

ポスト世俗主義と「アメリカ」

藤 本 龍 児

はじめに

いま「アメリカ」についての観方が変わりつつある。その変化を引き起こしたのは、1970年代から世界各地で観察されはじめた「宗教復興」の事実にはかならない。それが2000年代に入って広く認識されるようになることで、「アメリカ」についての観方が見直されざるをえなくなっているのである。近年まで宗教は、いずれ滅びゆく時代遅れなものと思われてきた。近代化がすすめば、多くの人びとは合理的な知識をもつようになり、無知蒙昧な宗教から解放されて自由になるだろう。そうした啓蒙主義の系譜をひくりベラリズムの中心的教義「世俗化論」が社会科学のパラダイムとして存在していたのである。

もちろんアメリカにおいて宗教は、文化的アイデンティティの深層に位置し、現在でも社会を左右する要素と考えられている。ゆえに、その分野における研究の蓄積も厚い。しかし、それにもかかわらず、アメリカの宗教性は、世界のなかでも「例外」とみなされ、場合によってはアメリカの野蛮性を表す事象として論じられてきたのであった。

こうした観方は、1970年代から宗教復興が観察されるようになってからも、ただ宗教学や宗教社会学で「世俗化論」が疑われ始めただけで、ほとんど変わらなかった。しかしようやく2000年代前後になると、社会哲学や政治哲学の領域で、世俗化論の見直しが行い入れられるようになっていく。なかでも2005年にユルゲン・ハーバーマスが「公的領域における宗教」を発表したことは大きなインパクトがあった。¹⁾ 近代市民社会に堪える中心的な理論家であり、リベラリズムの主導的な思想家でもあるハーバーマスが、その立場を変更するような発言をしたために関心が集まったのである。その後もハーバーマスは、現代社会を「ポスト世俗化」社会と規定し議論を進めている。

アメリカは依然として宗教組織が盛んで、宗教意識の強い市民と政治的にアクティブな市民の割合は同じくらいでありながら、近代化の先頭ランナーである。ところが、こういうアメリカが長いこと世俗化理論の巨大なる例外ということですから驚かされた。しかし、視野がグローバルになり、他の文化や世界宗教にも目を向けて、いろいろと教えられるところがあると、このアメリカがむしろ、標準形に思えてくるほどである。²⁾

ここでは、近代化と宗教に関する従来の観方が見直され、「巨大なる例外」という「アメ

¹⁾ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens," *Between Naturalism and Religion* (London: Polity Press, 2008[2005]): 114-47.

²⁾ ユルゲン・ハーバーマス『ああ、ヨーロッパ』（岩波書店、2010年）、107頁。

リカ」観の変化が指摘されている。もちろん、そうした見直しや変化は始まったばかりで、統一された見解があるわけではない。しかし、その必要性については広く認識されるようになり、重要な問題として多くの研究者によって論じられるようになった。

ところが、日本のアメリカ研究においては、そうした議論を進めようにも、その前段階にある政治と宗教についての研究が「周回遅れ」(5)になっている。その点、『アメリカ的理念の身体』は、大きな意義を持っていると言えよう。むしろ本書は、キリスト教神学や宗教史を本領としているが、その統一的関心は、政治と宗教の相克にある。強い宗教的なヴィジョンをもって出発しながらも、史上初めて政教分離を憲法にうたい、近代国家として進んできた「アメリカ」。そのアメリカにおける政治と宗教が織りなす歴史的な実験のダイナミズムが、本書の統一的な関心の対象となっているのである。

であるからこそ、寛容をはじめ、良心や平等といった「アメリカ的理念」が、アレントやロールズ、サンデル、ヌスバウムらの政治哲学を参照しながら考察されているのである。そしてその先には、それらの理念を中心的な要素とする現代リベラリズムを批判的に見直すことが目指されている。それは、ムスリム移民などによってますます多元化する社会で、良心や信教の自由を尊重しつつ、異なる思想が平和裡に共存するモデルを構築するためにほかならない。

