

〈リベラル・パラダイム〉の転換に向けて（1）

——伝統的保守主義者、ラッセル・カーク——

平 田 忠 輔

1 「リベラルな」社会の保守主義

第二次世界大戦後のアメリカには〈リベラル・パラダイム〉があり、それはアメリカの過去と現在、アメリカの価値と制度、アメリカの社会そのものを説明した。そのことをライオネル・トリリングは『リベラル・イマジネーション』（Trilling, 1948, ix.）でこう述べていた。

「現在、合衆国ではリベラリズムは支配的だというだけでなく、唯一の知的伝統でさえある。というのは、今日一般的な刊物には保守主義あるいは反動的な観念がないというのは明白な事実だからである。もちろん保守主義あるいは反動的な衝動がまったくないというのではない。そのような衝動は確かに強いし、おそらく我々のほとんどが知っている以上に強い。しかしいくぶん孤立した幾人かの聖職者の例外を除いては、保守主義的衝動や反動的衝動は、観念ではなく、ただ行動でかあるいは観念に似せようとする気短な心のそぶりで見られているに過ぎない。」

リベラリズムはアメリカの「唯一の知的伝統」であった。トリリングにとってはこれはアメリカの知的伝統が持っている「弱さ」なのであるが、リベラルな社会という通念は強く、国民的なアイデンティティとなった。例えば、L・ハーツのような歴史家にとってアメリカにはリベラル・コンセンサスがあり、リベラルな伝統＝ロック主義こそがアメリカの建国に起源を持つものであった。この観点からすれば保守主義は非アメリカ的なイデオロギーにすぎない（Hartz, 1955.）。それは

ディギンズのいうように、かりにアメリカ人は保守的であるとしても、アメリカ社会はリベラルであるということである（Diggins, 1984, 2.）。アメリカにおける保守主義の伝統を検討したクリントン・ロシターでさえ当時、「失敗と欠陥の重い負担を負ったまま定かならぬ未来へと進む」保守主義に「幸福な展望はありえない」と診断していた（ロシター、1964, 200-3.）。とすると保守主義はアメリカの政治的・精神的伝統においてなんらの位置を占めず、どのような意味も持たない思想なのだろうか。

むしろ保守主義者がいなかったわけではないし、彼らの理論的活動が行われなかったのでもない。むしろ50年代はトリリングの時代診断にもかかわらず「保守主義の復活」の時代とさえいわれている。戦後保守主義の歴史についてG・ナッシュは次のように期区分している。(1)1945～55年、戦後右派の誕生期。(2)1955～60年代前半、保守主義の自己規定の時期。(3)1960年代後半、多数派への準備期。その後1972年までには国民的な支持を獲得し、指導性を発揮するチャンス勝ち得ていた（Nash, 1976, xvii, 256.）。こうして政治的にはともかく、保守主義者は戦後直後には発言し始めていたし、70年代には政治的にはリベラル派の退潮が顕著となり、保守主義は政治の周辺から中心的位置へと移動した。これはどうして起こったのか。A・M・シュレジンジャーはアメリカ史におけるリベラリズムと保守主義の周期性を指摘しているが、彼のほぼ30年を周期とする「振り子」説によると、70、80年代は60年代と90年代にはさまれた時代ということになる。では、90年代にリベラリズムは再びアメリカにおける主導的な思想

となるのだろうか。彼は、アメリカのリベラリズムは時代の中心的な課題に対応する争点を作り出すことによって、国民に公共的な生活への関心を抱かせるのに成功したと述べている (Schlessinger, 1986.)。換言すれば、今日のリベラル派はアメリカの社会的・政治的変容に対することができず、争点形成能力を喪失したのである。また、その争点のもとに国民を糾合する能力を喪失したのである。とすると、リベラル派の退潮は周期的現象ということにつきない問題を含んでいるのではないか。政治の「振り子」理論が働くのを期待するよりも、現在の糾合力喪失の固有性に焦点を当てるべきなのではないか。

保守派の隆盛の直接的な要因が生まれたのは60年代であるが、とりわけリベラル派知識人の「転向」は大きな意味を持った。P・スタインフェルズが指摘しているように、60年代の「行き過ぎたリベラリズム」やラディカリズムからの攻撃に対して、リベラル派は「その伝統を保護するために現在のリベラリズムを越えようとした」のである。その結果、かつてのリベラル派が保守派に移り、ネオ・コンサヴァティヴが誕生する (Steinfells, 1979, 3-4. Hoeveler, Jr., 1991.)。その結果、「もしライオネル・トリリングがまだ生きていれば、リベラルと保守主義の位置を入れ替えたいかもしれない。今日強力に魅力的な観念を持っているのは保守派である。そして、弱々しくもがいているのがリベラル派であって、ニューディールや偉大な社会計画への彼らの信念はほとんど面食らってしまうほど弱まっている」 (Lekachman, 1987, 40.) と評される程の変動が生まれたのである。リベラル派の進めた政策に対してはさまざまな批判が行われていた。例えば、アメリカの経済的な後退や財政支出の増大にもかかわらず期待した効果を生まなかったこと (スタグフレーション)、アメリカ社会が亀裂を深めたことが指摘された。政治理論的には「過剰な民主主義」という観点から「民主主義の統治能力の危機」と捉えられた。そこでは「民主主義の逆機能」として「共同性」の損傷、「社会的絆」の弱化、「国民の相互の信頼と協力」の基盤の崩壊、「共通の目的への共同行動」の喪失が現代民主主義の基本的な問題として指摘されるが (ハンチントン、1976, 175-181. Held, 1987, ch. 7.)、この論調は70年代に保守主義

の底流となる。

第二次世界大戦以降に広げてリベラルの後退を考えると、別の側面に気がつく。A・ハンビーは戦後アメリカの政治的動向や政治指導者に沿って戦後リベラリズムを辿り、その衰退がアメリカ社会の構造的変化、政党の役割の変化、政治的指導者の資質と力量、リベラルな目標に対する国民の懐疑から生まれると捉えている (Hamby, 1991.)。経済構造の変化とデモグラフィックな変動さえリベラル派には不利に作用している (砂田、1986.)。たしかにハンビーが指摘するように、リベラル派の退潮の原因は複合的であろう。そして理論的な問題点も複合的であろう。しかしその思想的・理論的な特質に注目して、ほぼ共通に指摘されているのはケインズ主義の退潮である。すでに70年代にリベラリズムの退潮に関連してケインズ主義の破綻が「宣告」されていた。そして「ケインズ主義リベラリズムが第二次世界大戦の直後、1946年の雇用法の通過に際して自己の名を記した」 (Lekachman, 27.) のだとすると、このことは政治的には戦後リベラル派を支えたケインズ主義的「成長同盟」 (Krieger, 1987, 20.)、経済成長を中心的な命題として形成された「新しい中道派連合」 (ウルフ、1988, 36.)、「商業的ケインズ主義」に基づく大量消費同盟 (Fraser and Gerstle, 1991, xv, 108.) が、70年代には解体したということである。

ところで、アメリカ史解釈に関しても〈リベラル・パラダイム〉への対抗パラダイムが提起されていたが⁽¹⁾、この対抗パラダイムに影響されながら、「成長同盟」の帰結が政治システムの領域にとどまらない問題を含んでいることが指摘されている。R・ハンセンは、「成長同盟」による政治が国内的には消費を共通の基盤にした「利益集団リベラリズム」であったために、民主主義の観念が相対的に衰退し、「アメリカにおける民主主義の意味や正統性が道徳性よりも、経済的パフォーマンスと消費財の豊かさに結びつけられた」という (Hansen, 1987, 258f.)。W・M・サリヴァンも同様に、このシステムが「競争的市場での経済的達成を中心にした社会のヴィジョン」であり、「アメリカ世論のヴァイタル・センターは、経済成長が社会的善と国民的利益を定義するという合意の回りで形成された」と述べている。さらに彼は、保守派も「政府の膨張」を警戒しながらも成長を

支持し、その結果「アメリカの夢を競争経済における個人的出世とみなした」と批判する (Sullivan, 1982, 23f.). 50年代もリベラル派と保守派との対抗関係としてアメリカ政治史を捉えることができるという主張はあるが、むしろこれらの指摘にあるように、戦後の出発時においては保守派の一部も含んだ〈ヴァイタル・センター・リベラリズム〉(ハンビー)によるアメリカでの「コンセンサス・ポリティックス」の成立を見ることができるといえる。その点からすれば、政治システムの問題はリベラル派のみの「限界」というわけにはいかないかもしれない。むしろアメリカ社会の「限界」というべきであろう。しかし、そのシステムに思想を与えたという意味で〈リベラル・パラダイム〉の「限界」であったが、それはリベラル・デモクラシーの土台になる理念の侵食を進めたということにほかならない。

T・ローウィは「利益集団リベラリズム」によって引き起こされた政治的正統性の後退、リベラリズムの基本的なカテゴリーである公・私関係の変質を指摘して、「リベラリズムの終焉」を宣告する。彼によると「公共の哲学」の代用品としての「利益集団リベラリズム」の出現とともに「現代民主主義政府の腐敗」が始まった。それは一方では、全体的な整合性を無視して政府と巨大組織の間の交渉によって政策が決定され、他方では直接の利害関係を持たない市民がそこから排除されるという事態である (Lowi, Part I.). リベラリズムにとって基本的なカテゴリーとしての公・私関係に関して次の点を確認しておこう。「私的な領域」と区別された「公共の領域」とは、一般的な利害にかかわる事柄が討議され、意見の相違が既制のドグマや慣例に従ってではなく、合理的な論議によって決着づけられる社会生活領域であると定義しておく、人々がこの領域から引き籠り私的な領域での消費や異性との出会いにのみ自由を求めると、政治的・経済的な危機によって生み出される困難が部分的に忘れられる (Held, 1989, 79f.). むろん「公共の領域」とは、いつもすでにそこに「存在」するというものではない。それは制度、人々の関心や配慮、行動とコミュニケーションによって支えられている空間である。したがってこの領域はその支えを失うと縮小もし、衰退もする。非コミュニケーション的に営まれると閉塞

