

Title	アメリカニズムと宗教
Author(s)	安酸, 敏眞
Citation	聖学院大学論叢, 16(1): 103-128
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=173
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

アメリカニズムと宗教

安 酸 敏 眞

Americanism and Religion

Toshimasa YASUKATA

In this paper, I examine the relationship between the American national identity and religion. I begin by analyzing what constitutes “Americanism,” namely, the American Spirit, the American Mind, the American Creed, and so forth. The analysis of these terms shows the importance as well as ambivalence of individualism, which has played a vital role in American culture. Hence I take up, for critical consideration, Robert N. Bellah and his fellow scholars’ fascinating sociological studies of the contemporary American culture: *Habits of the Heart* (1985) and *The Good Society* (1991). In relationship with this consideration, I also deal with the problem of American civil religion, paying special attention to the Presidents’ Inaugural Addresses. Then I critically refer to the President George W. Bush’s personal conviction and US foreign policy. Finally, I discuss the current ideological divide between Europe and America.

はじめに

本稿におけるわれわれの目的は、「アメリカニズムと宗教」の関係の問題を論述することであるが、ここでいう「アメリカニズム」とは、ルイス・ハーツが『アメリカ自由主義の伝統』⁽¹⁾において用いる意味とは若干異なる。ハーツはこの古典的名著において、この用語を必ずしも厳密に定義することなく多用しているが、われわれの見るところでは、ハーツにおけるそれは「アメリカの非合理的自由主義」⁽²⁾ないし「非合理的なロック主義」⁽³⁾という概念とほぼ置換可能なものである。しかしわれわれはハーツよりは広い意味でこの概念を用いている。もしわれわれが E.B. タイラーに従って、文化という概念で「知識・信仰・芸術・道徳・法律・習慣その他、社会の一員としての人間が獲得したあらゆる能力や習性を含む複合体」⁽⁴⁾を理解するとすれば、ここでいう「アメリカニズム」は「アメリカ文化」と言い換えてもよい。しかしわれわれがここで「アメリカ文化」ではなく「アメリカニズム」とするのは、アメリカ文化に特徴的な精神的特質を明らかにし、それによってアメリカ

Key words; Americanism, the American Civil Religion, the American Creed, the American Mind, the American Spirit

かのナショナル・アイデンティティを浮き彫りにしたいからに他ならない。

このような意味での「アメリカニズム」をあらためて問うことには、それなりの意義があるであろう。なぜなら、冷戦終結とともに国際政治と国際経済の両面で圧倒的な優位を獲得しつつも、その後の十年間は少なくとも建前としては従来の国際協調路線をまだしも保持していたアメリカが、ジョージ・W・ブッシュ大統領の就任とともに、そしてなかつく2001年9月11日のアメリカ同時多発テロを機に、外交政策の機軸を一気に単独行動主義に転換して、国連の同意を得ぬままに圧倒的軍力を背景にアフガン戦争とイラク戦争を強行し、いまや「帝国化」したアメリカの外交政策とその一挙手一投足が、文字通り世界の将来を規定するに至ったからである。昨今、「帝国」に変貌したアメリカについて世界中でさまざまな論評がなされ、「帝国としてのアメリカ」についての論議がかまびすしい⁽⁵⁾。国際政治学者の藤原帰一は、現下のアメリカを「デモクラシーの帝国」として表示しているが⁽⁶⁾、この呼称は「アメリカニズム」が孕む問題性を示唆しており、われわれにとってきわめて啓発的である。デモクラシーと帝国主義は本来両立し難いものであるが、自由と民主主義という普遍主義的原理に立脚するアメリカにとって、自由の空間を外部に向かって押し広げるとは、他国に対する内政干渉であるどころか普遍的自由の拡大であり、世界・人類に資する行為なのである。つまり自由と民主主義を地球規模で拡大することは、建国以来神によってアメリカに負託された崇高な使命なのであり、それはまさにアメリカの「明白な運命」(manifest destiny)なのである。しかしアメリカの外に身を置くわれわれから見ると、このような「デモクラシーの帝国」としてのアメリカの論理と言動には、大きな問題性が潜んでいると言わざるを得ない。

藤原は「帝国としてのアメリカ」の論理と言動が孕む問題性 については「アメリカニズム」が孕む問題性を、炯眼にも次のような意識のメカニズムに基づいて成立する、アメリカ国家と世界との無限の重なり合いの構図のうちに見ている。「民族性ではなく、普遍的価値とそれを体現する制度によって政治権力が正当化され、そのために、権力に誰が従うべきかという政治的主体の定義はどこかに拡散してしまう。アメリカと世界が限りなく重なり合うこの構図が、帝国としてのアメリカの理念的基礎を形作っている。」⁽⁷⁾

われわれはここで、「アメリカニズム」が孕む政治的ないし経済的問題性を論ずることはしない。これについては、藤原の前掲書が含蓄に富む解釈を提供してくれているし、経済学者であり社会学者でもある佐伯啓思の最新の文明批評からも多くを学ぶことができる⁽⁸⁾。われわれのここでの問題へのアプローチは、もっぱら宗教学者ないしキリスト教思想史家としてのそれであり、「アメリカニズム」の問題性をアメリカ宗教との関連において分析しようとするものである。われわれはアメリカ人の精神構造やエトスを考察の対象としたいが、具体的には、それを読み解く幾つかの鍵概念の分析を通じて、問題の本質に迫りたいと思う。

一 アメリカン・スピリット (The American Spirit)

アメリカ合衆国の起源を問題にすると、一六〇七年のヴァージニアにおけるイギリス人居留地ジェームズタウンの設立ではなく、一六二〇年のピルグリム・ファーザーズによるプリマス植民地建設にその出発点を求めるのは、単なる常識というよりむしろ見識であろう。ピルグリム・ファーザーズによる「アメリカ建国」物語が「神話」であるとしても⁽⁹⁾、初期のアメリカ植民地がピューリタンのキリスト教によって築かれたことに疑問の余地はないからである。「実際、ピューリタニズムは、一七七六年に独立を宣言した国民の少なくとも七十五パーセントの道徳的ならびに宗教的背景を提供した」⁽¹⁰⁾といわれる。それゆえ、アメリカ精神の深層に「ピューリタンの精神」(the Puritan Spirit)があるということは、しばしば指摘されるところである。いずれにせよ、かかる「ピューリタン精神」は「ニューイングランド精神」(the New England Mind)⁽¹¹⁾を醸成し、これが中核になってやがて合衆国が成立する。しかしアメリカのピューリタンの特質ということについては、すでに多くの研究が存在するので、ここでは少し違う角度からアメリカ精神の深層に探りを入れてみたい。

ロナルド・E・オズボーンの『アメリカのキリスト教の精神』*The Spirit of American Christianity*は、アメリカのキリスト教の根本特質を叙述した書物であるが、その第一章はまさしく「アメリカ精神」(The American Spirit)について論じている。オズボーンによれば、「あらゆる国民は独自の精神 (a spirit of its own) を有しており、そしてそのエートスは、人民の信仰によって深く影響されているにもかかわらず、その国の宗教に他との区別を表す独特な特質を付与する」⁽¹²⁾。なるほど「われわれの文化的ルーツはヨーロッパに遡る。初期の定住者の圧倒的多数は英国人であり、それと並んで少数のドイツ人、フランス人、オランダ人、そしてスウェーデン人たちがいた。われわれは西欧キリスト教世界の偉大な文化的かつ宗教的伝統の相続人である」⁽¹³⁾。しかし「ヨーロッパ人を変えてアメリカ人にした主要な要因は、所有者のいないフロンティア (the unpossessed frontier) の存在であった」⁽¹⁴⁾。実際、一六〇七年から一八九〇年に至るまで、果てしなく広大な耕作可能な土地がつねに西方に横たわっており、ひとの所有に帰するべく待機していた。かくして「アメリカ文明の最前線は前進するフロンティアであった。つまり東部の『古き』国と持ち主のいない西部との間に、すでに耕作と統治に服している土地と、野生の猛獣とインディアンが住んでおり、密猟者と商売人しかあえて足を踏み入れぬ荒野との間に、帯状に横たわっていた最も新しい開拓地がそれである」⁽¹⁵⁾。

そのようなフロンティアにおいて、つまり文明の力を借りて荒野を切り開いていく世代に、開拓者は自分自身をアメリカ人として見出したのである。オズボーンによれば、こうした状況はおのずから一定のタイプの人間を生み出したのであり、したがって「フロンティアこそがわれわれ〔アメ

リカ人)の最初の『坩堝』であった⁽¹⁶⁾という。それではフロンティアに生きる「辺境人」(frontiersman)を特徴づけるのは、一体どのような精神なのであろうか。そしてそれはアメリカのキリスト教信仰に特有な性質にとって、いかなる意味を有しているのであろうか。オズボーンは「辺境人」を特徴づける精神として、(1)「独立独行」(self-reliance)、(2)「平等主義」(egalitarianism)、(3)「直接行動」(direct action)、(4)「地方主義」(localism)、(5)「じっとしていないこと」(restlessness)⁽¹⁷⁾、(6)「伝統との断絶」(the break with tradition)、(7)「将来への信仰」(faith in the future)を挙げている。彼の説明にしばらく耳を傾けてみよう。

