HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	方法論的個人主義の行方 5 ： カント流の秘教の「機械(メカニズム)」
著者	犬飼，裕一
引用	北海学園大学学園論集，140：(1)-(23)
発行日	2009-06-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

方法論的個人主義の行方　5

カント流の秘教の「機械（メカニズム）」

犬飼裕一

「〈ユートピア〉というものは人を慰めてくれる。つまり、それは実在の場所をもたぬとしても、ともかく不思議な均質の空間に開花するからである。たとえそれに近づいていくということが幻想にすぎぬとしても、それは、ひろびろとした並木道のある街、植込みの庭園、安楽な国々をひらいてくれる。」（ミシェル・フーコー『言葉ともの』、渡辺一民・佐々木明訳、新潮社一九七四年、十六頁、ただし訳語一部変更）

「思考の客観性と普遍性とを、語りによって基礎づけることが可能だろうか。普遍的な思考のほうが、語りにおのずと先だつものではないだろうか。精神はことばを語ることで他の精神がすでに思考したことを呼びおこし、共通の観念にたがいにあずかることになるのではないか。けれども、思考の共通性は、諸存在のあいだの関係としてのことばを不可能にしてしまっていたはずである。整合的な語りは、一なる語りである。普遍的な思考は、コミュニケーションを欠いても可能である。一箇の理性は一箇の理性に対して、他なるものであることはできない。理性の存在自身が単独性を断念するところになりたつのであるから、いったいどのようにして、一箇の理性が、ひとりの〈私〉であったり、もうひとつの〈私〉であったりすることができるというのだろうか。」（エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』上、熊野純彦訳、岩波文庫二〇〇五年、一三二頁）

目次

1. はじめに
2. 二十世紀風な議論
3. 個人主義という社会像
4. ジレンマや矛盾の反照性と自己産出

（以上136号）

5. 独創性の呪縛
6. 個人から離れる歴史学
7. 進歩史観の名残
8. 個人をめぐる別の可能性

（以上137号）

9. 「個人」と「主体」の形而上学（プロパー）
10. 裏切られる個人という筋書
11. エリートの挫折という説明
12. 個人を超える危険社会（リスク・ソサエティ）

（以上138号）

13. 個人は「個人」を超えられないか？
14. デカルト流の社会学
15. 社会という機械（メカニズム）
16. 客観的で完全な社会

（以上139号）

17. カント流の秘教
18. 支配の社会学
19. 正義ロボット
20. 勧善懲悪社会学

17. カント流の秘教

本稿では、冒頭でカントが『啓蒙とは何か』で論じた議論を問題にしてきた。カントの感動的な文章に読者が感動するのは、カントと同じ価値観を共有しているからである。「自分の理性を使う勇気をもて」という励ましは、近代主義的個人を理想の「成年状態」と信じる人々の標語ともなってきた。そして、本稿ではカントの励ましや標語に沿って者を考える人々の実例をいろいろ観察してきた。

何よりも実感させられることは、彼らがカントの打ち出した約束

事を、単なる約束事以上のものとして受け取っていることである。さらに踏み込んでいえば、カントの流れに属する人々は、表には「約束事」や「規約」や「仮説」を掲げながら、実際には特定の思考様式や価値観を唯一絶対のものとして信奉する。彼らは批判されれば、これは単なる「約束事」でしかない、他にも可能性は開かれている！と強調する。ところが、実際には、自分が探求する以外の可能性などあたかも存在しないかのように振舞う人々である。つまり、彼らはカントの「批判哲学」を、自分たちの信念に対する保険、あるいは防御装置として利用している。しかも、この防御装置は強力で、通常の知力と胆力しか持たない批判者の多くは煙に巻かれてしまう。大勢の人々が永年そう言ってきたのだからそうなんだろう、ということで自分を納得させてしまう。

確かに、カントが始めた「哲学」には特別な性格がある。それは、一種の秘教としての性格である。難解な『純粋理性批判』の議論を自分なりに納得することで、ひとたび洗礼を受けカントの約束事に沿って考えることを誓った信者は、自分が巷に大勢いる一般人の認識を超えた「高度な」思考力を身につけているのだと自覚するようになる。そして、カントの認識論を武器にして世事万般を「批判」しようとする。また、通常の認識しかできない人々を何とかして正しい道に向けさせようと、著述活動やや教育活動で各種の努力を重ねるわけである。

もちろん、彼らの言い分は納得のいくものである。カントの認識論哲学はそれまでにない画期的な業績であり、それまでの哲学者が決してなしえなかったことを一人で成し遂げた。カントの哲学をふまえた議論とそうではない議論が異なってくるのは当然である。確かにその通りである、カント流に考えるようになると、世界がそれまでとは違って見えてくる。ただし、それほどまでに画期的なカント流の思考が、あらゆる点で万能であるのかというと、完全に肯定することはできない。カントの業績が偉大であればあるほど、後継者たちはカントの業績をそのままたどるだけで精一杯になってしまうからである。むしろ、カント流の発想のおかげで多くの「常識」が見えてこなくなることも多い。シカゴ学派の社会学者で、象徴的相互行為論（シンボリック・インターアクション）と呼ばれる社会学の代表者の一人アーヴィング・ゴフマンは、『枠組み分析』（一九七四年）の序論で面白いことを書いている。

「哲学にはひとつの尊い伝統があり、それによると読者が現実だと思っていることは単に影であり、また、著者が、知覚や思想や脳や言語や文化や新しい方法論、あるいは新たな社会的諸力について語ることによって、ヴェールが上がるのだというわけである。」（Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Boston 1986 (1974), p.1）

プラトン以来、「哲学」には、多くの人間が日常的に体験している事柄を「幻想」であると決め付けてから議論を始める習慣がある。そして、「哲学」を学ぶことによって、「正しい認識」を獲得できると哲学者たちは請合う。本稿の筆者自身も大学の哲学の講義でカント哲学の「コペルニクス的転換」について教えられたとき、雷に打たれたような感動を覚えたことを記憶している。人間は通常、そこにある物自体から情報を受け取るのだと信じているが、実は人間の内

部にあるカテゴリーを対象に当てはめているにすぎない。物自体を認識することは人間にはできないのであり、自分が現実だと信じている事柄は、ことごとく認識作用によって構成されたものでしかない。物はそこに厳然としてあるのではなくて、人間の認識作用が作り出したものなのであり、人間の認識作用なくてあらゆる現象は無意味なのだ、ということになる。そして、哲学史を過去にたどると、プラトンのイデア論につながり、時代を下ると、ショーペンハウアーに発想は継承される。もちろん、現代の哲学や社会理論の基盤もまた、カントである。若者は、西洋を舞台に延々とつながる驚くべき知の連鎖に興奮を味わうだろう。現に、「哲学」についての解説書や研究書にも、同じような説明が繰り返されているわけである。

すべてが新しい視点から見えてくるようになる。「哲学」を知ってしまうと、それまで自分が生活していた常識の世界が、ひどく偏狭で偏ったものであるように思われてくる。学問研究を始めたばかりの若者にとって、「哲学」の魅力は相当なものである。何も知らない「一般人」が哀れにさえ思われてくる。そして、カントの「自分の理性を使う勇気をもて」という励ましは、カントの「哲学」に入信したすべての人々に対する励ましなのである。

ここからカントの秘教の信者たちは迷信にとらわれた一般人とは異なった「個人」に生まれ変わる。彼らは強い使命感を抱いて「個人」の認識能力を極大化しようとする。その場合に彼らが用いるのは、カント以来の概念構成論であり、認識枠組みであり、広くいえば「新しい方法論」である。カント自身がどのようなことを願っていたのかは問わないにせよ、カントの後継者たちは「概念」や「方法」をカントの線に沿って厳密化すれば、「個人」の能力が限界まで極大化できると信じているし、他人にもそのように教えてきた。彼らは「カント」という人名を挙げることで、自分がやっていることが単なる個人的な好みや心情ではなくて、「厳密な概念」や「厳密な方法」に則っているのだと主張しようとする。たとえば、本稿でも何度も登場してきたパーソンズは現象学社会学の代表者アルフレート・シュッツとの有名な論争を「三十年後の回想」（一九七四年）として次のように書いている。

「一九四〇年代初期からこれらの問題を理解することでは私もかなり洗練されてきたと思いますが、この点に関してはカント的見地と呼ばれるものを、私は変らない確信をもって今も信奉しています。これはウェーバーの作品に及ぼしているカントの影響の重要性と結びついていますし、また私の見方がウェーバーの見方と基本的なところでは一致していると思います。人間行為の合理的理解には、とくに行為者の主観的な心の状態を含め、カントの感覚与件（sense data）と等価なものを、私の心にとって最終的には文化的実在物である範疇と結び合わせることが必要である、これがこの見方の意味です。他方、シュッツのばあい、私が思いますには行為者の主観的な状態はフッサールのいわゆる「現象学的還元」をとおして直接体験に近づくことができるのであり、そのような「体験」は、ヘンダーソンの用語を使用するなら、いかなる種類の「概念図式」によっても組織化される必要がないという見解をとるのです。外的世界における対象の知識について、カントが主張したように、こ