状況も起こる。それは、多様な利害が一般的な利害にかかわって正当化される過程を迂回して、政治過程に inputs されるために起こる衰退である。

〈ヴァイタル・センター・リベラリズム〉の帰結はこの「公共性の衰退」にほかならない。

リベラル・デモクラシーの倫理的基礎は何か⁽²⁾。このシステムを危うくしているのは政治からの「退出」か「過剰」参加か。このように提示された問題はリベラル・デモクラシーに対する基本的な再検討を要求している。それどころかリベラルな社会、リベラリズムの基本的な前提自体への懐疑がすでに明確に提起されている。例えば、R・B・ファウラーは近年アメリカの知識人によって取り扱われているテーマをこう整理している。すなわち、リベラリズムは人間を私的で、自立的存在で、目標や伝統や他者へと関連づけられない存在と捉え、人々の関係、特にコミューナルな関係を取り扱うことができず、そのためにアメリカ社会は意味の不在あるいは精神的危機、価値の危機、個人主義の頑固さに悩んでいる (Fowler, 1991.). ここでは、リベラリズムの「限界」が単に政治的、あるいは政策的な失敗に起因するだけではないことが述べられている。それは根本的にリベラリズムによる「世界把握」に由来する「限界」であって、この点はリベラルな社会の倫理問題に関して、A・マッキンタイヤーやM・サンデルが指摘したことと重なり合う。サンデルもリベラルな個人主義には、「共通の目的が多少とも自己理解に生気を吹き込み、構成的な意味で共同社会を定義する可能性」が排除されており (Sandel, 1982, 62.), 他方「無拘束な自我に否定されているのは、選択に先立つ道徳的な紐帯によって拘束されている共同体における構成員の可能性である」 (Sandel, 1984, 19.) と指摘する。マッキンタイヤーは「共通の企てとしての政治的共同体という観念は近代のリベラルな個人主義的世界にとっては縁遠い」と述べ (MacIntyre, 1984, 156.), さらにこう指摘する。「われわれの社会には、少なくとも正義の性格に関するかぎりコンセンサスがなく、分裂と対立の社会」であり、正義とは何かを知るために必要な合理性についての意見の一致がない。しかも、「現代の政治秩序について最も驚くべき事実は根本的な不一致を解決するためになされる企てはさておくとしても、それらを体系的に

説明し、図式化するのに制度化されたフォーラムがないということである」。そのうえ「不一致はしばしばコンセンサスのレトリックで覆い隠されている」。この観点はファウラーと同様にリベラルな社会の倫理的基礎の問題を明らかにしている。「リベラルな社会では、個人は自己をも他者をも選好の表現者と解する」。そこで「公共の選択の舞台」は「論争の場としてではなく、それぞれが固有の選好を持った個人の間での取り引きの行われる場」と理解されることになる (MacIntyler, 1989, 1f.)⁽³⁾。確かにこのようなリベラリズム批判の政治的含意は保守主義的になっているのであるが、これらの「共同体論的価値の建設的な可能性は保守主義的ではない」のもまた確かであるし (Gutmann, 1985, 135.)、また現在では彼らによって指摘されたリベラリズムの陥穽を軽視することもできない。

こうして、いわば〈ポスト・リベラル・パラダイム〉の試みを探るのがわれわれの課題である。そしてこの課題を理論問題としてではなく、アメリカの伝統の再解釈の問題として考察しようと思う。換言すれば、それは「ある社会の慣行、制度、行為規範の中に埋め込まれているかそれによって含意されている原理を掘り起こし、明確にする」試み (Warnke, 1992, 5.) である⁽⁴⁾。

アメリカにおいては政治的転換の際には、アメリカの原理と状況の変化に合わせて、伝統の再検討が行われてきた。とりわけホフスタッターが「改革の時代」と呼んだ前世紀から今世紀の初頭以降は、アメリカの国際的な地位の変化と絡んで真剣な再検討が進められた時代でもあったが、もし先に述べてきたように戦後の〈リベラル・パラダイム〉が行きづまりを見せているとすると、現在もその再検討の時期なのではないか。冷戦の終焉とともに覆い難くなったアメリカ国内の政治的・社会的・経済的困難さは何よりもよくその必要を示している。今日、アメリカは新しい「自己定義」を必要としているだろう。

2 保守主義の「復権」と「自己規定」

〈ポスト・リベラル・パラダイム〉の検討という課題をアメリカの政治的伝統の再解釈を通じて検討しようとするに際して、本稿ではまず戦後保

守主義を取り上げておこう。保守主義を取り上げるのは、いうまでもなく保守主義がリベラリズムへの対抗理念であったということのためである。

ところで保守主義思想を取り扱うにはいくつかの困難さが伴う。まず、保守主義とは何かに答えるのは容易ではない。保守主義はしばしば自らイデオロギーや体系的な思想であることを拒否するからである。例えばM・オークショットにとって、「保守主義的であることは、あるやり方で考えた行動したりするような傾向を持っていること」であり、保守主義は「一般的観念の慣用表現」ではない。それは「傾向性」以上ではない (Oakshott, 1991, 407.)。ただ、「傾向性」の一般的な特徴を多少ともまとめた教義として提示しようとする、例えばR・ニスベット、W・ハーバーのように、人間性、客観的道德秩序の存在、権威と権力、経済と政府、自由と権威、理性などの論点に保守主義の特徴的な思想を提示することになる (ニスベット, 1990. Harbour, 1982.)。

アメリカの保守主義に関しても、M・J・ソーンが同様のアプローチを行って、アメリカの保守主義者に共有された観点を明らかにしようとしている (Thorne, 1990.)⁽⁵⁾。しかしとくに保守主義に関しては、その共通の特徴と同時に政治的伝統の中での独自の様相に重点を置くことによって、よりよくその性格をつかむことができる。本稿で検討しようとするのもこの観点からであるが、ただ保守主義思想はむろん、アメリカにおける保守主義の思想史的特徴を描き出そうとすることではない。保守主義は「アメリカ史の文脈」においてリベラリズムのどのような「限界」を明らかにすることによって力を獲得してきたのかということである。保守主義は〈リベラル・パラダイム〉に対して何を対置するのか。保守主義がリベラリズム、そのパラダイムの「限界」をどのように批判したかという点に注目しておきたい。

ニスベットなどの研究からも明らかのように保守主義の種々のタイプにも共通した原理はある。しかしその諸潮流についても考慮しておいてよいかもしれない。例えばロシターは保守主義の意味として(1)気質的、(2)所有的、(3)实际的、(4)哲学的と区別し、哲学的保守主義を「真の保守主義」と規定する。そして彼はアメリカにおける政治的伝統では「右翼」と「保守主義」を区別して、後者

をニューディールと国際主義に対する対応の相違によって(1)超保守主義、(2)中間的保守主義、(3)リベラルな保守主義、(4)実際の保守主義と分類している(ロスター、9-13、第6章)。ナッシュによつては(1)伝統的、(2)古典的自由主義あるいはリベタリアン、(3)戦闘的反共主義と色分けがなされている(Nash, 1976, xiii, 186, 256.)。ダンらは(1)伝統的、(2)経済的、(3)反共主義的、(4)ネオ・コンサヴァティヴ、(5)古典的と分類する(Dunn and Woodard, 1991, 111.)⁽⁶⁾。このような分類とタイプに関連して、伝統的保守主義と分類されるP・ヴィーレックのように、ある点でリベラリズムの主張に「共感」を示す保守主義者がいることも考慮に入れておくべきかもしれない。さらに、現在のリベラル派と保守派の関係を考えるに際して、リブセットがつとに指摘したように、70年代にはリベラル派對保守派という図式は単純には成立しなくなっており、イシュー(社会的争点と経済的争点)に応じた組み合わせが起こったということ(Horowitz and Lipset, 1978, 3f.)も無視できないであろう。

このようにタイプ分けの相違があるのは、保守主義とは何か、すなわち誰が保守主義者かについて一義的ではないということであろう。しかしパーク的、「伝統的」(ナッシュ、ダン)タイプを保守主義と規定することに異論はないだろう。このタイプの場合には「個人的レベルでは財産と現状維持への関心、集団的レベルではコミュニティの強調、社会的レベルでは徳の知的な擁護」(Dunn and Woodard, 35.)という志向をよく示しているからである。ここでラッセル・カークを検討するのも、彼が現代保守主義の「知的父祖」(Rozell and Pontuso, 1990, 29.)「真の伝統的保守主義者」

(Dunn and Woodard, 111.)と評価されているからでもあるが、彼は保守主義の共有するこの関心を強調しているからである。「伝統的保守主義者」と呼ばれるように、カークはアメリカの政治的伝統に繰り返し立ち返っている。彼がアメリカの原理の起源を探ろうとするのは、その政治原理がヨーロッパの近代思想だけに基づくのではないことを強調するためである。ところでP・ディギンズはこの点に関して興味深い指摘を行っている。彼によるとアメリカでは右翼も左翼も「ロック的個人主義のブルジョア的エートス」に直面せ

ざるを得なかったのであり、「アメリカの過去に関する知識はアメリカ保守主義のパラドックスであった」(Diggins, 1979, 453.)。ハーツも直截に「ロックはアメリカの政治思想を支配した」(Hartz, 140.)と述べた。この「パラドックス」に対してカークは、「ロックの観念はある程度アメリカの指導者に影響を及ぼしたが、その精神を支配することはなかった」(CC, 76.)と端的に彼らの主張を否定する。カークはアメリカの秩序原理を構成する歴史的要素として、ヘブライ的・キリスト教的伝統、ギリシャ・ローマの古典文化、特にイギリスにおける中世的世界、アメリカ植民地の経験を挙げる(RAO.)。この把握からすると彼の営みは、現代アメリカの形成過程でこれら多様な起源からなるアメリカの原理がどのように失われ、忘れられたことを探り出そうとすることにほかならない。とするとその関心からわれわれは、アメリカの原理のうち何がどのように忘れられたのか、救い出すべき原理は何かを見ることが出来る。

換言するとカークの諸著を通じて、〈リベラル・パラダイム〉のもつ問題性に対して、アメリカの政治の実際とその伝統と含意されていた原理は何を提供するかを明らかにすることができるかもしれない。しかし保守主義も近代の批判者であると同時に、近代の所産であるという点にも留意しておく必要はある。保守主義が単にリベラリズムの「鏡像」に終らないという保証はないからである。もしあるとすれば、その保証は、ハーバーが指摘しているように、「保守主義的思想が、もしその多くの基本的価値の持っている潜在的魅力的ゆえに与えられたチャンスを利用しようと思うなら、保守主義の最も重要な価値に近代がもたらした実質的脅威をいかに扱うか」という問題に答えるような政治理論を工夫しなければならない」という課題に十全に応えることができるか否かにかかっているのである(Harbour, 1982, 187.)。

ところでカークが理論的舞台に登場したのは1950年代である。ナッシュが保守主義者の「自己規定の時期」と捉えたこの時代は、ニスベットがアメリカにおける「保守主義のルネッサンス」と呼んだ時代である(ニスベット、123.)。それはトリリングがリベラリズムをアメリカの「唯一の知的伝統」と述べた直後であった。しかしニスベッ

