

# 世俗化論の形成過程の再検討

## —興隆の背景と米英仏での受容—

田中 浩喜

### I. 序論

本稿では、世俗化論の興隆の背景と米英仏での受容について考察する。西洋では 1960 年代後半から 1970 年代にかけて、世俗化が宗教社会学の重要なテーマとして議論された。西洋の宗教社会学者は世俗化という概念を用いて、近代化がもたらす社会の機能分化とともに、宗教制度が社会的な意義を失っていることや、脱制度的な信仰形態が広がっている事実を指摘したのである。ところで、世俗化論が 1960 年代後半から 1970 年代にかけて興隆したのは、世俗化と呼びうる現象が実際に生じていたからというだけなのだろうか。本稿で提示するのは、西洋の宗教社会学で世俗化論が興隆した背景には、宗教社会学のあり方を問い直す学問的な問題意識と、キリスト教のあり方を問い直す宗教的な問題意識があったという見方である。以下ではまず、本稿の課題と先行研究について説明する。そして、世俗化論の興隆には、それが宗教社会学の改革を目指す若手研究者の問題意識に一致していたという学問的な背景に加え、キリスト教のあり方の改革を目指すリベラル・プロテスタントの問題意識に一致していたという宗教的な背景もあったことを示す。その際にはさらに、アメリカ、イギリス、フランスでの世俗化論の受容を検討し、世俗化論の興隆を支えた二つの問題意識は必ずしも各国で同じように共有されていなかったことを指摘する。

まずは本稿の課題について説明する。日本の宗教学ではこれまで、「世俗化論はなぜ衰退したのか」については盛んに議論されてきたが、「世俗化論はなぜ興隆したのか」についてはほとんど議論されてこなかった。例えば、2010 年に出版された『宗教学事典』は、宗教学のさまざまなトピックについて、近年の日本の宗教学におけるスタンダードな語りを提示しているが、「世俗化(論)」の項目をみると、その大部分は、初期世俗化論がどのように批判されてきたのか、あるいは初期世俗化論がどのように修正されてきたのかの記述であることがわかる。さらに、この「世俗化(論)」の項目の結論部では、「世俗化論の限界」が示唆されている。「近代社会における宗教の衰退を説く世俗化論は、これまで見てきたように、今日までその反証と理論的批判が絶えない。(…)近代社会と宗教の関係を包括的に論じる「大きな物語」としての世俗化論は、宗教の社会学的研究を大いに刺激しその発展に寄与したことは明確であるとしても、それ自体が歴史の限界を背負う近代西洋の産物であった。一つのパラダイムとして、今その使命を終えつつあるのかもしれない<sup>(1)</sup>。世俗化論はこのように、これまでの日本の宗教学のスタンダードな語りにおいて、その「衰退」や「終わり」が強調されてきた。そこで本稿では、世俗化論の「興隆」や「始まり」に注目することで、世俗化論の歴史についての新たな語りを日本の宗教学に提供することを目指す。

次に本稿の先行研究を紹介する。本稿にとって最も重要な先行研究は、フランスの社会学者のオリヴィエ・チャネンによる世俗化論の研究である。チャネンは 1990 年前後に世俗化論の研究を進め、その成果を著作『世俗化の諸理論』(1992 年)として刊行している<sup>(2)</sup>。チ

チャネンの著作は方法的にも内容的にも革新的な学術的意義を有している。方法的な革新とはどういうことだろうか。チャネンは社会学の専門家であって宗教社会学の専門家ではない。それゆえ、チャネンは宗教社会学における世俗化論を研究するにあたり、世俗化論の理論的妥当性を宗教社会学の観点から検討するのではなく、世俗化論の理論的妥当性は括弧に入れて、世俗化論の興隆自体を知識社会学の観点から分析するという方法論を採用している。知識社会学では、特定の知識や思想の妥当性ではなく、その知識や思想が受け容れられる社会的背景に注目する。チャネンは(宗教)社会学を(知識)社会学したのである。また、チャネンの研究の革新性は、戦後の宗教社会学を科学史の対象に据えたことにある。後述するように、西洋では特に2010年代以降、戦後の宗教社会学を科学史的に振り返る機運が高まっている。この意味で、戦後の宗教社会学を1990年代の時点で科学史的考察の対象に据えたチャネンの研究は先駆的だったと言える。そこで本稿ではチャネンの方法論を継承し、知識社会学の観点から「世俗化論はなぜ興隆したのか」という問いに取り組む。

内容的な革新とはどういうことだろうか。チャネンの中心的な主張は、世俗化論は1960年代後半から1970年代にかけて、西洋の宗教社会学の「パラダイム」を築いたということである。チャネンは、科学史家のトマス・クーン(1922-1996)のパラダイム論を援用しながら、世俗化論は理論的な統一性を欠くものの、分化説、私事化説、多元化説、宗教起源説などの諸要素から緩やかに構成される「パラダイム」であったこと、そして世俗化論の興隆は西洋の宗教社会学のあり方を大きく変える「科学革命」をもたらしたことを指摘したのである。とはいえ、世俗化論をパラダイムとする語りは、日本でもすでに共有されている。本稿にとって重要なのは、チャネンが世俗化論をパラダイムとして記述する際、出版物を網羅的に分析して世俗化論の構成要素を析出するだけでなく、当時の西洋の宗教社会学の制度状況や社会的文脈に照らして、世俗化論の形成過程と研究史上の意義を論じていることである。こうした重要性にもかかわらず、チャネンの著作はフランス語で書かれていることもあり、日本の宗教社会学者にはアクセスしにくい状況にあった。そこで本稿では、主にチャネンの先駆的な議論を参照しながら、そこでは扱われなかった資料や、西洋各国の宗教社会学の歴史についての最新の研究成果にも依拠しつつ、西洋の宗教社会学における世俗化論の興隆は学問的な問題意識と宗教的な問題意識に支えられていたことを示す。

西洋各国の宗教社会学史の研究も本稿にとって重要な先行研究である。西洋では2010年代以降、各国の宗教社会学の戦後史を再検討する機運が高まっている。例えば、2015年の論集『宗教社会学——国民的伝統』はその成果のひとつである<sup>(3)</sup>。編者を務めたのは、アメリカ宗教社会学会(Association for the Sociology of Religion)の元会長のアントニー・ブラジと、国際宗教社会学会(International Society for the Sociology of Religion / Société Internationale de Sociologie des Religions)の元事務局長のジュゼッペ・ジョルダンである。この論集では14の国と地域(カナダの仏語圏と英語圏、アメリカ、ブラジル、イギリス、オランダ、ベルギー、ドイツ、フランス、スペイン、イタリア、クロアチア、オーストラリア、日本)の宗教社会学の歴史が扱われている。注目すべきは、この論集が宗教社会学の歴史を描くにあたって、宗教社会学の主要な学説を紹介するだけでなく、各国の宗教社会学の制度的基盤や主要人物の系譜を具体的に提示することで、各国の宗教社会学の「国民的伝統」を明らかにしていることである。こうした方法論と問題意識は、ブラジの『アメリカにおける宗教社会学』(2014年)や、フランスの宗教社会学の歴史を描いたピエール・ラサーヴの『宗教社会学』(2019年)にも共有されている<sup>(4)</sup>。本稿ではこうした研究動向を踏ま

