

21世紀西ヨーロッパでの 世俗化と再聖化

—イギリスのスピリチュアリティ論争の現在—

伊藤 雅之¹

本稿の目的は、宗教社会学の諸理論をふまえ、過去40～50年間の世俗化論をめぐる議論を概観することである。その具体的事例として、世俗化がもっとも進んでいる社会の1つとも言われる現代イギリスの状況を手がかりとする。そして主要なイギリスの宗教社会学者による世俗化論争の議論を批判的に考察しつつ、西ヨーロッパにおける宗教・スピリチュアリティ研究の現状と課題を究明する。

¹ いたうまさゆき：愛知学院大学文学部国際文化学科 准教授

1. 社会学における「宗教」の位置

欧米の社会科学、とりわけ社会学におけるほとんどすべての諸理論は、近代化と宗教との関係をきわめて重要な問題として扱ってきている。宗教が社会変動を促進するのか、あるいは阻害するのかに関しては、多くの異なる見解がある。だが、現代社会におけるさまざまな変化が宗教に対して大きな影響をもたらすことには研究者たちは同意している。さらに言えば、社会学者のなかには、近代化による社会変動が宗教の社会的影響力を衰えさせる、場合によっては喪失させると主張する者もいる。これは広く「世俗化 (secularization)」とか「脱聖化 (desacralization)」と呼ばれるものである。

19世紀末から20世紀初頭に活躍した社会学の巨人たちも、宗教の世俗化に関して多くの議論をしている。たとえば、エミール・デュルケム (1858-1917) は、社会秩序の必要性を主要な関心として、宗教がその秩序の重要な一部をなすとしている。デュルケムによれば、宗教には普遍的なものがあり、それが完全に時代遅れになることはない⁽¹⁾。しかし、社会的分業が高度に発達した産業化社会においては、社会全体を統合するという宗教がもっていた意義をいくぶん失うことになる⁽²⁾と予見していたのである。

マックス・ウェーバー (1864-1920) もまた、現代社会において宗教の重要性は徐々に失われていくという見解を提示した一人である。ウェーバーによれば、現代社会は合理化と合理的知識、そしてとりわけ世界の「脱魔術化」によって特徴づけられる。一般の人びとは、伝統的な慣習や自らの感情に基づくよりも、目的的な合理性に基づいて行為するようになる。だが、この合理化が宗教の影響を徐々に奪うことになる、というのがウェーバーの主張である。脱魔術化により、世界はもはや神秘や呪術による拘束を受けることがなくなる。そして超自然的なものは社会から徐々に失われていく。こうした事態をウェーバーは否定的に捉え、不安に包まれた未来を予期していた⁽³⁾。

科学や合理性の発達、社会的分業や社会分化の促進といった諸要因の

混合により、伝統的で非合理的な信念、とりわけ宗教は弱められることになるというのが以上見てきた古典社会学理論のほぼ一致した立場である。

以下では、1960年代以降に発展した世俗化論を概観したうえで、もっとも世俗化が進んだ社会の1つとされるイギリスで近年おこなわれている世俗化論争を批判的に考察する。それを通じて、21世紀西ヨーロッパの宗教社会学における現状と課題を明らかにしたい。

2. 1960年代以降の世俗化論の成立と展開

(1) 社会の多元化と宗教の関係

1960年代以降、西洋社会において、キリスト教系の新宗教が発展し、またアジアの宗教伝統に由来する多くの宗教が伝搬したり、出現したりした。それらは総称して「新宗教運動 (New Religious Movements)」と呼ばれるようになる。アンドリュー・グリーリーは新宗教運動の興隆が社会の再聖化を示すものであると捉える⁽⁴⁾。他方、新宗教運動の発展こそが世俗化を示す根拠であるとする立場もある。価値観の多様化により、宗教が競合するようになった結果として生じた現象と理解できるからである。

多元化社会とそこでの宗教の衰退をはっきりと論じるのがピーター・バーガーである。バーガーは、個々人の人生における意味付与の問題にとりわけ関心をもっていた。宗教は、このプロセスと密接に関わる。個人が人生のなかで葛藤し、折り合いを付けていく際に必要な文化資源を提供すると考えられるからである。

バーガーは、西洋社会の1960年代以降の状況が危機に面していると捉える。なぜなら、複数の意味世界が競合しているからである。1つの社会において、2つ以上の「聖なる天蓋 (sacred canopy)」が存在するとき、すなわち、人間存在に関する究極の説明体系が2つ以上あるとき、そのいずれもが(あるいはすべてが)真実であることはありえない。その結果、究極の真実など存在しないのではないかという疑いを人びとに

生じさせることになる。バーガーによれば、西洋社会の人びとはますます世界と自らの人生について宗教的解釈を用いることなく理解する。その結果、意識の世俗化が生じる。バーガーにとって、世俗化の決定的な要因は、合理化であり、それは現代型の産業社会において不可欠なものである。合理的な世界観は宗教を基盤とする信仰を拒絶する。

