

# 近代公教育原理「世俗性」と現代ドイツ・フランスの宗教教育

## — (2) 世俗性の歴史的諸要因 —

吉 澤 昇

### 第一章 現代フランスの「世俗化」現象と その歴史的諸要因

#### (1)

国際宗教社会学会議 (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse、略称はC I S R) は、1978年12月東京で、世俗化や新宗教について研究集会を開催した。それは今から見ると、19世紀からの世俗化現象が転換していく時期であった。この東京会議には、ベルギー・ルーヴァン大学教授K・ドブラーレやオックスフォード大学のブライアン・ウィルソン教授など、1970年代に盛んであった「世俗化」論の代表的理論家が参加している。『異端の時代——現代における宗教の可能性』や『聖なる天蓋』の著者ピーター・バーガーは参加していない。しかし、発表された会議紀要 (1979年2月) には彼の影響が読み取れる<sup>1)</sup>。

島蘭進教授も明確に述べているように、「1980年代以降、宗教社会学者の関心が世俗化論からいくらか離れていった」。島蘭教授は「世俗化論の限界」を、①大衆宗教の隆盛、②経済・政治における宗教の影響力の増大、③啓蒙的合理主義の限界の三視点から論じている。これらの背景には、1973年のオイルショック、1980年代のイラン・イスラム革命などを通じて、西欧の近代科学文明への信頼が揺らぎ、西欧近代モデルが相対視される意識転換があった、と島蘭教授は指摘している<sup>2)</sup>。

世俗化に対して再聖化という表現も登場した。中野実教授も、シリーズ〈21世紀の政治学〉第1巻『宗教と政治』で、「冷戦後の政治世界に顕著となった政教関係の特徴は、世俗化と再聖化との衝突である」と規定している<sup>3)</sup>。フランスでは2004年2月10日に、公立学校で宗教色の明らかなもの、「これ見よがしの (宗教的) 標章」を着用するのを禁止する法案が、国民議会で圧倒的な賛成多数によって可決された。イスラムからすると再聖化の運動だが、フ

ランス国民の多くはこの法律を伝統的な世俗化政策、「公共機関で政教分離を守る試み」とみなした<sup>4)</sup>。しかし、前稿でも考察したように、19世紀以来の近代「世俗化論」は、『フランス教育学雑誌』でも再検討の対象になっている。前稿では、1991年第97号掲載の「世俗性・新しい観念——6年にわたる論争とその文献」を紹介し、他の学術雑誌の特集もあわせて考察した<sup>5)</sup>。特に1990年代後半に重要な雑誌論文が多い。『フランス教育学雑誌』1996年最終号掲載のロルスリ Françoise Lorcerie による論文は、1989年秋にクレイユ Creil のガブリエル・アヴェー Gabriel-Havez 校で生じた〈ヴェール事件〉以降の7年間に展開された世俗性をめぐる論議を、イスラム移民問題研究者の観点から整理している<sup>6)</sup>。「世俗性の《伝統》」からパラダイム転換し、「新しい世俗性 Nouvelle Laïcité」へ移行しているフランス社会が描かれ、結論では1980年代から論じられてきた、公立学校の諸教科内容へ宗教的教養をより含める教育上の改革で、世俗性をめぐる争いをのりこえる方向をロルスリ女史は支持している<sup>7)</sup>。島蘭教授の「世俗化論の限界」と相違し、ロルスリ論文は〈世俗化論のパラダイム転換〉を論じ、当然のことながら、イスラムの存在が重視されている<sup>8)</sup>。

またこの論文は、現代における〈世俗性のパラダイム転換〉だけでなく、大革命以降の諸時期で、世俗性のパラダイム転換が見られる点に、言及している<sup>9)</sup>。フランス革命来のシトワイアン・ナシオン・レピュブリックという、フランス政治思想上の国家構成パラダイムが、転換していくのに応じて、世俗性概念も、大革命とナポレオンの政教条約、フェリーの世俗的教育諸立法、1905年の政教分離法という諸段階で、転換しているという<sup>10)</sup>。彼女によれば、1880年代のフェリーの時代からは、Religion laïque「世俗的宗教」が公認されていたが、1905年の政教分離法で、「世俗国家が自らを基礎付け、世俗宗教に終焉を宣告した。世俗国家が、世俗性を世俗化し

た L'Etat laïque laïcise la laïcité」と規定している<sup>11)</sup>。政教分離法以降に体制化したのが、〈共和国の世俗的モデル〉だという<sup>12)</sup>。この世俗性の共和主義的伝統は、全員一致主義 Unanimisme 的であって、今日の多元主義 Pluralisme とは相違する統合主義の原理に基づいていたとされる<sup>13)</sup>。〈開かれた世俗性〉という新しいパラダイムを創造するには、ロールズやハバマスの政治的なパラダイムに依拠し、さらにルグラン教授などの提唱する新しい教育で、国家を構成するシトワイヤンを創りかえねばならない、というのがロルスリ論文の要旨である<sup>14)</sup>。

## (2)

ロルスリ女史は、上記論文「1996年における世俗性、移民たちが生きる学校に現存する共和国とは？」の他にも、移民と学校やナショナル・アイデンティティに関わる論文を多く公表している。本稿では、上記論文を批判的に読解する準備もかねて、世俗性についての古典的研究を検討していく。19世紀初頭のナポレオンによる教皇ピオ7世との政教条約締結(1801年6月、公布は1802年2月)によって、司教や主任司祭は国家から俸給を受け、教会財産は司教の自由処分に委ねられた。エミール・コンブ首相が1905年12月9日に実現した政教分離法は、特定の宗教宗派を国教としては承認せず、聖職者に給与も与えないことにした<sup>15)</sup>。

