

アメリカの個人主義—その文化的伝統の可能性と限界

Individualism in America: the possibility and limit of its cultural traditions

奥田 和彦

Kazuhiko OKUDA

現代世界に生きる私たちがみな互いに依存しあって生存を続けていることは、どんなに居心地が悪いことであっても否定しようがない。経済の存続も、核による破壊の回避も相互依存のなかでのみ可能である。この微妙な依存関係を仲立ちしているのは強力な諸政府である。これら強力な政府がなくなることはないだろう。それらを人間の手に取り戻すか、それともそれらが私たちを圧倒的に支配するかである。私たち市民が行動を起こすことで、管理的専制を選ぶか、それとも責任ある血の通った国家を選ぶか、自ら決める余地はまだ残されている(ベラー他『心の習慣』：二六五；*Habits of the Heart*: 211)

はじめに

ロバート N・ベラー (1927-2013) は、米国の著名な宗教社会学者であり、日本研究者としてもよく知られている。彼の学位論文(ハーヴァード大学)をまとめた『徳川時代の宗教』(一九五七年；邦訳一九九六年)とその増補版『日本近代化と宗教倫理』(一九六一年；邦訳一九六六年)をはじめ、彼の一連の論稿と解釈は国内外で注目を集めてきた(近著に*Imagining Japan*, 2003がある)。一九七〇年(改訂版一九九一年)に出版された*Beyond Belief* (『信条を越えて』)は、宗教と社会の「相互作用」を中国、日本、中東、合衆国などの具体的文脈の中で、それぞれ伝統社会

の近代化の文化的意味について比較宗教の視座から興味深い解釈を提示している。この著作には彼が宗教研究に終生保持してきた「宗教的進化」論（一九六四年）も含まれており、本書は現代の古典と評価されている。彼は宗教的進化を五つの段階（原始的、古代的、歴史的、近代的、現代的）に分類し、その分析カテゴリーとして宗教的象徴体系、宗教行為、宗教組織、それらの政治・社会的意味を歴史・比較的に解釈するという「宗教的実在主義」（symbolic realism）の理論的立場を採る（拙稿二〇一四年）。

その間、ベラーはアメリカ研究に転進し「アメリカの市民宗教」（*Daedalus*, Winter, 1967）を発表して大きな反響を呼ぶことになる。彼の主張するところは、従来の宗教理解には「宗教の積極的制度化」の視点、つまり宗教の政治的合理化や正当化の問題の観点と分析が欠如しているとし、アメリカ建国以来の伝統には聖書の宗教とジェファソンらの市民的共和主義を融合した「市民宗教」が存在しており、それはアメリカ独立期の試練、また国家分裂の危機（南北戦争）の試練を乗り越えるのに多大な役割を演じたのである（*The Broken Covenant*, 1975；邦訳、新装版『破られた契約』、一九九八年；なお本書はアメリカ社会学会・ソロキン賞を受賞）。アメリカの市民宗教の伝統は、ケネディ大統領就任演説にも例証されるように、今日も存続していると論じるのである（上述論文；拙稿二〇一五年；拙稿二〇一八）。

そして近年、ベラーは彼の研究仲間と*Habits of the Heart*, 1985（邦訳『心の習慣』、一九九一年）の名著を刊行して、学術書としては稀にベストセラーを記録している。本書は、現代アメリカ人の性格（国民性）と社会との関係をめぐる議論で中心的位置を占める個人主義の問題に焦点を当てたものである。かつてフランスの社会哲学者トクヴィル（Alexis de Tocqueville, 1805-59）は、その名著『アメリカの民主主義』でアメリカ人のモーレス（ときに「心の習慣」と彼が呼んだ）について論じ、それが「ア

アメリカ人の国民性の形成にどう関わっているか描出」するなかで「アメリカ人の家族生活と宗教的伝統と地域の政治への参加を取り出して、それが大きな政治共同体への関わりを保つことのできる人間、究極的には自由な諸制度の維持に貢献することのできる人間の創造に資している」と論じた。トクヴィルはまた、アメリカ人の国民性の諸側面、それを「個人主義」と呼んだが、それが将来「アメリカ人を互いに孤立させることになり、それによって自由の条件を掘り崩すことになるかもしれないとも警告した」のであった（『心の習慣』、ix）。トクヴィルはアメリカの個人主義を「賛嘆と不安」を混ぜ合わせながら描写し、アメリカ史を強固に貫いているものは「平等性」と見ていたが、ベラーらにはそれは個人主義であるように思われるのだ。むしろベラーらは、二〇世紀末のアメリカ社会において「この個人主義が癌的な増殖を遂げているのではないかという懸念」を強く抱いている（同上）。

ベラーらはその学際的研究においてアメリカの中産階級（合衆国では、誰もが概ね中産階級的なカテゴリーで、たとえそれが不適當である場合でも、ものを考えている）に属する二〇〇人と二つの研究所の活動家たちとのインタビューや対話を通して「アメリカ人は自分の人生に意味を見出すのにどのような文化的資源をもっているか、彼らは自分と自分の社会とをどのように考えているのか、彼らの考えていることは彼らの行動にどう結びついているか」などを知りたかったのである。そして、「個々のチャレンジと闘っている個人の各々が、私たちの文化的伝統の可能性と限界とを明らかにしてゆくのを見守るようにした」、と本書の冒頭で述べている（同条：x、xi）。一方、彼らが対話を交わした多くの人々は、彼らの言動が歴史的過去に由来している事実気づいていないという。「私たちの前向き型の現代社会では過去よりも未来のことを話すのを得意にしている」が、実は、私たちが未来について議論するときさえ、そこには私たちの複数の系

譜を内包する文化的伝統が存在しているとし、それらの系譜と代表的人物を以下のように紹介している（『心の習慣』：三三一―三三二）。そして、留意すべきは「これらの系譜の間に対話が続けられる限り、そしてその議論が熱烈なものである限り、アメリカ文化は生き生きとしたものであり続けるであろう」と述べている点である（同上：三三三）。また、これら系譜の間で個人主義について共有する見解は、「個人の人格の生来的な尊厳、さらにはその聖性に対する信念である（同上：三九二）。

I. 個人主義の原型と代表的人物（文化と人物像）

- a. 聖書の系譜—ジョン・ウィンスロップ（1588-1649）、アメリカ東海岸に上陸した最初のピューリタンの一人。彼の説教「キリスト教の慈悲のひな型」で自分と仲間のピューリタンたちが礎を築こうとする「丘上の町」について描写し、人生がいかにあるべきかについて一つの考え方の元型として今日も生き続けている。それは「われわれはたがいのうちに喜びを見出さねばならない。他者の境遇を自分のものとし、共に喜び、共に働き、共に泣き、苦しみ、いつも同じからだ（共同体）の部分（成員）としてわれわれの共同体のことを思わなければならない」と。彼らの成功についての判断基準は「物質的な富ではなく、真に倫理的で精神的な生活を送ることができるような共同体の創造であった」。彼は一二期総督を務め、公共的目的のためにしばしば自らの財産を投げ出し破産もするが、植民地の福祉のために自らの人生を捧げた。
- b. 共和主義的系譜—トマス・ジェファソン（1743-1828）、ヴァージニア西部の農園主階級出身。大学卒業後、ヴァージニア植民地の政治に積極的に関わる。三三歳で「独立宣言」を起草、その「万人は平等に創造されている」という言葉は、人間の平等へのコミットメントを表現している。が、彼は人間がす

べての点で平等であると考えていたわけではなく、根本的に「政治的な平等」のことであった。彼は共和主義的伝統の真の継承者であり、「政治的平等は、市民が実際に参加する共和国でのみ効果をもつ」という信念を貫いた。共和国建設の父の一人、合衆国第三代大統領で二期務めた。

- c. 功利的個人主義—ベンジャミン・フランクリン (1706-1790)、石鹼・蠟燭製造業者の子として生まれ、概ね独学で身を立てた。彼の『自伝』は、「貧しさにもかかわらず賢明な労働と細心の計算のおかげで成功をつかんだ若い男の原型的な物語」。彼は一八世紀の多くのアメリカ人が重要なことと考えていた、そして現代でも多くが感じている、「自ら進んで努力することによって、個人がのし上がってゆくチャンスということ」。彼の功利的イメージは人間生活の新しいモデルに大いに貢献した。聖書的宗教と共和主義と並んで、功利的個人主義は、フランクリンの時代以降、アメリカの伝統の主要な系譜の一つとなっている。共和国建国の父の一人。
- d. 表現的個人主義—ウォルト・ホイットマン (1819-1892)、大工の息子として生まれ、貧しさのため大学へ行くことができず、概ね独学で身を立て印刷屋兼ジャーナリストとなる。三六歳になって詩集『草の葉』を出版し、その後「金銭的な見込みのほとんどないままに次々とその改訂版をだしながら、この詩集を育てていくことに残りの人生を費やした」。彼にとって、成功とは物質的獲得とは無縁で、「豊かな体験に恵まれ、あらゆる種類の人々に開かれている、知的にも感覚的にもぜいたくな人生、とりわけ強い感情を伴った人生が、彼が成功した人生と認めるものであった」。彼にとって自由は、「何よりもいっさいの強制と因襲に対抗して自己を表現する自由であった。。。セックスを含む肉体生活に対するホイットマンの率直な賛美は、一九世紀のアメリカ人にとって