バーガーによれば、超自然に関する信仰は、世俗社会においてセクトの形態をとって存続しうる。強固な信念とコミットメントを維持するためには、個人は自らをより広い社会の世俗的な影響から切り離し、似た信仰をもつ人たちのサポートを得る必要があるからである。しかしながら、それを埋め合わせるべく発展した新宗教運動は、古くからある伝統と競合し、その蓋然性（*plausibility structure*）をさらに掘り起こすことになる。つまり、60年代以降のセクト、カルトの発展は、世俗化が生じた証拠となり、またさらなる世俗化への促進要因となっているのである⁽⁵⁾。

しかし、グレース・デイビーは、バーガーの議論が実証的というよりは理論的なものであり、現代宗教に対する彼の理解を示したにすぎない点を強調している。たしかに現代では、バーガーが主張するように、私たちの現前にある複数の聖なる天蓋を単純に自明視することはできない。私たちは自分自身で選択する決断をしなければならないのである。ただし、こうした変化は、バーガーが考えるように信念体系を蝕むというよりもむしろ刺激するかもしれない。また自らで選び取った信念は所与のものとして与えられた場合よりもより脆弱なものになるとはかならずしも言えないとデイビーは論じる⁽⁶⁾。

(2) 世俗化論の確立と明確化

宗教社会学のジャーナルとして世俗化論が確立し、「世俗化」概念をめぐる長きにわたる論争が繰り返されるのは1960年代以降のことである。その論争の中心にいた一人がブライアン・ウィルソンである。ウィルソンは世俗化を「宗教的思考、実践、および制度がその社会的意義を失うプロセスである」と規定している⁽⁷⁾。ここで彼は、宗教の社会的重

要性と宗教自体とを注意深く明確に区別している。世俗化により宗教自体が消失するわけではない。そうではなく、社会システムの運営において、宗教がその意義を失っていくことがポイントとなる。

世俗化論の概念および理論上の主要な問題点は、この1つの概念をめぐって、実に幅広い、多様な理論が埋め込まれていることにある。それらは互いに相容れないところがあり、1つ1つ解きほぐしていく必要がある。「世俗化」概念を明確にする際に、とりわけ有益な研究者としてホセ・カサノヴァがいる。カサノヴァは、単一の理論とされている世俗化論が実際には3つのきわめて異なった、不均衡でまとまりのない前提から成り立っているとし、無益な世俗化論争を終わらせるには、宗教社会学者がそれら3つの課題を独自にその妥当性を検討し、究明することが必要となると論じている⁽⁸⁾。

彼の指摘する世俗化がもつ3つの側面を1つずつ見ていくことにしよう。第1は、分化（differentiation）としての世俗化である。この文脈において、世俗化は非宗教領域（たとえば、国家や経済）が宗教と分離したり、独立したりすることにより生じるとされる。世俗化論においては、宗教領域とそのほかの社会生活との分離のため、公共生活への影響において、宗教制度や宗教的信念が果たす役割が低減していることがこれまで論じられてきた。カサノヴァはこうした意味での世俗化がヨーロッパ諸国である程度進行していることを認めている。しかし、それは例外的であると論じる。なぜなら、世界全体では、1980年代以降、公共生活において宗教がより顕著な役割を果たしている国々が増えているからである。

第2は、宗教的信念や実践の衰退としての世俗化である。世俗化論の文脈では、宗教的諸活動に参加したり、宗教的な信仰をもったりする人たちが以前より少ないとする見解である。具体的には、神の存在をどれだけの人が信じるのか、教会やそのほかの礼拝場所への参加の問題として扱われている。カサノヴァによれば、最近の歴史を見ると、宗教的信念や実践が枯渇しそうにはなっていない。

第3は、私事化（privatization）としての世俗化である。このタイプ

の世俗化においては、宗教が公共生活においていかなる役割を果たすこともやめることを意味する。また宗教が政治家の意思決定、あるいは個人が社会において人生の選択をするときに影響を与える試みをしないことを指す。この点に関してカサノヴァは、宗教の脱私事化（deprivatization）が進行してきていると論じる。1980年代以前、宗教は私的空間に限定されていた。宗教は個人の良心の問題と捉えられ、宗教組織は公共政策へ関与する試みを控えていた。ところが、80年代以降になると、その反対の動きが起こり、宗教が公共領域に再度踏み入る機会がますます増えているとしている。

以上の考察から明らかなように、カサノヴァにとって、第1の、分化としての世俗化が世俗化論の根幹をなす。現代の社会構造においては、宗教が中心的な役割を占めることはもはやない。しかし、宗教的信念や実践のレベルでは衰えていないし、宗教が私的領域に追いやられているとはかならずしも言えない。実際、カサノヴァの著作での意図は、現代世界において宗教がもつ正当な公共的役割について確認することだったのである。

