

フランスの宗教変化に関わるいくつかの要因から
ダニエル・エルヴュー・レジエール

「聖堂区文明」の風化

今から十数年前にさかのぼるが、フランスの社会的、文化的状況を見つめている人たちの間では、一般的にフランスにおいては、宗教の喪失という判断を下してよい、ということで見解が一致していた（この場合の宗教とは、大多数のフランス人の宗教であるカトリックを指す）。そして現在でもなお、自らをローマ・カトリック教会の長女と自認するこの国における宗教心の後退は、十八世紀以来、フランスを巻き込んできた近代化を目指す歴史的過程の



帰結であると広く一般に解釈されていた。確かに大分以前から歴史学者たちは、このようにキリスト教の浸透の歴史が古い国における宗教制度の人々の精神面における影響の衰退の傾向は、これからも更に長く続くものであること、そして旧体制時代（アンシャン・レジーム）のキリスト教国フランスという従来の表現はかなり慎重に思慮されねばならないこと、同時にキリスト教の後退（dechristianisation）という概念は批判のふるいにかかれねばならないことを示してきた。

しかしながら一九五〇年代にガブリエル・ル・ブラ⁽¹⁾

(Gabriel Le Bras)とフェルナンド・ブーラール(Fernand Boulaud)によってなされた実験的な研究と、六〇年代におけるカトリックの戒律の遵守の状態に関する年ごとの綿密な調査は、宗教の実践の地図と現代的活動(文化的、経済的)の地図の間に、明白に重要な結び付きがあることを映し出したのである⁽²⁾。

たしかに福音伝道のローカルな歴史に結びついた地域的な相違は存在するが、一般的に港町や河川の交流する地点など、活発な経済活動の圏内でもあるコミュニケーションと交流の地方は宗教的観点からみると最も宗教色の少ない地方である。

反対に聖堂区的キリスト教の城塞ともいえるキリスト教徒の地方は経済的・文化的に最も落ち込んでいる地域であった(ブルターニュ地方、アルプス・ピレネー、そして中部の山岳地方⁽³⁾)。

これらの実験的データは宗教の喪失という無宗教派の次のような仮定を支えるものとなる。すなわち産業、技術、都会、コミュニケーションの世界といった現代世界

では教会は発言権を持つことはない、あるいは徐々に持たなくなる、というものである。最も最近の実質的信仰に関する調査では規則的に礼拝に通う人は全体の一〇%を切り始めており、十八歳から二十五歳までの人の間では四%を超えないことを示している。これはフランス人の八二%がカトリックであると自称しながらも、先の一般的観測を裏付けるものとなっている。

現代世界における宗教の衰退という研究テーマは、カトリックに関する実験的社会学から、もう一つの重大な確証を得るが、それは六〇年代から八〇年代にかけて多かった聖職者についての研究から出てきた。

ここ一世紀以来現れている宗教職数の低下は、近年崩壊的な規模に広がっている。というのは一九四八年にはフランス全土に四万二千六百五十人の司祭がいたが、一九六〇年には四万六千六百、一九七五年には三万六千人、さらに一九八七年には二万八千人となっている。一九五〇年には千を数えた年間の司祭の就任式は一九七五年以来、年間百を超えていない。さらにこの数は一九五九年以来、常に司祭の死亡数を下回っているのである。最後

に彼らの老化によって司祭数の縮小に拍車がかけれられ、現在十人に一人が四十歳以下、三人に一人は六十五歳以上となっている。

規則的礼拝の危機現象と聖職者数の落ち込み現象の結合は当然のこととして聖堂区文明の消滅と宗教的、社会的な組織の形態(モデル)の終焉を語ることを許すこととなる。その組織形態とは、フランスの田舎にみられるような数多くの鐘楼に象徴された教会の地域的存在様式と、司祭の姿そのものに表された教会の社会的存在様式とを組み合わせたものであった。

ところが今日、教会はその門を閉じようとしている。土地の名士であることをやめた司祭たちは、増大するプロレタリア的インテリ(マックス・ウェーバー Max Weber のように話すとしたら)の一群に加わり、文化的仲介者、教師、民生委員、あるいは文化的リーダーとして、自分たちが持っている文化的資産と、社会的・経済的地位の不安定さの間に横たわるズレを、どちらかというとき不快に感じながら生活している。

さらにもう一步深く、制度上だけでなく、信仰のシス

テムとしてのカトリックの変化という観点から見ると、これは一つの動揺する世界ともいえる。イヴ・ランベール(Yves Lambert)は最近の著書の中で、あの熱心なカトリック教徒といわれるブルターニュ地方でさえ、天国の救いを求めている制度化された追求方法は、次第にもつとこの世と個人の心理的開花という方向に向かった広義で個人的な宗教心というものにその座をゆずりつつあると指摘している⁽⁴⁾。

