

マルセル・ゴーシェ『民主主義と宗教』 合評会

長澤壮平

NAGASAWA Sōhei

2010年2月に刊行された、マルセル・ゴーシェ『民主主義と宗教』（伊達聖伸・藤田尚志訳）の合評会が2010年2月26日、南山宗教文化研究所会議室において行われた。合評会には対象書の訳者である伊達聖伸（東北福祉大学講師）、藤田尚志（九州産業大学講師）の両氏が招かれ、評者として栗津賢太（本研究所研究員）、および丸岡高弘（南山大学教授）の両氏が参加した。ほか本研究所員、研究員ならびに10名の一般の方々が参加し、活発な議論が交わされた。

まず本会を組織した本研究所の奥山倫明研究員が開会のあいさつを述べ、ついで栗津研究員が書評を行った。その原稿を以下に掲げる。

栗津賢太氏による書評

私たちは、天なしで行なう人間の政治を学んでいるところなのだ——天とともにでも、天の代わりにでも、天に逆らってもなく。この経験は、とまどいに満ちている。（本書、103ページ）

本書は、フランスにおけるライシテの歴史的展開と現在の変容を題材として、民主主義社会における統治原理（政治的なるもの）の変容を解明するものである。冒頭に引用した文章が的確かつ美しく要約してい

るように、本書の前半では、ライシテの歴史とその原理が解明されている。現代のフランス（そして他の民主主義諸国）は、政治と宗教が一体であった時代から、神授説の段階、分離の段階を経て、それ以降の第3の段階にあるという。そして本書の後半は、時代診断学として、民主主義体制下にある現代社会における表象空間の変容の分析に充てられている。本書は哲学の書でありながら、社会学、とりわけ宗教社会学にとっても見逃すことのできない業績である。そこで本稿では、まず宗教社会学の観点から本書の評価を行い、次に社会学における位置づけを行う。もうひとつ、本書を特徴づけているのは論述の構造である。経済や技術によって引き起こされる現象から性急に解釈を引き出すのではなく、常に原理的な問いを投げかける構造を持っている。見かけに惑わされてはいけない、ものごとは目に見えることがすべてではない。これは、本書の中で繰り返される問いのスタイルである。そこで最後に、本書を貫いているこの問いのスタイルが隠蔽するものについて評価を試みる。

脱呪術論と世俗化論：共同性への問い

宗教と国家という問題系はまだ十分に解明されたとは言えない研究領域である（Fox

2008)。宗教社会学においては、20世紀を通して「近代化—世俗化」理論が優勢であった。近代社会においては、宗教の果たす政治的役割や社会的な重要性はますます失われていくという議論は社会科学においては広く受け入れられ、それは問われることのない前提でもあった。

世俗化論の一方の雄であるブライアン・ウィルソンにおいて、世俗化は次のように捉えられている。世俗化とは「宗教の社会的重要性が減少してきたことと関連がある」(ウィルソン 2002: 169)とし、「宗教的な諸制度や行為および宗教意識が、社会的意義を喪失する過程」(同 170)である。さらに「世俗化は、社会組織それ自体が、共同体に基盤を置いたシステムから、大規模な契約社会的なものに基盤を置いたシステムへと変化する過程と連動して生起する」(同 174)ものと認識されている。「共同体や個人の集合体が、それらの役割遂行が合理的に分節化されている複雑な相互依存関係へと引き込まれていく過程が、契約社会化(societalization)」の過程である。この過程の中で、「人間生活は次第に、地域的にはなく、社会全体と網の目のように絡み合い、組織化されるようになる(そうした社会の中で、唯一ではないがもっとも明確なものは国民国家である)。こうした契約社会化の過程に付随して起こるのが『世俗化の過程』である」(同 174)「契約社会の組織は、それ自体が合理化過程の帰結である」(同 176)。

このように、「近代化—世俗化」理論の前提にあるのはマックス・ヴェーバーの提示した、人間社会における合理化テーゼであろう。これは「魔術からの解放」として、しかもそれを促したのはユダヤ—キリスト教における神の超越性であったとして、次のように理解されている。

「世界を呪術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程、すなわち、古代ユダヤの預言者とともに始まり、ギリシアの哲学的思考と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪悪として排斥したあの呪術からの解放の過程は、ここに完結をみたのだった」(ウェーバー 1989: 157)

合理化を促進し、付随的に世俗化を引き起こす論理が、そもそも宗教そのものに内在していたという立論については、その資料操作について大きな疑義が持たれている(羽入 2002)が、我が国でも受け入れられてきた(例えば井門 1974 など)。

もちろん、世俗化論は各文化圏あるいは国家社会における固有性も認め、例えばベルギーにおける柱状化(pillarization)の事例のように、世俗化に抗する社会的な過程を認めはする(ドベラーレ 1996)が、合理化を不可避の人類史の流れとして捉え、その付随現象として世俗化を構想する限り、論の構成からいって単線的なものにならざるを得ない。

本書では、世俗化や私事化というこれまで宗教社会学において使用されてきた用語をまずは意図的に使用せず、この過程を「宗教からの脱出」と位置付けている。政治的なものが宗教から脱出する過程、それを他律の政治から自律の政治への脱出と捉えられているのである。そうすることによって、本来、宗教社会学が持っていた「共同性への問い」という根源的な問いを救い出したところに本書のもつ卓越性がある。合理化の過程という、いわば不問のグランド・セオリーから新たな問いを導き出したのである。

「市民であることと私的な個人であることの分離こそ、民主主義における政治的なものと神学的なものとの関係を示す公式」(98)



であり、民主主義と宗教はひとつの「関係項」であるという理解が提示される。そして現在、一方の危機が他方の弱体化によって招かれていると捉えられるのである。ここで本書は、世俗化を世界の合理化の付随理論としてではなく、歴史的なダイナミズムを捉える対象とするのに成功している。政治的なるものへの問い、共同性への問いにおいて、ライシテは宗教社会学における重要な研究対象たりうる。著者の言葉によれば、「政教関係は公私の変動を知る試金石」(113)なのである。

時代診断学として

知識社会学は時代診断学 (soziologische Zeitdiagnostik) であらねばならぬと主張されて久しい (マンハイム 1968=2007) が、本書も同じ役割を果たしているようにみえる。訳者によればゴーシェはフランスにおける「時代の観察者たち」の思想的潮流にあるという。その意味では本書を、知識社会学の成果の一つとして評価することもできるであろう。

社会学における近年の業績でいえば、ゲデンズの「再帰的近代化」「ハイ・モダニテ

ィ」、ベックの「リスク社会」、バウマンの「リキッド・モダニティ」「コミュニティ」等々の業績と、考察の対象が重なり合っている。注目すべきは、これらの諸論が主に社会主義体制の崩壊という時代的契機を受けて生じた現象を理解しようという意図をもって書かれていることだ。そして、本書では、これらの知的努力がなされているという構図自体も、自らの論理構成に取り込むことが可能である。つまり、一方の崩壊が、他方の危機をもたらしている。その危機を測定する知的営為であるとみることもできる。

宗教からの政治の分離は民主主義とともに全体主義や国家主義をも産み落とした。また、世俗宗教としてのマルクス主義を産み落とした。民主主義は、これらと対立することによって生氣を得ていたのである。