(3) 世俗化論の終焉？

60年代以降の宗教社会学において、一方で「世俗化」概念の洗練と明確化がなされた。他方、ヨーロッパ以外の世界各地での宗教の活発な実態が明らかになっていった。たとえば、デイビーはヨーロッパが「例外的ケース」であり、世俗化の実際的な証拠をもつ世界で唯一の場所であるとしている。キリスト教の信仰に関してさえ、アメリカ、サハラ以南のアフリカ、ラテン・アメリカでは衰退を示すデータはほとんどない。デイビーによれば、世界の多くの場所でキリスト教は繁栄しているとされる⁹⁾。

またデビッド・マーティンは、ヨーロッパの内部においてすら、その多様性はきわだっていると指摘する。たとえば、プロテスタントの北部（アングロ・サクソンのイギリスとルター派のスカンジナビアとの相違と類似性に注意を払う必要がある）、オランダやドイツに代表される宗教

的に入り交じった諸国、そして南部のラテン諸国である。ラテン諸国では、カトリックが依然として支配的であり、多少なりとも伝統が独占的である⁽¹⁰⁾。

世界全体での、そしてヨーロッパ内部での詳しい宗教状況が明らかになるなか、近代化による社会の多元化、それにともなう宗教の衰退を論じていたバーガーのいわば「敗北宣言」がなされた。90年代に入って、彼は、私たちは世俗化された世界を生きているという前提に立つこれまでの議論は誤りだったことを認めたのである。バーガーは、いくつかの例外はあるとしつつ、「今日の世界はかつてと同じくらい猛烈に宗教的であり、歴史家や社会学者たちによって広義に『世俗化理論』としてラベルを貼られた研究全体は本質的にまちがっている」と指摘する。そして、近代化が社会や個人意識における宗教の衰退をもたらすという世俗化理論の発想自体が誤りだったと結論づけている⁽¹¹⁾。宗教社会学界屈指の論客であるバーガーは、世俗化論の痛烈な批判者へと変貌をとげたのである。

以上の考察の結果、世界全体で見れば宗教は依然として活発であることが明らかとなった。カサノヴァが緻密な議論を展開したように、またバーガーが自らの誤りを認めたことに象徴されるように、1960年代頃から活発に議論された世俗化論は、90年代末には一応の終結を迎えたように思われる。しかし、「ヨーロッパは例外」と言うようにそこでは世俗化が進行しているようにも理解できる。そもそもウェーバー、デュルケム、バーガーが念頭においたのは、近代化が起こった西洋社会であった。それ以外の全世界への概念の適用には無理があったかもしれないが、対象範囲を限定すれば、近代化にともなう多元化、自明の宗教世界の掘り起こしはおこなわれたのだろうか。以下では、世俗化の議論を西ヨーロッパに限定して、今世紀に入ってからの展開を考察したいと思う。

3. イギリスの世俗化論争

(1) ブルースの世俗化論

世俗化理論のなかでもっとも有力なもの1つにスティーブ・ブルースによるものがある。ブルースによれば、世俗化論に対するあまりに多くのものが、2次的資料に基づき風刺的に描かれた批判から成り立っている。よくある誤解の1つは、世俗化論が宗教の消失を指すとするものである。これに関しては、本稿でもまとめたように、世俗化論は宗教の社会的意義の喪失を強調している。

それ以外にも、非常に共通したパラダイムへの批判は、宗教の衰退は不可避である (*inevitable*) という誤解が挙げられる。世俗化論に反論するために、現代社会のある地域において依然として活発な宗教状況を示したり、また多くの近代化されていない社会においては今日でも完全に宗教的であることを示そうとしたりしている。

ブルースは、世俗化を不均衡なプロセスであり、ある場所はほかの地域よりその進行が著しい、またその過程でゆるやかな時期のあることを認識している。しかしながら、ブルースの見解では、一旦近代化にともなう宗教の社会的意義の喪失というプロセスがはじまると、それは決して逆行することはない。宗教的信念は保持されるかもしれないが、社会において宗教が中心的位置にあるという事態に戻ることはない。この不可逆 (*irreversible*) の段階に西洋社会は突入したというのがブルースの議論である。

これと関連するのが近代化および世俗化論の対象範囲である。確かに、世俗化をグローバルな過程と捉え、世界全体が西洋化、近代化するという立場もある。しかし、ブルースの場合は、世俗化に関しては西洋社会にはほぼ限定して議論している。近代化とは、テクノロジーを媒介とする経済の変容に根ざす一連の諸制度の成長と普及から構成される。したがって、1つの近代化社会があるわけではない。近代化という連続帯において、より進んでいるか、あまり進んでいない一群の社会が多数存在しているのである。

