書評フォーラム

森本あんり著

『アメリカ的理念の身体——寛容と良心・政教分離・
信教の自由をめぐる歴史的实验の軌跡』をめぐる

(創文社、2012)

遠藤泰生

2012年12月に森本あんり著『アメリカ的理念の身体—寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史的实验の軌跡』(創文社)が刊行された。「アメリカ社会における宗教の多面的・複層的な発現形態」(本書4頁)を問うこの著書の持つ意味は大きい。アメリカ宗教史の研究成果が必ずしも厚くない日本のアメリカ研究にとってはなおさらのことである。

本号では、書評欄における新たな試みとして、フォーラムを設け、寛容や良心をめぐるヨーロッパの哲学的伝統にまで遡りながらアメリカ社会に占めるキリスト教文化の興行きを探った本書の意義を論じ合うこととした。形式としては、遠藤泰生(東京大学)、増井志津代(上智大学)、藤本龍児(帝京大学)の3名に、名前を挙げた順に、主に、アメリカ地域研究、宗教史研究、公共哲学のそれぞれの視点から書評をしてもらい、それに対する著者森本の応答を掲載する形をとった。*American Historical Review*などで同種の企画に見られる形式を踏襲したものと理解していただいてよい。こうしたフォーラムを随時設けることで、日本のアメリカ研究の流れに一石を投ずる重要な問題を扱った著作に多角的な光をあて、かつ、研究者間の対話を活発化させることがこのフォーラムの狙いである。書評といっても単発の書評論文あるいは紹介文が出されるだけのことが多い日本のアメリカ研究に、何かしらの貢献ができれば幸いである。本号以降もこうした場を積極的に設けていきたい。

なお本フォーラムは、科学研究費補助金基盤(A)「19世紀前半合衆国における市民編成原理の研究」(課題番号:23242044、代表:遠藤泰生)主催で2013年3月11日に行われた合評会での議論を踏まえたものであることを記しておく。

「信教の自由」から考える自由の二元的性格

遠藤 泰生

はじめに 「信教の自由」の理解を求めて

合衆国の国民であるか否かを問わず、アメリカ合衆国を自由の国と語る者は多い。明治以来の近代日本におけるアメリカ理解は、この「自由の国アメリカ」というイメージを軸に展開してきたと言いまどめる研究者すらいる。¹⁾しかし自由という言葉は難しい。その言葉の指し示す範囲があまりにひろく、言葉の意味を厳密に理解しながら用いるのが容易ではないからである。例えば、「何々の自由」あるいは「何々からの自由」もしくは「何々をする自由」といった言い方でその範囲を限定しなければ、自由の内容を具体的に思い浮かべることが我々にはできない。日本語における自由という言葉を英語に置き換えるのに、freedomとlibertyの二つのうちどちらを用いるべきか咄嗟には判断が付けにくいのも、同じ理由による。逆²⁾に、理念の中で無定形にひろがる自由を想起するあまり、合衆国社会での自由への制約やその限界を実際に目にした時、「自由の国アメリカ」のイメージが裏切られたと慨嘆する者や「二重基準の国アメリカ」を糾弾し始める者が多く出るのも、やむを得ないことといえよう。自由を理解することの難しさは、アメリカ社会を理解することの難しさに繋がっている。

それでも、投票の自由や企業の自由などの目に見える活動の自由に関しては、その輪郭を我々はかなり正確に掴むことができる。けれども「信教の自由」に代表される心の内面の自由に話が及ぶと、我々の理解はとたんに覚束なくなる。その原因の一つは、信条、信仰の自由など、理念の中でしか本来把握し得ない自由が具体化され制度化される歴史的経緯を、我々が十分に学んでいないことにあるのではないだろうか。可視化された自由は理解しやすいが、そうでない自由はその輪郭すら把握し難い。そういうことなのであろう。「信教の自由」に付随する思想や哲学の問題も我々はあまり深く理解していない。例えば「信教の自由」を確定したとされる連邦憲法修正第一条には、結社信仰の自由を規定した文言のほかに、国教分離を規定した文言がある。なぜこの二つの文言が同じ条項に含まれているのか返答に窮するのは、「信教の自由」における自由が抱える諸問題を我々が十分に咀嚼していないことの良き証しなのである。

そうした問題が存在するなか、本稿でとりあげる森本あんりの著書は、宗教と政治と哲学が交錯するアメリカの自由に関する諸問題を、主に植民地時代ニューイングランドのピューリタンの歴史に遡り考察したものである。森本自身の専門はあくまでキリスト教神学であり、『ジョナサン・エドワーズ研究—アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論』(1994)や『アジア神学講義—グローバル化するコンテクストの神学』(2004)他の専門著書が既にある。その一方で『アメリカ・キリスト教史—理念によって建てられた国の軌跡』(2006)

¹⁾ 亀井俊介『自由の聖地—日本人のアメリカ』(研究社出版、1978年)。

²⁾ 石田雄『日本の政治と言葉 上・下—自由と福祉』(東京大学出版会、2000年)。

のようなより一般向けのアメリカ研究書も森本は著している。その両方を書き分けるのが森本の魅力であろう。ただ本書は、アメリカ研究者一般に語りかけるという目的を合わせ掲げながらも、究極的には、信教の自由を素材にキリスト教の政治哲学的要請に応えること、わけても自由の二元性を踏まえた理念形成の公論の大切さを説くことを目的としている。その内容を全て詳細に辿るのは本稿の責を越える。本号に掲載されている増井、藤本の書評も合わせて各章の理解に役立ててもらいたい。ここでは、以下に本書の章立てを紹介し概要の紹介に換える。その後、本書の議論に踏み入り考察を加えていくことにする。評者の専門から、アメリカ研究の視点が前面に出ることをお断りしておく。

序章 (3)

第一部 寛容論と良心論—歴史的な文脈と今日的射程 (14-82)

- 一章 中世的寛容論から見た初期アメリカ社会の政治と宗教
- 二章 「誤れる良心」と「愚行権」—中世から近世への神学的系譜
- 三章 「誤れる良心」と「偽れる良心」をどう扱うべきか—現代寛容論への問いかけ
- 四章 人はなぜ平等なのか—平等の根拠としての「良心の自由」

第二部 政教分離論—発展期の錯綜と現代の憲法理解 (84-169)

- 五章 初期アメリカ社会における政教分離論の変容と成熟
- 六章 ロジャー・ウィリアムズの孤独—規制原理としての分離主義と構成原理としての許容論
- 七章 さまよえる闘士—ロジャー・ウィリアムズ評価の変遷と今日の政教分離論
- 八章 教会職と政治職—兼任の禁止と解禁の論理

第三部 信教の自由論—プロテスタント的な自由競争原理の帰結 (172-258)

- 九章 プロテスタント的な大学理念の創設—初期ハーヴァードのリベラルアーツと神学教育
- 十章 ジョナサン・エドワーズと「大覚醒」の研究史
- 十一章 反知性主義の伝統と大衆リヴァイヴァリズム
—Harvardism, Yalism, Princetonismをぶっとばせ
- 十二章 キリスト教の女性化と二〇世紀的反動としての男性化

結 章 (259-273)

1. 日本における「周回遅れ」のアメリカ宗教理解

日本のアメリカ研究において、宗教に関する研究が日米の格差が際だつ分野の一つであることは否定しがたい。その格差を埋め「本邦で手薄なアメリカ理解の次元を深化させる」のが森本の掲げる本書の目的の一つである。しかし本書のより大きな目的は、「アメリカ型の政教分離リベラリズム」で「試みられた多様な価値観の平和的共存の道を尋ねる」(5、以下本書への註は該当の頁数を本文中に直接記していく) ことにあると森本は述べている。それが、多様で異質な価値が聞き合い交錯する現代社会を理解する視座を磨くことに繋が

る(31、86、146、168)と同時に、アメリカの影響を色濃く受けてきた戦後日本の思想風景を見直すことにも繋がる(5)と森本は考えるからである。森本のこの考えは示唆に富む。何故なら、その考えは、他の多くのアメリカ研究者と森本とを隔てるアメリカの宗教に関する知識の質や量における違いばかりでなく、アメリカ研究に何を求めるかというアメリカ研究者全般と森本との関心の違い、知識の性格の違いをも示しているからである。

繰り返しになるが、日本のアメリカ研究における宗教への理解はきわめて薄い。自らの経験に照らしても、アメリカの宗教ないし宗教史を学ぶには、指導にあたる研究者、教育者の絶対的不足が大きな壁として存在している。宗教史への理解を独自に取得しようと志したものの、例えば、シドニー・アールシュトロム(Sydney E. Ahlstrom)の浩瀚な通史を手にとって、学ばなければならない知識の量に圧倒され呆然とたたずんだ経験を持つ研究者は少なくないのではないか。アールシュトロムの指導学生であったジョージ・マズデン(George M. Marsden)の著作になれば少なくとも学ぶ者の気持ちを萎縮させる物理的な圧迫感は薄らぐが、そのマズデンの講座をノートルダム大学で引き継いだマーク・ノル(Mark A. Noll)の著作を含め、この分野における主要な著作の質量両面での充実は日本の研究者の志を挫かせるものがいまだにある。³⁾

