

デュルケムと市民宗教

——ルソーとベラーのあいだ——

伊達 聖伸

キーワード デュルケム、市民宗教、自律、連帯、中間集団

「市民宗教」という言葉は、ルソーが最初に用い、ベラーが社会学的な概念に彫琢したものとして知られている。ところで、ルソーはおもにフランスへの適用を想定しながら、1762年に書かれた書物のなかでこの言葉を編み出した。これに対し、ベラーはアメリカ合衆国の政治文化を宗教性の角度から分析すべく、1967年の論文においてこの言葉を再び取りあげた。いくら同じ言葉だからといって、これらを同一視してよいものだろうか。

追って明らかにしていくが、実際にルソーとベラーのテキストを読み比べると、両者の語る市民宗教はかなりニュアンスが異なる。なるほど、ベラーは論文「アメリカの市民宗教」において、ルソーの名に言及し、ルソーから着想を得たことを認めてはいる。だが、ルソーの議論に忠実とはいいがたい。ベラーの議論の下敷きになっているのは、デュルケムの宗教社会学である。ベラーにとっては、デュルケムこそが「市民宗教の高位聖職者にして神学者」であった（Bellah, 1973 : x）。

ここからは、いくつかの疑問が生じてくる。

まず、ルソーとベラーをつなぐように見えるデュルケムが、市民宗教を正面から論じているのか、という疑問である。そうあってもよさそうなのだが、デュルケム自身は、「市民宗教」という言葉を用いてみずからの議論を展開しているわけではない。というより、少し考えればわかるはずだが、もしデュルケムが「市民宗教」という語を実際に用いていたのなら、この言葉を社会学的な概念として提出した功績は、ベラーではなく、デュルケムその人に帰せられていたはずだ。

なるほど、デュルケムのテキストのなかに、「市民宗教と言ってもよかったはずのもの」を見つけることはできる。だが、おそらくそれは、私たちがベラーから遡ってデュルケムを読んでいるからだ。では、どうしてデュルケムは、その代物を「市民宗教」と呼ぶことを避けたのか。この言葉を使う代わりに、どういう言葉で何を論じているのか。

次のような疑問も派生してくる。ベラーが、デュルケム社会学を理論的土台としながら、デュルケムの使わなかった言葉を用いたことは、ひとつの屈折をもたらしているはずだ。これは、ベラーがデュルケムの学説を、やや強引に自分の問題関心に引きつけたということなのだろうか。それとも、すでにデュルケムの議論の組み立て方のなかに、ベラーが行なったアメリカ社会の分析に適用しやすい側面があったということなのだろうか。

デュルケムとベラーの関係に注目するのなら、ルソーとデュルケムに関係にも同じ程度の注意が払われてしかるべきである。ルソーもデュルケムも、同じフランス社会を相手にしていたはずだ。とはいえ、ルソーが生きた時代とデュルケムが生きた時代のあいだには、1世紀ほどの隔りがある。そこにもやはり、ひとつの屈折が認められるのではないか。それは、デュルケムがルソー以来存在していた「市民宗教」という言葉を、意識的に避けたことと関係しているのか。

本稿の目的は、これらの問いを出発点に、市民宗教の観点からデュルケムを読み直すことである¹。デュルケムと市民宗教をめぐるのは、いくつかの先行研究があるが（Wallace, [1977] 1990；Schoffeleers, 1978；Prade, 1993）、これらはデュルケムをベラーに引きつけすぎており、ルソーとの比較が不十分である²。また、これらの研究は、デュルケムが「人類教」という言葉で展開した

1 本稿は、2008年4月19日に和歌山大学で行なわれた、第16回デュルケム／デュルケム学派研究会での発表を基にしている。当日の参加者からのコメントに、この場を借りて感謝の意を表したい。

2 総じて市民宗教論はベラーのものが注目され、ルソーは等閑視に付されてきた向きがある。デュルケム＝ベラー系の市民宗教とルソーの市民宗教を対比的にとらえ、新たな分析の視点を切り開いた研究に、カナダの社会学者マルセラ・クリスティのものがある（Cristi, 2001）。

ナショナリズム論を、そのまま「デュルケムの市民宗教」と規定するなど、やや素朴な解釈をしている。デュルケムがあえて「市民宗教」という言葉を避けた理由を、十分に検討していないのである。

このような研究状況を踏まえ、本稿では、デュルケムをルソーと比較しながらフランス社会思想史の文脈のなかに置き直す一方で、デュルケムとベラーの比較を通して、デュルケム理論とアメリカ社会学の親和性の一端を探る。このように、デュルケムをルソーとベラーの「あいだ」に置くことによって、三者における「市民宗教」のニュアンスの違いが浮かびあがってくるだろう。それをもとに、デュルケムの議論の立て方の特徴を解明したい。

筆者の見解では、市民宗教の問題は、社会や人間が他律的な宗教から自律するとき、新たな社会的紐帯の構築という課題を前にして、最も先鋭化する³。目指されているのは、「自律」と「連帯」の両立にほかならない。ルソー、デュルケム、ベラーはみな、この大前提を共有しつつ、互いにニュアンスの異なる解決策を提示していると思われる。

この点を意識しつつ、以下の手順で議論を進める。

まず、「ルソーの市民宗教」と「ベラーの市民宗教」を対比的に読み解くことによって、市民宗教を「フランス型」と「アメリカ型」に大別する。

次に、デュルケムの議論の立て方が、これらの二つの型のいわば「あいだ」に位置しているように見えることを確認する。同時に、デュルケムが「人類教」という言葉で呼んだものが、具体的に何を指しているのかを明らかにする。

そのうえで、連帯の観点から、デュルケムがルソー流のユニヴァーサルイズムに対してどのようなスタンスを取ったのか検討する。注目したいのは、デュルケムが重視した中間集団の役割である。私たちは、この点がベラーにどう読まれたかも探ることになるだろう。

さらに、今度は他律社会と自律社会という観点から、ルソー、デュルケム、

3 筆者は、「典型的」な「近代西洋社会」以外でも、市民宗教の問題系は存在するだろうと考えるが、この問題が「典型的」に生じたのが、いわゆる「近代西洋社会」であることには、やはり必然的なものがあるだろう。

