

# 世俗化論とイギリス宗教史

山中 弘

## 一、はじめに

イギリスの今日までの宗教動向を考えようとする場合、宗教社会学の領域において主に議論されてきた世俗化論をどう評価するのは避けて通ることのできない問題だといえる。というのも、世俗化論は近代社会における宗教の行方をその中心的テーマにしており、そこには、宗教は近代化の進展とともにその社会的な意義を喪失するという主張も含まれているからである。はたしてイギリスの諸教会は社会的に影響を失い、消えゆく運命なのだろうか。まさに、この理論をどう考えるのかは近代のこの国の宗教史を描く場合に大きな問題になっているわけである。

本稿では、今日の世俗化論の動向を検討するとともに、その展開の端緒をひらいたブライアン・ウィルソンの理論を手がかりにして、イギリス宗教史における世俗化論をめぐる論争について論じたいと思っている。もちろん、彼の世俗化論は既に論じ尽くした感もないではないが、現在でもなおウィルソンはイギリスの宗教社会学や宗教史の領域において大きな影響力をもっているように思われる。例えば、宗教の社会学的研究に関するイギリス宗教社会学の貢献を論じた論文の中で、ステイブ・ブルースは今日までのイギリスの宗教社会学者の業績を世俗化論という一つの視点から大きく整理し、それらの諸業績に最も大きな影響を与えている社会学者としてウィルソンの名前を挙げ

ている。<sup>①</sup>また、ブルース自身も、ウイルソンと同様な視点からイギリス宗教の動向を論じた著作を発表しており、イギリスという特定の地域を念頭におくならば、ウイルソンとその理論の後継者であるブルースの世俗化論はどうしても論じる必要のある理論なのである。しかし、ここで彼らの理論を取り上げるのは社会学の一般理論としての世俗化論の展開という問題意識からではなく、あくまでも近代のイギリス宗教史という視点からであることを強調しておきたいと思う。もちろんウイルソン自身は、自らの理論を特定の地域に限定されない社会学の一般理論と考えており、個別的な宗教史を記述する意図は明らかにもっていない。しかし、彼の理論を支えるデータの主要な部分はアメリカと並んで今日のイギリスの諸教会の動向やそれにかかわる人々の宗教的实践であるために、彼の理論は早くから教会史家たちの間で議論を呼んでおり、教区の詳細な歴史的资料を丹念に検討することで、その理論を批判する業績が近年相次いで発表されてきている。本稿では、こうした問題意識から、まず世俗化論の今日の状態を検討しながら、それとの係わりでウイルソンたちの世俗化論の特質と問題点を指摘したい。そして、これらの議論を踏まえながら、教会史の領域において彼の理論を批判しながら八〇年あたりから顕在化してきたリヴィジョンストないしオプティミストと呼ばれる研究者たちの動向とその意味を少し学説史的に検討してみたいと考えている。

## 二、今日の世俗化論をめぐって

ウイルソンは、一九六六年に『世俗社会の宗教』<sup>②</sup>を刊行して自らの世俗化理論を公にした。このなかで、彼は既に精力的に取り組んでいた様々な宗教集団の類型論的研究を踏まえて、イギリスとアメリカにおけるセクトやデノミネーションという宗教集団の出現や変容をよりマクロな社会変動という視点から統一的に説明し、近代化の進展に伴って「宗教の社会的意義の喪失」が生じるとして、これを世俗化と呼んだのである。しかし、彼のこの理論の是非をめぐって多くの見解が提出され、三〇年以上たった今日でもなお、世俗化論は欧米の宗教社会学の主要なテーマとなっている。

この理論がこれほど長きにわたって議論されているという状況は、ある意味では宗教社会学という学問の停滞を表現しているとも考えることができ、そこにこの学問自体の行き詰まりの端的な現われを感じ取ったり、世俗化論が立脚している「産業社会と宗教」という問題設定の限界を指摘する論者もいる。<sup>③</sup>しかし、筆者の狭い知見からすると、この論争も長い年月の中で徐々に一定の方向に収斂してきているよ

うに思われる。そこで、ここではウィルソンたちの世俗化論の特徴について論じる前に、まず今日の世俗化論の二つの理論的方向を前もって検討しておく、そこからもう一度彼らの世俗化論に戻るといふやや変則的な論の運び方をしたいと思う。

さて、今日の世俗化論の一つの方向としては、ウィルソン流の世俗化論に対する多くの批判を受け止めて、それをいくつかの次元ないし命題に分解して、それをそれぞれ実証的に検証、批判してゆくというカール・ドベラーレやホセ・カサノヴァなどの業績が考えられる。例えば、ドベラーレは、世俗化論は宗教の消滅を説く世俗的イデオロギーだという度重なる批判からこの理論を守るために、「世俗化」に代えて「非聖化」(Asecration) という言葉を使い、それを社会構造の次元に限定し、その理論に含まれていたそれ以外の二つの次元(宗教集団や組織への個人の参与と宗教変動)の動向についてはそれぞれ個別的な実証研究が必要であることを指摘した。さらに、彼は、この非聖化が近代化に必然的に伴う一方向的で機械的な進化の過程ではなく、当該社会の政治・社会・文化状況に左右される多様性に富んだ過程であるとしたのである。<sup>5)</sup> カサノヴァは、ドベラーレとは立場をかなり異にするものの、同様に世俗化論を三つの命題に分解する。第一は、宗教的制度や規範から世俗的領域が分化していくという命題であり、ドベラーレの「非聖化」と同様な事態を指していると思われる。第二の命題は宗教的实践や信仰が衰退してゆくというものであり、三番目は宗教が私事化されて周辺の領域に追い出されてゆくという命題である。彼によれば、ウィルソンの世俗化論に含まれているこの三つの命題はそれぞれ経験的に検証すべきであり、それが行われれば不毛な世俗化論争は終わるといふ。この命題のうち、カサノヴァ自身は、(一)を正しいと判断し、宗教的共同体と政治的共同体の融合は不可能であることを指摘している。(二)の命題は「ヨーロッパでは、それが優勢な歴史的趨勢であるにしても、近代の構造的趨勢ではない」として退け、(三)も「近代の構造的趨勢ではなく、歴史的オプシオン」に過ぎないとしている。<sup>6)</sup> つまり、両者とも、ウィルソンの世俗化論は経験的に実証されていないいくつかの前提を暗黙裏に含んでいることを認め、世俗化論を機能分化に伴う政治や経済などの諸領域と並ぶ宗教的領域の分化に限定することを主張しているわけである。

これに対して、全く別の方向として、世俗論を完全に破棄してそれに代わる新しい理論として「合理的選択理論」(Rational choice theory)を主張するスタークやベインブリッジたちの立場が存在している。彼らは、あらゆる宗教的経済に常に生じる三つの相互に関係するプロセスとして、世俗化(secularization)、信仰復興(revival)、宗教的革新(religious innovation)を想定している。<sup>7)</sup> 彼らが指摘する世俗化とは、文

