

市民宗教の創出

——ルソーにおける宗教と政治の関係について——

La fabrique de la religion civile :

Sur la relation entre la religion et le politique chez J.-J. Rousseau

落 合 隆

要 旨

ルソーは、宗教を政治との関係においてどうとらえているであろうか。この考察を通して、彼の政治思想に宗教の側面から光を当て、彼の思想がもつ現代的意味を探りたい。『社会契約論』によれば、歴史的には、政治と一体化した「市民の宗教」、国家の中に国家をつくる「聖職者の宗教」、政治から切り離された「人間の宗教」ないし自然宗教があった。そして、ルソーは、市民の宗教と人間の宗教それぞれの利点を結びつける「市民宗教」を提起する。市民宗教は、政治体に参加する市民であるための神聖な宣誓として政治を支えるが、同時に政治体の中に人間の宗教への指向性を確保する。元来排他的な政治体が市民宗教を通して人間性に向けて開放され、祖国愛は人間愛へつながる。市民になることによってしか人間になれない。そして、市民宗教の教義の1つである不寛容の排除によって、個人の信教の自由は互いに尊重されて、さまざまな宗教・宗派を超えて人々が市民として共同体に結集し、社会的不平等のような人間自らが招いた悪に協力して立ち向かうことができるようになるのである。

キーワード

市民宗教、自然宗教、寛容、ルソー、ロック

1. はじめに——問題設定

この小論では、J.-J. ルソーが宗教を政治との関係でどうとらえているのかを考察する。ルソーから見て、宗教はどのような政治的機能を果たして

きたのだろうか、そもそも政治にとって宗教は必要であるのか、必要とすればなぜそうなのだろうか。ルソーの政治思想を、宗教思想という角度から新たに照らし出してみたい。このことは、彼自身が、啓蒙の世紀にあって宗教とどう向き合っていたかについて触れることにもなるであろう。

現代社会においては、世俗化 *sécularisation* が進行している。宗教はもはや世界を説明しない。それは科学の役割である。けれども宗教は自己の限界を知らされたが、宗教以外の何ものでもなくなることができた。ベックは、「宗教が世俗化を強いられたことが、21世紀における宗教性とスピリチュアリティの再活性化の基礎になった」¹⁾と述べる。特定の宗教に依拠して組み立てられるような社会は終わった。既成の教団の衰退も著しい。しかし、宗教は消えたのではなく、個人化と内面化に向かったのである。このことで、テイラーは、「聖なるものの現前のあり方は、呪術的な世界に現前する形式からアイデンティティのなかに現前する形式へと変化した」²⁾と述べる。人間は、同胞と交わすコミュニケーションを通じて、直接的経験を離れて、世界や翻って自己へ意味づけを行う。この人間の他の生物とは区別される超越指向に、宗教は根ざしている³⁾。そして、この超越指向性が人間の社会を形成する性向と縊り合わさっているならば、宗教が個人的な事柄とされたこと自体が、社会的紐帯のあり方や政治的アイデンティティに深い影響を与えずにはおかないであろう。すでに17世紀、ヨーロッパを覆う宗教的不寛容の下、ロックらによって、宗教を救霊に関わる各人の自由な決断に関わる問題として共同体の政治から引き離そうとする努力が始まっていた。18世紀のルソーは、宗教が市民の習俗や道徳を規定することを通して政治に影響を及ぼしていることを認識した上で、政治が、個人化とその結果である多様化へと向かっている宗教にどう対応していくべきかを問う。

さて、ルソーは『社会契約論 *Du Contrat social, ou principes du droit*

『politique』第4篇第8章「市民宗教について De la religion civile」で、宗教を政治との関係において次のように分類する。歴史的には、①「市民の宗教 la religion du citoyen」、②「聖職者の宗教 la religion du prêtre」、③「人間の宗教 la religion de l'homme」としてあった。①には、古代の民族や都市国家の宗教、ユダヤ教、ムハンマドと正統カリフ時代のイスラム教が含まれる。宗教と政治は区別されず一体であった。②はカトリック教会に代表される。宗教は政治権力から区別されるが、宗教自身が1人の個人（教皇）や1つの集団（聖職者団体）を頭に戴いて目に見えるこの世の権力となる。③は「自然宗教 la religion naturelle」もしくは、イエス自身の宗教で「福音書の宗教 la religion des Évangiles」とも呼ばれうるものであり、政治から完全に切り離され、この世で何の権力ももたない。そして、ルソーは、これらとは別個に、主権者市民たるに必要な信仰箇条から成る④「市民宗教 la religion civile」を提起する。ルソーは、来世に関わる宗教を現世の政治と区別した上で、共同体の政治を遂行するために求められる市民としての義務と道徳を支えるのに役立つ限りでの宗教的教義があると言う⁴⁾。市民宗教とは、主権者がその信仰箇条を守られるべき法として定めることができるものである。

これから、ルソーの分類する4つの宗教を順次検討していくことにしよう。②は③と一緒に、①は④と一緒に論じることにする。

2. 「聖職者の宗教」から「人間の宗教」への回帰

(1) 聖職者の宗教

ルソーは、『社会契約論』第4篇第8章において、既成のキリスト教を聖職者の宗教として批判する。イエスがこの世を去ってから、彼の弟子たちはすぐにも終末（神の支配）が来ることを待ち望んでいたが、そうはならなかった。そこで、この世の君主たちと競合することになるもう1つの

権力をうち立てることになった。西欧においては、この世における神の代理人である教皇という目に見える専制支配者をもつカトリック教会が成立した。カトリック教徒は、世俗君主の支配する王国と教皇の支配する王国という2つの祖国、2人の首長、2つの法体系に引き裂かれることになった⁵⁾。「人々を矛盾する諸義務に従わせ、人々が同時に信者でありえ市民でありうることを妨げる」(OC III, p. 464, 全集5巻245頁)。

では、君主が国内においては教会の長でもある国教会制度は、どうであろうか。ビザンティン帝国にしても、ロシア帝国にしても、イングランド王国にしても、信仰の領域に関しては、実は、君主は聖職者団体の決めたことの執行者つまり行政機関としての役目を果たすことしかできず、信仰については真の主権者は聖職者団体と言える。キリスト教の聖職者たちは入会と破門という一種の社会契約を通して固く教会に結びついていると、ルソーは考える(OC III, p. 463, 全集5巻243頁 本文およびルソーの注)。

ルソーの『山からの手紙*Lettres écrites de la montagne*』「第2の手紙」によれば、聖書の自由な解釈を訴えて成立したプロテスタント教会も、カトリック教会との闘争に打ち勝つと、国家権力と速やかに結託していった。カトリックから異端として追われ、また自分たちの信仰とも相容れないと信じたミシェル・セルヴェを、カルヴァンはジュネーヴ当局に引き渡し、公開火刑に追いやったのであった⁶⁾。プロテスタントの牧師たちも、カトリック教会同様、この世の権力となって自分たちの教義に合わない信仰を国家によって取り締まらせようとした。ルソーは、プロテスタント教会の歴史は、過酷な異端審問を示す事実で満ち溢れ、迫害されていた者が迫害する者になっていった歴史に外ならず、「宗教改革者たちの精神」は、寛容と自由な聖書解釈という「宗教改革の精神」ではなかったと判じる(OC III, pp. 715-716, 全集8巻230-231頁)。

これらの歴史的キリスト教は、国家を聖職者の専制に仕えさせ、国家の

主権を篡奪してきた。これはすでにマキアヴェリが『君主論』で、またホッブズが『リヴァイアサン』で詳しく分析してきたところである。ルソーも全くこれに同意する。ただ、『社会契約論』では次のように指摘する。だからと言って、ホッブズのように、リヴァイアサン（主権者）が教会を屈服させて俗権と教権両方を担うよう、「鷲の双頭を1つにして、全てを政治的統一の状態に戻そう」（OC III, p. 463, 全集5巻244頁）としても、強い利害と契約で結びつく聖職者団体が信仰に関しては再び主権者の権限を奪う日が来ないとは言えないであろうと。