19世紀を中心に、フランスにおける世俗性論の歴史的展開を概説している古典的研究書として次の書物がある。Weill(Georges); Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Félix Alcan 発行、新版1929年。この本は、ジャン・ボーベロのクセジュ文庫本、Histoire de la laïcité française、(2000年)が公刊されるまで、〈世俗性観念〉の歴史的転換をテーマとする基本的文献であった<sup>16)</sup>。ヴェーユ教授はノルマンディ地方にあるカーン大学の教授で、『宗教戦争時代のフランス主権理論』(1892)の他に、主として19世紀のサン・シモンとサン・シモン派、フランスの共和主義政党、自由カトリズム、社会運動史などの研究書を公刊している。ヴェーユ教授の『世俗思想史』<sup>17)</sup>は、1951年に公刊されたアドリアン・ダンセットの『第三共和制下のフランス宗教史』でも、参考文献に挙げられている<sup>18)</sup>。

ヴェーユ教授の『世俗思想史』は、日本で紹介されたことがある。『教育社会学研究・第四集』(1953)

所収の清水義弘「デュルケムの教育論(その一) 教育学的著述および『非宗教的教育』に関する覚書」に、参考文献として挙げられている。もっとも、ヴェーユの『世俗思想史』は、19世紀を中心として、1906年以降の歴史はあつかっていない。従ってロルスリ女史のいう「世俗国家が自らを基礎づけ、世俗宗教に終焉を宣告した。世俗国家が、世俗性を世俗化した」コンブ法以前の時期を対象にしている。ヴェーユ教授はReligion laïque という語を何回も用いている。つまり19世紀の世俗思想では、laïqueを「非宗教的」と訳すことは妥当ではない。清水教授をはじめ、日本では laïque を非宗教と訳すのが一般化した。これはヴェーユ教授の『世俗思想史』を全く日本の研究者が参照していなかった事実を明示している<sup>19)</sup>。

フランスでは19世紀の世俗性問題についてヴェーユ教授の研究の他に、カトリック者の見地に立つルイ・カペランの『フランス世俗性現代史』全三巻が、1957年から刊行された<sup>20)</sup>。第一巻の序章20頁は、概観を含み、18世紀からの影響、ドイツの自由主義プロテスタンティズムやカントの影響、実証主義の役割などの論述があり、興味深い。しかし本文の叙述は、1876年以降に限定され、しかも議会での法案審議にかかわる論戦が、資料の中心となっている。19世紀の世俗思想のフランス社会各界での動向を知るためには、今日でも、ヴェーユの研究は重要である。ヴェーユは著名な思想家や論客だけでなく、地域的に活躍した人々や、日刊紙や週刊誌、それに雑誌類を、数多く資料としているので、議会外のフランス社会の動向も窺い知りうるからである<sup>21)</sup>。

## (3)

ヴェーユは『世俗思想史』前文で次のように書いている。「世俗思想は人間理性の独立性と力量とについての哲学的な考え方と、教会に対する国家の権利とシトワイヤンの権利とについての政治的な考え方とが含まれている。この二つを分離するのは容易ではないが、とりわけ本書では後者を解明しようと努めた」<sup>22)</sup>。この前文は重要である。日本でlaïcitéを非宗教性と訳す人々は、主にマルクス主義以降の科学主義的見地から、人間理性の独立を中心に論じている。しかし、フランスの中世以来の歴史では、後者つまり、教会に対する国家の権利とシトワイヤンの権利の対立こそが、laïcitéの中心的テーマであっ

た。従って「中世世俗主義運動」をテーマとするド・ラガルドの『世俗精神の誕生』のような研究も生まれる<sup>23)</sup>。宗教戦争時代の政治思想を研究したヴェーユは、序章でアンリー四世の改宗から論じ、ルイ十四世の反聖職者主義からガリカニズムを重視して「世俗性」を分析している<sup>24)</sup>。

ヴェーユは「1516年のボローニャ政教条約と1801年のそれとの間には決定的な相違がある」と解しており、「19世紀を通してカトリックの活動家は、教会と国家との結びつきを回復しようと努力した」<sup>25)</sup>と見ている。この見解は、ジュール・フェリーの改革と1905年の法との距離を暗示している。

このような歴史的背景から、ヴェーユは「19世紀に国家の世俗性を主張した人々は4類型に分類される」と主張する<sup>26)</sup>。第1グループはガリカニズム（フランス教会独立主義）の伝統を継承する人々で、19世紀前半のバリ大司教や大学人、政治家、たとえばロワイエ・コラルをあげている。これらのガリカンは、17世紀からのジャンセニストと協同して、イエズス会士や教皇至上権主義 Ultramontanisme と闘ってきた<sup>27)</sup>。

より重要なのは第2グループである。「それは自由プロテスタントないし自由プロテスタンティズムの精神に導かれた人々で——彼らにとって肝要なのは、福音書がフランスの宗教的モラルの規範であることだ」<sup>28)</sup>。ヴェーユはアレクサンドル・ヴィネー（1847年没）の名をあげているが、彼は19世紀前半の政教分離論を代表し、スイスの自由福音教会を基礎づけた<sup>29)</sup>。第二帝政期では、トクヴィル（1805-59）の影響を受けたラブレエ Edouard Laboulaye（1811-93）やプレヴォ＝パラドル（1829-70）などの政治家の他に、エドガー・キネ（1815-75）、フェリクス・ベコー（1828-98）、フエルディナン・ビュイソン（1841-1932）などの民衆教育の理論家や実践者が、自由主義プロテスタンティズムの代表者とされている<sup>30)</sup>。

まだ青年期のビュイソンが執筆した『自由なキリスト教』は、1864年に公刊されている。ヴェーユは「自由プロテスタント派のうちに、超自然を完全に否定して、イエスを人間徳のモデルにする急進的グループが生ずる。これはベコーやビュイソンが巧みに説いた方向だ」と解している<sup>31)</sup>。自由福音派は、サン・シモン派の系譜を引く「改善されたキリスト教 Christianisme Progressif」と同じ精神であるとヴェー

