

現代フランスにおける「公共宗教論」？

—ライシテ研究者の議論を比較して—

田中 浩喜

はじめに

近年の宗教学では、宗教と公共空間の関係性をめぐる議論が活発になっている。かつての社会科学は、世俗化論を軸に展開していた。社会学では、近代化に伴う宗教の私事化や衰退は不可避の現象だとされていた。また政治学では、公共空間において宗教はもはや必要なく、世俗的理性だけで十分だと考えられていた。しかし、およそ 1980 年代以降、イラン＝イスラーム革命の勃発、新宗教運動の興隆、宗教的権利要求の増加、解決困難な倫理的問題の登場、それに伴う世俗的理性の限界の露呈などにより、世俗化論は疑問に付されるようになった。

こうしたなか、公共空間における宗教の存在が、現実的にも規範的にも注目されるようになっていく。宗教と公共空間の現実態としての交錯は、宗教社会学者カサノヴァにより定式化された。カサノヴァは従来の世俗化論に反して、現代社会には「脱私事化」した「公共宗教」がみられると論じた⁽¹⁾。可能態としての交錯は、哲学者ハーバーマスと神学者ラッツィンガーの 2004 年の対話により注目されるようになった。そこでは、現代社会は世俗的市民と宗教的市民の「相互学習」を要請する「ポスト世俗化」社会に突入しているという見解が共有された⁽²⁾。

日本でも、宗教と公共空間の交錯について論じる「公共宗教論」が増えている。一方には、社会関係資本論を基礎に宗教の「社会貢献」に注目する実証社会学の潮流がある。2006 年には「宗教と社会」学会に「宗教の社会貢献活動研究プロジェクト」が設置され、3.11 被災地での宗教者の社会貢献が注目された 2011 年には、『宗教と社会貢献』誌が創刊されている。他方には、ポストコロニアルの関心を交えながら、宗教と公共空間の交錯という問題系自体を問い直す批判的潮流がある。磯前順一らの編集による『見直される宗教の役割』と『他者論的転回』はその好例だろう⁽³⁾。

ところで、フランスのライシテはしばしば「厳格な政教分離」と言われる。公立校での宗教的表象の着用を禁じた 2004 年法、公共の場での顔面を覆う衣服の着用を禁じた 2010 年法、公共ビーチでのブルキニの着用を禁じた 2016 年夏の条例は、ライシテが宗教と公共空間の交錯を許容しない厳格な政教分離であるという印象を再強化した。そこで、本稿では以下の問いを掲げたい。すなわち、「厳格な政教分離」とされるライシテの国フランスに、宗教と公共空間の交錯について論じる「公共宗教論」は存在するのだろうか、という問いである。

本稿はこの問いに肯定的な仮説を提示する。ライシテ研究者のフィリップ・ポルティエが指摘するように、およそ 1970 年代頃を境に、フランスは「分離 (séparation)」のライシテから「錯綜 (intrication)」のライシテへの変容を経験している。たとえば、ニコラ・サルコジ元大統領は 2007 年 12 月の演説で、宗教的なものの公的役割を評価する「ポジティブなライシテ」の必要性を説いた。ライシテと「厳格な政教分離」を等号で結ぶと、このライシテの変容を見逃してしまう。そこ

で本稿ではまず、このライシテの変容を検討しよう（第1章）。

サルコジの「ポジティブなライシテ」というスローガンは、宗教と公共空間の関係性をめぐる議論、すなわち「公共宗教論」をもたらした。実際、サルコジのライシテに関しては、メディアや知識人、政治家や研究者によって賛否両論が繰り広げられた。本稿ではそれらの議論をすべて追うことはせず、フランスにおけるライシテ研究を牽引する二人の研究者の「公共宗教論」を取り上げることにする。ジャン・ボベロとジャン＝ポール・ヴィレムである（第2章、第3章）。

二人の略歴を紹介しておこう。ライシテ研究の第一人者として日本でも知られているボベロは、1979年から1991年まで国立高等研究院（EPHE）の第五部門（宗教学）で「プロテスタンティズムの歴史学・社会学」講座を担当した後、1991年に「ライシテの歴史学・社会学」講座を新規に開講し、2007年まで主任を務めた。また、1995年には国立科学研究所（CNRS）との共同研究機関「宗教とライシテの社会学グループ」（GSRL）を創設し、2001年まで主任を務めた。ボベロの後任として1992年からEPHEの「プロテスタンティズムの歴史学・社会学」講座を、2002年からはGSRL主任を引き継いだのがヴィレムである。

二十年近くにわたるボベロとヴィレムの協力関係は、フランスにおけるライシテ研究の推進に不可欠であった⁽⁴⁾。しかし、両者は「ポジティブなライシテ」をめぐって意見を二分させた。サルコジ演説のあと、一方のボベロは『サルコジ氏にライシテを説明しよう』を出版し、サルコジのライシテ理解に異議を唱えている。他方のヴィレムは『公的領域における宗教的なものの回帰』を出版し、ボベロのサルコジ批判に対してサルコジのライシテを擁護している。本稿では、両者の議論の内容を検討することで、フランス宗教学における「公共宗教論」の一端を明らかにする。

1. フランスにおけるライシテの変容

本章では、現代フランスにおけるライシテの変容を確認する。第1節では、この変容を総合的な視点から論じる。ポルティエの最新の議論を参照することで、現代のライシテはもはや「分離」ではなく「錯綜」の原則に基づいていることを確認する。第2節では、この変容を具体的な視点から論じる。サルコジ元大統領の「ポジティブなライシテ」を参照することで、前節で確認したライシテの変容を裏付けることができる。同節ではさらに、宗教的なものを「象徴的資源」とみなす道具的宗教観は、実践面において「市民宗教論」と紙一重であることを指摘する。

1-1 「分離」から「錯綜」へ——フィリップ・ポルティエの議論から

フランスのライシテは「厳格な政教分離」であるとされる。1980年代以降のヴェール論争やセクト論争⁽⁵⁾、2000年代以降のブルカ論争やブルキニ論争は、こうした印象を再強化しているように思われる。少なくとも近年まで、この理解は日本宗教学でも主流だった。たとえば、1973年の『宗教学辞典』には次のようにある。「アメリカにおける政教分離は、宗教に対して好意的であるところに特徴がある。これに対して、フランスにおける政教分離は〔……〕宗教に対して好意的ではない」⁽⁶⁾。

しかし、近年の研究では、現代のライシテはもはや「厳格な政教分離」でないことが指摘されている。たとえば、ポルティエは「第一の近代」のライシテと「第二の近代」のライシテの非連続性を強調している。たしかに「第一の近代」のライシテは政治的なものと宗教的なものの「分離」の原則に基づいていたが、「第二の近代」のライシテはむしろ政治的なものと宗教的なものの「錯綜」

の原則に基づいているというのである。以下では、ポルティエの最新の論文を参照しつつ、現代フランスにおけるライシテの変容を確認することにしよう⁽⁷⁾。

ポルティエは現在、高等研究院とパリ政治学院の教授であり、2007 年以降は GSRL の三代目主任を務めている。GSRL では初代主任をボベロが務め、二代目主任をヴィレムが務めたのだから、ポルティエは現在両者のあとを継いで、フランスにおけるライシテ研究を牽引する立場にある人物と言える。三者の研究スタイルには重なり合うところが多いことを承知のうえで、それぞれの特色を図式的に整理するなら、ボベロの研究には歴史学的色彩が、ヴィレムの研究には社会学的色彩が強いのに比べて、ポルティエの研究には政治学的色彩が強いと言えるだろう。

さて、ポルティエによると、第三共和政期のライシテを特徴付けるのは「分離」の原則である。1880 年代に政権についた共和主義陣営は二重の分離に乗りだした。ひとつは文化面での分離である。教育大臣ジュール・フェリーによる教育のライシテ化はその好例である。それまでの公立校での道德教育は、「宗教・道德教育」という枠組みのなかで、カトリックの教義を基盤に行われていた。しかし、フェリーは 1882 年の法律により、この道德教育を「道德・市民教育」に置き換え、宗教と公的道德を分離した。これにより、公的領域における道德は宗教から独立することになった⁽⁸⁾。

もうひとつは制度的な分離である。1880 年代以降、公立学校、公立病院、公共墓地などのライシテ化が個々の法律により進められたが、国家自体のライシテを法制化したのは 1905 年 12 月 9 日の法律である。この政教分離法は、第 1 条で良心の自由を保障し、第 2 条で国家と諸教会の政治的・財政的分離を定めている。これにより、宗教は私的領域の事柄として国家から独立することになった。これは同時に、国家が宗教から独立することも意味している。かくして「第一の近代」において、「政治＝公的領域／宗教＝私的領域」という近代的な分割が確立された。

