

# グローバリゼーションと宗教復興<sup>1)</sup>

— 宗教社会学理論におけるロバートソン理論の意義の検討 —

## Globalization and Religious revival : A study of the significance of Robertson's theory in the sociological theories of religion

文学研究科社会学専攻博士後期課程在学

加 藤 信 行

KATO Nobuyuki

### I. 序論

阿部美哉は、「世俗化論が一世を風靡したとき…わが国の宗教社会学者や宗教者たちの間では、世俗化論はわが国宗教の特殊性の故にわが国の宗教状況の理解に有効でないとの考え方が強かった。しかし、もっとも広いとらえ方では、グローバリゼーションは、グローバルなレベルでの意味の危機であり、ローカルな主張が特殊性を盾にグローバルな対話を拒否することを許さない状況である。グローバリゼーションが現前している今、われわれは、特殊性の蝸壺に逃避して、グローバルな基礎を持つ現象としての宗教がどのような意味を持つのかという問いを避けて通ることはできないのである」と現代における宗教社会学の課題を捉えた<sup>2)</sup>。

ファンダメンタリズムの勃興などを含めた「宗教復興」に関する議論を宗教社会的に捉えた場合いかなる様相が見出せるだろうか。本論文は、こうしたグローバリゼーションと宗教に関する議論の意義を、従来の宗教社会学理論とローランド・ロバートソン (Roland Robertson) の理論との比較から捉えようとするものである。

ロバートソンは、人々に自身や社会の「原理 (fundamentals)」の相対化と、その再探求を引き起こすグローバリゼーションの過程の中で宗教の復興 (ナショナルおよびパーソナルなアイデンティティの探求と世界神学) が起こると主張した。それは、宗教復興が、従来議論されてきたように、均質化に対抗するローカル性の反グローバリゼーションの動きの表れではなく、グローバリゼーションによって導かれたものであるという理解である。こうした立場は、宗教が近代化とともに世俗化、個人化などの傾向を導き、結果、衰退するとした従来の宗教社会学理論とは明らかに異なる。

本論文では、このようなロバートソン理論を、①従来の宗教社会学理論との比較の中に位置づけた上で、②その理論を整理し、③その可能性も含めた意義について捉えようとするものである。なお、こうした試みには、「グローカリゼーション」タームの広範な利用に反し、その内容が吟味されること

のなかったロバートソン理論自体の把握や、同理論の宗教社会学理論への位置づけという2つの意義が見出せると考えている。

## Ⅱ. 宗教社会学におけるロバートソン理論の位置

ここでは、現代宗教学の理論的位相を提示しているM.マクガイア (Meredith B. McGuire)<sup>3)</sup>を手がかりに、従来の宗教学の整理を行い、グローバリゼーションと宗教の関連を捉えようとしたロバートソン理論と従来理論との相違を捉える。

### 1. 宗教学理論の傾向

マクガイアは、近代における宗教の社会的位置や解釈をめぐる理論的枠組みを4つに類型化する。世俗化 (secularization)、宗教の再組織化 (religious reorganization)、宗教の個人化 (religious individualization)、宗教市場の「供給重視論」(The supply side of religious markets)である。マクガイアは、現代の宗教現象の分析には、宗教自体の特性のみに焦点を置いた分析では不十分であり、社会変動と連動した宗教理解つまり、グローバリゼーションとの関連で宗教を捉えることの必要性を訴えた。

#### (1) 世俗化 (secularization)

近代における宗教の位置をめぐる理論の第一は「世俗化」である。現代における世俗化論には4つの類型が捉えられ、「制度的分化 (institutional differentiation)」、「社会化 (socialization)」、「私事化 (privatization)」、「個人的な宗教的信仰の衰退 (decline in individual religion belief)」がある。

マクガイアは、こうした様々な側面を持つ世俗化は、大きく言って「多元主義 (pluralism)」と「合理化 (rationalization)」の2つからもたらされたとしている。

一方の「多元主義」は、近代世界において多くの人が様々な異なる見解を持つことが出来るようになった状況を指す。現代において、「同じ共同体の中に、多様な文化や宗教的教派を持つ人々が共存」し、1つの世界観は、同時に他の世界観に代替することを可能とされる状況の中に存在する。また、人々はそうした状況を認識しながら、選択するという多元性の中で生活するようになった<sup>4)</sup>。これが、世俗化を導いた1つの要因である。

他方の「合理化」は、「合理的志向 (科学、ビジネス組織、法律)」に価値を置くようになった近代社会の状況を示す<sup>5)</sup>。経済、政治、ビジネス、宗教組織など現代世界におけるほとんどの制度が、効率的な方法において結果・成果を求めるようになった結果、宗教や宗教的なものは、非合理的なものとして、公的・私的両方の領域から衰退した。