ユは述べている<sup>32)</sup>。「改善されたキリスト教の同調者は、今日も多い。ある人は神についての伝統的観念ともっとも完成された人間とみなされるイエスへの崇拜を維持し、いろいろな宗教の近代主義者や自由主義者と協調しようと努めている」と述べ、ルイ・ジェルマン・レヴィの『理性的にして世俗的な宗教 Une religion rationnelle et laïque』（1904）を例としてあげている。「進歩的キリスト者は宗教的観念を否定する世俗主義 laïcisme は否定するが、押しつけられた正統主義から国家と民衆とを解放する体制としての世俗主義には賛同する」という<sup>33)</sup>。ヴェーユが『世俗思想史』を執筆した1920代の動向が窺えるが、疑問も残る。それは第三グループと第四グループとの位置づけにもかかわる。

#### （4）

ヴェーユは第三グループとして、理神論者・自然宗教の信奉者をあげ、第四グループとして自由思想家 libres penseurs をあげている。当然のことながら、第一グループや第二グループに対し、第三と第四グループには、多様な見解の人々が含まれている。ヴェーユは第三グループは、「最高存在と魂の不滅についての信仰を固持する」人々、「ヴォルテールとルソーの精神が生命であり、『サヴォアの助祭の信仰告白』が信条である」人々のグループとしている。つまり「無神論と聖職者主義という二対象と闘った人々」である<sup>34)</sup>。ヴェーユは折衷学派のクーザンも、その系列のジュール・シモンも、ミシュレ、キネ、ルヌーヴィエも、第三グループに含めている。たしかにプロテスタン（福音派）や無神論者に対し、理神論・自然宗教論者は区別される。しかし、クーザンとキネやルヌーヴィエらとの考え方は種々の点で相対立している。

第四グループの自由思想家も、多義的であって、アルベール・バイエが『自由思想の歴史 Histoire de la libre-pensée』（1959）で述べている自由思想とは相違する。もっともバイエは「かつてコント主義者だったころには——真なる科学が存在する、とさえ書いた」と反省している<sup>35)</sup>。バイエは「『自由思想』はその歴史を通じて、何よりも先ず宗教的支配と抗争する一つの力として、現れている」と考えるが、「『国家宗教』という観念を排斥すると同時に、『国家合理主義』をも否とする」と述べている（pp.10, 107）。バイエは自由思想の特徴を、「自己の思想を

守るすべての者が、寛容という立場を超えて、相互を理解し、思想の多様性を快く迎えるという所まで行く」(p.108)と見ている。

ヴェーユの第四グループは、バイエが彼自信の若気の過誤としている実証主義的合理主義者や、プランキとかプルドンのような、完全に神を否定した人々である。科学的実証主義の代表者として、リトレ M.P.Emile Littré (1801-81) が、哲学者としてはゴブロ Edmond Goblot カーン大学教授など、ジャン・マセの教育連盟を支援した学者があげられている<sup>36)</sup>。このように第四グループの実態は多様である。

四種類に区別された世俗思想の担い手たちが演じた役割について、本書で明確にされた部分と不明確なままに終わっている部分との差が大きい。前述したようにヴェーユは前文で、「世俗思想は人間理性の独立性と力量とについての哲学的な考え方と、教会に対する国家とシトワイヤンの権利とについての考え方が含まれる——本書では特に後者を解明しようとした」と明言している。しかし、四グループ区分からも、前者のテーマが結論を含めた本書全15章で前面にでていいる。後者については、この書が1920年代に書かれたことを考えると、枠組みの不備が気になる。これはロルスリ女史が問題提起している世俗性観念と共和国・ナシオン・シトワイヤン関係や中央と地方などの政治的パラダイムが、枠組とされていないからである。ラブレエは再三言及されるが、重要な『国家とその限界 L'Etat et ses limites』(1863)は無視されている。ルナンは、19世紀後半でジュール・シモンと同じように最も数多く言及されているが、近年注目されている「国民とは何か」や「シュトラウス氏への新たな手紙」などは無視されている<sup>37)</sup>。「国家の世俗性を主張した人々の四類型」と枠組みをしたのに、ルソー的市民宗教国家論、プルドンの無神論的連合政府論、サン・シモン主義産業主義国家論、実証主義的国家合理主義等々、19世紀後半の社会主義や連帯主義国家論に至る多くの国家論の類型との関係で、世俗性が論じられていない。今日の世俗性再検討の論議では、共和国——ナシオン——シトワイヤン関係が焦点だが、ヴェーユの360頁を超える論述で、国家の世俗性をどのように枠組みとして提起できるのか、逆に読者が、多くの素材を前にして、このヴェーユの書から探究せねばならない。

## 第二章 フランスの世俗性に与えた、ドイツ文化と自由主義プロテスタンティズムの影響

### (1)

この章では、ヴェーユが解明している二点について考察する。①十九世紀全時期で、大革命以前からフランスで存在していた「反聖職者主義(反教権主義) anticléricalisme」が、世俗性の展開のなかで、どのように継続され、強化されたか。②1860年代にルナンなどのキリスト教批判を契機として、反教権主義の伝統から、近代的世俗思想へ転換したという指摘に関して。

「cléricalisme聖職者主義」という語自体は、ガンベッタ(1832-82)が最初に用いたといわれる<sup>1)</sup>。しかし、ヴェーユは、ガンベッタが友人であった『国民の未来』紙主筆ペイラの言っていたことを公言したに過ぎないとしている。ヴェーユは『世俗思想史』の中間部に当たる第8章を「聖職者主義への闘い」と題しているが、それは時期として第2帝制後期1860年代である。