トと同じようにこの時代の保守的様相を指摘する論者は多い。ロシターも「アメリカの今日のムードは保守主義の頑固な傾向を示している」(ロシター、150.)と述べていた。彼らのいうように、この時代は保守主義的時代だったのだろうか。もしそうだとすると、どのような意味で保守主義的であったのだろうか。それはトリリングのいう「保守主義的衝動や反動的衝動」の現れにすぎないのか。それともアメリカの知的伝統としての保守主義の「復権」なのだろうか。

50年代の保守主義的風潮に関してはいくつかの側面から指摘されている。改革と戦争の時代に続いて訪れた再度の「平常への復帰」は繁栄の50年代であった。この「経済の時代」がこのような保守的「ムード」の背後にあっただろう。そこでは「経済成長」、「郊外生活と消費主義」、「家族生活」の新しいスタイル、「TVと民衆文化」などの大衆消費社会の出現や大衆社会化・大衆文化という文脈も持ち出される(Chafe, 1986.)。むしろこの国内の動向には冷戦という国際状況が結びついていることも無視することはできない。ロシターも保守主義的「ムード」の背後にアメリカ国民が自らを「成功者と考え、かつ攻撃にさらされていると感じている」(ロシター、50.)点を指摘した。しかし、この場合注意すべきなのは、国内における繁栄による自信(あるいは「自己満足」)と外における共産主義との対決という単純な図式ではなさそうだという点である。例えば大衆文化について考える場合も、「冷戦の文化」というコンテクストを無視することはできない。そこには、アメリカの文化が「政治化」され、「異端と共産主義の区別」がぼやけ、反対論が「国家への裏切り」とされるほど文化動員が進んだ。その結果、冷戦によって引き裂かれた世界が豊かな社会の私生活に影を落とし、家庭生活でさえ「あきらめという特徴を帯びていた」のである(Fraser and Gerstle, 1989, 156.)。

この時代にはアメリカ国民一般が総じて「サイレント」であったが、知識人もそうであった。S・M・リップセットは「長期にわたる繁栄」と「共産主義の台頭にたいする」反動として、知識人が「中間派へと移行」し、「保守主義イデオロギーを歴史上はじめて持つにいたった」と証言している(リップセット、1959, 284-5.)。この点から歴史家のリ

チャード・ベルズは保守主義的「ムード」を知識人とアメリカ社会との「和解」という点から説明している(Pells, 1985, 137.)。

このように保守主義的「ムード」はいくつかの側面から指摘されているが、政治的には保守主義とは何か。すでに改革的なムードは40年代初頭には終りを告げ、ローズヴェルト政権の末期には保守派政治家が勢力を拡大していたことが指摘されており(安藤、1990.)、50年代もこの延長にあるといえよう。しかし、保守派の一部も含んだ〈ヴァイタル・センター・リベラリズム〉による「コンセンサス・ポリティックス」の成立という点から、この保守主義を捉えるとどのような側面が見えるのか。ベルズはこのコンセンサスによる「正統な集団の間でのバーゲニング」としてのデモクラシー観の成立を指摘した(Pells, 138.)。この点で先に「利益集団リベラリズム」に対するローウィの批判に触れたが、このようなアメリカ政治批判は必ずしも最近のテーマではない。H・J・モーゲンソーがすでに「アメリカ政治の目的」の喪失として批判していた。彼によると、大衆がミドル・クラス化したことによって圧力団体政治が生じ、そのため「公的なもの」が私的な利害の観点からのみ捉えられ、市民の政治的責任が薄れて、「公的なもの」は専門家と行政官によって処理される。「公共の幸福」という観念は、富と同一視された「私的幸福」に替わる。「公的なもの」は「私的なもの」への奉仕という点からのみ考えられ、公・私の緊張関係は解体する。個人の生活と共和国の統治の方式との連結が弛緩し、「政治の衰退」が起こる。こうして「アメリカの政治目的」をめぐる論争やコンセンサスの形成というダイナミズムが失われるが、その一方ではGNP、個人所得の増大、便利な生活が政治目的とされる。「アメリカの目的が生産の快楽主義に引き下げられたことと、政治的舞台から重大な争点が消え去ってしまったことは同じコインの表裏である」。(Morgenthau, ch. v.)

W・リップマンも「大衆民主主義」批判という観点から問題を取り上げて、欲望と激情の時代、公共の利益が「今・ここ」の選挙民の利益に縮小される時代、人々の判断と公共の基準が主観化され相対化されて、「多元的で断片化しつつある」時代には、「公共の哲学」が置かれていたところは真

空となってしまったと把握していた (Lippmann, 1953.)。彼らの場合には古典的な政治像からの問題把握であり、いわば伝統的な「公共観念」—自明の共通性と規範に基づく—が崩壊した時代に公共性をどのように再建するかということが課題となったということができる。これに対して、C・ライト・ミルズは「大衆社会」論から、保守主義的「ムード」の背景に「物質的繁栄」とともに「人間の意志の自律的領域としての政治を企業と企業幹部たちの自由かつ恣意的な支配にゆだねてしまう」(Mills, 1955, 329.) 傾向を捉えていた。このような相違はあるものの、そこに共通して捉えられているのは、先に指摘したように「政治的真真空」、政治からの「退出」や「排除」、諸利益の非政治的回路での実現による、政治における公共的性格の衰退という事態である。「成長同盟」の政治はその典型であり、それはアメリカ国民にとっての「豊かな社会」の私生活主義・消費主義的な把握と表裏にあった。

これがリブセットやダニエル・ベルが「イデオロギーの終焉」と捉えたシステムの別の側面である。確かに「イデオロギーの終焉」が国民的なコンセンサスに基づくものであるなら、そこにある種の政治的安定を見ることも可能ではある。しかしそれが政治における公共性の衰退という犠牲を払っていたということは忘れられてはならない。モーゲンソーのようにそれを「政治の衰退」と見ると、「政治の衰退」と政治の安定の間には危うい一線しかない。この意味で、別の機会に指摘したように50年代にはリベラル・デモクラシーは再検討されるべき時にあったのではないか (平田、1989. 第6章)。

ベルズはこの時代に「皮肉」「曖昧さ」「逆説」「複雑さ」「悲劇」などの観念がよく用いられ、リベラリズムを再検討する際の視点であったと指摘している (Pells, 137f.)。これはとりわけリベラル派の間で、世界と自己とについての楽観的な見解が後景に退いたということであろう。ニスベットが「保守主義のルネッサンス」を宣言した50年代に現れつつあったのはこのような問題であった。それは「保守主義的衝動」によっては解決できない事態であった。そしてこの時代に理論的舞台に登場したのが、「現代の保守主義運動の土台を捉え」、「現代アメリカ保守主義の知的父祖」と後

に評されるラッセル・カークである。

カークにとっても50年代は「保守主義的衝動」の時代にとどまるべきではなかった。しかしカークの目から、真の保守主義の伝統に連なっているのはアイゼンハワーではなかった (PP.)。必要なのは政策的な対応にとどまらない、「第一の原理」の探究という課題に取り組むことであるからである。「熟慮された保守主義に替わるのは単なる衝動の保守主義か、あるいは停滞した保守主義かである」から、「保守主義的政策への民衆的な要求がある時代に」必要なのは (CC, 95.)、「合衆国における永遠のもの」のために闘うことである。確かに「保守主義的観念の復活」は始まってはいる。しかしそれはまだ始まったばかりである。実際、つい先程までアメリカの保守主義はほとんど言葉の力を失って、「しばしば保守主義的先入見を持った人間は弁解がましく、19世紀リベラリズムの語句で自らを表現していた。時には、古風なアナーキズムのスローガンをそっくりまねた」。この時代はようやく終わったにすぎない (EPT, 172.)。では保守主義は何をしなければならぬか。その課題に答えるには、「アメリカ文明を支えてきた健全な信念を想起しなければならない」。しかしアメリカにおける保守主義的伝統とは何か。それはまたなぜ、どのようにして衰退したのか。

「合衆国における永遠のもの」のために闘うとはどういうことなのか。それは「保守的観念についてアメリカ土着の源泉」を探究するということにほかならない。ナッシュが述べた保守主義者の「自己規定」とは、カークにあってはこの課題のことである。「いかなる国民も他国の経験から学ぶべきものがあるが、それにしても、どこでもすばらしく成功を収めるよう計算された共通の国政 (constitution) は存在しない。ある国民の政治制度は宗教、道徳的習慣、経済、文学から成長するからである」。保守主義、特に彼のような伝統主義的保守主義の立場からいえばこのことは自明であって、自国における保守主義的伝統を明らかにし、その中に自らを位置づけることなしに発言できない。まさにトリリング、ハーツへのアンチ・テーゼを提起することこそ彼の知的営みである。(付言するとこの普遍主義批判は、ネオ・コンサヴァティズム批判でもある。) それはまた、アメリカ国民を集団的な「記憶喪失」に陥らせないとい

うことである。

「保守的観念についてのアメリカ土着の源泉」を明らかにすることが彼の課題である。アメリカには確かに保守主義の伝統が流れている。それがアメリカの建国をリベラリズム、とりわけロック主義に求める立場への批判であったことはすでに述べた。しかも建国期の指導者は何よりも歴史的経験に根ざす知識を重視した。「共和国の形成期のアメリカ人は政治学を机上の哲学者からも、ロック流に実際政治にちょっと手出しをした哲学者からも引き出しはしなかった」(CM, 76.)のである。カークの把握ではアメリカにおける「真の保守主義者」はジョン・アダムズを嚆矢とするが、『保守主義的精神』において彼はJ・ランドルフ、J・C・カルフーン、O・ブラウンソン、N・ホーソンを経て、今世紀に入って、I・バビット、P・E・モアー、G・サンタヤーナ、T・S・エリオットへと受け継がれる伝統を描いた。彼の描く保守主義の伝統は建国期を頂点として南北戦争まで、南北戦争からニューディールの時代まで、ニューディール以後と3つの時期に区分できるが、とりわけ南北戦争によって二分されるといってよいほど、保守主義にとってこの戦争以後はとりわけ困難な時代と捉えられている。この戦争以後は保守主義の「苦難の時代」「衰退の時代」を迎えた。「南北戦争と南部の抑圧はアメリカにおける知的保守主義を非常に傷つけたために、保守主義的観念は最近に至るまでほとんど真に効果的に回復しておらず、今日でも民衆の精神で満足すべき回復をしていない」(CM, 240.)ほどである。南部の再建期には南部の思想は不在であった。ニューイングランドでは思想家はラディカリズムに傾斜し、保守主義的直感も「保守主義的秩序の土台をどこに求めるか」明らかに答えることはできなかった(CM, 338.)。

