

〔資 料〕

エドゥアルト・ハイマン

近代社会における理性信仰と宗教

— 自由主義・マルクス主義・民主主義 — (1)

島 本 美智男 訳

凡 例

1. 本稿は Eduard Heimann: *Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft: Liberalismus, Marxismus und Demokratie*, Tübingen/J. C. B. Mohr 1955, 315 S. のうち、はしがき、序説および第1部全体の翻訳である。
2. 原書の脚注は序説および各章ごとにまとめ末尾に配した。
3. 訳者による補足は〔 〕で挿入されている。
4. 著者自身による本書の英語版を必要に応じて参照した。 *Reason and Faith in Modern Society: Liberalism, Marxism and Democracy*, Middletown, Connecticut/Wesleyan University Press 1961.
5. 簡単な参考文献一覧を巻末に掲げた。

は し が き

この書は「経済体制と社会体制」に関する著書からわずか一年遅れて公刊の運びとなった。二つの著書は相並んで同時に完成した。両著の意図は現代社会を体系的に把握することに向けられているので、それらは、たとえ外見上は一体のものには見えず、まったく別々に読むことができるにしても、あらゆる意味において一つのものである。それらの一体性はすでに書目からうかがえる。「理性信仰と宗教」は、前著のなかで「経済体制と社会体制」の対置として作成されたのと同じ根本的な対置を表している。経済の支配のもとにある生活体系である「経済体制」は「理性信仰」によって養われ、しかるに経済をうちに含みこれを従わせる「社会体制」は「宗教」によって育まれるからである。

こうした考え方が依拠する一般の枠組は、さらに以前の著作で提示され、その表題のなかに、絶えず改めて見いだされるべき「自由と秩序」との均衡として予示されている (Berlin 1950, 米国版 *Freedom and Order*, New York 1947)。この著作の第1・第2部は戦前および戦中のさまざまな出来事や経験からこの中心問題に接近し、第3部はこの問題を総括的に論じている。こうした照明のもとで、またファシズム的非合理主義のもしかして一時的にすぎない崩壊に照らして、理性信仰によって養われる経済体制——個人主義と集団主義——の不均衡はそれ自体論理的に避けられないことが明らかにされ、それらの調停不可能な対立が先取りされていた (ドイツ版 237 ページ [米国版 323 ページ])。

これら三冊の著書はすべて、二冊目のはしがきが表しているように、今日よく見られる「宗教社会学」およびそこで頂点に達する社会科学の諸傾向とは対蹠的に、「社会神学」論集として構想されている。宗教社会学への反対論は、しかし、定義からして社会科学に向けられなくてはならない。このことは特に、方法の問題がかなり徹底して論じられるこの最新の書物

近代社会における理性信仰と宗教

について言える。本書が宗教をその方法論上の出発点として使っているのを見るや否や、読むのを止めてしまおうとする読者も少なくないだろう。それが宗教なら、それはまさしく科学ではない、と。それに対し、本書は、無前提なものと勘違いされた科学も独断的な、つまり証明のできない基盤の上に立っているのであり、通常の社会科学が自らのドグマに縛られているのを認めようとしなないことを除けば、この点では違いはないと主張する書物の一つである。ドグマ的な呪縛そのもの、もしくは方法論の用語で言えば根本的な仮説への依拠は、われわれの観点から見れば、ごく自然である。科学は、ミュンヒハウゼン (K. F. H. v. Münchhausen) のようには、それ自身の旧弊ゆえ、自らの無前提性というジレンマから抜け出すことができないからである。ドグマか非ドグマかという問いの立て方が間違っているのである。

宗教がすべての西欧諸国でひろく受けてきた軽蔑に対して、宗教自らにその責任があったということを、われわれは断じて否定はしない。数世代を通してその代表者たちは、その時代の危急を信仰の光へと引き寄せ・その時代のさまざまな精神的貢献や発見を信仰の枠に組み込むことを怠ってきた。時代の歴史的・精神的素材の、そのような絶えざる「同化」(リュバク/H. de Lubac)を通してのみ、生の統一性は確保され、信仰の妥当性は確証されうる。キリスト者とその使命を誤るなら、時代は指針を失ったまま死に向かって走る。まさしくそれにより、時代は自らに欠けているものを教えられる。こうした経過の描写はこの書物の至るところに見られる。しかし、欠落だけでは新しい教訓として充分ではないだろう。その他面において、キリスト者たちが、自分らの説教の乏しさに恥じ入りながら、その信仰のもつ次元の高さと深さを新たに発見し、それを明言してゆくのではなくてはならない。自らの時代の奥深くに根を下ろし、その時代の責任を背負い、マルクス (K. Marx)、ニーチェ (F. Nietzsche) およびフロイト (S. Freud) との絶えざる格闘によって鍛えられ、この百年來まれに見る信

仰の力と思想の充実をもって、第一次世界大戦ののち一世代の説教者と教師らが新しい地平を開拓した。はたして、キリスト教はわれわれに再びエジプトの砂漠への隠遁を、あるいはビザンチン帝国の建設を、あるいはピューリタンの資本主義を説くのか、ほかに何を説くのだろうか。しかし、まさに自らの限りなき刷新能力によってこれらすべてをその適切な時期に達成しえたがゆえに、キリスト教はわれわれの時代に対してこの時代と苦難から抜け出す道を語りかけるのである。このことも、われわれは本書で述べようとする。

したがって、科学的思考の仮説としてのキリスト教説をただちに拒否することはできない。むしろ、この仮説か通常のそれかの決定は、もっぱら現実問題の処理に対する双方の貢献如何にかかっている。イギリスの諺に、「プディングのうまいまずいは食べてみてから」というのがある。この点に関して、われわれは、学術的社会科学は方法論的に避けられないその狭さのゆえに現代の決定的な問題および出来事を無視し無視せざるをえないと、またそうした問題に実際に働きかける諸力を挫き挫かざるをえない——というも科学はこれすべて幻想だと教えなくてはならないから——と、主張する。自分自身の方法論的な狭さという影を飛び越えるような真似はできないから、科学は社会的世界の広さを自らの寸法に刈り込むようつとめる。これを一文に約すると、学術的社会科学は自由の理論を知らない、ということになる。われわれ自身の方法のより大きな射程は、一方で社会科学の重要な功績を一緒に取り込むことを許し、またそのように命じ、しかし他方ではそこで無視されている諸問題——マーシャル・プランや植民地諸国の独立も含めて——に即して積極的に検証されなくてはならない。言い換えると、「我知らんがために信ず」(credo ut intelligam)が立証されなければならないのである。

これは注文の多いプログラムではある。攻撃の激しさには、少なくともも相応の抵抗の激しさが——そもそも抵抗が現れるとして——控えているで

近代社会における理性信仰と宗教

あろう。わたしは、それを気にかけていないとは言うことができない。なおさらに悪いことに、本書自体の不完全さがこのプログラムに暗い影を落としている。しかし、再びイギリスの諺はいう、どちらの世界にも最善を求めることはできない、と。人生については、一つの人生のうちの一つの使命と成果があるなどと期待することはできない。人がどれだけ使命を果たしうるかは問題ではない、人は可能なかぎりそれに専念する、そして人はその使命に感謝し、それを大きな喜びとするのである。

本書は、かりに厳密な意味で社会科学的方法ではないとしたなら、ハンブルク共同経済アカデミーの関心の外におかれたとしても当然であろう。ところが、アカデミー所長のオルトリーブ (H. D. Ortlieb) 教授は、個々の分析には賛同しないながらも、本書をその出版物に加えてくれた。かれはただ、社会科学的事業への寄与というこの試みが真摯で議論に足ることを承認したのである。

多くの理由から、わたしは、オルトリーブ氏が『経済体制と社会体制』につづき再び本書の世話も引き受けてくれたことに感謝しなければならない。氏の協力者、経済学士のデルゲ (W. Dörge)、シュプランガー (P.-H. Spranger) の両名には訂正稿を読み索引を作成していただいた。二人の骨の折れる献身的な仕事は十分に評価されなくてはならない。かれの秘書、ハイン (E. Heyn) さんは同じく良心的に英文原稿からのわたしの翻訳を書き留めてくれた。また、オルトリーブ氏がこの二冊の本を由緒あるジーベック (H. Siebeck) 氏の出版社に委託してくれたお陰で、25年前に忘れがたきその父君とのあいだに結ばれた友情をさらに新たにすることができ、とても喜んでいる。

ほかの友人たちにも感謝申し上げなくてはならない。かれらから学んだことの多くは以下の議論のベースになっている。それでも特に、ニューヨークでのマークス (W. Marx)、マイヤー (C. Mayer)、ニーバー (R.

近代社会における理性信仰と宗教

Niebuhr) との談話、さらに多くはハンブルクでのフリットナー (W. Flitner) との対談が本書の基本構成に関してきわめて役に立ったことを強調しておきたい。

本書の若干部分は、すでに以前に論文の形で出ている。序説の前半は、*Frankfurter Hefte*, Juli 1949 (さらに以前は *Christianity and Crisis*, 1948) の論文の改稿である。第4章は、新たに追加された最後の節を除いて、“The West and the East”, in *Social Research*, March 1949 の増補である。第5章、わけてもその第2、第3節では、若干の箇所が小論 “Marxism 1848-1948”, in *Journal of Politics*, August 1949 から引かれている。第6章は最後の二節を除いて、“Atheist Theocracy”, in *Social Research*, Autumn 1953 という同じ表題の論文を幾分短縮したものである。最後に第8章、特に最初の四節では、*Synopsis, Festgabe für Alfred Weber*, hg. von E. Salin, Verlag Lambert Schneider 1948 への寄稿論文、“Rationalism, Christianity and Democracy” が活用されている。上記の出版物の編集者と出版元には、その諸論文の再録を許可していただいたことを感謝する。

その総計は、しかし、全範囲の小部分をなすにすぎず、そのうえ全体は翻訳と印刷に先立つ一年以内にもういちど最初から最後の行にいたるまで新たに書き上げられた。

ニュースクール・フォー・ソーシャルリサーチ
ならびにユニオン・セオロジカル・セミナリー

ニューヨーク、1955年1月

エドゥアルト・ハイマン

近代社会における理性信仰と宗教

目 次

はしがき

序説

I. 悪循環 / II. 問題と用語

第1部 個人主義の自己否定

第1章 個人主義と個性

個人主義と自由 / 個人主義と技術 / 個人主義と市場 / 個人主義と
官僚制 / 個人主義とマスメディア

第2章 個人主義と社会

私的目的の手段としての社会 / 反社会的行動の合理性 / ストライ
キと経済危機 / 自己抑制の合理性? / 伝統的抑制

第3章 個人主義と科学的規則性

自然科学の非合理性 / 社会科学の虚偽の自律性 / 民主主義の科学
的操作 / 合理性 対 自由 / 方法論的概観 (心理学, 社会学・人類
学, 政治学, 経済学) / 社会科学の積極的意義 / 自由の理論

原 注

第2部 弁証法の目標は共産主義なのか

第4章 理性の弁証法——個人主義から共産主義をへて民主主義へ

第5章 社会の弁証法——プロレタリア化なき経済計画

第6章 宗教の弁証法——無心論的神権政治

第7章 自由の弁証法——自由としての必然

第3部 共同体のなかの人格

第8章 合理性・非合理性・超合理性

第9章 社会主義 対 経済主義・政治主義

第10章 聖書宗教と民主主義の出会い

序 説

I. 悪循環

1835年に、アメリカ留学から帰ったばかりの若きフランス貴族、トクヴィル (A. de Tocqueville) は、アメリカの民主主義に関する古典的著作となるその報告の第1巻を書き上げた。同書の終わりのページには、一世紀のうちに一方が自由に、他方が権力に立脚した二つの巨大国家があい対峙するであろうという予言がある。すなわち、アメリカとロシアである。¹⁾

その数年後1850年には、政界の極右サイドから、最も偉大な反革命の理論家たるコルテス (D. Cortés) の声が響き渡った。それは、自由主義デモクラシーがまもなく、敵対する諸利害間の不毛な議論の行き詰まりのうちに終焉をむかえ、ロシア由来の革命的共産主義の恐るべき津波に屈するだろうと予言した。²⁾ 同じころマルクスは、ロシアを名指ししてはいないにせよ、同様の考えを展開した。

近代社会の危機の到来に関する予言としては、これだけが過去の文献にみられるというわけではない。このような分析はすべて、その後シュペングラー (O. Spengler) が、マルクスの同意しそうな次の言葉に集約した。「ボルシェヴィズムをロシアの産物とみなすのは、白人世界全体の考え方の不遜を物語っている。じつのところ、それは西ヨーロッパに由来し、しかも1776年以降の自由主義デモクラシーの最終局面として論理必然的に成立したのである」。³⁾

近代史がある程度は予言できるものであり、つまりは法則に従うものだということを明らかにするには、これらの諸例だけで十分であろう。「ある程度は」というのは、歴史のなかではさしあたり偶然と呼ばれるものにも、やはり大きな余地があったし、現にあるからである。だからこそ、プラグマティックで断片的な問題をめぐる議論がたえず要請されてくるのである。しかしながら、そうした議論は——もし限定されて、より深くより

包括的な視野に収められないのならば——誤解を招くだろう。というのもそれは、危機が偶然の所産であり、当方の政治手腕の欠如と敵方の狡猾さの結果であるかのような臆断を招きやすいからである。真相はさほど愉快なものではない。ロシア人は本質においては、西欧世界が声高に自慢しているもののネガティブなコピーにほかならない、これが真相である。ロシア人をその集団主義のゆえに非難することは、まずもってわれわれ自身がそれを産み出したのだということを理解していないかぎりには、あまり意味がない。われわれの影が黒いからといって、それを非難することには、さほど意味はない。われわれの墮落が、歴史の不可避的（「弁証法的」）論理をもって人々を逆の墮落に追いやったのである。これは、たとえロシアで起こらなかったとしても、どこか別のところで別のかたちで起きていたに違いない。

ところで、かの（「弁証法的」）予言の内容に立ち入ると、われわれの墮落がわれわれの自由の墮落であることはまったく明白である。われわれ西欧人は、自由を社会的諸価値のうちで最高位におき、その自由なるものによって自分たちの社会・政治体制を規定していることを誇らしく思っている。

そうしたわれわれの自尊心を弁明するには、多くのことが言える。神の像になぞらえて創られた人間の不可侵の尊厳たる自由は、西欧世界の独創であって、他のいかなる場所でも実現されたためしはない。かつては休止して自覚されることもなかった創造的諸力の流れは、自由から湧き出した。自由は心の荒野を肥沃な大地に変えた。それは病人を癒し、母とその子らを救い、汚辱と悲惨を一掃する人間精神の力を解き放った。それは被支配者に発言権を与え、支配者をしてかれらの批判に耳を傾けさせた。それは、新たな真理がたえず国家を支配し、そうして人間の生とはつねに創造的であるという証明を得ることを可能にした。かりにわれわれの自由が批判されねばならないとしたら、それは自由をもっと純化し豊富にする方

向においてである。

もしわれわれの自由とはキリスト教的な良心の自由にはほかならないという確信があるならば、万事順調であろう。しかしながらキリスト者こそ、人間なるものがキリスト教的良心の全き具現者であるにはほど遠く、所有欲と権力欲の虜になることを熟知しており、現在および過去の歴史に精通する者として、そのことが立証されているのを知っている。これは、友愛というキリスト教的規準を放棄し、自由を私的利益の自由と解する社会には特に当てはまる。

宗教とは疎遠な世俗社会には、理性信仰が蔓延してきた。すなわち、人々は、より高き権威の命令には信をおかず、人間はかれの個人的・社会的生活の諸問題に対する答えを自分自身の無条件な思惟のうちに見いだしうると想定するのである。近代の展開のなかで、このような思想は、思慮ある人は大体において正しく行動するであろうし、かれが自己の利益とみなすものに従って行動するとの確信に導いた。そこで、キリスト教的良心によって導かれることのない自由こそが、弱者の自由を犠牲にした強者の自由となり、市場経済社会にあっては人間の自由であるよりは財産の自由となる。その帰結は、社会的不正義と経済的無秩序であり、また強者の自由を正当化する以外に何の目的もない人種理論の非道である。経済的自由は、強者に世界の支配権を授け、有色人種を弱体化させるためにかれらに対する人種差別によって仕上げられる。これこそ、われわれの自由の倒錯である。

かくして、われわれの自由の擁護を、われわれがつねに自由と解してきたものの擁護、すなわち自分たちの特権の擁護と定義することができるのである。このような主張は完全には正しくはないし、ただちに限定を必要とする。しかもそれは、このうえなく不親切である。しかし、われわれが道徳原理について議論するにあたり、自分自身に対して不親切であるよりは親切でなければならぬという法はない。したがって、西欧の体制を、社

近代社会における理性信仰と宗教

会的・民族的不平等を含んだ自由として定義するとすれば、ボルシェヴィズムというわれわれの影は社会的・民族的平等から自由を差し引いたもの、もしくはそれに暴政を加えたものと定義されなくてはならない。これは、恐るべき歴史の論理がいかにか働いているのか、そして目映い光がわれわれを照らすにつれて、影の部分がいかにか暗くなるのか、を示している。

あい対立する二つの秩序は、しかし、歴史の論理においては結びついている。というのも、それらは、人間の思惟の自律と自己充足に対する信仰という共通の基盤をもっているからである。両秩序は、論争に際してこの最高法廷に訴えかける。だが、まさしく両者にとってこの基盤は、あたかも純粹無垢の自然であるかのように自明のものであるから、双方の意識はそれらを分かちものに、すなわち一方は私的利益の自由な追求に、他方は平等主義的な連帯に集中する。確かにこれらは、排他的な対立物である。しかしながら、強者にその私的利益の自由な追求を勧め、また多数の弱者には平等主義的な連帯をその利益として勧めるのは、ほかならぬ同じ理性信仰なのである。どちらも等しく論理的である。両者は和解しがたい兄弟である。兄弟喧嘩ほど始末の悪い喧嘩はない。理性信仰のもとに統一された世界の、その分裂は、われわれの時代の宿命をなす。これが本書のテーマである。

われわれの自由がすべて特権へと倒錯せられたと言うのは、正しくない。国民は、退屈なときはたいいてい、われわれに成り代わって考える党機構や出版社や放送局の支配者たちに戦場を明け渡してしまう。しかし国民は、目覚めたときは——これは経済恐慌と大戦という緊急時に西欧諸国でみられたことだが——、おおいに自己の意志を貫くことができる。かの危機と戦争の時期は、現代のアメリカ民主主義の英雄時代として歴史に残るだろう。そこでは国民が世論の支配者たちにルーズヴェルト (F. Roosevelt)、ウィルキー (W. Willkie) およびラ・ガルディア (F. La Guardia) の主導権を押しつけた。イギリスでチャーチル (W. Churchill) とクリップス (S.

Clippis) の成功が物語っているのも、同じ事実である。

他方、ソ連の体制は単純に、純粋なマルクス主義、すなわちたまたまロシアで起こった西欧的欠陥への反動、と見なすことはできない。マルクス主義は、その権勢を、多彩な歴史的伝統をもつ人口稠密な巨大国家たる聖なるロシアに負っている。これはちょうど、この国の強大な権力と活力が今日の方向をマルクス主義に負っているのと同様である。この両者は、まったく同一のものではないが、しかしまったく無縁なものでもない。ドストエフスキー (Dostojewski) が告知したようなロシアの権威主義的で反西欧的な反個人主義とマルクス流の西欧的な反個人主義は、ひとつの方向を共有する。両者の遭遇は、コルテスによって予言されるほどに、ずっと以前から準備されていたのである。

しかしこの結びつきの内側では、ロシア人は専制による平等という弁証法的プログラムを履行するのに必要とされる以上に、無法で残酷な行為を繰り返してきた。かれらは、その批判者たちを暗殺もしくは処刑し、その死者たちにファシストの汚名をきせた。さらに悲惨なことに、批判者たちは、かれらの声が二度と聞かれないうように、共産主義下のすべての国々で抹殺された。しかも、子供までが永遠に葬り去られた。

専制のもとでの平等は、自己を刷新し修正する力——自由の秩序、いや不平等な自由秩序のもとでさえ、われわれはこの力のゆえに自らの自由を自由に再編し完成することができるのであるが——をまったくもっていない。専制下の平等には、きわめて重大な不平等が付随する。すなわち、専制それ自体のヒエラルキーのもとに、一般国民と数百万の公職者との不平等が存在しているのである。本来のユートピア的な希望からのこうした逸脱が明らかになるにつれて、その逸脱は公式的に、被治者自身の利益にとって必要なことだと説明されるようになる。その結果、不平等はいよいよ硬直的で屈辱的なものとなる。これは、われわれの自由秩序においては不平等が少なくとも公式的なものではなく、多かれ少なかれ偶発的なもの

とされ、したがって租税によって矯正されうるのとは、対照的である。しかしながら、ロシアにはもはや自由がないとか、平等の魅力がないなどと考えるのは、大きな誤解であり、危険なことである。人類の圧倒的多数は、自由と平等のいずれをも経験してこなかった。ソ連は、そのような人々に差別の撤廃を約束する。人種的・民族的・宗教的あるいは社会的な出自に関係なく、専制のヒエラルキーにおける最高の地位までが誰の手にも届くような機会の均等を約束するのである。

ロシア人は自分たちのユートピアの狂信者である。われわれ西欧人も、やはりユートピアンではあるが、狂信者ではない。われわれは、個人的自由と議会制度におけるその実現がすべての問題を解決しようと信ずる。ロシア人は、独裁のもとでの社会的・民族的平等の確固たる支配がすべての問題を解決すると信じている。ニーバーはまったく正当にも、われわれは柔軟なユートピアを、かれらは強硬なユートピアを抱いている、と述べている。

だが、これを認識することがいかに重要であろうとも、ロシア人はわれわれの倒錯を再度倒錯させてわれわれの倒錯で生きているという根本的な事実の確認として、これを認識することこそ、なおいっそう重要である。西欧世界が自由を特権に倒錯させることがなかったとしたら、ロシア人はあえて専制下の平等を民主主義のより高次の形態と主張することはできなかったであろう。

ソ連の平等は、いかなる意味でも西欧の自由より高いものではない。ボルシェヴィズムの信条たるマルクス主義的な弁証法は、プロレタリア独裁が自由主義的な自由よりも後に成立しているがゆえに、つまりその所産にはかならないがゆえに、より高次のものである、と考える。厳密に進歩的な発展においては、後続するものは、そのままより高次のものに相違ない。そこで、マルクスが思い描いた最終目標——かれがそれを正確に把握していたか否かはともかくとして——は、自由の共同体、すなわち個人主

義と集団主義の総合であり、確かにこれはいずれか一方よりも間違いなく高いものである。しかるにロシア人は、たんに同じ次元で対峙しあうものとして、個人主義の代わりに集団主義をおいたにすぎない。それはより後の形態ではあるが、しかしより高い人間的形態なのではない。

個人的自由という貴重な原理は小財産とともに成立した。この小財産は、ジェファーソンの民主主義観よりすれば商工業的な進歩の容器なのではなく、社会的な平等と安定の容器と考えられたものである。工業のすさまじい興隆を可能にし組織した財産の変容は、個人的自由の原理にはふさわしくなかった。すなわち、大財産は支配の一形態であり、世界の多くの国々では大衆の個人的・社会的隷属と共生し、強者の自由は弱者の隷属と共生したのである。ところが、ちょうど私有財産がけっして無産者の個人的自由を保証しないのと同じように、無産者の階級利益はあるいはかれらの集団的階級財産を目ざすかもしれないが、しかし個人的自由を目ざさないのは確実である。自動的な進歩を信ずることは許されないのである。

したがって、現代史の弁証法は、マルクス主義的弁証法とはまったく異なる。マルクス主義が行なったように、もし進歩というものが仮定されるのなら、後続の一步は先行の一步の抗争を解消するはずである。つまり、自由の共同体は、ブルジョワ的個人主義とプロレタリア的集団主義の、もしくはブルジョワ的自由とプロレタリア的平等の抗争の帰結であり、解決でなければならない。しかしながら、一方の倒錯が同一の次元で他方の倒錯をもたらすにすぎないなら、両者はたがいに強化しあい、抗争のなかで硬化することになる。そうなれば、われわれは、出口のない悪循環に引き込まれるだろう。われわれは、進歩の弁証法の代わりに没落の弁証法をもつようになる。

自由と平等、人格と共同体は、分かたれてはならない。それらは人間の世界を自己のうちに包摂している。それらの統一は、それぞれの部分よりも高いものである。その統一は、双方の部分が派生してくる、より高い次

近代社会における理性信仰と宗教

元においてのみ達成されうる。西洋の歴史のなかで、双方はキリスト教から派生した、なぜなら双方はそこに包含されていたからである。そのように統一されていれば、自由と平等、人格と共同体はたがいに墮落から身を守るであろう。

しかし、たとえ両者が分かれたれて対極に位置していても、それらは、やはり以前と同様に世界の問題性を自己のうちにかかえている。理性信仰およびそこから生じる利益計算のもとでは、強い個人か弱者の平等主義的連帯か、そのいずれかが至上の原理になる。理性信仰は、世界を一つにするのではなく、世界を分かつのである。それぞれ独自の、組織化の次元では解消されることのない双方の抗争は、世界を没落へと追いやる。この抗争の渦中において、それらの本質的な統一性は、それらを分裂させた人々には明らかになる。それはわれわれのことである。