字通り、支配的宗教がこの世的になり日常化することであり、それによって支配的宗教は宗教的市場において非この世的需要に十分に答えられない状況を指している。それに代わって、この需要に応えるかたちで宗教的復興（セクト）が生じるとともに、世俗化は新しい宗教市場に適合した新しい宗教的革新を刺激し、新たな宗教伝統（カルト）が形成されるという。彼らによれば、宗教史は宗教の衰退ばかりではなく、誕生と成長のプロセスでもあるということになるわけである。

彼らの議論の前提には宗教と人間に対するメタ理論が存在している。それについてもう少し見てみよう。まず、スターク等の考える人間の行動に関する自明の公理とは、「人間は自分たちが報酬（rewards）だと思つたものを追求し、損失（costs）だと思つたものを避けようとする」というものである。その上で、次の二つの現実を付け加える。

(一) あらゆる社会において、多くの報酬は限られており、不平等に分配されている。報酬は期待したよりも少なく、他の人よりも少ないこともある。欠乏は社会的な普遍性を持つている。

(二) 非常に強く望む報酬の中には、不死のようにまったく手に入れるのが不可能であるように見えるものがある。

ここからもう一つ別の人間の行動が生まれる。つまり、補償者（Compensator）の創造と人間と補償者との間の報酬の交換である。補償者とは、「報酬が、遠い未来または直接的には検証できない他の文脈において獲得されるという信念である」<sup>9)</sup>。それゆえ、人間にとって補償者とは期待された報酬を確実なものとするための借用書の一形態ということになる。もちろん、補償者の創造とその交換は決して宗教に限らずにいろいろな人間の活動領域に見られるが、人間は、自らに対する実存的な問いのように、「超自然的なものの実在を想定してはじめて確かな補償者が創造されるような、明らかに手に入れることのできない重要な報酬を求めようとすることがある」<sup>10)</sup>。つまり、「人間が直接的な行為を通じては手に入れられない非常に重要な特定の報酬を熱望する限り、彼らは、超自然的なものに根拠を置く資源だけに由来する信頼に足る補償者を得ることができる」わけである。ここから、スタークたちは宗教ないし宗教集団の永続性の根拠を導き出す。つまり、人間が求める報酬を同じように提供することが可能な自然主義的なイデオロギーは、宗教的市場において通常的手段で手に入れることができない報酬を約束できないために、超自然的なものに由来する補償者と競合できない。そのため、宗教はこの領域において固有の市場を独占的に専有できる根拠をもっており、それゆえ衰退することはあり得ないということになるのである。<sup>11)</sup>

以上のように、近年の世俗化論の展開は相反する二つの方向へと収斂しつつ、両極に分解しようとしているように思われるのである。ドベラーレ的な方向は明らかにウィルソンの世俗化論を批判的に継承し、それを実証的な社会科学の概念としてより洗練させようと努めている。つまり、世俗化論を完全に廃棄せずに、それを修正して使おうとしているという意味で彼らは修正主義者なのである。これに対して、スタークたちはメタ理論的な人間観に基づいて世俗化論を完全に放棄しようとするわけである。彼は、ごく最近の論文において世俗化論の代表的論客であるピーター・バーガーが世俗化論の誤りを告白したことを嬉々として紹介し、世俗化論を破綻した理論の墓場に運んで、そこで「安らかにお眠りください」と囁く時がやってきたと書いている<sup>12</sup>。

しかし、世俗化論争でもう一つ面白いことは、ウィルソンたちを含めて「世俗化」という概念にこだわる人々はイギリスを含めたヨーロッパの学者たちが多く、廃棄主義者たちはアメリカの学者たちが多いことである。もちろん、これはほんの印象批評程度の判断に過ぎないが、どうも単なる偶然であるように思われない。例えば、廃棄主義者のペインブリッジたちが、イギリス、北欧諸国の教会出席率の低さの原因として国家教会という独占的宗教企業(13)の存在を指摘して、宗教的需要の喚起には宗教的企業の競争を促す供給側の規制緩和が必要であると主張するが、これはグローバル化と自由競争という論理によって各国の市場の規制緩和を求めるアメリカの経済戦略と非常に似ていることに気づかされる。ウィルソンたちの理論にも、同様なことは当てはまる。実際、ブルースは、「アメリカの宗教社会学者の小さな党派の有害な影響」に怒りをつのらせながら、彼らへの反論を意図した『選択と宗教』の序文でこう書いている。

「私の国が、私の子どもの頃あるいは私の父親や祖母の子どもの頃よりも、今日、はつきりと宗教的でないことはわかっている。余分になつて用途を変更した教会がスコットランドの町々を彩っている。私の住んでいる五マイル以内に、私的な家に作り替えられた六つの教会がある。新しい教会はない。私は十分にわが国の歴史を知っているので、一七世紀のほとんどスコットランド人は、私の同時代人よりも、はるかに教会の宗教的儀礼に参加し、聖書を読み、牧師の社会的教えに従おうとつとめ、教会に献金し、彼らの生活、共同体、そして農業暦上の大切な出来事を教会で祝ったということに何の疑いも抱いていない<sup>14</sup>」。つまり、彼にとつて、世俗化論は高尚な理論的問題であるよりも彼の眼前に広がるイギリスのありふれた日常的現実というわけなのである。

こうした感想は、少なくとも修正主義者の世俗化論が個別的な宗教・文化伝統の相違を考慮した多地域的、多次元的な理論構成の方向に

動いていることを考えれば、既に理論的レベルでは解決されているともいえるが、両者の理論構成の前提に潜んでいる体感的宗教理解の相違、さらにはその背後にある歴史的伝統の相違は論争が空転してなかなか合み合っていない大きな原因であるように思われる。ウイルソンやブルースの世俗化論も、彼らの生活世界に組み込まれた過去から今日までのイギリスあるいは更に広げてヨーロッパの宗教的景観の歴史とイメージに深く結びついているはずであり、彼らが抱え込んでいる歴史的な宗教的景観と切り離せないように思われるのである。もちろん、筆者はあらゆる理論を当該研究者の抱え込んでいる歴史的な生活世界の自明性に還元するつもりはないし、当然のことながら、歴史的な世界を共有することが同じ理論を生み出すわけではない。そこには、彼ないし彼女を取り巻く生活世界を特定の景観として切り取るパースペクティブが介在するのである。次にこの問題を節を改めて検討してみようと思う。