ショックなものであり、少なからず問題を呼び起こした。だが彼はけっして妥協して自己の表現の首尾一貫性を崩すことはなかった」。彼の著した『民主主義の展望』にあるように、彼の理想としたのは、ジェファソンやフランクリンと同様、公共生活への参加が可能な「自給自足の農夫や職人の生活であった」。しかし、ホイットマンにとって「アメリカ人の独立精神は、究極的には自己を掘り下げ、表現し、その巨大な社会的・宇宙的アイデンティティーを探求することにこそ振り向けられるべきものだったのである」。

II. 市民宗教とその曖昧性

アメリカの文化・宗教的伝統は「市民宗教」とベラーが呼ぶものの中に保たれてきている。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—のことであり」と述べ、事実、アメリカ人は建国以来、自国の歴史を宗教的意味づけのもとに「古典的・聖書的言葉を用いながら解釈してきた」（『破られた契約』：二九）。他方、後述するように、アメリカのもう一つの伝統である『哲学的リベラリズム』の影響で市民宗教の伝統はその曖昧性を露呈している。

アメリカの市民宗教（近代モデル）は、建国の父たちが「聖書的」宗教と共和制の政治理念とを融合させ、それを「合衆国憲法」（一七八七年）を制定して「外的契約」を結ぶことで共和制国家を建設したのであった。この事業は、以前、J.J. ルソー（Rousseau, 1712-1788）が希求した「市民宗教的共和制」により近い形態を創出した。アメリカに入植したピューリタン（新教徒）たちの抱いた、新・旧約聖書の核心的教義である「回心」（conversion）と自由解放の理念、すなわち「悪から善へ、自我から神への転回」という理念に通じるものである。改革とは一種の革新であり、新

しくすること」を意味していた。ジェファソンら建国の父たちは、すでにヨーロッパにおける共和制の理念や政治体制については精通しており、キリスト教の教義である「神の摂理」や神の超越性への信念の下、共和制の理念と結びつけ「独立宣言」を起草して革命を執行した。ジェファソンはピューリタンの契約の様式とモンテスキュー的共和制の様式とを結合させたのである。前者はニューイングランドによって代表され、後者はヴァージニアにより代表されているが、双方の様式は当時の植民者たちの意識に広く行き渡っていた。ベラーはその意義を次のように指摘する。「前者は回心を通じ、後者は共和制的徳性を通して、成員が社会に深い内的献身を示すことが、いずれの場合にも社会の成り立つ要件であった。両者とも、政府は法の上に成立し、その法は具体的な形としては、それに従う者の積極的参加によって創られるものであったが、究極的には、神あるいは大自然といった何らかの高い根源に由来されるものであるとされていた。独立宣言の冒頭においてジェファソンが『自然および自然の神の法』と記したとき、双方の究極の正当化の原理を融合させることができたのであった。また独立宣言を締めくくりに当たって彼が『この宣言の支持のために、われわれは聖なる摂理の保護を固く信頼しつつ、またわれわれの生命、財産および聖なる名誉を相互に保証し合うことを誓う』と記したとき、彼は市民契約を成立させるために、単に共和制の様式に訴えているだけではなく、ピューリタンの契約の様式をもこだまさせているのである。この二つの結びつきを通して、はじめてわれわれは、独立革命のドラマの主人公たちをかくも一貫して動かした、あの情熱と理性の融合を理解することができるのである」（『破られた契約』：六五：Bellah, 2006: Chapter 10）。さらにジェファソンは共和制の下、住民の民主的政治参加に強い関心を持ち、「個人の自律性と、最底辺ですべての個人が積極的な参加をするという形を含んだ真正な政治体制とを、相関

的なものとして強調した。この点において、ジェファソンは、個人的なもの和社会的なものという、アメリカ的理想の二側面を依然として保持していた。この二つの側面は彼の死後一世紀の間に次第に分離してゆくのである（『破られた契約』：二一七）。

アメリカ人は建国以来今日まで、自分たちの国の歴史を宗教的に意味づけるもとに解釈してきた。アメリカの歴史は、その起源神話である古典的・聖書的事実で語られる。ところが、その歴史の歩みの初めからアメリカ人は、その「選民思想」が働き先住民やメキシコ人を追放して土地の略奪やアフリカ黒人の奴隷化などの悪行に走り、「契約は、結ばれると殆ど同時に破り棄てられてしまった」。そして、彼らはその事実から目をそらし契約の破棄を否定もしてきたのである。アメリカの市民宗教は、もともと外的な契約で成立したが、ベラーが言うには、「それ自体決して悪いことではない。外的契約も必要なのである。われわれが皆天使のようにならない限り、外的な契約や抑制はどのような社会的存在にも絶対必要なのである。しかしながら、共和国の場合、外的契約だけでは十分ではない。共和国の本性からいって市民は単に国に従うだけでなく、国を愛さなくてはならないのである。したがって外的契約は内的契約にならなければならない。これは、アメリカ歴史の中で、何度か起こって来たことである。一連の宗教的リバイバルの中で、外的契約は意味と献身とに満たされてきたのである。その内的意味と献身がしばしば裏切られることもあったが、それでも真正の成果が残されて来た。奴隷制が廃止されたのは、それでないよりもよいことであったし、女性に参政権が与えられたのも同様であった。しかし内的契約は、制度によって完全に得られるものではない。内的契約の生命は精神的なものであって独特のリズムをもっているのである」（同上：二五〇—二五一、二五五—二五六）。

ニューイングランドのピューリタンたちは「契約破棄が罰せら

れずにはすまないこと」を確信していたし、南北戦争時のリンカーンは、第二期就任演説の中で奴隷制の故にアメリカが負つつある罰について述べている。「たしかに神の摂理の業は、容易に識別できるものではない。しかし、われわれが契約を破った罰は、アメリカが世界中で最も発展し、もっとも進歩的で、最も現代的な社会である、という事実にあるともいえるのではなかろうか」、とベラーは問い直す。「これらが意味するものは。。。われわれが住む自然界の全き荒廃であり、他人とわれわれを結ぶきずな、また精神的感受性豊かな人格の内面的荒廃に他ならないのである。皮肉なことには、われわれが与えられた罰は、われわれの『成功』そのものの中になるのである。。。経済的技術的進歩は、われわれに何をもたらしてきたであろうか。民主的過程に何ら対応できないような人々が権力を手中に収め、道徳性が浸食され、かつ伝統が奪われてしまう。こういった事態は、実際に起こってきていると考えているのだが、そういうことになった時、われわれはどこか他の方向へ向かうことを考えなければならない」と、ベラーはアメリカ人の近代的人格、そのアイデンティティの問題を提起する（同上：二五七）。この問題を解明する糸口は、まず市民宗教を曖昧化してきたもう一つの伝統である「哲学的リベラリズム」の影響、その功利主義の思想がアメリカの宗教と政治に及ぼして来た意味内容を理解することである。功利主義の思想はアメリカ建国期にすでに根差していたのであり、また、そのリベラリズム（自由主義）の側は、その最も重要な表現が合衆国憲法と綿密に連結しているからである。

一八世紀初頭にはもう一つの政治思想、哲学的リベラリズムの伝統がアメリカ植民地に定着し始めていた。その思想的代表者がホブズ（Thomas Hobbes, 1588-1679）と彼の信奉者であり同時に批評家であり、またアメリカで最も影響力をもったロック（John Locke, 1632-1704）である。両者とも国家の成立要件と

して政府と市民による契約を主張する。彼らの理論的出発点は「自然状態」に在る人間というものには「本来利己的かつ貪欲であり、己の要求を満足させるのに熱心で、それを邪魔するものはこれを統御したり破壊しようとしている」と想定して、特にホブズは自然状態を「万人の万人に対する戦い」と描写した (Bellah, 1980: 62)。とはいえ、ホブズの「万人の万人に対する戦い」は一つの境界的事例であり人間性について何らかの真理を説明するものであるが、ベラーが解説するように、「ごくまれな人間の挫折状態を除いては、正常な人間存在を実際に描写したものではない」。ホブズは「万人の万人に対する戦い」という境界の場合を避けることができるのは、「社会契約」を結ぶからこそ避け得るのである。「不安・恐怖・苦悩などの自然状態から逃れるために、人々は自らの上に君主を定め、平和や安全と引きかえに自然状態における自由を譲渡するのである (*ibid.*)。ホブズの政治論は、イギリスの内戦状態の中、社会秩序構築のために「絶対君主制」(「レヴァイアサン」と彼が呼んだ)を正当化すると同時に、市民による「政治的義務」の必要性を唱道したのである。

