

## 政治文化と市民宗教

——アメリカ市民社会論への展開——

越智敏夫

- 一 はじめに
- 二 市民宗教論の概念展開
- 三 市民宗教論からアメリカ市民社会論へ
- 四 市民社会論としてのコミュニタリアニズム
- 五 結 論

### 一 はじめに

一九九一年のソビエト共産党保守派によるクー・デターの失敗とそれに続く共産党の崩壊という「八月革命」の結果、一九一七年以降保たれてきたソビエト共産党による一党支配の正当性は喪失した。同時に共産党の改革を通して国家を改革するという「ペレストロイカ」構想も終焉した。それによつて、政党としてのソビエト共産党と国家としてのソビエト連邦は、両者が崩壊するまで相即不離の關係を保っていたことを世界に示したのである。

このような状況において、理念としての社会主義を再構築し新たな可能性を探る展開が考えられる。たとえば、共産圏諸国において起こりつつある事柄から、社会主義の理念に内在するネガティブな側面を明確にし、それに対する批判的検討を基礎にして社会主義的な新たなオルタナティブを模索することも可能ではある。あるいは既存の社会主義の中から純粹な形態のマルクス主義を抽出し、その視角から現実を批判する作業にも一定の意義は認められよう。しかしそのような作業には、社会主義理論あるいはマルクス主義の再生が第一義的な目的として含まれていると言わざるをえない。

したがって、現在の状況において、より重要なのは、そうした理念的可能性を探ることではなく、噴出している諸問題に対応し得る理念的枠組みを提示することである。つまりここにおいて本来なされるべき作業は、単にこれからの旧共産圏国家がどうあるべきかという問題を超えて、国家についての新たな政治思想的枠組みを構想するという問題も包含して

いるのである。

たとえば共産圏での経過の中で現在先鋭化しつつある問題に、ナショナリズムをめぐる問題がある。国家を統合していた社会主義という一元的な理念が喪失した後に、それに代わる統合核としてネーションが浮上してきたのである。しかし宗教や人種が錯綜している現状からすれば、単に擬制としてのネーション単位での国家形成が可能であるはずもない。また国家としてのソビエトを否定した後である以上、今後成立させようとする「国家」とはどのようなものが可能かという、より根源的な問題も伏在しているのである。

以上のような点と考え合わせると、重要な点は、旧共産圏諸国で起こった運動が単に、共産党の一方独裁や計画経済を否定し、資本主義経済、政党政治を求めているだけではないということである。つまり、西側の政治経済のあり方が単純に理想とされているわけではなく、そこで問題にされているのは国家による一元的統合の正当性そのものであるといえよう。つまり一九八〇年代末からの政治的変動は、東西対立という国際的構造に国家の正統性を依拠させていた国家群において、正統性の再確認のための下からの運動として生起している<sup>1</sup>と把握されるべきなのである。

理念としての民主主義は、第二次世界対戦およびその後の植民地独立運動の中で、その絶対性を獲得してきたと言えよう。しかしそうして獲得した絶対性のために、民主主義は既

存の政治体制の現状を肯定するための理念としても機能したのである。つまり、あらゆる体制が自らを「民主主義的」であると主張することによって、制度的な変革を拒否し、国家の正当性の再検討を拒絶しようとしてきたのである。

同様に、そうした近代の民主主義が基礎をおく主要な観念の一つである国民国家の概念もその存立基盤を問われている。つまり、加藤節の述べるように「現代を一定の歴史的パースペクティブの中に置いて考察するとき、現代世界において自明性を失った最大のものとして浮かび上がってくるのは、国民国家の枠組みを不動の与件として成り立ってきた人間と国家との関係」<sup>1</sup>なのである。現実的には市民社会の統合<sup>2</sup>に対して、地球規模の環境問題、経済の国際化などの国際社会からの多様なファクターが影響を与えている。また、国内での諸集団の意義申し立ての態様を検討してみても、それらは参加の規模の拡大による統合規模の大型化というよりは参加の質そのものの変化が指摘されている<sup>2</sup>。

そうした「人間と国家との関係」が不断に変化しているという状況において、市民社会における統合の原理は多元化しうるかという課題が浮上してきたと言えよう。もし可能であるとすれば、それは近代以降のネーション・ステートの成立原理の否定へと結びつく。換言すれば、戦後世界で問われてきたのは、集団化の原理は普遍的でありうるかということである。宮田光雄はその問題に関して「人権という普遍的な価

値に開かれることなしには、人間としてのアイデンティティは、もはや原理的に成り立たない」と述べ、「普遍的価値に開かれながら日本人としてのアイデンティティを確立する途が求められるはず」だとしている。<sup>(3)</sup> そのためには、新たな普遍的価値に基づいた統合理念の構築が迫られているのであるが、その方法としては、例えば思想的な遺産の中にそれを探ることも考えられよう。<sup>(4)</sup> また、上記のような普遍的価値をどのように制度的に保証するか、その方策を検討するような立場とは対照的に、エコノミック・ポリティ論などは経済を統合原理と考えた市民社会論であると言えよう。またベルなどにもみられる議論はテクノロジーを統合原理と考えた市民社会論だと言えるだろう。<sup>(5)</sup>

佐々木毅が述べるとおり「政治は『われわれ』という共同感覚を根底に持っていなければならない」。しかし「何がそれなのかは数十年前のように必ずしも自明でなくなっている。戦後型構図の大きな変質の中で、民主政は『われわれ』の範囲と中身への問いから逃げるわけにはいかなくなっていく」のである。<sup>(6)</sup> こうした国民の「われわれ」意識の獲得は、同質性の維持という機能を有し、それは「市民社会」の自己理解へと展開するだろう。それはまた、ある政治社会の中で統合の「理念」を語ることの原理的な意義を探ることでもある。

そこで本稿ではそうした問題を考えるために、アメリカの

市民社会論の展開の一部分として、「市民宗教 civil religion」を取り上げる。多様な世界政治において各政治社会の分離・再編の続く中、アメリカにおける多様な模索を市民宗教との関連で理解する。それによってありうべき市民社会論の中の「われわれ」の確定の為の一試論としたい。まず最初に、市民宗教をめぐる議論の経緯を跡づけ、その発展的形態として展開されたベラーの市民社会論を検討する。そして、そうした議論が現在ではアメリカにおいてさらなる市民社会論の醸成へと向かっている状況を指摘し、その政治学的意義を検討することも本稿の目的とする。

(1) 加藤 節「国民国家のゆらぎと政治学」『ゆらぎのなかの社会科学』岩波書店、一九九三年、六二頁。

(2) Giovanni Arrighi, K. Terence Hopkins and Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movement* (Verso, 1989), pp. 31-33. 太田仁樹訳『反システム運動』大村書店、一九九二年、四三〜四七頁。また、同質の事柄が、アメリカだけではなく西欧においても指摘されている。こうした議論の中から新たな市民社会論の醸成を読みとることも可能である。たとえば、スザンヌ・バーガーは一九七〇年代以降の西欧の高度資本主義社会で起こった多様な政治運動が、経済的豊かさ、社会的進化、政治的諸制度などを否定している点において本質的に類似しており、従来の政治運動とはまったく異なると指摘している。Suzanne Berger, "Politics and Antipolitics in Western Europe in the Seventies," *Daedalus*, vol. 108, no. 1 (Winter, 1979), pp. 32f.

(3) 宮田光雄『いま日本人であること』岩波書店、一九九二年、二

九四頁。

(4) 例えば同様の関心のもとに、加藤節はロックの「プロパティ」と「平等」の觀念の現在的意義を抽出しようとしている。加藤節、前掲書、八〇頁。

(5) Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (Pan-guin, 1976).

