

I  
—  
V

政教分離、市民的宗教、世俗化

—— フランスの例にみるいくつかの仮説 ——

ジャン・ボベロ

本論を展開するにあたってまずは、つぎの二点を踏まえておきたい。

まず第一に、フランス語圏で用いられている政教分離 (laïcité laïcisation) という語は、なかなか他言語に訳しにくい語であるということ。他言語 (ことにラテン系言語あるいはトルコ語) では、しばしばこの語が訳語ではなく、フランス語のまま用いられる。また英語やドイツ語では、政教分離について語ること自体、社会的に意味をなさないために、この語をそのまま用いる必要も、翻訳する必要もない。そのかわり、世俗化 (secularise secularisation) という言葉が好んで用いられる。かつてフランスの政教分離の歴史をめぐって、「政教分離の開始」について検討したことがあった (J・ボベロ…一九八五、一九九〇)、その時もこの「政教分離の開始」は、「世俗化の開始」threshold of secularisation (The Economist, 1980) と訳され、意味がずれが生じたことがあった。

第二に、この「世俗化」という概念は、特にアングロ・サクソンの宗教を社会的に考察する場合に重大な意味を担うということ。一九六〇年以後、この概念は西洋社会における宗教の失墜 (ただしこの宗教の失墜という点に関しては、国や分野によって差異がある) を理解しようとする際に用いられた。しかし「世俗化」という言葉で表しうる社会的現象は多岐におよび、ときには相反する事象もあることから、必ずしもこの語の内容が明確ではない、という批判もまた。デビッド・マルタンなどは一時、この「世俗化」という語の使用をさしひかえるよう提言したが (D・マルタン…一九六九、後に「世

俗化」が社会的・文化的背景あるいは歴史的背景のことなる局面において進行することに留意しつつ、再びこの語を使用しはじめた (D・マルタン…一九七八)。

事実、この「世俗化」という概念は非常に重要なものではあるのだが、この概念に含まれている意味は多様かつ「多面的」であるために (K・ドベラーレ…一九八一)、これをどう用いるかという点については、その許容範囲が狭められている。しかしこの「世俗化」の過程と、「政教分離」の過程という二つの過程を区別することによって、この概念の定義はより明確になろう。この両者の違いをはっきりさせるために、アメリカ (R・ベラー…一九六七、J・コレマン…一九七〇、G・ゲリッグ…一九八一など) やヨーロッパ (M・ダーラー…一九八九、K・ドベラーレ…一九八八、B・ウィルソン…一九八二、J・P・ウィレム…一九八五など) の社会学者は、「市民的宗教 religion civile」という第三の概念を導入した。ただしそれによって「政教分離」と「世俗化」との関連を見いだすには至らなかった。われわれの研究の性格上、本論ではフランスに焦点をしばらく、これを政教分離の過程の典型例と位置づけ、これをもとにして一般的仮説を引きだそうと思う。

### 革命と市民的宗教

「市民的宗教」という言葉は、社会学の分析のための道具として用いられるようになったが、以前は哲学者ジャン・ジャック・ル

ソールによって用いられていた。ルソーはその著書『社会契約論』(二七六二)のなかで最後に、当時のフランスの独占的な宗教であったカトリック教と無神論という二者以外に選択肢がない状況(ルソーにとっては憂うべき状況)を打破するものとして、この市民的宗教を称揚した。その内容を要約するなら以下のとおりになる。「神格と来世は存在する。正しきものは報われ、悪しきものは罰せられる。法は神聖不可侵である。宗教的不寛容は排除されなければならない。ルソーによれば、これらの「初源的教義」は、それが道徳的性格をもち、信者が他者にたいして守るべき義務的性格をもつのなら、国家にとってなくてはならないものであるという。別言するなら、社会的絆になくしてはならないモラルの基礎が市民的宗教によってできるのであるから、「純粹な市民的宗教への帰依」は全ての人に共通の義務である、ということである。それ以外のことは国家にとっては何ら問題にならない。この一事に抵触さえしなければ、どのような教義を仰ごうが、別のもっと完成され形式化された宗教体系にすがろうが、それは各市民の自由であり、逆にどんな教義にも関心を示さないとしてもこれまた各市民の自由である。

ロバート・N・ベラーをはじめとするその他の社会学者は、この「初源的」宗教のその明快な内容に興味をもつとともに、市民的宗教の思想そのものの中に次のような考え方が潜んでいることを直感し、その点にも興味を抱いている。つまり、この宗教の基底には、「政治権力の実質的基盤」こそが最終的な目標であり、あらゆる形の絶対政権を排斥する社会であっても最終的には「政治が超越的な

目標となる」という考え方が潜んでいるのである。このような直感は、ルソー自身も表明しており、一八世紀後半の文化的風潮であった。当時の人々は宗教を本質的に有用なものであると見做していた。<sup>(2)</sup>若きアメリカ共和国の象徴的機能は市民的宗教のこのような在り方に準じたものであった。つまり市民的宗教はキリスト教と対立せず(実際、多くの共通項があった)、かといって宗派的なものでもなければ、とくにキリスト教的なものでもなかったのである。このような市民的宗教はアメリカのアイデンティティーそのものであり、これがこの宗教の基本原理でもあった。この市民的宗教によってまさにアメリカ的な、教会と国家との分離が可能になったのである(二七九一年第一修正案)。この点、フランスとは大いにことなる。事実、フランスでは市民的宗教とキリスト教との機能が暗黙裡にはつきりとわかれていた。宗教的自由という教えがあるために、教会では個人の信仰心と社会的な奉仕活動とにより大きな領域が与えられていたのである。しかし教会は国家を管理してはならないし、国家によっても管理されてはいけなかったのである(R・ベラー…一九六七)。

アメリカ合衆国ではまさにルソーが描いた市民的宗教が生きていたのであった。一方フランスでは革命を機に「世上権」と「教権」とからなる体制(完全に異なる権力でありながら、たがいに結びついていた)を排して、市民的宗教を實踐しようという試みがなされた。この点については改めて触れるが、宗教政策として、市民的宗教を確立しようという試みがたびたび繰り返され、結局は果たせなかつ