ロックの近代社会論の最初の教義によると、諸個人は創造主によるのではなく、彼らがまったく生物学上の類似で平等であるという。よって最初の関係は諸個人の間ではなく、個人と自然の間関係である。「社会に優先してまず経済が存在する」。われわれが所有物を手にいれることが、論理的に政治社会に入ることに先行している。だから、われわれが政治社会に入る目的は「われわれの所有物を保護すること」である。したがって、「社会は神または神が創造した宇宙に埋め込まれた有機的統一ではなく、むしろ大人の諸個人の意識的でかれらの利益を相互に保護する合理的目的のために計画されたのだ」(*ibid.*: 35) と。ロックはアメリカで「絶大な影響力」をもつことになるが、彼の立場の本質は、「ほとんど存在論的といってもよい個人主義である。個人は社会

に先行する。社会は諸個人が自らの利益を最大化すべく自発的に契約を結ぶところに出現する。この立場こそ、アメリカの功利的個人主義の源泉であった。また、自己に有益なものを見つけ出すには自己の欲望や感情に耳を傾けなければならないということから、表現的個人主義の伝統の源泉も結局この立場にゆきつくのである」（『心の習慣』：一七七）。

さらに、ロックの『政府論』の全部を通して「道徳的」とか「道徳」のことばの姿が現れていないのは重大であると、ベラーは鋭く指摘する。哲学的リベラリズムが含意するのは、宗教的・道徳的信条のすべては「純粹に私的」な事柄であり、共通の信念や実践をはっきり述べることは個人の自由に対する侵害である。結果的に社会の諸個人は共通の信条や道徳、もしあるとして共通の利益によって結ばれてはいない。近代の平等主義は近代の世俗的哲学およびキリスト教に負っているが、近代の世俗的個人主義と平等主義の概念的基盤を見ると、キリスト教の信条と価値の客観的セットの階層的な形はほとんど見られない。ロックはその『政府論』でホブズ思想の急進主義を覆い隠して、聖書について言及するのである。しかし、様々な理由でその隠し布は、近年のアメリカ史において破れてきており、急進的な世俗の個人主義（ラジカル個人主義）が代わりに現出して社会的結びつきに険悪な影響を及ぼすのである（*ibid.*: 35）。また、ロックは諸個人の利益の「自然的調和」を語ったが、その調和は今日、実に疑わしくなった。つまり、「共通の価値や共通の宗教的信条は締め出され、利益の自然的調和が幻想だと証明された所ではただ赤裸々な利益だけが残し、富と権力の大きな格差が存在する社会となる。優れて「解放の偉大な哲学である古典的リベラリズムは方向を変えて、強者の支配を正当化してしまうであろう。。政治的自由の故国アメリカは『平等主義的個人主義』を後戻りのきかないほど強引に推し進めてきた」。トクヴィルが非常に分かりやすく指摘してくれた

ように、「倫理的・道徳的抑制のきかない個人の利益を強調すれば、個々人は孤独な自己の心に閉じこもり新しい独裁支配、恐らく伝統的権威主義よりも残酷な道へ足を踏み入れることになるだろう」と、ベラーは懸念するのである (*ibid.*: 37-38)。

リベラルの政治観念では市民宗教の存在を否定するのみならず、在ってはならないと拒否する。国家は純粹に没価値的、中立的な法的機構であり、その唯一の機能は個人の諸権利、つまり自由を擁護することであると規定する。それに対してベラーは次のように反論する。「自由」はそれが否定的あるいは個人主義的に定義されようと、語源的根拠だけでリベラリズムをそれ以上に還元できないものと暗示しているようだが、それは実は、ある目的と価値を包含している。ベラーは言う。「私は純粹は自由主義は背理法 (*reductio ad absurdum*) であり社会学的には不可能であると信じているので、純粹なりベラル国家は決して存在しなかったこと、そして、何故アメリカにおいて共和主義のレトリックと趣旨がリベラリズムと不安定に横に並んで存したか一つの理由を論証しようと思う。それはまさに共和主義の見解から市民宗教は不可欠であるという理由である。市民参加型の積極的政治共同体としての共和制は、ある目的と諸価値のセットを有していなければならない。共和制伝統の自由は、市民の政治的平等の価値と尊厳および国民政府を主張する。共和国は肯定的な意味で倫理的であろうとし、その市民から倫理的参与を引き出そうとする。その意味で共和国は、必然的にその存在の究極的な秩序、共和制の価値と徳の意味ある象徴化に向けて推し進める。そのような象徴化は、共和制自体を至上の善として崇拜するだけのものか、あるいはアメリカの例のように、共和制が是認する至上の实在の崇拜の基準を具体化する試みかであろう」 (*ibid.*: 13)。合衆国憲法はそれについて沈黙したが、アメリカの政治生活ではその生命力を保っていた。法律体制の見解では、宗教的象徴を形式的宗教から

さらに詳述することを純粹に私的な事柄に留めている。だが、国民的共同体の見解では、その象徴はいまも自己意識の中では主として宗教的であり、それを詳述することは法律的地位に欠けているとはいえ、公共的なのである。共和制の体制には高い倫理的・精神的参与の必要性を強調したが、それと同時に市民に対してこれらの倫理的・精神的信条を教化、社会化する必要を説いたのである。そうすることで市民は、共和制の徳性を内面化する。この領域でもリベラル立憲体制には「完全な空白」が見られる。「徳の学校」としての国家に対しては、リベラル体制はほとんど目を向けないと自己規定している。この点はアメリカの連邦制度では、州や自治体のローカル・レベルでなされてきた。公立学校はその点重要であるが、アメリカの真の共和制の徳を教える学校は、トクヴィルが正しく見たように教会であった（『破られた契約』）。ベラーはトクヴィルの主旨を次のように解説する。トクヴィルが言ったのは、「宗教はわれわれの『最初の』政治制度である。共和制や民主制の宗教は共和制の諸価値を教え込むだけでなく、公共生活の参与についての最初のレッスンを与えた。国の法律や物理的状況よりも、それはアメリカの民主主義の成功に寄与した『モーレス』（習慣）であり、習慣は宗教に根差していた。共和制の古典的理論家としてトクヴィルは、赤裸々な自己利益は共和制体制を最も確実に消滅させる溶剤であると見ていたし、抑制されない自己利益の追求の可能性をけしかけるアメリカ人の商業的傾向も見たのである。しかし、彼は偉大な自己抑制の要素として、宗教が赤裸々な自己利益を『正しく認識された自己利益』とした公共精神に富み、そして自己犠牲のできる自己利益を見ていたのである。彼は、いかにして宗教がアメリカのリベラリズムの影響を軽減し、共和制の諸制度を存続させ得るかを示したのであった。彼は後年そのような妥協は結局うまくいかないと疑ったし、彼の疑惑はわれわれの近年の歴史で完全に確認されたのである」

(Bellah, 1980: 16-7.; Bellah, 2006: 258-9)。

トクヴィルの時代と場所を鑑みると、彼の分析は正しく、この奇妙でユニークでつじつまの合わないアメリカ社会を理解するために「本質的な糸口をあたえてくれた」。彼がアメリカ社会で宗教の役割について見たことは、共和国建設の父たちの間では、住民の生活様式と彼らの政治組織の関係を十全に理解していた (Bellah, 1980: 17)。建国の父たちはすべて、政治体制は、住民全体の生活様式、その経済、習慣、宗教を表現したものであると信じていた。そのことは、アダムズ (J. Adams) が新しいリベラル立憲体制下、初の副大統領としての初年のスピーチにも語られていた。アダムズは言う。「われわれは、道徳や情熱によって抑えのきかない人間の情熱に対処することのできる力を武装した政府を有していない。われわれの憲法は道徳的・宗教的人々のためだけに作られたのだ。この政府はそれらの人々以外には全く不適當である」と。そして、G. ワシントン大統領はその告別の辞に次のように書き残した。「全ての仮説や習慣の中で政治的繁栄を導くには、宗教と道徳の支えは不可欠である。この人間の幸福の偉大な支柱、人間と市民の義務である最も堅固な支柱を破壊しようとする虚しく愛国主義を賞賛する政治家は、等しく敬虔な人と共にそれを尊敬し大事にすべきである」と。共和国を成功させるためには宗教と道徳の必要性、市民の習慣と宗教的信条における基盤を認識していた初代と二代目の大統領であったが、ベラーによると、「彼らの表現は否定的、回りくどい、ほとんど弁明的であり、共和主義とリベラル体制の『不安な妥協』を表現しているもので、それは新しい国家の特質を表現している」のである。