集団主義的専制は、社会的・民族の特権への自由の倒錯よりも悲惨なものかもしれない。しかし、集団主義的専制は、その回答、その産物にほかならない。なぜなら、自由主義世界こそ、誘惑に対する人間の弱さを忘れ、自己の私的利益を追求する人間精神の無上の自由を宣言し、ジェファソンの平等を犠牲にし、個人を共同体の上においたからである。そうしてそれは、個人と共同体をともに墮落させた。その裁きはたえずわれわれにつきまってきた。

専制を抑えることは必要である。自由を高めるには、自由を維持しておく必要がある。こうしたプラグマティックな点では合意がある。

ところが、このことを尊大にも素朴な良心から行なうのか——それどころか、われわれも悪いけれどもロシア人はもっと悪い、だから道理はわれわれの側にある、といった理由づけからでもできる——、それともロシア人がどれだけ悪いにせよ、かれらはわれわれが種を蒔いたあとの収穫であり、風のあとの旋風であるということをはっきりと自覚しているかどうかという点で、見解の相違が生じる。われわれのどの行ないにも、罪の意識や畏

怖や戦きを感じる理由はまったくなかった。

弁証法はこのことをわれわれに教える。弁証法はわれわれに、自由の特権への倒錯がたまたま今日の緊張となったのではなく、一切がそれを軸に回転してきたということ、そしてこの緊張と破滅的な危機がわれわれの罪の結果であるがゆえに、根本的に罰なのだということを教える。

だが、まさにそこにこそ、われわれのチャンスもある。もちろんわれわれが、このチャンスを逸し、悪循環の論理的に行きつく先の没落へと漂ってゆくのは自由である。しかしわれわれが、抗争を新しい創造のうちに解消することのできる思考と行動の新しい次元へと自己を高めるのも、自由である。なぜなら、われわれの自由は、いかに誤解され濫用されていようと、つねにわれわれの自由を完成する自由を含んでいるからである。人は自己を克服し、新しい次元で新しい展望のもとで新しい生活を築きうるのだということ、これが自由の本質である。われわれがつながれている運命の鎖は、それ自身の次元では断ち切ることはできないが、より高い次元でなら解くことができるだろう。

われわれは、抗争の次元を超越するのに必要な精神的・道徳的な力を奮い起こすことができるであろうか。倫理的判断のみならず、今日的危機の歴史的帰趨までが、その回答にかかっている。一世紀来くすぶってきた危機がすぐにたやすく消滅するとは期待できない。しかしながら、数年の絶望ののち、今や西欧世界がなおも克己の自由と自己刷新の力をもっており、じじつこれを歴史的な貢献を通して新たに証明しはじめているという期待には、いくつかの理由がある。そうした貢献は、具体的で技術的な形態のうちに現れており、この技術的な形態において自己を貫いていかななくてはならない。が、しかしそれは、そのことにとどまらず、全体の展望を変えていく。

このような混乱期に指針と展望を得ることは、容易ではない。われわれは、自分たちがどのような運命の鎖につながれているのか、まだ汲むこと

近代社会における理性信仰と宗教

のできる創造力の泉がどこにあるのかを、理解しようとしなければならない。本書はこの二つの問いを解明する一助となるであろう。

II. 問題と用語

本書が体系的な議論を通して確証しようとする命題は単純である。すなわち、社会は宗教によって確立され統括されるが、理性信仰によっては分かれたれ、それに依拠しては癒されない、ということである。われわれは、宗教と理性信仰の対立および理性信仰の内部の対立が近代社会の生活——つまりこの3、4世紀における白人の生活——を支配してきたのであり、これを理解せずして権力政治や経済の諸利害の巨大な現象を理解することはできないと主張し、また証示しようとする。

より正確に言う、われわれは、社会の生活とは歴史であり、つまり変容のうちにあり、したがって規則性の科学的確認によっては把握することができない、と考える。というのも、その規則性が展開する枠組は変化し、それを変化させるからである。こうした根本的な変容は、われわれの命題に従えば、理性信仰が徐々に宗教に取って代わってきたこと、より学問的な表現を使うと、社会が徐々に世俗化してきたことである。いかにも「近代社会」は、一般に承認されている定義によれば、宗教的社会に対立する世俗的社会である。ただしわれわれは、「世俗化」という用語よりも、難点は多々あるけれども「理性信仰」という用語をえらぶ。世俗化はどちらかと言えば結果を、理性信仰は原因をさすからである。

とはいえ、宗教と対置される理性信仰も、やはり信仰であって不信仰ではない以上、明らかに排他的な対立物ではない。おそらく完全な無信仰というものは存在せず、せいぜい歴史的意義のない散発的な個別のケースに見られるにすぎないであろう。むしろ、理性信仰そのものがもともと宗教から発生し、徐々にそれに取って代わってきたこと、しかしその後の解き放たれた形態のもとで自ら認めようとするよりも、はるかに多くの思考の

素地をその宗教的起源から受け継いでいることが、もっと重要である。われわれが裏付けようとする命題は、社会を確立し保持するのはまさにこの宗教的要素であり、理性信仰がかりそめにも生ける社会の基礎として機能しうるのもその宗教的起源からの継承によるということである。ディマンツ（V. A. Demant）は正当にも、世俗主義者は実際に宗教的伝統の産物であったものを人間の本性と見なし尊重した、と述べている⁴⁾。が、すぐに続けて言うには、もし世俗主義者が伝統そのものを本性と解していたならば、実際のところ伝統は途切れていたであろう、なぜなら伝統は明らかに育成・刷新されず、そのため結局は世俗社会は宗教的遺産を払拭し、したがって人々のまとまりを確保していくだけの精神的な力を喪失するからである、と。こうして白人社会は、すべての民族を分かち全世界的な市民戦争⁵⁾に突入する。すべての民族を結びつける信仰がもはや存在しないからである。

それゆえ、われわれの以下の議論は二つの部分に分かれる。もしわれわれが、社会は宗教的な伝統的要素を払拭した理性信仰とともに生きていけるのかどうかを知ろうとするならば、それは、この「純化」と同様に抽象的・非現実的・仮説的な冒険であるようにみえる。純化をうける現実には、明らかに宗教的要素が浸透している。しかし、純化された議論は、わが世俗主義者たちがプログラム通りに追求するものを映し出す鏡であり、またそれは、宗教的遺産がまさしく実際に使い果たされ、あるいは吐き出されるまで、その追求の成功ゆえに日々ますます現実的なものになっていく。したがって、最初の三章でなされる抽象は、純粋に学問的な関心によるものではない。他方、より完全な議論は、理性プログラムに付着した伝統的混合物を追究し、歴史的現実のなかでいかに多くのものがその混合物の恩恵を受けているか、したがって純化が進むにつれてますます消滅の危機にさらされるかを、確認しようとする。われわれの主張は、白人が自ら意識し、しばしば承認するよりも、はるかに確実に自己のキリスト教的遺産と

生死をともにするであろう、という点にある⁶⁾。

だからといって、「理性信仰」という概念における「信仰」の要素のもつ複雑さが消えるわけではない。旧い信仰が理性という新しい装いのものでかなり永く動く生き続けてゆくだけでなく、まさにそれとの闘争のなかで理性が、世界および世界における人間の地位にかんする普遍妥当的な説明を提示するとの要求を掲げて、一種の反宗教にまで自己を高めるのである。つまり「理性信仰」は、前者の場合には、新たな理性的思惟における旧い宗教的な重荷を引きずるものを意味するようにみえるが、しかし後者の場合にはまさに旧い信仰に止めを刺そうとするかぎりにおいて、理性的思惟そのものの宗教的承認を意味する。だとすれば、この後者の代表例はマルクス主義であろう。しかし、ここでこそ、かの区別が妥当しないことがわかる——このことをわれわれは示すであろう。なぜなら第1に、反宗教への理性的思惟の上昇は、たんなる理性的思惟の限界を超えており、旧い宗教的思惟形式をなおさらひどく歪めて復位させるからである。このことは、われわれの観点からすれば、たんなる理性的思惟の狭さのゆえに論理的であり、それは現実には起こっていることだからである。それは理性信仰という統一的な概念を正当化する。また第2に、マルクス主義はロシアにおいて、真空の空間を支配するのではなく、古くて多彩なキリスト教的伝統に満ちた空間を支配している。すなわち、公式のマルクス主義的反宗教は、キリスト教と闘うにせよ、それを利用するにせよ、あるいは歪曲するにせよ、キリスト教という宗教といわば共生しているのである——これがまたわれわれの観点である。

「理性信仰」という概念における「信仰」の要素の問題は、それゆえに、事柄そのものの問題であり、本書では慎重に論究されねばならない。しかし、いっそう難しいのは、「理性信仰」概念における「理性」の要素について短い序説のなかで釈明をなすことである。

というのも、われわれが理性信仰という言葉で表示したのは、移行と混

合があるにもかかわらず、生ける神へのユダヤ・キリスト教的信仰と対置され、混合を排除するにつれてますますそれと鋭く対置されてゆくそれ自身かなり統一的な態度だからである。われわれは理性信仰なる言葉で、世俗社会の態度、正確には「合理的自律」とも呼ぶもの、を考えている。そこで、大きな困難が生じる。「合理的自律」ないし世俗社会の態度は「理性信仰」とは必ずしも重なり合わず、したがってわれわれが問題としている宗教と一義的に対立するわけではないのである。われわれは、理性信仰と宗教の対置は一義的で完全であるとする人々を非難しない。かれらには、この序説の残りの部分はどうでもいいのであって、それをとばしてもかまわない。なぜなら、この部分の目的は、哲学的用語法の錯綜から生じうる誤解を避けることにすぎないからである。われわれの用語選択にとって規準となるのは、哲学の歴史ではなく、「理性」とか「理性的性質」といった用語の日常的な遣い方である。しかしそこで、たしかに誤解の恐れが生じる。

哲学史のなかで、またとくにドイツ以外の国々での、その影響をうけた言葉遣いにおいては、「理性信仰」は、われわれのいう「合理的自律」よりもかなり狭いものを意味するが、しかしそれにとどまらず宗教的領域——理性信仰はこれとの対立を表すはずであるが——にまで入り込む。この点は、「理性信仰」という言葉を「合理主義」〔理性主義〕に置き換えたなら、すぐに明らかになるだろう。なぜなら、現在のところ一応は公式的なトマス主義の形をとるカトリック教説は、それ自身の要求によれば、すなわち神はアリストテレス（Aristoteles）の場合と同様に、たしかに人間の理性を超越するがそれとの連続性をもつ最高の理性として存在するのだという要求からすれば、合理的〔理性的〕だからである。このように人間の境界を超えて超理性的なものまでも含む理性概念を、われわれは考えるのではない。

しかし他方、われわれが理性信仰とよぶもの——世俗社会に固有の「合

理的自律」という態度——は、自然主義、経験論、感覚論、唯物論、プラグマティズムなど、哲学史のなかでは合理主義に対立する多くのものを含んでいる。というのも、合理主義〔合理論〕は哲学史においては、人間性の諸形式が現実を構成し、したがって思惟する人間が現実の支配者もしくは独裁者として現れるという学説を意味するが、しかし人間精神の問題に対するそれ以外の接近方法はどれも、人間精神に外からの作用力が働くことを認めるという共通点をもっている。われわれは、こうした差異および諸思想学派のあらゆる特殊な差異のもつ重要性をけって否定しはしない。しかし、それらの差異は、キリスト教を標榜する社会と意識的に非宗教的な社会との歴史上の根本的な差異に比べれば重要ではない。なぜなら、哲学用語の合理主義にとってのみならず、それらのどの学派にとっても、人間の自己充足的な精神に対する信頼は共通しており、人間の精神は自己充足的ではないとする宗教的基本原理に対抗してそれらを共同戦線に立たせるからである。

このような統一性が陣営内の哲学的差異性よりもずっと重要であることは、たとえば、合理主義だけでなく経験論やプラグマティズムまでが、印象を受けるのみならず積極的にこれを改変しこれに返答するという積極的で自己充足的な人間精神を前提にしているという点に、見ることができる。動物は、同じ印象を受けても、本質的にまた技術的にこれを改変することはない。しかるに、宗教的精神にとっては事物は神のものとして現れ、その精神は自己自身を神のものとして知る。

とりわけプラグマティズムは、事物および問題を先入観なしに人々に近づけさせ、それらについて一つずつ事柄に即して回答する。しかし、まさにこのことは、事物を一つずつ整理し直せば、つねに難題を解決することができるということを、前提にしているのである。プラグマティストにとっては、たとえば社会工学の問題のかわりに、社会道德の墮落の問題がテーマになったからといって、実験的理性が問題を解決することができな

くなることはない。つまりここでは、まったく合理主義と同様に、人間精神の自己充足、その合理的自律が前提にされているのである。それゆえわれわれは、近代のさまざまな思想学派の区別を目的とはしない。われわれにとって重要なのは、それらすべてに共通する「近代性」である、すなわち理性による人間精神の自己充足性に対するこのように限定された信仰という点でそれらすべてが一致することである。

ほぼ30年前、ティリッヒ (P. Tillich) は、⁷⁾ 宗教に関する小著のなかで、自己超越の有限性に対置して、「自己満足の有限性」という表現を使った。社会科学の論稿においては、この表現を使うわけにはゆかない。しかしそれは、われわれが世俗社会の態度と言い表したもの、もしくは正確に、ただし象徴力なしに「合理的自律」と表したもの、あるいは「理性信仰」という露骨な言葉——もはや誤解のないことを願うが——でよんだものを、見事に表現している。

第1部 個人主義の自己否定

第1章 個人主義と個性

個人主義と自由

本書の出発点は、近代的な意味での自由と平等の関係、およびそれらを具現している二つの巨大国家の関係である。一方において、二つの体制は共通の基盤、共通の起源をもっている。それらが同じ世界に属しているのは、たんなる歴史的偶然によるのではない。しかし他方において、それら是对立するかたちでこの共通の基礎を解釈し応用する。つまり、それらの関係はたんなる抗争の関係ではなく、近代社会の根本的な統一性のうちにある抗争の関係なのである。だから、思慮深く教養のある観察者、たとえばインド人は、抗争の結末がたしかにかれらを強引に巻き添えにするであ

近代社会における理性信仰と宗教

ろうことは充分にわかっている、問題の全体を単純に西洋の家庭内不和と片付けてしまうのである。

近代白人社会の基礎概念は、理性の概念である。近代という時代は、理性およびそれによって創出された科学を社会生活の形成の指導者にまで高めた点で、より以前の時代と、また同時代の非西洋社会とも区別される。社会生活の指導者として科学的理性を承認する点で、西洋の西側と東側、つまり近代社会の自由主義陣営と平等主義陣営は、基本的に一致する。そして両陣営が承認しているように、科学的理性を指導者とし地上の福祉を目標とするという基準こそ、インド人にとっては、よほど厳しい限定をおかないかぎり受容しうるものではなからう。したがって、抗争の驚くべき性質をけって過小に見ようとしないのであれば、通俗的には、合理主義的西洋社会の東の陣営にとって西の陣営の合理性はたんに不充分であるにすぎないが、後者にすれば前者の合理性は行き過ぎである、と言ってもいいだろう。相違点は、マルクス主義者にとって自由主義的民主主義は社会的理性の軌道のなかでやっと第一歩をなすにすぎないが、民主主義者にしてみれば、それは、目下のところいかに不完全で改善の余地のあるものであろうとも、決定的かつ最終的な偉業を意味するということにある。つまりいずれの側においても、近代社会は、人間理性を含む人間本性のうちに、純粹に内在的な生活の基礎を見いだすよう求めているのである。社会生活を送るには、近代史のその時々局面によってさまざまに解釈されるが・そのすべての底辺にある、啓蒙された利益の啓蒙された追求だけで充分であり、したがって最高の道徳的權威にたいする人間の意識的な関わりは不要になる。このような理性信仰に由来する態度を、われわれは「合理的自律」とよぶ。

理性およびその科学的凝縮と展開は、宗教が明示しえなかったような明確な指針を生活に与えようと信じられたため、人間生活の基礎とされた。相反する教義解釈に起因し宗教上の迫害や戦争を惹起した宗教的反目の熾

烈さは、当然、生活の宗教的指導に対して人々に疑心を抱かせた。なぜなら、宗教的教義や哲学的思弁への訴えがいかに確固たるものであろうとも、それには、非教義的で科学的な理性を際立たせるかにみえる論理的強制力が欠けており、精神が科学的方法と経験による検証によって獲得するさらに大きな知的確実さが欠けている。科学は触ることのできるものを問題とし、宗教は精神的なもの、「見えざるもの」、宗教的命令あるいはアリストテレス的思弁を問題としなければならない。したがって両者の間には、さしあたり一定の力点の違いはあるが、もともと排他的な対立があったわけではない。宗教は否認されたのではなく放置されたにすぎず、科学へと注目が集まっていったのである。ともかく、人間生活および社会生活の科学的基礎は、触ることができ・測ることができる量のなかに現れねばならなかった。つまり、だれも科学的に探求された真理から外れるものと考えたり欲したりすることはできないから、ここでただちに社会的平和をもたらす精神的確実さが生み出されるはずであった。

科学的理解は——キリスト教的隣人愛や市民のあいだのアリストテレス的友愛からではなく——触ることができ・測ることができるものから社会を確立するのだが、そうしたものを求めて、われわれは人間の行為を動かす測定可能な利益へと導かれてゆく。人間がその精神をその幸福に役立つよう利用することは、当然の明白な事実である。社会における物質的利益の力は、けっして新たに発見されたものではない。たとえば、ギリシャの政治哲学者は、つねに富者と貧者の利害抗争を話題にしたし、アモスからヤコブにいたる聖書の預言者や説教者は間違いなく社会学的なカテゴリーで意見を表した。近代の科学的アプローチのもつ斬新さは、力点もっぱら個人および集団の物質的利益にのみおかれることにあり、それこそが社会生活の強力な要素であるにとどまらず本質そのものをなすと主張することにある。このようなラディカルな形式は、徐々にしか浸透しなかったが、それでもやはり力点が触ることのでき検証することのできるものに置かれ

たことの論理的帰結にすぎなかった。科学的批判は精神的要請に対してますます攻撃的になり、結局は、科学がその指で触れることのできるもののみが現実であるとの理由づけにより、それ以上は削減できない精神的現実を一様に否定するまでにいった。

社会のなかの生活は、明らかに、多くの生活上の諸欲求を満たす。古代のエピキュリアンにならって、ホッブズ (T. Hobbes) とルソー (J. J. Rousseau) は、社会の形成そのものを、かの膨大な利益の促進を目的とする自由で孤立的な諸個人のあいだの社会契約に還元させた。たしかに、社会を契約と同様に意識的な行為の所産と考えたのは、比較的わずかな解釈者であったが、しかしほとんどすべての解釈者が社会を諸利益の結合体——たとえこの結合体は自発的に生じるものとされたにせよ——として説明した。これが、社会生活への科学的接近、近代社会の自己解釈である。社会は、基礎にある具体的で測定可能な諸利益から説明されるのである。

そこで、自由と平等という二つの敵対する原理、現代の二つの敵対する体制の綱領上の諸価値は、そうした物質的利益の枠のなかでこそ理解されねばならない。自由は、歴史の示すとおり、多かれ少なかれ関連しあったさまざまな意味をもっている。たとえば、それは生のキリスト教的理解にすればキリスト教的良心の自由を意味した。だが、近代世界は自己を利益の世界と解釈し、自己の自由を、及ぶかぎり自分の利益を追求する人間の自由として解釈する。言い換えれば、自由主義体制とは、個人がその利益追求において最高の地位を要求する体制である。この体制を個人主義という。同じく平等もまた、関連性のある多くの意味をもちえた。利益の世界のなかでは、それは、諸個人の物理的、精神的あるいは財政的な力の差異ゆえに平等を脅かすおそれのある自由、このような自由の抑制を意味せざるをえない。しかしその場合、個人のさまざまな責任領域も一つの集団的領域へと融合されねばならず、そして集団的利益がそれ自身の体制を管理するうえで必要とするであろう不平等のみが残存しうるのである。個人主

義と集団主義は、自由と平等の原理を具現する二つの体制である。近代世界は、科学的理性を指導者とし物質的福祉を目標とする世界、このような枠のなかで個人主義と集団主義に分かたれている世界である。社会体制の精神的意義が試される分野は、基本的に二つある。すなわち、社会体制は〔個としての〕人間に何をなすのか、それは人間と人間の関係に、また人間と共同体全体の関係に何をなすのか、である。これら二つの問いのうち前者と取り組むことによって、われわれは答えを先取りすることができる。自分の命を救おうと思う者はそれを失うであろう（マタイによる福音書 16-25）。もしくは別の言葉でいうと、個人主義、つまり個人の自己実現の追求は個人を滅ぼす、と。

個人主義と技術

人間の生活にとって、かれのなす労働ほど重要なものはない。これは、労働をそれ以外の目的のためのたんなる手段とみなす経済学的人生観ではない。われわれは、労働を自己目的として、つまり人生の最大部分を占め、生活が人間的であるべきなら人間的でなければならないものとして、捉える。なぜなら人間は、自分がつくる財で生きてゆくが、しかしまた財をつくることに生きてゆくものだからである。

このことは今日ではほとんど忘れ去られている。人は、労働時間を短縮することによって、労働から逃れようとする。しかも、生活は労働が終わるところから始まる、と一般には考えられている。が、それによって労働の実質的な意義は否定される。というのは、労働の意義は人間の創造的活動のうちにあり、そこにおいて創造的なもの、精神的なものとしての人間の本質が開示されるからである。その他の生き物は、以前には存在しなかったものを新たに創り出したりはしない。ひとり人間のみがこれをなす。しかしながら、人間のこの創造衝動、この労働意欲、この誇りは、数世紀来まさに個人主義の時代に個人の生活から失われ、集団労働へと転

換されてきた。個人の創意は、いまや発明家、技術者および技術的・財政的組織者の労働のうちに見られるにすぎない。機構のきびしい規律は、労働する個人に創造的自由の余地を与えない。したがって、人々が自分のものではない労働を忌避しようとしたとしても、驚くべきことではない。

資本主義の歴史家であるウェルナー・ゾムバルト (W. Sombart) は、資本主義以前の中世秩序の特質を以下の点に求めた。近代技術が機械を中心的地位に据えるのにたいして、それは人間を生産過程の中心につなぎとめたのである。つまり、手工業の時代においては、人間の道具はかれに仕えるもの、かれによって活用されるものであったが、機械は労働者の道具ではなく、あまりにしばしばかれの敵、かれに対する勝者であり、創造的な仕事にあってはかれの主人ですらあり、かれは機械の動きとテンポに合わせて働いた。手工業者の道具は、生産物の製作に際してかれの手の力と長さを延ばすために存在した。機械は、人間の手に代わって生産物の製作者となったが、それ自身の操作のためには人間の手の世話になった。役割が入れ替わったのである。

中世の技術が人間中心であったのは、技術的知識の不足だけによるのではない。それは、もうひとつの選択肢〔機械〕が目立ちはじめたときでさえ、やはり人間に合わせて整えられた。ただし、技術的改良のすべてが拒否されたわけではない。手工業的熟練のうちにあって、労働の洗練と効率の飛躍的進歩が達成されていたことは、中世最後の数世紀における経済生活および文化生活の繁栄がはっきりと証明している。それでもやはり、生産過程の中心たる人間の地位は、初歩的な機械だけでなく、その先駆者や開拓者に対しても用心深く守られた。これは、技能の専門化があまりにも狭すぎたためである。もちろん、専門化がさまざまな設備のあれこれの操作の連携に際して時間を節約するよって、また一つひとつの操作の熟練性を高めることによって、生産性を引き上げることは知られていた。たしかに製革工と製靴工はまったく別個の作業分野として認められてはいた。

しかし或る作業が上皮を、別の作業が靴底を作り、第三の作業がその二つを縫い合わせて一つの靴にするというように専門化を行えば、靴の数量を増やすことができるという考えは、断固拒否されていた。その理由は、人間には見事な形の靴を自分の生産物、つつましい誇りをもってわが人格的技芸と勤勉の作品として示しうる自分の生産物とよぶ権限があるということである。分業がいかに生産的であろうとも、それが労働のこうした人間的統一性を破ることは許されなかった。

一片の労働が人間的であるためには、労働者に一定の可能性が確保されていなくてはならない。労働から労苦がことごとく一掃され、純粋な喜びだけが残るような状態を夢想できるのは、ロマンティストだけである。つとに聖書の命令はそれを排している。生活は喜びにすぎぬものではなく、労働も、それが生活の正当な部分であるべきならば、そうではありえない。生活のなかには、苦労や緊張や成功がある。しかし成功は、敗北を背にし額に汗してこそ、獲得されるものである。個人の失敗は明白でなければならない。そうでないと勝利はない。生活のうちには、交流や友情や競争もある。共同体のなかには尊敬があり、それと結ぶ自尊心がある。しかし、それらは功績にのみ報いるのであって、功績なき者には許されない。労働が人間的であるのは、労働者にこうした経験を味わわせるときである。手工業者の職業はつつましいものであるかもしれないが、かれの熟練はかれに尊厳を与える。