(6) 佐々木毅「苦悶する民主政」『ゆらぎのなかの社会科学』所収、岩波書店、一九九三年、一一〇頁。

## 二 市民宗教論の概念展開

ロバート・N・ベラーが「市民宗教」の概念を初めて提示したのは一九六七年である。<sup>(1)</sup>その後、現在までベラー以外の多くの論者によって広範囲な議論を呼び起こしてきた。その議論は時代状況の変化に対応して多様に展開しており、政治学のみならず他の諸領域においても様々な問題関心に基づいて市民宗教が語られている。そのため市民宗教の概念に関しては多様な解釈が試みられ、訳語の不一致のみならず、その意味内容についても重大な混乱が見受けられる。<sup>(2)</sup>

そうした議論の混乱はこれまでも多く指摘されてきた。<sup>(3)</sup>ベラーにしても市民宗教の概念について明確に定義づけているわけではない。ベラーがアメリカにおける市民宗教を最初に提起した際、かれは具体的な歴史状況の中から市民宗教と呼べるものを抽出することによって、それを概念化しようとしていた。しかし現在にいたるまで、市民宗教が意味するの

は、アメリカの市民社会の現実を説明するための道具であるのか、あるいはまたアメリカ社会の変革のための嚮導概念であるのか、それとも政治社会の規範であるのか、といった事柄を始め、論者によりまったく異なりその意味内容も錯綜している。

六〇年代のアメリカにおける政治理論の展開の中で、従来の「国民性」研究から「政治文化」という概念が生まれたのは、より精緻で識別力の高い概念が必要とされたからであるが、この政治文化概念によって研究されたのはこうした各政治社会の政治文化が、経済発展や公共政策等に対してどのような影響を与えているかという点であった。<sup>(4)</sup>このような動きは、システム論などの発展の結果として招来された国家概念の希薄化・ブラックボックス化への反省を契機としているが、その典型として七〇年代以降の「市民宗教論」を捉えることもできる。

政治社会の中で具体的に考えてみれば、人々の行動原理として特定の信仰や宗教が政治的に機能しているのは明白な事実である。特に、それまで国民を統合していたイデオロギーが喪失した地域においては、現在多様な統合のあり方が模索されている。それらは、民族主義という形態をとるものもあれば、エスニシティに基礎を置く小規模な単位によって、政治的統合をめざしているものもある。<sup>(5)</sup>そのような状況では宗教は様々な位相で影響力をもつことになる。にもかかわら

ず、そうした複雑な動きの中で、既存の宗教的教義が実際に担っている政治的機能の意義に関しては、従来の政治学的議論においても十分には明確にされてこなかった<sup>(6)</sup>。しかも、従来の市民宗教の議論においては、現実の宗教的運動に関する側面はほとんど無視されてきた。特にアメリカ以外の政治社会における市民宗教論はほとんど市民社会の形成に関する議論に近い<sup>(7)</sup>。そこでまず、以下の部分では議論を整理するため、ベラー本人の市民宗教に関する主張を概括することから始めたい。

ベラーは共同体の基本的性格について、「あらゆる共同体は神聖な意義に基礎づけられており、高遠な意味づけが必要である」としている<sup>(8)</sup>。そしてこの機能を果たすのがベラーにとっての「宗教」なのである。そしてベラーによれば、宗教の中心的機能とは「文化的な自動安定装置」であって、「世界とその関連における自己について安定した一組の定義を供給し、当の社会や人間が生のはかなさと危険にたいしていくらか平静な態度で直面できるようにすること」である<sup>(9)</sup>。

そうした機能をアメリカの歴史において担ってきたのが、ベラーによれば「市民宗教」とされるのである。市民宗教は「どの民族の生き方の中にも見出されると思う宗教的次元——すなわち民族が超越的実在との関わりの中で自らの歴史的経験を解釈するための意味の次元」なのである<sup>(10)</sup>。

ベラーによればアメリカにおいて、宗教的にはプロテスタ

ント、カトリック、ユダヤ教などの多様な教派がそれぞれ独立して存在してはいるものの、そこには「市民宗教」と呼ぶべき一つの宗教的次元が存在し、歴史的に市民社会の形成に非常に重要な機能を果たしてきたとするのである<sup>(11)</sup>。

ただしベラーはこの概念を「もつとも自己批判的 self-critical な形態において」支持しているのである<sup>(12)</sup>。市民宗教のこうした側面は、一般的には「市民宗教」が既存の共同体の信条体系と同一視されやすいことを、考慮すれば非常に重要である。「不可避免と思われることを単純に非難するのではなく、その市民宗教の伝統のなかに常に存在している国民的自己偶像化の危険を防ぐような批判的原理を探し求める」必要性をベラーは説いている<sup>(13)</sup>。

つまり、市民宗教という表現によってベラーが主張しようとしていたのは、初期の移民が備えていた厳格なプロテスタントイズムに基礎をおく宗教的道德主義あるいは世俗内的な禁欲主義といった理念的な価値意識の持つ政治性であった。そうした価値意識が担う民主主義的な政治的機能を評価し、ありうべき市民社会の構築、あるいは既存の政治権力に対する批判的機能の抽出を目的としていたのである。

抽象化して表現すれば、以上のようなベラーのこの論理は、「宗教におけるオーソドクシー orthodoxy」の形成を「市民社会におけるレジティマシー legitimacy」の獲得へと結びつける企図をもっていると言えないだろうか。ベラーの

構想においては宗教的な「正統性」の創出が市民社会の「正当性」の維持と結びついているのである。具体的にはユダヤ・キリスト教という宗教的なオーソドクシーが、合衆国憲法に基礎をおく既存の政治制度のレジティマシーを担保しているという論理である。したがって、市民宗教について論じる場合には、その理念的側面だけでなく、それが結果的にもたらす制度的側面についても考慮しなければならない。つまり市民社会内の諸過程におけるそうした制度的役割についても考える必要が存するのである。そこで以下の部分では市民宗教と制度の関係について論じ、その論理が結果的に担う可能性をもつ政治的特質について論述する<sup>(14)</sup>。

そうした宗教の国家統合との関連における制度的機能を、ロバート・ニスベットは、一八世紀以降の保守主義の教義を明らかにする過程で詳細に論じ、市民宗教にも言及している。ニスベットは、バークを代表とする一八世紀の保守主義者について、彼らのすべてが「宗教こそが国家と社会の要にほかならない」と考えていたことを記した上で、「政治的保守主義と密接に関係しているのは、もっぱら宗教の制度的側面である。一九世紀の保守主義者が一人残らず、自由主義者よりも大きな宗教心をもって決めたかかるとは早計<sup>(15)</sup>」であると述べている。そして、ニスベットは自由主義者で親ジャコバン派の科学者ジョーゼフ・プリーストリ Joseph Priestley の敬虔な信仰と比較しつつ、保守主義者の宗教観

を次のように説明している。

プリーストリのキリスト教は、福音主義的・千年王国的キリスト教であり、これは、内的恩寵をなによりも重視し、神の言葉としての理解とそれへの献身というカルヴァン主義的な徳をきわめてつよく強調するものであった。このようなことは政治的保守主義のどの創始者にも皆目見られない。……彼ら（保守主義者……引用者注）にとって宗教は、すぐれて制度的なものであり、忠誠心とおよそ形式的なものへの畏敬の念の源となるもの、国家と社会の大黒柱ではあったが、広く行き渡るべき深遠な教義でもなければ、ましてや全的経験に由来するものでもなかった。バークは、その種の宗教を非国教徒のものと考え、手紙にも繰り返しそう書いている。制度としての宗教を信奉するバークにとって、非国教徒に見られるような宗教的熱狂は、混乱を引き起こすだけのものであった<sup>(16)</sup>。

つまりバークにとつてはこうした宗教的熱狂が引き起こす政治的混乱が問題であった。またその際バークにとつては、宗教的熱狂が直接的暴力を行使するかどうかは問題ではなかったのである。彼が問題としていたのはそうした宗教性が国家の一元的統合を阻害するということだけであった。

また、ニスベットはイギリスやアメリカの保守主義者が既成宗教に対してとる態度については以下のように述べている。

彼らは既成宗教の制度的・政治的側面をもつぱら重視し、また現在も実に多くの保守主義者がその側面を重視している。既存宗教は二つの主要な機能を果たした。第一に、それは政府の政府の中枢機能と政治的ないし社会的結合の全体とに、ある種の神聖な性格を与えた。思い起こせば、キリスト教をはじめとするあらゆる啓示宗教の大敵であったあるルソーでさえ、『社会契約論』において、市民精神を高揚する「市民宗教」を主張していた。そして、ジャコバン派も革命の絶頂期に、ルソーの教えのうちでもとりわけこの部分を、積極的に取り入れた。第二に、既成教会、つまり特権的で比類なく強力な教会は、国家権力そのものの、「恣意的権力」のさまざまな活動をチェックする役割を果たしうるであろう。<sup>(17)</sup>