すでに見たように、アメリカの革命運動はピューリタンの契約とモンテスキュー的共和制との結合によるところが大きく、それは新しい市民社会秩序の構築へと結実した。一七七五年当時、「自由」はアメリカ独立革命の情熱を支配し、それは英国の専制と国

王のアメリカ統治からの解放を意味していたし、独立戦争当時は植民地群に「至福一千年への期待」を奮い立たせるように「自発的な一致の機運がみなぎっていた」。しかし、一七七七年、七八年という多難な年には人々の精神は「大分変質し、疑いをもつようになり、かたくな」になってしまうのである。「すでに一七世紀において人々が主の道ではなく、自分勝手な道を歩もうとする傾向、全体善ではなく、自分たちの個人的利益を考えるような傾向が顕在化した。この公的目的への関心と利己的利益への関心との間の緊張関係は、理論的レベルにおいては、功利主義者たちと伝統的な宗教的哲学的立場との緊張関係のある程度反映している」（『破られた契約』：六七―六九）。ベラーによると、一七七〇年代においての社会的発言はほとんど徳性を選んでいたが、一七九〇年代までには、これとは全く異なる意見が広まり始めていた。「アメリカ人が公共善よりも幸福の追求にかまけている事実を非難するどころか、むしろその原理こそ新しいアメリカ体制の基盤であると論じ始めたのである。新憲法は公共秩序のため個人の欲望を利用するのだ、と考えられた」のである（同上：七一―七二）。建国の父たちは英国の圧政からの自由解放という英雄的行動からその自由を憲法の中に規定する作業へ移った時、「独立革命の情熱を市民的責務の基盤として保持することが如何に困難であるかを意識していた」のであった（同上：七三）。

独立革命（回心）と憲法は必然的に相互関係を保っていたが、同時に両者間の緊張関係はいずれの場合も避けがたいものであった。つまり、憲法は「市民のすべてが市民的徳性を動機として行動することを前提にはできなかった。それ故にアメリカの憲法は、確信に満ちた共和主義者となまぬるい人々を合わせる一種の『外面的契約』であったし、またそうあらざるをえなかった」。またそれ故に、ジェファソンや福音主義者たちは、「自由解放の要素が制度制定の行為の中で失われてはならぬことに腐心したの

であった」。ベラーがいうように、「彼らからすれば、憲法の制定は、闘争の終わりではなくむしろ始まりにすぎなかった」。また、彼らにしてみれば、「憲法はあまりにも早く冷えて外面的なものとなりやすく、それは公共の利益のための自由が自発的行為を行う場というより、むしろ自己利益追求のための殻になってしまいがちなのであった」（同上：七六一七七）。この「不安定な妥協」（Bellah, 1980: 17）により、「アメリカの宗教生活の中で永らく働いていた緊張が、アメリカの政治生活へと移行」したのである。合衆国憲法の制定はアメリカに「リベラル立憲主義」を現出させたのであり、ベラーのいう真の共和制とは異なるものであった。そのように、アメリカの国家は共和制国家とリベラル立憲国家の二つの混合で構成されており、その間のバランスは不安定なのである。換言すれば、そこに市民宗教の「曖昧さ」を露呈しているのである。次に見るように、二〇世紀のアメリカ社会は、一九世紀後半から産業資本主義を背景にした近代化の過程でそのバランスは崩れ始め、「公共善」を追及する共和制民主主義は後退し、哲学的リベラリズムに由来する「功利主義」思潮が社会を席卷するまでになり、二〇世紀後半から共和制民主政治は危機的状況を呈してきた。ベラーはその状況を市民宗教と憲法の間「破られた契約」と表現したのであった。共和制国家とリベラル立憲国家のバランスは、ジェファソンらが危惧したように後者へと傾斜した。後者の市民社会では、従来のアメリカの市民宗教は「ぬけ殻、空白の状態」を表しているのである。アメリカの生活における市民宗教の位置は、アメリカの政治体制の深い曖昧性を反映し、その緊張は今日まで未解決なのである（Bellah, 2006: 221-2）。

Ⅲ. 個人主義文化と宗教と政治

世紀末のアメリカ社会において市民宗教に根付いている市民的共和主義に取って代わり、社会思潮を席卷してきたのは「功利的

個人主義」である。もともと個人主義は二〇世紀より遙か以前に、プロテスタント主義とリベラリズム間の結びつき、事実、それらは相互に構成して生じたのであった。ヨーロッパに起きた「宗教改革」により、プロテスタント教会は、皇帝や教皇に象徴される古い体制に対して抗議し、教会の自律性、信者すべての聖職身分および国家を超越する神との契約に基づく共同体の確立を主張した。これは特に、君主が教会の最高権威として教皇に取って代わるルター派の領地で起こった。カルヴィニズムがそのプロセスで圧倒的な影響を及ぼし、それは近代民主国家の「さなぎ」を内包していた。ジュネーヴはすでに共和国であったが、J. カルヴァン（Calvin, 1509-1564）は強制的にも自己統治の教会を自己統治の国家へと変革した。「この新しい契約の民は、最初はモーゼの下のイスラエルのように『指導的民主主義』下にあったものから、『カルヴァンの規律』は、人々が宗教的、政治的、またかなりの程度、経済的にも彼ら自身で組織し、統治できるよう導いた。オランダ、イギリス、とりわけニューイングランドは、その近代的政治、社会生活の実験の場であったのだ」（Bellah, 2006: 367-8）。

ベラーによると、アメリカの経験に照らしてみればカルヴィニズムに焦点を当てるべきで、彼らはイギリス、特にニューイングランドにおける近代ナショナリズムに独特の刻印を付けた。つまり、彼らは盟約神学（神の新イスラエル）を真剣に取り上げ教会と国民を宗教的・政治的全体に融合させながら、彼ら自身が「選民」と自己規定した。アメリカの事例では、国民国家の栄光が神の栄光に取って代わるというよりも、植民地では双方の融合のほうが際立っていたのであり、今日でもその融合は少なからず保持されている。アメリカ建国の初期においてはバプティストやプロテスタントが多数派を占めるメソジスト教会が世俗化する理神論者のジェファソン（自身はユニテリアン）らと結束してニューイングランド・組合教会員体制の観念に異議を唱え、代わりにリベラル

共和国の創造を主張したのであった。彼らは、「政教分離」の重要性および個人の信条と尊厳に同意した。双方とも中心的価値としての個人の自律性に深くコミットしており、国家に対しては疑い深く、官僚あるいは政府の指示よりも市民の領域における自発的団体活動や個人が起業家であることに信頼を置いた。双方とも「強い社会と弱い国家」の観念を信じたのである。この「古典的リベラル」の立場は、アメリカ文化の主要な遺産の一つである（*ibid.*: 368-9）。そのように、個人主義はアメリカ社会史に深く根差したものになった。ただ留意すべきは、当時、個人主義は植民地生活の市民的・宗教的構造体に深く埋め込まれていたもので、ロックのリベラル、個人的自立の思想が広く知られていたにも拘わらず、まだ個人主義を表すことばは存在していなかった。新しい国家は、とくに一八〇〇年以後、地理的・経済的膨張とともに、「物質的生活の改善の飽くことなき探究が始まり」、トクヴィルは彼が目にした状況を表すために「個人主義」なる言葉を使ったのであった。そのように、近代個人主義イデオロギーの構成要素の大部分は、一九世紀よりもずっと古いものである。「一九世紀初頭のころのアメリカ人の道徳的な想像力は、『強くて自立的な』小さな町での、社会的・経済的・政治的に相互に絡み合った生活にコミットするためのもろもろの実践によって培われていた」。そこでは、仕事、家族、地域共同体が相互に絡み合った地域の生活様式に根差していたのであった。（『心の習慣：ix；二〇四、二一五』）。

しかし、ベラーらのいう「功利的個人主義」が市民的・宗教的な生活形態から相対的な独立を果たして、自らに固有な傾向を展開するようになったのは、一九世紀の終わりごろから都市化と産業化という新しい社会的・経済的状况への変貌のおかげだった。そして、それ以来、アメリカの「社会的景観」は、都市化と産業化によって不断に変わり続けることになり、「現代の大都市にお