（2）人間の宗教

そこで、ルソーは、政治から切り離された人間の宗教、つまり今日のキリスト教からは区別される「真のキリスト教」、すなわちイエスの言葉と行動が記されている「福音書のキリスト教」に、私たちの目を向けさせる。ルソーによれば、イエス自身、最初はユダヤの預言者の系列にあり、自らの同胞をモーセの律法にふさわしい自由な国民にしようと考えていた。しかし、イエスが直面したのは同胞たちの無理解であった。かえって同胞たちは彼の自分たちへの非難を聞いて彼を憎んだのである。イエスもさすがに所期の望みを諦めざるをえなかった。「弟子たちによって世界に革命をもたらしたいと望んだのは、彼の意図の実行不可能なことを見てとったあとのことにすぎなかった」（『ドゥ・フランキエール氏への手紙 *Lettre à M. de Franquières*』 OC IV, p. 1146, 全集8巻547頁）。

そして、同胞たちの墮落とともに、「彼自身の性格から来る余りに大きな優しさ *la trop grande douceur de son propre caractère*」（同）がイエスの当初の計画を実行不可能にしたのであったが、この優しさが彼にさまざまな分断を乗り越えさせ、ユダヤ教という民族宗教を世界宗教に転回するきっかけにもなったのであると、ルソーは言う⁷⁾。イエスは自分たち民族

の神が、全ての人類にとっての神でもあることを、彼自身の理性によって承認した。神の愛に應えて、神を愛し隣人を愛することに律法の精神があるならば、それを成就するためにもユダヤ民族のみならず全人類の回心が求められることを悟った。また、イエスは「わたしの国はこの世には属していない」(ヨハネ18-36)、「カエサルのはカエサルに、神のものは神に返しなさい」(ルカ20-25)と語って、真の宗教は政治権力であることを目指さないことを宣明した。イエスは歴史の中に二重の切断線を引いたのである。すなわち、神を特定の民族から切り離し、宗教を政治から切り離した。ルソーによれば、イエスの優しさが武器を取ることや取らせることを拒否し、自身に十字架を招き寄せたのであったが、同時に彼の優しさが人間愛や「人類の一般社会」への展望を開いていったのである。イエスの教えが広まった地域では、古代の異教にはもはや戻れない。ときに民族の神はその守護する民族に敵を滅ぼすよう命令するかもしれないが、イエスの神は、全ての民族にたとえ敵であっても同じ人間としていつも優しさをもって接するように促す。人間の宗教の祖国はこの世にはなく、人間の宗教はこの世の国家に対して権力をもって臨むものではない。つまり、人間の宗教は本質的に非政治的なのである。

さて、ルソーにとって福音書のキリスト教とは、ビュルジュランの強調するように、「キリストについての福音 *evangelium de Christo*」ではなく、「キリストの福音 *evangelium Christi*」に基づくキリスト教である⁸⁾。ルソーは『山からの手紙』「第1の手紙」で、イエスの声を直接には聞かなかった「聖パウロ流のキリスト教徒」ではなく、イエスによって選ばれ彼自身の口から直接教えを受けた「聖ヤコブ流のキリスト教徒」であることを志すことを明らかにする(OC III, p. 702-703, 全集8巻214頁)。福音書を通して神の如く生きたイエスを知り、彼を模範に彼に倣って行動していくことが、ルソーにとって真のキリスト教に外ならない。イエスを神の子として

崇拜することではなく、彼に従って生きることが大切なのである。イエスの語りや行いの底には一貫して、区別を設けることなく与える惜しみなき愛と優しさがあった。イエスは十字架上の苦痛の中でさえ、処刑人のために祈り、彼の優しさを捨てなかった。『エミール *Émile ou de l'éducation*』第4巻では、毒杯を仰ぐときにも友人たちと静かに哲学を語り合った「ソクラテスの生と死が賢人の生と死だとしたら、イエスの生と死は神の生と死だ」（OC IV, p. 626, 全集7巻84頁）と、サヴォワ助任司祭は語る。

福音書は数々の奇跡物語に満ちているが、ルソーの「福音書のキリスト教」にとっては、私たちの理性 *raison* が理解し、良心 *conscience* が納得するイエスの言動に従うことで十分なのである。『山からの手紙』「第3の手紙」が指摘するように、福音書をよく読めば、イエス自身、奇跡という徴によって人々を信仰に導こうとしてはいないことが分かる。イエスの奇跡は、彼の力を証するためにあるのではない。福音書では、彼の優しさがあふれるときに、奇跡がもたらされている。イエスは一度たりとも自分のために奇跡を用いていない。また、たとえ福音書に書いてあったとしても、不確実な伝聞の中で奇跡に仕立てられることもあるだろうし、イエスの復活も仮死状態から覚醒したのかもしれない、理性にとっては疑わしく信じ難い事柄に関しては、真であるとも偽であるとも判断を差し控えるべきであると、ルソーは言う。『エミール』では、福音書の示す奇跡について「沈黙を守りつつ尊重する *respecter en silence*」（OC IV, p. 627, 全集7巻85頁）ことを、サヴォワ助任司祭は勧める。

ここにおいて、福音書のキリスト教は、サヴォワ助任司祭の語る自然宗教に接続する。感覚や感情を十分に発達させ理性の活動を開始させた青年エミールに対し、教師は自らが親しく聴いた「サヴォワ助任司祭の信仰告白」を伝える。そこでは、全ての人の目に開かれている自然という書物を、理性を頼りに読み解き、自然と道徳をともに秩序づける存在を帰納できる

ことが示されている。

サヴォワ助任司祭は言う。自然の全ての運動には原因があり、その原因から原因へと連鎖を遡っていくと、宇宙を動かし自然に生命を与える1つの意志の存在に行き当たる⁹⁾。一定の法則によって動かされる宇宙は、1つの知性の存在を示す¹⁰⁾。故に、宇宙を動かし、秩序づける、力ある賢明な意志すなわち神は存在する。信仰とは、人間という種の製作者へ感謝することである。さらにサヴォワ助任司祭は続ける。人間は能動的で自由であり、摂理によって秩序づけられている体系には入らない。悟性は、神が自然や人間のために定めた秩序を教える。これを愛する良心の声に導かれて善を選択するか、情念の声に引きずられて悪を選択するかは、人間の自由なのである¹¹⁾。徳とは情念の声に打ち克つ力であり、神への愛、神の秩序への愛、他者への愛に生きることである。人間は徳への権利をもつ。そして神が正義にかなって万能であるならば、靈魂は不滅である。なぜならば、現世で不遇な善人が来世で報われないのは神の正義に反するからである。善人の魂は来世で肉体から解放されて、遮るものなく神と神の秩序を仰ぎ見る幸福に至るであろう¹²⁾。

『エミール』で、サヴォワ助任司祭から信仰告白を聴いた青年時代の教師は、自然宗教もしくは有神論 *théisme* のように聞こえると返す (OC IV, p. 606, 全集 7 卷 63 頁)。18 世紀において、有神論は理神論 *déisme* とは区別されていた。両者ともに万物を創造し秩序づける神の存在を認めながら自然に反する奇跡を排除する点で一致するが、前者は魂の不滅を信じ、後者は信じない¹³⁾。ルソーは、来世も視野に入れた上で、神により「現実に創造された世界は可能世界の最善の実現」というライブニッツの考えを採用しているように見える。