えて、「世俗化論の興隆を支えた学問的な問題意識と宗教的な問題意識は、アメリカ、イギリス、フランスの宗教社会学でどの程度共有されていたのか」についても検討する。

## II. 学問的な問題意識

### II-1 世俗化論以前の宗教社会学

学問的な問題意識とはどういうことだろうか。これについては、世俗化論が興隆する以前の西欧の宗教社会学について、あらかじめ説明しておかねばならない。世俗化論の歴史を考えるうえで重要なのは、国際宗教的社会学会（Conférence internationale de sociologie religieuse : CISR）である<sup>5)</sup>。CISR は 1948 年、カトリックの聖職者で宗教社会学者のジャック・ルクレール（1891-1971）によりルーヴァン・カトリック大学で設立された。国際宗教社会学会（International Society for the Sociology of Religion : ISSR / Société Internationale de Sociologie des Religions : SISR）に改称した現在も、国際宗教学宗教史学会（International Association for the History of Religions : IAHR）にならぶ宗教学系の国際学会として知られている。CISR は 1960 年代後半以降、世俗化論の世界的拠点になった。これはブライアン・ウィルソン（1926-2004）が 1971 年から 1975 年、デイヴィッド・マーティン（1929-2019）が 1975 年から 1985 年、カーレル・ドベラーレ（1933-）が 1985 年から 1993 年に会長を務めていることからわかる。日本の宗教学者が CISR に積極的に参加し始めたのは 1970 年代以降のことだから、日本の宗教学者の間では、CISR は世俗的な組織で、マクロな宗教社会学の理論を重視しているという印象があるかもしれない。しかし、1960 年代以前の CISR はむしろ、宗派的で没理論的な性格を有していた。

宗派的とはどういうことか。西欧の宗教社会学全般と同じく、CISR はおよそ 1960 年代まで、教会制度の影響下に置かれていた。カトリック文化圏の場合、CISR を設立したルクレールのように、宗教社会学者がカトリックの聖職者でもあることも稀ではなかった。当時のカトリック教会が求めていたのは、伝道に役立つ宗教社会学である。例えば、フランスでは 1943 年、カトリック聖職者のアンリ・ゴダン（1906-1944）とイヴァン・ダニエル（1909-1986）の共著『フランスは宣教すべき国か』が出版されている<sup>6)</sup>。この著作は、農村から都市に流入した労働者階級の間で教会離れが進んでいることを指摘し、カトリック教会による労働司祭運動（労働者と生活しながら宣教活動を行う運動）のきっかけを作った。教会は宗教社会学に、宣教の指標となる成果を求めていたのである。これは、オランダのブレダで開かれた 1951 年の CISR 大会からもわかる。この大会では、オランダのカトリック社会教会研究所（Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut : KASKI）が参加したことで、参加者の大多数がカトリック聖職者となっただけでなく、テーマには「宗教と教会の生活の領域における実証的社会科学の現状——各国の司牧と伝道へのその応用」が掲げられた。ドベラーレの回想によると、当時の CISR は「宗教社会学のある特殊なタイプ、すなわち「宗教的社会学」を實踐した。このタイプの「社会学」は自己満足的で排他主義的であり、ほとんど一つの教会に奉仕し、その方法においてのみ「社会的」であるに過ぎなかった」<sup>7)</sup>。

没理論的とはどういうことか。西欧の宗教社会学全般と同じく、CISR は 1960 年代までミクロな実証研究を重視していた。カトリック聖職者で宗教社会学者のフェルナン・ブラール（1898-1977）によるフランス農村部の宗教実践に関する研究が代表するように、当時の宗教社会学の主流は、質問紙調査を通して宗教実践（教会出席率や通過儀礼の実践）の程度

を解明するものだった。ミクロな実証研究が重視されたのに対して、当時の宗教社会学でマクロな理論研究がなされることはほとんどなかった。それは、カトリック教会が伝道に役立つ研究成果を求めているからというだけでなく、カトリック教会がマクロな理論研究を嫌厭していたからでもある。西欧にはデュルケームに代表されるフランスの社会学年報学派や、ウェーバーに代表されるドイツの古典的宗教社会学などによる、マクロな理論研究の蓄積が十分存在したが、カトリック教会はそれらの宗教社会学理論を近代主義的で反教会的なものとして嫌っていたのである。例えば、ハンス・ゴディン（1926-2013）は1958年に次のように証言している。「つい最近まで、カトリック界限は近代主義、実証主義、行動主義を理由に、一般社会学、そして現在の宗教社会学に対して不信感を露わにしていた。社会学流の説明、オーギュスト・コントとエミール・デュルケームの自然主義的な見方の過激さは、宗教事象を徹底的に分析して、宗教と教会を単なる自然的産物として扱ってしまいかねないものであり、明らかにカトリック神学者たちの御心に敵うものではなかった」<sup>(8)</sup>。

## II-2 世俗化論の興隆と宗教社会学の改革

西欧の宗教社会学では1960年代になると、こうした宗派的で没理論的な既成の宗教社会学を変えようとする動きが生じている。既成の宗教社会学を打ち立てたのが、ルクレールのような世紀転換期生まれ世代だったのに対して、既成の宗教社会学に異議を申し立てたのは、ドベラーレのような戦間期生まれ世代である。世俗化論の歴史を考えるうえで重要なのは、この戦間期生まれ世代が、既成の宗教社会学に対する批判と世俗化論の提唱を同時に行なったことである。戦間期生まれ世代が宗教社会学の改革と世俗化論の発展を同時に目指していたことは、例えば、トーマス・ルックマン（1927-2016）の『見えない宗教』（1967年）にみることができる。ルックマンは非制度的な宗教のあり方（「見えない宗教」）の重要性を指摘すると同時に、既成の宗派的で没理論的な宗教社会学に対して辛辣な批判を向けている。「残念なことだが、最近の宗教社会学に理論的意義を見出そうとしても失望させられるばかりである。この分野の外見上の花々しさにもかかわらず、理論上の進歩がともなわなかったのである。ヴェーバーやデュルケームは宗教を社会理解の鍵とみたが、最近の宗教社会学の理論状況は、むしろ逆向的である。古典的立場はほとんど放棄され、宗教社会学は次第にせま苦しい矮小なものになってしまった。（…）新しい宗教社会学はもっぱら教会制度の衰退に関する叙述をこととしており、偏狭な見方しかしない。研究主題や研究計画は、もっぱら伝統的教会組織の制度的形態に範例をとり、それに拘束されている」<sup>(9)</sup>。

知識社会学の旗手としての地位を確立していたルックマンとピーター・バーガー（1929-2017）が世俗化論を展開し始めると、CISRの宗教社会学者も既成の宗教社会学に対する批判と世俗化論の提唱に積極的に取り組むようになる。例えば、ドベラーレは1969年のCISRモントリオール大会で、教会参加（participation）の宗教社会学はもう時代遅れで、今後は世俗化（sécularisation）の宗教社会学の時代であると宣言している。「社会学者は、教会や宗教が個人にとっていかなる意味を有するのかを問うべきではない。社会学者は、教会や宗教の社会的意味を問わなければならない。この意味で、宗教社会学に関連する問題は、教会参加から世俗化に移ったのである。トーマス・ルックマンとピーター・バーガーの影響を受けて、何人かの宗教社会学者がこの方向性を採用したことは心強い」<sup>(10)</sup>。ここからは、戦間期生まれ世代の若手研究者たちにとって、世俗化論が1960年代後半、宗教社会学の改革の旗印になっていたことがわかる。世俗化論は制度的な宗教の凋落を説く点で、カトリック教

