

ライシテは市民宗教か

伊達 聖 伸

〈論文要旨〉 フランスの政教関係を定めた「ライシテ」の原理は、いわゆる近代社会の基本的原則たる政教分離を最も徹底させたものだとしばしば見なされている。それを裏づけるように、フランスのライシテは、「アメリカの市民宗教」——教会から切り離されたユダヤ・キリスト教の文化的要素が政治の領域に明白に見て取れる——とは構造を異にすると分析されている。だが、この差異から、フランスでは政治の領域に宗教的次元が存在しないという結論が導けるわけではない。事実、研究者のあいだでは、ライシテ（およびこの原理に即した近代的な価値観）を市民宗教などのタームでとらえることの妥当性が問われている。本稿では、彼らの議論の一部を紹介しながら、市民宗教の五類型を提示し、ライシテがいかなる条件において、どのような意味での「市民宗教」に近づきうるのかを、ライシテの歴史の三つの重要な節目——フランス革命期、第三共和政初期、現代——におけるいくつかの具体例を通して検討する。

〈キーワード〉 市民宗教、政治と宗教、ライシテ、フランス宗教史

はじめに

近現代フランスの政教関係を法制史的な観点から眺めると、宗教は「礼拝」(culte)と規定され、その自由な実践は「私的領域」で保障されている。そして宗教の領域は「公的領域」をつかさどるべき政治の領域とは峻別される。フランスは、この「ライシテ」の原則ゆえ、政教分離を最も徹底させた国だとしばしば考えられている。

だが、「宗教」私的領域での礼拝」という前提を自明視せず、この図式自体が近代化のなかで形成されたことを批判的に検討する視点に立つならば、諸領域の分化や私事化の過程でその位置が画定された「宗教」とは趣の異なつた宗教的側面が、「政治」や「文化」にも見つかるのではないか。

フランスのライシテをこのような観点から見直す際、「市民宗教」の概念が有力な手がかりとなる。ルソーに由来するこの言葉は、一九六七年に書かれたロバート・ベラーの論文「アメリカの市民宗教」で再び用いられて以来、近代社会の政治や文化を宗教の観点から分析する社会学的概念として重要な役割を果たしてきた。だが、その一方、この概念はさまざまな批判にさらされ、ベラー自身がこの用語を用いなくなつた事情もあり、意識的に鍛え直さないことには使いにくい代物であることも確かである。

特に大きな問題のひとつに、ベラーの「市民宗教」論はあらゆる社会に適用できるのかという点がある。教会とは区別される宗教文化が政治の領域にも見られることは、確かに合衆国でよく当てはまる。けれども、他の社会（この場合はフランス）についてはどうか。アメリカ大統領は神に由来する聖書にかけて誓い、「ゴッド・ブレス・アメリカ」という言葉で演説を締めくくる。これに対し、フランス大統領が誓うのは人間の手になる憲法に対してであり、「共和国万歳！フランス万歳！」⁽¹⁾と言つて官邸の図書館でモンテーニュの『エッセー』を片手に写真におさまる。こうしてフランスでは、国家が宗教の影響から自由であるように見える。だが、そもそも「市民宗教」は、ルソーによつて唱えられたものではなかったか。フランスでこそ、その実現が期待されるものではなかったのか。

実はルソーの語る「市民宗教」とベラーのそれとのあいだには、強調点の違いがある。本稿ではまず、この点を明らかにすることにより、フランス型とアメリカ型の市民宗教をモデル的に抽出する。その上で、フランスのライ

ライシテは市民宗教か

シテを市民宗教の観点からとらえることの妥当性を、賛成派と反対派の議論に耳を傾けながら検討する。さらに、フランスのライシテの歴史を通じて、これまでいかなる意味での市民宗教（あるいはそれに対する接近）が見られたのかについて、具体例を挙げながら論じたい。

一 フランス型の市民宗教、アメリカ型の市民宗教

1 ルソーの市民宗教

ルソーは『社会契約論』（二七六二年）の終わり近くで、「市民宗教」の輪郭を「司祭の宗教」や「人間の宗教」とのかかわりで描き出している。「司祭の宗教」は、自然人が持っている善良さを歪めると同時に、社会の統合も妨げる「悪い」宗教だと考えられている。これに対して「人間の宗教」とは、神殿も祭壇も儀式もない「純粹に内的な礼拝」で、個々人の美德と結びついた「よい」宗教だと言える。しかし、この宗教は内面に専心しており、政治的統一をもたらしえない。そこでルソーは「市民宗教」を考案し、この「純粹に市民的な信仰告白」によって社会全体の統合をはかろうとする。⁽²⁾

ルソーの市民宗教については、以下の三つの特徴が指摘できよう。第一に、市民宗教は私的領域に介入しないということである。「主権者は彼岸の世界についてはなんの権限をもたぬため、臣民がこの世においてよき市民であるならば、来世においていかなるめぐりあわせに会おうとも、それは主権者のあずかり知らぬことなのである」⁽³⁾。「市民宗教」と「人間の宗教」はこのように領分を異にしており、その条件で両立可能である。

しかし、ここに見られる公私の分離は、政治と宗教の分離に対応しているわけではない。むしろルソーは、一種

の政教一致を思い描いている。これが第二の特色である。キリスト教以前は、宗教はもっぱら国家の法に結びつけられていた。キリスト教こそが、宗教の秩序を政治の秩序から引き離したのであり、この世俗的権力と精神的権力の分立は、国家統合を脅かす要素となっている。ルソーの市民宗教論には、世俗的権力たる国家が精神的権力を改めて掌握すべきだというニュアンスが込められている。

