

マキ ヲ ヲ リ ア ンの 遺産 (下)

——「知の資本」の系譜の研究 IV——

原 田 達

Inheritance from Machiavellians (Part 2)

—— A Study on Genealogy of “Intellectual Capital” IV ——

Tohru HARADA

- 第I章 演技する精神
- 第II章 演技する論理 (以上26号)
- 第III章 知と再生産 (以下本号)
- 第IV章 知の信仰, 信仰の知

III. 知 と 再 生 産

知と社会的再生産の問題, 相続される文化資本やハビトゥスがその遺産相続者に重大な社会的権力の基礎を与えること, これらの問題を詳細に分析したのがブルデューであったことは、いまでは社会学の常識となっている。だが、同様の発想をマキヤヴェリアンがもっていたことについては、いまだ常識にはなっていない。しかし、エリートの発生のメカニズムとその権力の永続性を解き明かしたかれらは、学問的空間のなかですでにブルデューときわめて近い位置を占めていた。

たとえば、ミヘルスは教育と権力の関係についてこう述べている。「教育の所有とは、富の所有と同様に、サービスの提供と独占的所有を強制するひとつの権力であり、ブルジョアジーの品質証明書である」¹⁾。ここにはすでに「象徴的暴力」の発想が芽ぐんでいる。このよう

1) 数あるブルデューの作品のなかで次の二点だけを挙げておく。P. ブルデュー『再生産』(宮島喬訳, 藤原書店, 1991), 『ディスタンクシオン I・II』(石井洋二郎訳, 藤原書店, 1990)

2) Michels, R., 'Intellectuals' in *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. 8, Macmillan, 1933, p. 123.

な教育と権力の関係把握が、「知的な優位性」をエリート支配のとりわけ重要な要因と考えるかれの着想へとつながってゆく。ミヘルスが「指導制成立の知的原因」について語った言葉はこうである。

「職業的指導者層の成立は、それと共に支配者と被支配者との間の教養上の差異のいちじるしい尖鋭化をもたらす。長い歴史的経験は、多数者に対する少数者の支配の要因として、貨幣および貨幣価値——経済的優位——の要因や、伝統および相統——歴史的優位——の要因と並んで、とりわけ第一に、習得された教養——いわゆる知的優位——の要因が数えられることを、教える。」³⁾ (傍点ミヘルス)

注意深く読むなら、ここでミヘルスが挙げている少数者支配の三つのメルクマール、すなわち「経済的優位」「歴史的優位」「知的優位」がブルデューの三つの資本概念、すなわち「経済資本」「社交資本」「文化資本」に対応し、それらを取捨していることに気がつくだろう。ミヘルスはここで「資本」という表現こそ使っていないものの、⁴⁾ 権力へと開かれた社会的「優位性 Superiorität」とはブルデューが「メタファーとしての資本」概念で語ろうとしたものである。⁵⁾

もうひとりのマキャヴェリアンは、三つの資本について（ここでも「資本」という言葉こそ使われていないが）こう語っている。つぎの言葉は、モスカが、すべての支配階級は事実上は世襲制にむかう傾向があるのだと主張したときのものである。

「重要な職務にぴったりする資質——重要問題を扱う習慣およびある程度までその能力——は、子供のころからそれに慣れ親しんでいる場合にはことさら容易に習得できる。…ある個人に有利な特別の利点、つまり、^{ボジション・デジャ・プリズ} フランス人が既得の地位と呼ぶ利点を排除することはできない。実際問題として、試験や競争は理論的にいえば万人に道を開いているのであるが、それでも大多数のものは長い準備にかかる費用をまかなうだけの財源をもっていないし、その他の多くのものは個人をすぐにもまっすぐな道につかせるようなひいき筋や親

- 3) Michels, R., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. S. 77, 前掲書, 77 頁。
- 4) ミヘルスは他のところで教育とは「一種の時間と金銭の資本投資である」と語ったことがある。Michels, 'Intellectuals' p. 122. マハイスキーによって開始された資本概念の拡大は当時のアカデミズムのなかで次第に一般化しつつあった。たとえばマンハイムもまた教育（教養）を資本として論じている。「近代の市民層は、はじめから二つの社会的な根をもっていた。一つは、資本の所有者たち、もう一つは、自分たちの教養だけが唯一の資本であるような人々である」。K. マンハイム『イデオロギーとユートピア』（『世界の名著』56 中央公論, 1971）272 頁。
- 5) ブルデューの資本概念がきわめて政治的文脈で構想されていることについては、すでに拙稿「知の資本」と閉鎖理論——「知の資本」の系譜の研究 I」（『追手門学院大学文学部紀要』22 号, 1988）において指摘しておいた。

戚をもっていない。このような関係があれば、案内や支えなしに未知の環境に飛び込んだとき必ず経験するような手探りやとまどいを避けることができるのである。⁶⁾」

ここにあるのは、モスカ流の文化環境論であり、ハビトゥス論である。またモスカは、「ひいき筋や親戚」という「社交資本」がその遺産相続者に付与する「優位性」をここで提示している。さらにかれは、近代社会が切り開いた形式的平等の論理（教育機会の平等や能力主義的競争原理）の虚偽性さえ見抜いていた。むろんモスカには、「経済資本」「社交資本」「文化資本」という三つの資本の相互関連についての詳細な分析はない。かれは「世襲貴族制〔モスカの場合この言葉は歴史的概念としてではなく、少数者支配制一般と読まなければならない——原田〕がただ知的優位⁷⁾にもとづいてのみその支配を守ることができず、むしろ、その性格と富の優位に頼った」と述べるにとどまっている。しかし、この「知的優位」「性格の優位」「富の優位」という概念的トリアーデがミヘルスにつながり、やがてはブルデューへとつながってゆくことには注意してもいいだろう。

ところで、いま論じられている問題は、じつは身分の問題である。つまり「生活様式の種類」「形式的な教育方法」「出自にもとづくまたは職業にもとづく威信⁸⁾」によって形成される社会的ディスタンクシオンの問題である。エリート理論家はその論理構成からして当然のことながら、社会的差異の境界を階級関係ではなく身分関係にもとめる。ここには、現代（マキャヴェリアンが生きた世紀転換期）にいたって社会的閉鎖（「排除的閉鎖」）の規準は階級関係から身分関係に移行しはじめたという認識がある。

では、その世紀転換期のヨーロッパ社会の時代的特徴はなにか。それをひと言でいえば、身分的差異が形式的に、制度的に、つまり外観上は解消されつつあった時代ということができる。この時代、ヨーロッパ各国では教育制度が整備され、教育の機会は爆発的に拡大した。これによって教育による社会的ディスタンクシオンは解消されるかのように見えた。また、独占資本の形成はすでに大衆消費社会を誕生させつつあった。つまり、消費に関して、見た目には平等な社会が成立しつつあった。選挙権の拡大、人民投票の開始、これらは大衆民主主義の成立を意味している。こうして人びとは政治的にも平等になったかのように見えた。そのような時代にあつてモスカはこう書くのである。

「少なくとも下層階級の側にとっては、物質的な窮乏よりもはるかにつらいのは彼らを排除している上層の世界が存在するというまさにそのことである。法律や世襲的特権によって、彼らはその世界に入っていくことをはばまれている。教育、マナー、社会的習慣の違いとい