ける団体生活の経験は、『強くて自立的な町』での団体生活に見られたような社会的責任についての言語や公益のためのコミットメントの実践を生み出してはいない」のである。「大都市は、仕事、家族、共同体からの要請がひどく分離し、両立が無理なことがよくあるような世界である。ここではさまざまな集団が相互に対立しあっているが、しばしばどんな個人にも見通せないような形で、複雑な相互依存の関係を作っている」。その現状は、「大都市の住民が働いているのは全国的・国際的な市場に向けて生産を行う大企業か、または、たがいに競って圧力をかける各種利益団体への対応を次々となしてさまざまなサービスを提供する役所の大官僚機構かである。一方、都市における家族的・共同体的な人間関係は、たがいの信条や価値や生活様式の類似に親近感を覚える者どうしが集まってつくる、『ライフスタイルの飛び地』で均質的な仲間の集まりという形をとるのである」（同上：二一五、二一七）。そこでベラーらが問うのは、「こういった環境で、私的な個人にとって公共的な生活に積極的な意味があるとすれば、それはいったいどのような意味だろう。人々は、自分が行っている仕事は社会に及ぼす長期的な影響について、いかなる責任をもちうるだろうか。個人的に知っている家族や友人仲間の外側にいる無数の匿名の人々に対して、個人はいかなる義務を負うべきなのだろうか。非人格的大都市は、いったい記憶の共同体となりうるのだろうか」という問題提起である。つまり、「このように世紀の変わり目には、アメリカ社会は経済的・社会的に相互依存的であるような国民社会へと変容したが、それに応じて、かつてJ. マジソンが言った国民社会の『永続的で集合的な利益』を培うような新しい政治制度が生まれるということにはなかった。かくして商業主義的な共和国において、有効な民主的市民精神を育てるといふ国家の創設者たちの想定は、未解決のまま今日まで持ち超されたのである」（同上：三一〇）。換言すると、「独立独行の競争

的企業と市民的共和主義者の奉ずる公共的な連帯の理念—この両者の間にある緊張は、アメリカ史における最重要の未決問題である」(同上)。

個人主義的な成功追及に内在する自己利益への専心と、共同体の生活における喜びや公共の事柄への参加の喜びを得るための他者への心遣いとの間バランスを保つことは、容易なことではない。アメリカには人々の心が最も開放的な時には、そこに形と方向性を与えるいくつかの理念の伝統が生きてきたのだが、「これらの理念は経済的成功の追及による破壊的帰結を抑えるための指針として、もはや十分に機能しなくなっている。ここに根本的な問題がある」というベラーらの共通認識がある。そこには今日のアメリカ人はかつての寛大な心を失ってきていると評論家たちが主張しているが、それが原因なのではない。ベラーらが面接、対話した人々の大半は、まったく個人的な成功を追及するような利己的な人間は良い生活を送ることなどできないと信じているのであり、むしろ彼らの寛大な心を示す際には「地域的でスケールの小さな活動に自発的に参加することに留まり」、それは家族、近隣のクラブなどであり、彼らの行動がすぐにも繋がるような理想化された共同体であったりする。しかし、問題は、「彼らにとってこの理想的イメージを自分たちの暮らしを枠づけている大きなスケールの力や制度と結びつけて考えるのが困難なのだ」。ベラーらに話したアメリカ人たちは、「社会全体の見取り図を組み立て、社会における自らの位置を理解するのにほんとうに苦労していた」のである。「大都市で暮らすアメリカ人の多くは、『汝の隣人を愛せ』という命令を果たそうとすると、郊外に住む自分の属するライフスタイルの飛び地の仲間たちを愛しさえすれば、もう責任は果たされたと考える。その外側の世界は、カオスのまま、訳のわからないままに放っておかれる」(同上：二一六、二四〇—二四一、二五一)。彼らの関心は、他人と親しく付き合いつつ、

自らを表現することに専念しようとする。彼らの抱くこの種の「指導的倫理は、功利主義というよりも表現主義である」（同上：二一八）。

ベラーらの研究では宗教を単独で取り上げるのではなく、宗教をアメリカにおける「公私の生活を織りなす模様の一部」として扱うところに関心を向けている（同上：二六六）。宗教はアメリカ人が社会参加するための最も重要なルートの一つであり、彼らは、他のすべての自発的団体を合わせたより以上に、宗教団体や宗教的動機にもとづく組織に多くの金とエネルギーを費やし、人口のほぼ四〇%が少なくとも週に一回は礼拝に参加し、宗教団体に所属する者の総数は全人口の六〇%に上がっている。ベラーらのインタビューではとくに宗教については聞かなかったが、語り手たちにとって宗教が重要な意味をもつことが、対話の過程で自ずとわかってくるのがたびたびであった。ある人々にとって宗教は家族や地域の教会に関わる「主として私的な事柄」であり、別の人々にとって宗教は「私的なものではあるが、国家の問題、さらには全地球的問題について語るための主要な媒体でもあった」。つまり、宗教は私的で個人的な事柄ばかりでなく、公共的な領域のことがら、生活全体に関わる社会、経済、政治などにおける重要な役割をもつと信じている（同上）。しかし、社会において宗教が占める位置は、他の主要な制度の場合と同様、「時代とともに劇的な変化を被って来た」。とりわけ宗教は「私的領域の一つに押し込められる傾向が生じ、宗教の私事化（privatization）がアメリカ宗教史に欠くことのできぬテーマになった」という。地域の教会もまた、「保護され隔離された孤島」へと変わる過程を経ることになる（同上：二六七―二七〇）。その原因の一つに、公認宗教制が廃止され（憲法修正第一条は連邦レベルでの公認宗教制の廃止だけで、ローカル・レベルではしばらく維持されるが）、聖書と聖書に由来する道徳的言説を見出してきたそ

の言語の具体性は漠然として、広く一般化された善意に取って替えられた。宗教の私事化は、ベラーらが説明するように、「家族とともに宗教を狭く囲い込まれた領域に押し込めた。そこでは濃やかな愛の支えを享受することはできるが、社会全体を覆う功利主義的価値の支配に挑戦する可能性はもはや閉ざされている。私事化が成功する度合いに応じて、家族と同じく、宗教も『世間の過酷な荒波からの退避港』となってしまうわけである。退避港としての宗教は犠牲者の看護にはげむことで、過酷な世間の現状を追認する役割を演じ、そうした現実の前提となる考え方そのものに挑戦する力を失ってしまう。この点で宗教は、功利主義的な管理社会においてセラピーが果たしている役割を、先駆的に果たしてきていると言える」（同上：二六七、二七二）。

インタビューで明らかになったのは、ほとんどのアメリカ人にとって宗教は、組織に参加することである以前にまず個人主義的なものである。シーラ・ラーソンのように宗教をまったく個人的なものと考えている人も多い（同上：二七四）。シーラはセラピーをたっぷり経験した若い看護婦だが、自らの信仰を「シーライムズ」と呼んでいる。彼女は言う。「私は神を信じています。でも狂信的なのとは違います。教会に行かなくなってからどのくらいたったかも憶えていませんね。自分の信仰をもつようになってから、私、ずいぶんと変わりました。それ、シーライムズとよんでいます。私自身のささやかな内なる声なのです」。シーライムズの信仰箇条は神の信仰の他にもあるがそれほど多くない。「私だけのシーライムズ」の定義では、「汝自身を愛せ。汝自身に優しくあれ。ええとそれから、汝らたがいに気遣いあうべし、かな。神はみんなが気遣いあって生きることを望んでいると思うんです」と。しかし、もっと具体的な命令になると、他の多くの人々と同様、シーラが「そのとうり」と言えるものはほとんどないのである。ベラーらによれば、「シーラの体験と信念はある意味で

非常に典型的なもの」(同上：二六八)である。都市型混合教区である聖ステパノ教会の牧師モリソンにつきつけられた挑戦は「男性・女性の同性愛カップルの存在にどう対処していったらよいものか」という問題である。「同性愛結合はどの教区でも重要な問題になっています。昔からそうだったわけですが、今の時代になってあからさまに取り上げるようになった」という。彼によると、「彼ら同性愛者どうしのコミットメントに含まれるキリスト教的性格に支えを与えると同時に、伝統に対して忠実であるような道を探らなければならない」と。また、彼のもとに夫婦結合の問題で相談にやって来る若者たちを見て彼が感じることは、「他の点ではまったく大人だというのに、二人の間だけ世話をやきあってばかりいないで、まわりの人々のために二人で力を合わせて自己を捧げていくようにしなければ、二人の幸せも充実感も実はそれに依存しているという考えがまったく欠如しているということである」。モリソン師は言う。「私たちは、誰であれ自分たち自身を越えた生活が送れるように、またそのような形での充実感を見出せるように、様々な援助の道を用意しています。とくにすでに教会員となっている若いカップルに対して、そうです」(同上：二九二)と。

モリソン師の教会は、「公共教会」とM. マーティが呼ぶ一例として見ることができる。公共教会はどれもが「功利的個人主義の極端な自己追及を拒否しており、また単なるライフスタイルの飛び地として温かい相互受容に終始することに満足もしていない。これらのすべてにとって、宗教とは人がいかに生きるべきかについての概念を、たとえ未熟なものであるにしても、友人への接し方ばかりでなく市民としての行動においても神への義務を負うものだと考えている。だが、どの教会も信仰と実践をセラピーな希薄化、自分たちの宗教共同体の狭い教会内に引き籠るなどの傾向に侵されてきた。「いずれの場合も記憶の共同体としての連続性