会と蜜月にあった既成の宗教社会学への反抗という意味を有していただけでなく、デュルケムやウェーバーの古典的な宗教社会学理論を再評価したマクロな理論である点で、実証研究に傾倒して理論研究を等閑視していた既成の宗教社会学への反抗という意味も有していたのである。若者がエスタブリッシュメントに対して異議を申し立てる「カウンター・カルチャー」の空気は、宗教社会学の世界にも流れ込んでいたと言える。

戦間期生まれ世代が 1960 年代に宗教社会学の改革を進めたことに加え、1970 年前後にルクレールやガブリエル・ルブラーズ (1891-1970) など、世紀転換期生まれ世代の代表格が次第に他界すると、CISR では脱宗派化と理論研究の進展が実現されるようになる。この転換は例えば、ユーゴスラビアのオパチアで開かれた 1971 年の CISR 大会にみることができる。共産国のユーゴスラビアで大会が開かれていること自体、CISR の脱宗派化を物語っている。この大会では会則の改定が行われ、「CISR は科学的性格の学会である」ことが明記された。大会テーマには「宗教と宗教性——産業都市社会における無神論と信仰」が掲げられ、無神論や非制度的な宗教性が議論された。象徴的なのは、すでに世俗化論者として知られていたウィルソンが会長に選出されたことである。ウィルソンは後年、自身の会長選出を次のように回想している。「その組織を初期の特殊カトリック的な集合体から脱皮させたいという指導的会員たちの願望は、1971 年に新会長の選出にあたって、カトリックでもキリスト教徒でさえもない人物 [ウィルソンのこと] を選出することで顕在化した」<sup>(11)</sup>。その後も CISR の会長には世俗化論者が立て続けに選出されることになる。かくして、CISR が宗派的で没理論的な組織から世俗的で理論的な組織への転換を遂げると同時に、世俗化論は西欧の宗教社会学のパラダイムを築くことになった。世俗化論の興隆は、宗教社会学の改革を掲げる戦間期生まれの若手研究者たちの問題意識に支えられていたのである。

### II-3 学問的な問題意識はどの程度共有されていたのか

世俗化論の興隆を支えた CISR の若手研究者の学問的な問題意識は、各国の宗教社会学者にどの程度共有されていたのだろうか。宗教社会学の改革を目指す問題意識は、フランスの若手研究者たちにも広く共有されていたと言える<sup>(12)</sup>。戦後のフランス宗教社会学を牽引したのは、宗教社会学グループ (Groupe de sociologie des religions : GSR) という組織である。GSR は先述のルブラーズによって 1954 年に創設された。ルブラーズは、カトリック教会の協力を仰ぎながらカトリシズムの宗教実践の実証研究を行ったことで知られる。質問紙調査を通して宗教実践 (教会出席や通過儀礼) の地域差、階級差、性差を解明するルブラーズの手法は、およそ 1960 年代まで西欧の宗教社会学の主流になった。ただし、戦間期生まれの若手研究者は、マクロな理論研究を発展させ、研究対象を拡大しようとしている。例えば、GSR 創設メンバーのフランソワ＝アンドレ・イザンベール (1924-2017) は、ルブラーズ流の実証研究を続けながらも、聖概念の理論研究を行ったり、世俗化論の興隆後には宗教集団の「内的世俗化」という概念を提示したりしている。1960 年に GSR に加入したジャン・セギー (1925-2007) は、プロテスタンティズムの研究を進めて研究対象を拡大するだけでなく、ウェーバーやトレルチのドイツの古典的宗教社会学理論をフランスに紹介して、GSR に理論的發展をもたらしている。このように宗教社会学の脱カトリック化と理論研究の発展を目指す GSR の若手研究者にとって、CISR の脱宗派化と理論研究の進展は好ましいものに映った。例えば、1971 年の大会で CISR が転換を果たしたとき、GSR 創設メンバーのアンリ・デロシュ (1914-1994) はそれを「宗教的社会学」から「宗教社会学」

への「第一歩」として評価している。「国際宗教的社会学会の第11回大会は、宗教社会学の国際大会の初舞台とまではいかないにせよ、準備舞台ということにはなるだろう」<sup>(13)</sup>。

イギリスの若手宗教社会学者も、世俗化論の興隆を支えた学問的意識を共有していたと言える<sup>(14)</sup>。カトリック文化圏のフランスやベルギーとは異なり、イギリスではおよそ1960年代まで、英国国教会が宗教社会学に対する影響力を有していた<sup>(15)</sup>。ただし、イギリスで宗教社会学が学問分野として確立するのは1960年代後半以降である。実際、現在も活動続ける宗教社会学研究グループ（Sociology of Religion Study Group : SocRel）がイギリス社会学会（British Sociological Association : BSA）に設置されたのは1975年になってからのことである。スーザン・バッド（1941-）は1973年、当時のイギリスの宗教社会学について次のように証言している。「宗教研究は社会学の他の下位分野のなかで不安定な地位に置かれている。（…）黎明期の示唆的で卓越した一連の理論的研究のあと、20世紀になるとこの主題への関心は潰えてしまっていたが、つい最近になって復興を果たした」<sup>(16)</sup>。戦後のイギリスの宗教社会学の復興を担ったのは、ウィルソン、マーティン、ローランド・ロバートソン（1938-）といった戦間期生まれの研究者である<sup>(17)</sup>。彼らは、既成の宗派的な宗教社会学からは距離を取りながら、デュルケームやウェーバーの理論的な宗教社会学を再評価しようとした。実際、ロバートソンは1970年の『宗教の社会学』で、ルックマンやドベラーレと同じように、マクロな理論研究の重要性を指摘している。「より厳密な分析手続きの追求ということは、近年における唯一の革新ではない。古典的社会学者の時代以来、宗教社会学の理論的諸問題が比較的無視されてきたことに対する、先鋭かつより手厳しい反動があった。（…）基本的な理論的課題を復活させたバーガーとルックマンの貢献は、きわめて大きいものがある」<sup>(18)</sup>。このように世俗化論の興隆が始まる1960年代後半には、イギリスでもフランスでも、若手研究者が宗教社会学の改革を掲げて活動していたのである。