ベラーの市民宗教論のニュアンスの違いをつかみ出していく。デュルケムは、未開社会と同時代のフランス社会の差異を意識する一方で、両者を並行的にも考えているが、そのことの両義的な意味に注目することになるだろう。

1. フランス型の市民宗教、アメリカ型の市民宗教

筆者は別のところで、ルソーの市民宗教とベラーの市民宗教とのあいだに強調点の違いがあることに注目し、フランス型とアメリカ型の市民宗教をモデル的に抽出したことがある（伊達、2007）。

ルソーの市民宗教には、次の三つの特徴を認めることができる。

第一に、市民宗教はもっぱら公的領域にかかわるもので、私的領域には介入しない（公私の分離）。「市民宗教」と「人間の宗教」の領分は、互いに異なっており、その条件において両立することができる。

第二の特徴は、この公私の分離は、実は政治と宗教の分離にきれいに対応しているわけではない、ということである。むしろルソーは、一種の政教一致を規範として想定している（非-政教分離）。「司祭の宗教」の敵対者にして、人間の内面の宗教の擁護者であるルソーは、キリスト教のもたらした世俗的権力と精神的権力の分立が、国家統合を脅かしていると見ている。そこで、国家が世俗的権力と精神的権力の両方を掌握すべきだと考えている。

第三に、これに関連して、ルソーの市民宗教には抑圧的な側面がある（不寛容）。たしかに注意深く読むと、ルソー自身は「市民の宗教」(religion du citoyen) と「市民宗教」(religion civile) を区別している。外部に対して排他的、内部に対して圧制的な「市民の宗教」の欠点を取り除いたのが、「市民宗教」だと規定している。だが、ルソーが称揚する「市民宗教」にも、実は排除の論理ははたらいている（Rousseau, [1762] 1964: 468=1954: 191）。ルソーが設けた区別は、ルソーの読者にほとんど意識されていない。

ルソーの議論の前提となっている「フランスの市民宗教」は、伝統宗教たるカトリックに取って代わる野望を抱いている。そのため、基本的にはカトリックからの切断をはかっている¹。

これに対し、ベラーの語る「アメリカの市民宗教」は「キリスト教に対立するものではなく、むしろ多くのものを共有している」(Bellah, 1967: 8 = 1973: 355)。ただし、ある特定の宗派や教団の政治的な影響が積極的に認められているわけではない。現に、合衆国では国教会制度が否定されている。だが、宗教の可視性は狭い意味での私的領域に限定されているわけではなく、さまざまな教派(デノミネーション)に共通する、いわばアメリカ人の「宗教的な公分母」が抽出されて⁴、それが公的領域に現われている。このように、アメリカの市民宗教は、教会から「分化」されつつ、それと「ならんで」存在する。

ルソーの市民宗教には、主権者たる個々人が政治参加を通じて統一的な一般意志を作り上げるという、普遍主義(ユニヴァーサルイズム)の発想と特質がよく表われている。これに対し、ベラーの市民宗教は、多元主義の社会モデルと親和的で、社会の成員は、共同体(コミュニティ)ごとに享受される宗教的自由を通して社会形成される。

これらの点に注目して、市民宗教をルソー＝フランス型、ベラー＝アメリカ型の二つの型に整理するならば、前者には、伝統宗教に代わる「政治的イデオロギー」という傾向が強く、後者には、伝統宗教の共通項を抽出した「社会文化のエートス」という色合いが濃厚で、それが信念と象徴の体系となって政治領域にも及んでいる観がある。もちろんこれは二つの市民宗教を対比させるためのものであって、アメリカの市民宗教が政治的イデオロギーとして表われることも、フランスの市民宗教が文化面で役割を果たすこともあるだろう。ここで確認しておきたいのは、フランスとアメリカとでは、政教関係が構造的に異なること、そして市民宗教には「政治」と「文化」の二つの大きな方向性が見られることである。

-
- 4 もっとも、カトリックと共通するものを少なからず自分の内に見出すことになるということは、結果的には十分起こりうるし、実際にそのような側面を指摘することは困難ではない。たとえば、共和国が祀りあげた「偉人」たちは、カトリックの「聖人」崇拝を換骨奪胎し、同じような構造において別の素材を用いて再構成したものといえることができるだろう。
- 5 ただし、ユダヤ＝キリスト教の伝統から外れる人びとや、無神論者の「宗教性」が盛り込まれているかは、やや疑問である。アメリカの市民宗教が、このような人たちに対して抑圧的なものとして現われる可能性はあるだろう。

なお、ベラーは、2002年に発表された論考において、自分がルソーから「市民宗教」という言葉を借用したのは、その教義の少なさと、個人的信仰との両立可能性に注目したからだと述べている。これに対し、ルソーの市民宗教に認められる不寛容な側面については、自由を侵害するものだと違和感を表明している。また、個人の幸福を公共善のために犠牲にするルソーの市民的共和主義は、全体主義に連なりかねないものを秘めており、ロックの古典的自由主義が前提となっているアメリカ人には受け入れがたい、とも述べている（Bellah, [2002] 2006）。

2. デュルケムの「人類教」

ここまで示してきたルソーとベラーの違いを意識しながら、デュルケムの位置を考えてみよう。

一方で、デュルケムは同時代のフランスの社会統合を実現するため、旧来のカトリック的な道徳に代わるライシテの道徳（*morale laïque*）の構築に情熱を傾けている。これは、市民の社会化を中心的に担う道徳であり、ここにおいてデュルケムは、ルソー的な市民宗教の問題関心を受け継いでいると考えられる。