れが正しいとすれば、必要な変更を加えると（mutatis mutandis）他の行為者たちの「動機」の観察や行為する個人の自己―観察についても、それは正しいように思われます。」（W・M・シュプロンデル編『社会的行為の理論論争：A・シュッツ＝T・パーソンズ往復書簡』、佐藤嘉一訳、改訳版、木鐸社二〇〇九年、一七九頁）

まさに新カント派の流れを汲むパーソンズと現象学運動を掲げるシュッツの対立点がこれである。また、同時に「現象学」という哲学運動が始祖のフッサールや弟子のハイデガーの手を離れ、日本の西田幾多郎や九鬼周蔵や和辻哲郎にも決定的な影響を与えた原因も想像することができる。新カント派の立場から、ひどく乱暴にまとめてしまえば、カントが命じた認識論上の手続きを排除して事象そのものの「直接経験」を強調したからである。カント流の「哲学」は元祖の段階ですでに十分に複雑なのだが、後継者の手を経るとまさに秘教としての性格を高めていく。現実世界の「事象そのもの（Zu den Sachen selbst!）」への投入を願う人々の願いに反し、新カント派の大学哲学は「概念」や「方法」を延々と論じ続けてきた。これに対して現象学の流れを汲む人々は――他の立場の人々にはひどく難解な「方法」によって――「事象そのものへ」に直面することを提唱する。その難解さは、同派の知名人にも共通するようである。そのため、現象学は、通常個人名を冠されて理解されている。個人の直観が至上のものとして最重視されるのだから、それぞれの個人ごとに「現象学」も異なってこざるをえない。言い換えれば、多くの場合、現象学は新カント派よりも一層「個人」から離れることができない。

先の一文の少し後にパーソンズが次のように書いているのは意味深長であるといえる。

「私がとっている「新カント派的」な観点は、行為の理論の準拠枠ととくにそれが社会的相互行為を含んでいる場合、密接に関連しあっております。現在、『社会的行為の構造』の段階とは異なって、私は社会体系を相互行為する複数行為者によって構成されているものと理解しています。[1]どの行為者の見地からも、客体としての他者と彼自身とはどちらも行為の状況を構成しています。相互行為体系内のどの具体的単位、つまりどの「個人」もそのばあいには、たとえば、「動機」とかウェーバーのいうような「意図」によって特徴づけられる行為者であるとともに、行為の状況の客体でもあるということです。そのばあい、準拠体系の埒外にある行為者と客体のいずれをも、私は当の体系の環境に属するものとして取り扱うことになります。この区別は最高に重要であります。もちろん、ある限界内では分析のための体系の定義づけは、研究者の多少とも自由な、あるいはまさに「恣意的」な決定に委ねらています。」（同書、一八〇頁）

パーソンズによれば、シュッツの掲げる現象学は「個人」の問題だけに閉じ込められるのに対し、自分が採用している「新カント派的な」観点は、複数の個人間の相互関係を問うこともできるのだ、個人の間の相互性を問題にできないで「社会学」を名乗るのは間違っている、というわけである。もちろん、この種の批判が今日の現象学にとってすでに「織り込み済み」の批判であり、「個人」を越えた

――主観と客観のどちらでもない――相互主観性に力点を移しているのだ、といった反論が繰り返されてきたことはよく知られている。ただし、パーソンズが知っている意味での「現象学」が、当時、「個人」に終始する発想を掲げて学界の注目を浴びていたことは否定できない。もっといえば、相互主観性に力点を置く現象学は、この種の批判の上に成立してきたとみなすこともできるはずである。

ただし、パーソンズの「新カント派」流の方法論的個人主義も、多くの現象学者たちの発想も、結局のところはカントが命じた「個人」から離れられないという点では共通している。それは、あらゆる実在を「個人」の認識に帰するという、「哲学」の洗礼を受けていない人間には想像することもできない前提を受け入れることに出発している。しかも、素人の考えを越えたところに向かっていけばいくほど、「哲学」は深まったのだという了解が人々の間に共有される。そして、この種の了解を共有する人々が「形而上学」の世界から降りてきて社会学が対象とするような領域の問題について考え始める場合にも、カント流の秘教の影響を受けることになる。

18．支配の社会学

「個人」に終始する思考をいろいろな分野について検討していく中で何よりも実感することは、多くの人々がさまざまな敵対者を想定しつつも、やはり「個人」だけは何とかして守り通そうとする信念の強烈さである。これ自体は、何が学問であるのかとか、何が客観的であるのか、あるいは何が知るに値するのかという問題を超越したところにある。多少乱暴にまとめてしまえば、学問も、そのための客観性も、学問を度外視した次元で知ることそのものも、すべて「個人」に奉仕するためにあるように見えてくる。「個人」こそが万能の支配者であり、すべての認識世界を作り出した創造者ですらあるように思われてくる。

「支配者」あるいは「創造者」という言葉を目にすると、ヨーロッパ文化に造詣がある読者はすぐにキリスト教を思い浮かべるだろう。ここから「万能の創造者」としてのユダヤ＝キリスト教の創造神の在り方が、近代主義的な「個人」に与えた影響が説明されるか、あるいは暗示される。万能の創造神に取って代わろうとする「個人」、あるいは取って代わろうとして挫折する「個人」などといえば、ヨーロッパの思想史や芸術史の壮大な物語となりうる。確かに、彼らの強迫観念にとりつかれたような「個人」へのこだわりから、特定の宗教の影響を排除して理解することは困難であるし、無意味だろう。重要なのだが、同時にそれらはすでに聞き飽きた話でもある。

ただし、本稿で問題にしたいのは、いわゆる「一神教世界」のおなじみの伝統ではなくて、「個人」、もっと正確にいえば「自由で自立的な個人」を自明のこととして考える思想や理論が、どうしても向かわざるをえない帰結である。古くから言い古されているように、人間にとって「自由」というのは矛盾をはらんだ概念である。理由は簡単。生活が自分の意のままになることが「自由」であるならば、他の人間との「社会生活」を送っている以上、「自由」は他者の不自由を前提としなければならない。この意味で完全に「自由」を実現したいのならば、絶海の孤島に一人漂流したロビンソン・クルーソーのような立場になければならない。まさに完全自立状態である。

本稿では、すでに大塚久雄のいう「ロビンソン的人間類型」について触れてきたが、今度は、大塚（やマックス・ウェーバー）がなぜ「ロビンソン」にこだわったのかを考えるのも無意味ではないにちがいない。「ロビンソン物語」が、「個人」に終始する思想や理論――とりわけ、経済学理論――にとって決定的な意義を持つのも偶然ではない。自分の意図に反して抵抗してくる可能性のある他者が存在しない状況こそが究極の「自由」を実現するに違いないというのは、おそらく子供でも理解できることだろう。そして、自由は責任が伴う。何もかも自分の意のまま、手持ちの食料を浪費して餓死するのも自分の責任である。ロビンソンには、愚かに餓死する「自由」すら与えられている。「愚かさ」という言葉が気に入らないならば、学術用語風に「非合理的」と言い換えてもよい。そして、ロビンソンに出発する思想家たちは、自らの個人的な責任で「自由」を実現するにはどうすればよいのか？という問題に集中する。その場合、実現されなければならないのは、他者の自由をできるだけ犠牲にして確保される自由である。当たり前のことで、自分の周りに大勢生活している「個人」も、同じ価値観を共有しているに違いないからである。誰も彼もが他人の不自由によって実現される「自由」を実現しようと必死になる。

このようにして考えてくると、本稿の出発点で考察したマックス・ウェーバーの思考の性格が見えてくる。「方法論的個人主義」を掲げるウェーバーは、個人の自由を極大化するという「意図」を抱いていたか、あるいは「個人の自由を極大化することを至上の価値と考える人々」を考えることこそが重要であると考えていた。回りくどい言い方になってしまったが、回りくどい言い方によって自分自身の価値判断を覆い隠そうとする新カント派の論者を問い直すには、やはり回りくどい言葉が必要なのである。

他人の意図を妨げてまで自分の意図を貫徹すること、これこそがウェーバーのいう「支配」であり、「権力」であり、「自由」なのである。そして、ウェーバーの名前と不可分に結びついてきた「支配の社会学」や「権力論」の行き着く帰結なのである。つまり、ウェーバーの論理を、当人の方法に沿って厳密に突き詰めていくと、結局「支配」に到着せざるをえない。

このことは「方法論的個人主義」を掲げる社会学が、必然的に「支配の社会学」に向かわざるをえないことを暗示している。つまり、ウェーバー流の方法論的個人主義が考える「個人」や「個人の自由」は、究極的には、他人を支配すること――他人の意思を排除してまで自らの意思を貫徹しうる可能性――なくして成立しえないからである。「個人」に終始する「自由」とは、あくまでも他人の自由を排除した形でしか実現しないからである。

もしもそうならば、「個人の自由」を何よりも尊重する思想や理論は、特定の人間がそれ以外の人間の自由を奪い、「支配」することを意図するもの以外ではない。つまり、方法論的個人主義は、新カント派流のさまざまな説明とは裏腹に、自ら自由でありたいと願う「個人」の自己実現を極大化するための方法を模索する思考なのではないだろうか？