そこで本稿では、『アメリカ的理念の身体』の政治哲学的側面に注目して、本書の意義の一端を明らかにしたい。ただし、ここでは、本書で具体的に参照されている思想家や研究者を論じるのではなく、ハーバーマスの議論との相違を論じる。ハーバーマスの議論は、本書とアプローチも違うし、アメリカ研究ともいえない。しかし、主題には通じる点が多く、両者を比較すれば、本書の特質を明らかにすることができると考えられるからである。

1. 「寛容」のパラドックス——「いかに開くか＝いかに閉じるか」

今日では、異質な思想や信条をもつ人々との共存を目指すことは必須の課題となっており、現代リベラリズムの中核概念である「寛容」が不可欠のものとして求められている。しかし、「寛容」が西洋近代のリベラリズムによる独特な原理だとすれば、他の文化の人々にとってそれは「不寛容」に転落しかねない。事実、リベラリズムによる寛容の概念や理念の押しつけが、イスラームの人びとを苛立たせている。

そこで第一部の各章では、ニューイングランドにおける「寛容」概念の解釈や系譜が検証され、それが西洋近代のものとは異なることが明らかにされていく。一般に、寛容という理念は、啓蒙主義の系譜のなかに位置づけられ、近代の産物であると考えられている。いいかえれば寛容は、中世における社会統制が緩んで宗教的価値が多元化し、宗教戦争に明け暮れた反省として、あるいはルネサンス精神につづく啓蒙主義が広がることによって初めて生じた、と理解されているのである。このような歴史観にたてば、中世は暗黒の時代であった、ということになるだろう。しかし、寛容の概念自体はむしろ中世すなわちキリスト教の強固な社会的支配が見られたところで発達し、すでに定着していたのである(21)。

中世的な寛容の特徴は第一に、その対象が本来ならば処罰されるべき悪である、という否定的な価値判断を前提とすること。そして第二に、「より大きな悪を防ぐ」という目的のために取られる処置であること。この二つである。中世的な寛容は、相手を悪であると

評価しながらも、それを厳格に処罰すれば秩序がみだれ、平和がそこなわれるばあいを取られる処置であった。つまり寛容は、怜悯な計算による小悪の容認なのであり、異質な他者を「是認はしないが許容する」という方策だったのである(22、28)。中心的な価値を保持しながら、周縁において異質な他者を容認し、社会にグラデーションをもたせて維持するための作法だった、と言ってもいいだろう(24)。

そして重要なのは「寛容の理解ではなく不寛容の理解である」(15)。ニューイングランドの事例は、この点を理解するため採りあげられているのである。かれらは、通俗的な理解とは異なり、実際にはヨーロッパ中世の思想や世界観を多くの点で継承していた。ニューイングランドでは、自分たちの宗教的自由を求めたが、バプティストやクエーカーのそれは認めず不寛容になった。しかし逆説的なことに、それはまさに中世的寛容の理解に基づいた処置だったのである。

かれらにとってアメリカは、新天地であったがゆえに、宗教的秩序とともに政治的秩序をも打ち立てなければならなかった(16)。その場合は当然のことながら、自分たちの教派の信仰に基づいて政治秩序が形成された。そこには、教派の違う異質な他者が入り込むこともあったが、中世のヨーロッパとは違い、かれらには不寛容な態度でのぞんだ。周囲に未開拓の地が広がる初期アメリカにおいては、わざわざ異質な他者を容認する必要はなかったからである。なにより寛容が、相手を悪とする価値判断を前提とし、より大きな悪を回避するという実践的な方策であるからには、必要に迫られないにもかかわらず悪を認めることは「真理への無関心」であり、危険な反社会的行為となる(17、26)。

こうした不寛容が、その後のアメリカで全く反省されなかったわけではない。しかし本書では、寛容が「あくまでも中心的な価値を維持するためのシステム」であり、「その中心的な価値に関する不寛容こそが、周縁部における寛容を成り立た」せる、ということが強調されている。なぜなら、それが「一七世紀ニューイングランドに限らず、すべての寛容レジームに共通の構造」だからにほかならない(27)。