た。図式的にみるなら、アメリカでは複数の宗教が共存していたために、公共道徳の基礎となる市民的宗教と「本来の宗教」との分離が可能になった。これらの「本来の宗教」というのは、いくつものプロテスタント宗派であり、そのいずれの信徒集団も自らを排他的な唯一の教会派とは考えておらず、むしろキリスト教が個別に顕現した宗派のひとつ（その中でも信徒にとっては最高のもの）と考えられていた。アメリカにおいては理論と現実とがおおよそ合致しえたのである。ところがフランスでは、ルソーの論理に破綻が生じ、「市民的宗教」の「初源的教義」にうたわれている不寛容（教会に属さぬものに救済なし）の標語の信奉者）の排斥が実際に適用されると、現実には教会を祝福するという結果にならざるをえなかった。教会はその傘下に全てのフランス人を従えていると豪語し、事実、大多数の人々がこれに帰属していた。人権および市民の権利宣言のなかで、特にカトリックとは言明していないが、宗教が議論の俎上にのぼった条項案では、「市民的宗教」と「本来の宗教」とが同様に取り扱われたのも、このような理由による。つまり社会道徳にかんする教義と個別の教団とが同等に扱われていたのである。これは宗教の自由を信奉するものにとっては受け入れがたいことであり、一七八九年の八月二二日、二三日には激論が闘わされた。最終的に議会を通過した人権宣言は、今日の第十項と同じ、「なに人も、その意見について、それが宗教的なものであっても、その表明が法律によって定められる公の秩序を乱さないかぎり、不安を持たないようになさなければならない。」というものであった。これは信仰の

自由を（婉曲に）是認しながらも、結局宗教の社会的地位にかんしてはなんら言及していない（J・ボベロ・一九八九、CL・ラングロワ・一九八九参照）。

政治的変動期にある社会は、安定期にある社会よりも象徴や儀式を必要とする。儀式や象徴が社会の「根源的基盤」の象徴的永続性を保証するからである<sup>3)</sup>。王政の象徴的基盤は伝統的カトリック教会からあたえられていたがために、フランス革命の当初、カトリック教会はその安定性を失ったが、それでも社会の宗教にたいする要請はいぜんとして強かった。このためにさまざまな措置がとられたが、このこと自体すでに、人々が暗黙のうちに、道徳の源泉であり、社会的な絆の基礎である市民的宗教的な考え方に身をおいていたことをあらわしている。人々が誓約をおこなう公民的・宗教的儀式が増えたこともその証左である。また聖職者民事基本法（二七九〇）によって、カトリック教会が市民的宗教を補佐する役割を果たすために、選挙原理が教会に導入された。これによりカトリック教と革命とになんらかの共通項が生まれるかに思えたが、司祭や教皇が反対したことから、結局はカトリック教会が分裂し、この聖職者民事法は共通の価値基盤になることはできなくなった。

ところで、今世紀の始めにアルベール・マテエス（一九〇四）が述べたように、一七八九年以後フランス革命は独自の象徴を徐々に作りはじめていた。国家、憲法、法律は神聖なものとして、人間および市民の権利宣言はあらたな「福音書」あるいは「新十戒」とみなされ、これが石板に刻まれて人々から崇められたりした<sup>4)</sup>。礼拝

行進には石板が掲げられ、憲法をおさめる「契約の箱」がこれに続いた。年配者がこれを「祖国祭壇」におさめると、まるで「司祭が聖体顕示台を持ち上げるように」祭り主宰者が「契約の箱」を両の手で高く掲げる。愛国的な祈りや歌、市民の洗礼、祖国祭壇、記念式典、偉人の追悼など、さまざまな行事や儀式が革命的・宗教的な熱狂につつまれつつとり行なわれた。三色旗、自由の樹などの革命の象徴は神秘崇拜の的となった。一七九三年には革命の急進化によって、ついに革命派とカトリック教会（宣誓カトリック教会とさえも）とが決別。革命の生んだ独自の象徴が正しく革命信仰へと変貌していったのである（理性の女神、自由の女神信仰）。ロベスピエールはこれをさらに、不滅の魂と至高存在への信仰、しかも同意に基づく信仰に導こうとしたが、これは果たせなかった（M・ヴォベル…一九八八）。

「同意に基づく」信仰というのはしかし、問題をはらんでいる。

A・コルマン（一九七〇）が指摘しているごとく、法体系をもった宗教は場合によっては、市民的宗教の役を担うことができるが、その場合少数信者の問題がおきてくる。フランス革命におけるこの問題はさらに重大であり、「一つのフランス」が真っ向から対立した。ボナパルトの顧問官であったポルタリはこれを「自由フランス」と「カトリックのフランス」と名付け、「両者の調停を試みた（J・ボベロ…一九九一、CL・ラングロワ…一九七九）。

このような対立的状況から、市民的宗教の論理とは別の論理に基づく解決策が引きだされた。かつてのフランスをはじめとするヨー

ロッパの国々では、洗礼者の帳簿には親族関係にかかわる情報が記載され、教会での結婚が民事的価値をになっていたが、一七八七年以後のアンシアンレジームではプロテスタントにたいする迫害をやるために、プロテスタントのための特別な民事上の身分がつくられたのである（ただし、牧師は社会的に認められていなかった）。つまりフランスでは複数の宗教を認めなかったために、革命以前にすでに国内の少数派にたいする政教分離が胚胎していた。

革命期には同様の理由によって、分裂はさらに拡大。宣誓を拒否したカトリック教徒（聖職者民事基本法を受け入れなかった信者）は宣誓聖職者の秘跡をも拒み、たとえプロテスタントの聖職者が正当な社会的地位を有していないとしても、これらのカトリック信者はプロテスタントと同じ規則に浴することを望んだ。彼らの要求はなかなかうけいれられず、そのために出生や結婚、死亡の届け出がないまま、洗礼を受けたり、結婚したりあるいは最後の聖油の秘跡を受けたりするものもあった。逆説的なことだが、革命に反対しているカトリック教徒側が政教分離を要望し、その信仰心故に宗教と民事の領域の分割をおこなったのである。

一七九二年九月二〇日には、民事上の身分が教会から切り離され、民事婚が導入されるなど、いくつかの一般的な措置がとられた。カトリックの宗規はもはや適用されず、離婚が可能になった。この民事上の身分と、民事婚とはフランスではじめて定められた非宗教的制度である（J・カルボニエ…一九八三<sup>7</sup>）。民事婚には両義的側面があることから（民事婚には当初準宗教的側面があり、これはのちに失われ

た)、もうひとつの問題点が浮上した。公共道徳は社会的絆をたもつのに必要不可欠なものであるが、これは必ずしも宗教的基盤を必要としない、という点である。道徳と宗教は分離しうるものだという考え方は、つとにコンドルセの思想にみとれる。人間はその一生のうちに宗教的意見を変えることもありうるのだから、道徳をうちたてるためには、べつの変な真理に基礎をおかねばならない、というのがコンドルセの説であった(D・ジュリア・一九八二)。なかには教会と国とを分離して、それを実際の社会生活に活かそうと試みたものもあった(一七九五)。しかしフランス革命の宗教的次元はあまりに深遠で、その現実と法的措置とはとうてい合致しえなかった。政教分離と革命的市民的宗教の試みとはほとんど同一化していたというのが現実である。共和暦の採用もこのような経緯のなかで実施された。

