

十九世紀フランスにおける国家と宗教、そして宗教学の成立

——伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学』に寄せて

松本 礼二

※本稿は、2011年11月25日に行われた「近代化と宗教」研究会（東洋哲学研究所主催）での報告をまとめたものです。

はじめに

この研究会にふさわしい話を自分自身で展開する余裕がありません。そこで、伊達聖伸さんの近著をご紹介して、十九世紀フランスの宗教問題に関して話題提供することで責めをふさぐことをお許しください。どうせなら、ご本人に質問に答えていただく方が実り多いだろうと、伊達さんをお呼びしたしだいです。

『ライシテ、道徳、宗教学——もうひとつの19世紀フランス宗教史』（勁草書房、二〇一〇年）と題するこの本、もとはフランス語で書かれた博士論文です。作成途上、encyclopédiqueに過ぎるから、もっとproblématiqueに書けと指導教授に言われたそうですが、出来上がりはencyclopédiqueにしてproblématique、包括的であると同時に問題提起に満ちた立派な著作になりました。（第十三回（二〇一二年）サントリー学芸賞受賞（思想・歴史部門））

テーマは「ライシテ laïcité」、フランス革命以来の世俗的共和主義とカトリック教権主義との対抗関係の決

着として、この世俗国家の原理が第三共和政においてどのようにして確立したか、その歴史過程を分析し、そこに含まれる問題点をさまざまな角度から検討したものです。

もちろん、ライシテそれ自体については先行研究があります。日本語で読めるものとして、伊達さんが先生のジャン・ボペロ氏の本を三浦信孝氏と共訳した文庫クセジュ（『フランスにおける脱宗教性（ライシテ）の歴史』）は簡にして要を得た入門・概説書です。ジュール・フェリー法の公教育三原則（無料、義務、世俗性）については教育学の人たちがたくさんやっており、政治思想史の側から教育権問題を扱ったモノグラフとして小山勉『教育闘争と知のヘゲモニー——フランス革命後の学校・教会・国家』（御茶の水書房）があります。

ライシテは十九世紀フランス政治史を貫く一大争点ですが、ジュール・フェリー法と一九〇五年の政教分離法で決着のついた歴史の問題というにとどまりません。近年、学校におけるムスリム女性のスカーフ着用が問題化し、いわゆる「スカーフ法」の制定に至った

経緯が示すように、イスラム教徒移民の増大はライシテ原理への新たな挑戦と受け取られています。レジス・ドゥブレの共和主義論を糸口に樋口陽一、三浦信孝、水林章の三氏が討論した本（『思想としての（共和国）——日本のデモクラシーのために』、みず書房）は、アメリカ流の自由主義的な政教分離論に対して、国家の世俗性を積極的に打ち出すフランスのライシテ原理の現代的意義を説いています。

伊達さんの本は、ルソーの「市民宗教」の構想から始めて、革命期の「聖職者民事基本法」や「最高存在」礼拝、帝政期における「政教和約（コンコルダ）」による妥協、復古王政以降の教育権闘争を経てフェリー法と政教分離法に至る歴史過程を詳細に叙述しています。通史的叙述には違いありませんが、革命祭典や「最高存在」の礼拝が示すように、カトリック勢力に対抗して共和主義の側が動員するシンボルや儀礼がそれ自体宗教性を帯びているのではないかと匂わせている点に注意すべきでしょう。ライシテの道徳が世俗性を標榜しながら、それ自体、共和主義国家を聖化するある種

の宗教性を帯びており、その点でカトリシズムとの「反對物の一致」を示しているのではないかという問題提起が、伊達氏の議論の中心にあるからです。だからこそ、ルソーの「市民宗教」にまで遡り、革命期の（反）宗教政策を詳しく検討する。これらはフランス革命理解には欠くべからざる問題ですが、第三共和政のライシテ原理確立の歴史的前提としては、そこまで遡る必要は必ずしもない。しかし、後の議論への伏線としてはよく分かります。

教育という戦場——

学校教師と司祭とが競い合う

このあたりから伊達さんに固有の議論、この本に特徴的な主張を紹介していきます。まず教育の問題。ライシテ問題の主戦場が学校教育の場にあったというのは当然の理解ですが、「ライシテの道徳の確立と伝播」と題する第Ⅱ部は、フェリー法の制定過程を追い、それに関連する政治家、教育者、知識人の言説を分析するだけでなく、小学校の教育現場でライシテの道徳が