ところが現在、「分離」の原則は「錯綜」の原則に代わられているという。その背景にあるのは宗教的なものの再公共化である。これはとりわけ、1980 年代以降の宗教的権利要求の増加というかたちで現れている。たとえばアラブ系出自の人びとは、1983 年の「平等のための行進」ではほかの市民と同等の権利を要求していたが、1990 年代以降はムスリムとして、ハラールやヴェールに関する宗教的な権利を要求するようになった。カトリックも例外ではなく、2013 年の「みんなのための結婚」のときには、「自然法」に依拠したカトリック教会の見解の支持者が同性婚反対のデモを繰り広げた⁽⁹⁾。こうした文脈のなかで、政治的アクターは宗教的なものを考慮せざるをなくなっている。

ポルティエによると、「錯綜」のパラダイムには二つの側面がある。ひとつは「承認」という側面である。これは 1960 年代頃からみることができる。たとえば、1959 年のドゥブレ法による宗派系私立学校に対する間接的な公的補助金の支出の認可や、1983 年に設置された国家倫理諮問委員会における宗教者の登用などである。より最近の事例としては、2000 年代以降の公立学校における宗教事象教育の導入が挙げられる⁽¹⁰⁾。これらは、宗教的なものが公的領域から分離されるのではなく、再び公共空間に進出することを政治的なものによって「承認」されている例である。

しかし、「承認」はおよそ 2000 年代以降、「監視」と表裏一体になっているとポルティエは指摘する。社会的一体性への危機意識をともなっているこの「監視」という側面は、たとえば公共機関における「ライシテ憲章」の掲示にみることができる。この憲章はライシテをフランス共和国の価値と定めて、その遵守を呼びかけている。さらに、2004 年のヴェール禁止法と 2010 年のブルカ禁止法は、単にヴェールやブルカの着用を禁止しただけではない。ポルティエに言わせれば、ヴェー

ルやブルカの禁止の法的根拠とされている「公共秩序」という概念には、治安や衛生などの客観的な要素だけではなく、「振る舞いの鋳型」と呼びうる抽象的な要素が含まれている。

ポルティエの議論の大枠をまとめよう。たしかに第三共和政期におけるフランスのライシテは、政治的なものと宗教的なものの「分離」に基づいていた。しかし、現代の「錯綜」のライシテは、一方で宗教的なものの「承認」、すなわち公共空間における宗教的なものの重要性を認めており、他方で宗教的なものの「監視」、すなわちフランスの価値に基づく規範的枠組による規制を強めている。要するに、「政治＝公的領域／宗教＝私的領域」という近代的な「分離」の原則は、文化的な制約付きで公共空間における宗教的なものの役割を認める「錯綜」の原則に代わられているのである。

本稿にとって興味深いのは、国家による宗教的なものの「監視」の強化と並行して、公共空間概念の再編成が起きているというポルティエの指摘である。ポルティエによれば、たしかに「分離」のライシテは私的領域と公的領域を分離したが、当時の私的領域は広場や公道などの「社会的領域」にまで広がっていたし、公的領域の中立性の適応対象は公務員に限られていた。しかし「錯綜」のライシテは公的領域の概念を拡大して、社会的空間までも公的領域として捉えているし、公共サービスの利用者にまで中立性の尊重を求めている。これは、公立校の「生徒」によるヴェールの着用を禁じた 2004 年法や、「公共空間」でのブルカ着用を禁じた 2010 年の法律にみることができる。

なお最後に、ポルティエの議論の核である「分離」と「錯綜」という言葉は、政治哲学者クロード・ルフォールの議論を踏まえていることを指摘しておこう。ルフォールは民主主義を、権力・権利・知の「分割 (division)」によって、「未規定性 (indétermination)」に晒された社会と特徴付け、反対に全体主義を、この民主主義的な分割と未規定性への抵抗として特徴付けた。メルロ＝ポンティ由来のメタファーを用いれば、民主主義の内部には民主主義そのものの特徴である「脱身体化」への抵抗、失われた「身体性」の追求が存在するのである⁽¹¹⁾。ポルティエは以上の議論を踏まえて、みずからの議論を以下のように結んでいる。

リベラルな近代は分化 (différenciation) という構想のもとに成立しているものの、その奥底には、それが切り離れた身体性の生き生きとした記憶がなおも息づいているのである。⁽¹²⁾

1-2 ニコラ・サルコジの「ポジティブなライシテ」

前節で論じたライシテの変容を象徴的に物語るのは、ニコラ・サルコジの提唱した「ポジティブなライシテ」である。2007 年から 2012 年まで大統領を務めたサルコジは、2007 年 12 月 20 日のラテラノ、2008 年 1 月 14 日のリヤド、同年 2 月 13 日の CRIF (全仏ユダヤ系団体代表評議会) 晩餐会、同年 9 月 12 日のローマ教皇来仏式典で、宗教をテーマにした演説を行った。一連の演説が議論を呼んだのは、特にラテラノ演説と教皇来仏式典において、公共空間における宗教の役割を評価する「ポジティブなライシテ」の必要性が説かれたからである⁽¹³⁾。

ポルティエも指摘しているように⁽¹⁴⁾、ラテラノ演説での次の発言は、サルコジのライシテがもはや「分離」の原則に基づいていないことを示している。「ライシテの共和国において、私のような政治家は、宗教的な考えをもとに物事を決めることはできません。しかし、場当たりの思いつきではない、確固たる規範や信念からくる意見に、政治家の思考や意識を啓発していただくのは大切なことです。私たちの国に存在するあらゆる叡智、あらゆるスピリチュアリティがそれに参加すべき

なのです」。ここには宗教的なものの「承認」の側面をみることができる。

ところで、ハーバーマスは近年、「ポスト世俗化論」と呼ばれる議論を展開している。「ポスト世俗化論」とは、宗教言語が市民社会での政治的討議で果たす役割を評価する議論である。本稿では、ハーバーマスの「ポスト世俗化論」が、宗教的なものを政治的なものの「資源」とみなしていることに注目したい。ハーバーマスは、市民社会のなかで「意味とアイデンティティを確立するための〔文化的〕資源」⁽¹⁵⁾として機能することを、宗教的なものに期待しているのである。

実のところ、この道具的な宗教観はサルコジにも共有されている。あらゆる人間には「スピリチュアルな渴望」(ラテラノ演説)が、あらゆる社会には「宗教的なルーツ」(リヤド演説)があると考えているサルコジにとって、宗教は個人に意味を、社会にアイデンティティを与えてくれるものである。にもかかわらず、従来のライシテは宗教的なものの政治的重要性を過小評価してきた。それゆえ、意味とアイデンティティの資源としての宗教的なものを再評価する「ポジティブなライシテ」が必要なのである。たとえば以下の発言は、そうしたサルコジの宗教観を示している。

みずからの歴史の倫理的な遺産、スピリチュアルな遺産、宗教的な遺産を無視するネーションは、みずからの文化に対して罪を犯しています。歴史や遺産、芸術や民間伝統が入り交じり、私たちの生き方と考え方に非常に深く浸透しているこの混合物に対して罪を犯しているのです。ルーツを引き抜くこと、それは意味を失うことです。それはナショナル・アイデンティティの土台を弱めることです。さらにそれは記憶の象徴をたんと必要とするはずの社会的な人間関係をよりいっそう痩せ細らせることです。(ラテラノ演説)

しかし、サルコジとハーバーマスの共通点はここで終わる。ひとつは、ハーバーマスの「ポスト世俗化論」が、国家と区別された市民社会における宗教的なものの役割に期待をかけているのに対して、サルコジの「ポジティブなライシテ」は、国家の領域に属する政治権力と宗教的なものとの協働を認めているからである。もうひとつは、ハーバーマスの「ポスト世俗化論」が、宗教的なものという抽象概念に内実を与えていないのに対して、サルコジの「ポジティブなライシテ」は、宗教的なものという抽象概念に具体的な内実を与えているからである。サルコジが宗教的なものとして具体的に想定しているものは何なのだろうか。

新しいライシテの提唱と並んで話題を呼んだのは、「フランスのカトリック的ルーツ」というサルコジの発言である。この発言は、サルコジが諸宗教のなかでもカトリックを特権視していることを端的に示している。実際、ラテラノ演説では、「私たちのネーションをカトリック教会に非常に長きにわたり結びつけている非常に特殊な絆」が強調された。さらに、四回の演説のうち「ポジティブなライシテ」という言葉が用いられたのは、ラテラノ演説と教皇訪仏式典での演説だけであることに注目しよう。サルコジにとって、フランス社会との協働を求められる「宗教的なもの」とは、なによりカトリック教会なのである。