他方、デュルケムは、社会全体と個人のあいだの中間団体を重視し、この二次的集団が個人の社会形成を促し、社会全体（国家）とよい緊張関係を保つことを期待している。すなわち、この二次的集団は、社会全体に対して一定の独立性を有しているが、それは社会全体に共通の枠組みから逃れることを必ずしも意味しておらず、むしろそうした共通の枠組みを創出・刷新することを助けている。あとで詳しく論じるように、ここにおいてデュルケムは、ルソー的な社会統合モデルから遠ざかり、ベラー的な社会統合モデルに近づいているように見える。というのも、ベラーの市民宗教論においては、宗教的自由を享受するコミュニティは、国家から一定の独立性を保ちつつ、アメリカ社会全体を統合するような象徴体系を共有するものとして位置づけられているからだ。

また、ルソーには、一般意志だけでは社会統合が不十分であることを見越して、市民宗教を追加的に論じているところがあるのに対し、デュルケムには、

社会の成員のコンセンサスそれ自体に聖性を見ているところがある。ベラーと共著を出しているフィリップ・ハモンドの指摘にしたがえば、ルソーの市民宗教は「指導者」の関心事であるのに対し、デュルケムにおけるそれは「社会生活そのものから生じてくる固有性」を指す (Hammond, 1980 : 138)。もっと図式的に言えば、ルソーの市民宗教は「上から」はたらくのに対し、デュルケムにおいては、社会の成員のコンセンサスが道徳的権威となり、宗教的性格を獲得する過程がいわば「下から」とらえられているということになろう。この点でも、デュルケムはベラーに近づくように思われる。実際ベラーの市民宗教は、社会の成員が——意識的にせよ無意識的にせよ——内発的に行なう宗教的自己理解の観点からとらえられている。

では、デュルケム自身は、同時代のフランス社会の成員によって作り上げられるべきコンセンサスとして、どのような宗教を考えていたのか。それをどのような言葉で呼んでいたのだろうか。

この点については、ドレフュス事件に際して書かれた「個人主義と知識人」のなかの、次の一説がよく知られている。「今日可能な唯一の宗教は、個人主義的道徳をその合理的表現とする人類教 (religion de l'humanité) である」 (Durkheim, [1898] 1970 : 271 = 1998 : 45)。また、同じ時期にボルドー大学で講じられたとされる「倫理と法の一般物理学」(のち『社会学講義』にまとめられる) には、「人間崇拜」(culte de l'homme) や「人格崇拜」(culte de la personne humaine) といった言葉を見つけることができる (Durkheim, 1950 : 104 = 1974 : 106) ⁶。

ここで確認しておくべきは、デュルケムがこのような宗教の「今日的必然性・必要性」を訴えるのは、個人の権利があるがままの個人に内在していると確信しているからではないという点だ。個人の権利の基礎には、社会が個人を理解し、評価する仕方が投影されている。だからデュルケムは、どうして個人の人格が尊重されるようになり、それに基づく宗教が今日必要とされているのかを、

6 「公的宗教」(religion publique) という表現も見られるが (Durkheim, 1950 : 91, 106 - 107 = 1974 : 90, 109)、これは古代の都市国家を念頭において使われている。

社会的・歴史的に理解しようとする (Ibid.: 93sq. = 93sq.)。

そのときデュルケムは、国家が専制的な社会から個人を解放した経緯に注目している。個人を解放し、その諸権利を確立したのは国家なのだ。ここでデュルケムは、旧体制に対する大革命の「成果」を意識している。

なるほど、国家の干渉自体が新たな専制となるおそれもあるだろう。だが、デュルケムによれば、国家が個人の尊厳を確立しておきながら、個人をただの道具として用いることは矛盾以外の何物でもなく、そのような状態は「異常」である。本来国家は、個人の実現をその活動の目的にするものなのであって、個人の側も、進んでそのような国家の目標の実現に協力することができる。

ここにおいて、国家が個人を目的とし、個人が国家に従うという、双方向的な回路が生まれる。個人の人格は、個々人によっても、国家によっても、崇められなければならない。まさしくこの意味において、国家は「個人を次第に道徳的な存在に導いていく」基本的な義務を負うのである (Ibid.: 104 = 106)。

多くの研究者は、このような国家主導の個人主義的道德をデュルケムの「市民宗教」と解釈しながら、「人類教」という言葉に込められている意味を探っている。換言すれば、市民宗教と人類教が実質的に重なりあうことを認めながら、そのあいだに微妙な差異を見出そうとしている⁷。

なるほど、これらの研究を参照すれば、デュルケムの語る人類教が、フランス・ナショナリズムと合致するようなものでありながら、他国のナショナリズム

7 ルース・A・ワレスは、デュルケムがナショナリズムを近代社会の市民宗教と考えていたと指摘し、国家主義と国際平和の調和に関心を注いでいたと述べている。ワレスによれば、デュルケムはナショナルな市民宗教 (national civil religion) とインターナショナルな市民宗教 (international civil religion) あるいはユニヴァーサルな市民宗教 (universal civil religion) のあいだに生じうる葛藤を意識しながら、両者が両立するよう期待した (Wallace, [1977] 1990)。

マッシュュー・ショフェラーズもまた、デュルケムは、近代宗教がナショナルとユニヴァーサルの二つのレベルに向かっているとの診断を下したと述べる (Schoffeleers, 1978: 36)。そして、ナショナルな宗教あるいは市民宗教が、人類教に包摂されるという見方を提示している。

ホセ・A・プラドは、いわゆる市民宗教とデュルケムの語る人類教の違いを次のようにまとめている。前者は、キリスト教以後の近代西洋社会一般に当てはまるような「ライックな宗教」あるいは「世俗宗教」の一般的観念であるのに対し、後者はもう少し厳密なもので、人間を宗教的敬虔の信仰の対象とするものだという (Prade, 1993)。

ムと衝突せずに国際協調を実現するようなものとして構想されていたことはよくわかる⁸。だが、それならば、どうしてデュルケムの考え方を表すはずの「インターナショナルな市民宗教」、「ユニヴァーサルな市民宗教」といった言葉を、デュルケム自身は用いなかったのか。つまり、これらの研究は、デュルケム自身がどうして「市民宗教」という言葉を避けたのかという問いに答えていない。

この点については、オリヴィエ・イールの指摘が参考になる。それによると、第三共和政初期の共和主義者たちは、意識的に市民宗教という用語を避けていたという (Ihl, 1996 : 50-51)。