どのように教えられていったかを、実際に使われた教科書や教材の分析から具体的に明らかにしています。著者は地域的多様性や歴史的变化に留意しつつ、ライシテの道徳教育とカトリックの宗教教育が対立しつつも、相互補完的でもあれば、類似の論理や修辞を用いてもいる点を、いろいろ例を挙げて指摘しています。ライシテの道徳教育の挑戦があればこそ、カトリックの学校教育もそれに対抗してこの時期に大いに進んだというのも面白いところで、時はフランスが植民地帝国として世界に拡大した時期、そして文化帝国主義の尖兵は誰よりもカトリックの聖職者ですから、国内的にライシテの世俗原理が確立していくのに並行して、対外的にはカトリック国フランスのイメージが強まったという指摘には、なるほどと思いました。

感心しているだけでは芸がないので、フランス第三共和政における教育と国民形成を扱った英語の本を挙げておきます。一つは Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford University Press, 1976)。古典的な本ですが、フラ

ンス人の国民意識が底辺にまで下降する過程をさまざま側面から分析し、学校教育の重要性にも二章ほど当てられています。二番目は *Barnet Singer, Village*

Notables in Nineteenth-Century France: Priests, Mayors,

Schoolmasters (SUNY Press, 1983)。これは司祭と学校教師

が子どもと親への影響力を競って、共和主義对教権主義の代理戦争を村々で繰り広げた様子を実証的に明らかにしています。地域の違いは大きいけれど、第三共

和政の定着とともに、一家の主人は大体共和主義者になつていくのに対して、お母さんたちはカトリック聖職者の精神的影響下に長くあつたことを面白く書いていたと記憶します。もう一つ、Theodore Zeldin, *A History of French Passions* (Oxford University Press, 1973-77)

これも有名な社会史の本で、五冊本の名著ですが、*Ambition, Love, and Politics*と題した第一巻に Singer が論じた問題がより一般的なかたちで扱われていたと記憶します。系統的に関連文献を読んだというわけではなく、伊達さんの議論に触れて思いついたというにすぎませんが、参考までに。

「科学と世界観の分離」から 「科学としての宗教学」へ

伊達さんの本の最大の特徴は、カトリック教権主義と世俗的共和主義との対決という狭義には政治史上の問題を、キリスト教が相対化され、信仰の対象から学問的分析の対象になつていく十九世紀の思想的ないし学問的な背景と結びつける視点にあります。

もちろん理性の名のもとにキリスト教のドグマを批判する思想運動は十七世紀の近代哲学の出発点から顕著で、十八世紀には理神論が知識人の常識になってきます。ただし、啓蒙の合理主義による宗教批判は、コントが形而上学的段階と呼んだように、理性の形而上学という側面が強い。これに対して、より実証的な科学的知見や歴史研究に基づくキリスト教批判、あるいはこれを世界の諸宗教と比較し相対化しようとする知的傾向が十八世紀の終わりくらいから出てきます。第一にヒンズー教やゾロアスター教などの教典が翻訳、研究され、インド、ペルシャ、中国など東洋の諸宗教

の学問的研究が進む。その出発点では比較言語学の発達が大きな役割を果たしますが、後には人類学的な知見が加わり、宗教学の成立の地ならしをします。もちろんこうした傾向はキリスト教それ自体の学問的研究にはね返り、とりわけ言語学を武器とする聖書の歴史研究を促すことになる。

これにはさまざまな学問が関わっていますが、方法的にインパクトが大きかったのは、私見によれば、ウィリアム・ジョーンズを起点とする比較言語学の成立です。伊達さんも触れているように、言語学の本格的展開を背景に東洋の諸宗教の教典類が翻訳、研究されたことも重要ですが、「印欧語族」の仮定がキリスト教文明の特権化を掘り崩し、これを世界の諸文明と同一平面で比較する道を決定的に開いたからです。世界市場の形成と植民地帝国の展開がもたらした非西洋世界についての知見に基づく十九世紀の言語学、宗教学、人類学には、サイドがオリエンタリズムと呼んだような側面があるのは事実ですが、それらによってキリスト教文明の相対化が進み、他文明、他宗教との歴史的