つまり、このニスベットの論脈で言えば、ベラーは市民宗教に対して第一の機能だけではなく、第二の機能も付与しようとしていたのだと言えよう。しかしこのような構想が、現実の政治的状况においてどのように機能しているかは議論する余地がある。というのもニスベットが指摘したように、保守主義者が期待するような既成宗教の第一の機能は、容易に国家による抑圧へと転化しうるからである。その点において、保守主義者の期待とは異なり、市民宗教にも政治的な抑圧へと結びつく可能性が指摘されうるだろう。

ニスベットの論は、保守主義者が既成の宗教を支持するのは

「確固たる正統性から離脱した人間は何らかの混乱や平衡感覚の喪失に陥りやすいという十分に根拠のある確信に基づいて」いるからだと言っている。<sup>(18)</sup>しかし現在の大衆社会状況において、その「確信」に十分な根拠があるかどうか不明である。また、たとえそうした確信が現実妥当性をもっていたとしても、その場合、「確固たる正統性」を何に求めるかは、各個人が依拠すべき価値の問題であって、そうした正統性は特定の信条体系だけが担っているわけではない。

以上に見てきたように、市民宗教の議論においては、アメリカ合衆国内の既存の宗教組織一般の持つ制度的側面こそが重要なのであって、キリスト教的なそれぞれの教義の内容自体が政治的意義をもっているというわけではない。各宗教団体の様々な教義の内容が、一元的な統合を促進しようとする理念と親和性をもつことは十分にありうると思われるが、それは各宗教団体の意図を超えた政治的な結果だと言うべきである。

また、宗教に体制を補完するという政治的機能をみると、それによって市民社会の統合を維持しようとする論理には、ある価値前提があると言わなければならない。つまりそれは、国民が依拠すべき何らかの正統性の教義がなければ、政治的統合は不可能であるという前提である。

したがって、ここで問題となるのは、ベラーが市民社会における合理性と非合理性の連関、あるいは政治統合における

超越的価値に関する議論をする際に「宗教」という言葉を用いたことの意味であろう。それは言い換えれば、非合理的な論拠で合理的に集団化を推進することの過程を問題対象とすることでもある。

政治における非合理性の問題については丸山眞男が述べているように、「政治過程において不可避免的に非合理的契機が発生するのは、第一にはあらゆる政治が人間行動を組織化するというのつびきならない要請によって、人間性のなかのエモーショナルな要素を不断に動員しなければならぬから」<sup>(19)</sup>である。また、非合理的ものを合理化することとは言い換えれば、主体の内面を対象化することでもある。

つまり、市民宗教の議論における「宗教的な機能」は人間や資源の動員、組織化にとって不可欠なものである。したがって、ウェーバー的に表現すれば様々なエートスの一つにすぎない市民宗教であるが、その意味の賦与のされかたは一義的でない。そこでの「宗教」とは個人の内面的な問題のことであると認識した場合には、市民宗教の意味内容は西欧近代主義的な個人主義の性質を帯びる。また、その「宗教」を、個人が超越的な価値を他者と共有することによる連帯であることに重点を置いて理解すれば、市民宗教の議論は共同体主義的なものへと向かう。そうした宗教の両義性が一層市民宗教の議論を複雑にしたのである。

以上で検討したような市民宗教の構想が、自立した市民に

よる民主主義的な政治を維持するものになりうるか、それとも、単に既存の制度内での政治的価値を再生産することに終始し、結果的に各個人を抑圧する方向に機能するかは明かではない。したがって、市民宗教がニスベットの言う「第二の機能」、つまり恣意的な国家権力を抑制するという機能を果たせるための条件を明らかにしなければならない。そのためには、より具体的なアメリカ市民社会という政治状況の中で、市民宗教論を主張すること自体の意義を検討する必要がある。

(1) Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus*, (1967, Winter). 後に Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Harper & Row, 1970) に収録。(河合秀和訳『社会変革と宗教論理』未来社、一九七三年、第一章に「アメリカの市民宗教」として収録)。またベラーの市民宗教論の基本的性格とその後の議論の展開に関しては以下のものを参照。越智敏夫「政治統合論の一考察——市民宗教を中心として」『慶應義塾大学大学院法学研究科論文集』第三二号、一九九一年、Gail Gehrig, *American Civil Religion: An Assessment* (Society for the Scientific Study of Religion, 1979); James A. Mathisen, "Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?" *Sociological Analysis*, vol. 50, no. 2 (Summer, 1989).

(2) 「市民宗教」という訳語に関する問題点については、越智、前掲書、三九頁を参照。

(3) T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power,*

- Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion* (University of California Press, 1975), p. 296.
- (4) Sidney Verba, "Comparative Politics: Where Have We Been, Where Are We Going?" in Howard J. Wiarda ed., *New Directions in Comparative Politics* (Westview Press, 1985), p. 32, 大木啓介他訳『比較政治学の新動向』東信堂、一九八八年、六三頁。
- (5) こうしたエスニシティの噴出をマントは「民族の復讐」と呼ぶ。Alain Mimic, *La vengeance des nations*, (Editions Grasset & Fasquelle, 1990), 山本一郎訳『民族の復讐』新評論社、一九九三年。
- (6) 宗教が現実の政治的統合に関連してどのような影響を与えているか、現場からの報告としては、日本経済新聞社編『宗教から読む国際政治』日本経済新聞社、一九九二年。
- (7) 市民宗教の概念を比較政治学的に論じたものとしては以下のものを参照。T. Dunbar Moodie, *ibid.*; Eric Woodrum and Arnold Bell, "Race, Politics, and Religion in Civil Religion among Blacks," *Sociological Analysis*, vol. 49, no. 4 (1989); A.I. Wierdsma, "The Meaning of a State Ceremony: the Inauguration (1814-1980) as Ritual of Civil Religion in the Netherlands," *Netherlands journal of sociology*, vol. 23, no. 1, pp. 31-44. (1987); Charles S. Liebman and E. Don-Yehia, *The Dilemma of Reconciling Traditional, Cultural, and Political Needs: Civil Religion in Israel* (University of California Press, 1984); Richard Crouter, "Beyond Bellah: American Civil Religion and the Australian Experience," *Australian Journal of Politics and History*, vol. 36, no. 2 (1990); Thomas Robbins and Roland Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (Transac-

tion Books, 1987); Jonathan Woocher, *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*, (Indiana University Press, 1987); Leroy S. Rouner ed., *Civil Religion and Political Theology* (University of Notre Dame Press, 1986), Chap. 10, 11.

日本における市民宗教についても議論は多くある。ネラーの市民宗教論が各市民社会の歴史的経験を主要な構成要件としている点からしても、現在の天皇制を「日本における市民宗教」と主張することはベラー的な市民宗教の文脈では不適切である。明かな政治的目的がある場合を別にしても、それは「天皇制の現在」を過去との関連で説明することでしかない。そのように日本における市民宗教と天皇制との類似性を主張するものとしては以下のものを参照。戸田義雄「アジアの比較国学」『國學院大学日本文化研究所報』第一九卷、第四号、一九八二年。國學院大学日本文化研究所編『アジア文化の再発見——比較国学をめざして』弘文堂、一九八四年。野口恒樹『靖国神社閣僚公式参拝合憲論』古川書店、一九八三年。

以上のような主張に対する反論としては、宮田光雄、前掲書(特にその第三章・第四節「市民宗教論と大嘗祭」)を参照。宮田はここで、政治的現実に対する批判的機能を市民宗教は担っている点を指摘している。また、旧西ドイツでの憲法体制の思想的背景に関する議論の中で、ニクラス・ルーマンやヘルマン・リュッベが市民宗教に言及していることを紹介している。リュッベによれば国家が宗教的に自己を聖化させることを市民宗教が防いでいることになる。それに対しナチスの経験への反省から、そうした国家の自己聖化を防ぐのは、市民宗教という宗教的次元ではなく具体的な市民の行動であるという批判もドイツにおいては生じている。

日本を含む非・西欧諸国においては、近代国家の形成が民族の伝統に価値を見いだしつつ、上からの近代化によってなされるが多かったが、そうした場合には国家が主張する政治的アイデンティ

テイ(たとえば日本においては「国体」)に対する関係は西欧諸国とは全く異なることにも留意しなくてはならない。そこにおいては、歴史過程の中で設定された国家原理を、国民の側から批判することは原理的には不可能である。

つまりそれは、日本において具体的に言えば、天皇を超越するいかなる政治的な価値を創出してこなかったとも言えよう。阿部齋が述べたとおり、日本の民主主義の閉鎖性と日本国民の道徳的無能力の現れだとも言えるのである。『現代政治と政治学』岩波書店、一九八九年、四九頁。

また、日本における市民宗教に関するものとしては以下のものを参照。Robert N. Bellah, "Civil Religion in Comparative Perspective; The Japanese and American Cases," in Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond eds. *Varieties of Civil Religion* (Harper & Row, 1980); K. Peter Takayama, "Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion", *Sociological Analysis*, vol. 48, no. 4, pp. 328-341, (1988).