「民主主義世界の変貌の核心にあるのは、その対極にあったもの [他律を軸とする政治] が消滅したために課せられた、民主主義自体のとらえ直しである」(116)

本書後半では、「社会主義体制の崩壊」(102)、「個人化、技術、経済」(107-108)、「個人の諸権利の保障」(110)、「市場原理社会」における「市場モデルの真の内面化」(133)

など、魅力的な見解や概念が謎解きのように提示されてゆく。しかし、ここで指摘すべきは多元的な社会における多文化主義の問題（第5章）と、宗教的信念の置かれた位置の変化（第6章）であろう。

ここでは、多文化主義の問題を指摘する他の論者と同様に、「すべての個人的な差異を私的空間に限定するという浄化的な禁欲」（センプリーニ 2003: 149）が立ちゆかなくなっており、人びとは、市民ではなく、私的な個人として、公共空間に承認を求める状況が描き出されている。それは公的なものが力を失ったために突如として「押しつけられた個人主義」（119）であり、その個人主義は「個人を市民に変換する機構、仲介物」（123）なしに、公的空間において承認を求める。アイデンティティは「選択的な帰属」（140）であり、またそれは個であるがゆえに「多様な多様性」（122）の主張であって、それらは原理的に矛盾しており、すべてに対応した一貫した政策などは不可能である。それゆえ、政治は「共生」という「一貫性なしのやりくり」（120）を余儀なくされている。

「公共空間は今や、原理的には、私的な特徴を公にすることだけで成り立って」（138）おり、「ここから緊張や不安定性が生じてくることは、即座にわかる。アイデンティティが織りなす新たな社会空間と、個人の差異に基づくその組織化は、矛盾に貫かれている」（139）と指摘されている。こういった状況を招いたものも、先に述べたように、民主主義が対立項を失ったからなのである。

「民主主義の容貌が変わったのは、まさに啓蒙主義が勝利を収めたからである。そのために、戦闘的な啓蒙主義が虚脱状態に陥ってしまったのだ。これによって、市民社会と政治社会の表象関係もすっかり変容し

た。市民社会は、その構成要素に至るまで、アイデンティティの原理によって再定義されており、政治社会は、自己を正当化する際にすら、共存の原理によって再定義されている」（152）

「公権力はこれまでにないほどの中立性＝中性性を余儀なくされている」（153）と指摘されている。つまり、諸価値が競合し、それぞれが承認を求める状況においては、それらの諸価値から等しく距離を置くことによるのみ、政治の超越性は担保されるのである。かくして、宗教は民主主義の中に招き入れられ、「諸宗教は完全に俗なる他の思想と横並びになる」（155）。

さらに、こうした状況において、宗教の位置づけも変わっている（信じることの革命）。「宗教がアイデンティティ問題に引きつけられて再定義される」（143）こととなった。つまり、道徳や宗教が再び自己構築にとって中心的なものとなる状況が訪れている。いわば社会化が個人に投げ返されたのである。そこでは、宗教に求められているものが、意味の供給から需要へと変貌する。つまりは買い手市場となっているのである。アイデンティティに正当性と根拠を与えるものとして、宗教は「再利用」されているという。

「今や宗教的な行動の核心をなすのは、探究であって受容ではなく、自分のものにする動きであって無条件の自己犠牲ではない。信仰が模範的であるか否かは、その信念が堅固かどうかよりも、不安が正真正銘のものであるかどうかであり、既存の宗教もその例に漏れない」（158）

「私事化」という、これも宗教社会学の用語は使わずに、本書では宗教的意識のもつ位置を描き出す。また本書で指摘されている「俗世化」（159）は、世俗化論においては

「内的世俗化」と表現される概念である。しかし、私事化が宗教意識の行方の終着点であるかどうかの断定は本書では留保されている(161)。

フランスにおける他者、あるいは他者表象の問題

訳者は、本書が「特殊フランス的なもの」としてのみ読まれてしまう危険について鋭く警告している。そのこと自体に評者も賛成である。それには言葉どおりの意味の他にもう一つ別の意味もある。近代社会とその原理はひとりフランス革命にのみ、その起源が求められるものではないと考えるからである。たとえば近代官僚制などは中国の科挙制度にその起源があり、啓蒙思想家が「シナ」から学んだものである(平川1985)。他者の存在は近代社会とその表象空間の成立において大きな影響を与えている。

ビッグバン仮説のようにフランス革命を捉えることには、世俗的な一種の創世神話が忍び寄っている。神は一度だけこの世界を創造したが、それ以降はこの世界とは関わらないとする、一種の理神論(deism)的なフランス革命観を本書にもみることができる。もちろん、このことは社会学の伝統からすれば驚くにあたらない。社会学、とりわけフランス社会学はその発生の当初から革命後の社会的な混乱をいかに制御し收拾するかという使命感を帯びていた。社会学という「知」そのものが、フランス革命の落とし子であったともいえるであろう。あたかも、社会学という営みそれ自体が、フランス革命を確認し顕彰する数世紀にも渡って営々と続けられている長い讃美歌であるかのようだ。しかし、(ゴーシェに倣って)この問いはもう一步、深められる必要があるだろう。それは、ゴーシェの立論の「文

化的な」限界を示すものであるとも考えられるからである。その限界は、歴史的な偶有性や「歴史の遺産」を一方では認めながら、問いは常に原理的であらねばならないという彼の問いのスタイルの中に、実は構造的に織り込まれている。

本書におけるイスラームに関する言及は極度に少ない。またアフリカについては皆無である。もちろん、訳者のひとりが解説するように、本書はフランスを対象とし、またフランス読者に向けて著されたものであることも、その大きな理由であろう。

しかし、本書では、ライシテにおいて現代フランスで問題化される「イスラーム」や宗教的熱狂の現象は「本質的に外側からやってきている」(57)ものと認識されている。では、そもそも何故イスラム教徒がフランスに存在するのだろうか?これは植民地主義に言及せずには答えられない問題のはずである。つまり、本書の問いが持っているのは、事象や状況を、フランス固有の、あるいはフランスに内在する原理や論理によってのみ説明するというスタイルなのである。このスタイルをとる限り、「外部」は常に捨象されてしまう。移民の存在と、近年におけるその問題化はアイデンティティ・ポリティクス(ゴーシェのいう「承認の政治」)の問題としてのみ捉えられるのではなく、やはり経済的動因や産業構造の変化が大きな動因となっているはずである。工業化の時代に労働力として必要とされた旧植民地からの移民が、ポスト産業化の現在では不必要になっているのは明白である。「事象というものの中身は、その大部分が人の抱く表象でできている」(124)としても、結局のところすべてを表象レヴェルの問題として回収してしまう方法には、(確かに鋭くかつ感嘆すべき著者の力量が示されては

いるが)社会科学としては不十分さを感じざるを得ない。

同時に、フランサフリック La Françafrique の問題(ヴェルシャヴ 2003)に代表されるような、過去のみならず、現在における植民地主義の問題についても言及されることはない。「文明」を主張するための「野蛮」、近代の市民は他者表象を必要とする。これは、文化人類学における批判理論がもたらした共通の認識である。また、現代フランスの産業構造自体がアフリカの資源の利用抜きには考えられないのは事実である。