自然宗教に奇跡は必要なく余計である。福音書の宗教も、三位一体、悪人に対する永遠の劫罰等の教義やイエスの復活等の奇跡について真偽の判

断は留保し、信仰の基礎とはしなかった。神自身が人間に与えた理性を、神を信じんがために黙らせたり捨てさせたり、神がするはずはない。神は、人間がその理性を用いて神と神の定めた秩序を見出し、やはり神が与えた良心に導かれて愛することを待っている。「真のキリスト教は、よく適用された自然宗教に外ならない」¹⁴⁾、とルソーは言う。『社会契約論』では、人間の宗教を「純粹で単純な福音の宗教、真の有神論、自然的な神法とも呼びうるもの la pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel」(OC Ⅲ, p. 464, 全集5巻245頁) と言いつ換えている。たとえ人はイエスを知らなくても、自然宗教に到達することはできる。しかし、イエスを知ったからにはただイエスにしたがって生きればよいのだ。イエス自身が自然宗教を信じ、それを宣教したのであるから。

『新エロイズ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*』において、人知れず分け隔てない愛情を周囲に施し、夫ヴォルマルが信仰に至ることを祈りながらあの世へ旅立つジュリーは、あたかも自然宗教の聖者のようであると、グイエは言う¹⁵⁾。ルソーは、人間の悟性では決着がつかない宗教の理論的教義に関する論議を嫌う。宗教の真贋は、彼にとってはジュリーが身をもって示したような道徳的有用性によって判定されるのである。

啓蒙思想 les Lumières とは、始まったばかりの世俗化の知的側面を示すと言えよう。ルソーはこの流れを不可避と認めた上で、なおかつ信仰は成立しうるのか、成立しうるとすればその根拠は何かを考える。ルソーは啓蒙の理性を受け入れつつ、その理性を用いて社会や人間への批判に向かうだけではなく、魂の声である良心の協力を得て、宗教と道徳を再建しようとするのである。この点に関しては、ルソーは同時代のジュネーヴ教会の神学者たちの著作から多くを学んだようである。

レシヨによれば、すでに17世紀末ごろからカルヴィニズムの変質は始

まっていた¹⁶⁾。ジュネーヴ教会の神学者たちは、16世紀にカルヴァンの関心の中心であった原罪や救霊の問題から徐々に離れていっていた。彼らは「懐疑論 scepticisme」や「理神論」また内面に沈潜して神秘体験を得る「敬虔主義 piétisme」に直面していた。彼らはデカルトやそれに続く啓蒙の時代のフィロゾーフたちと対決する中で、自然秩序と正義を統べる神の存在を、啓示によらずに理性によって証明しようとした。自然神学 la théologie naturelle は、ルソー以前に彼らに胚胎されていたのである。彼らの言葉遣いも、神学用語よりもカルテジアンらが使う用語が多用されるようになってきた。そして、ジュネーヴの神学者たちは牧師でもあり、教会を司る立場から敬虔主義を嫌い、信仰共同体やそれを支える道徳を強調していた。イエスをソクラテスにも比しながら徳の教師とする者もいた。ルソーの道徳や義務に関する論点の多くは、彼らによってつとに論じられていた事柄でもあった¹⁷⁾。

ダランベールは『百科全書』の「ジュネーヴ Genève」の項目で「ジュネーヴ教会の幾人かの牧師たちは、(中略)ソツツイーニ派に外ならない宗教を抱いている」¹⁸⁾と書く。ソツツイーニ派とは、信仰を理性に合致させようとして三位一体説や地獄の存在を否定し、当時カトリックからもプロテスタントからも異端とされていたセクトである。項目「ジュネーヴ」を読んで直ちに書き上げた『ダランベール氏への手紙 *Lettre à M. d'Alembert*』の冒頭で、ルソーはジュネーヴ教会の牧師たちの中にソツツイーニ派を公言している者は誰一人いないと反論するのであるが、当時フランスにはジュネーヴ教会をダランベールのように見る目もあった事実はやはり注目すべきであろう¹⁹⁾。

ジュネーヴ教会の神学者たちはイギリスのリベルタン（自由思想家 free-thinkers）たちとも文通し、大きな影響を受けていた。とりわけリベルタンの1人、クラーク Samuel Clarke（1675-1729）は、ニュートン宇宙の中

に、道徳や義務にも基礎を与える神を見出そうとした。クラークの著書は、仏訳 *Traité de l'existence et des attributs de Dieu : des devoirs de la religion naturelle* (1717) が出て、当時よく読まれていた。サヴォワ助任司祭も、クラークの体系を採用することを宣言する (OC IV, p. 570, 全集 7 巻 24 頁)。

「サヴォワ助任司祭の信仰告白」を含む『エミール』がジュネーヴで告発され焚書処分にあったことは、ルソーにとっては意外であった。すでに『新エロイズ』で、同じ信仰を登場人物に語らせたときに何の反論もなかったからだけではない。その信仰のほとんどがジュネーヴでは、さまざまな人によって語り尽くされてきた内容であったからである。しかし、ルソーとジュネーヴ教会との間に差異もあったのである。ジュネーヴ教会の神学者たちは、特定の人間にしか示されなかった神の啓示に二次的意義しか与えなかったと言っても、カルヴァンの弟子として啓示を手放すことをけっしてしない。啓示とは神の一方的な顕現であり、その中に示された神の意志とメッセージはたとえ不合理に見えようとも人間にとっては絶対服従すべき命令である。神学者たちは、道徳的本能である良心が人間をして義務の遂行へと促したとしても、道徳は究極的には聖書にある啓示された神の命令に根拠をもつと考える。ルソーにとっては、たとえ神の命令であったとしても、個人の理性による判断と自由意志による同意があってはじめて服従すべきものとなるのである。

以上、人間の宗教は、福音書のキリスト教や自然宗教と結びつくことが分かった。人間の宗教は、イエスがそうであったように民族を超えて人類への愛へと進む。しかし、このことが逆に、国家の社会的紐帯を緩めると指摘することをルソーは忘れない。人間の宗教は、現実の共同体の政治とは無関係であり、国境のない想像の共同体である人類の一般社会に成立するものである。『社会契約論』で、「この仮定された社会は、どんなに完全であっても、最も強力な社会でもなければ、最も永続的な社会でもないだ

ろう、とまで私は言いたい。完全である故に、この社会は紐帯を欠くであろう。自らを破壊する欠陥は、この社会の完全性そのものの中にあるだろう」(OC Ⅲ, p. 465, 全集5巻246頁)とルソーは述べる。

人間の宗教を信じる兵士は、死を恐れないであろう。しかし、敵を憎むこともないであろう。また、人間の宗教の信者は、この世のことに基本的に無関心であり、権力をもつ者の野心を疑おうとせず、彼の専制を神の鞭としてだまって耐え、彼を追放することが流血を呼ぶかもしれないことを恐れる。『社会契約論』では、「キリスト教は隷属と依存しか説かない。その精神は専制にとってあまりに好都合なので、専制は常にこれを利用しないでおかない。真のキリスト教徒は、奴隷たるべくつくられている」(OC Ⅲ, p. 467, 全集5巻248頁)と言う。まさに宗教は民衆の阿片となる。要するに、『山からの手紙』「第1の手紙」に言うように、「キリスト教は、人々を公正で穏健な人間にし、平和の友に変えるので、一般社会にとっては非常に有益である。しかし、それは政治的発条の力を弱め、機械の運動を複雑化し、精神的団体の統一を破壊する」(OC Ⅲ, p. 705, 全集8巻216頁)のである。

3. 「市民の宗教」から「市民宗教」への転換

(1) 市民の宗教

人間の宗教の対蹠点に市民の宗教がある。『社会契約論』第4篇第8章によれば、古代の都市国家や民族の宗教が市民の宗教であり、現代まで続いているものとしては、ユダヤ教やイスラム教がそれにあたる。そこでは、宗教は政治と一体であり、政治は神の命令として行われる。古代の異教にあっては、神はその都市国家あるいはその民族だけの神であり、戦争とは『イリアス』にあるように神々の闘争でもあった。「市民の宗教」はしばしば残酷で血生臭く、自分たち以外の都市国家や民族は敵と同義語であっ