### 三、ウイルソン派の世俗化論の特徴と問題

世俗化論をめぐる修正主義者と廃棄主義者にただ中で、ウイルソンたちの理論はどのような位置を占めているのだろうか。それは、修正主義者の意見を入れながら、その陣営へと吸収されることになったのだろうか。ところが、面白いことに、彼らの立場に基本的な変化はなく、むしろその後継者であるブルースは、とりわけスタークたち廃棄論者に対して依然として激しく論争を挑んでいる。つまり、世俗化論が二つのいずれかの方向へと収斂していくようにみえるなかで、ウイルソンたちはこの動きに乗らずにいわば老舗の孤塁を守るといった状況に在るように思われるのである。彼らは、なぜその理論にこだわるのだろうか。筆者には、彼らの理論内部にそれにこだわる理由があるように感じられる。この点をもう少し明らかにするために、ここでウイルソンたちの世俗化論に戻って、その特徴を検討してみよう。

筆者がウイルソンたちの主張の一つの特徴だと考える点は、世俗化論を「客観的な」社会科学の理論であると弁証するたびに持ち出される「事実」と「イデオロギー」との区別にあるように思われる。『世俗社会の宗教』の序論のなかで、ウイルソンは次のように書いている。「世俗化の概念は、その出現を賞賛したり嘆いたりするといったどんなイデオロギー的な意味でも使われてはいない。それは単に次のような事実を表現するために使われているにすぎない。すなわち、宗教——ある思考の様式、特定の実践の遂行、そしてこれらの思考と行為のパターンの制度化と組織と見なされる——が、その他の西欧社会と同様に、特にイングランドとアメリカ合衆国の双方において影響力を

失っているということである」<sup>15)</sup>。

つまり、彼にとって、自分の世俗化という概念は、現実に「事実」として起こっている現象を忠実に記述したもので、何らイデオロギー的な主張ではないというのである。この考え方は、現在のウィルソンにも一貫して認めることができるものである。ウィルソンの見解に否定的なカラム・ブラウンが宗教を人間の無知に由来する人間の弱点ではないと主張したのに対して、彼はこう反論している。

「この発言に暗黙に含まれている特定の価値へのコミットメントを度外視すると、問題は宗教が正しいかどうか——世俗化の冷静な考慮はそうした問いを考へる必要ないし、考へるべきではない——ではなく、より経験的に、人々が宗教的諸制度が真実だと主張するものを信じ続けているか否かということである」<sup>16)</sup>。

そして、最後にウィルソンは次のように結ぶ。「世俗化は、宗教が社会的意義を喪失する社会変動のプロセスに関する単なる記述——そのため経験的証拠を積み重ねられる——なのである」<sup>17)</sup>。

世俗化論がイデオロギーか否かという議論は、一見、世俗化論そのものの内容ではなく、彼らの世俗化論を神学的な立場からみて「主義」であると誤解しがちな人々に対して行われた至極当然な反論のようにもみえる。実際、ウィルソンがこの著作を発表した六〇年代当時のイギリス社会は、ロビンソン主教の『神への誠実』が出版されるなどイギリスのキリスト教界の中にラディカルな新しい動きが顕在化しながらも、保守的な勢力が依然として圧倒的な影響力を持っていた時代なのである。したがって、さまざまな統計的数字といういわば客観的な証拠を使いながら非常に明快にイギリス社会におけるキリスト教の制度的衰退を明らかにしたウィルソンのこの著作が、キリスト教界から世俗主義的イデオロギーを主張したものであるというレッテルを貼られることは十分に予想されるわけであり、ウィルソンの序文での発言も当然それを意識したものである。

しかし、筆者がここでウィルソンのこの弁解にこだわるのは、彼のこの発言からウィルソンの世俗化論を根底から支える立場をはっきりと読みとることができるからである。それを一言で言えば、「事実」と「イデオロギー」を峻別するややナイーブな実証主義である。彼の説がイデオロギーでないのは、それが事実を素直に記述しているに過ぎないからであるという彼の論理は、社会学者は自然科学者のように社会現象を「もの」として観察することができるというデュルケム以来の方法論的立場であり、研究者の視点から独立した「事実」がある

という立場である。つまり、ウエルソンのまなざしは「見ること自体と完全に一致」しており、世俗化という概念も、あらゆるイデオロギーを超越した神のごとき社会学者が客観的に観察した「確認可能な一貫した実体」であって、世俗化は彼の主観の外側にある「事実」であるが故に、世俗主義のイデオロギーではないということになるのである。この点で奇妙なことに、ウエルソンの視点は、彼の世俗化論の理論的骨格を提供しているウエーバーの方法論的立場から離れている。ウエーバーにとって、「もし（経験的選択を支配している諸観点）が「事実自体」に基づくことができるという観念が生じるとすれば、それは専門家の素材な自己欺瞞のせい」なのである。なぜなら、社会現象を分析する観点は、研究者自身ももっている「価値的理念」に基づいており、それによって「世界の無限の生起の無限性」から「ごくわずかな部分を選択」しているにすぎないからなのである。このウエーバーの立場に立てば、ウエルソンの世俗化論も特定の「価値的理念」に基づいて宗教の動向を整理したものに過ぎないわけであり、ウエルソンの場合は「合理化の進展」というウエーバーと同様な問題意識を基底にしているように思われる。したがって、そこから切り取られたイギリスの宗教動向は、ひとまずある特定のパースペクティブから構成された理論的構成物に他ならないのである。

この点をより明確にするために、ブルースたちによって改めて定式化された世俗化をもたらず三つの要因を引き合いに出してみよう<sup>19</sup>。彼らは、これらは近代化がもたらすものであるとしており、その意味で世俗化は近代化と表裏の関係にあるといっている。

(一) 社会的分化 (social differentiation)。社会的分化とは、以前は一つの制度や役割によって行われてきたものが発展して、それらが分化し特殊化する過程である。例えば、教育から社会福祉までを含んでいた教会の役割が減少し、それぞれの領域が専門的に分化し自立するということである。

(二) ソシエタリゼーション (socialization)。人々の生活が地域的共同体ではなく、より広い国家的な枠組みに取り込まれる過程である。いわば、伝統的な共同体が解体することで、人々が国家というより大きな単位に再組織化されることになるのである。

(三) 合理化 (rationalization)。前の二つが本質的に社会構造の変動であるとすれば、合理化は「人々が考える仕方とその結果としての行動様式における変動に関わっている」。その変動を一言で表現すれば、「人々は世界をますます経験的で合理的な観点から解釈するようになる」ということであろう。



彼らが指摘するこの三つの要因のうち、(一)は、既に述べたように、修正派のドベラーレ、カサノヴァも同意している点であり、ドベラーレのいう「非聖化」という側面である。(二)は、この表現からだけではゲマンインシャフトからゲゼルシャフトへの移行を意味しているにすぎないようだが、ウイルソンたちの場合には、この変動を社会全体を統合する「単一の包括的な道徳的、宗教的体系の自明性の衰退」と相即的に考えており、これに伴って、宗教は主観的な世界においてのみ妥当性を獲得する私的なものとなるとされる。この点については修正派は異論を唱えており、とりわけカサノヴァは、そこに検証されていない「プロテスタント的な主観主義」や「公的領域」に関する「リベラル」な概念への偏向<sup>49)</sup>を鋭く感じ取っているわけである。