実際、ルソーの市民宗教には、個々人に対して教義を一様に押しつける不寛容な側面があり、革命期の暴力を髣髴させた (ロベスピエールの「最高存在の祭典」が典型)。建設期にあった第三共和政は、共和国の伝統の「発見」に当たり、1789年を選択して1793年を遠ざけようとした。たとえば、1880年代前半、初等教育のライシテの確立に尽力したジュール・フェリーは、反ジャコバン主義者であった。このように、当時建設されつつあった共和国は、絶対主義的な一元的支配を狙うのではなく、市民社会に一定の自由を認めようとするものであった⁹。

3. 中間集団の役割——ルソーを読むデュルケム、デュルケムを読むベラー

ルソー＝ジャコバンの革命期の社会統合モデルは、アトムとしての個々人が政治参加を通して作り上げた一般意志が、卓越した力を振るうというものだ。あるのは個々人と社会全体で、同業組合のような中間集団は排除されている¹⁰。

これに対し、デュルケムの社会統合モデルは中間集団を重視する。たしかに

8 実際、デュルケムは「今日の時代を混乱させているきわめて深刻な道徳的葛藤」として「愛国心とコスモポリタニズムのあいだに生まれている葛藤」を挙げ、「国民的理想と人間的理想がひとつのものとなる」という和解の道を示している (Durkheim, 1950 : 107-109 = 1974 : 109-111)。

9 もうひとつ付け加えるなら、19世紀前半までは、宗教は社会道徳を支えるものとして広くその役割を認められていたが、第三共和政期には、宗教を私的なものとする考えが有力になる。一方で市民の精神を育成する公的な道徳の整備が進むと同時に、他方で宗教の私事化が言説の上で進行したため、「市民」と「宗教」の二語は互いに背を向けあうような格好になった。

デュルケムは、近代国家がアンシャン＝レジーム期における中間集団の「専制」から個人を「解放」したことを踏まえてはいる。だが同時に、多元主義的な分業社会において統合を実現するには、まさにかつての同業組合のあり方を脱却したところに職業団体を確立し、新たな連帯を作り出すことが急務だと訴える¹⁰。

もし社会が、ルソーのモデルにのっとって、「完全に個人の恣意にゆだねられたならば、ただ無秩序となるほかに、必ず葛藤に精根をつかいはた」してしまうだろう（Durkheim, 1950: 62=1974: 58）。デュルケムによれば、社会契約による社会統合モデルと分業による社会統合モデルは互いに排斥しあう。

「社会契約の仮説は、分業の原理とは両立しえない〔……〕。分業の原理が占める部分が増大すればするほど、ルソーの公準はよりいっそう完全に否定される」のである（Durkheim, [1893] 1998: 178=1989: 上327-328）¹²。こうしてデュルケムは、革命期のモデルを修正し、分業による連帯と社会統合を提唱する。

デュルケムの中間集団への期待がはっきりと語られているのは、『社会分業論』第二版への序文（1902）である。デュルケムはそこで、アンシャン＝レジーム下の同業組合を革命が一掃した経緯があることから、同業組合の再組織化を唱えることは時代に逆行する印象を与えるおそれがあると自覚しつつ、今やそ

10 デュルケム自身の言葉を借りて言うなら、ルソーは「社会を、独立してはいるがそうであるがゆえに相互に連帯した諸部分からなるひとつの全体と考えたのではない」。ルソー的な主権は、「相異なっているが連带的であるような諸力の体系で構成されているのではなく、ある同質の力で構成されている」（Durkheim, [1918] 1953: 169=1975: 126-127）。

11 デュルケムは、「中間団体」ないし「二次的集団」（groupes secondaires）という言葉のほか、「媒介集団」（collège intermédiaire）、「二次的機関」（organe secondaire）などの呼称を用いている。そのなかで、とりわけ重要な役割を担うよう期待されているのは、アンシャン＝レジーム下でのありかたを脱却した同業組合（corporation）、すなわち職業集団（groupes professionnels）である。

12 さらに引用を続けて、その理由を聞いておこう。「なぜなら、そのような契約が可能であるためには、ある時点においてあらゆる個人的意志が社会組織の共通な基礎について合意し、したがって、個々の意識それぞれが政治問題の一般の局面すべてに関与しなければならないからである。だが、このためには、各個人がそれぞれに固有の枠から離れ、すべての者が等しく同一の役割、すなわち、政治家と憲法制定者との役割を果たさなければならない。社会契約が行なわれる瞬間を想定してみよう。もしその加入が全会一致であるならば、すべての者の意識の内容は同じであるはずだ。それゆえ、社会的連帯がこのようなものに基因しているかぎり、それは分業とは何の関係も持たない」。

うした集団を「国家の主要部分」、「基礎的な政治的単位」として位置づけることが必要なのだと主張する。次の一節は、デュルケムのルソーに対する距離をはっきり示している。

ひとつの社会が無数の組織されていない諸個人から構成されていて、それを肥大した国家が一手に抱えつなぎとめているとすれば、それは社会学上まったくの怪物である。なぜなら、集合的活動はつねに非常に複雑であるため国家という唯一かつ単一の器官によっては表明されえないからだ。それにまた、国家は諸個人から遠く離れすぎており、諸個人との関係もあまりに表面的で断続的であるため、個人の意識の奥深くに入り込んで内側から社会化することはできない。だから、人びとが共同生活を営むときにみずから形成しうる唯一の環境が国家である場合には、人びとは国家から離れ、互いにばらばらとなり、それと同じ程度に社会も解体することは避けられない。ひとつの国民は、国家と諸個人のあいだに一連の中間集団の全体が挿入されてはじめて維持されうる。これらの中間集団は諸個人に近く、彼らをその活動範囲内に強く引き寄せ、社会生活の一般的潮流のなかに引き入れる。(Durkheim, [1893, 1902 (2^e éd.)] 1998 : xxxii-xxxiii = 1989 : 上63)