6) 7) モスカ、前掲書、66, 70 頁。

8) M. ヴェーバー『支配の諸類型』（世良晃志郎訳、創文社、1970）214 頁。

うような、もっとも微妙な繊維である絹の糸で彼らはその世界から締めだされている。そのような糸を断ち切るのはなみだいていのことではない。⁹⁾」

ここでモスカは、社会が近代化されたにもかかわらず身分的閉鎖が残存している、と言いたいのではない。かれは、形式的平等化へとむかう世紀転換期の時代的特徴をじゅうぶん理解したうえで、社会が近代化されたからこそ身分的差異が重要な社会的閉鎖の規準となった、と言いたいのである。その証拠となるかれの言葉を示せば、こうである。かつての西ヨーロッパの社会では「さまざまな社会階級のあいだに見られる知的修養、公私にわたるマナーの違いは、今日よりずっと少なかった。このような不均衡はだんだん目立つようになってきたけれども、その傾向が現れたのは、せいぜい18世紀から19世紀にかけてである」。「考え方、感じ方、興味、好みなどの点で、さまざまな社会階級の違いが、20世紀のヨーロッパ社会ほど、くっきりと現れた時代はこれまでになかったであろう。そして、各階級が相互にこれほど理解しあえなくなっている時代もなかったであろう」。¹⁰⁾つまりモスカは「微妙な繊維である絹の糸」を伝統社会の遺制としてではなく、近代社会の発明物と考えていたのである。教育の機会が拡大したからこそ、教育が重要な閉鎖の規準となる。生活様式の均質化が可能になったように見えるからこそ、逆に生活様式が意図的に差異化されてくる。この社会的パラドクスを冷静なリアリストであるマキャヴェリアンの眼は眺めていたのだった。

ところで、19世紀のヨーロッパ社会が教育改革の時代だったことはよく知られている。この点をすこし整理してみよう。というのは、いくつかの国の教育改革の経緯とその帰結に注目することによって、マキャヴェリアンたちの知と再生産の思想の社会史的背景が明らかになるはずだからである。と同時にそれは、この時期の教育改革がじつは近代社会の狡智の産物であったことを明らかにするだろう。

たとえば、イギリスではすでに1820年代から30年代にかけて、既存の教育システムにたいする中産階級からの攻撃が開始されていた。ユニヴァーシティ・カレッジの設立(1828)、ロンドン大学の設立(1836)に象徴されるこの運動は、工業化の進展によって経済力を身につけ、哲学的ラディカルたち(J. ベンサムやJ. ミルなどの功利主義者たち)によって思想的支柱を与えられた、台頭する中産階級の運動であった。この運動は、ジェントリーや貴族によって占有されていた大学教育、つまり富と信仰契約と古典的教養によって要塞化されていたオックス

9) 10) モスカ、前掲書、124、120、429頁。

11) オックスブリッジは19世紀の半ばまでイギリス国教会のシステムの一部であった。もともと両大学はジェントリーの子弟を国教会の聖職者として養成するための大学であり、それゆえ学生たちは、オックスフォードでは入学にさいして、ケンブリッジでは学士号の取得の前に国教会の信仰簡条に署名することを要求された。ここで「信仰契約」というのは、このことである。両大学において宗教審査が廃止されるのは1871年のことである。「古典的教養」がパブリック・スクールで学習するべきギリシャ語とラテン語の知識を意味していることは言うまでもない。

ブリッジの社会的特権にたいして、手にいれた財力と実用的・科学的知識によって別の高等教育機関を対置し、その特権を相対的に弱化させようとするものであった。したがってこの教育改革が世俗化と封建的特権の剥奪という意味での「近代的」教育改革であったことはたしかである。

しかし、その後のイギリスの教育改革はこの近代化の道を歩みはしなかった。むしろまったく反対の方向に発展したと言ったほうがよい。つまり台頭するブルジョアジー（文化ブルジョアジーをふくむ）はジェントリーや貴族層の古き教養文化・学校文化の解体へと向かったのではなく、むしろ教育における「中流階級のジェントルマン化」¹²⁾を志向したのである。このことは1850年代から60年代にかけてのイギリスの中等教育改革の帰結が如実に物語っている。

この時期、イギリスにはめずらしく、国家が教育に介入した。その意図は、工業化された社会に対応する「近代的」教育制度を構築することであった。この「上からの改革」は、たとえば能力主義の原理をとりいれて無償の中等教育（給費生）制度を廃止した（貧しい家庭の子弟でも入学できるゆえに「パブリック」スクールであったにもかかわらず）。しかしもっとも重要な帰結は、異なる離学年齢・授業料・カリキュラムの導入によって中等学校を三等級化し、¹³⁾上流および中流上層階級、中流階級、そして中流下層および労働者階級という三つの社会階層が自動的にこの三等級化された学校に水路づけられるような中等教育システムが完成したことである。文化ブルジョアジーや一部の実業ブルジョアジーは第一級校に入学し、いわゆる「ヴィクトリアン中産階級上層」を形成したり、貴族層との共生・融合をはたしてゆく。この改革の帰結をF. リンガーは教育制度の「垂直的複線型分節化」¹⁴⁾の完成と呼んだ。

もうひとつ注目しておかなければならないことは、第一級校だけがラテン語とギリシャ語の教育をおこなったという事実である。なぜこれが重要か。それはオックスフォードもケンブリッジも入学にはこのふたつの言語が必要だったからである。このためにオックスブリッジへの進学は第一級校にランクされた中等学校に独占され、と同時に古典語の知識を要求するということが両校をいっそう（そして相対的な意味でも）「権威ある」大学へ押し上げていく。古典語がオックスブリッジとこれに独占的につながる第一級中等学校を「規範的教育機関」（H.

12) 村岡健次「近代イギリス中等教育の形成と展開」（望田幸男編『近代中等教育の構造と機能』、名古屋大学出版会、1990、所収）参照。

13) 中等学校の三等級化は1869年の基金立学校法によって実施される。その要点を示せば、こうなる。一級校は離学年齢18、19歳、高額の授業料、上流階級と中流上層階級の子弟を対象、ギリシャ・ラテン語のカリキュラムをもつ。二級校は離学年齢16歳、標準的な授業料、中流中層階級の子弟を対象、ラテン語のカリキュラムをもつ。三級校は離学年齢14歳、低額の授業料、中流下層階級の子弟を対象、ラテン語の初歩を教える。

14) F. リンガー「近代ヨーロッパ教育システムにおける複線型分節化」（D. ミューラー、F. リンガー、B. サイモン編『現代教育システムの形成』、望田幸男監訳、晃洋書房、1989、所収）参照。

スティードマン¹⁵⁾の地位につかせる。こうして教育制度が「整備」・「近代化」されることによって、かえって古めかしい古典語の教養が社会的ディスタンスの重要な指標に転化したのだった。このような状況を把握してはじめて「イギリスにおいては、オックスフォードやケンブリッジという古く貴族主義的な大学の学生たちは、新しく平民的なマンチェスター大学やロンドン大学の学生たちの上位に社会的にはランクづけされている¹⁶⁾」というミヘルスの言葉の意味がよく理解されることになる。かれがこれを書いたのは、1933年のことである。