これら二つの要因が近代化に伴う社会構造上の変動を述べているのに対して、(三)は主に人間の側の認識上の変化を意味しており、ここに彼らの世俗化論のもう一つの大きな特徴があるように思われる。つまり、その世俗化論は合理化という認識上の要因を他の二つの要因と並置することで、理論の内部に社会の構造上の変動と並んで人間の意識ないし思考の世俗化という次元を含むことになっているのである。もちろん、この次元での世俗化はウイルソンたちだけの専売特許ではなく、ウェーバーの「呪術からの解放」という概念を同じように理論的前提にしているピーター・バーガーの世俗化論にも登場する。しかし、バーガーが論じる「意識の世俗化」は、先のウイルソンたちの三つの要因のうち、(二)が意味している、宗教的コスモスがすべての人々の現実を正当化する包括的なものから、相対的で多元的な一つの世界解釈に転落するという「宗教の私事化」という事態を示しているように思われ、ウイルソンたちの次のような主張とは少し異なっているように考えられる。

「宗教的思考はおそらく最もはつきりとした変化を証拠づける領域である。人間はますます宗教的動機に応じて行為しなくなっている。つまり、彼らは世界を経験的で合理的な観点から解釈し、合理的組織や合理的に規定された役割に関与していると感じている。そこには私的には享受するかも知れないような宗教的な好み<sup>50)</sup>の余地があまりない」。

ブルースもまた、ウイルソンと同じ見解をさらに直裁のように表現している。

「それを他の仕方で概念化することもできようが、世俗化は主に人々の信念に関連している。われわれがこの社会はあの社会よりも「世俗的」であると語るときに、われわれが意味するものの核心は、前者の社会にいる人々の生活は後者よりも宗教的信念に影響されていない

ということである。われわれが通常おこなっている抽象化のレベルを考えると、社会学者がその単純な事実を忘れることはいつも可能なのである<sup>23)</sup>。

確かに、これらの主張が単に公的領域における宗教的信念の衰退を指しているとするれば、バーガーのいう宗教の私事化とかなり重なっているようにもみえるが、しかし、彼のいう多元化は経験的、合理的思考様式の漸次的普及と必ずしも同一のものではない。ウィルソンたちが社会構造上の世俗化の要因とともに、認識上の要因を並置したのは、明らかにその思考様式が宗教的なそれに次第に取って代わって支配的になると想定していたからに他ならない。実際、ウォリスとブルースは、宗教的信念と実践が「さらに個人主義化し、断片化し、個人化」するようになっていくことこそ世俗化の証拠であるとしながら、次のように興味深いことを指摘している。

「さらに、この領域におけるその傾向を示すデータは簡単に利用できないものの、われわれは、様々な超自然的存在、つまり、魔女、悪霊、幽霊、妖精、超自然的な力を備えた魔除けやお守りへの信仰、悪魔や地獄への信仰、迷信的な信仰や実践が衰退しているというはつきりとした証拠があるといえるだろう」<sup>24)</sup>。

明らかに、ここで彼らは、その世俗化論が社会諸制度が宗教の支配から離脱することで生じる宗教の私事化という状況だけを指しているわけではなく、それに重なりながらもさらにもう一步踏み込んで人間の思考様式一般においても超自然的で「迷信的な」ものが影響力を失っているという事態を指摘しているわけである。

ウィルソンたちのこうした考え方は、根本的には彼らの宗教の定義と深く結びついているように思われる。彼らは実体主義的に宗教をこう定義している。

「宗教は、次のような想定に基づく、行為、信念、制度から構成されている。その想定とは、人間の出来事を条件づけたり、干渉したりする能力を持っている、媒介可能な力のある超自然的実体か、道徳的目的を備えている非人格的な力か過程が存在するというものである。さらに、そうした実体ないし非人格的な力が働いているという主張の中心は反駁の余地がなかったり、反駁から体系的に守られているのである」<sup>25)</sup>。

この定義から理解できるように、彼は宗教を経験的な事物や世界の見方を越えたなんらかの超自然的な実体を前提とする人間の抱く信念

や実践としており、科学的思考と対比的に宗教的思考を考えているように思われる。つまり、ここには非常に伝統的な宗教と科学の二分法が存在しており、宗教を経験科学に基づかない検証不可能な信念と実践の集合に限定しているわけである。したがって、こうした宗教的信念の影響の低下とは、そのまま経験科学的思考や科学技術の普及と表裏一体の関係になっていることは明らかであり、後者の影響力の増大によって前者が人々の思考様式の中からも次第に影響力を失ってゆくという図式が想定されているわけである。

もちろん、ウィルソンの世俗化論においては、この次元での世俗化があくまでも社会構造とのかかわりで語られているということは注意しなければならないだろう。つまり、彼らからすれば、例えば近年キリスト教のファンダメンタリズムが増加しているという事実は、世俗化の進展と全く矛盾しない。というのも、彼らの論点にとつて「最も重要なことは宗教が社会システムの中でどのように機能しているのか」ということであつて、宗教が大衆的に支持されているか否かではないからである。ウィルソンからすれば、世俗化の核心とは宗教的世界観が社会的諸制度に影響を与える程度が著しく弱まっているということ、もっと具体的にいえば、現代社会において大企業の戦略も政治的決定もそれぞれ固有の経済的、政治的合理性にもとづいて決定されており、それらが宗教界のリーダーの意見に沿っているわけではないという事実にあるのである。<sup>(26)</sup>

しかし、宗教の影響力を私的な領域に限定づけて、政治や経済などの公的領域はそれとは区別される形式合理性が貫徹するという見解は、ウェーバーが西欧の歴史過程を「合理化の進展」という価値理念の下に整理した一つの概念的構成物を明らかに踏襲しており、今日では必ずしもすべての地域に等しく当てはまるモデルとはいえない。しかも、それぞれの領域で適用される規則はその目的に即して徹底的に計算され合理化されているにしても、何らかの仕方で当該地域の文化的拘束性を被らざるを得ないのである。ウェーバーが指摘した西欧以外のいかなる地域にも誕生しなかつたとされる近代資本主義でさえも、今日ドイツとアングロサクソン諸国では異なっていることが明らかにされており、諸制度に対する宗教を含んだ文化的規定性は否定できないのである。実際、われわれは特定の文化の内部においてのみ自明なものとしてされている行動や判断をあたかも普遍的なものであるかのように無意識に行っていることが多く、しかもそれらが社会諸制度の運用にもそのまま持ち込まれていることは比較文化論的な諸業績がつねに指摘するところなのである。「文明の衝突」といった議論がある種の説得力をもって受容されているのも、宗教が決して個人的嗜好に留まらない公的な領域の決定を左右する影響力をもっていることを端的