こうした問題は、問われることのない近代(そして現代)フランスの暗黙の前提であるのだろうか。だとすれば、その前提には危うさが内包されている。つまり本書もまた、事実を覆い隠す目隠しの役割を果たしてしまうことになる。世俗国家体制はヨーロッパにおける編成プロジェクト(アサド 2006)のひとつに過ぎないという指摘も考え合わせる必要があろう。本書が扱う近代には、「キリスト教文化圏における近代」と但し書きが付け加えられるべきであろう。

以上、3点に渡って本書の評価を試みた。すでに述べたように、宗教と国家の関係性を巡る問いは宗教の持つ「共同性への問い」であり、人間に関する根源的な問いでもある。人類が社会的な存在であり続ける限り、今後も、さらなる研究の深化がのぞまれる研究領域である。現在の日本の学的状況において、広い視野と新しい問いを提示してみせる本書が邦訳出版されたことには、宗教社会学の再生のために計り知れない価値があるだろう。

栗津賢太(あわづ・けんた)
南山宗教文化研究所研究員

【参考文献】(順不同)

Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the*

State, Cambridge University Press, 2008.

タラル・アサド『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、みすず書房、2006年。

フランソワ＝グザヴィエ・ヴェルシャヴ『フランサフリック—アフリカを食いものにするフランス』大野英士、高橋武智訳、緑風出版、2003年。

ミュリエル・ジョリヴェ『移民と現代フランス—フランスは「住めば都」か』鳥取絹子訳、集英社、2003年。

アンドレア・センブリーニ『多文化主義とは何か』三浦信孝・長谷川秀樹訳、白水社、2003年。

羽入辰郎『マックス・ヴェーバーの犯罪—『倫理』論文における資料操作の詐術と「知的誠実性」の崩壊』ミネルヴァ書房、2002年。

井門富二夫『神殺しの時代』日本経済新聞社、1974年。

平川祐弘『西欧の衝撃と日本』講談社学術文庫、1985年。

ブライアン・ウイルソン『宗教の社会学—東洋と西洋を比較して』中野毅・栗原淑江訳、法政大学出版局、2002年。

カレル・ドベラーレ『ヨーロッパにおける宗教と政治』『東洋学術研究』第35巻第1号、(42-61ページ)、1996年。

ジグムント・バウマン『政治の発見』中道寿一訳、日本経済評論社、2002年。

ジグムント・バウマン『リキッド・ライフ—現代における生の諸相』長谷川啓介訳、大月書店、2008年。

ジグムント・バウマン『コミュニティ—安全と自由の戦場』奥井智之訳、筑摩書房、2008年。

ウルリッヒ・ベック、スコット・ラッシュユ、アンソニー・ギデンズ『再帰的近代化—近現代における政治、伝統、美的原理』松尾

精文、叶堂隆三、小幡正敏訳、而立書房、1997年。

アンソニー・ギデンズ『モダニティと自己アイデンティティ—後期近代における自己と社会』秋吉美都、安藤太郎、筒井淳也訳、ハーベスト社、2005年。

マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、1989年。

カール・マンハイム『イデオロギーとユートピア』鈴木二郎訳、未来社、1968 = 2007年。

粟津研究員による書評の後、丸岡氏による書評がおこなわれた。以下にレジメを掲げる。

丸岡高弘氏による書評

フランスにおいてごく最近まで「ライシテ」という概念はとりわけ教育問題をめぐるカトリック教会との確執という枠の中で議論されることがもっぱらであった。しかし近年、様相は一変し、ライシテとはなによりもとつぜん可視性を増したイスラームをどのようにフランス社会に位置づけるかという問題であると意識されるようになった。周知のとおり1989年におこった「イスラームのスカーフ事件」がこうした問題を急速に前景化させるきっかけとなったのだが、以来、ライシテ論争は一転して性格を変え、「政教分離をうけいれようとしなさい」イスラームに対抗して「フランスの国是」であるライシテを擁護すべきであるとか、あるいは逆に、新しい宗教的要素であるイスラームをフランス社会に調和的に受け入れるためにライシテを柔軟化すべきだという形で議論が展開されるようになった。フランスに限らずヨーロッパ各国において

歴史的経緯から移民系社会にイスラーム系の人々が高い割合を占めているのだが、産業構造の変化のために現在、移民系社会で失業が多く、それが原因となって社会問題が多発している。そうした問題が起こる度に、フランスではライシテをめぐる議論が再燃し、沸騰状態となる。1998年に出版された本書の原著書名は *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité* (『民主主義における宗教—ライシテの道程』) であり、書名が示すとおりフランスにおけるライシテの史的展開を詳細に分析した本書がフランスにおけるこうしたライシテ議論の高まりと無関係であるはずもないことは言うまでもない。

本書ではゴーシェ自ら冒頭で述べているとおり、主著 *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* (『世界の脱魔術化—宗教の政治史』、Gallimard, 1995) で展開された議論の特殊例としてフランスのライシテ原則の歴史が述べられているのだが、ゴーシェのライシテの現状分析は彼の中心的なテーマである「宗教からの脱出」という総体的な概念と関連づけて初めて意味がある。ゴーシェの議論の射程はきわめておおきく、それが展開される時間的スケールも広大なものである。その中心テーマは一言で言えば「いかにして政治的空間が組織されるか」ということであるが、それは同時に「いかにして人間はあるか」という問題でもある。ゴーシェは自らの設定する課題をしばしば「超越論的人間社会学」と表現している。ゴーシェにとって「人間である」ということは「社会的存在である」ということと表裏一体である。つまりルソーの自然人のように社会以前の自然状態の人間がまずあって、それが次に自然状態を脱して社会を形成するといった論理構成を

ゴーシェはとらない。しかし「社会的存在としての人間」も「自然にある」わけではなく、「社会的存在」として自分自身を構成する。あるいはそれはこうも言えるだろう——「自然的にある」わけではない社会的存在としての人間は自分自身の存在の根拠を常に探し求めなければならない。そしてそれが最初は宗教だったわけである。

こうしたゴーシェの立論においてまず強調すべき点は二点ある。第一はゴーシェにおける人間の二重性、個人であることと集団を構成する存在であるという二重性である。その結果、ゴーシェの議論は集団性の成立可能性（＝「政治的なるもの」）と人間的主体のあり方の変化（＝「心理的なるもの」）の二つの問題を平行して扱うというスリリングな展開をすることになる。第二はゴーシェの宗教という概念の規定の仕方の特殊性である。ゴーシェは宗教の本来的な機能を「人間的なるもの＝社会的なるもの」にたいして存在論的根拠をあたえるという側面に限定して把握している。ゴーシェの言う「宗教からの脱出」とは宗教がそのような機能を喪失するに至ったことを示すのであり、それ以外のことを意味しない。だから「宗教から脱出」した社会において、社会的意味をもたない個人的な精神救済の方途としての宗教が隆盛をきわめても、それはゴーシェのテーゼにまったく矛盾しない。社会的存在でもある人間存在は自分自身のなかに根拠をもたない、無根拠な存在である。だから原始の時代において人間（＝社会）は「構成的他者」に自らの根拠を求め、それによって人間はアイデンティティを獲得する。つまり始原の人間（＝社会）は宗教という外在的な原理に依存した他律的存在であったわけだが、「宗教からの脱出」とは人間（＝社会）の定義・自己把握から他