では、ドイツ（プロイセン）ではどうだったか。ドイツの代表的な中等教育機関であるギムナジウムはもともと大学入学権（アビトゥーア）を独占的に授与するエリート学校として誕生した。とりわけこの国は、教育資格と職業資格のあいだに密接な関連規定をもっていたので、高等教育への道を独占するギムナジウムのエリート性は強固なものであった。ただ、19世紀をとおしてその在学生の社会的構成をみれば、ギムナジウムはけっして一部エリート層（教養市民層）だけに開かれた学校ではなかった。労働者階級などの下層民の子弟こそほとんど見受けられないものの、非教養市民層や中間層の子弟が数おおくギムナジウムに在学していた。「国際的に比較しても、ギムナジウムは、中間層にとって社会的上昇の流動性を可能にしてくれる驚くほど開かれた施設だった」とクラウルが言うのはこの意味である¹⁷⁾。ただし、それは在学生の話であって、課程を修了しアビトゥーアの取得までいたるのは圧倒的にエリート層の子弟である。19世紀初頭のプロイセンでアビトゥーアを取得したもののうち70%以上が教養市民層の子弟であった。つまり非エリート層の子弟のおおくは課程半ばで退学していったのである。その意味でギムナジウムは開かれていながら閉鎖するという「濾過器」（C. レヴィ）の役割を果たしていたということができるだろう。また階層別の代表比（＝生徒比÷全社会構成比）をみれば、ギムナジウムは明らかに有産階層や教養市民層の学校であった。

ただ、中等学校における教養市民層の優位は19世紀をとおして低下していく。1832年の「高等市民学校および実科学校でなされるべき卒業試験に関する暫定規定」、さらに下って88年の新教科課程などによってドイツの中等教育はしだいに「複線型分節化」を進めてゆく。つまり三つの九年制中学校（ギムナジウム、実科ギムナジウム、高等実科学校）、それぞれの不完全態としての三つの七年制中学校（プロ・ギムナジウム、プロ・実科ギムナジウム、実科学校）、そして六年制の高等市民学校が並立するようになる。とりわけ1870年に実科ギムナジウ

15) H. スティードマン「基金立グラマー・スクールと中等教育のシステム化」（同書、所収）。この概念は、何が教えられているかではなく、エートスと組織それ自体によって社会的な優越性を獲得しているような、そのような学校のことを指している。有名パブリック・スクールは礼拝・組織的団体競技・礼拝式・ハウス制度などをその規範的特徴としていた。古典語はそのような象徴的な意味を獲得していたと考えられよう。

16) Cf. Michels, 'Intellectuals', p. 122.

17) M. クラウル『ドイツ・ギムナジウム 200 年史』（望田幸男他訳、ミネルヴァ書房、1986）61-62 頁。

ムに総合大学の哲学部へのアビトゥーアが、91年には高等実科学学校に数学・自然科学コースへのアビトゥーアが認められ、アビトゥーア取得者の数が増大すると、中等教育における教養市民層の比重は低下し、中間層の比重が上昇した。というのは、後二者に進学する学生は非教養市民層、とくに急速な工業化に対応する実業ブルジョアジーや技術者の子弟であったからである。

このような中等教育の改革は、たしかに伝統的なギムナジウムの社会的特権を剥奪してゆく「民主的」過程ではあった。19世紀中にギムナジウムに投げられた批判には「右」からのナショナリズム批判（つまり、ギムナジウムが古典語教育を重視してギリシャ・ローマ人を養成し、ドイツ人を育成していないことにたいする批判）もあったけれども、主要な批判勢力は工業化社会に対応した「実用」教育を中等教育機関にもとめる台頭する新中間階層や社会改良主義者たちであった。そしてここでも争点になるのが、古典語の問題である。古典語の知識が大学進学や官吏登用の際の重要な閉鎖規準となっていたからである。改良主義者たちは、古典語による形式的「一般陶冶」にたいして「近代的」で「科学的」な「実用」教育を対置する。こうして1901年にはギムナジウム、実科ギムナジウム、高等実科学学校の同格化が実現するのだが、これによってギムナジウムのアビトゥーア独占は制度的には完全に崩壊したといえることができる。

ただし、この同格化によってギムナジウムの¹⁸⁾ 実際の優位が崩れたかといえば、決してそうではない。ベルリン地区では同格化の後でも、アビトゥーア取得者の約70%はギムナジウムの出身者であった。これはどういうことか。たしかに同格化以降、実科ギムナジウムと高等実科学学校への進学者は大幅に増えている。しかし、課程を修了しアビトゥーア取得にまでいたったのは、やはりギムナジウムの学生が主流だったのである。つまり実科ギムナジウムと高等実科学学校は中等教育へ開かれた門戸としては役立った。いわゆる教育における「機会の平等」という近代社会の原則を実現したのはこの部分であった。だが、これらの学校の学生たちの多くは大学進学まではいならず、中途退学して父親の跡を継いだのである。形式的には近代の原則が実現されたかのように見えて、実際は旧来のシステムが護持される。アビトゥーア取得の道が広がりながら、しかしアビトゥーアにいたる主要な通路がギムナジウムでありつづけたとすれば、ギムナジウム・アビトゥーアの社会的価値は下落するどころかむしろ上昇したと考えられよう。19世紀ドイツの教育改革と教育論争を追いかけたリンガーや望田幸男が、教養市民層を再生産するギムナジウムが結局は勝利したのだと述べるのは、このような状況を踏まえてである。¹⁸⁾

18) 以上のドイツ中等教育については、望田幸男「ギムナジウムの社会的機能と教養市民層への道」、吉岡真佐樹「近代ドイツの中等教員像の変遷」（ともに『近代中等教育の構造と機能』所収）およびF. リンガー、前掲論文を参照した。

ところで、古典語について一言ここで述べておこう。同格化がなされた1901年においても、ギリシャ語とラテン語の両方をカリキュラムに組み込んでいたのはギムナジウムだけだった。社会的には「実用」教育の必要が高まりながら、しかし形式的「一般陶冶」の理念が守られる。ここにはひとつの逆説がある。つまり、「古典的」教養しか存在しないところでよりも「実用的」教養の意義が高まったところでこそ、実際には役に立たない「死せる言語」を墨守することが社会的に高貴であることの証となる、という逆説だ。差異化とはそういうものである。こうして「古典」という「教養」が「微妙な繊維である絹の糸」に転化する。ここにこそ、近代—「古典的教養」—身分(=社会的ディスタクシオン)の巧妙な関連を発見することができるだろう。

『教養』の相違は、所有による区分や経済的機能による区分などの階級を形成する要素に比べれば、今日ではたしかに、真に身分を形成せしめるもっとも重要な相違である。……『教養』の相違は心のなかでもっとも強力に作用する社会的制約のひとつである。とりわけドイツではそうである。ドイツではいっさいの特権的地位は、公務の内外を問わず専門知識の資格と結びついているばかりでなく、ことに『一般教養』の資格と結びついている。学校制度と大学制度はこうした資格を獲得させるための制度である。わが国の学士試験合格証書は、とりわけこのような身分的に重要な教養の有無を文書で証明している。¹⁹⁾(傍点ヴェーバー)

1917年にこのように述べたヴェーバーもまた、いま述べたような近代ドイツ社会の逆説を見ていたと解釈することができるだろう。

では、その他のヨーロッパ諸国ではどうだったのか。フランスではナポレオンの改革によって国立のリセ、公立のコレージュがエリートを養成する中等教育機関として確立する。しかし、ここでも工業化の進展がリセ、コレージュの「一般教養」主義と衝突する。²⁰⁾20年代にはすでに実用教育をおこなう特別コースがコレージュに併設される。この動きはナポレオン三世の公教育大臣 V. デュリュイの特別中等学校の設立や J. シモン、M. ブレアールなどによるリセ課程の近代化策へと発展してゆく。19世紀中盤のフランス社会では爆発的に中等教育人口が増加するのだが、この増加分を吸収したのは新たに設立されたこの「実用的」中等教育機関であった。