に示しているように思われるのである。

もとより、再三述べているように、ウイルソンたちは宗教をかなり限定的に定義しており、彼らのいう「宗教的影響力」や「宗教的信念」を文化まで拡張することは不適切かもしれない。しかし、彼らの宗教の定義はグローバル化に象徴される今日の社会のなかで刻々と変化する社会的諸制度や人間の意識を十分に捉えるにはあまりにも限定的で古典的であるように思われる。確かに、近代社会における宗教の動向を考える場合に、宗教という対象を明確に定義し、その議論の検証可能性を高めることは大切なことであるが、反面それにこだわりすぎることで、その理論からは現代社会における宗教の根本的な変容や適応形態が理論的に排除されることになるという危険性が常に生じる。少なくとも、イスラム「原理主義」の台頭に象徴されるグローバル化した現在の世界情勢を考慮すると、彼らのこうした世俗化論はあまりにも素朴で楽観的であるようにみえる。ウイルソンが最初に世俗化論を発表したのが六〇年代となると、それがあつた種の楽天的な近代化論の響きを持つのはやむえないことかもしれないが、彼らの理論的立場は、既に検討してきたようにその後も基本的に変化してはいないのである。ただ、ブルースは、初期のウイルソンでは言及されなかった若干の要素をその理論に付け加えている。それは、彼らのテーゼである「宗教の社会的意義の喪失」を妨げる二つの要因の附加である。その要因の一つは「文化的防衛」(cultural defence)であり、もう一つは「文化的過渡期」(cultural transition)である。これらは、初期のウイルソン流の一方的で不可避的な世俗化過程への批判やその後の世界の状況を考慮して考えられたものだと思われるが、両者とも近代化の進展とともに生じるある種の抵抗運動と理解されている。前者は、特定の地域やその文化が近代化の展開とともに周辺化し特異化する際に、宗教がその独自性を守るために抵抗のシンボルとして使われるというものである。これに対して、後者は、近代化の過渡期において当該社会での新たな社会、文化的状況に適應するために宗教が再評価され、むしろ宗教が一時的に勢力を盛り返すというものである。

しかし、こうした説明からも明らかなように、ブルースにとってファンダメンタリズムも含めた宗教の復興はあくまでも近代化の障害物であるとされており、それらは宗教の社会的意義の喪失という主要な世俗化過程の派生的で周辺的なものみなされている。そのため、今日の社会で観察される新旧宗教の新しい動きも、近代化に伴って生じる先の社会変動の方向を根本的に変えることはないと言われ、その点で単に個人的なものか、仮に社会的だとしても近代化に逆行する抵抗運動と判断されることにならざるをえないのである。別の言い方をすれば、

彼らの理論の内部では、非科学的な信念や実践とはほぼ同義な宗教的信念は「機能分化」と「ソシエタリゼーション」によって個人化し社会的諸制度の周辺に押しやられるか、むなしく抵抗を試みるものとされるという判断が必然的に導き出されることになっているのである。ここから明らかなように、ウィルソンたちの世俗化論では「機能分化」、「ソシエタライゼーション」、「合理化」は緊密に結びついた一つのセットになっており、それらが一体となって宗教変動をめぐる近代化のメタ理論を形成しているのである。こう考えてみると、彼らが、人間の宗教的欲求を理論的な前提にしてある種の循環的な歴史論を構築している合理的選択理論にも、また世俗化論を宗教の機能分化に限定し、人間の意識や信念の合理化を別の命題としてそこから離して検証しようとするドベラーレ的方向にも組しなかつたのは当然であるようにみえる。今日の世俗化論の動向に対するウィルソンたちの距離のとり方は、こうしたところに一つの原因があるように思われるのである。

#### 四、教会史家と世俗化論

さて、ウィルソンの世俗化論は、既に述べたように宗教社会学の領域において多くの論争を生み出したわけだが、それがイギリスなどの諸教会の歴史的動向に対する特定の判断を含んでいるために、当然のことながらキリスト教会の歴史を専門とする教会史家たちの間にも大きな反響を呼ぶことになった。その詳細については個々の著作を検討するしかないが、われわれにとつて幸いにも、イギリスの教会史家たちが世俗化論を論じる論文集が九〇年代初頭に刊行されている。これは、もともとウィルソン派のブルースとウォリスによって企画され、ウォリスの急死によって開催直前に中止を余儀なくされたシンポジウム原稿を、ブルースが編集して発表したものである。そこには、ヒュー・マッククラウド、カラム・ブラウン、マイケル・ハンピースミス、ロビン・ギルなどの教会史家たちが様々な角度から世俗化論を論じており、彼らがどのようにこの理論を評価しているのかが一読して読み取ることができる。結論から先にいえば、そこでの彼らの主張に共通してみられるものは、ウィルソン流の世俗化論に対する否定的な見解である。彼らは、様々なデータを使いながら、ウィルソンたちが指摘している都市化や合理化と世俗化との間に歴史的な因果関係を確定することはできないとし、宗教の社会的意義の喪失は決して必然的で不可逆的なものではなく、あくまでもそれぞれ地域の経済的、政治的な状況に左右されるとしている。しかし、少し注意をしなければならぬのは、この論文集で顔を揃えた人々の多くはブラウンに代表されるリヴィジヨニストと呼ばれる反世俗化論者たちであり、その意味