こうした状況の中で、宗教は1つの制度に分化され、社会化の機能を制限され、個人的な領域にの

み関係する存在となり、さらには、信仰心自体が衰退したとして現代の宗教をめぐる傾向性を捉えたのが「世俗化」論の立場である<sup>6)</sup>。

## (2) 宗教の再組織化 (religious reorganization)

近代における宗教の位置をめぐる理論の第2のものは、「宗教の再組織化」である。

この理論は、現代米国の宗教をめぐる状況、つまり「人々は、デノミネーションや、他のより大きな宗教諸集団への関連を必要としないかもしれないが、しかし、彼らは、なお—おそらく今まで以上に、豊かな会衆的な生活を求める」といった傾向を中心に理論構築を行ったものと考えられる<sup>7)</sup>。こうした立場は、「大衆社会」、「グローバリゼーション」、「後期モダニティ」<sup>8)</sup>など様々に呼ばれ議論されている社会変動が、社会や経済機構の発展を促し、個人の生活に影響を与えたために、ローカルなもの結びついた「家族や友人のようなサポートやアイデンティティの資源としての宗教」における重要性が高まったという立場をとる。この立場に立つ人々は、以前に影響のあったデノミネーションが、個人の必要性に合うローカルな会衆へと重要性を移行したという意味で宗教の「再組織化」を捉えている<sup>9)</sup>。

## (3) 宗教の個人化 (religious individualization)

第3の理論は、宗教の再組織化の見解を含むものではあるが、再組織化のように意識における1つの組織から他の組織への変化だけではなく、制度から個人への宗教的位置の根本的变化をも捉えようとする。

現在の宗教的多様性は、教会間だけでなく、教会内部でも発生・促進されている。宗教的多様性の増大の結果、信仰者は、過去のように宗教的指導者の見解をそのまま絶対的真理として受容することを減少させ、宗教的実践や解釈は、以前に異端とされていたものも含めて自己決定されるようになった。この理論は、「個人が、自身の宗教的生活を形成することが以前よりも自由になったことを示す」ものである<sup>10)</sup>。

こうした宗教的ヴォランティアズムへの移行として、宗教の現在の位置を考える立場は、T.ルックマン(Thomas Luckmann)の宗教の「私事化(privatization)」や「個人の自律性(individual autonomy)」についての議論を基礎とする<sup>11)</sup>。この見解は、かつて宗教的制度が優位性を持っていた状況が個人へと移行してきたという根本的变化、つまり「宗教の個人化」を捉えている。こうした個人化の立場に立つ理論家は、新宗教運動<sup>12)</sup>やニュー・エイジ運動<sup>13)</sup>の発展、さらに、主流派教会のニュー・エイジ的信仰容認の動きをその例として挙げている<sup>14)</sup>。

## (4) 宗教市場の「供給重視論」(The supply side of religious markets)

「宗教市場の『供給重視論』」の理論は、宗教経済学の立場から、宗教を経済活動と同様に、市場に

において需要・供給される商品として捉え直す。この供給重視論は、主に2つの側面、交換理論（*exchanging theory*）と合理的選択論（*rational-choice theory*）を持つ。

前者の交換理論は、人々が「彼岸の世界での報い（*the other worldly rewards*）」を得るために宗教を用いていると捉える。こうした見解において、宗教は、人生の中で起こる不遇や不幸を「埋め合わせるもの（*compensator*）」や、他の方法で得られなかったものを得るための「ツール」を意味するものとして理解される。

後者の合理的選択理論は、「人々は、常に、全ての場や時代において彼らの利益を極大化することを選択する。宗教は、市場で成功、もしくは失敗する他の全ての商品と似たものである」という見解から現代の宗教をめぐる状況を考える<sup>15)</sup>。合理的選択理論は、経済活動と同様に、合理的に利益やコストを計算する消費者と生産者の行為によって、宗教市場が営まれているとする立場から宗教分析を行う。

宗教市場の「供給重視論」全体として考えると、商品としての宗教は、近代化に伴い規制緩和され、その活動が活発化したということになる。こうした立場に立つ人々は、世俗化論がいう公的な領域からの衰退は、供給する側の独占的な状態から自由化された状態への変化にすぎないとし、一種の「新世俗化論争」<sup>16)</sup>を導いている。

## 2. 宗教社会学の4つの理論とロバートソン理論

以上のように現代宗教社会学における社会と宗教の関係性を捉える理論の傾向は、4つに類型化することができる。マクガイアは、宗教社会学全体として、どれか1つが優位的であったというのではなく、現在まで支持・批判・検討などの形をとり、循環して議論がなされてきたとする。

さらに、マクガイアは、「近年の世界の出来事は、宗教が、伝統と近代性との継続的な緊張の研究にとって適切な焦点である程度を高めている。中東のイスラム教ファンダメンタリズム、キリスト教における自由主義的運動、ラテンアメリカのエヴァンジェリカルの政治的影響力、米国や英国の教会—国家問題の強化増大が、近代化した、もしくは近代化している世界における政治的、経済的・生活に対する宗教の関係を例証する」ものであるとし、宗教自体の特性のみに焦点をあてた従来の理論では捉えきれない状況が出現してきたとする<sup>17)</sup>。こうした状況に対応する議論として、ロバートソンらのグローバリゼーションと関連した宗教の分析を行う理論が位置づけられる。

グローバリゼーションと宗教の関連性を探る理論は、他の4つに比べてまだ論理化されていないという問題点があるとはいえ、現在の社会理解を助け得るものであり、その可能性が検証されなければならない<sup>18)</sup>。次章では、こうした観点から、宗教自体の特性の変化だけでなく、グローバリゼーションと宗教の関係性を社会変動過程の分析から導くロバートソン理論の概括を行う。