比較を促したことは否定できません。

実証科学の知見と歴史的比較によって宗教から神秘性を剥奪し、これを学問的認識の対象としていくのが十九世紀の大きな流れだとした上で、伊達さんは世紀中葉を境にして段階的区別があると言います。コントとルナンの対比がこれを浮き彫りにしており、つまり、コントの実証主義において科学はそれ自体世界観であるのに対して、ルナンにおいてそれは学問的認識の方法にすぎない。言い換えると、サン・シモンの「新キリスト教」やコントの「人類教」のように、世紀前半の実証主義はそれ自体新たな宗教構想を生み出すのに対して、ルナン以後の時代になると、学者が宗教現象を学問的に分析することと本人の信仰とは区別されるようになる。ルナンがヘブライ学の知見を駆使して『イエス伝』を書くことは、カトリック聖職者としての信仰と、少なくとも本人の意識においては矛盾しないというわけです。その意味での「科学と世界観との分離」がやがて第三共和政において宗教学という学問が制度化される前提になります。

カトリック教権主義と世俗的共和主義の対立に決着

をつけたライシテ原理の確立とパラレルに宗教学が専

門科学として制度化される、その経緯をコレージュ・

ド・フランスにおける宗教史講座（一八八〇年）と高等

研究院第五（宗教学）部門（一八八六年）の設置に即して

分析するのが第三部です。第三共和政の世俗国家の論

理と宗教の科学的研究とは背中合わせだというのが伊

達さんの視点ですが、同時に宗教あるいは教会の側の

事情にも目配りしており、宗教史講座はドイツ系プロ

テスタントの自由主義的聖書解釈とのつながりが深く、

これに対して高等研究院の宗教部門の設置はソルボン

ヌのカトリック神学部の廃止とセットになっているな

ど、興味深い指摘がたくさんあります。コレージュ・

ド・フランスの宗教史講座を担当したレヴィーユ父子

の進化論的宗教史と文献学に傾斜する高等研究院の

モリス・ヴェルヌの宗教学との対比も面白い論点で

すが、やや専門的になり、私自身あまり知識がないので、

次の第四部、デュルケムおよびデュルケム学派の宗教

社会学とその先に位置づけられるベルクソンの『道徳

と宗教の二源泉』の話に移ります。

世俗化の果てに現れる宗教性

この本には「もうひとつの19世紀フランス宗教史」という副題が付されていますが、もし第三共和政のライシテ原理が革命以来の政教対立に決着をつけたという十九世紀フランスに固有の歴史問題に絞るならば、叙述は第三部までで完結しているはずですが、宗教が私事として国家の公共生活から切り離され、護教論や宗教批判と異なる客観的学問的な宗教学が成立するということと立派な結末になりそうです。第三部で終わっているほうが作品としては整合的で完結した印象を与えたかもしれません。

実際には、第四部が続いて、デュルケムとデュルケム学派の宗教社会学が扱われ、さらにその批判としてベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』が論じられます。なぜか。国家の世俗性を強調するライシテの道徳それ自体が別の意味で宗教性を帯びているのではないかと、いう伊達さんの一貫する問題意識があるからです。し

かも、この問題は十九世紀フランスに限られない。宗教改革以来の世俗化の進行が行き着いた果てに現れる宗教性、マルセル・ゴーシェのいわゆる「宗教の後の宗教性」をめぐる考察が第Ⅳ部の結論であると同時に全巻の結びにもなっています。第Ⅳ部はもう一つ別の本の始まりという感じがしないのですが、伊達さんとしてはどうしても加えたかったのでしょうか。

本書の文脈におけるデュルケム宗教社会学の位置づけは次のような論理に立っています。ライシテの道德を確立した第三共和政の政治家たちは道德の領域から宗教を追い出し、脱宗教化の潮流の中で宗教の科学的研究を確立した宗教学者たちは対象を固有の意味での宗教に限定して、ライシテの道德それ自体に潜む宗教性を認識し得なかった。それに対して(後期)デュルケムは宗教をなによりも社会統合の力とみなし、したがって、実践的には道德と区別し得ないものと考ええる。そして、未開社会に「宗教生活の基本形態」を見出す彼の宗教社会学は、宗教の個人化の帰結としての「道德と宗教の分離」に近代の危機を見出し、ライシテの

道德そのものを宗教的なものによって基礎づけようとする。こうして、デュルケムは、宗教と不可分で近代人の目には不合理極まりなく見える未開人の道德も近代社会の道德と同じように道德的であり、近代人の道德も未開人の道德と同じように宗教的であるという観点から、ライシテの道德の宗教性を認識し、これに宗教的裏づけを与えようと努力したというわけです。もちろん、これは非常に単純化した要約で、伊達さんの議論はもつと複雑でニュアンスに富んでいます。初期、つまり社会分業論における「正常」と「異常」の二項対立が、後期の宗教社会学では「聖」と「俗」のそれに変わる点など、宗教社会学を超えてデュルケム社会学全体の方法論に関わる論点もありますが、ここでは立ち入らず、先を急ぎましょう。