アメリカの場合、宗教社会学は1960年代の時点で、脱宗派化と理論研究の深化をある程度進めていたと言える<sup>(19)</sup>。たしかに、アメリカの宗教社会学を最初に制度化したのは、宗派的な背景を持つ宗教社会学者である。実際、1938年にはカトリックの宗教社会学者により米国カトリック社会学会（American Catholic Sociological Society : ACSS）が、1950年にはプロテスタントの宗教社会学者により宗教研究学会（Religious Research Association : RRA）が設立されている。しかし、宗教社会学が宗教者に担われることも多かったヨーロッパとは異なり、アメリカでは1950年代末から俗人の社会学者が宗教研究を活発に行うようになっていた。これには、第二次大戦後の「信仰復興」が宗教に対する世論の関心を高めたという社会的背景に加え、一般社会学における機能主義の興隆という学問的背景がある。宗教研究における機能主義の台頭に大きな影響を与えたのは、社会学者のタルコット・パーソンズ（1902-1979）である。パーソンズは1937年の『社会的行為の構造』で、ウェーバーとデュルケームの古典的社会学理論を復権させながら、社会体系を統御する制度として宗教を機能的に定義し、宗教の社会的意義を再評価した<sup>(20)</sup>。これにより、宗教への関心を希薄化させていたヨーロッパの一般社会学とは異なり、アメリカの一般社会学では1950年代末から、宗教を重要な社会制度とみなすマクロな理論が発達し、俗人の社会学者も宗教研究に参入するようになっていたのである<sup>(21)</sup>。宗教社会学の改革を求めるヨーロッパの若手研究者たちは、こうしたアメリカの動向をモデルにしていたところがある。実際、ドベラーレは1968年、西洋の宗教社会学の研究動向を網羅的にサーヴェイした「最新研究動向報告」において、理論志向で非宗派的な宗教社会学はヨーロッパ以上にアメリカでなされていると

指摘し、「真の宗教社会学の大部分はアメリカ合衆国でなされた」と評価している<sup>(22)</sup>。

### Ⅲ. 宗教的な問題意識

#### Ⅲ-1 世俗化論興隆以前のプロテスタント神学

宗教的な問題意識とはどういうことだろうか。これについては、宗教社会学で世俗化論が興隆する以前から、プロテスタント神学では世俗化論がすでに始まっていたことを、あらかじめ説明しておかねばならない。プロテスタント神学では 1950 年代以降、「世俗神学」が注目を集めるようになっていた。世俗神学とは、キリスト教を近代世俗社会に適応させようとする神学で、既成の宗教のあり方を批判し、近代世俗社会に肯定的な解釈を与えようとするリベラル・プロテスタントに支持された。世俗神学の淵源は、ドイツの神学者ディートリヒ・ボンヘッファー（1906-1945）にある。ヒトラー暗殺に失敗し獄中死を遂げたボンヘッファーは、死後に出版された『獄中書簡集』で、近代社会における宗教的な制度や信仰の衰退に十字架の神学の観点から肯定的解釈を与えている。「われわれが成人することが神の前における自分たちの状態の真実な認識へとわれわれを導くのだ。（…）われわれと共にいる神とは、われわれを見ずてる神なのだ（マルコ一五・三四）。神という作業仮説なしにこの世で生きるようにさせる神こそ、われわれが絶えずその前に立っているところの神なのだ。神の前で、神と共に、われわれは神なしに生きる」<sup>(23)</sup>。宗教の監督から人間が自立し、人間が神なしで生きるようになった世界（「成人した世界」）は、逆説的にも神の現前を表現しているというのである。世俗化という言葉自体は用いられていないが、ボンヘッファーの神学には、近代化や宗教変容という世俗化論のモチーフをすでにみることができる。

世俗神学はその後、「聖書の脱神話化」を唱えたルドルフ・ブルトマン（1884-1976）、「究極的意味」を宗教の本質としたパウル・ティリッヒ（1886-1965）らにより展開された。世俗化論の歴史を考えるうえで重要なのは、世俗化概念自体を主題に据えたドイツの神学者フリードリヒ・ゴーガルテン（1887-1967）である。ゴーガルテンは 1953 年の『近代の宿命と希望』で、世俗化の発端はキリスト教の信仰にあると主張している。「おそらく世俗化において起こったこの変化で、最も記憶されるべきことは、人間の自立性が近代世界においてもった根源的な意味は、ただキリスト教信仰において開かれた認識と経験とを通してだけ得られたということである」<sup>(24)</sup>。世俗化はキリスト教に反するものではなく、むしろキリスト教の信仰の産物だということである。ただし、世俗化と世俗主義は厳密に区別されている。ゴーガルテンによると、世俗化が神話的世界から人間社会が自立する過程であるのに対して、世俗主義は宗教の代替を目指すイデオロギー、あるいは虚無主義であるという。ここには、世俗化に対する宗教的評価の逆転をみることができる。ゴーガルテンは世俗化を世俗主義から区別したうえで、世俗化の発端はキリスト教の信仰であるとして、ネガティブに解釈されてきた世俗化にポジティブな宗教的意味を与え直しているのである。このように、プロテスタント神学では 1950 年代に世俗化論がすでに展開されていた。だが、世俗神学は 1960 年代まで、一般社会にはほとんど知られないまま神学の枠内に留まっていた。

キリスト教の近代世俗社会への適応という世俗神学の問題意識を世に広めたのは、イギリスの神学者ジョン・ロビンソン（1919-1983）である。ロビンソンは英国国教会の聖職者で、ラジオや新聞などにしばしば登場するリベラル・プロテスタント神学者として知られていた。ロビンソンは 1963 年の『神への誠実』で、頑迷固陋な律法主義を脱して「新しい道

徳」を創り出し、旧態依然とした制度的で教条的な教会や信仰のあり方を革新する「鋳型の改造」の必要性を訴えた<sup>(25)</sup>。ロビンソンはこれらのキャッチフレーズを用いながらキリスト教の改革を訴えたが、その議論の大半は既存の世俗神学に依拠しており、神学的に特段斬新なわけではない。重要なのは、『神への誠実』が一躍ベストセラーになったことである。同年に出版された論集『神への誠実をめぐる議論』は、『神への誠実』の驚くべき売れ行きを次のように証言している。「この著作以上に飛ぶように売れた真面目な神学の新著は、おそらく世界史上存在しないだろう。すでにイギリス、アメリカ、オーストラリアで 35 万部以上刷られており、ドイツ語、フランス語、スウェーデン語、オランダ語、デンマーク語、イタリア語、日本語でも出版されている」<sup>(26)</sup>。世俗化という言葉自体はほとんど用いられていないが、ロビンソンの『神への誠実』は、世俗神学を西欧社会全体に広く知らしめる役割を果たした。1963 年 5 月 19 日のイギリスの週刊紙『オブザーバー』が言うように、『神への誠実』は (… ) 神学を古いアカデミックな僻地から連れ出した」のである<sup>(27)</sup>。

### Ⅲ-2 プロテスタンティズムの神学と世俗化論の興隆

世俗神学と宗教社会学の世俗化論はどのように関係しているのだろうか。世俗神学と宗教社会学を繋ぐ役割を担ったのは、二人のリベラル・プロテスタントである。ひとり、アメリカのプロテスタント神学者ハーヴィー・コックス (1929-) である。1965 年の『世俗都市』で、コックスは社会改革に参画する「社会変動の神学」に加え、世俗化の端緒は聖書にあるとする「世俗化の聖書的起源」を主張した。「世俗化は、ドイツの神学者フリードリヒ・ゴールテンがかつて指摘したように、聖書の信仰が歴史に与えた衝撃の当然の帰結である。(… ) 世俗化は、キリスト者が何か反対しなければならないようなものであるどころか、それは聖書の信仰の正統的な帰結の一つをあらわすものであると言える。キリスト者の使命は、それに反対するのではなく、むしろその働きを支持し、それを正しく育てていくことである」<sup>(28)</sup>。コックスの世俗化論の大筋はゴールテンと同じだが、重要なのは『世俗都市』がベストセラーになったことに加え、コックスが世俗神学者だけでなく、古典的な宗教社会学者も参照したことである。『世俗都市』では、ボンヘッフアーやゴールテンだけでなく、デュルケームやウェーバーが引用され、「都市化」、「機能分化」、「脱魔術化」などの社会学的語彙を用いた議論がなされた。古典的な宗教社会学が近代主義的で反教會的なものとみなされていた当時、神学者がウェーバーやデュルケームを参照するのは斬新なことだった。コックスは世俗神学の世俗化論を社会科学の言語で語り直したのである。