### 「二つのフランス」の対立と政教分離

一九世紀のはじめにナポレオン・ボナパルトは政策の軌道修正を講じた。「二つのフランス」の抗争のそれぞれの要因をつきあわせ、これを両立させ、できることならこの要因を社会的に操作できるようにしようとした。政教分離政策は民法典が起草されたことによりて安定し(丁・カルボニエ・一九八〇)、カトリック教は革命の嵐に弱体化していた。政教分離の第一段階と名付けられるこの時期に求められていたのは、この政教分離政策の継続(民事身分、民事婚など)

とカトリック教の再興とが均衡した状態にあることであった。革命の成果を、市民的宗教の第一の役割である公共道徳の基礎として、人々が積極的に受けとめることもまた求められていた。そして組織の分断化(宗教教育を保持しながらも、医療や学校を宗教とは独立した機関として漸次組織化する)が一九世紀をとおして進行していったこともまた、政教分離のあらわれであった。

ポルタリ(一八〇二)は新しい概念を用いて、どうして市民的宗教がある程度必要なのか、その理由を明確に語っている。彼によれば、法律が規制できるのは人間のわずかな行動であり、宗教はすべてを包含する。つまり法律は市民にのみかわるものであるが、宗教は人間そのものをとりこんでしまう。従って、人々は宗教によって「信仰心 consciences」を学び、また宗教の力によって、制裁や支えに代わる「道徳」や「大義」を信仰の対象とすることができるようになるのである。<sup>(8)</sup>

一八一五年以後、カトリック教会はある時期を除いて、一貫して革命的遺産にたいし非妥協的姿勢をとりつづけた。その代償としてカトリック教会は、政治的に正当な地位を与えるためフランス人に公共道徳を教えるという、役割を担うことになった。しかしこれは「同意に基づく市民的宗教」を利すばかりであった。一七八九年、一七九二年に作られた大原則がこの時代の価値基準になっていたからである。反—聖職者至上主義の大きなうねりがこれらの価値に合流し、またこれらの価値の基礎となる宗教が求められた。そのための解決策として、「自由と手を結ぶ」カトリック教会、非組織化

された宗教的精神主義、新しい宗教的なもの（例えば、特にサンシモン運動など）、そして革命宗教などが提案された。しかしどの解決策も決め手にはならなかった。革命的宗教の基本原理を再生させたいという思いは、とくにミシュレのような大歴史家に強くみられたが（P・ビアラネイ…一九八八）、この思いの根底には「神聖不可侵のものとは自由ヒューマニズムの基本すなわち人権への宗教であり、矛盾した社会「公理」である。」という考えが横たわっていた（A・ジュラル…一九八〇）。「革命宗教は共生のための基礎となりうる」という期待は、反—聖職者至上主義のフランスにおいてさえ、現実化にほど遠く、結局は夢のまま終わったのである。しかし、この期待は共和国の象徴を生みだし、共和国を表す女性「マリアンヌ」の胸像や絵が巷にあふれた。革命の記憶はしかしながら、二分され、反—聖職者を標榜する人々は「革命を近代の自由の母体」と考え、聖職者にくみする人々は「革命をテロルと弾圧の同義語」と考えた。

二つのフランスの対立は一九世紀のあいだずっと続いたが、その対立が最も激しさを増したのは六〇年代であった。ある人々は、「カトリック教会は決定的に反近代に転じ、自由派や共和派と完全に決別した」と考え、またある人々は「誤謬にささげられた自由」は人々の精神を混乱に陥れ、社会を乱し、国を滅ぼす」と考えた。対立の激化は、両者のこうした相反する考え方に起因する。一八七〇—一八七一年の普仏戦争にフランスが負けたことにより、この対立は劇的な展開をみせた。聖職者側が王政復古の試みに与したのである。しかしこれは失敗に終わり、「共和派の共和国」が勝利を

おさめた。反—聖職者たちはこれによって、一種の「共和国市民宗教」が生まれるかに見えた。それは不可能なことではなかった。フランス共和国のイデオロギーには、人生の目的や人間の本性など「宗教の本質的にかかわる」価値観が、含まれているからである（Cl・ニコレ…一九八八）。共和国の教義によれば国家は、「信仰の自由」と「思想の自由」との分離を基礎とする一種の「精神的権力」を行使するという。この「信仰の自由」はあらゆる信仰にたいする寛容と、自由な表現への保証であり、「思想の自由」は単に人々が自由に考えられるという可能性をさすばかりでなく、自由に考え、あらゆる権力的制度を超越しなければならないという義務をも含意していた（Cl・ニコレ…一九八二、一九九二）。ちょうどジョン・A・コルマンが第三共和制にあてはめて考察したように、これは普遍主義を標榜した、「世俗すなわち非宗教的国家主義」的内容をふくんだ市民的宗教といえるかもしれない。

とはいえジョン・A・コルマン自身が指摘しているように、フランスではこの「世俗の国家主義」は真に市民的宗教の役割をはたすことはできなかった。ソビエトとは異なる点である。その理由をコルマンは三つ挙げている。第一にこのイデオロギーはエリートのためのものであったこと、第二に迫害的手段はフランスの自由の伝統にそぐわなかったこと、第三にフランスのカトリック教徒のなかには、共和制や近代社会の価値観を受け入れる用意のあるものがいたこと。ジョン・A・コルマンの意見を敷衍するならば、市民的宗教を課せば、いろいろな措置を導入しなければならなかったであろうが、

それらは先に挙げた三つの理由によって国民選挙ですでに反対の憂き目にあっていたにちがいないのである。

それではどのような解決策がよかったのか。この点にかんしてはコルマンは述べていないが、それは「フランス流の政教分離」であった。我々の仮説的見解によれば、この政教分離が起きたのは、歴史的にみてフランスでは市民的宗教が継続的に存在しえなかったことに起因するものと考えられる。この政教分離は最初の政教分離よりもよくテーマとしてとりあげられるが、いずれにしても（我々がここで語ろうとしている）この第二の政教分離は一八八〇年代の学校教育における非宗教化政策と一九〇五年の政教分離政策という二つの段階のあいだに実行された妥協の産物であった。

まずその第一段階。一八八一年から一八八六年までの学校における政教分離によって、初等教育は無償となり、義務化され、教育から宗教色が排除されるにいたった。他のヨーロッパ諸国とはことなり、学校における宗教教育はなくなり、教師は非聖職者となった。

公立学校の創始者たちは、思想の自由を教育しようという理念を携えていたといってもよい。しかしながら実際におこなわれた非宗教化策は柔軟かつ漸進的なものであった。ジュール・フェリは公立学校からただちに十字架を排除しようとする者を非難し、結局十字架は何十年にもわたって学校に残されることになった。また公立学校では信仰の自由を尊重するため、いくつもの制約を自らに課していた。たとえば、小学校では、子供に宗教教育を受けさせるために休日が設けられ、国から給与を受けている司祭を高校におくことも