さらにデュルケムは、政治社会ないし国家を二次的集団の存在によって特徴づけさえする。「政治社会とは、ある同一の権威に服する相当数の二次的社会集団の結合によって構成され」ている。そうでなければ、政治社会はひとつの家族社会であるほかない。「国家は、二次的諸集団が存在するところにはじめて存在しうる」(Durkheim, 1950 : 81-82 = 1974 : 79)。

このような二次的集団のなかで、特に重視されるのが分業社会を成り立たせている職業集団であり、デュルケムはその道徳的感化力に期待を寄せている。職業道徳は、ちょうど私的な家族道徳と公的な市民道徳の「あいだ」に位置づけられる。この道徳は、社会の全成員に共通するものではなく、「いささか共

同の意識の圏外にある」(Ibid.: 46=40)。もっともそれは、完全に共同の意識の圏外に位置することはできず、社会全体に共通する道徳の影響を受けざるをえない。むしろデュルケムは、社会全体に共通する道徳の有機的形成を、職業道徳が積極的に担うことを期待している。したがって、デュルケムが望むのは、それらが「国家に吸収されることなく、しかもそれに接近」すること、「相対的に自律した集団でありながら、しかも国民的なもの」となることである(Ibid.: 74=71)。

このような二次的集団は、国家の傘下に入りつつ、国家への批判力を持つものとされる。「国家という集合力が、個人を解放する存在たりうするためには、それみずからが拮抗力を必要とする」。すなわち「国家は他の集合力によって、つまり〔……〕二次的集団によって制約を受けなければならない」(Ibid.: 98-99=99)。ちなみに、二次的集団は多元的だ。多元的ということは、集合意識は国家によって一手に担われているわけではなく、国家のなかに国家を相対化する集合意識がいくつもあるということだ。

まとめておこう。デュルケムの語る二次的集団は、一方では個々人に近い位置にあって、個々人を社会生活のなかに引き入れる。その力は、個人に対して抑圧的であってはならない。そのような場合には、国家の介入による個人の解放が望まれるであろう。他方、この集団は、社会全体の共通道徳に適合するような道徳化を内部の成員に対して行なうよう求められながら、国家に対する相対的な自律性を有している。それは、個々人の市民化を促しつつ、国家への批判の契機も秘めている。

以上明らかにしてきたように、ルソーとデュルケムのあいだには、ひとつの屈折がある。端的に言えば、それは国家と個人の間二次的集団が挿入されたことである。では、デュルケムとベラーのあいだには、いかなる屈折が認められるだろうか。

ベラーは、デュルケムの語る「職業集団」を「共同体」に読み替えている¹³。

13 「職業集団とは、今日の言葉で言えば、共同体であろう」(Bellah, 1973: xxxi)。

共和国モデルにおける二次的集団を、アメリカ合衆国という多元主義社会のコミュニティに置き換えていると言ってもよい。そして、そのなかで特に重要なのが宗教共同体、すなわちデノミネーション（諸宗派）である。

ベラーは「アメリカの市民宗教」のなかでこう述べている。特に後半部に注目したい。「宗教の自由という教義のもと、教会には、例外的なまでに広い個人の信仰と自発的社会活動の領域が与えられた。しかし教会は、国家を統制するのでも国家によって統制されるのでもなかった」(Bellah, 1967: 8 = 1973: 355)。ここには、教会という宗教共同体が、国家から相対的に自律しつつ、個人の人々の社会化を担った様子が示唆されている。それは、いわば国家と個人のあいだに位置し、諸教会の道徳的感化力は、国家の道徳とは原理的に区別されつつ、社会全体の道徳と響きあっている。このように、各宗教共同体が、一方で国家から独立しつつ国家と有機的な連関を保ち、他方で共同体内の個人々々を精神的に統率するとき、社会全体に市民宗教が醸成されてくると同時に、各宗教共同体がそれぞれ市民宗教の担い手として現われる。

このような市民宗教の姿こそ、ベラーが志向する連帯のあり方だ。個人の自律性と自由は確保されなければならないが、それが功利主義に走るようであってはならない。そのためには、公益性のある自由を打ち立てる必要がある。このとき、個人々々のあいだに絆を作り出すのが、各宗教共同体であり、また（異なる宗教共同体に属す人びとであっても共有することができるような）社会全体のレベルにおける聖書的伝統である（Tessier, 1991）。

ベラーの語る宗教共同体は、デュルケムの推奨する中間集団を変奏したものと言える。そして、こうしてベラーの議論にいったん引き付けられると、デュルケムの議論はアメリカの多元主義社会モデルと（少なくともルソーに比べればはるかに）親和的であるように思える。だが、デュルケムは、国家が「専制的」な中間集団から個人を「解放」した経緯をしっかりと押さえている点において、フランス共和国モデルに連なっている。

たとえばデュルケムはこう述べている。「集団生活のさまざまな局面への国家の干渉は、それ自体では決して専制的なものではない。まったく反対に、国

家の干渉の目標とその結果は、既存の専制をとり除くことにある」(Durkheim, 1950: 98=1974: 98)。

このような観点は、ベラーにはほとんど窺えない。ベラーが、デュルケムの中間集団論を評価するのは、それが一方で専制国家の支配を防ぎ、他方で行き過ぎた個人主義による経済至上主義や規範の欠如に対する防波堤となるからだ(Bellah, 1973: xxxii)。逆に、共同体が内部の個人に対して抑圧的なものとなりうることや、そのような状況で個人を救い出すのは国家だという論点は見られない。

要するに、デュルケムには、個性を解放する国家という観点があるのに対し、ベラーではそれが抜け落ちている。ベラーのもたらしした屈折はここにあると言える。

4. 他律社会と自律社会——デュルケムにおける「社会=宗教」の両義性

ベラーの「市民宗教」論は、さまざまな批判や誤解にさらされてきた。その典型のひとつは、市民宗教は国家の偶像崇拜であるといった類のものであろう(ex. Fenn, 1976)。だが、ベラーをよく読めば、市民宗教には国家そのものを超越的な観点から批判する契機があることがわかる。つまり、政治領域に宗教的次元があることは、政治が宗教を利用してみずからを権威づけているというより、むしろ宗教が神の正義に照らして政治を判断するという含意を持つ。