反教権主義という用語は、1860年代に登場したが、ガリカニズムを、世俗性を推進した努力と見るならば、聖職者に対する批判はイエズス会批判を中心に17世紀から継続していた。高等法院の系譜を引く法学者に、この伝統があった。さらにミシュレとエドガー・キネによる『イエズス会士』(1843)や、ミシュレの『司祭、女性、家族について』(1845)が19世紀前半の聖職者批判の代表的著作であって、ヴェーユはそれらを『世俗思想史』第4章「教会との決裂 rupture avec l'Eglise」の中心に論じている<sup>2)</sup>。

エドガー・キネ(1803-75)は日本で知られていないが、クセジュ文庫 N.3071 の『フランスにおける世俗学校の起源』(1996)では、キネの『民衆の教育 L'enseignement du peuple』(1850)を、第三共和制下に世俗学校制度を実現したジュール・フェリーやビュイソンにとって、聖書のような指標だったとしている<sup>3)</sup>。ヴェーユは、19世紀前半期の反聖職者主義の論者として、ラムネーとプルドンもあげている。19世紀前半のカトリック教会批判は、フランス革命の原理によって立つ批判であった。キネはすでにドイツでのシュトラウスなどのキリスト教批判を熟知していたが、ドイツの自由主義プロテスタンティズムの仕事が、カトリック批判の原理となるま

では至っていなかった<sup>4)</sup>。

## (2)

ヴェーユは、1860年代フランスでのキリスト教批判を、ドイツでのキリスト教批判とスイスを経由してフランスで咲いた自由主義プロテスタンの影響下に展開していると解している。この1860年代のキリスト教批判を契機にして、1860年代以降、反聖職者主義という消極的批判をこえて、新しい世俗教育と世俗道徳を建設していく積極面へ、フランス世俗性の歴史は展開していくというのがヴェーユの論旨である。

19世紀前半期と後半期をつなぐ思想家をヴェーユは指摘していないが、上記の見取り図からすると、キネである。キネは、カトリックの主計将校を父とし、ヴォルテールを敬愛する新教徒を母として生まれた。キネの寛容思想はこうした生育史に由来するといわれる。24歳の時に、ヘルダー（1744-1803）の『人類史の哲学についての理念 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit』（1784-1791）を仏訳し、他にプロイセンの国家政府批判の書も公刊した（*De l'Allemagne et de la Révolution* 1832）<sup>5)</sup>。1860年代に活躍したサント・ブウブのノート『我が毒』に断章がある。「僕が1836年10月13日に読んだ、キネのドイツに関する論文は、なかなか豊かな、美しい、これが書かれたライン辺りに相応しいものだ」<sup>6)</sup>。19世紀前半のフランス大学界を支配したヴィクトル・クーザン（1792-1867）もソルボンヌで1815年に開講してから間もなく、1817年にドイツで学び、さらに1824年にドイツを訪ねている。ドイツ側からのフランス思想への関心も深く、やがてマルクスなどの『独仏年誌』に結実するなど、哲学思想を中心に独仏の交流はあった<sup>7)</sup>。しかし、キリスト教批判史では、発展が独仏でずれている。

19世紀の自由主義プロテスタンティズムへの道を開いたのはゼムラー（1725-91）だといわれる。教会の神学的教理よりは、自由な道徳的決断をキリスト教の本質と見る純粋な道徳宗教を主張したからである。19世紀には、「神と人間との関わりを、歴史的人間の歴史現実との触れ合いとして、歴史的交流いとその可能性として、理解しようとする」シュライアーマッハーなどの自由主義神学が誕生する。特にチュービンゲン学派の指導者フェルディナント・クリスティアン・バウル Baur（1792-1860）はキリ

スト教の信仰を「自己意識の働き」と理解しなおす。「自己意識としての信仰は歴史を必要とし、歴史を通して自覚を深め、歴史の直視と歴史との格闘において自己自身の内容を意識するというのがバウルの〈歴史的批判的方法〉である」。バウルは1835年以降、聖書を歴史的批判的研究の対象とするが、ブラウボイレン神学校とチュービンゲン大学でのバウルの教え子であったシュトラウス David Friedrich Strauß（1808-74）が、1835年に問題の書『イエス伝』を公刊した。シュトラウスは聖書を歴史的に批判するのに〈神話〉概念を導入し、「聖書が元来含んでいた歴史的報告には後代起源の神話的雑草があまりにも繁茂しすぎて、今日では史実と神話との区別がもはや不可能である」と結論づけた<sup>8)</sup>。

シュトラウスの『イエス伝』は、リトレによって1840年に仏訳された<sup>9)</sup>。しかし、パリの大学人やカトリック教会の聖職者は、それを無視し、1840年代にフランスで、シュトラウスについて分析したのは、キネ唯一人であったといわれる<sup>10)</sup>。キネの『民衆の教育』は、1840年代後半に執筆されたが、そのなかにも次のような言及がある。「ドイツでは、哲学が聖書の信憑性を覆した。この批判を免れた旧約と新約聖書の1ページもない。フランスの聖職者は聖書を原典で読解できないので、まともな作業で、この壮大な議論に関与できない」<sup>11)</sup>。

1840年代にパリでは影響力をもてなかったドイツ自由主義プロテスタンティズムは、アルザスやスイスを経由して、フランス世俗思想に影響を与えたとみられる。1850年に創刊され、レヴィル牧師やシェレルが寄稿した通称ストラスブール誌と呼ばれる『キリスト教神学・哲学雑誌』、さらに1858年に創刊された『ドイツ文化評論誌 Revue Germanique』が、ドイツでのキリスト教批判をフランスへ導入する水路になった。