第三の特徴として、ルソーの市民宗教には不寛容な側面がある。実はルソー自身は「市民の宗教」(religion of citizen)と「市民宗教」(religion civile)を使い分けており、外部に対して排他的、内部において圧制的という前者の欠点を削ぎ落としたものが、後者のはずである。⁽⁴⁾ それでも、後者においても「主権者は、それを信じないものは誰であれ、国家から追放することができ⁽⁵⁾る」など、暴力に転化しやすい面がある。ルソー以後「市民の宗教」と「市民宗教」の違いは必ずしも意識されておらず、二つの言葉は互換性が高い。

では、ルソーの市民宗教は、ライシテといかなる関係にあるだろうか。これは、私的領域での宗教的自由を認めようとする点(第一の特徴)で、ライシテの先駆をなすが、他方、政治のレベルに宗教を明示的に持ち込んでいる点(第二の特徴)では、ライシテに反する印象を受ける。また、市民宗教の抑圧的側面(第三の特徴)は、宗教的多元主義への足かせとなることがあり、その場合にはライシテから遠ざかるように思われる。だが、フランスの歴史では、主にライシテ強硬派が国民の精神形成の一元化を目指して宗教的自由に制約を加えようとしたことも何度かあり、この場合にライシテは市民宗教と接近しうる。

2 ベラーの市民宗教

ベラーの語る「アメリカの市民宗教」は、ルソーの議論の前提であるフランス型の市民宗教とは構造的に異なっ

ており、またニュアンスの違いもある。

フランスの市民宗教は、伝統的宗教（カトリック）に取って代わる野望を抱いており、世俗主義的な国教会のイメージに近く、基本的にカトリックからの切断をはかっている（結果的には対決する相手と共通のものを自分のなかにも見出すことになるとしても）。これに対し、アメリカの市民宗教は、「キリスト教に対立するものではなく、むしろ多くのものを共有している」とベラーは言う。⁽⁶⁾ それでいて、ある特定の宗派や教団の色が濃いわけではない。現に、アメリカでは国教会制度はきっぱりと否定されている。その反面、宗教的自由の精神が私的領域に限定されているわけではなく、さまざまな教派（デノミネーション）に共通するいわば「宗教的な公分母」が抽出され、それが公的な領域に現れている。このように、アメリカの市民宗教は、教会とは「明確に分化」されたものでありながら、教会と「ならんで」存在している。⁽⁷⁾

このような米仏の市民宗教の構造的差異は、社会の成員をどのように政治的に統合しようとしているかという理念の違いにも関係している。フランスの市民宗教は、公的領域を一元的にまとめあげる精神的権力たろうとしており、市民社会を構成する成員たちを「統一」することに重きを置く。ここには、自由な個々人が政治参加を通じて一般意思を作り上げるというユニヴァーサルイズムの発想と特質がよく現れている。これに対し、アメリカの市民宗教は、「多元主義」的な市民社会モデルとより親和的である。宗教的自由はもちろん個人のレベルでも保障されているが、むしろコミュニティ（共同体）ごとに享受される点が特徴的である。そしてこの自由は、市民宗教という共通の枠組から逃れるヴェクトルを構成するどころか、一般にその枠を創出・刷新する方向に機能する。⁽⁸⁾

これに関連して、ベラーの市民宗教は、社会の成員が——意識的にせよ無意識的にせよ——内発的に行う宗教的

自己理解としてとらえられている。これは、社会の成員のコンセンサスに聖性を見るデュルケム社会学に多くを負う見方で、ルソーの市民宗教論に見られた、強制力をとまなう政治上の教説といった意味合いは希薄である。⁽⁹⁾

以上から、市民宗教をルソー・フランス型、ベラー・アメリカ型という二つの型に整理するならば、前者には、伝統宗教に代わる「政治的イデオロギー」という傾向が強い。これに対して後者には、伝統宗教と（教団レベルでは手を切りながら）文化レベルで多くのものを共有した信念と象徴の体系というニュアンスが強く、「社会文化のエートス」が政治の領域にも及んでいる観がある。⁽¹⁰⁾ だからといって、もちろんアメリカの市民宗教に政治的イデオロギーの側面がないわけではないし、フランス文化のエートスに宗教性を探ることの妥当性が低下するわけでもない。重要なのは、米仏の政教関係の構造上の違いを踏まえつつ、市民宗教には「政治」と「文化」の二つの大きな方向性がある点を認識することである。ライシテと市民宗教の接点を探る際も、この点を意識する必要がある。

二 「フランスの市民宗教」をめぐる賛否両論

現代のフランスの研究者には、ライシテを市民宗教の一形態と見ることに否定的な者と積極的な者とがいる。また、どちらの立場であれ、自分の見解を擁護する際、どこに強調点を置くかは論者によって異なるようである。以下では、何人かの研究者の議論を紹介しながら、ライシテはいかなる意味において市民宗教と言えるのか、あるいは言えないのかを検討しよう。

1 反対派

政治学者のイヴ・デロワは、フランスは市民宗教の国ではないと断じている。アメリカでは、市民の社会化とい

ライシテは市民宗教か

う課題を前に、政府が伝統宗教と熾烈な争いを繰り広げる必要がなく、近代国家のアイデンティティーを市民宗教のなかに見出すことができた。これに対し、フランスでは、共和政府がカトリックと激しく争った結果、政治と宗教が峻別されたのだから、ライシテを市民宗教の用語で説明することは不可能だといふのである。⁽¹¹⁾なるほど、デロワは市民宗教の意味をアメリカ・モデルに限定することによって、米仏の政教関係の構造的な違いを取り出すことには成功している。だが、彼が参照しているのはベラーの市民宗教論だけで、ルソーの論じる市民宗教についてはなぜか一言も触れられていない。つまりデロワの視点では、市民宗教はアメリカの政教関係を示すタームとして最初から固まっていた、フランスはそのロジックに該当しないと述べているだけのことである。逆に市民宗教の概念を洗練させることによって、フランス流の市民宗教の可能性も検討してみようという発想はないようである。

