

市民文化論の統合的機能：現代政治理論の「自己正当化」について¹

The integrational function of the theory of civic culture: on the "self-justification" of the modern political theory

越智 敏夫*

目次

1. 市民文化とテロリズム
2. ウォルツァーと市民宗教
3. コミュニタリアンと政教分離
4. 〈10・7〉と市民社会

1. 市民文化とテロリズム

冷戦の終焉以降、東欧の民主化や世界経済のグローバル化とともに市民社会概念が広く議論されるようになった。それは社会主義という対立概念を失った西欧型民主主義が自己変革し高次の政治生活を模索するものにも見える。しかしそれはまた先進資本主義諸国の既存の政治制度を無批判に正当化する危険性もはらむ。本稿はそれらの市民社会論の限界を指摘し、より広義なパースペクティブのもとで再構成することを目的としている。

たとえば市民社会論におけるメルクマールのひとつとして議論されてきた市民の自発的政治運動も、現在ではそれら自体が利益集団化し「私化」しつづけている点が指摘されうる。また多文化社会における「アイデンティティの政治」も各集団の利害闘争、文化戦争へと矮小化していると批判されてきた。こうした変化は政治の新たな理論化を必要としているといえるだろう。政治社会における争点や行為主体の属性からだけでは、現実政治のあり方を市民的であると規定できず、社会の存続に必要なだと想定されている社会資本や信頼の機能が明らかにされなければならない。

さらに市民社会論において使用されてきた「市民」概念は価値中立だったのか。それが担ってきた現状肯定的機能も考察されなければならない。そこで本稿においては多文化社会としてのアメリカ合衆国における市民宗教概念と〈9・11同時多発テロ〉以降の政治体制論を問題対象とすることによって上記の問いに答えたい。

アーモンドらによる『現代市民の政治文化』（1963年）以降、アメリカ政治理論において「文化」概念は精緻化されつづけてきた²。それまで「国民性」や「政治意識」などと多義的に呼ばれていた人間の志向性が「政治文化」と概念化されることによって比較政治学は従来の西欧諸国を対象とした静態的な政治制度論を脱却し、第三世界諸国をふくむあらゆる政治社会を対象とした動態的比較政治学を発展させてきた。しかしその文化概念を詳細に検討してみると、そこには先進資本主義国を政治的到達点とした単線の発展論や、政治システムの安定を最大価値とした共産主義革命批判という論理が指摘しうる。

特にアメリカ合衆国における国民形成過程を分析する際にこれらの文化概念が用いられた場合、それは民主主義の普遍性を媒介としつつ既存のアメリカ社会とその政府を正当化する機能を果たしてきた。しかし1960年代以降の人種闘争、女性解放などの大規模な政治運動はアメリカ政治社会の自画像を描きなす契機となった。さらに80年代以降のアメリカにおける多文化社会状況もこの正当化に疑問を提起しているといえよう。

しかし2001年9月11日に発生した〈同時多発テロ〉以降、アメリカ政治文化に関する議論は予想外の展開を

¹ 本稿は2004年度日本政治学会年次総会（2004年10月2日、札幌大学）における「分科会C 市民政治を可能にするもの：その政治理論的応答」での研究発表「市民文化論の統合的機能：アメリカ的政治理論の自己正当化について」の報告原稿をもとに加筆修正したものである。同分科会に協力していただいた千葉真（司会）、栗原彬（討論者）、辻康夫（報告者）、田村哲樹（報告者）の各氏、ならびに日本政治学会関係者各位に謝意を表したい。

² Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, (Princeton Univ. Press, 1963). (石川一雄、片岡寛光、他訳『現代市民の政治文化』勁草書房、1974年)。また、戦後アメリカにおける政治文化論の展開については、拙稿「政治文化」（内山秀夫編『政治理論』三嶺書房、1999年、所収）を参照。

見せた。テロ後の議論においては政府による国民統合が市民社会論を基礎として正当化されてきたといえよう。さらに政府の権能の強権的拡大さえも民主主義や自由といった普遍的観念によって正当化されるという倒錯した状況が現われたのである。

そこで以下の部分ではマイケル・ウォルツァーの近年の言説、特に市民宗教や寛容に関する彼の議論を検討することによって、現在の政治理論状況の問題点を明らかにしたい。その文脈においてウォルツァーが展開する「ハイフン付きのアイデンティティ」論は、たしかにリベラルな多文化社会を保証する側面はもつ。しかしそれがフランスなどのヨーロッパ諸国と対比されつつアメリカに適用される場合、どのような論理的帰結をもたらすだろうか。

この論点はウォルツァー自身も署名した共同声明 "What we're fighting for" の分析によってさらに敷衍したい。アメリカによるアフガン攻撃を支持したこの声明のなかで人間的価値という普遍性と一国の単なる外交政策の正当化を結びつける論理が展開されている。これを批判することで既存の市民文化論に伏在する問題点を指摘したい。

以上のように政治理論形成そのものを批判的に検討する作業は、より大きな枠で考えれば政治社会の主体がつねに「国民化」せざるをえなかった、従来の政治構造としての国民国家と政治理論の関係を再検討することでもある。そうした主体による政治が国家による強権に依拠せずに「絶対化」から「相対化」に移行する可能性を追求するための予備的作業でもある。本稿の基底にあるのはその「相対化」の行為主体を市民と考え、そのプロセスを市民政治として考える視点である。

2. ウォルツァーと市民宗教

ウォルツァーにとって市民社会とは「非強制的な人間の共同社会 association の空間の命名であって、家族、信仰、利害、イデオロギーのために形成され、この空間を満たす関係的なネットワークの命名」である³。この市民社会を構成する「市民文化」の一形態として近年のウォルツァーは「市民宗教」に頻繁に言及する。また近年のリチャード・ローティもアメリカニズムへの素朴な信奉を表明する際にこの用語を使用することが増えている。