た。共同体の一員としての市民はいるが、人類の一員としての人間はいない。市民の宗教はファナティックであり、国家の社会的紐帯や統一をこの上なく強化する。ユダヤ教のように、たとえ国家を失おうとも、民族が征服者に同化されずに存続することさえ可能にする。

さて、ルソーは、政治社会は人々の取り決め *convention* に基づいて成立すると考える。『社会契約論』第2篇第6章では、社会契約が政治体に存在と生命を与えるが、さらに政治体に意志と活動を与えるためには法を立てなくてはならないと言う。政治的共同体の一般意志の表明であり、市民の自由を保障してくれる法を定めるのは、主権者人民である。そして、この法を工夫作成して主権者に提案するのが、「立法者 *législateur*」である。

ルソーは、『社会契約論』第2篇第7章で、マキアヴェリの『ティトゥス・リヴィウスの初篇10章に基づく論考』第1篇第11章を引きながら、生まれたばかりの人民に対しては立法者が国家や民族の神の口を借りて、神の権威をもって法を提案するしかないと言う。「人間の思慮分別に訴えることでは動かしえない人々を、神の権威によって誘導するのである」(OC III, p. 384, 全集5巻149頁)。不十分な悟性しかもたない人民にとって先のことを見通すことは難しく、観察力や洞察力において例外的な人物である立法者の言葉を理解し判断することはできない。そこで立法者はやむをえず国家や民族の神を呼び出すのである。立法者は、自らの利益のために人民を欺こうと嘘をつくのではない。むしろ彼らの幸福のために、彼らの永続する事業のために、彼らの神に口あらば必ずや語るであろうことを、立法者は語るのである。ただし、ルソーにおいてはマキアヴェリと異なって、立法者は主権者ではなく、何の決定権ももっていない。だからこそ、なおさら立法者は神に仮託せざるをえない。『社会契約論』では、立法者の例として、スパルタの法を据えたリュクルゴス、ローマの法を据えたヌマ、ユダヤ民族に律法をもたらしたモーセ、クルアーンをもたらしたムハンマ

ド、そしてジュネーヴの法をもたらしたカルヴァンが挙げられている。

(2) 市民宗教の位相

しかしながら、開明されつつあり、イエスの言葉を聴いた人民が、市民の宗教を維持し続けることはもはや不可能である。ルソーは、そこで市民宗教を創出し提起する。『ヴォルテール氏への手紙 *Lettre de J.-J. Rousseau à M. de Voltaire, le 18 août 1756*』では、国家には「1つの道徳的法典 un code moral, すなわち一種の市民的信仰告白」(OC IV, p. 1073, 全集5巻29頁)が必要であると言う。『社会契約論』では、主権者がその箇条を定める「純粋に市民的な信仰告白 *une profession de foi purement civile*」があり、その箇条は、「厳密には宗教の教義としてではなく、それなくしては善い市民にも忠実な被治者にもなれないような社会性の感情として *comme sentiments de la sociabilité* 定められるのである」(OC III, p. 468, 全集5巻250頁)と言う。市民宗教の教義は、市民であるための必要かつ十分な信条 *credo* であり、どの国家でも同じになるはずである。

『社会契約論』によれば、市民宗教の積極的な教義は、「強く、賢く、慈愛に満ち、予見し配慮する神の存在、来世、正しい者の幸福、悪人への懲罰、社会契約および法律の神聖性」であり、消極的な教義はただ1つ、「不寛容 *intolérance*」である (OC III, p. 468-469, 全集5巻250頁)。ルソーの市民宗教の教義は、「社会契約と法律の神聖性」を除いて全て自然宗教に見出させないものはない。市民宗教は自然宗教を前提として、自然宗教へと接合されていることが分かる。人間理性による判断能力を超える奇跡や三位一体や原罪などの教理は自然宗教の基礎となることはなかったが、市民宗教の教義に入ってくることもない。また、市民宗教の教義として、自然宗教にはないが、社会の存続を図って「社会契約と法律の神聖性」が掲げられる。市民宗教は、「社会契約と法律の神聖性」とそれを保証する神の正

義を信じることをその内容とし、社会契約と法により結びつく共同体を祝福する神の存在を承認するのである。主権者の権限は、市民としての義務に関することに限られる。『社会契約論』に述べるように、市民の義務に関係しない「その他の点では各人は自分の好むままの信条を抱いてよいのであり、それは主権者の関知すべきところではない。なぜなら、主権者は彼岸の世界においては何の権限も持たないから」（OC III, p. 468, 全集5巻249頁）である。

ルソーにとって、市民宗教にある「不寛容の否定」は2つの意味をもつ。第1に、寛容の尊重である。第2に、文字通り不寛容な態度の排除である。ルソーは、寛容を主張するにもかかわらず、無神論 *athéisme* ないし無宗教 *irreligion* を政治体から排除しているのはなぜであろうか。『社会契約論』では、主権者は、市民宗教を信じない者を、不信心な人間というよりも非社会的な人間として国家から追放できるし、この教義を公に承認したあとでそれを信じないかのように行動する者は、死をもって罰せられるべきであるとも言う（OC III, p. 468, 全集5巻250頁）。実は、ルソーは、無神論という思想そのものを攻撃しているのではない。神を信ぜず宗教を拒む者たちが神に誓って成される約束に縛られることなく自己の利害しか考えず他者を欺いても平然としていることを、同胞としては受け入れることはできないと言っているのである。ルソーにあっては、無神論者あるいは無宗教者とはエゴイストと同義であった。これは当時の社会通念でもあった。『エミール』第4篇の注で、ルソーは次のように述べる。「無宗教は、（中略）全ての情念を卑しい特殊利害に、惨めな人間的自己に集中させ、このようにして、あらゆる社会の真の基礎を静かに掘り崩してしまう」（OC IV, p. 633, 全集7巻362頁）。『新エロイズ』に登場するヴォルマールは、宗教に関し厳密に言えば不可知論者であり、神が在るかないかの判断を差し控えている。彼が共同体の市民宗教を尊重し、それに則って行動しようと努

めているかぎり、公に非難すべきではないであろう。

また、宗教・宗派の中には自分の意見のみが正しいと考え、多様な意見が共存する政治の場それ自体を攻撃するものがある。国家はそのような宗教・宗派に対しては、共同体の平和を脅かす公敵として排除してよい。『ヴォルテール氏への手紙』では、「社会の土台を攻撃する宗教が存在することがありうるからであり、国家の平和を確保するためにはまずそのような宗教を駆逐しなければならないからです」(OC IV, p. 1073, 全集5巻28頁)と書く。『山からの手紙』「第1の手紙」では、「宗教の道德に関係する分野、すなわち、正義、公益、自然法および実定法への服従、社会的徳、および、人間として、市民としての義務、これらのことの裁判権は政府に属します。ただこの点においてのみ、宗教は直接政府の管轄下に入るのです。そして、政府は社会の絆を断ち切る傾きのある一切の有害な意見を追放しなければなりません。ただし、誤りを追放するものではありません。政府はその判定者ではないのですから」(OC III, pp. 694-695, 全集8巻204頁)と書く。

ルソーはモンテスキューの『法の精神』を読んで、各政体は人間のさまざまな情念を原理としてもつことを学んでいた。『山からの手紙』「第1の手紙」で、「人間の制度は全て人間の諸々の情念 *passions humaines* に基礎を置き、その情念によって支えられている」(OC III, p. 704, 全集8巻216頁)と言う。この情念に宗教は強力に働きかける。すでに見たように、市民の宗教は市民に共同体や同胞との一体感情を育て古代の共和国を支えたが、同胞市民以外には残忍となる。人間の宗教は各人に区別なき万人への愛を育てるが、平穏を愛好するあまり専制を忍従させる。市民は自らが属す共同体や同胞市民に対して愛着を抱きつつ、共同体外の人間に対する敵愾心を捨て去らねばならない。『社会契約論』「ジュネーヴ草稿 *Manuscrit de Genève*」にあるように、「人間の宗教と市民の宗教の利点を結びつけよう *on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle de citoyen*」