この時代にあっては、労働する人間の人生からかれの尊厳性に含まれたその意味を奪ってしまうほど、重大な失敗はなかった。ところが機械化は、苦労、失敗そして成功を排除してしまった。それは、生産性、つまり生産過程における効率のためであり、生活水準ひいては健康状態の点で注目すべき成果を伴っていた。労働者がこうした成果の恩恵に浴さないことはけっしてない。かれは、生産者としての降格に対する代価を消費者として享受する。これがわれわれの時代の判断による事実の正当化である。

近代社会における理性信仰と宗教

われわれは、けっして技術的観点とそこでの消費者の利益を過小に評価するわけではない。そうした観点は、人間の尊厳性を包括的に理解するうえで不可欠である。聖書も、人間に、大地を従わせ望み通りにするよう命じている。非運・困苦・病いのうちに肉体が損なわれたとき、精神的な尊厳性を保ったり高めたりすることはできない。アメリカ民主主義の最大の貢献のひとつは、ヨーロッパの精神的文化的不遜のゆえにほとんど理解されてはいないが、まさしく大量生産産業にある。というのも、その生産性のお陰で、一般人も飢えや寒さや病いから身を守り、表面的な生活をより便利より快適にするものを享受できるようになったからである。そのうえ、機械の問題の解決可能性そのものを疑う理由はない。自然のままの河のように、放縱な技術的發展が荒廃を引き起こしたからといって、そうした發展は制御のきかないものだとは結論づけることはできない。そのような制御は何にもまして、社会がこの問題を自覚し、問題を根本的に解決しうる自らの力に気づくことを要求する。この問題が解決可能だということは、われわれがすでにそれを解決し始めているということから、明らかになる。現代の発電所を見たことのある人なら、それが機械の完全性であり、そこでは人間と機械が本来の姿に戻っているということ、すなわち外科医のような白いエプロンをつけた作業員が動き回り、メーターを読み、必要とあらばスイッチを入れ、しかしスイッチを入れないときでも必要なことや十分に責任あることはやっているということ、誰ひとりとして疑えないだろう。作業員は、明らかに、機械の主人・上役・番人であり、必要なときはその理解ある友人であり医師である。たとえかれらの労働の新しい型が中世の型からはるかに掛け離れていようとも、だれも、これらの労働者は品位を喪失したのだと嘆くことはできない。それは特殊な意味で近代的なのである。

しかしながら、目下のところは狭い範囲においてであるが、現実にはこの程度の機械の完全性があろう以上、なぜそうした完全性が産業の歴史

のほとんど全般にわたって逃され脅かされているのかといった問いが、いよいよ切迫したものとならざるをえない。その答えは、生産性と利潤の結びつきにある。技術的改善は、労働単位当たりの産出を引き上げることによって、あるいは逆に産出単位当たりの費用を引き下げることによって生産性を高め、利潤に貢献する。費用の節約分は、販売価格がほぼ一定のままであれば、そのまま利潤に加わり、あるいは競争におけるその企業の地位を改善し、その企業がライバルよりも安い値をつけて自己の販売市場を拡大することを可能にする。その反対に、労働者がいかなる状況のもとでも可能なかぎりフルに働くのは、自らの賃金のためであり、したがって生産の新しい配置がその職場での労働者の心理的満足を増しうるような場合に、生産性もしくは利潤の増加が見込まれないのは、当然のことであろう。かくして、生産性——より多くのより安価な財——にかかわる消費者の利害は、その労働の満足にかかわる労働者の利害を凌駕する。というのも、利潤関心と合致するのはたぶん後者ではなく前者だからである。

生活水準および健康水準の上昇は企業の自由の貢献による。そうした進歩にいたる別の道もありうる。企業の自由の古典的な国においてさえ、今日では、世界的な評価をえた巨大なダム建設が公企業の手で推進されている。しかしながら、やはりより高い生産性への道はまずは自由企業によって、その利潤追求のために見いだされてきたのである。他方、生産性の進歩による以外に、利潤にいたるもっと疑わしい道もあり、全体としての資本主義の歴史はさほど優雅なものではない。それでもやはり、資本主義時代の私的な富の飛躍的な上昇は、生産性のきわめて顕著な上昇の、すなわち一般的な生活水準と健康水準の上昇の随伴現象にすぎないのである。

それにより、私的利潤と公的福祉の予定調和の理論はとくに感銘深いものとして証明されたかに見える。この理論は企業の自由の基礎をなしている。しかし、ここでわれわれは、循環論法に気をつけなければならない。私的利潤と公的福祉は、それらが一致しない部分、つまり非物質的な人間

近代社会における理性信仰と宗教

的諸価値の代価と損失を度外視してこそ、一致する。両者は、切断手術を介して重なり合うのである。結局のところ、量だけが計算される。労働者も含めた消費者にとっての財の量、ならびに企業家にとっての利潤の量である。労働は労働としては計算されない。量的ではない単に質的な評価は、非合理的なものとして、つまり思慮ある人間にはふさわしくないものとして無視される。近代の進歩思想は、生活と幸福の重大な損失を見誤った。

労働者をたんなる犠牲者とみなし、経緯をもっぱら資本主義の貪欲さに帰するのは、まったく誤りであろう。技術的・組織的改善への衝動が実際に利潤追求に起因するとしても、しかしその結果は労働者自身によっておおいに歓迎され是認されている。この点は、かれらも進歩として称賛するものすべての核心部分である。なぜなら、この進歩が労働者としてのかれらに何をもたらすにせよ、かれらは消費者としては、個人主義社会の他の人々と同様にその進歩の恩恵に浴しており、かれらの生活水準と健康水準は他の文化圏の人々には想像を絶するもの、驚異と羨望の的として映るからである。

さらに、「正しく理解された真実の」プロレタリア的階級利益にかんするマルクスの解釈が教えるところでは、この種の進歩は結局は労働者階級の集団支配を必然的にし不可避にする、というのも資本主義の老年期にあたる独占局面は、競争を抑え利潤をもちや保護された独占的地位からのみ確保することによって、進歩をいわば麻痺させるからである。これはたしかに間違っている。何を隠そう、すべての統計がアメリカの国民所得について証明しているように、まさしく独占資本主義のもので進歩の速度は速められたのである。しかし、独占に対するマルクスの誤った批判は、労働者の利益と技術進歩とのイデオロギー的同一視については疑問を残していない。そしてマルクス理論と同様に、ソ連の実践もまた、より多くの財に対する消費書の利害と労働の品位とが両立しない論理的可能性を認めないだろう。集団主義の観点は、ただ生活水準の上昇とソ連の権力に対する労

働者の奉仕にのみ存する。しかし同時に、労働者の生活の現実、どれほど人間精神の安定が内容の喪失によって、また社会の安定が生活の品位の喪失によって脅かされてきたかを、証明している。それどころか、この点に労働者階級自身がまったく気づいていないという事実が、人間の品位喪失を完成するのである。

個人主義と市場

労働が効率のための道具にすぎないとすれば、ブルジョワジーの場合はどうなるのか。やはり、かれらの興隆こそ労働の品位喪失の裏面にほかならない。所有者と経営者の下す独立した個人的決定は、新しい型の労働を導入するとともに、それにふさわしい人間類型を創出する。そうした進歩から生まれる利潤は、確実に、その受取人に、より独立的より個性的な生活形成を約束する。したがって、社会の下層階級の集団主義は、これを組織化しそこから最初に利益を引き出す〔上層階級の〕個人主義を正当化し強化するであろう。自由人、つまり自己の財産ゆえに人に依存せず・生産的貢献を自慢し・理念や価値に明敏で・より大きな生産性によるいっそうの福祉を切望し・規律を厳格に守り・しかしそれでいて飽くことなき労働者でもある自由人は、自分の富の増加分を奢侈的な消費よりも生産の拡張に振り向けるから、かれ自身の暮らしはつつましい——これが個人主義の求める人間類型である。しかし現実の経過はこのような像に沿うものではなかった。効率の要請がこれを阻んだからである。

この体制に対して、これほど猛烈な努力は人生と精神力の甚大な消耗を余儀なくするものだ、と抗議することはできない。効率は厳格な教師である。驚くべきは、その厳格な支配を不可避のものとする制度、すなわち市場が、個人的自由の本来の姿として、またその唯一の保証人として示されているという事実である。『隷従への道』でのハイエク (F. A. Hayek) の有名な理論が主張するところでは、自由市場とは誰もが目的地にたどり着

近代社会における理性信仰と宗教

くまでの道路網のようなものであるが、しかるに公的介入は人々にどこへ行かねばならないかを指図する計画経済に通ずる。経済生活の非市場的な組織はどれも、目標や価値への同意もしくはそれらへの服従を要求する——われわれは、これらのレンガを教会、工場あるいは住宅を建設するのに使おうとする決議を承認し、もしくはそれに服従しなければならないのである。ところが市場組織においては、人々は目標ではなく手段についてのみ同意すればよい。かれらは利用可能なレンガのストックを相互にまたそれぞれの目標設定に応じて配分しなければならないが、しかしそのレンガでもって建てようとしているのが教会なのか、工場なのか、あるいは住宅なのかについては弁明する必要はない。社会のなかでの生活は、いつもある程度の合意と統一的な形を求める。目標への合意は支配の表示であり、社会生活のたんなる手段への合意は目標を不問に付し、目標の選択を利用可能な手段の範囲内で個々人の自由な決定にゆだねる。

このような議論は、手段と目標の論理的な区別と心理的な事態とを混同するものであり、多大の労苦と危険を賭して追求される手段が心理的な目標となり本来の目標を背後に追いやるということに気づいていない。それは、手段にかかわる人々の主観にとっては学問が真理に、教会組織が宗教に、戦争が平和に取って代わりうるということを見落としている。それは、貨幣・財貨および権力への努力の強さが、これらの手段が奉仕するはずの究極的な価値や人格的な幸福に対する感覚を破壊しようということを見落している。なぜなら、より高い効率とより大きな目的達成への努力が、近代の動態的な市場の強度によってすべての参加者に強要されるからである。どの参加者も、生き残ろうとするなら、順応しなければならない。市場闘争の蔓延は、効率志向の、したがって標準化された新しい人間類型を造り出す。つまり、手段にしか関心をもたないため量しか意に介さない人間である。相互に入り組んだ巨大な市場のもとでの社会の管理、すなわち文化的・芸術的・学問的な労働および出版物にまで及ぶ商業的査定の支配は、

精神生活を倒錯させ、市場のなかで自らの精神的自己実現のための物質的な手段だけを求めるはずの近代社会の人間を非人間化し、集団化する。個人主義が個性を破壊するのである。¹⁾

技術と市場はそれぞれの働きをなし目標を達成してゆくが、それは、ヘーゲル (G. W. F. Hegel) の言葉では、活動する人間の「背後において」である。人々は「理性の狡智」の道具にすぎない。すなわち、人々の自由と動機は、かれら自身には見えずかれら自身の意図や射程をこえた諸目標に奉仕するよう仕向けられているのである。人々は、あたかも自分が自由に自発的に行為しているかのような幻想を抱いているが、実際はまえて厳密に決められたプロセスに織り込まれているのであり、そうした匿名の権威から見ればかれらは取るに足りぬものであって、かれらは責任感を喪失せざるをえない。というのも、人間は自分が支配しうる事柄に対してのみ責任をもちうるのであり、少なくとも近似的には自分自身の行為とそのおおよその帰結を制御しうるかぎりにおいてのみ自由だからである。かれは、たとえば自ら納得して自分の職場に見切りをつけた場合には、自分が失業したことに責任をもつ。しかし、妻子を養うためのかれの最善の努力が、匿名の市場プロセスによって人知の及ばぬ不可解な理由から引き起こされた大量失業のために報われないとなると、かれの責任感はシニカルな無力感に転ずるしかない。労働する人々に当てはまることは、実業家にも当てはまる。かれも、共同社会に氾濫する景気現象の犠牲者であり、それによって無防備な状態におかれる。逆に、匿名のプロセスが、明らかにいかなる長期的観察のもとでも大々的に記録してきたように、首尾よい成果をあげる場合は、その手柄は自由な精神としての人間にではなく、人間がその道具となっている匿名のプロセスに認めなければならない。プロセスの専制は、首尾よく機能するかもしれないが、いずれにしても自由と責任を破壊し、個人を自己のうちに飲み尽くすことにかわりはない。

個人主義と官僚制

近代の生活のうちには、さらに、匿名の社会プロセスの威力を發揮させ増幅する第三の領域が存在する。官僚制がそれである。論理学において下位命題が上位の命題から演繹されるのと同様に、官僚制のもとでは下級地位のすべてが最上級の地位から指名によって導き出され、それらの職務はより上位の職務の設定する目的に指図通りに奉仕する。官僚制という組織体の全体が匿名である結果、個々の職務に対する外部からの批判はその幹部によっては聞き入れられない。というのも、責任は一つの特定の地位にあるのではなく、まったく摺みどころのない第三者へとたえず転嫁されるからである。近代官僚行政のこうした性質をきわめて明瞭に表現するのが英国議会の慣習である。ここでは下院議長は議員が公務員を名指しで、あるいは暗喩によってでさえ個人的に批判することを許さない。過失があったにしても、それは結局のところ、その公務員を任命しかれにその仕事を任せたとの理由から、大臣の過失ということになる。官僚制は、どの官僚の職務もそれぞれの専門家に委任されているという意味で、進行する学問上の専門化の直接の産物である。専門家というものは、自分の専門領域のことならすべて心得ているが、専門以外の某かの知識を主張するにはあまりにも控えめで懐疑的である。そこで、アカデミックな教育が苦手とする総合は、政治の実際においては、さまざまな専門家の判断を比較考量して最終的な決定にもっていくというかたちで、実現せざるをえない。官僚制は技術に社会学的に対応するものであり、プロパガンダの技術のお陰で官僚行政が意のままにできる近代的な操作術により、不可避のものとなり一切を拘束するものとなる。官僚制のメンバーはその上司の道具として働くだけであって、自己の責任において行動するのではない。

したがって、何事かを官僚制とのあいだで処理しようとする市民——その必要のない市民はいない——は、人間をではなく、固有の運動法則に従う匿名の機構を相手にしなければならない。市民はこの法則に——それを

知ることも、それに逆らうこともないままに——さらされる。権力を掌握する14年前に、レーニン（V. I. Lenin）は共産党を「官僚制の原則に従って」、すなわち軍隊のように組織し、そのあとで「社会は巨大な機械のように操縦されねばならない、なぜなら社会とはそのようなものだから」、つまり匿名のものだから、と宣言した。これすべて統治効率の浸透を図ったのであった。当然、レーニンのロシアでは、政府が意志と決定の独占権をもった。官僚制的措置の匿名性と非人的な論理をみごとに象徴しているのは、メノッティ（G. C. Menotti）のオペラ「領事」である。その領事は、めったにその内側が照らし出されることはなく決して開かれることのないガラスの扉の中にいる。決定はこの扉の裏側で、神秘的な規則に厳密に従って下される。その規則はかなりの数の申請者には生命と希望を、その他の者には失意と死をもたらす。しかし、誰かがその結果に責任を負うわけではなく、したがってどの申請者も犠牲者になりかねない。官僚制プロセスの全き合理性はダイス・ゲームの全き非合理性に近い。このギャンプルは数学的規則に厳密に従いもするが、しかし人間の前には不可思議な運命として現れる。

アリストテレス以来、法〔法則〕の支配と法の前での市民の平等はあらゆる自由の基礎として賛美されてきた。人間は、法の非人的支配に服することによって、人的従属から解放される。法は、人間にまえてかれの行為の法的帰結を明らかにすることによって、かれがその前途に開かれているさまざまな道から自由に、かつ責任をもって選択をなすことを可能にする。聖パウロ（Paulus）は、皇帝の警察がかれのローマ市民権を知らずにかれを逮捕しようとしたとき、法に訴えた。ソクラテス（Sokrates）は、法がかれに死刑の判決を言い渡したとき、冷厳な態度でその法に従った。ローマの軍団が行進したところでは——ただしロシアに行進したことはない——、不十分なこともしばしばであったが、つねに法の支配の種子が蒔かれ、機が熟したときには道は自由主義と民主主義の生長に開かれていた。

しかし、最高の正義は最高の不正義である——これまたハイエクの非弁証法的、非歴史的、非社会学的な感覚が捉ええないことである。人間を自由にするには、法はかれにとって接近しうるもの、理解しうるものでなければならず、またかれは法についてその責任ある代弁者と議論できなくてはならない。ところが、社会生活、経済経過、管理機構、法的決疑論、統治・操作技術が複雑になるにつれて、ますます法の支配は厳密に遵法的な官僚制の形態のもとでは徹底しなくなる。つまり、法の支配はギャンブルの性格を帯びるようになり、ますますその匿名性は自由の保証から曖昧かつ不可解で把握できない独裁政治へと転じてゆくのである。³⁾

個人主義とマスメディア

技術、市場および官僚制だけが標準化と集団化の巨大な諸力なのではない。技術の産物たるプロパガンダの手段はそのような諸力のうちで最強のものである。なぜならそれは、余暇を占領することによって人の魂の独立と自立を直接襲い、たとえその人が必要としないものであっても、どのような財を求めねばならないか、かれが自らの判断やプロパガンディストの責任範囲をこえてどのような意見を抱くべきかを吹き込み、こうしてかれの魂の安定を情報や評判や騒音の大海のなかに溺れさせるからである。これはしばしば書かれてきたことであり、繰り返すまでもなからう。⁴⁾

最も害が少ないようにみえるプロパガンダの側面にのみ注目すると、商業広告はまさしく近年のアメリカ経済の安定に大きく寄与したために正当にも称賛されてきた。数多の陰気な予測や衰亡の予言は事実によって反駁された。ケインズ (J.M. Keynes) とともに、ある最低所得を下回ると人々はヘソクリをとっておけないぐらい貧しいから、所得の増加につれて比例以上の貯蓄が可能になるだろうと、あるいは表現をかえると、増加する所得とそれに遅れて増加する消費のギャップは拡がるだろうと推論するのは、まったく理に適っているように思われた。というのも貯蓄を近い・

あるいは遠い将来のための現在消費の断念と定義するならば、現在の財需要は相対的に遅れをとるからである。しかし、それにより生産と雇用の安定にとって危険は大きくなる。いずれにしても、第2次世界大戦中および戦後の生産性と所得の爆発的な伸び——独占資本主義による進歩の阻害をめぐるマルクス主義的な悲観とは反対に——は、逆説的に、不安と悪い予感の原因となった。われわれは、経済と労働力を完全利用するには、所得の増加分からあまりにも多くを貯蓄しないであろうか、と。

これはすべて全くの誤りであることが判明した。財——テレビのような新しい種類の財——に対する需要は少しも遅れなかった。それは所得の増加に比例して増大し、したがって貯蓄もただ比例的な増加にとどめ、朝鮮戦争により軍需が倍増する以前ですら、このようにして完全雇用を保証した。合衆国に貧困がなお残っていると看做しても、その責任は経済的不足にあるのではなく、社会的障壁、わけても——徐々に克服されつつあるが——有色人種の差別にある。1954年のアメリカの国民所得はおおよそ3,600億ドルと算定された。租税などの約1,000億ドルを差し引いたのち、人口1億6,000万の一人当たり平均所得は1,700ドルという驚嘆すべき額に迫った。ところで、こうした成果が宣伝とプロパガンダの策略によらずしては達成しえなかったことは明白である。結局のところ、ある国はまったく気前よく解された生活上の必要なものや快適なものをすべて手に入れたあと、いったい何を欲しがればよいのか。それ以後の所得がどれだけ増加したとしても、福祉にとっては以前の増加ほどには重要ではなく、またさほど重要でない余分な財に使われる。まさに人々は財を所有するにつれてそれ以上の財はますます必要としなくなるのだから、「過剰貯蓄」はそれだけ重大な危険となってくる。たとえ生活水準についての判断が変わりうることは認められるにしても、それは年々ではなく世代間で生じることである。しかし、ここにある課題は、生産性の爆発的な上昇と歩調を合わせ、生産と欲求の格差のうちに失業が生じることのないよう、まさに年率数パーセ

ントに上る生活水準の爆発的な上昇を要請した。言い換えれば、その課題は、「アメリカの生活水準」がヨーロッパ車より2倍大きく5割高価なクルマを求めているとか、子供らがテレビを見るには隣家に行かざるをえず、そうしてわが家から足が遠のき、劣等感を抱くようにならないためには、テレビを購入するよう行動する方がいいということを、人々に納得させることにある。このような論法の巧妙さと説得力のお陰で、合衆国民は目眩のするような生産性の果実をまるごと収穫し、高水準の雇用を維持することができたのである。⁵⁾

この点については、経済以外に三つばかり注釈を加える必要がある。

第1に、この体制の外にいる人々には、問題の幸運な解決は不条理の極みとして、つまり神の摂理が大富豪のために用意しておいた格別の恵みとして、映るにちがいない。世界は生活上の多大の心配事はかかえているけれども、かれらには過大な所得ゆえの過大な貯蓄に対する恐怖はない。同時にまた、世界は、もしその受取人がその軍事力を構築しそれだけアメリカの軍事予算を軽減するために利用しないのであれば、アメリカは「あえて」年間3,550億ドルのうち50ないし60億ドル——全体の2%弱——を「手放す」わけにはいかない、と教えられた。たしかに、アメリカに経済危機が実際に発生したならアメリカへの原材料輸出に依存する貧しい国々では倒産や失業や飢餓が誘発されることを考えてみれば、世界は、アメリカがあらゆる不安の元凶たるその過剰の富を貧しい国々に移転することによって危険を払いのけることはできないものか、と問うであろう。というのは、第2に、テレビなどが「アメリカの生活水準」の一部となったからといって、〔消費水準を年々引き上げるといふ〕問題が議事日程からはずされたわけではないからである。この問題は年々、生産の上昇とともにますます切迫したものになる。ではいったいテレビのつぎに何をわれわれは欲すべきなのか。必要なもの、便利なもの、快適なもの、余計なもの、下らないもの、ではそのつぎに何が来るべきなのか。

したがって、第3に、真のジレンマは経済的安定と精神的健康のあいだ、経済的危機と精神的危機のあいだの選択にある。自国経済をいまの構造のまま推移させるためには、アメリカ人はもっともっと財を求めなくてはならない。財消費のオルギア〔乱飲乱舞の酒宴〕の高まりが精神的有機体の健康、魂の独立を手付かずのままにしておくなどと、いったい誰が想像しようか。なぜなら「あなたの宝のある所には、心もあるから」〔マタイによる福音書6-21〕である。だとすれば、称賛された個人の自由はそのどこにあるのか。個人は、曖昧さのない言葉で、こう忠告される。かれが新しい財を買わなければ、その子供たちは劣等感をもつようになり、アメリカの経済も崩壊する、と。かれはかれの自由の奴隷となったのである。

第2章 個人主義と社会

私的目的の手段としての社会

個人主義社会は、定義によれば、個人に最高の価値をみとめる社会である。個人主義社会という名称からしておおいに逆説的である。というのも「社会」は成員間の根本的な結合をもとめるが、「個人主義」はそれら個々の成員すべての主権、すなわちかれらの自己実現への衝動にとって障害となりかねない社会的ないし制度的な拘束や義務づけからのかれらの解放、を意味するからである。こうした対立を調停するため、個人主義社会の理論家たちは、自己利益を求める合理的な諸個人が共通目的の追求のために、つまり結局は各々の私的な福祉のために手を組むということを指摘する。なぜなら、社会生活が分業を可能にするかぎりには、各成員はかれの選んだ事業や職業や生産部門においてより高い熟練に達するからであり、またその場合かれは他者により大きな貢献をなすにつれて、その見返りにかれらから相応に大きな貢献をうけ、こうして全人の生活水準が上昇するからである。したがってその結果、最上の地位におかれる個人は、各人がその私

近代社会における理性信仰と宗教

的な諸目的を促進するかぎりにおいて、相互に関係を取り結ぶようになる。

すでに言及したことだが、古代からほぼわれわれの時代にまでいたる非常に重要な理論は、社会を、理性に導かれて福祉を追求する自由な諸個人のあいだの社会契約に由来するものとしている。かれら諸個人は、一定の制約という不利益を、社会生活上のより大なる利益のために支払わねばならない代価として甘受するのである。別の理論家たちは、さほど社会契約を歴史的事実と見なそうとはせず、むしろ社会を自生的に生長したものとして説明しようとするが、しかしやはり社会契約の考えを現実測定のための規準として活用している。社会のなかで生きるためには、人はあたかも一つの契約を結んでいるかのように振る舞わなければならない。言い換えると、諸個人は、自らその諸目標をより良く達成するために一定の規律に従うのであり、こうしてそれらの目標は社会の目標となる。