もうひとり、宗教社会学者でもプロテスタントでもあるバーガーである<sup>(29)</sup>。コックスが神学の立場から宗教社会学の議論を取り入れたとすれば、バーガーは宗教社会学の立場から神学の議論を取り入れたと言える。たしかに、バーガーは 1967 年の『聖なる天蓋』について、「本書での論考は、厳格に社会学理論の考え方の枠内で進めてきた。その議論のなかにはどこにも神学上の意味合いもなければ、ただだからといって反神学的な含みも見当たらないはずである」<sup>(30)</sup>と断言している。しかし、少なくともその世俗化論にはプロテスタント神学からの影響をはっきりとみることができる。実際、バーガーはウェーバーやルックマンなどの宗教社会学者だけでなく、ゴールテンやコックスなどのプロテスタント神学者も参照しながら世俗化論を展開している。バーガーによると、「世俗化のルーツ」は「古代イスラエルの宗教」の聖典、すなわち旧約聖書にある。「まさしく世俗化のルーツは、古代イスラエルの宗教が根ざす最古の淵源のなかにこそ見出されるべきであると主張したい。いい



かえれば、いわゆる〈魔術からの世界解放〉は旧約聖書に始まると断言したいのである<sup>(31)</sup>。ここからは、バーガーの世俗化論が、「世俗化の聖書的起源」を唱える世俗神学の系譜に連なっていることがわかる。しかし、その世俗化論は当時、神学ではなく宗教社会学の理論として広く受容された。これは、バーガーが当時、1966年のルックマンとの共著『現実の社会的構成』により、知識社会学の旗手として知られていたからである<sup>(32)</sup>。いわばバーガーの『聖なる天蓋』は、世俗神学の世俗化論に宗教社会学の装いを与えたのである。

ここには、プロテスタンティズムの神学と世俗化論の興隆の密かな繋がりをみることができる。世俗化論は、既成の教会制度の求心力の低下を説く点で、教会の改革を目指すリベラル・プロテスタントの問題意識に一致していただけでなく、世俗化のキリスト教的起源を説いて近代世俗社会にポジティブな宗教的意味を与える点でも、キリスト教の現代化を模索するリベラル・プロテスタントの問題意識に一致していたのである。先述のロバートソンは1971年の時点で、この世俗化論と神学の密かな繋がりを次のように指摘している。「世俗化に関する社会学の討議は、神学界限で展開されていた議論が60年代になって絶頂に達して大衆化したことへの応答にすぎない<sup>(33)</sup>」。実際、世俗化論はその後、リベラル・プロテスタンティズムに親和的な宗教社会学者とプロテスタント神学者の対話を通して発展したところがある。例えば、イタリアの宗教社会学者サビノ・アクアヴィヴァ（1927-2015）とギュスターボ・ギザルディ（1943-）は1973年、論集『世俗化』を編んでいるが、その執筆陣にはバーガー、ルックマン、ロバート・ベラー（1927-2013）といったリベラル・プロテスタントの宗教社会学者に並んで、コックスやロビンソンといったプロテスタント神学者も名を連ねており、さらにはボンヘッファーの遺稿も収められている<sup>(34)</sup>。宗教社会学者のジャン・ボベロ（1941-）とミシュリーヌ・ミロ（1959-）が述べているように、世俗化論は「一方で新しい理論的な枠組み、認識論的な切断を可能にしたが、他方で斬新で近代的であることを自認する神学の問題意識に正当性を与える主題でもあった」のである<sup>(35)</sup>。

### Ⅲ-3 宗教的な問題意識はどの程度共有されていたのか

世俗化論の興隆を支えた宗教的な問題意識は、各国の宗教社会学者にどの程度共有されていたのだろうか。カトリック文化圏のフランスでは、リベラル・プロテスタントの宗教的な問題意識は理解されてはいたが、共有されることはなかったと言える。これは、フランスでプロテスタンティズム研究を牽引した先述のセギーが、バーガーの宗教的な問題意識を批判していることからわかる。たしかにセギーは1969年、GSRの機関誌『宗教社会学アーカイヴ』に寄せた『聖なる天蓋』の書評で、バーガーが理論研究を志向していることを称えている。「ここには実のところ、司牧的だったり（たとえ宗派的でなくとも）数値的な現状調査だけだったりする研究から距離をとる方向に、宗教社会学のあり方を方向転換しようとする意図がある。この点で、さらに偉大な古典に注意を払っている点で、P・L・Bの著作は間違いなく、我々が本誌で進めている闘争に少なからず合流していると言えよう<sup>(36)</sup>」。しかし、学問的な問題意識は共有されているが、宗教的な問題意識は共有されていない。実際、セギーは1970年、『天使のうわさ』に触れながら、バーガーの宗教的な問題意識を次のように批判している。「バーガーは、社会学的に分析された社会で、人間科学がもたらす相対化により神学に課せられた「知識の問題」を前にして、いかなるキリスト教神学が可能であり続けるかを語ろうとしている。（…）バーガーは素朴にも社会学の言葉遣いで、現在の状況下で神学者に委ねられるべき領域を定めようとしている。我々の意見ではそれは社

会学の領分を越えている」<sup>(37)</sup>。フランスの宗教社会学は、世俗化論の興隆前には西洋で中心的な位置を占めていたにもかかわらず、バーガー、ルックマン、ウィルソンら代表的な世俗化論者がいずれも英米圏の研究者であることからわかるように、初期世俗化論においてはあまり存在感が大きい<sup>(38)</sup>。その背景には、カトリック文化圏のフランスでは、リベラル・プロテスタントの問題意識が共有されにくかったことがあるのかもしれない。

宗教的な問題意識を広く共有していたのはアメリカの宗教社会学者である。アメリカの場合、リベラル・プロテスタントの問題意識は、世俗化論の興隆というより、宗教の機能的定義の興隆というかたちをとった。これは例えば、先述のベラーにみることができる。ベラーは宗教社会学における世俗化論の興隆に批判的な態度を示している。近代化とともに宗教が消滅するという世俗化論の啓蒙主義的な発想は、「宗教的であり、全く科学的ではない」からである。ベラーによると、「宗教はますます末梢的で痕跡をとどめるだけのものになってくるところか、再びわれわれの文化的課題の中核に位置づけられてくるように思われる」<sup>(39)</sup>。近代化により制度的な教会の社会的意義が低下するとしても、それは宗教の消滅を意味しない。宗教進化論と市民宗教論では、むしろ宗教は近代社会でも、実存的問題に応答するものとして、あるいは社会的紐帯を提供するものとして、非制度的なかたちで存続すると主張されている<sup>(40)</sup>。ベラーはこのように、宗教が次第に消滅とする世俗化論は批判しているものの、近代社会における非制度的な宗教のあり方を問うリベラル・プロテスタントの問題意識は共有している。実際、先述のプロテスタント神学者ティリッヒは、宗教を「究極的問題」への応答として機能的に定義したことで知られるが、ベラーは1970年の『信仰を越えて』の序文で、ティリッヒから実存的な影響を受けたと認めている。「少年期から私の中に強かった宗教的必要、全体を求めようとする態度は、この時期[大学院生時代]にパウル・ティリッヒの神学に出会ったことで一部満たされた。(…)ティリッヒのキリスト教的実存主義の中に絶望を認識することは、私の気分にぴったりしていた」<sup>(41)</sup>。世俗社会における宗教のあり方を問うリベラル・プロテスタントの問題意識は、ヨーロッパでは世俗化論の興隆を支えていたが、アメリカでは機能主義の興隆を支えていたと言えるだろう。