もちろん、山のような反論が想定される。「個人」を信じる人々の思想史は、そもそも、この種の批判に対する反論として延々と続け

られてきたからである。ただし、話を煎じ詰めていくとそれほど多くの種類があるわけではない。つまり、「自由」には責任や規律が不可欠なのだといった話である。責任や規律がなくては、すぐに「個人」同士の間の闘争に行き着いてしまい、結局「個人」の自由は不自由に転化してしまうのだ、といった説明がそれらの要点であるに違いない。

しかし、何が「責任」や「規律」であるのかということを決めるのは誰なのか？と問うと、この種の反論は行き詰る。なぜなら、「個人」に終始することを選択した以上、それらを決定するのも、やはり「個人」以外ではありえないからである。結局、何が「責任」や「規律」を決める「個人」こそが、まさに権力者であり、支配者なのだということになってしまう。

他方で、この種の批判をされた「個人」主義者は、すぐに「個人」の自由に何らかの批判をすること自体に対して怒りをぶつける。「お前は、集団に個人が服従するようなことを主張するのか？」というわけである。とりわけ、知識人においてこの種の反応を示す人物は多い。ただし、彼らが生み出した「思想」が、「個人」に終始しながら、同時に「自由」を実現する妙案を提示している例を、筆者は、これまで見たことがない。難解で微妙な物言いの「理論」を読み解いていっても、結局、「困った！」といっているに過ぎないことが多い。

そもそもそこには矛盾した命令（ダブルバインド）が含まれている。「個人」の「自由」をあくまでも追求せよと命令しておきながら、同時に他人の「自由」を侵すなとも命令する。さらに追加すれば、昨今では「権力」や「規律」という概念の評判が良くない。「権力」や「規律」なくして、どうやって「個人」の「自由」を調整するのか？ところが、この矛盾はしばしば意図的に無視される。彼らは、自分たちが追い求めている「個人」の「自由」という原理が、権力や支配に向かわざるを得ないことを薄々感じ取っていながら、あえて無視していることが多いのである。その代わりに、この種の理論家は、やたらに難しい言葉を考え出しては「権力」や「支配」の問題をオブラートに包み、同じようなことをしてきた同業者たちの人名を延々と並べるだけである。

この種の欺瞞、あるいは偽善に比べると、晩年のマックス・ウェーバーは知的に誠実であったといえる。この人物は、「社会学」の中枢に「権力」や「支配」の問題を据え、膨大な頁を費やして論じていく。

「「権力」とは、ある社会的関係の内部で抵抗を排してまで自己の意志を貫徹するすべての可能性を意味し、この可能性が何に基づくかは問うところではない。

「支配」とは、ある内容の命令を下した場合、特定の人々の服従が得られる可能性を指す。

［中略］

支配という事実は、他の人々に対して効果のある命令を下す人間の現実的存在にのみ依存するもので、行政スタッフや団体の存在に必ず依存するとは言えないが、少なくとも、すべてノーマルな状態では、両者のいずれかに依存している。ある団体のメンバー自身が、効力ある秩序によって支配関係に服従してい

る場合、この団体は「支配団体」と呼ばれる。」(マックス・ウェーバー『社会学の根本概念』、清水幾太郎訳、岩波文庫一九七二年、八十六―八十七頁)

マックス・ウェーバーが「価値自由（Wertfreiheit）」という言葉を使うとき、そこで論じられている内容が、論者と読者にとって好ましいのか否かという問題は、一応排除されている。好きか嫌いか、良いか悪いか、美しいか醜いかは別として、現にそこに現象があるのだから、即物的（ザッハリッヒ）に論じようというわけである。

ただし、本稿の議論は、ここで立ち止まってはならない。では、なぜウェーバーは、「権力」や「支配」の問題が実在すると実感し、しかもそれを自分の「社会学」の真中に据えようと考えるのか。当たりまえのことであるが、「権力」や「支配」は、「太陽」や「富士山」や「イリオモテヤマネコ」がそこに存在するように存在するわけではない。あくまでも概念構成の産物であり、まさに概念構成の産物であるからこそ、ウェーバーは新カント派の流儀に沿って入念な概念規定を試みているのでもある。すると、わざわざ特別な概念として、あるいは理想型（イデアルティプス）として「権力」や「支配」を構成しなければならない理由は何なのだろうか。そこに、それらの問題が重要であると考える意図、あるいは新カント派流に言えば「価値関心」がなければ、いかなる論者といえども、わざわざ特別に概念化することはないはずである。このように考えていくならば、ウェーバーが「権力」や「支配」の問題に特別な価値関心を抱いていることは誰にも否定できないだろう。

ここまで議論を詰めていって、ようやく新カント派流の分厚い防御壁の内側に入ることができる。つまり、どうしても「権力」や「支配」の問題を中心に据えざるをえないウェーバーの「社会学」そのものの性質である。すると、有名な「カリスマ」概念が、ウェーバーの「社会学」にあって、実にいきいきと概念構成される事情も見えてくる。

「「カリスマ」とは、非日常的なものとみなされた（元来は、予言者にあっても、医術師にあっても、法の賢者にあっても、狩猟の指導者にあっても、軍事英雄にあっても、呪術的条件にもとづくものとみなされた）ある人物の資質をいう。この資質の故に、彼は、超自然的または少なくとも特殊非日常的な誰でもがもちうるとはいえないような力や性質を恵まれていると評価され、あるいは神から遣わされたものとして、あるいは模範的として、またそれ故に「指導者（フューラー）」として評価されることになる。当該の資質が、何らかの倫理的・美的またはその他の観点からするとき、「客観的」に正しいと評価されるであろうかどうかは、いうまでもなく、この場合、概念にとっては全くどうでもよいことである。その資質が、カリスマ的被支配者、すなわち「帰依者（アンヘンガー）」によって、事実上どのように評価されるか、ということだけが問題なのである。」(マックス・ウェーバー『支配の諸類型』、世良晃志郎訳、創文社一九七〇年、七十頁)

「権力」や「支配」は、ここでは「社会」そのものを形作る主要因になっている。ただし、くどくなるのを承知で、再度確認をしておくならば、この著者は、具体的な個々の「カリスマ」に対して自らの価値判断は表明しない。どのような人物こそが「真のカリスマ」で

あり、そうではないのは「偽のカリスマ」だといった判断は慎重に避けている。また、「カリスマ」というのが正義なのか悪なのか、といった判断も除外している。どのような判断をするにせよ、ここで定義した概念に当てはまる現象が、歴史上にも、また現代社会にも存在するのだというのがこの人の考えである。そして、その存在自体は重要であるとも判断している。もちろん、存在と重要性をめぐる判断そのものは、当人自身が下したものである。誰が何といおうと、ウェーバーにとって「権力」や「支配」、そして「カリスマ」は重要な社会現象なのである。

もちろん、「権力」や「支配」や「カリスマ」は、あくまでも約束事として設定された概念装置でしかない。しかし、その一方で当人は概念装置として設定した単なる約束事に、ずいぶんと熱心に取り組んでいくわけである。他にいくらでもありうる仮定に、これほどまで打ち込んでいく姿は、かなり印象的である。

ただし、突き放した地点から観察するならば、マックス・ウェーバーは明らかに特定の価値判断を行っている。確かに、歴史上の個々の人物を「カリスマ」として優れているか、本物かどうかといった判断は排除しているが、その一方で、特定の型の概念こそが「社会」を論じるにあたって重要であるという判断は、しっかりと介在させている。この意味で、この著者の議論は「価値自由」でもなんでもないのである。もちろん、当人の意識に即して解釈するのならば、出発点としての「個人」は、仮定でも約束事でもなくて、自明の前提だったのだろう。ただし、特定の人物が何らかの前提を自明視することと、他の人々がそれに従わなければならないということは同じではない。

こうして、それ自体が価値判断の対象である「個人」という観念に出発し、どこまでも「個人」に終始する社会学が、なぜか「価値自由」を掲げながら成立することになる。ここに、本稿が一貫して取り組んできた「方法論的個人主義」の根本的な性質が再び登場することになる。さらにいうならば、マックス・ウェーバーは独自の知的な誠実さや探究心のおかげで、「方法論的個人主義」が、「支配の社会学」において頂点に達することを具体例として見せてくれたのである。

19．正義ロボット

「個人」の自由を極大化することを願う人々は、もちろん「個人」の間の闘争の問題を見過ごしてきたわけではない。それどころか、「個人」の自由という問題を、一面では、はるかに精緻な形で理論化する伝統が存在することを見落としてはならない。それは主に政治思想の領域で長年論じられてきた「社会契約」の問題である。この問題は、ただし扱いに慎重さを要する。なぜなら、政治学や政治思想、法哲学といった領域では多くの人々が重要な概念として取り扱っていながら、社会学や人類学ではひどく不評で、多くの場合、冷笑の対象でしかないからである。この意味で、「社会契約」は、十七・十八世紀のホッブスやロックやルソー、カントの時代から続けられてきた議論と、新興社会科学である「社会学」の断絶面を明らかにする概念であるということもできるだろう。[2] そんな断絶を際立たせるためには、社会学者に次のような文章を読ませればよい。