しかし、国立のリセとコレージュの古典コースはこのような展開からほとんど影響をうけなかった。20世紀の初頭までこのエリート教育の中核部分の地位は変化していない。ということ

19) M. ヴェーバー『政治論集 I』(中村貞二他訳、みすず書房、1982) 266 頁。

20) 以下のフランスの中等教育については、堀内達夫「フランス近代中等教育の成立と展開」(『近代中等教育の構造と機能』所収) および J. アルビセッティ「フランスとドイツにおける中等学校改革をめぐる議論」(『現代教育システムの形成』所収) を参照した。

はつまり、フランスでもドイツと同じように、特別中等学校や特別コースは「機会の平等」を外面上は実現し、しかし中等教育システムの単なる「付加」として機能したのである。「教養ある家庭」の伝統を背景にしない学生の学習能力は貧弱であるという理由から学生の社会的出自の意義を強調したのはヤスパースであったが²¹⁾、このような思想こそ持たなかったものの、結果的にフランスの教育改革者たちは「教養のない家庭」の子どもたちを中等教育の「付加」部分へと水路づけていったのである。

ところで、中等教育の「古典コース」がギリシャ語・ラテン語のカリキュラムを中心にしたコースを意味したことは言うまでもない。世紀転換期においても大学の法学部・医学部の門は古典語の知識のない者には閉ざされていたし、エコール・ポリテクニクでは古典教育バカロレアの取得者にのみ入試追加点が認められていたのである。

19世紀ロシアの中等教育改革を一言でまとめるのは容易ではない。また、西ヨーロッパのそれと同様に扱うことも危険である。というのは、この時期のロシア社会は改革と反動が錯綜したし、西ヨーロッパ社会との社会階層上の相違も見のがせないからである。ただ、こういうことは言えるだろう。ロシアの教育システムが単線型から複線型に改編されたこと、ここでも古典と実科の対立が見られたこと、身分資格と教育資格がむすびつき社会の支配階級を再生産するシステムとして教育制度がおおきな役割を担うようになったこと、である。

19世紀初頭のロシアの教育制度は、大学—ギムナジ—郡学校—教区学校という単線型のシステムを構成しており、身分的にも開放的であった。またピョートル大帝が制定した「官等表」(1722)はいまだこの社会に能力主義的社会移動を可能にしていた²⁴⁾。イリヤ・ニコラエヴィッチ・ウリヤーノフ(レーニンの父、元農奴の子、カザン大学から教育界に入り、4等官=世襲貴族となる)のような人物が登場する素地はたしかにこの社会には存在した。しかし、このような体制はしだいに崩れはじめる。1810年代には、下層民衆との同席を嫌悪した貴族階層のために閉鎖的な特権的中等・高等教育機関が設立される。リツェイの設立である。また

21) F. リンガー『読書人の没落』(西村稔訳、名古屋大学出版会、1991) 71 頁、参照。このような考え方は世紀転換期のヨーロッパでは珍しいものではなかった。でなければ、この当時、教育問題がおおきな社会問題になりはしなかっただろう。

22) 以下のロシアの中等教育については、橋本伸也「ロシア近代中等教育の形成と展開」および松原広志「近代ロシアの中等教員インテリゲンツィヤ」(ともに『近代中等教育の構造と機能』に所収)を参照した。

23) たとえば台頭する産業ブルジョアジーが存在しなかったということは重要な相違である。またこの社会には、ドイツのフンボルトの教養人やイギリスのジェントルマンのように、一般的には肯定的な社会的評価をうけ、かつ教育によって再生産されるようなエリート層は存在しなかったと考えられる。19世紀後半に登場するラズノチンツィ(雑階級知識人)は層も薄かったし、なによりもかれらは反体制的志向をもっていた。

24) もとものの「官等表」は14等に分かれ、大学卒業者は14等官、マギストルは9等官、博士は8等官に位置づけられた。14等官で一代貴族、8等官に昇進すれば世襲貴族の身分が与えられたが、19世紀になると教育の拡大を反映して、等級づけがしだいに厳しくなってくる。

ギムナジアへの農奴の入学が禁止されたり、授業料の有償化と再三の値上げによって下層民衆はギムナジアから排除されることになった。そして古典語の教育が重視されるようになる。こうして19世紀前半には貴族・官吏の身分的再生産機構として古典主義的ギムナジアの体制が確立したのであった。

しかし、50年代のロシアは「大改革」の時代をむかえる。そして繊維産業を中心とした資本主義もやっと形成されはじめた。これにともなって中等教育人口は急速に拡大する。たしかに中等教育における貴族・官吏の子弟の比率も50年代の80%から60年代には70%へと下落した。ただし、これはギムナジアの身分的地位が崩壊しはじめたということを意味しない。ここロシアでも西ヨーロッパと同様に、中等教育機関を古典コースと実科コースに分割することによって身分の再生産と「近代的・科学的」知識の涵養という問題を同時に処理したのであった。「焦点は、それまでに確立した古典主義的で身分制的なギムナジア体制を基本的には温存しながら、中等教育に古典系とは区別される部門において複線化を果たすこと、つまり実科系コースを本格的に制度化して、古典系と並列した中等教育部門として組織していく²⁵⁾」こと、これがこの時期の「改革」の趣旨であった。

たしかにアレクサンドル二世の「改革」はギムナジアとプロギムナジアの身分的・信仰的開放をめざしてはいた（64年「ギムナジアおよびプロギムナジアに関する規定」）。しかしそれでも、実科ギムナジアの学生たちはラテン語の知識がないという理由から大学進学が認められなかったのである。その後のトルストイ、デリャーノフ両文相の「（反）改革」は中等教育機関の複線化と差別化をいっそう促進しようとした。中等学校への進学抑制と下層身分の排除のために、売春婦、馭者、従僕、洗濯女、ユダヤ人などの子弟を入学させないようにという秘密通達さえ出されている。こうしてロシアでは、イリヤ・ウリヤーノフがふたたび登場してくる可能性はなくなっていった。

ところで、下層民を排除するためにとられた対策のうちでひとつ注目しておきたいことがある。それは、ギムナジア入学の学力基準が引き上げられたということである。つまり、個人の能力と考えられるはずの学力が実際は身分的ディスタクシオンを画する重要な集团的閉鎖規準として設定されたわけである。これは当時のロシア社会が文化環境による文化資本の相続が可能な社会であったことを示しているし、また学力という能力主義的原理こそが近代社会の集团的排除の論理（方便）として有効であったことを示している。

その後、19世紀後半から世紀転換期にかけてのロシアの中等教育機関はかならずしも社会的再生産の場として機能したわけではない。中等教育に占める貴族・官吏層の割合は低下していき、官吏職への新中間層の進出も拡大する。しかしそれは、ロシアにおける教育政策の「失敗」というよりも社会構造全体の変動と解さなければならないだろう。

25) 橋本伸也、前掲論文、189頁。

さて、19世紀のヨーロッパ社会における教育改革について論じてきたのは、この章の最初に述べたようにマキャヴェリアンたちの再生産論の社会史的背景を明らかにするためであった。以上のことからわかるように、かれらの思想は当時の教育社会史的現実を忠実に反映していた。ただ、それが単なる反映でなかったのは、かれらがこのような現実から未来の危機を洞察しようとしていたことである。その未来の危機とは、成立しつつある社会主義社会の権力問題である。

