世俗化よりグローバル化へ

ローランド・ロバートソン
中村圭志（訳）

二十世紀初頭の形成期以来――少なくともつい最近に至るまで――西洋宗教社会学は、いずれにせよ世俗化の問題をめぐりつつ展開してきたと言っても過言ではないであろう。マルクス、スペンサー、ニーチェの諸派からの「神の死」をめぐる諸々の主張を直接の背景としながら、社会学の古典時代における社会学者――もちろんデュルケムとマックス・ウェーバーが最も重要である――は、世俗的・近代的な西洋の形成と、今後数十年そうした状況がどのような形成をとり、どのような意義を持つであろうかという所に問題設定（Problemstellungen）を

し、宗教についての彼らの広範な議論をそこに集中させたのであった。

こうした関心は、一九二〇年代から三〇年代にかけて一層、専門的な宗教社会学が姿を現す（合衆国において最も顕著であった）につれて強化されたが、同時にまたそれは切り詰められたものとなった。その傾向が一番はっきりしているのは、大変に影響力のあったリチャード・ニーバーの業績（Niebuhr, 1929）である。そこでは、アメリカ社会の世俗的状況に対して宗教組織や宗教運動が適応と妥協とを厳しく迫られている様子が描かれていた。

I

戦後十五年ほどの間に宗教社会学はすっかり制度化し、専門化したが、世俗化へ向かう宗教集団の変容というニーバー派的な視点はとりわけ明白なものとなった。そのため簡単にチャーチ・セクト理論と呼ばれているものが、一九五〇・六〇年代の西洋宗教社会学におけるおそらく主要な論題となったのである。それに主として対抗してきたのは、宗教性の諸次元を描き出すことに関する問題であった。しかし、今、これら二つの焦点は、実際には次第に関心の高まってきた一層包括的な問題、世俗化それ自体の問題へと統合されていたと見るのは困難なことではない。

チャーチ・セクト理論の多くは宗教集団の宗教性の稀薄化には限度があるのかどうかという問題に集中したものであったし、宗教性の諸次元に対する関心は、一見、宗教的な諸行動への個々の参与における相対的に宗教的な要素と相対的に世俗的な要素とを識別することに向けられたものであった。

一方、世俗化のテーマに明白に関心が向けられたのは、一般的な社会科学的関心が近代化、開発、工業化のテーマに向かっていたことにもよる（Nettl and Robertson, 1966）。この視点には、経済的変動の宗教的基盤を論じるウェーバー派の関心からすると、専門の宗教社会学の視点と明らかに交わるところがある。ウェーバー派のこの考え方は、それ自体、現代宗教社会学の基本的古典の中心部分をなすものである。こういった視点から、東洋や第三世界に向けて、幾分足元の不確かな、概して一方的な分析上の橋渡しがなされたのであった。

ウェーバーのプロテスタント倫理テーゼに対する関心の復活は、西洋における世俗化への関心の高まりの現れでもあり、また、それまでは主として北アメリカと西ヨーロッパに関わっていた学問的系譜が西洋を越えた「世界」にも試みに目を向けてみたということでもあった。後者の視点は、おおむねキリスト教文化の主導的な地域の外部にプロテスタント倫理の類似物を探し出そうというものであった。

このような次第で、一九二〇年（ウェーバー死去の年）から一九六〇年代のかなり遅くまで、西洋宗教社会学を成り立たせてきた視点は、どのみち社会学の古典期におけるこの最重要著作の大部分を特徴づけていた世俗化という前提の簡約版なのであった。とはいえ、こういった一般化には問題が残る。というのは、西洋宗教社会学（一層はっきりとした形の宗教社会学に対するものとして）を形作っていたのは、ウェーバー派に加えてデュルケム派であったというふうにも要約できるからである。

デュルケムはウェーバーが強調したのと同じ多くの近代世界の特徴に言及しているが、もちろん彼はウェーバーほどには未来を宗教抜きのものとは見なかった。ウェーバーが未来の宗教は社会文化的、経済的、技術的な流れに対して反動的で周縁的なものとなると見たのとは対照的に、デュルケムは宗教の変容の可能性——宗教の近代化でさえ——に関心を抱いていた。