オズボーンによれば、辺境の地にあつては、衣食住の細々したことのみならず、外的から我が身を守ることに至るまでの一切合切を、ひとは「自分自身の力で」行わなければならなかった。「開拓者たちのこの経験が、政治、商業、宗教における個人主義を促した。独立独行は、『働きながら大学を出る』(working one's way through college)という慣習において立証されているように、依然として注目に値する特質である⁽¹⁸⁾。辺境の地ではまた、荒野を開墾して農場にする力と勇気と自信と資源さえあれば、そこで身を起こすことができた。名前や家柄や富や地位は役に立たなかった。「自由人で、白人で、二十一歳」であれば、ひとはみな等しく扱われた。「政治の世界では、西部の平等主義は一八二八年のアンドリュー・ジャクソン将軍の大統領選出によって初めて偉大な勝利を収めた⁽¹⁹⁾。火災や事故、その他あらゆる種類の緊急事態が発生したときには、辺境人は決然として速やかな行動をとらなければならなかった。つまり「直接行動」が求められたわけである。「少なからぬアメリカ人が国事において示す性急さは、それゆえ、決して近時に発達したものではない。むしろそれは国民的性格における傾向を表している⁽²⁰⁾。辺境人が直面する問題の大半は、地方的な性格をもっていたが、ひとつの重要な例外は道路建設で、これに関しては建設資金抛出の要望が、絶えず西部から連邦政府に寄せられた。「辺境人の態度は単純で、現地の人間が問題を処理すべき、というのであった⁽²¹⁾。新しい生活を求めて旧世界を後にした移民の子孫である開拓者たちは、よりよい暮らしを求めて西部に赴いた。開拓者の多くは生涯に三度西進したという。まず子どものときに両親と一緒に移住し、次に結婚して自分自身の土地を所有するとき別の地に移り、一定の成功を収めた後、後進の開拓者に自分の地所を売り渡して、もう一度最初からやり直すために、さらなる奥地の手つかずの地に移り住んだのである。「今日の典型的なアメリカ人は、フロンティアに生きた先祖同様、一カ所に定住しない。彼もまた収入や生活条件に関して自己を改善できるところに赴く⁽²²⁾。開拓者の多くは自分の好まない諸状況から逃れるために、ヨーロッパや東部を去って西部に向かったのである。彼らは伝統やさまざまな柵を断ち切って、「実験の地域」(an area of experimentation)⁽²³⁾としてのフロンティアに赴いたのである。しかし背後でそれを支えていたのは明るい将来への信仰である。「アメリカ人のすべての冒険的企ては、よりよい明日への信仰に支えられてきた。移民や開拓者は所有物を欠いていたかもしれないが、あり余るほどの土地が西部に広がっており、前方に将来が開けていた⁽²⁴⁾。アメリカ人の間にポピュラーに見られる将来信仰は揺るがし難いも

のである。「西部黄金時代の楽観的遺産は依然としてわれわれとともにある」⁽²⁵⁾のである。

オズボーンは、以上のようなフロンティアで形成された辺境人氣質に、さらに十九世紀中葉以降の急速な「都市の発達」⁽²⁶⁾と「移民のパターン」⁽²⁷⁾の変化、そして二十世紀になって科学技術の発展によって惹き起こされた「生活の機械化」⁽²⁸⁾などがつけ加わって、今日のアメリカ人氣質ができあがたと見ている。そしてこうしたアメリカ人氣質ないしアメリカ精神がアメリカのキリスト教の性格にも随所で反映されていることを、後続の章で詳細に論じている。

二 アメリカン・マインド (The American Mind)

「アメリカ精神」を英語で言い表す場合、“the American spirit”とは別に“the American mind”という表現も可能である。そこで今度はアラン・ブルームの『アメリカン・マインドの終焉』を繙いて、後者の意味での「アメリカ精神」について考察してみたい⁽²⁹⁾。

一九八〇年代後半に、政治哲学者のアラン・ブルームは『アメリカン・マインドの終焉』という衝撃的な書物を世に著して、アメリカ精神が閉塞状況に陥っていることに対して鋭く警鐘を発した。この書は、第一義的には、政治哲学の専門家による現代アメリカの大学教育に関する批判的提言を旨としたものであるが、「本書のもうひとつの顔は、大学を越えてひろく今日のアメリカの精神状況のほうを向いている」と訳者が的確に指摘しているように、ブルームは高等教育の最高学府である大学の教師としての長年の実践を踏まえて、「現代のアメリカ人が体験している精神のありように、深刻な内省を加えようと」⁽³⁰⁾試みたのであった。ブルームによれば、ベトナム反戦運動や公民権運動などの嵐が吹き荒れた一九六〇年代以後、アメリカの大学のみならずアメリカ社会全般は「文化相対主義」(cultural relativism)によって深く蝕まれ、古き良きアメリカの伝統的価値はズタ切りにされ、いまやアメリカ精神(American mind)は「閉塞」しつつあるという。ブルームはかかる精神的閉塞状況の有力な知的要因を、「価値自由」を尊び、事実と価値を峻別するドイツの学問と、それに随伴する歴史主義と価値相対主義のアメリカへの流入のうちに見て取り、フロイトとマックス・ウェーバーによって代表される「ドイツとのコネクション」(the German connection)に対して、仮借なき批判を投げかけているが⁽³¹⁾、それではブルームがこうしたドイツ起源の外来思想の侵蝕作用から救い出そうとした「アメリカン・マインド」とは一体いかなるものなのであろうか。

ブルームはウェーバーを引き合いに出しつつ「価値」の問題を論じたくだりで、「自由主義社会の合理的な道徳的基盤を支持する議論を見出すためには、真剣に(たんにひとそろいの引用を求めようなやり方ではなく)、ロックとアダム・スミスに立ち帰らなければならない」⁽³²⁾と述べているが、ここからもわかるように、ブルームのいう「アメリカン・マインド」とは、「ホッブズとロック、そして彼らに続くアメリカの建国者たち」⁽³³⁾に淵源する自由主義思想に育まれた精神性に他ならない。アメリカ人は、フランス人にとってのデカルトやパスカル、あるいはモンテーニュ、ラブレー、

ラシーヌ、モンテスキュー、ルソーなどに匹敵する模範的人物像を欠いているが、しかしそのことによってアメリカ人の質の良し悪しが決するわけではない。それは「われわれの精神的な骨格を形成するのに欠かせない作家、(中略)つまりわれわれの国民生活の解釈者であり創作者でもあるような作家、そうした人々が存在するかどうか、という問題」⁽³⁴⁾であって、アメリカの作家や著作物のなかにもその種のは容易に見出すことができる。しかし他の国民と根本的に違い、アメリカ人にとっては「全世界が彼らの書齋である」⁽³⁵⁾。つまり「アメリカ人にとってはホメロスもウェルギリウスもダンテもシェイクスピアも、万人の財産、すなわち『文明』の財産なのだ」⁽³⁶⁾という。とはいえ、アメリカには聖書を源泉とする国民共通の偉大な政治的伝統があり、この伝統は独立宣言という「一冊の書物」をもっている。ブルームはこの政治的伝統について、以下のように述べている。

現代の大方の知恵に反するかもしれないが、合衆国には世界中のあらゆる国家のなかで最も長く妨げられずにきたひとつの政治的伝統がある。しかもこの伝統にはまったく曖昧さがない。その趣旨は、ふつうの人間であれば誰でもすぐに理解でき、力強い説得力をもつ、簡潔で理性的なことばで書かれている。アメリカはひとつの物語を語る。自由と平等が間断なく、また避けがたく進歩してゆくという物語である。この国の創設者たちがその政治的基礎を据えて以来、自由と平等がわれわれにとって正義の本質をなすということについては一度も争いがなかった。思慮深い人物や世間に名を知られた人物はすべて、この一致した信条に与してきた。(中略)重要な政治的論争はいずれも自由と平等の意味に関して争われてきたのであり、その正しさに関して争われてきたのではない。これほど際立った紛れのない使命を抱く伝統ないし文化は、アメリカ以外のどこにもない。⁽³⁷⁾

そこからフランクリン、ワシントン、ハミルトン、ジェファソン、リンカーン、等々の一群のアメリカ的英雄を特徴づけている「アメリカ的性格」(Americanness)がどのようなものであるかは、明快な言葉で表現することができるという。彼らはみな自由と平等という理念に貢献した人物なのであり、かかる自由と平等への献身こそがアメリカ人の道徳的模範を示しているのである。ブルーム自身の言葉を引けば、

アメリカの英雄と独立宣言のことばはともにアメリカ憲法に対する国民的崇拜をいや増すとともに、たぐいまれなアメリカ的現象を生み出した。こうしたことがすべて、いまやアメリカ人の自意識の下地となっており、研究の素材を提供するとともに、退屈な日常生活に対して優れた道徳的意義を付与している。⁽³⁸⁾

ブルームが「アメリカン・マインド」によって何を意味しているかはいまや明白であるが、アメリカ的美徳を愛してやまぬ著者にとって傍観できなかったことは、そのような「アメリカン・マインド」が一九八〇年代後半にすっかり疲弊しきっていることであった。かくしてブルームは、以下のような両義的な言葉で彼の書を結んでいる。

現代は世界史におけるアメリカの時代であり、この時代によってわれわれはこれから先ずっと判断されるだろう。政治の分野では、世界における自由の運命は、これまでその責任がアメリカの政体にかかっていた。同じように、世界において哲学がどういう運命をたどるかは、われわれの大学次第であった。そして二つの運命はかつてないほど結びついている。われわれに与えられた仕事の重さはとてつもないものであり、未来がわれわれの手際をどう判断するか、確実なことは何もわからない。

つまり、現代はアメリカの時代でありながら、しかしアメリカが自らの使命を果たし得るかどうかは、「アメリカン・マインド」が閉塞状況に陥っている現段階としては不確かだというのである。

三 アメリカの信条 (The American Creed)