哲学者で『ライシテと共和国』などの著作で知られるギー・コックは、革命後のフランス社会は宗教的な超越性による正統化を必要としなくなった人間の世界だと考えており、このように世俗的な社会の中心的原理であるライシテを「宗教」や「聖」などの概念で再び根拠づけることは危険な事実誤認だと言う。ルソーが『社会契約論』の前半で個々人が市民として構成する主権の理論を構築しておきながら、最後に「市民宗教」を扱っているのは、コックに言わせれば「後退」である。また、デュルケムが社会Ⅱ宗教という視点を持ち、近代社会も聖の再構築を行おうとしていると見たことについては、「権利」と「事実」を混同してはならないと主張する。たとえデュルケムが指摘するような傾向が一部看取できるとしても、全体としては社会秩序の基盤を人間の力を超えた超越性に依拠して正統化する時代に逆戻りしているわけではないといふのである。⁽¹²⁾

コックはこのように、フランスにおける革命後の政治秩序が超越性を必要としない自律的なものであることを強

調している。その点、ベラーの語る「アメリカの市民宗教」では、地上の国家が神の正義といった絶対的基準から評価されるなど、この世の政治秩序が究極的な意味や存在の領域と関連づけられていた。⁽¹³⁾ こうした他律的な側面が市民宗教の本質的な特徴だというのなら、確かにフランスのライシテを市民宗教と考えることは難しい。フランスでは革命期に、主権が神授權という他律的なものから一般意志という自律的なものへ移行したことは、歴史的に見て不可逆的なところのある出来事だからである。だが問題は、人間が伝統的な超越性を必要とせずに政治秩序を作り上げれば、直ちに宗教との断絶を完遂したことになるのかという点である。こう考えると、コックの議論は政治的自律化⇨非宗教化とやや素朴な見方をしており、近代における宗教批判が（しばしば逆説的に）近代の宗教（性）を構成するというダイナミズムがうまくとらえられていない。⁽¹⁴⁾

2 賛成派

デロワやコックの見方と異なり、宗教社会学者のジャン・ポール・ヴィレムは、フランスの市民宗教についても語ることができると考えている。ヴィレムによれば、社会はそれぞれ、固有な集合的想像力によって作られた意味の体系を有しており、それが聖化され正統化されることで、社会の統合が助けられている。このような基本的な仕組みは、フランスにも当てはまる。ただ、この国の特殊事情として、近代以降、啓蒙主義と人権宣言の共和国が、伝統宗教たるカトリックと争ったという経緯がある。ヴィレムはこれを、政治的正統性をめぐる「二つの市民宗教」——「世俗的な市民宗教」と「キリスト教的な市民宗教」——の争いと解釈する。共和派の市民宗教は、教説面では「科学」と「普遍道徳」に依拠し、儀礼面では革命祭や偉人の国葬などの装置を備えている。一方、カトリック的な市民宗教について言えば、革命後の社会でも長いあいだ、「教会の長女」たるフランスを超越的な神に結

ライシテは市民宗教か

びつける言説が紡がれ、また高位聖職者が国民的な行事を取り仕切る場面がよく見られた。ところで、ヴィレムの考えでは、このような「二つのフランス」の争いは時代が進むにつれて収束に向かい、キリスト教を基層としながらライシテの地層が表面全体を覆うという、定冠詞付きのフランス的市民宗教に集約されてくる。例えば、フランスは今日ライシテを遵守しているが、クリスマスや復活祭・万聖祭など、キリスト教的な暦を踏襲している。また、国家元首の葬儀は慣例的にパリのノートル・ダムで行われたり、古い宗教的建造物が国の文化遺産として保存されたりしている。⁽¹⁵⁾

ヴィレムの議論の独自性は、革命以後の社会で、共和派だけでなくカトリック側も独自の市民宗教を作り上げようとしていたと指摘する点にある。また、社会統合の正統性をめぐる争いは政治レベルでなされるのに対し、習俗面での一定の合意は主に文化レベルでなされるが、この両方のレベルをきちんと睨んでいる点も特徴的である。

ライシテ研究の第一人者、ジャン・ボベロもまた、ライシテを市民宗教の観点から検討するのにやぶさかでない研究者のひとりである。彼の場合は、市民宗教には不寛容な側面があるというルソー的な見方を相対的に強調している。⁽¹⁶⁾つまり、ライシテがドグマ化し宗教的自由を抑圧するようになるとき、市民宗教に近づくというのである。⁽¹⁷⁾

ボベロの議論は、ライシテそれ自体が市民宗教であるか否かを判定する視点を離れ、ライシテが不寛容な市民宗教と化すこともある可能性を動態的に見ている点が示唆的である。

以上、ライシテを市民宗教の観点から分析することについて否定的な立場と肯定的な立場を順に検討してきた。そこから浮かび上がってきているのは、市民宗教という言葉の多義性であろう。それがライシテの歴史的展開の具体相とどう噛み合っているのか、つぶさに見ていくことが次なる課題となる。つまり、どの時期のどんなライシテ

が、いかなる意味での市民宗教に該当しうるかを吟味しなければならない。そこで次節では、フランスの近現代史でライシテの転換期に当たるような三つの重要な時期——ライシテへの模索が本格的に始まるフランス革命期、政教分離体制が確立する第三共和政初期、そしてライシテがひとつの転機を迎えていると言われる現代——に注目しながら、検証を加えていこう。

三 「市民宗教」の諸相とフランスのライシテの歴史におけるその顕現

実際の歴史的分析に入る前に、これまでの論述で抽出した米仏の市民宗教モデル、そして現代フランスで行われている議論の紹介から得られた知見をもとに、多義的な市民宗教の意味を五つに大別しておこう。この作業により、フランス近現代史でいかなる市民宗教が観察されたか、またはされなかったかについて、大まかな方向性を見定めておきたい。