それにしても、アメリカの政治は実際に超越的な實在に結びついているのだろうか。このことは自明ではない。普通、近代世俗国家の統合は、超越性なしで達成されているのではないか。たとえばドベラーは、そのような立場から、宗教の伝統から概念や象徴を借用することが、直ちに超越的な實在にかかわる信念と行動の体系を構成するとは限らないと指摘し、市民宗教は宗教ではないと述べている(Dobbelaere, 1981: 45-48=1992: 82-86)。

これは、近現代の国家は、もはやその正統性を神的で超越的な他律性によって支えられるのではなく、人間の自己理解を基にみずからを変容させる自律性を備えているという議論に連なっている¹⁾。この他律性と自律性の対比に注目

して、近現代のフランスとアメリカを比較した場合、フランスの民主主義は、自律を特徴とすることがかなりはっきりしている。現に、フランス人権宣言の第三条には、国民主権が明記されている。これは神授權の否定、すなわち政治権力の非聖化にかかわっている。アメリカの民主主義も自律を特徴とするはずだが、やや曖昧な点が残る。実際、アメリカ独立宣言には、「神への摂理」や「創造主」などの言葉が見え、フランスに比べると政治権力の非聖化が不完全であるようにも見える。

ベラーの語るアメリカの市民宗教もまた、この点で曖昧さが拭えない。たとえば次のような一節だ。「アメリカの政治理論では、主権はもちろん人民に存するが、暗黙裡には、いや時には明示的にも、窮極の主権は神にあるとされてきた」(Bellah, 1967 : 4 = 1973 : 348)。ここで政治権力は、一方では人民に結びつけられ、自律性を志向している。けれども他方では、それは超越的な価値に関係づけられ、超自然的な他律性の参照につながっている。

アメリカの市民宗教は自律的か他律的か。この問いに答えようとするとき、次のロベール・テシエの指摘が示唆的である。すなわち、ベラーが論じている市民宗教は、世俗化された諸制度を前提とした社会における「超越性の機能」を保障するシステムだというのである (Tessier, 1991 : 90)。アメリカの市民宗教は、聖書の伝統を参照するが、それは他律性への回帰というよりも、自律社会における人びとの連帯を実現するための象徴として再利用されている。だとすれば、そこにあるのは他律的な超越性ではなく、超越性の機能的再構成ということになろう。自律を前提としながら、その用途に合わせた他律的なものが動員されていると言ってもよい。ある程度明確に述べたつもりだが、やはり曖昧と言えば曖昧さが残るかもしれない。

ところで、この曖昧さはアメリカ社会を論じたベラーに特有のものだろうか。フランスを想定して論じているルソーの市民宗教論にも、同じように微妙な点が見られないか。いや、それ以上にここでの私たちの関心からすれば、ベラー

14 フランスの政治哲学では、コルネリウス・カストリアディス、クロード・ルフォール、マルセル・ゴーシェなどが有力な論客である。

の市民宗教に見られる他律か自律かの両義性は、彼の理論の基礎にあるデュルケムにおいてすでに先鋭化しているのではないか。

革命後のフランスを自律社会と見なし、市民宗教の概念をフランスに当てはめることに異議を唱える論者は少なくない。たとえばギー・コックは、ルソーが『社会契約論』の主要部分で個々人が主権を構築するモデルを提示しておきながら、最終的に「市民宗教」を扱うのは「後退」だと判断している。また、デュルケムがいかなる社会にも「聖」はあるとして、近代社会における聖の再構築に関心を抱いたことについては、それはあくまで「権利」として認められるにすぎず、「事実」は社会秩序を他律的な超越性によって正統化する時代に回帰しているわけではないと述べている (Coq, 1995: 143-149)。

筆者の見解では、コックは市民宗教の意味を他律性の参照という側面に限定しすぎている。市民宗教の多義性に注目するなら、近現代フランスも別の側面では市民宗教の条件をしばしば満たしている (伊達, 2007)。ただ、革命後のフランスは本質的に自律社会で、他律性の参照を必要としなくなったという意味においてであれば、コックの議論は妥当である。

ある社会が他律的か自律的かを判断するには、社会の「外部」が想定されているか否かが大きな手がかりとなる。するとルソーには、なお「自然」という外部があるのに対し、デュルケムにはつねにすでにそこにある「社会」しかない。ルソーの語る契約は、社会の「起源」に置かれるが、デュルケムにとってそれは、すでに存在する社会の「内部」で儀礼を通して事後的に繰り返し再確認されるものである (北垣, 1995)。

このように、デュルケムは、社会に対して外在するものを斥けている¹⁵。だが、彼は人間の世界から「外部性」を完全に閉め出したわけではない。というのも、よく知られているように、「社会的事実」は個々人の意識に対しては「外在的」で、「外部的な拘束」を及ぼすものだからだ (Durkheim, [1895] 1999:

15 「おそらく社会はひとつの存在であり、一個の人格である。だが、この存在には形而上学的なものはまったくない。社会は多かれ少なかれ超越的な実体ではない。諸部分からなるひとつの全体なのだ」 (Durkheim, [1885] 1975: 351=1993: 10)。

14=1978:69)。要するに、デュルケムは神を社会に置き換えることで、社会の外部は取り除いたが、新たな神としての社会自身に一種の外部性を与えている。だから、社会そのものは自律的にとらえられているが、それは内部の成員に対して外在的な力を振るいうる。

この両義性に加え、もうひとつの両義性を指摘すべきだろう。それは、デュルケムがこのように社会をとらえる視点を、いわゆる未開社会と同時代の社会の双方に適用する（とりわけ後期デュルケム）一方で、二つの社会の違いを意識してもいるということだ（『社会分業論』における「環節型社会」と「有機型社会」の対比）。