ルソーやトクヴィルが使用した「市民宗教」概念をロバート・ベラーが現代的に再生したのは1970年から80年代にかけてであった⁴。公民権運動やベトナム反戦運動、女性解放運動の高揚によってそれまでのアメリカ的価値に疑問符がつきつけられ、まさに多文化的状況が生じ既存の国家統合に対する政治的正当性の根拠が疑われ始めていたのである。その時期にベラーはアメリカ的共和主義を擁護するためにこの概念を使用した。ベラー本人はこの概念を90年代以降、ほとんど使用していないにもかかわらず、他の論者は継続的に使用している。

ウォルツァーは『寛容について』において社会内の寛容と体制との関連を論じているが、それは市民宗教論を中心として展開されている。まずウォルツァーは「さまざまな市民宗教がたがいを寛容にあつかうことができるのは、国際社会においてだけであって、単一の国内体制においては不可能である」と述べ、主権国家の一元的な統合を補強するエトスとしての市民宗教を提起する⁵。

さらにウォルツァーにとって市民宗教の実体は不可視なものとして考えられている。「市民宗教は通常、神学をもたないから、差異を、宗教的な差異さえも、あるいは特に宗教的な差異を調整することもできる」のであって、「たいていの市民宗教は曖昧で、練りあげられておらず、教義・形式にとらわれない宗教性を、つま

³ Michael Walzer, "The Concept of Civil Society", in Michael Walzer ed., *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, 1995, p.8., (マイケル・ウォルツァー編『グローバルな市民社会に向かって』石田淳、越智敏夫、向山恭一、佐々木寛、高橋康浩訳、日本経済評論社、2001年、10ページ)。

⁴ たとえば以下を参照。Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, The Seabury Press, 1975, (ロバート・N・ベラー『破られた契約——アメリカ宗教思想の伝統と試練』松本滋、中川徹子訳、未来社、1983年)。またベラーの市民宗教論の政治理論的意義については拙稿「政治文化と市民宗教：市民社会論への展開」『立教法学』第38号、1994年を参照。

⁵ Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, 1997, p.76, (マイケル・ウォルツァー『寛容について』大川正彦訳、みすず書房、2003年、121ページ)。

りあきらかな信仰や確固たる信仰にではなく、物語や祝日にかかわる事柄としての宗教性をなんとか賢く使いこなす」。だからこそ市民宗教としてのアメリカ共和主義は「当事者たちのあいだにおける別様の市民宗教の慣行とでも呼べるものとかかなり具合よく共存することができる」ことになる⁶。

そして「市民宗教は部分的な差異を寛容に取りあつかう」のであるから、「多重のアイデンティティを調整することによって成功する」ことになり、アメリカにおける各集団の文化容容は「改宗ではなく政治的社会化」だということになる。こうした市民宗教が機能しているからこそ、「政党は権力をめぐって競合し、イデオロギーによって形成される行動計画を実行しようと闘争する。しかし勝利をおさめた党は、そのイデオロギーを一連の法律に変えることはできても、市民宗教の公式の信条へと転換することはできない」とウォルツァーは主張する⁷。

たとえばアメリカにおいてレイバー・デーは国民の祝日になっているが、メイ・デーは祝日となっていない。これは政府が「何ができて、何ができないか。何をすべきで、何をすべきでないか」を示す好例だということになる。だからこそウォルツァーは「公立学校はアメリカの市民宗教を教え、アメリカ市民を生み出すことをめざすべきである」と主張する⁸。アメリカ社会において国家システムに要求されることは「ハイフン付の市民」を産み出すことであり、ウォルツァーにとって望ましい国家とは「差異の再生産システム」なのである⁹。

さらにウォルツァーは市民宗教の危険性についても指摘している。「市民宗教は国境のこちら側での生活にたいするパロキアルな誇りを鼓舞し、向こう側での生活にたいする不信の念や不安をうながすことによって国際社会に不寛容をもたらしことがある」。しかしウォルツァーにとって基本的に市民宗教の「国内での効果は慈悲深いもの」であり、現実を見ても「狭量なアメリカニズムはありえたのにそうになってない」と主張している。歴史的に見てもマッカーシズムに典型的な「非アメリカ的活動への批判」は現在は支配的にはなっていないと彼は述べている。アメリカにおいて「反共右翼のような排他的な市民宗教はどれひとつとして支配的なものとはなっていない」と彼は考えている¹⁰。

ウォルツァーにとって「排他的な市民宗教」が短期的に展開することはあっても、政治の長期的な時間軸においてアメリカは良い社会に向かっているとされる。なぜならば被抑圧者の「黙従のレベル」が低くなっており、人々は「自分たちが抑圧されていることを以前に比べれば表現できるようになった」からである。こうしてウォルツァーにとってはその実体がどのようなものであれ、市民宗教を中心としてアメリカ社会は「健全に発達している」ことになる¹¹。

つまりウォルツァーは市民宗教の機能を事後回顧的に措定するのであり、その時間のなかではあらゆる人々が差異のために存在するかのよう描かれる。たとえば「イタリアン・アメリカン」というハイフン付のアイデンティティについて述べる際、ウォルツァーは彼らイタリア系アメリカ人たちは自発的な努力と貢献によって自分たちの文化を維持してきたし、今後ともその義務を果たさなくてはならないと主張する。そしてこうした事情は「マイノリティにかぎらず、ありとあらゆる文化集団や宗教集団の場合でもかわらない」ことを示したうえで、アメリカ社会には「永劫不変のマジョリティは存在しない」と述べる¹²。