あった（一九〇五年の政教分離法によって制定された措置）。したがって宗教にかかわるものすべてが排除されたのではなく、宗教的性格を持つものが適宜排除されていたということであり、両者のあいだの隔たりは大きい。

つぎにその二〇年後の第二段階。公立学校ではすでに新しい世代の子供たちが学んでいたが、この時期にエミール・コンブ首相と修道会とのあいだに激しい論争が起きた。ただし政教分離法のたたき台になったのは戦闘的な内容をもつコンブ首相の法案ではなかった。事実、コンブ首相の法案は国民議会の委員会で棄却されており、実際に採択された法律には、アリシッド・ブリアンや（舞台裏では）ジャン・ジョレスなどの社会主義者がとなえた自由主義的政策がふくまれていた。それは信仰の自由や信教の自由な実践、教団の内部組織の尊重（議員のなかにはカトリック教会の内部組織が反共和的であると考えられるものもあったが）を宣言し、宗教用のあるいは公共用の建造物をさまざまな教団に無償処分するなどの政策であった。しかしながら共和国そのものはもはや、いかなる教団を認めず（「認可教団制」の廃止）、一定の場所で司祭がおこなう儀式を除いては、どの教団も公金を使うことはできなくなっていた。ある宗教を信じようが、無神論者であろうが、それは個人の自由にかかわることであった（これは他国でも同様である）。さらには宗教そのものが個人のものとなり、宗教に公共性を求めてはならず、また公共の事業が宗教的性格をおびることもなかった（J・ボベロ：一九九〇）。

結局、政教分離によって二つのフランスの争いは少しづつ平定さ



れていくのだが、この争いにかかわっていた二つの宗教とは、一つはカトリック教会とその聖職者たちの主張、もう一つはフランス革命の理念を神聖化し、「絶対共和国」をめざした共和国信仰であった。これらはいずれも市民的宗教の役割を果たすことはできなかった（O・リュデル…一九八六）。政教分離は市民的宗教ぬきの市民のための時空間をつくりあげた。この政教分離も、しかしながら以下の二つの点で市民的宗教的要素を免れていたわけではなかった。第一に長いあいだ学校でおしえられ、歴史的に「世俗道徳」と呼ばれているもののなかに、この市民的宗教的要素がすでに含まれていたこと。この道徳のなかで、「初源的な価値」と「基本的な原則」との和合が試みられていた。初源的価値というのは、必ずしも宗教的伝統を規範にしているわけではなく、ユダヤ・キリスト教の十戒に書かれている基本道徳とほとんど同じものであり（ジュール・フェリーは十戒のかわりに仏教の基本道徳を例にとって同じことを述べている）（P・シュバリエ…一九八一）、基本原則というのは一七八九年の原則すなわち「市民道徳と愛国心」を指す（J・フェリー）。そしてこの原則を教育するときには、フランスこそヒューマニティの具現である、というふうな教え方がなされた（M・C・コックレーエスカル…一九八八）。こうした道徳心が今日では危機状況にあり、このために社会の退廃を憂える者もいる。

政教分離が市民的宗教的要素を免れていなかったというもう一つの点。人が共存するには、いつの時代もある程度の儀礼化が必要である。拮抗していた二つの宗教のあいだにも、融合した部分があり、

これが儀礼的に今日もなお残存している場合がある。革命時代の自由の象徴であったフリジア帽は、今日では共和国連合の紋章に描かれているし、労働総同盟のデモ行進をしている人の帽子がフリジア帽であることもある（M・アギロン…一九八九）<sup>12</sup>。しかしいったん事があるとなら、これらのシンボルがもっている問題点がむしかえされ、宗教色を帯びたステレオタイプ化した次元でこれらのシンボルが判断されたりすることもある（マルクス主義が、世俗宗教という意味において、宗教的であるのと同様に、「宗教的な」「共和国主義」なるものが存在することもありうる）。同様の例として、グレゴリー暦はフランスの世俗社会でそのまま使われているし、キリスト教のおもだった祝祭日は休日として残っている。宗教儀式（たとえば一部の葬儀など）が世俗の儀式の代役を果たすこともあった。こうしたことから宗教の世俗化が一部にとどまり、べつの形態の「新聖職者至上主義」が生まれる可能性もありうる。したがって、政教分離がその理論に忠実であるためには、「フランス流市民的宗教」（J・P・ウィリアム…一九八五）のこれらの二つの要素を牽制しつつ、「両者に制限を加えていく必要があった。この政教分離政策は、これをその象徴面ととらえるなら、社会民主主義とやや類似した解決策であり、頑冥な自由主義と革命的社会主義とを排したものであるといえる。

### 世俗化政策と政教分離政策

ベルギーやトルコなど、他国における政教分離がどのように進行

したかを検討してみると、これらの国々でもやはり統一母体となるような市民的宗教は成立しなかったことがわかる。第一次世界大戦後、トルコの建国の際、イスラム教は近代化にとって無益な障害と考えられ、このためにイスラム教は国家主義によって排斥され、イスラム以前の歴史的象徴が崇拜の対象としてまつりあげられた。しかしイスラム教は人々の生活とほとんど重なり合っており、これがとくに民衆レベルでは顕著であったために、一九世紀のフランスと同様、二つの競合する象徴体系が現われるに至った。

つまり政教分離とは、抗争への危険性をはらんださまざまな社会勢力の緊張関係と深くかかわっていたのであり、このことをやや抽象的に図式化しつつ、作業仮説として述べてみたい。さまざまな社会勢力が緊張関係にあるような状況では、支配的な宗教が市民的宗教の後盾になることはありえない。政治的な意思決定機関であり支配的な地位にある国家が、問題の解決を図るために、介入を行ない、解決策を打ち出し、またこれを強要することもあった。この解決策は、社会制度としての宗教が行なっていたのと同様、権威的性格を持つものであった。<sup>10)</sup> 結局それぞれの国で見つけた解決策は異なっており、フランスでは、政教分離が「精神家族」の複数化の基礎となったし、ベルギーでは逆に複数の社会的象徴を存在させつつも「世俗道徳」が人々の思想的中心をなしていた（学校での道徳教育、ベルギーの「自由実験」大学、社会的に認められている特別な通過儀式、刑務所や病院、軍隊に配属されている世俗カウンセラーなど）。またトルコのアタチュルクの政教分離政策は、オスマン帝国の崩壊や政治的

宗教的性格をもった社会秩序制度の廃止（スルタンヤカリフの廃止）、そして国粹的な軍国主義などと緊密にかかわっていたのである。

一方、世俗化とは、聖職者の社会的権威の失墜と市民的宗教の確立とに行き着くまでの一つの過程といえる。社会のダイナミックスとは経済・政治・宗教・科学の変化に応じて生まれ（これらの変化はそれぞれの分野の内部に緊張をもたらす）、また知識・風俗における宗教の位置の変化に応じて生まれていく。世俗化をこの社会のダイナミックスと捉えるなら、世俗化は、この宗教の変容（この変容は同一宗教内もしくは複数の宗教のあいだで起きた抗争によって起こりうる）や、その他の社会的変動と完全に乖離して進行していったとは考えられない。宗教は変容しながら、あるいは社会にたいする主張を減らしていきながら、その影響力の喪失を受容していくのである（あるいはわざと影響力を捨てる場合もある）。