A 政治権力の超越性。市民宗教には、政治を超越的な価値に結びつけようとする一面がある。これは、いかなる社会にも聖はあると見るデュルケム¹⁸ベラー的な考えに由来するが、近現代のフランスも超越的な他律性を参照しているとの見方につながりかねず、革命後の自律した政治社会の特質を見失わせるおそれもある。

B 近代社会の包括システム。ルソー的な市民宗教には、伝統宗教に取って代わろうとする野心的な一面がある。まず目指されるのは、政治領域における正統性の獲得だが、やがてその影響は社会制度や文化・習俗にまで及ぶであろう。

C 非寛容。世俗的権力である国家が、精神的権力の掌握をも目指して、一元的な支配を強めるとき、それは不

寛容な市民宗教として現れる。

D 既成宗教による社会秩序の維持。宗教集団に自由や権利を与えると、かえって社会秩序を創出・刷新するはたらきを見せることがある。これはアメリカでよく観察される現象ではあるが、フランスでも目にする事ができる。

E 文化・習俗レベルにおける伝統宗教と近代文化の融合。社会文化のエートスとしての市民宗教は、アメリカのように近代的精神と宗教的精神が調和した社会では、大した摩擦を生じることなく形成される傾向があるが、フランスのように近代国家と伝統宗教が衝突するような社会でも、長い時間をかけて醸成されてくるようである。

この五つの要素で市民宗教のすべてをカバーしたことはないかもしれないが、近現代フランスを分析する上では一定の見通しが得られる。Aについては、政治的な聖性を超越論的にどう位置づけるかが問題となるが、革命後のフランスでは政治がかつてのような超越的他律性の地位にまで高まることはない判断される（革命期の短いあいだや、カトリックの一部が理念的宗教像として思い描いたことはあったかもしれないが）。これに対し、Bはフランスのライシテの歴史において実際に観察可能な市民宗教の姿である。

1 革命期とコンコルダ体制

一七八九年八月に出された「人と市民の権利の宣言」第三条は、主権が国民に由来することを明記している。これは神授権の否定で、権力の非聖化にかかわっており、ライシテの一要素をなしている。ちなみに、アメリカ独立宣言（一七七六年）は、「神の摂理」への信頼とともに発せられ、人間の平等は「創造主」から与えられた不可侵の

権利と規定されるなど、政治権力の脱宗教化が不十分な点がある。フランス人権宣言はこの点、「最高存在の前で、かつその庇護のもとに」謳われており、ジャン・ボペロの言葉を借りれば、人権は「ある程度自分自身で啓示を行って」おり、最高存在は「審議を黙って見ている議長のようなもの」である。⁽¹⁹⁾ 繰り返しになるが、この至高の存在や人権の超越性をめぐる地位は非常に曖昧である。

ライシテのもうひとつの要素と考えられる信教の自由は、ひとまず人権宣言第一〇条によって達成されたとも考えられるが（「何人もその意見のために、それがたとえ宗教上のものであっても、不安を持つことがあつてはならない」）、これは条件付の保障で（「ただし、その表明が法の定める公序を乱すものでない限り」）迫害に転化するおそれもあった。それに、同条文が確立したのは個人の「良心の自由」であつて、長いあいだ集団的な「礼拝の自由」は妨げられた。その理由は、ひとつには、革命の衝撃を受けながらも、圧倒的多数派であり続けたカトリックが多元主義を拒んだことに関係している。それ以上に、革命政府がこのような存在であるカトリックを政治的に利用しようとしたことが大きな原因である。革命政府は、聖職者民事基本法（一七九〇年七月）を発して、カトリックの国家公務員化をはかっている。これによってカトリック教会が革命原理に沿った近代化を遂げ、市民の社会化を後押しすることを期待したのである。一般に、この法律がカトリック内部に亀裂をもたらし（宣誓僧と拒否僧の対立）、拒否僧が激しく弾圧された事実はよく知られているが、ここでは、政府が宣誓僧を公認し、革命原理を受け入れたカトリックとの一体化をはかった点を強調したい。つまり、個人レベルで良心の自由を保障したはずの政府は、宣誓カトリックを公的に優遇することで、実は礼拝の自由の前提となるべき宗教宗派間の平等を意図的に切り崩しているのである。⁽²⁰⁾ このとき、「宗教的エスタブリッシュメント」としてのカトリック教会は、革命政府と一体

ライシテは市民宗教か

化して政治的な役割を担い(D)、また他宗教の自由な実践を妨げる要因となる(C)。聖職者民事基本法は、この二重の意味において、カトリック教会の「市民宗教」化をもたらししている。

もつとも、この方向性は長続きしない。一七九三年秋より、通称「非キリスト教化」が活発化し、宣誓拒否僧はもとより、宣誓僧、プロテスタント、ユダヤ教徒と、すべての既成宗教が迫害を受ける。そしてこの暴力的な宗教破壊運動は、革命自体を神聖化し、革命的諸価値を礼拝の対象とする動きと呼応していた。「理性」「自由」「祖国」などの女性名詞が女神として崇められ、「理性の神殿」と改名されたパリのノートル・ダムはじめ、各地で「理性の祭典」が行われた(一七九三年一月)。次いでロベスピエールは、この祭典を理性偏重で無神論的・非道德的だと見て、精神性に重きを置いた「最高存在の祭典」を組織する(一七九四年六月)。この二つの革命的礼拝は、前者が聖職者の衣服を焼き尽くしたのに対し、後者は無神論の寓意画を焼くなど対照的な面もあるが、カトリックに代わる⁽²¹⁾野望を持った国民祭典である点では共通しており、ともに市民宗教と規定できる。特に「最高存在の祭典」は、ロベスピエールがキリスト教の規定する神とは異なる神を信じて最高存在の超越性と靈魂の不死を強調している点⁽²²⁾(非カトリック的な超越性)、またこの革命的宗教が恐怖政治と結びついている点(不寛容な政教一致)において、フランスの歴史のなかで実際に見られた市民宗教の典型をなしている(A-C)。