### Ⅲ. ロバートソン理論

ロバートソンは、パーソンズ主義の立場からその理論を発展させ、従来の社会学（西洋というひとつの個別的な社会からの視点）や、世界システム論（世界経済や世界政治のみによる視点）のような部分の1つから地球全体を見てしまう西洋中心的な志向性（グローバリゼーションは500年前に始まったなど）への批判を行なう。さらには、明治期における日本のエリート層の選択的模倣のように、近代化の段階、前近代の段階においても人々はグローバルな世界という認識やイメージの中で、自分たちの個別的な社会と地域性を確立する必要性を感じ、実際にそれを実行していたと指摘する。つまり、ロバートソンは、国民国家をその範囲とするような従来の社会学ではなく、グローバルな現代の状況を捉えられる「グローバリゼーションの社会学」を志向しているである。

これは、ウォーラステインやメイヤーが不明確なままに残した問題、つまりグローバルな全体はいかにして認識されるのかというグローバルなリアリティの問題に正面から取り組もうとする姿勢を意味する。

#### 1. 「グローバリゼーション」の捉え方

ロバートソンは、従来の「グローバリゼーション」概念が画一的・普遍的傾向性をのみを捉えている点を指摘し、「グローカリゼーション」タームを提唱する<sup>19)</sup>。この「グローカリゼーション」タームには、「そのもっとも広い意味で、世界の圧縮—が、ローカル性の創造と合併を含んできたし、ますます含んでいる」こと、つまり、普遍主義の個別化と個別主義の普遍化の両作用が包含されている<sup>20)</sup>。

さらに、ロバートソンは、グローカリゼーションにおける問題を「単一の場としての世界の意識の範囲と深さ」であるとし、それは、「単に増大する相互交流における客観性に関するのではなく、文化的、主観的問題にも関係する」ものであると主張した<sup>21)</sup>。

これは、ロバートソンが、グローカリゼーションの分析において、世界システムに代表されるような単一の構造という意味でのグローバルなシステムに関する関心だけではなく、1つの全体としての意識に関するグローバルな主観的認識の問題やアイデンティティの問題へも関心があることを示している。むしろ、ロバートソンの分析においては、こうした主観的認識の問題が主なものとなっている。

#### 2. グローカリゼーションがもたらすもの

ロバートソンが、その世界社会の認識を形成する場として図式化したものが「グローバルな領域(global field)」である。このグローバルな領域は現代においては、①国民国家的な諸社会、②（個人あるいはもっと基本的には）個々の自我、③（国民国家的な諸社会の諸関係すなわち）諸社会の世界システム、④（誤解を避けるため私が人という種と呼ぶ、包括的な意味での人間＝）人類の4つの構成要素からなっている<sup>22)</sup>。これらの相互作用がグローバルな領域を形成する。

さらに、このグローバルな領域は、「2つの個別主義的な主要素——個人と社会、そして2つの普遍主義的な主要素——諸社会のシステム及び人類という種としての側面」を表している<sup>23)</sup>。よって、この「グローバルな領域」における個々の自我から人類へ、国民国家的な諸社会から諸社会の世界システムへの流れ、つまり、図で言うところの下から上への流れが、(通常用いられるところの)均質化・普遍化を意味するグローバリゼーションを示すものである。

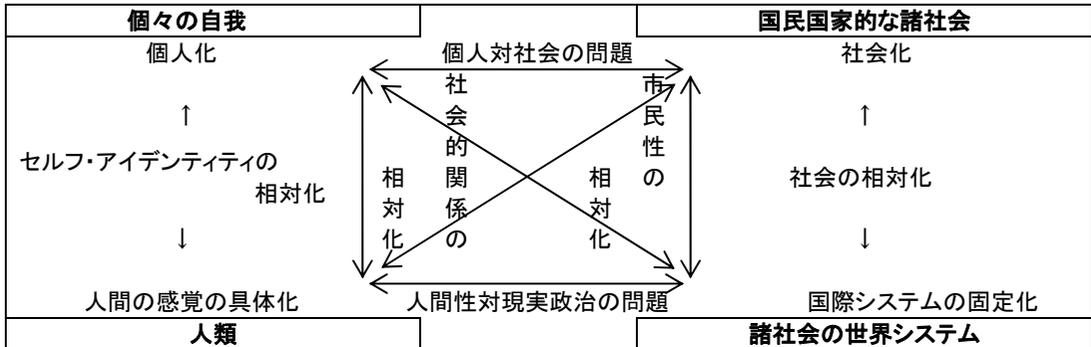


図1：グローバルな領域 (global field) <sup>24)</sup>

さらに、各構成要素には、「『社会—システム機能性の領域 (the realm of societal-systemic functionality)』と『個人と相関的な・・・実在の領域 (the realm of individual and relational...being)』が存在する<sup>25)</sup>。これは、ピーター・バイヤー (Peter Beyer) <sup>26)</sup>が、「個別的な社会の中に制度化された規範と価値」を表す「アイデンティティの2つの極」と呼ぶものである<sup>27)</sup>。筆者は、これを「社会—システム機能性の領域」である社会実在的な側面と、「個人と相関的な・・・実在の領域」である文化に直結するものとしての認識的な側面として捉える。