これらの理論はどれも、個人を理念的に最上のもの、合理的なものと考え、それらは個人主義社会の論理をみごとに表現している。なぜならば、何が社会生活の現実的基礎であろうとも、個人主義社会の経験が日々契約によって規定されることに間違いはないからである。自由社会においては、だれも、自由に締結され厳密に内容と期限の決められた契約をこえて責任を負わされることはない。契約上の義務を取り決めるに際しては、市民は自己の利益の自由な追求のなかで理性を働かせる。契約は全体の生活に対するかれの貢献と共同の労苦の成果に対するかれの分け前とを規定する。営業および契約の自由の裏面をなすのが自己責任である。すなわち、成人した五体満足な人間は、自助をおこなえないならば、だれの援助もないのである。学問論議のなかで通常なされているように、自由をさまざまな可能性のあいだの選択と定義するならば、現行の契約に代わる選択肢は別の相手と別の契約を結ぶことであり、もくしは極端な場合には現行の契約よりも有利と思われるのであれば、そもそも契約をしないことである。こうしたことはすべて、人間は理性に導かれる存在者として、及ぶかぎり自分

自身の利益をはかるように、見返りにどのような代償を受け取るかに応じて自己の貢献の方向と範囲を自由に決意しうるものでなければならない、という前提そのものから生ずる。

このような主張は、あまりにも商売に走るきらいがあるかもしれない。基礎的な社会集合体、わけても家族の有機的性質を見誤っているからである。しかし最も偉大で思慮深い哲学者、カント (I. Kant) まだが、婚姻を相互の継続的な性的満足のためにする二人の異性間の契約と定義しているのである。われわれはかような定義を、その著者が一人の大学教授であるのみならず生涯独身者で通したので事情に通じていなかったとの理由で、一笑に付すことができる。その定義の中では婚姻と売淫がいささか混同されているのではないか、とも言えるだろう。しかしながら、契約関係——その一切は自動的に、もしくは離婚の場合のようにそれぞれの解約告知期間ののち消滅する——の組織として個人主義社会を説明しようとする試みの論理は、きわめて示唆にとむ。なぜなら、このような記述が現実そのまま当てはまるかどうかにかかわらず、今日の社会がそのように指示された方向へと進んでいることに相違ないからである。その理論は、社会の本質の説明としてはまったく不十分であるかもしれないし、また実際にそうなのだが、しかしだからといってそれは、論理的形式として人々の考え方、社会における自分の地位や自身の目標にたいする理解の仕方を総括している場合には、まだまだ無意味ではない。人々はそれ以外の道徳的諸力を活用するかもしれない——実際にまた活用している——が、しかしかれらがそうした諸力を誤解しそれらを育むことを怠るならば、単純化された像は、現実の方がますますこの像に近づいてくるのだから、いよいよ現実的なものとなる。謬説は、たんに学問上の事柄にとどまるかぎりには、無害なものであろう。が、それは、世論をまとめ上げ働かせる場合には、あるいは逆に世論がそれに融合しそれによって形成され指導される場合には、歴史的な力となる。謬説はおおいに、有害な実践の武器になるかもしれな

近代社会における理性信仰と宗教

い、というのも、そのような理論の誕生そのもの、存続そのものがすでに歴史的衰退の一部をなすからである。同じように、その理論への批判はそれに依存した実践への批判として考えられる。

最初の根本的な疑問は、社会はその成員の私的目標にたいする手段と解すことができるという命題にかかわる。諸個人の私的目標設定が主要なすべての点で一致するならば、そうした説明もある程度は納得のいくものである。ところが事実はそうではなく、人々の利害はつねに一致するにはほど遠く、むしろ諸利害は交錯し競合しあい、それらは敵対的なものではあっても関係そのものの維持を擁護するにもかかわらず、人と人を、また集団と集団を対立させる。人々は協働者であると同時に競争者でもあり、かれらは共存したり敵対したりし、またその競争や市場闘争は、かれらが競争・市場ゲームのルールに従うかぎりには、まさしく協働の一形態でもある。社会から完全に退いて自分の福祉を高めることのできる人は、開かれた「境界」というまれなケースを除いてありえない。明らかに、とくに搾取された貧しい労働者なら、失業よりも雇用契約を選択するのであり、そうでなければかれは契約にサインしないだろう。しかしこれは、かれが餓死よりも貧困を選ぶということの意味するにすぎない。この意味でなら、社会がかれにその私的福祉のための手段として奉仕するというのは正しい。しかし、これが個人主義の理論家たちに不当な推断を許すことのないよう、人間は思いあまって契約からの逃げ道を探しまわる——そしてそれを見つけるのである。

反社会的行動の合理性

その打開策は社会からの退却ではなく、社会のなかでの反社会的な生活である。こうした結論への論理は不可避である。もしもわれわれがこの議論の目的のために、社会とは実際に私的な考慮から理解できるものであり最高の支配者は個人であると仮定するならば、そのような個人からなる社会

は派生的で条件づけられた価値、外にある諸目的にたいする手段、たんなる合目的性の事柄であるにすぎなくなる。しかしそうなると、一群の個人が社会にたいするその積極的な貢献を自らの私的目標の追求のための最高の手段とは見なさず、社会の利害に反する戦略がかれらにはより好都合に映るという論理的可能性が出てくる。そのような場合には社会はこの成員にとって価値がないと言うのは、間違いであろう。私的福祉に向けられ社会の利害に逆行する行動様式は、かならず社会をかの私的利害に服従させることになる。すなわち個人は、他者と協同でかれらの福祉を通してではなく、かれらを犠牲にして繁栄することが許されるかぎりにおいて、社会の生活に関心をもつ。が、このことは、全人にたいする恵みとしての協働への本来の信頼から遠くかけはなれている。搾取と抑圧はまさに社会においてのみ可能であり、合理的個人なら搾取と抑圧を用意することができ、またそうするにちがいない。搾取と抑圧の受益者はそれらを維持することに関心をよせ、それに心を奪われる。つまりかれらは、社会の生活をこのような特殊な形態において、そしてこのような形態のために維持することに関心をもち、それに縛られるのである。同様に、その犠牲者も負担を避け、〔社会〕全体の構造を破壊することなく転覆することを目指すであろう。これが個人主義社会の真実の論理である。

自由が最上の価値をなす体制は、弱小の個人・階級・民族を犠牲にした強大な個人・階級・民族のための自由の支配へとたやすく墮落する。そこでは、身体的、軍事的、財政的あるいは知的能力に差異があるということが前提となる。じっさい、そうした差異はつねに存在する。万人が自由にその私的福祉を追求できるのならば、強者はこの権利を存分に行使でき、支配的な地位に居座るだろう。他方、各人は強くなって現在の強者を排除しようとするであろう。人々は合理的に説明された自然の本能によって動かされる。あれやこれやの状況およびそこにある利得機会の合理的な分析は文明の進歩とともに洗練されるが、動機は経済的理性の原理が同一不変

近代社会における理性信仰と宗教

であるかぎりには変わらない。すなわち、われわれの私的目的の手段として他人との関係を活用すること、もっと露骨に言えばわれわれの私的目的のために他人を利用することである。人が共同体を自己の私的目的のための手段として構築しようとするならば、合理的な戦略は搾取であって連帯ではない。

これは、グンプロヴィッチ (L. Gumplowicz)、オッペンハイマー (F. Oppenheimer)、リュストウ (A. Rüstow) と世代をついで展開されてきた、重要ではあるがほとんど知られていない社会の起源にかんする社会学的・政治学的理論と完全に軌を一にする。これらの論者のうち前二者にあっては、その学説は社会学的国家論であった。そうした学説の基礎を、膨大な先史的・人類学的史料を組み込むことによって拡張し深化させたりリュストウは、それをたんに重層理論とよんだ。この理論が主張するところでは、発展し細分化した——すなわち未分化の原始的な小種族共同体を脱した——社会は、征服者が被征服者を虐殺したりその目をくり抜いたりするかわりに、国家という強制機関を通して被征服者の最低限の生活資料をこえた余剰生産物を押収することによって支配階級および収税者として居座る場合のように、征服によって成立する。この過程は、たとえば気候の変化によってもたらされる。馬を飼育する遊牧民がそのステップから農耕民族のより温暖な土地への移動を余儀なくされ、その騎馬軍団がかれらを家臣とする場合がそうである。そこで遊牧民は物質的に、降伏者の労働が持続的であり生産性を高めることに関心をもつだろう。かれらは降伏者と一種の協力関係をもつようになる。じっさい、かれらは、その下僕の能率を高めることによって自分自身の所得を増やそうと決心するなら、下僕にも収穫の増加分の一部を分けてやらないと、こうした目的は実現できないことを、ただちに悟るであろう。このことにより、かれらはかえって協力関係を深化・拡張させ、当初の支配的な重層関係を、たとえ階層化されているにせよ統一的な社会へと造り変えてゆく。それどころか、統合的で高度に

分化した社会はかつてこれ以外の仕方では成立したのか、ひいては成立しえたのか、との疑問も生じよう。確かに、聖書が伝えるところでは〔創世記4〕、諸市の建設者となり手工業者の父となるのは権力の人、カインであってアベルではなく、かれの後継者たちは一神論の形成史においてとくに重要な位置を占めている。したがって、まさしく個人主義——諸個人および諸団体が、憲法と市場に取り巻かれているにせよ、他者との関係において自己の私的な目標を自己の責任において追求する個人主義——に穏やかな分別のある生活を期待する根拠は、論理的にも歴史的にも存在しない。

われわれの批判は、社会の生活における個人主義の公式的でない随伴現象と帰結を開示する。それらはすべて、ジャングルでの強者の権利への方向を指し示している。真理の公式的半面が真理の全体となり大いなる欺瞞となることがないように、公式的・プログラムの像を完全なものにするには、それら非公式の面がこれに付加されなければならない。もちろんそれは、われわれが公式的で決して無意義ではない真理の他の部分に十分な評価を与えないのなら、個人主義のもつ公式的でない真理をめぐるわれわれ自身の議論は公正さに欠けるであろうということも含意している。これをわれわれは三段階で行なう。

利己的個人主義が組織社会にもたらす論理的帰結と重層についての歴史的・先史的証拠との一致は、限定を必要とする。個人主義はある程度はジャングルの掟を指向しているが、しかしジャングルには存在せずそれを超える要素をもっている。それは個人の——強者か弱者かにかかわりなく、あらゆる個人の——身体および権利の不可侵性を社会のなかで保護する掟である。個人格の法的自由は、人が強者の要求に従わざるをえない悲惨な条件のもとではほとんど実際の意義をもたないかもしれない。しかしその場合ですら、それはやはり法的自由であり弱者保護の武器でありうる。知的で篤実な奴隷はしばしば、法的に自由な貧民の生活よりもっとまじな生活を享受した。しかしそれでも、個人の法的自由は奴隷状態よりも

限りなくすぐれている、それも哲学的原理を根拠にしてではなく、現にありまたありうる実践的意義においてである。個人主義は強い個人を解き放つ。が、その立憲政治を通して、以前に類をみない弱者への防護線も引く。征服による組織社会の成立のなかに、そのような境界を示すものはない。

この点については、近代の合理主義社会における二つの対立的な体制の対称的な相関関係も役に立たない。個人主義にあっては、たしかに強い個人は他の人々を自己の私的な目的の手段として利用し弱者を虐げることはできるが、しかし少なくともかれらを殺すことはゆるされない。集団主義のもとでは、集団は諸個人を自己の目的の手段として利用することができるばかりか、これら諸個人の自由あるいは生存までが集団の目的にふさわしくないとなると、かれらを破滅させることもできる。個人主義は個人格を精神的に破壊する（前章を見よ）が、法的には擁護する——この意義は小さくはなく、二つの体制を比較するうえで決定的な点である。なぜなら集団主義は不可侵の権利をもった個人格というものを原理的に知らないからである。

われわれの第三の譲歩は、個人主義社会の効率にかかわる。ここでは共同善は、私的な諸行動およびそれらの相互作用の結果と考えられる。アダム・スミス (A. Smith) の古典的議論によると、われわれが日々の糧を期待するのは肉屋とパン屋の慈愛心にではなく、かれらの慎慮による自利心にてである。私的体制が生計と健康状態に対して実際にもたらしてきたものは、いくら称賛しても過ぎることはない。この点は上で強調されているし、前掲の拙著で徹底して論じられている。われわれは、生計と健康をたんに物的な財へと矮小化するほど、理想主義的にものを考えてこなかった。人間というものが受肉化した霊であるなら、肉体におけるかれの生活に関わるものすべてがかれの精神的生活の形成に寄与する。このことが最もよく見て取れるのは、福音書の中の救済史のもつ緊急性からであり、また神の国を説き病人を救うという使徒たちへの二つの命令からである。

しかしもちろん、個人主義の効率と成果を認めることは、個人主義社会の生活をもっぱら私的判断と私的契約関係に解消したり、私的諸力の働きを穏やかな分別に基づく円滑な協働と見なすことでは決してない。効率という点での勝利がもつ非公式の個人的・社会的代価こそが問題なのである。たとえわれわれが個人主義の古典的教説、すなわちレッセ・フェールの教説を十分な徹底した証拠として受け容れるにしても、とにかくそれは、人々が個々の機関の圧力を通して共同善のために協働しなければならないということ、排除しない——多くの見解にあってはまさにこのことを要請する。企業人たちの競争と肉体労働者の無産状態は、いっそう不利な条件のもとでの協働以外に逃げ道とはなりえない。

したがって協働は、いずれにしても意識的ではなく、なおさら意図的なものではない。ヘーゲルの「理性の狡知」やアダム・スミスの「われわれの意図せざる目標の達成へとわれわれを導く見えざる手」は、諷刺家のマンデヴィル (B. Mandeville) が「私悪と公益」の一致として露骨に述べたことを控えめに表現している。人々は、前章で述べたように、自分の与り知らないゲームの中のチェス駒であって、したがってかれらの個人主義的な自由がひとつの欺瞞になるだけでなく、さらにその動機までが積極的に狂わされる。というのは、もし共同善とは人々の利己的な行動の意図せざる結果であると知らされるならば、そこには公的な責任の感覚を教示するものではなく、かれらは自らの反社会的な目的の追求にやましさを覚えることはないからである。共同善は、それが行為する個々人の「背後で」実現されようとされよまいと、あっさり無視される。〔レッセ・フェールの〕理論が利己心を共同善の素材として正当化することによって、人間の活動はそのまま利己心の正当化となり、利己心への教示となるのである。これは幾多の論者が指摘してきたところである。反社会的戦略が論理的結論となる。

ストライキと経済危機

第2に、市場闘争の形をとる私的な諸個人および諸集団の協働は、われわれがそれらの置かれた状況とそれから生じる合理的な課題をくわしく分析するとき、より具体的に記述することができる。社会の経済生活は、資本と労働との——その個別の編成がどうであれ——秩序ある協働に依存している。資本、すなわち建物、設備、原料などは、私的所有者、公共施設あるいは労働組織などに属する。労働は個人的あるいは賃金契約のもとで雇われ、もしくは法的に不自由で、資本の命令に服すかもしれない。しかしいかなる事情のもとでも、社会の経済生活は、資本と労働がまさしく慎重で規律ある財生産のために結合されることを求める。自由主義デモクラシーの自由な合理的社会においては、両者はそれらのよく考えられた自己利益にもとづき任意に協働するものと想定されている。つまり、それらの熟慮された利益には、確かに協働することも含まれているが、しかしそれらの利益にはまた、その協働の条件を改善しようとすることも含まれているのであって、この利益にはどちらのサイドでも、ヴェブレン (T. Veblen) の鋭い皮肉が「効率の良心的撤回」と形容したものが役に立つ¹⁾。両グループのそれぞれの所得を決定するものとして二つの要因がある。一つは国民所得ないし総生産の絶対的規模であり、いま一つは個々のグループの相対的分け前である。前者が両要素〔資本と労働〕のたえざる協働に依存するのにたいして、後者はそれらの闘争によって決められ、ここにあっては両陣営のいずれもが、相手はそれらの間で分かたれるべき総所得のために協働の旗を護持するだろうと考えている。合理的社会は強者と弱者の協働のうちに生きるのだが、その協働は強者によって設定された条件のもとにある。したがって、両サイドともより強くあること、またそうなることを目指し、戦線を拡大するのは合理的である。しかし、その戦場となるのは社会の生活なのである。

労働者のストライキはもともと社会に対する脅迫ではなく、そのように

計画されたためしはない。競争経済にあっては、企業に対するストライキは雇用主に圧力をかけ、かれにその利潤とその生存全体が労働者の協力によるものだという真理をたたき込むだろう。そのようなストライキは、競争体制のもとでは、たいていそれ以外の共同体を巻き添えにはしないであろう。というのも共同体は他の企業から購入することができるからである。ところが、ゼネストの場合には状況は一変する。かつてはたんなる傍観者であった公衆は、今度は産業が閉鎖されねばならないのだから抗争に巻き込まれる。これがまさに目標である。すなわち、もしかして長期的には抵抗するかもしれない産業に対する圧力を、抵抗のできない公衆への圧力およびそうした公衆からの圧力を通して補強することが目標になる。企業は貨幣を失っても、ストライキののちにそれを取り戻す見込みがある。しかるに公衆は財とサービスを失うが、これらが回収されたり代替されたりすることはない。つまり、公衆は産業に譲歩をせまり労働者の職場への復帰を可能にするだろう、と仮定されているのである。それゆえに、鉱山や鉄道や港湾の場合のように、労働者による共同体の根幹の掌握が凄味をませば、それだけストライキの成功の見込みは大きくなる。²⁾

労働者のストライキは十分にセンセーショナルではあるが、社会の生活に対する第一の、もしくは最も危険な攻撃といったものではない。この形容がふさわしいのは、むしろ「資本のストライキ」であって、これはストライキと経済停滞とによるそれぞれの損失の比較統計が示すところである。両者の類似点と相違点がともに理解されなくてはならない。労働者のストライキが多数者による意図的に決められた行動であるのになら、資本のストライキは地震や洪水といった大災害のようにより高い偉力として現れる。したがってそれは、恐慌や危機などといった中立的な名前をもつ。それは決められた多数者の行動ではなく、同じ経験から同じ方向へと導かれる多くの個々の行為の集合的な結果である。しかし本質においては、恐慌とストライキは互いに共通している。というのは、いずれのケースに

近代社会における理性信仰と宗教

あっても不可欠の両要素は、代償が不満足であることを理由に、しかもまさに自己の不可欠さを誇示することによって代償を満足のゆく高さにまで引き上げることを意図して、社会に貢献しないであろうからである。

資本と労働の道徳的非難は問題にはならないであろう。なぜならここでは、他のだれとか社会全体とかに義務はなく、だれもが適当と思えるにしたがって短期の雇用契約に乗り出したり、あるいはそれを見合わせるよう押しやられるからである。企業家は、それによって損失が避けられるのであれば、その事業を閉じるほかに何ができるだろうか。労働者は、そのわずかな生計費が高騰しているときに、ストライキに入る以外に何ができるだろうか。ここで問題となるのは、個人の道徳ではなく、社会の道徳、すなわち個人道徳を圧倒し明らかに反社会的な経営戦略を追求させる社会制度の道徳、である。目につく結果は、資本も労働も不満足な収益のゆえに財生産から撤収されることである。あるいは言い換えると、私的な利益追求の自由はいずれのケースでも、国民所得そのものを減らすことによって国民所得のうちの取り分を相対的また絶対的に増やそうと意図して、その私的利益のために社会を害する自由を含んでいるのである。

ストライキを擁護する有力な根拠はずっと以前から次のようであった。社会は、それに対する攻撃によって境遇を改善する労働者の権利を抑圧する一方で、資本の同じ権利を保護するかぎり、自由ではありえない、と。ところが、アメリカにおいてさえ、世論の一般的方向は景気変動の適度な抑制をめざしており、それは労働の適度な抑制をうちに含んでいるだろう。なぜなら、国家施策が雇用および総生産の満足のゆく水準を保障し、かくして数世代にわたり財界の特権として通用してきた責任を担うときに、雇用と生産の制限への労働者の権利は非論理的であろう。全国的規模のストライキやそのような脅しは、財界が好景気と不景気を造り出す権利を放棄したなら、常套手段としてはまかり通らない。しかし自由は、いくら制限されたとしても撤廃されてはならない。アンバランスな自由の行き過ぎを

正すのは、ひとえに本質的自由を救い出すためである。圧力への反逆は無条件の道徳的権利であり、デモクラシーの定義はおよそそうした権利のために法的な道を拓くことにひとしい。ストライキはそのような反逆の極端な形態である。これほど危険な権利はめったに行使されてはならず、最後の手段として取り置かれるべきものである。

言葉をかえるなら、自由の反社会的な行き過ぎを正すためには、人々がそのような自由の濫用に巻き込まれる反社会的な状況からかれらを守らなければならない。自由は明らかに反社会的な意味に解されてきた、というのも人々は明らかに反社会的な状況におかれ、そうして無援の状況におかれてきたからである。われわれはわれわれの兄弟の救済者ではないという意味での、社会の組織原理としての自由、個人主義、プライバシーは、このようにして、それらが組織するはずの社会を破壊するにまでいたる。個人主義社会は、より純粋、より論理的になり、伝統的混合物からより自由になるにつれて、ますます存続しえないことが明らかになる。個人主義は社会を破壊するのである。

自己抑制の合理性？

ここで、適切に解釈し直された理性原理そのもののうちに然るべき対抗重力が見いだせないのかどうか、という問いが生じる。(のちほどわれわれ自身がこの道をたどる、というのも合理的自律へのわれわれの批判はけっして合理性それ自体を失墜させることを意図しえないからである)。諸個人による合理的な利益追求は、もし政治闘争や市場闘争における優越的な力の行使を意味するにとどまるならば、あまりにも狭く把握されているのではないか。本当に理性は、自利追求の徹底とそのための戦略のほか、自由な個人に何も教えないのであろうか。むしろ、自由な人々には理性そのものによって社会的行為の一定の規則が、すなわちかれの行動の反社会的動機にたいする対抗重力となって社会構成の安定と持続を確保するような規則が説かれ

近代社会における理性信仰と宗教

るのではないか。このようにして理性そのものが、諸個人が相互関係のなかで合理的に利益を追求するという像に、もっと射程のながい新たな要素を持ち込むようにも思われる。

なぜなら、2000年以上にわたり人間理性の枠内で展開してきた西欧の倫理学や政治哲学にあっては、「正義は統治の基礎」であること、正義は理性そのものから平和と安定のために要請されること、そして強者が弱者を搾取して自ら破滅をまねくのは「非合理的」、非理性的で愚かなことであること、こうしたことが疑われたためしはないからである。だとすれば、諸個人や諸団体の考え抜かれた自利がこのうえなく鋭く衝突しつつも、その「可能性」が平和と安定をめぐる遠望的な考慮によって画され、中庸と正義が求められるように、合理的な社会を形成することはできるだろう。この種の言明はたぶん今日のたいていの社会科学者も認めるところであろう。こうした問題は、合理的に利益を追求する「個人」が国民政府となる国際関係においてはもっと大きな規模で再現する。「現実主義」の理論家は、「国民利益」が政治の唯一合法的、合理的もしくは現実的な指導者であるとの主張をなすが、すぐ付言して、正しく理解された国民利益は他国の必要にたいする賢明な配慮をうちに含んでおり、それでこそ対立が回避され、周辺に友好関係が深められ、一言すれば国民利益はほぼ道徳的利益に合致するのだと言う。

しかしこの解決策は困難にみちている。そうした再解釈の試みにおいては、まずその非科学的な表現の仕方が目につく。科学は合理的に明らかにされた事実に適切な確実さを与えるべきである。宗教的ドグマには不和があったが、科学的命題には一致がなくてはならない³⁾。しかし、正義にかんする命題にはさまざまな解釈がありうる。というのも科学がとにかく触れるもの・測れるものをもっぱら目指しているかぎりには、正義はそのような事実ではなく、それについての科学的概念はありえないからである。物的な現実はわれわれに諸物と諸関係を提供するが、しかし正義であれ不正義

であれ、およそ精神的なものは提供しない。個別のサンプルを一般化することによって或る種の概念を構成するのと同じように、曖昧で錯綜した現実に見られる曖昧で錯綜した正義の諸要素を概念としての純粹さにまで延長することによっては、正義の概念を構成することはできない。われわれは、正義の純粹な理念——たとえ物的な現実がこれに対応しないとしても——についての認識をもっているからこそ、一つの同じ現実における正義のかの曖昧かつ錯綜した諸要素を認識することができるのである。正義という精神的現実の存在を認めるには、まったく異なった科学の概念が必要になろう。

言い換えると、正義という長期的な合理性への訴えが何を達成しようとするのかが明らかでないのである。たとえば、強者が弱者を搾取するのは理性的ではないとか、不正の秩序はすでにそれゆえに非理性的な秩序であるとか、考え抜かれた国民利益は他国民の必要を配慮するとか、あるいはごく一般的にいて、個人や団体の合理的自己利益は社会的観点と一致するといった、これらの命題はすべて、古典的な政治哲学の精神にもとづいて考えられているのだろうが、そこでは「理性」が人間精神の実際的な作用における力を意味しているのか、あるいはその健全な作用のための規範を意味しているのか、またいかなる意味でそうなのか、識別することはむずかしい。しかし、それらの命題を伝統的な哲学の枠から現代の社会科学へと移し替えてみると、それらの意味はまったく明確になる。

その場合、かの命題は、社会的正義は啓蒙された個人や団体や政府がそれぞれの目的を追求する舞台となる社会的、国民的もしくは国際的秩序に安定と持続を授けるがゆえにかれらを引きつけるということの意味するはずである。どのような関係および契約にあっても不可欠なのは公正であり、それは然るべき応報への期待を秘めているからである。公正と誠実は報われる。自律的で科学的な道徳の権威者のひとり、カール・マンハイム (K. Mannheim) は、デモクラシーをすべての科学的諸概念のうちで最も科学