アメリカ精神の特質は、それ以外の国民性との比較対照においても明らかになるであろう。トクヴィルの『アメリカの民主主義』⁽³⁹⁾がいまだにアメリカ研究者必読の古典的名著であり続けているのは、著者が生粋のフランス人であることとおそらく無関係ではなからう。フランスやフランス人との表立った比較を企てられていないが、トクヴィルが自家菜籠中の物としているフランスの文化や制度についての該博な知識が、それとは異なるアメリカの文化や制度についての卓越した分析を可能にしたことは疑い得ない。それはともあれ、冒頭引き合いに出したルイス・ハーツも、「封建制度を欠いたアメリカ社会の本質を究明しようとする企ては、いかなるものであれ、アメリカ社会を、封建的構造と封建的気質とが現実に後まで残ったヨーロッパ社会に関連させて研究することによってのみ達成され得る。これは、アメリカの特異性（中略）を否定するものではなく、実は逆にそれを肯定するものなのである」⁽⁴⁰⁾と述べて、アメリカだけを分離して研究するのではなく、アメリカを「ヨーロッパ的な分析の枠組み」と連関させて研究することの妥当性と必要性を強調している。しかしヨーロッパとの比較の視点を有すれば有するほど、「アメリカ例外主義」(American exceptionalism)に関する議論はより大きな説得力をもってくる、ということもまた事実であろう。

政治社会学者のセイモア・マーティン・リップセットは、アメリカに特有な「例外主義」の思想についてさまざまな角度から考察しているが、彼は『アメリカの例外主義 両刃の剣』において次のように述べている。「革命から生まれたアメリカ合衆国は、善い社会の本質についてのひとそ

アメリカニズムと宗教

ろいのドグマを含んでいるイデオロギーを中心に構成された国である。アメリカニズムは、さまざまな人々が指摘してきたように、コミュニズムやファシズムやリベラリズムが主義であるのと同じ^{イズム}仕方で、ひとつの『主義』ないしイデオロギーなのである⁽⁴¹⁾と。そして「アメリカはひとつの信条の上に築かれた世界で唯一の国である。その信条は、独立宣言のなかにドグマティックな、それどころか神学的な明瞭さをもって述べられている」というチェスタートンの言葉を紹介しながら、独立革命を通じて生まれた「アメリカの信条」(the American Creed)は、次の五つの原理に要約している。すなわち、(1)「自由」(liberty)、(2)「平等主義」(egalitarianism)、(3)「個人主義」(individualism)、(4)「人民主義」(populism)、(5)「経済上の自由放任主義」(laissez-faire)、がそれである⁽⁴²⁾。但し、この場合の「平等主義」はアメリカ的意味におけるそれであって、「機会と尊敬の平等であって、結果や条件の平等ではない⁽⁴³⁾」という。リブセットもハーツ同様、以上の五つの原理が、ヨーロッパと比較したときに明白になるアメリカの特殊な歴史的要因に起因している、と考えている。つまりそれらの諸価値は、アメリカにおける「封建的構造、君主制、そして貴族制の欠如」(the absence of feudal structures, monarchies and aristocracies)⁽⁴⁴⁾という、アメリカの歴史的の特異性を反映しているのである。

ところで、リブセットは上記のアメリカ的諸価値をこのように列挙し、ただ賞賛しているのではない。彼は炯眼にも、「同一の基本的信条から有害な社会的現象と有益な社会的現象が同時に成立することを許す、われわれの文化の内部におけるパラドックス⁽⁴⁵⁾」を十分に見抜いている。「アメリカ例外主義」が「両刃の剣」(a double-edged sword)と見なされるゆえんである。そこから彼は次のように述べている。

アメリカの信条は両刃の剣のようなものである。これは高い個人的責任感、自立的率先、そして自発的行動を促すが、同時に、自己奉仕的行為、原子論[社会が諸個人の集合であるとする考え方]、そして公共善に対する無関心をも奨励する。より特殊的には、個人主義の重視が共同体の伝統的道德を脅かし、かくして格別に有害な貪欲行為の傾向を歴史的に助長してきた。だが同時に、この信条は責任ある判断、自発的な共同的・市民的連帯の力の助成、戦争に対する原理に裏づけられた反対、そして愛国主義など必要な自己省察を奨励するものとして、非常に素晴らしい資産を表している。⁽⁴⁶⁾

リブセットは、現代のアメリカが価値観に関する危機に瀕しているという議論にはまだ証拠が不十分であるとする一方、アメリカにおける道徳が上昇機運にあるという反対の主張も同様に困難であると考え。なるほど、最近の社会的、政治的、経済的發展によって、伝統的価値が脅威に晒されているとの見方が広まっているが、しかし「アメリカニズムは明らかに弱体化してしまったのではなく、現代の多元主義的社会のなかでそれが取り組まなければならない問題は、衆目に明らかな

ように、より困難になっている⁽⁴⁷⁾だけのことであるという。リブセットによれば、「われわれは平等と自由との理想に根ざした、強力な道徳的枠組みを有しており、このまわりに人種、ジェンダー、性的志向についての新しい問題や、貧困者に対する配慮という昔から継続している問題が結びつくという事実は、アメリカ社会に対するひとつの挑戦を提示するものである⁽⁴⁸⁾」。「^{コミュニタリアン}共同体主義的な規範の強調」こそがかかる挑戦に応ずる最良の道であるとの意見もあるが、カナダや日本やヨーロッパならいざしらず、アメリカの伝統は「道徳的個人主義」(moral individualism)とでも名づけられ得るような、「別の解決策」を要求する。「個人の道徳性に対する強調はアメリカの政治の基本的構成要素である⁽⁴⁹⁾」以上は、それを無視するわけにはいかない。規範的共同体と自己の利害を追求する個人主義はしばしば対置されるが、しかし個人主義は必ずしも道徳性のきずなを磨り減らす勢力だとは限らない。それはむしろアメリカ的価値の不可欠な一部なのである。「われわれの国民的イデオロギー　アメリカニズム　は、単にコンテキスト、つまり個人の行動を縛ったり導いたりする環境ではない。それは責任ある結果をもたらすために推論と反省を必要とする価値観の集合体なのである⁽⁵⁰⁾」。

そうであるとすれば、問題は「市民社会における個人」ということである。リブセットによれば、「アメリカニズムの道徳的内容は、それが社会的コンテキストの内部で表現される限りにおいてのみ意味をもつ。そしてそのコンテキストとは市民社会である⁽⁵¹⁾」。実際、「アメリカにおいては、個人主義は市民社会のきずなを弱めるよりは、むしろそれを強めるのであり、このことを認識することは重要である⁽⁵²⁾」。

以上のような認識を示すリブセットにとって、当然のことながら、個人と市民社会を媒介する役割を果たすものとして、宗教ならびに宗教的組織、なかんずく自発性結社の問題が重要性を獲得することになるが、この問題に関してはロバート・N・ベラーの一連の著作がより掘り下げた分析を行っているので、次にベラーについて見てみよう。

四 アメリカの個人主義 (Individualism in America)

ロバート・N・ベラーが他の四名の研究者と共同執筆した『心の習慣』は、リースマンによって「孤独な群衆」(the lonely crowd)と名づけられたアメリカ人の心理と生活を分析するために、全米約二百名の実業家、セラピスト、地域運動家などに実際にインタビューをし、そのデータをもとに書かれたもので、現代アメリカ文化論の最良の書物としての呼び声が高い。その際ベラーたちは、トクヴィルが『アメリカの民主主義』で用いた「心の習慣」(habits of the heart)という概念を鍵にして、今日にアメリカ人の内面世界に鋭いメスを入れている。かつてトクヴィルは、民主的な共和国としてのアメリカ合衆国の維持にとっては地理的環境的要因もさることながら、それよりも法の貢献が大きく、そして法以上にモーレス(習律)　彼はそれを「心の習慣」とも名づけた

アメリカニズムと宗教

が大きいと論じたが⁵³、ベラーたちはトクヴィルのいうモーレスは、「理念や意見のみならず宗教、政治参加、経済生活などに関する習慣的な実践」⁵⁴をも含むものであると考え、この意味での今日の平均的アメリカ人の「モーレス」を、「心の習慣」という平易な用語で捉えつつ、それを専門的に分析しようとする。

ベラーの研究グループは、全米に広く分布する平均的アメリカ人の意識調査を実施してみて、アメリカ文化には大きく四つの系譜ないし伝統があることに気づく。彼はそれらを(1)「聖書的伝統」、(2)「共和主義的伝統」、(3)「功利的個人主義」^{ストランド}、(4)「表現的個人主義」と名づけ、それぞれをジョン・ウインスロップ(1588-1649)、トーマス・ジェファーソン(1743-1826)、ベンジャミン・フランクリン(1706-1790)、ウォルト・ホイットマン(1819-1892)によって代表させている⁵⁵。最初の二つの系譜ないし伝統はあまりにも自明なものであるが、しかしこの二つの伝統は、何の矛盾もなく調和するものではなく、むしろ深い対立の契機を孕んでいる⁵⁶、それと並んで「功利的個人主義」と「表現的個人主義」の系譜ないし伝統が存しているとの指摘は、斬新であると同時に示唆に富んでいる。

このようにアメリカ文化には四つの系譜ないし伝統があるとはいえ、今日のアメリカがすぐれて個人主義的な特質をもった文化であることは否定できない。実際、ベラーたちは次のように述べている。

個人主義はアメリカ文化のまさに核心に位置している。私たちが選び出した四つの伝統は、どれもが深い意味において個人主義的である。功利的個人主義や表現的個人主義もあれば、聖書的個人主義や市民的個人主義もある。これらの伝統がいかに相違していようとも、またそこから来る個人主義の理解がいかに相違していようとも、そこには共通する要素もまたあり、それがアメリカのアイデンティティーの基礎となっている。すなわち、私たちは個人の尊厳を信じている、いや、その聖性さえも信じているのである⁵⁷。