より重要なことは、ここでいう「近代」とは、現存しているすべての社会を指すのではない。ある種の特徴をもった社会を意味するだけである。ある現代社会は完全に近代化されており、ほかの社会はそうではない。この点をはっきりと強調しておく必要がある、とブルースは述べる。なぜなら、世俗化論のパラダイムに対する反証、批判に共通するのは、近代化していないいくつかの社会が宗教的であることを示すことだからである⁽¹²⁾。このような立場から、前述の世界各地での宗教の活発さを根拠にしたバーガーによる軌道修正を「不必要な撤回」とし、ブルースは「彼の世俗化へのオリジナルなアプローチはいまでも有効であり、彼は犯していない罪を懺悔している」と論じている⁽¹³⁾。

西洋世界においての世俗化に関しても、それが単に一時期のものであり、宗教的関心が復興する可能性はつねにあることをブルースは認めている。だが、こうした反世俗化論の主張には、明らかな証拠に欠けるといふ問題がある。イギリスにおいては、キリスト教は少なくとも150年間、衰退しつつある。そのすき間を埋める波は、1920年代にはペンテコステ運動、60年代にはカリスマ運動、70年代の新宗教運動、そして90年代のニューエイジのスピリチュアリティとして登場した。だが、ブルースは、これらの運動、文化実践は、組織宗教への関心から遠ざかる人びとの増加を埋め合わせるための小さなへこみ（dent）にすらならないと指摘している⁽¹⁴⁾。

(2) 宗教からスピリチュアリティへ

社会における宗教の重要性を理解するおもな指標として教会への出席率を用いると、ブルースが主張するように、きわめて多くの統計的データは、ヨーロッパにおいて世俗化が進行していることを示している。たとえば、マンハイム・ユーロバロメーターによれば、1970年と1999年の間で人びとが週1回あるいはそれ以上教会に参加する人口の割合は、フランスでは23%から5%、ベルギーは52%から10%、オランダは41%から14%、ドイツは29%から15%、イタリアは56%から39%、そしてアイルランドでは91%から65%とすべての国で低下している⁽¹⁵⁾。

イギリスにおける教会出席率を見ても事情は変わらない。入手可能なもっとも古いデータは、1851年のものであり、その当時成人の40%が教会に出席していた。20世紀の変わり目には、イングランドとウェールズにおいて、35%に落ち、1950年までには20%となっている。教会世論調査（Church Censuses）が実施した過去4回の結果は、1979年12%、89年10%、98年7.5%、そして2005年には6.3%となっている⁽¹⁶⁾。

イギリスをはじめとするヨーロッパ諸国において、キリスト教の教会出席率の低下を示す各種の世論調査の結果が明らかとなった。こうした衰退を埋め合わせるものの1つとして、ニューエイジあるいは新しいスピリチュアリティと呼ばれる社会・文化現象が注目されている。

新しいスピリチュアリティの活発さを探る本格的な研究がポール・ヒーラス、リンダ・ウッドヘッドとその同僚により実施された。この大規模調査は、北イングランドの人口2万8千人の町、ケンドールで2000年から2003年にかけておこなわれ、この町におけるほぼすべての宗教集団および、ケンドールとその周囲5マイルの範囲にあるスピリチュアリティに関する実態も究明された。このプロジェクトは、現代イギリスの宗教とスピリチュアリティの実態を包括的に調査した初の試みといっていよう⁽¹⁷⁾。

調査結果を簡潔にまとめよう。この研究グループは、ケンドールに25の異なるキリスト教会があることを確定し、ある特定の週末（2000年11月26日）に礼拝に参加する人数を実際に数え上げている。その結果、参加者は2207人、人口比7.9%の人びとの参加が判明した。

彼らはまた、スピリチュアリティの領域にかかわる多様なグループや活動をj確認している。そのなかには、ヨーガ、太極拳のほか、ヒーリング、仏教系のグループなどが含まれる。ケンドールにおいて、合計で約600名、人口の1.6%の人たちが特定の週にスピリチュアリティに関わる活動に参加しているとヒーラスらは推計している。これは同じ週に英国国教会に参加する674名と同じ規模である。この高いレベルでの活動への参加は、イギリスの多くの人々の生活に対してホリスティックな領域（holistic milieu）がきわめて重要であることがわかると彼らは指摘し

ている。

ヒーラスとウッドヘッドは、イギリス人の多くがキリスト教会に代表される外的な権威を志向する宗教から、自己のうちにスピリチュアリティを探求するように方向転換してきており、こうしたプロセスはいまだささやかではあるが、「スピリチュアル革命」が起これつつある兆しと捉えられると論じている。つまり、ヒーラスらによれば、現代イギリスにおいては、世俗化と聖化（*sacralization*）が同時に生じていることになる。世俗化は伝統的な宗教（神への強い信仰に基づく）の衰退であり、他方、聖化は新しいスピリチュアリティに典型的なホリスティックな領域において生起しているのである。彼らは、新しいスピリチュアリティが急激に発展しており、その上昇は継続することが予想されるとしている。この動向が続けば、ホリスティックな領域は伝統宗教の領域に30年以内には取って代わると考えてもつともであるとしている。