シェレルは、日本では『アミエルの日記』の編者として知られている。土居寛之訳の『アミエルの日記』には50頁をこえるシェレルの序文がつけられ、アミエルの宗教思想が論じられている。アミエルは1843年から1848年までドイツに学んでおり、1848年から1881年にわたる日記にはドイツとフランスでのキリスト教批判の動向と自由主義キリスト教の展開とが豊富に描かれている。アミエルも1870年5月9日の日記で〈世俗的宗教〉という語を用いている。後述するように、シェレルと親交のあったペコーも、

この語を愛用しているから、19世紀後半には Religion laïque という語は一般化していたと考えられる。

『アミエルの日記』に、ルナンの名がはじめて登場するのは、1858年7月19日で、『ドイツ文化評論誌』創刊号への寄稿者としてリトレと並べてあげている<sup>12)</sup>。

### (3)

1860年代にフランスの世俗思想の転換を決定づけたエルネスト・ルナン Ernest Renan (1823-1892) は、ブルターニュのトレギエに生まれた。彼は前半生を『幼年時代・青年時代の思い出 Souvenir d'enfance et de jeunesse』(1883)に興味深く語っている<sup>13)</sup>。第4章「イシ Issy の神学校」の最終部分に次のような記述がある。「二年間の哲学年級終了後、私は神学の課程を修めるため、サン・シェルピスの神学校に移ることに決まった。——私はサン・シェルピスでドイツ語とヘブライ語を学んだ。このことが事態を一変させてしまった。私は歴史科学の方へ引き寄せられた——サン・シェルピスで、私はキリスト教の源泉と聖書に直面することになった。私は第5章で——私の生涯の根底が、その時まで自分の解していたような自分の生涯の根底が、この研究で完全に覆されたか、を語る」(pp.56-57)。1844年、ルナンは指導者ル・イール師の命で、ヘブライ語文法の講義を神学生でありながら担当することになる。ル・イール師自身、サン・シェルピス神学校で唯一、ドイツの神学と聖書注釈に深い知識を持ち、この解釈の中からカトリック正統派の信仰と相いれうるものを撰取していた人であった (p.65-66)。ルナンは書いている。

「自分と同じ年頃の同学の者に向かって講義するという羽目になり——聖書解釈とセム言語語学の研究を深める必要が、ドイツ語を学ぶことを私に強制した——前世紀の末と今世紀前半のドイツ特有の精神は私を驚かした」(p.29)。ルナンは続いている。「高度に宗教的な精神と批判との和解。これこそ私の求めているものだった。私は時に、プロテスタンでないことを残念に思うことさえあった (p.80)」。結局、1845年の夏休みの「二ヵ月間、私はプロテスタンだった」とルナンは書いている。「自分が今日までそれを頼りに生きてきた偉大な宗教的伝統を、すべて捨て去る決心はまだついていなかった。私は

将来の宗教改革を夢見ていた。そこではキリスト教哲学が——人類の偉大な道場として残り、未来にわたる道案内となるだろう。私がドイツ語の本に親しんだことがこの私の考えを養ってくれた。ヘルダーが私の一番よく知っているドイツの文学者であった。——ヘルダーのように、これだけ広く考えられて、しかも牧師として、キリスト教の説教者として留まることが、どうして自分にできないのか——私はハレやチュービンゲンの神学教授がキリスト者であるようにキリスト者であった (p.96)」。ルナンの『思い出』を邦訳した杉捷夫教授は、後記で「科学的な精神を歴史の分野に持ち込むことが、彼の生涯の仕事であった。カトリシズムとの決別が哲学批判の領域で行われず、歴史批判の領域で行われたのは、甚だ意味深い」と書いている。しかしルナン自身は、チュービンゲンのプロテスタント学派には距離を置こうとし、「僕はカントと同じく、神は心によってのみ学ばれるものと信ずる」(p.154)と1845年に書いている。この1845年8月のルナンの手紙は、「フランスではイエス・キリストはいずこにも見いだされない。僕はキリストが、ドイツから我らのもとに来給うであろう、と信ずる気持ちに駆り立てられる」という象徴的な表現を含んでいる (p.157)。

ルナンの名声を広めた『イエス伝 Vie de Jésus』(1863)は、ドイツの聖書批判学の成果に学びつつも、姉アンリエットと共に実施した、シリア・フェニキアへの考古学的調査旅行が叙述の色調に輝きを加えた。序論「主としてこの伝記の根本資料を論ずる」には、読者に深い感銘を与える結尾の叙述がある (P.54-59)。「1860年と1861年に、古代フェニキアの探検を目的とする学術上の任務を私は指導して、ガリラヤの国境に滞在し、そこを度々旅行するにいたった」に始まる美しい文章に、人は、世俗宗教の神髄を究める思いがするだろう。序論は次の文章で閉じられている。「従ってイエスは、専らイエスの弟子と自称する人たちだけのものではありません。イエスは、人間的心情を持つほどの者の共有の名誉である。彼の栄光は、歴史の外に斥けられることにあるのではない。我々は、全歴史が、イエスなくしては不可解なものであることを示し、一層真実な崇拜を、イエスに向ける (p.59)」。

### (4)

30代前半、画家シェフェールの姪と結婚したころ

に書かれた『宗教史研究 Etudes d'histoire religieuse』（1857）の序文に、ルナンは次のように述べている。「自分の人生を真面目に受け取り、豊かな目的を求めて仕事に励む人を、私は宗教的人間という。軽薄で、浅はか、何らモラルの崇高さを感じさせない人、それが不信心な人だ」。いろいろな宗教を自律的に研究した経験から「宗教は人間本性の不可欠の部分であって、宗教は本質的に真実であり、祭式の個別的な形式はそれが属している時代や国々と同様に、欠陥で必ず損なわれているのに、宗教というものは、それらを超えて、人間におけるより高尚な定めを明らかに証しするものとして存在している」<sup>14)</sup>。