ただし、同じプロテスタント文化圏でも、イギリスの宗教社会学者はフランスの宗教社会学者と同じように、宗教的な問題意識に対してある程度の距離を取っていた。たしかに、アメリカで興隆した機能主義的アプローチは、ヨーロッパの宗教社会学者にも受容されている。しかし、ヨーロッパの宗教社会学者は、宗教の機能的定義が部分的にリベラル・プロテスタントの宗教的な問題意識に支えられていることも認識していた。例えば、先述のロバートソンは1970年の『宗教の社会学』で、機能的定義の意義を認めながらも、同書では実体的定義を採用するとしている。それは、宗教の機能的定義が宗教的な問題意識に支えられていることをロバートソンが問題視しているからである。ロバートソンが特に注意を向けるのは、宗教を「究極的問題」への応答とする機能的定義である。「留意すべき真に重要な点は、それが神学者パウル・ティリッヒの著作に由来するという点である。このような定義的アプローチの魅力は、本質的にその一般性にあり、またそれが宗教的に合法化されてきたという事実こそあると考える向きもある。特に注意したいことは、社会学者は「究極性」による定義を中立的、分析的な意味でつかいたがるが、ティリッヒの定式化は宗教的に規範的である」<sup>(42)</sup>。このように考えるロバートソンにとって、「機能主義の立場をとる一部の社会学者が示唆する線に沿ってそれ[宗教の定義のこと]を修正することは、真に興味深くまた解決が強く要求される社会学的問題を見逃すことになる」と同時に、社会学者がその役割

を越えて、神学者や宗教的知識人の役割を演じることになる」<sup>(43)</sup>。ロバートソンは、バーガーを批判したセギーと同じように、宗教的な問題意識が宗教社会学に流入することに批判的な立場をとっているのである。「宗教的なアメリカと世俗的なヨーロッパ」という対比は社会の次元だけでなく、宗教社会学の次元にも見出すことができるのかもしれない<sup>(44)</sup>。

#### IV. 結論

本稿ではここまで、1960年代後半から1970年代にかけて、西欧の宗教社会学で世俗化論が興隆した背景には、二重の問題意識があったという仮説を提示してきた。すなわち、世俗化論の興隆は、宗教社会学の改革を望む若手研究者の学問的な問題意識と、世俗社会へのキリスト教の適応を望むリベラル・プロテスタントの宗教的な問題意識に支えられていたのである。ただし、これらの問題意識が共有されていた程度は、各国の宗教社会学によって異なる。カトリック文化圏のフランスでは、宗派的で没理論的な宗教社会学を改革しようとする問題意識は広く共有されていたが、制度主義的な宗教のあり方を問い直そうとするリベラル・プロテスタントの問題意識はあまり共有されていなかった。プロテスタント文化圏のアメリカでは、リベラル・プロテスタントの問題意識が共有されていたが、宗教的な問題意識は世俗化論の興隆ではなく、宗教の非制度的側面に注目する機能的定義の興隆をもたらしていた。だが、同じプロテスタント文化圏のイギリスでは、学問的な問題意識は広く共有されていたものの、宗教的な問題意識にはフランスと同じく批判的な眼差しが向けられていた。戦後のグローバル化が宗教社会学の国際化と標準化をもたらしているとしても、各国の宗教社会学にはそれぞれの特長があるのである。以下では最後に、本論で論じられなかった三つの論点を今後の課題として提示し、稿を閉じることにしたい。

第一に、1930年代から1950年代の宗教社会学を再検討することである。宗教社会学の革新が目指された1960年代から1970年代には、宗教社会学は世紀転換期の黎明のあと1930年代から1950年代に「不毛の時代」を迎えたとする語りが形成された。デュルケムやウェーバーの古典的宗教社会学のあと、1930年代から1950年代に宗教社会学は活力を失ったが、1960年代以降の世俗化論の興隆を経て宗教社会学は活力を取り戻し、今日まで発展を続けているという筋書きである。しかし、この進歩主義的な語りは、1960年代から1970年代の宗教社会学の改革を牽引した若手研究者たちが、前世代の宗教社会学を宗派的で没理論的なものと批難する過程で生まれたとみるべきだろう。宗教社会学の革新から半世紀が経過した今日、この語りは批判的に再検討すべきであるように思われる。現在、宗教社会学の歴史の記述に求められるのは、1930年代から1950年代の宗教社会学が古典的な宗教社会学から、あるいは1960年代以降の宗教社会学に対して、なにを継承してなにを継承しなかったのかを具体的に明らかにすることだろう。例えば、1960年代から1970年代の宗教社会学における「世俗化」の議論は、1930年代から1950年代の宗教社会学における「脱キリスト教化」の議論を継承しているように思われる。その連続と断絶を明らかにするためには、1930年代から1950年代の宗教社会学を再検討する必要があるだろう。

第二に、西洋各国の宗教学と宗教社会学の関係性を再検討することである。宗教社会学と宗教学の関係性については、日本と西洋の間で考慮すべき差異がある。宗教社会学は日本において、しばしば宗教学の下位分野とみなされている。だが西洋の場合、宗教社会学は宗教学から独立した学問分野、あるいは社会学の下位分野とみなされることが多い。例えばアメ

リカの場合、アメリカ宗教学会とは別にアメリカ宗教社会学会が存在する。宗教学が宗教社会学を内包している日本に比べると、西洋では宗教社会学が自律的な学問分野として確立されているのである。こうした学術状況のなかで、西洋の宗教社会学は宗教学とどのような関係を築いてきたのだろうか。例えば、宗教社会学で世俗化論が興隆した時期は、宗教学で現象学的方法論への関心が次第に低下した時期と重なっている。こうした同時代性のなかで、宗教社会学は宗教学からどのような影響を受けたのだろうか、あるいは宗教学にどのような影響を与えたのだろうか。また、宗教学と宗教社会学のいずれにも各国の特殊性があるとするれば、各国の宗教社会学と宗教学の関係性にはどのような特殊性があるのだろうか。こうした分野横断的な観点は、宗教社会学の歴史だけでなく、宗教学の歴史を描くうえでも重要であるように思われる。とはいえ、西洋各国の宗教学と宗教社会学の関係性を再検討することは現在の筆者の力量を越えているため、これも今後の課題としたい。