者性を排除することである。それによって人間は「自律的主体」となり、社会も自分自身のなかに存在の根拠をもった自律的社会となる……。

しかし「他律性から自律性へ」というシエーマから進歩主義的な歴史観を連想するとゴーシェを完全に誤解することになるだろう。というのもゴーシェは自律性の確立を人間＝社会の疎外からの解放、本来的な自己への回帰という形で構想してはいないからである。ゴーシェは2003年に出版された *La Condition historique*（『歴史的条件』、Stock, 2003）というインタビュー形式の本の中で、宗教から脱出し、人間が主体として自己を措定した後の状況について次のように語っている。「しかし人間が主体になるのは極めて意外な道・方法を通してである。つまりそれは自分自身との一致とは正反対である。フォイエルバッハ風の自己回復という図式に従えば、人間は疎外から解放されることによって自分自身にたいする透明さを獲得する。しかしおこったことはそれとは正反対のことである。（……）つまり人は自分自身の内部に内的他者を発見するのだ。（……）かつて超自然的他者が人間の自分自身との機能的同一性を生みだしていた。自律性という形而上学的アイデンティティがうみだされたとき、人間の自分自身に対する関係は機能的他者性となった。」（255）この「内的他者」という観念は理解が容易ではないが、これは構造主義隆盛時代によく論じられた「私ではなく言語（あるいは階級意識や無意識）が語る」といった類の議論ではない。実際、ゴーシェは「主体の消滅」論者とは一線を画し、それを明確に否定している。だからこの表現はむしろ人間存在の無根拠性がもたらす状況を指示していると考えられるべきであろう。人間＝

社会は自存的ではなく、他者によってしか根拠づけられない。従って、もし自分の外部にある他者によって規定されることをやめて、自分自身の中に根拠をもとうとすると自分自身の中に他者を発生させるしかないのだ。

つまりゴーシェにおいて「自律性」という言葉の価値はきわめて両義的であり、その獲得は必ずしも肯定的な意味での人間の「自己解放」を意味しない。というかゴーシェにとって、個人であると同時に社会的存在でもあるという二重性をもった人間は永遠に「政治的なもの」によって拘束されているのであり、その拘束から解放され自由になれると考えるのは幻想にほかならないのだ。これは本書に展開されたフランスにおけるライシテの変遷と現状の評価についても明白にみられる。ゴーシェにとって国家の誕生以降、人類の歴史は紆余曲折を経ながら「宗教からの脱出」の増大の方向に確実に向かっていることになるのだが、本書では議論は近代に限定され、それが三つの時期、(1) 絶対王政時代(大革命まで)、(2) 大革命以来の「共和主義的分離」、(3) 「現代」に分類されている。王権が宗教的権威に依存した「他律的な政治権力」の理論であるように思える王権神授説の絶対王政時代が、国家による宗教的権威からの独立を意味するという一見逆説的に見える議論や、第三共和政時代が公的空間と私的空間のあいだに「市民社会」という第三の空間を設定し、そのなかで教会という個別的集団性が展開されることを許容したなどの議論のそれぞれは非常に興味深く説得的であるのだが、ここでは第三の時期(現代)における教会の弱体化によるライシテ自体の弱体化という議論についてすこし詳しく見てみることにしよう。つまりゴー

シェによればライシテが活力をもっていたのは教会と国家の緊張関係があったからであり、公共空間が宗教との対抗関係の中で自らが価値創造の中心的主体となりえていたからである。つまり公共性・集団性が個人の狭小さを超えて価値あるものを実現する場であるという意識が共有されていたのである。しかし現在、教会の圧力が低下し、国家自体が緊張感を喪失したために、公的・集団的なものの地位が低下する。その結果、公的空間が超越性を喪失し、私的空間が自己の存在を主張し始める。ひとびとは集団的目標に価値が感じられなくなり、集団的なものに参加するよりも個人の自由の保護が中心課題になる。要するに生きることの意味が公的空間から私的空間に移行してしまうのである。かつては個人的な差異は無意味であり、自己をのりこえて普遍的なものと一緒にすることによって真の自分になることができると考えられていた。しかし今、それは逆転する。抽象的な「人間性」から解放されて本当の「あるがままの自分」に戻ることに、これが現代のアイデンティティのありかたである。こうした「個別性」の自己主張の媒介となるのが、かつては「市民社会」のなかに閉じ込められてきた宗教などの「個別的」集団性である。しかし、先ほど引用した『歴史的条件』の一節を想起すればこの「あるがままの自分」が「本当の自分」の「再発見」とはほど遠いものであることは容易に想像できるだろう。そして実際、ゴーシェにおいてそれはある種の不毛さを刻印されたものとして提示されるのである。

ゴーシェがここで論じている個別的集団性や個別主義的アイデンティティが、フランスでは通常「共同体主義」として批判の対象となっているものであることは見

やすいことである。それは典型的には哲学者のフィンケルクロートの『思考の敗北』(Défaite de la pensée, Gallimard, 1987) などに見られるものである。フィンケルクロートは其中で文化的出自に拘束された精神のあり方を「思考の敗北」と名づけ、啓蒙主義的理性によって人間が所与の条件を絶えずのりこえる努力を継続することの必要性を主張した。こうした彼の思想的立場からすれば、一つの社会のなかで複数の文化が併存することを容認し、さらにはその自律性を尊重することを主張する多文化主義は「共同体主義」として否定されることになる。所与の文化的アイデンティティはのりこえの対象なのであって保護の対象ではない。それは精神の牢獄であるばかりではなく、共通の場での対話を障害し、公共空間——ひいては共和国——の成立そのものを危うくする危険をはらんだものである。

ゴーシェとフィンケルクロートの公的空間＝私的空間をめぐるトポグラフィーは必ずしも同一ではなく、それ自身、興味深い問題をはらんでいるように思われるのだが、ここではとりあえずゴーシェが近代ライシテの第三期たる現代について社会のアノミー化の危険をかぎとっているという点をとくに強調しておきたい。

このことはゴーシェの議論をフランスのライシテ研究者ジャン・ボベロと対比することによっていっそう明らかに見えてくるように思われる。ボベロは2004年に出版された*Laïcité 1905-2005* (Seuil, 2004) という著作のなかでゴーシェと同じように近代を三つの段階に分類している。正確な時代区分は両者で必ずしも完全に一致しているわけではないのだが、ボベロは第一期、第二期を政治権力による教会権力コントロール拡大の時期とする。しかしそれは同時に世俗的なる