1859年の『道徳的批判的随想 Essais de morale et de critique』を引用して、ルナンの宗教信仰は、ほぼモラルと同じ理想に至ったとヴェーユが見ている。「今日の宗教は、もはや魂の繊細さと精神の教養とから切り離されえない。個別的教義や超自然信仰とは別の、宗教が侵されることのない領域へ宗教を移して、宗教を役立てようと私は考えた——批判的精神の消滅は、愚鈍や軽薄を必ずもたらす。それはまともな道徳性の終焉を示しているし、ナシオンにとって批判的精神の消滅は、自由な検討の正統な、あるいは予想される帰結よりもより大いなる害悪をもたらす」<sup>15)</sup>。ルナンは1848年に執筆し、1890年になって公刊した『科学の将来 Avenir de la science』で述べた科学への信頼を失うことはなかったが、「道徳の全面的低下、そして多分、知的低下が世界から宗教が消滅すると生ずる——いわゆる啓示宗教の避けがたい消滅によって、宗教感情が見失われないように」と願っていた<sup>16)</sup>。

ヴェーユは、ルナンが『科学の将来』や、1868年の『現代の諸問題 Questions contemporaines』で論じている民衆教育については言及していない。ルナンは1864年に教皇ピオ九世が、排斥すべき近代の主張を八十ヵ条に要約したシラバス Syllabus を公布したのに対し「カトリシズムと自由主義とは両立できないという私の考えを明確にした」と書いている<sup>17)</sup>。イタリア教皇領問題や教皇不可謬説など、千八百六十年代後半の急迫した事態のなかで、また普仏戦争の敗戦とコミュンの悲劇の中で、ルナンの思想がどのように展開したのかについては、時間をかけて検討する必要がある。

### 第三章 フランス公教育における世俗性確立と自由主義プロテスタント

#### （1）

ルナンと並ぶ1860年代の思想家として、テーヌ、ルヌーヴィエ、リトレがいる。前二者について、レオナル教授はプロテスタンとしている<sup>1)</sup>。しかしヴェーユは『世俗思想史』のなかで、詳しく何故にテーヌがプロテスタンとして葬られたか説明している。それは「無信仰の哲学者が、キリスト教の道徳的価値を認めた」からだとしている<sup>2)</sup>。

コントの実証主義と深い結びつきのあるリトレとテーヌ、それに実証主義とは別のカントを媒介とする批判的合理論に立脚し、「世俗道徳」の強力な推進者となったルヌーヴィエ、この対立しながらも「世俗性」を支えた思想家たちについては、続稿で考察していく<sup>3)</sup>。

本稿では、第三共和制の公教育における「世俗性」原理確立を担った二人の自由主義プロテスタント、ビュイソンとペコーの宗教思想と道徳教育論とを、1898年以前の段階で考察する。1898年はペコーの没年であり、またゾラが有名な「われ弾劾す」と題した公開状をクレマンソーの新聞オーロールに発表した年である。ドレフュス事件を、フランス社会の世俗化のプロセスのなかで、どのように位置づけるのかは、1905年法の制定と絡んで多様に見解が別れる。アルベール・バイエは、「ドレフュス事件などで惹起された闘争の興奮の裡に、自由思想家は、いつの間にか自由のための闘いと信仰に対する闘いとを混同することになってしまった」と解している<sup>4)</sup>。ヴェーユも1893年、つまりフランス社会党が結成された年を「反教権主義の闘いが一段落した時期で」、「1890年から97年は、ブルジョワの一部は、社会主義や無政府主義におびえて宗教に自分たちを防衛する砦を求める人がいた」と見ている<sup>5)</sup>。ドレフュス事件がビュイソンに与えた影響は不明だが、20世紀になると、彼は「自由思想家連盟」の会長となり、また急進党の指導者として政治面で活躍している。1904年の急進党大会での彼の発言から推察すると、1860年代とは思想上の相違が認められる<sup>6)</sup>。

#### （2）

フェリクス・ペコーはスペインと近いベアルンに生まれた。父はユグノーの慎ましい商人だったが、

ペコーが小学校を終了すると牧師の下に託した。フェリクスは、ポーのコレージュからモントーバンの神学校に学んだ。それは1840年代で、すでにリトレによるシュトラウスの『イエス伝』仏訳が公刊されていた。コンペイレは、神学生ペコーが、ルナンと同じ内面的な経過を辿ったと解しているが、事実は不明である。1849年冬にベルリンに学び、帰途スイスでシェレル牧師に会ったことが、自由プロテスタントとしての生涯の契機となった。シェレルはアミエルの親友であるが、当時ジュネーブ大学の聖書解釈学の教授かつ牧師であった。二人が会った数カ月後、シェレルはプロテスタント正統派と決別し、教授職を辞した。ペコーも牧師であったが、イエスの神性を信じられず、1850年に牧師を辞した。コンペイレは、以後没年まで、思想的にはほぼ同じ信念で生き抜いたとしている。その信念は、50年代末から60年代に公にされた著作で語られている。1859年に初版の出た『キリストと良心』、64年の『宗教としてのキリスト教有神論』、65年の『フランス・プロテスタンティズムの将来』、『自由主義キリスト教と奇跡』(1869)、『自由主義キリスト教とは何か』(1869)など<sup>7)</sup>。