だが、アメリカで全面開花した近代個人主義には明らかに問題がある。「個人主義の両義性」⁵⁸が語られるゆえんである。すなわち、近代個人主義は、君主や貴族、あるいは高位の聖職者の権威に対する闘争のなかから生まれた。古典的政治哲学や聖書宗教は、この闘争における重要な文化的資源であった。古典的共和主義思想は、公共善に貢献するアクティヴな市民のイメージを喚起し、プロテスタント諸派は、自発的参加とそれに基づく政府の概念を鼓吹した。「しかしいずれの伝統においても、個人の自律性は道徳的・宗教的義務という文脈の内に置かれていたのであり、ある種の文脈の下では自由ばかりでなく服従もまた正当とされていた」⁵⁹。ベラーの研究グループによれば、ジョン・ロックは「古典的共和主義や聖書宗教と共存」する近代的な個人主義の主唱者であって、アメリカで絶大な影響力を行使することになる。彼の立場は、「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」というものであって、この立場こそは「アメリカの功利的個人主義の源泉」であるばかりか、また、自分にとって有益なものを見つけ出すため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、間接的には「表現的個人主義の伝統の源泉」でもあるという⁽⁶⁰⁾。

しかし今日のアメリカにおける個人主義の問題は、ロックに淵源するこのような近代的個人主義が、古典的共和主義や聖書宗教を押しつけて合衆国の首座に就いたことである。ペラーの研究グループは次のように述べている。

長い間この近代的な個人主義は、古典的共和主義や聖書宗教と共存してきた。これらの伝統はいずれも、アメリカにおけるもっともふつうの形態では個人の尊厳と自律性を強調したものであったので、初めのうちこれらの立場の基本的前提の対立は定かには見えなかった。しかし近代個人主義が合衆国の主流の座にのぼり、古典的共和主義や聖書宗教の影響力が薄まってゆくにつれ、近代個人主義のもつ問題点が次第に明らかになってきた。私たちが多大な関心を捧げてきたセラピー的なエートスは、今日のアメリカ人にとって近代個人主義の信条を生きぬく道そのものであるだけに、近代個人主義の問題点をいろいろと示唆するものがある⁽⁶¹⁾。

だが、ペラーの研究グループは、アメリカ人が個人として、また社会として抱えている最も根の深い問題が、個人主義と密接に関係していることを認めつつも、だからといって個人主義そのものを放棄すべしとは主張しない。なぜなら、彼らによれば、それはアメリカ人のアイデンティティーの喪失を意味するからである。彼ら自身の見解と問題解決のための提言はこうである。

問題は、個人主義も自己がリアリティーの主たる形態というところまで来ると、はたして保持しきれるものかどうかということである。ここで問われているのは、自己充足的な個人は、純粋に私的な目的追求のために公的な世界から退却してしまう、という点だけではない。むしろこうした個人は、公共生活ばかりでなく私的生活もまた果たして支えうるのかということである。もしこの点にこそ危うい点があるとすれば、真の個人性を保持し、公共生活をも私的生活をも育成することができるのは、市民的・聖書の形態の個人主義——個人を共同体や伝統といった大きな全体性との関係において見てゆく個人主義——だけなのではないか⁽⁶²⁾。

しかし、ここであらためて問われなければならないのは、「古くからの市民的・聖書の伝統が、自らのもっとも深い洞察に対して忠実であり続けると同時に、自らを組み立て直していくだけの能

アメリカニズムと宗教

力を持ちあわせているかどうか⁽⁶³⁾ということであろう。ベラーたちは「記憶の共同体」⁽⁶⁴⁾の重要性を指摘し、また「共同体へのコミットメント」⁽⁶⁵⁾の意義を強調しているものの、市民的・聖書の伝統が、アメリカ人の「個人的生活」ならびに「公共的生活」に対するかつてのような規範の影響力を、今後はたして回復できるかどうかという点に関しては、彼らの答えは必ずしも明快ではない。というのも、この書における彼らの主たる関心は、「公共的生活」の一部としての「宗教」について叙述することであって、現状を打開するための処方箋を書くことではないからである。だが、彼らは問題の所在を的確に指摘しているし、少なくとも問題解決の方向性だけは明確に示している。われわれの見るところでは、現代のアメリカ宗教が陥っている問題は、彼らがアメリカ宗教の「私事化」ならびに「女性化」と呼んでいる現象である⁽⁶⁶⁾。これに対する彼らの対応策は、マーティン・E・マーティーが「公共教会」と呼ぶ「宗教的中心」(the religious center)に立ち返って、それを再評価し⁽⁶⁷⁾、そして「かつて小さな町が体現していた聖書の伝統と共和主義の伝統を、現在の私たちの必要に応じてくれるようなやり方で生かし直すこと」⁽⁶⁸⁾である。

ベラーたちの『心の習慣』ならびにその続編である『善い社会』は、現代アメリカ文化の深層に潜む問題点を見事に描き出しており、今後長きにわたって必読の書物であり続けるであろうが、そこに描写された現代アメリカの個人主義的・多元主義的な宗教事情は、アメリカニズムと宗教の関わりについてあらためて考えることを、われわれに要求するものである。

五 アメリカの市民宗教 (American Civil Religion)

アメリカにおける「公共教会」^{パブリック・チャーチ}の重要性ということは、ベラー自身が一九六六年に提起した「アメリカの市民宗教」(American Civil Religion)ということと、事柄の上では密接に関係している、と言ってよいであろう。そこで次に、この「アメリカの市民宗教」ということにスポットを当てて、アメリカニズムと宗教との関わりについて考察してみよう⁽⁶⁹⁾。

アメリカという国は、マサチューセッツ湾植民地の初代総督のジョン・ウインスロップが、「キリスト教徒の慈愛のひな型」という有名な説教において述べたように、「丘の上の町」(a city upon a hill)⁽⁷⁰⁾たらんとして建国されたキリスト教国であるが、同時に、「教会と国家の分離」という近代的原理を完全に遂行した最初の国家でもある。「アメリカ合衆国憲法」の修正第一条は、「〔連邦〕議会は法律により、国教の樹立を規定し、もしくは信教上の行為の自由を禁止することはできない」⁽⁷¹⁾と明確に述べて、国教制度を憲法によって否定すると同時に、信教の自由を保障している。だが、一般的に「教会と国家の分離」の原則を表現したものと見なされているこの条項は、政治を含む公的領域における宗教的次元を否定するものではない、ということを理解することが肝要である。実際、アメリカの大統領は就任式に際して、聖書に手を置いて宣誓し、その就任演説においては「神」に呼びかけるのを慣習としているが、このことは教会と国家の分離の原則に照らして、ど

のようにして正当化されるのであろうか。

この問いに対して、ベラーはかつて次のように答えつつ、「アメリカの市民宗教」の意義を強調した。

その答えとは、教会と国家の分離は政治領域に宗教的次元がないことを意味しないという点にある。個人の宗教的信仰、礼拝、結社は厳格に私的な問題と考えられていても、同時にアメリカ人の大多数が共有している宗教的志向にはいくらかの共通の要素がある。それはアメリカの制度の発展において決定的な役割を果たしたし、今も政治の領域を含めたアメリカ生活の全枠組に宗教的次元を付与している。公的な宗教的次元は、私のいわゆるアメリカの市民宗教と呼ぶ一連の信仰、象徴、儀式に表現されている。大統領の就任式は、この宗教における重要な儀式的行事である。それは、とりわけて最高の政治的權威の宗教的正統化を再確認するのである。⁽⁷²⁾

この引用文に明確に示されているように、「アメリカの市民宗教」とは、アメリカ人の大多数が共有している「宗教的志向の共通の要素」(common elements of religious orientation)であり、これが「アメリカの制度の発展において決定的な役割を果たしたし、今も政治の領域を含めたアメリカ生活の全枠組に宗教的次元を付与している」というのである。コンラッド・チェリーは、「市民宗教ないし国民宗教を『公分母』信仰と呼ぶのは……少々誤解を招きかねない」⁽⁷³⁾と述べているが、ベラーによって「アメリカの市民宗教」と名づけられたものは、アメリカ社会の主流の愛国的感情と宗教的信仰を結合したものであるので、これを「ナショナリズムとプロテスタンティズムの混合物」(an admixture of nationalism and Protestantism)⁽⁷⁴⁾と呼ぶことも、あながち間違いではなからう。

それはさておき、「アメリカ市民宗教はアメリカ国民崇拝ではなく、アメリカの経験を窮極的、普遍的現実の光に照らして理解することである」⁽⁷⁵⁾というベラーの言葉が示しているように、アメリカの市民宗教は、アメリカ史の特徴的な共同体的経験を超越的な枠組のうちで解釈することに一役買っている。アメリカの市民宗教に実質を与えている最も重要な出来事は、アメリカ独立革命と南北戦争である。この二つの戦争は、前者は腐敗した旧世界（ヨーロッパ）からの解放として、後者は奴隷制という合衆国民自身が犯した罪からの解放として、アメリカという国家に特殊な宗教的意義を付与する救済的出来事と見なされている。独立戦争を指揮したワシントン、独立宣言を起草したジェファーソン、南北戦争を闘って奴隷制を廃止したリンカーンに特別な意義が付与されることは、ここからよく理解できる。ベラーは『破られた契約』⁽⁷⁶⁾という書物において、アメリカの起源神話、選民思想、救済と成功、ネイティヴィズムや文化の多様性、さらにアメリカの新しい神話の誕生といったテーマを取り上げながら、アメリカの市民宗教がどのようにして成立し、またこれまでどのような試練を受けてきたかを詳細に論じているが、ここでそれについての注釈を述べる余裕