で、彼らの見解だけが近代イギリスの宗教史を代表するものではないということである。世俗化論をめぐるこのあたりの事情をもう少し詳しくみてみよう。

世俗化論は、それがやや単純なキリスト教の衰退を意味しているにしても、これまでの教会史家たちの数多くの業績においてむしろ自明のパラダイムであったように思われる。キース・トーマスの記念碑的労作『宗教と呪術の衰退』は、それが取り扱った時代が一八世紀までとはいえ、その終章では、近代科学と合理的精神の勃興が一般の民衆の呪術に対する態度を一変させ、それが古い宗教・呪術のパラダイムを掘り崩していくという、彼自身のその後の宗教動向の見通しを与えている<sup>28</sup>。また、ヴィクトリア時代のキリスト教諸教会の歴史に関する浩瀚な著作を著しているオーウェン・チャドウィックも、『一九世紀におけるヨーロッパ精神の世俗化』において、世俗化を促した原因として近代自然科学、歴史批判などを指摘して、当時の知識人や教会人たちの間に広がった宗教への懐疑を論じ、世俗化が時代の趨勢であったことを述べている<sup>29</sup>。また、労働者階級と宗教との関係について先駆的な業績を残したK・S・イングリスも、ヴィクトリア期の労働者階級の教会からの疎隔を実証的に明らかにし、都市化の進行に伴う世俗化を指摘した<sup>30</sup>。しかし、何といつても、この立場のもつとも影響力のある著作こそ、アラン・ギルバート、ロバート・カー、リー・ホースレーの『教会と教会に通う人々』であろう<sup>31</sup>。それは、これまで個別で部分的なものだった一八世紀以降の制度教会の会員数や洗礼数などの数値を全国レベルで集計し、それを時系列的にグラフ化し、イギリス全体のキリスト教諸教会の動向を数量的に明示したのである。しかも、彼らは単にそうした統計を並べただけでなく、それらを駆使して、制度的宗教の成長と衰退の歴史社会学的なモデルを構築したのである。著者たちはまず本書全体を貫く理論的なモデルとして「教会成長の理論」を提示し、教会のメンバーの増加を単に非メンバーからメンバーへの移行と理解するのではなく、その中間にメンバーになるための支持層 (the constituency) の存在を想定した。そして、これをさらに外的支持層 (the external constituency) と内的支持層 (the internal constituency) に分け、前者は教会員になる可能性を表明していない人々、後者はなんらかの傾向をもっている人々であるとした。その上で、非メンバー↓外的支持層↓内的支持層↓メンバーという教会員になるための一連の連続する段階を設定し、この移行が円滑に行われるとともに、その支持者層が常に集団の外部 (非家族) に存在し、その欲求を満たすことに成功することで教会は成長を果たすことを指摘した。そして、これを踏まえて教会の成長から衰退までを不況期 (depression)、活性期 (activation)、復興期 (revival)、非活性化期 (deactivation)、

衰退期 (Declension) という五つの時期に区別し、非活性化期の到来は教会が魅力的な支持層からのリクルートが滞ることによって生じたのである。さらに、この著作の共著者ギルバートは、『産業社会における宗教と社会』において、豊富な統計的資料から産業革命期から第一次大戦前夜までのイギリスの諸教会の動向を検討して、国教会、非国教徒集団ともに、産業化社会への適応過程において成員を内部的にしかリクルートできないパターンに移行することで、衰退の過程を歩んでいることを指摘したのである。<sup>32)</sup>

全編にわたって統計的数値とグラフが頻出するこれらの著作は、これまでの教会史の記述方法に大きなインパクトを与え、リヴィジョニストの研究も含めてこれ以降統計的資料を多用した研究が数多く出版されるようになった。それらは、教会出席率などの計量化できる外在的な指標によって宗教を分析するという社会学的手法が教会史の領域にも積極的に導入されたことを意味する一方で、計量化に適した枠組みでのみ宗教動向を論じるという研究方法の自明視を招いたように思われる。いずれにせよ、トーマスのような歴史家たちとカリーたちのような歴史社会学者たちとの間には微妙な相違はあるものの、ウィルソンたちの世俗化論は、近代のイギリス宗教史を大筋において世俗化の進展として捉えようとするこれらのぶ厚い研究業績の一つであるとともに、それらに支えられていることを忘れるべきではないだろう。

既に前節で論じたウィルソンたちの世俗化論への揺るぎない自信にはこうした学問的な蓄積が控えているという側面もあり、世俗化論廃棄論者たちのいう世俗化論の墓場行きは、この点でもそう容易に実現できないように思われる。イギリスの古代から今日までの宗教動向を解説した概説書のなかで、ギルバードは今後のイギリスの宗教動向を次のように書いているが、その言葉はまさにウィルソン流の世俗化論の基盤の強固さを端的に示しているように思われるのである。

「歴史上のその他の時期と同様に、今日でも未来は、……決まってははいない。しかし、イギリスのような社会において、宗教の影響が世俗化によって掘り崩されているというシナリオの方が、脱近代化と脱世俗化という未来の展望よりも確かであるという事実は変わらない。<sup>33)</sup>」

しかし、既に述べたように、イギリスの宗教史研究はこのグループだけで占められてはならず、世俗化論に異議を唱える一群の教会史家たちが存在する。こうした立場は七〇年代の衰退モデルの圧倒的支配の内側に胚胎しながら、八〇年代以降、先のブラウン、ギルをはじめ、J・コックス、S・J・D・グリーンなどが、そのパラダイムを批判することでその輪郭を整えてきたのである。コックスは、世俗化論への反発の理由として「すべての変動を「世俗化の過程」と呼ばれるパッケージに包んで、それを近代世界の社会変動の説明とし

て使うことから生じる必然性という空気」を指摘し、「世俗化に伴う社会変動によって、宗教的観念や制度の衰退が絶えずかつ必然的に生じるわけではない」としている<sup>45</sup>。彼の主張に象徴されるように、そこには世俗化という大きな物語によって、近代世界における宗教集団の適応という個別の小さな物語を隠してしまうという教会史家たちの危機感が溢れている。七〇年代以降の宗教社会学の領域におけるウィルソンのな世俗化論批判と、既に紹介したスターク、ベインブリッジなどの様々な代替理論の登場は、まさにこうした教会史家たちの不満に呼応するものであり、こうした理論に触発されながら世俗化論に異を唱える教会史家たちが登場してきたのである。例えば、その代表格であるブラウンは、ウィルソン流の世俗化理論は宗教の衰退の側面のみを問題にし、その成長の側面を不当に無視した偏った理論であると主張する<sup>46</sup>。そして、それを実証するために、ウィルソンたちと同じ土俵に立つて宗教の成長の側面を示す統計的データを明らかにして、その世俗化論に反駁を試みる。すなわち、彼は、一九世紀半ばから今日までのイングランド及びウェールズ、スコットランド、アメリカという三つの地域における全人口に占める宗教に關与する人々の割合と都市化の割合の変化を示すグラフを掲げながら、少なくとも二〇世紀初頭までは三つの地域ともそろって都市化と宗教の成長は歩調を合わせて進んでいることを明らかにし、むしろ都市化が進展することで宗教が拡大しており、都市化のなかで宗教は日曜学校やホームミッションなどを通じて適応を果たしていたと主張する。そして、近代化と宗教の社会的意義の衰退を一体のものと考ええるウィルソン流の世俗化論のテーゼに反対して、「宗教の社会的意義は、宗教が多元的社会に適応することによって、前産業化社会から産業社会への移行期において維持されるかあるいは拡大する」という見解を表明している<sup>46</sup>。