デュルケムの宗教社会学がライシテの道德の宗教性を認識し、「宗教の後の宗教性」の問題を提起したのは、彼が宗教と社会の外延を同じとみなし、神への義務を説く道德を社会への義務で置き換えた結果です。このことは宗教の意義を社会統合の絆に収斂させ、当該社

会を超える規範や道徳を生み出す可能性を宗教から奪ったことを意味します。この点に根本的な批判を加えたのが、ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』だというのが伊達さんの見立てです。ただし、デュルケム（一八五八―一九一七）とベルクソン（一八五九―一九四一）とは生年は一年しか違いませんが、『二源泉』は一九三二年刊行ですから、デュルケムの宗教社会学と同時代の作品とは言いがたい。実際、ベルクソンは第三共和政のライシテ問題にはほとんど関心を示していないようです。なにより、ライシテ原理の確立によって革命以来の二つのフランスの対立に決着が付き、体制の安定が達成された世紀転換期と、第一次世界大戦がヨーロッパ全体を揺るがし、危機の只中にあつた一九三〇年代では政治状況が全然違います。そうしたずれにもかかわらず、ベルクソン最後の著作をライシテの道徳と宗教という本書のテーマとの関連で、とくにデュルケムの宗教批判として取り上げる必然性を論証すべく、伊達さんはベルクソン哲学全体の中の宗教・道徳問題の位置づけについて検討を加えています。その議論

の当否は別にして、「閉じた社会」の論理に終始して「開かれた社会」につながる「動的宗教」を視野に入れていないというベルクソンのデュルケム批判をこの本の最後にもつてくるのはよく分かります。

以上で内容の紹介は終わりです。周到に書かれた大著で、派生的な議論にも面白い論点が多いところ、荒っぽい要約ですが。

「デュルケムの均衡論」対 「ウェーバーの突破論」

最後に質問をいくつかして終わります。ただし、本書の内容に即した質問は少なく、著者の論旨自体への疑問というより、本書を読んで触発されて考えた問題が多く、伊達さんには迷惑でしょうが、もしお考えがあればお聞かせくださいということ。

第一に、未開社会に「宗教生活の基本形態」を見出すデュルケムの宗教社会学が近代社会の宗教性を認識する方法的視座を備えているという論理はよく分かるのですが、ライシテの道徳やそれに基づく第三共和政

の学校教育のどこが宗教的と彼は考えたのでしょうか。国歌とか国旗が宗教的だとはいえるにしても、そういうことはフランス第三共和政に限らないでしょう。ラシテの道德のどこに宗教性があるのか、具体的に示していただけないでしょうか。

二番目はデュルケムとウェーバーの宗教社会学の比較です。この本の中でウェーバーは、「宗教の後の宗教性」というマルセル・ゴーシエの問題提起との関連で出てくるだけですから、お門違いの質問なのですが、私を含めてここにおられる人はデュルケムよりウェーバーに親しんでいる方が多いはずなので、お許しください。それに、世俗化という問題はウェーバー宗教社会学にとっても重要な主題の一つであることは間違いないと思います。

伊達さんの本が描出するデュルケムの宗教社会学とウェーバーのそれとを比較すると、四つくらい違いが言えると思います。

第一に、「集合意識」や「社会的事実」を強調するよ

うに、デュルケムは社会学主義というか、社会実在論

へ傾斜するのに対して、ウェーバーのいわゆる「方法的個人主義」という相違があります。むしろ、これはよく言われることで、宗教社会学に限らず、社会学理論一般にかかわります。

第二は、進化論的な見方 evolutionism についてです。伊達さんによると、デュルケムは進化論的宗教史を拒否して、未開社会の宗教と文明社会のそれは、かたちは違っても社会的機能は同じで、プリミティヴなものからより合理的なものへと進化したとは考えない。だからこそ、普通は世俗主義の極致とされるラシテの道德に宗教性を見出す発想が出てくるというわけです。これに対してウェーバーの場合には呪術と宗教の区別にしる、世界宗教の形成の問題にしる、宗教の進化論的なとらえ方が根底にあります。『世界宗教の経済倫理』における個々の宗教の歴史的分析が進化論的発想で一貫しているわけではありませんが、「魔術からの解放」を通じての合理化の進行という基本モチーフ自体、一方向的ではないにしてもある種の進化論的發展を前提しており、『経済と社会』の『宗教社会学』にはそうし