「私の狙いは、例えばロック、ルソー、カント[3]に見出されるような、周知の社会契約論を一般化し、抽象化の水準をより高次にするある一つの正義の概念を提示することである。これを行うためには、原初的契約を、特定の社会に入るためのもの、あるいは特定の政府の形態をつくり上げるためのものと、考えるべきではない。むしろ、指導的な観念は、社会の基本構造のための正義の諸原理が原初的合意の対象であるということである。それらは、自分自身の利益の増進に関心をもつ自由で合理的な人々が、彼らの連合体の基礎的な条項を定義するものとして、平等な初期状態で受け入れるであろう諸原理である。これらの原理はその後の全ての合意を規制することになる。つまり、それらは、そこに参加できる社会的協働の種類や確立されうる政府の形態を明確に定めるのである。正義の諸原理を考えるこの方法を、公正としての正義と呼びたい。」(ジョン・ロールズ『正義論』、矢島鈞次訳、紀伊国屋書店一九七九年、九頁)

アメリカの政治哲学者ジョン・ロールズは単なる学説史上の知識に後退しつつあった「社会契約」という概念を、現役の社会思想に復帰させた功績者とされている。ただし、他の分野から何でもかんでも手当たり次第に取り込む社会学者が、有名な「ロールズの『正義論』」を、いくつかの例外[4]を除いて、ほとんど無視しているのは理由のないことではない。一言でいえば、ロールズの議論は、社会学者が立っている基盤とまったく異なる基盤に立っているからである。もっと正確にいうならば、両者の間に接点がほとんどないからである。このため、社会学者は自分の道具箱をいくらかき回しても「正義論」と交信することができない。ここに社会学の弱点があると同時に、「社会学」という学問の根幹をなす性質が顔をのぞかせていることを見落としてはならない。

まず、「社会契約」という概念自体が社会学という学問の成立自体を否定していると考えることもできる。教科書的な説明に戻るならば、「社会契約」とは、国家の成立に当たって成員である市民と国家の間に仮説的に想定される「契約」のことであるとされる。「契約」であるから、「市民」の総意によって契約を破棄することもできるし、契約を結び直すこともできる。また、別の考え方をすれば、過去の「契約」にこだわって、それを尊重することを選ぶこともありうるわけである。もちろん、誰もが強調するように、ここでいう「契約」というのは仮説でしかない。ロックやルソーの時代にその種の契約書が交わされたわけではないし、その国に生まれその国の国民として生きている多くの人間にとって「契約」など想定外である(唯一の例外は、外国に生まれた外国人が移民し、移民先の国の国籍を取得する場合くらいだろうか。ニューヨーク港のエリス島で以前行われていた儀式などを連想させる)。ただし、この仮説によって「国家」という概念と、それに付随する「権力」を説明するものとして、政治学や法律学の分野では長年論じられてきた。

ただし、「社会契約」という仮説を受け入れてしまうと、その種の規約や約束事が存在しないという前提で「社会」を考えてきた社会学は存在できない。逆にいえば、「国家」と「市民」の間に生じる「権力」の問題は、「社会契約」のあり方をどのように考えるのかという問題に縮減されてしまうからである。そして、道は二つに分かれる。

一つは、現実の社会に「権力」をめぐって何らかの困難が生じているのであれば、最初に結ばれた「原初的契約」に立ち返って何らかの修正を加えればよいという考えである。問題が起こったのは最初の契約が欠陥を含んでいたからであり、それを新たな契約に切り替えれば、すべては解決しないかもしれないが、現状よりは改善されるのではないか、という考えがそれに続くだろう。もう一つは、本来の自然状態において結ばれた「原初的契約」から人間の社会が離れてしまっているため、困難が生じているのだという考えである。この考えに立つならば、人間は本来の「原初的契約」に戻るべきなのだという結論に至る。ただし、その場合は、本来の「原初的契約」が何であるのか、何であるべきなのかという問題を論者自身が自分の責任で引き受けることを意味する。ただし、両方とも現実の社会問題に対して「社会契約」のあり方を優先するという点では共通している。

さらにいえば、「社会契約」を想定する人々は、「契約」という概念でくくることができるような明瞭さをもった設計図を、「社会」に想定しようとする。それは、賢明な立法者が天才的な企画力で起草したものであったとしても、あるいは人類が生まれもった自然権としてはじめから与えられているとしても同様である。そして、こういった発想こそが、社会学には不可能なのである。

もちろん、以上は「社会学」の立場に立ったかなり意地の悪い単純化かもしれない。社会学者もまた自分たちの学問の存在意義を確保していかなければならないからである。ただし、どのような立場からにせよ、「社会契約」をめぐる議論が、ロールズのいう「原初的契約」から離れられないのは事実であろう。もしも、それを否定してアドホック――場当たり的――に「契約」を書き直すことが可能であるならば、それは「社会契約」ではなくて、要するに単なる社会秩序、あるいはシステムでしかない。他方で、「原初的契約」の書き換えが、いかなる形でもできないのならば、「社会契約」という考え方自体が成り立たない。つまり、「社会契約」が国家の側が一方的に市民に与えた不変の宿命のようなものであるならば、そもそもロックやルソーが考えた有名な議論は成立しえなかったわけである。

少なくとも、この種の前提が、社会学にとって容認困難なことは確かである。新しい学問である社会学は、このような一種擬人法的な観念を、「古臭いもの」として拒否することに出発する。社会学者の考えでは、「社会」は人間の意図とは別次元のものとして存在する。また、別次元のものとして存在しなければならない。人間が意図的に調整（コントロール、支配）できないのが、社会学にとっての「社会」なのである。その点では、「行為者」（「個人」）の「意図」に終始するマックス・ウェーバーの「方法論的個人主義」ですらも同様である。まず、「社会契約」という史実や事実が存在しない点で、歴史上の事例を主な研究対象とするウェーバー社会学には対処不可能である。仮に、ある特殊な「行為者」が事実（史実）として「国家」と契約を結んだとしよう。その場合にも、社会学の問題はその契約そのものではなくて、契約の結果生じてくる多種多様な社会現象を説明することに向かわなければならない。そうでなければ、特定の「個人」と、これまた「法人」としての「国家」の間の契約を緻密に

詰めていくことで「社会」の問題を解決できるということになってしまう。もしも、それが正しいのならば、社会学のすべての課題は法律学や政治学に吸収されてしまうからである。「社会学」などという学問自体が存在しなくてもよいということになってしまう。

もちろん、このように考える以前に、多くの社会学者は「社会契約」という概念をまじめに扱おうとはしない。おそらく、「なんだそれは！」と一蹴して終わりであろう。他方、マックス・ウェーバーの「支配の社会学」で極点に達する思考を見慣れた人間には、「社会契約」よりも、肝心の「契約」が守られることを保障する「個人」の方が社会学的には重要であると考えてしまうに違いない。仮に、人々が日常の社会生活の中で「社会契約」を遵守している状況が想定されるとしよう。ただし、もっと重要な問題は、そのような日常性が破綻した状態――例外状態――にあり、例外状態を取り仕切るのは誰なのか？ということの方に興味を抱くわけである。そうして、再び「権力」と「支配」の問題が帰ってくることになる。

そういった発想をする社会学者にとっては、「自分自身の利益の増進に関心をもつ自由で合理的な人々」という想定や、そのような人々の「連合体の基礎的な条項を定義するものとして、平等な初期状態で受け入れるであろう諸原理」といった観念は、そもそも理解を超えているとしかいいようがない。社会学者たちは、声を荒げて質問するだろう。「自由」とは何だ？「合理的」とはどういうことだ？そもそも「利益」はどうやって定義するのだ？人々が集まって作り出す社会――「連合体」――の「基礎的な条項」が、基礎的である根拠は？「平等な初期状態」というのは、歴史上の何時なのか？あるいは、「平等な初期状態」が歴史とは手を切った理想状態として仮定されているとするならば、その種の仮定を行う根拠は何か？こういうふうに問いを重ねていけば、社会学流の文化相対主義によってローズの議論の前提を掘り崩していくことは、それほど難しいことではない。筆者は未見だが、おそらくどこかで社会学者がやっている議論であるに違いない。

もちろん、この種の問いは、社会学の立場の根拠付けを確認するものではあっても、ロールズの議論の存在意義を掘り崩すものではない。約言すれば、社会学と政治思想（や経済学や法学）は別物だということにしかならない（あるいは、社会学は特殊だということもできる）。そもそも、両者の間では前提が異なっているからである。極端な言い方をすれば、社会学（や人類学）の立場から経済学や法学の根拠――「市場」という概念や実定法の根拠――を否定することは不可能ではないが、それでも経済学や法学は厳然として存在している。経済人類学が過激な経済学批判を行い、批判的な立場の法社会学が法制度の根拠付けをいくら疑おうと、経済学や法学は存在するわけである。

むしろ重要なことは、学科それぞれの結束を再確認することよりも、異なった学問にあってもやはり共有されている問題を再確認することである。それは、ロールズの議論にあって、ウェーバー流の「方法論的個人主義」よりも、さらに見事な形で登場している「個人」の絶対的役割である。ロールズは主著の結論部分で書いている。