ブラウンのこの見解は、スタークたちが述べる宗教動向の循環理論と類似している。つまり、既存の教会の世俗化が新たな宗教集団の成長を促すというように宗教は衰退と成長を繰り返すのであり、少なくとも、近代化の進展とともに宗教が一方的に衰退するということは統計的にも支持できないというわけである。こうしたブラウンの主張に示されるように、彼らの目的は、世俗化のプロセスの徹底した歴史的文脈化と統計的数値の再吟味による世俗化論の想定する因果関係への批判と考えられるが、より本質的にはその批判によって生ずる近代化とセットになった宗教の衰退というテーゼの相対化であったといえよう。つまり、産業革命以降の諸教会の展開が不可避免的な宗教の衰退であるならば、教会は遅かれ早かれ無用の長物となってしまうと感じ取られたのである。逆にいえば、少なくとも産業革命以降の宗教の展開



が宗教の衰退ではなく単に宗教の変動と適応であるならば、教会の側はいかにしてこの状況に対応すべきかという実践的な適応の戦略を描くこともできるわけである。ウイルソンたちが繰り返し白らの理論を世俗主義的イデオロギーでないと弁明に努めるのも、それが教会の利害と存立基盤に結びつくからであり、その意味で彼らの論争にイギリスの宗教をめぐるポリティクスを認めるのは、必ずしも穿った見方だとばかりいえないように思われるのである。

しかし、彼らの業績を単にウイルソン流の衰退モデルに対するイデオロギー的反発という狭いレッテルで総括するのは誤りだろう。むしろ、彼らが積極的に取り入れた新しい視点や方法によって、後期ヴィクトリア期以降のイギリスの宗教と社会に関する非常に豊かな研究が数多く蓄積されたとみるべきだろう。例えば、二〇世紀初頭までの南ロンドン・ランベス地区を研究したコックスは、必ずしも正当なキリスト教信仰は呼べない信念が住民たちに広範に抱かれていることを指摘し、それを「拡散したキリスト教」(diffusive Christianity)と呼んでいる<sup>37)</sup>。さらに、こうした宗教のあり方をコックス以上に注目したのが、ロンドンのサウスアーク地区を研究したS・C・ウィリアムズの研究であろう。彼女は、当時のこの地区の労働者階級の人々の間で信じられたり、実践されていた民衆的信仰を事細かに記述し、制度教会の内外に広範に普及していた断片的ではあるものの確実に人々の意識や行動を規定していた宗教的観念と実践に注目したのである<sup>38)</sup>。これらの研究は、従来の教会史家たちがあまり気にとめなかった正規の教会の外側に持続していた宗教性の存在に注目したものであり、宗教社会学者デヴィが今日のイギリスの宗教状況を表現する際に使う「帰属なしの信仰」という理解の仕方に結びつくものといえよう<sup>39)</sup>。また、マックラウドやブラウンは、単なる礼拝参加数やメンバーシップの増減といった表面的な統計的数字には表れない一般の人々の宗教的リアリティを再構成する方法として、年輩の人々からの聞き取りや彼らの「語り」の分析を積極的に採用して、都市労働者層の宗教からの疎隔という定説を大幅に修正する新しい研究を発表したのである。

しかし、ここで注意しなければならないのは、宗教史家たちの間で大きくなった反世俗化論的見解は、最終的に第二次大戦以降から今日までの制度宗教の衰退傾向を否定してはいないことである。つまり、リヴィジョンニストたちは、世俗化論のパラダイムが設定する因果関係を、彼らが丹念に資料を検討した個別的な時空間において相対化できたとしても、どの時点でキリスト教諸教会の衰退が始まるかは別としても、その衰退傾向には同意せざるをえなかったのである。コックスはこう述べている。「空っぽの教会は宗教が重要ではなくなった

と論じている人々が持ち出す唯一の最も重要な証拠である。彼らは正しいが、彼らが考えている理由からではない<sup>40</sup>。この発言に象徴されるように、リヴィジョンニストたちは制度的教会に人々が訪れなくなり教会がガラガラになっている現在の状態を否定しているわけではなく、ただそうなった原因がウイルソンたちのような要因ではないとしているわけである。

しかも、当然といえば当然だが、リヴィジョンニストたちの視野にはキリスト教の動向しか入らないために、教会のメンバー数のはっきりと落ち込むとされる二〇世紀初頭以降の彼らの論調は悲観的な調子に満ちている。ブラウンの最も新しい著作『キリスト教国イギリスの死』は、この点でリヴィジョンニストがおかれた行き詰まりを物語っているようにも思える<sup>41</sup>。ブラウンは、一方で世俗化論者が好んでもちだす統計的データよりも一般の人々の宗教に対する「語り」に注目し、それを丹念に分析することで、従来考えられていたよりもはるかに長く宗教的影響力は持続していたことを明らかにし、一八〇〇年から一九六三年までのイギリスを非常に宗教的な国家だったと捉えている。しかも、その動向を支えた最も重要な要因は都市化でも階級でもなく、女性の存在であるという。彼は、教会の出席率や堅信礼への参加においても女性の比率は男性よりも高いことを統計的なデータから明らかにし、女性の宗教への関与が宗教の動向の鍵をにぎっていることを指摘したのである。まさにリヴィジョンニストとしての面目を遺憾なく発揮している。しかし他方、彼によれば、洗礼、堅信礼、教会での結婚など、制度的教会の影響力の程度を表すあらゆる指標は六十年代を境にしてキリスト教の影響の劇的な減退をはっきりと示しており、ついに二一世紀に至って死を迎えたというのである。つまり、六〇年代以降のイギリスはもはやキリスト教国家ではなくなったと断言したのである。もちろん、ブラウンは、この劇的な衰退の原因の主な理由として、社会構造の変動よりもビートルズの登場などに象徴される若者文化の新しい流れなど、とりわけ女性たちの教会離れを指摘していて、ウイルソンたちの世俗化論のテーゼに賛同しているわけではない。その詳細については別の機会に譲るが、いずれにしても、彼の論述は、近代化の過程における一方向的で漸次的な宗教の衰退という図式を否定する一方で、最終的にはウイルソン、ブルースが主張する、制度的キリスト教の衰退を容認したものと見えよう。

しかし、筆者はこれまでの論述から明らかなように、ここからウイルソン流の衰退モデルの妥当性を主張したいわけではなく、次の二つのことを指摘して、本稿の結びにしたいと思っている。第一に、リヴィジョンニストたちは、キリスト教諸教会の利害を基盤にしているために、ウイルソンと同様に、結果的に既存の宗教概念を土俵にした実体的な宗教の動向を論じざるをえず、結果として、ウイルソン流の衰退