(3) ブルースによるケンドール・プロジェクト批判

これに対してブルースは、ヒーラスらによるケンドール・プロジェクト、およびそこで将来性を高く評価されているニューエイジに代表される新しいスピリチュアリティの社会的意義を真つ向から否定する。

ブルースの捉える世俗化論のパラダイムは、ニューエイジに代表される個人主義的で、この世的な宗教が発展してきていることと何ら矛盾しないという。実際、外的な創造者である神をもつ権威主義的な宗教から個人主義的な宗教形態への移行は、世俗化論のテーマの中心的な部分をなす。しかしブルースが評価すべきとしているのは、ホリスティックなスピリチュアリティがもつ重要性をめぐるものである。

ブルースがニューエイジを重要だとは考えない第1の理由は、伝統宗教の信念と比べて社会への影響が少ないことである。ニューエイジによって提唱される信念は拡散的（*diffuse*）である。ニューエイジによれば、自分にとってよいものは真実であり、他者には異なった真実があるかもしれない。こうした信念は、イギリスのような多元化社会を生き、問題を解決するには都合がよい。ただし、拡散宗教が生み出すのはわずかな

コミットメントであり、思想・信条の詳細についての同意はあまり必要ない。人びとは犠牲を払うことなく、人生の変更を迫られることなく、拡散宗教にかかわることができるのである⁽¹⁸⁾。

ニューエイジを重要だとは考えない第2の理由は、その規模とこの新しい宗教形態の持続性にある。ブルースによれば、ケンドール・プロジェクトにおいて確定されたニューエイジの活動の大半は、かならずしも参加者にとってスピリチュアリティの要素をもつものではない。むしろ、レジャーやレクリエーションとして理解すべきであるというのがブルースの見解である。実際、ホリスティックな領域のなかに含まれている活動は、ヨーガ、太極拳、ダンス、歌、芸術である。それに加え、女性誌で宣伝しているマッサージ、ボディワークを加えると、今回調査した活動全体の3分の2となる。また、ヒーリングや健康関連グループのすべてがスピリチュアルあるいは非伝統的とはいえない。たとえば、ヒーリングのなかには宗教的基盤をもつものもあるが、活動の大きな割合を占めるのは（ホメオパシーを含む）スピリチュアルというよりも疑似科学的なものであるとしている。ヒーラスらがホリスティックな領域としている活動に参加している人たちのうち、スピリチュアリティに関わるのは人口の1%以下であるとブルースは推計している⁽¹⁹⁾。

またブルースが着目するのは、スピリチュアルな活動に関わる人たちのなかで30歳以下の者はわずか数名であり、40歳以上が83%を占めていること、また女性の独身者が多いことである。こうした事実から、ブルースは、ニューエイジのスピリチュアリティが将来的に重要な発展を遂げる可能性は低いとしている。

もしホリスティックなスピリチュアリティの領域が教会の衰退を埋め合わせるというのなら、それにふさわしい規模の展開を示す必要がある。20世紀全般において、イギリスにおけるキリスト教の教会は少なくとも人口の40%の信者を失っている。その損失を埋めるべきニューエイジはせいぜい人口の2%程度である。現状の証拠を見る限り、ホリスティックなスピリチュアリティはファッションにすぎず、1960年代に思春期を過ぎた年代のなかの特定の階級の人たちに魅力的にうつる文化的産物

であり、その年代が亡くなるにつれて、その産物も廃れていくと結論づけている⁽²⁰⁾。

(4) 制度宗教離れと信仰心の維持

ブルースによる世俗化論、ヒーラスによるスピリチュアリティ論のある意味で統合的な役割を果たすグレース・デイビーの議論を検討する。彼女は現代における宗教に対して、個別に、そして質的にアプローチし、その変容のありかを探っている。ブルースにとっては同じヨーロッパ、イギリス、あるいはキリスト教であっても、その地域内において、また宗派によっても実際の状況にはかなりの違いがある。デイビーは、宗教の強度や性質は世界中でかなり異なることを強調している。

ヨーロッパにおいてさえ、宗教の衰退の議論は誇張されている可能性がある。世論調査が一般に示すのは、より多くの人たちは、宗教組織に所属して定期的な礼拝への参加をするよりも高い割合で、信仰を保ち続けていることである。イギリスの社会態度調査によれば、イギリスで神の存在を信じる人の割合は、1991年には62.3%、2008年には48.4%と低下している。しかし、「何らかのスピリチュアルなものの存在を信じる」者を含めると数字の低下は見られず、むしろ上昇している。たとえば、2008年のデータにおいては、「神の存在を信じる」者のほかに、14.3%の人びとが「高次の存在 (higher power) を信じる」と回答している。デイビーはこうした特徴を「信仰すれども所属せず (believing without belonging)」という語で表現した⁽²¹⁾。