具体的な宗教集団に対するサルコジの見解は、2004年に出版された対談形式の著作『共和国、宗教、希望』にみることができる。この著作でサルコジはすでに共和国にとっての宗教の重要性を主張している。そこでは、キリスト教、ユダヤ教、イスラームのみが「フランスの宗教」とであると述べられている。

ブラグマティズム

実用主義をもって物事を眺めてみれば、フランスには三つの大宗教があります。キリスト教（カトリック教会、東方正教会、プロテスタント）は、信者数と根付いてからの古さという点で、それらの筆頭です。これは現実なのです。キリスト教は最大級の世界宗教のひとつであり、私たちの文明の一部分を形成しています。私たちのルーツはキリスト教なのです。次にユダヤ教があります。私たちの国に暮らす人々のうち、70 万人がユダヤ教徒です。ここでも重要なのは、それが古いという現実です。これはショアーと強制収容があつて以来、一段と避けがたい現実になりました。最後にイスラームがあります。フランスにおいてイスラームに活力があるのは、1960 年代に移民の波が押し寄せて以来です。フランスの宗教は、これら三つの宗派集団を中心に構成されています。⁽¹⁶⁾

反対に、ヒンドゥー教と仏教は、フランスにおける歴史の浅さと信者数の少なさという点で、フランスの「大宗教」とはみなされない。「ヒンドゥー教と仏教が宗教であることにはまったく異論はありませんが、これらは私たちの土地では〔三つの大宗教と〕同じ仕方での存在感はもっておりません。ヒンドゥー教は信者の数が少なく、仏教は意識的に自らが目立たないようにしているからです」⁽¹⁷⁾。さらに、サルコジに言わせれば、エホバの証人を始めとする「セクト」と呼ばれる新宗教運動は「宗教」と呼ぶこともできない⁽¹⁸⁾。このように、サルコジはカトリックを頂点として、諸宗教の重要性のあいだに区別を設けようとしている。

また、演説以降のサルコジの発言と行動をみれば、「フランスの宗教」のあいだでも差別化が図られていることがわかる。一方で、サルコジは 2009 年 6 月の議会で「ブルカは共和国に歓迎されない」と発言し⁽¹⁹⁾、翌年には通称ブルカ禁止法を可決させている。他方で、サルコジは 2014 年、自身の政党 UMP の事務所に、「クレッシュ」と呼ばれるキリスト誕生の馬屋の模型を設置している⁽²⁰⁾。キリスト教がフランス社会のアイデンティティとして「承認」されているのに対して、イスラームは「公共秩序」という曖昧な概念を理由とした「監視」の対象になっているのである。

多くの先行研究は、サルコジのライシテが市民宗教の様相を帯びていることを指摘している。たとえば伊達聖伸は、宗教に抑圧を加える非寛容な「ルソー＝フランス型」と、既存宗教を通して政治的自己理解を確立する「ベラー＝アメリカ型」に市民宗教を類型化したうえで、サルコジの演説は「カトリック的伝統を再強化しつつ、アメリカ・モデルを部分的に取り入れようとしている」と指摘している⁽²¹⁾。またセバスチャン・ウルバンスキは、サルコジのライシテが宗教的信仰を持たない人びとを考慮していないことを批判しながら、「サルコジが唱える共和主義は、とりわけ宗教的帰属を主張しない人々に対して差別的になりかねない市民宗教の精彩を帯びている」と指摘している⁽²²⁾。

以上の議論を踏まえたうえで、本稿では次のように指摘したい。すなわち、サルコジのライシテの事例が示しているのは、宗教的なものを意味とアイデンティティの資源とみなす道具的宗教観に基づく「公共宗教論」は、「では私たちの社会には具体的にどの宗教が必要なのか」という実践的問題に答えようとした途端、そしてその問題が政治権力によって取り組まれた途端、特定宗教を特権化する「市民宗教論」に転化しかねないということではないだろうか。

さて、サルコジの演説は賛否両論を巻き起こした。興味深いのは、ライシテ研究者のあいだでも

評価が分かれたことである。プロテスタント系週刊誌『改革』の2008年1月31日号は特に象徴的である⁽²³⁾。そこでは「ニコラ・サルコジの演説はライシテを脅かしているか」という問いに、ボベロが「ウィ」、ヴィレムが「ノン」という正反対の見解を示している。すなわち、サルコジのライシテに対してボベロは反対の論陣を、ヴィレムは賛成の論陣を張ったのである。

2. ジャン・ボベロの「公共宗教論」

本章では、サルコジへの批判を手がかりに、ボベロの「公共宗教論」を分析する。ボベロは『改革』誌での議論を発展させて、『サルコジ氏にライシテを説明しよう』と題した著書を同年出版している。同書はサルコジとその演説原稿執筆者に宛てた手紙の形式で書かれており、その文体は学術的というより挑発的なものになっている(たとえばサルコジは同書の中で「形而上学者の大統領殿」や「ポジティブ大統領殿」などと言い換えられている)。研究者ボベロというより市民ボベロにより記された同書を紐解くことで、ボベロが公共空間における宗教についてどのような見解を抱いているのか、ボベロの「公共宗教論」を明らかにしよう。結論を先取りすれば、ボベロは私的領域と公的領域の内実を自由主義的に再定式化しつつ、その分割を維持すべきという立場をとっている。

2-1 サルコジへの批判

ボベロは著作の随所でサルコジへの批判を展開している。本節では、ボベロによるサルコジ批判の要点を二つ挙げておこう。ひとつは、サルコジのライシテが「市民宗教」に近づいているという政治学的批判である。ボベロによれば、ルソーに由来する市民宗教の特徴は、公的道德に「超越性」を与えることで、社会的紐帯を確保する点にある。そしてサルコジも、宗教的なものを共和国にとり込むことで、道德に「超越性」を付与しようとしているとボベロは言う。実際、サルコジはラテラノ演説で、「超越性との絆を喪失した道德は、歴史的偶発性に晒されやすく、最後には安直さへと流されてしまう」と述べ、道德が超越性を必要とすることを訴えている。

ところで、「市民宗教」という概念は大きく二つの理念型に区別することができる。ルソーに由来する共和主義型の市民宗教と、ロバート・ベラーが明らかにしたアメリカ型の市民宗教である。これら二つの市民宗教は、社会的紐帯を神聖化するために「超越性」を引き合いにだす点では同じだが、宗教的なものに対する姿勢は正反対である。すなわち、反宗教的な「フランス共和主義型の市民宗教」とは反対に、それがアメリカの共和国を神聖化するときには、はっきりと神に言及します。プロテスタント的であると同時にシンクレティズム的である神です⁽²⁴⁾。フランス共和国の大統領であるサルコジは、やはり共和主義型の市民宗教に接近しているのだろうか。いや、サルコジが接近しているのは、フランス型の市民宗教ではなくアメリカ型の市民宗教である。

いやはや残念なことです。あなたはフランスのライシテを、超共和主義型の市民宗教に陥ってしまう甘い誘惑から解き放つ大統領になりえたのかもしれませんが。ですがどうでしょう。あなたはフランスのライシテを、もうひとつのバージョンの市民宗教、アメリカ型の市民宗教に転化させてしまっています。⁽²⁵⁾

サルコジのライシテは宗教的なもの、特に一神教的なものに言及する点で、反宗教的なフランス

型の市民宗教ではなく、親宗教的なアメリカ型の市民宗教に近づいているというのである。こうした市民宗教の整理は一見、先程『宗教学辞典』にみたような、フランスは「宗教に好意的でない」政教分離であり、アメリカは「宗教に好意的な」政教分離であるという図式に近づいている。しかし、注意しなければならないのは、ボベロにとってライシテと市民宗教は同じではないということである。ボベロの考えでは、ライシテは市民宗教になってはならない。市民宗教が超越性をまとうて特定の「善」に依拠するのに対して、ライシテは「正義」に関する事柄だけにとどまるのである。こうしたボベロの政治哲学については次節で詳述することにしよう。

いずれにせよ、ボベロの考えでは、民主主義社会は市民宗教なしですまされなければならない。そのために、ボベロはライシテを法制化した 1905 年法の精神に帰ることを説いている。それはイギリスの哲学者ジョン・ロックの精神に帰ることでもある。歴史家ボベロに言わせれば、1905 年法を成立させたのは反教権主義的な共和主義ではなく、ロックの政教分離思想を継承した英米系の自由主義的な政治哲学である。このロックの精神は、カトリックに代わる新たな市民宗教を据えることではなく、良心の自由を平等に保障することを目的として、「宗教的なものと政治的なものの領域を分離すること」⁽²⁶⁾に重きを置いている。