モデルを内在的に批判することはできていないということ。第二に、両者が最終的に制度的キリスト教の衰退で一致していることは、彼らの対立が実は「事実」をめぐる争いではなく、宗教（キリスト教）の命運をめぐる言説の差異であったことを示しているということである。最初の点は、リヴィジョニストたちの論理の限界と係わっている。彼らは、いかにも教会史家らしく特定の地域の非常に詳細なデータを使いながら、ウイルソンたちの理論が想定している世俗化の一般理論を相対化しながら、キリスト諸教会が近代化という大きな社会変動に巧みに適応した場合によっては影響力を拡大したことを実証した。しかし、彼らが批判できたのは、少なくとも今日の国教会をはじめとする制度的キリスト教の衰退の原因が必然的なものではないということだけであり、むしろ実体的な宗教概念をウイルソンと共有することで、現代社会における宗教の新たな変容や適応を論じることができないのである。つまり、リヴィジョニストたちがこの伝統的宗教形態にのみ視点を限定する以上、彼ら自身も認めるように、制度的キリスト教会の衰退は少なくとも二〇世紀初頭から現在いるまで一貫して変化がないということではなく、今後の宗教の動向に何ら新しい展望を開く理論を提出できないわけである。第二番目の点は、まさに歴史の領域における社会学者と教会史家たちのこうした論争の根底には、最終的には今日における制度宗教の衰退という「事実」をどのように解釈するのかという論者たちのパースペクティブの差異が潜んでいるということである。リヴィジョニストたちはその事実が必然的にもたらされたものでないことを明らかにすることで、今後のキリスト教の行方に一抔の希望を託しているわけであり、一方、ウイルソンたちは、公的・私的という区別を巧みに設けながら、その実証主義的で啓蒙主義的なパースペクティブから、制度的宗教の衰退という事実が近代化に伴う必然的なものであることを語っているのである。いずれにしても、ここで取り上げた論争は、ウイルソンたちが再三注意を促している「事実」と「イデオロギー」との対立ではなく、「事実」をどのような言説として取り出すかという論者のパースペクティブの差異に由来していることだけは確かかなようなのである。

#### 註

- (1) Roy Wallis and Steve Bruce, "Religion: the British Contribution", *The British Journal of Sociology*, vol.40 no.3, 1989. この整理に対する反論として次の論文参照。  
Kenneth Thompson, "Religion: the British contribution", *British Journal of Sociology*, vol.41, no.4, 1990.

- (2) S. Bruce, *Religion in Modern England* (Oxford U.P., 1995).
- (3) B.R. Wilson, *Religion in Secular Society* (Pelican Books, 1966). (以下「Society」と略す)。
- (4) James Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society* (Unwin Hyman, 1989).
- (5) カール・ドベラーレ(ヤン・スウィンゲドー他訳)『宗教のダイナミックス』(ヨルダン社、一九九二年)、二二七―二三九頁。
- (6) ホセ・カサノヴァ(津城寛文訳)『近代世界の公的宗教』(玉川大学出版部、一九九七年)、二〇―五五頁。
- (7) Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *The Future of Religion* (University of California Press, 1985), p.2.
- (8) *Ibid.*, p.5.
- (9) *Ibid.*
- (10) *Ibid.*, pp.7-8.
- (11) なお、筆者は別の論稿で彼らの理論の問題を簡単に言及したことがある。  
山中弘「宗教社会学における個人主義的パラダイムとその受容をめぐって―スタークの供給側モデルと井門教団組織論を中心にして―」『愛知学院大学人間文化研究所紀要』第一四号、平成九年、八一―八三頁。
- (12) William H. Swatos Jr. & Daniel V.A. Olson (eds.), *The Secularization Debate* (Rowman & Littlefield, 2000) .
- (13) Rodney Stark & Laurence Iannaccone, "Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 1994 33 (3)
- (14) Steve Bruce, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory* (Oxford U.P., 1999), p.1.
- (15) Wilson, op.cit., p.11.
- (16) Wilson, "Reflections on Many Sided Controversy" in Steve Bruce (ed.) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Clarendon Press, 1992), pp.203-4. (以下「Reflections」と略す)。
- (17) *Ibid.*, pp.209.
- (18) マックス・ウェーバー(宮永祐治他訳)『社会科学方法論』(岩波書店、一九三六年)、一六頁。
- (19) Roy Wallis and Steve Bruce, "Secularization: The Orthodox Model" in Bruce (ed.), op.cit., p.12-15.
- (20) カサノヴァ、前掲書、五四頁。
- (21) Peter Berger *The Social Reality of Religion* (Penguin Books, 1973), chap.5-6 参照。
- (22) Wilson, Society, p.10.
- (23) Wallis and Bruce, op.cit., p.6.
- (24) *Ibid.*, p.22.
- (25) *Ibid.*, pp.10-11.
- (26) Wilson, "Reflections", pp.199-200.

- (22) Wallis and Bruce, *op.cit.*, pp.17-21.
- (23) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Penguin Books, 1971).
- (24) W.O.Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975).
- (25) K.S. Inglis, *Churches and Working Classes in Victorian England* (Routledge & Kegan Paul, 1963).
- (26) Robert Currie, Alan Gilbert, Lee Horseley, *Churches and Churchgoers* (Clarendon 1977).
- (27) Alan D. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England* (Longman, 1976).
- (28) Gilbert, "Secularization and the Future", in Sheridan Gilley & W.J.Sheils (eds.) *A History of Religion in Britain* (Blackwell, 1994), p.521.
- (29) Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society Lambeth, 1870-1930* (Oxford U.P.Press, 1982), p.266.
- (30) Callum G. Brown, "Revisionist Approach to Religious Change" in Bruce (ed) *op.cit.*, pp.31-58.
- (31) *Ibid.*, p.56.
- (32) Cox, *op.cit.*, p.93.
- (33) S. C. Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark c. 1880-1939* (Oxford, 1999).
- (34) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945 Believing without Belonging* (Blackwell, 1994).
- (35) Cox, *op.cit.*, p.276.
- (36) Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000* (Routledge, 2001).

## The Secularization Thesis and British Religious History

Hiroshi YAMANAKA

There has been a heated debate on the secularization thesis since Bryan Wilson published *Religion in Secular Society* in 1966 in which he defined secularization as the process in which religious thinking, practice and institutions lose social significance. One of the reason why the thesis has been discussed for a long time is that it has raised a serious question of whether religion would lose social significance or still maintain the strength and the influence over the people and society. In this paper I'd like to reexamine the debate in the context of British religious history, focusing on the response to the thesis from the church historians who have strongly criticized it.

At first recent development of this debate will be summarized and two directions in which the debate seems to have moved will be pointed out. One is to refine the thesis accepting some of criticism against it. The other is to totally reject it. Turning back to the theory of Wilson and Steve Bruce, a theoretical successor of Wilson, some characteristics and problems of them will be examined in some detail. Then taking those works of so called revisionists who opposed to Wilson's thesis from the viewpoint of church history, I'd like to make it clear that what points of Wilson's thesis are criticized among them and in what way their works contributed to the study of British religious history. Finally I would suggest that the thing we should pay attention to in this debate is not so much distinction between an ideology and a fact as their perspective through which each camp analyzes religious change in modern Britain.