はない。

いずれにせよアメリカの市民宗教は、キリスト教と密接に関連しながらも、それとは一線を画した独自の宗教だということである。森 孝一は、ペラーのいう「アメリカの市民宗教」を「アメリカの見えざる国教」と言い換えているが、森によれば、この「アメリカの見えざる国教」は、「他の宗教同様に、独自の聖典、聖地、聖職者、殉教者、聖なる儀式、預言者などを持っている」⁽⁷⁷⁾という。腐敗したヨーロッパから導き出されたアメリカの国民は、神によって選ばれた選民であり、それゆえ「新しいイスラエル」(New Israel)であるとされるが、この「新しいイスラエル」にとって、首都ワシントンD.C.はまさに聖地なのである。ここには「独立宣言」と「アメリカ合衆国憲法」という聖典が奉納されてばかりか、ワシントン、ジェファーソン、リンカーンという三人の「聖人」

彼らはそれぞれ「預言者」、「聖典執筆者」、「殉教者」という役割を果たしている を記念するモニュメントが建造されている。ホワイトハウスの住人たる合衆国大統領は、さながらこの「見えざる国教」の「大祭司」であって、崇高なる神の意志を代行する聖職者である。それゆえ、大統領就任式は最も神聖な宗教的儀式なのであり、とりわけその機会に「アメリカの見えざる国教」が如実にその姿を現すという⁽⁷⁸⁾。

したがって、歴代の合衆国大統領の就任演説には、「アメリカの市民宗教」の特質がとりわけ顕著に示されている。例えば、初代大統領のワシントンは第一回の就任演説で、「宇宙を支配し、諸国民の集いを主宰し、神慮の助けによってあらゆる人間の欠点を償うことができる全能の神」(Almighty Being who rules over the universe, who presides in the councils of nations, and whose providential aids can supply every human defect) に呼びかけ、「人間の事柄を行なう見えざる手」(the Invisible Hand which conducts the affairs of men)や「神の配剤のしるし」(some token of providential agency) について言及している⁽⁷⁹⁾。第二代目のジョン・アダムズは、神という代わりに「いっさいのものの最高のかの存在、秩序の守護者、正義の源泉、世界のすべての時代における有徳な自由の擁護者」(that Being who is supreme over all, the Patron of Order, the Fountain of Justice, and the Protector in all ages of the world of virtuous liberty)⁽⁸⁰⁾ と言い、第三代大統領トーマス・ジェファーソンは、現世ならびに来世における人間の幸福を喜ぶ「摂理の支配」(an overruling Providence)⁽⁸¹⁾ と「宇宙の運命を支配するかの無限の力」(that Infinite Power which rules the destinies of the universe)⁽⁸²⁾ について語っている。第四代大統領のジェームズ・マディソンでは、「その力が諸国民の運命を規制する全能のかの存在」(that Almighty Being whose power regulates the destiny of nations)⁽⁸³⁾ という表現が用いられている。これらはいずれも、十八世紀に特徴的な啓蒙主義的な摂理信仰を色濃く反映していると同時に、キリスト教的な三位一体の神というよりむしろ「ユニテリアン」的な神観を連想させるものである。いずれの大統領もキリストの名に言及していないことは、これまた興味深い事実と言わなければならない。

しかし、建国の父祖たちの敬虔さがキリスト教信仰と無関係であったかといえ、決してそうと

は言えないであろう。なぜなら、例えばジェファーソンは、二期目の就任演説では、「わたしもまた、われわれがその手のうちにある、かの存在の恩寵を必要とするであろう。彼はかつてのイスラエルと同様、われわれの父祖を故郷の地から導き、生活のすべての必要と安楽に満ちている国に彼らを住ませた⁽⁸⁴⁾」と述べており、宇宙を支配するこの存在が旧約聖書によって語られている神と同一であることは、半ば自明のことだからである。

第四十三代大統領のジョージ・W・ブッシュの就任演説も、基本的には、それまでの歴代の大統領就任演説の伝統に倣うものである。彼も「われわれを自らの像に似せて平等に創造し給う、われわれ自身よりもより大きな力」(a power larger than ourselves who creates us equal in His image)⁽⁸⁵⁾といった表現で神を表しているが、しかし彼の場合には、編纂者が「注目に値する」と記しているように、彼の個人的なキリスト教信仰がより直裁に表面に出ている。それは、ヴァージニアの政治家ジョン・ペイジがかつてジェファーソンに向けて発した質問、「あなたは天使が混乱を乗り切りこの暴風雨を取り締まるとお考えですか」という問いを自ら持ち出し、それに対して演説の末尾で、「天使は依然として混乱を乗り切りこの暴風雨を取り締まる」(an angel *still* rides in the whirlwind and directs this storm)と締め括っているところにもよく示されている⁽⁸⁶⁾。しかし異例だったのは、単にそういうだけのことではない。

ブッシュの大統領就任式のときには、ピリー・グラハムの息子のフランクリン・グラハムが開会の祈禱を行なったが、彼は「父、御子、主イエス・キリスト」と呼びかけ、そして主イエス・キリストを「われらの救い主」(our savior)と公言した。そして就任式を締め括ったもう一人の司式者は、イエスが「キリスト」であることに同意するすべての者呼びかけて、「アーメン」を唱えるよう促したのである。国民のなかにキリスト教徒だけでなくユダヤ教徒もイスラム教徒もいるアメリカにあって、このようなかたちの大統領就任式はきわめて異例のことであり、これに対して「非市民的な宗教ではないのか？」(Uncivil Religion?)との批判が起こったのも、アメリカの市民宗教の伝統に照らせば、無理からぬことであろう⁽⁸⁷⁾。

六 「ブッシュの神学」とアメリカの外交政策 (“Bush’s Theology” and the American Foreign Policy)

ところで、今日アメリカが世界中で論議を醸しているのは、アメリカ大統領選挙史上例を見ない泥仕合の接戦を制して当選し、さらに上記のような異例の就任式によって第四十三代合衆国大統領に就任したジョージ・W・ブッシュが、いわゆる「ブッシュ・ドクトリン」(the Bush Doctrine)を提唱して、「単独行動主義」(unilateralism)の外交政策を展開しているからであるが、このブッシュ大統領は、四十歳にして神に回心した、メソディスト派の教会に所属する、「霊的に生まれ変わったクリスチャン」(a born-again Christian)であると言われている。それゆえ、彼が強行に押し進めて

いる政策のなかに、彼自身のキリスト教信仰と神学が少なからず反映されている、と見ることもできよう。例えば、デボラー・コールドウェルは、「ジョージ・ブッシュの神学」について語り、「今にしてわかることだが、ブッシュの就任演説ですら彼の出現しつつある神学の予兆を示していた」⁽⁸⁸⁾と述べている。

就任演説において、「前世紀の大半を通じて、自由と民主主義に対するアメリカの信仰(America's faith in freedom and democracy)は、荒れ狂う海のなかの岩であった。いまやそれは風に乗って飛び、多くの国々に根を下ろす種である。われわれが抱いている民主主義への信仰は我が国の信条以上のものであり、それはわれわれ人類が生まれながらにして抱いている希望、われわれが運んでいるが所有しているのではない理想、われわれが担って次に回す信頼である」⁽⁸⁹⁾と語っていたブッシュは、2001年9月11日のアメリカ同時多発テロ以後、同工異曲のごとくにこのメッセージを繰り返す。しかもより先鋭化した論理とより単純な図式でもって。

テロ発生直後の第一声は、「われわれのまさに自由が攻撃された」(our very freedom came under attack)というものであり、「アメリカは自由と機会を照らす世界中で最も明るい灯台であるために攻撃の標的となった」⁽⁹⁰⁾と述べて、いち早くこのテロを自由に対する挑戦と受け止めている。その三日後のスピーチでは、「あらゆる世に、世界は人間的自由の敵を生み出してきた。彼らはアメリカを攻撃したが、それはわれわれが自由の故郷であり擁護者だからである」⁽⁹¹⁾と語られている。「正義は、テロリストを手助けしたり匿ったりする者たちが罰せられることを、しかも厳しく罰せられることを、要求する」⁽⁹²⁾と9月13日に語っていた大統領は、16日の記者団の質問に答えるなかで、いわゆる「クルセード」発言をして物議を醸すが⁽⁹³⁾、その翌日にはイスラム・センターを訪れて「イスラムは平和」と語り、国内外のイスラム教徒の反発を和らげるのに苦心⁽⁹⁴⁾。20日に開催された議会と国民合同の集会では、アメリカを「危険に目覚め、自由を擁護すべく求められている国」と規定した上で、テロに対して断固闘う意志を、次のような感動的な表現を用いて表明する。

テロに対するわれわれの戦争は、アルカイダをもって始まるが、しかしそこで終わるものではない。それは地球上のすべてのテロリスト・グループを見つけ出し、阻止し、打ち負かすまでは終わらない。(拍手)アメリカ人は尋ねている、なぜ彼らはわれわれを憎むのかと。彼らはまさにいまこの会場でわれわれが目にしてものを憎む、すなわち、民主的に選ばれた政府を。彼らの指導者は独りよがりだ。彼らはわれわれの自由を憎む。すなわち、われわれの宗教の自由、われわれの言論の自由、お互いに投票し、集会し、異なった意見を述べるわれわれの自由を。……

すべての地域におけるすべての国家はいま決断すべきである。われわれの味方になるか、それともテロリストの味方になるか。(拍手)本日からは、テロリズムを匿ったり支持したりし続けるいかなる国家も、合衆国によって敵国と見なされるだろう。……

アメリカニズムと宗教

だがしかし、これはアメリカだけの戦いではない。そして危機に瀕しているのは、単にアメリカの自由ではない。これは世界の戦いである。これは文明の戦いである。これは進歩と多元主義、寛容と自由を信じるすべての者の戦いである。……