### i、諸社会の世界システム (World system of societies)

グローバルな領域における第一の構成要素は、「諸社会の世界システム」である。この要素に関してのロバートソンの記述は少ない。それは、バイヤーが述べているように、ロバートソンが他の理論家の議論を前提としているためであろう<sup>28)</sup>。例えば、ロバートソンは、「単一の場を産出するために、世界全体がますます相互依存的になることによる全体的な過程に言及し、「国家的に構成された諸社会が消滅しているということをそのタームによって示さない限りにおいて、後者を『世界社会』と呼ぶことさえできる」とし、従来議論されてきたような世界システム理論の流れに乗っているようである<sup>29)</sup>。この要素は、他の構成要素に対して、「グローバルな国際化の過程 (国際システムの拡大と強化)」をもたらす<sup>30)</sup>。

## ii、国民国家的な諸社会 (National societies)

「国民国家的な諸社会」の構成要素は、文字通り国民国家という実在と、認識的な側面としての社会における個別主義の存在を表す。社会の個別主義は、個人がローカルなものやアイデンティティを附与するものを復興させようとする認識の傾向を捉えたものである<sup>31)</sup>。

ロバートソンは、この構成要素に関して、「私たち—グローバルな私たち—が、そう昔でないとき、多数の存在論的に安全で集合的な『家』に住み、分配されていたと示唆することにより、絶対的世界観が常に存在したのではないことを表す。現在、この語り口によれば—もしくは、おそらくメタ物語によれば、家の1つの意味は、(西洋の?)『グローバリゼーション』の波により急速に破壊されるようになった」としている。

## iii、人類 (Humankind)

「人類」構成要素は、他の構成要素との関連における1つの人類という認識へのグローバルな流れを表す。ロバートソンは、この『人類という観念』は少なくとも、国家としての共同体や社会ができる何世紀も前に、主な世界宗教や形而上学的教義が発生した、ヤスパースのいう枢軸時代と同じほど古いものである<sup>32)</sup>。さらに、「文明、帝国や他の統一体は、ほとんど絶え間なく、より広く、ますます圧縮され、今や地球規模の文脈に対する応答の問題に直面してきた」が、そうした地球規模の統一体に統合を与える可能性を持つ概念として「人類」や人間性を捉えている<sup>33)</sup>。つまり、この「人類」構成要素は、認識的な側面において、グローバルな領域における究極的な目的やテリックなもの、つまり「世界の『真の意味』」を与えるものとして捉えられている<sup>34)</sup>。

## iv、個々の自我 (Selves)

ロバートソンは、「個人の構成要素に関して、私たちはグローバリゼーションの現在の位相において、『公式な』個人の強調があるということを見ている。『近代の男性』—そして、増大する『近代の女性』—は、グローバルに有意義な観念になった」として、「公式」な個人、つまり、社会実存的な側面としてのグローバルな行為者である個人の存在を表している<sup>35)</sup>。

また、認識的な側面においては、「世界システム、世界社会等々の議論の多くには個人の無視、より的確には現代の個人主義の構造の無視という顕著な傾向が見られる」として、単一なものとして捉えられるきらいのある世界社会・システムにおける複数の個別主義的、もしくは個人主義的な存在を把握する必要性を強調している<sup>36)</sup>。

つまり、現代において個人は、「合理化された社会組織に参加する人の側面」と『プライベートな』あるいは主体的な個人を公に祝福する側面の2つを持つ<sup>37)</sup>。これは、「個々の自我 (selves)」構成要素が、システムの中で行為する個人としての側面と、個別主義・個人主義的傾向としての認識的な側面の2つを持つことを示している。

全体としてロバートソンは、社会実在的側面としての「諸社会の世界システム」と「国民国家的な諸社会」、認識的要素としての「人類」と「個々の自我」を位置づけている。これは、ロバートソンが、実在的な側面に関する「国民国家的な諸社会」から「諸社会の世界システム」への流れと、認識的な側面に関する「個々の自我」から「人類」への流れの両傾向をグローバリゼーションと捉えていることを示す<sup>38)</sup>。

当然、こうした理論の実証性の希薄さが問題ではあるが、それでもなお、筆者は、4つの構成要素の相互作用の中で形成されるグローバルな秩序、ロバートソンのいう「世界秩序のイメージ」を、従来されてきた議論のような社会実在的要素である世界システムと国民国家だけではなく、認識的な側面としての個人主義、社会の個別主義、自我、人間をも包含して捉えようとするところにロバートソンの独自性を見出せると考えている。

### 3. グローバルな「世界秩序のイメージ」

ロバートソンは、「グローバルな領域」のモデルにおいて4つの構成要素の相互作用の結果をグローカリゼーションと捉えているが、さらに、そこでの相互作用の結果として現在生み出されている「世界秩序のイメージ」をグローバルなゲマインシャフトとゲゼルシャフトの4つのモデルに類型化する<sup>39)</sup>。この世界秩序のイメージは、「第1に、諸社会がどのようにパターン化されるべきかというイメージに関して。第2に、1つの全体としての世界がどのように構築されるべきか」という問題に関する4つの構成要素の弁証法によって形成される<sup>40)</sup>。

