

アメリカとフランスの市民宗教論の比較

柳原邦光*

An Analysis of Two Civil Religions: American Civil Religion and French Civil Religion

YANAGIHARA Kunimitsu

キーワード：市民宗教，ジャン＝ジャック・ルソー，エミール・デュルケーム，ロバート・N・ベラー，政教分離，ライシテ

keywords: civil religion, Jean-Jacques Rousseau, Emile Durkheim, Robert N. Bellah, Separation of Church and State, laïcité

はじめに

筆者が学生の頃，フランス革命史関係で初めて読んだフランス語文献は，アルベール・マチエの『革命崇拜の諸起源』（1904年）というわずか150頁の小さな本であった。当時指導していただいていた先生から是非読んでみなさいと薦められたものであるが，そのあまりの古さに驚いた。ちょうどミシェル・ヴォヴェルの非キリスト教化運動に関する研究書が出版された頃で，どうしてこんな古い研究書を薦められるのか首をひねった。しかし，読み始めてみると，よくわからないところが多かったものの，すっかり魅了された。そのとき筆者が抱いた疑問は，「個人からなる社会がばらばらにならずにひとつにまとまっていられるのは，なぜだろうか。なぜ秩序を保つことができるのだろうか」ということだった。『革命崇拜の諸起源』から伝わってきたのは，革命においても，宗教，あるいは「宗教的なもの」が根底において社会や国家を支えているのではないか，ということである。

フランス革命前の，アンシャン・レジームといわれる時代については，「王位と祭壇の同盟」という言葉が示しているように，政治と宗教が支え合っていたことに疑問の余地はない。しかし，フランス革命の場合，キリスト教という宗教の支配を脱して，理性と合理的思考，人間の自由と平等といった諸価値を中心に国家と社会を創ろうとしたと理解していたので，その革命に宗教性をみるということに，驚きと疑問を感じたのである。「宗教的なもの」なくして社会は成り立たないのだろうか。革命以後のフランスもそうだったのだろうか，と。

ところで，この「宗教的なもの」とか宗教性とはいったい何か，これも大きな問題である。当時，

* 鳥取大学地域学部地域文化学科

¹ Mathiez, Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires(1789-1792)*, Paris, 1904.

筆者は社会学部でデュルケーム社会学や宗教学の講義を聴講していた。とくに宗教学の講義は魅力的だった。先生の説明はとてユニークで、問題の「宗教的なもの」をスポーツやコンサートの例を挙げて説明され、会場での熱気と興奮のなかでの不思議な一体感について語られた。先生のいわゆる「宗教的なもの」とは、教会やお寺といったいかにも宗教という環境ではなく、一見すると宗教とは何の関わりもないと思われるところにあるものであった。こうして「宗教的なもの」への関心が筆者の中に芽生えたのである。

ところで、近代以降の社会は世俗化した社会であるとよくいわれる。世俗化とは、社会の諸制度が宗教の支配から離脱してゆき、人間の意識や思考も合理化されて、超自然的な捉え方、感じ方が影響力を失っていくという見方である。こんにちではこの世俗化論には様々な批判があるが、西欧に関してはほぼ当てはまるのではないだろうか。

しかしながら、この世俗化した社会と「宗教的なもの」との関係は、最近、新たに注目されているようである。たとえば、2007年出版の『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』²は、実に興味深い議論を紹介している。ユルゲン・ハーバマスとヨーゼフ・ラッツィンガー枢機卿、すなわち現在のローマ教皇ベネディクト16世との間で2004年に行われた「自由な国家における政治以前の道徳的基盤」をテーマとする対話で、具体的には「世俗化された西側社会はどのような基盤の上に成り立っているか」という「人間の尊厳にふさわしい社会の基礎づけをめぐる問題」である³。二人の立場は正反対である。ハーバマスが哲学で、その立論の前提は「世俗的思考における実践理性」である。ラッツィンガーの場合は、いうまでもなくキリスト教で、「いっさいの合理的な共同の取り決めに先行する、人間が神の被造物であるという現実」が彼の立論の大前提となっている。要するに、二人は、水と油のようなもので、決して相容れないはずなのである。

ところが、必ずしもそうとは言い切れないものが対話から伝わってくる。たとえば、ハーバマスは、市民の間の連帯と社会統合のために、哲学は宗教的伝統に耳を傾けなければならないという。これはどういうことか。彼は、社会を社会たらしめるものとして、人間が市民として振舞うこと、公共圏において対等な市民として自由に討議すること、そしてこの空間でのコミュニケーションを通して形成される倫理観、この三つに期待しているわけであるが、これは実際にはきわめて積極的な生き方で、誰にでも容易にできるわけではない。市民として振舞うには強いモチベーションが必要なのである。ハーバマスは、そのモチベーションに関わるものとして、宗教がもっている何かに期待している、つまり、社会的紐帯の一部を担うものとして「宗教的なもの」に期待している、そのように筆者には思われるのである。

そこで本稿では、社会と「宗教的なもの」との関係、正確にいえば、政治社会と「宗教的なもの」との関係を、「市民宗教」という問題の検討を通して検討する。「市民宗教」はジャン=ジャック・ルソーの『社会契約論』に登場する概念であるが、ロバート・N・ベラーというアメリカ人研究者が1960年代にアメリカ社会の特徴を表現するために使って以来、アメリカ史研究では盛んに用いられるようになった。この概念は、アメリカ以外の多くの国々についても適用されているようであるが、本稿では、まず市民宗教論の二つの伝統をたどって、理論的にどのような問題があるかを相描する。次に、政治と宗教とが最も良好な関係にあるとされるアメリカの市民宗教論をとりあげて、

² フロリアン・シュラー編、三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』、岩波書店、2007年。

³ ふたりの論題は次の通り。ハーバマス「民主主義的法治国家における政治以前の基盤」、ラッツィンガーが「世界を統べているもの 自由な国家における政治以前の道徳的基盤」である。

市民宗教が成立する条件とそれが抱える問題について検討する。最後に、それを踏まえて、ライシテという厳しい政教分離原則を採用しているフランスにおいて市民宗教が存在しうるのかを検討して、設定した課題を解明するための手がかりを得たい。

1. 市民宗教論の二つの伝統 ルソーとデュルケーム

(1) ルソーの市民宗教論

市民宗教論といえば、その源流がルソーにあることは周知の通りである。市民宗教論⁴は主に『社会契約論』第4編第8章で展開されているが、「ヴォルテールへの手紙 1756年」も重要である。ここではこの二つからルソーの市民宗教論を紹介する。

ルソーは市民のひとりひとりが「自分の義務を愛する」ようになるために「市民宗教」が必要だという。それは「道徳的法典」、「純粹に市民的な信仰告白」で、その中身は、「厳密には、宗教の教義としてではなく、それなくしてはよい市民にも忠実な臣民にもなりえないような社会性の感情（sentiments de sociabilité）として定められている」という。教義は実にシンプルで、「強く、賢く、慈愛に満ち、予見し配慮する神の存在と来世」、「正しい者の幸福、悪人への懲罰」、そして「社会契約および法律の神聖性」である。これが積極的な教義で、このほかに、政治的なものであれ、宗教的なものであれ、不寛容は認めない、という消極的教義もある。要するに、神が存在していて、常に人間を見つめており、人間の行動に報いる。その人間が現世において尊重すべきは、国家と社会を創る時に結んだ社会契約と、それをもとに作られた法を、市民として絶対に遵守することである。消極的定義は不寛容から生まれる無用な対立を回避するということであろう。したがって、ルソーのいう市民宗教とは、人が市民として社会的に結びつき、その結びつきとその結果である政治体とを強固にする役割を担う、不可欠の存在であるといえる。言い換えれば、政治体の存立は社会契約と法によるが、これを支えるには、人間の理性だけでは不十分で、神という超越的存在とそれについての認識が欠かせないというのである（社会契約と法の絶対性を支える宗教性）。

このことは、市民宗教を信じない人間の処遇からもわかる。ルソーはそういう人間を「非社会的な人間（insociable）として、法と正義とを誠実に愛することのできない人間として、また、必要のさいに自己の生命を義務のために捧げることのできない人間として、追放しうる。もし、この教義を公に是認したあとで、それを信じないかのようにふるまう者があれば、彼は死をもって罰せられるべきである。」なぜなら、法の前で偽るといふ最大の罪を犯したからだ、というのである。それだけではない。この法典、この宗教と折り合うことができない宗教があれば、それは国家から追放される⁵。つまり、市民宗教を信じない人間、市民宗教と折り合いをつけることのできない宗教は、政治体から排除されるというのである。

以上をまとめれば、ルソーの市民宗教の特徴は、ポジティブな機能として、市民に必要な「社会性の感情」、社会秩序への敬意、秩序を維持しようとする義務感、社会をひとつにする社会的凝集

⁴ ルソーの市民宗教論については、山本周次『ルソーの政治思想』（ミネルヴァ書房、2000年）第6章「ルソーの市民宗教について」と、鳴子博子「ルソーの宗教論の構造 - 自然宗教・福音書の宗教・市民宗教間に見られる発展とその革命性 - 」、中央大学社会科学研究所編『革命思想の系譜学 宗教・政治・モラルティ』（中央大学出版部、1996年）を参照。『社会契約論』からの引用はすべて、ルソー著、作田啓一訳『社会契約論』（白水社、『ルソー選集第7巻』、1983年）による。

⁵ 「ヴォルテールへの手紙 1756年」、『ルソー全集』第5巻、白水社、1979年、29頁。ルソー著、作田啓一訳『社会契約論』（白水社、『ルソー選集第7巻』、1983年）、161～163頁。

性、こうしたものをもたらずということにある。この機能を保証するものとして欠かせないのが、神と来世の存在である。ネガティブな側面としては、強度の排他性である。

それでは次にルソーの市民宗教と既存の宗教との関係を考えてみよう。ルソーは、既存の宗教を3つに分類している。「聖職者の宗教(*la Religion du Prêtre*)」と「市民の宗教(*la Religion du Citoyen*)」と「人間の宗教(*la Religion de l'homme*)」である。「聖職者の宗教」(カトリシズム)については、次のように述べて完全否定している。「それはひとびとに二つの法体系、二人の首長、二つの祖国を与えて、人々を矛盾した義務に従わせ、人々が信者と市民の役割を使い分けるように仕向けるものである。(中略)社会的統一を破るものは、すべて何の価値もない。人間を自分自身と矛盾させるような制度は、すべて何の価値もない。」