もうひとつの批判は歴史学的批判である。ボベロによると、サルコジによるライシテ史の理解には三つの誤りがある。ひとつは、ライシテが「フランスのカトリック的ルーツ」を引き抜こうとしてきたという歴史理解である。ボベロに言わせれば、たしかにフランス革命期の反宗教政策は共和国から宗教的伝統を排除しようとしたが、1905 年法の精神はむしろ伝統や慣習を混乱させないように配慮している⁽²⁷⁾。また、サルコジはラテラノ演説で、1905 年前後のライシテの「歴史」を次のようにまとめている。ボベロに言わせれば、ここに残り二つの誤りをみることができる。

私は、1905 年以前と以後のフランスにおけるライシテの適用が、カトリックの信徒、司祭、修道会にもたらした苦しみを存じています。1905 年法を自由、寛容、中立性のテキストとして解釈することは、部分的に「……」過去の回顧的な再構築であることを存じています。フランスの司祭と修道者が反教権主義に武器を収めさせたのは、なにより大戦の塹壕で彼らが犠牲になったこと、彼らの苦しみが分かち合われたことです。そして、フランスと教皇庁に、その係争を乗り越えて関係を結びなおさせたのは、彼らの共通の知性です。

ひとつは、ライシテ陣営とカトリック陣営の和解に関する一方向的な認識である。両陣営に和解をもたらしたのはもっぱらカトリック陣営の努力であるかのようにサルコジは述べている。しかしボベロによると、実際の和解は両者の歩み寄りによってなされた⁽²⁸⁾。もうひとつは、1905 年法の自由主義的解釈を「過去の回顧的な再構築」とする認識である。ボベロに言わせれば、1905 年法はそれまでの反教権主義とは一線を画す自由主義的な法律であるのは確かであり、サルコジは反教権的な 1905 年法以前と自由主義的な 1905 年法以後を混同してしまっているのである⁽²⁹⁾。

ボベロはサルコジの歴史認識について、過去の「ネガティブな」ライシテの捏造が、今日の「ポジティブな」ライシテの必要性を作りだしていると指摘している。そして、ボベロは歴史家の観点から、サルコジの歴史認識を「記憶と歴史の葛藤」というより広い文脈に位置付けている。ボベロはかつてより、「歴史学上の知見と共通の文化の記憶のあいだには乖離が生じて」いることに批判意

識を向けてきた⁽³⁰⁾。その観点からすると、「オベリックス大統領」たるサルコジは、「一部のカトリックの記憶という鍋」に転げ落ちてしまっている。こうした現状を前に、ボベロは「記憶の権利を歴史の権利で置きかえる」べきだと主張している⁽³¹⁾。

以上のように、ボベロは『サルコジ氏にライセンスを説明しよう』で、サルコジを痛烈に批判している。だとすると、宗教の公的役割を評価するサルコジを批判するボベロは、宗教の公共空間への進出を認めない厳格なライセンス主義者なのだろうか。そうではないことは明らかである。ボベロは良心の自由を尊重する自由主義者として知られている。実際、ボベロは 2003 年のスタジ委員会メンバーのうち、公立校でのヴェール禁止に唯一賛成票を投じなかった人物である。それでは、ボベロ自身は公共空間における宗教について、どのような見解を持っているのだろうか。

2-2 ボベロの「公共宗教論」

ボベロは公共空間における宗教の存在を否定しているわけではない。むしろボベロは、スタジ委員会の事例からも明らかのように、公共空間における宗教的实践を保障するものとしてライセンスを捉えている。ボベロの「公共宗教論」にとって重要なのは、「宗教は公共空間に進出するべきか」という問いではない。この問いは 1905 年法の時点ですでに肯定的な回答を与えられている。重要なのは、「宗教は公共空間においてどのようなあり方をとるべきか」という問いである。

結論を先取りすれば、ボベロの「公共宗教論」において、宗教は「私的領域」に属するものでありながら「公共空間」における实践を認められていると言える。ボベロの議論を理解するためには、二つの区別を理解する必要がある。ひとつは私的なもの (*le privé*) と公的なもの (*le public*) の区別、もうひとつは結社的なもの (*l'associatif*) と制度的なもの (*l'institutionnel*) の区別である。

公的なものは私的なものとは別の地平にあるのであり、そうあらねばなりません。「私的なもの」を、家などの非常に狭い空間から出てはならないものと解してはなりません。[……]「私的なもの」とは、社会的に任意なもの、自発的なもの、自由なもののことです。要するに、個人の選択に委ねられたもの、私的に選択されたものです。公的なものとは、(宗教建造物を見かける) 道路のことではなく、国家と公的集合性の領域に関わるもの、制度的なものに関わるものです。反対に、私的なものとは、自身の選択に責任をもつ個人の領域です。また、たとえ万人の空間で誇示されるとしても、それは結社的なもの(自由で自発的な集団形成)なのです。[……] 宗教を私的なものに置くことは、宗教を矮小化してしまうことではなく、むしろ反対に、宗教の自由と万人の自由を拡大することです。⁽³²⁾

まずは私的なものと公的なものの区別を検討してみよう。宗教と公共空間について議論するならば、そもそも「公共空間」とはどのようなものかを問いなおす必要があるだろう。公共空間とは、道路や学校といった具体的な「空間 (*espace*)」なのだろうか、あるいは教育分野や政治分野といった抽象的な「領域 (*sphère*)」なのだろうか。上記の引用は、ボベロが私的なものと公的なものを「空間」ではなく「領域」として捉えていると考えればわかりやすい。そしてボベロは、「私的領域」を個人の選択に基づくものとして、「公的領域」を国家に属するものとして規定している。そして、民主主義社会における宗教は「私的領域」に属するべきだと主張しているのである。

「私的領域」に属すべきだからといって、宗教は「公的空間」に進出できないわけではない。ボベロに言わせれば、「私的領域」は家などの「私的空間」にとどまらないし、道路などの「公共空間」は「公的領域」ではない。これは言い換えれば、道路などの「公的空間」は「私的領域」の射程内ということである。これは先述のポルティエの指摘と重なってくる。ポルティエは第三共和政期の「私的領域」が「社会的領域」まで広がっていたと指摘していた。1905年法の精神を参照点にするボベロにとっても、宗教は「私的領域」に属しながら「公的空間」に進出しようのである。

とはいえ、「公的領域」と「私的領域」はどのように区別できるのだろうか。ボベロは「公的なもの」は「制度的なもの」であり、「私的なもの」は「結社的なもの」になりうると述べている。結社とはいうと、上記の引用では、個人の自由で自発的な集まりとして規定されている。反対に、「社会学的には、制度は社会的義務に結びつきます」⁽³³⁾。制度と結社では、個人と集団の力関係が真逆なのである。すなわち、制度では集団が個人に対して優位に立つのに対して、結社では個人が集団に対して優位に立つのである。そして、民主主義社会における宗教は、もし集団のかたちをとるのであれば、制度的なものではなく結社的なものであるべきだとボベロは主張しているのである。「ライシテの国家の観点からすると、教会は制度ではなく結社です」⁽³⁴⁾。

これらの区別に照らすと、サルコジの「ポジティブなライシテ」はボベロの主張と正反対であることが分かる。私的なものと公的なものの区別について言えば、サルコジは特定宗教を特権化したうえで、それらを「私的領域」ではなく「公的領域」に帰属させようとしている。結社的なものと制度的なものの区別について言えば、「カトリック教会との定期的な制度的対話」（ラテラノ演説）の必要性を訴えるサルコジは、特定宗教を「結社」ではなく「制度」として扱おうとしている。

さらに、以上の議論から明らかなのは、ボベロが民主主義社会における宗教を個人の選択に基づくものと捉えていることである⁽³⁵⁾。あくまでも個人が主体となって宗教を自由に選択するのであり、宗教が主体となって個人の自由を奪うことがあってはならない。「宗教と文化が提供する象徴的で文化的な資源は、個人の次元にとどまるべきなのであり、決して個人を覆い囲んでしまってはなりません」⁽³⁶⁾。そして、この個人主義的な宗教観は、ボベロの民主主義論に根ざしている。

民主主義を選ぶことは、人間が自由で責任ある存在であることへの（少々トチ狂った）賭けなのです。人間は、自分自身で考えて自分自身でやりくりせねばなりません。不完全性の問題を自分自身で解決せねばなりませんし、自分自身の道を見つけねばなりません。そして人間は、さまざまな超越性でそれを行います。そうした超越性には宗教的でないものもあります。⁽³⁷⁾

すなわち、ボベロの民主主義論によると、個人は自分自身でみずからの生の構想を打ち立てねばならない。政治学の用語を用いるならば、「善」の追求は私的領域に属するのである。そして、その「善」のあり方や追求方法は必ずしも宗教的ではない。多元主義に特徴付けられる現代社会では、「善」のあり方や追求方法は多様化しているからである。