ものの神聖化をもたらす。ボベロはウェーバーの表現を借りてこう述べる。「社会の脱魔術化は世俗主義の魔術化をもたらす」。たとえば医学である。旧体制下、宗教が死を管理していた。人は重病になるとなによりも終油の秘蹟をうけることが重要視されていた。しかし徐々に魂の救済より患者の治療が優先されるようになり、結果的に終油の秘蹟を受けないで死んでしまうものも多くなる。さらに医療行為の国家統制(免許制、医療提供義務化、種痘など医療措置強制化)など、実際には治療の実効性がほとんどなく医学がまだ魔術的段階にあるにもかかわらず、共和主義的制度の中に確固とした位置づけが医学に対して与えられるようになる。つまり死が世俗化されると同時に死と対面するための世俗的手段が魔術化される。医学・医療が共和国の神聖な(強制的な)制度の一環となるのである。そしてボベロによれば近代的ライシテの第三段階である現代はこうした魔術化した共和主義的公的制度それ自体の脱魔術化の時代として規定される。それは具体的には医学に関しては安楽死など「治療を受けない権利」や患者の「告知をうける権利」として表現される。つまり宗教からの解放を実現した公権力がそれ自身、拘束的幻想となったわけだが、ボベロ風に表現されたライシテの第三期たる現代はこうした拘束的幻想からのさらなる覚醒を意味しているのだ。

先に引用した『歴史的條件』の主体性に関する議論でもみられるとおり、ゴーシェは無限後退的な「拘束的幻想からの解放」に一切の幻想を抱いていない。ある所でゴーシェは次のように語っている。「脱構築の哲学者達は自分より上から来る(＝超越的な存在)呼びかけの背後にどんな抑圧・支配・決定論的思考が隠されているかを示

し、そうした病から未来の人類を治療しようとするだけだ。彼らは要するにわれわれに思慮深いエゴイズムを教育しようとしているのだ、まるでわれわれにそういう教育が必要であるかのように……。」(Le Religieux après la religion 『宗教後の宗教的なるもの』、Grasset, 2004, 86) ゴーシェは「歴史の終焉」など信じない。現在はもちろんのこと、未来においても。そうした意味でゴーシェは確かにポスト・マルクス主義時代の思想家なのだ。

最後に本書における注目すべき一つの不在について言及しておきたい。それはイスラームである。実際、本書でゴーシェはフランスにおけるイスラームについては脚注で一度言及するのみであり、それもヨーロッパ社会にとっては「外から移入された」、「周縁的な現象」にすぎないと語っているのである。これは現在のフランスの状況を考えると極めて特異な事態である。イスラームがヨーロッパにとって近年になって「外から移入された現象」であるとしても、それは現在では「周縁的な現象」であると言えないことは明白である。この不在がとりわけ奇妙に思えるのは、フランスにおけるイスラームの現状をゴーシェの議論の延長上でとらえることは決して不可能ではないように思われるからである。確かに一見するとイスラーム信仰を梃子にしてフランスの政治的空間に参入しようとするイスラーム主義運動の存在はゴーシェの「宗教からの脱出」というテーゼに逆行するものに見えるかもしれない。しかしそれも「市民社会」(宗教団体)を媒介とした集団的個別主義の活発化という枠内で十分理解可能なものであろう。また本書でも批判的に言及されているアラブ世界の専門家・社会学者ケペルが『ジハード』においてイスラーム主義を「宗

教からの出口となる宗教」と規定し、ゴーシェのキリスト教に関する評価を換骨奪胎した形の議論を展開していることを見てもゴーシェの論考が現代社会の宗教をめぐる状況と符合するよう見える点が多いことは明らかである。管見するかぎり、ゴーシェがヨーロッパにおけるイスラームを正面からとりあげた論考は未だひとつもないようであるが、ゴーシェがこの問題についてもその分析の腕をふるうことを期待したい。

丸岡高弘 (まるおか・たかひろ)
南山大学

丸岡氏の発表ののち会場の参加者の自己紹介がおこなわれ、5分ほど休憩が取られた。ついで訳者である伊達聖伸氏によるリプライがおこなわれた。内容を以下に掲げる。

伊達聖伸氏のリプライ

粟津氏は、ゴーシェの「宗教からの脱出」というテーゼを、世俗化論と現代社会論の地平において検討し、さらに植民地主義の観点から批判的な論点を提出した。丸岡氏は、ゴーシェのテキストを綿密に分析しながら、近現代社会における人間の主体形成という主題に肉薄した。粟津氏のコメントが手際の良さや明快さを特徴としていたとすれば、丸岡氏のコメントは曩に分け入るような繊細さと慎重さを特徴としていたように思う。

両氏からコメントをいただいて感じているのは、訳者のリプライというのは立場上微妙だということだ。粟津氏からの批判に対しては、訳者として著者を擁護したい思いに駆られる部分もないではない。だが、そのような読み方をされること自体は、とてもよく理解できる。ここでは私は、著者

の弁護をするよりも、議論をより多角的にするような発言をしたい。丸岡氏は、ゴーシェの個々のテキストを言葉として理解することはできるが、全体像とのかかわりにおいて理解することが難しい、という趣旨のことをおっしゃったと思う。私には、ゴーシェの全体像をぼんやりと理解したつもりになっているところがあるが、丸岡氏の指摘は、実際には非常に繊細な部分を突いたものであり、私がこの場で、あたかも著者になり代わったかのようにして答えることは不可能だと感じている。

そこで、(1) アプローチの異なる両氏のコメントの共通点と思われるものを、やや強引に抽出し、共有されるべき大きな論点を確認する。(2) 各論として、丸岡氏のコメントの一部を拾いあげつつ、栗津氏の問題関心につながるような論点を提出する。(3) ゴーシェの議論を日本の宗教史に応用するとすれば、どのようなことが言えるか、提言を試みる。以上3つのことについて述べることで、与えられた任務を果たすことにしたい。

(1) 栗津氏が指摘した植民地主義の問題は、近代フランス（あるいはキリスト教的ヨーロッパ）の他者表象の問題にかかわる。丸岡氏が分析した近代以降の主体形成の問題は、他者性のゆくえの問題と切り離せない。

ゴーシェは、宗教がもともと人間社会の外部にある他なるものであったこと、宗教から脱出した社会においても他なるものが操作概念として長いあいだ機能してきたことを、本書において説得的に示している。だが、近代における政治的なものの宗教性を明確に指摘していることに比べれば、近代社会における人間の主体形成に根拠を与えている他なるものの具体的な諸相は、本

書からはなかなか伝わってこないところがあるかもしれない。丸岡氏の言うゴーシェの難しさとは、そのあたりに一因があるのではないか。

本書においてゴーシェが種明かしをしている「からくり」のひとつは、近代民主主義に大義を与えていたのは、他律志向の宗教であったということだ。しかし、ヨーロッパの民主主義は、自己意識を補強するような他者像を植民地に求めることから、その大義の養分を得ていたのではないか。栗津氏のコメントは、この点を思い起こさせてくれる。

自律の政治の企てが、宗教という他なるものとの対決によって支えられていたのなら、その対戦のさなかに、他なるもののあり方がどう変容したのかが、ひとつの大きなポイントである。ゴーシェは本書において、政治の場における宗教的なものについては、非常にうまく説明しているが、自律社会における他なるもの、(植民地に象徴されるような) 自律社会の自己イメージの強化のために表象される他なるものを、必ずしも網羅的にカバーしているわけではない。私の理解では、お二人のコメントはこの点を穿つものだったと思う。自律社会と他なるものの関係をどう考えるかという問題は、非常に大きなものだが、さまざまなフィールドにおいて具体的に考察され、深められていくべきだろう。