日本のアメリカ研究における宗教への理解は、むしろピューリタニズム研究にその任が託されてきたとみる方が正確かもしれない。ニューイングランド中心主義を批判され、懐かしきアメリカ研究の一端としてしか評価されなくなってきたニューイングランド研究の多くにおいて、マサチューセッツ湾植民地やコネティカット植民地でのピューリタンの経験にアメリカ的自我の淵源を合衆国の研究者が探ってきたことは間違いない。その知見を日本の研究者も誠実に学んできた。ペリー・ミラー(Perry Miller)の里程碑的な研究は言うまでもなく、独立革命の萌芽を18世紀信仰復興運動に探るアラン・ハイマート(Alan Heimert)や、聖なる神への絶対的帰依と自我の萌芽との間に生まれる緊張の中にアメリカ的人格の原型を探ったサクヴァン・バーコヴィッチ(Sacvan Bercovitch)らの著作を読めば、その性格は自ずと明らかとなろう。アメリカ社会を貫く個人主義やその統合原理を抽出しようとする性格が彼らの研究には強い。逆に言えば、森本が示すような、異質な価値観を包摂する多元社会原理の編成をピューリタンの経験に探ろうとする学術的関心は彼らには薄い。⁴⁾そうした性格をピューリタン研究に持たせたのは、むしろミラーの指導を受けたエドモンド・モーガン(Edmund S. Morgan)やそのモーガンに学んだ経験を持つデ

³⁾ Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale University Press, 1972); George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (Oxford: Oxford University Press, 1980), *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995); Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1992), *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2001).

⁴⁾ Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1939); Alan Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1966); Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven: Yale University Press, 1975).

イヴィッド・ホール (David D. Hall) らであった。モーガンやホールの著作には、聖書の教えに忠実たらんと努める禁欲的なピューリタンの姿ばかりでなく、愛や性の問題に好奇心を抱き、あるいは悩み、また、ヨーロッパから継承した迷信や魔術のたぐいと厳格な聖書解釈を両立させるのに腐心した人間味あるピューリタンの姿が描かれている。受動的に教義を信じるばかりでなく能動的に教義の意味を考えるように変貌したピューリタンの姿とそれは言い換えてもよい。⁵⁾「特定の社会規範が支配的力を持つという言い方は、ニューイングランドのタウンや教会の間に見られた多元的原理の共存状況を形容するのに相応しくない」というホールの言葉には、⁶⁾ その意味で、国民国家の凝集性により強い関心を寄せた旧来のアメリカ研究の頸木を脱した伸びやかなピューリタン研究の息吹が読み取れ心地よい。だが、日本のアメリカ研究におけるピューリタニズムの理解はともすれば旧来のアメリカ研究の関心に沿いがちで、ピューリタンをごく普通の人間と捉えその経験を分析の俎上に乗せようとする姿勢が強いはまだ言えない。異なる価値秩序が交錯するグローバル化した世界を理解する視座を彼らの歴史に学ぶ姿勢も弱い。その意味で、従来の日本のピューリタン研究とは性格を異にする森本の学術的関心は、きわめて現代的でアクチュアルなものとして評価できる。アメリカにおける研究の成果を「周回遅れ」で確認しているのが日本の学界の現状 (5) と率直な懸念を森本は本書序章に表明している。その日本のアメリカ研究を刷新する役割を本書は担わされているのである。

アメリカ研究から見た本書の学術的な性格を以上に概観したうえで、本論の考察に移りたい。

2. 事象的理解から構造的理解へ

日本のアメリカ研究を深化させると同時に多様な価値観の平和的共存の道を探るといふ二つの目的を森本は本書に込めた。それを果たすのに森本が踏んだ第一のステップは、ヨーロッパ中世からニューイングランドに継承された寛容論と良心論の系譜を辿ることであった。本書第一部を構成する第一章から第四章までの各論がその作業を担う。管見によれば、寛容と良心の問題は日本のピューリタン研究で従来強調されることがなかった。しかし、その問題への深い理解は、我々のピューリタニズム理解を事象的理解から構造的理解へと深化させてくれる。

しばらく森本の議論を追ってみたい。17世紀ニューイングランドへの入植当初、非国教徒として英国で迫害を受けたピューリタンは、同じ非国教徒であったバプティストやクェーカーに排斥的な態度をとった。二重規範とも見えるこの態度に不誠実という評価を現代の視点から我々は与えがちである。しかしそうした評価を、あらゆるものを平等に認めることと寛容とを同義に捉える理解の混乱が生みだす誤謬と森本は断じる。そして、以

⁵⁾ Edmund S. Morgan, *Visible Saints: History of a Puritan Idea* (Ithaca: Cornell University Press, 1965), *Puritan Family: Religion and Domestic Relations in the Seventeenth -Century New England* (New York: Harper Collins, 1966); David D. Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

⁶⁾ Hall, *Worlds of Wonder, Days of Judgment*, 11.

下のようにその誤りを正していく。そもそも中世における「寛容」とは、悪を厳格に罰したり排除したりしても社会の平和や秩序が維持できない場合に講じられる一つの便法であった。「異質な他者を周縁化することによって単一の社会秩序のグラデーション内部に取り込む一つの作法」(24)、それが寛容だったのである。一方、ニューイングランド諸植民地創設期には、異なる信仰を有する複数の教会共同体が単一の市民共同体内に存在するという難しい問題が存在した。すなわち、国教会に対する信教の自由を求めてニューイングランドに入植した会衆派の信徒たちは、同じく信教の自由を求めて入植しながらも異なる教義を奉じたバプティストやクェーカーらと一つの植民地社会を建設するという、実践的課題を突きつけられていたのである。当然のことながら、同質的な教会秩序を希求する会衆派信徒の間であれば牧師の給与の支払いやタウンの防衛などの公共義務を平等に負担することができても、異質な教会秩序を希求するバプティストやクェーカーと同じ義務を等分することは容易ではなかった。教会社会の建設と市民社会の建設の両立という問題がそこにある。その問題の解決のために講じられた方策こそが寛容であった。植民地社会開闢時ならば、少数派のバプティストやクェーカーらに植民地からの追放を含む不寛容な態度をとることが会衆派の信徒にはできなかったかもしれない。理念的課題を達成するうえでむしろそれが望ましいとすら判断された。けれども植民地社会が成長し異質な宗派の人々が増加するにつれ、それらの人々の存在を認め植民地社会に包摂することが社会の公的秩序を維持するうえで必要となった。信仰の共同体を建設するという理念的課題の遂行は部分的に保留せざるを得なくなったのである。

あらためて確認したい。初期ニューイングランド植民地の形成には、信仰の原理と実在の原理との確執が存在した。生存の実利に照らした比較考量によりその問題を克服することを可能にしたのが、中世から受け継いだ寛容の理念であった。植民地開闢時のピューリタンがバプティストやクェーカーに対してとった態度は、その理念に照らした場合、一貫性を欠いたわけでは決してなかったのである。

もっとも、以上に見たピューリタンの寛容がいかにもプラグマティックに講じられたと述べれば歴史の誤認を招く。その誤解を招かぬことが信教の自由のより深い理解には必要である。その点森本は、良心の自由と信教の自由とを繋ぐ哲学的連関を寛容論の系譜とともに詳細に論じ、我々のニューイングランド理解が必要以上に単純化されることを防いでくれる。とくに、哲学者のマイケル・サンデルの言葉に依りながら、良心は「他者ばかりでなく本人すら左右することのできない権威と拘束力を伴った声」(34)であり、その帰結としての信教の自由とは、「市民的義務に逆らってさえも、断念することを選択できない宗教的義務の表明により表現される自由」(35)であると説明するくだりは、自由への我々の理解を彫りの深いものにしてくれる。例えば、ここで得られる信仰の内面的自由への理解は、一般の基準に照らせば愚かな行いを引き起こす他者の信仰の容認にも繋がる。さらに言えば、同じ自由への深い共感、神の前での万人の平等や万人の社会的平等を受け入れる感覚にも繋がっていく。森本は言う。「人間が自分の意思や選択の自由にならない他者と向き合い、自己の外にある何ものかのよびかけに応えることを求められていると感ずること。そこに神信仰の現代的なアクチュアリティがある(82)」と。自己の外にある存在からの呼びかけを自分が感じるのと同じように、別の存在からの呼びかけを感じる者がいるかもしれない。その可能性を排除できない以上、誰しもが神の前では平等であるこ

とを認めねばならない。植民地における市民社会の形成はその了解のうえに行われた。自由、平等、個人の尊厳などの理念と重なり合いながら、良心の自由が信教の自由へと帰結するのは哲学的に自然なことだったのである。政教分離を構想したピューリタンの歴史経験を事象的理解から構造的な理解へ深める一つの道筋がそこにある。