「最後に、原初状態の仮説的性質が次のような問題を提起するということにわれわれは気づくかもしれない。すなわち、なぜ

われわれは、道徳的なものであれあるいはその反対のものであれ、それに関心を持つのだろうか。その答えを思い起こしてみよう。すなわち、この状況の記述に具現された条件は、われわれが実際に受け入れる条件である。あるいは、もしわれわれが受け入れないならば、ときおり導入されるような哲学的考察によってわれわれは受け入れるよう説得されうる。原初状態の各側面には支持的説明を与えることができる。かくて、われわれのしていることは、われわれが十分な内省の上にお互いに対するわれわれの行動において合理的といつでも認められる諸条件の全体を、一つの概念の中に結合することである。一度この概念が把握されるならば、われわれはいつでも社会を必要な視点から考察することができる。ある仕方で推論し、そして達成された結論に従うだけで十分である。この立場は客観的でもあり、またわれわれの自律性を表わしている。全人間を一人間に合成して考えることなく、彼らを異なる別個の人間として認めることによって、われわれは、同時代人ではない多くの世代に属する人々の間でさえ不偏であることができる。かくて、社会におけるわれわれの位置をこのような見地から眺めることはそれを永遠の相の下に（sub specie aeternitatis）眺めることである。それは人間の状況をあらゆる社会的視点からだけでなく、またあらゆる時間的視点からも考察することである。永遠の見地は現世を超えたある位置からの見地ではなく、また超然的な存在の視点でもない。むしろ、それは合理的な人々が現世において採用することのできる、一定の思考や知覚の様式である。そして、そうしたとき、彼らは、彼らの世代がどのようなものあれ、あらゆる個人的見地を一つの図式の中に組み入れることができ、同時に、彼らは、誰もが自分自身の立場から、何らかの規制的原理によって生活するとき、すべての人によって是認されうる規則的原理に到達することができる。精神の潔白は、もしそれが達成されうるとすれば、この視点からはっきりと眺め、そして、しとやかにして自制的に行動することであるだろう。」

（ジョン・ロールズ『正義論』、四五八頁）

ロールズの息もつかせぬ集中力のために引用が長くなってしまった。どこかを切り取ろうにも、引用者の付け入る隙を与えない内容濃密な一段落である。ただし、本稿の観点から要点をまとめれば次の二点になる。まず、1．あらゆる社会問題を考察するための概念を「原初状態」という仮説を手がかりにして発見すること。そして、2．発見された概念は、いかなる時代のいかなる社会においても適応可能であるということ。そして、それが先に引用した「自分自身の利益の増進に関心をもつ自由で合理的な人々」による「連合体の基礎的な条項を定義するものとして、平等な初期状態で受け入れるであろう諸原理」なのである。

1．あらゆる社会問題を考察するための概念を「原初状態」という仮説を手がかりにして発見することという観念が、本稿で論じてきた「デカルト流の社会学」と共通の発想にも基づいていることは繰り返すまでもない。もっとも究極の実在としての「個人」こそが、その「原初状態」において「原初的契約」を結ぶのだという「仮説」。これこそが、難解でいかめしい外貌をもったロールズの議論の、明

快で単純な前提である。そして、

2．発見された概念は、いかなる時代のいかなる社会においても適応可能であり、また適応可能でなければならないという発想は、もっとも明確に特定の原理を拒否している。その原理とは、歴史や文化のことである。つまり、ロールズは、時代によって変化する歴史的背景や、地域や社会階層ごとに異なった文化をいっさい捨象することで「概念」を構成しようとする。

もっとも単純な原理で作動し、過去を排除し、今ここで設計された原理に一〇〇パーセント依拠し、いかなる文化にあっても機能を果たす「正義」を実現する「個人」。これこそがロールズが想定し、また理想とする「自分自身の利益の増進に関心をもつ自由で合理的な人々が、彼らの連合体の基礎的な条項を定義するものとして、平等な初期状態で受け入れるであろう諸原理」なのである。それは、あたかも機械のように特定の原理を墨守する「個人」たちの集まりを理想とする「社会」である。

本稿では、先に、「機械」こそが常に新たな人間の知の営みを代表しているように思われていた時代の社会学理論について論じてきた。知識人たちによって、英知のかぎりを尽くして精密に設計され、完璧に組み立てられた機械こそが、あらゆる困難を克服しうる。仮に、欠点があったとしても、設計の原初段階に立ち返って誤りを修正すれば、粘り強く修正を重ねていけば、限りなく完全な社会が可能になる、まさにこれこそが「客観的で完全な社会」の理想である。理想は、必ずしも実現する必要がない。理想に賛同する人々が献身的な努力を日々積み重ねていくことが重要なのである。これを、本稿では「個人」や「機械（メカニズム）」の形而上学と呼んできた。ただし、この種の理想の要点をいえば、完全無欠な機械部品のような「個人」が無数に集積され、緻密に組み立てられることによって、社会は、完全な「機械（メカニズム）」になるということである。

そして、その種の理想社会に暮らす「個人」は、ロールズが考える普遍妥当的で、文化や歴史を越えた「正義」の存在でなければならない。つまり、それは「正義」を実現するロボット、「正義ロボット」である。正義ロボットは、常に正確でなければならない。そして正義ロボットが多数集まった社会こそが、「客観的で完全な社会」になるというわけなのだろう。そして、不良な部品や故障した部品は、取り換えられるか、修理されることによって、正義のロボット社会は維持されていくのであろうか？　もしもそうならば、ロボット社会は自らも進んで良質な「部品」であることを志願する「個人」を果てしなく消費していく巨大な「システム」なのではないか？　それで良いのか？　それが「正義」なのか？　もちろん、ロールズのような慎重な著者が、その種の「社会」について明言することはないだろう。ただし、大勢の慎重な著者たちが、そろってそれ以外の可能性を探求しようとしない様子は、すでに多くのことを物語っているのではないだろうか。それは、本稿の筆者も含めた素朴な読者が最も容易に行き着く結論なのではないだろうか。つまり、肝心の著者は一言も言っていないが、普通に読むならばそのように読み込んでしまうという「結論」である。もちろん、これは本稿で出会ってきたカント（や新カント派）の流れを汲む著者たちの「厳密な学」を標榜する議論にもいえることである。

ロールズの議論を観察していく中で実感させられることは、デカルトやカントの時代からヨーロッパ哲学の基盤をなしてきた信念が、形を変えて何度でも登場してくることである。それは本稿で先に論じてきた「機械（メカニズム）」論的社会学理論にも共通している。それらは、歴史的な変動や文化の多様性といった要素を排除された「個人」が、持ち前の理性を使って「行為」するならば、「社会」をめぐる問題は解決するに違いないという考えである。ロールズがオックスフォードで師事した政治哲学者のアイザィア・バーリンが、有名な著書で次のように書いていたのは意味深い。

「十九世紀の二大解放運動は、あらゆる歴史書が示しているとおり、人道的個人主義とロマン的国民主義とであった。かりに両者の差異がどのようであろうとも――事実それは周知のように、二つの理想の鋭い対立と、根本的な相克とをひきおこすまでに深刻なものであったが――次の点においては共通したものをもっていた。すなわち、知性と徳性との力が、無知と邪悪とを克服しうるならば、個人の問題も、社会の問題も、ともに解決することが可能であると信じていたことである。たしかに宗教的、世俗的双方のペシミストや運命論者たちの声は、はやくから聞えていたし、世紀末に及んでは、急に高まりはじめた。あたかもこれに対抗するかのごとく、個人主義と国民主義とは、問題にして、ひとたび明確に理解せられるならば、人類は、その道徳的ならびに知性的資産をおもいのままに駆使することによって、これらの問題をすべて解決しうると信じていた。」（アイザイア・バーリン『自由論』、小川晃一他訳、みすず書房一九七一年、一〇六頁）

しばしばイギリス経験論の文脈で紹介されるバーリンは、二十世紀の社会思想にあって独特の存在である。過去から同時代に至るあまたの思想家の考えや、政治運動が掲げる理念を、これ以上ないといえるほどの鋭さで批判する。その鋭さは、まったく印象的で、社会思想史の固定観念がみるみるほどけていくのが快感ですらある。ただし、鋭い批判に代わる対案のようなものがあるのかというと、それはない。人間の社会は、歴史は、文化は、理論家の頭で考え付くような単純な原理では対処不能なのだ、というのがバーリンの信念だからである。この点で、バーリンは、ヒュームの伝統――イギリス経験論――の継承者と考えることができる。また、自信満々といった表情で合理主義的な「理論」を掲げる多くの著者たちとは異なっている。また、他の著名な著者たちに比して熱狂的な信奉者を作り出さない原因であるということもできるだろう。

これに対して、多くの理論家たちは「社会」の最小単位である「個人」に終始することで、「社会システム」や、あらゆる社会を貫く「正義」について実に多くのことを語ろうとしてきた。しかも、新カント派の約束事以来、皆そろって自分の用いている概念や枠組みはあくまでも仮説であり、規約、約束事であって、特定の実在をそのまま論じているのではないと説明する。ところが、本稿で繰り返し論じてきたように、実際には自分の用いている概念や枠組みに当てはまらない問題を無視することによって、彼らは、事実上昔ながらの実在論と変らない議論を続けているわけである。