(2) 丸岡氏はコメントのなかで、ジャン・ボベロの「ライシテの3つの段階」に触れている。私は、ボベロ『フランスにおける^{ライシシテ}脱宗教性の歴史』(白水社、2009年)の翻訳にも携わっているので、ボベロとゴーシェのものの見方を比べてみたい。

ゴーシェによれば、ライシテの第一段階は絶対王政期、第二段階はフランス革命収

東の時期から 1970 年頃までである。ボベロの第一段階は、フランス革命をくぐり抜ける時期で、第二段階は第三共和政初期（1880 年代から 1900 年代）だから、両者で時期設定が異なっている印象を与えるかもしれない。だがゴーシェは、1900 年頃に集合性の了解についての変化があったことを考慮に入れており、これはボベロの第二段階と時期的に対応する。ボベロも、もちろんフランス革命以前の状況を考慮に入れていないわけではない。そう考えると、時期区分の点で両者のあいだに大きな齟齬があるわけではない。

しかしそれは、何らかのニュアンスの違いを反映してはいるだろう。ゴーシェは、宗教と政治の相関関係に注目して、第一段階（政治に対する宗教の従属）と第二段階（共和主義的・自由主義的分離）を見分ける。これに対してボベロは、ライシテを要素的にとらえ、画期となる歴史的出来事の意義を複眼的に測定しようとする。たとえばボベロは、1598 年のナントの勅令に、信教の自由の進展を認め、それをライシテの一要素として評価する。信教の自由という観点からすると、ルイ 14 世のナントの勅令廃止は、ライシテの後退を表わしているように見えるかもしれないが、ボベロはここに、宗教に対する国権の強化という別の面でのライシテの要素を見出している。このようにボベロは、複数の尺度を用いながら、社会における宗教のあり方が歴史的に大きく変化した時点画定するアプローチを取っている。

丸岡氏は、ボベロの三段階が、医療のあり方の変化を説得的に描き出していると述べている。すなわち、終油の秘蹟を優先していた時代から、治療優先の時代へと移り、今日では患者が治療を拒否する権利が認め

られるようになってきている。これにちなみ、ゴーシェ流の三段階という見方ととらえてみたら面白そうな現象として、死者と生者の関係を挙げることができよう。ゴーシェのモデルに従えば、宗教から脱出する以前の他律社会で生者が行なうのは、死者崇拜（*culte des morts*）である。参照される重要な時間軸は「過去」である。生者に求められるのは、しきたりどおりに物事を運ぶことであって、新しいことを編み出すことではない。これに対し、宗教からの脱出を遂げつつある近代国民国家において、死者に向き合う態度を最もよく象徴するのは、記念＝顕彰行為（*commémoration*）である。過去という時間軸を参照しているようだが、生者の関心はむしろ「現在」や「未来」にあるとゴーシェは指摘する。では、ここ 30 年くらいで民主主義のあり方が変化しているように、生者が死者に向き合う態度も変化しているのだろうか。死者の記憶というテーマが、栗津氏のご専門のひとつであることを意識しつつ、ゴーシェ的な図式はこのような局面においてどれくらい有効で、どれくらい説得的か、問いかけてみたい。

(3) 今日では、日本に西洋の理論を直輸入することを考える人はあまりいない。私が考えているのも、当然そのようなことではない。それでも、ゴーシェが描き出したように、16 世紀から 17 世紀にかけて宗教が政治に「従属」していったこと、19 世紀に「分離」が課題になったことは、それなりに世界史規模の構造転換だったのではないか。少なくとも、日本の政教関係史をそのような観点から見直すことで、有意義な国際比較の糸口が見えてくるのではないか。以下に述べることは、現段階では思いつきのレベルに留まるものだが、もっと真剣に考えてよい問題だと思っている。

ヨーロッパで宗教改革が起こり絶対王政が確立していく時期は、日本では戦国末期から江戸初期の時代に当たる。当時の政権は、一向一揆や島原の乱の鎮圧、仏教の「葬式仏教化」などを通して、まさに宗教を政治に「従属」させる課題を遂行していたと言える。

源了圓は「日本思想における国家と宗教」(1992年)のなかで、日本の政教関係史において、政治優位という現象が起こったのは16、17世紀だと指摘したうえで、19世紀の政治優位は「ある種の宗教が絡まっている政治優位」だと述べている。もちろん国家神道の形成を意識したうえでの言明であろう。ここで、ゴーシェの議論を参照するならば、宗教からの脱出がしばしば新たな政治的な宗教の再構成につながっている、という指摘は意味深長である。もうひとつ、ゴーシェとともに考えてみたいのは、19世紀の政教関係の課題であった「自由主義的分離」という考え方が、日本ではどう受容されたのかという点である。島地黙雷は、ヨーロッパの視察旅行で「信教の自由」の着想を得た。ところが、黙雷が唱える「分離」は神道非宗教論につながるもので、仏教者である彼の議論がのちの国家神道の論理をお膳立てした面もある。だとするならば、西洋的な「自由主義的分離」は、輸入の過程で内容が変質してしまったのではないか——このような仮説を立ててみることができるだろう。

思いつきついでに、最後に触れてみたいことがある。ゴーシェは、西洋近代の民主主義を、キリスト教からの脱出によって特徴づけている。この壮大な議論のスケールに比べれば、あまりにマイナーだが、第二次世界大戦後の日本のキリスト者に、「キリスト教からの脱出」を唱えた赤岩栄という

人物がいる。この脱出は、彼に一種の解放をもたらしたはずだが、その一方で、彼は権威の不在にどう対処するかという新たな問題に直面したように思われる。その点を綿密に分析していけば、あるいは戦後日本の民主主義の特徴の一端が浮かび上がってくるかもしれない。

伊達聖伸(だて・きよのぶ)
東北福祉大学

以上の伊達氏のリプライについて、藤田尚志氏による書評へのリプライがおこなわれた。内容を以下に掲げる。

藤田尚志氏のリプライ

細部への眼差しから哲学的核へ (方法論の問題)

原理的な問い 粟津氏が鋭く指摘してみせたとおり、ゴーシェ思想の特徴の一つは、その論述の構造にある。「経済や技術によって引き起こされる現象から性急に解釈を引き出すのではなく、常に原理的な問いを投げかける構造を持っている。見かけに惑わされてはいけない、ものごとは目に見えることがすべてではない。これは、本書の中で繰り返される問いのスタイルである」。このようなゴーシェの立論がもつ「『文化的』な限界」、それは「歴史的な偶有性や『歴史の遺産』を一方では認めながら、問いは常に原理的でなければならないという彼の問いのスタイルの中に、実は構造的に織り込まれている」。ともすれば、植民地主義の問題、経済的動因や産業構造の変化など、「結局のところすべてを表象レベルの問題として回収してしまう方法」には「社会科学としては不十分さを感じざるを得ない」。この「原理的な問い」に関する指摘は、ゴー