「市民の宗教」(ギリシアとローマの宗教)については、それは特定のひとつの国で制度化されたもので、神々と教義、儀礼、法律の定める外面的な礼拝をもっている。それが神への礼拝と法への愛とを結びつけ、祖国を市民の熱愛の対象とするかぎりにおいてよい宗教である。しかし、この宗教にとって自国民以外はすべて不信の徒、異邦人であるから、人間の権利と義務とが及ぶ範囲は自国民に限定されてしまう。また、「誤謬と虚偽」にもとづいて人々を軽信的、迷信的にすることも、排他的、圧倒的になって人々を残忍で不寛容にすることもある。さらには他国民と戦う状況をもたらす「悪い宗教」であるという。

最後が「人間の宗教」である。ルソーは次のようにこれを高く評価している。「神殿も祭壇も儀礼もなく、至高の神への純粋に内的な礼拝と、道德の永遠の義務とに限られているような、純粋で単純な福音の宗教、真の有神論であり、自然的神法とも呼びうるものである。」「この神聖で崇高で真実な宗教によって、同一の神の子である人間たちは、すべて互いに兄弟と認めあうのであり、彼らを統一する社会は死滅しても解体することはない。」キリスト教はこの「人間の宗教」に含まれるが、ルソーのいうキリスト教とは、理想化された「福音書のキリスト教」「福音書の宗教」であって、実際のそれとは別物である。ところがこの宗教も致命的な欠陥を抱えている。「この宗教は、政治体となんら特別の関係を持っていないので、法律に対しては、法自身から出てくる力を認めてやるだけで、それに別の力をなんら付け加えるわけではない。このために、特殊社会の偉大なきずなの一つが、効力を発揮しないままに放置される。それだけではない。市民たちの心を国家に結びつけるどころか、彼らの心を地上のすべてのものから引き離すのと同じように、国家からも引き離してしまう。社会的精神にこれ以上反するものを私は知らない。」つまり、純粋に内面的、普遍的であるために、国家という特殊社会とも、その絆である法とも、さらには地上のことがらとも結びついていない、これが「福音書の宗教」の最大の欠陥だということである。

以上からいえることは、3つのカテゴリーの宗教のいずれも市民宗教にはなれないということである。また、2つの既存宗教、「聖職者の宗教」と「市民の宗教」の場合、市民宗教との共存は不可能であろう。

『社会契約論』の記述から判断するかぎり、市民宗教、とりわけその教義の核をなす神の存在は、功利的に表現されているように思われる。社会契約と法に神聖さを付与するために挿入された感があるからである⁶。市民宗教で重要なのは、むしろ、市民としての「社会性の感情」と「人間の義

⁶ 市民宗教論は、『社会契約論』第4編第8章、つまり本論の最後で論じられている。当初は草稿の中ごろ、「立法者について」(定稿では第2編第7章)という章の裏に書き込まれており、最終稿で書き移されたという。山本前掲書219頁。

務」，そこから生まれる社会的凝集性であるように思われる⁷。これは正しい理解であろうか。市民宗教論は、ルソーの宗教・政治思想のなかにどのように位置づけられるのか。この問題を、鳴子博子氏の論文「ルソーの宗教論の構造 - 自然宗教・福音書の宗教・市民宗教間にみられる発展とその革命性 - 」に依拠して、考える。

ここで問題になるのは、市民宗教論と『エミール』の「サヴォワの助任司祭の信仰告白」との関係である。鳴子論文によれば、助任司祭の信仰告白に見られる宗教は、自然宗教を土台とした「福音書の宗教」である。その骨子は以下の通りである。

まず、自然宗教について。自然の規則正しい運行と秩序をみれば、そこに「宇宙を動かし万物に秩序を与えている存在者」、すなわち神の存在を確信できる。しかるに、この宇宙の中で人間界にのみ無秩序と混沌が存在しているのはなぜか。それは、神に授けられた行動の自由を人間が濫用・悪用しているからであり、その責は神ではなく、人間にある。したがって、この状態から神の秩序の回復を志向し、それに少しでも接近しようと努力する、これこそが人間の使命である。この使命を果たすには、神に与えられた「良心」の導きの下に、自己の利益のみをはかる自尊心を抑制し、「理性」を働かせなければならないが、このとき、教会の権威や聖職者の権威は不要である。助任司祭は、良心と理性を相互補完的に働かせ、神の創造した自然を観察することを通して、神の観念が得られ信仰が獲得されるという。つまり、この自然宗教論のもうひとつの重要な点は、神と人間との間の直接性なのである。

次に「福音書の宗教」について。福音書の中で助任司祭が評価しているのは、キリスト教信仰の核心部分をなす原罪論や贖罪論、三位一体説ではなく、イエスの行為と言葉のみである。助任司祭はそこに神の意志を具現化した完全な人の姿、人間の目指すべきモデルをみる。イエスの示した崇高な倫理と慈悲深い行為を手本として、人間の義務にかかわる単純な教理にしたがって生きるというのである。

つまり、「福音書の宗教」とは、「自然宗教」を基礎にもちつつ人間の地上における義務にかかわる教理を明確にした宗教、「自然宗教」をさらに発展させた宗教、である。その核心にあるのは、自らを犠牲にしてまで義務を果たそうとする強固な倫理観なのである。

以上から、ルソーの宗教論の最も重要なキーワードが「人間の義務」であること、それが神に由来するものであることがわかる。ルソーにとって、人間関係の原理の真の意味を理解するには、「良心」の根源にまでさかのぼらなければならない。良心とは、生得感情として神から賦与された「内面の光」なのである。宗教はまた、ただ単に良心を覚醒して人間の義務の自覚を強め、道徳的な意志の強化・持続に役立つといった道徳の補完機能を担うものではない。むしろ道徳に対して人間の義務の原則を指し示し道徳を基礎づけるもの、道徳の完成を促すものである。それゆえ、社会契約による政治体の形成が構想されるとき、宗教が、神の存在が、きわめて重要な位置を占めることになったのである。

しかしながら、すでに述べたように、「福音書の宗教」は社会的絆をつくりだすものではなく、

⁷ ドナルド・G・ジョーンズは、次のように述べている。「ルソーは市民に忠誠心を植え付け、社会秩序を守るために機能する政治的道具と市民宗教を定義した。市民宗教の主な特徴は、市民の義務で表された社会道徳である。その重点は客観的な信仰や超越的な領域にあるのではなく、信仰に厚いという社会的感情にある。」また、市民宗教の個人的側面として、政治社会それ自体が解放され、個人は精神的充足を得て、道徳的、合理的人間になり、世俗的自由を発見する、という。櫻井義秀「紹介『市民宗教と公民宗教』ドナルド・G・ジョーンズ」、北星学園大学、48頁。

政治体との関係をもつことができない。この「福音書の宗教」を前提にしつつ、市民としての義務を真に愛する市民をつくるには、新たな宗教が必要であった。それが市民宗教である。つまり、市民宗教は、自然宗教と「福音書の宗教」という二つ層の上に築かれているのである。

それでは、この市民宗教を有する政治体とはどのようなものなのだろうか。鳴子論文によれば、それは、「『市民』の統合された意志 = 一般意志によって現実の国家・社会の悪を裁きにかけ、『人間の正義』を地上で実現させるシステム」であり、この「新しい政治体においてこそ、人間の法(国家の実定法)と神の法との矛盾が止揚され、人間の法(新しい政治体の法)を神の法に接近させることができる」、とルソーは考えたという。

以上が鳴子氏の見解として筆者が理解したことである。これによれば、市民宗教論の信仰箇条の中に神の存在が明記されているのは、単なる政治的計算というよりも、思想的・論理的必然ということになる。

ルソーの市民社会論の検討を終えるにあたって、次の点を指摘しておきたい。ルソーのこのような意味での市民宗教は、それ自体の論理としては完結しているかもしれない。しかし、それは当時のフランスの現実と著しく異なるものであった。ルソーの市民宗教が期待された機能を実際に果たすには、歴史的に形成されてきた現実の宗教(性)と通底するものが必要ではないだろうか。このような宗教はフランスではカトリシズムにおいて他になかったが、ルソー自身が『社会契約論』で「『教会の外に救いなし』とあえていうものがあれば、...何びとであつても国家から追放されるべきである」と述べているように、当時のカトリシズムと市民宗教とは相容れないものであった。したがって、現存する宗教に接続しえない、このような市民宗教をもし実現しようとするれば、あまりにも作爲的・政治的で、対立や強制をとまなわざるをえないといわねばならない。

(2) デュルケームの宗教理論

ルソーの市民宗教では神の存在が不可欠である。それが市民の道徳の基盤となり、社会的な絆をもたらすと考えられている。しかし、市民宗教に神の存在は必要なのだろうか。この問題を検討する前に、エミール・デュルケームの宗教理論を概観しておこう。市民宗教という言葉こそ使っていないが、その理論の内容は市民宗教論と重なるところがあると思われるからである。

デュルケームは「人々を互いに結びつける絆は何なのか」を終生の研究テーマとした社会学者である⁸。彼において、宗教の存在はこの問題にどのように関係づけられているのだろうか。

デュルケームは1899年発表の論文「宗教現象の定義」⁹において注目すべき見解を表明した。そのなかで、宗教現象を外的・形態的に識別するための指標として次の2点を挙げている。1つは、集団の成員が必ずもたねばならない義務的な信仰(*croyances obligatoires*)、2つめは、この義務的な信仰に対応する義務的な行事(実践)(*pratiques obligatoires*)、すなわち、この信仰によって指し示される聖なる事物に対する儀礼等の礼拝である。この2つの指標を合わせて、デュルケームは宗教現象を次のように定義する。「義務的な信仰と同時にこの信仰において与えられる対象に関する諸行事をあわせて、宗教現象と呼ぶ。」「宗教的といわれる現象の本質は義務的な信仰と、この信仰において与えられる対象と関係する一定の行事との結合にある。」「宗教はこうした種類の現象の、多かれ

⁸ 中島道男『エミール・デュルケーム - 社会の道徳的再建と社会学 - 』(東信堂, 2001年) 45頁。

⁹ E・デュルケーム「宗教現象の定義」(小関藤一郎編・訳『デュルケーム宗教社会学論集』, 行路社), 1983年。

少なかれ組織化され体系化された全体である。」¹⁰つまり、義務的な信仰と行事（実践）の二つがあれば、宗教現象だというのである。神の観念は必ずしも必要ではない。

ここでいう「義務的な」とは、共同体を構成する成員は共同の信仰をただ信じているだけでなく、それを信じなければならない、それを守らなければならない、という意味である。換言すれば、「それらの信仰を表明する社会はその成員に対しそれを否定することを禁止している。」したがって、「どんな宗教においても基本的教義は厳しい罰則によってこれに対する大胆な試みからは保護されている。」また、成員がこの共同の信仰から逸脱しないように常に圧力がかけられる¹¹。

それでは、「義務的」とされるのはなぜか。なぜあるもの信じなければならない、ある行為（行事、実践）をしなければならない、と感じるのだろうか。このように感じさせ行動を促すもの、それはいったい何だろうか。デュルケームにとって、それは「聖なるもの」である。「聖なるものとは、社会自体がその表象を練り上げてきた事物である。¹²」つまり、信仰と行事が「義務的」と感じられるのは、その背後に「聖なるもの」があるからであり、それは社会が創造したものなのである。