ここにウォルツァーの市民社会論の問題点がある。たしかにマジョリティが時間を経てマイノリティに変化することもあるだろう。歴史とはその繰り返しかもしれない。このようにウォルツァーは有史以前の過去から未来永劫へと長く伸びた時間を想定し、その極端に長い時間軸の上で現前の不平等な社会における寛容を主張する。ウォルツァーにとって極論すれば「ネイティブ・アメリカンも北米大陸にやってきた移民」となり、あらゆる集団に対して同質の義務が課されている。イギリス系アメリカ人もアフリカ系アメリカ人も平等にその「移民性」を「尊重」されるべきだという論理である。

6 Ibid.

7 Ibid.

8 Walzer, *op.cit.*, p.110, (邦訳168ページ)。

9 Ibid., (邦訳170ページ)。

10 Walzer, *op.cit.*, pp.79f., (邦訳125～7ページ)。

11 Ibid.

12 Walzer, *op.cit.*, p.33, (邦訳59ページ)。

しかしその論理構成は現存の差別構造の是正を永劫に遅延させるという現状肯定の主張以外に何を意味するのだろうか。あらゆる差別構造は国家によって常に「正当なもの」として容認されてきたものだ。差別が発生するそれぞれの契機においてマイノリティは国家が規定する法によって市民不適格者として「合法的に」排除されてきたのではなかったのか。その暫定的時間における問題をウォルツァーは意図的に看過する¹³。

またウォルツァーは国家がマイノリティに対して寛容であることよりも、集団相互に寛容が成立することを優先させるが、この視点がイスラエルに向けられれば、その主張はいつそう異形なものとなる。「移民（もしくはユダヤ人）の文脈のなかで相互の寛容が機能するようにさせる努力は、ユダヤ人国家をアラブ人マイノリティにたいして完全に寛容なものにする努力に優先する」と彼は述べるが、この相互の寛容が機能しないような条件をユダヤ人国家が作り出しているのではないだろうか¹⁴。ユダヤ人国家をイスラエルに打ち立てることになった主たる動因もユダヤとアラブのあいだに連合国家（二民族国家）を構成する合意が成立しなかったことにあるとウォルツァーは述べている。

こうした主張は彼のユダヤ人としての出自だけの問題ではなく、その論理構成の問題点だと考えられよう。アメリカなり、イスラエルなり、それらの国民国家内での議論としての市民社会論が複数の国家間関係において議論される場合、ウォルツァーの論理構成はどのような意味をもつのだろうか。この問題の現実態については第4節で論じるが、その前にウォルツァーの市民宗教論が市民資格についての議論ではなく、まさに宗教的理念の政治統合における機能に関する議論として成立している点について考えたい。そこで次節では現代アメリカのコミュニタリアンの言説における市民的自由と宗教の関連について、その代表的論者であるエツィオーニの主張を事例として検証したい。

3. コミュニタリアンと政教分離

1960年代におけるアメリカ的価値への異議申立ては、そのドラスティックな運動のあり方だけでなく、思想レベルにおけるラディカルさにおいて特筆されるべきものである。それだけに思想的反動も大きく、70年代以降には「過度の個人主義」や「ゆきすぎた自由」がアメリカ社会に重大な「道徳的空白」をもたらしたと主張されることになった¹⁵。自由という概念に「ゆきすぎ」があるのかどうか、あるいは道徳的な空白がいったい何を具体的に意味するのかということが明確でないまま、70年代以降のアメリカ社会の変容に対する批判は、政治理論においてはジョン・ロールズのリベラリズムに対する批判として集中的になされたと指摘できる。

ロールズが『正義論』を発表したのは1971年である。ロールズは社会正義に関する原理を功利主義以外に求めることによって、いわゆる「行動論革命」以降の実証分析を中心としていたアメリカ政治学において規範理論を再生させた。しかしマイケル・サンデルはロールズが論じている人間は「負荷なき自我 unencumbered self」しか持っていないと批判し、「共通善」による社会統合を構想した。ロバート・ベラー、チャールズ・テイラー、マイケル・ウォルツァー、フィリップ・セルズニック、アラスデア・マッキンタイアもロールズ流のリベラリズム批判をサンデルに続いて発表し、こうした一連の批判者が「コミュニタリアン」と総称されることになった¹⁶。

自由という観念についてはエツィオーニもその過剰について懸念している。彼は「有り余る自由 excessive liberty」について論じ、「個人の自由の拡大は、ある点に達すると、その行為者の負担を重くし、自由を究極的に支える社会秩序を掘り崩してしまう」と述べ、「放縦」のひとり歩きが社会を危険な状態へ陥れると批判

¹³ このウォルツァーの論理は小林秀雄の「無常といふ事」における主張と酷似している。小林の唯物論的歴史観に対する攻撃は、「社会変革を指向する歴史観は歴史観として稚拙である」という思想的外観をとることによって、虐げられた者がその窮境を社会に訴え変革を希求する可能性を圧殺する。

¹⁴ Walzer, *op.cit.*, p.43, (邦訳73ページ)。

¹⁵ こうした主張はベラー他による「心の習慣」においても典型的に表明されている。Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, 1985. (ロバート・N・ベラーほか『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ』島蘭進、中村圭志訳、みすず書房、1991年)。

¹⁶ これらの論者の主張には明らかに共通性があり、それがコミュニタリアンと呼ばれることにも根拠はあると思われるが、彼らの多くがコミュニタリアンと呼ばれることに違和感を表明している点は重要である。たとえばウォルツァー本人の異議については、Michael Walzer, "Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, vol.18, no.1, 1990 を参照。また他の論者についてはたとえば以下の論文における違和感の表明を参照。Alasdair MacIntyre, "The Spectre of Communitarianism," *Radical Philosophy*, no.70, 1995.