しかしながら、一九二〇年代から六〇年代にかけて、専門的な宗教社会学者がデュルケムに目を向けるときには、おおむね彼を近代の宗教研究の創始者として、しかも社会学の方面においてではなく、むしろ全く人類学の方面における創始者として位置づけていた。一方また、世俗化理論を退ける方法として、ときに彼の機能主義的アプローチに訴えることもあった。すなわち、全ての社会は宗教を必要とする、それゆえ世俗化というのは——「世俗的宗教」を除けば——不可能である、というものである。

一九七〇年をまわる頃、それまで世俗化に対する新ウェーバー派の視点が支えていた学派的下部構造は揺らぎ始め、新たに様々な立場が形成された。それらは、宗教が社会的・文明的にどの程度衰退していくか、またその傾向を支持するもの・それが意味するものは何かなどに関して問うことにではなくて、実質的にむしろ逆に、宗教復興の可能性を基礎づけるものと、その詳細とを問うことに集中した。最初この転回が起きたのは、西洋社会（特に合衆国）の新宗教運動をめぐってであった。しかし一九七〇年代が進むにつれ、教会・国家関係および宗教・政治関係に広範な変化が生じ、宗教的「ファンダメンタリズム」が着実に世界中で問題の焦点となってきた。

こうした世界規模の展開は、西洋に焦点を合わせた宗教社会学の物の見方に対して鋭い挑戦となった。実際、こうした状況は、そもそも一九七〇年代初期に西洋において顕著となった新宗教運動の多くがアジア起源のもの、あるいはアジア志向のものであったということからも示唆されていたことであった。一方また、近年の東アジアあるいは東南アジアの多くの社会における急速な経済成長は、アジアの諸宗教に対してかなりの関心をもたらしている。

一九七〇年代の初頭より、私たちはウェーバー派的猶予つきの新デュルケム派の段階に入ったと言うのは言いすぎであろう。しかし私の見るところ、この頃より世俗化論の強力な推進者の方が——それをどこに適用するのであれ——分析上一層、困難な立場に立たされるようになったというのは疑い得ないように思われる。

これは以前と較べれば、大変な違いである。以前であれば、主流のパラダイムの枠外に置かれていたのは世俗化論の反対者の方であった。いずれにしても、視点の移動が進行中であるように思われる。しかし、直ちにこれについて論ずる前に、古い方のパラダイムを維持するため、現在、西洋の社会学者が行っている試みを二つほど取り上げて、それらが持つ意味について簡単に触れておくことにしたい。すなわち、ロドニー・スタークとブライアン・ウィルソンの試みである。

II

ここでの議論においては、スタークの研究——多くはベインブリッジとの共同研究である（Stark and Bainbridge, 1985）。——は大変興味深い。というのは、彼は世俗化と反世俗化のどちらもが不可避的であることを示すために、宗教と世俗との不可避的な緊張関係についてのニーバー派的見解を採用しているからである。スタークによれば、世俗化はそれ自身限度をもつものである。

ここでは、世俗化と反世俗化のリズミックな交代過程なるものがチャーチ・セクト理論の用語によって説明される。スタークは言う。セクト的な（あるいはカルト的な）宗教性は、恐らくどうしても稀薄化へと向かうであろう。そして、それが宗教性を再び主張する動きへとつながっ

ていくこともまた免れ難いのであると（個人は究極的な問いかけに対する世俗的な答えには満足行かぬものだと考えられている）。このようにしてスタークは、古いパラダイムを道具として、宗教回帰の証拠らしきものがもたらした新しい問題を手中におさめんとしたのである。そして世俗化と反世俗化との交代は普遍的な現象であると主張したのであった。