だとすれば、デュルケームのいう社会とは何であろうか。デュルケームは『宗教生活の原初形態』（1912年）で次のように述べている。

社会は、同時に理想=観念を創造しないでは、みずからを創造することも、再創造することもできない。この創造は、ひとたび形成された社会がそれによって完成されるような一種の余剰の行為ではなく、社会が周期的にみずからを作り、作り直す行為なのである。…理想的=観念的な社会は、現実社会の外にはない。それは現実世界の一部である。¹³

これによれば、社会はそのうちに「理想=観念」を含んでいて、それなくしては存在できないし、存在し続けることもできない。デュルケームのいう社会とは、現実社会と理想=観念とが不可分に結合した存在ということになる。

この社会が「聖なるもの」を創造するのであるが、創造はどのようにしてなされるのだろうか。「理想=観念」との間でどのような関係があるのだろうか。これについて、竹沢尚一郎は『宗教とモダニティ』に収められた論文「『聖なるもの』の系譜学 - デュルケーム学派からエリアーデへ」において次のように説明している。

「聖」とは祝祭が可能にする集団の沸騰状態のなかで - そこでは理性的なものと感覚的なものと混ざり合い、現実の上に理想が重ね合わされる - , 集合性としての社会がその社会についてもつ自己意識ないし自己表象に他ならない。しかしその、祝祭のなかで描き出される表象としての社会は、現実の社会と等価ではない。それは理想化された「社会」、現実の不可分の取り分としての理想=観念が重ね合わされた「社会」なのである。¹⁴

¹⁰ 前掲論文83～85頁。

¹¹ 前掲論文79～80頁。

¹² 前掲論文88頁。

¹³ 竹沢前掲論文「『聖なるもの』の系譜学」60頁。エミール・デュルケーム（古野清人訳）『宗教生活の原初形態』下、334頁。

¹⁴ 竹沢前掲論文61頁。このほかに、宮島喬『デュルケーム理論と現代』（東京大学出版会、1987年）第5章「『聖

つまり、「聖なるもの」とは、集団の沸騰状態のなかで形成される社会の自己意識ないし自己表象（集合意識ないし集合表象）であって、そこでは現実と理想=観念とが重なり合い一体化しているというのである。「あらゆる社会は、ひとつの理想をもつことによって社会たりうる」とするデュルケムにとって、この理想こそが「聖なるもの」の核心であり「社会統合の秘訣」なのである¹⁵。

ところで、この沸騰状態は長くは続かない。鎮静化するとともに現実（俗）と理想（聖）は分離してゆく。理想は記憶として残るが、熱を失って現実と混同されることはもはやない。このため、周期的に沸騰状態をたとえ微温的であっても再現して、現実と理想を接近させ、理想に生命を回復させる必要がある。この役割を果たすのが、祝祭・儀式・説教・演劇の上演など、人々を接近させ、同じ知的・道徳的生活において人々が通じ合うことを可能にする集会的な行事である。このような周期的な儀礼を通して、理想=聖なるものと社会は再び活性化し、儀礼に参加した人間もまたそこから精神的エネルギーを受け取る。儀礼（礼拝）がもつこの「精神的効力」について、デュルケムは社会が存在する限り必要不可欠で恒久的であるという。つまり、この力があるゆえに、宗教は恒久的に存続していくというのである¹⁶。

それでは、市民宗教論に関わる限りにおいて、デュルケムの宗教理論をまとめてみると、以下の4点に集約できるであろう。

デュルケムは宗教を聖なるものと俗なるものとの関係において捉える。聖なるものとは社会が自らについて思い描く理想であり、現実と密接な関係をもちつつもそれを超越する性格をもつ。俗なるものとは、社会の現実そのものである。つまり、社会とは本来的に聖なるもの（=理想）と俗なるもの（=現実）の2つの次元からなるのである。どの社会にも聖なるものが存在し、これが社会を統合し存続させている、ということである。これが確認すべき第1の点である。

次に、聖なるものは集合意識でもある。この集合意識は個人の感覚や欲求といった個人意識の単なる総計ではない。人が集合したときの沸騰状態=相互作用から生まれる、個人の意識を超えた意識である。個人にはるかに優越し、個人に自発的に従うことを求める。しかしながら、集合意識は個人（意識）に内在しないと生きられない。この意味で、集合意識と個人（意識）は互いを必要としている。集合意識は周期的に行われる儀礼によって再活性化されるが、同時に個人もそこから精神的エネルギーを獲得する。したがって、理想・聖なるもの・社会が存続していくためには、儀礼が欠かせないのである。これが2つ目のポイントである。

- 俗』の社会理論」を参照。デュルケムの「宗教現象の定義」に依拠して、革命史家アルベール・マチエーズは、フランス革命期に、神の観念をもたない、義務的な信仰と行事と象徴をもつ革命崇拜、世俗的な宗教が存在した、と主張した。

¹⁵ 竹沢前掲論文、61～62頁。19世紀から20世紀への世紀転換期を生きたデュルケムの理想とは何であつたろうか。これについて、宮島喬は次のように指摘している。デュルケムにとって、近代社会の目的は個人の人格とその自由・個人の尊厳という価値を実現し擁護することであり、それはまた社会的統合の唯一の原理でもあった。彼が望んでいたのは、個人主義の理念（人間崇拜）を、個人の人格とその思想の自由の擁護の原理とする一方で、人々の結束を促す唯一の核である普遍的・集会的規範として定式化することだった。宮島喬『デュルケム社会理論の研究』、東京大学出版会、1977年、「第2章 個人と社会 デュルケムにおける『個人主義』の問題」を参照。

¹⁶ デュルケム『宗教生活の原初形態』（下）、204 - 207頁。作田啓一「デュルケムの思想」作田啓一『人類の知的遺産57 デュルケム』（講談社、1983年）、15、56 - 57頁。山崎亮『デュルケム宗教学思想の研究』、137 - 143頁。ランドル・コリンズ『脱常識の社会学 社会の読み方入門』（岩波書店、1992年）、第2章「神の社会学」参照。

確認すべき3つ目のポイントは、聖なるものは、聖なるものであるが故に、人が批判したり否定したりすることのできるものではない。もしこれを侵犯すれば、罰を受ける、ということである。

したがって、次のようにまとめることができるだろう。いかなる社会も個人を超えた集合意識=理想として聖なるものをもつ。社会を構成する個人はこれを信仰し、周期的に儀礼を行う。そうすることで、聖なるものが強化され、社会と個人はともにエネルギーを得て活性化する。こうして、社会は凝集性を確保し秩序と安定を得て存続していくのである。この意味で聖なるものは社会にとって不可欠のものであるから、これを批判したり否定したりはできない。聖なるものの内実については、その社会の根本的な諸価値であると思われるが、神の観念は必ずしも必要ではない。以上から明らかなように、たとえ世俗化が進んでも、社会から宗教性そのものが失われることは決してない。

4つ目はデュルケームの理論の問題点である。確かに宗教は社会を統合する機能を果たしているので、ルソーの市民宗教のような社会との乖離はありえない。しかし、逆に社会のなかに存在するはずの対立や分裂、階級や集団間の闘争と支配がみえなくなるように思われる¹⁷。

最後に、デュルケームの宗教理論に関するランドル・コリンズの興味深い言葉¹⁸を挙げておこう。

現代の世俗的な社会も、実は古い宗教的な力を新たな装いのもとに維持しているさまざまな儀礼に満ちた世界ではないのか、というふうに思えてくる。日常生活の、いくつかのごくありふれた活動のなかに、私たちは、いわば地下にもぐって潜行している宗教をみいだすのである。

神が十分に抽象的な存在になると、ついにはあらゆる擬人的要素が完全に消滅してしまうのである。デュルケームによれば、産業社会では分業が高度に発達するので、神という一般的な観念さえも消えうせてしまう傾向が見られる。神の観念は、人間性という一般概念に転化する。

宗教は、一般化と抽象化の極点にいたったとき、政治的理念に転化する。こうして、宗教上の信仰の衰退のなかから、保守主義、自由主義、社会主義といった、近代の政治上の主義主張があらわれてくる。と同時に、それらは新しい形で宗教的関心を持続させてもいる。

(3)市民宗教の社会学的定義とその問題点

ここでは、今日、市民宗教がどのように定義されているか、どんな問題があるか、みてみよう。ジャン・ボベロは次のように指摘している。アメリカのロバート・N・ベラーやコールマンにとって、市民宗教とは、「聖なるものに関する信仰・シンボル・儀式の総体で、社会において制度化されていて、社会秩序の究極の基盤を論争から免れさせる」ものである。あるいは、「超越的なものを社会的絆の基礎として、政治的に神に言及する場合であれ、フランスの『共和国の諸価値』のように聖別された諸価値であれ、ある価値を議論の対象にできないものにしようとする」ものである。そして、市民宗教が指し示しているのは、「共和国が具体的な形を与えようとしている規範(les normes)の上にある実在(une réalité)」¹⁹、あるいは「共和国以上のなにものでもない。」¹⁹また、フランスの

¹⁷ コリンズ前掲書、8 - 9頁。

¹⁸ 前掲書、69、77 - 78頁。

¹⁹ Baubérot, Jean, *La laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris. 2004.chp.X参照。

オリヴィエ・イールによれば、「集合的存在全体を聖化し、共和主義社会を、ひとが判断しようのない超越的存在に基づかせよう」とするものであり、このとき内容は機能ほど重要ではないという。

以上から市民宗教の特質は、聖なるもの、超越的なものの存在、それに対する信仰と儀礼、これによって社会秩序の究極の基盤を聖化すること、社会秩序の究極の基盤に対して異議申し立てを許さないことだ、といえるだろう。神の観念は必要とされていない。

この定義が、ルソーのそれではなく、デュルケームの宗教理論にきわめて近いことは明らかである。ポペロはこのような市民宗教の定義には問題があると考えている。というのも、ルソーの市民宗教論にみられた「教義」が抜け落ちており、人を「市民」にするための諸条件が含まれていないからである²⁰。ルソーは次のように考えていた。市民には従うべき行動基準（また拒否すべき行動基準）と果たすべき義務がある。それが道徳的法典(un code moral)である。社会契約によって社会がまとまりをもって存続していくにはこの法典を絶対に遵守しなければならない。そのために必要なのが市民宗教とその教義であり、なかでも重要なのが人々の日常生活に介入する神と来世の存在である。ところが、上記の社会学者の定義は市民宗教の機能にばかり着目している。現状を分析するにはルソーの概念と社会学者の概念との間の往復運動が重要である、とポペロはいうのである²¹。ポペロの見解については、後で詳述する。