た観点がさらにはつきり出ています。

第三に、デュルケム社会学の基礎範疇が社会分業論の「正常」と「異常」の対比から宗教社会学の「聖」「俗」の対比に変わると伊達さんは言いますが、ウエーバーの宗教社会学で「聖」「俗」対比に対応するのは「彼岸（来世）」と「此岸（現世）」の対置でしょう。そして、デュルケムの関心は「聖」と「俗」は形はいろいろでも、いかなる社会にも存在する区別として、社会ごとの類型化に向かうのに対して、ウエーバーの主要な関心は来世への関心と現世の倫理との関わり方のダイナミズムを解き明かすことにある。同じように彼岸を絶対化しても、ヒンズー教や仏教が現世からの隠遁につながりがちなものに対して、現世のつくり変えに向かうカルヴィニズムの現世内禁欲はどこから出てくるのか、これが最大の問題関心になってきます。

ここから第四の相違、デュルケムの社会学が一般に均衡論に傾き、宗教社会学は静態的な類型論になるのに対して、ウエーバー宗教社会学の中心問題は社会の根本的再編、現状の「突破 break through」の論理とエネ

ルギーを宗教がいかに生み出すかの解明にある。これが第四の相違点です。ウエーバー宗教社会学の最大の問題関心は break through の解明だというのは、『経済と社会』の中の『宗教社会学』の英訳本に付されたタルコット・パソンズの「序文」が強調するところで、パソンズ自身がいわば社会学における一般均衡論の体系建設者で、その意味でウエーバーよりデュルケムに近いだけに、昔読んで印象に残っています。

以上、デュルケムとウエーバーの宗教社会学の相違を四つ指摘しましたが、そう理解してよいのか、そして、現代の専門的宗教社会学への影響という点では、おそらくデュルケムの方が圧倒的に大きく、ウエーバー宗教社会学はウエーバー学の内部では重要でも、宗教学一般においては今日あまり議論されていないように思えます。この点についても、伊達さんのお考えを聞ければ幸いです。

デュルケムの均衡論に対して、ウエーバーの突破への関心という対比は、伊達さんの本の内容に引き戻すと、ベルクソンのデュルケム批判、「閉じた社会」の「静

的宗教」に終始して、「開かれた社会」を導く「動的宗教」を視野に入れていないという批判に重なるところがあります。ただし、ベルクソンの場合、「開かれた社会」への飛躍をもたらす宗教的担い手は「神秘主義者 mystiques」とされます。イエスでも誰でも「閉じた社会」の外に出る宗教家はすべて神秘家であって、常人はそれに追隨して「開いた社会」に向かうという説明になります。これはウエーバーと決定的に違うところで、ウエーバー宗教社会学の概念を用いると、神秘家は典型的な「達人 *Virtuoso*」宗教家であって、そのメッセー

ジは「模範預言」ですから、少数の者しかひきつけず、大衆を巻き込んで現世をつくり変える「社会的形成力」に乏しい。いまある社会の不合理と根本的に対決してこれを合理的に再編する使命を大衆に授けるのは超越的な神の絶対的命令を伝える「価値預言」あるいは「使命預言」でなければならぬということになります。社会統合の枠としての宗教より、それを突破する宗教に注目する点でベルクソンの「動的宗教」とウエーバーの「突破」の論理は重なりますが、神秘主義の評価に

おいて両者は大きく分かれます。

「自由主義的キリスト教」への批判の潮流

最後に、伊達さんの本は近代国家の世俗道徳が宗教の社会に対する規制力を奪い、これを私事の領域に封じ込めていく過程を十九世紀フランスの政教対立の歴史に即して検討しているわけですが、同じプロセスを宗教、この場合はキリスト教ですが、その立場から見れば、元来「非合理なるが故に我信ず」という非合理主義を内包し、それゆえ現世においても何らかの権威に対する服従を説くのが常であった教会が近代の世俗社会の合理主義や個人主義に譲歩を重ねていくプロセスということになります。

カトリックとプロテスタントを問わず、十九世紀ヨーロッパのキリスト教は教義、組織、倫理、どの面においても近代の世俗的自由主義に譲歩を重ね、これと一体化はしないまでも敵対性を薄めることによって時代に適応せざるを得なかった。ナポレオンの政教和約（一八〇二）からカトリック教会の第三共和政への「加担