シェ思想の特徴を見事に突いており、これからも繰り返し指摘され続けるであろう方法論的な問題を提起している。したがってここではっきりとさせておく価値がある。

哲学の書 何よりもまず最初に強調しなければならないのは、原理的な問いかけが必然的に私たちを形而上学的な次元の考察へと誘うとしても、それが必ずしも悪いことであるとは限らないということである。ある考察が社会学的な基準に照らして不十分である——植民地主義や経済的・産業的・科学技術的動因といった、いわゆる「下部構造」的なもの、その意味で「形而下的」なものへの関心が希薄である——ということと、その考察が形而上学的（哲学的）な価値をもつか否かということは別問題だからである。「形而上的なもの」と「形而下的なもの」、「哲学的なもの」と「社会学的なもの」の間で優劣があるわけではない。大切なのは、それぞれのよい点を掬い取り、救い出すことである。粟津氏も強調しているように、「社会学、とりわけ宗教社会学にとっても見逃すことのできない業績である」としても、本書はまずもって「哲学の書」であるという点をもう一度確認しておこう。

神は細部に宿る 形而上学にとって最も難しいのは、ある哲学的思惟を極限にまで進めることなく——極限にまで進むことが形而上学の無意識的な欲望なのだから——、思考を「現実」と触れ合う地点に留め置くことである¹。重要なのは、問いが原理的な地点に絶えず引き戻されるか否かではなく、その原理的な問いが「現実」と触れ合う可能性をいかに確保しようとしているかである。精神病院の歴史、無意識の歴史、宗教の政治的歴史を書き継いできたマルセル・ゴーシェの著作群の歴史を辿ると、ある歴史哲学ないし歴史の科学が演繹される

のでしょうか、と問われたゴーシェ自身、こう答えている。

それだけはありません。というのも、あなたが指摘されたように、私は実に異なるさまざまな領域に入り込んできたからです。それらを全体化（totalisation）しうる可能性があるとは思いません。私の仕事に一貫性（cohérence）がないと思っているわけではありませんよ。もちろん重なり合う部分はあります。ただ、それらがある体系の中で本当に結び合わされ、精神が己自身になるような、完全に包括的な整合性（consistance）が与えられることはありません。毎回個別の経路を辿らねばならないのです。個別の経路を辿るたびに […]、ひとはこれまで気づかなかった次元を発見します。[…] 個別の歴史の細部に関わり合うのは、博識ぶりたいたいからではなく、ただ単に包括的なヴィジョンを与えるなどということを信じていないからです²。

ゴーシェは、絶えず歴史という迂回路を経て、小さな視点を積み重ね、完全に包括的な整合性を断念し全体化を拒みつつも、一貫性のある「単独複数存在」（ナンシー）の思考を織り上げることで、「原理的な問い」の「現実的なもの」との接点を確保しようとしているのである。「私が絶えず気に懸けてきたのは、マルクス主義へのオルタナティブとなる歴史の思考を練り上げることで」（28）³。したがって、ゴーシェの歴史的な考察は一定程度評価するが、彼の「原理的な問い」は拒絶するという仕方で評価を下すことはできない。それらは切り離せない、ゴーシェ独自の方法論の表裏なのである。

方法論の争点＝賭け金 このようなゴーシェの方法論の中には、時代との対決、すなわち「構造主義／歴史主義という偽の対

立」(35)への批判がある。すなわち、歴史の歴史性・出来事性の軽視と、社会構造の厳然たる存在の軽視を同時に批判するのである。「歴史の中には確定事項(déterminations)がありますが、[...] 決定論(déterminisme)はありません」、あるいは「歴史は確定事項からなっていますが、未規定的(indéterminée)です」(id.)。表面だけを見れば、両立不可能とも見える〈歴史と構造〉の対立にも表裏一体の関係や共犯関係を見出す視点は、必然的にある学問分野の枠を飛び越えようとする——「あなたの著作はある新たな学問的なアプローチを形成しているのではないのでしょうか?」という問いに、「それは学問分野(discipline)ではなく、研究姿勢(démarche)です」とゴーシェは答えている(id.)。観念論と唯物論の同時的な批判、形而上的なものと形而下的なものへの同時的な注視を強く求める眼差しは、遠くから見たとき、観念論に近く、形而下的なものの軽視に見える。だが、それこそが、哲学の脆さであるとともに強さでもあるのだ。ゴーシェが自身の歴史的な思考の「哲学的」ないし「思弁的」な次元を十分に自覚していることをあらためて強調しておこう(36)。

宗教の政治的歴史から人間学的歴史へ (分析対象の問題)

超越論的人間社会学 このように相次いで異なる領域を探索し、その都度一つの小さな視点を与えるにすぎない異なる道を経ることを通じて、ゴーシェはどこへ向かい、何に到達しようとしているのだろうか。彼の目指す「哲学的な核」、それは、「個人という存在と集団的な次元の連結部分」である。「人間社会はいかにして凝集力を保っているのか?そして、その共同空間の内部で、

語の最も強い意味での、つまり思索や、意志、自由を備えた存在としての「個人」は、いかにして個々の望みを達成するに至るのか?両者の間に混淆があるわけでもなければ、それらを引き離す可能性があるわけでもないのに。これが問いの方向性です」(34)。「人間と社会の解きがたい結びつきのうちでそれらの可能性の条件を考え抜く」、これこそゴーシェの言う「超越論的人間社会学」(anthropo-sociologie transcendante)に他ならない(35)。

〈宗教的なものの回帰〉と〈宗教からの脱出〉では最後に、超越論的人間社会学は、現在、宗教をどのように見るのか。この点で参考になるのが、『世界の脱魔術化』に対して提起された疑問・批判へのリプライ集に他ならない『脱魔術化された世界?』の序文「宗教の政治的歴史から人間学的歴史へ」(2004年)である⁴。代表作『世界の脱魔術化』(1985年)刊行から約二十年間に生じた文脈の変動——すなわち、①イスラム教のみならず、ユダヤ教やヒンズー教にも見られる「原理主義の伸張」、②9.11以後「十字軍精神」や「神権政治(テオクラシー)」といった言葉が飛び出すまでに至った「アメリカの特異性」、そして③教会の権威が持続的に低下する中でスピリチュアルなものへの関心の恒常的な高まりが見られる「ヨーロッパ的例外」などに見られる、宗教の位置の持続的な上昇——はいずれも、宗教的なものの再活性化と再活用ではあっても、「宗教的なものの回帰」、すなわち宗教に基づいて再び世界を組織しようとする試みではない。この意味で「宗教からの脱出」は今なお継続中なのである。

宗教の超越論的人間社会学 宗教的な影響力からかつてないほど遠ざかってしまった社会における宗教的次元の現代における再

浮上、名誉回復には次のような三つの主な理由が考えられる。歴史的理由、政治的理由、そして人間学的理由である。

(1) 歴史的理由： 70年代までヨーロッパ社会は決定的に進歩主義的であった。ところが、70年代に「未来の危機」(crise de l'avenir)が生じ、もはや未来を見通せないという意識が浸透する。こうして新たな社会、新たな歴史観が生まれる。もはや「これから」によってではなく、「これまで」によって自己規定するというのである。「これまで」の中で最も自己規定にとって意義深いのが宗教であった。このような宗教的なものの再評価は、例えば、宗教的事実を学校で教えることへの幅広い社会的支持や、欧州憲法制定時のキリスト教の位置づけをめぐる激しい議論などに見られる。こうして、宗教的な要因が社会のアイデンティティ形成において、ゆっくりとではあるが着実に、再び重要な役割を果たすようになってきている。