もとよりいかなる社会も、その基盤たる「基本的な構成原理」が存在するからには、ある程度の不寛容を示さざるをえない。たとえ民主主義社会であっても、民主主義に対する全面的な攻撃や挑戦には寛容たりえないのである。あらゆる主義や主張、それらに基づく言動や行動に対して絶対的に開かれた寛容な社会は原理的に存在しない(15)。

以上のような寛容理解は、実のところハーバーマスの主張するところでもある。

寛容ということは、信仰をもつ者、異なった信仰をもつ者、そしていっさい信仰をもたない者たちが、おたがいに相手が特定の信念や実践や生活形式をもつことを、たとえ自分はそれを拒否する場合でも、許しあうことである。この許しあう関係は、相互の承認という共通の基盤に依拠したものでなければならない。…もちろん、この承認は、異質な文化や生活形式に対する価値評価と混同してはならない。…寛容をわれわれが実践しなければならないのは、われわれが間違っていると考える世界観、あるいはわれわれが好きになれない生活習慣に対してのみなのである。³⁾

³⁾ ハーバーマス『ああ、ヨーロッパ』118頁。

ここでは寛容が、善悪や好悪など価値の次元に適用されるものではなく、承認や共存など政治の次元に適用されるものであることが確認されている。これは、「是認はしないが許容する」という中世的な寛容の特徴に通じていることが分かるだろう。

しかもハーバーマスは、宗教的寛容についての論文で「寛容のパラドックス」について指摘している。寛容は、全ての者に適用されるのではない。自由や民主主義の理念であれ、自らの敵には寛容たりえない。ゆえに寛容は、対象の範囲を限定せざるをえず「排除なき包摂はありえない」と言明されている。⁴⁾

従来のリベラリズムやポストモダニズムは、そうした寛容のグラデーションを、不平等であるとかパターナリスティックであると批判する。しかし、なんらかの理由で社会が動揺しているばあい、人びとは自己防衛のために、安定と求心力を求めて他者に不寛容にならざるをえない(15)。

そういう場合には、全ての思想や信条の完全な平等ではなく、長きにわたって歴史的に彫琢されてきた「中世的な寛容の理念」のほうが現代においても適切ではないのか。現代のリベラリズムで「寛容論」と言えば、異質な他者にたいして「いかに開くか」ということばかりが目指される。しかし実のところ、それは「いかに閉じるか」という課題と表裏一体である。このことを顧みない寛容論は、本書の歴史的検証や政治哲学的考察からすれば、ほとんど児戯に等しいということになるだろう。

もちろん、現代の寛容については、他に考えておかなければならない課題が少なくない。その主なものが、次にみる政教分離の問題や、寛容レジームの核たる「基本的な構成原理」の問題である。

2. 二つの「政教分離」——熟議デモクラシーの改変？

政教分離の理念は、アメリカにおいて世界で初めて憲法に掲げられものであり、日本では、近代社会における普遍の原則として考えられている。たしかにアメリカにおける「政教分離」は、歴史的にはロジャー・ウィリアムズのプロヴィデンス「入植誓約文」にはじまり、ヴァージニア州「信教自由法」などを経て、連邦憲法修正一条に成文化された(104)。ただし、そうした歴史的由来にかかわらず、その適用が実質的な憲法判断が必要とされるようになったのは二〇世紀後半になってからであり、近代というよりは現代の問題なのである。しかもアメリカの連邦最高裁判所においてさえ、解釈には少なからぬ幅があるし、まして日本の法曹界においては、その理解が不十分なまま論じられてきた(104、107)。

最高裁の判決に振幅が生じる背景には、修正第一条じたいにはらまれる両義性がある。その両義性とは、条項の前半にある国教樹立の禁止と、後半にある宗教の自由な実践の侵害禁止とのあいだで生じるものにほかならない。前半は狭義の「政教分離」を、後半は「信教の自由」を宣明している、と言っていいだろう。そして、国教樹立禁止をより重く見る立場を厳格分離主義、後半の宗教の自由実践をより重く見る立場を不偏許容主義と呼ぶ(105)。

⁴⁾ Jürgen Habermas, “Religious Tolerance as Pacemaker for Cultural Rights,” *Between Naturalism and Religion* (London: Polity Press, 2008[2005]): 253.