さらに、このようなグローバルな秩序のイメージは、個別主義的なゲマインシャフト1・2と、普遍主義的なゲゼルシャフト1・2<sup>41)</sup>の4つに類型化される。宗教との関連において、ロバートソンが注目するのがゲマインシャフト的なイメージであるため、ここではゲマインシャフトに注目して整理する。

グローバルなゲマインシャフトは、グローバリゼーションによる相対化や均質化の影響を受けた人々が、契約社会的な親密性を維持したままグローバリゼーションに適応しようとする世界観やイメージを持つ人々の意識を捉えたものである。

#### (1) 第1のゲマインシャフトのイメージ

このゲマインシャフトのイメージは、「世界は連続的で、相対的に閉鎖的な社会共同体の形態においてのみ秩序づけられるべきであるし、また、秩序づけることができる」とする見解である。また、土着の伝統に根ざした閉ざされたローカルな共同体で起こる世界秩序のイメージであり、「対称型 (symmetrical type)」と「非対称型 (asymmetrical type)」の2つが存在する。

一方の対称型は、「人々の文化的伝統の価値、制度、またその価値や制度によって生み出された個人の見地から、相対的に等しいものとして全ての社会共同体」を捉えるイメージである。具体的には、

人類学的な相対主義の出現や世界全体でのエスニック復興の文脈が挙げられる。

他方の非対称型は、「1つか、もしくはわずかな社会共同体を、必然的に他のものよりも重要であるとみなす。あらゆる土着の伝統の『神聖性 (sacredness)』に基づいたグローバルな『相対主義』を主張する」世界秩序のイメージである。アメリカ合衆国やイランにおける政治—宗教的「ファンダメンタリスト」が例として挙げられる。

これらのモデルは、「グローバリゼーションの『諸危険』に直面している諸個人の『ホームレスネス』の問題に対して個人主義的関心を持つ」人々のグローカリゼーションへの反応を捉えたものである<sup>42)</sup>。よって、このゲマインシャフトのイメージは、結果的に、反グローバリゼーションのイメージに近いことになるが、しかし、これらのイメージは、「グローバリゼーションの拒絶が、多様な肯定的反応と同様にグローバリゼーションの客観的条件の下での論理的な選択であるという事実を提示する」ものである<sup>43)</sup>。

## (2) 第2のゲマインシャフトのイメージ

この世界秩序のイメージは、「完全に地球全体に至る共同体の見地からのみ、グローバルな秩序を持つことができる」という見解を持つ傾向を捉えたものである。「『グローバル・ヴィレッジ』のような世界のイメージについての中央集権化された (centralized) 形態と、中央集権化されない (decentralized) 形態」の2つがある。

中央集権化されたイメージは、「グローバル・ヴィレッジ」、もしくはデュルケムの集合意識、または、ローマ・カトリック教会に見られるような単一のグローバルな共同体の設立という世界秩序のイメージであり、こうした立場に立つ人々は、併合、もしくは寛容を通じた相違の調和を強調する傾向がある。

他方の中央集権化されないイメージには、現代の平和運動、様々な解放の神学が持つイメージが例として挙げられる。

これらゲマインシャフトのタイプは、1つの全体としての世界における重要な要素として人類を強調し、「グローバリゼーションの危険は、人類の共同体的ユニットへのコミットメントによって乗り越えられる」という人々の傾向を捉えたものである<sup>44)</sup>。

## 4. グローバリゼーションと宗教：宗教の2つの傾向

グローカリゼーションは、「第一に、グローバル化によって社会（そして文化圏）の文化、生活の個人的形態、種としての人類という認識、そして国際関係の自立性が相対化されるという問題」、「第二に、いっそう一般的なことであるが、グローバル化は世界全体の本質、存在理由、運命に対する関心を高めるといふ問題」を引き起こす。こうした問題が起こる「グローバルな領域」での相対化と、アイデンティティの再希求に対応する4つの構成要素の相互作用の結果生み出されるのが、「グローバ

ルな世界秩序のイメージ」である。

ロバートソンは、世界秩序のイメージのゲマインシャフト的な要素に宗教が意味の基盤として貢献するとした。それは、一方では、ゲマインシャフト2に対応し、1つの全体としての世界のアイデンティティや意味を与えるものとしての普遍的な「世界神学」と、他方では、ゲマインシャフト1に対応し、ファンダメンタリズムのような個別的な探求に関する「ナショナルおよびパーソナルなアイデンティティの探求」である。

一方の「世界神学」は、ローマ・カトリック教会や自身の教義に絶対的な価値を置く多くの新宗教運動、さらには現代の平和運動、環境保護運動、様々な解放の神学運動などが具体例として当てはまる。これは、ゲマインシャフト2のように1つの全体としての世界の重要な要素として人類を強調し、よって、「グローバリゼーションの危険は、人類の共同体的ユニットへのコミットメントによって乗り越えられる」という見解を持つ。