(2) 政治的理由： 現代民主主義は、公権力の中立性を増し、道徳臭・精神性を消す一方、個々の市民にとって参照基準となる役割を宗教にますます求めている。広い意味での政教分離原則の勝利は、真に寛容な民主主義的国家において公法の基盤であることは事実だが、他方で、ひとたび手続き民主主義が確立し、政教分離が貫徹されると、宗教は絶えずより大きな敬意をもって扱われることになるというのも事実である。統治者に求められているのは、諸領域の公的 (officiel) な分離の徹底と、敬意に満ちた密かな (officieux) 結合のデリケートな均衡を見出すことなのである。宗教的なものに対する敬意は、他の共同体的思想以上というわけではないが、逆に追放されるわけでもない。

(3) 人間学的理由： 個人主義の進んだ社会で、個人は自己・他者・世界の謎への感受性の新たな発露形態として、スピリチュアルなもの、宗教的なメッセージに耳を傾けるようになる。19世紀・20世紀の偉大なる希望（ヘーゲル流の歴史哲学、マルクス主義）の退潮、大文字の「科学」の権威失墜——ゴーシェはこれを「科学の脱魔術化」(désenchantement de la science)とも呼んでいる(17)——といった1970年代以降の知的風景の激変は、より深い地殻変動の一つの表れに過ぎない。時代の最も根源的な変化とは、人間関係の解体による人間の自己規定の根底的变化であり、ゴーシェが「自己責任化」(responsabilisation d'eux-mêmes)と呼ぶものである。もはや他の人々のように、他の人々のために生きることは完全に意識的な選択としてしか存在せず、「自分のことを気遣わずにいることは不可能であり、自己の問題から逃れることは不可能である」(17)。個人主義化の果てに現出したこのような状況がスピリチュアルな次元の不安の源となる。幸福・消費・アミューズメントを追求する文化が伝統宗教の言説を自由に折衷的に再利用する一方で、きらびやかな文化の裏面、影もまた、現状批判的宗教性という形で、宗教へと向かう。革命期の言説がブルジョワ社会とその観念論を唯物論の旗の下に批判したように、現代文明批判は、スペクタクル社会とその唯物論をスピリチュアルと宗教性によって攻撃する。いざれにしても、個人の経験の最も親密で最も秘密のレベルで宗教的なものが再起動させられているという事態が意味するのは、宗教的なもの人間学的な基礎が剥き出しにされたということである。似非語源学的に言われるように、「宗教」(religion)はもはや「結びつける」(relier)ものではない。

社会的な凝集力のレベルで作用するのではない。したがって宗教はこれまで宗教と見なされてきたものの形で現れるとは限らない。これが宗教の政治的歴史（すなわち『世界の脱魔術化』）だけでは不十分である理由であり、宗教の人間学的歴史が要請される理由である。

この人間学的な核は、そのポテンシャルを、必ずしも明確に宗教的な領野において表現するとは限らない。他のさまざまな表現がありうるし、それらがいかなる宗教的内容からも完全に独立していることもありうる。もちろん、根底的なところでは、古典的には宗教的経験として、不可視のものとしてと身体と真理の結節点において与えられてきたものに似ているとしても、である。[…]一方で、宗教は純粹に個人的なものとなった。これは宗教の歴史における甚大な出来事である。他方で、宗教は抗いがたく自己批判の意識に苛まれることになった。その行き着くところはどこか、未だ見通しはない。[…]宗教が支配する時代は終わったが、宗教が終わったわけではない。一つの歴史が終わり、また別の歴史が始まる。宗教の政治史はある意味では、少なくとも近代の先端においては、閉じられた。だが、宗教の人間学的な歴史は始まったばかりである（19-20）。

ゴーシェによる近代の三つの時期の区分は、宗教にも当てはまる。その第三期、すなわち1970年代後半以降の現代は、これまでゴーシェが行ってきた歴史的観点からのアプローチだけでも、またとりわけ『世界の脱魔術化』に見られる政治的観点からのアプローチだけでも捉えきれない。人間学的なアプローチが必要とされるのであり、これらの結合——全体化なき断片の積み重ね——こそ、ゴーシェが「超越論的人間社会学」と呼ぶものの、最も包括的な表現で

あるだろう。そしてそれこそが、私たちがごく単純に「ゴーシェの哲学」と呼ぶものに他ならない。

注

1. 「人権」評価の違いに反映された、ゴーシェとルフォールの「民主主義」観の違いの哲学的な淵源は究極のところ、ここに求められるだろう。〈野生の民主主義〉の名の下に、民主主義の〈内部〉からではなく、〈周縁〉から投げつけられるラディカルな批判はすべて是とする、ルフォールの〈反逆主義〉(révoltisme)、そしてそれに基づく「民主主義的創出」(invention démocratique)の妥当性には「最大限の懐疑を抱いています」とゴーシェが言うとき、見逃してならないのは、彼が「原理的な問い」と「現実的なもの」との接点を探り当てようとしているということである。

2. “Entretien avec Marcel Gauchet”, *Le Philosophoire*, n°19: “L’Histoire”, hiver 2003, 33. 以下、本稿で括弧内に数字だけが与えられる場合、すべてこのインタビューの頁数である。

3. 丸岡氏の指摘するとおり、フランスの思想界は左右の軸だけで整理することは困難であり、「共和主義的普遍主義」と「多文化主義的個別主義」といった軸を設定せねばならない。ただし、歴史的なものを経る迂回路の広がりにしても、「現実的なもの」と切り結ぶ「原理的な問い」の深さにしても、ゴーシェは、トドロフやフィンケルクロート、ドゥブレといったそれ以外の「共和主義的反動」(西川長夫)たちと、本性の差異ではないとしても、厳然たる程度の差異をもつ。

4. “Avant-propos: De l’histoire politique à l’histoire anthropologique de la religion”, *Le monde désenchanté?*, éditions de l’Atelier/éditions Ouvrières, 2004. 以下の記述は、おおよそこの序文の要約であることをお断りしておく。

藤田尚志 (ふじた・ひさし)
九州産業大学

以上に掲げた書評とそれに対する訳者のリプライが発表形式で提示され、4名すべての発表が終わったのちに30分ほどディス

カッションが行われた。まずは訳者のリプライに対する評者の応答が行われ、その後にフロアを交えたディスカッションへと展開した。

この合評会においては、全体として経験科学と哲学との立場の違いを見て取ることができ、両者のスリリングな折衝があった。また、本書の問題点としてフランスの固有性が挙げられるなかで、植民地主義やイスラームの不在が指摘され、日本の研究者か

らの柔軟な観点が提示されたことも印象深いものがあった。他にもさまざまな論点をめぐって参加者たちのあいだで議論が交わされたが、結果としてこの合評会は、取り上げた著書の見直しもさることながら、現代宗教をめぐる重要な問題について意見を交換する場として貴重な機会であったように思われる。

ながさわ・そうへい
南山宗教文化研究所非常勤研究員