厳格分離主義は、啓蒙主義につらなるもので、公共空間から一切の宗教的性格を剥奪することを政教分離の本義と捉える。政教分離の原義である「教会と国家の間に分離の壁をうち立てる」というジェファソンの言葉を旗幟としながらも、さらにそれを拡張して「宗教」と「政治」の完全な分離を求めている。

それに対して不偏許容主義は、福音的信仰につらなるもので、宗教の自由な実践こそ修正第一条の目的であるとし、教会と国家の分離は、それを保障するための制度であると考え。特定の教派に偏ることなく、多様な宗教性を穏健なかたちで維持発展させることで、公共の善や福祉に資することを目指している。

本書では、この二つの解釈が別の角度から検討され、それぞれが「規制原理」と「構成原理」として概念化される。分離主義は、国家によって信仰を強要されたり、特定の教会によって国家が支配されたりすることを回避するために、政治と宗教を厳格に分離しようとする。他者から目的を押し付けられたり干渉されたりしない、という意味で「消極的な信教の自由」を実現するものと言えよう。しかし、社会をどのように形成すべきか、という構想を提供しないので、それだけでは社会の連帯を衰弱させ凝集力を失わせてしまう。

これに対して許容主義は、各宗教が、社会の理念となる価値を提示するように促しながらも、特定の宗教へ偏向して関わることがないようにし、多数派と少数派を寛容論によって縫い合わせようとする。宗教的信念にもとづいて社会の形成に参加する、という意味で「積極的な信教の自由」を実現するためのものである、と言えよう。

つまり、分離主義はすでにある程度のまとまり (cohesion) をもった社会のための「規制原理」であり、許容主義はそのまとまりを創造ないし再創造しようとする社会のための「構成原理」として機能する、ということである (112)。本書では、分離主義を目指したウィリアムズの「活ける実験」が、構成原理への配慮を欠いていたためにほどなく困難に直面したことが描かれている。

さらに、世俗化論のパラダイムが強い現代にあっては、政治と宗教を厳格に分け、公共空間から一切の宗教性を排除すれば、宗教のポテンシャルを切り詰め、逆に世俗主義という別の信条や教義を公的に樹立し、国教化することになってしまう。あるいは、世俗主義ではなくとも、現代のリベラリズムが形式上の自由と中立性を重んじるあまり、すべての者に発言の機会を与えながら、どちらかといえば声の大きな者に世論が左右されることを許してしまい、結果的には自由でも中立でもなくなる、という矛盾が生じてしまう (118)。

このように政教分離にかんする二つの解釈と原理を整理したうえで、その現代的な課題を次のようにまとめている。

初期のロールズのように価値の議論から私的領域へ撤退せず、公論を興して宗教や道徳についての多様な意見を戦わせ、それぞれが吟味検討することを奨励するならば、公共精神の涵養に資して社会の寛容度を高め、結局は政教分離が保障しようとする信教の自由をも擁護することになるであろう (130)。

この一文には「寛容」「政教分離」「信教の自由」といった理念のつながりが端的に示され、それらの実現のために、宗教を公共空間における討議のアリーナへ導入する、という方法が主張されている。

以上のような政教分離にかんする主張も、近年のハーバーマスの見解と重なるところが少なくない。従来のハーバーマスは、世俗化を大前提として、ポスト形而上学的な原理のみでリベラル・デモクラシーを機能させようとしてきた。これは、本書で論じられている前期のロールズと共通しているところである。

しかし近年のハーバーマスは、現代社会を「ポスト世俗化」社会と規定し直し、宗教の意義を積極的に評価するようになってきた。リベラルな国家には、政治参加のための動機や公共の福祉のための連帯が欠かせない。ハーバーマスは、リベラルな国家も動機や連帯を生み出すことはできるが、今やそれだけでは不十分となった、と判断している。

現代では、グローバル経済が進展するなかで市場メカニズムが拡大していき、政治の（制御）機能は低下している。こうなると人びとは、自己利益のみを求めて権利を主張し争うようになり、連帯が切り崩されてしまう。ゆえにハーバーマスは、「規範意識および市民の連帯がエネルギーを吸んでいる文化的資源のすべてと大切につきあうこと」を重視し、なかでも宗教の意義を再評価しはじめたのである。