他方「ナショナルおよびパーソナルなアイデンティティの探求」は、グローバリゼーションによって引き起こされる相対化による「ホームレスネス」への反応であり、土着の神聖性をその境界線を維持したままで、グローバルに普及させようとする個別主義の普遍化としての反応として捉えられる。これは、ロバートソンの「適度なファンダメンタリズム」は、グローバリゼーションの仕事を構成する」という議論にあるように、「原理」の探求がグローカリゼーションに付随する現象であることを示すものである<sup>45)</sup>。

よって、これら2つの宗教の反応は、反グローバリズム運動なのではなく、グローカリゼーションに付随するものということになる。

#### **IV. 結論**

ここでは、前述のマクガイアの理解を踏まえながら、グローバリゼーションが導く意味の基盤としての宗教の復興を捉えるロバートソン理論と、従来の宗教社会学理論との相違を整理したい。まず「世俗化」論との比較においては、宗教復興が見られる現代の状況において、近代化に伴い宗教の公的な影響力は衰退し、個人の問題に対処するようになった理論よりもロバートソン理論の方がより冷静な現代理解といえるだろう。

さらに、「再組織化」理論におけるローカルな会衆を好む傾向も見られなくはないが、同理論が展開したアメリカ合衆国においてさえメガ・チャーチと呼ばれる巨大なデノミネーションの復興が見られている。さらに、このメガ・チャーチは、ロビー活動などを広範に展開し、政治的領域や文化的領域におけるグローバルな諸問題に彼らの宗教的倫理から参入している。こうした意味から、「再組織化」理論の不十分さが見出せる。同様に、「個人化」も、スピリチュアリティや霊性などの議論に見られるように確かに現代的潮流であると考えられるが、神との出会いを体験した「ボーン・アゲイン」の人々

できても選挙などの際には強い（宗教的）組織的体制の中にコミットし、1つの団体として行動している<sup>46)</sup>。こうした意味でも「再組織化」と「個人化」理論を現象との間の不適合性が見出せる。

「供給重視論」は、近年の宗教の復興を市場開放として捉えられる可能性を持つように思われる。しかしながら、あらゆる時代に対応する需要／供給モデルを用いているため、グローバリゼーションが進展する現代宗教の特有性を捉えることはできないであろう。

こうした従来理論の批判から、グローバリゼーションと宗教の関係を捉えようとする理論の必要性が導かれる。当然ながら、だからといって、ロバートソン理論の優位性が認められるわけではない。しかし、ロバートソン理論のような視座は、例えば、巨大化、組織化する米国におけるファンダメンタリズムなどのような宗教復興を、グローバリゼーションとの関連の中に位置づけることを可能とする。それによって、こうした現象のグローバルな相互作用や再帰性を捉えられ、さらなる現代宗教の理解を導く可能性を持つといえるだろう。

このような位置づけを確認した上で、結論においては、冒頭の「グローバルな基礎を持つ現象としての宗教がどのような意味を持つのか」という問いを避けて通ることはできない」、および「グローバリゼーションにおける宗教の役割に焦点をあわせる」必要性があるという阿部の問いに対するロバートソン理論からの解答を整理したい。

ロバートソンは、1980年代から、グローカリゼーションに付随して、ファンダメンタリズム、宗教の政治化、政治の神学化・宗教化なども含む宗教復興が起こると主張した。宗教復興現象は、個人や社会の相対化というグローカリゼーションに特有な現象が、存在論的安心感を与えていた個別的なものの復興や再強調をもたらすために起こったものとして捉えられ、これが、広くは「ナショナルおよびパーソナルなアイデンティティの探求」である。

他方、グローバリゼーションが進展する現代において、地球というレベル以外に共通するものがなくなっただめに、グローバル社会全体に対応した人間としてのアイデンティティの探求が起こる傾向がある。これは、文字通り国家を超えた相互交流をもたらすグローバリゼーションが導くものであり、こうした傾向に対応する宗教の反応が「世界神学」である。

ロバートソンは、このようにグローバルな現代の社会変動の分析から、人々のアイデンティティの相対化、その再希求の動きとしての世界神学、さらには、ナショナルおよびパーソナルなアイデンティティの探求という2つの傾向持つ宗教の復興を捉えた。これは、「グローバリゼーションにおける宗教」が、グローバリゼーションが導く相対化と、人々が存在論的安心感を求める傾向性に対応し、「ナショナルおよびパーソナルな原理の探求」と「世界神学」という2つの傾向をとり、意味の基盤として機能を持つという解答を導く。

確かに、何度か指摘してきたようにロバートソンの概念には曖昧さや不明確さ、また両義性が目立つ<sup>47)</sup>。しかしながら、阿部の問いに対する解答や、ロバートソン理論に見られる従来とは異なる視座において宗教の役割や意味を捉えようとする試みは、その対象が現在進行的で、動的であるというデ

メリットを鑑み、その概念上の曖昧さというハンデを背負ったとしても、十分な意義を持つであろう。ロバートソン理論の批判的発展を試みた文献も出てきており、あわせて注目する必要がある。