かくして宗教の部分的解体が生じうる。イギリスにおける英国国教、スカンジナビア諸国におけるルター派教義など、ある宗教が、国家全体にとって大切な市民的宗教を補佐する役を担いつつ、存在し続けることもありうる。実際の宗教行事ではごく少数の信者しか集まらないのに、社会の趨勢によってこうした状況が容認されていくのである。一方、アメリカでは複数の宗教が存在していたために当初から教会と市民的宗教との分離がなされていた。しかしアメリカ社会の全体が世俗化した二〇世紀の中葉に、この市民的宗教が強くなり、ほぼ制度として確立した（S・E・アルストロム…一九七五）とまで言われるようになったことは、実に意義深い。

われわれの考えでは、政教分離がそれほど行なわれていなくても、世俗化が進行する場合もありうるし、これとは逆に国家機関による政教分離措置がとられた場合でも、宗教が影響力をもち続け、世俗化をある程度抑えることに成功する場合もありうる。トルコでは一九二四年と一九六一年の憲法によって、国家と宗教との分離が制定され、国家宗教としてのイスラム教は廃止されたが、世俗化はイギリスやデンマークよりも進まなかった（イギリスやデンマークでは国家宗教やその他の宗教が存在していた）。スピーカーが祈祷の時間を知らせるなど、イスラム教は人々の時間を律し、文化の隅々にまで浸透して、社会的に無視できない地位を占め続けている。

われわれがここで述べている政教分離と世俗化との違いは、あくまでも観念的な典型例を示したもので、さまざまな状況を経験的に述べたのではなく、以下の三つを物差しとして分析したものである。第一が政教分離の度合い、第二が政教分離と世俗化とのあいだの隔たりをもとにして計られた世俗化の度合い、第三が市民的宗教の役を果たしうる象徴体系の存否である。このような観点から宗教社会学の対象は必然的に、宗教—国家—市民的宗教の関連性へと向かうのである。

### 日本の近代とフランスの近代

本章のテーマに関するわれわれの知見は不十分なものであるが、ここでは一般かつ仮説的な見解を提示し、専門家諸氏の批判を仰ぎ

たい。ここではフランスの歴史的潮流と日本の歴史的潮流とについて述べる。

われわれの作業仮説を簡略に述べるとするならば、フランスと日本の近代性はそれぞれ異なる類型をなしている、ということになろう。フランスにおける近代の到来は人間の根幹にかかわる分裂によってもたらされた。つまり啓蒙運動が生んだ宗教と哲学との分裂、フランス革命がもたらした宗教と政治との分裂、そして「二つのフランスの抗争」が生んだ宗教と道徳との分裂である。

日本における近代性は、海外にたいして鎖国と開国とをくりかえしていく過程のなかで、結果的にもたらされたものである。この過程で、社会のさまざまな領域が自立性を保ちながらも、比較的共生しあう関係をもつにいたったと考えられる（とくに経済と宗教儀式などの領域）。

この自立性と共生とのあいだの均衡は必ずしも、緊張関係の欠如を意味するものではないが、近代と伝統とのあいだに矛盾がみられないことから、フランス社会にたびたび生じた大きな亀裂が、日本社会では生じなかったといえる。

いくつかの資料を特定し、これによってわれわれの仮説の有効性を検証したいと思う。

(a) 両国の構造の違いを理解するためには、歴史をさかのぼらねばなるまい。政教分離が初めて制定される前のフランスでは、「世俗権」と「教権」とが拮抗していた。世俗権は中世以降、政治

的に優位にたつてはいたものの、教権からその正当性を付与されなければ存在しえなかった。そして世俗権の政治的な優位性は必然的に、「フランス教会」と「教皇権至上主義者」と「非妥協派」とのあいだの内部抗争をひきおこした。一九世紀にこの非妥協派が教会内で勝利をおさめた事実、第二の政教分離によって宗教が孤立化した事実と無関係ではなかった。一方、日本を図式的に俯瞰するならば、藤原氏が「天子」(天皇)をその保護下においたことによって、九世紀以後、象徴権力と政治権力との区別が生じ、これが千年の間続いたと考えられる。一六世紀末にキリスト教が禁止され、幕府が消滅し、明治が始まると同時に廃仏毀釈があるなど、いくつかの衝突はあったが、フランスほどの長期にわたる大規模な宗教弾圧はなかったとおもわれる。誤謬を恐れずというならば、確かに複数の象徴体系はそれぞれに干渉しあったこともあるし、一九世紀末には一種の「市民的宗教」をつくろうという動きがあったこともあるが(真正神道 *shintō des sanctuaires* セクト神道とは別のものだと考えられた)、複数の象徴体系がその文化的精神的永続性を保持し続けたからこそ、象徴体系は複数のまま存在し(神道・儒教・仏教の関係は、宗教の真理はカトリックのみにあると考えるカトリック教会と好対照をなす)、長いあいだ政治権力と区別されていたのではないか。

(b) 以上のような観点にたつと、日本の宗教が複数であることは非常に興味深い。このための比較研究も、長い歴史を視野にいれる必要がある。中世のフランスやヨーロッパにおける諸宗派あるいは改革派運動は、一六世紀に至るまでそのほとんどが弾圧されてき

た。一方、日本でも鎌倉時代に改革派の新仏教が形成された。すでに多くの著者が日本の親鸞と浄土真宗、そして西欧のルターとプロテスタント教会をその顕著な例としてとりあげ、両者のあいだの類似性に注目している。事実、両者のあいだには数々の共通点がある(民衆語による教典の翻訳、聖職者の妻帯の正当化、多数の信者を抱えていたことなど)。しかしながら、それによって両者の間に根本的な相違が潜んでおり、時にはその相違が甚だしかったことも忘れられてはならない。とはいえ、明治時代には浄土真宗が、近代に立ち向おうとしている日本において重要な役割をはたしており、ここからフランスにおいても、日本においても、信仰による救済を説くことは、躍動し変容する社会の形成にうまく役だっていたことがわかる。これは歴史社会学が解かなければならないパラドクスである。

(c) 両国の思想の流れや、哲学的文化的伝統は同じではない。この点は、両国の知識とのかかわり方の違いを検討するときには、はっきりとおさえておかねばならないことである(フランスにおける政教分離の成立は、宗教と科学との対立に深くかかわっている)。西欧と極東の科学技術にかんする知識を、新しい角度から比較検討するには、つぎのことを出発点とすることができる。こんにち世界を支配している科学技術は、西欧の科学的思考の産物だが、西欧諸国がうみだしたこれらの技術を極東の国々は有効に利用している<sup>1)</sup>。