(OC Ⅲ, p. 342)。市民宗教において、自然宗教の普遍性と市民の宗教の特殊性とがともに活かされることが目指される。

それ自身は政治的でない人間の宗教ないし自然宗教が政治と唯一関わる場面に、市民宗教が成立する。市民宗教は、一面では政治体に参加する市民であるための神聖な宣誓となって政治を支えるが、他面では政治体の中に人間の宗教への指向性を確保する。ルソーは、『社会契約論』第1篇冒頭にあるように、社会秩序は、「ありうる法 *les lois telles qu'elles peuvent être*」と「あるがままの人間 *les hommes tels qu'ils sont*」から考察され、結びつけられなくてはならないと言う。市民宗教と人間の宗教もしくは自然宗教との関係も、この2つの視点から検討されることを要する。理論的には人間の宗教なくして市民宗教はありえないが、現実的には市民宗教なくして人間の宗教は社会に実現することはありえないと、ルソーは考える。

第1の、理論的あるいは「ありうる法」からの視点においては、人間の宗教あるいは自然宗教が市民宗教に先立っている。市民宗教は、人間性が開花し人間愛が妨げるものなく実現する人間の宗教へ道をつける。しかし、人間の宗教は政治体にそのままの形で入れれば社会的紐帯を弛緩させてしまうが故に、市民宗教という媒介を必要とする。

第2の、現実的あるいは「あるがままの人間」からの視点において、市民宗教は、ようやく市民の宗教から抜け出たばかりの人間から出発するものとしてとらえられる。イエスによって一旦示された人間愛は、再び市民の属する共同体の中に芽として返されて徐々に育まれていく。市民宗教はその出発地からとその目的地への距離に応じて、さまざまなグラデーションを伴うであろう。市民宗教それ自体を、1つのスペクトラム（多様な偏倚を伴った連続体）と見ることもできよう。市民の宗教に少しずつ人間の宗教が加えられ化学変化を起こしながら、市民宗教は次第に形づくられてい

く²⁰⁾。自らの属す政治共同体のことしか顧慮しない一元主義は、多くの政治共同体が共存する多元主義、それも共存の基礎として人間愛を見出した上での多元主義に転換していく。また、市民の宗教と人間の宗教の間に位置づけられる市民宗教は、時と場合に応じてさまざまなニュアンスを取りうる。たとえば、平時には市民宗教の人間の宗教に近い側面（同じ神への信仰において人々が互いに交わりをもつ側面）が、戦時には市民の宗教に近い側面（社会契約と法を神聖視する側面）が強調されるであろう。

『社会契約論』『ジュネーヴ草稿』において、ルソーは言う。「われわれが頭の中で描く社会秩序の諸観念を引き出してくるのは、専らわれわれの間の既成の社会秩序からなのである。われわれは、自分たちの特殊社会になぞらえて一般社会を考える。小さな共和国の設立がわれわれに大共和国を構想させる。だから、われわれは、市民であった後にはじめてまさに人間となり始めるのである」（OC Ⅲ, p. 287, 全集5巻278頁）。同様の観察は、『国家運営論 *Discours sur l'économie politique*』にも見られる。「人間性の感情 *le sentiment de l'humanité* は、地球全体に広がるときには、薄められ、弱まるようであり、（中略）人間性の感情に活力を与えるためには、利害や同情をなんらかの仕方限定し圧縮しなければならない。ところで、われわれのこの性向は、われわれが共に暮らしている人々に対してしか有効でありえないのであるから、人間愛 *humanité* が同胞市民の間に集中されて、互いに交際する習慣や彼らを結びつける共同の利益によって、彼らの間で新しい力を獲得するのは道理にかなったことである」（OC Ⅲ, pp. 254-255, 全集5巻78頁）。ルソーにとって、祖国愛は必ずしも人間愛に対立するものではない。人間愛は祖国愛の中で具体的対象を得て活動的になる。祖国愛が人間愛を目覚めさせる契機となり、前者の中に後者は育まれていく。市民ひとりひとりが自分たちの愛する同胞市民が欲することを自らも喜んで欲するようになるとき、特殊意志の一般意志への合致である徳は祖

国全体に及んでいくであろう。そして、祖国愛という同胞愛に、イエスがそうであったように、全ての人類が平等に造られていることを理性が語りかければ、同じ神への愛の中で国民同士の交流が始まり、同胞への愛は人類への愛へと高められていくであろう。祖国は、市民宗教によって半ば閉じられつつ半ば外に開かれている。人類が平等に造られてあることが政治体の完全な閉鎖を阻み、社会契約と法の神聖さが完全な開放を阻む²¹⁾。

ルソーは、『社会契約論』「ジュネーヴ草稿」において、「立法者について」の章の裏紙に「市民宗教について」を書いた。しかし、立法者が働くのは国家制度を設立するときであり、立法者が開明されていない人民に対し利用するのは市民の宗教である。ルソーは読者の混乱を避けるために、決定稿においては「市民宗教について」の章は「立法者について」の章と切り離して置いたほうがよいと考えたと思われる。一方、彼は「ジュネーヴ草稿」に、ディドロの執筆した『百科全書』の項目「自然法 *Droit naturel*」への批判を意識した「人類の一般社会について *De la Société générale du genre humain*」と題する章を書いていた。これは「国法の諸原理」を解説する『社会契約論』の補論となるべきものであった。さて、「市民宗教について」の章において、人類の一般社会は現実にはないこと、しかし市民宗教は人間の宗教に接合され人類の一般社会の理念を含むものであることを、ルソーは論証しえた。したがって、決定稿では、「人類の一般社会について」の章全体を削除してもよいと考えたと思われる。つまり、習俗 *mœurs* を維持するために置かれる世論の執行者である監察官制度について述べたあとで、市民の習俗に大きな影響を与える宗教について触れたほうがよく、また残された課題としての国家同士の関係を考える手掛かりともなる市民宗教についての説明は、結論の前に置かれるのがよいと、ルソーは判断したと推察される。

(3) 市民宗教の条件

しかし、次のような疑問が湧く。歴史的には、市民の宗教の後に市民宗教は現れなかったではないか。市民の宗教に代わったのは、イエスが宣明した人間の宗教を換骨奪胎して生まれた聖職者の宗教ではなかったか。聖職者たちは、世俗の国家権力と主権を争う教会権力となったり、国教会制度の中で信仰に関して主権者たる団体を形成して国家を通しその教義を国民に押しつけたりしたのではなかったか。市民宗教とは、ついに実現しえなかったもう1つのあるべきはずであった歴史なのではないか。その通りである。だからこそ、ルソーは、市民宗教が、現実の国民や国家を批判する規準となり、現実の社会の中に新たに市民宗教を据えるべき隅石を見つけ出す規準ともなると考えるのである。具体的に見よう。

ルソーはまずジュネーヴの宗教を検討する。カルヴァンは、立法者としてジュネーヴ市民に祖国と自由への愛を与えて市民の紐帯を強めた。しかし、『山からの手紙』「第2の手紙」が指摘するように、彼は神学者でもあった。彼は自らがカテシズムをつくった教会に属することをジュネーヴ市民であることの要件とさせた。カルヴァンは、結果的に、牧師の会議が市民の従う教理と道徳に関しては主権者であるような聖職者の宗教、あるいは、キリスト教の最も大切な人間愛を犠牲にしてカルヴァン派以外を敵と見なす狭隘な市民の宗教をつくったと言えよう。牧師たちをこの世の権力から遠ざけ、市民の宗教を市民宗教に転回するために、ルソーがジュネーヴに提案するのは、宗教改革の精神に帰ることであった。