この戦いの道のりはわからないが、その結末は確実である。自由と恐怖、正義と残忍はこれまでつねに戦ってきた。けれどもわれわれは知っている、神は両者の間にあって中立ではないことを。⁹⁵⁾

ブッシュのこうした考えを最も明瞭に言い表したものは、2001年6月1日にウェストポイントの陸軍士官学校で行なわれた演説であろう。彼はそこで、テロに対しては「先制攻撃」(preemptive action)も辞さないとの毅然とした態度で、次のように大胆に宣言した。

国土防衛とミサイル防衛は、より強力な安全保障政策の一部であり、アメリカにとっては死活的な優先度をもつ。しかしテロとの戦いは防衛だけでは勝てない。われわれは敵と戦い、敵の計画をうち破り、最悪の脅威はそれが生まれる前に叩かねばならない。(拍手)われわれが迎えつつある世界においては、安全への唯一の道は行動である。そしてこの国は行動する。(拍手)……そしてわれわれの安全保障政策は、すべてのアメリカ人が前向きで、断固としていることを要求する。われわれは、われわれの自由を守り、生活を守るために必要とあれば、先手をとって行動する用意がなければならない。……

正邪といった言葉を口にするには、なんとなく非外交的で失礼にあたり懸念する者もいる。わたしはそうは思わない。(拍手)ところ変われば品変わるとしても、道徳が変わるなどということはあり得ない。(拍手)あらゆる文化、あらゆる時代、あらゆる場所においても、道徳的真理は同じである。罪のない市民を殺そうと狙うことは、いつでもどこでも悪だ。(拍手)女性に対する野蛮な行為は、いつでもどこでも悪だ。(拍手)正義と残虐、無垢と罪悪の間に中間は存在し得ない。われわれは善と悪の戦いのさなかにあり、そしてアメリカは悪のその名で呼ぶ。(拍手)悪や無法の体制と対決することによって、われわれは問題を作るのではなく、問題を暴くのだ。そしてわれわれはそれに立ち向かうよう世界を導く。(拍手)……⁹⁶⁾

アフガン戦争やイラク戦争は、「あらゆる文化、あらゆる時代、あらゆる場所においても、道徳的真理は同じである」(Moral truth is the same in every culture, in every time, and in every place)との信念を有する大統領によって遂行された「自由と民主主義のための戦争」であったが、ブッシュ率いるアメリカ政府によれば、これは国際的テロという地球的規模での悪を未然に防ぐためには、断固として正当化されなければならないものである、というのである。

七 アメリカとヨーロッパの間の懸隔 (The Gulf between America and Europe)

さて、こうしたブッシュとアメリカの強硬な外交政策は、しかしながら、とりわけフランスやドイツなどのヨーロッパの同盟諸国との間に、簡単には癒しがたい亀裂を生むことになった。その亀裂が決定的となったのは、「大量破壊兵器」を所有していると懸念されたイラクに対する制裁措置をめぐってであったが、ネオコンの有力なイデオログであるロバート・ケーガンによれば、アメリカとヨーロッパの対立は決して一時的なものではなく、「大西洋を挟む相違をもたらした原因は根深く、長期にわたって発展してきたもので、今後も永續する可能性が高い⁽⁹⁷⁾」という。ケーガンがこのような見解を表明した『樂園と力について』という書物は、キッシンジャーをして、「今後、本書を抜きにして欧米関係を語ることはできない」と言わせしめた、いま世界中で最も話題の書物である。

ケーガンの主張は明快そのもので、その根本テーゼは、本書よりもむしろそのもとになった雑誌論文の表題「力と弱さ」(Power and Weakness)⁽⁹⁸⁾によって、端的に示されている。すなわち、アメリカの政策が「強さの心理」(psychology of power)を反映しているのに対して、ヨーロッパは「弱さの心理」(psychology of weakness)を反映している、というものである。ケーガンによれば、ヨーロッパはカントの恒久平和を目指しているが、アメリカはホップズ流の無秩序な世界にいる。「アメリカがマース(軍神あるいは火星)からきているとすれば、ヨーロッパはヴィーナス(美の女神あるいは金星)からきている⁽⁹⁹⁾」。ヨーロッパとアメリカは別の道を歩むようになったのであるから、「ヨーロッパ人とアメリカ人が共通の世界観を共有しているふりをしたり、あるいは同じ世界に住んでいると見せかけたりすることすら、止めるべき時期がきている⁽¹⁰⁰⁾」。「今日の脅威に対してヨーロッパがより許容度が高いのはなぜかといえば、それは[アメリカと比較して]相対的に力が弱いからだというのがより優れた説明である。強さの心理と弱さの心理の違いは、いとも容易に理解できる⁽¹⁰¹⁾」。このように述べてケーガンは、実にわかりやすい(きわめてアメリカ的な)譬えをもって、アメリカとヨーロッパの違いを以下のように説明する。

アメリカは「カウボーイ」だからと、ヨーロッパ人は好んで言う。たしかにこれには一理はある。アメリカ合衆国は国際保安官として行動しており、おそらく自ら買ってでたもののだとしても、それでも幅広く歓迎されている。無法地域だと判断した地域では、アメリカ人はときには銃を使って無法者を押さえつけるか叩き潰し、平和と正義を実現しようと努めている。この開拓時代の西部の^{アナロジー}比喩では、ヨーロッパはさしずめ酒場の主人である。無法者が銃を使うのは、保安官に対してであって、酒場の主人に対してではない。実際、酒場の主人の立場からは、力を使って秩序を保とうとする保安官がときとして、無法者以上に脅威になり

得る。無法者は少なくともしばらくの間は、飲みにきただけの場合もあるからだ。⁽¹⁰⁾

ヨーロッパは過去六十年間、アメリカの安全保障の傘のもとで許されてきた「ただ乗り」(free ride)を続けたがっている、との皮肉な見方もあるが、いずれにしても「ヨーロッパ人は現在、力を獲得しようという熱意をもっておらず、とくに軍事力の強化には熱意をもっていない」。彼らは「交渉、外交、経済的な結びつきを重視し、軍事力の行使よりも国際法を、強制よりも誘導を、単独行動主義よりも多国間主義を重視する」⁽¹⁰³⁾。「ヨーロッパは現在、『ポストモダンのシステム』で動いており、力の均衡ではなく、『軍事力の拒否』と『自主的な行動規範』に基づいている」。ヨーロッパ人は「[万人に対する万人の闘いという]ホップズ流の無秩序の世界から抜け出し、カント流の恒久平和の世界に入っているのである」⁽¹⁰⁴⁾。要するに、現在のヨーロッパ人は「ポストモダンの楽園」(the postmodern paradise)⁽¹⁰⁵⁾に住んでおり、ヨーロッパ統合によって自信をもった彼らはいまや、「アメリカ人が人類を幸福に導く秘訣を発見したとつねに信じ、それを爾余の世界に輸出したいと望んできたように、ヨーロッパ人も自分たちが見出した恒久平和から生まれた新たな使命をもっている」⁽¹⁰⁶⁾、と考えている。だからこそ、「アメリカの軍事力と、必要なら単独でも軍事力を行使しようとする姿勢は、ヨーロッパにとって新たな使命の遂行を妨げる脅威になる」⁽¹⁰⁷⁾のである。

このようなヨーロッパに対して、ネオコンの旗手であるアメリカ人のケーガンは、次のようなシニカルな見方を表明している。

現状は皮肉に満ちている。ヨーロッパが権力政治を拒否し、国際紛争を解決する手段としての軍事力の役割を軽視しているのは、ヨーロッパにアメリカが駐留している事実があるからなのだ。ヨーロッパがカント流の新しい秩序を実現できるのは、アメリカが[万人に対する万人の闘いという]ホップズ流の秩序の掟に従って軍事力を行使する、[安全保障の]傘のもとにおいてのみである。⁽¹⁰⁸⁾

しかし、ほとんどのヨーロッパ人は、「ヨーロッパが歴史後の世界に移行できているのは、アメリカ合衆国が同一の移行を行っていないからだ」という「この大きな逆説」(the great paradox)を理解していないし、理解しようとしもない⁽¹⁰⁹⁾。ここにアメリカ新保守主義者の苛立ちがある。ケーガンはその苛立ちを、「『欧米』はいまでもあるのか」(Is It Still “the West”?)⁽¹¹⁰⁾という問いのかたちで表しているが、いずれにせよアメリカはヨーロッパと袂を分かつべきであるとう彼の主張は、大西洋を挟むアメリカとヨーロッパの双方の側で、目下大きな議論を巻き起こしている。だが、もしケーガンの分析が正しいとすれば、アメリカとヨーロッパとの間の溝は、単にイラク問題に関しての一過性のものではなく、かなり本質的なものとして継続すると考えざるを得ない。

しかし、ヨーロッパとアメリカの関係は、むしろ過去六十年間が異例であった、と見ることもで

アメリカニズムと宗教

きよう。アメリカがもともとヨーロッパの「前哨地」^{アウトポスト⁽¹¹¹⁾}として成立し、ヨーロッパ文化の延長として存続してきたことは否定しがたいが、アメリカ人の中にはヨーロッパに対して最初からアンビバレントな感情があった。もともとアメリカに移住した大半のヨーロッパ人たちは、腐敗した旧世界を捨てて未開の新大陸に移り住んだのである。その後独立戦争と合衆国建国によって、ヨーロッパからの独立とアメリカの独自性がより強調されるようになった。アメリカは固有の民族をもたない国なので、アメリカ人は自分たちの新しい国が独自の優れた価値を具現していることを強調することによってのみ、ナショナリズムの意識を高揚することができた。ヨーロッパが横暴な専制政治の国であるのに対して、アメリカが自由で民主的な共和国であるというのは、ほぼすべてのアメリカ人が共通に抱いている感情である。ヨーロッパに起源をもちながらそれとは違うというところに、ヨーロッパに対するアメリカのアンビバレントな感情の原因がある。歴史家のヘンリー・F・メイによれば、それをもっともよく表しているのは建国の立て役者ジェファソンであり、彼は「ヨーロッパについての最も深刻な曖昧さ」(the deepest ambiguities about Europe)⁽¹¹⁾を示しているという。いずれにせよ、ケーガンが唱えるアメリカの新しい世界戦略は、ヨーロッパとアメリカのこのようなアンビギュアスな関係に新しい一頁を書き加えるものであり、その意味で今後の米欧関係は予断を許さない。