モスカはなぜ「親の文化水準」(文化資本)や「家族的つながり」(社交資本)と権力の関係に注目したのか。『支配する階級』を読めば、これらが単なる現状分析のための概念装置ではなく、最終的に社会主義社会の権力分析に用いられていることに気づく。モスカははっきりと、文化資本や社交資本と権力とのむすびつきは「集産主義国家の場合……もっと由々しいかたちで現れるだろう」と述べる。「彼ら(集産主義国家の支配者たち)が自分の子供たちに人生の出発点を与える際、このような戦略的地位からくる利点を利用しないとしたら、それこそ奇妙なものであろう²⁶⁾」というモスカの疑念は、到来しようとする社会主義社会の権力構造にたいする不安の表明であった。かれはマハイスキーと同様の不安を共有している。そしてこの不安がかれらとミヘルスをつなぐことになる。

ミヘルスはモスカやマハイスキーとまったく同様の言葉をのこしていた。

「今日の財産所有者にはたらいっているところの、集積した財産を自分の子供たちに遺産として譲り渡していこうとする本能と同じ本能が、社会主義国家の公の管財人をして、自分の息子を官職の後継者に任じさせるためにその巨大な権力を利用しようとする気にさせる可能性はないであろうか。²⁷⁾」

経済資本の消滅を論じる言説が社会的に優位な地位を獲得しつつあった時代に、しかし教育社会史的状況を眺めればその夢とはまったく別の次元の権力関係がいっそう強固になってゆく現実がある。マキャヴェリアンのリアリズムはこれを直視しようとしていたのだ。その後かれらの思想はアカデミズムのなかで細い糸としてしか継承されなかったけれども、しかしかれらこそ思想の現代性をいち早く獲得していたといえることができるだろう。

IV. 知の信仰, 信仰の知

「マキャヴェリアンの遺産」として最後に指摘しておきたいことは、知と宗教の問題である。

26) モスカ, 前掲書, 438 頁。

27) Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens*. S. 359, 前掲書, 435 頁。

そしてそれは、宗教と社会主義の問題でもある。ただ、この問題を論じるためには、すこし回り道をする必要がある。この回り道によって、知識人（もしくはエリート）の社会学は本質的に宗教の社会学とその根底でつながっていることが示されるだろう。

世紀転換期、のちに「巨星」と言われる社会学者たちが宗教に関心をよせた。ヴェーバーとデュルケームのことを言っている。といって、かれらは宗教教義そのものを問題にしたのではない。かれらはともに、社会を形成するものとしての、またその源泉となる人間を稼働させるものとしての宗教の意義に注目したのだった。ヴェーバーはなぜ資本主義の成立を家族構造でも権力関係でも民族文化にでもなく、とりわけ宗教に探ったのか。それはかれが、宗教こそ人びとをして行為へとつき動かす原動力だと考えていたからである。「過去において、どんな要素がある生活態度を形成するうえで、もっとも重要な役割を果たしてきたかといえば、それは、つねにさまざまな呪術的ないし宗教的力、およびそれへの信仰に根ざす倫理的義務観念であった²⁸⁾」というヴェーバーの言葉はこのことを示している。かれが「世界宗教の経済倫理」を問題にした際に関心があったのは、けっして種々の「神学綱要の倫理学説」ではなく、宗教がもっている「人間を行動へかりたてる力 die praktischen Antriebe zum Handeln²⁹⁾」こそ、かれの関心事であった。つまり、ヴェーバーにおける宗教問題とは教義というテキストそれ自体ではなく、受容されたテキスト、すなわち「行為化された（行為化する）宗教」の問題であった。

デュルケームもまた宗教の意義を信徒たちの「行為」に見ていた。たとえばこうである。「（宗教生活に生きる人びとは）真の宗教の機能は、われわれを考えさせることでも、われわれの認識を豊かにする……ことでもなく、われわれを活動させ、われわれが生きているのを助けるところにある、と感じている。自己の神と交通している信徒は……為し能う人である³⁰⁾」（傍点デュルケーム）。そしてデュルケームは、宗教を社会の自己生産の原動力とさえ言うのである。かれは、「宗教が表明する集合的理想」は社会的存在として社会のなかに組み入れられており、「新しい世界（理想社会）、これを、社会は、自らを建設しながら、建設したのである」、こうして「社会は、周期的に自らを作り、また、作りかえるのである³¹⁾」と言う。社会の自己生産というこの魅力的テーゼの根源に位置するものは、宗教であった。

ところでヴェーバーによれば、宗教が「行為化された（する）宗教」に転化するためには、ひとつの媒介項が必要であった。それは、この世に存在する苦難と災いを合理的に説明して「世界像＝神義論」を作りあげ、われわれはどうあるべきであり、どうありうるかを示すこと、そしてわれわれはどのようにして、どこからどこへ「救済」されるかという「現世拒否の方向」を明確にさし示すこと、である。この媒介項がうまく彫琢できなければ、宗教（信者）は

28) M. ヴェーバー「宗教社会学論集への序文」（徳永恂訳、『社会学論集』、青木書店、1971）180 頁。

29) M. ヴェーバー「世界宗教の経済倫理・序説」（徳永恂訳、『社会学論集』、青木書店、1971）186 頁。

30) 31) E. デュルケーム『宗教生活の原初形態』（古野清人訳、岩波文庫、1942）323-324 頁、334-335 頁。

現世と妥協（和解）して、「変革 innovation」（R. ベンディックス）や「突破 breakthrough」（T. パーソンズ）のための行為を手にすることはできない。そしてここにこそ、宗教と行為を媒介するものとしての「知性主義 Intellektualismus」の問題とこの媒介の主体としての「知識層 Intellektuellenschichten」の問題がある。宗教における知識人（「達人」）とは、「平信徒」の苦悩の問題を知的・理論的に整理してかれらを未来（来世）へと指導（＝「魂のみとり」）³²⁾する人びとのことである。

マキャヴェリアンのエリート理論は、この宗教—知性—行為の関連について逆の道筋をたどった。つまり、ヴェーバーが宗教史をたどることによって「知性主義」の問題にいたったとすれば、かれらは知性の成果である理論の発生を洞察することによって宗教の問題にいたった。たとえば、かれらが民主主義理論や社会主義理論を「派生」（もしくは「政治定式」「神話」）にすぎないと言うとき、理論が大衆（という平信徒）の心情を絡めとり一定の行為へと稼働させる装置に転化していることを暴露しようとしたのだった。³³⁾このときかれらは、「派生」「政治定式」「神話」をいわば世俗化された「神義論」として取り扱っている。こうしてかれらは、知性（知識人）—大衆—「行為化された宗教（＝社会主義）」の独特な関連図式を提示するのである。だが、この図式は決してマキャヴェリアンの理論構成においてのみ成立するものではない。およそ知識人（エリート）の問題は、かならずかれらによる大衆の「指導」という問題につきあたるのであり、大衆はこの「指導」によっていかにして未来社会において「救済」されるかという議論をふくむものである。そしてこれは、「救済」にむけて大衆をいかにして「行為」へと駆りたてるかという問題でもある。とすれば、冒頭で述べたように、知識人の社会学と宗教の社会学はその根底でつながっていることになる。