社会学者の定義に関しては、マルセラ・クリスティも批判している。クリスティはルソーの市民宗教論を「政治的な」アプローチ、デュルケームの宗教理論を「社会的な」「(文化的な)」アプローチであるとして、両者は概念的には区別できても、実態的には切り離すことができない、ひとつの連続体の異なる側面を示すものだという。

クリスティによれば、概念的には、ルソーの市民宗教論は現存の政治秩序を支えるために用いられる外的強制の一形態である。国家や政治的指導者が考案しコントロールする政治的イデオロギー、「強制力をもった政治的装置」である。成員はこれを受け入れることを期待されるか、強制される。これに対して、デュルケームの理論は、集団の成員の内的確信を示す現象であり、「自然発生的な文化」ともいべきものである。この場合、着目されるのは、集団を支える最も根本的な諸価値についての合意、正当化と統合の機能である。社会や集団の中に存在する軋轢・分裂・排除はほとんど視野の外に置かれてしまっている。このため市民宗教がもつ強制的で操作的な側面、分裂を招きかねない部分がみえなくなって、市民宗教のルソー的な部分のもつ政治的含意がうまく理解できない。クリスティはルソー的な部分を「政治的宗教」と呼んで、これに注目しており、後述するロバート・N・ベラーのような、デュルケームの伝統にたつアメリカの市民宗教理解には批判的である。市民宗教という現象をその複雑さにおいて捉えなければならない、とクリスティはいう²²。クリス

²⁰ ベラーの市民宗教概念を分析した諸岡了介によれば、ルソーの市民宗教が「西洋文化独特の、公的な権利と責任をともなう伝統的な『市民』の観念にもとづいた道徳規範を確立しようとするもの」であるのに対して、ベラーのその場合、「共有されている道徳的・宗教的価値の実質的内容については何も問われていない。」諸岡了介「R・N・ベラーにおける『市民宗教概念』について」、印度学宗教学会編『論集』、1988年、26頁。

²¹ Baubérot, Jean, «Religion civil, La laïcité française, Régulation du sacré ou sacré implicite (Extrait d'une Communication faite à l'Association française de Sciences Sociales des Religions)». Baubérot, Jean, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, édition de l'aube, 2006, p. 214.

²² Cristi, Marcela, *From Civil to Political Religion The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Ontario, 2001, Introduction.

ティ自身の定義は以下の通りである。

市民宗教は社会的秩序と政治的秩序の双方に関わる。市民宗教には政治的儀礼や集合体のセレモニーによって公民的生活のある側面を聖化する傾向がある。そうすることで、信念と振る舞いが「宗教的」次元を獲得する。この場合、市民宗教は集合体の自己アイデンティティを表現する信仰の体系、あるいは代替宗教といえるかもしれない。しかし、様々な種類の世俗的イデオロギーと同様に、市民宗教の場合も、集団のアイデンティティを押し付け現存の政治秩序を正当化しようとするかもしれない。超越的次元や宗教的な輝きを加えて正当化するのである。こういうときの市民宗教をわたしは政治的宗教と呼ぶのである²³。

2. アメリカの市民宗教論

(1) アメリカの政教分離原則

次に、アメリカの市民宗教論について検討する。その前に、アメリカの政教分離原則について確認しておこう。アメリカは、合衆国憲法修正第1条(1791年)で、国教を樹立することと、宗教の自由な活動を禁止する法律を制定すること、この二つを禁止して、国家から市民の宗教的自由を守ることを明記している。これが政教分離原則の法源であり、「政治と宗教の分離(Separation of Politics and Religion)」ではなく、「教会と国家の分離(Separation of Church and State)」だと解釈されている。したがって、アメリカの政教分離原則は、政治領域に宗教的次元がないことを意味しない。その目的は市民の宗教的自由を守ることであるから、宗教の自由な活動は、私的領域においてだけでなく、公的領域においても、保障されている。

それではどういう場合が政教分離原則違反になるかということ、国家が特定の宗教集団を公認して援助するとか、特定の教会(宗教)に特に便宜をはかるといったケースである。特定の宗教が政治にかかわったとしても、政教分離違反にはならない²⁴。つまり、アメリカの場合、制度的に宗教や宗教的なものが機能する場が、フランスや日本に比べて、かなり広いということである。

以上を踏まえて、アメリカの市民宗教論を簡潔に紹介したいが、膨大な研究蓄積があるので、容易ではない。たとえば、ドナルド・G・ジョーンズが1988年に発表した研究整理をみるとよくわかる²⁵。ジョーンズの定義については後ほど触れるが、市民宗教には様々な側面があり、研究もきわめて多岐にわたっていて、ひとまとめにして、これがアメリカの市民宗教論です、というわけにはいかない。

本稿では、アメリカの市民宗教論の代表的なものをいくつか挙げて、できるだけ具体的にその特

²³ *Ibid.*, p. 3.

²⁴ 森孝一「『共存のシステム』としての政教分離」、『創文』, No. 383, 1996年12月号。同『宗教から読むアメリカ』(講談社選書メチエ, 2005年), 36頁。千葉眞「アメリカにおける政治と宗教の現在 新帝国主義とキリスト教原理主義」, 大西直樹, 千葉眞編『歴史のなかの政教分離 英米におけるその起源と展開』(彩流社, 2006年), 296頁。蓮見博明は、憲法の政教分離条項や最高裁判所は、政治が宗教に介入したり抑制したりすることは禁止・規制しているが、「宗教が政治に影響を与えたり、関与したりすることは、ほとんど放任している形である」と述べている。蓮見博昭『宗教に揺れるアメリカ 民主政治の背後にあるもの』(日本評論社, 2002年), 45頁。

²⁵ ドナルド・G・ジョーンズは市民宗教の研究史を1988年刊行の『アメリカ宗教百科事典 アメリカ人が経験した伝統と運動の研究』において発表している。このうち「市民宗教の定義」、「分析の方法」、「社会的・制度的現象形態」が特に参考になった。

徴を大づかみしたい。

(2) ロバート・N・ベラーの市民宗教論

まず取り上げるべきは、ロバート・N・ベラーの市民宗教論である²⁶。ベラーの主張は、簡潔に言えば、アメリカの政治体制それ自体が宗教的次元をもっている。多民族からなるアメリカを統合し、政治に宗教的次元を与えてきた宗教が存在する、ということである。具体的には次の通りである。

ベラーは「アメリカには、教会と並んで、それとは明確に分化されたものとして、精緻かつ高度に制度化された市民宗教が現実存在している」という。「分化された (differentiated)」というのは、既存の多様な宗教・教派と共通部分をもつが、それから独立している、という意味である。また共通するというのは、次の意味においてである。「アメリカ人の大多数が共有している宗教的志向にはいくらかの共通点がある。それはアメリカの制度の発展において決定的な役割を果たし、今も政治の領域を含めたアメリカ生活の全枠組みに宗教的次元を付与している。」この宗教的志向の公的次元が市民宗教になるわけである。

次に「制度化された」という表現であるが、これは、独自の宗教組織をもっているという意味でも、宗教として国民にはっきりと意識され認知されているということでもない。この宗教が大統領就任式やアーリントン国立墓地での戦没将兵記念日の行事、公立学校制度など、一連の信仰・象徴・儀式に表現され、それ自身の預言者、殉教者、聖なる行事と聖なる場所、固有の儀式と象徴をもっている、という意味である。さらに言えば、この市民宗教にはアメリカ建国以来の形式と口調と歴史があるという。たとえば、アメリカは「約束の地」・「イスラエル」で、アメリカ人は「選ばれた人々」である。独立革命は「出エジプト」、独立宣言と憲法が「聖典」、ワシントンが「モーゼ」、南北戦争とリンカーンの死はイエス・キリストの死と再生に結び付けられる、という具合である。

それでは、このアメリカの市民宗教にはどのような特質があるのだろうか。ベラーはケネディ大統領の就任演説(1961年1月20日)を挙げて説明しているので、そのなかでとくに重要だと思われる箇所を2つほど引用しよう。

私は諸君と全能の神の前に、われわれの祖先がほぼ1世紀と4分の3前に定めたのと同じ荘重な誓いをしているからである。(中略)しかし、われわれの祖先が戦ったのと同じ革命的信念が、今も地上で論点になっている - 人間の権利は政府の気前よさからでなく、神の手から与えられるという信念である。

良心の安らぎをわれわれの唯一の確かな報酬に、歴史をわれわれの行為の最終的な判定者として、神の祝福と神の助けを願いつつ、しかし、ここ地上においては神の御業が真にわれわれ自身の仕事でなければならぬことを意識しつつ、われらが愛する国を導くために前進しよう。

²⁶ ベラーの論文からの引用はすべて次の翻訳による。ロバート・N・ベラー「アメリカの市民宗教」、『社会変革と宗教倫理』(未来社, 1973年), 343~375頁。ベラーの市民宗教論については、阿部美哉『政教分離 日本とアメリカにみる宗教の政治性』(サイマル出版会, 1989年, 119~124頁)が手際よくまとめている。そのほか、櫻井義秀「市民宗教研究(序説) R. N. Bellahの所論をめぐって」, Hokusei Gakuen University, NII-Electronic Library Service.と諸岡了介「R・N・ベラーにおける『市民宗教概念』について」, 印度学宗教学会編『論集』, 1988年を参照。

日本人にとって、これは驚くべき表現である。日本の首相が所信表明演説でこういう言葉を口にすることはありえない。それはともかく、この部分をベラーは次のように解釈している。大統領は人民と神の前に誓っており、その義務は人民だけでなく神にも及ぶ。すなわち、窮極の主権は神にあり、大統領の義務はより高い基準まで及ぶ。ケネディの認識した政治生活の宗教的次元は人間の権利の基礎づけとなっているだけでなく、政治過程にとっての超越的な目標にもなっている。演説全体は、アメリカの伝統に非常に深く潜んでいるテーマ、すなわち神の意思を地上で実現するという集団的、個人的な義務を新しく述べたものだ。これはアメリカを創設した人々の動機となった精神であり、それ以後の各世代のなかにも存在している、と。

要するに、アメリカの政治体制は神の存在を前提としており、人権も神によって与えられたものと考えられている。それゆえ、政治は「超越的な目標」をもち、その使命は地上において神の意思を実現することにある。この神の意思の実現は個人にとっても義務である。アメリカの市民宗教には独自のシンボルや儀式、口調と歴史がある。このアメリカ的特殊性のために、市民宗教は「国民の宗教的自己理解の真の媒体」として役立ってきたのである。この神が何者なのかは決して語られることはないが、このような理解がアメリカ人に共有されて国民のアイデンティティとなり、国民的連帯を形づくってきた、というのである。