「第2の手紙」では、宗教改革の精神は次の2点にあるとされる。「聖書を自分の信仰の規範として承認すること」と「自分のほかには聖書の意味の解釈者を認めないこと」(OC III, pp. 712-713, 全集8巻227頁)である。したがって、宗教改革者たちは「寛容を旨としていました。ですから、彼らはただ1つ、すなわち解釈の自由を奪う解釈を除く他の全ての解釈を許容せ

ねばなりませんでした」(同上)。つまり解釈の自由を許さない解釈とは、ローマ・カトリック教会であったので、改革者たちは一致してジュネーヴからカトリック教会を追放したのである。「これ以外のあらゆる点における彼らの考え方の多様性こそは、彼らを結合する共通の絆でした。それは大国に対抗して連合した同じ数だけの小国家でした。そして、この総連邦は各国家の独立を少しも妨げるものではありませんでした」(同上)。カルヴァン派教会を含めてどこか1つのセクトが、国家と特権的に結託し、自らの教義を国民に強制することは許されないのである。宗教改革の精神に立ち戻れば、主権者には寛容が求められて、市民宗教の形成へと歩み出せるはずである。

さらに、ルソーはフランスのガリカニズムに対して、『ポーモンへの手紙 *Lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*』の中で検討を加えている。ガリカニズムとは、フランス(ガリア)のカトリック教会(ガリカン教会)がとる立場である。ローマ教皇の権威は否定しないが、フランスにおけるその至上権を否定し、国王の支持を受けて教会の独立性を保とうとする。ジェズイット(イエズス会)の教皇至上主義(フランスから見ればウルトラモンタニズム)と対立した。ルソーは、フランスにおけるカトリック教会と国家との特別な関係を容認する譲歩を行った上で、神学的には寛容であるべきことをガリカン教会に属すフランス人に勧める。ルソーは、法律をもって外国から新奇な信仰が入ることを防止することには、一定の理由があることを認める。社会の平穏を守り、子らに歴史の試練に耐えた父祖の宗教を妨げなく伝えることは妥当なことであろう。しかし、そうならば、国内で世代を重ねて残り、自己防衛以外には武器を取ったことがなく友好的に暮らすことを望んでいる宗派、すなわちユグノーたちには、信仰の権利を与えてもよいのではないか。実際に、フランスはナントの勅令によってこのフランスの一部と神聖な契約を結んだはずではなかったのか

(OC IV, pp. 978-979, 全集7巻504-505頁)。ルソーは、ガリカン教会に自制と寛容を求める。フランスのいわば国教会にあたるガリカン教会が国内でユグノーのような穏健な他の宗派の存在を容認するようになれば、国家がガリカン教会以外に対して不寛容である理由はなくなるであろう。かくして主権者にとって、市民宗教を打ち立てるための条件が整えられる。

しかし、『国家運営論』・『ポーランド統治論 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*』・『コルシカ憲法草案 *Projet de Constitution pour la Corse*』においては、市民宗教についての記述が影を潜める。まず『国家運営論』は、為政者が法にしたがって行う国家の統治つまり行政がテーマであり、主権者や法の制定がテーマではないのであって、主権者が定める市民宗教については『社会契約論』を待たねばならなかった。ただし、『国家運営論』において、為政者が行うべき統治の中に、後に『ポーランド統治論』で展開されることになる公教育 *l'éducation publique* が入ってくることは重要である。

ポーランドやコルシカでは、ローマ教皇のこの世での権力を認めるカトリシズムが信仰されており、これを市民宗教とするには困難があるとルソーは見ているようである。そこで、それを補う意味で、『ポーランド統治論』においては、公に行われる国民教育 *l'éducation nationale* の必要性が説かれる。当時のポーランドに対しては、周辺のロシア・プロイセン・オーストリアの圧力がますます高まっていた。これらの強国にたとえ征服されるようなことになったとしても、なおポーランド人が、亡国のユダヤ人がそうであったように、征服者に同化されず、民族としてどのようにしたら生き残れるかを、ルソーは考える。そのためには、ポーランド人の心の中に「強力な共和国」を打ち立てる必要がある。少年たちには、祖国に関する地理・歴史・法律の学習のみならず、規則・平等・同胞愛を培い、公の賞賛を獲得することを目指して行われるさまざまな競技を、国民教育

の一環として施すことが提案される。

また、『コルシカ憲法草案』においては、毎年同じ日に執り行われるコルシカ全市民が参加する厳粛な宣誓式を、ルソーは提言する。各人は聖書に手を置いてコルシカ市民の一員としての義務を果たすことを神の名において誓うのである。ただし、このような式典においては聖職者に若干の役割を与えてもよいが、司会はさせず、その役割はなるべく目立たないようにさせるべきであるとする（OC III, pp. 943-944, 全集5巻340-341頁）。これは、市民宗教の「社会契約と法律の神聖性」の教義を取り出して可視化しようとしているように見える。宣誓式以外にも、カトリックの儀式とは関係のない、印象に残るような国民的な儀式や祭典をつくり盛んにするように、ルソーはコルシカ人に助言している²²⁾。

ルソーは、市民の感情に働きかけて政治体の法を愛させるようにするために、市民宗教のみならず、公教育や市民宣誓式や公共の祭典なども勧める。自尊心の対象たる自己が共同体の一員としての自己になれば、公の賞賛を受け名誉を得ることが喜びとなるであろう。また、法において、個人の個別利害が共同体の一般利害と合致することを理性が教えてくれることも大切である。『社会契約論』第1篇冒頭に記されるように、正義を効用に一致させ、権利が許すことを利益が命ずることに一致させる政治制度を確立せねばならない。そして、悪を予防する仕組みを整備しておくことも重要である。たとえば、法の執行団体である政府が自らの利害にしたがひその特殊意志によって行動しないように主権者人民の厳しい監査を受けるようにすることなどを、『社会契約論』第3篇でルソーは提案している。

4. おわりに——寛容の2類型

ルソーは、『ポーモンへの手紙』において、キリスト教という枠も取り払い、ユダヤ教、イスラム教、キリスト教が重なり合う部分として、理性

が認める自然宗教を見出す。したがって、それが各政治体に媒介されていくときには、ヨーロッパをも超えて市民宗教となることができるであろう。これら3宗教では、神の摂理、来世のあり方、さらには人類の正しい秩序など本質的な諸問題の全てに関して、同意が得られることを根拠に、「このわずかばかりの箇条から普遍的な1つの宗教をつくりましょう。それはいわば人間的で社会的な宗教 la Religion humaine et sociale であり、社会に生きる人間は残らずこの宗教を認めなくてはなりません。もし、この宗教に反対して独断的な教条を論じる者があれば、社会の基本法の敵として追放しましょう。あなた方が同意しないその他の点に関しては、あなた方の個々の信仰にしたがって各人がそれだけの数の民族的な宗教をつくり、心から誠実にその宗教にしたがってください。だが、それらの宗教を他の民族に認めさせようと苦勞するのは止めなさい」(OC IV, p. 976, 全集7巻502頁)と、ルソーは述べる。ここで2つのことが示唆されている。第1に、人間は自己を超越する契機がなければ、善き市民とはなりえないことである。つまり、社会性の感情を培う上で、宗教が啓く「聖なるもの」への感情は有効である。政治が要請する市民が自己を共同体の一部として相対化していくベクトルと、宗教がもつ自己を神に向かって超越していくベクトルとは重なり合うからである。第2には、理性が認めうる最小限の教理(自然宗教の教理)を共通の前提とすれば、宗教間・宗派間には共存と対話の可能性が開かれていることである。