こうしてこの戦争以後、産業主義と社会リベラリズムの台頭、哲学的にはベンサム主義の影響、世俗化＝キリスト教の衰退のため保守主義は衰退を迎える。「産業主義と民主主義が保守主義の保塁を攻撃している間に、合理主義と功利主義が旧システムの知的土台をむしばんだ」(CM, 230.)。これに続く「金びか時代」から今世紀初頭にかけても、「誠実で混乱した人間が保守主義的目的に適応しようとした」にもかかわらず、「保守主義の挫

折」の時代であり、「アメリカの保守主義がこの困難な時代に被った陰惨な疲労」だけが目立ったに過ぎない。そのため「第一次世界大戦が終結する時までには、本当の保守主義は合衆国ではほとんど消滅しかけていた」(CM, 373.)。

この動向に変化が現れたのは、「1918年以後、アメリカの保守主義的衝動の最も重要な代表」(CM, 417.)であるサンタヤーナが現れ、エリオットによる重要な貢献を受けてからである。そして50年代にいたって保守主義は復活の道をたどりつつある。50年代には「保守主義的衝動」とどまらずその「知的復活」が始まっている。「保守主義的観念の知的復活は1950年代に始まった。そこでアメリカはたぶん、私的・公的な秩序の再生への道を歩んでいる」(CM, 471.)。それは「ローズヴェルトの成功が保守主義的傾向を持ったアメリカ人に考えさせ始めた」からにはほかならない。そこでの問題はこうである。「第二次世界大戦に勝利したとき——ヒロシマとナガサキの犠牲を払って勝利し・・・国内での集権化と海外の常駐軍の維持という犠牲を払って勝利した時——リベラルな人道主義者は困惑してしまった。・・・ニューディールとフェアディールの後にどのような方向があるのか」(CM, 455.)。長年に渡る疲労と衰退、「困難な時代」を経て保守主義の「知的復活」が始まったが、「ニューディールとフェアディールの後にはどのような道があるのか」。これが保守主義の答えなければならない課題である。しかもそれはアメリカの知的伝統の中に見つけられなければならない。

しかし保守主義的価値に対して「近代がもたらした実質的脅威」とは何だったのか。すなわち、保守主義はなぜこのような苦難の道を歩み、衰退の時代を経験しなければならなかったのか。それは現代の問題に対応する「十分な洞察力」を欠いていたからにはほかならない。例えば、保守主義が「産業主義、集権化、世俗主義、水平化の衝動の法外な力に対抗できなかった」(CM, 4.)からである。したがって、保守主義の「復活」はこのすぐれて現代的な問題への回答を探究する以外にはない。このようなカークの把握は思想としての保守主義の「復活」を告げるものであった。そこでこの「現代的な問題」についてのカークの解答を検討するのが次節以下の課題である。

3 カークの保守主義理論(1): 共和国の秩序

ナッシュが1950年代以降のアメリカ保守主義は自己規定の時期を迎えたと述べたことは、すでに触れたようにカークの場合には、アメリカの伝統の源泉・起源を明らかにすることによって、リベラルなアメリカ把握を批判し、国民を伝統「忘却」、集团的「記憶喪失」から救い出すこと、またそのことによって現代的な課題に対応する保守主義の原理を見つけ出すことであった。

カークは『保守主義者にとってのプログラム』において保守主義の現代的課題を精神(mind)、心(heart)、倦怠、コミュニティ、社会的正義、欲求、秩序、権力、忠誠、伝統と列挙している。これらの観点から現代を捉えるということは、そのまま保守主義とは何かに答えることであるが、ここでは秩序の問題を軸にして、保守主義の原理と時代把握を見ておこう。「もっとも広く受け入れられた保守主義的教義は社会における秩序の重要性への信念」(Dunn and Woodard, 51.)であり、カークにとっても秩序は「あらゆるもののうちで第一に必要なもの」だからである。秩序とは「文明社会の秩序」であり、「社会の平和と調和を維持する原理と過程である」(AC, 56.)。ところで、「秩序」という語は体系的で調和ある編成という意味である」(RAO, 5.)。しかしカークが秩序という時、意味しているのは画一化ではなく、まさにその反対に「いかにして我々の間で多様化と複合性を保つか」という課題である(PC, 16-7.)。ところで秩序の問題とは人間の外側——人間の関係(あるいはコモンウェルス)——の秩序の回復と内面——「魂」——秩序の回復という二重の課題である(CM, 467.)。以下で、二つの側面に関してカークがどのように捉えているか検討してみる。ただ先ず確認しておかなければならないが、カークは両者を分離しているのではない。内と外とは「比例的関係」にある。あるいは、「政治の領域と道徳の領域とは別々の領域に存在するのではない」(CM, 308.)。そのことを否定的に表現すると、「魂の内的秩序が衰退すると、国家という外側の秩序が情け容赦ない厳しさで維持されなければならない、最も私的な関係にまで拡大されることになる」(CM, 470.)。

では外側の秩序とは何か。それはどのように歴史的に崩壊し、また回復されるのか。彼が外側の秩序として述べている諸点を一応便宜的に経済的・政治的・社会的な外側にそれぞれ分けてみると、それはいずれも近代リベラル社会批判だといえることができる。さらにまた、現代社会の形成において起こった秩序崩壊に対してリベラルが無力であったことに対する批判である。

しかしそうはいっても、彼は自由経済＝私有財産の擁護という点から、また競争の自由という点から資本主義経済システムを肯定する。「選択の自由、資本の私的所有の自由、競争によって特徴づけられる自由経済はあらゆる自由の磐石である。それはまた正義の磐石でもある」。財産の自由はあらゆる自由の基礎であり、財産は生活の安定と文化社会の基礎である(AC, 93.)。また、自由経済理論の中心にある競争の観念は、勝利を熱望する人間の本性に合致している。競争を通じて有能な者が生まれ、それによって社会全体も(したがって敗者も)利益を得る。勝利の報酬は勝者の利益であるのは当然であり、この報酬への期待によってのみ人間は勤勉であり、儉約であり、誠実であり、独創的である(AC, 100-1.)。このような資本主義擁護論は経済活動それ自体、経済的富の拡大の擁護以上に文明論的・人間論的なものである。競争肯定のコロラリーは、人間の能力の不平等という点から社会的不平等の肯定へと進む。彼にとってはこのような不平等こそが正義なのである。しかし不平等は不正義ではない。なぜなら、正義とは「交換的・配分的正義が真に意味していること、すなわち各人に各人のものを」ということにほかならないからである。能力にはそれに報いるシステムがなければならず、健全な道徳的原理があれば、競争社会は利己的で残酷な社会ではない(AC, 101-104.)。むしろ競争を抑制し、利他主義に頼るか、強制に頼るしかない社会こそ憂鬱な社会、奴隷的な社会となる。さらに「不平等がなければ慈善も感謝の機会もない。精神と才能の差異がなければ、世界は画一化の・・・拡大となる」(PC, 177.)。むしろ正義の問題に関して否定すべきなのは「社会的正義というセンチメンタルな観念」(CM, 438.)である。この平等主義的正義の観念によって、「正義とは水平化することであり、相続した富や上位の地位は非難されるべきであり、社

会と文化は過去に根ざすことなく存続し栄えるという観念が」優勢となる(PC, 179.)。つまりここで彼によって批判されているのは、特に20世紀の社会的リベラリズムが持った正義観と歴史的観念である。

自由経済はむしろ経済的な成果からも肯定される。その成果は端的に経済的安定、飢餓の克服、国民所得の増大、持ち家の増加などの富の拡大の指標に明らかである。それは、自由経済の成功が発明・効率・巧みな管理への大きな物質的報酬によって、人間の活力を解き放し、人間が経済活動において最善を尽くすよう励ました成果である。繁栄をもたらしたテクノロジーの発達もその明白な成果である。

ところで、保守主義から行われるこのような自由経済＝資本主義擁護論にはある種のジレンマがある。すなわち、生産(工業化・機械化)や消費の拡大がたとえ副次的にせよ秩序に対してもたらず問題を無視できないからであり、そのため拡大を続ける経済活動を社会生活の中にどのように位置づけるのかという点で、留保なく経済拡大を賞賛するわけにはいかないからである。カークはこういう。物質的に豊かなことは必ずしも、「伝統的な繁栄の基準」と一致するものではない。財においては豊かだが、精神的には貧しいという事態がある(PC, 197.)。結局のところ、繁栄と徳にはなんらの関係もない。このように述べる時にカークの念頭にあったのは、50年代の「豊かな社会」の出現によって提起された「ビジネス文明への文化的な批判」であり、『何のための豊かさ』かという問いへの解答であったかもしれない。しかし徳と繁栄の関係はこの時初めて問題として意識されたのではなく、アメリカの建国の時期にさかのぼる問題であった(Diggins, 1984. Niebuhr, 1952.)。その意味でカークが繁栄と徳との等置に反対したということは、両者の関係づけに関するアメリカ的な解に批判的であったということにほかならない。

徳と繁栄とは何の関係もないと捉えたカークは、もっと多くの生産、すべての者にもっと多くをという「生産拡大主義」「生活水準」主義を拒否する(PC, 205.)。また生産拡大を進める「効率が文明の基準」になるべきでもないし、競争も「コミュニティの道具」にすぎない。アメリカ経済は

「本当の人間の必要に合致するように」転換されるべきである。この「転換」プログラムには産業の分散化、大量生産の「人間化」、職人の技術の重視、仕事の人間的達成の回復、農村生活への配慮が含まれている。これは経済活動を消費より仕事、あるいは仕事の持つ達成観として正当化しようということにほかならない(PC, 218-9.)。さらに彼の社会観を示す点で重要なのであるが、「永遠の社会契約」のパートナーのために「自然資源の厳しい略奪」をやめて、自然の保存を計ることが提起されている。経済活動に関して根本的な問題は生産は手段であって、それ自体目的ではないし、人間の幸福を保証するものでもないということである。警戒しなければならないのは経済的な利益の追求が自己目的化する危険である。その危険は今日杞憂ではない。なぜなら「超自然的・伝統的なサンクション」が解体すると、経済的自己利益は経済システムをまとめるのに途方もなく不適切であり、秩序を維持するのにさらに適切さを失う」(PC, 146.)からである。

ここには「近代化」過程が脱伝統化・脱超自然化(世俗化)として進んでいることが認識されている、と同時に経済システムを秩序づけるのは何かという課題意識を見ることができる。彼にとって経済システムをまとめるのは「正義の法」である。彼が自由経済の擁護を行うのは「経済の法」のためではなく、「正義の法」のためである。「アメリカの大義」という点から言えば、生活の向上などは強調されるべきではないからである(AC, 120.)。