議論を利用するためにあえて一つの指摘を加える。西欧の伝統においては、自我は思索の主体である。この自我が、知識を獲得し、思考し、行動する。東洋の伝統においては、このような自我という媒

介は存在していないように思われる（存在していたとしても、それは際だっては存在していない）。

むしろ現実が直接的に把握され、対象そのものが知識を付与するものとして考えられている。こうした対比が有効であるとするなら、あらたな問いが生じる。「歴史上のある時期に、認知の主体としての自我にかんする哲学的考察が、人知の発展の推進力となり、それがつぎの時期には障害となる」と考えるのは不可能であろうか、という問いである。これを解く手掛かりとして、以下二点を挙げておく。

今日の西欧が抱えている文化的問題の一つとして、新しい普遍主義に西欧が自らをどのように統合していくか、という問題がある。

この普遍性において西欧は必ずしも中心に位置していない。西欧は自らを巨大な自我、世界を知る主体つまり世界の中心に位置する者として捉えてきた。非西欧文明にたいして耳をかたむけようという努力がなされたが、それには困難がともなった。一方、日本の文化には、日本にない思考形態を理解し、これに自らを適合させようとする能力がそなわっているのではないだろうか。これは自らの知識の限界を直感的に把握できる（つまり知らないことを知っている）ということであり、開かれた知的好奇心をうみだす。こうした日本人の資質は特異な哲学的・宗教的伝統に培われたものであると思われる。

文化や科学技術における今日の状況は、人文科学の分野でも科学的に思考することを要請している。別言するなら、社会全体のなか

に人間を据えたうえで、人間を分析するという能力が必要とされている。つまり認知主体である自我を中心にした観点を捨て、自己自身から距離をたもつ能力が求められている。デュルケーム学派（フランスの政教分離について考察した一人）はこれを試み、哲学から社会学をきりはなして、社会への直接のアプローチをおこなった。しかしこの試みは完全には成功せず、統合的な理論づくりにおいてもイデオロギー的なかげひきが依然としてはばをきかせていた。マックス・ウェーバーも「中立的価値観」と歴史哲学の排除にこだわりつつ、同じような試みを行なったが、フランスの思想界はウェーバーの方法に対し拒絶反応をしめた。

日本には恐らく、知識の客体化を阻むなにかがあったのであろうが、その伝統文化のなかに社会学にも似た、社会を把握するための直感的方法が潜んでいた、と考えることはできないだろうか。

(d) 社会的な絆に欠かせない要素として道徳があるが、この道徳の働き（と内容）もまた、先に述べたアプローチと合致する。

先に、一八八〇年代にジュール・フェリーが世俗道徳の可能性の証しとして仏教を引き合いにだした、ということ述べた。フェリーの論旨は見かけただおしであったが（仏教には合理的な視点があることを、暗に述べていたが、その場合の仏教は宗教とはなんら関係ないであった）、そこには、フェリー自身は気がついていないが、興味深い内容が含まれている。事実、フェリーの文章を「西欧の近代は東洋の近代に学ばなければならぬ点がある」というふうな指摘として捉えることもできる。

この点にかんして、ここでは細かく触れないが、それぞれの文化的伝統にはそれぞれの豊かさがあることを強調しておこう。西欧の力の一つは歴史のなかで「個人」という概念を作りだしたことにあつた。つまり自己を自由な存在として、また生まれや社会的環境から独立した法人として規定するのである。個人の概念が確立したことにより、その当然の帰結として「人に譲り渡すことのできない神聖な人権」が法的に是認され、これらの人権を尊重した多数者による政府、民主的な政治組織が生まれた（J・ボベロ・一九九〇）。日本の戦後の憲法はフランスの憲法同様、西欧に端を発する民主主義体制のなかに位置づけられるものだが、これは教会の世俗化と政教分離という二つの運動と不可分の関係にある。

民主主義の機能としての個人の権利は経済の発展と結びついてきたことを指摘しておく。この権利はしかし、社会的絆を弱める要因でもあつた。今世紀の初頭、デュルケームは近代社会のアノミー（無規律状態）の危機とくに注目した。この危機を回避するためさまざまな試みがなされた。フランスの政教分離の潮流は、「連帯の教義」をうちたてた。社会は個人以前に存在しており、個人はこの社会に生まれ、社会を構成する。「連帯の教義」はこの社会にたいして、それぞれの人間が負うている「社会的恩義」について説いたものである。給料にかかる税金や引退制度、社会保証制度などの基にあるのはこの連帯という観念である。この教義は個人の内化を促すというよりは、社会制度を作りだすための原動力になつたと考えられる。とはいえ、「連帯の義務」がひとびとの精神に欠けていた

わけではない。これは「慈善」というキリスト教起源の（したがって伝統的に古い）観念と結びついていったのである（J・ボベロ・一九九〇）。

これらの観念と日本の社会道徳的観念である「義理<sup>on</sup>」とを比較したとしても、それはあながち不適切なことだとはいえない。エドウィン・O・ライシャワー（一九八八）によれば、「義理<sup>on</sup>」とは個人が社会からうけとる恩義の総体であり、これによって個人が他者にたいして「貸し」があるか、「借り」があるかが決められるのである。

「義理<sup>on</sup>」は個人が内化していく要因といえる。この義理<sup>on</sup>があるために個人は、法典化した義務を守るようになるからである。この義務はいわば社会への借りにたいする返済である。「<sup>on</sup>」は天皇、親、教師、社長等々と結ばれる。これは民主主義体制のなかでも温存されつづけている日本の上下構造にあたる。確かに、このような社会における上下関係のなかでは個人が集団より軽んじられがちではあるが、そこには横のつながりや調和をたもって個人の利益をまもろうという側面も存在している。

(e) 社会の絆が絶えず再生されているなかで、はたして宗教はどこに位置するのか。日本では政教分離や世俗化が比較的特異な状況にあり、宗教の社会的地位や役割がフランスの場合と異なる。

日本の憲法が非宗教的性格のものであることは間違いない。第二〇条では「宗教の自由は、何人に対してもこれを保証する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、または政治上の権力を行使して

はならない。何人も宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。国家及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」と明記されている。第八十九条ではさらに、「公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用に供してはならない（フランス同様、現実には韓国神社をめぐる議論など、複雑な問題をはらんでいる）」と規定している。また天皇は「日本国と日本国民統合の象徴であつて、この地位は、主権の存する日本国民の総意に基づく」（第一条）のである。天皇は降天説を放棄しており、これは象徴と政治とが明確に区別されることを示すものであるが、しかし「市民的宗教」を排除するものではない。一八九九年、一八九〇年の昭和天皇（裕仁）の崩御から明仁天皇の即位までの種々の儀式や、新年号の採用（平成時代）などからもわかるように、市民的宗教は生きている。天皇の役割は現代の日本社会にとって重要な要素であり、現代が機能するうえで主要な象徴存在になつてゐるのではなからうか。