そして、公的なものはこの「善」に干渉すべきではない。ボベロは、「ライシテの道徳」が公的なものであることを認めながらも、この道徳はグリュイエールチーズのように「穴のあいた道徳」でなければならないと述べている⁽³⁸⁾。この比喩が意味するのは、ボベロにとって民主主義社会における公的なものは、もはや「善」の領域には関与せず、ただ「正義」の領域のみにとどまるというこ

とである。現代民主主義社会における公的徳はもはや「善」の内容を規定しないという意味で、ライシテの徳には「穴」があいているべきなのである。

このように、ボベロは「善」と「正義」の伝統的な政治学的分割を保持している。「善」は私的領域に属するべきであり、「正義」は公的領域に属するべきであるとする分割である。しかしサルコジの市民宗教は、この区別を保持するボベロにとって、公的徳に超越性を付与することで、公的な「善」を創出しようとしているように映る。実際、ボベロは政治学の用語を用いつつ、サルコジに次のように訴えている。「あなたは共和国大統領として、なにがなんでも未完に、『正義』の探求に、ある種の『無知のヴェール』にとどまるべきです。それがライシテの特徴なのです」⁽³⁹⁾。

以上のように、ボベロの「公共宗教論」は公的なものと私的なもの、制度的なものと結社的なもの、そして正義と善を区別しながら、宗教に公共空間での居場所を与えている。宗教は個人の選択に属する私的なものあるいは結社的なものとして、公共空間に進出しようのである。サルコジの「公共宗教論」は反対に、特定宗教を公的なものあるいは制度的なものとして扱おうとしている。ボベロとサルコジは、宗教が公共空間に進出することはともに認めているものの、宗教が公共空間においてどのようなあり方をとるべきかという問いには正反対の回答を示しているのである。

3. ジャン＝ポール・ヴィレムの「公共宗教論」

本章では、サルコジのライシテへの応答、そしてボベロによるサルコジ批判への応答を足がかりに、ヴィレムの「公共宗教論」を分析する。ボベロと同じく、ヴィレムも『改革』誌での議論を発展させて、2008年に『公的領域における宗教的なものの回帰』を出版している。ヴィレムの近代論、ヨーロッパ論、ライシテ論を凝縮したこの小著は、序文で明言されているように、「宗教はまさしく信念の力を表象しているがゆえに、アイデンティティと倫理の資源なのであり、これは民主主義的でライクな社会においてポジティブな役割を果たすことができる」という「根拠に基づく信念」に貫かれている⁽⁴⁰⁾。

3-1 サルコジの擁護とボベロへの反論

「ポジティブなライシテ」への賛否両論が繰り広げられるなか、ヴィレムはサルコジの立場を擁護している。もちろん全面的に擁護しているわけではない。ヴィレムは「ポジティブな」という形容詞については「ライシテはそもそもポジティブである」がゆえに必要なとしているし、「フランスのカトリック的ルーツ」という問題含みな発言については、「ルーツ」という言葉よりも「遺産」という言葉のほうが適切であり、フランスはカトリック以外からも「遺産」を受け継いでいることを確認している。とはいえ、ヴィレムに言わせれば、当時のサルコジ批判は行きすぎたものである。

これらの批判が大統領演説における議論の余地のない間違いや不手際を正当に非難しているとしても、それらは過度なものであり、誹謗中傷に属するものだ。それらの批判は特に、これらの外交演説がなされた場所と条件を考慮していない。[……] カトリックの場所でのカトリックに向けた演説という枠組みにおいて、フランスとカトリシズムの繋がりの歴史的文化的重要性を喚起したことで、どうしてサルコジ大統領が非難されるのだろうか。⁽⁴¹⁾

実際、歴代大統領は外交演説のなかで、時と場合に応じて言葉を選んできた。たとえば、左派のフランソワ・ミッテラン元大統領は 1983 年、ルルドで教皇を迎えたとき、「カトリック教会がわが国の歴史を深く親密に彩ってきたこと、そして現在も活力の源泉であることについて陛下に敬意を表します」と述べている。また、右派のジャック・シラク元大統領は 2003 年、フランスのフリーメイソン代表団をエリゼ宮に招待したとき、「フリーメイソンと共和国の絆は不滅であること」を強調している。サルコジの演説だけが槍玉に挙げられるのは不公平であるとヴィレムは論じる⁽⁴²⁾。

ヴィレムはボベロのサルコジ批判にも再批判を加えている。そのひとつはボベロの市民宗教理解に向けられている。ボベロは先述のように、民主主義社会は市民宗教なしですまされなければならないと考えている。しかし、社会学者のヴィレムに言わせれば、あらゆる社会は市民宗教なしにすまずことなどできない。「市民宗教は社会の集合的ダイナミクス、社会の創造的かつ情緒的な次元に結びついた社会現象なのであり、この現象を意図的に廃することは難しい」⁽⁴³⁾。社会学的な問題は、市民宗教があるかないかではなく、市民宗教が当該社会においてどのような形をとっているかにある。このように、市民宗教なしの社会を目指すボベロと、社会における市民宗教の不可欠さを主張するヴィレムのあいだには、市民宗教概念の捉え方そのものに相違がある⁽⁴⁴⁾。

また、ヴィレムの目からすると、ボベロは宗教に敵対的であるようにさえ見える。ヴィレムの分析によると、フランスはつねに「あらゆる宗教的参照軸を無視する」市民宗教と、「カトリック的次元を参照する」市民宗教のあいだで揺れ動いてきた。この見方からすると、共和国が宗教的なものを参照することを批判するボベロは、前者の側に立っているように見える。「ジャン・ボベロが共和国大統領に差し向けた、宗教に関するポジティブな発言の禁止の裏側には、革命から譲り受けた、宗教的信仰に対するフランス流の古典的不信感がある」⁽⁴⁵⁾。

こうしたヴィレムとボベロの見解の相違の裏側には、議論の前提となる宗教観の違いがあると見える。ボベロによれば、民主主義社会における宗教は個人的なもの、結社的なものでなければならない。他方のヴィレムは社会学者として、宗教の社会的側面に重きを置いている。実際、ヴィレムはボベロの議論に対して次のようにコメントしている。「私は社会学の観点から、この文化と宗教の個人主義的還元には驚いている。文芸、芸術、哲学、宗教の文化はすぐれて集合的なものであり、個人的嗜好を大きく越える象徴的インフラストラクチャーを構築するものだからだ」⁽⁴⁶⁾。

宗教の社会的側面を強調するヴィレムの姿勢は、ボベロを中心として作成された『21 世紀世界ライシテ宣言』への批判にもみることができる。この宣言は、21 世紀にあるべきライシテの姿をまとめた宣言文書であり、政教分離法制定からちょうど 100 年にあたる 2005 年 12 月 9 日にフランス上院議会で提出された⁽⁴⁷⁾。ヴィレムは、ライシテを自由主義的かつ国際的に理解するこの宣言に大筋は賛同しているものの（ヴィレムは宣言に署名している）、宣言の第 14 条には異議を唱えている。第 14 条は、ライシテ化の進展につれて、宗教は個人的選択の問題になっていると主張している。

それゆえ宗教や信念の問題は、個人の選択の自由になっている。いくつかの社会では、ライシテは宗教の廃止を意味すると危惧されているようだが、ライシテとはむしろ宗教に関する選択の自由を意味している。ここに含意されているのは、宗教的なものを社会的な自明性から、そしてあらゆる政治的な押しつけから切り離すことだ。この措置は、それが必要な場所においては今日でも有効だ。だが、選択の自由には、宗教や信念に関係する正統性を謳うことすら自由だという含

みも残されている。⁽⁴⁸⁾

ヴィレムが問題視するのは、この条文のうち「宗教的なものを社会的な自明性から〔……〕切り離すこと」という一節である。なぜなら、社会学者のヴィレムに言わせれば、宗教的なものを社会から引き離すことはできないからである。「社会というのは、いくらか世俗化しているとしても、マジョリティの宗教文化と〔……〕マイノリティの宗教文化が多かれ少なかれ浸透しているものだ」⁽⁴⁹⁾。つまり、民主主義社会における宗教は個人的なものであるべきとするボベロとは反対に、ヴィレムは宗教を本質的に社会的なものと考えているのである。

こう考えるヴィレムにとって、フランス社会における宗教的遺産の意義を認めるサルコジのライシテは正当なものに映る。実際、ヴィレムがサルコジのライシテに与えている評価は好意的なものである。「ニコラ・サルコジは、不信の中立性から信頼の中立性へ、どちらかというとながらみで中立性からどちらかというとながらみで中立性への移行を公式に認めているのだ」⁽⁵⁰⁾。とはいえ、ヴィレムがサルコジのライシテを評価する最大の要因はほかにある。ひとことで言えば、ヴィレムの「超近代」という社会学的な時代診断に、サルコジの「ポジティブなライシテ」が合致しているからである。次節では、ヴィレムの「公共宗教論」の要とも言えるこの「超近代」を検討しよう。