的で、最もまぎれなき概念、すなわち効率から演繹しているほどである。「……不平等に立脚した計画化は……この不平等なるものが社会にきわめて大きな亀裂をもたらす結果、システムの機能のための条件たる暗黙裏の同意という最低条件すら満たせなくなるのだから、おそらく永くは続かないであろう。……政治が計画化の車輪を妨げるのを防ぐ必要性は、長期的には計画化社会における機会の均等に資する要因のひとつとなる。したがって計画化は、結局のところ基礎的な平等という意味でのデモクラシーの拡張に導くのである」(*Mensch und Gesellschaft*, S. 363-4)。国際問題についてもかれは同じように述べる(S. 142)。「……戦争が存在するのは、人々がその活動において長期的に考え……かつ現実感覚を身につけることを学んでこなかったからである」。

これはすべて、また類似の命題でみたされた出版物も、論理を欠いている。そのような命題が妥当する場合はあるとすれば、それは協力者や敵対者がほとんどもしくは潜在的に同じ強さをもっているからにはほかならない。かれらは争いを調停したほうが賢明である。しかしこのことは、物理的な力、社会的な勢力、財政的な権力あるいは軍事的な暴力において他者に勝ることを知っている誰かがいて、自分の存命中に、もしかしたらその後の世代にわたってこの優位を保ちうると信じている場合には、当てはまらない。人間の寿命ははかなく、自らの死ののちまで後継者の生命に意を用いることのできる人はいない。カール・マンハイムによると戦争を回避するはずの視野はどれほど広くなくてはならないか。さらに重要なことだが、そもそも戦争はなぜ回避されねばならないのか。一つの寿命という短い視野のもとでは、戦争は勝者には十分に報われるものであるが、では、何ゆえにかれは苦心して「長期的視野」をもつ必要があるのだろうか。なぜかれはその優越的な力を意識していながら和解を勝利よりも有益と考え、他の人々への尊重を力づくの搾取や破壊よりも有利と考えるべきなのか。

長期的視野における強者の側からの自己抑制が理にかなうのは、わが身

や追従者を被抑圧者の報復から守るためであるように見える。そうだとすれば報復の理由はなくなり、かれが設定した秩序は同意により安定的で持続的なものとなろう。ところが共同社会の不正な秩序が弱者の搾取により自己の利益を合理的に追求する強い成員によって設定されたならば、この秩序は、不正を改めることによってではなく、弱者が蜂起し復讐しないようかれらを押さえ込むことによって存続する。そのような試みはもちろん失敗に終わるかもしれない。われわれの行動の結果について絶対の確実さというものはないからである。しかし、弱者を断固として押さえ込もうとする試みがおおいに成果をあげうるということを明白にする方がもっと重要である。その試みを正当化するには、その可能性だけで十分である。権力者は現実主義者であって、善意の大学教授たちが己が存在意義のなさを埋め合わせようとして夢見る、永遠の宇宙の組織化といった壮大なロマンを追いかけたりはしない。少量の無慈悲は反逆を招くおそれがあるが、きわめて多量のそれは反逆を抑止しうるのであって、そうなると絶えず新たな暴力に訴える必要はまったくなくなる。暴力的支配者は昔から、犠牲者たちに娯楽を与えることによってかれらの魂を萎えさせる術（すべ）を心得ていた。ローマ伝統のサーカスは、技術的にみれば公共娯楽の今日的な尺度にはみすばらしく映るが、それでもローマでは幾世紀にわたり、ビザンチウムではさらにもっと長い時代にわたって自らの使命を全うするには充分であった。これは確かに、持続性の要請をみたすには十分に「長期的な視野」である。

一般的にいて、たしかに歴史における反逆の多くの例は穩健で公正な支配が妥当であるという信用を証明するように見えるのはもっともである。しかしながら歴史は他方で、ひどい状況にもかかわらず、いやもしかしてそれゆえに試みられなかった反逆のはるかに多くの例を示している。実行された反逆は実現されなかった反逆よりも強くわれわれの注目をひく。しかし後者も、歴史のなかでは前者と同様に重大な事実である。われわれが

この点を考慮するなら、抑圧の機会がいかに大きく、いかに長期的な成果を見込めるか、だからまた抑圧の政策が十分に圧倒的な力を備えていてその無慈悲さの緩みに要心するかぎり、それはいかに合理的であるかが明らかになる。あるいは言い換えると、よく理解され慎重に考えられた自己利益には抑制と正義は含まれてはおらず、個人主義社会という逆説的な社会が実際に過度の暴力行為を伴わずに存在するとすれば、それが可能なのはそうした社会がなお合理的個人主義の外にある秘密の泉によって養われているからにほかならないのである。

伝統的抑制

個人主義にかんする二つの章でわれわれは、啓蒙された諸個人による自己利益の合理的な追求が個性だけでなく文明社会をも破壊することによって自己矛盾に陥ることを示そうとつとめてきた。ここで、生じうる二群の誤解をあらかじめ避けておかななくてはならない。

第1にわれわれは、ここに提示された像がまったく現実的であるとは決して主張していない。むしろそれは応用論理学の一実験、つまり合理的個人主義という一つの純粋な原理からの演繹なのである。しかしその像は、現実の完全な像を与えはしないにせよ、だからといってまったく非現実のもでもない。なぜならわれわれは、かの一つの原理の帰結を追跡するなかで、近代社会が自らの指導原理および規範にまで高め・無数の談話や論説のなかで日々自慢している力に考察の的をしぼってきたからである。その状態から、われわれは二つの結論を思いつく。

一方で、合理的個人主義の像は、それとはまったく種類のちがう残余の諸要素によって変形され緩和される。すなわち、現実のなかの人間は、かれ愛用の自己解釈が認めたがるよりも、あるいは合理的個人主義がかれらの伝統的な行動原理と「抑制」を完全に圧倒したなら出現するであろう人間よりもずっと優れている。実際のところ、かれらは、技術の時代にあっ

て現在における過去のしずかな作用に気づいていないから、自分自身とその行為のうちに見いだされるものすべてを合理的個人主義と見なしがちになる。つまり、かれらは合理的個人主義を一塊の動機と解するのだが、そのなかには合理的個人主義を牽制し弱らせる動機も若干含まれているのである。人間がそのプログラムよりも優れているというだけでなく、同じ理由でそのプログラムはかれらには在るがままのプログラムよりも優れているようにも見える。

しかし他方においては、この奇異な混同によりむしろ危険が強まる。実際にわれわれはとにかく合理的個人主義のプログラムとともに生きているのだから、この事実は外からの密かであつましい緩和と抑制ではなく、そのプログラムに有利にはたらく。したがって、プログラムはその作用によって正当化されその重みがますますつれて追求されてゆく。そのプログラムは、意識的に洗練され称賛されることにより、当然、人々の精神のうちでますます大きな空間を占めるようになり、精神のなかになおも存在してはいるが拒否され軽視され少なくとも刷新はされていない伝統的諸力を犠牲にする。合理的自律は、ともかく近代西欧世界においては攻撃的な革命原理であり、伝来の残物と混合物を批判的に破壊することによりそれ独自の人間理性の理解を純化し鋭くし狭くしようとしてつとめる。しかしこれは陰鬱な像である。合理的個人主義が個性と文明を破壊するのならば、この軌道の終点は遅かれ早かれやってくる。そこまでどれほどの距離がわれわれに残されているのだろうか。

これはわれわれを第2の論点に導く。われわれのテーゼはこうである。近代人は理性という最高の原理にたいする信仰によって迷走し、その光に照らして宗教的伝統の衰えた諸力を「非合理」と疑ってかかる、と。だからこのテーゼは、非合理主義の弁護、そして理性の原理にたいする攻撃と誤解されるかもしれない。しかし、社会における自律的理性の歴史上の航跡にたいする批判がいかにラディカルだとしても、それは理性原理への批

判ではない。それどころか逆に、この考え方はたえず科学的な推論をもちいる。つまりそれは、理性の過去の成果を改善し、その欠陥の背後にある、理性についてのあまりにも狭い概念を訂正する試みのために、理性を活用するのである。科学には、それ自身の方法と前提を再検討すること以上に高貴な仕事はない。なぜなら、科学の進歩には、過去の科学の成果を確認したり継承したりする必要はまったくないからである。ときどき折にふれて、科学の進歩は重要な命題の基礎概念を修正し、あるいは作り直さねばならず、そのときは歴史のもつつねに複雑でしばしば曖昧な性質がゆるすかぎりにおいて論理と検証という基準にのみ従うのである。

とにかく、人間が狭い意味で合理的存在者であるかどうか、つまり自然生活の次元において自らの理性の使用により自己充足的であるのかどうか、それとも啓示に耳を傾け祈りと瞑想のうちに自己を高める能力がかれの私生活および社会生活にとって本質的であるのかどうかは、すぐれて科学的な問いである。もしかれの理性が狭い意味では自己充足的でないならば、あたかもそうであるかのような信頼はかれを誤らせ、かれの行動と方針は社会の生活を危険にさらさずにはおかないだろう。もしこの場合でも近代社会が公式の合理的個人主義の重大な影響にもかかわらず生き延びうるならば、それは宗教の絶えざる影響によるのである、たとえその影響力が公式的に理論において否認され、実践において看過されているとしても。その結果、体系的な理論は無視された宗教的遺産から社会生活の目標を合理的に導き出さねばならなくなり、また理論はこの目標を論理的な議論と概念的な表現において探究し、適切な制度と政治的規則へと移さねばならないであろう。というのも、平和と正義という生活の最高目標は疑問の余地なく精神的なものであり、合理的理論によって受け容れられ探究されることを要求しうるからである。しかし、制度はけって明らかにはされない。それは一切、合理的な目的意識的な建設の事柄に属する。このプログラムについては、本書の第3部がささやかながら寄与するであろう。

近代社会における理性信仰と宗教

しかし目下のところ、われわれ自身の手法の合理性を説明しているのだから、二様の説明方法のあいだの選択、つまり「合理的自律」の拒絶が教条的ではなく合理的な決定であることを是が非でも強調しておかねばならない。というのも、合理的自律が拒絶されるのは、論理と検証の点で吟味するなら、それは社会生活の説明としては不十分だからである。社会の生活は、「合理的自律」から導出されたのでは、理解できなくなる。よく考えてみれば、この原理は、われわれがここで示したように無意味な論理的帰結に導き、また近代社会によるこの原理の公式的承認はすでにもう十二分に悲惨な歴史的結末を招いており、この結末は、なお存続してはいるが表向きは意義のない宗教の諸力が緩和効果を発揮しないのなら、いよいよ悲惨なものとなるからである。

第3章 個人主義と科学的規則性

自然科学の非合理性

近代の合理的自律が理解するような個人の自由と科学の冒険とのあいだには、少なくとも二つの理由から密接な結びつきがある。

一方で、科学の成長とそこにはたらく衝動によって示唆される問いを立て、またそのような答えを求めるには、精神は自由でなくてはならない。科学の成長はそれ固有の論理をもってはいるが、もし精神がそれ以外の法則に従わねばならないとしたら、その論理は自らを貫徹することができない。生長する個人主義と生長する科学との歴史的遭遇はこうした関係に基づくのであり、つねにそう理解されてきた。

他方では、個人主義は科学的冒険を必要とする。個人主義のプログラムとされる個人の自律は、科学によって実現されると言える。宗教が異体として、つまり人間の本質には疎遠な恣意的法則だとして却下されるとすれば、科学は宗教に代わるものとして、個人に指針と指導を与えなければな

らない。個人の決意と決定によって恣意的に埋められねばならないような単なる真空としての自由など、考えられない。自分自身の「ほの暗い衝動」、自身の欲動に従って行動することは、特定の状況においては充分あるいは可能であるかもしれないが、しかし個人の生活にとっても全体としての社会の生活にとっても充分ではない。しかしそうなると、人は確実さと伝達可能性を確保するためには、個人を超えた個人間の尺度と方針を必要とする。自律的な個人はそれらを科学から得ることができる。というのも、科学的真理は、いかなる人間にも生まれつき備わっている理性によって照らし出されるからである。科学的理性は、健全な人間悟性の完成され体系化された形式であって、基本的には、自己の精神をそうした（科学的）研究にむけて鍛練している人であれば誰もが手にしうる。宗教が神的真理たることを要求するとすれば、科学は人間にとっての真理である。人間がその生活を科学的諸原理に従って整えるかぎり、かれは自由である。でも、かれは本当に自由なのだろうか。

科学の発展は自然科学とともに始まり、そこにおいて最大の勝利をおさめ、その榮譽の主たる源泉をもっていた。もちろん自然科学は、外的な自然とかかわるだけでなく、人間が自然の産物であるかぎり、人間自体とも、すなわち人間の生物学的健康ともかかわる。つぎに、この科学が発見する物理的・化学的プロセスは、人間が使用する財の生産に活用されるかぎり、人間生活にとって意義をもつ。こうした二様の科学の応用は、わが大地の様相をかえ、人間生活に新たな地平をひらき、そうしてその真の人間の起源を証示する（この点はすでに前章でふれている）。しかし当然、医学や科学技術とはおおいに異なるその他の科学分野も、知識の体系が一つの体系であるならば、少なからず重要である。直接役に立つ知識部門が単独で成立したり、他の部門から切り離されて展開することはありえないだろう。栄光とは科学の栄光であって、個別諸科学のそれではないのである。

自然科学によせられる感嘆、敬意および崇敬は、アルベルト・アイン

近代社会における理性信仰と宗教

シュタイン (A. Einstein) の石の肖像画がニューヨークのリヴァーサイド教会の玄関に聖者や殉教者とともに見られるという事実のうちに、集約的な表現をえる。まことに、以前の時代がその救いを宗教にうちに崇敬された力に期待したのと同じように、近代人は一切の災いと恐れからの救済を科学に求めるのである。そのような精神風土にあっては、個人生活および社会生活の合理化による救済を当てにしているこの世界のなかで科学それ自体が不合理なものになってしまったと言ったところで、だれが耳を傾けるだろうか。

科学のうちに具体化した理性は、われわれの存在のほの暗い片隅に光を投げかけ、その光に照らされないものを狩り出し、われわれの魂から一切の酔いと汚れを洗い流すことになっている。科学における理性は、人間のなかの真に人間的な力であり、それを通して人間は一方で思慮なき動物をこえて自己をたかめ、他方で人間をこえた聖なるものや不聖なるものの究めがたい力の支配から自己を解放する。つまり人間は、そうした科学的理性を通して自律的なもの、自分自身の主人となるのである。ところが、自律的になったのは科学であった。科学は自己を人間から解放し、人間理性にはますます疎遠になる展開過程を包摂していった。科学は人間にとってますます理解しがたいものになった、と言ってもよい。その動態的な論理においては、各ステップは次のステップへと通じており、いわば人間精神をして強引にこの次のステップを発見させるのである。偉大な科学者は公式を考え出し応用するが、しかしおよそ理解というものが生きた人間による把握を意味すべきであって、分けのわからない数字の機械的な生産や再生産を意味するのではないとしたら、かれらも素人と同様に理解してはいない。科学者は、その精神の被造物の奴隷となる悲惨な状況におかれていて、これを憎み非難することはできても、黙らせることはできない。ゲーテ (J. W. v. Goethe) の魔法使いの弟子が言う「ご主人様、止むをえません」である。

近代社会における理性信仰と宗教

この展開がまえてもって予見できなかったというのは正しくない。それを4世紀前に予見していた明敏な人がいる。世界がその他一、二人と並んで芸術の最高の天才として崇めるレオナルド・ダ・ヴィンチ (Leonardo da Vinci) は、どのように人は空を飛び海に潜るかを知っていたが、人類が自殺にも似た無謀な衝動に駆られることのないよう、自分の知識の軌跡をかき消した。レオナルドは正統派キリスト教から遠く離れていたし、最初の理性信仰者の一人でさえあったが、しかし人間精神の曖昧さと脆さへの洞見に満ちていた時代の空気をまだ吸っていた。かれは、知識が欲求にまかせて濫用されることのないよう、知識を最高の力だと喧伝して野放しにしてはならないということを知っていた。ナチは拷問のもとでの人間の行動にかんする科学的な実験を行なった。そのような研究は、もしかしたら心理学と生理学に有益な成果をもたらすかもしれないし、知識はそれ自体で善である¹⁾というのなら、批判の余地はない。

さて、原子力科学は、どうすれば世界を爆破することができるかを人々に教えてきた。創造の秘密を解く鍵を探し求めているうちに、われわれは破壊を思いついた。科学にとって両者の差異は紙一重であり、両者は本質的には一つのものである。エネルギーと物質を同一視する相対性理論の有名な命題にはすべてが含まれている。神は、創造のエネルギーを物質に転換することによって、世界の基礎をおいた。われわれは物質を盲目のエネルギーに反転させる。ところがわれわれは、何か形成されるもの、生けるものを無から、つまりゼロのエネルギーから造るという創造の秘密については、これまでと同様ほとんど知っていない。われわれは、爆発エネルギーもエネルギーには相違ないのだから、エネルギー恒存という科学的な法則が確かにこの場合にも妥当するにしても、何か有るものから無を造り出しているのである。科学にとっては、破壊の研究も創造の研究と同様に報われるし、その方が簡単でもある。

もちろん、こうした科学の発展の道徳的幻滅は、新しい問題を見いだし

新しい道を開拓してきた真の賢者と発見者自身には隠し通されはしなかった。公衆が人間精神の——それもあらゆる人間の精神の——凱歌に酔っていたのに対して、賢者たちは、近づくとかえって不可思議になる神秘への驚きと畏敬の念をゆたかにもっていた。プランク (M. Planck) の晩年はそのような思慮に満ちている。アインシュタインは、道徳問題は科学の問題ではなく宗教の問題であると、繰り返し示唆した。ニールス・ボーア (N. Bohr) にとっては、新たな物理学は宗教への直通の道である。現代物理学の指導者たちにあっては、そうした意志は、頻繁に明言されることがないにしても、広く流布しており、少なくともかれらのうちの二人、ヨルダン (P. Jordan) とワイツゼッカー (K. F. v. Weizsäcker) は、自分たちが新たな物理学の宗教的帰結と見なすものを素人に説明しようとつとめている。しかるに、他人の精神的貢献に自己を同化するにすぎない者共のあいだでは、盲目的な思い上がりが蔓延している。

自然や医学や歴史の、あるいは法の偉大な研究者というのはたんに事実を知るだけではなく、洞見と知恵も備えていて、だからこそ一般の人々をこえて格別の威厳ある地位に上げられた——それとともにかえって人間の卑小さに対する偉大な精神の敬意としてしばしば現れる個人的な虚栄心にもかかわらず——のだということを、人々が心得ている時代があった。洞見と知恵は人間にとって生得のものではない。それらは、人間のなかで人間とともにその労働を通して育ち熟するのであり、労働は、苦悩と敗北の烙印を引き受けずしては熟することはない。キリスト者は、それ以外に理解にいたる道はないということを知っている。ところが今日、科学者としての成功には知恵も成熟も人格的成長も必要ではない。人は、生まれながらにして非常に優秀な然るべき頭脳の力を備えていたなら 23 にして立派な物理学者であり、そうでなければ立派な物理学者にはなれない。科学者そのものは、権力はあっても責任のない一個人である。研究者として、かれは、自身の知識に対する責任を拒否し、それを道徳的に無差別なもの

近代社会における理性信仰と宗教

と見なす。いや、その精神の力たる知識が人類を災難から解放することを信じるよう人間に教えてきたのは、人間の尊大さである。聖書（イザヤ書 14-12）の言うには、神の美しい天使ルシフェル、つまり「黎明の子」は神の地位に立とうとしたがゆえに黄泉の国に投げ込まれ、そこで破壊の力を司るようになった。

社会科学の虚偽の自律性

こうした状況のもと、社会科学には、自然科学が凱進行進をなしてきた街路にそって自らの発展を速めるべし、との勧告が執拗に突きつけられる。学問上のモラルがわれわれを善良にするとしても、それは全人格の苦心とその意志の勁さといった道徳的な努力によらず、ましてや人格の絶えざる献身と転生といった宗教的な尽瘁によるのではなく、苦痛を伴わない悟性の訓練というたんに知的な苦勞によるのである。確かにそれは容易なことだろう。

社会科学は、自然科学と同様に、自律的であることを主張する。それは、うえて論議したように、人間に生得のものとして与えられ科学によって完成される理性は人間固有の力であり、したがって自律性と人間性は同義である、といった一般的な意味においてだけではない。そのうえさらに、社会諸科学の自律性は、それにより個別の研究領域が画されており、そこではすべてがその領域の内部で説明され理解されるので、外部の諸要因を参照する必要はないというように、方法論的な意味に解される。言葉をかえると、社会諸科学は相互の依存と制約のうちに存立するのではなく、互いに独立して併存しているのであり、その結果、多くの専門課程は政治学の講義を経済学者に求めることもなければ、逆もないのである。だから例えば、経済生活を理解——また操作——しようとする人は経済生活以外に何事も理解する必要はないということになる。

これはきわめて逆説的な、かなり最近の現象である。ほぼ 1650 年また

は1700年までは、自律的な経済学なるものは存在せず、経済問題は在るがままに、つまり社会的・政治的問題、政治学の問題として論じられていた。というのも経済活動は、慣例もしくは役所の決まりに従って、社会的に望ましい諸目標に向けられており、これらの目標の追求とそのために使える技術的な手段とによって把握されたからである。経済活動は自律的ではなく、純粋に経済的な考慮によって規定されることはなかった。それは社会的・政治的な指示の技術的・経済的な側面であった。人類は、経済活動を社会的・政治的指導から解放し経済をそれ自身のテクニカルな標識や制度——たとえば市場、需要と供給、効率——にそって整えるということほど、大きな革命を体験したことがない。すなわち、経済指導の責任者は、効率を高めて財生産を増やすのであれば、経済以外の尺度や規範に縛られることはなくなったのである。

こうした領域の変更は、以前の包括的な政治学から「政治経済学」を引き離すことに、ついで「政治経済学」、すなわちアダム・スミスやマルクスにみられる社会的・政治的枠組のなかでの経済事象の議論、をたんなる「経済学」へと精密化し純粋化することに反映されている。さらに、当然のことだが、切断をうけた政治学も貧しくなり、狭い意味で技術的で自律的になった。経済と同様、政治もまた効率によって、つまりここでは権力を尺度として測られた。やがて社会科学のうちで最も若い学問、社会学が、オーギュスト・コント (A. Comte) の著書にみえる包括的な哲学的要請をもって現れた。それは、人間の精神と人間の制度は徐々に宗教的時代から形而上学的時代をへて、いまや「実証的」時代になって成熟した、と宣言した。しかしこの計画の遂行にあたっては、社会学は、隣接の諸科学——社会学はこれらを包括せんとしたが、すでにこれらは解放されて自律的となっていた——と同様に、狭い意味において実証的にならざるをえなかった。その後、こうした展開の結果は特殊分野に分かれた社会諸科学の一群であり、そのいずれもが独自の分野では自律的であり、その分野では洗

練された明敏さと無尽蔵の資料収集をもって活動した。

知的状況は、いまや個別領域に細分化された現実——経済、政治など——をそのまま反映するものだから、再編成された社会科学はわれわれにどの程度のことを、そして何を教えることができるのか、という問いが生じざるをえない。その答えは、社会科学はわれわれに根本的なことは何も教えず、二次的な問題の処理に、すなわち外部の諸力や事象を参照しなくても個別の活動領域のなかで処理しうる問題に閉じこもるということである。しかしこれは、さほど重要でない問題についてのみ当てはまる。なぜなら、本当に重要な問題はけっして個々の領域にはとどまらず、一領域から他へと境界をこえ、そうして複数の専門性のもとには社会的な統一性が横たわっていることを露にするからである。1920年代末から30年代前半の大きな経済恐慌は、ドイツ民主主義の精神を打ち砕き、新しい政体としてファシズムを権力の座につけ、そうして第2次世界大戦を招来した。しかし大恐慌そのものは、必ずしも純粋に経済的な理由から生じたわけではない。第一次世界大戦の衝撃が大恐慌に導いたことはほぼ間違いないからである。一般的にいうと、政治的事件がつねに政治的原因をもち、経済的事件がつねに経済的原因をもっていなければならないと考える根拠はない。自然科学の実験室では事象の経過が厳密に制御され、そのため一連の諸原因のうち一つの原因だけが変化せられ、その一つの原因による一つの結果だけが観察できるが、社会の歴史においては、過去の時点における無数の同時的諸結果の一つを無数の同時的諸変化の一つに還元することは、論理的に不可能である。後続状態の全体は先行状態の全体からの結果として生じるといった曖昧かつ空疎な主張をこえて、普遍的に妥当することを主張することはできない。

たしかに重要性の小さい原因は限られた分野のなかで結果を完了するかもしれないが、しかしまさに重要性の大きい事象はこの規則には従わない。それゆえ、つぎのことがわれわれの第一の主張となる。すなわち、自律的