20．勧善懲悪社会学

「個人」に終始する社会観に立つ社会学を読むたびに念頭を離れない想念がある。それは、勧善懲悪の「時代劇」が抱えている矛盾である。物語にはいかにも悪そうな商人が腐敗した役人と結託して罪のない一般庶民を苦しめる。悪はどこまでも悪である。悪の勝利が誰の目にも明らかになりそうになった瞬間、正義の味方が颯爽と登場して、悪を成敗する。最後に正義は勝利する、というのが大方の筋書である。それはまさに飽きることなく延々と作りつづけられてきた「時代劇」の骨格である。長くつづいていくには、やはりそれだけの魅力がなければならない。特定の型の構造をもった物語こそが、時代を越えて人々の支持を保っていくのである。私見では、「個人」に終始する社会学や倫理学にもよく似た構造が含まれている。

単純な勧善懲悪の物語が現実離れしていることは、もちろん熱心な時代劇や西部劇の愛好者にもわかっている。むしろ、愛好者の多くは、その種の論理の破綻を楽しんでいるところがあり、口々に強引な結末を非難しては喜んでいる。毎回悪者が斬り殺されるが、そんなに大勢の悪者を召抱えている殿様自身に責任はないのか？殺された悪者にも親族はいないのか？そもそも悪者の関係者は全員悪者なのか？といった話題である。もちろん、この種の疑問が勧善懲悪の時代劇や西部劇の根幹にかかわるものであることは、誰もが知っている。むしろ、毎回同じ様式で繰り返される「勧善懲悪」の構造自体が、これらの矛盾を必要としているので、矛盾を解決してしまったら物語自体が成り立たなくなってしまうことぐらいは、少し考えればわかることである。もしも、憎々しい顔の悪代官が、実は天下国家の行く末を憂える義人の仮の姿であった、ということになってしまっては、勧善懲悪時代劇の枠には収まらない。もちろん、勧善懲悪時代劇の愛好者は、その種の複雑な物語を望んでいるわけではない。この意味で時代劇や西部劇の愛好者は、約束事を知っていて楽しんでいるのである。まさに、約束事の中で特定の現実感（リアリティ）を実現することによって、時代劇は視聴者たちにうったえかける力を得ているのである。

視点を変えていえば、勧善懲悪の「時代劇」は、あらゆる社会問題を正義の味方である主人公個人の問題に押し込めて取り扱っているといえる。重要なのは、舞台でかっこよく立ち回る主人公だけで、脇役たちは主人公の引き立て役である。もちろん、悪役にいたっては、複雑な人間関係や社会性は拒否される。それどころか、人格そのものの複雑さすら視野に入ってこない。「悪代官」や「悪徳高利貸」は、主人公に斬り殺されるためだけに存在するからである。すべては正義の主人公の個人に出発し、そしてそこに終結する。

多少言葉を変えていえば、正義の味方には「正義」という機能がはじめから与えられている。正義の味方は常に理性的な行為者であり、「正義」を実現するためにもっとも合理的な選択を行いつづけると想定されている。この場合の合理的な選択というのは、ドラマの視聴者にとってもっとも理解容易な筋書きでもある。しかも、多くの視聴者たちは、近代的な「個人」について、学校教育その他で入念に教え込まれている。この結果、「合理性」を追い求める視聴者の願いをかなえるため、勧善懲悪の原理にとって余計な要素は極力排

除されることになる。「正義の味方」は、社会に悪をもたらす「悪者」を考えうる限り最小の努力で発見し、面倒な手続きを排して、すぐに排除するという点で合理的なのである。

これに対して、切り殺される悪代官や悪徳高利貸に与えられた機能は、もちろん「悪」である。そこでは、歴史的な背景や文化的な多様性は無視される。悪い奴はいつの時代でも、どんな社会でも、やはり悪いのだというのが、その場合の信念である。そして、「善」と「悪」の役割（機能）を与えられたそれぞれの個人は、それぞれの機能を果たすことによって、「勧善懲悪」というシステムを成り立たせているのである。

この種の「勧善懲悪」物語をまじめに取り上げるに値しないと考えることは容易である。そんなものは教養のない大衆の娯楽であって、知性と教養の高い社会科学者が触れるべきものではない、といった判断をすることも、世評を無視すれば不可能ではない。しかし、こういった問答無用式の拒絶の半面で、時代劇や西部劇を成り立たせている〝システム〟が、実際には「正義」や「社会」をめぐる議論にとって無縁なのかといえば、そうではない。むしろ、「大衆の娯楽」とは別の表現をとりながら、実際には同じことをやっているのではないのだろうか？つまり、「正義の味方」や「憎っくき悪代官」と機能的に等価な代替物を、難しい言葉で包み込んで業界内向けに再生産しているのではないか。

たとえば、「理性的な行為者」としての「個人」という前提を立てて議論をはじめるといった立場は、極言すれば「正義の味方」について飽きることなく製作され続ける時代劇と似ている。本稿で何度も確認してきたように、もっとも単純な要素に還元して考えることで複雑な対象を分析するというデカルトの教えに従っているのは、決してカントの秘教を学んだ特別な人々だけではないのである。時代劇は、「正義の味方」の「個人」としての魅力を多方面から描き出すことによって物語を構築していく。その際、設定された時代背景と矛盾することなど恐れない。時代考証などは、例外はあるにせよ、多くの「時代劇」にとってはたいした問題ではない。これに対し、「理性的な行為者という個人」以外の考えうるあらゆる諸条件――歴史性や文化的多様性――を取り去って、仮説としての「理想状態」を探求する理論家たちの「理論」というのも、結局のところは当人たちが勝手に作り出した「理性的な行為者という個人」の魅力や可能性をいろいろ手を変えて描き出しているだけなのではないだろうか。こうして、彼らの議論は「理性的な行為者という個人」の理性をいかに研ぎ澄まし、いかに合理的に行為させるのか、といった問題に集中していく。両者の間に大きな相違があるとすれば、時代劇の熟練の製作者が多くの視聴者に単純明快な「正義」や「社会」を提供するのに対し、「理性的な行為者」の人々は仕事をすれば仕事をするほど常人には理解困難になっていくことくらいである。

このことはまた、複雑な外見にもかかわらず同じような構造の議論が飽きることなく登場してくることの原因を暗示している。それは、時代劇の愛好者とよく似た需要に、「理論家」と呼ばれる人々が自分の職業言語で応えようとする事業であると考えることもできる。社会は複雑で、日々複雑性を増しているのだから、常人にもわかる素朴な言葉では説明できないにちがいない。やはり相応に複雑

な議論が不可欠なのだろうということになる。そして、複雑な用語法（ターミノロジー）や理論を歯を食いしばって読み解いた人々にだけわかる単純な「正義」を提供するといった作業である。ただし、この種の人々はその複雑な議論とは裏腹に、ごく常識的な目で「社会」を眺めている善良な常識人なのである。この点では、時代劇の構造の破綻や時代錯誤を面白がる愛好者よりもよほど普通の感性の持ち主といえるのかもしれない。その証拠に、この種の著者たちの本を手にとって、いかめしい専門用語の外皮を一枚一枚取り去っていくと、ごくごくありふれた世代的意見に再会することがほとんどである。後の世代にとっては聞き飽きた「説教くさいセンパイ」のお決まりの主張が、外国人の人名やカタカナ用語の合間から見え隠れするわけである。

「理性的な行為者という個人」を掲げる人々は、現実の人間を取り巻くさまざまな複雑性を縮減し、単純な形での「社会」や「正義」を提示することで、自らの「理論」や「思想」や「倫理」を構成してきた。それらは日々日常生活を送る人々にとってはひどく複雑なのだが、複雑すぎる「歴史」や「文化」や「社会」を研究する知識人たちにとっては、画期的に明確で単純な原理であった。そもそも、複雑な用語や微妙な理論構成というのは、多くの場合、知識や学習の問題であって、思考そのものの複雑さとは関係ないことが多い。つまり、長年従事し、よく知っている人々にとっては、毎度おなじみの単純さなのである。むしろ、仲間内にしか通じない符丁のたぐいには、それらを共有している人々の結束を高め、また単純化することで、思考に費やす労力を節約させる効果がある。そして、あらゆる問題が、〝デカルト流〟に分析され、「本質」や「原理」が把握され、そして、すべてが説明される。要するに、専門家にとっては毎度おなじみの道具で組み立てられた「正義」であり、「社会」なのである。しかも、いったん把握された「もっとも単純なもの」は不変の存在であり、普遍的な存在でもあるとされる。そして、不変で普遍的とされる「原理」に終始する議論が飽きることなく再生産されていく。それは、「もっとも単純なもの」を部品として複雑に組み立てられた「社会」、「個人」を無数のネジや歯車のように組み込んだ「システム」の世界。まさに、知識人が得意とする「機械」や「ロボット」の支配する世界である。社会ロボットや正義ロボットが日々同じ機能を果たしながら、社会という巨大精密機械の歯車として動いているのだというわけである。