政治論、すなわちアメリカ政治の原理の考察に目を移してみよう。彼が執拗に強調するのはアメリカ革命とフランス革命の根本的な相違である。アメリカ革命は「分離の行為」ではあったが、革命ではなく保存であり、「伝統的な生活枠組を破壊した」のではない(PC, 24.)。それは「アメリカ植民地ですでに長い間享受されてきた正義、秩序、自由を保持」するために行われた行為であって、「防がれた革命」である。「イギリスから分離する行為の中でアメリカ人が行ったのは、ジェームスタウンやプリマスに上陸して以来北アメリカに根を下ろした政治的な自律すなわち独立の再言明にほかならない」(RAO, 414.)。この「革命」はフランス革命のように「人間の経験とは無関係の完

全社会のヴィジョン」を追求したのではない。また、リベラル史家が描くように、ロック主義などのイデオロギーによって動かされたものでもない (RAO, 396f.)。

『独立宣言』と『合衆国憲法』もこの観点から捉えるべきである。それらは確かに哲学的な知識を持った人たちによって起草されたが、しかし決して「抽象的な政治的思弁」の所産でもないし、「政治哲学のマニュアル」でもない。宣言は「政治的プロパガンダ」であり、その哲学的概念は漠然とすべての人々に向けられたのではない。憲法は妥協の産物であり、「統治の実際の道具」(EPT, 169. CC, 16.) である。連邦憲法制定者たちはすでに各州での憲法制定の先例と経験を持った者であり、その発展としての憲法はアメリカの独立がアメリカ植民地の慣行を保存したのと同様、アメリカの初期の経験、モレス、信念、慣習の所産(=公式化)であり、その「成文憲法」の基礎には「不文の憲法」がある (RAO, 416-7.)。このような意味でそれは「保守主義的」である (CC, 9.)。こうして(10条までの)「憲法修正」もフランスの「人権宣言」とは根本的に異なっている。現実と統治の実際に根ざした憲法は国民の信頼を獲得して、「実際の効果だけではなく象徴的な価値をも得て、権威となり」、歳月を経るとともに、「憲法が最高の支配者となった」 (RAO, 418.)。

このような彼の主張はアメリカの建国理解を示すものだが、そこにはまた E. バークから学んだ、政治を「可能性の術」(AC, 48.) とする観点があることは明らかである。「可能性の術」としての政治において排すべきはイデオロギーである。イデオロギーとは元来「感覚的な認知から得られた知識の体系化と利用」であって、それは「超越的なものに関係なく人間の世界を把握」しようとする。政治的には、「この世を積極的な法や社会計画の働きによって地上のパラダイスに変えることができる」とするファナティシズムを生み出す。そのような「イデオロギーからの解放は永続的な秩序への信念によってのみ達成できる」(EPT, 154, 165.)。アメリカの政治は「抽象的形而上学」にではなく、「何世紀もの文明の経験によって試された」原理に基づいている。こうして、政治的な知性のあり方として「永続的な秩序への信念」と歴史的経験の裏付けが重視される (AC, 54.)。

カークは憲法に規定されたアメリカの政治システムをこのようなものとして捉えた。憲法は「権威の要求と自由の要求」を合致させた (RAO, 421.) システムであり、アメリカの政治体は「秩序づけられた自由の体制であり、正義と自由による適切な承認と場を与えようと企図されている」(AC, 57.)。正義とは「各人に各人のものを」とあり、自由とは「自らの生の主人公」となる原理であり、秩序とは「権利と義務との編成」であり、「神の法」と「公正な権威」への服従である。このような意味での正義、秩序、自由の観念とそれらの間の調和的關係の維持が、政治・経済システムを考察する際の基本原理である。

「アメリカの政治システムは明確に定められた公的目的のために、政治的官吏、代議士、指導者に委託された、制限的・委任的権力システムである」。アメリカの政治システムを「制限的・委任的権力システム」と定義するのは、たとえ「賢明で有能な少数者」に対してであれ、絶対的権力の委任の観念を否定するためである。この点を規定しているのはアメリカの憲法における権力の分割、権力の均衡と抑制の原理である。連邦制は「集権的民主主義」の否定である。連邦制は「主権の諸国家の連合ではなく、単一の国家」、「統一体」を作り上げた。それによって「一般政府」が樹立されたが、「国民的利益を擁護しながら地域の自由と選択を守るために、一般政府と地方の政府の間で実際の権力を分割する」ことになる (RAO, 423.)。すなわち連邦制とは「一般的利益の明確な目的のための諸州の統一」であって、連邦政府は「上位の政府」ではない。「直接に私的生活に影響を及ぼす事柄に関しては権力は州の手」にあって、その点でアメリカは「セクショナルな民主主義」である。さらに「州政府も憲法と公的慣習によって拘束され、抑制され」、「私的な人間に非常に密接に影響する活動領域での選択と行動の権利は個人や私的な自発的団体に残されている」。ここにカークはアメリカが培ってきた経験を見る。すなわち、「公的な関心事においては権威をできるだけ手近に置いておくのがアメリカの慣習である」 (AC, 72-80.)。

「制限的・委任的権力システム」の擁護は権力、集中された権力への拭い難い不信感を表現している。彼のリベラル批判のひとつはこの点に根ざし

ている。リベラル派は「大衆の物質的利益を促進するために近代国家、近代産業、近代的コミュニケーション手段の集中化された力を用いようとする」。なるほど、「経済的集中の拡大、人口の増加、強い軍事力の必要」などの結果、ある程度の権力の集中が進むのは歴史的に不可避であろう。しかしリベラル派によって行われる中央集権化は「無謬の民主主義」の教義を前提とし、しかも実際には「特定の集団の直接の利益と連携した・・・人道主義」によって推進されている。この集権化の結果、「国家が生産の全システムのコントロールを負わなければならない」(PC, 263.) というところまで事態は進む。ここに巨大化する現代国家の危険を見るのは明らかである。その危険性は「専門的行政官」の手に権力が委ねられ、「人間的な規模での市民による地域的で自由な決定の作成」が実質の意味を喪失してしまうことにある(EPT, 240-2.)。

彼はこの歴史的傾向を「デモクラシー主義」(EPT, 228.)と概念化する。「デモクラシー主義」とは、国家目標が「大衆の欲求の命じるところ」に従って決定されてしかるべきだという観念である。この観念は、人々がある特定の時に何を欲しているかを確かめることによって重要な国民的決定は下されるべきであり、そのためには平均的人間が何を望んでいるかを知っており、その知識を手に入れるのは当然のことに価値あることだとしている。しかしその結果起こることはといえば、決定作成が大衆への追従となり、指導や意見形成が無視されてしまうことである。彼が「デモクラシー主義」と呼ぶのは、国家の巨大化と国民の受益者化の相互進行、自由の破壊における権力と大衆の「共犯」関係が成立することである。すなわち、一方では現代国家がシステムのコントロールのために行う管理や監視・情報の集中を通じて巨大化し、そのことが市民的自由にとって脅威となることが捉えられ、他方ではその過程が大衆の欲求を満足するという形で進められるために、権力の正統性問題を提起できないという事態が把握されているとみることができる。

このことを警戒するカークはアメリカの政治的伝統を民主主義と把握するのを嫌う。「あらゆる正当な権威が人民に由来するというのがアメリカの政治理論の偉大な前提である」(AC, 72.)と述

べながらも、アメリカの政治制度は「直接民主主義」あるいは「純粹民主主義」ではないという。もし民主主義という言葉を使うとすれば、「独立した判断を行う」人々による「濾過された(filtered)民主主義」というべきであろう。それは世論を濾過する制度だからである。この制度の前提は人間の生来の善性や賢明さへの悲観論にあり、その点でユダヤ・キリスト教的人間観に基づく。

「濾過された民主主義」論は、トクヴィルが『アメリカの民主主義』で述べたような「水平化(平準化)」と「民主的専制」への懸念という点からも正当化される。ニスベットはこの時代にトクヴィルの流行を見たが、カークもその関心を共有していたと言えるかもしれない。民主主義は「凡庸さの支配」であり、多様性や個性を否定して、中央政府による画一化と標準化の支配であるというカークの論点は、「貴族主義的大衆社会論」(コーンハウザー)に属する。「凡庸さの支配」、画一化の支配を恐れたのは競争と個性や才能の発揮を強調したことから容易にうなずける。しかしまたその恐れは無定形な大衆への恐怖でもある。「民主的世論は常に体制順応への情熱の中にだけある」。「国民の声は神の声である」というのは欺瞞である。人民が常に正しいというのは「追従」であって、実は「民主主義国は批判や少数派による抗議への苦々しい敵愾心によって自らを危険にさらしているのである」。カークを「貴族主義的大衆社会論」者と呼ぶ所以である。「濾過された民主主義」論にとっては指導者の問題は中心を占める。なぜなら大衆が、国家の動向に継続的に知的な関心を抱くというのは「19世紀的妄想」に過ぎないのであって、「いかなる社会もどれほど政治的に民主主義的であろうとも、意見、趣味、真剣な思想については指導者が必要」である。そのために「どのような教育制度であれその目的にはこのような指導者を励まし、教えること」が含まれていなければならない。しかし彼は民主主義の制度が指導者の選択・陶冶・創出において持つ役割を認めない。彼がこの指導者問題で持ち出すのは、パークに由来する「生来の貴族制」である。「いかなる国民も真の貴族制がなければ生き残れない。生活のあらゆる側面における指導者はこの貴族制に由来するからである」。ところが「われわれは生まれと富の古い貴族制を打ち倒してしまった。今や新し

い貴族制の創出にとりかからなければならない」。

この貴族制は不正義ではない。なぜなら、不正義は階級社会や社会的不平等にあるのではなく、「カースト制」にあるからである。階級とは「共通の利益や社会の利益のために才能と達成、富と地位によって自然に結合する人々の緩やかな結合」であるから、むしろ脅威は階級の根絶にある。「階級が根絶されると大衆国家への障害はなくなるし、エリートの傲慢への抑制もないままとなるからである」。「真の貴族制」を拒否するところで「卑劣な貴族制」が生まれ、「新しいエリート」による管理と操縦が生じる。これこそ大衆社会の出現に伴う危険である。

