宗教から学ばなければならない理由がある。多様な宗教的伝統のなかにあるのは、他の場所にはもはや存在しない何か、すなわち「何を持って誤った生とするかについての、また社会的パトロジー、個人的な人生設計の失敗、ゆがめられた生活の在り様についての、十分に複雑な表現の可能性であり、センシビリティである」⁵²。

また、「キリスト教とギリシアの形而上学の相互浸透」は哲学がキリスト教に影響を与えただけではなく、哲学もまたキリスト教からその内実を吸収したはずである。そのさい、哲学は宗教的意味を単に空洞化したのではない。彼はその一例を次のように述べている。

神の似姿としての人間という表現が、どんな人間にも備わる、同じように、そして絶対に尊重されねばならない尊厳という考えに翻訳されたのは、こうした救済する翻訳の例である。このように翻訳されるこ

⁵⁰ Ibid. (同上訳書, 16 頁)。

⁵¹ Ibid. (同上訳書)。

⁵² Ibid., 31. (同上訳書, 18 頁)。

とによって、聖書の概念の実質は、当該の宗教的共同体の境界を越えて、信仰を異にする人々、あるいは無信仰の人々を含む広い公衆に解き明かされてくるのである。ヴァルター・ベンヤミンは、こうした救済する翻訳にときおり成功した一人である⁵³。

このような解釈がキリスト教的に正しい理解かどうかには疑問が残るが、思想史的には神の似姿・神の像の思想が宗教と世俗の境界線を越え、人間の尊厳や人権へと翻訳されたと理解することができる⁵⁴。これは宗教文化越境論の一例であり、さらには聖書の伝統がほとんど無限の解釈を通して世俗的価値に結晶化していく宗教文化翻訳論の一例とも考えることができる。ハーバーマスはこれを「救済する翻訳」と呼んでいるが、この翻訳は「宗教的フロント」⁵⁵とも呼べる多様な場で生じていると思われる。古代や中世はもちろん、とくに反省的／再帰的近代化の世界のなかで聖書の伝統が越境と翻訳のプロセスに巻き込まれていくとき、(1)外との出会いにおいてみずからを反省し、内なる自己理解へと向かっていく方向（そこには翻訳への抵抗も含まれる）、(2)内から外に向かってその内実が翻訳されていく方向、そして（2a）そこではみずからのコントロールによっては翻訳のプロセスを止めることはできず、何が再帰的にみずからに向かってくる

⁵³ Ibid., 32. (同上訳書, 19 頁)。

⁵⁴ 神の似姿の思想が人間の尊厳へと翻訳されるという議論については次の研究を参照されたい。神の似姿と人間の尊厳にくわえて、伝統的には神の像という思想もあり、この三つの思想のあいだにはきわめて複雑な関係があることがわかる。水垣渉「「神の像」と「人間」——古代キリスト教における思想形成の前提と条件について」（『哲学研究』第 568 号, 1999 年）；水垣渉「「神の像」と「人間」——古代キリスト教における思想形成の前提と条件について（完）」（『哲学研究』第 570 号, 2000 年）；金子晴勇『ヨーロッパの人間像——「神の像」と「人間の尊厳」の思想史的研究』（知泉書館, 2002 年）。

⁵⁵ 水垣渉『宗教的探求の問題——古代キリスト教思想序説』（創文社, 1984 年），8 頁。

かもわからない状況が生じる可能性がある。これは、すでにヴェーバーやトレルチが明らかにしたように、キリスト教は越境と翻訳を通して近代世界やさまざまな近代的価値観を生み出したが、近代世界が自立し、社会が機能分化を起こしていくにしたがって、意図せざる仕方でキリスト教の土台が掘り崩されていくような状況を意味している。三島憲一が、こうした翻訳もまた「所詮は当事者のコントロールを越えた歴史的プロセス（ガダマー）なのではないかという疑念は残る」⁵⁶ というとき、反省的／再帰的近代化の問題を示唆しているのではないだろうか。さらにつけくわえれば、(3)内から外へ向かう翻訳なき越境によって近代世界そのものが予想外の困難に直面するという事態——たとえば、伝統的宗教の価値観とすぐれて近代的なメディアの結合など——もありうるかもしれない。いま三つの可能性について述べてみたが、いずれにせよ、〈越境と翻訳の宗教文化論〉は「宗教的フロント」をどこに設定するかによって、その研究成果の質が大きく左右されることになるだろう。

とくに(2)の議論にしたがえば、伝統的な宗教は衰退しても、世俗的価値観や制度、あるいは他文化に翻訳されることで、宗教的痕跡は残っているのであり、このプロセスを世俗化と呼ぶこともできるだろう。しかし、ダニエル・エルヴュー＝レジェは文化のなかに保存されている宗教的痕跡はやがて広告や遊び、観光のために利用され、「宗教の脱文化化」⁵⁷ が起こる可能性に言及している。このような段階をどのように評価するかは判断がわかれるところだと思うが、いずれにせよ複雑化する近代世界のなかで、宗教は消滅するのではなく止むことなく変動していることを多くの研究者たちが指摘しているのである。