ルソーにとって、寛容とは個人の信教の自由を意味するばかりでなく、互いに異なる宗教や宗派の存在を認め合いながら市民を形成するという目的のためにも置かれている。主権者は、宗教・宗派が異なってもできる限り多くの人々を政治体に糾合できるようにし、さらにはそのような政治体同士が連合できるようにすることを望むからこそ、寛容が強調されるのである。だから、市民の形成を阻害する要因に対しては、主権者は寛容でい

るわけにはいかない。市民であろうとするなら誰でも共有できる、市民たるに必要な信条が市民宗教をつくる。ルソーの理念に近い市民宗教をもつようになった国家の例としては、アメリカ合衆国を挙げてもよいであろう。そこでは、憲法修正第1条で「政教分離 separation of church and state」を規定して、国教を立てることを禁止するとともに国家を全ての教会から独立させるのであるが、国家の成立と維持が神の正義に照らして行われることを否定しない。たとえば、新大統領は、聖書に手を置いて就任の宣誓を行うが、特定の宗教・宗派の儀式とは無関係に進められ、彼が宣誓する神は宗教・宗派にとらわれない全ての者の神である²³⁾。歴代大統領は公の席で神に言及しても、イエス・キリストの名は口にしない。

寛容のもう1つの形は、魂の救済に関わる信仰を個人の内面の事柄ととらえて私的領域に囲い込むと同時に、国家を非宗教化して外面的な公共の事柄のみに専念させ、私的領域への介入を禁じるものである。全ての宗教・宗派は、国家から特権を与えられることはなく法の前に平等である。これは、ロックの『寛容についての書簡』に代表される考え方である。このような国家の例としては、フランス共和国が挙げられるであろう。19世紀を通してフランスで、国家がカトリック教会との熾烈な闘争の結果勝ち取った公立学校での「laïcité（世俗化もしくは非宗教化）」原則は、公教育の分野で宗教教育や十字架などの宗教的表徴を排除しようというものであった。さらに20世紀に入ると、現在の第5共和国憲法第2条にあるように、国家そのものが世俗的な laïque 存在と規定されるようになった。

ルソーの立場を共和主義的寛容、ロックの立場を自由主義的寛容と名付けてもよいであろう。近代ヨーロッパにおいて主に追求されてきたのは後者であった。自由主義的寛容は、2世紀にわたって戦われた宗教戦争の泥沼から抜け出し、狂信を離れて宗派の共存を図るためにキリスト教世界の中で生み出された知恵であった。そして、ヨーロッパにおいては、活発な

商業ないし交際 commerce に支えられて、コンフェショナリズムに代わって、穏和で礼儀作法が重んじられる自律する市民社会が形成されたことが、宗教の私事化 privatisation と自由主義的寛容を実現することを助けた。

この「穏和な商業 doux commerce」という考え方を成り立たせた背景には、個人の幸福の追求は、社会全体の幸福の増進と両立するはずであるという信念があった。しかし、この信念に支えられて各人が合理的に行動してきた結果、地球規模で社会的不平等の問題や環境問題など資本制経済内部では解決のつかない問題群が生み出されてしまった。また、20世紀も終わりになってフランスでは、ムスリム女子生徒の公立学校教室でのブルカ着用問題に端を発してライシテ原則自体が根本から問われることになった。イスラム教徒やユダヤ教徒にとって、服装や食事や安息日など外面的と見える事柄であっても内面的な信仰と切り離すことはできないのである。信仰の一部でもある特定の服装を公立学校で国家が禁じることは、ヨーロッパ自らが守ろうとする信教の自由を侵してはいないのか。キリスト教世界とは異なる価値体系を前に、フランスをはじめとするヨーロッパは戸惑いを隠せない。

今や、資本制経済の中に、あるいは特定の文化・宗教の中に生きる個人としての自己を相対化して、自己の利害やライフスタイルを共同体や共同体間の善との関係で検討する市民の立場が多くの人々によって共有されることが求められている。そうでなければ、現下の問題にまともに立ち向かうことはできないであろう。このような市民の形成という場面で、ルソーが示す共和主義的寛容の考え方は役立つかもしれない。『学問芸術論 *Discours sur les sciences et les arts*』で観察するように、市場を通す人と人との交通は、存在（肥大化した自尊心）と外見（洗練された礼儀作法）との分裂や支配と従属という束縛を招き、人を孤立させ、社会性の感情を生まなかったのではなかったか。ルソーは、人類共通の理性に拠りながら宗教・

宗派間の対話を促進する市民宗教の形成を通して、各共同体の中にその共同体をも乗り超える相互理解と平和への道を打ち立てようとする。ルソーの目の前には、社会性の感情の基盤としてキリスト教を含む一神教があった。現代では、アジアの仏教なども視野に入れる必要がある。また、現代人はもはや社会にある制度的な宗教には回収されず、個人的な「自分自身の神 *eigene Gott*」の信仰に向かう傾向が強まっていると言われる²⁴⁾。そうであるならば、宗教そのものというより宗教的なもの一般が考慮されるべきであろう。また、歴史を振り返ると、「人民」や「プロレタリアート」が、あるいは「民族」が神に代わるものとなって、ある種の擬似市民宗教として機能することもあった。現代の私たちは、社会性の感情を、どこに定礎して育てていったらよいか、改めて深く考える必要がある。

さて、社会に多様性が存在することは、政治の条件である。もし社会に多様性がなかったのなら事物の管理があれば十分で、政治は要らないであろう。ルソーにとっても、政治とは、市民が共通して直面する問題を争点化し、その問題に関して討議などを通して多様な見解や意見の中に一般意志を探りあて、一般意志に形を与え、一般意志に沿って権力手段を行使して問題を解決していくことであった。タルモンやラッセルそしてアレントに至るまで、ルソーが市民宗教の信仰箇条を法として国民全員に強制しようとするのは、個人を抑圧する恐るべき全体主義の先駆であるとする見方が続いている。しかし、むしろルソーの市民宗教は、市民や共同体に、自らの行動を絶対化することを許さず、全てを超越する神の前に謙虚になって自らが正しく行動しているかどうか常に反省点検することを求めている。市民宗教という寛容とは、真のキリスト教においてイエスが示した優しさや愛のもう1つの名前に外ならない。そして、市民宗教は社会性の感情となって、共通の課題を見出してその解決に向けて市民が結集するように促している。私たちが自己の利益を共同体の利益に関連づけることがで

き、世界と、世界をも超出する次元とに開かれている共同体の意志である一般意志を大切に想う市民にならないければ、善き政治は実現しないであろうと、ルソーは言っているのではないだろうか。

注

欧文テキストの引用は、すでに邦訳がある場合、それを参考に筆者の責任で訳し下した。

ルソーの著作の次からの引用については、本文中に入れ、次のように略記した。

OC : J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, parues chez Gallimard, dans la Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol, 1959-1995

全集：『ルソー全集』、白水社、全14巻、1979-1984年

- 1) ウルリッヒ・ベック、鈴木直訳、『〈私〉だけの神—平和と暴力のはざまにある宗教』、岩波書店、2011年、40頁。なお、ここで、ベックが見て再活性化しているのは「宗教性やスピリチュアリティ」であって、礼拝儀礼や教理体系を伴った既成の宗教ではないことにも注意したい。
- 2) チャールズ・テイラー、上野成利訳、『近代—想像された社会の系譜』、岩波書店、2011年、281頁。この考察の下敷きには、トクヴィルの『アメリカにおけるデモクラシーについて』があるであろう。
- 3) トーマス・ルックマンは、「宗教現象とは、有機体としての人間の生物学的性格を超越する現象である」（ルックマン、赤池憲昭+ヤン・スィンゲド一訳、『見えない宗教—現代宗教社会学入門』、ヨルダン社、1976年、73頁）とする。彼は、他者と対面することによって促される直接的経験からのデタッチメントが、意識の個性化を導き、解釈図式を構成し、意味体系をつくり出し、過去・現在・未来を統合して自己を形成すると指摘する。「自己形成へと導く社会過程を根本的に宗教的なるものとみなすことができる」（同上）。
- 4) 『山からの手紙』「第1の手紙」によれば、「私は、宗教の中に、儀式的なものにすぎない信仰形式の他に、さらに2つの部分を識別します。これら2つの部分とは教義と道徳です。私はさらに教義を2つの部分に区分します。すなわち、われわれの義務の諸原則を設定し道徳の基礎として役立つ部分と、そして、純粹に信仰に関わる理論的教義だけを含む部分とであります」（OC III, p. 694, 全集 8巻203頁）。