その危険は現に生じている危険であって、大衆社会はアメリカに生まれている。カークは大衆の出現を「プロレタリア化」という概念で捉える。彼の「プロレタリア」は決して経済的な概念ではない。「プロレタリア」は「根無し草、社会的アトム、伝統喪失、恒常的信念の欠如、真の家族の不在、コミュニティの不在、過去への無知、未来の世代への無関心」と定義される。それは文字通り欠如と喪失の言葉によって現される、まさに徹底的に否定的な定義であるが、この否定的属性以外の何者でもない、空間的にも時間的にもすべてから切断された人間が出現する。今日、コミュニティも解体されてしまって、「近代的大衆社会のプロレタリア的コスモポリス」に替わってしまった。しかしこのコスモポリスは秩序解体の兆候であって、「コミュニティ感覚の衰退は・・・それに伴って、内側と外側の秩序の衰退を招いている」のである。「プロレタリア、すなわち何にも属していない人間は、コミュニティを失っているから秩序の観念そのものを失っている」(PC, 227.)。「コミューナルな存在を破壊する合理主義への心酔は、競争市場経済への疑問の余地のない信念を生み出し、そして結局のところ社会を脅かすことになる魂のない個人主義へと導く」。秩序が解体されたために集権化され、恣意的な方法に頼る傾向が強まり、「全体的国家の進展」を見ることになる。この把握は繰り返す必要もないほど公式的な大衆社会論である。

大衆社会は社会の解体であるだけでなく、内面的秩序の解体でもある。それは例えば「倦怠」「精神の無気力」として現れている。「世界が手段や些

細なことに取りつかれ、生活の目的が大部分の人の色あせた思い出に過ぎないものに衰退していくと、我々は倦怠に沈む」。これは「ほかの目的を排除するほどに物質的・性的満足を追求することによって」起こる「デカダンス」である(PC, 102.)。「プロレタリア」は「伝統からも旧来の私的判断からも切断」されて、「目を回すような変化のスピード」に追いかけられ、「生活における目的」を喪失し、「統合への動機づけ」も失っている(AC, 128.)。それこそ既存の宗教的・道徳的信条を衰退させ、旧来の政治制度を機能不全に陥らせ、人口増加のような社会的変化を起こして、人々はこの変化に適応不能となってしまう。現代の不満を生み出しているのも貧困ではなく、このような変化のもたらす「混乱と不確かさ」である。

生産効率の向上とともに生まれた余暇の問題も「プロレタリア化」の問題として捉えられる。誤解してはならないが余暇とは、自由に消費できる時間の増加のことではない。それは目的や原理を持たず、何も所有せず、仕事に縛り続けられた人間、つまり「プロレタリア」にとっての問題である。彼らは余暇に適切に対応できないために、「倦怠からの逃避として仕事にのめり込む」ことさえある(PC, 113-130.)。

「プロレタリア」は現代人、例えばD・リースマンが描いた「他者志向の人間」に似ている。しかしカークの「プロレタリア」が「他者志向の人間」と異なるのは、後者が秩序の解体を伴うものとして把握されてはいないという点である。またリースマンは「他者志向の人間」を病理的には描いておらず、それは現代の人間タイプにすぎない。しかしカークにとって「プロレタリア」の問題は端的に秩序の解体という問題にはかならない。「プロレタリア化」は、「秩序解体の主要な原因のひとつは伝統的意味での秩序の観念——すなわち、階級、責務、名誉の精神、長い間にわたって確立している社会集団内での責任と共通の利益の観念——の衰弱」(PC, 227.)という枠組で捉えられているからである。この把握から「プロレタリア化」の問題が秩序の解体の問題と捉えられるのは言うまでもない。そこから現代における課題、つまり秩序の回復は「普遍的プロレタリア化の脅威」をいかに回避するかという課題として提起し直される。

このような現代の政治・経済・社会への批判的考察を通じて、カークが対置するのは伝統的な社会のモデルである。そこでの秩序は「階級の調和ある編成」によって維持され、階級による「責任と共通の利益の観念」である。この社会が具体的に伝統的なコミュニティとして描かれる時、それは国家と個人の「中間にある集団および結社の構造」への保守主義者の関心を共有しているに過ぎないとも言えるが、社会的結合の問題を考える際に、政治・経済システムに依存する人間が創出された事態を捉えていることは確認しておきたい。「社会的正義」のために強大化した国家に依存する大衆。消費と物質的富のために経済システムに依存する大衆。

しかしこれが保守主義者に特有の問題提起ではないことも事実である。「自立的市民」(と、したがって「自律的市民」)が虚構となった時代にかに規範と秩序を維持することができるのかは、今世紀の問題そのものである。それを彼は「プロレタリア化」として外的・内面的秩序(=魂の秩序)の解体(=規範の解体)と捉えたのである。

4 カークの保守主義理論(2): 魂の秩序

アメリカの社会や精神とキリスト教の間に結びつきを見るのはごく常識的といっていよいが、カークもキリスト教が「アメリカ社会を築く際の宗教的枠組」(AC, 36.)であり、その道徳が「アメリカ社会の接着剤」であり、この宗教的な枠組がアメリカ政治の礎石でもあるという(AC, 36.)。憲法には「創造主」への言及はなく、宗教的には「中立的」であるが、それは道徳的秩序が政治的秩序の土台であることを当然のこととしている。統治が可能であるのは「国民のたいていがある道徳的秩序の存在、国民が自らの行動を決定する際の道徳秩序、すなわち魂の秩序を受け入れる」からである(RAO, 439.)。しかしこのような主張の意味は機能主義的な宗教把握につきるものではない。むしろカークにとっては「合衆国は人間以上の正義を承認することに基礎づけられた正義の制度を持っている」ということが重要なのである。逆にいえば、「わがアメリカ社会の秩序と正義と自由は・・・宗教的・道徳的原理の枠組がなければまったく不可能である」。そして、「アメリカ共和国は

キリスト教の宗教的・道徳的原理を人間の統合に適用するのに驚くほどうまく成功した」ということである。現在においても「われわれはキリスト教国、あるいはユダヤ・キリスト教国であって、誰にも宗教的信仰を押しつけることはないが、公的な行動においては宗教的原理を守って」おり、「ひとつの国民としてわれわれは、公正な政治的権威は神の目から神聖化されなければならない」と感じてもある(AC, 40-50.)。確かに憲法修正第一条は信教の自由を規定しているが、これは「啓蒙哲学者(philosophe)の理神論宣言ではないし、百科全書派の合理主義的なキリスト教弾劾でも」なく、宗教的原理の否認というよりはその擁護のための条項である(RAO, 436.)。こうしてカークは、権利と義務とのキリスト教的土台の上にアメリカ社会と政府が置かれていることに、アメリカの政治的成功の理由を見る。とはいえしかし、近代化が世俗化として進むからにはそこには当然、客観的秩序を支えてきたキリスト教の衰退に伴ってその秩序原理の衰退が予想される。そのことこそ「プロレタリア化」を回避しようとするカークにとって最大の関心事といってもよい。

いうまでもなく保守主義理論は政治理論につきるものではない。カーク自身も「真の保守主義は政治を越えている」と述べたように、あくまでも内面と外的秩序の関係として人間世界の事柄は把握されるべきなのである。あるいはむしろ、内面の秩序に重点が置かれているといっていさえよい。「何らかの程度で徹底的に研究すると、経済問題は政治問題に混ざり合うことがわかり、政治問題は哲学的問題に混ざり、哲学的問題それ自体はついに宗教の問題とほとんど分かちがたく結び合っている」。保守主義はこの究極的観点から世界を捉え、この秩序を明らかにする。そこにカークは宗教的なファナティズムを警告しながら、宗教的前提を欠いた行為や判断の危険性を強調する。カークは宗教を「人間の運命に影響を及ぼす偉大な超自然的な力への、ある形態の信仰である」(AC, 23.)と述べて、客観的な道徳秩序の源泉が神を中心とするコスモロジーにある点を強調する。すなわち、根本的な問題を客観的な道徳秩序に求める時、宗教は秩序の土台であって、秩序の道具と捉えられるべきではないからである。

こういう点から政治とキリスト教の関連を問う

時、キリスト教の教義における「究極的现实性」が強調されるべきである。それは人間の本性が不変であり、また欠陥あるものと教えている。これが人間の本質的善性と制度による人間の墮落という観念に対する批判であり、啓蒙主義の人間観に対するアンチテーゼであることは改めていうまでもない。人間の運命はわれわれの小さな世界の制約を越えた、時空のない領域においてのみ完成するが、「この小さなわれわれの世界で完全な人間性とか完全な社会を目にしたとしても、そのようなものを愛せないのがわれわれの罪に対する罰のひとつである」。たぶんそれがイエス・キリストの運命であって、われわれは「この地上では完全なものを十字架に架ける」(AC, 34.)。それはこの世では完全なものを期待してはならないと教えているのである。

しかし人間の罪は人間の尊厳を否定することにはならない。むしろキリスト教は人間の尊厳を教えており、キリスト教の教えを前提に人間の尊厳の観念は成立する。「人間の持っている尊厳は神によって授けられたのであって、神がいなければ人間の尊厳もありえない。人間の尊厳とは、あらゆる人間がその人格性に関して、神の子としてあつかわれるべく資格づけられているということである。誰もが神から生じた不死の精神を持っている。他人を侮って扱うのはある意味で神を侮っていることである」。

人間の尊厳の観念からは自然権の承認が生れる。自然の権利は「人間の尊厳に与っているというただそれだけの理由ですべての人間が持っている。」それは人間の本性、すなわち神によって人間に与えられた性格と人格に由来する権利であり、神の父性と同胞性に由来する権利である。この自然の権利から自然の義務が生じる(AC, 30-33.)。こうして自然の法、自然の権利、自然の義務が神に根拠を持って関連づけられる。それらは人間の運命に対する神の計画の一部であり、神が人間存在に与えた永続的性質から生じるのである。さらに自由、私的権利、慈悲、愛、義務、誠実さなどはすべてその起源において宗教的な信条であると述べて、規範の根拠が超自然的なものであることを強調する。

「人間はこの神秘の、精神的なキリスト教における近親関係においてのみ同胞である。もし神が

いなければ人間の同胞性もない。神が否定されると人間は互いに道徳的義務のない、単に激しく対抗し合う小さな生物有機体にすぎない」(AC, 29.)。確かにわれわれには神は完全には知られない。だからといって神を完全に無視することにも成功してはいない。こうして「この世は道徳的苦悩の場であり、神の試しの場である」。「われわれは試されるべく、神によってこの世に入れられている」(AC, 28-30.)。このように世界は宗教的な言葉で捉えられ、道徳が根拠づけられる。