Rallientment」(一八九二)に至る政治史は伊達さんがライシテの成立史として描いている歴史を、教会の側から物語っていることになりました。伊達さんも指摘していることですが、神学上の教義や聖書解釈においても、主としてドイツ語圏のプロテスタント教会で展開した自由主義神学が主流になって、カトリック世界にも浸透し、そのことが宗教史や宗教学の学問的成立の地ならしをします。カトリックでもプロテスタントでも、原罪を強調して世俗社会からの断絶を目指す原理主義は奇矯な少数派扱いされ、多くの教会、教派の教えは市民社会の倫理と融合していく。もちろんフランス革命の原理に対する徹底的敵対から独自の神学的政治論を展開したジョセフ・ド・メストルやその流れを汲むシャルル・モーラスとアクシオン・フランセーズのような反近代派も出てきますが、大勢をつくり出したとはいえず、こうした流れはローマ教会の主流からは異端視されます。

十九世紀を通じて進行した近代市民社会の文化との融合は、キリスト教を延命させ、社会に対する影響力

をある意味で増大させた(この点は、おそらく、ヨーロッパ以上にアメリカについて言えるでしょう)と言えますが、逆に宗教が本来もっていた世俗社会や国家との緊張を失われ、現世批判の役割を放棄することになったのではないか。二十世紀に入り、とくに第一次世界大戦を通じて西欧文明の危機の意識が広まるにつれて、キリスト教世界にはこうした反省が強まり、二十世紀のキリスト教神学、キリスト教思想には十九世紀の自由主義神学からの離脱、それへの批判が目立ちます。

プロテスタント教会ではバルトやブルトマンの弁証法神学ないし危機神学、アメリカではラインホルド・ニーバーの新正統派神学がこうした傾向を先導し、カトリック世界ではジャック・マリタンのネオ・トミスムやエマニユエル・ムニエの人格主義もあります。それ以上にガブリエル・マルセルのようなカトリック実存主義の哲学がこれを代表しています。十九世紀の自由主義的キリスト教と正反対のこうした動きが二十世紀に出てくる背景には、もちろん、二つの世界大戦、ロシア革命、大恐慌、ナチスとホロコーストと続く世

「紀前半の世界史の激動、フランス革命の引き起こしたヨーロッパ大の混乱が紆余曲折を経てベル・エポックの幸福論に収束した十九世紀ヨーロッパ史の流れとは真反対の深刻な経験があります。」

二十世紀前半のこうした状況を考えると、伊達さんが近代の世俗国家が行き着いた先の宗教性の問題を問う意味は分かりますが、デュルケム、ベルクソンからマルセル・ゴーシェが一九八〇年代に提起した「宗教の後の宗教性」に跳ぶのは、飛躍があるのではないのでしょうか。本書の内容からは大きく逸脱する論点ですが、これが最後にお聞きしたい点です。

著者・伊達聖伸氏による応答

松本先生から本の紹介をしていただきましたが、書いた本人として、どうしてこのような本になったのかについて、また本の概要について、最初に説明させていただきます。

私はもともと明治期・大正期の日本のことをやっていました。日本の「宗教」の研究とも言いにくくて、そもそも私は近代と宗教を考えると、キリスト教や仏教などの実定宗教より、むしろ宗教との接点ができるさまざまな領域のほうに興味関心がありました。ウエーバーには、芸術や政治や文化が近代になって宗教と競合するという議論がありますが、私はそういうのが面白いと思っていましたし、今もそう思っています。明治・大正期には教養主義というのがあって、東大教養学部の前身である旧制一高の学生たちが、一代前だったら天下国家のことなど論じていたのが、内面的に悩む時期というのがありました。そのときに、教養と宗教というのが結構微妙な関係にあるということが面白くて、修論までは日本のことをやっていました。

「ライシテ道德の宗教性」と

「宗教概念の見直し」

フランスにフィールドを移すとき、明治・大正期と

同時期に当たる第三共和政の道德教育に興味をもちました。第三共和政の教育はライシテの原理に基づいた道德を教えています。それまでは宗教的な道德教育がなされていたのですが、フェリー法で世俗的なライシテの道德に転換するわけです。ここには「宗教」対「ライシテ」という構図があり、この構図だと一見、ライシテは宗教の反対にあるような感じに見えますが、私自身はライシテの道德の内容を見ていて宗教的に感じることがありました。それがそもそもの研究の発端でした。