むすびにかえて

われわれはこれまで、アメリカ文化の特質やアメリカ人のものの考え方の特徴を、とくに宗教面に注意を払いながら考察してきた。アメリカは聖書的・キリスト教的伝統に深く根ざした国ではあるが、現在のアメリカ外交を支配している「力の論理」の背景には、ピルグリム・ファーザーズやウインスロップのようなキリスト教精神や、リンカーンが体現していたような絶対者の前での謙虚な敬虔さとは異なった精神性が働いていることは、おそらく疑い得ないところであろう。ケーガンの西部劇の^{アナロジー}比喩が暗示しているように、ネオコンの論理の背後で働いている精神もまた、アメリカ的なフロンティア精神に通じるものには違いないが、少なくともヨーロッパの立場からすれば、そこには力の論理にともなう危うさがある。長期的な展望に立ったときに、ヨーロッパ的な論理の力とアメリカ的な「力の論理」のいずれが正しいかは、そう簡単には言えないであろう⁽¹¹³⁾。

だが、ひとつのことはたしかであろう。イラク戦争の最中に、われわれはテレビのニュースを通して、しばしばバグダッド市街の航空写真を見せられたが、岡 真理がアフガン戦争に関連して述べているように、あの航空写真というのは空爆を加えるパイロットの視点から見られた画像に限りなく近いものである。その視点からは、その下で暮らしている市民の生活は、ましてや空爆を受けて傷つき苦しむ市民の姿は、見えようがない⁽¹¹⁴⁾。遠隔地から最新のテクノロジーを用いて、ピンポイント攻撃の作戦を練る、参謀本部やホワイトハウスの視点は、空爆を加えるパイロットの視点

アメリカニズムと宗教

と重なり合っていたであろうが、神がわれわれ人間を見る視点にはたしてそれと同一であろうか。かつてウィンスロップは、アメリカ上陸直前にアーベラ号の船上で行なった説教において、キリスト教共同体として繁栄することのできる唯一の途は、「ただ広義をおこない、いつくしみを愛し、へりくだってわれらの神とともに歩むこと」であると言い、そのためには「兄弟のいつくしみをもってたがいにもてなし、必要以上のもちものをさいて、他人の必要をみたまねばならぬ。柔和、やさしさ、寛大をもって、親しき交わりを保つべきである」と説いたが、いまのアメリカにそのようなキリスト教的慈愛の精神が脈打っているであろうか。

かつてリンカーンは、第二期の大統領就任演説（1865年）において、南北両軍が同じ聖書を読み、同じ神に祈っていることを指摘しつつ、神の意志は南北両軍の思いと違うところにあるかもしれないとして、神の超越性と人間の有限性を認識すべしと訴えた⁽¹¹⁵⁾。しかしアメリカと「正義」を同一視しているブッシュ大統領に、はたしてこのような視点があるであろうか。ベラーは『善い社会』のなかで、今日のアメリカには「宗教的洞察と道徳的説得を頼みとする、かつてのラインホルド・ニーバーのような『自認の指導者』」⁽¹¹⁶⁾ が一人も見出せないと述べているが、そのニーバーは終生、アメリカの世界的使命感（アメリカのメシアニズム）に潜む「傲慢」と「自己満足」の罪を厳しく戒め、宗教的な「謙遜のセンス」（a sense of humility）をもつ必要性を繰り返し説いた。例えば、『アメリカ史のアイロニー』のなかで、彼は次のように述べている。

正義を過信しすぎるとつねに不正義を招く……。人間や国家が「自らの訴訟の裁判官になる」かぎり、相手方の利害よりも自分自身の利害により敏感になってしまうという人間的弱点を必ずさらけ出すものである。それゆえ、いわゆる「正しい」人間や国家は、自らの道徳的偽善をあばかれるというアイロニーに容易に巻き込まれてしまう可能性がある。⁽¹¹⁷⁾

それゆえ、問題は今日のアメリカ合衆国に、とりわけブッシュ大統領に、かつてリンカーンが身をもって示し、またニーバーが強調してやまなかったような、「謙遜のセンス」があるかどうかということである。だが、大方の意見はブッシュに不利である。マーティン・E・マーティーは、ブッシュのなかに明確に「傲慢の罪」(the sin of pride)を読み取っているし⁽¹¹⁸⁾、他の批判者たちも大統領に「道徳的曖昧性の意識」(an awareness of moral ambiguity)が欠如していることを危惧している⁽¹¹⁹⁾。いずれにせよ、「アメリカニズムと宗教」というテーマは、二十一世紀の新しい文明史的コンテキストのなかで、あらためて問われなければならない最重要テーマのひとつであろう。

注

(1) ルイス・ハーツ、有賀 貞訳『アメリカ自由主義の伝統』講談社学術文庫、1994年。

(2) 同書、54頁。

- (3) 同書, 29頁。
- (4) Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2 vols. (London: John Murray, 1871). タイラーのこの定義は文化人類学的な定義であり, 文化についてはそれ以外の立場からの定義が可能であることはいうまでもない。
- (5) このようななかにあつて, アントニオ・ネグリとマイケル・ハートの『帝国』(以文社, 2003年)は, 帝国観念に関して独自の概念構築を試みているものとして特筆に値する。ここでいわれる「帝国」とは, アメリカ政府などの特定の国家や政府ではなく, 「単一の支配論理のもとに統合された一連の国家的かつ^{スブナショナル}超国家的な組織体からなる……新しいグローバルな主権形態」(同書, 4頁)のことである。それは「脱中心的で脱領土的な支配装置」(同書, 5頁)であつて, アメリカ合衆国がそのなかで特権的な位置を占めているとはいえ, アメリカ合衆国もその中心とはなりえないものであるという。
- (6) 藤原帰一『デモクラシーの帝国』岩波新書, 2002年。
- (7) 同書, 30頁。
- (8) 佐伯啓思『新「帝国」アメリカを解剖する』ちくま新書, 2003年。
- (9) 大西直樹『ピルグリム・ファーザーズという神話 作られた「アメリカ建国」』講談社, 1998年参照。
- (10) Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven and London: Yale University Press, 1972), 124.
- (11) 「ニューイングランド精神」については, Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)とPerry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (New York: Macmillan Company, 1954)が参考になる。
- (12) Ronald E. Osborn, *The Spirit of American Christianity* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1958), 1.
- (13) Ibid., 2.
- (14) Ibid., 3.
- (15) Ibid., 4.
- (16) Ibid., 5.
- (17) “restless”であるということは, オズボーンにおいては, 「じっとしていないこと」, 「絶えず変化を求めること」を意味するが, このことは同時に, 「安定がない」, 「不安である」ということを暗示している。ディクソン・ウェクターは, アメリカ人を“restless people”として捉えているが, 彼によれば, アメリカにおいてヒーロー崇拜が盛んなことと, アメリカ人が「レストレス・ピープル」であること, との間には密接な関係があるという。Cf. Dixon Wecter, *The Hero in America: A Chronicle of Hero-Worship* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941).
- (18) Ibid.
- (19) Ibid., 6.
- (20) Ibid., 9.
- (21) Ibid., 11.
- (22) Ibid., 13.
- (23) Ibid.
- (24) Ibid., 14.
- (25) Ibid., 15.
- (26) Ibid., 16.
- (27) Ibid., 18.
- (28) Ibid., 21.
- (29) ここでわれわれがアラン・ブルームの書物を取り上げるのは, それが世界中で話題を呼んだ書物だからであり, 「アメリカ・マインド」を論じた書物はほかにもたくさん存在する。例えば, Henry Steele

Commanger, *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character since the 1880's* (New Haven and London: Yale University Press, 1950); Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven and London: Yale University Press, 1986); Lawrence W. Levine, *The Opening of the American Mind: Canons, Culture, and History* (Boston: Beacon Press, 1996) など枚挙にいとまがない。なかには John Moffatt Mecklin, *The Ku Klux Klan: A Study of the American Mind* (New York: Russell and Russell, 1963) といったような書物まである。