このような超自然的な源泉から生まれる規範が秩序の土台であるということは、それが政治システムや経済システムの外側から人間の行為に対するサンクションとして介入するということである。こうしてカークにも「保守主義的政治理論にとって宗教的前提が中心的な価値を根本的に形づくっている」(Harbour, 8.)という把握がよく当てはまる。それだけに、このような世界把握にとって世俗化・合理化の進行は重大な困難性をもった挑戦となる。近代化に伴って社会の客観的な道徳秩序も動揺する。しかも近代以来、合理主義者は絶えず宗教を攻撃し続けてきた。保守主義者にとってはこれも近代的知性による根本的な挑戦にほかならない。「規範の衰退という病弊は人間の秩序と共和国の秩序をむしろむ」のであって、「倫理的理解が無視されると、われわれは消費的な私欲求と抑圧的な政治機構の犠牲にされたままである」。今世紀に「文化の衰退と暗い権力の噴出」を経験したのは、「私的・公的行動にとっての永続的な基準である」規律が忘れられ、無視されたからにはほかならない。実に「道徳的理解の解体は社会秩序における混乱の原因であり、結果である」(EPT, 20.)。

規範・規律の喪失、「人間の行為の尺度、公的徳の尺度」の喪失が時代の問題である。社会的意味の喪失はデカダンスや相対主義を生み出す。現代人が不安に陥り、「イデオロギーの魔の手」に捕らえられる原因もここにある。規範と尺度の喪失という問題に合理主義は答える術がないが、それは合理主義が規範の根拠を知らないからである。問題は価値が否定されたということではなく、価値を根拠づける基準が喪失したというのがカークのここでの主張である。諸々に価値あるものは等価ではなく、諸価値はひとつの体系としてヒエラル

ヒーをなしている。そのヒエラルヒーを根拠づける基準の喪失こそ根本的な問題だという把握である。規範(規律)とは価値を判断する客観的な基準であるから、それ自体価値であるが、価値以上でもある。そのような尺度としての基準は「作ったり破壊したり」することのできない「自然の法」である。その喪失は文字通り見失ったということである。必要なのは見失ってしまった規範に替わる基準を発明することではなく、「規範への服従の拘束力が個人的推量よりも高い源から生まれる」ことをまず認めることである。「規範の存在へと再び意識を覚醒させること、われわれのちっぽけな合理性についての個人的な蓄積よりも優れた永続的基準があると告白することである」(EPT, 17-20.)。

これは、まず伝統主義的な保守主義に典型的な把握であるといっていよう。そしてまた規範の源泉を人間の歴史的に蓄積された知恵に求めることも、彼が伝統主義的な保守主義者であることを示している。歴史的に蓄積された叡知とは宗教的な知恵だけを指すのではない。彼は「あらゆる規範的真理を聖書・・・に見いだすことができるというのはコールリッジが聖書崇拝者と呼んだ誤りに陥ることである」(EPT, 34.)と述べる。ここで彼は規範を宗教にのみ求めるのに懐疑的な態度を示して、「たいていの場合、われわれの規範は人類の経験、人類の古来の習慣に由来し、そしてまた天才、すなわち人間の条件を深く洞察する稀有の人間の感覚に由来する」と述べている。彼が「習慣と共通感覚と呼んでいる、真理を発見する」天分を持った個人という時、再び指導者論を見ることができる。慣習とは天才に由来する知恵が何世代も通じて受け継がれたものである。そのような慣習は「人間の集合的経験の表現」である。カークの慣習擁護論は「個人は愚か」であり「人類は賢明」であるというパーク的観点である(CM, 37.)。「個人は愚かだが人類は賢明だ。人類は賢明に判断する。道徳的教訓とわれわれの従っている社会的慣習は、賢明で従順な人類の何世代もの、考え抜かれた判断と濾過された経験を現している」。

慣習は「共通感覚に密接に連携」している。「共通感覚」とは「われわれが自然に受け入れ、あらゆる人間が共通に持ち、知識の真理性と行為の道

徳性をテストする際の信念であり、論理の精妙さとか創造性に囚われない、大部分の人間が持っている実際の感覚である」。それは「コンセンサス」であり「第一原理についての一般の同意」である。また実践的感覚としての慣習がなければ、「われわれは記憶と感覚とに直接提示されるものを越えて、あらゆる事実の事柄に完全に無知である」。つまり時々の判断において、そのつど「特定のメリットと特定の有利さにもとづいて決定を下す」ことになる(EPT, 36-37.)。

カークは慣習の役割を擁護する際に個人の私的な判断と対置している。慣習は判断や行為の基準であり、個人の行動にサンクションを与えるが、それはいうまでもなく個人的なものではない。それは「コンセンサス」として、ある社会的な地平がりを持つ。他方、慣習を擁護する際に彼は合理主義を批判しているが、すでに「偏見に対する偏見」(ガダマー)が指摘された現在、カークの慣習擁護を非合理的なものと見る必要はない。「偏見とは人間が理屈をこね回さないで、人生の問題に対応することができる半ば直感的な知識」である(CM, 42.)。「コンセンサス」としての慣習とは繰り返せば、「人類の何世代もの、考え抜かれた判断と濾過された経験」であり、それは歴史的な知としての合理性である。彼が「熟慮」を強調することもこの文脈にある。

慣習は抽象的な理性ではないから、彼は政治においてイデオロギーを排したことと関連して、「理論的ドグマ」に基づく社会契約論的な社会把握に反対する。慣習が教えるのはホッブズの・ロック的な「個人の集積」による社会契約ではなく、固有の歴史的意識と責任の観念とともに「永遠の契約」の観念である。「永遠の契約」とはこれもパークのいうあの契約の観念である。すなわち、「生ける者、死せる者、いまだ生まれていない者」(PC, 296.)の間の契約の観念である。その契約観念は「複合的義務」の観念であって、現在と過去と未来とに関連づけ、位置づける把握である。すなわち「われわれには、祖先の知恵を尊敬する義務がある。それと同時に子孫、われわれの後に続く世代の権利に敬意を払う義務もある」。この把握は「過去から受け継いでいる恩恵と未来に負っている責任」に基礎づけられている(EPT, 28-9.)。さらに彼はこの契約の根拠に神を据え、その意味

で契約はまた人間と神との契約であるという。ところが「一度、ほとんどの人間が継承の原理を忘れてしまい、またひとたび、ほとんどの人間が永遠の契約を破ってしまうと、私的な判断という貧弱な源泉へと投げ出されてしまうだろう」ところが「単純な合理性に関するかぎり、自己利益は現在の所有者の欲求に反する論議を提出することはできない」。このような慣習のコンセンサスとしての拘束力や自明性の喪失こそ、現代の常態であることはすでに述べたとおりである。

このような事態は伝統からの離脱であり、近代化の結果であろう。少なくとも伝統が絶えず解釈され直されず、伝統がまるごと近代と対置される場合には、却ってその妥当性が直接否定されるという意味で、脱伝統は不可避免的でさえある。しかし彼にとって伝統は人間の知の宝庫であり、規範の源泉である。伝統とは「慣例、先入見、権威と結びついた一連の知識」であって、「道徳的信念と世俗的知の主要な源泉」である。伝統は「純粋な理性によっては教えられない永遠の契約の威厳ある敬意を教える。われわれの政治でさえ功利的便宜によってというよりは、主として伝統によって支えられている。伝統を枯渇させてしまった国民は想像力を奪われ、自らの生活に一貫性を与える一般的前提を欠いている」。つまりここでは政治は伝統を媒介として道徳と結びつけられている。その上で彼は、ユートピアとは異なった想像力、「道徳的想像力こそ政治的教義を作り出す」と述べる（EPT, 20.）。

こうして伝統の伝達者としての家族、教会、自発的結社などが言及されるのは当然であって、この言及それ自体は彼の独創性を示すものではない。しかしこの「中間集団」を持ち出すことによって彼は再び、現代社会が規範や伝統によってではなく、政治・経済システムに依存した統合という問題を改めて確認することができるのである。

カークは現代保守主義が取り組むべき問題として「現代の市民社会秩序」の困難性、すなわち、指導者の問題、「プロレタリア化」現象、イデオロギーによる支配への抵抗、コミュニティ——地域的な活力と共同——の再生を挙げている。しかし何よりも彼のような保守主義者が関心を抱くのは再三指摘したように、「精神と人格の復興——すなわち魂の内的な秩序という永遠の間

題、倫理的理解力と宗教的なサンクショの回復」である。人間の内的側面と社会的側面を相互関連的に捉えることは保守主義に固有のことではない。しかし内的秩序は単に「社会的復興の手段」であるのではなく、それ自体が「目的でなければならない」。ここに彼は保守主義者として、現代社会の問題を優れて道徳秩序の問題として検討することになる。

この点を中心とするとカークの所論はおおよそ次のように整理することができる。彼は現代の問題を「大衆の時代」の到来に見ていた。つまり彼にとって近代化過程はそのまま「大衆化」過程にほかならない。むしろここでいう「大衆」は「プロレタリア」の別名であり、その否定的意味で捉えられていた。その否定性は秩序の解体であり、外的・内的側面を含めた「プロレタリア化」の概念で表現したこともすでに見たとおりである。この「大衆の時代」の出現は社会的・経済的な発展による歴史的過程であるばかりではなく、E・フューゲリンのいう「グノーシス主義」(Vege-
lin, 1952, 83f.)、すなわち歴史「内在的な救済論」がそれに手を貸したと捉える。これがリベラリズム批判、共産主義批判であることもはやいまでもない（EPT, 253-281.）。

大衆社会に対して彼は、伝統的社会を対置する。それは「何世紀もの社会的経験からゆっくりと成長する」秩序が、支配する社会である。この安定的な社会は伝統的なコミュニティであり、そこではさまざまな私的・自発的な団体が市民の自由な活動の舞台としてなっている社会であり、同時にこの団体が伝統の伝達者として機能している社会である。この社会像と分かちがたく結びついているのが、超越的原理と一貫した秩序原理の強調である。秩序ある社会は規範による客観的道德秩序のもとにある。この道德秩序は超越的・超自然的な領域の一部をなしている。したがって、彼にあっては宗教はこの道德秩序の土台・支柱であって、鋭い危機意識のもとにあった宗教者のように世俗的道德秩序に対して垂直的な関係に置かれてはいない。つまり、宗教的なものと世俗的なものとの関係は鋭く対立した関係、ある種の危機をはらんだ関係とは認識されない。むしろこのような宗教意識をカークは宗教的ファナティズムと見たのであろう。その意味で彼にとっても、神が「完全

な他者」ではないのは確かである(Thorne, 39.)。そのことは彼がためらいなく伝統・慣習という世俗的な領域の知に信頼を寄せたことと関連している。キリスト教は古典的・中世的・近代的伝統と並ぶ『アメリカの秩序の起源』のひとつである。しかしそれだけに、宗教という超歴史的な領域に世俗的秩序の根拠を求めたり、批判の基準を求める場合と異なって、歴史的な動向、近代化の影響を強く受けざるを得ない。