(8) R.N. Bellah, "American Civil Religion in the 1970s," in Russell E. Richey and Donald G. Jones eds., *American Civil Religion* (Harper & Row, 1974), p. 270. また、ベラーの「宗教」の概念については、越智、前掲書、二八〇―二二頁参照。

(9) Bellah, *Religion and Progress in Modern Asia*, p. 173, 邦訳、一四六頁。

(10) R.N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (The Seabury Press, 1975), p. 3. 松本 滋、中川徹子訳『破られた契約——アメリカ宗教思想の伝統と試練』未来社、一九八三年、二九頁。

(11) Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," p. 137. 河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年、第一章「アメ

リカの市民宗教」、三五〇頁。

(12) Bellah, *Beyond Belief*, p. xvii. 『社会変革と宗教倫理』、一七頁。

(13) Bellah, "Civil Religion in America," p. 168. 邦訳、三四三頁。

(14) ルソーが一八世紀に「人間の宗教」と対照させて「市民の宗教」を語った際には、現実の宗教の制度的側面ではなく、純粹に理念的な「福音書の中にだけあるキリスト教」を「市民の宗教」としていた。しかしルソーも政治的機能としては宗教の制度的な面に意義を見いだしていたと言える。越智、前掲書、二九頁参照。

(15) Robert Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* (Open University Press, 1986), p. 68f. 富沢克、谷川昌幸訳『保守主義——夢と現実』昭和堂、一九九〇年、九九―一〇〇頁。

(16) *loc. cit.*

(17) *ibid.*, p. 70. 邦訳、一〇二頁。

(18) *ibid.*, p. 72. 邦訳、一〇五頁。

(19) 丸山眞男『日本の思想』岩波書店、一九六一年、八九頁。

### 三 市民宗教論からアメリカ市民社会論へ

ベラーは「政治的に組織化された社会は必ずなんらかの市民宗教をもっている」と述べている<sup>(1)</sup>。同様にギデンズも「ほとんどの工業国は市民宗教を育んできたといえるかもしれない。マルクスやエンゲルス、レーニンはみずからが、国家主催の市民宗教の内部で強大な象徴となっている」と述べている<sup>(2)</sup>。しかし、このような脈絡で「宗教」について論じることが実際に正当化できるか否かは、議論の余地がある。これ

らの象徴や実践は、実際には伝統的宗教と共存しているからである。しかも、市民的な象徴や儀礼が、伝統的宗教形態に見いだされるものに類似した社会的メカニズムに依拠していることは否定し難いからである。つまり、問題となるのは、歴史的作為の産物としての「市民宗教」という側面だろう。<sup>(3)</sup>そこで、ベラーにとって、市民宗教とはどのような作為か、またアメリカ市民社会の統合をベラーはどう見たかという点を検討する。そして、市民宗教論を受けて展開されたベラーの議論を跡づけ、そこでの市民社会論と公共哲学をめぐる布置を検討する。そうすることによって、市民社会論に要請されている同時代的課題が明らかになると思われるからである。

ベラーの論理には、アメリカの政治制度の動態を詳細に検討すれば、そこにおいて機能している基底的价值は、まさに民主主義的であるという制度に対する信頼があった。その論理は換言すれば、アメリカ政治の歴史家ら「良き伝統」を抽出するという非常に曖昧で抽象的な姿勢であるともいえる。つまり、独立以来の合衆国の歴史においては、民主主義的価値が制度化してきたと主張しているのである。アメリカの制度を作り上げてきた理念と民主主義的原理の間にはなんら齟齬をきたすものもなく、現在あるような形の制度にそれらの理念が内在しているという主張である。そこで以下の部分では、そうした理念的な領域を超えて、ベラーが現在のアメリカ

カにおける市民宗教の状況をどのように把握しているのか考察してみたい。

ベラーによれば市民宗教は、すべての宗教と同様、さまざまな「畸型化と悪魔的な歪曲を蒙った」<sup>(4)</sup>。すなわち「今日、アメリカの市民宗教は、空っぽのこわれた貝殻のようなもの」<sup>(5)</sup>なのである。ところが市民宗教の「契約がこわされてしまった事実を認めることは、そのままアメリカの過去を否定することにはならない」<sup>(6)</sup>とベラーは述べ、市民宗教を超越することを構想する。そこでベラーはアメリカ一国を超えた市民宗教を提起する。たとえば「民族的帰属意識 national identification を完全に超越したガンディーやマーティン・ルーサー・キングなどそれぞれの聖人や殉教者をもっている……国際的道德運動」は同時代的に最も意味深い宗教運動<sup>(7)</sup>としていえる。

ベラーは自分の構想を「すべての壮大な信念体系——保守的なものであれ急進的なものであれ——が生存能力を失なつた世界の中に、意味の型を見つけ出そうとする試みであり……『信仰のない、信仰を超えた』信仰の表明」<sup>(9)</sup>であると述べていた。市民宗教のような集団的アイデンティティの形成に関して、さまざまな政治的要因の中の無意識の領域の機能を明らかにし、そうした非合理的な領域を確定することは確かに必要であろう。

しかし非合理的な要因の政治的機能を確定することと、そ

うした要因を縮減してゆくこととは、まったく異なる行為である。ベラーは「市民宗教がもつとも良好な状態で実現されるのは、政治が道徳的規範内にあり、政治と道徳がともに超越的な審判のもとにある場合である」と主張する<sup>(10)</sup>。つまり、市民宗教がどれほど近代普遍主義的であつても、それが超越的な価値と結びついていることを基本的な性格とする以上、現実の社会生活においてはその超越的価値が現実の利害関係の中で異なる政治的ファクターによって争奪されあう可能性も否定できないのである。

ベラーによれば、現代アメリカのナショナルな共同体は「記憶の共同体 communities of memory」であつて、その記憶を構成するものの中には「公民権運動」も含まれている<sup>(11)</sup>。ところが、その「公民権運動」も「ブラック・パワー」に変質した場合には、ナショナルな道徳的価値は失われるとされるのである<sup>(12)</sup>。ここにおいて「公民権運動」と「ブラック・パワー」を分けるのはナショナルなコンセンサスだとされるが、重要なのはベラーがナショナルなコンセンサスを中流階級の白人社会の価値観によつて構築しようとしている点である<sup>(13)</sup>。つまり「公民権運動」も国家規模の道徳的向上のために機能する場合には、意義があるとされるが、黒人の政治的地位向上が第一の目的である場合には、単に小集団の政治的エゴイズムの表現とされるのである<sup>(14)</sup>。

また、前述したように、ベラーはアメリカ一国を超えて市

民宗教の地球化を構想する。現在のアメリカは「たんに存在していることによつて専制を非難している<sup>(15)</sup>」という自己認識のもとにあり、自国を世界の万人だとする「あの力の傲慢さ<sup>(16)</sup>」に依然として陥っている。そこで、ベラーはその「模倣さ」を回避するために、アメリカの市民宗教の中に国際的な象徴を導入し、新しい世界の市民宗教の一部としようとする。そうすることによつて、「世界的市民宗教は、アメリカ市民宗教の否定としてではなく、その実現として受け入れることができる」ようになる。つまりベラーによれば、そのような帰結が「アメリカ市民宗教の終末論的希望<sup>(17)</sup>」だったのである。