する¹⁷。エツィオーニの議論においては、その「有り余る自由」として「人を殺す自由」といったものが想定されているのだが、そもそもそういう自由が実体的に存在したことが近代社会においてあるのだろうか¹⁸。

「過度の自由」に対するコミュニタリアンの批判にはアメリカ史に対する読み直しも含まれる。エツィオーニはノエル・エプスタインがワシントンポスト紙に書いた短文を引用しながら、ビルグリム・ファーズがアメリカに移住したのは「イギリスの専制政治と国教会から逃れるためではなく、むしろ、オランダでのあまりの開放性から逃れるためだった」と述べている¹⁹。過去の歴史を解釈する権利は誰にでもあるが、資料も少ない植民地時代の集団的行為について言及し、そこに自由の希求ではなく自由の拒否のみを読み込むことは「歴史の占有」として批判されるべきではないだろうか。

また自由に関連して権利と義務に関する議論もエツィオーニは展開しているが、それらに共通して表明されているのは、権利ばかりを主張する個人へのエツィオーニ本人の嫌悪である。権利と義務がどのような関係にあるかを議論するのではなく、現在のアメリカ社会には「多すぎる権利と少なすぎる責任」というアンバランスが存在し、個人はより多くの責任を負うべきだと論じる²⁰。しかもその際に個人が負うべき責任の内容も具体的には議論されず、ただアメリカ市民の無責任性のみが抽象的に批判されている。しかしミールクーボンなどを支給されなければ生活することさえできない貧困層に対して責任のみを過剰に要求することは、結果的には福祉対象の縮減以外にどのような帰結を生むのだろうか。

以上のように「自由」についての疑念を表明しているエツィオーニにとっては社会問題を解決するプログラムも各市民の「過度の」自由を制限しつつ達成されるものとなる。そこでエツィオーニが期待するのはコミュニティの機能ということになるのだが、特にコミュニティと宗教を関連づけることによってアメリカに存在する問題を解決しようとする。

エツィオーニにとって、信仰心によって形成された集団は「コミュニティを構築する際に、特に反社会的行動を抑制し、社会サービスを提供するにあたって大きな役割を果たしている」と理解されている²¹。したがってエツィオーニは「信仰に基づく集団への依存度を増やし、政府や民間部門への依存度を減らす」ことを主張するのである²²。こうした宗教団体への期待はコミュニタリアンに共通するものであるが、この点においては宗教の統制的機能が期待されている。ウォルツァーも述べるとおり「宗教は個人の行動を統制するために組織される」ことが重視されているのである²³。

しかし彼らの文脈において問題なのはこうした統制的機能があらゆる宗教、宗派には期待されていない点である。たとえば『ネクスト』の巻頭ページにはカントの言葉と並んで以下の二つの言葉が紹介されている。

「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」

レビ記19・18

「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」

マタイによる福音書7・12

ベラーやウォルツァーの市民宗教論にも共通することだが、こうした道徳による社会統合の論理は、個人間の価値観の同一性を前提としており、自分自身の欲求と他者の欲求が完全に異なることを予期していない。本来

¹⁷ Amitai Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, 1996, p.xv, (アミタイ・エチオーニ「新しい黄金律——「善き社会」を実現するためのコミュニタリアン宣言」永安幸正監訳、麗澤大学出版会、2001年、5ページ)。

¹⁸ コミュニタリアンの議論における自由概念の恣意的な論じ方に対してステイブ・ホームズは自由概念そのものを無化するものとして批判する。たとえば、Stephen Holmes, "The Community Trap," *The New Republic*, Nov.28, 1988, pp.24-29; id., *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993, p.8などを参照。ホームズの主張が正当性をもつかどうかは別にして、コミュニタリアンと他称される各論者がその名称に違和感を表明するのはこうした外部からの批判に関連すると思われる。

¹⁹ Etzioni, *op.cit.*, p.xv, (邦訳6ページ)。

²⁰ Amitai Etzioni, "Too Many Rights, Too Few Responsibilities," in Walzer ed., *op.cit.*, pp.99f., (ウォルツァー編、前掲書、121ページ)。

²¹ Amitai Etzioni, *Next: The Road to the Good Society*, Basic Books, 2001, p.15, (アミタイ・エツィオーニ「ネクスト——善き社会への道」小林正弥監訳、公共哲学センター訳、麗澤大学出版会、2005年、44ページ)。

²² Etzioni, *op.cit.*, p.16, (邦訳46ページ)。

²³ Walzer, *On Toleration*, p.71, (邦訳113ページ)。

は「人にしてもらいたい」ということは各自異なるはずである。にもかかわらずレビ記やマタイ伝における行動規範が提示されるとすれば、それは相互の価値観の統一を前提とした上での道徳の唱道であり、その道徳によって社会統合を達成しようという政治的スローガンとなる。特に現代のアメリカのような多文化的状況が政治問題となっている状態では、このようなスローガンが強者によってなされたとき、それは単に相対的弱者に対して沈黙を要求するものとなる危険性が高い。

こうした宗教と秩序の関係はエツィオーニが宗教と政治を関連づける場合の問題点を軽視していることをうかがわせる。たとえば保守派の活動家ポール・ウェイリッチ Paul Weyrich の「われわれはアメリカをキリスト教化することだけを主張しているのである。政治の世界に、ひたすら神の福音を宣布しようとしているだけである」という発言をエツィオーニは「やや穏健な立場」と評価している²⁴。たしかにエツィオーニはキリスト教原理主義を批判はしているが、このウェイリッチの発言を「穏健」だと容認することは政治社会としてのアメリカにおいてキリスト教だけを優遇し、最終的にはその国教化につながらないだろうか。それは宗教によって秩序を一元化することでしかない。こういう表現からエツィオーニ、あるいは彼に代表されるようなコミュニタリアンのキリスト教と国家の関係についての恣意的な理解が指摘されうる。

たとえばアメリカ政治においてGodという単語は頻繁に使用されるが、それはキリスト教に限定された神ではなくより広い抽象的概念としての「神」なのだから政教分離の原則を逸脱することにはならないという主張が一般に見られる。たとえば大統領就任式典においても大統領自身はキリストという単語は発しないからそれは政教分離原則を尊重していることになるという。しかし大統領は宣誓時に聖書に手を置くことになっている。無神論者が大統領になることなど想定されていないかのようだ。こうした事態においては原理的な政教分離を評価するよりも、暗黙のうちにキリスト教を想起させるという現実的な機能の政治性について議論するべきである。