ロベスピエールが失脚すると、それまで宗教と国家を結びつけようとしていた試みは逆方向へと振れる。政府は教会への支出を厭い、カトリックは国家の介入を嫌っていた状況で、国家と教会が分離された(一七九五年二月)。国家はいかなる宗教にも俸給を支払わない、礼拝の自由を保障するなど、ここにはライシテの基本条件が提示されているが、実際の運用は不安定で、この政教分離は短命に終わった。

絶妙なバランスの上に持続的な体制を築いたのは、ナポレオンである。彼は教皇庁とコンコルダを結び、カトリックは「フランス人の大部分の宗教」として復権する。これは一見、ライシテからの後退と映るかもしれない。だがコンコルダはカトリックを再び国教にしてはおらず、一八〇二年の付属約款と一八〇八年の政令によって、ルター派・改革派・ユダヤ教を含む複数公認宗教体制が樹立されている。ここに集団的な礼拝の自由の一定の達成を見るならば、コンコルダ体制もライシテのロジックの進展に従っていることがわかる。もうひとつ注意したいのは、諸教会はその宗教上の神聖性を国家から公認されているのではなく、社会統合という機能的な観点から期待されていることである。この場合、諸宗教は、国教の地位を断念しながら、市民社会の構築に寄与するところがあるのだから、コンコルダ体制にはアメリカ的な市民宗教のイメージに近づく要素もあると言えよう(D)。

一九世紀前半、アメリカを訪れたトクヴィルは、同地では政教分離が達成されながら国家と教会が協力関係を結んでいることに驚嘆の念を抱き、「宗教の精神」と「自由の精神」が対立しているフランスの現状を嘆いている。これは、両国における政教関係の構造的な違いを分析的に指摘したものであるが、同時に、フランスでも二つの精神を調和させ、カトリックを中心とする伝統宗教をデモクラシーに適合させるべきだという実践的な関心の現れでもある。⁽²³⁾ こうしたトクヴィル的な市民宗教の形成の兆し(D、E)は、一九世紀フランスで皆無だったわけではないが(ラムネーのカトリック自由主義や、二月革命の際に「自由の木」が司祭に祝福されるなど)、大局的に言えば、革命の遺産たる「自由の精神」は伝統的な「宗教の精神」にはなかなか浸透しなかった。ちなみに、これら二つの精神に調和をもたらし、革命後の社会を安定化させる企ては、伝統宗教とは地平を異にする新宗教によっても担われている。サンシモンの新キリスト教やコントの人類教などは、カトリックに取って代わる野望を持ち、社会統

ライシテは市民宗教か

合をはかっている点において、市民宗教のカテゴリーに含めてもよいだろう⁽²⁴⁾(B)。

2 第三共和政初期

一九世紀前半においては、宗教は社会道德の源泉だと広く認められており、既存の宗教を擁護する立場であれ、批判する立場であれ、宗教の社会的正当性が疑われることは基本的になかった。だが、一九世紀後半になると、第二帝政とカトリック教会の結びつきに対する批判を背景に、社会道德を宗教そのものから切り離し、自律させる考えが有力になってくる。第三共和政は、このようなライックな道德(morale laïque)をそれまでの宗教的道德に代えて公立初等教育に導入し、将来の市民の育成をはかっている。この新たな道德は、言説上では宗教ではないとされているが、その宗教性を指摘することは可能だろうか。また、この道德を市民宗教と考えることは妥当だろうか。

初等教育を義務化し、公立小の無償とライシテを定めた公教育大臣ジュール・フェリーは、不可知論者として知られているが、彼の導入したライックな道德は唯心論的な傾向が強い。とりわけ「神に対する義務」という項目を含んでおり、宗教性の指摘は容易である。この神は、公立校で教えられるため、もちろん個別の宗教宗派を超えている。では、これはアメリカの市民宗教が指定する神と同じだろうか。宗派を超えた神が公立校に居場所を持っている点は米仏両国に共通だが⁽²⁵⁾、決定的な違いは、アメリカでは聖書を共通の書物とし、神が道德の基礎に置かれているのに対し⁽²⁶⁾、フランスの場合は聖書を用いておらず、また神は頻繁に言及される対象ではなく、道德を完成すべく最後に登場してくる存在である(実際「神に対する義務」は学年度最後の学習項目である)。したがって、ライックな道德の神は、アメリカの市民宗教の神とは同一視できないところがある。

また、市民宗教という言葉は当時、革命期の暴力を髣髴させるもので、第三共和政の指導者の多くはこの呼び名を嫌い、ライシテは（不寛容な）市民宗教ではないという言葉説が定着した。⁽²⁷⁾特にフェリーは反ジャコバン主義者で、ロベスピエールの記憶につながる独裁的な共和主義とは意識的に手を切っている。⁽²⁸⁾確かにフェリーはイエズス会を厳しく弾圧したが、これは同団体が共和国の原理を根本から否定する教権主義を唱えていたからで、道德教育による国民意識の統一をはかったこの公教育大臣は、教育の自由（カトリックによる私教育）を否定していないのである。つまり彼は、国民に統一的なコンセンサスを作り上げるのに、共和主義的な教義を強引に押しつけるのではなく、カトリックに自由を認める幅を持っていた。したがって、フェリーを、ルソーを源泉としロベスピエールを具体例とする不寛容な市民宗教（C）の系譜に位置づけることは困難である。