そして逆に、啓蒙主義の伝統を普遍主義的に理解し、政治と宗教を厳格に分離させ、宗教は私的領域にとどまるべきだとする思想を「政教分離主義」として批判するようになった。いまや「国家」と「教会」は、むしろ橋渡しされなければならない。ハーバーマスは、そのために討議のアリーナを改変する理論的作業を始めた。たとえば、宗教的市民も討論に参加できるように、宗教的言語で語られた政治的発言を、世俗的市民が協力して世俗的言語へ翻訳する、といったことに期待しはじめている。⁵⁾ こうした提案には、翻訳の実現可能性をはじめ、すでに多くの疑問が投げかけられている。しかし、政治的公共圏を宗教的市民に開き、討議のアリーナに宗教的価値観を導き容れようとする方向性は確認できるだろう。

このように、寛容にしる政教分離にしる、政治と宗教にかんする本書とハーバーマスの見解は重なるところが多い。ところが、決定的に違うのではないか、と考えられる点もある。それは、寛容レジームの核に位置する「構成原理」や「中心的価値」についての見解であり、そこにこそ本書の政治哲学における特徴があると考えられるのである。

3. 「正統」の形成——世俗性か、宗教性か？

近代社会において、その「構成原理」になっているのは、字義通り「憲法 Constitution」にほかならない。憲法のなかに、その社会が抱く「中心的価値」が示されてもいる。憲法が、社会の基盤として機能してはじめて、寛容と不寛容をめぐる是非や、政治と宗教のあいだの距離などについて討議することもできる。

しかし憲法が、文字通り構成原理として機能するためには、人びとのあいだでそれが広く承認され、尊重されていなければならない。憲法を機能させるためには、文言を作成するだけではなく、その法文が構成メンバーのあいだで「正統」なものとして受け入れられていなければならないのである。憲法は正統性を認められて「権威」をまとうことで、人びとはそれに「拘束されることで自由になる」という逆説を自ら受け入れることができる。

⁵⁾ ハーバーマス『ああ、ヨーロッパ』118頁。

本書の結章では、やや唐突に、これまでの歴史的叙述と哲学的考察が「正統の形成」という過程や理路を検討するためになされていた、ということが明らかにされている。「本書の試みは、その正統を臆することなく恥じることなく形成しようとした幾多の先人の努力に学ぶ試みである」(267)。現代のリベラリズムやポストモダニズムの世界観からすれば、「正統」は、権威主義的なものとして、あるいはパターンリスティックなものとして忌避されるだろう。しかし結章までの展開を追えば、それが「アメリカ的理念の身体」を実質化するためには避けては通れない概念であることが分かるに違いない。

「正統」については、「正統／正当」「orthodoxy／legitimacy」「justification」といった違いはもとより、ウェーバーの類型論や丸山眞男の「O正統」(orthodoxy 正統)と「L正統」(legitimacy 正統)の区別など、参照すべき議論は少なくない。⁶⁾ また、それらに関連するものとして「権威／権力」の区別もある。しかしここでは、そうした議論には立ち入らず、ハーバーマスの比較を通して、また牽強附会になることを承知のうえで本書の立論から推論を進めて、「正統／正当」について検討してみたい。

ハーバーマスは、「ポスト世俗化」社会になったとしても、リベラルな国家の憲法や法秩序は、宗教的な伝統とは無関係に、デモクラシーのなかで生み出される法手続きのみから自給自足で正当化しうる、という考え方にたつ。これは「デモクラシーの手続き」を「合法性にもとづく正当性の産出の方法」と捉える考え方である。

リベラルな国家の憲法は、民主的な手続きを通じて自分たち自身で理性的に熟議し、互いに合理的なものとして合意したうえで制定したものであり、また絶えず反省、再解釈され更新されていくものである。そのように、民主的な手続きを経た憲法によって政治がおこなわれるからこそ、民主的な立憲国家は正当なものである、と見なされるのである。⁷⁾