近代社会において政教分離原則が無視されたことによる災厄は限りなく存在する。そうした問題点についてもエツィオーニは選択的に指摘する。たとえばエツィオーニはアジアにおける儒教と政治文化との関連について述べ、アジアの宗教は全体主義化には寄与するが民主化には寄与しないと指摘する²⁵。したがってアジアのコミュニタリアニズムは全体主義化の危険性をもつものに対してアメリカのコミュニタリアニズムはそうした危険性を免除されることになる。しかしこれはアジアとアメリカのあいだの宗教の機能、コミュニティ概念の差異だけの問題ではなく、他の多くの要因に関わることである。実際の社会状況の差異をある概念枠組みの差異に無根拠に関連づけているだけであって、それを論拠に各政治社会において宗教が果たす政治的機能を評価することは不可能である。

政教分離の原則について地球規模で見れば、それが厳格に守られている社会は多くない。この点においては視野をヨーロッパとアメリカ大陸に限定しても、アメリカ合衆国とフランスは制度的には政教分離が相対的に明確になっている政治社会といえる。この両国における政教分離原則の厳格さは、国教会をもちながらも他の宗教に対する寛容を制度化することによって信教の自由を実質的に確保しているイギリス、あるいは国家と教会が分離独立していながらも競合する事項に関しては協約を締結して合意を得るように慣例化しているドイツなどと比べると明確なものとなる。

したがってフランスにおける政教分離原則と比べてみると、いかにアメリカのコミュニタリアンがアメリカの現実政治を所与のものとして語っているか明確になる。フランスにおける「ライシテ」の原則に関する議論はアメリカでの議論と対照的である。フランス語のlaïque（英語ではlay）という形容詞は聖職者に対する「俗人の、平信徒の」という意味をもつ。この名詞形がLaïcitéである。一般には「公共空間における非政治性の原則」などと訳される。

フランス革命期、1789年の人権宣言において国家はあくまでも「政治的団結」であることが確認され、その団結によって自然権を保護することが確認された。また教育へのカトリック教会の介入を排除することはフランスにおける共和制の確立と深い関係がある。こうした背景をもつライシテの原則はその後の1884年の憲法改

²⁴ Etzioni, *The New Golden Rule*, p.17, (邦訳、37ページ)、またウェイリッチの主張については、David Cantor, *The Religious Right: The Assault on Tolerance and Pluralism in America*, Anti-Defamation League, 1994, p.6.

²⁵ Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, Inc., 1993, p.159.

正や1905年の「教会国家分離法」、現行の第五共和国憲法（1958年制定）などにおいても確認され続けている。この原則が現在のグローバリゼーションのなかで問われ、象徴的にはイスラム系住民である女子学生の「スカーフ」が問題となった。その結果、フランス政府は2004年に教育法を改正し、公立学校における宗教色の強い服飾品の着用を禁止した。「服装の自由」という権利を制限してまでもライシテの原則を維持したのである。

このライシテの原則はフランス型の共和制の維持には必要不可欠である。この点において現在の多文化主義に立脚するアメリカ型民主主義とは異なるものだと言われている。アメリカのコミュニタリアンは主張するかもしれないが、まさにイスラムのスカーフの問題に象徴される状況はアメリカでも同時進行的に生起している。

ではなぜ政教分離の原則がアメリカではフランスのように問題とならないのか。フランスは一種の国家介入型社会であり、国家が自覚的に私的領域に介入することにより共和制という公的利益が維持されている。それに対して、以前からシェルドン・ウォーリンやバーナード・クリックが批判してきたように、アメリカにおいては私利の調整のみが「公的なもの」であり、その方法こそが「民主主義」あるいは「政治」だとする多元主義国家論および市場志向型社会論の影響力が顕著であった。つまりアメリカとフランスのあいだには「公的なもの」自体の差異が存在するといえるだろう。

フランスにおける公立学校でのスカーフ着用を禁止しようとする共和主義者は、アメリカの「差異への権利」を主張する多文化主義を否定しようとする。そうしたマイノリティ集団の存在を公的空間において認めると、フランス共和制の存立そのものが崩壊するからである。この点においてフランス共和制主義者はアメリカよりも強権的に政治統合を達成しようとしているように見える。

しかしアメリカにおける同様な問題を不可視化したまま、暗黙のキリスト教的価値によって統合しようとするコミュニタリアンの「解決方法」は、それが特定の文化的強制となることを避けられない。政治社会を複数のマイノリティ集団の分割・並存によって理解しようとするコミュニタリアンは、実はその多文化主義という表層に対して、現行の「文化戦争」を「穏健なアメリカ主流文化」によって解決可能なものとして想定しているのである。その結果、キリスト教を中心としたアメリカの主流文化（アングロ・コンフォーミティ）に属する宗教のみが民主化に有用なものとして恣意的に肯定され、他の宗教は否定される。アジアにおける宗教とコミュニティの政治的機能へのエツィオーニによる評価方法を考えれば、こうした論理は「キリスト教の神だけを『神』としているわけではない」と主張しながら、実際は他の神、あるいは無神論者をみとめない主張に結びつき、また「ムスリムは敵ではない」と言いながら、実際は敵としかみなさない言説へと容易に結びつく傾向をもつといえよう。次節においてはそうした不幸な事例として、また自己理解としての政治文化論が対外関係の文脈で議論される場合の問題点を考えるために〈9・11〉以降の状況をとりあげてみたい。