- (30) 菅野盾樹「訳者あとがき」、アラン・ブルーム、菅野盾樹訳『アメリカン・マインドの終焉』みすず書房、1988年、46頁。
- (31) ブルーム『アメリカン・マインドの終焉』、特に147-165, 211-237頁。Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, with a foreword by Saul Bellow (New York: Simon & Schuster Inc., 1987), 141-156, 194-216. アラン・ブルームが本書で鮮明に打ち出している保守主義的性格の一端は、おそらくレオ・シュトラウスからきていると思われる。ブルームはシカゴ大学でレオ・シュトラウスに学んだが、米国を代表するこの政治的保守主義の泰斗はユダヤ系ドイツ人であり、もともとはベルリンの研究所で働いていたが、1933年ナチズムの台頭によって国外退去を余儀なくされ、パリ、ケンブリッジを経て、1938年にアメリカに定住し、シカゴ大学では二十年間(1949 - 68年)教鞭を執った。ユダヤ系であるとはいえ、彼は真正正銘のドイツの学問を身につけた政治学者であったわけで、この点を考えると、「ドイツのコネクション」に対するブルームの批判には、一種の自家撞着的矛盾がないでもない。
- (32) 同書, 229頁。
- (33) 同書, 1920頁。
- (34) 同書, 46頁。
- (35) 同上。
- (36) 同書, 47頁。
- (37) 同書, 47-48頁。
- (38) 同書, 48頁。
- (39) Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (Gallimard, 1951). 英訳は *Democracy in America*, translated by George Lawrence (Harper & Row, 1966). 邦訳はA・トクヴィル, 井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治』上・中・下, 講談社学術文庫, 1987年。
- (40) ハーツ『アメリカ自由主義の伝統』, 19頁。
- (41) Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword* (New York & London: W.W. Norton & Company, 1996), 31.
- (42) Ibid., 19, 31.
- (43) Ibid., 19.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid., 268.
- (46) Ibid.
- (47) Ibid., 275.
- (48) Ibid., 275.
- (49) Ibid.
- (50) Ibid.
- (51) Ibid., 276.
- (52) Ibid., 277.
- (53) トクヴィル『アメリカの民主政治』中巻, 224-246頁。「モーレス」ならびに「心の習慣」については, 245-246頁。但し, 本訳書では「モレス」と「心の習性」と訳されている。
- (54) ロバート・N・ベラー他, 島園進・中村圭志訳『心の習慣』みすず書房, 1991年, 43頁。
- (55) ベラー他『心の習慣』, 3-41頁。
- (56) ヘンリー・F・メイは, 両者の間には「未解決の葛藤」(the unresolved conflict)が存在すると述べ

ている。彼の論文集の書名はこのことを示唆している。Henry F. May, *The Divided Heart: Essays on Protestantism and the Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1991), 3.

(57) ベラー他『心の習慣』, 174頁。

(58) 同上。

(59) 同書, 175頁。

(60) 同上。

(61) 同上。

(62) 同上。

(63) 同書, 176頁。

(64) ベラーたちが「共同体」について語る時、彼らの念頭にあるのは、次のような共同体であるという。「共同体とは、私たちがこの言葉を用いる意味では、歴史を有するものである。重要な意味において、共同体は自らの過去によって成立している。そして、このゆえに真の共同体とは『記憶の共同体』、すなわち自己の過去を忘れることのない共同体であると言うことができる」(同書, 186頁)。

(65) 同書, 198頁。同じく, 189-198頁参照。

(66) 同書, 270-272頁。ロバート・N・ベラー他, 中村圭志訳『善い社会』みすず書房, 2000年, 189, 215頁参照。

(67) 同書, 289頁。『心の習慣』の続編である『善い社会』では、この「公共教会」についてさらに掘り下げた議論が展開されている。ベラー他『善い社会』, 185-229頁。

(68) 同書, 339頁。

(69) 「市民宗教」(civil religion) という観念は、ベラーも述べているように、ルソーの『社会契約論』第四部、第八章に由来するものであるが、この言葉を今日的意味で流行らせたのは、言うまでもなく、ベラー自身が一九六六年に発表した「アメリカの市民宗教」(Civil Religion in America) と題する論文である。大反響を呼んだこの論文は、現在では彼の論文集 *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (Berkeley: University of California Press, 1991), 168-189 に収録されている。なお、ベラーの問題提起を受けてのその後の議論については、Russell Richey & Donald Jones, eds., *American Civil Religion* (New York: Harper Collins Publishers, 1974) が参考になる。

(70) 参考までに、ニューイングランドを「丘の上の町」(a city upon a hill) に譬えたくだりを以下に引用しておこう。

さて、この挫折を避けて子孫を養い育てることのできる唯一の途は、(預言者)ミカのすすめに従って、ただ広義をおこない、いつくしみを愛し、へりくだってわれらの神とともに歩むことである。この目的を達成するために、私たちは、……一体とならなければならぬ。兄弟のいつくしみをもってたがいにもてなし、必要以上のもちものをさいて、他人の必要をみさねばならぬ。柔和、やさしさ、寛大をもって、親しき交わりを保つべきである。……われわれは丘の上の町となり、あらゆる人の目がわれわれに注がれると、考えねばならぬ。

われわれは今日、主なる神を愛し、たがいを相愛し、主の道を歩み、その戒めと定めとおきて、また主とかわした契約の条項を守ることを命じられた。それに従うなら、われわれは生きながらえ、その数は多くなるであろう。またわれらの主なる神は、われわれが行って取る地で祝福を与え給うであろう。しかし、もしわれわれが心をそむけて聞き従わず、誘われて他の神がみ(快樂と利益)を拝み、それに仕えるなら、今日、告げられるであろう。この広大な海を渡り、行って取るよき地で、われわれは必ず滅びるであろうと。

大下尚一・有賀 貞・志邨晃佑・平野 孝編『史料が語るアメリカ メイフラワーから包括通商法まで』有斐閣, 2001年, 10頁。

(71) 同書, 279頁。

(72) ロバート・N・ベラー, 河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社, 1973年, 348頁。Bellah, *Beyond Belief*, 171.

(73) Conrad Cherry, *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, 2d ed. (Chapel

アメリカニズムと宗教

- Hill: University of North Carolina Press, 1998), 11.
- (74) Paul McCartney, "The Bush Doctrine and American Nationalism," unpublished paper prepared for delivery at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston, MA, August 28-September 1, 2002, 9.
- (75) ベラー 『社会変革と宗教倫理』, 371頁。
- (76) ロバート・N・ベラー, 松本 滋・中川徹子訳 『破られた契約 アメリカ宗教思想の伝統と試練』 未来社, 1998年。原典はRobert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, 2d ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994).
- (77) 森 孝一 『宗教からよむ 『アメリカ』』 講談社, 1996年, 83頁。
- (78) 同書, 第一章参照。
- (79) Davis Newton Lott, *The Presidents Speak: The Inaugural Addresses of the American Presidents, from George Washington to George W. Bush*, 4th ed., (Los Angeles: Olive Grove Publishing, 2002), 4.
- (80) Ibid., 15.
- (81) Ibid., 20.
- (82) Ibid., 21.
- (83) Ibid., 31.
- (84) Ibid., 26.
- (85) Ibid., 375.
- (86) Ibid., 378 (傍点筆者)。
- (87) Wade Clark Roof, "Uncivil Religion?." Available: http://www.beliefnet.com/story/64/story_6442_2.html.
- (88) Deborah Caldwell, "George Bush's Theology: Does President Believe He Has Divine Mandate?," February 12, 2003. Available: <http://pewforum.org/news/display.php?NewsID=1994>.
- (89) Lott, *The President Speak*, 375.
- (90) "Statement by the President in His Address to the Nation," September 11, 2001. なお, 以下において引用されるブッシュ大統領のスピーチはすべて, ホワイトハウスの公式ホームページ (<http://www.whitehouse.gov>) からのものである。
- (91) "President's Remarks at National Day of Prayer and Remembrance," September 14, 2001.
- (92) "National Day of Prayer and Remembrance for the Victims Of the Terrorist Attacks on September 11, 2001," September 13, 2001.
- (93) "Remarks by the President Upon Arrival," September 16, 2001.
- (94) "'Islam is Peace' Says President: Remarks by the President at Islamic Center of Washington, D.C.," September 17, 2001.
- (95) "Address to a Joint Session of Congress and the American People," September 20, 2001.
- (96) "President Bush Delivers Graduation Speech at West Point: Remarks by the President at 2002 Graduation Exercise of the United States Military Academy," June 1, 2002.
- (97) Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order* (New York: Alfred A. Knopf, 2003), 4.
- (98) Robert Kagan, "Power and Weakness," *Policy Review*, No. 113 (June-July 2002).
- (99) Kagan, *Of Paradise and Power*; 3.
- (100) Ibid.
- (101) Ibid., 31.
- (102) Ibid., 35-36.
- (103) Ibid., 55.
- (104) Ibid., 57.
- (105) Ibid., 53.
- (106) Ibid., 61.

- (107) Ibid.
- (108) Ibid., 73.
- (109) Ibid.
- (110) Ibid., 76.
- (111) ロバート・T・ハンディーは、彼の名著『アメリカ合衆国とカナダにおける教会の歴史』の第一章を「西方の未開地におけるキリスト教の前哨地」(Christian Outposts in the Western Wilderness)と名づけているが、アメリカという国はもともとまさしくヨーロッパの「前哨地」(outpost)ないし巨大な「飛び地」のようなものであった。Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 5-36.
- (112) Henry F. May, *Ideas, Faiths & Feelings: Essays on American Intellectual & Religious History 1952-1982* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1983), 194. 本書に収録されている“Europe and the American Mind”という論文は、簡潔ながらもアメリカとヨーロッパの歴史的関係の要点を的確に捉えた好論文である。
- (113) 「力の論理」と「論理の力」という対比の仕方は、2003年4月2日付けの朝日新聞に掲載されている、「米欧の溝 折り合わぬ力と理と」と題する中川 謙編集委員の論説と一脈通じるところがある。そこでは「米欧の溝」は「力」vs.「理」という対立の図式で捉えられている。
- (114) 岡 真理「ヤー、アフガーニスタン、ヤー、カーブル、ヤー、カンダハール 私たちは何者の視点によって世界を見るのか」藤原帰一編『テロ後 世界はどう変わったか』岩波書店、2002年、54-77頁、特に60頁。
- (115) Lott, *The Presidents Speak*, 144. 大下尚一他編『史料が語るアメリカ メイフラワーから包括通商法まで』, 109-110頁参照。
- (116) ベラー他『善い社会』, 196-197頁。
- (117) Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 138-139.
- (118) Martin E. Marty, “The Sin of Pride,” *Newsweek* (March 10, 2003), 22-23.
- (119) Cf. John Dart, “Bush religious rhetoric riles critics,” *The Christian Century* (March 8, 2003), 10-11.