- 5) 『社会契約論』第4篇第8章では、イスラム教でも同様な事態が起こっていると指摘される。アラブ人はイスラム教によって宗教的かつ政治的に統合されたのであったが、異民族に征服されて政治権力が奪われると、二重権力状態が生まれることになったという(OCⅢ, p. 463, 全集5巻243頁)。
- 6) セバステイアン・カステリヨンは『異端者について』(1554年)や『懐疑という技法』(1562年)を著して、カルヴァンがセルヴェに対してなした行為を論難し、カルヴァンへの協力を絶った。カステリヨンは言う。カルヴァンはなぜ自分だけが真理の所有者だと言えるのか。神という言葉を口にしたからか。ならば他の全ての人もカルヴァンと同じく自己の正しさを主張する権利をもつのではないか。不寛容ほど、隣人愛を説いたイエスの精神に反するものを知らない。「もしキリストご自身がジュネーヴに来られたら、キリストは十字架に架けられることだろう。なぜなら、ジュネーヴはキリスト教的自由の場所ではないからだ。この地は新しい教皇(カルヴァン—筆者注)によって支配されている」(『異端者について』)。(佐々木毅, 『近代政治思想の誕生—16世紀における「政治」』, 岩波新書, 1981年, 125-127頁, および, ベック, 前掲書, 165-173頁を参照)。これは後のルソーの論法とも重なっている。
- 7) たとえば, 「マタイによる福音書15-21~29」では次のような話を伝える。イエスは、娘が悪霊に苦しめられて救いを求めてやってきたカナンの女を、「私はイスラエルの家の失われた羊の所にしか遣わされていない」「子どもたちのパンを取って子犬にやってはいけない」と告げて追い返そうとした。これにカナンの女は「子犬も主人の食卓から落ちるパン屑はいただくのです」と答えると、イエスは感心して「あなたの信仰は立派だ。あなたの願い通りになるように」と言い、娘の病気はそのときに癒やされた。
- 8) Pierre Burgerin, *La philosophie de l'existence de Rousseau*, Librairie J. Vrin, 1973, p. 434.
- 9) アリストテレス, トマス, ライブニッツらに連なる神の宇宙論的存在証明である。
- 10) ヴォルテールが代表する神の自然神学的あるいは目的論的存在証明である。
- 11) ルソーはライブニッツが『弁神論』(1710年)で展開した議論を採用している。すなわち、悪は人間の自由な選択によって生じる。神に悪の存在の責めを負わせることはできない。
- 12) プラトンの『パイドン』で、ソクラテスが肉体を魂の牢獄と語ることに呼応する。

- 13) 『エミール』の訳者樋口謹一が「有神論」に付した訳注を参照（全集7巻372頁）。
- 14) *Rousseau à Daniel de Pury, le 30 décembre 1762, dans la Correspondance complète de J.-J. Rousseau, édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, Voltaire Foundation, University of Oxford, 1956-1998, vol.XIV, lettre n° 2411.*
- 15) グイエは、ジュリーこそ「プロテスタントの色合いを帯びた自然宗教の聖者 une sainte de la religion naturelle à coloration protestante」であると言う（Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Librairie J. Vrin, 1984, p. 227）。
- 16) Pierre-Olivier Lécho, « Ce que le Vicaire doit à Calvin », comme introduction à *Profession de foi du vicaire savoyard*, éditée et commentée par Lécho, Labor et Fides, 2012, pp. 30-45.
- 17) レシヨは、同上論文において次のように指摘している。ユグノーとしてフランスからイギリスに亡命しジュネーヴの神学者たちとも頻りに文通したアバディ Jacques Abbadie (1654-1727) は、宗教を理性認識のみならず感情に基礎づけようとした。また、ジュネーヴの新しい世代の神学者ムラルール Béat-Louis de Muralt (1695-1749) は、良心を神的本能 *instinct divin* とした。
- 18) 全集8巻188頁。ダランベールの書いた「ジュネーヴ」が付録として収められている。
- 19) レシヨは、前掲論文において、ルソーを一貫して擁護しルソーも尊敬していたジュネーヴ・アカデミーの司書アボズィ Firmini Abauzit (1679-1767) は、穏健なソツツイニ派であったと言う。またルソーの遺稿を守ることになるジュネーヴの牧師ムルトゥ Paul Moulto (1731-87) は、アボズィと大変親しかったと言う。しかし、ルソー自身に関して言えば、『ダランベール氏への手紙』で告げるようにソツツイニ派ではない。イエスは神の子ではないと断言することと、それは分からないとして判断を控えることの差は大きいのである。同書で、ルソーはソツツイニ派に対する寛容を求めている。
- 20) ドウラテは、市民宗教は人間の宗教と市民の宗教の「混合 *amalgame*」であると言う（Robert Derathé, « La religion civile selon Rousseau », dans *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t.35, chez A. Jullien, 1963, p. 170）。これに対し、ワーテルロは、ルソーが『社会契約論』「ジュネーヴ草稿」第2章などでも使う化学のアナロジーにしたがって、市民の宗教と人間の宗教すなわち自然宗教の「化合 *mixtion chimique*」と考えるべき

であると言う (Ghislain Waterlot, *Rousseau : Religion et politique*, Presses Universitaires de France, 2004, p. 89)。市民宗教は自然宗教と市民の宗教という2要素から成るにしても、化合物がその構成物質の単なる混合からはけっして出て来ないような属性をもつように、いずれとも異なる新しい第3の宗教となっているのである (cf. *Institutions chimiques*, Rousseau, Fayard, 1999)。筆者もワーテルロの解釈を採用する。しかし、この化学のアナロジーをさらに推し進めて、2要素の配合の割合によって微妙に異なるさまざまな化合物が生成されるように、筆者は市民宗教も多様なタイプがありうると考える。化学反応がうまく進まないときは、性質の異なる2要素の単なる混合としか見えないこともあるであろう。

- 21) ワーテルロは次のように言う。政治における過剰な人間性が社会的紐帯を弱めないように、また真の宗教を損なわないように、「中庸をとらねばならない。ペルクソン (『道徳と宗教の二源泉』—ワーテルロ注) の用語を使えば、歴史の必然性にしたがい、閉じられていること *le clos* と開かれていること *l'ouvert* の中間をとることである。市民宗教は半開き *entrouverture* にある」 (*ibid.*, p. 95)。
- 22) 『ダランベール氏への手紙』でも、ルソーは、劇場をジュネーヴに持ち込もうとするダランベールに反対して、見る者が見られ、見られる者が見る、視線が交錯する祝祭やさまざまな競技を、ジュネーヴ市民に和合の感情をつくるものとして推奨する (OC V, p. 115, 全集8巻151頁)。
- 23) その外にも、アメリカ合衆国では、公立学校の朝礼や議会会期の開会などで必ず全員で唱えられる「忠誠の誓い」の中には、*one nation under God* という語句があり、貨幣には *IN GOD WE TRUST* と書かれている。また、1831年から翌年にかけて合衆国を視察旅行したトクヴィルは『アメリカにおけるデモクラシーについて』を著し、その中で、彼の地では国民が等しくもつキリスト教信仰が自由と平等と連帯を尊重する習俗 *mœurs* をつくり、その習俗が民主的な共和政を支えていると報告する。
- 24) ベック、前掲書、23-30頁。