4. 〈10・7〉と市民社会

2001年9月11日の「同時多発テロ」以降、アルカイダ討伐とそれを支援していると言われたタリバーン政権攻撃を名目として、充分な調査もなされずまともな議論さえ欠いたまま、アフガニスタンへの軍事攻撃が計画された。それが実行されたのは同年10月7日だったが、この時点でアメリカの知識人、特にそれまで「リベラル」と見られていた人物までが「世界の変化」を根拠に雪崩をうたうようにブッシュ政権の決定を支持しはじめた。

〈9・11〉が世界のあり方を変貌させたのは事実かもしれない。しかしアメリカの国家構成に関する議論に対しては〈9・11〉より、この〈10・7〉のほうが大きな影響を与えたのではないだろうか。なぜならば、攻撃を受ける国家に理念は必要ないが、攻撃をしかける国家には自らを正当化する理念が必要だからである。その点においてネグリ＝ハートの言えは「10・7」は無記名の「帝国」を固有名詞としての「帝国」へと変貌させたのである。

60名にもおよぶアメリカの知識人が「What We're Fighting For: A Letter from America」と題した書簡に署名し、それを公表したのは2002年2月12日である²⁶。The Institute for American Valuesによって援助されていたこの書簡

26 公開書簡「What We're Fighting For: A Letter from America」は以下のサイトにおいて閲覧可能である。本稿の引用はすべて本サイトによる。<http://www.americanvalues.org/html/wwff.html> (access date: September 11, 2005).

に署名したのは以下のような人物だった。マイケル・ウォルツァー、ジーン・ベスキー・エルシュタイン、ロバート・パットナム、アミタイ・エツィオーニ、フランシス・フクヤマ、ウィリアム・ガルストン、サミュエル・ハンチントン、ダニエル・P・モイニハン、シーダ・スコチボル、ジェイムズ・Q・ウィルソンなどである。

この文章をここで取り上げるのは、アメリカによるアフガニスタン攻撃の政策としての妥当性を問うためではなく、アメリカの知識人が自国の政府を正当化しようとする論理の一例として示すためである。アメリカに比べて日本においてのほうがこの書簡について議論されているように見られるのは、知識人の政治参加の態様が日米で異なるためでもあろうが、やはりそこにウォルツァーやエツィオーニの名前があり、文章の内容がアフガニスタン攻撃という個別具体的な外交政策の肯定というよりは、政治体制としてのアメリカの全面肯定となっており、その点に対する外部からの違和感のためではないだろうか。

この書簡の第一部 What are American Values? はまず次のような自問から始まる。

9・11以降、何百万人ものアメリカ人が自問し、お互いに質問していたのは次のような問題だった。なぜ、どうして私たちはこの憎むべき攻撃の標的になったのか。私たちを殺そうとした彼らは、なぜ私たちを殺したいと思ったのか。

このような自問が本当にアメリカ人のあいだでなされたかどうか疑問だが、この書簡全体の表現自体はこのように謙虚である。この文章に続く部分のみならず、多くの箇所ではアメリカの傲慢さが繰り返し認められている。たとえば「ここに署名した者のうちの多くもアメリカにおいて示される価値のなかには魅力もなく有害なものが多いと認めている」。ところが、それらの批判すべきアメリカ的価値として列挙されているものは、消費主義、過剰な自由主義、過剰な個人主義、結婚生活と家族生活の衰退などである（こうした列挙から本書簡のイデオロギイ的位置は推測しうるが、その問題は本稿の目的とは直接的には関連しない）。

そしてそれらの否定すべきアメリカ的価値とは異なり、肯定すべきアメリカ的価値として、人間の尊厳、普遍的な道徳的真理、理性的な議論の信奉、良心と宗教の自由という四点が独立宣言やワシントン大統領、リンカーン大統領、キング牧師の演説が例示されながら挙げられている。What about God? と題された第二部では宗教の問題が論じられ、アリストテレスなどが引用されつつ、アメリカにおいて信仰の自由がどのように自由主義政府と両立してきたのが論じられる。

続く第三部の A Just War? では「戦争に直面して道徳的に沈黙することはそれ自体、ある道徳的立場ではある——しかしそれは理性の可能性を拒否し、国際問題における無規範性を受容し、シニシズムに降伏するものだ。戦争に対して客観的な道徳によって理性的考察を試みることは、市民社会の可能性と正義に基づく世界的共同体の可能性を擁護すること」と宣言される。そしてアウグスティヌスを援用しながら正戦論が展開される。俗世から暴力を消滅させるのは不可能であるから、それを無視するよりはそれをどのように統制し人類に寄与させるか。そうした論理によって武力行使が「倫理化」されていく。

彼らによれば「正義の戦争は公共の秩序に対して責任を負う正統な権威のみによって遂行しうる」のであって、アメリカ合衆国にはその権利があるとされる。アメリカに敵対する暴力は「無制限の暴力、機会主義的な暴力、個人主義的な暴力」であって、それらは道徳的に許容できないものとなる。さらに、戦争においてはやむを得ず非戦闘員が殺される場合があるが、それが許容される道徳的条件が示される。

結論部では、正しい戦争をする者は「人間の生命の聖性」と「人間の尊厳の平等性の原則」に立つ必要があるとされ、それを遵守しているアメリカは正しい戦争をしていると肯定される。そして、そのアメリカが「戦争状態にある国が陥りやすい有害な誘惑——特に傲慢さとジンゴイズム arrogance and jingoism——に陥らないためにあらゆることを私たちがおこなうことを誓約」してこの長文は終わる。

この文章には詳細な注もついている。たとえば "The basic subject of society is the human person" という表現についてはアリストテレスの『政治学』を参照するよう指示されている。また "Human beings naturally desire to seek the truth about life's purpose and ultimate ends" については、アリストテレスの『形而上学』に加えて、ヨハ

ネ・パウロ2世の発言も参照するように注がつけられている。「社会は人間によって作られる」とか「人間は人生の目的や究極の目標についての真理を知りたがる」といった内容をこのような注で飾り、その他にもアメリカ独立宣言、国連世界人権宣言など西欧世界の「文化遺産」が膨大な注としてちりばめられている。