デュルケムは、『宗教生活の原初形態』のなかで、未開社会の成員が、社会生活において感じる力を社会に外在するものとして表象しなければならなかった事情を記述的に述べた上で、次のように書いている。「もし人が、自分の受けるさまざまな影響が社会から来ていることをすぐに見抜くことができたなら、神話的な解釈の体系は生まれなかつただろう」（Durkheim, [1912] 1998:299=1975:上377）。

つまり、昔から社会は自律的であつたはずなのだ。ただし、それがわかるまでは、社会の外部が想定されるよりほかなかつた。

デュルケムは言う。フランスでも、かつては「政治の目的が宗教的」、「宗教の目的が政治的」であつた。これは、当時の政治権力が他律性と結びつきながら、その力を発揮していたということである。ただしそこでは、国家の目的と個人の目的とのあいだに深い断絶があつたという。だが、歴史を下るにつれて、変化が見られるようになってくる。「最初は社会全体の内に埋没していた個人の人格が、そこから解放されるようになる」（Durkheim, 1950:92=1974:91）。集団に埋没していた個人が、国家と有機的にかかわるようになり、国家の目的と個人の目的が一致してくる。解放された個人の自己意識化は、政治社会集団の自己意識化を促さずにはおかない。こうして「民主政とは、社会がもっとも純粋な自己意識に到達するための政治形態としてあらわれる」。民主政とは、「反省にもとづく体制」なのである（Ibid.:123, 125=127, 129）。これは、政治

権力が自律的になったということにほかならない。

ただし、ここで忘れてはならないのは、デュルケムは同時代の社会を統合する原理もやはり宗教だと考えている点である。「宗教には〔……〕残存すべく定められた永遠なものがある。社会にあって、一定の期間ごとに、その統合と人格性とを作っている集合的感情と集合的観念とを維持し、強固にする欲求を感じないものはない」（Durkheim, [1912] 1998=1975：下341）。デュルケムは、宗教なしで機能するような社会を想定していない¹⁶。自律的な社会を統合するのは、かつてのような宗教ではないが、やはり宗教であることには変わりない。

したがって、デュルケムに沿って考えるなら、みずからが自律的であることを意識している社会は、もはや他律的な超越性による正統化を必要としないが、やはり社会と同一視されるような意味での宗教や聖によって正統化されている。この宗教や聖は、一面から言えば、社会の成員に対して外在的だが、それが力を発揮するのは、成員がそれを内在的に生きるときである。

今述べたことを、市民宗教の問題に立ち返ってまとめ直してみよう。デュルケム宗教社会学の観点から言えば、市民社会の統合原理たる宗教は、その社会の外部に想定されるような超越性からは自律しているが、内部の市民に対しては外部的な力を発揮する。ただしそれは、この力が市民に対して完全に外在的だからではなく、逆に市民によって内在的に生きられるものだからである。

これに比べると、ルソーには「自然」が想定されているため、彼の語る市民宗教には「外部性」の度合いが強いように思われる。また、ベラーの市民宗教は、政治を相対化する神の視点を持ち出しているが、もしこの神が社会に対して外在的なものとして想定されているならば、デュルケム理論からは逸脱することになる。ただこの神が、社会そのものだというのなら、そこに含意されているのは、多元的な（宗教）共同体が作り出す集合表象が、政治が提示してい

16 たとえばこの点が、自律社会の特徴を「宗教からの脱出」によって特徴づけるゴーシェとは違うところだろう。ゴーシェは、デュルケムが社会統合の原理をいつまでも宗教に結びつけていることを、やや批判的な調子で指摘している（Gauchet, 2002：104-105）。

る信念と儀礼の体系よりも内容的に豊かで、相対化と批判の力を持つということである。

おわりに

以上、ルソーとペラーの市民宗教の違いを意識しつつ、両者の「あいだ」にデュルケムを置く戦略により、デュルケムと市民宗教論との関係を探ってきた。ルソーも、デュルケムも、ペラーも、近代社会とそのなかを生きる個人が宗教的に自律していることを踏まえつつ、社会に新たな連帯をもたらすような宗教のあり方を模索している。従来の研究は、デュルケムのナショナリズム論をそのまま市民宗教と見なしがちだったが、本研究では、デュルケム自身が市民宗教という言葉を用いなかった点に注意を払い、「中間集団を軸とする連帯」と「自律社会における宗教の再定式化」という二つの切り口から問題を掘り下げた。

最後に、この二つの切り口を活用しながら、デュルケムの「市民宗教」論の今日的意義を示唆する考察を、ごく簡単に加えておきたい。

1. デュルケムの中間集団は、時代の制約もあって、国家という上位集団を越えて横に広がるものではない。だが、中間集団の集合表象は、政治社会のそれに回収されず、もっと豊かな内容を有しているものとされていた。国家と市民社会のヒエラルキーが崩れている現在、デュルケムの中間集団論は、国境を越えて構築される連帯やアソシアシオンの市民運動（NGOやNPOなど）の理論的古典として位置づけられてよいだろう¹⁷。

2. デュルケムによれば、社会の統合原理はつねに宗教である。今日、宗教復興と呼ばれるような運動が出てきていることは、一見デュルケムの説を裏書きするようだが、多くの場合それは——少なくとも近代西洋社会について言えば——社会のなかに現われている動きであって、社会全体の牽引を目指すものではない。いったん自律した社会が、再び他律性を志向することはやはり考え

17 この点については、稲垣（2007）や高村（2007）が参考になる。

にくい。

チャールズ・テイラーは、他律的な命令への服従が道徳的規範をなすような社会体制を「旧デュルケムの」、自律した個人の宗教的選択が社会の共通道徳と響きあうような形式を「新デュルケムの」と規定したうえで、私たちが今生きているのは「ポスト＝デュルケムの」時代であると指摘する。「制限なき多元主義」における「表現的個人主義」が、その特徴だ。個人の宗教的選択は、その個人が属する国家や社会の共通の価値と響きあうとはかぎらない。それでも、いっそうの個人化の進展につれて新しく発達してくるコミュニケーションの回路は、依然として何らかの「集団的なつながり」を担いうるだろう (Taylor, 2002=2009)。そうした方向に、新しい「市民宗教」のひとつのあり方があるのかもしれない。