シェレル版『アミエルの日記』に、ビュイソンの名が登場するのは、1869年6月22日の記述の中である。ビュイソンは1841年生まれだが、すでに1865年に『自由主義キリスト教』という著書を世に問うている<sup>8)</sup>。1866年ごろから、アミエルは『日記』のなかで、フランスとジュネーブでの新教教会内の正統派と自由派との争いについて、何回も記述している。また1852年2月にシュライアーマッハーの『独白 Monologen, eine Neujahrsgebe』(1800)に関し、数日にわたり感想を日記に書いている。ルナンはドイツの自由主義キリスト教から、歴史的批判と芸術的直観を引き継いだが、アミエルやペコーは、内的精神生活と道德意識を中心とした内在化されたキリスト教をドイツから引き継いでいる。この系譜は、第三共和制下の世俗思想の主流とされるフランス実証主義と社会学派の道德教育思想や、その基底にある個人や社会についての考えと相違がある。今後の世俗思想研究では、ドイツ敬虔主義からシュライアーマッハーを経由して、フランス自由主義プロテスタンティズムに継承された良心論を中心とする内在的宗教論、歴史批判からキリスト教をこえて普遍的な人間性に訴える理性的宗教論、それに社会的道德事実に依拠

する実証主義的道德宗教論、この三者の相互関係と対立葛藤も考察されなければならない。またこれらに加えて、二月革命期から世俗的道德教育と市民育成に努力したルノーヴィエのカント主義的立場も、1905年以前の世俗宗教論的市民主義として無視できない。このように、この段階の世俗化は、決して〈非宗教化〉ではなかった。ヴェーユの主張するように多元的な、対立的な考え方に支えられていた<sup>9)</sup>。

### (3)

田村俣教授は「フランス女子高等師範学校覚書」のなかで、「1882年、パリ郊外フォントネー＝オ＝ローズに設置されたこの学校の当初の目的は、師範学校の女子教員の養成であった」と記している<sup>10)</sup>。この簡単な記述には19世紀の女子教育革命の歴史が隠されている。ジュール・フェリーは教育改革の手始めとして、75%が修道女によって設置されている女子校の改革を1880年に着手した。そのため各県に師範学校を設置していくが、これら80校の師範学校の校長や教師が必要となる。そのため1880年7月31日に、教員養成のための学校をアリエ県に設置する省令が出され、ペコーが校長に任命された。10月15日に学校はパリ郊外のフォントネーに移され、パリ在住の文化人や学者が講演や授業に参加した。第一期生は30人の受験者から選ばれた19人だったという<sup>11)</sup>。

ペコーは1896年8月まで、フォントネー校の運営と教育にあたった。彼の毎朝の講話や生徒たちへ送った書簡が、ペコーの自由主義的プロテスタントに由来する〈世俗宗教〉を物語っている。コンペイレやカペランによるとそれは二つの遺稿集に集められている。本稿執筆に際し、これらのペコーの著作を参照できなかった。コンペイレ、ヴェーユ、カペランなどに引用されている著作から推察すると、良心論をペコーは体系的に述べてはいない。『キリストと良心』は、「聖書の権威とイエス・キリストの権威に関し、一牧師にあてた書簡」という副題をもち新書版450頁ほどの著作である。「この第二版はルナンの『イエス伝』と同じ1863年に出版され、一般受けはしなかったが、少なくともプロテスタンの間では、大反響を引き起こした——ペコーは、聖書と福音書の権威のかわりに、良心の権威をもってした——ペコーは〈各人がその良心に従って信仰し、その信仰するところに従って語る権利と義務とに確信をもって〉と書いている」<sup>12)</sup>。



ペコーは、「社会生活において個々人の行為の役割が優越すると考え、スタール夫人のように〈個人が土俵だ un individu est une grande circonstance〉」とした<sup>13)</sup>。彼が神を人格的なものと信じたか、汎神論的であったかには、疑問が残る。しかし、「自我は神とより親密に結ばれるほどに、強固になる。このことを人生が私に教えた——自由とは神に従うことだ」という言葉を残している。

彼が求めていた道德教育は、従って第二共和制時代から論議された市民形成論ではなく、宗教的観念や宗教的感情を中心とする道德教育であった<sup>14)</sup>。良心から生ずる宗教的感情が理性を導き、道德法に対して意志を従わせると見るペコーは、宗教的感情に道德生活の基本的な動因を認めている。世俗的宗教は、カテドラルや祭壇ではなく、良心にだけ位置付くのため、内的宗教であるとペコーは考えている<sup>15)</sup>。

カペランは、フォントネー校の道德的雰囲気を描写するのに、カントやシュライアーマッハーの名を登場させているが、どれだけカントの良心論やシュライアーマッハーの「絶対依存感情」が、フォントネー校で教えられていたのかは、これらの文献から読み取れない<sup>16)</sup>。

ペコーの後継者になったのは、ボルドー近くの町リブルヌの牧師であったジュール・ステークである。通常、ビュイソン、ペコー、ステークの三人が、第三共和制下に世俗教育を推進した自由主義プロテスタンの代表とされている<sup>17)</sup>。

1870年代末に、約6千校あったカトリック系小学校に対し、プロテスタント系小学校が1535校存在した。この約1500校を犠牲にして、世俗的公教育にフランスのプロテスタンは協力した。

「16世紀に宗教改革によっては完遂されなかったモラルの世俗化の事業を、今日、学校改革によって実現しようとしている」とはペコーの言葉であり、世俗化は新しい〈宗教改革〉なのであった<sup>18)</sup>。(続く)

## 註

### 第一章

- 1) CISR 東京会議組織委『CISR 東京会議紀要』(1979) pp.2, 4, 38, 46-49, 54
- 2) 島蘭進「世俗化論の主張」『春秋 No.362』所収(1994)、同「世俗化論の限界」『春秋 No.364』所収(1994)