突き詰めるとライシテの問題というのは、端的に言えば教育の問題だと松本先生はおっしゃいましたが、ある意味で近代において、それまで宗教が担っていた機能を世俗国家が肩代わりをしていくわけで、これは教育だけでなく医療もそうだと思うのですが、世俗国家が主導する教育における道德の問題というのが、近代における宗教・宗教性を考えるときに非常に大事になってきます。それで、フランスに行き、今はなくなっているDEA（博士課程準備課程）のコースで、第三

共和政期の道德教育を研究しました。

当時の道德教育がいかなる意味で宗教的だといえるのかを分析し、この本（『ライシテ、道德、宗教学』）だと第Ⅱ部第6章で小学校の道德を論じていますが、ここが本の中で最初にできた部分です。次の課題は、ライシテの道德というのはどういうふうにしてできてきたのかというのを、少なくとも革命期あたりまで遡って調べることでした。それから、ある意味でメタレベルの問いになりますが、ライシテの道德を私は宗教的だと思うのですが、では、なぜそう思うのだろうかということです。この疑問をどう解決したらいいのか、当時はよく分からなかったのです。

ちょうどその時期、日本の宗教学では、近代的な宗教概念を批判的に見直す動きがありました。それは *Leclercq* が「宗教」と訳されて、近代国家の中で位置づけを見出すという話ですが、近代プロテスタント的な個人の内面や感情を重んじる態度こそが宗教だという考えが有力で、しかしそれは近代にできた宗教の特殊なものであって、もう少しいろいろな時代や地域を見

てみると、宗教はどうやらそれだけではないという研究が割合進んでいたのです。それからこれはオリエンタリズムの話になりますが、西洋の外に出かけていって、ここにはこんな宗教、あんな宗教があるという発見がありました。そのなかで、キリスト教を最高位に位置づけるような、進化論の図式で描かれる宗教史ができました。それは長いあいだ有力だったわけですが、それを批判的に捉え返す必要があるという研究が進んでいました。

私もそのような研究動向に影響を受けまして、近代の宗教というものはできる限り言説として整理していく必要があると考えて研究を進めました。そのような言説を生み出した学知としての宗教学を歴史的に再構成する必要があったわけですが、それを通して見えてきたのは、第三共和政という時期において、一方ではライシテの道徳というものができ、他方では宗教学が制度化されるということです。研究「対象」としてのライシテの道徳と、研究の「立場」としての宗教学が、実は十九世紀という場において見ると、同時に形成

されているわけです。これはどういうことなのか。

例えばジュール・フェリーやフェルディナン・ビュイツソンは、ライシテの道徳の歴史の中では大事だけれど、宗教学の歴史の中ではそれほど大事ではありません。アルベール・レヴィユやモーリス・ヴェルヌは、宗教学の制度化にとつては重要ですが、ライシテの道徳とはあまり関係がありません。そうかと思うと、コントやデュルケムはライシテの道徳の歴史にとつても大事だし、宗教学の歴史にとつても大事です。そこはどういうふうになっているのか。それでこの本では、ライシテの道徳と宗教学の制度化以前の前史が第一部、制度化の歴史が第二部・第三部となっています。最後の第四部はデュルケムとベルクソンで、道徳と宗教学はいつたん分かれたけれども、再び合流する格好になつていくというのが主張です。

前置きが長くなりました。以下、ご質問にお答えしていきます。ライシテの道徳を唱えたデュルケムがその宗教性をどこに見たかということですが、フェリー法が一八八二年にできてから四半世紀くらい経った一

九〇七年か八年に、デュルケムは次のような文章を書いています。「フランスでは、おそらくこれまで試みられたきた企てのなかでも最も大胆なもののひとつである教育改革が継続されている。……しかし、教師たちの熱意と献身にもかかわらず、獲得された結果はまだ物足りない」。また、別の機会には、次のようなことも書いています。「道徳を合理化しようとして、一切の宗教的要素を取り除くだけなら、本来の道徳までもが取り除かれてしまう。そうしないためには、宗教そのもののなかに道徳的実在を見出さなければならない」。舌足らずかもしれませんが、このような主張を紹介したことで、質問にお答えしたことはないでしようか。