この市民宗教の射程は、アメリカ国内にとどまるものではない。ベラーはいう。今日、アメリカは「何らかの永続的で一貫した世界秩序の達成」という第三の試練を迎えているが、この試練を克服すれば、アメリカの市民宗教は新しい世界の市民宗教の一部となるであろう。世界的市民宗教は、アメリカ市民宗教の否定としてではなく、その実現として受け入れられるだろう。これは当初からのアメリカ市民宗教の終末論的希望であった。この希望の実現は「人間になしうる限りでアメリカが神の意志に完全に一致している社会、すべての国民のための光明となることにかかわっている。」つまり、ベラーは、アメリカは世界の光明であり、その市民宗教は特殊アメリカ的であるにとどまらず、普遍性をもち、世界的規模に拡大されるべきものとされてきたというのである。

もちろん、このようなアメリカの自己理解に危険性があることも、ベラーは指摘している。「市民宗教の伝統のなかに常に存在している国民的自己偶像化の危険を防ぐような批判的原理」を探し求めなければならない。

ベラー自身は、市民宗教の機能を、「国民をそれを超越する倫理的基準に従属させるもの、またその観点から国民を裁定する基準として」、高く評価している。これはベラーによる市民宗教の定義によく現れている。「市民宗教と私がいうのは、どの民族の生き方のなかにも見出されると思う宗教的次元 すなわち、民族が超越的実在とのかかわりの中で自らの歴史的体験を解釈するための[意味の]次元 のことである。」²⁷。

以上から、ベラーのいうアメリカの市民宗教の特質として次の4点を指摘できる。神の存在と、その意思を地上において実現するという達成目標、この二つを前提として、多民族からなる国民を結びつけ、目標の達成に向けて努力を促す機能、神の意思に照らして、現実の政治のありようを厳しく評価・批判する基準としての機能、普遍性をもち地球規模に拡大されるべきものであるとの認識、しかし、国民的自己偶像化、すなわち自己を絶対化する危険性があり、これを予防しな

²⁷ ロバート・N・ベラー 『破られた契約 アメリカ宗教思想の伝統と試練』(未来社, 1983年), 29頁。ベラーは「アメリカの市民宗教はアメリカ国民崇拜ではなく、アメリカの経験を窮極的、普遍的現実の光に照らして理解すること」と述べている。ベラー「アメリカの市民宗教」, 371頁。

なければならないこと、である²⁸。

最後に、後述するフランスとの比較という観点から、1点ほど確認しておこう。既存の諸宗教との関係である。「アメリカの市民宗教は、〔フランスのように〕反教権的でも戦闘的に世俗的でもなかった。逆に、それは宗教的伝統から選択的に借りて、平均的アメリカ人には両者の間の対立面が見えないようにした。こうして市民宗教は、教会と激しい闘争を交えることなくして国民的連帯の強力な象徴を築き上げ、国民的目標の達成のために深いレベルの個人的動機を動員することができたのである。」

(3) ドナルド・G・ジョーンズの定義

次に、先述したドナルド・G・ジョーンズの研究整理から、ベラー以降の研究成果を含めて、市民宗教の定義を確認しておこう。市民宗教は、英語ではcivil religionというが、ジョーンズは、civil と religion を別個に検討している。civil については、ラテン語起源にまで遡って、社会体制や人民の公的生活に関係するもの、すなわち政治社会(civitas)に関わるものとする。政治社会には、市民の国家への直接的な結びつき以上のものが含まれている。人民に意味とアイデンティティ、帰属意識、秩序を与える文化、公的行事や制度である。このため政府や法と直接には結びついていない社会領域も対象となる。religion については、以下の3つのアプローチを総合して実体論を定義の中心にすえている。すなわち、信仰・儀礼・聖典や組織などの制度的特徴から religion を捉える制度論、人々に対する宗教の働きという視点からアプローチする機能論(たとえば、社会的アイデンティティの確立と共同体の統合機能)、人間や自然を超越する聖なるものから捉える実体論である。

このように civil と religion を定義した後、以下の場合に市民宗教が存在しているという。国家あるいは地域の人々の大半が、社会の理念、統治の目的といった政治社会の様々な側面の究極的原理を思い描くとき。人々が政治過程の超越的目標を頭に描くとき。自分たちの歴史や社会体制を意味づける起源が神聖な出来事にあると信じる時。人々の確信が公的な儀礼や神話、象徴、聖なるものに対する真情を通して表現される時、である。

したがって、社会の人々の多くによって政治社会の存在とそのあり方が人間や自然を越える聖なるものと結びつけられ、それが一連の象徴や儀式に表現される時、市民宗教が存在するといえるだろう。

(4) アメリカの市民宗教論の現状と市民宗教の問題点

それでは、次にアメリカの市民宗教論の現状と市民宗教の問題点について検討しよう²⁹。研究の

²⁸ アメリカの市民宗教の機能については、越智敏夫「政治文化と市民宗教 - アメリカ市民社会論への展開 -」(『立教法学』38号, 1994年), 101頁を参照。リチャード・ピラードとロバート・リンダーは共著『アメリカの市民宗教と大統領』(堀内一史ほか訳, 麗澤大学出版会, 2003年)第1章の「市民宗教とは何か」において、市民宗教の基盤を次の4点指摘している。神は存在する。神の意志は民主主義的手続きを通じて理解され、実現される。アメリカは現代史において、神の主要な代理を務めてきた。政治的、宗教的な意味において国家がアメリカ人としての自己理解の主たる拠り所である(34~35頁)。

²⁹ これについては以下の文献を参照した。ピラード, リンダ前掲書, 堀内一史『アメリカの市民宗教とG・W・ブッシュ大統領』『模範としての使命』から『介入としての使命』へ, 『思想』975号, 2005年, 44~47頁。蓮見博昭『宗教に揺れるアメリカ 民主政治の背後にあるもの』(日本評論社, 2002年), 第1部「アメリカ政治・宗教関係の変遷」。

焦点のひとつは、市民宗教の代表的シンボルである大統領のあり方を中心にすえて、市民宗教の歴史の変容過程を追ったマーティン・マーティやピラード、リンダーの研究である。彼らは、市民宗教が「預言者型」から「司祭型」へ移行してきたという。「預言者型」では、大統領は超越的な価値基準に照らして国家や国民の行為を評価し、ときに国民に自省を求める。その代表がリンカーンで、ペラーのいう「国民をそれを超越する倫理的基準に従属させる」ものを体現している。「司祭型」では、国家自体が超越性をもつ究極の基準とされ、大統領は国民に国家の行為を支持し賛美することばかりを求める。ペラーの言葉でいえば、「国民的自己偶像化」に該当する。このように、「預言者型」から「司祭型」へ移行した結果、市民宗教はアメリカ社会の倫理的基準として機能しなくなり、国民を統合する機能を果たしていくことができるかどうか、問題となる³⁰。

ロバータ・コールズは、市民宗教に2つの類型をみている。「リベラルな市民宗教」と「保守的な市民宗教」である。それぞれ「預言者型」と「司祭型」に対応している。「リベラルな市民宗教」の場合、アメリカは「模範による使命」（「世界のための模範となる民主国家を樹立する、神から与えられた使命」）をもち、「保守的な市民宗教」の場合、「介入による使命」、すなわち「諸国を自由へと導くための使命」をもっているという。

市民宗教はもはやその役割を果たさなくなったと断言する研究もある。ペラー自身も、ウォーターゲート事件を引き合いに出しながら「今日、アメリカの市民宗教は、中が空っぽのこわれた貝殻のようなものである」と述べているし³¹、政治学者の蓮見博昭は、宗教社会学者ウスナウの研究を引きつつ、市民宗教が保守的なものとリベラルなものに分裂・敵対してしまい、国民統合のための装置としてかつてのように機能しなくなったと述べている。

(5) 森孝一の「アメリカの見えざる国教」論

アメリカ市民宗教の現状と問題点を明確に指摘しているのは、森孝一の「アメリカの見えざる国教」論³²であるので、これからそれについて紹介しよう。

多民族国家であるアメリカは、建国以来、多様性をできるだけ認めつつ、同時に国家統合をしななければならなかった。このため、「アメリカとはどのような国家なのか」、「アメリカのナショナル・アイデンティティは何か」を理念として明示する必要があった。このアイデンティティの核にあるのが、アメリカの「見えざる国教」である。政教分離制度によって宗教の自由を保障しながら、特定の宗教組織と結びつくことのない、アメリカの宗教性の最大公約数的なシンボルである「神」への信仰によって、アメリカを統合しようとしてきたのである。「見えざる国教」とは、公的領域における宗教であり、排除ではなく、一定の枠組みのなかに多様なものを含みこむための宗教である。

それでは、多様な文化をもつ人々を結びつけることのできた理念とは何か。移民の国アメリカに民族意識を醸成する「共通の過去」は存在しない。したがって、国家統合・社会統合をするには、

³⁰ ピラード、リンダ前掲書の「訳者あとがき」395～397頁参照。

³¹ ペラー『破られた契約』、255～256頁。

³² 森孝一の見解については、下記の文献を参考にした。森孝一『宗教から読む《アメリカ》』（講談社選書メチエ、2005年）、同『9・11』とアメリカの『見えざる国教』、『一神教学際研究』1号、同『アメリカ文明の宗教的次元』、『比較文明』18号（特集・衰退するか、アメリカ文明）、2003年、同『宗教国家』アメリカは原理主義を克服できるか？』、『現代思想』2002年10月号（特集：アメリカを知れ）、2002年、五十嵐武士・油井大郎編『アメリカ研究入門』第3版（東京大学出版会、2003年）第4章「宗教」、森前掲書。

「未来についての共通の意志」をもつしかなかった、目指すべき「共通の未来」をともに信じるしか、方法がなかった。「共通の未来」とは「アメリカの夢」である。国家としての夢、社会的領域における夢である。それを形づくるもとなつたのが、「巡礼父祖」(ビルグリム・ファーザーズ)と「建国父祖」の思想、すなわち聖書・キリスト教の思想と啓蒙思想である。それは「独立宣言」に表現されている。「すべての人間は神によって平等に造られ、一定の譲り渡すことのできない権利を与えられており、その権利のなかには生命、自由、幸福の追求が含まれている。」人々を結び付けてきたのは、まさにこの国家理念である。国家を「神」との関係で理解しようとする「巡礼父祖」以来の伝統と「建国父祖」の啓蒙思想との結合、これがアメリカの「見えざる国教」なのである。

しかしながら、「アメリカの夢」は今、揺らいでいる。社会的、国家的意味での「アメリカの夢」の理解には、あいまいなところがある。「文明のリーダー」、「世界の帝国」としてのアメリカなのか、それとも「自由と平等のアメリカ」なのか。このあいまいさにもかかわらず多様なアメリカを統合してこれたのも、豊かになれるという、経済的な意味での「アメリカの夢」があればこそであった。ところが、マイノリティにとって「アメリカの夢」への道が閉ざされているという現実と絶望感、経済状況が悪化するなかでの集団間の分断と分裂の進行、このような状況のなかで、「アメリカの夢」と「見えざる国教」についての疑いが生まれつつある。