な科学は、自律的な専門分野のなかで結果を出すに足るほど意義の限られた事象のみを適切に扱うことができる。あるいは表現をかえると、科学は、その探求する事象が隣接領域での日常の作業には触れないということを前提としているのである。たとえば、経済学が経済的攪乱を徹底的に論じようとするなら、政治と社会は支障なく機能してはならない。なぜなら、もしそれらも経済的攪乱によって影響をうけるとしたなら、そこには何かが生じるのであり、経済的措置が経済的攪乱を小さな攪乱の際に試験済みの方法で解消するであろう、と考える根拠はないからである。「大きい」、「小さい」は程度の差を表す。しかしここでは、それらは、小さな問題が自律的科学の境界のなかにとどまり大きな問題がこの境界を超え出ることによって、原理的な違いとなる。

しかしそれでは、その大きな問題はどこへ広がるのか。政治学ないしは社会学の分野へ、とは答えることはできない。というのも、これらの分野は経済学と同様に限られた範囲のなかを動くからである。たしかにさまざまな学科が併存してはいるが、それらの間には論理的もしくは方法論的な結節環は存在しない。したがってその問題は、ある研究領域から他への移行、またはある分野に固有の現象形態から他への社会的諸力の翻訳のうちにある。

現実のさまざまな領域を結びつける、そのような翻訳や連結の研究については、専門家はいない。しかし、まったく平凡な観察によっても、現実の人間も社会もそれ自体はこの現実にかんする理論が想定するほど厳密に分割されていないことが分かる場合は、専門家たちはおそらく、それを行わねばならないだろう。²⁾ いや、翻訳という概念そのものが、さまざまな言語でさまざまに表現される経験や感情のもつ共通の基盤を指し示しており、それゆえ経済的、政治的あるいは社会的危機にはもっと深い理由があるに違いない。たとえば指の裂傷のような局所的な病状と、病根から広がって有機体の全体を侵し場合によっては死にいたらしめる他の病状との差異を

近代社会における理性信仰と宗教

説明するには、社会有機体のアナロジー——これはあくまでアナロジーにすぎない——が役に立つ。その処置はもちろん診断に合わせてすすめられ、もしかして症状を治すこともあるが、同時にまた有機的生命の深層にある病気の深層に働きかけもする。しかし現代の社会科学には、こうした考慮のはたらく余地はない。社会科学は体質的に社会の性質やその病理について問いを立てることができず、他の専門学科によって探求される社会生活の別の様相が同時的な問題を提起することはないという条件のもとで、たえず専門学科の限定された局所的問題だけを論究している。全般的な危機の時代における最重要かつ特に実践的な問題である社会の健康、平衡および存続は、世間一般の社会科学者の関心を惹かない。かれらは、一切の歴史的検証を無視して、全体としての社会の生命がつねに保証されており、それゆえ保護を必要とはしないという仮定を固持する。かれらは資料にめぐまれ、分析技術にたけている。かれらにとって肝要でないのは、叡知、洞見そして理解である。

個別諸学科を総括する基礎となりうる人間論がまったく欠落していること、社会的現実を個々の実践的観点へと細分化して、その数だけ学科をつくること、こうしたことは自然科学の方法に対応している。というのも自然科学は物理的事象の統一性をそのさまざまな視角ないし側面に分け、さらにこれらを分割し合うからである。そのような社会科学のプログラムは「他の事情にして等しいならば」という有名な条件句に集約される。これは他愛もないように見えるだけに、いよいよ重大である。この条件句はまさしく、物理現象が実験室での操作によって孤立化されるのと同じように社会現象を少なくとも思惟的に孤立化することによって、自然科学の手法による社会的問題への接近可能性を確保するように定められている。思惟上の実験は、社会現象がその外には何も生じないような枠のなかに現れるということ、たとえば経済的な攪乱は確認されても社会のまとまりや政治の権威に対する圧力はまったく確認されないということを前提とする。実

験室の操作はいかなる強度も許容するように見えるが——ネバダ砂漠にある原子力研究所の偉容を想起せよ——、しかるに社会現象を科学的に「観察する」には必要であろう類似の思惟的孤立化はその現象のうち簡単なケースにしか適用できないということは、不幸ではあるが歴然たる事実である。その明白な理由は、自然科学の凱歌をゆるす諸過程の機械的性質とは違って、人間生活の多様な発現の、そのすべての基礎をなす人間精神の有機的統一性である。社会科学は、人間精神の有機的統一性を誤認し、それをバラバラな諸活動のたんなる集積となすのだから、物理学と化学の方法上の指導に従うべしと絶えず催促されるかわりに、むしろ少なくともその指導に対する滅私奉公ぶりを高く評価されてしかるべきである。

こうした方法論的状况を描写するもうひとつの仕方は、社会生活の個別領域がどれもそれ自身の境界のなかでは円滑に経過しその隣接領域の円滑な機能によって守られ支えられているならば、つまり枠全体としては変化がないのならば、繁栄という経験により社会科学の自律性は疑えない、という論法であろう。双方の表現は、繁栄なるものが構造の健全な耐久力をもって衝撃なく吸収しうるほどの小さな攪乱は伴うというように繁栄の概念を拡張するなら、結びつけることはできる。とにかく、社会科学が不運な条件におけるよりも幸運な条件のもとでより正当であるということ、つまりそれがあまり必要でない場合により正当であるということは、非常に重要である。

社会科学が成立した時代の素朴な楽観論は、ことにわれわれ自身のはるかに懐疑的な今日の思想風土と対比すれば際立ってくる。この楽観論は、「他の事情にして等しいならば」という条件句が命題の射程距離と妥当範囲に課す制約を度外視しようとする強い傾きをもっている。なぜなら、繁栄というものをわれわれの常態と見なすようになるにつれて、われわれはあらゆる限定句を放棄したり、それにまったく平凡で些細な意味を付与するようにもなるだろう。ところがこうした傾向は、強力な心理的支えをこ

とに社会学者自身の職業・所得関心から得るのである。というのは、かれらは自分の科学が無制限に妥当するのを歓迎するからである。膨大で急速に膨らむ明敏さと記述的資料という資本は、ますます多くの学生と教師を雇用し、かれらの精神から根本的な問題——社会の性質、社会における権力の構成、社会の健全と存続——をすべて放逐させる。なぜなら、かれらの科学は体質からしてそうした問題を扱うようには出来ていないからである。

民主主義の科学的操作

社会科学が自然科学に忠実に服従することから期待される報酬は、自然法則に匹敵する、人間行動および社会動向の法則の発見である。より厳密な実証主義的表現では、「法則」という言葉のもつ形而上学的な名残——いったい誰がその法則を与えたのか——は失せて、「規則性」という記述的な表現に置き換えられる。が、実際にはほとんど違いはない。物理的自然の規則性とのアナロジーは、もちろん、ずっと先にまで延びる。社会的規則性への人間の関心は学術的ではなく、実践的なものである。「知は力なり」という古い社会主義のスローガンは、社会主義理論あるいは本来的にはマルクス主義理論が現に多くの点で近代社会理論一般の頂点をなすがゆえに、ますます社会主義以外の諸理論までも特徴づけることになる。知に由来する力は、教義のなかで述べられる諸力の制御と操作のために科学的諸命題をテクニカルに応用することのうちに存在する。人間と社会が各様の状況のもとで各様の刺激に対してどう反応するかが推測してわかるのであれば、われわれは人間や社会を思い通りに反応させる技術を開発することができるだろう。社会生活の望ましい形態が確実にわかるのならば、われわれはこの望ましい形態が規則的に反応するための諸条件を創出して、その形態を産出することさえできるだろう。いまいちどカール・マンハイムを引用すると、そこで「われわれは」諸個人に「心の安らぎ」を約束す

る「円滑な社会プロセス」を産出することができるのである。われわれが楽観的になるにつれて、すなわち科学によって具現される楽観論が伝達されるにつれて、われわれの努力はますます野心的になるであろう³⁾。

これは科学的民主主義の壮大な幻想、われわれの社会学者のうち最も進歩的で野心的な輩の着想にほかならない。それはあらゆる点においてマルクス主義の「前衛」論、すなわち自らを最終的な科学的理性の器と解し・民族をこの崇高な了解の高みへと導き・適切と思われるすべての手段をそのために利用することを自らの使命とする前衛の理論、と合致する。そうした行動は、当然、自然的諸要素に関する知識を人間の用に供するために動員する自然科学者の行動とも軌を一にする。自然科学者と社会学者との大きな、そして決定的な違いは、明らかに、自然科学者によって制御される諸要素はまぎれもなく人間的諸目的のための手段であるが、しかるに社会の場合には人間が科学目的の達成のため応分に処理されねばならない手段であるにとどまらず、科学の目的を超えた至上の目的でもあることに存する。万一そうでないとすれば、また実際にそうでないときは、それ以外のいかなる功績を民主制度に認めようとも、民主主義を語ることができないのは明白である。とにかく、そのような制度の民主的性格は、科学的操作の対象としての人間がかれらをテストする施策をせいぜい疑わずに受け取るが、しかしそれを吟味することはできないという状況を顧みれば、怪しいものである。こうした措置の責任主体は——この科学的民主主義なるユートピアのもとでは——社会学者であり、その地位はかれらをして民主主義の代弁者ではなく、むしろ啓蒙専制君主となすように思われる。

カール・マンハイムの解決策はつぎのような考えにある。計画者は「自由のために計画」すべきであり、またそうするであろう。つまりかれらは厳格なコントロールのもとにおかれる領域以外に特定の領域を未計画のままに残し、やはりそれでも総体の経過は順調に「計画通りに」推移するよ

うにすべきである、と、ここでは自由は、正統派自由主義者の場合と同じく、計画の欠如と定義されている。しかし狭い範囲の、厳格に監視された枠のなかの「計画された自由」は、民主制というよりむしろ安全弁である。また計画者をその地位につけたり、以後の状況によっては再びその地位から追放したりする民主的選挙を強調したところで、何の役にも立たない。すなわちマスメディアとプロパガンダという手段は確実に計画者によって未計画なままにされる保証はない。それらが計画された日には、選挙の結果はあらかじめ決まっているのである。

もっとまじな解決策と思えるのが、計画の起源のより詳細な探究である。計画を最大の成果とする科学的研究が一般市民の良識を体系的にまとめ上げ洗練し、それでいて間違いなく侵害しないのであれば、その代理人は選挙の有無にかかわらず一般市民の代表者であると言える。理性の完熟の果実は確かに一般の理解を超えたものではあるが、しかしそれに対立するわけにはゆかない。科学の法則は定義によれば自律的な人間的法則である。この意味ではそれは民主的と呼べるかもしれない、たとえそのような民主主義がその制度だけでなく哲学の点においても議会ないし国会の制度からおおきく逸れるとしても。

ところが、これこそまさにヘーゲル＝マルクス的な自由論、「必然の享受」である。マルクスやエンゲルスとともに、ヘーゲルの観念論にとっては必然なる言葉が因果的もしくは機能的科学法則を意味するのではないという事実を度外視するならば、ここでは人間の独自性は、かれが自分自身の服従する法則も含めて世界の法則的構成を認識しているという点に見いだされる。すべての被造物は盲目的な自然必然性によって盲目的に駆り立てられる。しかるに人間のみがその理性により自己をたかめて理性的自然過程へ知的に参与し、かれ自身を支配する必然性をも理解・受容し、そうしてそれを自分の意志へ取り入れ、それをいわば自己に備わった法則となすのである。こうした分析は本書の後の箇所ですらに追究される。ここで

は、われわれが個人主義から出発しつつも、個人主義に存立の余地を与えぬ自律的な人間法則にまで到達した、その距離の長さを強調しておきたい。あるいは、これが個人主義というものであるべきなら、そして自律的理性の法則なるものが自由の標識と解されるのであれば、もはや個人主義と共產主義のあいだには区別はなかろう。そうではなく究極のところ、一般的な意味での、また歴史的な起源における個人主義は個人格の自由を支持するものである。しかるに、自然必然性という法則はいかなるものであろうとも、確実に人格を顧慮しない。それは必ず諸個人の差異を意味なきものとして解消する。それは、諸個人を他から際立たせるものではなく、諸個人に共通するものこそを尊重する。それどころか、「人間」とはその理性を通して自然必然性の圧倒的な支配を自己に定められた理性的本性の法則へと転換するものだとして主張することによって、われわれが語ってきたのは、明らかに個人格とその固有性ではなく、類もしくは社会学的に考察すれば集団であった。集団人についてのみ——この内在的批判においては——、その生の自然的必然性を自己に与えられた法則となしそれに自発的に従う、と言うことはできる。個人格については、あたかも合理的に理解された必然性に対するかれの服従がかれの個性化の充足であるかのように、上と同じことを繰り返したところで、意味がない。

科学的論証は原則として、その前提に可能性として含まれている以上のものを決してもたすことはできない。つまり前提が結果を規定し、とにかく限定するのである。したがって、科学の発展における決定的な成果はつねに新しい問いにある。新しい問いのないところに、新しい答えはない。人間および社会への科学的接近にあっては、その問いは必ずや、「他の事情にして等しいならば」という条件句によって社会における人間のさまざまな側面・様相・機能あるいは活動が相互に孤立化されて提示される。そこにもし全体というものがあるとすれば、それはもちろん部分的諸結果の集積である。社会学者たちは一様に、そのような集積がかれの努力を

近代社会における理性信仰と宗教

仕上げ、さまざまな社会諸科学を社会のなかの人間に関する包括的な理論へと融合するのだと考える点で見解の一致をみる。しかし総合的な人間はせいぜいのところ集団人にすぎない。かれが自由な社会における自由な人格でないことは必定である。しかも、同類の個々のサンプルに異なった程度で現れうる寸法・重量・性別・知能・その他無数の性格的特徴を尺度としてこれらの個体のあいだに区別を設けることによって、個人格には到達できない。なぜならば、人間を「個」となすものは、かれが他のすべての人々と共有する諸性質の程度の差ではなく、かれのうちにある「分ちえない」固有のものであるが、これが最初から、かれをそのさまざまな部分に解体する外科手術によって除去されているからである。人格をなすところのものは、個々の断片の孤立化を通して除外されてしまっており、それらの合成によって再び回復できるものではない。

合理性 対 自由⁴⁾

科学は個人主義に存立の余地を与えない。科学的必然性が自由のための余地を残さないからである。計画者は二、三の活動を計画しないでおくことを決定し、それを自由と呼ぶかもしれないが、しかし自然がなにか或るものを偶然に委ねるよう決定したためしはない。(ちなみに、ハイゼンベルク効果はこの数十年来、物理的自然やそれに類するものにおける自由の基礎を説く場合の一つのトピックであったが、社会学者はまだ人間における類似の不確定性を発見していないし、また発見したところで、それは人格的自由の証拠にはなるまい。不確定性は自由ではない。)自由とは、どれだけ小さやかなりとも独自の行為において自然的必然性を超えて自分独自の創造力を実現・開示し完成する自我の自由である。これがいかにして可能であるかは、すぐあとで論究されよう。さしあたっては、長々しい批判のすべてを以下のありきたりの命題に集約するだけでことたりる。すなわち、自然必然性と自由はたんなる定義の論理からして相互に排除しあうということ、したがって人間を

自然必然性の集積へと還元することはかれの人格としての創造的自由の可能性を否定するということ、これである。理性的に理解された必然性への服従がはたして自由なのであろうか。かりに理性的であることが人間本性であるとすれば、それはそうである。ところが、もし人間の本性がかれの個性にあるとすれば、それは人間的自由にたいする制約である。理性的であるという性質は、まさにそれが類を特徴づけるがゆえに、個性のもつ唯一性を基礎づけることはできないのである。社会学的に表現すれば、この理性的性質は、類の全成員に付与されているとはいえ、知的エリートにおいてのみ発現されるのだから、個性を基礎づけることはできない。個性はいかなる意味でも知的な才能や訓練とは符合せず、人類のどの成員にとってもかけがえのない財産なのである。宗教的な表現では、人間の理性的性質は、現実においていかに制限あるいは展開されようとも、その効力と射程は限られている。というのも、それは人間の自我へと組み込まれているからである。人間の理性は神の理性ではない。

いま、かりに理性性と必然性を等置し、個性と創造力を等置するとすれば、われわれはある意味で本書の問題を限定したことになる。創造とは予測できなかったことを顕在化させる行為である。それが予測できたのなら、それは潜在的に存在していたのである。しかるに『ハムレット』、『ロ短調ミサ曲』、サン・ピエトロ大聖堂、これらは予測の及ばぬものであった。(この事実は芸術様式・形態に関する社会学の高い評価と完全に一致する。)さらに、どんなにわずかなレベルでも、また客観的な作品にたえず具体化されなくとも、個性は予測・反復できるものでもない。だから個性と科学のあいだには軋轢がある。科学的支配の本質は予測可能性と反復であり、科学的方法の本分は事柄を制御可能なように処理することに存する。そして科学の要請は、その支配が全包括的でなければならず例外を許してはならないことである。このような要請は、よくよく見ると、純然たるドグマにほかならない。それは経験においては証明できず、論理と矛盾する。実際の

ところ、科学は、その方法を適用しうるために、可触的・可測的な事柄——たとえば特定状況における特定の個人や集団の経済利害——にのみ注意をむけ、この目的のために、その採用した方法の及ばぬところにある精神的な事柄を考察から除外し、挙句の果ては手に余るがために除外することにした事柄を存在しないものと説くにいたる。

つまり、人間の精神生活、人格の核心、創造力の根源、責任性の根拠、これらを、科学は無視することを決めこむのである。科学が正当であるのなら、人間は自由ではないのだから責任も生じない。かれの行動は、かれに作用し・かれを通してさらに作用する諸原因の必然的結果であって、かれから生じたものではなく、したがってどうしてもかれの責任にはならないのである。人間がそれにむけて科学的に整序されるべき諸目標は、同じく科学的に達成される。要するに、だれの責任においてでもなく、もしくは違った形では、せいぜい方法の正確さに対する科学者の責任において達成されるのである。責任は、科学的方法の約束する確実性に置き換えられる。責任は、それが古めかしい前科学的な幻想であるのは明らかであるという理由で、転嫁されるのである。人間とは、幻想をもちうる奇怪な動物である。しかも、かれ自身のうちなる自然の法則的過程に対して責任をとろうとする幻想を抱き、かつ自分自身のうちの自然法則から自由であろうとする、その逆の幻想をも抱くのである。こうして社会科学は、人間をその行為に対する責任の鎖から解放する。かれが悩みさえしなければ、すべて順調に行くのである。

人間がこのように自ら同意して導かれてゆく目標について、さらに手短かな議論を付け足さなくてはならない。自分が自由で責任をとることをかれ自身が拒否するとき、その結果はかれの自由と責任を殺すことである。かれは真実のところ、自分が思っていたほど自由ではなく責任もないかもしれない——これは少なくとも理に反しない——が、しかし、かれはけっして自分が思う以上には自由でありえず責任もありえない。そのようなこと

は理に反するであろう。なぜなら、自由と責任は行動様式、道徳的努力、献身をうちに含んでおり、簡単に手に入るものではないからである。わたしは、働く気がない場合は、たしかに働かない。わたしは、一つの決断を下すことを主張するなら、挫折するかもしれないし、おそらくそうであろう。しかし、わたしは、なにも決断しようとしなければ、確かにそうはしない。その場合わたしは、身をまかせていた必然の流れに引き込まれ——「自由とは必然の享受である」——、その流れはわたしをその終点にまで連れてゆき、こうしてわたしはそれを自分自身の終点となすのである。

この終点は自然のなかでは衰亡と死か、さもなくば全体主義か、あるいはその両方である。われわれの科学批判を一世代前に準備していた偉大なシュペングラーによれば、両方が終点になる。なぜなら、合理的に組織化され非合理的に正当化された全体主義は、自然法則に従って誕生から死へといたる人間社会の自然的サイクルのなかで最終の、もしかしたら永遠に続く局面をなすからである。さらに高名なカール・マルクスによると、その終点は、過去のいかなる闘争をも超えた、合理的に正当化された全体主義である——これはその終点に到達した生の像であり、容易に死と等置できる像である。現代の学術的な社会科学はこれら二方向のうちいずれかを進むことができるが、しかし極めて控えめな自己の実証的態度に忠実であったため、その近視眼的な分析を一つの独立した未来像へと結ぶには到らなかった。一つの例外をなすのが、たとえばマルクス主義の一形態たるマンハイムの社会学主義であり、ここでは革命的プロレタリアートの権力という刺激的な飲み物は温和な学者支配へと水で薄められている。一、二世代前、ウェルズ (H. G. Wells) やハックスリー (J. Huxley) らによる社会ダーウィニズムは、類似の目標をめざしていた。すなわち、科学当局による性的淘汰がより大きく良好な人間を生産するはずであり、それによって、目標達成にいつも何百万の歳月を要し・無数の死亡例と死産例を要求する自然の非効率な淘汰プロセスはかぎりなく改善されるはずであった。

これに比すれば、貧相で小柄なキンゼイ (A. C. Kinsey) 博士を、つい個人主義者に数えたいくなる。というのは、かれは、もちろん愛とか家族生活への配慮といった規制力を科学的に無意味なものとしてきっぱりと退けつつも、人間の性生活の動物学を性の倫理という一種の規範として提示しているからである。これらすべてが、「科学的方法」の産物である。

人間は自己の自由を非科学的との烙印を捺して、それを破壊しようという論理的可能性は、否定することができない。その可能性は文献上の夥しい事例と現実における極めてつよい傾向とによって証明されている。しかし、まさしくそのことが、われわれに科学的方法論の信奉者たちに見られたシニカルな自然主義を、少なくとも操舵なき相対主義を宣告するものではないだろうか。その結果、人間は、たとえば過去にあっては自由、現在は不自由であるというように時代に依じて異なり、その本質的な性格を変えるようになるのではないか。あるいはもしかして、別の考え方をすれば、人間は自己自身に対する考えを変えることによって集団的に変化しうるのでないか。いや、断じてそうではない。人間は、かれが自由であるからこそ、自己の自由を放棄することができる。つまり人間の自由は、それを放棄する自由を含んでいるのである。だとすれば、結論はこうなるだろう。かれは社会学的・歴史的には不自由ではあっても存在論的には依然として自由であり、自ら放棄した自由を少なくとも原則的にはいつでも回復できる、と。人間は動物のように振る舞うことを決断したとしても、それによってかれが動物になるのではない。動物以下の何者かになるのである。なぜなら人間はやはり自由であり責任を負うものであるから。まさに人間の自由こそが、かれを存在論的にこの地上におけるその唯一の地位へと高め、かれを道徳的に非難すべきものとなすことができる。というのは、かれのみがそうなり得るからである。ある意味で、動物は善良である。かれらは自らの生を自らに定められた通りに生き、罪を犯すことができないからである。しかしかれらの善は、罪を犯しえないだけのことだから、消極

的なものである。反対に人間は善良ではなく自由である。というのめかれは罪を犯しうるから。かれが自らの自由を放棄するならば、それはかれが罪を犯したことになる——そしてこれがかれの自由の証明にほかならない。

では、われわれは、社会科学は人間の自由を否定するから間違っていると言うのだろうか。決してそうではない。科学の真理はひどく不完全であり、それが真理の全体を自任するようなら悲惨な状態に陥るけれども、しかし適度に抑制されるのならば真理の重要な一部分である、と言うのである。その理由は、人間の自由が確かに神の自由ほど絶対的ではないということにある。それは、自然の支配に服し社会科学によって探究されるかれの生活の物的諸条件によって、かなり狭く限定されている。人間はこれらの物的条件によって制約されており、このことがかれの自由を制限する。しかし、かれはそれらによって決定されるのではない。かれの自由はその生活の自然的条件を凌駕するからである。彫刻家のハンマーは、大理石にかれの精神的形式を付与するには、その大理石の素材的要請に甘んじなければならないが、この精神的形式は大理石の素材的要請から生じるのではなく、芸術家の創造的自由を証明するものである。さまざまな制約要因に関する知識は欠かせない。しかし、それが人間とその作品を決定し支配することを主張するとき、それは傲慢と不遜になる。社会学者たちが人間の自由存在の余地をのこすのならば、人間的自由の限界に関するかれらの実証的研究は然るべき位置におさまるであろう。不幸は、かれらが自由のためにする本心を——それを抱いていたとしても——すっかり忘れてだけでなく、さらに自由への勇気を明白かつ積極的に殺いでしまうことである。そのかぎりでは、かれらは、人間と世界を支配し改良しようとするルシフェル的功名心に誘惑されている。なぜならば、これらの科学者は、人間を一切の苦惱から解放し・かれに至福を授けるために、かれの魂に対して限りなき支配力を行使するという、英雄的な役回りを夢見るが、かれら自身は自由の栄光と苦難に対して盲目であり、その苦難を悪と見なすがゆえ

近代社会における理性信仰と宗教

に、その栄光を破壊するからである。悲劇は、躍動的な開放性によって科学を創出した、その同じ知的個人主義が、他方においては科学を人格的自由の深みから切り離し、誇張された盲目的な実証主義だけを許し、それを科学が自らの科学的方法と称賛していることに存する。