3. 抽象的理解から具象的理解へ

本書第二部の第五章から第八章は、マサチューセッツ湾植民地を離脱しロードアイランド植民地を開いたロジャー・ウィリアムズ思想と行動の分析にあてられる。というより、捧げられるといった方が適切であろうか。良心や信仰を「他者の干渉の及ばない個人の絶対的な不可侵の領域におき、その純粋性を守ること」(56)に心血を注いだウィリアムズへの森本の思い入れは、それほど強い。ウィリアムズのその信念がアメリカにおける政教分離の原点にあると森本は考えるからである。ドイツの公法学者ゲオルグ・イエイルネック (Georg Jellinek) の考え方がこの評価に影響を与えていると森本はいう。「哲学上の要請」である人権とその人権を法律で確定させる「立法者の行為」を区分し(135)、その二つの要請を満たし得た人物とウィリアムズを評価する態度とこれはいえる。抽象的理念にとどまる信教の自由を法の条文により具象化させたことへの評価と、それはさらに言い換えることが出来よう。本書第一部で得られたピューリタンの歴史経験への構造的な理解は、ここに具象の肉付けを受けることになる。

ウィリアムズ個人の履歴をここであらためて詳細に振り返る必要はない。ただ、英国本国とロードアイランド植民地の政治関係が、1660年の王政復古や1688年の名誉革命を境に目まぐるしく変化し、王位についた者の信仰が同植民地における宗教と政治の関係に大きな影響を及ぼした史実は把握しておくべきであろう。具体的には、王政復古で王位に就いたチャールズ2世が、1662年の統一令で国教会の再強化を図ったものの、1670年にはフランス王と密約を結んでカトリック信仰の復活を画策するという複雑な政治事情が、17世紀後半のニューイングランド植民地を覆っていた。英国本国で立場を強化した国教会および他宗派への寛容をチャールズ2世が植民地のピューリタンに要請するという事態が生じていたのである。その結果、バプティストを中心とする会衆派以外の非国教徒への当初の不寛容な態度を捨て、より寛容な態度をとるようロードアイランド植民地のピューリタンも求められた。この流れの中、宗教的不服従と政治的不服従の問題の狭間でウィリアムズは苦悶することになる。会衆派との信仰の不一致を理由に植民地防衛他への参加を拒絶し始めていたバプティストらに、信教の自由が植民地建設に関わる公的義務を免除するものではないことを彼は説かねばならなかったからである。信教の純粋な自由を求めてロードアイランドにかつて移住したウィリアムズが、同じ自由に制約があることを他の非国教徒らに後年説かねばならなくなったのは、歴史の皮肉と言えるかも知れない。しかし、「第六章ロジャー・ウィリアムズの孤独」に詳述されるその経緯は、社会の公的領域に参画する義務と信教の自由との切り離し難い関係を明らかにし示唆に富む。森本は言う。道徳的、宗教的な価値を私的領域に属すものとし「他者に煩わされることなく自己の信念を実践するという消極的な意味での自由」(118)を希求する人々だけで社会が満たされる時、公共の空間は理念形成的な議論の裏付けを欠く、政治的無関心、道徳的無気力の

場と化してしまう。価値形成に対する関与が放棄されたそのような公共の空間で、公的義務への不参加を画策する者が増えるのは自然のなりゆきであろう。そのような事態の到来を防ぐためには、自己を取り囲む状況に対し「何らかの形成理念を創出してこれに参加するという積極的な自由」(118)の意義が自覚されねばならない、と。「無色透明な一般的権利の一つではない」(111) 価値負荷のかかった権利が信教の自由にはほかならない。放埒とは異なるこの自由の二元性——何かから自由であると同時に何かへの責任を取らねばならないという二元性——を理解することに、ピューリタンの歴史を学ぶ真髓を森本は見ているように思える。

アメリカにおける政教分離の歴史は、マディソンやジェフソンらのヨーロッパ啓蒙主義への理解だけに始まるものではない。ロジャー・ウィリアムズが苦悶したロードアイランド植民地における歴史の紆余曲折にもその淵源がある。思想史への貢献ということであれば、森本の主張の要はそこにある。その分析を読み進める中で、本書第一部で得たピューリタンの歴史経験への構造的理解は、抽象の次元から具象の次元へと深化する。本章の標題にもある「アメリカ的理念」の「身体」、すなわち自由を具体的に確定する諸制度がその姿を現わすのである。狭義のアメリカ研究の視点からみれば、ロードアイランド植民地の政治社会史研究という学術的意義を本書第二部は持つ。けれども、その射程をゆうに超える自由の理念の具体化の歴史こそ森本が企図したものであったに違いない。ロードアイランド植民地におけるウィリアムズらの経験を「今日も続けられる民主主義の「活ける実験」」(146)と捉える視点はその企図と繋がっている。連邦最高裁判所が憲法修正第一条に下してきた解釈をめぐる第七章の議論も同様である。

4. アメリカ社会におけるプロテスタンティズムの「受肉」

本書には「受肉」という少し馴染みの薄い言葉が幾度も出てくる。この言葉は、目に見えない理念が制度や組織の形をとって社会に発現するといった意味で使われている。神の子キリストがイエスという人間に化身してこの世に現れたことを指す、英語のincarnationにならって用いられた言葉であろうか。本書第三部の第九章から十二章は、信教の自由を一つの柱とするアメリカ・プロテスタンティズムの理念が社会にいかに「受肉」されたか、その諸相を地域研究ならではの領域横断的な視点から綴っている。その意味で、第一部、第二部とは、論考の性格が少し異なる。

プロテスタンティズムの理念が高等教育の場に体现される過程が、最初に検討される。事例としてとりあげられるのは1636年創立のハーヴァード大学の歴史である。全米最古の大学として知られるハーヴァード大学創立の目的の一つは、牧師養成の神学校の設立にあった。今も残る大学の校門の一つには、「教会が無学な牧師たちに任せられないよう」後裔に学問を授けることが大学の目的の一つであることが明記されているという(174)。しかしその一方で、教養ある紳士を生み出すことに目的をおくりベラル・アーツ教育の大学としてハーヴァード大学が発展してきたこともひろく知られる。本来は職業教育と一線を画すはずのリベラル・アーツ教育の大学と牧師養成のための神学校という二つの相貌をハーヴァード大学が備え得たのは何故なのか。その理由は、教会の礼典に精通するといった意味での神学的な専門教育をプロテスタンティズムの神学校が必要としないことにあった。

聖書解釈を中心とする説教運動にピューリタニズムの精髓は元来ある。したがって、そのピューリタニズムを先導する牧師に求められたのは、教会における秘蹟の施行に必要な韜晦な神学的知識ではなく、様々の職業で働く信徒に聖書の意味を平易に説き聞かせその人格を陶冶する幅広い教養であった。その意味で、ハーヴァードにおける高度なリベラル・アーツ教育こそが、ピューリタンの牧師に求められる専門教育だったのである(182-183)。リベラル・アーツ教育の大学と牧師養成の大学という二つの顔をこうしてハーヴァード大学は持つにいたった。

ハーヴァード大学の教育カリキュラムに具体化されたプロテスタンティズムの理念には、一般信徒には理解できないラテン語その他の専門知識で自らの身分を特権化したカトリック教会の聖職者らへの不信が存在する。別言すれば、一般の民衆が聖書から得る常識的な知識と判断力こそを信仰の基礎に据えようとする姿勢がそこには見られる。そこに現われた民衆中心の視点はアメリカ・プロテスタンティズムの要の一つと言ってよい。そして、同じ民衆の情動のレベルにまで訴え得た時、アメリカ・プロテスタンティズムは大きなうねりとなって社会を覆いもする。その意味で、教会の指導に依らない個人の回心体験を梃子に信仰の再生を図った信仰復興運動(リヴァイヴァリズム)や神の前での万人の平等を含意する信教の自由の追求が、現代アメリカにおけるナショナリズム他の諸思潮、諸制度の淵源の一つとなったと指摘する第十一章、第十二章の森本の議論には、一定の説得力がある。杜撰と誹られることを承知の上で記せば、次のような筋に話は言いまとめられよう。17世紀ニューイングランドに端を発した信教の自由を制度的に確定させるために、18世紀末に政教分離の原則が連邦憲法修正に書き込まれた。しかし、公的権力からの経済的支援を受けられなくなった教会諸組織は、19世紀に入るとある意味の市場競争原理に晒され、信徒獲得に奔走しなければならなくなった。19世紀前半の第二次信仰復興運動や20世紀に大衆化を深化させた福音主義諸宗派の運動は、いずれもこの信徒獲得に向けた伝道の実践的形態とみなすことができる。そこに認められる大衆動員の志向と技術は、男性信徒獲得に向けたYMCAの設立や教会によるスポーツ振興運動から20世紀の各種選挙運動、「明白なる運命」をうたった膨張主義外交にまでその影を落としている(189、215-216、224、247-250)。高等教育組織の哲学的基盤の解明に始まったアメリカ・プロテスタンティズムの社会的帰結への森本の探求は、ここで、現代アメリカの政治文化へとその探索の範囲をひろげたことになる。地域研究ならではの領域横断的視点が十二分に効いた考察とこれらを評価したい。