以上の問題は、アメリカ国内における危機であるが、もうひとつ別の、対外的な問題がある。それは「見えざる国教」のもつ2つの側面に関係している。ひとつは、自己肯定と自己絶対化とを特徴とする原理主義的側面、2つめは、自己を越えた、より高い基準から自己を批判する超越的側面である。今日問題なのは、「テロから文明と自由を守る」と主張し、アメリカの対外政策のあり方を省みようとしなかったブッシュ政権のように、「9・11」以後、原理主義的側面が超越的側面を圧倒していることである。

この国内外の危機を克服するには、「共通の未来」・「アメリカの夢」・「見えざる国教」を再構築しなければならない。今アメリカに必要なのは、独立宣言の、あの国家理念に立ち戻り、真にそれを実現することである。換言すれば、他者の人間としての尊厳性を尊重し自己を批判的に解釈する感性をもつこと、すなわち、超越的「見えざる国教」に目を向けることである³³。

以上が森孝一の「見えざる国教」論の概要である。「国教」という表現が用いられているのは、国教の樹立は禁止されているが、「市民宗教」が実質的に国教と同じ機能を目に見えないかたちで果たしているので、この機能に着目したのである³⁴。

「見えざる国教」論から確認できることは、神という超越的な存在を前提とする以上、自己の絶対化となりがしかの排除が避けられないこと³⁵、その一方で、ポジティブな側面として、神を

³³ 今日のアメリカの抱える2つの問題のうち、国内問題については、1996年に発表された森前掲書第4章「『アメリカの夢』の行方」を参照。原理主義的「見えざる国教」に関する問題については、9・11以後発表された3本の前傾論文を参照。

³⁴ 森前掲書37～38頁。

³⁵ 森氏によれば、世論調査によると、「見えざる国教」の「大祭司」である大統領職に無神論者が就くことはできそうにない。また、公立学校において生徒に「神のもとなる国家」という表現を含む星条旗への宣誓を義務づけることを政教違反とした連邦控訴裁判所判決に対して、行政府と連邦議会は激しい反発を示し、結局、判決の執行が延期されたという。森前掲書83頁。同「『宗教国家』アメリカは原理主義を克服できるか?」、『現代思想』2002年10月号(特集:アメリカを知れ)2002年。なお、星条旗への

前にして自己を厳しく批判する機能をあわせもっていること。とはいえ、この機能の実現可能性は小さく、現在は自己絶対化の側面が前面に出ていること、この意味で、また国内的にも、「見えざる国教」が危機的状況にあること、である。

森の結論は、アメリカの歴史と現状を無視して「見えざる国教」を否定するのではなく、原理主義的側面を自覚的に抑制し、超越的側面を生かすよう努めるべきだということである。

それではアメリカの市民宗教について、筆者の理解をまとめてみよう。アメリカには、建国以来、共通の宗教的志向が存在し、生活の全ての枠組みに宗教的次元を付与している。政治の領域も同様で、宗教的次元をもつ。これが市民宗教であり、政治に正統性を与え、ナショナル・アイデンティティとして、移民からなる多民族国家を統合してきた。この市民宗教は「神」の存在を前提としている。この「神」はユダヤ・キリスト教的伝統にたつものであるが、特定の宗教・教派のものではない。また、思想的には、啓蒙思想の自由と平等、幸福の追求、政治的には、共和制とデモクラシーが中核をなし、これらが市民宗教の内実を形成している。この宗教はまた2つの側面をもつ。自己絶対化の側面と超越的基準に照らして自らを批判的に見る側面である。しかしながら、今日、後者の側面が著しく後退し、アメリカの市民宗教は原理主義的傾向を強めている。

このようなアメリカの市民宗教が存続するための条件は何か。明らかなのは、アメリカのような緩やかな政教分離でなければ、つまり、政治領域に宗教的次元が存在することが可能でなければ、アメリカの市民宗教そのものが存続できない、ということである。また、どの宗教・教派にも共通する宗教的伝統があって、それが国民のほとんどに共有されているという状況も、必要であろう。

以上で、アメリカの市民宗教論を終わり、次にフランスの市民宗教論について検討する。

3. フランスの市民宗教論

(1) 問題の所在

フランスも、アメリカと同様に政教分離原則の国であるが、フランスでは、「ライシテ」という独特の言葉で表現されている。アメリカとの決定的な違いは、アメリカの政教分離原則の目的が市民の宗教的自由を守ることであり、宗教の自由な活動が私的領域においてだけでなく公的領域においても保障されているのに対して、「ライシテ」は国家と教会を分離するだけでなく、公的領域から宗教をできるだけ排除しようとする点である。たとえば、それは、公立学校でイスラムのヴェールを着用しようとする生徒を退学処分のできる法律を制定したことによく現れている。ヴェールがイスラム教の宗教的な印だというのである。この法律は世界を驚かせたが、そもそもライシテの目的は何なのかというと、2003年にシラク大統領の諮問を受けてライシテを総合的に研究したスタジ委員会の報告書によれば、「良心の自由」と宗教的多様性を尊重し、共通の諸価値によって国民を一つにすることである。つまり、誰かを、何かを排除するのではなくて、自由を保障し、共生を実現することだ、というのである³⁶。

宣誓文は以下の通り。「私は、アメリカ合衆国の国旗とそれが象徴する共和国に忠誠を誓います。アメリカ合衆国はすべての者のための自由と正義をもち、分割できない神のもとにある一つの国家です。」蓮見前掲書52頁。

³⁶ スタジ委員会の報告書とそこで表明されたライシテ原理については、拙稿「フランスはなぜイスラム・ヴェールの着用を禁止したのか」、『地域学論集（鳥取大学地域学部紀要）』、第2巻第2号、2005年を参照。

このようなライシテ理解からすると、市民宗教という概念とは折り合いがつかない。「非宗教性」と訳されているように、ライシテに宗教的側面があってはならない。また、市民宗教の概念は、ルソーのそれから明らかなように、頑さや「排除」を連想させる。実際、スタジ委員会の報告書は、ライシテは、フランス革命以来の市民宗教の試みを克服して成立したという。つまり、両者は相容れないはずのものなのである。

しかし、筆者自身は、ライシテと市民宗教との関係に関心がある。もちろん、ライシテが一種の政治制度であるのに対して、市民宗教は現象を読み解くための概念であるから、そもそも次元が異なる。しかし、実態的には、無関係だとはとても思えない。事実、オリヴィエ・イールは、市民宗教の概念は、第三共和政下で禁止された。しかしこの概念が提起した問題はこんにちも消えていない、という。また、今日のライシテを「戦闘的ライシテ」(=共和主義的市民宗教)の復活だと指摘するものもある³⁷。したがって、ライシテを市民宗教という視角から検討する³⁸ことで、現在のフランスの抱える問題点をよりの確に把握できるかもしれない。それで、ここでは、ライシテと市民宗教の双方について考察している宗教社会学者のジャン・ボベロとジャン＝ポール・ヴィレームの研究に依拠して、この問題を検討する。

(2)ライシテとは何か

はじめに、スタジ委員会の報告書から「現在のライシテとは何か」を確認する。報告書は、ライシテを構成する価値として、「良心の自由」、「法の前の平等」、「国家の宗教的中立性」を挙げている。なかでも重要なのは、良心の自由で、筆者はこれが人権の中心にあると考えている。そこで、ここから3つの関係を整理してみよう。

「良心の自由」から出発すれば、誰でもあれ、なんらかの宗教を選ぶにしても選ばないにしても、自由に選択ができるはずである。カトリックでも、イスラム教でも、無神論でも、不可知論でも問題にならない。「法の前の平等」の原則に従えば、どんな選択であれ等しく処遇されるはずであるから、国家はどの選択に対しても等しく距離をとらねばならない。ここから国家の中立性原則が導き出される。国家と教会、政治と宗教は分離されていなければならない。しかし、そうかといって、宗教的多様性が否定されるわけではない。

ところで、良心の自由は必然的に表現の自由をとまなう。他人の良心の自由を損なうことはできないので、表現することにも自ずと制約がある。つまり、人は宗教のみならず様々な信条や文化や習慣を身につけているが、良心の自由を尊重するためには、「みんなが共有する空間」では、その表現を一定程度差し控えなければならない。こうして、公的領域と私的領域が区別され、公的領域はみんなに関わる領域で非宗教的な空間、私的領域は個人の領域で、制限を受けることのない空間ということになる。ライシテは、公的領域を非宗教化することによって、私的な領域における多様

³⁷ たとえば、次の資料を参照。「Les conclusions et propositions du rapport Stasi sur la laïcité Vers une laïcité d' exclusion, le 11 décembre 2003. » et «A propos du rapport STASI Communication de l'UOIF, 15 Décembre 2003». また、「La loi de 2004: une révolution conservatrice dans la laïcité, ENTRETIEN AVEC PIERRE TÉVANIAN», le 9 décembre 2005. http://oumma.com/imprimer.php3?id_article=1845. PIERRE TEVANIAN, «Une loi antilaïque, antiféministe et antisociale», <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/TEVANIAN/10890> - AVRIL 2004.