【参考文献】

- Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America", *Daedalus*, vol.96, no. 1. [河合秀和訳「アメリカの市民宗教」『社会変革と宗教倫理』未来社、1973年]
- Bellah, Robert N. (ed.) 1973. *Emile Durkheim on morality and society*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. [2002] 2006. "Rousseau on Society and the Individual", *The Robert Bellah Reader*, Durham and London, Duke University Press, pp.181 - 202.
- Coq, Guy. 1995. *Laïcité et république : Le lien nécessaire*, Paris, Félin.
- Cristi, Marcela. 2001. *From Civil to Political Religion : The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- 伊達聖伸 2007. 「ライシテは市民宗教か」『宗教研究』354号、pp. 1 - 24.
- Dobbelaere, Karel. 1981. "Secularization : A Multi-Dimensional Concept," *Current Sociology*, 29/ 2. [ヤン・スィングドー／石井研士訳『宗教のダイナミックス——世俗化の宗教社会学』ヨルダン社、1992年]
- Durkheim, Émile. [1885] 1975. 《La sociologie selon Gumpłowicz》, *Textes I*, pp.344 - 354. [小関藤一郎・山下雅之訳「グンプロヴィッツ『社会学要綱』」『デュ

ルケーム ドイツ論集』行路社、1993年、pp.3-14]

Durkheim, Émile. [1893] 1998. *De la division du travail social*, Paris, PUF (5^e éd.).

[井伊玄太郎訳『社会分業論』上・下、講談社学術文庫、1989年]

Durkheim, Émile. [1895] 1999. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF (10^e éd.). [宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波文庫、1978年]

Durkheim, Émile. [1898] 1970. *《L'individualisme et les intellectuels》, La science sociale et l'action*, Paris, PUF, pp.261-278. [小関藤一郎訳「個人主義と知識人」『デュルケーム宗教社会学論集』行路社、1998年、pp.35-53]

Durkheim, Émile. [1912] 1998. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (4^e éd.). [古野清人訳『宗教生活の原初形態』上・下、岩波文庫、1975年]

Durkheim, Émile. [1918] 1953. *《Le 《contrat social》 de Rousseau》, Montesquieu et Rousseau : Précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière. [小関藤一郎・川喜多喬訳『モンテスキューとルソー』法政大学出版局、1975年]

Durkheim, Émile. 1950. *Leçons de sociologie*, Paris, PUF. [宮島喬・川喜多喬訳『社会学講義』みすず書房、1974年]

Fenn, Richard. 1976. "Bellah & the New Orthodoxy", *Sociological Analysis*, 37.

Gauchet, Marcel. 2002. *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.

Hammond, Philippe E. 1980. "Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion", in Robert N. Bellah & Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, pp.138-163.

Ihl, Olivier. 1996. *La fête républicaine*, Paris, Gallimard.

稲垣久和 2007.『国家・個人・宗教——近現代日本の精神』講談社現代新書

北垣徹 1995.「新たな社会契約——フランス第三共和政期における福祉国家の哲学的基礎」『ソシオロジ』40-1、pp.69-87.

Prades, José A. 1993. *《Religion civile et religion de l'humanité: Retour sur l'anthropocentrisme durkheimien》, Social Compass*, 40(3), pp.415-427.

Rousseau, Jean-Jacques. [1762] 1964. *Du contrat social, Œuvres complètes III*, Paris,

- Gallimard. [桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、1954年]
- Schoffeleers, Matthew. 1978. "Clan religion and civil religion: on Durkheim's conception of God as a symbol of society", in Matthew Schoffeleers and Daniel Meijers, *Religion, Nationalism and Economic Action*, Assen, Van Gorcum, pp.11 - 51.
- 高村学人 2007.『アソシアションへの自由——〈共和国〉の論理』勁草書房
- Taylor, Charles. 2002. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press. [伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳『今日の宗教の諸相』岩波書店、2009年]
- Tessier, Robert. 1991. 《Les conditions religieuses de l'autonomie et de la solidarité humaines dans la sociologie de R. N. Bellah》, *Ethica*, 3 (1), pp.87 - 122.
- Wallace, Ruth A. [1977] 1990. "Emile Durkheim and the Civil Religion Concept", in Peter Hamilton (ed.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, IV, London / New York, Routledge, pp.220 - 225.

※訳書は随時参照したが、原典をもとに訳文を改めた場合がある。

※なお、本稿は、科学研究費補助金・若手研究（B）「ライシテ（非宗教性）の再定式化のために——フランス、ケベック、日本を事例として」の研究成果の一部である。

Durkheim et la religion civile : entre Rousseau et Bellah

Kiyonobu Date

Le terme de « religion civile » apparaît d'abord sous la plume de Jean-Jacques Rousseau et est repris par le sociologue américain Robert Bellah deux siècles plus tard. L'emploi du même mot n'en assure pas la même substance. En effet, Bellah s'inspire d'Émile Durkheim plutôt que de lire attentivement Rousseau. Mais comment alors situer ce sociologue français par rapport à la problématique de « religion civile », quant lui-même ne prononce jamais ce mot ?

Rousseau, Durkheim et Bellah cherchent tous les trois à construire un nouveau lien social dans la société moderne qui se caractériserait par l'autonomisation religieuse et la différenciation pluraliste. Or, ils établissent une articulation différente entre l'autonomie et la solidarité. Ainsi, Durkheim relativise l'universalisme rousseauiste quand il met en valeur les groupes secondaires. Bellah infléchit la sociologie durkheimienne en sous-estimant le rôle libérateur de l'État.

Par ailleurs, si Rousseau considère la nature comme extérieure à la société, Durkheim exclut tout ce qui y est extérieur. La religion civile de Bellah se réfère à la tradition biblique, mais il s'agit plutôt d'une transcendance fonctionnelle que d'un retour à l'hétéronomie.

Nous vivons aujourd'hui, pour reprendre l'expression de Charles Taylor, dans une époque « post-durkheimienne ». Notre article se terminera avec une réflexion sur une forme possible de religion civile contemporaine.