これとは対照的に、ウィルソンは世俗化は容赦なく進むと主張している（Wilson, 1982）。それはウェーバー派の言う日常化に促されたものであるが、アジア社会についてはいくらか留保をつけている。彼によれば、アジア社会は世俗化の進行に侵される度合がいくらか少ない。その理由は、主として東洋の宗教は「共同体のイデオロギー」たる宗教の破壊に対して抵抗が大きいからである。ここでは、宗教の社会道徳的結合を支える機能をデュルケム派的に強調することによって、ウェーバー派的な見通しが修正されている。

古いパラダイムを表明したこれらの議論は、いずれも宗教と〝社会〟とは不可避的な緊張関係にあるという考えを前提としている。スタークは、宗教性というものは個人の属性に他ならないと主張し、個人的宗教性は宗教集団の社会内では妥協されるものだと考えた。

ウィルソンは、宗教は基本的にゲマインシャフト（共同体—community）の属性であるからゲゼルシャフト（社会—society）によって脅かされるものだと主張している。スタークの理論では、反世俗化は社会に対する個人の抵抗の形をとって現れることになるが、ウィルソンの枠組では、反世俗化（それほど強力な過程ではないが）は日常化と功利的個人主義に対する共同体的抵抗という形を取ることになる。しかし、いずれの場合も世俗化に対する新ウェーバー派的な見通しとの連続性があることは明らかである。

よく知られているように、マックス・ウェーバーの主たる関心——あるいは視点——は、初期二十世紀の西洋におけるような型の合理性の形成に置かれていた。こうした関心は、彼の社会学的、歴史学的、また方法論上の探求における実質的に全ての面の指針となっていた。

彼の時代には、西洋と東洋との社会文化的・経済的・

技術的な差異は非常にはっきりとしたものであり、また西洋社会は、深い、比較的に自律的な変容を遂げつつあるように思われていたのである。これと対象的に、私たちは今日、世界が単一の場へと変わりつつあるという意味で、急速にグローバル化を迎えつつある世界に住んでいる（そして、その中でも極東およびいくつかの東南アジア社会は、少なくとも、かつてウェーバーをあれほどまでに魅惑した西洋的な道筋と平行した軌道に沿って注目すべき前進を遂げつつある）。

それゆえ私は、新しく登場したグローバルな視点こそが今日の社会科学にとって唯一将来性のある視点であると主張したい。近代の学問の多くは、手短かに言うと、（西洋における）ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの変移といったものを念頭に置きつつ組み立てられてきた。これに対して二十世紀後半における社会科学と人文科学の研究は、グローバル化の過程を中心に見据えたものでなくてはならないのは間違いのないところである。

Ⅲ

新しく登場したこのグローバルな視点においては、ゲマインシャフト—ゲゼルシャフトという捉え方は相対化されている。すなわち、今やこれらの社会文化的構成体の第一のものから第二のものへ向かう変移といったものよりも、それらが描き出す社会的な秩序形態と、グローバルな秩序形態との競合的なイメージの方が興味深いということである。

同時にまた、変移の問題自体においても相対化が起きている。つまり今日の私たちにとっては、近代西洋の形成なるものを孤立した論題、あるいは歴史的展開として取り上げたりするより、諸社会の群としての様々な文明を比較したり、それらの文明や世界的・地域的諸文化がグローバル化された世界において、それぞれに自らを主張するやり方を比較したりする方が興味深いということである。

さらに私は、ちょうど近代西洋の形成の問題が近代の全体世界の形成の問題によって越えられ、包摂されつつあるように、近代西洋の形成の問題をめぐって展開してきた宗教社会学専門のテーマというものも、宗教に対す

る新しい視点によって越えられ、包摂されつつあると示唆しておきたい。宗教社会学は近年に至るまでおおむね世俗的西洋の形成に関する一般的な関心に寄生する形で存続してきたが、宗教の分析家は今や何としても（といっても、多くの場合あまり気が進まないことであろうが）世俗化の問題から関心を移していかなければならないのである。