デイビーは最近の著書において、この概念に関していくつかの検討課題を新たに示している。第1は、自発的集団 (voluntary association) のタイプの1つとしての教会という問題である。制度としての教会は、戦後大幅に衰退しているが、同じプロセスは、人びとが定期的に「集まる」ことを要求するほとんどすべての社会活動 (政党、労働組合、団体スポーツなど) で生じている。言い方を換えれば、「信仰すれども所属せず」というのは、ヨーロッパの人びとの宗教生活に限定される事柄ではない。むしろ、現代ヨーロッパ社会の広範にわたる動向である。デイビーのこ

うした見解に立脚すれば、現代においては、人びとの信仰心を見きわめるために教会への所属や出席率を指標とすることには慎重になる必要がある。

もう1つは、制度宗教の衰退と個人的信仰の維持との乖離に関する、短期的、長期的な展望である。ウィルソンやブルースといった研究者は、信仰と所属に関する不均衡が存在していることは認めつつも、それが一時期のものであり、長くは続かないと捉えている。定期的な教会への出席によって個々人の信仰への文化資源が供給されなければ、やがて信仰自体も衰えていくと考えるからだ。長期的に見れば、両者の不均衡は一時期の誤差の可能性はある。他方では、現代において制度宗教への参加と個人の信仰との相互関係はほとんどないのかもしれない⁽²²⁾。いずれにせよ、こうした見解を裏付ける、あるいは反論する厳密なデータがあるわけではなく、今後の動向を待つよりほかないのが実情である。

(5) 消費文化としての宗教

世俗化論以外の立場によれば、現代における新しいスピリチュアリティや一部の宗教の発展はいかに説明できるのか。そして今後どういった形態の聖性をもっとも繁栄することが予想されるのか。この点に関して、デイビーは、「義務 (obligation) から消費文化への移行」という視点をを用いて説明する。この移行は、ヒーラス、ウッドヘッドらによるケンドール・プロジェクトをふまえての見解とほぼ合致するものであるとしている。

デイビーによれば、主流派のキリスト教のなかでも、広い意味で義務感や責任感を強調する宗派は困難に直面している。ヨーロッパの人びとは、自分たちがそう望まないときには、教会にいく「義務感」(教会に行くことが正しく、適切な事柄であるという、多くの人びとによって共有された信念や感情)をもはやもっていない。あるいは、かつては社会的に生じたある種の理由(仕事を得る、住居を取得する、社会的立場のため、あるいは政治的影響を考えてなど)によって教会に参加するということもない。このような外的、内的な圧力は、現代のヨーロッパにおい

ては両面とも崩壊している。実際、現代では、教会に参加することへの尊敬や敬意はほとんどない。

主流派のキリスト教の低迷と同時に、新しいスピリチュアリティのみでなく、ある種のキリスト教も教勢をのぼしているという事実がある。社会学的な根拠はあまりないとしつつ、デイビーは人びとが経験上「心地よく感じる」という要因を消費文化が浸透する現代社会において重要なものとして挙げている。それは、ヒーラスとウッドヘッドが詳細に調査したホリスティックな領域に典型的に見られる。しかし、それ以外でも、カリスマ的な礼拝や聖堂における静寂にも妥当する。ポイントとなるのは、私たちが何かを「感じている」ことである。私たちが聖性を経験する、すなわちデュルケムの言え、日常と分離した何かを経験し、日常生活の現実を超えた何かを目覚めさせる経験をする機会にふれることを望んでいるのである⁽²³⁾。したがって、デイビーの仮説では、現代のヨーロッパ人たちにとっては、聖なるものの「経験」がその場（イベント）の中心となっているような祈りや礼拝や実践の場所により多くの人々は訪れるだろうということだ。単に儀礼的なところはあまり魅力的なものとはならないということでもある。

社会全体にかかわるより広い文脈から見ると、西洋社会の宗教風景は、チャールズ・テイラーが「現代文化の大規模な主観的転回（massive subjective turn of modern culture）」と呼ぶものに呼応している⁽²⁴⁾。テイラーによれば、現代人はますます自らをユニークで隠れた深みをもつ存在として捉えるようになってきている。その傾向は消費文化の発展と結びつくものである。消費者として、個人は相当な選択肢をもち、自分たちは自己の人生を自らの選択を通じて形成することが可能だと感じる傾向がある。宗教においても、「内なる声」の重要性、「自己の真正性（authenticity）」、「内なる神」といったキーワードが現代文化では重要であり、「われわれの宗教」など気かけられることはあまりない。むしろ、「ユニークな私」が聖なるものにふれる経験をすることが不可欠なのである。