一方、われわれが知つてゐることとして触れるなら、教育の内容や教え方については、宗教色が大幅に排除されているし、現代社会の「エリート」層の知的状況をみるなら、非宗教性が大勢を占めてゐる。しかしながら精神面での世俗化はそれほど進んではない。もともと精神は何世紀も前から世俗化されていたということも不可能なことではない。いずれにせよ、西欧の基準を日本にあてはめることが目的なのではない。日本の例を参考にすることにより、世俗化と近代化とのあいだの等価性を問題点としてより明確に浮かび上

がらせることが問題なのである。

西欧の精神構造の形成は、教会組織が超越的とされる価値を規範としてひとびとに教え込み、これを個人が自己のものにしていくことによつて、なされてきた。一九世紀のフランスにおいて「反聖職者至上主義」が「聖職者至上主義」に挑んだ戦いは、単なるカトリック教会の政治的野心に対する拒絶ではなく、宗教がはたしてゐる道徳教化の役割を拒否するということでもあった。世俗道徳には自由検証、個々の内面性への自発的な従属という理想、すなわち教会の権威的な教化とは対照的な「道徳信仰 conscience morale」が含まれてゐた。しかし実際には、学校や医療などのべつの機関が規範を作り、これを広める機関として宗教のあとを継いだのであった。道徳が社会で安定した状態を失つたのは、これらの機関や禁則に対する批判がまきおこつたことと無関係ではなく、世俗化も近代化も変わりがない、という等価性の論理が支配的になつたこととも無関係ではないのである。日本における道徳はフランスの場合とはおおいに異なる。第一に、社会道徳が社会のなかですでに体系化された状態が存在しているということ。たしかに道徳規範を作る機関として学校の影響力を無視することはできないが、日本では媒体としての組織が重要性をもっていない。

第二に、日本では道徳が新しい状況に順応し、外国の価値を統合していかなばならなかつたことである。フランスの近代の到来には分裂が生じたが、日本の道徳は分裂を蒙らなかつた。フランスの世俗道徳は新しく、かつては宗教道徳に従属したものであった。また

世俗道徳が形成されると間もなく、近代化を推し進めたさまざまな要因によって世俗道徳が危機にさらされた。一方、日本においては、古代の典籍、法律、史書が示すごとく、道徳とはまず儒教のことであり、仏教や神道との役割分担があった（これがために中国に対する政治的独自性がたもたれた）。

第三は、日本の道徳は、儒教と深くかかわっており（従って形而上学よりメタモラルにかかわっている）、また社会における終局的な目的としての儀式をどう行なうのかという、その方法ともかかわっている。道徳は西欧の道徳以上に社会的なものである。ともに生きるために規則を順守すること、他者の反応を予測することとのあいだに、なんらかの関連があるように思えるほど、人間の「関係」の側面を大きく扱っている。町のなかで自転車にのっている人が、歩行者の動きを予測しながら、巧みに歩行者のあいだをぬって行くさまもこれと同様の現象であろう。これは社会規範が非常に安定した秩序をもっていることを意味する。順応主義と捉えることもできるだろうが、この順応主義は変化や革新を排除していないことから、保守主義とはことなる順応主義であることを付言しておく。

以上のような背景から、日本における宗教はデュルケームの宗教モデルに近い機能の仕方をしているといえよう。つまり儀式が定期的に繰り返され、これが社会生活のなかに文化として組み込まれているのである。儀式が終わると、宗教とは独立した世俗の活動が始まるのである。

世俗の領域が独自の構造をもち、活性化していくためには、宗教

の世上権と儀式の社会同化とが必要である。宗教的なものが存在することにによって、世俗の空間を際立たせられているのもこの理由による（駐車場や建物の屋上に社が祀られている）<sup>18)</sup>。

つまり宗教が失われたのではなく（宗教は経済や健康に対してもなんらかの役割をはたしている）、はっきりとことなる二つの領域が並存し、かつ伝統と近代とが共存しているのである（この二つの領域は宗教的なものなにもあるし、また世俗のものなにもある）。多数の宗派が存在すること（フランスと違い、宗派という言葉に否定的な意味合いは含まれていない）、経済的要因が大きく作用していることについては、フランスの現況と比較するよりはむしろアメリカのそれと比較することになろう。

以上、手探りながら宗教社会学・世俗社会学を研究する者として、二国間比較に基づくいくつかの指摘をおこなったが、フランス社会の専門家あるいは日本の専門家にこれを提示し、これら研究者諸氏からの御教示を仰ぎたいとおもう。またこれが今後の議論のきっかけになれば幸いである。

#### 〔註〕

- (1) 「市民的宗教」を問題として提起したことによって、アメリカの社会学は日本との比較を行なう機会を得た（明治時代の国家神道）（特にR・ベラー…一九五七、J・コールマン…一九七〇、参照）。われわれはこの比較が有効であったかどうかを判断する能力を持ち合わせていないが、この方法から間接的にわれわれもフランスの状況と日本の状況とのあいだの比較研究を日本の専門