³⁸ わが国においては、既にライシテと市民宗教との関係を歴史的に考察した研究がある。伊達聖伸「ライシテは市民宗教か」、『宗教研究』81号、2007年。

性を確保しようとしているのである。

ただし、この公的領域は決して無価値な空間ではない。そこには共通の諸価値が存在し、それが社会的絆の基礎になっている。論理的には、ここでいう諸価値はライック（非宗教的）でなければならない。また、市民をひとつに結びつける諸価値であるから、国家はなんとしてもこれを守らなければならない。この意味で、国家の役割はアメリカや日本に比べてはるかに大きい。

要するに、ライシテは、多様な文化をもつ人間ができるだけ自由に、しかし、他者を尊重して、秩序を保ちつつ生きていくための仕組みだということになる。

しかしながら、以上から、制度としてのライシテの難しさも明らかになる。ひとつは、公的領域で表現することはどこまで許されるのか、という問題である³⁹。二つ目は、誰もが公的領域と私的領域では振舞い方を変えなければならない。また共通の価値観を身につけなければならないが、どちらも容易なことではない。これを習得する場が学校で、ライシテでは学校の果たす役割がきわめて重要になる。三つ目は、これらのルールを守らない人々が現れたときにどうするかという問題である。四つ目は、人々を結びつける共通の諸価値とは何か。「共和国の理念」、すなわち、「自由」と「平等」、「人権」などが考えられるが、こうした抽象的な理念だけで本当に多様な人々を結びつけることができるのか、さらには共通の諸価値とは真にライックなものなのか、という問題である。

(3) ジャン・ボベロの研究 ライシテと市民宗教

次に、ジャン・ボベロの研究を紹介しよう⁴⁰。まずその特徴を2つ指摘しておこう。ひとつは、ボベロがライシテをライシザシオン (laïcisation) の視点から捉えようとしていることである。ライシザシオンとは「非宗教化」と訳される概念で、政治が介入して、宗教の権力や影響力、それが及ぶ領域を小さくし、諸制度を世俗化していくプロセスをいう。ボベロによれば、このプロセスは、フランス革命に始まり、3つの境目を経て現在に至っている。第1の境目 (le premier seuil) が1789-1806年、第2が1882-1905年、3つめが1968-1989年である。なお、制度としてのライシテが成立したのは、第2の境目のときで、「諸教会と国家を分離する法律」(1905年) によってである。

ライシザシオンの3段階についての説明は省くが、重要なことは、プロセスとしてみることで、ライシテを固定した、不変のものとしてみないということである。ライシザシオンを構成する様々な次元や要因、それらの関係性の変化によって、ライシテのありかたが、ときに大きく、あるいは微妙に変化し続けている。つまり、ライシテを動的に捉えようとするのがボベロの特徴である。このようなライシテを「経験的ライシテ (laïcité empirique)」とボベロは表現している。

もうひとつは、ライシテの理念型というか、理想とされる状態を様々な言説から抽出して、これと照合しながら、それぞれの時代のライシテの意味と問題点を浮き彫りにしようとしていることである。

それでは、「理念型としてのライシテ (laïcité idéale)」とは何か、説明しよう。ボベロは「国家・

³⁹ これについては、拙稿「イスラム・ヴェール問題が照らし出したこと - スタジ委員会報告書の評価を中心に -」、『中国四国歴史学地理学年報』第2号、2006年を参照。

⁴⁰ 本節の記述は次の文献に依拠している。Baubérot, Jean, «La République et la laïcité: entretien avec Jean Baubérot, Les fondements juridiques de la laïcité en France», dans *regards sur l'actualité*, no. 298-février 2004, *Etat, laïcité, religions*. Baubérot, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, 2000. *La laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, 2004.chp.X. Baubérot, Jean, «Religion civil, La laïcité française, Régulation du sacré ou sacré implicite (Extrait d'une Communication faite à l'Association française de Sciences Sociales des Religions)».

諸制度・国民・個人が宗教の支配から脱している状態を、ライシザシオンの判定基準にしている。そしてライシザシオンが何を指すかといえば、良心の自由・礼拝の自由・宗教の自由・信条の自由と、様々な宗教や非宗教的信条の法における平等で、これらが社会的に実現した状態である。つまり、ライシテの究極的意義とは、できるだけ人権を実現していくことだといえるだろう。

この理想的なライシテに対して、「経験的ライシテ」、すなわち実際のライシテは、様々な妥協の産物で、きわめて複雑である。ポベロは「経験的ライシテ」を4つの次元と4つの概念で説明している。4つの次元とは、「国家」、「社会化のための諸制度」、「国民のアイデンティティ」、「個人」で、「理想型のライシテ」と同じである。そして、それぞれの次元が4つの概念で検討される。国家は *régalisme*、社会の諸制度が「世俗化 (*sécularisation*)」、国民のアイデンティティが「市民宗教」、個人 (*individu*) が「公私の区分」である。これら4つの次元が、ある程度自律的に、しかし関係性をもちながら、全体で経験的ライシテとして機能しているのである。したがって、どこに焦点を当てて語るかで、ライシテは著しく違った顔を見せる。ライシテについてまとまった理解を得にくいのはこのためだと思われる。

ポベロは4つの次元の様子と関係性を歴史的に検討している。それが先ほど述べたライシザシオンの三段階である。こんにちのライシテは三段階目で、どの次元もアンビヴァレントな、難しい状況にある。

そのことを「国民のアイデンティティ」の次元で説明しよう。この場合、ライシザシオンは、宗教の弱体化、さらには消失を意味している。理想型ではこれで十分なはずであるが、経験的ライシテでは、ライシザシオンは市民宗教と混じりあった状態にあるとポベロはいう。つまり、市民宗教は宗教的なもの、聖なるものを転移させて、国民を聖化している (*sacraliser*) というわけである。市民宗教で引き合いに出されるのは神であったり、聖化された世俗的な諸価値であったりするが、この場合は「共和国の諸価値」である。つまり、ライシザシオンと「共和国の諸価値」だけでは「国民のアイデンティティ」形成にはいたらず、宗教的なもの、聖なるものが必要だというのである。

ライシザシオンと市民宗教との関係はかなり微妙で、とくに、社会体を構成する多くの人々によって、外からであれ内からであれ、脅威が強く感じられて、ライシテが国民のアイデンティティとして声高に叫ばれるようになるとき、市民宗教の比重が高まる。「共和国」や「諸価値」が盛んに引き合いに出されて、フランス共和国が他のどんなデモクラシー国家や共和国とも本質的に異なる特別な価値をもっているかのごとく主張されるときである。あるいは、「共和国の諸価値」に対して問題を引き起こしているのはイスラムだ、と信じてしまう場合である。この場合、諸価値とされるものと社会的文化的実態との大きな開き、あるいは矛盾を直視することを拒否している、とポベロはいう。今日の危機をすべてイスラムのせいにして、「共和国の諸価値」とその実態との乖離に目が向かわなくなっているというのである。これが市民宗教のもつ危険性である。

もうひとつ「個人」の次元を見てみよう。この次元は「公私」の概念と対になっている。ライシテにとって公的領域と私的領域の区分が必要なのは既に述べた。公的領域は中立的な空間、あるいは「共和国の諸価値」に満ちた空間のほずで、宗教性はないはずである。ところが、実際には、この空間にあるのは、支配的集団に固有の歴史と文化である。フランスの歴史と文化はカトリシム抜きには語れないので、公的領域でどのように振舞うべきかを細部において暗黙のうちに決定している諸要素のなかにカトリシムが含まれている、というのである。これは完全なライシザシオンではない。したがって、この領域でマジョリティは自然に振舞えても、イスラム系移民のようなマイノリティは、学習して、振舞い方を覚えなければならない。これはいわば間接的な差別である

から、多様な文化の共生というとき、公的領域に存在する宗教性が緊張感をもたらす可能性は否定できない。

結論的にいえば、確かに、理念型としてのライシテには宗教性がないが、経験的なライシテには、あちこちに宗教性が隠れているように思われる。しかも、この宗教性には、世俗的な、革命以来の価値観とカトリシズムの双方があるようである。ポベロは、ライシテは4つの次元のそれぞれにおいてうまく機能しなくなっているとみているようである。たとえば、ライシテでは国家の役割が大きく介入的だが、その国家の位置がグローバリゼーションとEUの存在によって揺らいでいる。また、諸制度による社会化も、人々の態度が「消費者」のそれになって、制度自体がその役割を果たせなくなっているという。このようなライシテの機能不全ともいべき状況を前にして、ライシテに関する新たな合意形成(un nouveau pacte laïque)が必要だ、とポベロはいうのである。

(4)ジャン=ポール・ヴィレームの市民宗教論

ポベロはライシテのもつ市民宗教の側面が強まることに危機感を抱いているように思われるが、市民宗教の存在を肯定的に認めて論を展開しているのが、ジャン=ポール・ヴィレームである⁴¹。

ヴィレームは、社会は宗教性を必要としているという立場をとる宗教社会学者である。社会が存続するためには、その存在を人々の想像力の次元(dimension imaginaire)に位置づけなければならない。何が社会秩序の究極の基盤(les fondements ultimes de l'ordre collectif)であるかを決定するのは、この想像力の次元である。それゆえ、社会は、シンボルや儀礼を通して、社会秩序の基盤に対する信仰心を保ち続け、共同体への帰属意識を常に鮮明にしておかなければならない、という立場である。ヴィレームは社会に宗教的次元が存在することを認めて、市民宗教もこの文脈で理解しているのである。市民宗教の存在自体は問題にしていらない。

それでは、ヴィレームのいう市民宗教とはどのようなものなのか、理論と歴史的理解の二つに分けて検討してみよう。

まず理論である。ヴィレームによれば、市民宗教とは「社会が自らの存在全体を聖化し、集会的な信仰心を保つための、信仰(croyances)と儀礼のシステム」である。つまりこういことである。市民宗教の概念は、人と人とを結びつける社会的絆の、宗教的であると同時に政治的な次元を示すもの、信仰(croyances)と儀礼のシステムを示すものである。社会は、この信仰と儀礼によってその存在の究極的な意味を、聖なるものとされている諸価値と結びつけて、自らの存在を聖化し、集団の信仰心(piété collective)を常に社会の秩序に向かわせる。換言すれば、市民宗教は、社会を構成する諸々の意味と価値を象徴化し儀礼化して表現するもので、社会の一体性への信仰を表現する方法である。

市民宗教には二つのレベルがある。ひとつは「公民的宗教(religion civique)」、すなわち、社会の一体性への信仰で、市民宗教の政治的次元をなしている。もう一つは「共同の宗教」(common religion)で、「住民の哲学的・宗教的・倫理的世界を規定する信仰・表象・評価の集合体、エートス」

⁴¹ ヴィレームの見解については、以下の文献を参照。Willaime, Jean-Paul, «La religion civile à la française», *Autre temps*, 6, 1985., Willaime, Jean-Paul, «La religion civile à la française et ses métamorphoses», *Social Compass* 40(4), 1993, pp.571-580., Willaime, Jean-Paul, «Etat, éthique et religion», *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol. LXXXVIII, 1990., Willaime, Jean-Paul, «Le politique enchanté et réenchanté, les religions civiles», *Encyclopédie des religions*, 1997.