むしろマキャヴェリアンたちは、知識人（もしくはエリート）が本当に大衆の「魂のみとり」をするなどとは考えていない。かれらにとって「派生」「政治定式」「神話」などはいわば「ファサード（外観・見せかけ）」³⁴⁾にすぎなかった。現代の「神義論」は外面を取り繕った表象にすぎないこと、そして、この「ファサード」の背後で、ということはつまり「外面的見せかけ」という「演技する論理」の背後で、実際の「権力の掌握者、創造的少数者、政治的エリート」

32) とくにヴェーバー「世界宗教の経済倫理・序説」参照。また、次の諸論文が参考になる。大塚久雄「マックス・ヴェーバーにおける宗教社会学と経済社会学の相関」、内田芳明「経済と宗教」（ともに大塚・安藤・内田・住谷著『マックス・ヴェーバー研究』、岩波書店、1965、に所収）、さらに折原浩「Intellektualismus と Rationalisierung」（大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』、東京大学出版会、1965、に所収）。

33) とくに本論文第二章を参照せよ。

34) マキャヴェリアンの「派生」「政治定式」「神話」を「ファサード façade」と表現したのは、スチュアート・ヒューズだった。訳文ではこの言葉は「正面」と訳されているが、第二章でも述べたように、「演技する論理」の意義を提示したものとしてマキャヴェリアンの思想を理解しようとするならば、これは「外観・見せかけ」と訳すべきだろう。Stuart Hughes, H., *Ibid.*, p. 66. 前掲書、45頁。

が権力の永続化を狙っていること、この点を論じることがかれらの本意であった。しかし、だからこそかれらは、社会主義（そして民主主義）とは偽りの「魂のみとり」をおこなう宗教にすぎないという視点を開いたのである。

では、かれらは知と宗教の問題（宗教と社会主義の問題）をどう論じたのか。まずモスカを取り上げよう。この問題が簡潔に展開されているのは、『支配する階級』第七章「教会、党、宗派」においてである。ここでモスカは「政治定式」、大衆、指導者の問題を語ることによって宗教としての社会主義を批判の俎上にのせる。そしてその背後にはモスカにおけるニーチェ問題が隠されている。

モスカはこう語った。

「政治的教義や宗教上の教義が広く支持されているかどうかはもっぱら次の三つの要因にかかっている。第一にその教義はある歴史的瞬間にぴったりしたものでなければならない。第二に、最大多数の人間の情熱、感情、傾向を満足させるものでなければならない、とくに公衆のあいだにもっともひろく見られ、もっともしっかりと根づいている情熱や感情を満足させるものでなければならない。第三に、信仰を生き生きとさせる精神を維持し広めるために自分の生命を捧げる人びとのよく組織された指導核、あるいは『執行委員会』³⁵⁾がなければならない。」

ここで述べられた第一の要因とは「政治定式」の歴史的妥当性である。いわばそれは、時代的「苦悩 Unheil」にぴったりとした「神義論」が形成されているかどうかの問題である。「政治定式」（つまり「神義論」）は人びとの「文明水準」（つまり「苦悩」の歴史的変遷）に適合したものでなければならない、これがモスカの考えである。そうしたとき初めて、この「政治定式」が苦悩する人びとに受容される。これが第二の問題である。この受容は人びとを政治的（宗教的）行為へと駆りたててののだが、しかしそれだけでは十分でない。そこにはこの「教義」を体現し、あえて犠牲となるような少数の指導者が存在する必要がある。第三の要因が「執行委員会」と表現されて、しかしその背後に宗教的使徒たちのイメージが重ね合わされていることに注意しておこう。むろんこの「執行委員会」は、社会主義者たちの「秘密結社」や「前衛党」をさしている。政治と宗教をパラレルに論じながらモスカが焦点をあてたのが、台頭する社会主義運動（社会主義的宗教行為）にあったことは明らかである。

では、モスカにおけるニーチェ問題とはなにか。それは上記の文章の第二の要因にはっきりと現れている。すでに第二章で述べたように、マキャヴェリアンは人間と社会の基底に理性の世界ではなく、心情の世界を置く。だから「政治定式」（神義論）の受容・不受容は、この心

35) モスカ、前掲書、185頁。

情の世界を満足させたか否かにかかっている。「情熱や感情を満足させるものでなければならぬ」というのは、このことである。さて、その「情熱や感情」なのだが、モスカが社会主義との関連で注目するのはとりわけネガティブな心情であった。それはこういう言葉によって表明される。

「観念、信仰、感情のある体系が大きな人間集団に受け入れられるには……有力者や幸運児にたいして人びとが一般に感じるねたみや恨みの感情にいくらか満足を与え、この世かあの世で最低の者が最高の者となるときがやってくるだろうと暗示するのがよかろう。」³⁶⁾

明らかにモスカはここで、ニーチェの『道徳の系譜』³⁷⁾を継承した。宗教感情の源泉をルサンチマンに見いだすニーチェの思想は、こうしてモスカの社会主義（宗教）論のなかに位置づけられることになる。だがこのことは、モスカの思想をおおきく規定することになった。というのは、これによってかれは、宗教における（による）「改革」や「突破」の問題を語るができなくなったからである。

この点を論じるためには、ヴェーバーのニーチェ批判が参考になる。ヴェーバーは、ニーチェのルサンチマン論にたいしてはアンビヴァレントであった。たしかにかれは、この理論が「苦悩の神義論」の展開の担い手として特定の社会層に注目し、宗教と社会階層の関連を明らかにした点については肯定する。しかしヴェーバーがこの議論を受けいれないのは、ニーチェが宗教の根底にそのようなネガティブな心情を措定するからである。「ルサンチマン」というこの本質的に否定的な力が、各救済宗教を救済宗教たらしめている、本質的には形而上学的な諸観念の源泉となった例は、知られているかぎり一度もなかった³⁸⁾、ここにヴェーバーのニーチェ宗教論批判の核心がある。そしてルサンチマンに対置されるものが、宗教的「エートス」であった。ルサンチマンと「エートス」の違いは未来との関係においてもっとも明白になる。つまり、「エートス」は信者たちの生活をその全面において拘束するものであり、それゆえ全面的に「人間を行動にかりたてる力」になりえたのであり、ここから現世を「改革」する可能性も開かれてくる。しかし「ねたみや恨み」に動機づけられた「行為」は仇討ちや陰謀へと昇華されることはあっても、「突破」に到ることはできない。とすれば、モスカにおけるニーチェ問題の意味が見えてくる。つまり、モスカがニーチェのルサンチマン論を継承したときから、かれの社会主義（宗教）論は「改革」のための議論ではなくなり、少数者による「操作」の問題（いかにしてルサンチマンを「行為」へと動員するか）に転化したのだった。もしそれ

36) モスカ、前掲書、189頁。

37) ニーチェ『道徳の系譜』（『ニーチェ全集 11巻』、信太正二訳、ちくま学芸文庫、1993）。

38) M. ヴェーバー「世界宗教の経済倫理・序説」、198頁。

があるにしても、モスカにおいて「魂のみとり」とは、けっして「指導」の問題ではなく、「政治定式」を駆使した少数者による「操作」の問題でしかなかったのである。ただし、ひと言つけ加えておけば、以上の議論は、モスカの社会主義論が現実の社会主義社会の未来の洞察において誤りであったことを証明するものではない。それは言うまでもないことである。