もちろん、第一部や第二部の精緻な分析に比べ、第三部の記述に印象論的な記述が増えることは認めねばならない。アメリカ史上の諸思潮にピューリタニズムに発するプロテスタンティズムの影響を大きく見出し過ぎていないかという懸念が第一に生まれる。例えば、情動に迫る福音主義的訴求力をアメリカのナショナリズムが備えているとしても、二つの思潮の間の関係を本書が構造的に解明し得ているとは読めない。また、20世紀初頭におけるキリスト教の男性化を同じキリスト教の女性化への反動として本書は主に記述しているが、それは十分説得的であろうか。教会員の性別分布における不均衡という意味でのキリスト教の女性化ならば、19世紀の前半に既に見られた現象であった。だとすれば、キリスト教の男性化が始まるのに20世紀の初頭まで待たねばならなかった理由は何であったのか。「宗教の力は、男性の血をたぎらせる何ものかに表現の導水路をあたえることで

発揮される」(258)という森本の指摘には膝を打った。しかし、20世紀の初頭に男性白人の間にプロテスタンティズムの信仰を再燃させることと、いわゆる新移民の大量流入の間には有意な関係があると推測する方が自然ではないだろうか。アメリカ研究の他の分野の知見に接続することで第三部の議論はより説得力を増すと思われる。そして最後に、本書の議論がニューイングランド中心にアメリカの多元性を見ることに終始していないかという懸念も拭えない。例えば、月並みだが、北部対南部というアメリカ国内における19世紀最大の価値秩序の相克を深く読み解く視座が森本の行論から浮かび上がってくるようには読めなかった。

ただ、以上の諸点で議論が不足していることは、本書全体の学術的意義を損なうものではない。本書第三部は、そうした部分的不足に目をつぶることで、むしろ「アメリカの理念の身体」を素描することに成功していると評価すべきであろう。アメリカ研究としての学際的な身幅を第三部は本書に与えているのである。例えば、宗教的反知性主義や実用主義と大衆リヴァイヴァリズムとの共振を論じる第十一章を読みながら、新渡戸稲造らが日本の大衆に説いた処世訓に近い教えが耳に響くのを感じる読者も少なくないのではないか。⁷⁾あるいはまた、アメリカの自由、信教の自由と、本書は自由を称揚し過ぎると批判する者がいるかもしれない。アメリカの自由に内在する汚点や矛盾を鋭く付く研究はたしかに数多い。しかし、その汚点や矛盾に目を奪われ過ぎそれでも歴史が前進することの意味を大局的に把握しそこなってしまうと森本は警鐘を鳴らす(212、266)。その主張に首肯する。自由に汚点や矛盾が内在する事実、人間の本性的弱さに我々の思いを至らせる点にこそ本書の意義はあるのだから。

5. 自由の理念の軌跡を問う

もはや多言は要しまい。ロジャー・ウィリアムズを「道徳的には天才だったが、社会的にはほとんど厄災」であったと評したロバート・ベラー (Robert A. Bellah) の分析に森本は以下の言葉をつないでいる。「強固な自我意識の尊重が社会的連帯への意思と相即していなければ、個人主義はいずこにあってもそれ自身の重力で社会を内側から瓦解させてしまう」(147) と。その緊張と共に生きるには宗教や道徳などの価値を論じ合える公共の空間の創出が欠かせない。アメリカにおける「信教の自由」や「政教分離」の歴史を学びその空間の創出の意義を説くという森本の本書執筆の目的は、十分に達成されていると読めた。アメリカにおける自由への我々の理解は、本書によって確実に深まるはずである。

⁷⁾ 新渡戸の著作におけるそれらの性格については以下を参照のこと。古矢旬「『アメリカ建国の理念』像の変容—新渡戸、内村の場合—」『NIRA 研究報告書 アメリカ建国の理念と日米関係』(総合研究開発機構、1995年)、83-99。

『アメリカ的理念の身体』と宗教思想史研究の可能性

増井志津代

アメリカはピューリタニズムの影響による強い宗教的ヴィジョンと共に出発しながら、国制としては政教分離による史上初の世俗国家として創られた。基盤となった「理念」が、「身体を纏う」(11)¹⁾ 過程を捉え、アメリカ史の中で検証することが本書の目的とされる。著者は、日本におけるアメリカの宗教と政治に関する議論が「標準理論」の十分な咀嚼を経ずに「修正理論」に飛躍してしまいがちなことを指摘した上で、あえて「標準理論」の提示を本書の中心課題とする。議論の出発点となるのはピューリタニズムが中世から受け継いだ思想の連続性で、理念がアメリカでどのように制度化、社会化され独特な形態を獲得していったか、歴史的な展開が論じられる。

本書で読者が会おうのはペリー・ミラーやサミュエル・エリオット・モリソンという今では懐かしい思想史研究者、そしてイェリネック、ヴェーバー、トレルチといったある一定の思想パラダイム提供者達である。アメリカ研究において思想史が「白人男性中心主義」として批判されてから久しい。1960～70年代には新社会史の台頭によりジェンダー、レイス、エスニシティ研究が隆盛し、1980～90年代にはカルチュラル・スタディーズにその流れは引き継がれ、2000年代はトランスナショナル・スタディーズが台頭する。²⁾ こうした中、アメリカ研究では既に忘れ去られていた観のある思想史研究が再度復興しつつあることを本書は予感させる。合衆国のアメリカ研究に目を向けると一時は瀕死の状態にあった思想史は、最近ではジェイムズ・クロッペンバーグによるプラグマティズム再考、デイヴィッド・アーミテージによる環大西洋政治思想史研究などを通して蘇りつつある。本書の試みは、こうした思想史リヴァイヴァルの日本における新たな展開を期待させる。

本書の特徴は、宗教と政治、社会の関わりが、根源にある思想から丹念に解釈された上で、アメリカ的事例の個別分析へと進むため、「理念」が「身体を纏う」様が具体的に検証される構成になっている点である。大きな思想の枠組みが分析紹介された後に実証的な研究が続くので、読者は理念を具体的な歴史事例を通して確認することになる。ここでは、本書を神学、宗教史、ニューイングランド研究史の観点から批評する。三部構成の内、本稿で主に取り上げるのは第一部「寛容と良心」をめぐる思想的な議論、そして第三部「信教の自由」における事例研究である。

¹⁾ 森本あんり『アメリカ的理念の身体—寛容と良心・政教分離・信教の自由をめぐる歴史の実験の軌跡』(創文社、2012年)。本書よりの引用は括弧内に頁数を記す。

²⁾ アメリカ研究における研究方法の変遷については以下を参照のこと。“Introduction,” Eric Foner and Lisa McGirr, *American History Now* (Philadelphia: Temple University Press, 2011), vii-ix. 及び同書所収、Erez Manela, “The United States in the World,” 201-3.

理念の継承——ピューリタニズムと中世スコラ学の関係

第一部で、著者は「アメリカ市民社会形成における宗教的文脈」として、ピューリタニズムに注目し、その基本的な神学がスコラ学を継承していることを示す。

第一章は「中世的寛容論から見た初期アメリカ社会の政治と宗教」と題され、契約思想により構成された閉鎖的なゼクテ集団における寛容論について考察する。カルヴァンのジュネーブと同じく、不寛容社会の代表のようにみなされるマサチューセッツ湾植民地は、信仰告白により参与の意図を明らかにした人々による契約共同体であったので、権利や保証は構成員にのみ与えられた。このような閉鎖社会と寛容は一見相容れないものと思われるのだが、元来、寛容論は閉鎖的なキリスト教共同体であった中世ヨーロッパで、異教徒や異端者をどのように扱うかをめぐり展開されたと著者は論じる。マサチューセッツ湾植民地では、中世ヨーロッパと同じく、寛容は「より大きな悪を防ぐための便法」(22)であり、統一的な価値秩序を守るために必要であったのだと説明される。こうした社会での寛容は、「中心的な価値を維持するためのシステム」で、その中心を脅かすものに対して社会は不寛容となる(27)。時代の変化と共にマサチューセッツ湾のゼクテ的な性格はやがて弱体化していくのだが、その変容の可能性を近代や啓蒙から読み解くのではなく、中世思想から継承した寛容論を中心に解釈するのが本書の議論の最大の特徴となる。

確かにプロテスタントは、その反ローマ主義的傾向から中世を暗黒の時代とみなしがちである。宗教改革者が主張したローマから聖書への権威の移行は、改革思想が急進になるほど強調され、中世以前の初代教会の時代の方がより良き過去とみなされる。しかし、本書では、中世から新旧イングランド・ピューリタンへの思想的な連続性が指摘される。中世スコラ学の間であった大学で知的訓練を経たピューリタン指導者たちがトマス・アクィナスの神学思想を継承したのは当然なはずなのだが、プロテスタント史家の視点からこの認識が抜け落ちることはしばしばある。著者は、こうした認識の盲点を指摘し、トマスの神学からピューリタンへと続くスコラ学の継承を強調するのである。³⁾ピューリタンの社会ヴィジョンと共同体形成過程において、特にスコラ的な良心論(Case of Conscience)、決疑論(Casuistry)が大きな影響を与え、理念の身体化、すなわちアメリカ社会への適応においてどのように作用したかが第一部の大きなテーマとなっている。

第二章「誤れる良心と愚行権」、第三章「誤れる良心と偽れる良心をどう扱うか」では、良心を「共知」(con-science)として捉えるトマスの思想を継承したピューリタン神学者が、それをどのように適応していったかが検証される。トマスはその良心論において「知性の

³⁾ マルティン・ルターは、人文主義的カリキュラムを備えたドイツ最初の大学であるウィテンベルク大学(創立1502年)の教師で、カルヴァンもパリ大学で新しく取り入れられた人文主義的カリキュラムによる教育を受ける。人文主義とプロテスタントのこうした結びつきから、プロテスタント研究者は人文主義と伝統的スコラ学を対立的に捉える傾向がある。例えばマーゴ・トッドは、17世紀オックスブリッジで新スコラ主義が流行し、特に1640年代トミズムのリヴァイヴアルが起きたことを指摘しながらも、これが人文主義カリキュラムに取り代わったのではないと取って強調する。これに対し、スコラ主義と人文主義は対立したわけではなく共存したとルイス・スピッツは主張する。Margo Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987), 48-50; Lewis W. Spitz, *Luther and German Humanism* (Hampshire, Great Britain: Variorum, 1996), 393-94.