方法論的概観（心理学，社会学・人類学，政治学，経済学）

こうした展開は、さまざまな社会諸科学の概観のなかに跡づけることができる。

心理学は、コント（A. Comte）の実証科学構想によって奇妙にも等閑に付されたけれども、実証主義の方法とプログラムが問題となるかぎりは明確に承認されてきた。その一般のテーゼはつぎの通りと思われる。すなわち、われわれの決断は実際はわれわれ自身のものではなく、人間が生物学上の自然法則にしたがう他のすべての動物とともに共有する自然的欲動、諸力あるいは本能から生じるのであり、これらは調査を通して有益な目的のために応用できるものである、と。なぜなら、われわれの決断は環境、特定の利害状況、性的欲求不満、あるいは生物学的遺伝から一定の形態と方向を付与されていて、しかもこれらの影響そのものが、必ずというわけではないにせよ、場合によっては溯ってその他の誘因の影響を受けているかもしれないからである。つまり、そのような決断はあらかじめ決定されており、またわれわれを通してその必然的帰結としてわれわれの行為を導くのである。もちろんこのことは、個別の動機がわれわれによって実現されるときに起源の異なった動機と結合して、非常に複雑な動機と行為の像——その特殊な組合せとしてはそれ以外のケースには見られないので、これには個体という名称を与えることができる——へと結実することを妨げはしない。明らかに、個人主義的民主主義のもとでの心理学は単純なケースの研究からより複雑なケースの研究へと進もうとし、こうして人間の多様性を顧慮し、さらに可能とあらば心理学的類型論を構築せんとする——

この場合は社会学における同様の試みと重なり合う。しかしながら、複雑な因果関係が単純なそれよりも自由に近いわけではない。両者はともに決定論的であり、自由の欠落に対するまぎれなき証拠となる。というのも、それらのお陰で、心理学は人間の行動様式を予測し制御できるからである。心理学は、われわれの決断に関与する諸力を把握するなら、これらの諸力と決断とを予測・制御し、任意に変えることができる。それは所与の一群の条件に広告技術を施すことによって、われわれが必要ともせず望みもしない諸物を買わせることができる。プロパガンダの技術をもって、間違いが明らかな宣伝文句までもわれわれに納得させることができる。適当な圧力によって、こうした心理学的装置——教育とまでは言わないにしても——の支配人が望ましく好都合と考える通りに、そのときどきに人々を変化させることができる。

しかしながら、心理学がその制御技術をもってして出来ないことが一つだけある。それはわれわれをわれわれ自身にすることはできないのである。なぜなら、心理学はそのようなものが存在することを知らず、またそれを知ることはこの科学には重要でないからであり、もしそれを知ろうものなら、自らの支配の全体系は空中分解するであろう。というのも、心理学という名称が、人間の「心」を把握しようとする科学だという考えを連想させるとしても、心に対して、お前は科学の時代における非科学的な残滓であると言いつくすことによって、かえって心の信用と自信は打ち砕かれるであろうから。さらに真に奇怪なのは、理論においては自分自身の被制約性を否認しないはずの科学技術者自らが、遠くない将来においては人間の在るべき姿・造られるべき姿を決定できるはずだと考える大胆さをもち合わせていることである。この勇氣はかれらの科学の専門性から沸き起こる。かれらは、技術を知っているのだから、人々に対して精神的目標を設定してよいと考える。かれらのものの観方からして、自分たちが厚かましくも他の人々の裁判官と救済者を僭称するとき、虚栄心と権力欲に囚われているの

ではないか、といった疑いは生じない。その科学の最新の流行はたえず真理として宣伝され、かれらは真理が自分たちによって語られていると信じて疑わない。真理についてなにも語らない次の流行がまったく別のことを教え別の行動を推奨するかもしれないとしても、それでかれらの良心が悩まされるわけではない。⁵⁾

しかし、事態はなおさらに憂慮すべきである。なにしろわれわれは、ニーチェ、フロイトおよびユング (C. G. Jung) を通して、人間の心、その抑圧・補償・昇華、その不安と絶望のなかの生、その言語および形象、つまり人間の個人的・集団的経験の宝庫が真に再発見されるのを目の当たりにした。これは、誰かがそれを完全に知り尽くし掌握するにはあまりにも大きな富である。したがって多くの見解の相違と論争が避けられなくなる。たとえ偉大な発見者たちが、帝国主義的に、社会・歴史および宗教の秘密の扉を開く鍵を所有し、わけても宗教を幻想もしくは心の所産として証明できるという要求を掲げたところで、われわれはこの明瞭な境界侵犯にあまり悩まされるべきではない。人間の心における神の反映は神そのものを説明するものではなく、またそうした要求を拒否しても元型論の妥当性が損なわれるわけではない。とはいえ、これらすべては、われわれの学術的心理学者の威厳には関わることであり、かれらはほとんど例外なく、実験室でのテストにはあまりに豊饒・深淵・複雑すぎるものを、扱う必要のない非科学的な思弁と見なしている。というのも、いまやほとんどすべての病気を自分の責任によるものと見ることができると同様に、すべての悪癖をも病気だと言いつくろうことができるため、結局のところ人間の自由と不自由の境界が流動的になってしまうからである。⁶⁾ しかし心の自由と不自由を語ることなく人間の心を語ることはできない。

社会学は、コントが社会の統一と統合のために寄贈し、また近代の「進歩的」な巨大技術が可能にし・コント自身もかれ以前のサン＝シモン (C. H. Saint-Simon) もかれ以後のデュルケム (E. Durkheim) も個人主義と自

由への方向の進歩とは混同しなかった統一と統合における「進歩」のために寄贈することになった、格別の道具である。かなり考え方の違うマックス・ウェーバー (Max Weber) もこうした近代的な混同の犠牲になったことはない。イギリスのスペンサー (H. Spencer) と一世代後の、アメリカのサムナー (W.G. Sumner) は、社会が有機体と同様に原始的な等質性からより高度な分化と統合の形態へという道をたどらねばならず、その過程では新たな社会組織を必要としながら発展し、そうして相対立する二つの傾向——すなわち自由と秩序——の新たな均衡に到達するという諸段階を提示するために、自然進化の仮説をきわめて思弁的な枠組として利用した。スペンサーの場合、これは経済におけるレッセ・フェールと政治における平和主義——いずれも純然たる個人主義——という明白なプログラムのうちに凝縮している。サムナーの場合は、宗教を初期の疑似科学となす記述の後で、宗教は社会的な規律および道徳の有効な手段であり、近代社会においても同様に効果的だがもっと科学的な手段で代用できるかどうかは定かでない、と積極的に評価されている⁷⁾。いずれの研究者にあっても、注目すべきことに、近代技術社会の特殊な構造と傾向——社会学の創設期に成立しその中心問題をなす傾向——は論究されていないのである。なぜならば、スペンサーが社会の軍事型に対置しているのは、それと容易に融合できる技術・産業型ではなく、技術的でありうるが必ずしもそうではない純粋な事業型であるから。つまり、かれが関心をよせたのは市民的類型であって、科学的類型ではないのである。したがって、アメリカ社会学もその記述的な研究では確かに精力的であり計り知れない意義をもつが、しかし近代の巨大社会における自由をめぐる議論にはまったく寄与しなかった。しかるにヨーロッパの社会学は、自由に対してかなり悲観的である。自由はデュルケムやウェーバーらの胸にはかけがえのないものであり、かれらの著作に悲劇的な雰囲気を与えている。最後に、マンハイムは、「社会学に基づき社会心理学を援用した人間の計画的指導」というその錯覚した民

近代社会における理性信仰と宗教

主的プログラムのなかでは、自由もしくは個人主義を指示すらしていない、たとえ計画者がさほど重要でない一定領域を干渉せずにとどめることによって、かれらの厚意と節度が「自由のための計画」を行うのだとしても。

社会学は社会発展の原初段階をほとんど演繹的に、少なくとも思弁のないしは仮説的に記述した。さて人類学は、有機的進化が文化史に席を譲らねばならず、その文化史の中心には意味と目的に関する教えとしての宗教が位置するという研究成果をもって、そのような社会学的思弁を検証、あるいはむしろ反証することから始まった。人類学のマリノフスキー (B. Malinowski) やシステム社会学のマートン (R. K. Merton) といった人々は、社会生活に欠かせないような価値と徳は宗教によってのみ確立されうるという理解から、社会のなかの宗教に新たなアプローチをとった。厳密に言えば、そこでは二つの社会学的機能が宗教のうちに融合されている。すなわち、意味および価値をめぐる問いへの解答と、その対象は何であれ、共通のあらゆる信仰がもつ統一化的・社会統合的機能とである。意味と価値をめぐる問いに対するデュルケムの答えは、人々の生活を超越し規律づけ高貴なものにする宗教的崇拜の対象は——さまざまな装いのもとに現れるとしても——社会それ自体である、ということであった。しかし、この解答は置き去りにされ扉はひろく開かれたままである。つまり、こうした枠のもとで人格的自由の理念は、コント、デュルケムおよびサムナーの考えた宗教の社会的統合機能そのものによって封じ込まれたのち、神の似姿と友愛とを基礎に初めて少なくとも可能にはなったのである。⁸⁾

政治学は本来、社会諸科学の母体をなす科学であった。なぜならそれは、健全かつ壮健な共同生活に必要なものすべてを包括していたからであり、これには市民の自由と共同体の秩序ある生活とに対して善への方向づけを与える——というのは両者はそれ自体としては善ではないからである——正義の諸原理についての研究が含まれる。政治学は応用倫理学であり、その応用の方法は当然共同体を構成する素材の技術的な構造によって決めら

れた、とすることができる。応用倫理学として、政治学は自律的なものではなかった。それが自律的になったのはマキアヴェリ (N. Machiavelli) によるとされ、かれは政治学における現実主義の創始者と称賛されているが、しかしこの榮譽の正当性のほどはいささか疑わしい。一方でマキアヴェリは、かれより11世紀前のアウグスティヌス (Augustinus) ほど現実主義的ではありえない。アウグスティヌスの印象的な叙述においては、マキアヴェリのいう現実とは、「自己への愛」によって治められているが・「神の国」ならびに「神への愛」の支配と混ざり合って現れる「地上の国」として描かれ、また人間はこれら二つの原理のあいだを彷徨するものと定義されている。他方ではマキアヴェリは、共同善のために必要な徳をめぐっての長たらしい議論に関わり合っており、かれの著作はけっして価値という事柄について中立を守ってはおらず、それはむしろかれの都市の幸福と名譽のための雄弁な嘆願である。これが現実主義であるのなら、それはとにかく今日の政治学に広まっている実証主義からは遠く離れている。というのも実証主義は、事実と制度を考察し、事実として捉えられる国民利益を唯一可能な判断基準とするからである。事態がこのようになったのは、政治学という母なる大地が、いまや自律的となったその他の社会諸科学の解放を通じて空洞化したことによる。が、政治に関する残部の科学もいまや、道徳的レベルから技術的レベルへと降格され、人間的自由の政治的側面を適切に論究することができないという危険にたえずさらされている。このことは、ファシズムを予見できなかった無能ぶり、そしてその興隆とともに生じた混乱によって一目瞭然となる。

ただしその一方で、政治学の道徳的伝統、つまり政治哲学や政治史との古代以来の緊密な結びつきがいまなお、あるいはもしかしたら再び見られることを指摘するのが公平である。その他すべての社会科学が自律への要求を掲げて登場し、そうして政治学という母体から自己を解放し、実証的・技術的研究への方向を摂取したにもかかわらず、政治学が以前から論

じてきた壮大なテーマは、今日でも教養ある人々を魅了している。政治学は、その起源からして「近代的」ではなく、しかもまたその方法と姿勢にしてもまったく近代的ではないのである。

しかるに、近代の科学的動向がとくに注目され成功を収めたのは、近年までは政治経済学と称していたが、現在では殊更に経済学と呼ばれているものにおいてである。アルフレッド・マーシャル (A. Marshall) とその世代の諸学説にまだ強い影響を及ぼしていた理神論と理想主義の名残が完全に払拭されたのち、いまやわれわれは、理性的な人間は極大所得と消費の極大効用をめざすという仮説を基礎におく学説体系に到達した。この表現の仕方は、逸脱した行動様式が可能でありまた実際に行われうることを示唆しようとする。そうした行動様式はそれ自体としては非論理的ではなく、ただ経済学的観点からすれば「非合理的」なのである。これは、経済人はいわば自然の種であり・ひいては自然進化の頂点をなすものだという、18・19世紀の素朴な仮説に対する改善として通っている。しかし、「合理的」と「非合理的」という言葉は近代世界のなかでは偏見を帯びている。つまり、非合理的とは無意味とか、理性的人間にふさわしくないといったことの学術的表現である。しかも表現の仕方というのは、たんに記述的な意味をもつものではなく、かえて美的判断の方がそのような意味をもつとさえ言える。表現方法は、たとえ誰かがそれを適用するに際して意図した目的にしたがう必要がないとしても、一定の行動への推奨とそれ以外の方策への不賛成とを伴って学生教育の有効な手段になると、このように想定するには充分な理由がある。というのは、表現方法が暗黙のうちに、それが非合理的とよぶ行動を思いとどまらせるならば、それは職業としての経済学の即物的利害に即応するからである。すなわち、そのような行動は、その定義からして、経済学が説明うる範囲を越えているのである。それは、規則性が求められているのに、不規則性であり、操作の時代が予測を必要としているのに、予測可能性から逃れるのである。合理的経済行動を

すすめ非合理的行動をいましめる勧告が成功するにつれて、この行動の諸前提から直接導かれる経済学の命題の検証および実践の応用もますます功を奏するようになる。人間である以上は、学生はすすんで、かれの科学の専門家が称賛する通りに行動しようとする。職業人として、かれは誰かがこの通りに行動することを願う。それがかれの科学をより正しく価値あるものにするからである。操作の時代は予測および制御の科学的方法に対する学生の即物的興味を醸成し、また科学的方法そのものは標準化・集団化・機械化を要請するのである。

極大所得を達成する手段は、労働者による労働費消、投資家による資本運用、あるいは経営者による資源利用などにおける効率の極大化である。効率極大化による極大所得と効率改善による所得増加、これが予測と制御を可能にする一般に承認された合理的行動様式である。すなわち、人間の生活は生産という目的のための手段と見なされているのである。人間生活そのものが自己目的であるのならば、またそうであるかぎり、それは自らの価値を、たとえば労働における満足度に見いだすであろう。繰り返しになるが、たしかに人間はかれの作る財で生活するけれども、しかしまたそれを作ることに生きてゆくのである。人格的労働における満足は、たとえば極大の技術的効率と一致しうるとしても、きっと変動的な諸市場および革命的な生産技術の需要の変化とは調和しないであろう。ところが、まさにこのような軋轢のもとでこそ、物化と集団化による合理性の近代的な解釈が効率を合理性の尺度へと祭り上げ、労働のなかの満足を私的な利己的目標と誤認することが明らかになる。この軋轢はうえて別の文脈において論じられた。それは再度、ここでは量的・集団的基準へと人間を還元し⁹⁾ようとする科学法則に人間が屈服するという根本的な問題として登場する。

自らの労働に対する人間の関係を考慮の外におき、こうして極大効率と極大所得への努力を——いわば「切断して」——合理的人間の合理的目標設定として認めるならば、市場の需要サイドには、人がその所得でもって

行う最良の消費をめぐる問題が成立する。第一の選択は消費支出と貯蓄とのあいだに、また第二の選択は販売されているさまざまな財のあいだでの消費支出に生じる。およそ同じことが経済学者にとって問題になるかぎり、かれらはこうした選択行動の研究を民主的自由の研究に対する、それどころか民主的自由の教育に対する自分たちの貢献と見なそうとする。というのは、民主主義社会のもとでは、人々は思い通り自由に購入したり貯蓄したりできるからである。ただ、このような自由¹⁰⁾に付随する不運は、それが自由主義陣営と同様にソ連にも存在することにある。したがって、民主的自由を消費の自由と定義するのは都合わるくなる。しかし、より重要で、自由の問題に対する蔓延した無関心について典型的なのは、経済学者が、消費および貯蓄の自由を定式化してすぐに、これら二つの自由が従う経済法則を、厳密な数学的形式において三次元図式の精巧な装置をもって展開し始めることである。

さらに困ったことには、合理的行動の尺度たる極大効率による極大所得への根源的衝動それ自体が曖昧なのである。この極大化が最も効率的に行われるのは、個々の企業と個々の家計という枠においてなのか、それともすべての生産企業と家計を引くくめた全体枠においてなのか。共産主義の主張によれば、共産主義こそが効率のより高度な形態である。が、これは経験からは証明できないし、また反証することもできない。双方の体制は、ソヴィエト共産主義がアメリカ資本主義より百歳わかいのだから、まだ同じ出発点には立っていない¹¹⁾。個人主義の体制における生産性の方が高いのか。そうだとすれば、この体制の安定性は疑わしいのか。共産主義体制における〔物質的〕刺激について、また個人主義体制における安定化政策については何と云えばよいのか。こうした問題群に一義的な解答を出すことはできない。しかし、もしも個人主義が道徳的あるいは精神的理由により優位すると決めるならば、われわれはすでに共産主義の効率の優位を認めたことになり、そして効率と所得をドグマの気分の犠牲にするはずの

非合理性、われわれ自身すぐ上で理性的人間にふさわしくないもの・非科学的なものとして拒否したはずの非合理性、という罪を犯したことになる。近代的思惟の世界では、そのようなドグマは宙に架かり、何処にも根を下ろさず、何にも寄り掛からず、何とも結ばれず、何からも導かれないものと言えよう。それは、非論理的で無意味なものであろう。が、にもかかわらず、それは必死の願望に押されて、効率からの論証にひそむ集団主義を免れる、人間の可能性である。

それどころか、もし個人主義と集団主義との論争を調停する論理的可能性がないのであれば、あるいは同じことだが、双方の原理がいずれも科学的理性の最後の決定的な言葉たることを主張するのであれば、近代世界は結局、幾世紀かのち再びその出発点に戻っているであろう。すなわち、ドグマの信仰の両義性、論理的対立の解決不能、そこから生じる実践上の激しい抗争に、である。科学的理性は一義的で確実であり、したがって合理的生活は調和的であるはずであった。いまや近代世界は二つのドグマに引き裂かれ、これらは二つの競合する社会体制において前提されている。こうして二つのドグマは、有限の人間精神による啓示の受容がその啓示の起源に対するほど、あるいはより一般的に、宗教がそこで考えられる対象に対するほど、人間理性は神の理性に近くはないということを証明する。かくして近代の社会科学は、それ自身の実証主義が看過した論理的分裂のうち¹³⁾に終わるのである。

社会科学の積極的意義

要約しよう。すべての社会諸科学に共通するのは、それらが物理的・社会的および道徳的有機体を解体し、そのさまざまな器官を相互的刺激ないしこれに類するものの作用のもとに置いて研究し、そうして諸個人や諸団体の行動を支配する方法を学ぶという点である。このような手法は人間および社会がかの器官と作用の総計であることを前提する。言い換えると、

近代社会における理性信仰と宗教

人間のうちには還元できない人格的核心なんかは存在せず、精神や決意の占める余地はなく、自発的な行動様式とか真の責任性とかはないということ、そのように見えるものは、教養ある近代人が敬遠する古めかしい迷信の反映にしかすぎないということ、このことを前提するのである。さらに言い換えれば、人間は標準化、合理化、集団化されたものとして、つまり一つの種の交換可能な標本として現れる。この種は基本的には産業革命によって造り出された、というのもこの革命は効率を生活の最高の尺度となし、人間のなかで効率にとって邪魔なもの、すなわち自発性・空想力・人格性・個性・道徳的規範および道徳的節制といったものを抑圧したからである。産業革命はそうした諸特性を抑圧する。仕事熱心な社会科学はこれらを見無視し、産業革命の人間を正常人となし、これを自らの研究の対象とするのである。ほとんど付言するには及ばないが、このような人間は全体主義の人間でもある、なにしろ社会科学が全体主義の運営のための技術を用意したのだから。このような像は、もとは自由から成立したにもかかわらず、自由とは天と地ほど隔たっている。人間が自ら奴隷となるために自由を用い、おまけに科学は人間の本性であるとか、本性的な生活は自由であるといった文句を引き合いに出して、そうした奴隷状態をなおも本当の自由と称しているほど、皮肉なドラマはほかにない。一切は定義にかかっている、少なくとも価値尺度を喪失した時代においては。

こうした批判ののち、では社会科学は誤っているのかという問いが改めて生じる。この問いが最初に提出されたとき、答えはこうであった。人間が社会科学によって作成され応用される操作的圧力に屈することが、そこから見て取れるかぎりには、社会科学は正しい、と。この科学は人間の自由の限界を研究し、それゆえ自由を求めるすべての人にとって最高の意義をもつ。しかし、もしも社会科学がそれ以外は何も研究せず、このように限定された自由すらも省くのであれば、自由の限界への関心は、いかにそうした限界を密閉し自由を破壊するかの問題の研究へと容易に移ってゆくだ

ろう。この答えはもちろん決定的ではなく、あまり包括的ではなく、補足を要する。かりにより大きな枠での社会科学が積極的な価値をもつとすれば、それはどのように活用されるべきなのか。われわれはもちろん、社会学者自身が自らの技術を慈善的に用いるべきだとするマンハイムの解決策に与しない。この回答は応用の目的を変えるにすぎず、科学の体系そのものを変えるのではないからである。マンハイムは、まさしく全体主義の信奉者とともに、包括的操作に信をおく。かれが言うには、人類の未来は、誰が操作の装置を掌握し作動させるかにかかっている——それは「自惚れた権力欲の人」か、私欲なき学者か。しかるに、われわれにとって肝要なのは、社会科学は確かに真理を含んでいるが真理の重要部分を否定し圧迫するというを確認することである。

物理学のアナロジーが役に立つかもしれない。というのは、まさに社会科学はたえずそれを信奉し、社会を物理的自然という模範に従って構成しようとしてきたからである。かつて一、二世代前には、生物学者およびその他の自然科学者が、生命の秘密を解き明かし、さらに可能とあらば、生命体に見いだされる物理的・化学的プロセスを適当に組み合わせて生命を造り出すこともできよう、と確信をもって予想した時期があった。今日では、思慮ある学者でこの考えを抱く者はいない。しかしだからといって、物理的・化学的事象が理論的にも実践的にも生命にとって意味がないというのではない。これらの事象が生命を造り出さないとしても、それを拒否することは病と死をもたらすかもしれない。有機的生命は物理的自然のなかに発生し、その自己保存は物理的自然における無数の諸事象の精確な連鎖にかかっている。それは、死にいたる病の数が限りないことから見て取れる。つまり、物理的・化学的事象は、確かに生命ではないにせよ、生命の不可欠な統括的要素であり、生命を呼び起こさないにしても、それを条件づけ、その拒絶は生命に死をもたらすのである。生命を防護し確保するためには、医師はかの諸事象を動かし続けなくてはならない。その研究

は生命の維持には不可欠のものである。

社会科学と社会の生活との関係は、物理学と生物の生命との関係に似ている。政治・心理・社会・経済という諸事象は、そのいずれの学科も社会の生活を解き明かし自己のうちから導出することはできないにせよ、社会の生活を動かし続けるのである。そうした事象のどれかを拒絶することは、不快感・病症・危機を惹起し、この危機はその発生源の領域に局限されるかもしれないが、当該の社会もしくは文化圏の全体までも襲うかもしれない。その諸例は前章に挙げられている。技術的事象を監視し途方もなく複雑な近代社会のなかのスイッチを操作して、その事象を持続的に動かし適切に組み合わせるのは、政治家と行政官の仕事である。社会の生活は、有機体のそれと同様に、自然および準自然的なもの——経済やその関連事象は社会科学からそのようなものと見なされる——に組み込まれている。精神生活や人格や共同体の秘密は、どの個別科学によっても解き明かされ汲み尽くされるものではないが、しかし個別科学が極めて詳細にその法則性を記述する自然的・準自然的事象によって条件づけられている。つまり個別科学は、確かに社会生活の神秘を理解することは教えないが、当該の社会がそこに生きている制度構造および事象を防御・防護・維持もしくは改良することによって社会生活を防御し保護・維持することをわれわれに教える。これらの科学は、個人および社会の生活を可能にするためには甘受しなければならぬ必然を教え、刷新された事実・行為あるいは決意のすべてに直接結びつき・これらをその論理的帰結へと促す必然を教える。というのも、自然の因果的諸力の経過が止まるような瞬間はないからである。それらはつねに作用し、生命・社会および精神に責任ある者によってたえず監視されねばならない。

それだけでなく、ちょうど社会学者が論じるように、自然および準自然の諸力たる因果法則が、あまりにも頻繁に人間の行動や社会の動きを徹底的に支配する。その場合、決定論が全面的に承認され、意志決定の自由

は排除されるように見える。しかし、決定論にしても自由にしても、そうではない。そのように見えるのは、われわれが必然性に屈服することを決断するとき、すなわち自分たちの本質的な自由を行使しないことを望むときである。われわれの自由はたいていは微睡んでいるように見えるし、われわれは科学的法則に身を任せて自然のおよび社会的生活の終点——既述の通り、それは衰亡と死もしくは全体主義であるが——へと漂流している。自由が不在のときは、科学の教える法則が支配し、その支配は人間および社会の定めとして現れる。それにもかかわらず、われわれが必然に支配されるのは、ただ、存在論的には間違ったことが歴史的には正当化されるために、それに服従することを自由に決断したからに他ならない。そこでは、全体像は必然という枠のなかで説明されうるし、科学の予言は確証される。もしもわれわれが自らの自由を行使しないなら、決定論的社会科学は正しいということになり、そのスポークスマンは、われわれが自由ではなく・そうであるかのような幻想に負けてはならないと語りかけて、熱心に自らの支配圏を拡げようとするであろう。