こうしてカトリックの制度とその規則的な観察、その職員という所から展望に立った時に、フランスの宗教的地盤は縮小の途にある社会的・文化的・象徴的な空間としてその姿を現してくる。そしてその中では宗教は個人的、またはボランティア集団的なものとしてあらわされる。さらにこの変化はキリスト教社会全体にも当てはまる。

新教(プロテスタント)の社会学者であるジャン・ボーベロ(Jean Baubert)は二種類の無宗教化への始まりを区別することによって宗教制度の喪失に到る歴史的軌道

を描いてみせた。⁽⁵⁾第一段階として、宗教は社会全体におけるその共外延性(coextensivity)を失うが、社会の諸制度のうちの一つとして存在する。社会は、教育的あるいは医学的欲求と同じく宗教的欲求の存在も認め、国家は宗教の多様性と宗教的、真実に関する自由な競争を保護しながら、望む者には、この宗教的欲求の充足を保障しなければならぬ。このような社会においては、宗教的空間は一つの専門化された空間を構成することとなるが、一つの空間としての存在自体はあらためて問題にはされない。

反対に第二番目の無宗教化の始まりは、宗教制度の社会からの疎外をもつてその特徴とされる。ここでは宗教制度は、社会の大切な制度の一部分を成しているとはもはや考えられなくなる。個人の問題となった宗教的欲求は社会的に認められた客観性を持たなくなるのである。国家は信仰の多様性と自由の保障はするが、宗教を社会的に必要なものとして証言することはなくなる。国家は様々な宗教の教義間の公平な仲裁人としては行動しなくなり、つまりは全体として信仰に関して無関心を表明する。

フランスの人類学者と社会学者たちの興味を刺激して止まなかったのであるが、彼らはこれらの現象を前世紀の民族学者たちの意見と同じく、消えゆく伝統的田舎社会の「境界石」または歴史の重みの中に埋められ、その最後の痕跡も消えようとしている過ぎ去った過去のフランスの残映と考えた。

第二バチカン公会議によって決定された礼拝式に関する改正事項の適用は、ふだんはあまり礼拝にも行かないカトリックの人々の間に思いもかけない強い論争を呼び起こしてまさに現像液としての役割を果たした。改正主義者たちの目的は儀式を単純化し、おまじないの効果をもそこから追放して、信仰を純粹に宗教的な意義に戻すことによって、教会の表現を現代世界の表現に近づけること、第二に秘蹟(洗礼・悔悛・堅振・聖体・婚姻・品級・終油の七つ)の意義をもっと多くの人たちにわかりやすくすることにあった。

つまりこの企画は、現代文化の中における教会の信憑性(しんぴやう)を気づかう在家と目覚めた司祭たちの要求を認めた形のものであったのである。また同時にこの改正に対する

る。

このような関係において、宗教と文化的・社会的・政治的近代化との間の構造的不和という合理主義者の仮定は、長い間フランスの宗教社会学の主軸となっていた。そしてその軸から次第に人々の思考は、ポストキリスト教の時代における宗教の未来性と宗教的承認を必要としなくなる社会に移り変わる前段階の社会の機能の問題に集中してきていた。

無宗教化された社会の信仰復興

ところで十五年ほど前からフランスの研究者たちは宗教的状况そのものの変化によって、宗教の喪失というこのパラダイム(paradigm)を再び重要な問題とせねばならなくなった。この研究の流れにおいては四つの特に重要な時期を挙げることができる。

第一の時期は一九六五年から七〇年にかけて民衆宗教と言われる現象が新たに考慮された時期にあたる。事実、この民衆信仰の問題——例えば巡礼、お祈り、一般家庭における宗教的習慣、病氣治癒のための祈りなど——は

人々の抵抗は、聖職者の調整には全く手に負えない民衆的信仰心が存在し、その信仰心は儀式の神学的・宗教的説明よりも宗教行事の祭的・感情的・魔法的な次元により引かれていることを明らかにした。

こうした宗教に関してあまり知識もなく、実際にはあまり実践していない人々の宗教心が研究者たちの注意を引くようになり、彼らは例えば聖体拝領の廃止、あるいはフランス語によるミサに反対して起こった特発性の動因にみる抗議的エネルギー(社会的であると同時に宗教的な)を重視した。

そして生活様式の均質化によって脅かされている各地方への文化とアイデンティティの保存という意味における、お祭り気分的な宗教の役割を強調している。この宗教とは教会組織が指導しているというよりはむしろ、お祭り気分的な宗教心に教会の方が適応している、というようなものである。