⁵⁶ 三島憲一「〈訳者解説〉変貌するカトリック教会とディスクール倫理」『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』、116 頁。

⁵⁷ ダニエル・エルヴュー＝レジェ「世俗化」(杉村靖彦 [訳]、『ODYSSEUS』別冊 2、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、2014 年)、22 頁。

お わ り に ― 創造と批判

もともと本稿の内容は、2015 年 11 月 14 日(土)に開催された北海学園大学人文学会第 3 回総会・大会において発表されたものである。当日の統一テーマは「文化の諸相」であり、筆者の発表タイトルは「宗教について ― 『文化を学ぶ、世界と繋がる』」であった。サブタイトルにある「文化を学ぶ、世界と繋がる」は本学人文学部のアドミッションポリシーに掲げられているモットーである。当日は結論部分において、本稿の内容とこのモットーの関係に言及する予定であったが、時間の都合上できなかったので、ここではその内容を結論に変えることとしたい。

「文化を学ぶ、世界と繋がる」の意味はきわめて多義的なものであり、それゆえ絶え間なく変動する近現代世界の現実にあふましい表現だともいえる。このことを前提としたうえで、本稿の内容に即して考えてみると、「文化を学ぶ、世界と繋がる」とは近現代世界のなかで宗教という人間の営み・現象の文化的意義＝機能を確認する行為と理解することができる。20 世紀初頭のドイツ、宗教の脱自明化が進む世界のなかで宗教が問題として浮上したことはすでに述べたが、そのさい多くの知識人たちが宗教の文化的意義＝機能を確認しようとした。その状況は現在でも継続しており、ある現象＝文化を学ぶことの一つの目的は現象＝文化が世界のなかでいかなる位置にあり、その文化的意義＝機能を語ることではないだろうか。ハーバーマスは、近代ドイツの代表的知識人による宗教の文化的意義＝機能の考察を次のようにまとめている。

マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチはシュライアーマッハーと同様、宗教を、近代社会においても自己の自立性と構造形成力を保持し続ける、一つの意識構成体として把握する。もちろん彼らにとっては、宗教的伝承の意味は、経験的に把握可能な証拠からのみ開示される。彼らは宗教の拘束力のある規範的内容を、リベラルで啓蒙され個人主義的である現代文化のキリスト教的な根（またこの現代文化の

なかに彼らはみずからの自己理解を発見する）を反省することによって、歴史主義の抗しがたい吸引力のなかから、何とか手に入れるのである⁵⁸。

ヴェーバーやトレルチは、「宗教的伝承の意味」を「経験的に把握可能な証拠」、すなわち歴史的現実から取り出そうとした。また、「宗教の拘束力のある規範的内容」と「みずからの自己理解」は「リベラルで啓蒙され個人主義的である現代文化のキリスト教的な根」、すなわち文化のなかに残存するキリスト教的痕跡を反省することで獲得できると考えた。このような宗教の文化的意義＝機能の考察と、それを近現代世界のなかに積極的に位置づけようとする彼らの知的努力こそ、「文化を学ぶ、世界と繋がる」の学問的表現——さらにいえば、トレルチの重要論文「近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意義」もまた「文化を学ぶ、世界と繋がる」における洗練された学問的展開の一例を示している——であり、それは「歴史主義の抗しがたい吸引力」、本稿の議論を用いれば反省的／再帰的近代化に抗う仕方ですべて遂行された。

しかも、このような知的努力は一回限りの行為ではない。「文化を学ぶ、世界と繋がる」は解釈学的循環（部分と全体の循環）を形成しており、世界と繋がったことでさらに文化を学ぶ動機づけが生まれることも十分考えられる（…⇒文化を学ぶ⇒世界と繋がる⇒文化を学ぶ⇒世界と繋がる⇒

⁵⁸ Jürgen Habermas, “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie.” in *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005), 243–244. (ユルゲン・ハーバーマス「信仰と知の境界——カントの宗教哲学の影響史と現代的意義によせて」『自然主義と宗教の間』庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫 [訳], 法政大学出版局, 2014 年, 265 頁)。なおこの引用には注が付されており、それによるとハーバーマスは F. W. グラーフや W. シュルプターの研究を参照したようである。

…。その意味では、「文化を学ぶ、世界と繋がる」は「世界と繋がる、文化を学ぶ」をつねに意識しながら議論しなければならないだろう。

最後にもう一つだけつけ加えておきたい。文化を学び、世界と繋がることは文化が単なる消費財になる危険にさらされ、世界が目まぐるしく変わっていく時代にあつては、一つの重要な知的努力であり現実的实践である。しかし、世界と繋がりすぎることが何を意味するかも考えなければならないのではないか。すなわち、〈文化を学んだがゆえに世界と繋がる〉とは必ずしもならず、〈文化を学んだにもかかわらず世界と繋がらない〉という選択肢があることを、人は知らなければならないのである。〈文化を学んだがゆえに世界と繋がる〉とは人間が新しい文化を創造したり、自己理解を深めるうえでの重要な契機になるかもしれないが、同時に〈文化を学んだにもかかわらず世界と繋がらない〉とは過剰に世界に順応することなく、むしろ世界に対して批判的に対峙する力を生み出すのではないだろうか。そうであるならば、「文化の諸相」という議論の背後には、創造と批判の可能性のなかで、いかにして世界と繋がるか／繋がらないのかという〈方法論〉、そして世界とどのような繋がりを築くのか／築かないのかという〈実質論〉があることを意識すべきであろう。