4. 宗教の世俗化と社会の再聖化

世俗化をめぐる論争は、世俗化の定義の仕方によっても、世界のどの地域を研究対象とするのかによっても、また宗教を限定的に捉えるのか、それともより広義に捉えるのかによっても、その結論は大きく異なる。本稿で取り上げた多元化社会の宗教への影響、宗教領域と非宗教領域との分化とその関係、教会出席率の低下と個人の信仰心の維持の長期的な動向、新しいスピリチュアリティの現状に対する評価と将来に関する見解など、今後とも重要な研究課題が多くあるように思われる。「世俗化」をキーワードとした現代ヨーロッパにおける宗教のありかたをめぐる議論は、宗教社会学の領域である程度の成果をあげてきたと言ってよいだろう。また将来的にも、「世俗化」概念を抛り所としつつ、現代西洋社会とそこで生きる人たちの特徴を探ることの意義は、いささかも衰えないものと考えられる。

現代ヨーロッパにおいて、宗教は質的に大きな変容をしてきていることは間違いない。一方で、宗教をある程度実体的に捉えると、キリスト教の教会出席率の低下に見られるように、宗教が社会の諸制度から分離してその社会的意義をいくぶん失い、世俗化していることは明らかである。他方、新しいスピリチュアリティに目を向けると、いまだキリスト教に取って代わる勢力ではないとはいえ、その発展は注目に値する。ただし、それが社会への影響をもたない拡散宗教として捉えるのか、スピリチュアル革命の萌芽として評価するのは研究者によって意見の分かれるところである。

筆者が新しいスピリチュアリティに関して見逃してはならないと考えるもう1つの側面は、それが宗教以外の領域（心理、教育、医療、福祉、環境など）に浸透し、主流文化の重要な部分となっていることである。これは社会全体の聖化、あるいは再聖化として理解できる側面をもつ⁽²⁵⁾。こうした傾向に関して、デイビーは若干ふれているものの、ブルースやヒーラスをはじめとする宗教社会学の研究で扱われることはほとんどない。筆者は、新しいスピリチュアリティ文化は、1960年代以降の対抗文

化から下位文化（サブカルチャー）を経て、1990年代後半以降、主流文化として発展してきたと捉えている⁽²⁶⁾。ニューエイジは下位文化としてのスピリチュアリティであり、ケンドール・プロジェクトが対象とした多くの活動はここに含まれる。またブルースが拡散宗教としてその社会的意義に疑問を呈する現象も、実はこれに妥当するというのが筆者の見解である。

ところが、新しいスピリチュアリティが主流文化化すると、聖性は、宗教領域の枠内のみならず、非宗教領域にも浸透していく傾向が見られる。たとえば、仏教に起源を持つマインドフルネス瞑想は、今日では医療、心理療法、教育現場でも宗教の文脈を離れて活用されはじめている。うつ病の再発を防いだり、ストレスの低減に役立ったりするのみでなく、人びとの幸福感の向上によい影響のあることがわかってきたからである⁽²⁷⁾。

イギリスでは、オックスフォード大学、エクセター大学といった主要大学の附属機関にマインドフルネス研究所が設置されている。そこでは、各種の研究調査や講演、大学院の授業が行なわれているほか、一般の人びとに向けた8週間にわたるマインドフルネス瞑想のプログラム（週1回のミーティングとホームワークの合計64時間から構成される）が定期的に提供されている。この8週間のプログラムは、ストレスや悩みを抱える人びとのみでなく、医療、教育、心理カウンセリングの仕事に携わる多くの専門家が自らの職場への将来的な導入を視野に入れて受講している。

また、イギリス国会議員20名以上から構成される超党派の一部会、「幸福経済（Wellbeing Economics）」においては、人びとの幸福度の向上の実現に向けた新しい枠組が議論されている。そして2014年9月には、マインドフルネスの普及が最重要政策の1つであるとする報告書が作成されている。その具体的方策として、まずは医師や教師がマインドフルネスの指導者用トレーニング・プログラムの修得をし、患者や生徒に教えるための土台作りをする必要があると提言している⁽²⁸⁾。国家の政策に直接関わるイギリス国会議員たちにもマインドフルネスは浸透している。2014年11月時点で、下院議員650名のうち、実に2割弱にあたる115名

が8週間のプログラムを受講し終わっているという⁽²⁹⁾。

マインドフルネスの教育現場への導入もめざましい勢いで進んでいる。公立、私立を問わず、小学校、中学校、高校、大学の教育現場において、10代のこども用に開発された8週間のプログラムを実施しているところは過去5年間で急増しており、新たな導入に向けて準備をしている学校も数多くある。教師がマインドフルネス・トレーニング・プログラムや関連ワークショップに参加しているのは、学校長の要請を受けてであり、参加費用の負担は各学校、行政地区あるいは公共団体の援助を受けているケースが一般的である⁽³⁰⁾。つまり、マインドフルネスは完全に主流文化化した文脈で実践され、展開しているのである。さらに、イギリスにおけるほぼすべての公共団体は、スピリチュアリティに関する政策を示すように求められており、とくに学校と病院においてその傾向が顕著である⁽³¹⁾。