- 家の力をかりつつ、行なえるのではないかと考えるようになった（本論の最終章「日本の近代とフランスの近代」を参照）。
- (2) 「宗教の有用性」についてはつとに語られている。（A・リパロル・一七八八、参照。「かつては宗教の真理についてのみ語られ、今日では宗教の有用性のみが語られている」）
- (3) R・ペラー（一九六五）によれば、宗教の社会的役割とは、個人の通過儀礼を厳粛なものに高めつつとり行なう機能であるという。
- (4) 第二聖典に語られている、神がモーゼにあたえた十戒を示唆したものである。
- (5) ここで意図しているのは、次のような市民的宗教の論拠を示すことである。「市民国家を再生させるという困難な事業に立ち向かった者のなかには誰一人として、宗教の聖性を制度の基盤としたり、恩寵や懲罰をあたえ、徳を賛える絶対神への信仰を制度の基礎にすえた者はいなかった。」
- (6) J・コールマンはいろいろな型の市民的宗教をそれぞれ区別する必要があると、特に強く述べている。
- (7) フランスの法制における民事婚は、人々が既婚者と見做されるうえで必要なものであり、宗教的な婚礼の儀式はこの後になされるべきものである。法的には自由であるこの儀式はしかしながら、今日でもほとんどの結婚においてなされている。
- (8) このような宗教擁護の方法は、カトリック教にたいする不信が今なお強いことをあかすものである。信者の数が著しく異なるにもかかわらず、少数派（プロテスタント、ユダヤ教）がカトリック教会と同様、正式に「認知宗教」となったのもこのためである。しかし数におおきな隔たりがあり、フランスではカトリック信仰が宗教上その正当性をかち得ていたために、カトリック教会のみが市民的宗教としても機能しえたのである。
- (9) これはまだ男性のみによる選挙であった（女性の投票権が認められたのは一九四五年である）。
- (10) これは一九四六年以後、フランス共和国憲法の基礎となる。
- (11) 宗教以上に確かな精神の拠り所として、また将来においてはもっと人々に認められた精神の拠り所として、科学は宗教にとつてかわるだろう、という希望が、このような精神の根本には存在していた。
- (12) 共和国連合は右派政党。労働総同盟は左派系の労働組合。
- (13) 政教分離の度合いはある程度進行している。いわゆる「第二の政教分離」では、宗教の制度的従属化が起きた。
- (14) 「神のもとに」という表現が、一九五四年の大統領指名の宣誓文に正式に加えられたこと、「吾らが信ずる神に」という表現が硬貨に使われたこと等々。
- (15) このような観点からすると、イスラム教の国々で政教分離が具体的な問題として浮上する可能性は少なく（ある状況で国家が政教分離を強要することもある）、むしろ世俗化の実質的な度合いが歴史的文化的にどのような状況にあるかによって、政教分離の問題が表面化してくる可能性が高い（世俗化によって当然、宗教的側面は弱体化する）。
- (16) ここでは二点をおさえておく。第一に、親鸞（一一七三—一二六二）のほうがルター（一四八三—一五四六）より時代的に古いこと。異論があることを承知で言うなら、「日本のルター」として親鸞を捉えるのではなく、「ヨーロッパの親鸞」としてルターを捉えることができるのではないだろうか。第二に、プロテスタントイスマはしばしば複数の宗教組織を生み出したということ（イギリスや特にアメリカ）。ところがフランスでは、カトリックの独占的牙城を崩すことができず、これが遠因となって先に述べたように、最初の分裂がひきおこされたとも言える。ナントの勅令の廃止は、啓蒙派の反宗教的急進主義に火をつけた（プロテスタントの文化をもつ国々の啓蒙派とは異なる点である）。

- (17) 東京の日仏作業グループが立ち上げた仮誌。  
 (18) この点に関する J・O・N・ロイールの指摘に感謝する。

## Bibliographie

- Agulhon M. 1979, *Marianne au combat*, Paris, Flammarion.
- 1989, *Marianne au pouvoir*, Paris, Flammarion.
- Ahlstrom S. E. 1975, *A Religious History of the American People*, New Haven, London.
- Baubérot J. 1985, *Le retour des huguenots*, Paris, Cerf.
- 1989, "Introduction" in Dupont A., *Rabaut Saint-Etienne* (1743-1793), Genève, Labor et Fides, pp. III-XXVII
- 1990, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil.
- 1991, "La première laïcisation" in Durand J.-D., Ladous R., *Histoire religieuse, Mélanges offerts à Jacques Gadille*, Paris, Beauchesne, pp. 265-278.
- Bellah 1957, *Tokugawa Religion*, Glencoe, Illinois, Free Press.
- 1965, *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, Free Press
- 1967, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96, Winter, pp. 1-21.
- Carbonnier J. 1983, "Vertu du mariage civil" in Collectif, *Couples d'aujourd'hui*, Paris, Les Bergers et les Mages, pp. 37-48.
- 1986, "Le Code Civil", in Nora P. (ed), *Les lieux de Mémoire*, II, *La Nation*, Paris, Gallimard, pp. 293-315.
- Chevallier P. 1981, *La Séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard.
- Coleman J. A., 1970, "Civil Religion", *Sociological Analysis*, 31, n° 2, pp. 67-77.
- Daehler M. 1989, "Zivil religion und Christentum", in *Kirche und volk*, Zurich, pp. 1-9.
- Dobelaere K. 1981, "Secularization: a multidimensional concept", *Current Sociology*, 29/2, Summer.
- 1985, *Economist (The)*, "Le Retour des huguenots", July 5.
- Gehrig G. 1981, "The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (1), pp. 51-63.
- Gerard A. 1980, "Le thème de la Révolution-religion dans l'historiographie républicaine de Michelet à Mathiez" in Mayeur J.-M. (ed), *Libre pensée et religion laïque en France*, Strasbourg, CERDIC, pp. 11-25.
- Julia D. 1981, *Les trois couleurs du tableau noir, La Révolution*, Paris, Belin.
- Kok-Escalte, M.-C. 1988, *Instaurer une culture par l'enseignement de l'histoire*, Berne-Francofort-sur-Main, Peter Lang.
- Langlois Cl. 1979, "Philosophe sans impiété et religieux sans fanatisme: Portails et l'idéologie du système concordataire", *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n° 15-16, pp. 37-57.
- 1989 "Religion, culte ou opinion religieuse: la politique des révolutionnaires", *Revue française de sociologie*, XXX, pp. 417-496.
- Martin D. 1969, *The Religions and the Secular. Studies in Secularization*, London, Routledge and Kegan Paul.
- 1978, *A General Theory of Secularization*, Oxford, B. Blackwell.
- Mathiez A. 1904, *Les Origines des cultes révolutionnaires*, Paris.
- Nicolet Cl. 1982, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard.
- 1988, "L'idée républicaine plus que la laïcité", *Le Supplément*

- ment, n° 164, avril, pp. 45 – 52.
- 1992, *La République en France, Etat des Lieux*, Paris, Le Seuil.
  - Peronnet M. 1988, *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance*, Montpeller, Sauramps.
  - Portalis J.-E. 1802, *Discours*, Paris (réédit. 1845).
  - Poulat E. 1987, *Liberté-Laïcité*, Paris, Cujas-Cerf.
  - Reischauer E. O. 1988, *Histoire du Japon et des Japonais de 1945 à nos jours*, Paris, Le Seuil, (réédition française de *Japan, The Story of a Nation*, New-York, Alfred A. Knopf, Inc.).
  - Rivarol A. 1788, *Deuxième lettre à Monsieur Necker*, Paris.
  - Rousseau J.-J. 1762, *Du contrat social*, Paris (réédit.: Garnier-Flammariion, 1966).
  - Rudelle O. 1986, *La République absolue*, Paris, Publications de la Sorbonne.
  - Thelle N. R. 1987, *Buddhism and Christianity in Japan, From Conficts Dialogue, 1854–1899*, Honolulu.
  - Viallaneix P. 1988, "Jules Michelet, évangéliste de la Révolution française", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 66/ 1 pp. 43 – 52.
  - Vovelle M. 1988, *La Révolution contre l'Eglise*, Bruxelles, Complexe.
  - William J.-P. 1985, "La religion civile à la française", *Autre temps*, n° 6, pp. 10 – 32.
  - Wilson B. 1982, *Religion in Sociological Perspective*, New-York, Oxford University Press.