参考文献一覧

- Beck, Ulrich. “Knowledge or Unawareness? Two Perspective on ‘Reflexive Modernization’.” in *World Risk Society*, Cambridge: Polity Press, 1999.
(ウルリッヒ・ベック『世界リスク社会』山本啓[訳]、法政大学出版局、2014年)。
- . *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008. (『<私>だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直[訳]、岩波書店、2011年)。
- Christophersen, Alf, und Friedemann Voigt (Hrsg.). *Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis Johannes Paul II*, München: Verlag C. H. Beck, 2009.
- Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der*

- modernen Kultur*, München: Verlag C. H. Beck, 1. Auflage in der Beck'schen Reihe, 2007.
- Habermas, Jürgen. “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie.” in *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005. (ユルゲン・ハーバーマス「信仰と知の境界——カントの宗教哲学の影響史と現代的意義によせて」『自然主義と宗教の間』庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫 [訳], 法政大学出版局, 2014 年)。
- . “Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates.” in Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Verlag Herder, Achte Auflage, 2011. (ハーバーマス, ユルゲン「民主主義的法治国家における政治以前の基盤」, ユルゲン・ハーバーマス／ヨーゼフ・ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』フロリアン・シュラー [編], 三島憲一 [訳], 岩波書店, 2007 年)。
- Hardtwig, Wolfgang. “Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Oblektivität.” *Historische Zeitschrift*, Band 252 (1991).
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 2011.
- Speck, Simon. “Ulrich Beck’s ‘Reflecting Faith’: Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity.” *Sociology* (47) 1, February 2013.
- エルヴュー＝レジェ, ダニエル「世俗化」杉村靖彦 [訳], 『ODYSSEUS』別冊 2, 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻, 2014 年。
- カッシーラー, エルンスト『啓蒙主義の哲学 (上)』中野好之 [訳], 筑摩書房 [ちくま学芸文庫], 2003 年。
- バンブラ, ガルミンダ・K.『社会学的想像力の再検討——連なりあう歴史記述のために』金友子 [訳], 岩波書店, 2013 年。
- ベック, ウルリッヒ／アンソニー・ギデンズ／スコット・ラッシュ『再帰的近代化——近現代における政治, 伝統, 美的原理』松尾精文／小幡正敏／叶堂隆三 [訳], 而立書房, 1997 年。
- 安藤 英治 [編]『ウェーバー プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』有斐閣 [有斐閣新書], 1977 年。

- 金子 晴勇『ヨーロッパの人間像——「神の像」と「人間の尊厳」の思想史的研究』知泉書館, 2002年。
- 後藤 正英「世俗と宗教の翻訳可能性」『宗教哲学研究』No.32, 2015年。
- 佐藤 真一『ヨーロッパ史学史——探究の軌跡』知泉書館, 2009年。
- 佐藤 弘夫「神・人・死者——日本列島における多文化共生の伝統」『北海学園大学人文論集』第57号, 2014年。
- 島藺 進『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂, 2012年。
- 土屋 博『宗教文化論の地平——日本社会におけるキリスト教の可能性』北海道大学出版会, 2013年。
- 中野 毅『宗教の復権——グローバリゼーション, カルト論争, ナショナリズム』東京堂出版, 2002年。
- 深澤 英隆『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』岩波書店, 2006年。
- 三島 憲一「〈訳者解説〉変貌するカトリック教会とディスクール倫理」ユルゲン・ハーバーマース／ヨーゼフ・ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』フロリアン・シュラー [編], 三島憲一 [訳], 岩波書店, 2007年。
- 「多様な近代の多様な交差」『現代思想』11月臨時増刊, 青土社, 2007年。
- 水垣 渉『宗教的探求の問題——古代キリスト教思想序説』創文社, 1984年。
- 「「神の像」と「人間」——古代キリスト教における思想形成の前提と条件について」『哲学研究』第568号, 1999年。
- 「「神の像」と「人間」——古代キリスト教における思想形成の前提と条件について (完)」『哲学研究』第570号, 2000年。
- 「土屋博『宗教文化論の地平——日本社会におけるキリスト教の可能性』」『日本の神学』53号, 2014年。
- 「聖書的伝統としてのキリスト教——「キリスト教とは何か」の問いをめぐって」『日本の神学』54号, 2015年。
- 森 孝一『宗教から読む「アメリカ」』講談社〔講談社選書メチエ〕, 1996年。

* 本研究は JSPS 科研費 26770036 の助成を受けたものです。