この装飾過多な文章の特質について述べておきたい。第一に、この文章は基本的に〈9・11〉の被害者は「私たち」だったという構成で書かれているにもかかわらず、その「私たち」が誰なのかは不明なままである。当然だが書いた本人たちは生きているわけだから、実際はテロリズムによって殺された人たちではない。その点をばかしながら本文の多くの箇所での「私たち」は、漠然とした「アメリカ」として提示される場合もあれば、知識人を指す場合もある。

この60人の知識人がいったい何の被害者として存在しているのかという問題はおいておくとしても、なぜ彼らが「アメリカ合衆国の政策が道徳的に正しいこと」を証明する必要があるのか。彼らの論理は「政府権力が被治者の合意に基づいているような私たちのデモクラシーにおいて、政府の政策は文化や社会全体の価値や選好に少なくとも部分的に根拠を置いている」以上、その文化や社会全体の価値、選好が正しいことを証明することができれば、その政府権力、そして政府の政策も肯定されるというものである。それが知識人としての義務だという認識なのかもしれないが、彼らが実際におこなっているのは、アメリカの価値を解釈する権利と能力を所有していると自称しているだけである。

第二の特徴としてこの文章の難解さがあげられる。世間に対する公開書簡とは思えないほど内容の不明確な文章である。全体を貫く論理は、正邪、善悪、文明と野蛮など、極端な二元論であって、それは驚くほど簡明であり、その内容も個人的人権と道徳の尊厳に基礎をおくアメリカ的自由主義への信頼を示し、そうした社会において政府機能は国民を守る義務を負うという簡潔な宣言である。

ところが以上のような単純な内容が極端に複雑な文体で語られている。なるべく多くの署名者を集めるために、できるだけ合意の幅の広い文章にしようと修正を重ねた結果なのかもしれないが、曖昧な留保と多義性に満ちた表現となっている。しかしこの単純すぎる主張をスコラの難解さで語ることこそ、この文章の意義があるといえないだろうか。

なぜならこれは「政治神学」だからである。証拠もなくアフガニスタンを攻撃し、「副次的被害」として一般人も虐殺することを正当化する論理など通常ありえない。にもかかわらずその行為を正当化するには、その主体となる体制を総体として正当化することがもっとも容易な方法である。そしてその体制の正当化が政治神学、体制神学として提示されているのである。その目的と表現のあいだに齟齬があればあるほど、それはさも難解な論理が展開されているかのように表面上は見えるだろう。

考えてみればこの文章はいったいだれに向けられて書かれたものなのだろうか。「私たち」と同様に「あなたがた」も不明確なままだ。これから攻撃する「アフガニスタンの人々」とも読めるし、他の国のイスラム教徒の場合もある。アメリカに反対する非イスラム教徒に呼びかけているようでもある。しかし、複雑な文体と牽強附会とよべるほどの引用、またこれが英語で書かれていて、掲載されたメディアがヨーロッパとアメリカの新聞であったことなどを考えると、この書簡はヨーロッパとアメリカの知識人を対象に書かれたものと考えて良い。欧米の一般人は対象とされていないし、ましてやイスラム人など問題外である。つまりこの書簡は、徹頭徹尾、西欧とアメリカ国内の反ブッシュ的意見を持つ知識人を読者として期待している文章なのである。

この点においてエマニュエル・トッドが逆説的に述べているように「戦争は戦略的には副次的問題にすぎない。それよりも地域的には大問題であり、道徳に関わる根本問題」となる²⁷。トッドはイラク戦争について述べているのであるが、この書簡で肯定されているアフガニスタン戦争も道徳をどのように語るかという問題に直結する。この書簡の著者たちが「アメリカ的価値の道徳的普遍性」を主張すればするほど、その「普遍性」には決定的な問題点があり、現代世界において普遍的な力を持ちえてないことを示している。その限界はアメリカ的価値を否定する人々が存在するという事実によってのみ指摘されるのではない。その「普遍性」がアメリカという特殊具体的な状況においてのみ存続可能になっているという事実によっても、彼らの述べる「普遍

²⁷ Emmanuel Todd, *After the Empire: The Breakdown of the American Order*, Columbia University Press, 2003, (エマニュエル・トッド『帝国以後—アメリカ・システムの崩壊』石崎晴己訳、藤原書店、2003年、9ページ)。

性」の限界は明らかになるだろう。

したがってこの「神学論争」の論理はあらゆる国家に適用可能なものとなっている。たとえばこの書簡のなかの個々の具体例さえ交換すれば、フセイン大統領を支持するイラク知識人の書簡として書き直すことさえ可能であり、この書簡の論理によってアメリカ攻撃のためにイラクが軍隊を派遣することも肯定できることになる。ただ、それを不可能にしているのはアメリカの圧倒的な軍事力を含む現実の政治的不均衡なのである。

だからこそ、この書簡の注は不公平にできている。イスラム教徒による過去20年にわたる暴力は詳細に列挙されているのに対して、アメリカ政府の暴力については「アメリカ政府の政策にはたしかに間違いもあった」と抽象的に述べるだけであり、それらの「事実」はいっさい紹介されていない。エドワード・サイードの言う「知ろうとしないこと」の実践がここでも行われているかのようである。ヒロシマ・ナガサキへの原爆投下も、アメリカにおいてはおそらくはこのように語られうるのだろう。この書簡がアメリカの「道徳的正当性」を語れば語るほど、それはこれらの知識人の歴史的無知、あるいはその意識的な隠蔽という不道徳を認めることになる。

また、こうした書簡が成立すること自体もアメリカ中心の世界構造を示していると言えるだろう。第二次世界大戦前の日本における「日本精神論」や「国体論」に近いものさを感じるこの文章を現代世界において他国の知識人が発表してみたとしても、他国から嘲笑しか受けないのは明らかである。イラクやアフガニスタンの知識人の意見を、戦闘開始前にアメリカの知識人は読む準備があったのだろうか。