だが、フェリーをはじめ、第三共和政の指導者たちが、当時こぞって、公立校が守るべきなのは宗教的中立性であって、完全な価値中立性ではないと述べていた点を見逃さないようにしたい。この言明が重要なのは、共和国が宗教的中立性を約する動きは、公的領域で精神的権力を掌握する動きと連動していることを証言しているからである。公教育が最重要視したのは精神的な徳育に他ならず、それは教育プログラムの最初に「道德教育」が掲げられた上、「知的教育」に当たる科目や学校文化の隅々にまで共和国の道德が入り込んでいた点からも窺える。また共和派はこの時期、学校教育だけでなく、国歌の制定や市民的な祝祭行事の組織化などにも力を入れた。こうした「国家のイデオロギー装置」（アルチュセール）は、包括システムとしての市民宗教と考えることができる（B）。ただし、当時の文脈では、市民の精神面を育成する道德的な公的機構の整備が、言説上の宗教の私事化と同時に進行的ため、「市民」と「宗教」の二語は結びつきにくかった。ライツな道德を市民宗教と呼ぶことの妥当性を

めぐっては、以上のような入り組んだ事情がある。

さて、一八八〇年代の共和主義はかなり唯心論的な傾向があつたと言えるが、やがて連帯主義、急進主義、社会主義などが台頭し、共和派全体が左傾化するなかで、政教分離へと舵が切られる。これは宗教性の後退と考えられるだろうか。一九〇五年法に謳われたライシテの原理を市民宗教と見なすことは可能だろうか。

世紀転換期のフランスは、ドレフュス事件を背景に、共和派とカトリックが激しく争った。ワルデック・ルソー内閣は、コンコルダを聖職者に対する監視の道具として活用し、また一九〇一年法ではアソシエーションと修道会を区別、前者に大幅な自由を認める一方、後者への規制を強化した。続いてコンブ内閣は、非認可の修道会を大量に閉鎖し、教育の自由にもメスを入れた。一九〇四年七月の法律は修道士による教育を一切禁じており、もしコンブのロジックが極限まで推し進められていたら、国家による道德教育の独占体制が生まれていただろう。カトリックを破壊すればよいと考えていた当時の大方の自由思想家たちとは異なり、コンブは国家が精神的な教義を備えるべきだと考え、ルソーの市民宗教に範を取っていた⁽²⁹⁾。また、アナトール・フランスは、コンブにロベスピエールの姿を見ていた⁽³⁰⁾。コンブが一九〇四年秋に提出した政教分離法案は、諸教会に対する俸給を停止している点でライシテの重要な要素を含んでいるが（教会と国家の分離）、礼拝の自由はおろか良心の自由を認める条項さえない点ではライシテと言いがたい面があり、これは不寛容を特徴とする市民宗教の系譜に連なるものである（C）。

コンブの不寛容な政策は、カトリックをはじめとする諸宗教の反感を招いたことはもちろんだが、共和派内部からも反対の声が挙がった。実際の政教分離法は、コンブの強硬路線ではなく、プレサンセ、ブリアン、ジョレスらの自由主義路線で制定されている。すなわち、国家と教会の分離とともに、良心の自由および礼拝の自由の保障が

きちんと盛り込まれている。これはつまり、一九〇五年法に規定されるライシテは、ルソー↓ロベスピエール↓コンブと系譜が辿れる市民宗教には背を向けているということだ。

では、一九〇五年法体制が、別の意味の市民宗教に該当すると解釈することは可能だろうか。この点について、哲学者のマルセル・ゴーシエの見方は非常に示唆的だ。彼は一方で、フランスの「政治」は「宗派」との分離だけでなく「宗教」自体との分離も果たしたと述べ、アメリカの市民宗教モデルは該当しないと明言している。だが他方、次の点も指摘する。それは共和国が、政治を超越的な神に結びつけるヴィジョンを有した教権主義と争った結果、自由主義が教権主義を「引き立て役」としてその価値を高めたことである。そのため共和国は「宗教の外部で宗教の高みに」達することになった。⁽³¹⁾

近代フランスでは、こうして卓越性と正統性を得た国家が、ライシテという共生の原理を政治面で提示し、ライシクな道徳による社会化を積極的に行った。そして、その影響は文化や習俗の面にも及んだ。このように、ライシテは近代フランスを全体的に支えた巨大な包括システムだと考えられる(B)。

3 現代

ところで近年においては、今指摘した包括システムとしてのライシテ⇨市民宗教が機能不全に陥っているとの実感が広がっている。⁽³²⁾ 国家はかつての威信を失い、公立校は国民道徳の伝達場ではなくなり、多元主義的なフランスという現実が唯一不可分な共和国のイメージを揺さぶっている。これらの側面に照らすと、現代フランスでは、包括システムとしての市民宗教(B)は不在であるように思われる。

だが、その一方、先にジャン・ポール・ヴィレムの議論を紹介した際に述べたように、文化や慣習の面では、カ

ライシテは市民宗教か

トリックを中心とした伝統宗教に由来する要素がライシテ原理に適合し、事実上多くのフランス人に受け入れられているものもある(E)。またヴィレムは、フランス革命一〇〇年祭(一八八九年)と二〇〇年祭(一九八九年)を比較しながら、前者では人権という概念が反教権主義的な共和派ナショナリズムと結びついていたのに対し、後者では多元主義的な民主主義社会の成員から広く支持されている点に注目し、現代社会には人道主義的な市民宗教があると解釈している⁽³³⁾。

さて、カトリックとライシテの文化的融合を現代フランスの市民宗教と考えるのであれば、今日フランス第二の宗教に成長したイスラム教の存在がここで問題となる⁽³⁴⁾。もともとフランスのムスリムの大部分は、多元主義的な民主主義のロジックに従い、それこそ「人権」に訴えながら自分たちの位置を模索しており、イスラームの法(シヤリーア)に基づく政教一致を唱えてライシテを真っ向から否定する者は極めて少数と考えてよい。それでも、ライシテはキリスト教文化の「内部」から生成してきたのに対し、イスラームは「外部」からやってきたと言えるから、それまでのフランスの普遍性を揺さぶる差異としては十分な存在である。今日のフランスでは、多元主義は普遍主義と並ぶひとつの理念であり、「差異」そのものを抑圧するような言動は社会的な公正さや正義にもとり、ライシテに背くと考えられている。だが、普遍主義が危機を迎えているとの意識から、旧来の共和主義の硬直化が一部に起こっていることも確かである。二〇〇四年三月の通称「ヴェール禁止法」は、ムスリム子女の抑圧を企図して作られた法律ではないが、もしライシテ強硬派が牙をむいてヴェール狩りを行うようなことがあれば、そのときライシテは不寛容な市民宗教の系譜に連なることになってしまうだろう⁽³⁵⁾(C)。