しかしながら私は、宗教研究者が新しい視点を採用するにつれて、世俗化の逆転現象という直截な事実によって古い一般的パラダイムの妥当性の低下が起きていると理解すべきではないということが次第に分かってくると信じている。彼らはむしろ、世俗化——反世俗化問題そのものが乗り越えられ、包摂されつつあると考えるべきなのである。

今日の世界は、宗教が非常に目につくようになってきている。そこで、それは世俗化過程の正反対の過程の予兆あるいはその現れであると論じる誘惑に陥りやすい。私は確実な結論を下すにはまだまだ早いとは思うが、いずれにせよ、この問題を分析課題の一主要部分として他と切り離して論じるのは適切なことではない、と主張したい。というのも、新しいグローバルな視点によって、急速に取って替わられようとしている古いパラダイムに従って問いを立てることが、今もなお続けられているからである。分析にとって一番重要なことは、新しい「ポスト世俗的」な問いとしてなにが適切であるかを決めることにあるのである。

ここは、この問題について詳細に探求する場ではない。今ここでは、結論としていくつか私が観察したことを述べるに留めよう。おそらく最も顕著なことは、世界が次第にグローバル化され、全体世界と結びつかない社会文化的状況が比較的わずかなものにとどまるようになるにつれて、地域的、文明的、社会的なアイデンティティーの諸形態をめぐる問題が、次第に重要性を増すことになるということである。

なぜなら、主としてグローバルな相互依存性が増大し、それに伴って伝統的アイデンティティーの相対化の過程が起こると考えられるからである（Robertson, 1985, 1986, 1987b;Robertson and Chirico, 1985）。こうした状況

においては、社会的あるいは他の形のアイデンティティーの構築と再構築において宗教が非常に重要な役割を果たし、またその際、宗教と政治的機関との結合や対立が起こるであろうことは、ほとんど確実である。もしこのように見ることが正しいとすれば、（政治的領域における宗教の新しい関わりについて述べる際に）反世俗化論をもちだすのは適当ではなく、むしろこうした状況はグローバル化に対する応答なのであると——あるいは見方を変えれば、グローバル化の現れであると——考えた方がよい。

また現代の世界では、経済的問題においても宗教が明らかに関わりを増大させているが、これも同様に（グローバルな）経済に意味を与える試みから来るものであると解釈すべきであろう。（Robertson, 1987b）。より一般的な言葉で述べるなら、私たちはグローバルな状況という現象に対する宗教伝統・宗教運動からの応答といったものに注意を払うべきなのである。

こうした問題を扱うに際して、世俗化とか反世俗化というものに特に注意しなければならないことはない。そういった視点は急速に余計なものになりつつある。

参考文献

Nettl, J.P. and Roland Robertson
1966 "Industrialization, Development or Modernization," *British Journal of Sociology*, 17: 274–291.

Niebuhr, H. Richard
1929 *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Henry Holt.
『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、一九八四年。

Robertson, Roland
1985 "The Relativization of Societies: Modern Religion and Globalization." pp.31–42 in *Cults, Culture and the Law*, edited by Thomas Robbins, et. al. Chico, CA:Scholars Press.

Robertson, Roland
1986 "Churcn–State Relations and the World System", pp.39–51 in *Church–State Relations: Tensions and Transitions*, edited by Thomas Robbins and Roland Robertson, New Brunswick, NJ: Transaction Books,

Robertson, Roland
1987a "Economics and Religion." pp.1–11 in *The Encyc-*

lopedia of Religion Vol 5, edited by Mircea Eliade. New York:Macmillan.

Robertson, Roland

1987b "Globalization and Societal Modernization:A Note on Japan and Japanese Religion," *Sociological Analysis* 48. (forthcoming)

Robertson, Roland and JoAnn Chirico

1985 "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence," *Sociological Analysis* 46: 219–242.

Stark, Rodney and William Bainbridge

1985 *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press.

Wilson, Bryan

1982 *Religion in Sociological Perspective*, New York: Oxford University Press.

（ピッツバーグ大学教授）
（ながもち けいこ・東京大学大学院）