以上のような「アメリカ市民宗教の終末論的希望」に基づくベラーの構想は「世界市民的福音主義 evangelicalism」へと結びつく。この段階にいたると、アメリカの市民宗教とは、アメリカ的な価値が無条件に認められるだという批判も生じてくる。そうした点についてファウラーは、直接参加に基礎をおく民主主義が極端なインターナショナルリズムなどのように抽象度の高い政治的価値に安易に結びつく場合、それは「ほとんど燃え尽きたような無関心」に基づく民主主義へ結びつくか、政治統合に関わる正統性の危機へと至るかのどちらからであると指摘している<sup>(18)</sup>。だからこそ、市民宗教に関する議論の隆盛は、結果的にアメリカにおいて「民族 nation」を正当化し、民族の政治的価値を高める指導原理の

機能を果たしたとも述べている。<sup>(19)</sup>したがって、ここで検討されなければならない問題は、このようなベラーに見られるような伝統の理念化が、現在の政治体制および信条体系への批判として機能しうるかということである。つまり「アメリカニズム」の自己目的化を阻むものは何かということである。

フェーゲリンが指摘したように、国民としての自己理解は、常に象徴と神話を必要とするが、問題なのは、その後、その象徴と神話によって自分達を表現し始めるという点である。フェーゲリンにおいても、その象徴による自己批判の方法が問題となっていたが、市民宗教も同様な問題を包含しているのである。<sup>(20)</sup>

ハーツはアメリカの市民社会について、その構成員が「産まれながらにして平等」であって、そこでの自由主義は「自然的 natural」現象であると指摘した上で、以下のように述べる。

しかし、問題ははるかに広汎である。というのは、ロックをもつて始まり、ロックに対して寄せる絶対的かつ非合理的な愛着のゆえに、ロックとともにとどまり、また、早い時代に封建制度の遺産について無経験であったのと同様に、後の時代においても社会主義の挑戦に対して無関心となるからである。その社会は、内部に、いわば自由主義的理念の普遍性を保証する、一種の自己完結的なメカニズムを備えているのである。<sup>(21)</sup>

そしてその「自己完結的なメカニズム」の内部には、対抗イデオロギーが存在しないため、自由主義は原理的に批判・検討されることがなく、「教義化」したのである。つまり本来は、合理的であるはずの「自由主義」が、非常に「非合理的に」信奉されてきたのである。こうした事態をハーツも「アメリカ主義」の発生であると指摘した。<sup>(22)</sup>

そうした問題に関して、ハンナ・アレントは、アメリカ政治制度の特殊性を所与のものとした議論を展開する。ハンナ・アレントは、その著書『暴力について』において市民的不服従の問題を考察した際に、アメリカの共和政体の特殊性を指摘した。つまり、アメリカの共和政体だけが、少なくともこの不服従に対処しうる可能性をもつ唯一の政府であったしたのである。<sup>(23)</sup>この主張の背後には、ベラーと同様に、アメリカの歴史においては、民主主義的理念が良好に制度化してきたという認識がある。つまり、所属本位的社会編成原理に代えて普遍主義的基準を優位させてきた結果、諸個人の自由と平等な関係とが、よりいっそう現実化されてきたと考えられているのである。

しかし、ハンチントンなどにも見られる、こうした特定の制度に対する絶対的な信頼は、一定の危険性を含んでいると言える。<sup>(24)</sup>つまりこの論理からすれば、「既存のデモクラシーの制度そのものが一種の抵抗権を担う」という論理に陥る可能性があり、たとえば制度としての国家に対する抵抗や不服

従が原理的に演繹されることがなくなる状態も考えられるという点には留意しておく必要がある。

殊に、人種的統一をもたないアメリカは、こうした「所与の」「民主主義」それ自体を統一の象徴として、アメリカニズムⅡアメリカ的生活様式と同一化し、「民主主義」が体制信託化するという矛盾が生じてくる。<sup>(25)</sup> その結果、アメリカにおいては「民主主義」がアメリカニズムの同義異語とされ、「民主主義」の下に他の価値体系が、否、民主主義そのものすらも、「非アメリカ的」として排除されるという逆説が生じている。これはマッカーシズムの歴史的経験と関連させて考えられている事柄であるが、こうした状況は、冷戦下での特殊な国内の政治的条件だけによる所産ではなく、思想的伝統の背景に対する理解も必要とされるのである。<sup>(26)</sup>

以上のような「アメリカ主義」は、例えば第二次世界大戦前の日本における「国体」と共通の性質をもつ。まさにこうした段階において、特定の政治社会において、文化が政治性をもち、政治が文化と呼ばれることによって、それらは所与の現実的存在として把握される危険性が生じるのである。ベラーが想定していたように、元来、市民宗教は政治主体が自らのまわりの環境を政治的変数として捉え、それを変革の対象とするという政治的戦略を持っていた。ところが、こういう状況に至っては、特定の政治文化に規範性を与えることによって生じる論理的帰結のひとつとして、自己変革の否定と

いう帰結を招来する可能性がある。

ただし、ベラーの構想の中には「アメリカ市民社会の歴史」を認識することが、そうした不合理な思考様式をも制御することになるだろうという期待は認められる。つまり「自分は何であったか」ということを、自分を対象化して認識することは、それだけ無意識なものを意識化することでもある。そして、そうすることによって、市民社会内に不合理なものが突然噴出して、合理的なものが蹂躪されるという危険性を低くしようとするのである。つまり、アメリカの過去の像を語ることによって、現在の政治のあり方を規定するという思考方法である。

市民宗教のこうした点に関しては、「宗教」の基本的要素である原点回帰的傾向、つまり「約束の他へのさすらい」という性質と結びついた結果として、原アメリカ論の様相も呈したとも考えられるだろう。いわばアメリカにおける「ポリス」として、聖書的共同体を確定する作業である。この点に関してベラーは、「アメリカの建国の父たちは『市民宗教』という言葉を用いなかったが、同じような考えは一八世紀末期の文化的風土の一部としてアメリカ人の中にも見ることができた」と指摘している。<sup>(27)</sup>

(1) Bellah, "American Civil Religion in the 1970s," p. 257.

(2) Anthony Giddens, *Sociology*, (Polity Press, 1989), p. 460. 松尾精文他訳『社会学』、南立書房、一九九二年、四四〇～一頁。

- (3) 日本の場合、特に天皇制との関連からこの市民宗教の「作爲性」が問題となる。前章の注(7)を参照。
- (4) Bellah, "Civil Religion in America," pp. 179f. 邦訳' 三六一頁。
- (5) Bellah, *The Broken Covenant*, p. 142. 邦訳' 二五五頁。
- (9) *ibid.*, p. 141. 邦訳' 二五四頁。
- (7) Bellah, "Religion and Belief: The Historical Background of Non-Belief," in *Beyond Belief*, p. 226.
- (6) Bellah, *Beyond Belief*, p. xxi. 『社会変革と宗教倫理』 二二三頁。
- (9) Bellah, "American Civil Religion in the 1970s," in Richey, Russell E. and Jones, Donald G. eds, *American Civil Religion* (Harper & Row, 1974), P.271.
- (11) R.N.Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Univ. of California Press, 1985), p. 153. 島蘭進也他訳『心の習慣』みすず書房' 一九九一年' 一八六頁。
- (21) *ibid.*, pp. 201f. 邦訳' 二四四頁。
- (31) Charles P.Henry, *Culture and African American Politics*, (Indiana University Press, 1990), P. 95. 河田潤一訳『アメリカ黒人の文化と政治』明石書店' 一九九三年' 二〇九頁。こうした問題に関しては、イギリスの「文化研究 cultural studies 学派」の一人であるジョン・トムリンソンの考え方が参考になる。彼によれば、「国家的アイデンティティとは故郷に対する深い準国家的な愛着に根ざした文化的帰属意識というより、むしろ特定の歴史的条件下のもとで作られたもっと複雑な文化的構築物」であり、「確かに国家的アイデンティティという『生きた現実』は存在するが、それは表象の中で体験される現実なのであって、結束した共同社会の中で直接的に体験されるものではない」のである。John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (Pinter Publishers, 1991). 片岡信訳『文化帝国主義』青土社' 一九九三年' 邦訳' 七一頁。
- (14) R.N.Bellah, et al., *ibid.*, p. ix. 同様な主張をヘンワースも展開している。彼の用語法では「セントの市民宗教」がそれにあたる。Roger G.Betsworth, *The Radical Movement of the 1960's*, (Carecrow Press and the American Theological Library Association, 1980), pp. 19-21.
- (5) Bellah, "Civil Religion in America," p. 184. 邦訳' 三六八頁。
- (9) *ibid.*, p. 185. 邦訳' 三六九頁。
- (17) *ibid.*, p. 186. 邦訳' 三七一頁。また、マーティン・マーティは、市民宗教の機能を「預言者の」なものと「司祭的」なものに分類した。マーティによれば、預言者の市民宗教とは「国民を神の審判のもとにおくための機能」、司祭的市民宗教はアメリカ的生活が宗教的到達点であることを明確にするための機能したとされる。Martin E.Marty, "Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion," in Russell E.Richey and Donald G.Jones eds, *American Civil Religion* (Harper & Row, 1974), p. 152.
- (8) Robert Booth Fowler, *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought* (University Press of Kansas, 1991), p. 145.
- (19) *ibid.*, p. 127.
- (20) Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, (Yale University Press, 1952), p. 27.
- (21) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution* (Harcourt Brace and World, 1955), P. 5. 有賀貞' 松平光央訳