最後に、二〇〇七年五月に共和国大統領に就任したサルコジの構想するライシテを、市民宗教とのかかわりで一

警しておこう。⁽³⁶⁾ シラク政権の二期目に内相を務め、宗教問題に熱心に取り組んだ彼は、国内のムスリムがカトリック、プロテスタント、ユダヤ教徒に比べて自由な礼拝の実践を行うのに不利な立場に置かれているとの認識から、一時的にイスラム教徒を優遇する「積極的差別」を導入するなどして、共和国がモスクの建設に資金援助できるように訴えた。この提案は、国家はいかなる宗教にも補助金を交付しないと定めた一九〇五年法の改正を射程に含んでいるため、サルコジはライシテから逸脱しているとの批判も寄せられているが、当人に言わせると、これは現代の条件を踏まえ「開かれたライシテ」を作るための措置である。いずれにせよ、内相がライシテ問題に積極的に介入したことの真意は、宗教を治安の面で活用することにある。つまり、国内のイスラム教には共和国が直接援助をすることで、「原理主義的」と目されている諸外国からの影響を断ち切り、またそのような「安心できる宗教」を常備配置して、希望が見出せない郊外の若者などの精神的支柱となってもらい、共和国的統合に利用するというヴィジョンである。サルコジは、共和国は（共和国的価値によって律された）宗教を必要としていると述べているが、ここには、国内秩序の維持に協力するなら礼拝の実践を保障し援助も行うが、治安を乱すようなら取り締まるというロジックがある。もし実際、宗教が共和国の援助を受けながら社会秩序の維持に貢献するのなら、そのときそうした宗教は政治的統合を助ける市民宗教として機能する(D)。そしてもし、共和国が治安の悪化につながると判断した宗教に厳しい制裁を加えるのなら、そのとき共和国は不寛容な市民宗教の顔で立ち現れるかもしれない(C)。サルコジの大統領在任中に、彼が完全に主導権を握る形でライシテの改正が進められるかどうかは不明だが、仮にそのようなことが実際に起こった場合、今述べた二つの意味での市民宗教が現象として見られる可能性が高いと現段階では予測される。

おわりに

以上、フランスにおけるライシテの歴史の節目となる三つの時期に注目して、市民宗教との関係を吟味してきた。市民宗教は一義的に規定できない概念であり、またライシテも多様な要素を孕んでおり、どの時期のどの面を強調するかによってさまざまな相貌で立ち現れる。確かに、市民宗教をこれこれの意味だと限定すれば、この時期のこのライシテには該当しないと述べることは可能である。例えば、政治権力を超越的な神に結びつける市民宗教Aは革命後のフランス全般に当てはまりにくいし、包括システムとしての市民宗教Bは現代衰えており、また不寛容な市民宗教Cは一九〇五年法に該当しない。だが、別の意味では、どの時期のライシテも何らかの意味で市民宗教との接点を持っているようである。共和派が伝統宗教と手を切った包括システムの形成を狙うBタイプはおそらく二〇世紀半ば頃まで有力であったし、ライシテ強硬派が独裁的な一元的支配を志向するC型や既成宗教が社会秩序の維持に協力するD型も歴史のなかに散見され、また伝統宗教と共和主義が文化的地層において融合するEのような事態も見られる。

本稿では、市民宗教概念の理論的分析をライシテの具体的展開に即しつつ進めることにより、両者の関係をより精緻に把握することを目指した。これにより、問題含みの「市民宗教」概念の鍛え直しにも、いくらか貢献できたのではないか。本稿で提示した市民宗教の五類型が米仏以外の近代社会でも上手く使えるかどうかは当該社会の具体的分析と合わせて検討する必要があるが、叩き台としてある程度の使用に耐えうる代物であればと思う。

注

- (1) レジス・ドゥブレ (水林章訳)「あなたはデモクラットか、それとも共和主義者か」(レジス・ドゥブレ、樋口陽一、三浦信孝、水林章『思想としての〈共和国〉』みすず書房、二〇〇六年)、七一八頁。
- (2) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), *Œuvres complètes III* (Paris, Gallimard, 1964), pp. 464-468. 桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、一八四—一九一頁。
- (3) Ibid., p. 468. 同上、一九一頁。
- (4) 諸岡了介「R・N・ベラーにおける「市民宗教」概念について」(『印度学宗教学会 論集』第二七号、二〇〇〇年)、三五頁。
- (5) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., p. 468. 訳書一九一頁。
- (6) Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," in *Daedalus*, vol. 96, no. 1, p. 8. 河合秀和訳「アメリカの市民宗教」(『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年)、三五五頁。
- (7) Ibid., p. 1. 同上、三四—三四四頁。
- (8) ただし、アメリカの市民宗教は、ユダヤ・キリスト教の伝統から外れる人びとや無神論者に対しては、抑圧的なものとして現れる傾向がある。
- (9) カナダの社会学者マルセラ・クリステイは、デュルケム・ベラー型の市民宗教とルソー型の市民宗教を対比的にとらえ、「市民宗教」概念の是非をめぐる従来の議論が主に前者の枠内で行われ、後者に込められていた政治イデオロギーという意味合いが希薄だったことを指摘している。Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics* (Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001).
- (10) この意味合いの違いを「公民宗教」(religion civique)／「公共宗教」(religion commune)と使い分けるやり方がある。Jean-Paul Willaime, « La religion civil à la française et ses métamorphoses », in *Social Compass*, 40/4, 1993, p. 572. これは「顕在的」／「潜在的」の区別にも対応している。津城寛文『公共宗教の光と影』春秋社、二〇〇五年参照。
- (11) Yves Deloye, *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy: controverses* (Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994), pp. 146-151.
- (12) Guy Cog, *Laïcité et république: Le lien nécessaire* (Paris, Félin, 1995), pp. 143-149.
- (13) 例えばベラーはこう書いている。「アメリカの政治理論では、主権はもちろん人民に存するが、暗黙裡には、いや時には明示的にも、窮極の主権は神にあるとされてきた」(Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," op. cit., p. 4. 訳書三四八頁)。