3-2 「超近代」という時代診断

ヴィレムの主要な議論のひとつは「超近代」というマクロな時代診断である。この「超近代」という時代は、近代との断絶を強調する「ポストモダン」とは違って、近代との連続を強調している。ヴィレムの「超近代」という時代診断は、社会学者のギデンズやベックの近代論と同じように、現代を近代の原理が徹底化した末に現れた時代状況としているのである。

近代を徹底するとはどういうことだろうか。ヴィレムは近代に二つの主要な構成要素を認めている。再帰性と個人化である。「超近代」においては、個人化の進展により、社会の集合的規制能力は掘り崩されている。また再帰性の進展により、すなわちあらゆる領域に批判が向けられることにより、近代がユートピア性を喪失する「近代の脱神話化」⁽⁵¹⁾が生じているのだという。

この見方から、ヴィレムは近代と超近代を次のように要約している。「近代とは運動プラス確実性であった」。近代は進歩への確信に裏打ちされた希望の時代だったのである。他方で、「超近代とは変動プラス不確実性である」。近代そのものに批判的再帰性が向く超近代は、確実性を喪失した不安の時代なのである⁽⁵²⁾。こうした自壊する近代という診断は、マルセル・ゴーシェの議論に通じるところがある。ゴーシェは近年の「政治的なものの消失」を、民主主義そのものに内在している個人主義が、政治的なものに必要な集合性を掘り崩した結果として分析している。いわば民主主義そのものが民主主義に反する結果を生むのである⁽⁵³⁾。

さらに、ヴィレムは宗教社会学者として、超近代では宗教的なものの再構築が起きていると分析している。この宗教的なものの再構築を特徴付けるのは、個人化とグローバル化という、相互に関連する二つの論理である。一方の個人化の論理は、制度宗教への帰属意識の低下や「所属なしの信仰」の増加を招いている。他方のグローバル化の論理は、「領土の宗教が領土の宗教」というヨーロッパの伝統的な宗教と社会の関係を掘り崩して、宗教的多元状態をもたらしている。「この制度的脱規制化は、宗教的なものの社会的文化的散逸に特徴付けられるアノミー状況を生み出している〔…

…]。現代の宗教的なものは、社会的にも文化的にもかつてほど構造化されていないのである」⁽⁵⁴⁾。

こうした時代状況のなかで、宗教は「象徴的資源」として現れてくる。宗教は一方で、不確実な超近代社会の政治的資源となる。「宗教は、政治的なものが個人の渴望を官僚的に管理するだけのものに変貌することを防ぎ、相対主義が普及するなかで近代が自己解体することを回避させることのできるような、象徴的資源として再び現れることができる」⁽⁵⁵⁾。宗教は他方で、アノミー状況にある個人の意味の源泉となる。「宗教とは象徴体系であり、人々はそれを通してみずからの人間の条件を表明し、みずからの生きる意味を語るのである」⁽⁵⁶⁾。

それゆえ現代社会では、この「宗教のもたらす寄与 (apport des religions)」を評価できるライシテへの転換が求められている。もはやライシテは 1905 年時点のように、宗教権力と政治権力の対立には特徴付けられていない。超近代における民主主義社会では、「宗教的なものの承認と宗教的なものとの対話のライシテ」が求められるのである。

宗教的なものをめぐる状況は今日深く変化したのであり、宗教的なものの現代的な変容を考慮したうえでライシテを再考するのがよい。それはライシテをお払い箱にするためではなく、社会全体に役立つよう、知的かつ建設的にライシテに生氣を与えるためである。⁽⁵⁷⁾

時代を間違えてはならない。21 世紀初頭の現在において、宗教的なものと政治的なものの再構成は、社会生活に宗教のもたらす寄与に開かれたライシテの実践を要求している。⁽⁵⁸⁾

この時代診断が、ヴィレムにサルコジのライシテを支持させている。近代から超近代へという「重要な変化をニコラ・サルコジのライシテは表象している」のである⁽⁵⁹⁾。第一に指摘しておきたいのは、ヴィレムの議論はサルコジの議論と同じように、ハーバーマスとラッツィンガーに由来する「ポスト世俗化」論と類似した構造をもつことである。すなわち、宗教的を個人と社会にとっての意味の源泉とみなしつつ、その公的領域への進出を肯定するという構造である。実際に、ヴィレムはハーバーマスとラッツィンガーに言及しながら、みずからの議論が「ポスト世俗社会において宗教を資源とみなすテーゼ」であると認めている⁽⁶⁰⁾。

第二に、サルコジとは違って、ヴィレムは特定の制度宗教を明示的に特権化していない。社会学者のヴィレムに言わせれば、制度的な意味での「宗教」は、個人化の進展した超近代社会では分散化しており、非制度的な「宗教的なもの」のかたちをとっている。このように社会包摂能力を喪失した宗教的なものを象徴的資源として利用することで、超近代社会における集合性や意味の欠如を埋め合わせられるというのがヴィレムの議論である。

しかし第三に、現代社会は確実性を喪失しており宗教的なものがそれを埋め合わせる資源になるという議論にはある程度の理論的説得力があると認めるにしても、ヴィレムがヨーロッパにおけるキリスト教の「遺産」の社会的重要性について言及するとき、そして現代ヨーロッパを「ポストキリスト教」世界として論じるとき、その議論は「ヨーロッパ＝キリスト教文化」という図式に極めて接近しているようにも見える。先述のように、道具的宗教観は「宗教的なもの」という変数に具体的な宗教を代入すれば、「市民宗教論」に繋がりがかねないのである。

とはいえ最後に、ヴィレムの「超近代」という社会学的分析そのものには十分な説得力があるこ

とを確認しておこう。近代を進歩への信頼による確実性の時代として、現代を再帰性の進展による不確実性の時代として捉える見方は、ベックやギデنزといった社会学者、ルフォール以降の政治哲学者にも広く共有されている。だが、不確定性に特徴付けられる現代社会において、政治的なものが宗教的なものを「象徴的資源」として利用し「うる」という社会学的分析は、現代社会において宗教的なものを「象徴的資源」として利用する「べき」であるという規範的見解に必ずしも直結しないだろう。

おわりに

本稿の冒頭では、「厳格な政教分離」とされるライシテの国フランスにおいて、「公共宗教論」は存在するのかという問いを掲げた。本稿が明らかにしたのは、この問いには肯定的な答えを与えるということである。サルコジの「ポジティブなライシテ」が象徴するように、公共空間における宗教の役割を積極的に認める方向にライシテが変容しているなかで、ボベロとヴィレムの論争のように、学問的領域でも公的空間における宗教をめぐる「公共宗教論」がなされている。

第1章で示したのは、もはやフランスのライシテを「厳格な政教分離」として片付けることはできないということである。ポルティエの議論を通して確認したように、フランスのライシテは近年、「分離」のライシテから「錯綜」のライシテへの変容を遂げている。フランスのライシテは、「宗教に好意的でない」政教分離から、公共空間と宗教の交錯を認める方向に転換しているのである。

しかし、この「承認」の傍では、宗教的少数派が「監視」の対象になっている。第1章で論じたサルコジの事例が示しているのは、宗教を意味とアイデンティティの「象徴的資源」とする道具的宗教観は、政治権力に採用されれば、特定宗教の特権化や宗教間の不平等に繋がりがねないということである。伊達が指摘しているように、新しいライシテには「ある種の宗教を包摂し優遇する側面があるが、そのこと自体が別のタイプの宗教を疎外し排除する論理につながっている可能性がある」⁽⁶¹⁾のである。

第2章で論じたボベロの「公共宗教論」は、民主主義社会の宗教は個人的なものであるべきという規範的な立場から、宗教はどのように公共空間に進出するべきなのかを問い直している。その特色は、公と私の分割、制度と結社の分割、正義と善の分割を、再定義しながら保持していることにある。ボベロの議論に従えば宗教は政治権力と距離をとりながら、すなわち「私的領域」にありながら、「公共空間」に進出することができる。そうした「ボトムアップ」の公共宗教は、必ずしも政治権力に協調するわけではなく、政治権力に異議を唱えることもあるだろう。「公共的」であることと「公益的」であることは別なのである。

第3章で論じたヴィレムの「公共宗教論」は、社会学的観点から宗教の社会的側面に注目しながら、現代社会においてなぜ宗教的なものが政治的に必要とされているのかを説明している。「超近代」の社会は、個人化と再帰性によって、近代社会が擁していた確実性への集合的な信頼、ユートピア的性格を喪失している。そして、自らの内包する自己批判によって、社会が世俗的理性だけでは自給自足できなくなったこの文脈にあって、宗教的なものは個人のみならず社会にとっても、意味とアイデンティティの「象徴的資源」として機能しうる。ライシテはこの時代状況に合わせて変化する必要があるというのが、ヴィレムの主張である。