や公共的世界への関与といった点に問題を抱えることになっている」(同上：二九〇)。ステパノ教会も同じような問題に悩まされているが、この教会では「共同体の自覚と過去との連続性及び現在の公共的世界への関与と結び付けるのに成功しているように思われる」。信者の多くは中産階級で信徒数は数百人だが、教会は、多くの祈祷会のグループや聖書研究会があり週に一度は集会を開催し、教区牧師を手伝う牧会チームを組織して、病人、寝たきりの人、養老院の人を見舞い、ホームレスの人たちに食事と着る物を与えるなどの面倒をみる地域の伝道機関に積極的に関わっている教会員も多い。教会は国際アムネスティのあるグループを支援しているし、多くの信徒は反核運動にも参加している。また、教会連盟(ここではエルサルバドルからの難民が保護を受けている)にも加わっている。このように教区の活動は数多くあるが、その中心は礼拝生活にある。モリソン師は参加する者にとっての礼拝は「生活の真の源泉であり、週日の間の生活の焦点を供給することになる」と信じている。礼拝の効果とは説教にではなく聖餐にこそ帰されるべきという。聖餐は「生命の源泉へと人々を導きます。聖餐によって人はその何がしかを感じ取るのです」と。また、モリソン師の説教には力が溢れる。「ときに感動的な仕方でも聖書を解釈し、聖書の字句を現代の個人的・社会的諸問題へと適用している」のである(同上：二八〇―二九一)。

公共教会という名称は「奇妙に」聞こえるかもしれない。合衆国憲法は「政教分離」を規定しているので、宗教は本質的に私的な事柄ではないかと。この考え方は「公的」という言葉について継続的な混同を表している。アメリカでは公的領域と私的領域を区別する際に、何が政府的で何が非政府的であることを意味するので、その用語法では宗教は実に「私的」と捉えがちである。しかし、アメリカにおいて主要な宗教的伝統を構成する聖書宗教とその多様な形態は私的ではあり得ないのである。ベラーらはそ

れを次の二つの意味で説明する。(1) キリスト教徒とユダヤ教徒の双方は、天地創造の神の主権は、明らかに私的生活のみならず国家自体を超越している。この宗教的伝統は、私的領域あるいは公的領域に対して関心を示さないことは決してない。(2) 「公的」とは一つの重要な点で政府を意味するのではなく、その対照語である。一八世紀二回目の民主主義の変革において「公的」(public)という言葉は「公民」(citizenry)を意味するようになり、公民は共通の関心事について熟考し、権限は憲法で制限されている政府を構成する代表者たちを選出するのである。宗教団体はまさにこの公共(性)の部分を含んでおり、法的特権を伴うように政府が公認しているからではなく、公共善について共通の討議に参入するからである。その意味でわれわれは、正当に公共宗教について語るのである。憲法の「第一修正箇条」は宗教団体の公的討議の権利を保障し、同時にどの宗教団体であれ政府のひいきで地位を得ることを禁じている。共和国建設の父たちにとって宗教の公共の場については明白であり、宗教的信条は、民主的共和国を持続できる責任ある公民の形成に対して本質的な寄与をしたと信じていた。憲法制定者J.アダムズ(1735-1826)が語ったように、憲法は道徳的・宗教的人々のために作られたのである(Bellah *et al.*, 1991: 179-180)。

公民権運動が始まって以来、アメリカの宗教団体(カトリック教、プロテスタント教、ユダヤ教)との間に「前例のない超教派的(ecumenical)な協力体制が敷かれるようになり、数々の共同行動がもたされ、今日に及んでいる。これはアメリカ人の宗教生活に新風を吹き込むものであった」。この新しい状況に照らしてM. マーティは「公共教会」と彼が呼ぶ宗教的中心を次のように描写してみせる。「公共教会には旧来の主流派プロテスタントに属する諸教会とカトリック教会と福音派の諸教会の相当部分が含まれる。それは均質的な一実体ではなくて、『宗教共同体の共同体』

(communion of communions) である」。ベラーらによると、「ここに属する教会は、他の教会との共通の基盤を認めるとはいえ、それぞれ自らの伝統や実践の内的統合を崩すにはおよばない。キリスト教としての特殊性を失うことなく、公共教会はユダヤ教徒や他のキリスト教でない宗教や非宗教のなかで同じ役割を果たそうとする存在と、対話を一とくに共同善に関する問題をめぐって対話を行い、時に応じて共同行動を起こす。公共教会は自己の優越を他に誇示しようとする者ではない」。公共教会は、むしろ公共の責任を果たすところに立っているのであり、「アメリカ文化のなかでももっとも有望な可能性を提示している」『心の習慣』：二八九―二九〇）。

公共的世界の諸問題から私的避難所に留まっていることが困難になり、多くの場合、このような人々は「自分たちの私的な聖域が脅かされてはじめて政治に参加する必要があるを感じる」のである(同上：二一八―二一九)。個人主義文化と政治の関係には少なくとも三種の概念が存在し、市民的義務もそれに伴い分化しているのが見出される。一つは「共同体の政治」を呼ばれるもので、ニューイングランドで展開された町、小さな自治の町(タウン・ミーティング)がその典型として語られる。そこでの政治とは、顔と顔を突き合わせ自由な討論で得られた道徳的なコンセンサスを現実化していく過程を指しており、アメリカでは「民主的」という言葉の意味の「中心的要素」の一つである。この考えでは個人主義については何ら懸念もなく理想的なものと受け取られる。

政治の第二の捉え方は、第一のイメージとは対照的に、政治はすでに合意された中立的ルールに従って、各々がさまざまな利益を追及しあう「利害の政治」と呼ばれるものである。そこでは利害の一致する集団と利害の対立する集団の闘争の世界であり、「職業的政治家」が仲介者、利害の間に立つブローカーの政治である。利害の政治は、多様な利害を内包する巨大な社会での政治であり

「必要悪」であり、それは、合意形成の民主主義で得られないから人々は「次善の策」を選んでにすぎないと見られている。利害の政治に人々が関わるようになるのは、「親近観を覚える他者との自発的な交わりのためというよりも、むしろ功利性のため、つまり自分や自分の属する集団の必要や要求を満たすためである。。。その限りでは、道徳的に見て十分に正当とは見なしえないものと考えられていた」（同上：二四二）。さらに、集団の功利を満たすための政治は市場と比べてみて下位に置かれる。市場は、諸個人の利害に対して公平な競争のもとで差別なく報われると信じられているからである。地域、州や連邦レベルにおける交渉の政治では、それが功利的であることは市場の場合と変わりなくとも、「政治においては、諸集団の権力や道徳の高潔さなどの違いが競争の結果を歴然と左右している」。それに利害の政治について留意すべきは、「利害自体の闘いと妥協以外には問題討議のための枠組みをもっていない」という点である（同上：二四三）。利害の政治の市民的義務は、共同体のコンセンサス形成の理想のもとでのそれと比べて、「敵と闘い、味方と手を結び、相互の利害に応じて取得するといった複雑にして職業的でありながら、かつ非常に人格的な業務に携わることを意味する」ので「個人にとってもっと呑みこみにくく、居心地の悪いものとなっている」。ほとんどの人は、よほどの緊急の利害がかかっているのではない限りは、このような仕事に日常的に関わることはない。彼らの意志表示は、選挙の際に自分が支持する候補者に投票することである。

とはいえ、アメリカ人は伝統的に議員や被選挙公務員を通じて「地域や社会階級や宗教や人種の違いを越えて十分に共有された利害を見つけ出し、巨大産業社会の諸問題を秩序づけ調整するという作業をこなしてきた」。そのような仕事をこなす媒体を演じるのが全国的政党であり、政党は利害により連合したものであり、「指導者には大統領候補者となるにふさわしく利害のブローカー

としての熟練を積んできた人物が任に就く」(同上)。そして、ひとたび選ばれて公職につくと、大統領は、従来の党派利害のブローカー役から「国民の統合の象徴かつその効果的な創造者となる超党派の政治家である。また上院議員や最高裁判事も党派ではなく国家の秩序と目的を代表する役割を分け持つのである」(同上)。ここにきて、ベラーらが呼ぶ「国民の政治」という政治の第三の捉え方が登場する。この政治は「個々の利害を超えて全国民の生活にかかわる高度な問題を扱う政治的手腕の領域へと高められる。共同体の政治が『自然な』参加の世界であり、とりわけばらばらな人々にまとまった行動をとらせるという意味で、『リーダーシップ』の世界である。第二の利害の政治では、政治は『可能性の技術』であるのに対し、国民の政治は、時にそれとは非常に異なった言語で、すなわち『国家目標』(national purpose)なる言語で表現される」(同上：二四四)。ほとんどのアメリカ人は国民の政治について肯定的なイメージをもっており、それは功利的な利害の現実を飛び越え、コンセンサス(合意形成)の共同体のヴィジョンから正当性を引き出している。だが、第一のタイプのコンセンサスの政治でさえ、例えば、「地域の教育委員会でカリキュラムの内容に関しての意見対立、町議会で開発業者の認可の是非を決定するといった時などの現実においては、地域の役人までが『政治的に立ちまわっている』利害の政治が姿を見せている。また大統領のような全国民的政治家に対して、彼がやっていることは『党派政治』にすぎないとか、告発された人物は公職の特権を自分の党利の利益を増すことに利用しているなどの告発や侮辱的な悪口の意味は、雄々しく『政治を越えた』立場に立って社会全体の利益を見出そうという精神に反している」ということである(同上：二四五)。F.D.ローズヴェルト大統領のように、大連合を組み政治を越えて大恐慌と第二次世界大戦という挑戦に答えるため、国家目標を体現するのに無類の政治手腕を見せるこ