- (14) 「近代における新たな宗教(性)」の生成は、近代的宗教概念の言説上の定位と相関的であり、政治・教育・文化・芸術などさまざまな領域で起こりうると考えられるが、ここでは特に政治領域を念頭においている。神や超越的な他律性を脱した政治秩序でも、他なるものが機能的に入り込んでくる余地はある。
- (15) Jean-Paul Willaime, « La religion civile à la française », in *Autres Temps*, n° 6, été 1985, pp. 10-32; « La religion civile à la française et ses métamorphoses », op. cit., pp. 574-577.
- (16) ボベロは以前、人権宣言の聖性について積極的に論じていたが (Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Seuil, 1990) まさにその点が先に紹介したギー・コックの批判の対象となっている。そのためか最近のボベロは「ライシテと市民宗教の関係を論じる際、デュルケム＝ベラー的な観点よりルソー的な観点を重視しているように見受けられる」。
- (17) Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité* (Paris, Aube, 2006), pp. 211-228.
- (18) もっとも、ベラーの言う市民宗教が果たして超越的実在にかかわっているか否かはアメリカでも自明ではなく、さまざまな反論が寄せられている。例えばドベラーは、世俗国家の統合は超越性なしで達成されるとの立場から、宗教的伝統からの概念・象徴の借用が直ちに超越的実在にかかわる信念と行動の体系を構成するとは限らないと指摘し、「市民宗教は「宗教」ではない」と述べる。Karel Dobelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept," in *Current Sociology*, 29/2, 1981, pp. 45-48.
- ヤン・スインゲドー／石井研士訳『宗教のダイナミックス——世俗化の宗教社会学』ヨルダン社、一九九二年、八二―八六頁。
- (19) Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France* (Paris, PUF, 2007, 4^e éd.), p. 17.
- (20) 松嶋明男「宗教と公共性」(安藤隆穂編『フランス革命と公共性』名古屋大学出版会、二〇〇三年)、一六三頁。
- (21) モナ・オズーフ(阪上孝訳)「革命的宗教」(フュレ／オズーフ編『フランス革命事典』四、みすず書房、一九九九年)、五二頁。
- (22) 松浦義弘「ロベスピエールと最高存在の祭典」(『史学雑誌』九七巻一号、一九八八年)、一一四―一頁。
- (23) 中谷猛「トクヴィルにおける共和政と宗教問題——市民宗教との関連において」(『立命館法学』二〇〇五年二・三号)、三三九―三六一頁。
- (24) もっとも、一九世紀における新宗教の創始者が、必ずしもルソーの市民宗教論を踏襲しているわけではない点には注意が必要である。ここでは詳しく立ち入らないが、例えばコントの人類教は、精神的権力と世俗的権力の分離を明確にする一方、公私を分割しないなど、ルソーの市民宗教モデルとはかなり異なっている。
- (25) イギリスでも、フォスター法(一八七〇年)により、「非宗派的だがキリスト教的」な公立小学校で、聖書の講読に基づいた

宗教教育が義務化されていく。Benoit Mély, *La question de la séparation des églises et de l'école dans quelques pays européens: Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, 1789-1914* (Lausanne, Page deux, 2004), p. 322.

- (26) 藤本茂生「教育・モラル・近代化——一九世紀アメリカにおける学校教育の「側面」」(『同志社アメリカ研究』二八号、一九九二年)、『二二—三二頁』。

- (27) Cf. Olivier Ihl, *La fête républicaine* (Paris, Gallimard, 1996), pp. 50-51.

- (28) フエリーのフランス革命解釈について、François Furet, « Jules Ferry et l'histoire de la Révolution française », *Jules Ferry: Fondateur de la République* (Paris, EHESS, 1985), p. 22.

- (29) Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, op. cit., p. 215.

- (30) Anatole France, « Préface », *Émile Combes, Une campagne laïque (1902-1903)* (Paris, H. Simonis Empis, 1904), p. XXXI.

- (31) Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité* (Paris, Gallimard, 1998), pp. 62-63, 69, 85.

- (32) Joël Roman, « la laïcité comme religion civile », in *Esprit*, n° 175, octobre 1991, pp. 108-115.

- (33) Jean-Paul Willaime, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », op. cit., pp. 577-579.

- (34) よく言われるように「イスラーム」は近代西欧的な宗教概念に馴染まないが、ライシテの枠内では他宗教と並列的な「イスラーム教」として扱われると筆者は考える。

- (35) これに関連して、「危険」な宗教団体への制裁・規制措置を定めた「反セクト法」が、必ずしも危険視すべきではないマイノリティ宗教に対し濫用されかねない問題がある(中野毅『宗教の復権——グローバリゼーション・カルト論争・ナショナリズム』東京堂出版、二〇〇二年、一七一—一九〇頁)。社会秩序が優先されるあまり、礼拝の自由が有名無実化するとき、ライシテは不寛容な市民宗教として現れる可能性がある。

- (36) 詳しくは、拙稿「ニコラ・サルコジの宗教政策、あるいはライシテの行方」(脱稿済、『国際宗教研究所ニュースレター』五六号掲載予定)を参照。

付記

本稿は、平成一九年度科学研究費補助金(日本学術振興会特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。