ただし、問題が社会学になると状況は単純ではなくなる。いうまでもなく古来社会学者たちは「正義の味方」が悪を倒すといった単純な話を非難し続けてきた。先に書いた時代劇愛好者の「批判」を、真顔で行ってきたのが社会学であったともいえる。つまり、社会はそんなに単純ではないのだ、ということであり、そもそも人間を「善」と「悪」に乱暴に分断すること自体が幼稚な思考水準の産物であると、彼らの主張は続くだろう。考えてみれば、デカルト以来の哲学者たちの言説に対して、「社会はもっと複雑なのだ！」と主張することで、社会学は学問としての存在意義を確保してきたともいえる。

ただし、肝心の社会学者自身が、自分たちの作り出した概念や枠組みによって、「社会」を不当に単純化してこなかったのか？といえば、まったく自信がもてないのも現実である。それは、学問という

知的営みの宿命でもある。そもそも、学問は複雑な現実を、何らかの形で単純化することによって成り立っているからである。人間にとって何よりも重要なのは、今現在の現実にいかに対応するのかということである。ただし、「現実」は複雑である。複雑な対象を、ただ「複雑だ！」と判断することは可能であり、それ自体として無意味であるとはいえないのは確かである。しかし、この種の認識を求める人間は多くはない。大多数の人々は、複雑で見渡しがたい現実に対して、もっと単純で、理解しやすい手がかりを求める。日常生活を送る自分自身の生活に起こるいろいろな困難について、最終的な責任者、あるいは「悪者」を見つけ出したいと思うことは、人間にとって永遠の欲求であるに違いない。

この種の欲求に対して、それまでの社会科学とは異なった「新しい社会科学」として何らかの貢献をしようとしたのも、また社会学であった。ここにも社会学をめぐる矛盾した命令（ダブルバインド）が登場する。つまり、「単純ではないぞ」と指摘しながら、同業者には「単純化せよ」と命令するのである。私見では、この矛盾した命令（ダブルバインド）こそが社会学という学問に独特の自由を与えてきた。それは自らの学問の完成度を放棄しながら獲得する自由である。常に新たな概念が登場し、常に新しい方法が尊重される。そのせいで、特定の概念や特定の方法によって長年の実証的な経験知を蓄積することが困難になる。名だたる社会学者の多くは、「創業者」や「開拓者」であって、「完成者」ではない。何らかの完成を見る前に、社会学者自身の関心が移動してしまうからである。

他方で、社会学は多くの問題を「社会」から引き受け、他の社会科学とは異なった像を提示しようとする。ここでいう他の社会科学とは、多くの場合、経済学であり、また政治学である。このことは、もちろん副作用をも含んでいた。それは、例えば、多くの政治学者――あるいは、政治思想家――が古くから論じてきた「正義」や、「善」と「悪」といった問題を、同じようには論じることができないということでもある。もちろん、何らかの制度的な制約によって禁止されているわけではない。言論の自由が奪われているわけでもない。そうではなくて、政治学と同じように「正義」を論じたならば、政治学になってしまうからである。また、多くの人々が「経済」に対して、経済的利潤の極大化を望むように、社会学者もまたそれを目ざしたならば、それは経済学であって社会学ではない。ここに後発の学問としての社会学の困難がある。

それでは、今日の社会で「善」や「悪」について考えるということはどういうことなのだろうか？この問いに対して、まさに一刀両断式の回答をすることは難しくはない。すなわち、今日の社会に「善」や「悪」を問うことは無意味だと断言することである。あるいは多少手の込んだ説明を用いて、「善」や「悪」というのは、それ自体として存在するものではなく、あくまでも特定の社会に生活する人々が共有している理解なのだ、と断定することもできるだろう。「象徴（シンボル）」や「言説（ディスクール）」といった用語を使って、「善」や「悪」について一喜一憂している人々と、自分自身を切り離して論じて見せることも可能である。まるで上空から下界を眺めるように語る社会学者たちは、自らを称して「客観的」と呼ぶ。ところが、実際には人一倍「社会」に参与（コミットメント）したいと願っているのも多くの社会学者たちである。面白

いのは、彼らが「客観的」に語る対象そのものが、実は当人が積極的に働きかけたいと願っている対象でもあるということである。

ここに社会学にとどまらず社会科学全般に通有の重層構造を観察することができる。まず、自らが語る内容の「客観性」を主張する次元があり、つづいて、語られる対象選択の恣意性という次元がある。さらに、それを語る研究者は、「客観性」によって一般人とは異なった超越的な立場に立っているのだと主張する次元が重なる。しかも、上記の主張の根拠付けは自分たちの学者・知識人共同体に依存している。平たくいってしまえば、社会科学の研究者は、一般人が持たない自由な選択という特権を持っているのだと、自分たちで認め合っている。つまり、社会科学にあっては、客観的で重要な問題というのは、研究者自身の共同体に依存しているのである。このことは、先に論じたように、「客観的な研究対象」――経済学にとっての「貨幣」、法学にとっての「実定法」にあたるもの――を持たない社会学において一層顕著である。

「善」と「悪」の問題に戻ると、社会学は、一方ではそれらを「客観的」な判断の対象外、つまり価値判断の問題であるとみなしている。ところが、その一方で、当人が行っている研究については価値判断を――事実上――介在させている。つまり、個人としての社会学者は、自分自身を研究対象から切り離した地点で議論していると主張していながら、同時に仲間内で特定の「重要問題」を生産している。そして、共同体の内部で特定の「重要問題」がいかに重要であるのかという価値判断も日々再生産している。「善」と「悪」の問題を個々人の価値判断の問題であると断じておきながら、なぜか自分たちが日々再生産している価値判断だけは、「客観的」な研究対象であると主張しているわけである。

もちろん、この問題は決して新しいものではない。むしろ、社会学という学問の成立期、あるいは社会科学という学問領域が成立した瞬間から付きまとってきた問題であるということもできる。「社会」を問題とする学問は、本来なら目で見ることも手で触れることもできない「社会」という概念を、あたかも目に見え手で触れられるモノであるかのように加工して扱わざるをえないからである。そもそも、何が「社会」なのかは、究極的には各個人の判断に依存する。ただし、想像力や創造性にあふれているだけの「個人」が自分勝手に特定の「社会」を対象に選んでも、それが学界に受け入れられる可能性は高くない。むしろ重要なのは、多くの人々が特定の「社会」概念や種々の「社会問題」を共有することなのである。

「個人」に終始する「社会ロボット」や「正義ロボット」が飽きることなく構想され、分厚い取扱説明書のような「理論」が書かれてきた理由も、ここから理解できるのかもしれない。それは、もちろんライト＝ミルズが「誇大理論（グランドセオリー）」と呼んだものでもあった。

「社会科学者を区別する重要な差異は、思考なしに観察する者と観察なしに思考する者との差異ではない。区別せねばならないのは、どのような思考の仕方、観察の仕方があり、それらがどのような関係にあるのか、ということである。

誇大理論が成立する基本的な条件は、そのような理論家が観察のレベルまで論理的に下降することができないほど一般的なレベルでの思考を、頭から採用していることにある。かれらは

誇大理論家として、高度の一般性の水準から、時代の歴史的構造的な文脈のなかにある問題というところまで降りてくることがない。この核心的な問題に対する鋭い感覚がないために、かれらの著作は非常に顕著な非現実性を示すことになる。ここから生まれてくる一つの特色は、われわれの理解をひろげるわけでもなく、またわれわれの経験をはっきりとさせることにもならないような概念操作を、勝手にしかも際限もなくつみ重ねることである。それは人間の行為と社会とを平明に記述し説明する努力を、部分的には故意に放棄しているといわれるであろう。」（チャールズ・ライト＝ミルズ『社会学的想像力』、鈴木広訳、紀伊国屋書店（新装版）一九九五年、四十五頁）

（つづく）

1　このようなパーソンズの理論構成に対する批判もまた、すでに周知のものとなっている。ここではW・バックレイの『社会学と現代システム理論（Sociology and Modern System Theory）』（一九六七年）の説明を引用するにとどめる。

「パーソンズの考えている基本的な仮定は、ある社会システムの既存の状態を維持することは問題ないことであり、相互作用過程を維持する傾向は、力学における慣性の法則に似た「社会過程の第一法則」であるということである。それならば、この相互作用を維持しないようないかなる種類の傾向が存在するのか、ということが次に問われなければならない。」（W・バックレイ『一般社会システム論』、新睦人・中野秀一郎訳、誠信書房一九八〇年、三十一頁）