## 【注】

- (1) 本論文は、平成16年度に提出した修士論文「グローバリゼーションと宗教復興—ロバートソン、バイヤー理論における宗教社会学の新たな可能性の検討」を特にバイヤー理論に関する部分を削除し、加筆・修正したものである。
- (2) 阿部美哉「グローバリゼーションと宗教」『宗教研究』第75巻第2号、2002年、所収、22頁。
- (3) マクガイアは、1970年代から5回にわたって現代宗教社会学の位相を整理してきた。マクガイアのこの *Religion-The social context* は、オーストラリア、カナダ、メキシコ、シンガポール、スペイン、イギリス、アメリカ等多くの国で用いられている。
- (4) McGuire, Meredith B., 2002, *Religion-The social context* 5th ed, Wadsworth, p.288.
- (5) *Ibid.*
- (6) マクガイアは、世俗化理論が、ヨーロッパに限定されるものか、また、それが世俗化とは宗教的信仰自体の衰退を意味するのか、それとも、社会における宗教的側面のみの衰退を意味するのか、など多くの問題や疑問点が残るとしている。
- (7) *Ibid.*, p.291.
- (8) アンソニー・ギデンズ (Anthony Giddens) は、現代のグローバルな状況を近代 (modernity) の延長として捉えそれを「ハイ・モダニティ (high modernity)」としている。この議論については、『近代とはいかなる時代か—』而立書房、1993年や『暴走する世界 グローバリゼーションは何をどう変えるのか』ダイヤモンド社、2001年、参照。
- (9) こうした見解は、世俗化理論における制度的分化や私事化と同様の見解を持つものでもあるが、近代の社会構造の変化が宗教の衰退を導くのではないという相違点がある。これは、現代におけるローカルなもの的重要性、つまり、大衆社会の発展が宗教的信仰を低下させるのではなく、人々が必要とするニーズの多様化に伴った、ローカルな会衆の活性化を起すことと主張するものである。この理論では、「宗教的所属 (belonging) は、現在の傾向を理解するためにより重要なもの」となる。(cf. McGuire, *Ibid.*, p.292.)
- (10) *Ibid.*, p.193.
- (11) Th.ルックマン『見えない宗教』ヨルダン社、1976年、参照。
- (12) 新宗教運動とは、「社会変動期のアノミー状況における庶民一般の世直し要求、あるいは安定期における庶民の不充足欲求や生き甲斐模索が、多くはみずからも俗人の庶民の出である教祖のカリスマ的言動を核として、宗教的組織に結晶し、かつ教祖の唱える信条の下で共生感を味わうときに生じてくる『大衆の思想運動』」である。『宗教学辞典』1973年、411頁、参照。
- (13) 近年、欧米のニューエイジ運動に影響を受けて展開された「精神世界」の動きは「新霊性運動」と呼ばれている。資本主義による個人主義的な消費文化が発達した現代韓国においても、この「新霊性運動」と同様の文化現象が生じつつある。
- (14) これらの見解に2つの問題点がある。第一のものは、過去においても、人々は宗教的指導者の見解を単純に真理と受け止めていたわけではないというものである。マクガイアは、カトリックもプロテスタントも、個人の自由な選択を抑制するために、非宗教や異端として多くの実践や信仰を信奉者の生活から粛清していたという事実を指摘している (マクガイアは、Meredith B. McGuire, *Toward a sociology of spirituality: Individual religion in social/historical context*, Tidsskrift for Kirke, Religion Og Samfunn, 2000において、16世紀や17世紀ヨーロッパにおいても、人々が折衷主義的で、個人的決定に基づいて宗教の取捨・選択を行っていたことを示している)。  
第二の問題点は、この「宗教の個人化」の理論が、ヨーロッパ中心的な思考モデル、エスノセントリズムの域を出ていないということである。米国やヨーロッパのように、過去において、全ての国や地域での宗教生活が宗教的権威によって支配されていたとは必ずしも言えない。よって、個人化の前提である宗教制度が優位性を持った状態自体が存在しない可能性があり、この理論の正当性が疑われることになる。
- (15) McGuire, *Ibid.*, p.298.