『アメリカ自由主義の伝統』有信堂、一九六三年、邦訳、五頁。

(22) *ibid.*, pp. 9f, 邦訳、八頁。

(23) Hannah Arendt, *Crises of Republic* (Harcourt Brace Javanovich, 1972), p. 83. 高野フミ訳『暴力について』みすず書房、一九七三年、七四頁)。こうした制度の抵抗の問題に関する考察は、たとえば、以下のものを参照。川本隆史「抵抗の倫理学へむかって——わたしの『道徳箱』から」市川浩、加藤尚武、他編『制度と自由：現代哲学の冒険第一三巻』岩波書店、一九九一年、所収。

(24) Samuel P. Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge, 1981), pp. 39-41.

(25) 齊藤真「民主主義の風土化」『岩波講座現代思想六卷 民衆と自由』岩波書店、一九五七年、三二一～三三三頁。

(26) 前掲書、四六頁。

(27) Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," p. 137, 邦訳、三五〇頁。

#### 四 市民社会論としてのコミュニタリアニズム

前章で検討したように、ベラーの市民宗教論はアメリカニズムの無限定な拡大へといたる可能性も秘めていた。その後、ベラーは議論を市民社会論へと展開する。そこで、本章ではベラーの議論の転換の意味を探り、そこでの議論が現在の他の市民社会論とどのような位置関係にあるかを明確にしたい。それは現代の市民社会において、理念による秩序の回復が可能であるかということの問題にすることであり、また、人為的に集团的アイデンティティを獲得することなく、

市民社会の集団化が可能かということも問うことでもある。

そうした点について、ベラーによれば「問題は、個人主義も自己がリアリティーの主たる形態というところまで来ると、はたして保持しきれぬものか」ということである。問題なのは単に「自己充足的な個人が、純粹に私的な目的追及のために公的な世界から退却してしまう」ということだけではなく、むしろ「こうした個人が、公共的生活ばかりではなく私的生活もまた果たして支えうるのか」ということである。

もしこの点にこそ危うい点があるのだとすれば、「真の個人性を保持し、公共的生活をも私的生活をも育成することができるのは、市民的・聖書の形態の個人主義——個人を共同体や伝統といった大きな全体性との関係において見てゆく個人主義」<sup>(1)</sup>だけであるとしている。

ところが『心の習慣』や『良い社会』では、「真の個人性を保持し、公共的生活をも私的生活をも育成することができ」る「個人主義については明確にされない。個人に公共性を組み込む「心の習慣」と従来の「個人主義」との関連は具体的には言及されていない。しかし、ここで求められるのは、そうした空白を批判することではなく、そのベラーの議論の方向性と他の市民社会論との交錯から、現在形の市民社会論に要請されていることを読みとる作業であろう。

エチオーニによれば、「心の習慣」という語は、ある社会において議論の余地なく認められている行為のことだとされ

る。つまり、聖職者による類の議論、あるいはカント的議論の必要もなく、明らかに正当と認められる行為の集合である。その例として「まるで子供が怪我をした際の両親の行為のような」ものであるとエチオーニは述べている。<sup>(2)</sup>したがって、エチオーニによればベラーの『心の習慣』での作業も冷静な自己認識と限らない自己肯定が混交する危険性を秘めていることになる。その点についてフアウラーは次のように述べている。「我々自身の中から我々を創り出すような危険、つまり『ナルシス的な』過失を犯すことだけではできない。<sup>(3)</sup>そうではない基盤が必要なのだが、それが見失われている」。つまり、その基盤がなければ、『心の習慣』での議論は「個人の自由と自己陶醉を同時に語るための力強い言葉」ではないのである。<sup>(4)</sup>また、ベラーはそのための「基盤」を『良い社会』での議論においては「ユニバーサル・コミュニティの中の個人」という概念へと飛翔させている。<sup>(5)</sup>

こうしたベラーの作業は、トムリンソンの言えば、どの時代であれ「我らの文化」と考えられるものは、その時点までの文化的記憶をいわば「総合化」しようとするものである。しかもこの総合化は特定のものだけを選択するという性質をもち、その中では国家やメディアなどの政治的・文化的制度が特権的な役割を果たしているのである。<sup>(6)</sup>また、同様な問題に関してホブズボウムも、重要なのは伝統を規定する主体であるとして、「知識の基礎、あるいは民族 nation、国家

state、ないし運動のイデオロギーの一部となった歴史は、実際に民衆の記憶に貯えられたものではなく、その役割を担った人々によって選択され、書かれ、描かれ、そして制度化されたものだ」と述べている。<sup>(7)</sup>

つまり、各社会における伝統は常に歴史的にみれば、何を伝統とすべきかという主体的な決断の問題なのである。その点に関してケンドールは、アメリカの自由に対する無条件の信奉を批判し、政治的諸価値が伝統化するプロセスを詳細に論じた。その主張はアメリカ市民社会における「自由」に関する議論のあり方についてであったが、ケンドールは、自由の観念の濫用がアメリカの歴史に対する自己批判的な契機を無化させていることを指摘した。ケンドールは次のように述べている。

間違った神話は、アメリカ人の中に熱狂者を生み出す。それは、アメリカ政治の伝統と基本的象徴を誤って代表するものであり、更に歪めてしまうものである。そして、アメリカの政治の真の伝統と基本的象徴は、神の下で慎重に審議する代議制議会なのである。つまり、言ってみればそれは、善なる国民、かなり宗教的で、それ故に超越的な真実を追求する過程に掛り合っているために善なる国民なのである。そしてこれこそ、我々が真に自慢できる象徴なのだ<sup>(8)</sup>と信じるのである。

つまり、ケイテブなどにも見られる主張と同様に、代表制

民主主義の道徳的価値を支持し、直接民主主義を理念的に信奉する共同体主義的思考を批判しているのである<sup>(9)</sup>。

また、トムリンソンによれば、いまや近代社会における「公的」な領域は、「大部分の人にとって主として通勤、仕事、買物などの習慣に基づく日常的行動の領域」である。しかもこのコンテキストは「何か意味のある文化的アイデンティティが形成されるような種類のもの」ではなく、むしろ「私的」な分野、もしくは「大衆的儀式」という本質的に表象的な分野に備わっている意味の「周辺の」領域に発生するものである。したがってトムリンソンは「近代の日常生活が、意味のある直接の公的な文化的アイデンティティの枯渇した生活」であると指摘する<sup>(10)</sup>。そして「ほとんどの人にとって、国家的アイデンティティが生活体験の前面に出てくることなどめつたにない」のだとしている<sup>(11)</sup>。

以上のような惨状にある「公的」な領域の回復に関して、ローティによれば、現在の議論は以下のように図式化できるという<sup>(12)</sup>。まず第一に非歴史的な「人権」や「自由」の存在を語り続けようとする「絶対主義」である。この代表はドゥオーキンである。第二は、特定の共同体の伝統や、特定の文化の合意を重視し、かつ民主主義を守ろうとする。「プラグマティズム」であって、デューイやロールズがこれに含まれる。第三に、啓蒙主義の個人主義的合理性と「権利」観念を峻拒しつつ、同時に現存する民主主義国家の制度と文化に疑