能力態 (habitus) の一つ」である「良知」(synderesis) を、自然的な道徳を知る能力であり、あらゆる人間に生来与えられているとする。「良知」を持つ(あるいは与えられた)個人は、他者に対して内面の自由を持つ。しかし「良知」は所与のものなので、自己に対しては個人を虜にする場合もある(34)。つまり「良知」は「公知」——共有される知——なので、誤った良心であっても従わなくてはならないといった自律的な特徴を持つ。こうした良心論を基本として、ピューリタン神学者ウィリアム・パーキンズやウィリアム・エイムズがそれぞれに良心論を構築し、生活実践のための決疑論を展開していく。ピューリタンはプロテスタントにおける実践神学 (Practical theology) の発展に貢献するが、その基となったのがトマスより継承した良心論であったということになる。

しかしながら著者も述べているようにパーキンズの良心論のひとつには、副題に『人はどのようにして自分が神の子であるかどうかを知るか』とあり、明らかに選定 (election) の確証の問題が焦点となっている(40)。さらにこの副題は、『神の御言葉による解決』と続く。⁴⁾ パーキンズによる良心論では、人が神の法(聖書)を知ることにより、自らの内面をその法の光に照らし合わせて感じる恐れ (fear) や謙卑 (humiliation) といった心理的な変化の過程が重要となる。つまり、回心における個人的な感覚や感情の動きが詳述され、どちらかという心理的考察で、形而上学的な良心論ではないように思われる。パーキンズの良心論に盛り込まれている救済準備説 (Preparationism)⁵⁾ は、ピューリタニズムに特徴的な回心の形態で、個人の心理体験と密接に関わる。もちろんこれは聖化の過程を示すもので、回心の結果、倫理的な生活が目指されるようになるので「良知」と通じると解釈できるが、いずれにせよ選定である以上、適応できる者の数は限定的である。マサチューセッツ湾植民地においてはこのような霊性の吟味の枠組みをトマス・シェパードが継承し、教会契約参入時における回心体験の公の告白という習慣が導入される。⁶⁾ こうした理念が「身体を纏う」と、どうしても閉鎖的な社会となることは避けられない。

ピューリタンの良心論はパーキンズを経て一方はシェパードが展開させた救済論、もう一方はエイムズ、コトン、ウィリアムズ的な公共倫理模索へと、二つの方向への展開をみたと考えられるように思う。余談であるが、パーキンズの良心論が示す回心における心理や感情変化の分析は、ジョナサン・エドワーズの宗教的情感論からウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』(*The Varieties of Religious Experience*) へ、またハイトゥスとしての「良知」理解はより包括的な社会規範、習慣の模索から、パースのプラグマティズムへと継承されていくものと、思想史上の系譜をたどることも可能かもしれない。

いずれにせよ、17世紀マサチューセッツのピューリタンによる共同体形成において「良知」(synderesis) の解釈が大きな意味を持ち、コトンとウィリアムズの主張の違いにより

⁴⁾ William Perkins, *A Case of Conscience, the Greatest that Ever Was: How A Man May Know Whether He Be the Children, or no. Resolved by the Word of God* (London: Printed by John Legatt, 1626).

⁵⁾ 救済準備説については、次の研究書に詳しい。Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life* (New Haven: Yale University Press, 1966).

⁶⁾ ケンブリッジ教会の信仰告白集。Michael McGiffert, *God's Plot: Puritan Spirituality in Thomas Shepard's Cambridge* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1994); David D. Hall, *Puritans in the New World: A Critical Anthology* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 120-34.

神学思想を共有しながらも異なる政治社会体制が生まれていったという説明には説得力がある。

第三章、第四章ではロジャー・ウィリアムズの良心論が中心となる。スコラ学からピューリタンへと継承された「共知」(con-science)としての良心はウィリアムズにおいて、「万人の平等へのまなざし」へと発展する。著者は、ウィリアムズが保護し、また独立革命期にはマディソンやジェファソンに影響を与えた宗教的少数派のバプテストやクエーカーによる「良心の自由」に関する主張について論じ(74-76)、さらにウィリアムズとインディアンとの関係に着目する。

マサチューセッツ湾を追放されたウィリアムズは先住民と共に暮らし、やがて『アメリカ現地語案内』(*A Key into the Language of America*)を著したが、彼らの宗教的世界観からも、他者の宗教的行為を尊重することを学んだという(79)。インディアンの徳性をはかるにおいても「良知」の概念は適応されただろうし、こうした異文化交流の中でコトンやマサチューセッツ湾主流派とは異なる「良心の自由」(liberty of conscience)へのさらなる思想的展開があったのだと思われる。ウィリアムズはその良心論と自らの経験から「政治権力と宗教権力を分離させて良心の自由を守ることを、市民社会からの現実的な課題として強く認識していた」(79)と著者は論じる。

「良心の自由」や「万人の平等」は、独立革命後のアメリカが掲げる政治理念となるが、これは18世紀啓蒙主義を経由して獲得されたものと通常理解される。しかし著者は、中世からピューリタン神学を経て受け継がれたキリスト教思想のアメリカ的な展開の中に、こうした価値観のルーツが見出されることを指摘する。さらに、この「良心の自由」は個人の高い自由な選択と関係するものではなく、外在する「なにものかの呼びかけに応えることを求められている」(82)、個を越えたいわば捕われの身の自由であるのだとする。

アメリカ的身体の形成と福音主義

第三部は「信教の自由」と題され、自由の理念がアメリカにおいてどのように展開していかかがテーマとなっている。大覚醒の結果アメリカの福音主義が誕生し、「理念」の身体化はまた別の段階を迎えることになる。

まずピューリタンが創立したハーヴァード大学が取り上げられ、著者は、この大学が単に教会指導者の教育だけではなく、教養教育のカリキュラムを備えた社会的指導者養成機関であったことに注目する。ハーヴァードと同じくイエール、プリンストン等、改革派にルーツを持つ大学は、神学教育と共にエリート養成校としてその出身者は文化的主流を担う。こうした大学の教養主義、知性主義は、やがて、18世紀第一次大覚醒を経た信仰復興運動(リヴァイヴァリズム)の台頭の中、民衆による反発を招いていく。

第11章ではリヴァイヴァリズム的キリスト教がアメリカの反知性主義の一つの基盤となっていることが、ホフスタッダーの先行研究を評しつつ歴史的に論じられる。反知性主義がアメリカで力を持つのはアメリカが「あくまでも民主的で平等な社会を求めるからである」(234)と、反知性主義を平等な社会における民衆の「権利問題」と結びつけて論じ、その背後で信仰復興運動が宗教的権威を覆すことにより民衆的なエネルギーと共闘していく流れがとらえられている。

福音主義は18世紀の第一次大覚醒運動にルーツを持ち、その代表的指導者がジョナサン・エドワーズとジョージ・ホイットフィールドである。第10章では、エドワーズに注目し、大覚醒と「信教の自由」の関係が論じられている。リヴァイヴァルの結果誕生した「福音主義的キリスト教」は「アメリカ独自のキリスト教の現実態で」、19世紀にはチャールズ・フィニー、さらに20世紀大衆伝道者、そして現代のテレビ伝道者にまで継承されていく(190)。

アメリカ福音主義の成立におけるエドワーズとホイットフィールドの重要性に関する著者の議論に対して異論はない。しかし、本書では福音主義の反知性主義があまりに強調されているように思われる。著者は福音主義の芽生えをイエール大学にたどるが、そこで信仰復興を導いたティモシー・ドワイトが懸念したのは理神論の影響であった。福音主義は、その極端な形態において反知性主義に向かったとしても、基本的には正統主義の復興を目指した宗教的情感の回復運動としてもとらえられないだろうか。