では、別のマキャヴェリアン³⁹⁾は知と宗教の問題についてどう語ったか。とりわけ科学—宗教—社会主義の問題をもっとも明瞭に論じたのはパレートであった。かれは、ル・ボンと同様に⁴⁰⁾、社会主義とはひとつの宗教であると言う。いまや社会主義という宗教がヨーロッパに「浸透しつつ」あり、尊敬すべき社会主義者たちでさえ、みずから「社会主義はいまやひとつの宗教であることを明瞭に認めるようになった」⁴¹⁾。しかしパレートの分析の独創的な点は、たんに社会主義は宗教であると断定したことではなく、「科学的」社会主義は「科学的」であるゆえに「宗教」となった、と論じたことであろう。

パレートは今日の社会主義（マルクス主義）がかつての社会主義と大きな点で相違していることを知っていた。それは、この社会主義がみずからを「科学」と称していることである。だが、「残基」—「派生」という分析概念を構築したパレートにとって、マルクス主義を単純に「科学」と認めることはできなかった。むしろかれは、この「科学的」社会主義のなかに「科学」を標榜する「派生」が存在しうるとを嗅ぎつけようとしたのである。パレートが「（今日の）社会主義が、おのれの宗教の科学的側面を強調する」⁴²⁾という言葉で論じようとしたのは、現在では「科学」こそが宗教的熱狂を生みだす原動力である、ということだった。つまり、「科学的」社会主義の意義はここにある、というわけだ。

この点についてパレートはおもしろい例を挙げている——「絶対禁酒主義者」の例。パレートはかれらを揶揄してこう言う。「肉を食べず、ワインを飲まず、美しい女性をみるとつつましく目に伏せるような人びとにいったい何が期待できようか。……（かれらは）修道士になることはあっても、生命をかけた闘いに打ち勝って勝利者となることはできない」。この嘲笑によって示そうとしたことは、かれらを禁酒に駆りたてているものこそ「科学」である、という認識だった。つまり、現代において人びとを「行為化」するものは「科学」に他ならないということをパレートはこの例によって示そうとした。「熱狂的にアルコールを敵と考える人間は、心の底から自分が科学的論理によって導かれていると信ずる」。ここで「科学」はかつて宗教が占めていた地位を獲得し、そして「科学」が「派生」となる。「自分たちはもっぱら科学的理論によって動機づけられている」⁴³⁾という確信、ここにパレートは現代の宗教の特質を

39) ここでミヘルスについて論じるには紙幅がない。象徴的な叙述として、かれが社会民主党の機関誌に掲載された論説や論文を「一連の続きもの聖書」と表現した事実だけを指摘しておこう。
Michels, *Zur Soziologie*, S. 128. 前掲書, 128 頁。

40) Cf. Le Bon, *Ibid.*, 前掲書。

41) 42) 43) パレート, 前掲書, 28 頁, 90-96 頁。

見たのだった。現代において「科学」はもはや認識の世界にとどまっておらず、人間を行為づける重要な根拠となっている。「科学的」であるゆえに「宗教」となったというのは、この意味である。このようなパレートの科学論・宗教論が、「科学的」社会主義に焦点をあわせていたことは言うまでもない。

ところで、マルクス主義が宗教であると言ったのはマキャヴェリアンに限りはしない。それは当時かなり一般化した考え方だった。また時代を下って、R. アロンやS. ヴェイユ⁴⁴⁾がいる。そしてヴェーバー⁴⁵⁾もそうだった。とりわけヴェーバーは「科学」と「宗教」との関連において社会主義を分析している。パレートとの対比のためにもこの点についてすこし述べておこう。

ただし、ヴェーバーは社会主義が十全な意味で宗教だと言ったのではない。むしろかれは、近代社会に生きるプロレタリアートはブルジョアジーと同じように合理主義を身につけており、それゆえ「プロレタリアの合理主義は……それ自身から宗教的性格を保持することは容易ではないし、いわんや一つの宗教性を生み出すなどということは簡単になしうところではない」と言う。とはいえ、これはプロレタリアートが宗教性を持たないということの意味したのではない。ヴェーバーによれば、かれらは合理的精神を持つからこそ「ここでは宗教は、むしろ他の観念的な代用品によってとって代わられるのが普通である⁴⁶⁾」。この「観念的な代用品」が、社会主義であった。こうしてヴェーバーは、社会主義を宗教の「代用品」、つまり宗教的信仰に等価なもの、として位置づけた。とりわけマルクス主義が「経済的終末論」を展開すると、この「代用品」はいっそう宗教性を帯びることになる⁴⁷⁾。

さて、そのマルクス主義の「科学的」社会主義なのだが、ヴェーバーはそれが「科学的」であるゆえにやがて宗教性をうしなうことになると考えた。というのは、この「宗教」を支えて

44) たとえば Aron, R., *L'opium des Intellectuels*. Calmann-Lévy, 1955. (小谷秀一郎訳、『知識人とマルキシズム』、荒地出版、1970) を見よ。

45) ヴェーバーとマキャヴェリアンの思想はいくつかの点で重なり合っている。ミヘルスの『政党の社会学』はヴェーバーの官僚制論につながっている。これは、かれらの学問的師弟関係からいっても充分推察がつく。さらに、モスカの普通選挙論、つまり「代表は選挙人たちに彼自身を選ばせる」という有名な命題は、ヴェーバーの「能動的大衆民主制化」や「カエサル主義」という概念と重なっている。ヴェーバーが、人民投票とは「自己のためにこの賛同を要求する人が指導者としての召命をもっていることに対する『信仰』の告白なのである」とか「君位要求者を人的資格をもったカリスマ的支配者として、承認することなのである」と述べていたことに注意せよ。『支配の社会学 I・II』(世良晃志郎訳、創文社、1960、1962) 72 頁、441 頁。

46) M. ヴェーバー『宗教社会学』(武藤一雄他訳、創文社、1976) 132 頁。

47) 19 世紀から 20 世紀初頭のドイツ政治史、精神史、また社会運動史の関連を宗教を軸にして見事に描いたのは、野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』(名古屋大学出版会、1988) だった。そこでも紹介されているが、ラサール派やアイゼナハ派が宗教としての社会主義運動という性格を帯びていたことは、第一インターナショナルやその後の社会民主党の運動史を考えるうえで注目されてよい。たとえば、当時の活動家の言説にはこういうものがある。「労働者を基礎として現代の教会が築かれねばならない」(ラサール)。「社会主義以外のものを汝らに教えようとするすべての者に背を向けよ。なぜなら、社会主義の旗印のもとでのみ汝らは勝利できるのだから」(アイゼナハ派機関誌)。同書、316 頁、参照。

いる「零落した知識人層」が「科学（学問）」を迷信的なまでに「栄光化」して、「科学（学問）」こそが「有能な生産者であるとか、またこれこそは階級支配からの解放をめざす暴力的な⁴⁸⁾いし平和的社会革命の預言者である」と宣言しはじめると、プロレタリアの側に「幻滅」が急速にひろがるからである。ヴェーバーは基本的に「科学」と「宗教」を対立的にとらえる傾向があり、この思考方法が「科学的」であるゆえに宗教性をうしなうという結論にかれを導く。この「科学」の行く末は、宗教的タームをあえて使用すれば、それは「ドグマ」である。およそ何らかのものを「宗教である」と説く言説にはふたつの意味がふくまれており、ひとつはそれが人びとを「行為化」する動機を与えるということ——これがこの章の冒頭に述べたことである——であり、もうひとつはそれが硬直化したドグマとなり、人びとを支配する権力となるということである。ヴェーバーはその後のドイツにおけるマルクス主義（社会民主党）の動向を、むしろこの第二の側面⁴⁹⁾において捉えていた。