自由の理論

諸科学の基礎におかれている人間論は、人間の創造的自由を否定する。しかるに、論理的にはつぎのように仮定しても差し支えない。人間にはこれ以上は還元できない人格的核心、責任性の根源、決断という神的な力があり、この決断はしばしば長きにわたって居眠り・あたかも存在しないように見えるけれども、時をおいて特定の条件のもとでは復活し、科学の教える結果に独自の真実なる貢献を加える、と。この予期せぬ貢献は、そのようなとき、諸事象に予測とは異なる新しい方向を与える。ラングミード・カッサーリー (L. Casserley) は、そのみごとな著作の中で、人間の自由意志はかれの行動様式ひいてはその結果までも決定する多くの条件の一つであると述べた。こうして、ジョン・スチュアート・ミル (J.S. Mill)

のような信頼できる高い権威者が、カッサーリーによって自説の確証のために呼び出される。この考え方は、自由意志を社会および歴史のかなり狭い範囲に限定し・決定論的法則の厳格なる支配圏により大きなスペースを割いているという点で、まったく現実主義的である。われわれとしては、このような見解を批判するつもりはない。しかしながら、自由意志は長いあいだ完全に萎えているが、特別困難な状況のもとでは、またそうした緊急時にのみ時たま自己を主張すると想定して、対照づけた方があるいはもっと現実主義的ではなからうか。これら二つの似通った見解による自由意志論は、自由意志が神の意志ほど自由であるとする空想的理想主義からは、まことに天と地ほどに隔たっている。むしろ、人間に対するあらゆる諸力と権力の支配を強調することが周知の経験には合致する。後者の見解は、ある程度正常な状況にある日常の問題のすべてについては科学的決定論にかなりの信憑性を認め、例外を歴史の例外的状況にのみ見られるものとして際立たせる。改めて言うが、論理的な支障はない。

しかし、こうして形式的に科学的決定論の壁に裂け目を入れたあとは、第二の段階として、それを然るべき人間的内容で満たすという本来の課題が出てくる。その内容を体系的な思考のための適切な原理に編入することは、次章以下、第三の段階として残される。如上の考え方に従えば、自由は、極度の重圧がかかる例外的な事態でのみ大きな道徳的・精神的努力として発現し活動するものであり、こうした努力のみが事象の経過を破滅への一本道から逸らすことができる。マルクス主義および科学一般の自由論は自由を必然の享受と解する——なぜなら存在するものは科学的に必然的であるから——けれども、われわれはこれに自由の独自の定義を対置する。すなわち、自由とは必然を超越するもの、必然にそって進むのではなく多大の道徳的努力のうちに必然を克服するものである。なぜなら、自由がたんに必然の別名であってはならないとすれば、それは必然の排除と必然の超越とを意味するほかないからである。換言すれば、自由は創造的である。

自由は創造的な力であると言うのではない。そうは言えまい。自由は破壊のためにも利用できるのだから。しかしながら、自由は決定論という要塞の壁を突破する創造的行為の形態である。その行いの内容については後で論及しなければならない。創造的な行いは、定義からして予測しえぬものである。通常は眠っている力を働かせることは、自由は科学を破るには生気を失っているとの仮定から出発した科学的試みのすべてを転覆させる。

自由は必然を超越する、しかしそれを無視するのではない。超越は排除とはまったく別のものである。いついかなるところにも必然は存在する。ここで問題は、必然は完全な支配権を確立するものなのか否か、いつそうなのか——たいていはそうなのだが——、また必然は再生する創造的諸力と支配権を分かちものなのか否か、いつそうなのか、となる。後者の場合、予測されざることが生じるとすぐに、必然の諸力は予期せぬ新たな事実に結びつき、このレベルで新たに作用し始める。たえず機会をものにせんと狙っている個人および集団の諸利害はすべて、いまや新しい事態に適応し、それを自らの目的のために探求し、利用しつつ、徐々にそれを枯渇させる。これは、その新しい事態が寿命を全うして生命力を消尽し、ついに衰亡か復活かという絶えず反復されるジレンマに直面するまで続けられる。つまり、創造的な行いはそれ自体としては確かに必然を超えるのだが、しかしあえてそれを無視するわけにはゆかない。それは同じ一つの社会的・政治的・経済的・心理的素材に包含されており、その素材自体の傾向が科学的法則ないしは規則性としてわれわれに教えられるのである。

にもかかわらず、自由もしくは創造性——われわれは先ほど自由をこう解した——は、必然の享受と同義のものではない。やはりそれは必然を超越する。それは既知の素材のなかに何か未知のものを実現するからである。創造するとは、以前に無かったものを現出させることである。もちろん、人は神がするように創造するのではない。かれは地上の素材に何ものもつけ加えない。ただそれを変形するのみである。しかし、これによって人間

は新しい意味を、それが以前に存在していなかったところに創出する。かれはこの創造をなすために、当の素材の以前の存在形態には意味がないにもかかわらず、自己の意味を内有し表出する新たな精神的形式をその素材に付与する。再言すると、まったく月並みな——思惟だけでなく実践においても——例は、芸術家のそれである。ミケランジェロ（Michelangelo）は、死せる無意味な自然の断片たる大理石の塊を見つける。それにダビデ像という新たな形式を与える。爾来、このダビデはそこに立ち、そこを訪れる無数の人々に自己のメッセージ、極めて明快で紛れのないメッセージを伝えてきた。これを成し遂げるに際して、ミケランジェロは、その大理石や鑿の、あるいは自分の手の物理的構造を無視したり侵害することはできなかった。そうでなければ、かれは何も創造しなかったであろう。しかし、こうして「必然を享受する」ことで、かれは必然を克服し、素材のうちに自己の精神的構造を具現した。必然の享受は、ゆえに、創造的営みの不可欠の条件ではあるが、それ自体は創造的営みに代わるものではない。必然の研究がかってダビデ像を予測しえたためしはない。ダビデ像は、アテネがゼウスの頭から沸き出たのと同じように、創造者の頭脳から生じた。世界はそれ以来、このダビデによってより豊かになった。芸術家の創造的自由は、自然法則の中もしくは下ではなく、その上にある。自由は必然を超越する。

芸術家的創造と、本研究の主たる対象である政治的創造とのあいだには、形式上の違いはない。創造的な政治家が尊重し服従しなければならない素材は、所与の社会的・政治的構造と一切の努力・事業・義務とであり、後者は前者を育み、かつ前者によって育てられる。創造的営みは、この素材に、新しい意味を表現する新しい形式を与える。新たに生まれた共同体の、新たに満たされた正義の、その新しい型を与えるのである。これは、それ以前には無力感と虚無感が蔓延していて、明らかに行路の果てに待ち構えている巨大なカタストロフを伴うか・たんに道徳的な消耗と皮肉という理

由でカストロフをなんら伴わないか、いずれかの終末への予感が広まっていたところに、新しい地平を切り拓き、人々を新たな使命と新たな希望で満たす。芸術作品とのアナロジーはさらに、真の新しい創造に必要とされる精神的尽力の偉大さのうちにも見られる。すなわち、集中された精力・献身および犠牲的精神が求められるのである。しかし政治的あるいは国際的な新創造にあっては、このことは格別の意味で当てはまる、というのもそれはすぐれた意味での道徳的努力によって成就されねばならないからである。われわれは、熟知した必然性を踏み越えることによって、自身の貢献や過誤も含めた自分たちの過去を超え出る。緊急時に照らしてみれば、その貢献はたいして重要ではなく、過誤は致命的ですらあることが明らかになる。それゆえ、新しい次元に上りつめることは新しい生活を始めること、再生である。ここにおいて、新しい力が個人の生活に生まれ、これに新たな目標をおくことによって新しい意味を付け加えることができるが、社会の再生は〔人間という〕精神的有機体の生命に新たな時期を付加するかもしれない。このことは、同世代の偉大な歴史家、ローゼンシュトック＝ヒュッシー (E. Rosenstock-Huessy) とトインビー (A. Toynbee) によって論じられてきた。トインビーによる麗しい表現では、「緊急時からの挑戦に対する創造的応答」となる。そこで、努力や貢献は未解決の問題がそれなしには社会の生活を破壊してしまうときには必然的にして論理的であると、あるいは別の表現では、すべてが必然的で論理的なのだから創造的なものは何もないと、このように主張するのは、振り返ってみれば容易なことかもしれない。それはあたかも、後から追加的にまっすぐな論理の道筋として現れるものが、すでに前もって自明であったかのような主張である。再生は、反対の可能性よりも、つまりまっすぐに歴史の巨大な墓場へと通ずる軌道にそった進行よりも自然で論理的であろうか。

最後に、自由の能力、創造的自由はなおも、創造的行為の動機づけのなかの自利という要素を指摘することによって、ケチをつけられるかもしれ

ない。人間が神であるかのように想定する理想主義なら、政治行動における全き無私こそ人間の可能性であり価値の尺度であると考えよう。しかるに、聖書の伝統に基づく本書の立場は、かような幻想から及ぶかぎり遠く離れる。創造的政治家は、共同体をその衰退から救い出すために行動する。もしこれが利己的だと呼ばれるのであれば、この言葉は内容を失う。問題となるのは、まさに、自我——個人であれ組織的共同体であれ——を他の自我をこえて、またその犠牲の上になつて高めてゆく政治と、緊迫した抗争が長期的な目標の共同の追求に吸収されうる、より高い次元へと問題を引き上げることによって、この自我の欲求を他我のそれと和解させる政治との区別である。正義の原理は、絶対的無私に関わるのではなく、むしろ問題のすべての面にわたる諸権利の確認・承認・限定および和解に関わる。自利が簡単には捨てられず受容され、より高い次元に引き上げられ、そうして洗練されるという事実は、創造的再生の自由から人間の可能性を開いてゆく。しかし、この可能性が実現されることの少なさは、なぜそれが「規則性」という科学的な像に欠けているのかを説明し、そのような可能性のなかで人間が自然世界の一部でありながらそれを超えて自己を高めることを証明するのである。

原 注

(序説)

- 1) Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in America*, 1836.
- 2) Donoso Cortés, *Die allgemeine Lage in Europa*, S.159-182 seiner Werke in der spanischen Ausgabe, herausg. v. Orti-Lara.
- 3) Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung*, 1934.
- 4) *Religion and the Decline of Capitalism*, 1952.
- 5) この用語はアスコリ (M. Ascoli) に由来し、かれはこれを『ザ・リポーター』誌で再び使用している。英語表現の“world civil war”は上記のドイツ語表現よりも明快に世界的規模での市民戦争を表す。

- 6) われわれがそれ以外ではヒューマニストにじつに多くを負っているにせよ、この点に関しては、それに対するわれわれの反論に火がつく。かれらの著名な代表者はかれら自身の精神的存立を、精神生活を政治生活よりも高めるために闘ったキリスト者の闘争の成果と認めることができないからである。注目すべきことに、カルヴァン派の牧師の家に出自をもつ偉大なブルクハルト (J. Burckhardt) は、ヒューマニズムの伝統あるその大学で、「歴史的偉大さ」(『世界史的考察』第5章)に関する論文のなかで、この名誉ある称号を並み居るキリスト教「権力者」たちのうちグレゴリウス1世にのみ与えて、しかもかれが他の僧侶との交流において上位者として振る舞わなかったことをはっきりと強調し、反対に悲劇的な巨人、グレゴリウス7世さえも名誉リストから外して、しかも「生意気な」と特徴づけたのである。この点については、Eugen Rosenstock-Huussy, *Die Europäische Revolution*, 2. Aufl. 1951, S. 143 ff. を参照。
- 7) *Die religiöse Lage der Gegenwart*, 1926.

(第1章)

- 1) 心理学的論証に、レーヴェ (Adolf Löwe, *Economics and Sociology*, 1935 Kap. 3) が展開したまったく経済学的な論証を併置しよう。純然たる心理的満足を目指設定とするのでは、市場は技術的に機能しないというのである。それは作動のために最高効率と最高収益の追求を必要とする。Vgl. *Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme*, 1954, S. 10 ff.
- 2) 合衆国商工会議所会頭、ジョンストン (E. Johnston) との会話におけるスターリン (I. W. Stalin) の言葉。「アメリカのビジネスマンと仕事が見たいよ。君は、何が欲しいか知っているね。君の言う通りだ。そして特に大切なことだが、ちょうど私たちがここにいるのと同じように、君は長いあいだ事務所にいる。でも政治家というものは今日姿を見せたかと思えば、明日はいなくなるんだよ。だから新しいメンバーとまた一から始めなくてはならないんだ」(*Readers Digest*, Oktober 1944)。
- 3) ここで論じた三つの領域——技術・市場・官僚制——において個人主義は挫折するわけだが、これらの領域は相互にまったく平行して動くものではない。自由市場は直接に、また定義からして、個人主義の制度である。しかし、それは定義とはちがって効率の動態的支配に服従し、またその参加者は定義とは異なり標準化されている。なぜなら、静態的市場というのは論理的また歴史的にありうるのだから。わたしのかなり以前の著作および最近の著作

近代社会における理性信仰と宗教

『経済体制と社会体制』は、市場を、知っての通り動態的な標準化の力となすのは動態的近代技術であることを、示した。ところが、技術はというと、それは個人主義の制度ではない。それは個人主義がたしかに自身の目的のために造り出した発明品ではあるが、この発明品は個人主義を圧倒し倒錯させる。官僚制は技術に対する社会学的対応物であり、技術よりもさらに個人主義に固有のものではない。こうした諸展開すべての共通分母は、技術的な支配と操作の学問としての近代科学である。事柄のこの側面はさらにのちに特定の章で扱われる。マックス・ウェーバーは公分母として「合理化」を用いた。個人主義は、自己を合理的なものと解釈することによって、自らの手に負えない権力を創出したのである。

- 4) Vgl. *Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme*, 1954, S. 212 ff.
- 5) 合衆国におけるテレビの年間購入額はちょうど20億ドルに上る。
- 6) ここでは、自由経済の心理的問題のみが論じられた。自由経済の構造的問題は第9章の特定の節で、また世界経済のそれは第10章の特定の節で論じられる。

(第2章)

- 1) Thornstein Veblen, *The Engineers and the Price System*, 1921.
- 2) 労働者がストライキによって引き起こされる特別の窮乏を緩和することをきっぱりと拒んだケースはいろいろあって、例えば合衆国における炭鉱とタグボート工場の場合がそうである。病院などの窮乏は明らかにストの圧力を増す。他方で、スト中の電話局の労働者は配慮に満ちていた。先のケースについて、筆者はこの問題を二つの対蹠的なケースに即して分析したことがある。〔Cf. *Communism, Fascism, or Democracy?*, New York 1938, p. 208.〕ペンシルバニア州ハーシェイのチョコレート工場労働者のストライキと上海での輸送業労働者のそれである。チョコレート工場のストは、労働者が酪農夫にストを一切通知しておかず・かれらから工場へのミルクの経常売上を奪う結果となったとき、激怒したかれらによって挫折せられた。労働者たちは作業場に戻され鞭打たれた。対照的な例は、1930年代初頭の上海で起こった。バスおよび路面電車の運転手が乗り物は運転しても料金を徴収することを拒み、このようにして公衆の歓喜した支持を取りつけ、しかもそれを共同生活に対する自らの責任の明白な尊重を通して獲得したとき、である。
- 3) ヒューマニストと無神論者はあまりに頻繁に、かれらが全幅の希望と期待をよせる近代科学はいかなる点においても聖書の伝統には拠らず、あらゆる

近代社会における理性信仰と宗教

点で古典的伝統に基づくものだと言う。この命題に含まれる二つの面はともに間違っている。もし一神論が神を精神として、現世的なもの一切を神とは根源的に異なるものとして宣言しなかったならば、近代科学は存在しなかったであろう。また、ギリシャ哲学と近代科学との隔たりは、ギリシャ人が知恵を教え・近代人が事実の確かさを教えるということを考えてみるならば、容易に推し量れよう。

(第3章)

- 1) 核分裂の発見者ハーン (O. Hahn) は、最近 (1954年7月3日付『ディー・ウェルト』紙のリポートによる) 「科学は科学以外のものではありえない。それが人間に善をもたらすか悪をもたらすかは考慮することなく、世界を、その現実を、その真実を探求するのが、科学の使命である」と語ったとき、少なくとも自分が何を喋っているかは知っていた。
- 2) 天才的な処理——極めて謙虚で、したがって見かけ上は感銘を与えないけれども——によって、ナイサー (H. Neisser) は経済学的・社会的・政治学的の各分析の一つの思考像へとまとめ上げた。"Stability in Late Capitalism: A Survey", in *Social Research*, Spring 1954, p. 85-107.
- 3) 「いな、ひとたび完全に合一した国家があれば、それに文化プログラムを授けるのは自分たちだ、と考える抜け目のない連中が多くいる」。Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kap. 3, Abschn. 1 (1869).
- 4) 筆者が感銘をうけた、教育の危機に関する著作としては、以下のものがある。Fred Clarke, *Education and Social Change*, 1940; ders. in "Kirche, Volk und Staat im Verhältnis zur Erziehung" (Oxford, Konferenz des Weltkirchenrates) 1938; Wilhelm Flitner, *Die Abendländischen Vorbilder und das Ziel der Erziehung*, 1947; William Ernest Hocking, *Experiment in Education: What we can learn from Teaching Germany*, 1954; Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 1925; Jacques Maritain, *Education at the Crossroads*, 1948; Walter Hamilton Moberley, *The Crisis in the University*, 1949; Arnold Nash, *The University and the Modern World*, 1944, mit vortrefflicher Literaturübersicht; Eugen Rosenstock-Huussy, *The Christian Future, Or The Modern Mind Outrun*, 1947; André Schlemmer, *The Crisis in the World of Thought*, 1940.
- 5) わが人生のなかで少なくとも三度、ミルクの飲用に関する医者判断が変わった。第1と第3局面か第2局面か、いずれかが健康に対する有害さを指

近代社会における理性信仰と宗教

摘したという結論しか引き出せないが、真理は、論証的になるにつれ、ますますその寿命も短くなる。

- 6) Wilhelm Kütemeyer, *Die Krankheit Europas. Beiträge zu einer Morphologie*, 1951. およびワイツェッカー (Victor von Weizsäcker) のサークルによる他の著作、またとくに Eugen Rosenstock-Huessy, *Heilskraft und Wahrheit*, 1951. を参照のこと。
- 7) 『アメリカ社会における宗教理論』 (*Theory of Religion in American Society*) の徹底的かつ周到な歴史が、ウィットリー (Oliver Read Whitley) 博士によって博士号請求論文として提示された。これは著者とその母校エール大学の格別の配慮により入手された。サロモン (Albert Salomon) には多大の示唆を感謝する。かれの出版予定の著書『進歩の専制——社会学の起源に関する考察——』 (*The Tyranny of Progress, Reflections on the Origin of Sociology*) は画期的な学問的労作となることが約束されている。
- 8) いかにかこれらの偉業に感謝しなくてはならないとしても、社会学者はそれを超えはしなかった。宗教の客観的必要をいかに確信していたとはいえ、宗教の求める献身を受け容れることはできなかった、というマリノフスキーの告白には、高貴な苦悩と悲哀がゆたかに含まれている。かれが献身を受け容れることができなかったのは、もしかしたら、かれの学的努力が社会生活の一機能たる「宗教」に向けられ、宗教一般ではなくキリスト教のなかで思念された生ける神には向けられなかったからかもしれない。というのは、宗教に関するこれらの研究を検討してみると、あたかも人間がまず最初にその生活上の必要としての宗教一般を採ることにし、つぎに限定して特定の宗教を採るかのような印象が禁じえないからである。それはあたかも、人間はまず最初に人間となり、しかるのちアメリカ人や中国人やフランス人になると考えるようなものである。ところが現実には明らかにそうではない。人間はアメリカ人、中国人、フランス人であることを通じてのみ人間となるのである。だからまた、われわれの時代における高等宗教のドグマ的な形態はより直接に倫理的で人道的な形態に席を譲らねばならない、なぜなら後者は現代人のあいだで宗教的尊崇を享受するからだ、という考えも攪乱したものである。これは本当に宗教の発展であろうか、むしろ宗教の希薄化ではないのか。社会学は宗教の機能についての認識により現実主義という点では多くを得た。しかし、社会学がこのようにして探究しているのは、宗教ではなく、ましてやキリスト教ではなく、せいぜいのところ宗教の社会的機能である。しかも

近代社会における理性信仰と宗教

それすら、一般性にとどまろうとしないのなら、頭の中だけの客観的過程ではなく、理解を必要とする。理解とは、認識行為ではなく宗教的行為であって、人格の献身を求める。あたかも信仰の慰めが自らの学的研究の延長によって沸きおこるかのようになり、いたずらに偉大な知識人の魂が信仰の慰めを探し歩くのを見るのは、悲劇的である。なぜなら、かれらの信仰を社会的諸現象に従わせることによって、それを破壊したのは、かれらの学問研究にはかならないからである。

- 9) この区別と分類は、拙著 *Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme*, 1954. において作成された。
- 10) この命題に加えられるに違いないつぎの限定はさほど意味がない。すなわち、西側の人間は単なる消費の自由にとどまらずに消費者主権、つまり消費者需要による供給の量とそれを生産する企業の規模との（無限ではないが）決定、を経験しているが、しかし共産主義体制のあつては計画がこの意味で主権的であり消費者の願望を度外視することができる、と。しかし、こうした区別のもつ意義にはやや異論の余地がある。Vgl. z. B. Barbara Wootton, *Freiheit in der Planwirtschaft*, 1947 (englische Ausgabe 1945).
- 11) 再び拙著を参照。 *Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme*。
- 12) この同じ問いがまったく別の形式をとりうる。どれほどの期間で所得の極大化は考えられているのか、と。個別企業と個別企業全体とのあいだと同様に、効率および所得の短期と長期に関しても、決定は恣意的であり、論理的に必然的な基準と結びつかない。この問いは、このような形式のもとでは本書第5章の特定の節にて徹底的に論じられる。
- 13) 西側世界の学術的社会科学は、その方法の挫折を認めてはならないために、一切の精神的・道徳的諸力を自らの研究に摂取して克服する代わりに、ますますマルクス主義を存在しないものと扱う傾向がある。敵を無視することによって、どれほどの勝利が望めるのか、見極めがたい。ソ連あるいはその他の共産諸国に関する、潤沢な資金援助による何百もの調査プロジェクトが、このことを証明している。この関連で「調査」とは、共産主義者にとってもそのマルクス主義理論および哲学は自分たち調査員にとっても同様に意味がないと仮定して、統計・報告書および文書をまったく実証主義的に研究することである。その場合、自分たちのマルクス主義を背景にしてソ連政治を解明しようとする時々の試みも、マルクス主義についての認識と理解の欠如により失敗する。つぎの拙稿を参照。 *Soviet Politics and Power*, in *Social*

近代社会における理性信仰と宗教

Research, März 1951, und *On Academic Liberty*, in *Christianity and Crisis*, 7. Juli 1952.

14) *Morals and Man in the Social Science*, 1951.

参考文献

- 1) 新社会主義の立場について……野尻武敏『一般経済政策論』有斐閣 1965 年、足立正樹「新社会主義の経済体制思想」野尻武敏編『現代の経済体制思想』新評論 1976 年、同『現代ドイツの社会保障』法律文化社 1995 年。
- 2) 著者の生涯と学問について……野間俊威『増補・経済体制論序説——E. ハイマンの社会経済思想——』有斐閣 1968 年、同「ハイマン——新社会主義の社会体制論——」野尻前掲書、同「ハイマン経済体制学説の形成と構造」『経済学論叢』（同志社大学）第 24 卷第 4, 5, 6 号 1976 年、Ortlieb, H. D.: Eduard Heimann: Sozialökonom, Sozialist und Christ, in *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 13. Jg. 1968, Flitner, W.: Die Sozialwissenschaften als pragmatisch-hermeneutische Disziplin und ihr Verhältnis zur Theologie, in *Hamburger Jahrbuch a. a. O.*, 2. Jg. 1957, Biographische Daten und Bibliographie Eduard Heimanns, in *Hamburger Jahrbuch a. a. O.*, 4. Jg. 1959.
- 3) 著者の日本語訳書……*Communism, Fascism or Democracy?*, New York 1938 (土屋清・土屋弘訳『共産主義・ファシズム・民主主義』社会思想研究会出版部 1952 年), *History of Economic Doctrines*, New York 1945 (喜多村浩訳『経済学説史』中央公論社 1950 年), *Freedom and Order, Lessons from the War*, New York 1947 (福里次作訳『自由と秩序』中央公論社 1953 年), *Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme*, Tübingen 1963 (野尻武敏・足立正樹訳『近代の運命』新評論 1987 年)。

(付記)

翻訳にあたって、足立正樹・神戸大学経済学部教授と野間俊威・同志社大学経済学部教授から貴重な助言を賜った。衷心より深謝の意を表したい。

(1997 年 5 月 19 日受理)