第三に、世俗化を宗教社会学の分析概念として改めて精緻化することである。世俗化論はたしかに1980年代以降、世界各地での「聖なるものの回帰」によって、その理論的妥当性を疑問視されている。また本稿で指摘したように、1960年代末から1970年代の世俗化論の興隆は、特殊な学問的な問題意識と宗教的な問題意識に支えられていた。しかし、世俗化論の興隆が当初から特殊な問題意識に支えられており、現在その妥当性を経験的に疑問視されているからといって、世俗化概念そのものの使用まで断念すべきなのだろうか。そうではないだろう。必要なのはむしろ、世俗化論の形成過程や問題点を把握したうえで、世俗化を宗教社会学の分析概念として鍛え直すことのように思われる。こうした試みは例えば、先述したボベロとミロによる共著『国境なきライシテ』（2011年）にみることができる。ボベロとミロは、チャネンの研究を参照しながら、従来の世俗化論では政教関係などの政治的側面が等閑視されていたこと指摘したうえで、ドベラーレの修正世俗化論を発展させて、社会文化面での宗教の影響力の低下を指す世俗化と、政治制度面での宗教の影響力の低下を指す脱宗教化を区別することを提案している<sup>(45)</sup>。宗教社会学の理論的な発展に求められるのは、世俗化論を時代遅れなものとして片付けるのではなく、このように過去の研究蓄積を批判的に検討しながら、それらを発展的に継承することであるように思われる。

## 付記

本稿は、第79回日本宗教学会学術大会での個人発表「世俗化論はなぜ流行ったのか？——学説史ではなく学問史の観点から」の内容を発展させたものである。また、本稿は日本学術振興会科研費（特別研究員奨励費）20J11955の助成を受けたものである。

## 註

- (1) 東馬場郁生「世俗化（論）」星野英紀、池上良正、氣多雅子、島菌進、鶴岡賀雄編『宗教学事典』丸善出版、2010年、265頁。
- (2) Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
- (3) Anthony J. Blasi, Giuseppe Giordan (ed.), *Sociologies of Religion. National Traditions*, Leiden-Boston, Brill, 2015. 宗教社会学が複数形であることに注意。
- (4) Anthony J. Blasi, *Sociology of Religion in America. A History of a Secular Fascination with Religion*, Leiden-Boston, Brill, 2014. Pierre Lassave, *La sociologie*

- des religions. Une communauté de savoir*, Paris, Édition EHESS, 2019.
- (5) CISR の歴史については次を参照。Karel Dobbelaere, “CISR, An Alternative Approach to Sociology of Religion in Europe: ACSS and CISR Compared,” in *Sociological Analysis*, 50(4), 1989, pp. 377-387. Émile Poulat, « La CISR de la fondation à la mutation : réflexions sur une trajectoire et ses enjeux », in *Social Compass*, 37(1), 1990, pp. 11-33.
  - (6) Henri Godin, Yvan Daniel, *La France pays de mission ?*, Lyon, Édition de l'Abeille, 1943.
  - (7) カーレル・ドベラーレ (樫尾直樹訳) 「CISR のヨーロッパにおける宗教社会学のアプローチ——ACSS と CISR とを比較して」『東洋学術研究』122 号 29 巻 2 号, 1990 年, 20 頁。
  - (8) Hans Goddijn, « La portée et le développement de la théorie en sociologie religieuse », in *Sociaal Kompas*, 6 (1), 1958-59, p.18.
  - (9) トーマス・ルックマン (赤池憲昭, ヤン・スィンゲドー訳) 『見えない宗教——現代宗教社会学入門』ヨルダン社, 1976 年 (原 1967 年), 26 頁。既成の宗教社会学に対するルックマンの批判は, 1960 年代前半に出版されたドイツ語の著作や論文にすでにみることができる。だが, それが世界的に知られるのは, ルックマンが知識社会学の旗手として認知され, 『見えない宗教』が英語で出版される 1960 年代後半になってからのことである。Thomas Luckmann, “Neuere Schriften zur Religionssoziologie,” in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 12 (2), 1965, pp.315-326. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg, Rombach, 1963.
  - (10) CISR, *Types, dimensions et mesure de la religiosité : Actes de la 9<sup>ème</sup> Conférence internationale – Montréal 1-4 Août 1967*, Rome, CISR, 1969, p.123, cité par Olivier Tschannen, *op. cit.*, p.40. ドベラーレの同様の見解は, 1968 年の「最新研究動向報告」でも示されている。「私は宗教社会学に確固たる理論的で方法論的な基礎を打ち立てるべきであると改めて主張したい (…)。この目的を達成する方法のひとつは, ウェーバーとデュルケームの古典的研究を活用することだろう。それゆえ, バーガーとルックマンの近年の試みは歓迎されるものである」。Karel Dobbelaere, “Trend Report on the State of the Sociology of Religion: 1965-1966,” in *Social Compass*, 15 (5), p.355.
  - (11) ブライアン・ウィルソン (中野毅, 栗原淑江訳) 『宗教の社会学——東洋と西洋を比較して』法政大学出版局, 2002 年 (原 1982 年), 28 頁。
  - (12) フランス宗教社会学の戦後史については例えば次を参照。Pierre Lassave, “France: Re-Founding the Sociology of Religion from Émile Durkheim to the Groupe de Sociologie des Religions and Beyond,” in Anthony J. Blasi, Giuseppe Giordan (ed.), *op. cit.*, pp.232-267. 伊達聖伸「フランスにおける宗教学・宗教研究の歴史的条件と一般的特徴——パリ高等研究院 EPHE 宗教学部門の展開を中心に」『東京大学宗教学年報』30 (特別号), 2013 年, 159-178 頁。現代のフランス宗教社会学の様子については, 筆者も「留学体験記」というかたちで簡単にまとめたことがある。田中浩喜「現代フランス宗教学の見取図」『東京大学宗教学年報』37 (別冊), 2020 年, 4-7 頁。
  - (13) Henri Desroche, « Une étape. La XI<sup>e</sup> Conférence internationale de Sociologie religieuse Opatija (Yougoslavie), 20-23 septembre 1971 », in *Archives de sociologie des religions*, 32, 1971, p.3. この報告が掲載された『宗教社会学アーカイブ』は 1956

年に創刊された GSR の機関誌である。ルブラーズの他界後、同誌は 1973 年に名称を『宗教社会科学アーカイヴ』(Archives de sciences sociales des religions) に変更している。この名称変更は、宗教社会学だけでなく社会科学全般の知見を生かして宗教を研究しようとする GSR の若手研究者たちの意図を反映している。なお、同誌は現在もフランスで最も権威ある宗教社会学の学術誌に数えられている。