- 
- (16) 小池は、世俗化論に対抗して出てきた合理的選択論の議論を整理し、世俗化論では捉えきれないスピリチュアリティや靈性などをこの合理的選択理論の立場から、近代に特有な現象として整理し直している。この議論は、小池靖「現代宗教社会学の論争についてのノートー靈性・合理的選択理論・世俗化」『現代宗教2002』、2002年を参照。
- しかしながら、こうした理論は、供給的な側供給を重視する立場からの理論であるがゆえに、需要側の問題、つまり、人々が何を有益と捉えるのかといった問題や、人々が持つ人生の志向性、さらに他の理論が示すような宗教の未来を描くことは出来ない。さらに、この理論は、あらゆる時代や場に適応できる反面、人々のコストや利益を前提としているために、宗教の変化についていくことは出来ないと思われる。
- (17) *Ibid.*, pp.313-4.
- (18) *Ibid.*, pp.299-300.
- (19) 「グローカリゼーション」は、「グローバリゼーション」タームにおける均一的な性質のみを強調する傾向を否定するために用いられたタームである。しかしながら、ロバートソンも、普遍化という意味で通常用いられている「グローバリゼーション」タームの使用を行っており、本論においても普遍化・均質化の流れを意味する場合には「グローバリゼーション」を用いることとする。
- (20) 同上。
- (21) Robertson, Roland, *Globalization Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, 1992a (ローランド・ロバートソン『グローバリゼーション 地球文化の社会理論』阿部美哉訳、東京大学出版会、1997)、p.183.
- (22) ローランド・ロバートソン『『グローバル・トライアド』——普遍と個別の綱引きをめぐる』國學院大學日本文化研究所編『グローバル化と民族文化』新書館、53-4頁。
- (23) ロバートソン、前掲書、1999年、113頁。
- (24) *Ibid.*, p.27にある図「global field」を筆者が翻訳・加筆したもの。
- (25) Roland Robertson and JoAnn Chirico, *Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration*, Sociological Analysis, 1985, p.234.
- (26) バイヤーはロバートソン理論を批判的に発展させ理論を構築した。
- (27) Beyer, Peter F., *Religion and Globalization*, Sage Publications, 1994, p.26.
- (28) Beyer, *ibid.*, p.31.
- (29) ロバートソン、前掲書、1989a年、8頁。
- (30) Robertson, Roland, 1991, *Religion and Global Order*, Paragon House, p.282.
- しかしながら、バイヤーも述べているように、ロバートソンは、この要素の組織性について明確に述べていないため、この構成要素概念が示すところのものを完全に把握することは不可能となる。
- (31) しかしながら、この概念において、システムの側面における社会の個別主義が、国民国家を単位としない個別主義的な社会運動なども包含するのかが曖昧であり、結果として、グローバルな領域モデルにおける最もミクロなシステムが、国民国家として措定されているようである。ここに、ロバートソン自身が重視する国家を越えた、もしくは下位国家的な社会運動や宗教運動の位置づけの問題が起こるが、ロバートソンは具体的な言及をしていないようである。
- (32) ロバートソン、前掲書、1999年、122頁。
- (33) 同上。
- (34) Robertson, *ibid.*, 1991, p.178
- しかしながら、人類・人間性の観念が、グローバルな領域において究極的な目的、もしくはテリックなものであるというロバートソンの認識には疑問が残るところである。
- (35) Robertson, *ibid.*, 1992a, p.184.
- (36) ロバートソン、前掲書、1999年、113頁。
- (37) 同上、114頁。
- (38) しかしながら、システムの要素としての「国民国家的な諸社会」の中においても、社会の個別主義という認識的側面が存在するなど、このモデルは主観的認識の側面と世界システムにおけるシステムの側面とを同じレベルで分析しており、不明確な点が見られる。マクガイアが指摘したようにロバートソンの理論はまだ彼自身においても完全に論理化されていないようである。(cf. McGuire, *ibid.*, p.300.)
- (39) Robertson, *ibid.*, 1992a, pp.77- 83.
- (40) Roland Robertson, *Globality, Global Culture and Images of World Order*, in Hans Haferkamp and Neil

---

Smelser (eds), *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California, 1992b.

- (41) ロバートソンの分析によるグローバルなゲゼルシャフトのイメージは、前述のゲマインシャフトのイメージと対称的である。よって、このグローバルなゲゼルシャフトは、人々の利益社会的なものとして現代世界をイメージする傾向を捉えたものであり、具体的には、契約社会のような個別主義的な社会の集合やその支配としてではなく、1つの全体としての世界秩序を考える。
- (42) (1)における引用は、Robertson, *ibid.*, 1992a, pp.78-80.
- (43) Beyer, *ibid.*, p.43.
- (44) (2)における引用は、Robertson, *ibid.*, 1992a, pp.78-81.
- (45) *Ibid.*, 1992, p.180.
- (46) こうしたアメリカの現代キリスト教の状況に関しては、森孝一『宗教からよむ「アメリカ」』講談社選書メチエ、1996年、上坂昇『現代アメリカの保守勢力』ヨルダン社、1984年、『「ジョージ・ブッシュ」のアタマの中身』講談社文庫、2003年、Justin Watson, *The Christian Coalition*, St. Martin's Griffin, 1997、Ruth Murray Brown, *For a Christian America*, Promerheus Books, 2002などを参照。
- (47) ロバートソンは各構成要素の社会実在的要素と、認識的要素を不明確にしたままで、同じレベルにおいて分析しようとしているように思われる。グローバルな認識の問題と、グローバルなシステムの問題はまったく異なる事柄であり、ここにロバートソン理論のわかりづらさや不十分さが見られる。多少繰り返しになるが、例えば、先に述べたヒューマニティへの疑問とも関わるものであるが、究極的な意味を与えるテリックなものとして存在付けられている人類の構成要素は、果たして世界システムを統合できるのだろうか。また、個人は、人間性の観念によって、その個別的な思想やアイデンティティを普遍化し、世界市民として動くことなど可能であるだろうか。また、グローバルな領域において、なぜ相対化が起こるのかといった問題や、グローバルな領域で起こっている実証的分析の欠如が見られる。それとの関連で、政治の神学化と神学の政治化というタームや、それに類似する言及を多くしているものの、なぜそれが起こるのかという分析を行っていないというような問題点が見られる。また、人々の主観を対象とするという意味での文化的分析であるとはいえ、ロバートソンの分析は、国際的、グローバルな政治システムについてのものであるといったような批判も挙げられている。