ティモシー・ドワイトの祖父エドワーズは、説教「怒れる神の手の内にある罪人」(“Sinners in the Hands of an Angry God”)の中で聴衆に恐れ(fear)の感覚を引き起こすようなレトリックを意図的に用いている。これはパーキンズやシェパードがその回心モデルの中で示した罪深さに対する恐れと重なる。引き続き、絶望や謙卑といった心理の動きを経て悔改めへと向かう流れには、もちろんパーキンズのように形態論的ではないが、救済準備モデルと呼応するところもあるように思われる。⁷⁾ エドワーズが示した宗教的な情感に訴えつつ罪の悔改めを促す方法は、福音主義的な説教の特徴となっていく。チャールズ・チョウンシィによる熱狂主義(enthusiasm)批判であげられたように、静的なエドワーズは動的なホイットフィールドと表現方法は異なるものの、理性というよりも感覚に働きかける修辞技巧を駆使したと思われる。宗教的情感の重視はパーキンズやシェパードから継承した特質ではないだろうか。

このように考えると、福音主義はその一部が反知性主義に向かったとしても、宗教的情感の回復運動であったと解釈できる。18世紀理神論のくりひろげた理性中心主義に対抗した大覚醒運動は、19世紀に文化的主流となる感傷主義やロマン主義に先行した宗教運動としてもとらえることができる。ハーヴァードがユニテリアンの拠点となっていく中、知性すなわち「あたま」を強調するキリスト教が失った「こころ」への注目が福音主義運動では主流となった。19世紀に流行した女性作家による感傷小説は、福音主義やリヴァイヴァルと結びついた文化現象とされるが、福音主義は宗教的情感の回復と共に新しい文化の流れを産み出していった。⁸⁾

⁷⁾ パーキンズを始めとする救済準備論者とエドワーズの違いについては、以下を参照のこと。森本あんり『ジョナサン・エドワーズ研究—アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論—』(創文社、1995年)、71-81頁。

⁸⁾ アメリカ福音主義リヴァイヴァルと文学の関係については次の研究がある。Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860* (Oxford: Oxford University Press, 1986); Shirley Samuels, ed., *The Culture of Sentiment: Race, Gender, and Sentimentality in 19th Century America* (Oxford: Oxford University Press, 1992). ユニテリアンと福音主義の文化的相違については、以下を参照のこと。Lawrence Buell, *New England Literary Culture: From Revolution through Renaissance* (New York: Cambridge University Press, 1986).

身体論的にとらえるのであれば、信仰復興における霊性の強調は、身体のレスポンス——例えば歌や音楽も含む——を踏まえた信仰表現へとつながり、アイザック・ワッツやチャールズ・ウェスレーによる新しい賛美歌が誕生し、これによりプロテスタントの礼拝は大きく変化する。宗教音楽の新しい展開は理性中心主義により失われた宗教的情感と身体性の回復の現れとして理解できるのではないだろうか。

さらに、著者はエドワーズの書いた著作を見る限り、大陸敬虔主義との接点はないとする。神学的著作には見られないにせよエドワーズが伝記を著したデイヴィッド・ブレイナーの宣教活動や霊性は、敬虔主義と連動するように思われる。エドワーズ自身、ノーサンプトンの教会を追われた後は辺境で一時インディアン宣教にたずさわっている。プロテスタントで最初に本格的な宣教活動を展開したのは大陸敬虔派であるが、たとえばモラヴィア派宣教師は1730年代西インド諸島を巡り黒人奴隷への宣教に、また1740年代には北アメリカでインディアン宣教に赴いた。このように見ると、敬虔派とエドワーズの間には宣教の熱心さという接点がある。

第10章、第11章では、知性/反知性という二項対立的な構図が際立っているように思える。前述したように、ホイットフィールドが開始した即興的で身体を駆使した説教は、反知性的の一言で処理できるものではなく、エドワーズ自身が重視した霊性とその表現にも関係している。ホイットフィールドについては、ベリー・ミラーを筆頭に、アメリカのピューリタン研究者は不当なほど低い評価を与えてきた。例えば、11章で引用されている『ハーヴァードの三世紀』(*Three Centuries of Harvard*)は、1936年、大学の300周年記念出版物としてモリソンにより書かれたものでハーヴァード側の視点に立っているのは明らかである。ミラーやモリソン等によるホイットフィールドの低評価は、ハリー・スタウト、ジョージ・マーズデンといったイェールに関係の深い研究者により修正されている。⁹⁾

12章は19世紀キリスト教の女性化と20世紀的反動としての男性化がテーマとなっている。アン・ダグラスの古典的な名著『アメリカ文化の女性化』(*The Feminization of American Culture*)、クリフォード・プトニーの『筋肉質のキリスト教』(*Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*)を始め、女性学やカルチュラル・スタディーズの研究を紹介し、キリスト教とジェンダーの関係が賛美歌や視覚的イメージを分析しながら論じられている。

「筋肉質のキリスト教」による男性教会出席者の増加については、世界大戦における国体の方針にアメリカのプロテスタント教会が思想的な協力をしていた結果という側面もあると思われる。スポーツにより鍛えられた強靱な肉体は、兵士に要求されるもので、これに教会が協調していったのだろう。また、20世紀リヴァイヴァルから生まれた男性運動「プロミス・キーパーズ」が強調するのは、ヘテロ・セクシュアルな結婚による伝統的家庭を中心としたモラルである。これは19世紀の領域思想の延長線上にあり、キリスト教会の女性化と男性化現象はいずれも思想的な変化というよりは史的連続性の現れだと判

⁹⁾ Harry Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); George Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven: Yale University Press, 2004). マーズデンの著書209ページに、ホイットフィールドとエドワーズの関係についての記述がある。

断できる。即ち、19世紀以降、アメリカにおけるキリスト教の女性化と男性化は国体保持という目的において補完関係にあったとみなされる。

こうなると、福音主義的キリスト教の19世紀以降の帰結は、国体保持と密接に関係するということになるだろう。宗教的ヴィジョンはアメリカという身体を身に纏い、ついにはその内部に心地よく埋没してしまったのだろうか。アメリカの宗教性をピューリタニズムにまで遡ると、そこには良心を「良知」(synderesis)とする思想があったことが確認できた。これはまた「公知」であり所与のものともみなされ、それを与えられている個人は自身が囚われてもこれに従うべきとされたことを本書は示した。こうした「自己の外にある何ものかの呼びかけ」(82)に倫理の拠り所を求める公共的な宗教性が取り戻されるまで、内向きのキリスト教は合衆国において引き続きその勢力を保ち続けるのかもしれない。

本書は、宗教と政治についての「標準理論」提示を目的とするが、理念の詳細な分析によりそれを達成しつつ、実践的な事例分析を組み合わせることで研究の多面的な切り口を示すことに成功した。第一部、第二部に示された思想の変遷についての分析は、著者の代表的な研究書『ジョナサン・エドワーズ研究——アメリカ・ピューリタニズムの存在論と救済論——』と共に、この分野を深く探求するための重要な宗教思想研究となっている。さらに、理念が「肉体を纏う」さまをトピカルに扱った第三部を、通史『アメリカ・キリスト教史——理念によって建てられた国の軌跡』を参考に事例研究として読めば、より包括的な宗教史理解が可能となる。

骨太な「標準理論」が本書により提供されたことで、宗教と政治、社会をテーマとする日本におけるアメリカ研究に、さらなる挑戦的な「修正理論」を迎える準備が整った。新社会史、カルチュラル・スタディズ、そしてトランス・ナショナル・ターンを経た今、思想史研究が新たな方向に進むことが予感される研究書がここに登場した。

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。その変化を引きおこしたのは、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、世俗化論の見直しを取り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⁾ 近代市民社会にかんす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ヴ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もまされてきた。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思われるからである。

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。いかに言えば寛容は、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、ほとんど見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汲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、寛容にしろ政教分離にしろ、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、また牽強付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する、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や正統性と宗教の関わりはどうか。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『闇齋学と闇齋学派』『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の同様の「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。

有限は無限を容れるか (finitum capax infiniti)

——三書評に答えて

森 本 あんり

まず、拙著を丹念に読み込んで長文の書評をお書きくださった三人の評者に、心からなる御礼を申し上げたい。三つの書評は、わたしの執筆意図をよく理解した上で、ていねいに起稿され、拙著の至らぬところを正しく指摘している。拙著が「周回遅れ」と評した日本のアメリカ研究への批判も、十分に受け止められていると感じた。

今回の書評文には含まれなかったが、合評会の席上で配布されたある発題要旨には、本書の最大の魅力は「アメリカ的理念の身体」ではなく「森本あんりの理念と肉体」である、というコメントがあった。これは本書に対する最大の批判であると同時に、最大の賛辞でもある。もし「すべての歴史は現代史である」というクローチェの言葉が正しいなら、畢竟すべての歴史叙述は現代に生きるそれぞれの解釈者の歴史哲学の表明とならざるを得ない。歴史学の学的性格は、それがどれだけの説得力をもって同時代的な他者の歴史的視野を開き共感的理解を獲得することができるか、という点に大きく依存している。