とができた。その理由は、彼が「国民的共同体の精神を体現する者」だと見なされたからである。またアメリカ人の多くが納税や軍役の奉仕を厭わない理由は、国民の政治をコンセンサスによる共同体の政治とみる考え方からすると理解し易いだろう。また政治についてのこの考え方からすれば、「アメリカでなぜ公共的徳の水準の向上を主張する社会運動（例えば、奴隷廃止運動から公民権運動、ヴェトナム反戦運動）が繰り返し起こってくるかも理解できる」（同上）。

ベラーらが論じるように、「個人主義的政治観は、そもそもどうして利害の対立が生じたかを説明することはほとんどできない。地域、職業集団、人種、宗教団体、性にもとづく利害の違いが実際どのようにして生じているのか、またこれらの集団は自分たちの意志を通すためにひどく不揃いな力を傾けて競わなければならないのか、一般的に理解できる説明はない」（同上）。個人主義の言語には「個人的選択・意志の統制下にはない出来事はいっさい道徳的な勘定から抜け落ちてしまう」。つまり、「個人が自らの社会的地位や相対的権力を獲得したり割り当てられたりしているこのアメリカ社会における相互依存的な政治・経済のからくりについて、ほとんどと言わぬまでも多くの部分を、道徳的に一貫した視点をもって理解することはできないということになる」。セラピーの考え方（表現的個人主義）をとる人々は「価値観の違う者どうして議論をしてみてもたいてい無駄骨に終わるものだと信じる傾向」があることを、ベラーらは見てきた。人の道徳的見解の底にあるのは主観的選択にすぎないと考えれば、価値観の異なる者どうして一つの決定を下すことは、強制か操作によるものと恐れる。よって、コンセンサスの政治のように互惠的目的のための調整や個人的価値観から引き出される責任関係や合意事項などには、いっさい信頼をおいていないのだ。このような文化的背景を持つ者は、政治の働く余地はひどく限定され異なる利害どう

しがたがいに共通基盤に立ちあえないと考える。つまり、「個人主義の文化は、それぞれの価値観やライフスタイルの相対的な良さ悪さについて議論したり評価する手だてをもっていない。だから、ここで望みうる最善の策は、手続き上の規則だけは厳密に守ることにして、あとはすべてに対して寛容に処するというのがせいぜいである」という「手続き的正義」に終始する（同上：二四六）。そして、アメリカの近代社会を特徴づけている「大規模な組織的・制度的構造体について意味ある把握ができない」ままである。要するに個人主義の言説には構造的な要因が個人的な事柄に影響をおよぼすことについて理解が欠けているのである」（同上：二四七―二四八）。そこで、彼らは「かわりに目を小さな町へと転じ、それを単に理想として持ち出すばかりでなく、小さな町こそわたしたちが現在直面している政治的難題に対する解決法であると見なすようになる。小さな町への郷愁、あるいは政治的議論に小さな町のイメージを持ち込むことは、政治的見解の如何を問わず広く見られる。。。アメリカ人にとっていちばんわかりやすい政治の捉え方は、自律的であるが本質的にはたがいによく似た諸個人が集まってコンセンサスによる共同体という形であるらしい。。。そして、現在の病状を癒そうというときにアメリカ人が頼ろうとするのは、この手の政治の概念なのだ。文化の多様性なるものを誉めそやすわりには、アメリカ人には文化的、社会的、経済的にまったく異なる集団の間関係について考える素地が欠けているようである」（同上：二四七、二四九）。もし個人主義文化が真の文化的・社会的な相違に対処することが困難だとしたら、それが大規模な非人間的組織や制度に対処することはさらに困難である」（同上：二五〇）。

Ⅳ. 市民社会の再構築

大規模な社会をどう理解したらよいものか？大抵のアメリカ人

にとって社会は概ね平等な者どうしが集まって公平に競争する市場のようなものだというイメージをもっており、それはコンセンサス型の自発的共同体のイメージと対になって道徳的バランスを取っている。しかし、彼らはまた、この市場モデルが今日の現実とはほど遠い描写であることも知っている。例を上げると、「市場の全分野を支配している大企業。消費者の選択を左右するための大がかりな広告戦略。農業などさまざまな分野に補助金を出そうという政府の計画。合理的なコスト計算からはずれた防衛産業との契約。資金、生産、販売の集中管理を広げ、強化するテクノロジー」などなどである（同上：二五二）。そのような事実に対するおぞましい反応の一つは、市場の原理から逃れるほどの力を持つ諸集団に嫌疑をかけることである。

過去二〇年間、政府、大企業や労働組合に対する信頼にかけりがさしてきた。大規模な組織が世紀末のアメリカ社会の現実の一部となった。しかし、彼らは「トラストや組合や政府の統制機関を解体することはほんとうは望ましくないと承知している。。。そんな次第で、当惑は深まりリーダーシップへの期待が高まる。専門家の意見によって支えられたすぐれたリーダーシップのみが『見えない複雑さ』という問題に対処することができる、という考え方が力を増すのである」。実際、一九世紀の初めころから「見えない複雑さが増すにつれ、それを解明する専門職が生み出され、同時にその運営を事とする行政官僚、経営管理者、さまざまな分野の専門技術者と応用科学者もまた繁栄の時代を迎えた」のである（同上）。国家計画の理想は、専門的訓練を積んだ集団によって推進されたニューディール時代である。彼らは「無秩序な企業経済がもたらした惨状を克服するために大規模な行政管理国家を創ろうとした。こうした国家こそ、大規模な経済生活にある程度の秩序と同情を持ち込む責任を引き受けようとするべきものであったが、それは部分的にしか成功しなかった」。彼らは「政治をよ

り合理的なものにすることによって民主的な市民精神を高めていく可能性を探っていたことは注意してよい。しかし、彼らは共同善という道徳的見地から自らの努力を正当化し、個人主義文化に代わるものをもたらしてくれるような国家のあり方のヴィジョンをはっきり打ち出すことはけっしてできなかったのである」(同上：二五四)。

行政の集中に伴い、高等教育を受けた知的専門職の共同体験といえは通常、地域共同体におけるものではないので、彼らの世界観はコスモポリタンのなもので、彼らの市民的義務の感覚は都市や町へ向けられていない、よく似た他者とのネットワークの中で維持されている。「彼らは企業や政府の世界での価値の優先順位にきっちり組み込まれており、そこにおいて専門知識を用いて、競合する諸要素を掌握しながら解決策を探るという仕事をこなす」。彼らの描く社会のヴィジョンは、職場での功利的な効率を追及することと、私的なライフスタイルの飛び地で個人の表現的自由の間で均衡をとることを前提にしている。「皮肉なことにそんな彼ら自身、自分は『自由な社会』のために働いているのだという幻影を抱きつつ、現実にはまさしく管理的専制のなかを生きている」。しかしそれは、かつてトクヴィルが警告したように、「公共的世界を専制に売り渡すことで贖った私的な自由など本当は自由でもないでもないというのは自明なことである」。トクヴィルが考えたように、「近代社会が自由の喪失へ向かうとすれば、その道筋の一つとなるのが『管理的専制』—ときに彼はこれを『民主的専制』という逆説的用語で呼んでいる—の出現であろう」(同上：二五三)。それゆえ、われわれは、アメリカ社会にかなり進行している専制の形態から自らを譲りたいのであればどうしたらいいのかという問題に直面する。

アメリカ人の人生観には功利主義が推進する「私的達成と消費を目的とする効率的な組織的社会」と、もう一つの「仕事を召命

と共同体への貢献として捉える、諸個人を一つの共同生活に結び付けるものとして見るような市民的ヴィジョン」が対峙し合ってきた（同上：三六四）。ではわれわれはどうしたらいいのかという問題に対して、ベラーらは次のように推奨する。「その第一歩として、私たちは自分たち自身にいったい何が生じてきたかを分析し、それを批判しなければならない。しかし、第二歩は、自動的反作用のごとく『大きな政府の荷下ろしをする』ことを主張したり、『経済を分散させよう』と立ち上がることではない。そのどちらも起こりそうもないことだ」（同上：二五五）。重要なのは、公共善（共通善）を追及する市民宗教的な「市民の政治」である。