である。これは住民に共通の宗教文化を指し、社会の文化的アイデンティティの宗教的次元に関わる⁴²。市民宗教は、「公民的宗教」と「共同の宗教」という二つの次元が重なり合っはじめて存在できるのである。以上が市民宗教についての理論的理解である。

次に、ヴィレームがフランスの市民宗教の歴史をどのようにみているか、ごく簡単に紹介しよう。市民宗教の歴史の起点はフランス革命である。ヴィレームは、フランス革命以降、二つの市民宗教が存在したという。正確にいえば、市民宗教になることを目指したものである。ひとつはフランスのアイデンティティをフランス革命の理念に求めた「共和国の宗教」、もうひとつは、カトリシズムの理想に基づく市民宗教である。フランスの市民宗教の歴史がアメリカの場合と決定的に異なるのは、革命がカトリック教会と真正面から対立したことである。そのため共和国はカトリック教会に対抗すべく、それと瓜二つの支配システム、すなわち市民宗教を構築することになった。

この「共和国の宗教」について少しばかり説明しておこう。ヴィレームはアメリカの社会学者ジャック・A・ゴールストンの研究を引用して、次のように述べている。フランス革命では、国家は「解放者」であり、「人間の再生」と「社会の改革」という倫理的使命をもっていた。そのため「真の世俗的宗教」、すなわち「共和国の宗教」が存在した。「人間は自らの手で優れた社会をつくることができる」という確信のもとで、「宗教的なもの」が聖性を失い、逆に「政治的なもの」が聖化した。19世紀末から20世紀はじめの共和主義者たちはこの延長線上にあり、こうして「共和国のライクな宗教(une religion laïque de la République)」が誕生した、というのである。これは「公民的宗教」であろう。

カトリシズムは時代が進むに連れて影響力を失ったが、それでもフランス人の大多数は依然としてカトリック教徒であり、カトリシズムがフランス人の「共同の宗教」であったので、やがて市民宗教においてライシテとキリスト教とのシンクレティズム(un certain syncrétisme laïco-chrétien)が生じた。その一例を挙げれば、カレンダーにはカトリックの祭日が含まれているし、国家の要人の葬儀がカトリックのセレモニーとともに行われてきた。

しかしながら、この市民宗教は危機に瀕している。ヴィレームによれば、社会が多面的、個人主義的になるとともに「共和国のライクな宗教」を支えていた非宗教的な想像力が、宗教的想像力と同様に色褪せてしまい、聖性は「政治的なもの」から「倫理的なもの」に移行した。国民の一体性をシンボルや儀礼で表現することも難しくなった。人々は自律の要求を強め、国家の役割も「解放者」から「管理者」・「調整者」に変わった。こうして、市民宗教の公民的次元と共同体的次元がともに弱まって、市民宗教の一体性を確保する機能が低下してしまった。「これはまさしく政治的・共同体的次元における社会的絆の危機の現れである」とヴィレームは述べている。

とはいえ、これは市民宗教の消失を意味しない。というのも、次のような状況があるからである。国家は新たな集合的危険(risques collectifs divers)⁴³に直面しており、そのために、従来の国家の役割

⁴² たとえば、エミール・ブーラがla christianitudeという言葉で表現したものである。ほとんどのフランス人が教会の生活に積極的に参加しなくなっても、フランス人はキリスト教文化を生きているという状態をいう。

⁴³ 例示されているのは、化学、核、生物学、衛生、人口、科学研究と技術の進展に関連する安全問題、さらにエイズのような病気である。1990年の論文では、「倫理」について次のように説明されている。こんにちでは、なによりも個人の自律性と選択の自由が重視されており、なんらかの集団的枠組みへの帰属を強制することは嫌悪される。しかしながら、ひとびとが集合体として共存していくためには、エイズ対策、不妊治療、安楽死の問題のように、人の生き死に関わる問題について「倫理」が必要である。国家は、様々な宗教や哲学などの力を借りて、この倫理の形成をはかるといふ使命を帯びている。

が陳腐化する一方で、逆に、国家の人々の日常生活への関与、規範的な力、個人への影響力を増している。つまり、「倫理の調停者」としての役割が大きくなっている。こうして、政治的・愛国的公民精神 (civisme) ではない、新たな公民精神が倫理的な方向で探求されている。その中心をなすのが人権とデモクラシーという、西欧社会に共通の価値である。新たな公民精神は、様々な集合的危険に直面した多元的なデモクラシーを管理する国家の政治・倫理的な公民精神へと変化するのである。これにともない市民宗教もいわば「人権の市民宗教」ともいうべきものに変化して、共通の諸価値を保証しようとするものであればどんな哲学的・宗教的伝統も広く受け入れる。このような変化の枠組において、国家と諸宗教の関係の再構成が生じている。諸宗教は多元的デモクラシーの政治的・倫理的憲章の管理に参加するよう促されている。

以上がヴィレームの市民宗教論の概略である。ここから、以下の6点を確認できる。フランスには現在も市民宗教が存在している。そこではライシテがキリスト教と一体になっている。しかし、それ自体が問題であると認識されていない。問題は、ひとつには、市民宗教を支えてきた基盤そのものが衰えて、社会的一体性を確保できなくなったことである。現在、求められている公民精神は愛国的・政治的なものよりも倫理的なものであり、市民宗教も「人権の市民宗教」というべきものである。このようなコンテキストにおいて、国家と諸宗教の関係の見直しが求められている。

最後に、ライシテに関するヴィレームの見解を紹介しておこう。ヴィレームはボベロのいう「理念型としてのライシテ」の普遍性を認め、フランス型のライシテの欠点を改めて、EUへの拡大を図るべきだと考えている。フランスの現在のライシテに関しては、とくに次の3点において問題があるという。宗教間に不平等がある。歴史的に宗教的なものに対する不信任感が根強く、宗教的なものを公に示すことに強いためらいがある。セクト法と宗教的標章禁止法に関しては、かつての「戦闘的ライシテ」が復活しようとしている。以上から、こんにちのフランスの課題として、宗教的なものとライシテとの関係を見直す必要がある。すなわち、今後、公共空間をどのように再構築するか、これが問題であるという⁴⁴。

(5) フランスの現状

以上から、二人の宗教社会学者がフランスの現状をどのように捉えているか、まとめてみよう。ライシテにせよ、市民宗教にせよ、国民の一体性を確保する機能があることは確かである。また、その方向性も、人権の実現にある点で共通している。すでに述べたように、ヴィレームは現在の市民宗教を「人権の市民宗教」であるという。

しかしながら、二人の研究から伝わってくるのは、ライシテも市民宗教も「地殻変動」に見舞われているということである。これまでそれ自体を支えてきた基盤が動揺しているのである。筆者はスタジ委員会の報告書を結構高く評価しているのであるが、委員の一人であったボベロは非常に厳しい評価を下している。報告書は巨大な氷山の一角しか見ていない。水面下の隠れた部分に目がいていないというのである。

それでは今後どうすべきなのか。この点についても、二人の見解は同じ方向を向いているようである。「宗教的なもの」に対して市民宗教を包摂的なものにしていく、ライシテをもう少し緩和し

⁴⁴ Willaime, Jean-Paul, «1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions», *Archives de sciences sociales des religions*, 129 (janvier-mars 2005), pp. 67-82.

ていくということではないだろうか。たとえば、ライシテの場合、「21世紀国際ライシテ宣言」（2005年12月9日、フランス上院）は3つの根本原則の1つに「合理的妥協」⁴⁵を含めて、現実問題の解決策は「バランスの取れたもの」でなければならないとしている。これをフランスに当てはめれば、ライシテにみられるフランス的な特色を必要に応じて薄めるということになるだろう⁴⁶。具体的にどうするのか、これが今後検討すべき課題になるが、2004年の「宗教的標章禁止法」は明らかにこれに逆行している。「戦闘的ライシテの復活」といわれるゆえんである。

おわりに

最初にいべきは、アメリカとフランスはともに自由と平等を中心的価値とし、政教分離を制度として採用している共和国であるが、宗教（性）と無関係な国ではないということである。もちろん、宗教（性）を組織された教会宗教の独占物と考えないことが前提であるが。こうした特質については、アメリカの場合、ブッシュ政権のおかげで周知の事実となっているが、「ライシテの国」フランスの場合にはそのようには理解されていないように思われる。むしろ、異常なくらい徹底した政教分離の国であるというイメージが強い。しかしながら、今回紹介した二人の研究者によれば、デュルケーム的な意味での宗教性は否定しようもない。ここでの宗教（性）の役割は、モラルと政治社会の一体性を確保することである。

アメリカとフランスとの違いは、政治と既存の宗教との関係に由来していると思われる。アメリカの場合、国家からの市民の宗教的自由が大前提で、既存の宗教が権力と直接の関係をもたなかったからこそ、社会において、さらには政治において、大きな影響力をもつことができた⁴⁷。市民宗教の場合も「神」の観念が前面に出ていて、市民宗教としての力は強い。

フランスの場合、フランス革命の理念とそれを引き継ぐ共和国とカトリック教会との対立が激烈で、それぞれが市民宗教化しようとしたために、結局、アメリカほど強力な市民宗教は形成されなかったと思われる。事実、ポペロのいう「カトリック的な部分を含むライシテ (catho-laïcité)」も、ヴィレームのいうライシテとキリスト教とのシンクレティズムとしての市民宗教も、アメリカの市民宗教のように、神の意思に照らして現実のありようを厳しく評価・批判する基準としての機能は

⁴⁵ たとえば、スタジ委員会はフランスの祝祭日の半数以上がキリスト教起源のものであることに注目して、ユダヤ教とイスラム教の祭日を1日ずつ加えるよう提案した。ライシテを徹底すれば、宗教的祝祭日をすべて廃止すべきであろうが、それはフランスの歴史・文化的伝統を考えれば不可能なことである。廃止よりも新たに祭日を加えることで諸宗教間のバランスをとることができる、それが「合理的」だと委員会は判断したのである。しかし、この提案は完全に無視されてしまった。拙稿「フランスはなぜイスラム・ヴェールの着用を法律で禁止したのか」、『地域学論叢（鳥取大学地域学部紀要）』第2巻第2号、2005年を参照。

⁴⁶ Jean Baubérot, «Presentation: De la Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle»と伊達聖伸訳「21世紀国際ライシテ宣言」,「共生のための国際哲学教育研究センター」(UTCP)主催,シンポジウム『21世紀国際ライシテ宣言とアジア諸地域の世俗化』,2008年11月28日(東京大学駒場キャンパス・アドミニストレーション棟学際交流ホール)を参照。

⁴⁷ この問題に関して、次のような指摘がある。宗教は政治権力と結びついて国教となるよりも、それから離れて、「心の習性」のレベルにとどまって、世論との衝突を回避する方が、かえって社会的影響力を確保することができる。すなわち、「宗教は一旦、政治権力と直接に結びつくことをやめて市民の中に下りていくが、市民の『心の習性』の支配を通じて再び政治の領域に還流していく」というのである。原千砂子「民主主義社会における宗教の役割 トクヴィルの宗教論」,大西直樹,千葉真編『歴史のなかの政教分離 英米におけるその起源と展開』(彩流社,2006年),199~200頁。

ない。

市民宗教のもう一つの機能ともいえるべき普遍性の追求とその裏返しとしての自己絶対化の危険性については、その具体的な現れ方は異なるとしても、アメリカとフランスのどちらにも当てはまることで、今日の課題であるといえるだろう。

もうひとついえることは、市民宗教、あるいはライシテの観点から見たとき、それぞれの国が直面している厳しい状況がよくみえるようになることである。政治社会の一体性を支えてきた基盤そのものが揺らいでおり、これにどう対応するのか、これこそが大問題だといえるだろう。

(2009年2月5日受付, 2009年2月5日受理)