- 3) 中野実『宗教と政治』(1998)
- 4) 朝日新聞2004年2月12日号の記事
- 5) le Supplément No181 など
- 6) Revue française de pédagogie N°117, pp.53-85
- 7) ロールズの正義論と「政治的リベラリズム」両者が、参考文献にあげられている。
- 8) 雑誌 Esprit N°227 (2001) の諸論文が重要
- 9) Lorcerie op.cit. pp.56-65
- 10) 上山春平など「ナショナリズムの現在」、雑誌『思想』823号(1993) pp.156-157
- 11) Lorcerie op. cit. p.59, Willaime教授の表現
- 12) ibid. p.70、ジル・ケベルの用語、cf.p.73
- 13) ibid. pp.65-75, intégration
- 14) cf. Louis Legrand: Les politiques de l'éducation (1988)
- 15) Jean Marie Mayeur: La séparation des églises et de l'état (1991) pp.169-177に法規条文
- 16) 以下 WeillのHistoireを注ではWと略記する
- 17) 以下、本文では『世俗思想史』と略記する
- 18) Adrien Dansette: Histoire religieuse de la France contemporaine sous la Troisième République (1951), p.668
- 19) 谷川稔教授など専門家は世俗性と訳している。『十字架と三色旗』(1997)、pp.4, 11, 228
- 20) Louis Capéran: Histoire contemporaine de la laïcité française T.1 (1957), T.2 (1959), T.3 (1961)
- 21) 第8章で1860年代の新聞を重視している
- 22) W. Avant-propos
- 23) G. de Lagarde: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge I et II (1934)
- 24) W. pp.1-5
- 25) デュビイ、マンドルー(前川など訳)『フランス文化史』II (1969) p.268, W. p.4
- 26) W. pp.6-8
- 27) Weillは20世紀初頭の首相ワルデック・ルソーにもガリカンの特徴を指摘している。W. p.317
- 28) W. p.7, cf.小田垣雅也『現代のキリスト教』(1996) pp.54-76 「19世紀と自由主義神学」
- 29) Vinet: Mémoire en faveur de la liberté des cultes (1826)
- 30) W. pp.184-189
- 31) W. p.350
- 32) W. pp.330, 351, エミール・ブトルー(1845-1921)の立場
- 33) W. p.351
- 34) W. p.352
- 35) バイエ(二宮訳)『自由思想の歴史』p.111

- 36)W. 第13章『反教権主義の覚醒』pp.311-328 で自由思想家が論じられている  
37)アラン・フィンケルクロート（西谷沢）『思考の敗北あるいは文化のパラドクス』（1988）、ルナン他『国民とは何か』（2002）

## 第二章

- 1)Weill は、1865年とし、石原司は1877年の発言とする。  
W. p.251、石原司「急進派とその政治行動」、山本桂一編『フランス第三共和政の研究』（1966）所収、p.10  
2)石原前掲論文 p.60, Alain Guillemlou: Les jésuites (1961) pp.75-91  
3)Liliane Maury: Les origines de l'école laïque en France (1996), p.13, pp.120-125  
4)W. pp. 153-154, Patrice Larroque de l'Examen critique des doctrines de la religion chrétienne (1859) は、ドイツでのキリスト教批判と無関係に書かれた。  
5)ヘルダーには、ドイツ宗教教育史上重要な次の著作がある。Luthers Katechismus, mit einer katechetischen Erklärung zum Gebrauch der Schulen (Weimar und Halle) (1798)。なおドイツ民主共和国時代のヘルダーの評価も考察が必要。  
6)サント・ブウヴ（小林秀雄訳）『我が毒』（1952）p.148。サント・ブーブは、ルナンの『イエス伝』を弁護した。  
7)田中治男「A.ルーゲとその時代」『思想』No.599, 601, 605 (1977) 所収など  
8)19世紀ドイツ神学研究史については、森田雄三郎『キリスト教の近代性』（1992）特に第二章、第三章。小田垣雅也 前掲書第二章。  
9)Compayré: Félix Pécaut et l'éducation de la conscience (1902) p.17、以下註記で、この書をPと略す  
10)W. pp. 103, 148-149  
11)Edgar Quinet: L'enseignement du peuple. Hachette版全集、p.120  
12)土居寛之訳『アミエルの日記』上巻 p.175  
13)ルナン（杉沢）『思い出』（下）（1953）、以下引用文後に訳の頁を示す。なお『イエス伝』は津田穰訳、岩波文庫版による。

- 14)W. p.156  
15)W. pp.156-157  
16)W. p.229  
17)Renan: Questions contemporaines (1868) 第3版 (1870) 序文 XIX-XX。同書には、1862年2月に生じたコレージュ・ド・フランスでの講義禁止、1864年6月の免職について、ルナンから見た経過と見解とが含まれている（pp.191-239, 241-250）。なお1857年12月に書かれた「ドイツにおける学術研究」など、ドイツ関連の論文も同書に含まれている。

## 第三章

- 1)レオナル（渡辺訳）『プロテスタントの歴史』（文庫クセジュ 114）（1953）p.115  
2)W. p.300  
3)テヌの『知性論』（1870）からリボーに至る実験心理学の成立も、世俗性の契機である。  
4)バイエ、前掲書 p.107  
5)W. pp. 309-312  
6)ニコレ（白井など訳）『フランスの急進主義』pp.58-59, 64、石原前掲論文 p.122  
7)P. pp. 26-27, Capéran, op.cit. II. pp.272-273  
8)Le christianisme libéral, 63p 前年にも、16頁の正統派批判文書を、また1869年に「小学校における聖書物語の授業について」公刊  
9)W. p.360、この書は「国家の統一は考え方や信条の多様性と両立しうる」で、締め括っている。  
10)『思想』1993年2月号、p.111  
11)Capéran, op.cit. II. pp.31-63  
12)P. pp.27-28  
13)Madame de Staël (1766-1817) 『ドイツ論』（1813）の著者、プロテスタント  
14)Maury, op.cit. p.30, P. p.84  
15)P. p.76  
16)Capéran, op.cit. II. p.46  
17)W. p.350, Capéran, op.cit. II. p.267  
18)Capéran, op.cit. II. p.259

（2004年5月14日）