念を呈する「共同体主義」である。このグループにはベラーやマッキンタイアなどが入る。

そこで以下の部分では、マッキンタイアの主張の基本的構成を検討することによって、ベラーなどの共同体主義をめぐる布置を明らかにしたい。マッキンタイアの議論を問題対象とするのは、マッキンタイアの市民社会論が、ベラーの議論と比べて「道徳的価値」に関して対照的であるからであるが、その論述が他の論者からの反論に対して特に開放系とも言うべき論理構成になっており、各論者の相対的な位置関係を明確にするようになっていくからでもある。

近年のマッキンタイアの主張の中には、現代の「自由主義的個人主義」に基づく社会に対する疑念がある<sup>(13)</sup>。マッキンタイアは『美徳なき時代』において、「自由主義的個人主義」の理念的実質および、その社会での実体化の問題には立ち入るといふ作業は避けているが、「徳の共同体」と自由主義的個人主義がなぜ既存の社会の中で両立しないのかを問うている。その疑問の根底には、現在、英米の政治哲学の世界においてこれほど「正義論」が喧しく議論されながら、なぜ道徳的合意が成立しないのか、という理念的な問題関心がある<sup>(14)</sup>。そしてその疑問に答えるため、古古典代からの「徳」の概念をたどるのである。その検討の結果、現代の「徳」をめぐる荒廃をもたらした主要な原因としてマッキンタイアは「情緒主義 emotivism」を挙げている。それは「すべての評価

的判断、より特定して言えばすべての道徳判断は、それらの判断の性格が道徳的もしくは評価的である限り、好み preference の表現、すなわち態度 attitude や感情 feeling の表現に他ならないとする教説<sup>(15)</sup>だとされる。

しかしその「情緒主義」を拒否し、現代の市民社会を再構成するための処方箋として、マッキンタイアは、S・ベケットの戯曲の登場人物名を引用しつつ「今私たちはゴドーをではなく、もう一人の——疑いもなくきわめて異なった——聖ベネディクトゥスを待望している」と主張している。<sup>(16)</sup>つまり、修道院制度を作り上げた聖ベネディクトゥスにならない、その問題を解決するための「礼節 civility と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態の共同体」が必要であるという主張である。

確かに、自らの近代的自我をもてあまし、あらゆるトラウマを抱え込みながら「ゴドー」を待つという状況からの脱却は必須の課題である。しかし現代においてマッキンタイア言う修道院にあたるものは何か、その現実体の規定は「地域的共同体」と述べるだけでは不十分であるし、それをどのように作り上げていくかも問題となる。

またそうした主張の前提となる「自由主義的個人主義」への批判は妥当であるかという点も検討する必要がある。つまり「自由主義的個人主義」に基づいているとされる現実のアメリカの政治制度が、マッキンタイアが主張するように徳の

実現に不適切であるかを検討しなければならない。ここで留意しなければならないのは、二〇世紀に出現した様々な全体主義国家は常にこのような「国家的徳」を主張し、既存の民主主義制度の「機能不全」や「道徳的欠陥」を指摘してきたことである。

以上のような問題に関してマッキンタイアは、「徳の共同体」への傾倒は全体主義、恐怖政治の発生へと結びつくというアイザイア・バーリンやダニエル・ベルの批判に対して次のように答えている。

彼らのテーゼに手短かに応答しようとするれば不十分に思われてしまうのは確かだが、私としてはここで次のように返答しておきたい。「いやしくも徳というものに傾倒するのであれば、そうした途方もない結果をそれだけで生み出せるほど力強いものであつてもらいたい」と。私の主張では、彼らが嫌悪する諸結果の少なくともいくつかを生み出したものは、徳への傾倒を政治的に制度化したその仕方……であつて、その傾倒それ自体ではないのだ。しかし実際は、ほとんどの近代の全体主義と恐怖政治は徳へのいかなる傾倒とも無関係である。<sup>(17)</sup>

つまり、マッキンタイアは「制度化の仕方」の問題であるとしているが、まさに問題となるのはその制度化の態様と政治的理念の関連なのである。<sup>(18)</sup>つまり、ウォリンの表現を用いれば、「見えすいた正統性の観念」に基づいた制度化を如何

に回避するかという問題である。ウォリンによれば、多数投票に表明された人民の意志は政治的権威が作用する源泉として注意深く制度化されてはいるが、それはまさに人民にとっての究極的な意義を奪われているのである。<sup>(19)</sup>したがって必要となるのは、そうした類の制度化を防ぐための方策である。そこで次章では、そのような方策が現在どのような方向感覚のもとで模索されているか、またそれらはどのように構想されるべきかということを考察し、結論としたい。

- (1) Bellah, *Habits of the Heart*, p. 143, 邦訳「一七五頁」訳文は一部変更。
- (2) Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda* (Crown Publishers, 1993), p. 24.
- (3) Fowler, *ibid.*, p. 12.
- (4) *ibid.*, p. 35.
- (5) Robert N. Bellah, et al., *The Good Society* (Random House, 1991), p. 285.
- (6) John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (Pinter Publishers, 1991). 片岡信訳『文化帝国主義』青土社、一九九三年、邦訳「一八五頁」。
- (7) Eric Hobsbawn and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Press of University of Cambridge, 1983), p. 13, 前川啓治、梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊國屋書店、一九九二年、邦訳「二五頁」。訳文は一部変更。
- (8) Willmoore Kendall and George W. Carey, *The Basic Symbols of the American Political Tradition*, (Louisiana State Uni-

- versity Press, 1970), p. 154 土田宏訳『アメリカ政治の伝統と象徴』彩流社、一九八二年、二一九頁。また、『アメリカン・マインドの終焉』に見られるようなブルームの慨嘆は単に、従来の民主主義に対する批判、つまり民主主義は人間の均質化や平等化を推進した結果、衆愚政治に墮するという批判とは性質を異にする。ブルームもケンドールと同様に、アメリカ政治における現在までの自由の獲得が、その制度的進展につれて自由の喪失への向かった点について論じているのである。ただし、その政治制度の担う機能に対する期待はケンドールとブルームでは大きく異なる。Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, (Simon and Schuster, 1987), 菅野盾樹訳『アメリカン・マインドの終焉』みすず書房、一九八八年。
- (9) George Kateb, "The Moral Distinctiveness of Representative Democracy," *Ethics* 91 (April, 1981).
  - (10) Tomlinson, *ibid.*, 邦訳「一七八頁」。
  - (11) Tomlinson, *ibid.*, 邦訳「一七八〜七九頁」。こうした内面的価値の希薄化は、特殊現代的な状況とは言い切れない事柄でもある。例えば、独立宣言から合衆国憲法制定にいたる過程でも、内面的契約が形骸化したと指摘しうるだろう。たとえば、人権条項を付加することによって理念的格闘が現実的な政治の場における闘争へと変質したと理解する<sup>(20)</sup>ことも可能である。

- (21) Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in M.D. Peterson and R.C. Vaughan, eds., *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*, (Cambridge University Press, 1988). 富田恭彦訳『連帯と自由の哲学』岩波書店、一九八八年、一六七〜八頁。また、この問題をめぐるローティとバーンスタインの論争については、川本隆史「民主主義と『私たち』」『現代思想』一九八九年、一月号。

(13) マッキンタイアは一九五〇年代後半にはマルクス主義とキリスト教の融合を目指していたが、七〇年代初頭になってH・マルクーゼの解放論を大衆蔑視だとして批判する。その後マルクス主義だけでなく近代的な思惟方法全体の懐疑へと向かうという思想的な転回を見せている。

(14) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (University of Notre Dame Press, 2nd ed., 1984) p. 6. 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房、一九九三年、邦訳七頁。本書の題名中の after は、「美徳なき時代」に「美徳を追求する」という二重の意味での after である。

(15) *ibid.*, p. 11, 邦訳一四頁。

(16) *ibid.*, p. 263, 邦訳三二二頁。

(17) *ibid.*, p. 237, 邦訳二九〇頁。

(18) 各政治社会における政治的理念と制度化の関連についての実証的研究に関しては、例えば、J.P. Nettle, "The State as a Conceptual Variable," *World Politics*, 1968, を参照。