同様に、八〇年代のフランスにおいて減少するよりはむしろ、それへの参加が増加している伝統的宗教行事(パルドン(免罪)祭り、聖遺物の顕示儀式、プロセッション

(processions (宗教行列)、等) に対しても、今までとは違った見方をするようになった。昔からの社会層の中だけでなく人々に何かのアイデンティティを感じさせるこれらの行事は、ますます中流階級の一般大衆を引きつけるようになっているのである。すなわちこれらの宗教行事は忘れられた過去のフランスの民謡のように、ただ永続しているというだけではなく、新しいタイプの宗教的、社会的な絆の核となり、ますます信心離れしていく社会の中で宗教刷新の一つの極としての機能を果たすことも可能になってきているのである。⁽⁶⁾

宗教の喪失というパラダイムが再び問題にされた第二番目の時期は、あの一九六八年の社会運動のおかげで奥深い所で宗教から来るユートピア的な思考の移動 (transfer) の確認された時期である。原則として宗教的には独立している政治の側面から、信仰、戒律、情熱、献身、禁欲的实践、正当な調節 (regulation orthodoxes)、そして法悦の体験までが重要であることが認められたのである。

フランスにやってきたが、彼らは彼ら独自の伝統に強く結びついており、もともと古くからフランスにいたユダヤ人社会が徐々に同化していった合理主義的、在家的 (カトリックの) な文化にはあまり染まっていなかった人々だった。

こうして彼らの到来が特に若い世代の間に、フランス文化の位置を得るといふ明白な意志と結びついた、自分たちの祖先の宗教へ返るといふ運動を引き起こしたのである。⁽⁷⁾

しかし八〇年代のフランスの宗教事情の中の最大の出来事は、まちがいに現在フランスの第二の宗教となっているイスラム教の確立である。主にマグレブ・黒いアフリカ (旧フランス領) から来たおよそ二百万の移民労働者たちは、祖国の外で長く定住するというしばしば困難を伴う状況の中で、イスラムの信仰の中に自己のアイデンティティを主張する可能性を見出すのである。たとえば十カ所余りであったモスク (回教寺院) は、現在モスクと祈禱所を合わせて十カ所を超えるに到っている。⁽⁸⁾ これらキリスト教以外の宗教の復活がフランスの宗教的

マックス・ウェーバー (Max Weber) はこれら全ての要素を宗教の文章化された定義の中に入れた……。もっとと広くいえば、芸術・無意識の世界・身体・進歩、技術あるいは科学までもが、はつきりと宗教的と示された対象と同じように、個人的又は集団的投資、あるいは象徴的な試みの対象となり得ることが示されたのである。

フランスの宗教社会学は後に六〇年代の終わりから、当時アングロサクソンの社会学の既に主流となっていた個人的宗教あるいは広義の宗教にしか興味を示さなかったが、その代わり宗教とユートピア (政治) の関連性社会学を通して、宗教と近代化の関係へのアプローチを革新させるのに貢献した問題性 (問題に關しての表現方法 problematique) を進歩させたのである。

現代フランスにおける宗教的現象の展望を改めた主要な要因の一つは、七〇年代の終わりに、はじめはユダヤ教、次にイスラム教といった新しい宗教の広がり社会全体として気づいたところから来る。六〇年代の初めに北アフリカあるいはエジプトから三十万人のユダヤ人が

状況を一変させているのである。

ただ、特にイスラム教に関しては、自分たちが根を張っていない近代性というものに突然立ち向かわねばならなくなつた人々についての問題であるので、フランス人に関係した範囲での無宗教化という論理的帰結の分析の根本的訂正をするには当たらないという主張もでることだろう。ただし、事実、その規模を過大評価はしないにしても、イスラム教信者であるという自覚を彼らが肯定してきたことにより、宗教社会全体に覚醒の効果が現れてきたことを軽く見てはならないと思う。

新宗教運動の多様な開花

しかし、やはりフランスの宗教社会の再構成という観点から大事な点は、七〇年代の転換期における新宗教運動の多様な開花であった。

アメリカの後に、他のヨーロッパの国々と時を同じくしてフランスは青年たちと同時に近代化に遅れているとはいえない社会層 (インテリ、会社幹部、技士、健康関連業者、福祉関係業者等) の間に、宗教がそのベクトルの役割

を果たす新意識の探究のための最初の行動が現れてくるのを見た。

そしてこの探究の流れは、行き詰まるどころか、今日真実の文化的現象の一つとしての形態をとつてきている。この探究が新たな信仰やセクトによって表されるとしたら(アメリカや他のヨーロッパ諸国と比べると少ないが)、それは逆に、カトリックやプロテスタントの伝統的な教会の中においてさえ、またはそれ以外で、個人の感情的、情緒的欲求への特別な配慮を特徴として、コミュニティ的な宗教スタイルの復活を助長する結果となるのである。また、体験と個人の開花を中心とした感情、情、集、団、的、な宗教の広がりの中に、特に中流インテリ層の間に、精神主義と東洋の宗教への関心の高まりが最近見られる⁽⁹⁾。