- (14) イギリス宗教社会学の戦後史については例えば次を参照。Rebecca Catto, “Sociology of Religion in Great Britain: Interdisciplinarity and Gradual Diversification,” in Anthony J. Blasi, Giuseppe Giordan (ed.), *op. cit.*, pp.107-131.
- (15) John D. Brewer, “Sociology and Theology Reconsidered: Religious Sociology and the Sociology of Religion in Britain,” in *History of the Human Sciences*, 20, 2007, pp.7-20. Brian Taylor, “The Anglican Clergy and the Early Development of British Sociology,” in *The Sociological Review*, 42, 1994, pp.438-451.
- (16) Susan Budd, *Sociologists and Religion*, London: Collier Macmillan, 1973, p.1.
- (17) 世俗化論者のウィルソンとマーティンは、1960 年代以降のイギリス宗教社会学に多大な影響を与えている。例えば、ウィルソンの学生にはロバートソン、ロイ・ウォリス (1945-1990)、ステューヴ・ブルース (1954-) など、後のイギリス宗教社会学を牽引する人物がいる。マーティンは後のイギリス宗教社会学の基本資料となる『イギリス宗教社会学年鑑』(*A Sociological Yearbook of Religion in Britain*) を刊行しただけでなく、グレイス・デイヴィー (1946-) など、後のイギリス宗教社会学を牽引する人物に影響を与えた。この点については次を参照。Rebecca Catto, *Ibid.*, pp.111-117.
- (18) R・ロバートソン (田丸徳善監訳, 井上順孝, 対馬路人, 吉原和男, 渡辺雅子共訳)『宗教の社会学——文化と組織としての宗教理解』川島書店, 1983 年 (原 1970 年), 26-27 頁。
- (19) アメリカ宗教社会学の戦後史については例えば次を参照。Anthony J. Blasi, “Sociology of Religion in the United States,” in Anthony J. Blasi, Giuseppe Giordan (ed.), *op. cit.*, pp.52-75.
- (20) タルコット・パーソンズ (稲上毅, 厚東洋輔, 溝部明男訳)『社会的行為の構造』(全 5 巻) 木鐸社, 1974-1989 年 (原 1937 年)。ただし、聖職者でないという意味で非宗派的であり俗人だとしても、パーソンズが非宗教的ないし世俗主義的な人物だったわけではない。パーソンズの社会学と宗教論には、ユダヤ=キリスト教的な (特にプロテスタント的な) 宗教性をアメリカの社会秩序の基礎に据えようとする、リベラル・プロテスタント的な問題意識があったことについては次を参照。高城和義『パーソンズの理論体系』日本評論社, 1986 年, 特に「第 1 章 パーソンズの学問的出発点」1-40 頁, 及び「展望 パーソンズにおける「宗教」と「政治」」293-318 頁。
- (21) 1950 年代末から 1960 年代のアメリカの一般社会学におけるマクロ社会学の発展については次を参照。厚東洋輔『〈社会的なもの〉の歴史——社会学の興亡 1848-2000』東京大学出版会, 2020 年, 514-529 頁。P. F. Lazarsfeld, *Main Trends in Sociology*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1973, pp.22-36.
- (22) Karel Dobbelaere, *op. cit.*, p.338.
- (23) ボンヘッフアー著, E・ベートゲ編 (村上伸訳)『ボンヘッフアー獄中書簡集——抵抗と信従』新教出版社, 1988 年 (原 1951 年), 417 頁。
- (24) ゴーガルテン (熊沢義宣, 雨貝行磨訳)『近代の宿命と希望——神学的な問題としての世俗化』白水社, 1975 年 (原 1953 年), 238 頁。

- (25) J・T・A・ロビンソン（小田垣雅也訳）『神への誠実』日本基督教団出版部，1964年（原1963年）。
- (26) John A.T. Robinson, David L. Edwards (ed.), *The Honest to God Debate*, London: SCM Press, 1963, p.7.
- (27) *The Observer* on 19 May 1963, p.12.
- (28) H・コックス（塩月賢太郎訳）『世俗都市——神学的展望における世俗化と都市化』新教出版社，1967年（原1965年），35-36頁。
- (29) バーガーの初期の神学的著作における社会学的議論と神学的議論の交錯については次を参照。渡邊頼陽「ピーター・L・バーガーの初期神学——社会学者の「宗教」、信仰者の「宗教」」『宗教研究』89巻3輯，2015年，125-148頁。
- (30) ピーター・L・バーガー（藺田稔訳）『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』筑摩書房，2018年（原1967年），303頁。
- (31) 同上，201頁。
- (32) ピーター・バーガー，トーマス・ルックマン（山口節郎訳）『現実の社会的構成——知識社会学論考』新曜社，1977年（原1966年）。
- (33) Roland Robertson, “Sociologists and Secularization,” in *Sociology*, 5, 1971, p.308.
- (34) Sabino Acquaviva, Gustavo Guizzardi (eds.), *La Secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- (35) Jean Baubérot, Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, p.166.
- (36) Jean Séguy, « Berger (Peter L.) The Social Reality of Religion », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 28, 1969, p.178.
- (37) Jean Séguy, « Sociologie de la connaissance et sociologie des religions », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 30, 1970, p.103.
- (38) たしかに，GSR のイザンベールやダニエル・エルヴェー＝レジェ（1947-）らフランスの宗教社会学者も，世俗化に関する重要な研究業績を残している。しかし，量的に言えば，少なくとも1960年代末から1970年代の間，初期世俗化論の興隆は英米の宗教社会学者に支えられていたと言える。これは例えば，世俗化関連の研究を網羅的にサーヴェイしたドベラーレの『宗教のダイナミクス』（1981年）からもわかる。実際，この著作の最後に付された「文献目録」に挙げられている248の研究の大部分は英語で執筆されたもので，フランス語で執筆された研究は26にすぎない。カーレル・ドベラーレ（ヤン・スィングドー，石井研士訳）「文献目録」『宗教のダイナミクス——世俗化の宗教社会学』ヨルダン社，1992年（原1981年），巻末1-61頁。
- (39) R・N・ベラー（葛西実，小林正佳訳）「社会科学の宗教的意義——社会科学における非合理的要素」『宗教と社会科学のあいだ』未来社，1974年（原1970年），112頁，128頁。
- (40) R・N・ベラー（河合秀和訳）「宗教の進化」「アメリカの市民宗教」『社会変革と宗教倫理』未来社，1973年（原1970年），49-89頁，343-375頁。
- (41) R・N・ベラー（河合秀和訳）「序章」『社会変革と宗教倫理』未来社，1973年（原1970年），14頁。
- (42) R・ロバートソン，前掲書，66頁。
- (43) R・ロバートソン，前掲書，43頁。
- (44) Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas, *Religious America, secular Europe? : a theme and variations*, Abingdon, Oxon : Routledge, 2016.
- (45) Jean Baubérot, Micheline Milot, *op.cit.*, 2<sup>e</sup> partie, pp.159-194.

## Rethinking the Formation of Secularization Theories: Its Context and Reception

Hiroki TANAKA

The purpose of this paper is to reconsider the intellectual contexts of secularization theories and their academic reception in France, the United Kingdom, and the United States. From the late 1960s to the 1970s, secularization established a "paradigm" in the sociology of religion. With this concept, sociologists of religion accounted for a decline in the social significance of religious institutions and an expansion of the deinstitutionalized form of believing. However, it was not in these phenomena alone that traces of secularization were empirically observable in explaining the establishment of the "paradigm" in the sociology of religion. Thus, this paper shows that there were also double concerns inequitably shared in the three nations in establishing the paradigm. The first chapter will explain the contribution of this paper to religious studies in Japan and present necessary pioneering research conducted by western sociologists. The second and third chapters will show that the theories of secularization were consistent with the academic concern of young researchers aiming at reconstructing the sociology of religion and the religious concern of liberal Protestants seeking the adaptation of Christianity to secular society. Further analysis will reveal the national variations of the academic reception of the theories in France, the United Kingdom, and the United States. Although the "sociology of religion" is internationally recognized as an academic discipline firmly established in the 20th century, these three countries maintained their own "national traditions" of engaging in such a discipline.