このドグマ化したマルクス主義という考えは、おそらく歴史的事実としては正しいであろうし、またマキャヴェリアンの思考とも重なり合うものではある。しかし、「科学」—「宗教」—社会主義の関連について言えば、ヴェーバーはパレートとおおきく相違している。ヴェーバーは「科学的」社会主義はその科学性を「栄光化」したためにその宗教的力をうしなったと言う。しかしパレートは、さきの禁酒主義者の例がしめすように、科学は「栄光化」されたゆえに人びとの心情をとらえるのだ、と考える。この認識の違いはどこから来るのか。それは「科学」（もしくは「知性」）をその創作者の相でとらえるか、それを受容する者の相でとらえるかの違いである。そしてこれは、「科学」の社会的機能（もしくはその意味）を問う際のエリート性と大衆性の違いに帰着する。

ヴェーバーが、あのアウグスティヌスの有名なテーゼ、「不合理だから信じないのではなく、むしろ不合理なるがゆえに私は信じる *credo non quod, sed quia absurdum*」をその宗教論のなかで引用していることはよく知られている。問題は、このテーゼに続けてなにをヴェーバーは語ろうとしたかである。ヴェーバーはこのテーゼを宗教の本質を言い当てたものと認めつつ、だからこそ宗教には「知性の犠牲」がともなうことを論証しようとしてこれを用いたのだ⁵⁰⁾。ヴェーバーにとって「宗教と知的認識」の関係は、どこまでいっても「緊張」関係のなかにある。

だが、ここでヴェーバーは暗黙のうちに宗教をそれを彫琢し伝道する「知識層」のレベルでとらえている。たしかにこの社会層ならば、「宗教と知的認識」の矛盾に心を悩ませたかもし

48) M. ヴェーバー『宗教社会学』（武藤一雄他訳、創文社、1976）173頁。この点について詳しくは『宗教社会学』第七節「身分、階級と宗教」が参考になる。

49) この点については、M. ヴェーバー『政治論集 I・II』が参考になる。

50) M. ヴェーバー「宗教的現世拒否のさまざまな方向と段階の理論」（徳永恂訳『社会学論集』、青木書店）、265頁。

れない。だが、この緊張関係は、かならずしもその宗教を受容する者たち（大衆）の間に生じるわけではない。考えてみよう。アウグスティヌスのテーゼにしたところで、「合理」であるか「不合理」であるかを認知できた上で「不合理」を選択する人物を知識人と呼ばずにだれを知識人と呼べばいいのか。しかし、一般信徒が信仰を受容するとは、「合理」「不合理」の緊張が発生する以前にその信仰を受け容れることなのである。なるほど本質的にいえば、宗教は「知性の犠牲」を強いるものではあるだろう。しかし、その大衆の受容に際してこの「犠牲」を想定するのはエリート主義にすぎない。このヴェーバーのエリート主義が「科学的」マルクス主義の評価においても影響している。

これにたいして、パレートがマルクス主義を「科学」を標榜した「宗教」であると言うばあい、かれはけっしてこの「科学」という言葉を認識論的意味で使っているのではない。その受容のされ方が宗教的だと言っているのである。そして「科学」が宗教的に受容されるからこそ、「科学的」社会主義はおおきな力を獲得したのだと言いたいのである。パレートにとっては社会主義理論が宗教の「代用品」であることを示すことが重要だったのではない。社会主義運動が宗教性を帯びていることを示すことの方が重要だったのである。だが、このような視点こそ「革命は“教会”を必要としなかった。なぜか。それは革命自体が教会だったからだ」（J. ミシュレ）という社会運動の分析視角を継承するものであろう。そして「人物・思想・党」への信仰という「俗なる宗教」によって打ち建てられた「西洋的専制主義」⁵¹⁾（S. モスコヴィシ）の発生を分析するには、このような視点が有効である。さらにまた、こうも言える。もしカントに代表される啓蒙主義的宗教観（理神論）を「宗教の理性化」と呼ぶことができるとしたら、宗教として受容される「科学的」社会主義は「理性の宗教化」と呼ぶことができるだろう。そしてこれは、科学が大衆宗教化するプロセスでもあった。パレートは「科学的」社会主義理論による社会主義運動の展開を「理性の宗教化」の一過程と見ていたのである。それは知が信仰化され、信仰の知になることによって「操作」される大衆の姿だった。

ところで、この「科学の大衆宗教化」という過程は、なにも「科学的」社会主義においてのみ生じたものではなかった。ここでこの論文の第一章を思い起こしてもらいたいのだが、世紀末・世紀転換期のヨーロッパ社会において、この過程はさまざまな社会的領域において生じたのだった。たとえばアーク灯の登場の社会的意味はなにであったか。それは「理解される」テクノロジーから「感嘆される」テクノロジーへの転換であった。万国博とは「見せびらかし」のテクノロジーのショーであった。疾走する鉄道に驚嘆した乗客たちは機械工学の論理を理解しようとしたのではなく、飛ぶような視野を楽しもうとしたのである。つまりそこでも述べたように、この時期、科学とテクノロジーは高度に発達することによって「内的に」理解されるものから人びとを「外から」眩惑するものに変化したのだった。これこそ「科学の大衆宗教

51) S. モスコヴィシ、前掲書、参照。

化」である。だから、膨大な「科学的」社会主義の書物、つぎつぎと蓄積される論文、難解な概念の羅列、そしてこれらを駆使して人びとを未来へと誘う指導者たちの演説、これらもまた「演劇的政治空間」において「大衆宗教化」した「科学」の表象であったということができるだろう。

ここには社会主義運動における「知ること」と「信じること」の分離がある。だがそれは、この19世紀後半のヨーロッパ社会全体の特徴でもあった。マキャヴェリアンたちがその思想を形成した時代はこのような特徴をもっていたのだし、またこの点こそをかれらは暴露しようとしたのだった。かれらの格闘を支えたのは、「知の信仰」と「信仰の知」が大衆を魅了してかれらを連れてゆく未来の不安であった。だがそれは、近代社会の未来にたいする不安だったのかもしれない。この論文でわたしは、演技する精神や論理、言語の表象化、魅惑する科学技術、教育の逆説、そして「宗教」としての「科学」などを軸にしてマキャヴェリアンの思想を整理してきた。しかし、これらの問題はじつは近代それ自身が20世紀の後半を生きるわたしたちに突きつけている問題であり、わたしたちの災厄（Unheil）でもある。マキャヴェリアンの遺産とは、ひとつの世紀をへて近代社会の不安を感じて生きているわたしたち現代人に対する警告でもあった。だから最後にわたしは、マキャヴェリアンたちを最初のポスト・モダンの思想家たちであったと言ってみたい気さえするのだ。

しかし、このように述べられる未来社会のイメージはあまりにも暗澹としている。パレートに限らずマキャヴェリアンの書くものには、およそ「救済」というものがない。では、わたしたちはその未来のダークサイドを耐えることによって生きるのか、それともわたしたち自身の「エートス」の存在を信じるか、マキャヴェリアンが突きつけた問題、つまりマキャヴェリアンの遺産とは最終的にはこの問題だった、と言うこともできるかもしれない。

1993年9月20日 受理