あらかじめ起こり得る誤解を避けておくと、これは思想史というアプローチだけに認められる特徴ではなく、資料や統計を多用する社会史の手法においても変わることのない事情である。哲学的な認識論に限らず、言語学・生物学・社会学など複数の学問領域において繰り返し確認されてきたのは、人間の認識がその認識者のもつ枠組みに左右され、これを前提してはじめて成立している、という知見である。数字の裏付けは一見中立客観的な外観を与えるが、そこに蒐集されたデータは、「蒐集された」という事態がすでに判断のフィルターを経ていることを示している。それは、事実の一部を選択的に提示することはできても、その全体を再構成してみせてくれるわけではない。真理の最終的な審級は、その場合にも相対的な説得力のあるなしに委ねられているのである。

1. 遠藤書評

遠藤書評は、拙著の根本関心が信仰や理念という心の内面の自由をどのように具体化し制度化するか、という点にあることをよく把握しており、不可視的なものを可視化する努力として社会の構築原理を問う拙著の姿勢は十分な評価を得たと感じられた。文中で紹介されているごとく、わたし自身の専門は組織神学というキリスト教思想の体系的な研究であって、その研究対象がたまたま18世紀独立前のアメリカに生きた人物であったため、結果的にアメリカ研究と領域上重なるところが生じたにすぎない。いわば「勝手口」からアメリカ研究へと闖入してきた者であるが、ご厚誼を与え続けてくださる書評者に篤く感謝を申し上げたい。ちなみに、わたしはまだこの見知らぬ家の廊下をうろろしながら、いったい「正面玄関」はどこだろう、と案じ続けている。

同書評が正しく総括しているように、寛容論と良心論を扱った拙著第一部は「事象的理

解から構造的な理解へ」、政教分離論を扱った第二部は「抽象的理解から具体的理解へ」とまとめることができる。もしわたしからな何事かを付け加えれば、一点は良心論についてである。良心は、他人の忖度の及び得ない垂直の倫理空間に個人を屹立させる。ところが、そうでありながら、いやそうであるが故にこそ、良心が「誤る」あるいは「偽る」、という可能性を排除することができない。拙著は、この錯誤や欺瞞、さらには各人の身勝手な思い込みや愚かな行いまでを含め、良心論が直面せざるを得ない現代のジレンマを個人と社会との接点において見ようとする試みである。いわば直球一本というより曲玉による勝負である。二点目も類似の趣旨であるが、ロジャー・ウィリアムズに「捧げられた」と言われるほどのわたしの強い思い入れについてである。わたしは自分にそのような熱い思いのあることを否定しない。17世紀にこれほど傑出した孤高の人物がいたことを、日本だけでなくアメリカも他国ももっと知るべきだと考えている。だが同時に、わたしはこの人物が「社会的にはほとんどない災厄」で「忘れ去られた孤独な老人」であった、という歴史の悲哀と矛盾にも関心を払わずにはいられない。歴史家たちの興味を惹く世紀の大人物であっても、個人的に人生の友誼を結びたいとはあまり思えない、という人物がいるものである。ウィリアムズはその筆頭格かもしれない。

こうした理念と肉体との相克を神学的に表現すれば、“capax infiniti” となろう。理念の受肉は必然的に受難を伴う。形なきものに形を与えれば、そこには必ず破れが生じ、歪みが生じ、裏切りが生じ、哀しみが生じる。だが、無限ならぬこの世を生きる人間は、そのことを知りつつも、なおあえてそこに有限な形を与えようとする。そうしてはじめて、理念は可視的なものとなり、われわれが扱うことのできる対象となるからである。有限が無限を容れるというこの不可能性の試みは、おのずと passion を予見し運命づける。人として生まれた神の子は、受難と十字架へと進まざるを得ないのである。その矛盾と秘儀をめぐって交わされたのが、“finitum (non) capax infiniti” というルター派とカルヴァン派の間の神学論争である。実のところそれは、理念の具象形態を問う人間の学問一般に共通の典型的な論争に他ならない。

2. 増井書評

増井書評は、本書を「思想史の本格的な復権」と位置づけてくださり、標準理論の提示により、「さらなる挑戦的な修正理論を迎える準備」を整えた、とも評していただいた。拙著の描いた粗略な見取り図でそのような準備が整ったとはもちろん思わないが、序章に触れたように、アメリカのアメリカ研究はすでに修正理論のサイクルに入って久しい。拙著は、政教分離論などにおいてまずは日本の学界で当然前提とされるべき標準理論を示し、次いでそれに対する最近のアメリカでの修正理論を示し、最後にその修正理論そのものにも批判を加えてある。これらが加速度的に重なり合って、いわゆる「準備」が整うわけであるが、わたしとしては日本のアメリカ研究者の層から、こうしたサイクルに加わって新たな正統と本流を形成する研究が生まれてくることを願うばかりである。ご同輩方、アメリカ研究をアメリカだけに任せておいてよいはずがないではないか！

増井書評は、本書の適確な読解の上に立って書かれている。なかでも、マサチューセッツ湾植民地のゼクテ的な性格を「近代や啓蒙から読み解くのではなく、中世思想から継承

した寛容論を中心に解釈する」という拙著の意図をくみ取っていただけたのは、たいへん嬉しい。ピューリタニズムを含む広義の福音主義的な潮流を専門に扱ってきた書評者は、それが流れ来たった源だけでなく、それが流れ行く先についても適確な解釈を示してくれている。エドワーズからジェイムズの宗教経験論へ、あるいはパースのプラグマティズムへという継承は、まさにアメリカ思想史の王道である。拙著が福音主義の反知性主義を強調しすぎており、もっと宗教的情感や「こころ」や靈性に注目すべきだ、という批判も正当である。敬虔主義やホイットフィールドについては、アメリカの研究者よりかなり共感的に評価したつもりであったが、それでもわたしは彼らをエドワーズの側から見ている、ということが露呈してしまったようである。エドワーズからジェイムズへの継承については、*Journal of the American Academy of Religion* に関連研究書のやや辛口な書評を寄せたばかりなので、そちらをご参照いただけると幸いである。¹⁾

なお、書評文中にあらわれる「国体」という言葉は、わたしの心中に小さな警告音を響かせた。これは日本史の特殊な文脈においてのみ用いられる言葉なので、アメリカの「国体」保持、という言い回しが何を意味するのか、もう少しお尋ねしたい気もする。あるいはさほどの思い入れなしに使われた言葉かもしれないが、もしかするとそこには、日本の天皇制を扱うのと同じほどに重大で容易ならぬ神学的意義が潜んでいるように思われるからである。

信教の自由を論じた第三部の叙述にもよく目配りをしていただいたことに、感謝を申し上げます。一般に日本のアメリカ研究では現代に近いほど研究者が多いので、20世紀以降の叙述に対するわたしのステイクは高くない。もう少し正直なところを書く、第三部は写真や図版などを多用しているところからもお察しいただけるように、「読者サービス」ないし「学生サービス」という業務色に傾いている。ジェンダーバランスの推移やナショナリズムの興隆、あるいは国立自然公園の思想といった話題については、それぞれ専門とする研究者が育っているので、今後の研究の発展に期待したい。

3. 藤本書評

藤本書評は、拙著がアレント、ロールズ、サンデル、ヌスパウムらの政治哲学との折衝においてアメリカを扱っていることに注目し、とりわけ近代リベラリズムの世俗化論を批判したハーバーマスの比較において拙著を論じている。わたしがもっとも思いを込めて書いた政治哲学の中核的な議論を真正面から取り上げていただいたことに、深甚なる感謝を記しておきたい。その解釈も、寛容概念が不可避的に内包するパラドックスや、政教分離論が公共空間に宗教的言説を許容する際の陥穽など、拙論の微妙な濃淡の襞をきめ細かく読み取ってある。おそらく書評者ご自身のもつ思想的なベクトルが拙著のそれと近いのであろう。そこには、いわば同志ないし共犯者の息づかいを感じた。

ただし、共同正犯たるわが書評者は、拙著とハーバーマスが決定的に異なるところとし

¹⁾ Anri Morimoto, Review of *The Workshop of Being: Religious Affections and Their Results in the Thought of Jonathan Edwards and William James*, by S. T. Campagna-Pinto (Lanham, MD: Lexington Books, 2011).