こうした動向に呼応して、医学、教育学、心理学など、人間のからだところに関わる多くの学問領域において、マインドフルネスを含むスピリチュアリティについて活発な議論がなされている。イギリスをはじめとする現代ヨーロッパの社会・文化状況は、まさにスピリチュアリティの主流文化化が発展した状況として理解できるだろう。しかしながら、社会の諸制度に広がるスピリチュアリティに対して十分着目した宗教研究はかなり限られている⁽³²⁾。

宗教社会学者は、ともすると非宗教領域である社会を固定的に捉え、宗教の側の変化のみを理解しようとする傾向がある。宗教を固定的に捉えられないのと同様に、社会も画一的ではない。デュルケム、ウェーバー、バーガー、あるいはブルースが想定した非宗教領域は、現在のところ、世俗的な合理主義がますます広がりを見せているとはかならずしも言えない。それどころか、いわゆる世俗的なはずの非宗教領域のあり方も大きく変貌をとげているのである。21世紀西ヨーロッパでの宗教社会学は、宗教領域での動向のみならず、非宗教領域へのスピリチュアリティの浸透にも十分な注意をはらいながらおこなうことが強く望まれる。

注

-
- (1) エミール・デュルケーム、古野清人訳『宗教生活の原初形態』（原著1912年）岩波文庫、1975年。
- (2) エミール・デュルケーム、田原音和訳『社会分業論』（原著1893年）青木書店、2005年。
- (3) マックス・ウェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（原著1904-05年）岩波文庫、1989年。マックス・ウェーバー、武藤一雄ほか訳『宗教社会学』（原著1920年）創文社、1976年。
- (4) Andrew Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, New York: Schocken Books, 1972.
- (5) Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967. 藪田稔訳『聖なる天蓋—神聖世界の社会学』新曜社、1979年。
- (6) Grace Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, London: SAGE, 2013, p.54.
- (7) Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London C.A.: Watts, 1966, p.xiv.
- (8) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.211. 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、1997年。
- (9) Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case- Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman & Todd, 2002.
- (10) David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978.
- (11) Peter Berger, “The desecularization of the world: a global overview,” in P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, pp.2-3.
- (12) Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011, Chapters 2-3.
- (13) Steve Bruce, “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization,” in L. Woodhead, P. Heelas, and D. Martin (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge, 1999, p.87.
- (14) *Ibid.*, p.54.
- (15) *Ibid.*, p.10.
- (16) Peter Brierley, *Pulling Out of the Nose Dive: A Contemporary Picture of Churchgoing*, Christian Research: London, 2006.
- (17) Paul Heelas, and Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.

-
- (18) Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press, 1996. *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell, 2002.
- (19) David Voas and Steve Bruce, “The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred,” in K. Flanagan and P.C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 43-62. Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011, Chapter 5.
- (20) Bruce, *op.cit.*, p.111.
- (21) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell, 1994.
- (22) Grace Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, London: SAGE, 2013, p.142.
- (23) Davie, *op. cit.*, pp.148-48.
- (24) Charles Taylor, *Sources of the Self : the Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 『自我の源泉—近代的アイデンティティの形成』下川潔・桜井徹・田中智彦訳、名古屋大学出版会、2010年。Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2002. 『今日の宗教の諸相』伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳、岩波書店、2009年。
- (25) 島菌進 『現代宗教とスピリチュアリティ』弘文堂、2012年、1章。
- (26) 伊藤雅之「社会に拡がるスピリチュアリティ文化—対抗文化から主流文化へ」張江洋直・大谷栄一編『ソシオロジカル・スタディーズ—現代日本社会を分析する』世界思想社、2007年、219-239頁。
- (27) 伊藤雅之「イギリス社会と幸福論の現在—新しいスピリチュアリティとマインドフルネス瞑想に着目して」『愛知学院大学文学部紀要』43号、2013年、19-33頁。
- (28) <http://parliamentarywellbeinggroup.org.uk>
- (29) 国会議員に対してプログラムを実際に指導したオックスフォード大学マインドフルネス研究所のクリストファー・カレンの発言にもとづく。*Mindfulness and Well-Being - An International Conference for Schools*, Ardingly College, November 27, 2014.
- (30) 筆者が参加したロンドン市内および近郊で開催された「マインドフルネスと教育」に関する2つのワークショップにおいては、それぞれ50名以上の教師が平日であるにもかかわらず学校現場を離れてプログラムに参加していた。
- (31) Davie, *op. cit.*, p.158.
- (32) 数少ない例外としてつぎの文献が挙げられる。島菌進、前掲書。島菌進 『スピリチュアリティの興隆—新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年。鎌田

東二編『講座スピリチュアル学』(全7巻)、ベイング・ネット・プレス、2014年より順次刊行予定。