ところで、宗教的なものが「象徴的資源」として注目されるのはフランスに限った話ではない。

たとえば 2017 年 7 月の東京では、「神社仏閣インバウンドの未来——伊勢市モデルの可能性」と題されたディスカッションが開催された。登壇者は伊勢市役所産業観光部や神社本庁教化広報部広報の代表者である。日本経済新聞の報告によると、このディスカッションで強調されたのは、「地域にある神社仏閣がそれぞれ持っている物語性こそが最大の観光資源」であること、「その魅力を発信するために自治体と宗教法人が連携する」必要があることである（強調点引用者）。このディスカッションでは、「政教分離」ならぬ「政教連携」の必要性が共有されたのである⁽⁶²⁾。

これらの議論は私たちをどこに連れていくのだろうか。ヴィレムやゴージェの議論を敷衍して言えば、近代は二度の「脱魔術化」を経験したのである。一度目は前近代的なものの合理化としての「脱魔術化（Entzauberung）」を、二度目は近代的なものの脱魅力化としての「脱魔術化（désenchantement）」を。こうしたなか、宗教的なものを「象徴的資源」として、世界を「再魔術化」する動きが起こっている。近代的な個人 - 分割主義（in-dividualism）の冷淡さに、現代的な総体主義（holisme）の温もりが対置されている。しかし、いまだ近代が続いているのであれば、その基本原理たる自律性が忘却されることもないだろう。

註

- (1) ホセ・カサノヴァ（津城寛文訳）『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、1997 年。
- (2) ユルゲン・ハーバーマス、ヨーゼフ・ラッツィンガー著、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) 島菌進・磯前順一編『見直される宗教の役割』東京大学出版会、2014 年。磯前順一・川村寛文編『他者論的転回』ナカニシヤ出版、2016 年。
- (4) 1989 年以降のライシテの社会問題化と並行して、ボベロがライシテ研究の制度的基盤を整えたとすれば、ヴィレムはそれを継承して発展させた。ところで、ボベロが GSRL 主任を務めた 1990 年代が、ライシテの歴史研究が盛んになされた時期と重なっているとすれば、ヴィレムが主任を務めた 2000 年代は、ライシテの国際比較研究が行われ始めた時期と重なっている。それを物語るのは、GSRL の名称の変更である。GSRL は 2006 年に「宗教とライシテの社会学グループ Groupe de Sociologie des religions et de la Laïcité」から「社会・宗教・ライシテグループ Groupe Sociétés, Religions, Laïcités」に名称を変更している（略称は同じく GSRL）。ライシテが単数形から複数形に変化していることに注目したい。これは、ライシテが「フランス的例外」ではなく国際比較可能な概念であるという見方を示唆している。
- (5) フランスにおけるヴェール論争やブルカ論争、そして最近のブルキニ論争は日本でもよく知られているが、セクト論争は比較的知られていない。セクトとは、日本語の「カルト」と同じように、主流社会から特定の宗教運動に与えられる否定的なレッテルである。フランスでは 1980 年代からセクトに対する危機意識が高まり、1990 年代には国家主導の積極的な反セクト政策が実施された。2001 年に通称反セクト法が成立してからは、9.11 の影響で世論の宗教的関心がイスラームに移行したこと、国家主導の反セクト政策に対する国内外（特にアメリカ）からの批判が高まったことで、セクト論争はひとまずの収束をみた。ナタリ・リュカ（伊達聖伸訳）『セクトの宗教社会学』白水社、2015 年。

- (6) 阿部美哉「政教分離」, 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会, 1973 年, 465 頁。なお, 2010 年に出版された『宗教学事典』の「政教分離」の項目では, 「ともすると, ライシテとは公的空間における宗教色の排除であり, 特殊フランス的なものだ」と受け止められがちだが, 実際にはフランスでも公的空間に宗教色が現れることもある」と述べられており, 共和国大統領の葬儀は慣習的にカトリックのノートルダム寺院で催されることがその例に挙げられている。伊達聖伸「政教分離」, 星野英紀・池上良正・氣多雅子・島藺進・鶴岡賀雄編『宗教学事典』丸善出版, 2010 年, 266 頁。
- (7) フィリップ・ポルティエ (拙訳)「分離, 承認, アイデンティティ——フランスのライシテの三つのモーメント」, 『日仏文化』87 号, 2018 年, 107 - 117 頁。ポルティエは 2017 年 2 月下旬から 3 月上旬にかけて初来日し, 東京と京都で計三回講演を行なっている。上記の論文は 2017 年 2 月 27 日に恵比寿の日仏会館で行われた講演がもとになっている。また, 現代フランスにおけるライシテの変容に関しては, 伊達聖伸の最新の著作も参照せよ。伊達聖伸『ライシテから読む現代フランス: 政治と宗教のいま』岩波書店, 2018 年, 特に第 1 章「ライシテとは厳格な政教分離のことなのか」。
- (8) 19 世紀フランスにおける「ライシテの道徳」の成立に関しては伊達聖伸の研究を参照。伊達聖伸『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, 2010 年。
- (9) 現代フランスにおけるイスラームの変容についてはオリヴィエ・ロワの研究を参照。Olivier Roy, *La Laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005. また現代フランスにおけるカトリックの変容についてはセリーヌ・ベローとフィリップ・ポルティエの研究を参照。Céline Béraud et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2015.
- (10) フランスの公立学校では 1920 年代頃から宗教的知識教育が姿を消していたが, 1980 年代から再びその必要性が唱えられるようになる。宗教事象教育とは, 宗教的情操教育ではなく, 宗教的知識教育を指す。熱烈な共和主義者として有名な知識人ドゥブレが 2002 年の報告書において宗教事象教育の必要性を訴えたことを機に導入が本格化された。本稿で取り上げるライシテ研究者ジャン＝ポール・ヴィレムは, 宗教事象教育の導入を高く評価している。宗教事象教育をめぐる議論に着目して, 現代フランスのライシテの変容を批判的に論じたものとしては, セバスチャン・ウルバンスキによる近年の研究がある。Sébastien Urbanski, *L'enseignement du fait religieux. École, république, laïcité*, Paris, PUF, 2016.
- (11) クロード・ルフォール (渡名喜庸哲・太田悠介・平田周・赤羽悠訳)『民主主義の発明——全体主義の限界』勁草書房, 2017 年, 特に第 5 章「身体イメージと全体主義」。
- (12) ポルティエ, 前掲論文, 117 頁 (括弧内は引用者による補足)。
- (13) 四回のサルコジの演説は全てインターネット上で読むことができる。URL は以下 (最終閲覧 2018 年 1 月 17 日)。各演説の内容については, 伊達聖伸による詳細な研究がある。伊達聖伸「ニコラ・サルコジの『ポジティブなライシテ』と市民宗教の論理」, 『東北福祉大学研究紀要』34 巻, 2010 年, 249 - 265 頁。
http://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latron_992170_823448.html (ラテラノ演説)

http://www.lemonde.fr/politique/article/2008/04/24/discours-de-nicolas-sarkozy-a-riyad-le-14-janvier-2008_1038207_823448.html (リヤド演説)

http://www.lemonde.fr/politique/article/2008/04/28/discours-de-nicolas-sarkozy-au-diner-annuel-du-crif-le-13-fevrier-2008_1038752_823448.html (CRIF 晩餐会演説)

http://www.lemonde.fr/politique/article/2008/09/13/le-discours-de-nicolas-sarkozy_1094903_823448.html (教皇来仏式典演説)