(19) Sheldon S. Wolin, "The Idea of the State in America," *Humanities in Society*, vol. 3, no. 2 (Spring, 1980), p. 165. 「アメリカにおける国家の観念」千葉真他編訳『政治学批判』みすず書房、一九八八年、二八五頁。

## 五 結 論

前章で検討したように、アメリカにおいて自由の獲得がアメリカの自由の喪失へと向かったことから読み取れるのは、現代の個人の中には既に自己規制という形での自由の放棄が見られることであり、それが政治社会全体において広く制度

化しているということだろう。したがって、そうした不合理な自己を対象化する作業が必要となるだろうが、確かに、それが行われる空間はベラーやマッキンタイアの述べるような道徳的共同体かもしれない。しかし、その空間とは何かという問に答えるよりも、その空間が担うべき機能を確定する方がより求められるべき姿勢であろう。であるとすれば、そうした場に期待されているのは、個人の内面的な自由がどのように維持できるかということである。そして、それを制度化するための方策はおそらく、各位相における政治集団の内部でオポジションを尊重する伝統を形成していくことに結びつくはずである。前述のアメリカの「自由の自家撞着」という状況もそのような政治的实践によって、新たな自由の伝統へと変質する可能性は内蔵しているだろう。それは単に「主体」としての近代人の形成のプロセスを繰り返すことではない。そこでの作業は、真淵にしたがえば、新しい理論の構築ではなく、「新しい政治と、それを支える新しい規範の生成」であると言えるだろう。<sup>(1)</sup>

一般に「民主化」と呼ばれる状況においては、自由、平等、博愛などの民主主義的諸価値が参政権、公民権といった実際の政治的権利へと具現化していく。その過程において市民社会的価値がどのように維持され、また毀損されていくのか。そうした問題を考えるだけでなく、その問題に対処することを可能にするための概念装置までも創出しなおす必要

がある。なぜならば、現代のように大規模な政治的変動が恒常化している状況では、多様な政治的現実を政治学のグラント・セオリーに適用しようとする姿勢は、グラント・セオリーの亜種を生み出すという結果のみを招来するという可能性も含意し、既存の理論によって現実の理解が不正確になるという倒錯した事態も予想されうるからである。しかし、ここで必要とされるのは、西欧近代の諸観念の限界をいい募ることもでもないだろう。井上達夫によれば、こうした状況で必要なのは「『市民社会』の経済的条件の問題を再考するためにも、前提として、その基本的な政治理念をつかみ直す」作業であり、「この理念を『ブルジョワ的反動』として教条的に斥けたり、『近代の化石』としてポスト・モダンの戯画化するのではなく、異質性と多様性に開かれた共生の理念として、発展的に再解釈した上で、これを現在の日本にとって切実な課題」とすることである。<sup>(2)</sup>

現在は経済、社会的状況が複雑化しているため、私的領域と公的領域を明確に分けることさえできない状態である。したがって、トゥーレーヌのように常に「社会と国家」の対立という図式を提示するだけでは問題の所在が不明確になる可能性もある。人間は市民であると同時に個人であるので、海老坂武の言うように「市民とは個人の△公▽の部分であり、逆に個人とは市民の△私▽の部分である」と考えるべきである。<sup>(3)</sup>

また、大衆社会の出現以降、民主主義の制度化が進展するあまり、制度的な保証が所与のものとなり、制度そのもの当否が再検討されなくなっている。国家の正当性の根拠が問われなくなっているのである。国家は市民による認知を得ることなく存続し、逆に市民は国家に管理されることによって市民たりえるという倒錯した状況が出現していると言わなければならない。つまりウォリンが私的化したように、自己組織性を備えた国家による「国家の自己正当化」が日常化しているのである。<sup>(4)</sup>つまり、現在、考えられうる市民社会は、かつての近代初期の市民社会のように絶対主義への対抗概念でもなければ、一九世紀のように、現実の政治的実在に対する理想社会を意味するわけでもない。ましてやポリス的な△市民社会∥国家▽という支配の主体としての市民社会という像も描けない。

そこでわれわれに要求されるのは新たな政治的手法の獲得だろう。先に検討したように、政治の中の合理・非合理の確定、あるいは非合理的なものの政治的機能の理解も必要だろう。そのためには現実の政治のパターンの認識などに始まる手法の熟練が必要である。

あらゆる政治文化は有機体ではない。それぞれが内部に多元的な下位文化の位相をもつ、パッチワークのようなものである。それは一元的な「国民文化 national culture」といった概念を否定するだろう。たとえば、民主主義に対する理解も、国家によってそれほど集合的に異なるだろうか。現実的

にはおそらく、各政治社会内部の各個体の理解の偏差のほう  
が、各政治社会間の偏差よりは大きい。そうした視角を保ちつ  
つ、各政治社会を多数の変数へと還元してゆく必要がある。

宮田も述べるように、いかなる国家も人間のアイデンティ  
ティにかかわる究極のという間にたいして答える機能をもた  
ないとすれば、市民社会を保障するのは、批判的△公共性▽  
の精神、つまり、市民の△成人性▽と△自己責任▽である。

市民社会の形成とは、各個人が政治への関わり方を問題にす  
ることにより、自己統治の技術を鍛錬することではな  
らぬ<sup>(5)</sup>。海老坂が主張するのも、運動としての民主主義で  
あつて、それは市民たちが議論と行動を通して共同の価値を  
追求する運動としての市民社会である。海老坂はそのような  
運動の前提条件として「それぞれの文化の内部に、自己の文  
化的伝統を鋭く否定する個人が存在すること」を挙げて  
いる<sup>(6)</sup>。

山口定は「政治的共同体」の問題は、国民としての政治的  
アイデンティティの形成と政治的意志表出能力（いわゆる  
「市民社会」もしくはG・アーモンドのいう「市民文化」  
civic culture の成熟の度合）の二つであるとしたが、彼の論  
脈にしたがえば、まさに上記の様々な構想を可能とするのは  
政治的意志をいかに表出するか、その能力の訓練にかかつて  
いる<sup>(7)</sup>。そうすることによって、ウォリンの主張する「我々の  
政治性 politicalness の回復」が可能となり、自己の周囲の

政治状況を可変的なものであると認識し、市民社会の再興へ  
の方向感覚を手にすることが可能となるだろう<sup>(8)</sup>。

(1) 真淵 勝「アメリカ政治学における『制度論』の復活」『思想』  
七六一号、一九八七年、一二九頁。

(2) 井上達夫「天皇制を問う視角——民主主義の限界とリベラリズム」  
六六頁、井上達夫、名和田是彦、桂木隆夫「共生への冒険」毎  
日新聞社、一九九二年、所収。ただし、本書の中で井上が主張する  
「リベラリズム」とロールズなどの「リベラリズム」は当然意味内  
容が異なる。また現実のアメリカ政治における「リベラル」の否定  
的意味については、Nancy L. Rosenblum ed., *Liberalism and the  
Moral Life* (Harvard University Press, 1989) を参照。本書の中  
でローゼンブルムは、一九八八年のアメリカ大統領選挙を題材とし  
て、「リベラル」という觀念がネガティブな意味で使用されたこと  
の政治思想的意味について論述している。

(3) 海老坂武『思想の冬の時代に——△東欧▽、△湾岸▽そして民  
主主義』岩波書店、一九九二年、二二四頁。

(4) Sheldon S. Wolin, "Postmodern Politics and the Absence of  
Myth," *Social Research*, vol. 52, no. 2 (Summer, 1985), p. 227.

(5) 宮田光雄『いま日本人であること』岩波書店、一九九二年、一  
七〇頁。

(6) 海老坂武、前掲書、二五五頁。

(7) 山口定「戦後日本の政治体制と政治過程」三宅一郎他編『日本  
政治の座標』有斐閣、一九八五年、所収、八一頁。

(8) Sheldon S. Wolin, "The Idea of the State in America,"  
*Humanities in Society*, vol. 3, no. 2 (Spring, 1980), pp. 166f, 千葉  
真他訳『政治学批判』みすず書房、一九八八年、二八九〜二九〇  
頁。