市民運動が育んだ市民政治という考えは、「地域的な参加が国民的な対話につながってはじめて十全なものとなる」というものである。つまり、「政治とは共同体の政治、利害の政治、国民の政治が新しいひとつの場へ迎え入れられ、それぞれが適応と刷新の大きな可能性を見出すような公開討議場」のことである。この政治的見解は、功利的個人主義の見解とは重要な点で異なっており、「個人は公共的対話を通じて組織された社会のなかで、他者との関係のなかにおいてのみ自己達成を実現できる。必要な対話は、宗教的なものであれ世俗的なものであれ記憶の共同体のみが支えることができる。「記憶と記憶の共同体」というヴィジョンは、散在的、概ね地域的なものにとどまっているのがアメリカ社会の現状である。そのような状況の中で、ベラーらは次のような展望を抱いている。「こういった地域的な動きは、来るべき広範な社会運動の先駆けなのかもしれない。そうした運動の登場のときこそ、ふたたび反省と参加と、そしてわが国の諸制度の変容のためのさまざまな空間が切り拓かれるだろう」（同上：二六五；Belah *et al.*, 1985: 3-18）。

市民政治の顕著な例は「中間集団」の存在である。それは「個人の私的野心という孤立的傾向を和らげる」一方、他方では「政

府の専制的傾向を抑制すると考えた社会運動の市民精神の形態」である。市民精神（citizenship）はアメリカ史上、重要な役割を演じてきた。アメリカの社会運動は奴隷廃止運動、禁酒運動、また労働組合運動や公民権運動など多様なタイプのものがある。これらの運動の指導者や支持は教会や既成の集団から引き出されたものも少なくないが、結果的には強力な運動から「新しい公共的制度が生み出されることも多く、ときには国民生活の流れを強力に変更させることもあった」（同上：二五七）。今日のアメリカが直面している難題、それは財界人による支配や技術専門家による支配の状態に取って代わるものとして、社会運動の歴史から導出されるのは「民主主義的改革の伝統」である。それは改革運動の動機は「一つの根本的に類似した政治的理解であった。。これらの運動は、自律的な市民活動の基盤を掘り崩すような私企業の巨大な力と国民の統制を離れた政府の両方に疑いの目を向けた。そして、全レベルにおける政府・自治体に働きかけて新しい技術とそれが生み出す富に対して、いっそうの公共的責任を課すような道を探った。彼らは民主主義的な市民精神を尊ぶジェファソンの共和主義の意識を二〇世紀の状況に適用させようと努めたのである」（同上：二五八）。これら初期の政治遺産は、一九五〇年代、六〇年代に公民権運動として甦り、「公民権をめぐる格闘は、特殊利益団体のロビー活動以上のものであったことは、以前の運動と同様である。マーティン・ルーサー・キング・ジュニアの指導のもとで、それははっきり国民共同体の構成員の力を拡張し、強化するという目標を掲げていた。それは聖書的・共和主義的なテーマを喚起し、十全な市民的義務は、経済的にも社会的にも国家レベルばかりでなく国際レベルにかかわるものであると強調した。この運動の影響力は相当な範囲（とくに大学の若者たちのあいだ）に及び、社会のさまざまな領域の改革を目指す広範な政治活動がよび醒まされた」のであった（同上）。公民権運動がもたらした

政治的関心は、今日でも完全に失われてはいない。ベラーらの観察によると、七〇年代では地域レベルの民主的改革をめざす新しい種類の政治活動の展開を見たが、今日の運動は主として「地域に焦点がおかれ地理的に散在したものである」ので、目的は類似していても初期の運動に典型的だった地域から国家へと及ぶ関心の連鎖が示されていない」のが実情である（同上）。

ベラーらが話した人々の多くは、「競争的な奮闘の場である公共的な世界と、意味と愛とを供給することによってその競争的な努力を耐えられるものにする」とされた私的な世界との、二つの世界の狭間に捉えていた」が、要はその裂け目を乗り越えるべく、「公共的世界と私的世界とを相互にまとまりあるものにすべく—つまり私たちの社会的エコロジーを回復すべく—努力する者もあつた」人々を忘れてはならない。例えば、セシリア・ダウティは、「持たざる者」が発言し、参加できるような社会、彼女の子どもや孫が安全に暮らせるような社会を目指して働く、メアリー・テイラーは、多くの政治家が呪われている一、二年のスパンではなく、少なくとも今後二五年間の長期的視野に立って物を考えるように努めている。彼女の関心は、自然のエコロジーと社会的エコロジーの両方が受けた損害の修復に注がれている。エド・シュウォーツは、労働の組織化における非人間的な側面に注目し、聖書の共和主義的伝統に含まれる道徳的な関心を私たちの経済構造体に持ち込もうと努力している。モリソン師は、彼の教会員たちが自らの天職を現世で実行しながら影響力ある強力な教区生活の活性化を目指している。これらの人々はみな、共和主義的伝統と聖書の伝統に依拠することで、それが現代では第二言語となっていたものを、ふたたび第一言語にしようと努力している。教育界においては科学技術的な業績とキャリアのための技能を求める圧力が激しくなっている一方では、教育のもつ古典的役割を再評価しようという声も聞かれる。「すなわち教育は、私的な願望を

共有の文化的意味とつなげることによって個々人がより十全に発達した人間であると同時に自由な社会の市民でもあることができるようにする役割をもつということである」(同上：三五一)。ベラーらが「カリフォルニア経済民主主義運動」やペンシルヴェニア州の「市民的価値研究所」の活動家たちにインタビューを行い学んだことは、それは容易ではないとはいえ、「どちらのグループも、責任ある市民精神についてはっきりした意識を第二のタイプの政治—利害の政治—へと持ち込もうとしており、それを第一と第三のタイプの政治—地域共同体と国民の政治—に対して人々が抱いている積極的なイメージに結びつけようとしている」のである(同上：二五九)。

アメリカ市民がとるべき道は、「トクヴィルの議論に沿って考えるならば、政府の権力に市民自らが影響を及ぼし、それを和らげるためのルートとなるようなすべての団体の運動を強化することであり、またこのようにして管理的専制からの引力によく対抗できるようなタイプの政治を活性化することである」(同上：二五四—二五六)。そのためには、ベラーらが繰り返し述べるように、伝統を生かし直すこと(reappropriation of traditions)、すなわち、伝統のなかに糧となるものを見つけそれを今日のわたしたちの現実に、能動的に、創造的に適用すること、つまり諸伝統を批判的、反省的に継承していくことであろう。われわれの過去を結びつける「記憶の共同体」は、また私たちに未来へと目を向けさせる「希望の共同体」でもある。希望の共同体は「わたしたちが自分や自分に身近な者のために抱いた願いを広い全体の願いへと結びつけることを可能にし、自分の努力をいくらかは共同善への貢献という視点から見ることを可能にするような、意味の文脈を用意する」のである。その意味で、記憶の共同体は同時に希望の共同体になり得るのである(同上：二八八、三〇二、三〇五、三三九)。「伝統を生かし直す」という実践的意味は「歴

史を学ぶことと歴史のなかで行動することとは、これまで考えられてきたほどに異なったことではないように思われる。もしわたしたちの高等文化が自然と歴史、空間と時間について、それを寄せ集まりから切り離して断片化することなしに語り始めることは可能であるなら、人間生活を意味深いものにしてきた古いあり方との結びつきや類似点を見つけることもできるかもしれない。これは、私たちが過去へと引き戻す新伝統主義に向かうことにはならない。むしろそれは、つねに自らを更新し、発展させてゆく真の伝統の回復へと向かう道を開くであろう。それによって私たちは、いまやほとんど失われてしまった全体整合性を再発見することができるかもしれないのである」(『心の習慣』：三四〇)。

【参考文献】

- Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row, 1970.
- Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Trial*. New York: Seabury Press, 1975.松本・中川共訳『新装版 破られた契約—アメリカの宗教思想の伝統と試練』、未来社、一九九八年。
- Robert Bellah & Phillip Hammond, eds., *Varieties of Civil Religion*. Eugene, Oregon: WIPF & Stock, 1980.
- Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.島蘭・中村共訳『心の習慣—アメリカ個人主義のゆくえ』、みすず書房、一九九一年。
- Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, Steven Tipton, *The Good Society*. New York: Alfred Knopf, 1992.
- The Robert Bellah Reader*, eds., Robert Bellah and Steven Tipton. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- 拙稿「ロバート・ベラーを読む(Ⅰ) 宗教社会学の成立」、『地域文化研究』第15号、2014年、pp. 59-88.
- 拙稿「ロバート・ベラーを読む(Ⅱ) アメリカの市民宗教」、『地域文化研究』第16号、2015年、pp. 37-70.