付言するなら、デュルケムは初等教育の現場を実際にはどのくらい知っていたのか、ちゃんとした伝記を見ないとよく分からないと思います。デュルケムはソルボンヌで教育学の講座を持った社会学者ですが、デュルケムの前任者がフェルディナン・ビュイッソんで、初等教育局長だった彼が自由主義的プロテスタントの

心理学的な教育を推奨していたとすれば、デュルケムはそれを批判的に見ていて、社会学的な道徳教育にしなればいけないという認識でやるわけです。

「脱魔術化論」の両義性と

「未開対近代」の両義性

ウエーバーとデュルケムについてのご質問に移ります。私自身はウエーバーについては知らないことが多いのですが、私と同世代の研究者である荒川敏彦さんが「脱魔術化と再魔術化―創造と排除のポリテイクス」(『社会思想史研究』26号)という論文のなかで、ウエーバーの「世界の脱魔術化」をめぐる三つの立場があるという議論を展開しています。一つは「解放論」で、世界の脱魔術化によって世界は旧来の世界から解放されたという、近代化論と結びつくような議論です。二つめは「剥奪論」で、解放されて万歳となったわけではなく、反近代化論といったら言いすぎかもしれないけれども、むしろ近代化によってネガティブな面が出てきたというもの。三つ目が「両義性論」です。フラン

スの哲学者マルセル・ゴーシエは、ウエーバーの脱魔術化に依拠しながら、宗教からの脱出というコンセプトを作っていますが、ここにその両義性がいかんなく現われていると思います。「宗教から脱出する」をフランス語で言うと、*sortir de la religion* となりますが、フランス語で *sortir de* というのは、一方では「完了」のニュアンスがあるのですが、他方では、どこ出身であるとか、自分自身の「由来」を指し示す言葉でもあります。そうすると、近代というのは宗教的なものから出てきたものであるということになります。宗教から切断を計りながらも、その名残をとどめているわけです。

私の本の中では、ウエーバーはたぶん一度も出てきませんが、理論的にはゴーシエに依拠しているのです、その意味では多分にウエーバー的なものも入っているはずです。デュルケムとの対比は松本先生がやってくだされたので、それですでに本質的なことは言われていると思います。ウエーバーの脱魔術化論に解放論・剥奪論の両義性があるとすれば、デュルケムにおいて両義的なのは、未開社会と近代社会の関係ではないで

しょうか。一方でデュルケムは、未開社会と近代社会をかなりきっぱり分けています。『社会分業論』では、環節型社会の機械的連帯と分業型社会の有機的連帯を対比しています。他方で、『宗教生活の基本形態』では、未開社会も近代社会も一緒じゃないかという議論になっているところがあると思います。「聖」と「俗」によって構造化されているのはどの社会でも同じだが、何が聖とされるかや、聖と俗の配分の仕方が違う。しかし、違いはそこだけだと主張しているようにも見えます。『基本形態』の結論部分では、未開社会の祭りとかユダヤ教徒の会合と、キリスト教徒の祝い事と、近代国民国家における道徳的憲章の制定と、本質的にどこが違うのか、同じではないかと述べている箇所があります。

デュルケムにもそういう微妙なところがあるとすると、松本先生はデュルケムの中の反進化論的側面を強調されましたが、デュルケムは進化論を完全に否定した反進化論という立場でもないように思われます。『道徳教育論』や『フランス教育史』では、歴史をふまえ

た形で変化を追いかけているところがあります。荒川さんがウェーバーについて「解放論」「剥奪論」「両義性論」とまとめたように、ここでデュルケムについてバシツとうまくまとめることは難しいですが、デュルケムにもいろいろと両義的などころがあるように思います。デュルケムにとっての近代西洋が特殊なものなのか、そうでもないのかという点も、まだまだ検討に値するでしょう。

デュルケムの最後の名著『宗教生活の基本形態』は、最初はどちらかというと民俗学や人類学の方向に継承された面が強いです。私はそういう時代のあとに研究を始めていまして、未開社会論というよりも、近代化とか道徳論のほうにもつぱらの興味がありました。『ライシテ、道徳、宗教学』でも、そのようなデュルケム像を描き出しました。ただし、デュルケムが展開した未開社会の宗教論をどのようにとらえ返すかという作業は、当然重要です。二〇一二年は、『基本形態』刊行百年に当たりますが、レヴィ・ストロース『今日のトーテミスム』五十周年でもあります。そのような機会を

利用して、トーテミスムを再考することも意義があることだと思います。

(まつもと れいじ／早稲田大学教授)
(だて きよのぶ／上智大学准教授)