- (14) ポルティエ, 前掲論文, 112 - 113 頁。
- (15) ユルゲン・ハーバーマス (三島憲一・鈴木直・大貫敦子訳) 『ああ, ヨーロッパ』岩波書店, 2010 年, 128 - 129 頁。
- (16) Nicolas Sarkozy, *La république, les religions, l'espérance*, Paris, Les éditions du Cerf, 2004, p. 135.
- (17) Ibid.
- (18) サルコジは宗教の定義まで行っている。「宗教かどうかを判断するための基本的な特徴があります。信者の数, 教義の普遍性, そして古さが, 区別するための客観的な指標です。セクトとは異なる宗教の定義を見つけようと思えば, 最も説得力のある指標のひとつは, 歴史的な永続性だと思われます [……]。啓示宗教のなかでも最も新しいイスラームでさえ, イエス＝キリスト以降の 7 世紀にまで遡ります。これはやはり敬意に値する古さではないでしょうか。俗世の時間感覚における永続性という点で, エホバの証人はこれに敵いませんし, ラエリアンムーヴメントはもっと若く, サイエントロジーはさらに若いものです」。Ibid., p. 136.
- (19) “Sarkozy : «La burqa n'est pas la bienvenue sur le territoire de la République»,” *Libération*, 22 juin 2009. http://www.liberation.fr/france/2009/06/22/sarkozy-la-burqa-n-est-pas-la-bienvenue-sur-le-territoire-de-la-republique_566253 (最終閲覧 2018 年 2 月 3 日)
- (20) “Nicolas Sarkozy installe une crèche dans le hall de l'UMP en plein débat sur la laïcité,” *Huffpost*, 16 décembre 2014. http://www.huffingtonpost.fr/2014/12/16/nicolas-sarkozy-installe-creche-hall-ump-debat-laicite_n_6333572.html (最終閲覧 2018 年 1 月 16 日)
- (21) 伊達, 前掲論文, 250 頁。伊達は 2007 年の論文で, 市民宗教のより詳細な要素分解を行っている。伊達聖伸「ライシテは市民宗教か」, 『宗教研究』354 号, 2007 年, 1 - 24 頁。
- (22) Urbanski, *op. cit.*, p. 7.
- (23) *Réforme*, no. 3257, 31 janvier-6 février 2008, pp. 14-15.
- (24) Jean Baubérot, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy*, Paris, A. Michel, 2008, p. 131.
- (25) Ibid., p. 126.
- (26) Ibid., pp. 127-128. ボベロは近年, ライシテの哲学的土台を提供した人物として, 17 世紀イギリスの哲学者ジョン・ロックに重要な位置を与えている。ロックは宗教を個人の問題として, 宗教集団を制度ではなく結社として捉えていた。後述するように, このロックの思想はボベロの規範的立場と一致している。ボベロがロックについて論じたものとして, たとえば以下を参照。Jean Baubérot et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, pp. 47-72. ジャン・ボベロ (私市正年・中村遥訳) 『世界のなかのライシテ——宗教と政治の関係史』白水社, 2014 年, 29 - 32 頁。

- (27) Baubérot, *op. cit.*, pp. 177-183.
- (28) *Ibid.*, pp. 175-177.
- (29) *Ibid.*, chapitre 10.
- (30) ジャン・ボベロ（三浦信孝・伊達聖伸訳）『フランスにおける脱宗教性^{ライシテ}の歴史』白水社，2009年，15頁。
- (31) Baubérot, *op. cit.*, pp. 170-171. オベリックスとは，フランスの国民的漫画（バンド・デシネ）『アステリックス』シリーズの登場人物。主人公アステリックスの親友オベリックスは子どものころ，怪力の秘薬を作っていた村の祭司パルテミックスの鍋に落ちたことで怪力を得たという設定になっている。
- (32) *Ibid.*, p. 103.
- (33) *Ibid.*, p. 196.
- (34) *Ibid.*, pp. 196-197.
- (35) たしかに，ボベロは『サルコジ氏にライシテを説明しよう』において，民主主義社会における宗教を個人的なものとして捉えている。しかし，研究者としてのボベロが宗教の社会的側面を無視しているわけではもちろんない。ボベロは同書において，現代フランス社会にふさわしい宗教のあり方について，研究者というより一市民として，規範的議論を展開している。
- (36) *Ibid.*, p. 104.
- (37) *Ibid.*, p. 99.
- (38) *Ibid.*, pp. 98-99.
- (39) *Ibid.*, p. 101. 「善」と「正義」を区別したうえでの「善に対する正義の優越」という観念や，引用文中にある「無知のヴェール」という言葉は，政治哲学者のジョン・ロールズに由来する。政治哲学において，「善」とは価値観に基づく評価を指し，「正義」とは合理的理性に基づく評価を指す。ロールズは，近代民主主義国家は善の領域には介入せず，正義の領域のみにとどまるべきであると説いた。「無知のヴェール」をかぶることとは，同じくロールズが提唱した概念で，いかなる先験的価値観ももたない「現象状態」の観点から，すなわち「善」を排除した「正義」の観点から価値判断を下すことである。
- (40) Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique*, Lyon, Édition Olivétan, 2008, pp. 7-8.
- (41) *Ibid.*, pp. 80-81.
- (42) *Ibid.*, pp. 81-82.
- (43) *Ibid.*, pp. 87-88.
- (44) 市民宗教をめぐるボベロとヴィレムの見解の違いは，2006年の11月30日と12月1日に大谷大学で開催されたシンポジウムでもみることができた。あらゆる社会には市民宗教が存在するというのがヴィレムだが，ボベロはこのシンポジウムで，あらゆる社会に市民宗教が必要であるとしても，「だからといって，市民宗教が作り出そうとする社会の一体化に参加するには批判的反省をすべて放棄しなくてはならない，ということにはなりません」と述べている。そして，ボベロは「民主的な観点から恐らく必要となるのは，市民宗教に何らかの制約を設けること」だと述べている。ここからは，社会的一体化をもたらす市民宗教にヴィレム

は比較的好意的であるのに対して、ボベロは批判的な姿勢をとっていることがわかる。ジャン・ボベロ「私たちは理性的であると同時に宗教的でいられるだろうか?」, ジャン・ボベロ, 門脇健編著『揺れ動く生と死——宗教と合理性のはざままで』晃洋書房, 2009 年, 246 頁。

- (45) Willaime, *op. cit.*, p. 94.
- (46) *Ibid.*, p. 97-98.
- (47) 東京大学でも『21 世紀世界ライシテ宣言』についてのシンポジウムがジャン・ボベロを招いて 2008 年冬に開催されている。羽田正編『世俗化とライシテ』UTCP, 2009 年。
- (48) 伊達聖伸訳「21 世紀世界ライシテ宣言」, 同書, 120 頁。
- (49) Willaime, *op. cit.*, p.78.
- (50) *Ibid.*, p. 94.
- (51) *Ibid.*, p. 16.
- (52) *Ibid.*, p. 17.
- (53) Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- (54) Willaime, *op. cit.*, p.30.
- (55) Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 2010, p. 108. (ジャン＝ポール・ヴィレーム『宗教社会学入門』林伸一郎訳, 白水社, 2007 年, 140 頁) 訳文は邦訳に一部変更を加えた。
- (56) Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique*, p.35.
- (57) *Ibid.*, p. 10.
- (58) *Ibid.*, p. 105.
- (59) *Ibid.*, p. 82.
- (60) *Ibid.*, p. 36.
- (61) 伊達聖伸「フランスにおける『承認のライシテ』とその両義性——ムスリムの声は聞こえているか」, 磯前・川村編, 前掲書, 178 頁。
- (62) 「『政教連携恐れず』, 伊勢市や神社本庁が観光で議論」, 『日本経済新聞』2017 年 7 月 25 日 (<https://www.nikkei.com/article/DGXMZO19210460V20C17A7000000/>)。

Débat sur la religion publique en France contemporaine. Comparaison des deux principaux chercheurs de la laïcité française

Hiroki TANAKA

Après la perte de pertinence de la théorie de sécularisation, les sociologues des religions ont payé attention aux religions dans la sphère publique. Au Japon, cette thématique est appelée «l'argument sur la religion publique 公共宗教論». Or, la laïcité en France est souvent perçue comme «la séparation stricte de l'État et des églises», ce qui ne permet pas l'expansion des religions dans la sphère publique, représentation dominante dont les lois concernant le voile islamique et les arrêtés de 2016 sur le burkini en sont les preuves.

Cependant, de nombreuses études sur la laïcité française montrent qu'il n'est pas exact de la caractériser comme «la séparation stricte», au moins quant à celle d'après la «deuxième modernité». Comme remarque Philippe Portier, directeur actuel de GSRL (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités), la reconnaissance des religions publique est observable en France contemporaine. Les unes des événements symboliques sont les discours de l'ex-président Nicolas Sarkozy en 2007 et 2008, discours présidentiels proposant le détournement de la laïcité française vers «la laïcité positive» qui reconnaît l'apport des religions dans la sphère publique.

Ces discours réformateurs ont suscité le débat sur la religion publique, même dans le monde académique. Nous aborderons ici un débat entre deux des principaux chercheurs de la laïcité française, Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime. Peu après les discours présidentiels, d'un côté, Baubérot critique la laïcité sarkoziste dans *Expliquer la laïcité à M. Sarkozy* pour sa mécompréhension de la laïcité du point de vue historique et politico-philosophique, alors que d'un autre côté, Willaime défend le nouveau concept de la laïcité dans *Le retour du religieux dans la sphère publique* du point de vue sociologique, bien que les deux admettent l'existence de la religion publique. En analysant les arguments sur la religion publique des deux auteurs, cet article a pour but de montrer l'existence de 公共宗教論 en France, qui est toujours considérée comme le pays de «la séparation stricte de l'État et des églises».