それでは、本書において正当性と正統性と宗教の関わりはどう捉えられているのだろうか。コトンは「基本的にすべての権力は民衆にある」と記しており、コトンとさまざまな点で対立関係にあったウィリアムズも、この点では同様に「世俗権力の主権的で根源的な基礎は民衆に存する」と語っていたことが紹介されている。こうしたことから本書では「ピューリタニズムの伝統では、権威の本源は民衆にある」とまとめられている(264)。

このようなことが確認されたうえで本書では、「権威はすべて下位の権威から引き出される、という点で彼らは共通の確信を有しており、それが当時の実際の経験でもあった。この確信は、やがて独立宣言の文面へとこだまし、憲法制定に際しても共有されることになる」というように、アメリカの「憲法の制定」過程が描かれている。もし、この過程が「正統の形成」過程に重なるとすれば、本書では、正統性と宗教に関連性がない、と捉えていることになるだろう。

ただし、ここではとくに「権威／権力」の区別はなされていないようである。もし区別をするのであれば、「権力」の本源は民衆にあったとしても、「権威」の本源は宗教に関わっ

⁶⁾ 丸山眞男『闇斎学と闇斎学派』『丸山眞男集 第十一巻 1979-1981』(岩波書店、1996年)、251頁参照。なお、この点については、藤本龍児『アメリカの公共宗教：多元社会における精神性』(NTT出版、2009年)、95頁以降も参照。

⁷⁾ ヨーゼフ・ラッツィンガー、ユルゲン・ハーバーマス『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』(岩波書店、2007年)、1-25頁。

ていたのではないかと考えられるが、引用された原語や当時の用法が明らかではないので判断できない。

しかし、権威ではなく、キリスト教の伝統の文脈で「正統」が論じられている箇所では、別の推論も成り立つ。そこでは、「正統」を端的に「人々が広く一般に信じてきた内容」と規定している(261)。この規定には、「人々が広く一般に」という点で個人性を越えた集団性が含まれ、「信じて」という点で合理性を越えた宗教性が含まれ、「きた」という点で同時代性を越えた歴史性が含まれる、と考えられる。こうした考察からすれば、「正統」の本源は単なる「民衆」にはない、ということになるだろう。少なくとも世俗的な、現在生きている民衆だけでは正統は形成できない、ということになる。

こうした推論そのものは牽強附会の謗りを免れないだろうが、本書の立論と行論からすれば、それがハーバーマスと同様の「世俗による正当化」あるいは「世俗による正統性」に落ち着くとは考えにくい。実のところ宗教の真価は、もはやハーバーマスの規定するような政治的秩序の補完物としてしか存在しないのであろうか。いずれにせよ本書は、そうした観点から繰り返し読むことで、政治哲学的な示唆を多く与えてくれると考えられるのである。

おわりに

ようやく宗教復興が事実として認識されるようになり「ポスト世俗化」社会のあり方が模索されたはじめた現在、「例外」ではなく「標準」というように観方が変わった「アメリカ」の政治と宗教の関係は、多元社会たる世界において重要なモデルを提供することになるだろう。

ただし、宗教を、討議のアリーナに迎え入れる方法を講じるだけでは不十分だと考えざるをえない。なぜなら、現在の公共空間や討議のアリーナは、リベラリズムの原理によって構成されているからにはかならない。西欧近代的な市民社会の構成原理と、それに正統性に付与するものは何か、といった次元まで掘り下げて問い直さなければ、本書で示されたように、西洋近代の寛容を単に当てはめるだけになってしまう。まして、西洋の市民社会も宗教的淵源をもち、現在もその要素を含んでいるのだとしたら、本書のように改めて宗教的観点から「市民社会の理念」を検討しなければならないだろう。⁸⁾ それは事実のレベルで世俗化を反省する「ポスト世俗化」の議論ではなく、思想のレベルで世俗化論を問い直す「ポスト世俗主義」の議論ということになる。これから必要になるのがそうした「ポスト世俗主義」であるとすれば、その行程を示す頼もしい先導者として『アメリカの理念の身体』が現れたように思われる。

⁸⁾ この点については、ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」『宗教概念の彼方へ』(法蔵館、2011年)も参照。