ウォルツァーらによる先の書簡から約2ヶ月後の2002年4月10日、"Letter from United States Citizens to Friends in Europe"と題された書簡が公表された²⁸。100名を超える署名者にはジュディス・バトラー、ゴア・ヴィダー、アラン・ソーカル、ハワード・ジン、ポール・スージー、バーテル・オールマン、ノーマン・バーンbaumなどが含まれる。これは明らかに "What We're Fighting for" に対抗したもので、先の書簡に比べればはるかに短い文章だが、内容もアメリカによるアフガニスタン攻撃を全面的に否定するものである。

この書簡によれば、ブッシュ大統領の主張する自衛権はまったく国際的に平等なものでなく、強者の論理、いわばジャングルの掟 *law of the jungle* によって行使される特権であり、「普遍性」などとはまったく無関係だと批判されている。そして、2001年秋以降、アフガニスタンに対してアメリカ合衆国が行ったこと、つまり空爆を含めた軍事力による政府の転覆は、アメリカが以前から継続的に行ってきたことであって、初めてのことでないということが指摘されている。

さらに「多くのアメリカ市民は、アメリカ国外でのアメリカによる権力行使が、国内で賞賛されている『価値』とは無関係であり、それどころか他国の人々からこうした価値を享受する可能性を奪うことに役立っていることのほうが多いという事実を認識していない」と批判し、「戦争肯定派の最大の誤謬はアメリカ国内で理解されているような『アメリカ的価値』を国外での合衆国による経済力と軍事力の行使と同一視する」ことだと指摘する。

むしろテロリズムの真のターゲットは、海外でのアメリカの経済力と軍事力であり、だからこそブッシュ大統領の戦争は海外でのアメリカの権力を防衛しているのだという。また、その戦争はアメリカ国内における「アメリカ的価値」にもとづく自由や生活の防衛とは無関係であると主張されている。それどころか、「現実には国外で遂行する戦争が国内の市民的価値を破壊している」点が指摘されている。

そうした状況において知識人は「レトリックを駆使して野蛮な力に『崇高な価値』を発見し、野蛮な力を祝福するコーラスに加わるか、権力の傲慢な狂気をあらわにするというもっと重要な作業に加わるか」、その二者択一を迫られているとされる。そして、米国の軍事力の犠牲者と連帯しないかぎり、豊かな国に生きるわたしたちは「普遍的な価値」を防衛することはできないと宣言される。

「普遍性」の争奪戦のような書簡の応酬だが、この書簡はウォルツァーらの書簡以上に、アメリカ（特にマスメディア）においては議論の対象にならなかったように思われる。このバトラーたちの書簡では「アメリカ的価値」の称揚の政治性が批判されており、"What We're Fighting for"の基本的な論理が否定されている。その

²⁸ 公開書簡 "Letter from United States Citizens to Friends in Europe" は以下のサイトにおいて閲覧可能である。本稿の引用はすべて本サイトによる。http://www.americanvalues.org/html/us_letter_to_europeans.html (access date: September 11, 2005).

点における説得力はあると言えよう。

にもかかわらずこの書簡に対してもアメリカ体制論に関わる問題点は指摘しておきたい。それはこの書簡が示す方向性である。題名にもあるように、この「手紙」の受取人は「ヨーロッパの友人」となっている。この書簡はヨーロッパの「友人」への政治行動の依頼文である。「ヨーロッパ諸国の政府がより強力にブッシュ批判をすれば、アメリカ国内の反ブッシュの声も大きく報道される」ので、反米というレッテルを恐れずにブッシュ政権を批判するようにぜひ政府に働きかけてもらいたいと彼らは依頼している。

これはまるで欧米だけが世界であるかのような認識であり、大西洋を越えた知識人の共同体を前提とした議論である。アフガニスタンへのクラスター爆弾の投下を議論する「場所」がなぜヨーロッパなのか。本来なら彼らが語りかけなければならないのはブッシュ大統領本人ではないのか。ソビエトという「他者」が消滅した冷戦後のアメリカにおいては国家レベル、共同体レベルでグローバル化することが肯定されているといえる。それは日本においてグローバル化への抵抗主体として政府や共同体が想定されているのとは対照的である。こうした状況下でアメリカの「良心的知識人」が語りかけうる唯一の理解者が「ヨーロッパの友人」であるということも現在の世界政治の構成を物語っている。

しかしこのバトラーたちの書簡は、奴隷制廃止運動をラディカルに進めたジョン・ブラウンや、同時期に徹底的に政府批判をして自ら投獄されることを選んだヘンリー・D・ソローなどの市民的不服従の系譜につらなるものと指摘することができる。統合原理を常に問い直し続ける「アウトサイダー」になることによって現実の政府を批判し、その批判が結果的にはより望ましい国家統合を作り上げることを期待する人々である。しかしその系譜が危機に瀕しているのが〈9・11〉以降、戦争状態が日常化しているアメリカ社会ではないだろうか。

政府を批判することが「無責任」だと非難されるような状況においてこそ、国家統合の原理そのものを再検討する必要がある。現在のところ、統治組織としての国家を捨てられない以上、そうした作業によって、いくらかでも災厄をひきおこさないような統合を構想すべきである。この点においてウォルツァーらの書簡はアメリカ国内へ向けて既存の政治統合の正統性を唱道しているだけだと言えよう。それに対してバトラーらの議論のなかには、アメリカ国内の分裂や差異を意識的に発見し、それらをすべて取り込みつづけながら国民国家形成を維持しようとする姿勢が見える。その統合原理の模索までも特殊アメリカ的なナショナル・イデオロギーとして葬り去ることは政治理論の損失でしかない。