要するに、パーソンズの議論は既存のシステムを維持していくことにのみ関心を抱いており、秩序をかく乱するあらゆる要因や成員に対する抑圧を正当化するものなのだということになる。さらにいえば、パーソンズが依拠する科学観では、システム自体の基本構造を根底から変えるような事態は想定されていない。もちろん、このことは、パーソンズが「一般均衡」という概念を学んだイギリスの経済学者アルフレッド・マーシャルの仕事についてもいえることである。個々の商品の需給関係にみられる均衡（部分均衡）を越えて社会全体の均衡とその推移を考えようとしたマーシャルは、数理的な手法で社会変動を問題にしようとしたと評価することもできる。市場で常に生じている不均衡が新たな社会秩序を生み出していくのだというわけである。ただし、その一方で、「市場」という秩序がはじめから前提となっていることをマーシャルは疑おうとはしない。もちろん、マーシャルの議論が経済学である以上、経済の根幹を成す「市場」を疑うことはありえない。そして、マーシャルにとっての「市場」にあたるものが、パーソンズの「社会システム」なのである。もちろんこの種の議論は改めて繰り返すまでもない周知のものであるのかもしれない。ただし、本稿にとって興味をそそるのは、バックレイがパーソンズ流のシステム論の代替案として提示する「システム」である。

「われわれが興味をもつ種類のシステムは、一般的にはつぎのように記述されるであろう。それは、直接的あるいは間接的に因果の網の目で繋っている諸要素の複合体であり、一定期間をとればおのおのの構成要素は少なくともいくらかなりとも安定した仕方で他の要素のいくつかと結びついている。構成要素は、比較的単純で安定しているかもしれず、あるいは複雑で変化に富むものであるかもしれない。それらはただ一、二の属性において変化するだけかもしれず、あるいは多くの異なった状態をとりうるかもしれない。それらの相互関係は相互的かつ一方向的か、線形か非線形か、あるいは断続的であるかもしれず、因果的効果や優越性の点でもその程度を異にしているかもしれない。所与の時点で成立する多少とも安定的な要素の相互関係の特殊なものは、その時点でのその体系の特殊な構造であるが、それはある程度の連続性と境界性をもった「全体」をつくり上げる。またわれわれは、境界

を越えた環境との相互交換を含む何らかの過程が不断に進行するようなシステムに興味をもっている。広く認められていることだが、われわれが、高度に柔軟な構造をもっていっそう開いたシステムを扱うとき、境界と境界との区別はますます観察者の目的にしたがって恣意的に決められるものになるのである。」（同書、五十一頁）

まさに緻密な知性による微妙な物言いの見本のような一文である。ただし、揚げ足取りの非難を恐れずにいえば、「構成要素」を何とかして特定してから「システム」についての理論を組み上げようとする点は、バックレイもパーソンズと同様である。つまり、最も単純な要素を究明して、そこから複雑な対象を論じようとするデカルト流の発想そのものは維持されている。本稿で問題にしたいのは、パーソンズの理論に含まれる「保守思想」を評価したり、経済学への追随を説明したり、単純な枠組みに押し込める強引さを論難したりすることではなくて、対立しあう多くの論者たちにあってもなお強烈に保持されている「デカルト流の社会学」の根強さである。

2　また、十八世紀にあって「社会契約」という概念を拒否した代表的思想家ヒュームの伝統が、ある種の「社会学」の中に形を変えて息づいていると考えるのは、厳密な学説史的な検証はともかくも、理論的には興味をそそる課題につながるのかもしれない。同時代の思想家で個人的にも交流があったルソーとヒュームは、今日、まったく異なった思想の「元祖」の地位を確保している。ルソーがフランス革命のシンボルとして称揚され、後年、マルクス主義の興隆の中で常に顕彰されたのに対し、ヒュームは「理性」の限界を強調し、歴史的背景や文化的多様性を尊重する「経験論」や「保守思想」の大黒柱とみなされてきた。理性の優位を信じる人々が、「ブルジョワ社会学」（あるいはマルクス主義社会学者のA・W・グールドナーが「講壇社会学」と呼ぶもの）と批判的に呼ぶ立場が、「懐疑」を掲げるヒュームの遺産と直接的ではないにせよ共通の発想を抱いてきたことは、改めて探求するに値する問題を含んでいるに違いない。やはりこの種の飛躍を含んだ論題には、当事者自身による総括や単純化が多くのヒントを与えてくれるものである。

「予想されるものであれ、あるいはすでに存在するものであれ、とにかく諸結果の評価を功利主義文化が強調する以上、その関心の中心は、道徳的判断から認知的判断へと移行しはじめる。ある行為が本質的に〈正しい〉かどうかの問題は、その結果を評価しようと努力することに、したがって将来の結果あるいは現在の結果を確定しようとする努力に、ますますおきかえられていく。人間行動に関する諸問題はますます、道徳の問題であるよりも事実の問題となる。こうした脈絡において、ディヴィッド・ヒュームは、次のように考えた。道徳はア・プリオリに理性から演繹されるのではなく、ただ帰納的に行動の諸結果を点検し、確かめることによって導きだされる、と。こうして、たとえば「批判的観点からすると……道徳の原理と自然の原理はおそらくそれ自身の領域において、それぞれ真実である」というカントの主張にみられるように、事実と価値を、経験の問題と道徳の問題とを、分離するための基礎が築かれようとしていた。」（A・W・グールドナー『社会学の再生を求めて』、岡田直之他訳、新曜社一九七八年、八十五頁）

グールドナーの「批判」は、もちろんイギリスの功利主義や経験主義から、ドイツの新カント派による事実判断と価値判断の峻別といった主題を受けたマックス・ウェーバーの「価値自由」論までもその射程に収めている。つまり、事実と倫理を切り離すことを主張すること自体が、事実としての既得権を持っている支配階級の「事実」を正当化するものでしかないというマルクス主義者が古くから行ってきた議論である。

3　本稿では、カントに対してかなり意地の悪い態度をとってきたが、カントが「理性的な個人」の万能を主張していたわけではないことは、何度強調しても強調しすぎることはないくらいに重要である。そもそも、カントが「道徳形而上学」を論じたのも、「理性的な個人」が万能ではないことを強調するためであったとみなすこともできる。この点が、まさに学説史的に語られる単純化された「啓蒙主義」と、十八世

紀の多様な思想家たちが実際に考えていた複雑な内容の違いである。

「有機的存在者とは、自分の生活を合目的に営むように仕組まれた存在者のことであるが、このような存在者に与えられている自然的素質について、われわれは次の一事を原則として承認したい、すなわち――かかる存在者に具わっている道具は、すべてなんらかの目的に最もよく適応し、またその目的の達成に最も便利なものしかない、ということである。それだから理性と意思とを具えた存在者の保存と安寧――約言すれば、彼の幸福が自然の本来の目的であるとするならば、自然がこの目的の遂行者として、理性を選んでかかる被造者に当てがったことはまことに拙策であったと言えるだろう。この理性的存在者が、幸福を獲ようとする意図に従って為すところのいっさいの行為にせよ、或いは彼の行状を規定するいっさいの規則にせよ、理性によるよりもむしろ本能によるほうが、遥かに的確に指示され得るだろうし、またこの目的も遥かに確実に達成され得るだろう。それだのに理性がこの恵まれた被造者付与されて、何かの役に立たねばならないとしたら、それは彼が自分に具わるすばらしい自然的素質をつらつら眺めて驚嘆したり、またかかる素質を心ゆくまで享受したり、更にまたこれを与えてくれた自然という親切な原因に感謝するためであって、彼の欲求能力を理性による劣悪で当てにならない指導に従わせ、自然の意図に無用の手出しをするためでなかったに違いない。要するに自然は、人間の理性が不届きにもその実践的使用にまで乗り出してくることや、また人間が幸福とこれを獲得するための手段との構造までも、不十分な認識によってみずから案出するという僭越を敢てしないように予め工作したであろう、そして目的ばかりでなく手段をもみずから選択し、この両者をそのまま本能にゆだねるという賢明な配慮を致したであろう。」（カント『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、岩波文庫一九七六年、二十六―二十七頁）

4　貴重な例外は、社会学者の北田暁大『責任と正義　リベラリズムの居場所』、勁草書房二〇〇三年と、盛山和夫による『リベラリズムとは何か　ロールズと正義の論理』、勁草書房二〇〇六年である。まず、北田はハーバマスの「コミュニケーション的倫理」などを足がかりにしてロールズの議論との接合を図っている。ただし、この場合、「社会的なるものの肥大／政治的なるものの盲点化」（同書、vi頁）の克服を掲げる北田は、社会学――「社会学帝国主義」――の立場を離れて、むしろ政治学や政治思想の領域での議論に移動している。つまり、社会秩序が現にどうであるのか？という社会学の問題ではなくて、社会秩序がいかに達成されるべきなのか？という政治思想の課題に移行しているわけである。

これに対して、盛山の本は「社会学」の領域での常識と、政治思想や「公共性」や「公正」や「正義」をめぐる一連の議論の間で苦悩し、模索する著者の息遣いが何よりも印象的でもある。価値相対主義や文化多元論――極言すれば、一種の「文化アナキズム」――を自明のものとみなすところがある社会学者（や人類学者）と、「合理性」や「利潤」といった概念を一応承認した上で議論を始める経済学者や法学者の間の亀裂は、ますます広がっているようにすら見える。さらにいえば、「社会学」が社会学者自身の強固な遠心力で常に分裂し小党派乱立状態に向かっていくのに対し、経済学や法学が立派な学派を樹立しうる求心力を保っている原因を、ここに求めることはあながち的外れでもないだろう。