カトリックの影響が非常に色濃い国フランスにおいての新宗教運動は、アメリカのように福音主義的プロテスタントの影響を受けた宗教的に複数主義者の国においては全く違った形態と振がりをもつこととなる。

ところがやはり感情的・集団的の意味は同じである。つ

文化、そして心理的不安定の結果と、現代合理性を受け入れた伝統的教会が、その合理性から来る情緒的な欲求に答えていくことができない無力さと結び付いていた。しかしこれらの信仰の復活は、ただ現代世界のやり方に対しての抗議を強めているのみではない。正規の宗教的伝統に対し、実用主義的ともいえる自由な方法で関係しながら、体験を重視し、個人の完成をその主軸として、超現代的宗教心の形を実現したのである。この意味において、これらの信仰復興は現代世界の無宗教化という伝統的考えを真剣に訂正し、そしてフランスのように俗化された社会から現れる近代性からの宗教的産物というものがいかなるものであるかを考えさせることとなるのである⁽¹¹⁾。

註

- (1) ガブリエル・ル・ブラ『宗教社会学の研究』(パリ、フランス大学出版、一九五五年)
- (2) F・A・イザムベール、J・P・テルノワール『フランスにおけるカトリック教の実現状態地図』(パリ、国立科学研究中心、一九八〇年)

まり全てのグループは行動的情熱、内面的体験、グループが強く結び付くための支えに重きを置く。その支えとして最も多いのは、案内役、医師あるいは指導者で、彼らはメンバー一人一人の精神的発達をもたらし、きたり、もたらさねばならなかったりする。また、どのグループも合理的思考と知的分析力の独占的な役割批判的な態度を表明し、それだけでは自分自身と世界、そして超越的な物について正しい認識を得るに到ることはできないと説いている。そして、そのどれもがこうした精神探究の道における肉体の取り扱いについて不安を残している。

今日、フランスのカトリックの運動は、その中でも最も活動的で生き生きとした流れの一つで、最も大きなグループであり(十人から二百人の人々が集まるお祈りのグループが千五百もある)、宗教復活という意味あいにおいて最も意義深いものといえそうである⁽¹⁰⁾。

こうした信仰の復興はしばしば宗教的、無意識段階の欲求、不満の再発(retour de refoi)として分析されているが、その理由は危機によって引き起こされる経済、社会、

- (3) F・ブーラール、J・レミイ『宗教実践と文化的地域』(パリ、労働出版社、一九六八年)
- (4) Y・ランベール『神がブルターニュで変わる——一九〇〇年から現代までリメルセルにおける宗教』(パリ、セイル社、一九八五年)
- (5) ジャン・ボーベロ『ユグノーの再来——十九世紀から二十世紀におけるプロテスタントの生命力』(パリ、セイル社、一九八五年)
- (6) 民衆宗教の研究についての参考文献は、F・A・イザムベールの『聖の意義——祭と民衆宗教』(パリ、ミニエイ書房、一九八二年)
- (7) ドミニック・シュナッペール『ユダヤ人とユダヤ教』(パリ、ガリマール社、一九八〇年)
- (8) ジル・ケベル『イスラムの郊外——フランスにおける宗教の誕生』(パリ、スイユ社、一九八七年)
- (9) 現在、フランスに三十五万人の仏教伝統を持つアジアの避難民を除いて、十五万人の仏教を信仰するフランス人がいると推定されている。ここ数十年来、訪問者が急激に増加しているカトリックの修道院(Tamieのシトー修道会僧、Pierre-qu-Yvieのベネディクト会修道士たち)とドルドーニュ県サン・ユゴン村にあって、一九八八年一月、はじめて宗教団体としての法的資格を得た最初の集団、カルマリーニングのセンターとの間にも宗教間的な関係が存在している。第一回ヨーロッパ仏教連盟国際会議は、一九八八年十月にパリで行われ、現代

西洋文明における仏教のテーマのもと、五百人の参加者を見た。

- (10) モニック・エブラール『新しい弟子たち——カリスマ的集団を旅して』(パリ、ソントュリオン社、一九七九年)。マルティヌ・コーン『フランスにおけるカリスマの復活、あるいはカトリック教の肯定』(クリステュス一三一号、一九八七年七月)

- (11) この最後の展望を發展させたい方は、筆者の『新キリスト教へ向かって?——西洋キリスト教社会学入門』(パリ、セール社、一九八六年)を参照されたい。

(フランス国立科学研究所宗教社会学部研究部長)

訳 口ベス・美千代