て、寛容レジームの中核に位置づけられるべき価値の問題を指摘している。ハーバーマスの拙著と同型の議論を辿りながらも、正統や権威を手続きの合法性によって世俗的に作りだそうとするのに対し、どうやらわたしの議論はそれを宗教的な本源に求めている、と解釈されたようである。その一方で、書評者はわたしが憲法制定過程においては宗教と無関係に正統性の成立を想定している、ということもよく理解しておられる。

混乱の原因はもちろんわたしの叙述のしかたに求められねばならないが、ここではまず「宗教」という言葉を実体化して考える発想から距離を置いていただく必要がある。今日の宗教学では、「宗教」を「キリスト教」や「仏教」などという名前のつく何らかの統一的な指示対象と捉える見方は過去のものとなっている。宗教は、自己や他者の周りに価値世界を構成して生きる人間の文化の一側面である。とりわけ人間の政治行動は、社会的に共有された価値への予測志向的なコミットメントを前提とするため、宗教的な分析が有効な分野の一つである。拙著が上掲思想家たちの議論を参看するのもそのためであるし、合評会において丸山眞男の日本思想正統論や堀米庸三の中世カトリック正統論を引用したのも同じ理由からである。

正統は、信じられねばならない。そして正統には、権威がなければならない。信じられない正統はあり得ず、権威のない正統は形容矛盾である。これは、狭義の宗教の話に限らず、政治哲学において民主主義を討議する際にも、一国の憲法が憲法として尊重され本来的な機能を発揮するためにも、あるいは一定領域における学問的見解が人々の認知を得てパラダイム化する時にも、必ず起こる共通の事態である。正統とは、人々がおのずとその権威を承認せざるを得ない何ものかである。それは、合理的な議論を積み重ねればできる人為的なものではない。まして権力(政治の権力にせよ宗教の権力にせよ)の強制によって作り出される、などということとはあり得ない。正統を「産出する」とか「形成する」とかいう表現は、カテゴリーミスイクである。それは、おのずと醸成され、知らぬ間に人々の心に浸透し、気づかれぬままに精神の帝国を樹立する。

もっとも古く「正統」を定義したレランのヴィンセンティウスによると、正統とは、「どこでも、いつでも、誰にでも」(quod ubique, quod semper, quod ab omnibus) 信じられているものである。そして、この定義よりもさらに重要なのは、実のところヴィンセンティウス自身の時代にあっても、そのような普遍的妥当性をもった正統は存在しなかった、という事実である。²⁾つまり、正統とはあたかもそうであるかのように「信じられる」ことが必要なのである。宗教社会学の用語で言えば、これは「信憑性」の問題である。人間の文化世界は、人々がどれだけ無宗教や無神論を自認しようとも、すべてこの正統性への信仰を前提として営まれている。にもかかわらずわれわれがその存在に気づかないのは、正統が自己隠蔽能力を有するからである。正統が正統として機能している限り、人は誰も自分がそれを前提として生きていることに思いをいたさない。平時において通貨や法律や原発が価値を維持しているのも、まさにこの故である。

だが、ときに人間の作り上げたノモスは破れをきたし、カオスの深淵をのぞかせる。そのときはじめて、人はそれまで自分が当然のごとく前提してきたものが、実体のない単なる信念の体系にすぎなかったことを悟る。ベンヤミンの「法指定暴力」、アレントの「憲法

²⁾ 拙著『アジア神学講義——グローバル化するコンテキストの神学』(創文社、2004年)、「序章」を参照。

制定力)、シュミットの「主権者」、アガンベンの「ホモ・サケル」が立ち現れるのは、まさにこうした「例外状況」においてである。さて、われわれの住む現代の日本は——とついで無益なおしゃべりに耽ってしまいそうになるが、それもこれも、すべては罪つくりなわが共犯者が悪いのである。

4. より大きな問い——古矢書評・樋口書簡を加えて

以上は個別に挙げられた論点へのささやかな応答であるが、拙著に対しては、より包括的で根本的な問いも寄せられている。たとえば遠藤書評には、本書がアメリカ史全体に対するプロテスタンティズムの影響を過大視しすぎているのではないか、という疑義が記されている。また、今回の三書評とは離れるが、『創文』誌に寄稿いただいた古矢旬先生の貴重な長文書評にも、建国時ヴァージニア発の寛容や政教分離の思想をどう位置づけるべきか、という重要な問いが提起されている。³⁾ さらに、憲法学の泰斗樋口陽一先生からは、二度にわたってお心のこもった手書きの謝状をいただき、「信教の自由に仕える手段としての政教分離」を掲げるアメリカと、「公職や公教育従事者の信教の自由を犠牲にしてまで公共空間の公序を維持しようとする」フランス、という対比を示された。

これら三点は、それぞれ独自の視点から立てられた別々の問いに関わるが、実は互いに絡み合っている日本の学界が共有する「標準理論」の在処を指し示している。その在処を明瞭に例示してくれるのが、フランス革命二百年を記念して北海道大学法学部で行われたあるシンポジウムである。⁴⁾ そこには、樋口先生を含む日本とフランスの錚々たる憲法学者が集まり、「全世界・人類のため、国境と時代を超えた普遍的な意義と影響力を持ち続けている」フランス人権宣言を論じている。現アメリカ学会会長の古矢先生も座長の一人として加わっておられるが、それは同大学でのお立場からだったことを後で伺った。

並み居る大先輩方の議論に正面から異を唱えるつもりはない。だが拙著執筆の動機の一つは、「人権理念の発祥といえばフランス」というこの連想に、少し違う見方を提供することであった。フランスの人権宣言は、すでに斎藤眞先生がイエリネックに倣いつつ指摘されたように、アメリカの諸権利宣言に依拠して成立したものである。しかもこの1789年の宣言は、内容的にはアメリカの諸宣言から大きく後退している。宗教の自由は「意見の表明」に限定され、つまりカトリック以外の礼拝は認められておらず、まして他宗教や無宗教の権利を擁護することはまったく関心の埒外に置かれている。アメリカの諸文書に早くからそれらへの配慮が盛り込まれているのとは大きな違いである。フランスは、その後鉛筆を舐めなめ何度も書き直しては公布した憲法により、ようやく漸次的にこれらの権利にも目配りをするようになるが、少なくともテルミドールの反動後に財政難で国家が教会を支えることができなくなるまでは、カトリック教会が任命権上も財政上もほぼフランスの国教であり続け、カトリック以外の人々の人権には関心を寄せなかった。そのような代物を二百年後にとりたてて祝う理由は、わたしには不明瞭である。フランス人はこの人

³⁾ 古矢旬「アメリカの原像——森本あんり著『アメリカ的理念の身体』を読む」、『創文』No. 9(2013年)、9-12頁。

⁴⁾ 深瀬忠一・樋口陽一・吉田克己編『人権宣言と日本——フランス革命200年記念』(勁草書房、1990年)。

権宣言に法外な自負を抱いているので、自分たちでそれをお祝いするのは結構である。だが、日本で祝うなら、もう少しふさわしい記念があるのではないか、というのがアメリカ研究者としてのわたしの言い分である。

フランス的な寛容論や政教分離論を論ずることは、アンシャン・レジームとその中核をなすカトリック教会の支配を打ち破った近代啓蒙思想を論ずることである。そしてこれは、日本ですでに十分すぎるほどなされてきた。ジェファソンらの啓蒙思想を背景に政教分離を解釈することは、日本の「標準理論」をそのままなぞることになるだろう。あるいは、彼らはフランス系よりスコットランド系の啓蒙思想に親しんでいたかもしれない。だが、わたしがさらに強調したいのは、アメリカにはその彼らと手を結んで国教会制度の廃止を訴え続けた、もう一つのまったく別な勢力があった、ということである。それが新興バプテストらのラディカルな福音主義的セクトである。両者の奇妙な共闘関係がなければ、アメリカは啓蒙主義だけでこの改革を達成することはできなかったであろう。

そしてこれが、遠藤書評の問いに対する回り道の応答を導く。アメリカ史における「プロテスタンティズム」には、いわゆる主流派の教会だけでなく、その主流派に「熱狂主義者」と呼ばれて迫害されながら、地上の権力や国家に疑いの目を向け続けるラディカルなゼクテ型の諸集団も含まれる。プロテスタント主流派は、神学的には中世的な信仰理解に大胆な変革をもたらしたが、拙著が扱ったような社会建設のヴィジョンについては、中世以来のキルヘ的な体制をそのまま踏襲した。これに強い異議を申し立てたのがアナバプテストら「宗教改革左派」で、その系譜を引く人々はアメリカという土壌で大きく成長することになる。アメリカは、この両者の拮抗関係の上に成り立っているという意味で、昔も今もプロテスタント的なのである。⁵⁾

宗教的なラディカリズムは、実は啓蒙主義と相性がよい。どちらも、地上の組織や権威を信頼せず、自分自身の信仰や理性を判断の拠り所とするからである。彼らの警戒心は、権力の抑制と均衡という建国以来の立憲思想にも表現されている。つまりアメリカでは、政教分離という制度そのものが神学的なプログラムなのである。アメリカ人口の宗教分布がどのように変化しようとも、この基本的な現実理解の枠組みは変わらない。大方のアメリカ人は、政府というものがいい、ということまではしぶしぶ認めるだろう。だが、それは最小限でなければならないし、本音を言えない方がいいに決まっているのである。銃規制、健康保険制度、同性婚容認など、昨今話題のいずれにも通底しているのがこのセクタリアニズムである——などとまたおしゃべりを始めるときりがなくなるので、ひとまずはここで筆を措くこととしたい。拙著をだしにした楽しい会話と、多くの先達のご指導に感謝しつつ。

⁵⁾ この点については最近別稿に詳述した。「幸福を追求するアメリカ人——反知性主義と宗教」、『アステイオン』79号(2013年)、29-42頁。