しかも一般に伝統主義者の魅力と問題性は、カークにおいてもそのまま現れて、伝統の強調がややもするとノスタルジアとして現れざるを得ないということである。この点を回避しようとするなら、伝統を現代においてどのように解釈するか、また変化と不変をいかに関連づけるかという点を考察しなければならないだろう。

5 まとめ——リベラリズムの転換か保守主義の転換か——

ラッセル・カークの基本的な問題設定は秩序である。あるいは秩序を土台にして、正義・自由との関連を明らかにすることである。「善き社会は高度の秩序・正義・自由によって特徴づけられる。これらのなかでは秩序が第一である。というのは正義はかなりの市民の秩序が達せられるまでは遂行できないし、秩序が法を与えるまでは自由が暴力よりましだとはいえないからである」(RAO, 6.)。この秩序が密接に結び合った二つの秩序、「魂の秩序」と「共和国の秩序」であるのは、再三触れた通りである。秩序の最大の保障が権威であるとする(EPT, 283.)、カークはこの権威の社会的・道徳的土台を擁護する。これらの点がカークをとりわけリバタリアンや自由市場論者、つまり「新しい保守主義の潮流」から区別する(Rozell and Pontuso, 33.)。

カークは「秩序の衰退」として近代社会、あるいはアメリカ社会の歴史をたどる。そこに描かれるのは秩序への無関心の増大、秩序の源泉＝「永遠なるもの」の喪失の歴史といってよい。精神的秩序の解体とそれに伴う世界秩序の解体は価値の基準の喪失である。社会史的には「大衆社会」「大衆の時代」の出現がその中心にある。秩序の土台が権威であるとする、秩序の衰退は権威の衰退である。例えば建国期以降では19世紀初めの「ジェ

ファーソン革命」と「ジャクソン革命」はその秩序を揺るがすが、この政治的出来事以上に工業化・都市化、そして西漸によってホップズ的な「無慈悲な個人主義が跋扈し」、アメリカ社会は秩序解体へと向かう。ただキリスト教だけがこれを依然止めていたが(RAO, 444-9.)。

カークはこの事態にどのように対処しようとするのか。彼の主張はリベラリズムへの対抗ヴィジョンの提出である。それは「普遍的なプロレタリア化の脅威」からいかに逃れるかという問題であった。しかし彼はこの現代診断に基づいて直接にはどのような処方も下してはいない。大衆社会に対して対置した伝統的なコミュニティの再生を願い、「大衆の時代」の出現を押し止めようとするのは時代錯誤に近いだろうし、時代を後戻りさせて「過去の佳き日に」戻ろうとする「教義」も伝統的保守主義にはない。むしろ処方を下さないことにこそカークの真骨頂があるといってよい。なぜなら、「本当の業績は・・・いかに待つかを知っている人、木が育つのにどれほど長くかかるか知っている人、『今すぐに!』と叫ぶのではなく、ことが可能になる日のために働く人のものだ」からである(RAO, 472.)。しかしそこにまた保守主義のジレンマをも見るのできるのである。

特に伝統的保守主義者は「近代の恩恵」の擁護と「近代が掘り崩した価値と伝統」の保護という二重の価値に直面しており、そこにはハーバーが指摘した現代の保守主義のジレンマがある。例えば、それは伝統主義者から近代社会批判を受け継ぎ、リバタリアンから民主的資本主義下での工業化への肯定的態度を受け継いだ(Harbour, 181.)というジレンマである。カークにおいてはこれはどのように現れ、また彼はそれをどのように回避しようとしたのか。確かにカークはリバタリアンではない。また自由市場論者ではないし、また「大きな企業」賛美者ではない。彼は投機的活動への批判者であり、消費主義よりも仕事の達成観を重視する。さらに彼は「人間を生産し、分配し、消費する機械」とみなす、経済的な欲求を基礎とする人間観に批判的である。彼は経済活動における「共通善」を唱道しさえする(CC, 160-199.)。カークの関心は「ブルジョワ的な社会・経済秩序」を批判し、文化と徳の重要性を強調することに向けられている(Harbour, 110.)。しかし彼がこの

ジレンマを免れるのは容易くはない。なぜなら彼も「民主的資本主義下での工業化への肯定的態度」は受け継いだからである。さらに彼が「経済の人間化」の名で求めた、経済活動における「共通善」とは何か、欲求の抑制と経済における「一般的福祉」への配慮とは何かは明らかではないからである。これらの基準に関してどのようにコンセンサスが成立するのか。

何より経済活動における「共通善」の主張は、競争や報酬のシステムの強調と合致しがたい。カークは経済活動の動機づけに報酬システムに裏づけられた競争を持ち出す。これは一方で仕事の倫理の強調であり、他方では消費主義・物質主義への批判である。もちろん報酬には名誉や地位のような社会的価値だけでなく富の獲得も含まれているから、過度の富の獲得への抑制が必要だということである。そこでは競争の自由経済を擁護しながら、経済活動の自己目的化を押し止めるよう、「経済の人間化」や工業の分散化が提唱され、そしてより根本的には経済活動への超自然的=宗教的なサンクションによって経済活動が社会秩序に資すと捉えられたのである。また競争によって私的な利益の追求が公的な利益の実現にも役立つと捉えられて、社会的統合機能を行うと考えられた。

カークは「正義の原理は画一的条件への隷従ではなく、自分自身になる権利に対する恣意的な抑圧からの解放である」と述べて (PC, 179.)、平等の観念を否定し、「各人に各人のものを」という報酬観念を正義 (配分的正義) という。しかしこの報酬のシステムは元来、共同体的コンセンサスを前提にしている。この観念は「人間についても、コミュニティについても、コミュニティの善についても共有の理解を主要な紐帯とするコミュニティ、個人が自らの主要な利益をこれらの善を参照して確認するコミュニティのコンテキストにおいてのみ存在」 (MacIntyre, 1984, 25.) するからである。このコンテキストを欠く場合には、この報酬観念は個人主義的・競争的なリベラリズムのそれにほかならない。

競争は勝利を目指す行為であり、カークはそれを人間の本性に根ざすと捉えていた。ところが競争は自己や他者、そしてその行為を目的・手段関係において組織するのであって、私的利益の追求=公的利益機能という図式は単純には成立しな

い。むしろカークも社会的な利益が実現されるのを副次的なものとは見ている。しかし効率を旨とする経済的活動においては、それ以外の行為の社会的意味はシステムの外側から持ち込まれざるを得ない。それは外から付与される。だから彼も欲求や衝動を抑えるための実力や道徳的訓練による規制を主張するのである。

自由経済の肯定と結びつけられた競争は、個性や才能の重視を根拠に肯定されている。「階級社会」や「不平等」をその語法とは異なって擁護するのも、画一化に反対し多様性や個性を擁護するためである。すなわち、「階級社会」こそ多様性と同時に共通の利益を守りながら安定した秩序ある社会を維持する。彼が大衆社会に対して警戒するのも、それがコミュニティとして存在する「階級社会」を解体するからである。彼はコミュニティ擁護者である。「今日啓蒙された保守主義者は常に真のコミュニティ、愛と共通の関心を通じて共通の幸福のために人間の結合の立場に立っている」 (PC, 140.)。

画一化への反対は差異の価値の擁護である。しかし差異を維持するための競争が、その行為において目的合理的な立場を取らせることになるから「階級社会」を流動化する——例えば上昇移動によって——ことになるのは明らかである。彼も認めているように、「生まれつき能力を持った人間に自らの努力で上昇するチャンスを与える」 (PC, 43.) からである。カークはこの競争の世界を「敗者」にもその恩恵がめぐる世界と捉えるが、本当にそうだろうか。それは社会を分裂・解体させないのだろうか。競争はコミュニティを維持するものとは限らない。むしろ近代が示しているのはその解体の経験である。その結果はS・ウォーリンが述べているように、「競争という急迫した事情は職業、技術、位置の安定した一貫性、また通常は集団的アイデンティティと、究極的には国家権力を維持するのに重要な文化的要素である家族と近隣の持っている伝統的価値を切り下げてしまう」 (Wolin, 17.)。こうして市場的競争行為は社会的統合や伝統を解体していくという問題に収斂する (Osborne, 196.)。彼自身それに気づいたからこそ、「無慈悲な個人主義」を指摘したのではあるまいか。したがってカークは再び競争への規制を社会システムの外から導入することになるので

ある。あるいはこれこそ彼が秩序問題を出発点にしたことの意味であり、そのことから考えれば当然の帰結ではある。しかし近代社会では、「生活の多くの側面に起こった合理化」によって「保守主義の主張が掘り崩され」てしまった(Harbour, 25.)。近代社会は「もし神がいなければ、換言すれば伝統的(キリスト教的)道徳の超越的保证と根源がその権威と呪縛を失えば、いかなる種類の行為が許されるのか」(Heller & Feher, 44-45.)という課題を抱え込んでしまっている。カークの言う秩序問題にはこのようなジレンマがある。

ウォーリンはコミュニティの解体に伴う「集団的アイデンティティ」と「伝統的価値」の低下が、政治生活を理解するための「公的論議」の希薄化を招くと指摘している(Wolin, 43.)。これはすでに述べた「政治の衰退」、あるいは政治の持つ「公共性の衰退」のテーマである。これがしかし、必ずしも最近のテーマではなく、新しい「公共哲学」の必要性が求められていたことはすでに述べた。このことを経済システムとの関連で見るとこうなる。国家の規模に劣らず巨大化した企業の経済活動を私的にイニシャティヴに任せてしまうことができないのもまた歴史的な経験であって、ここにいかによればこの経済活動を共通の利益と関心のもとに捉えられるかということが現代的な課題となる。カークのいう「共通善」の問題である。アメリカでは建国以後の政治的転換期には、絶えずこの問題をめぐって論争があったといっていよいが、特にポピュリズム、プログレッシブの時代以降はそうである。国家による規制か、私的イニシャティヴかの二者択一でない方式の模索であったことができる。

カークは現代における政治の問題をどのように捉えていたのか。彼が国家の巨大化に反対したのは、国家の経済的機能の増大や社会介入から自由=私的イニシャティヴを確保するためである。それは国家への市民の依存を拒否することでもある。その時の彼の認識は、「大衆の物質的利益を促進するために」権力の集中が行われているが、「権力の問題は単に社会福祉の問題ではなく、明らかに文明の存続、全体としての人間的生活の存続の問題である」という点に現れている。彼の関心は権力問題に置かれている。彼は権力の必要を否定しないし、「必要悪」という見解を批判する。しか

し秩序の解体が権力の強大化を招き、自由の領域を侵害することを他方では警戒する。これは権力と自由の関係という問題と同時に、伝統的な公的領域と私的領域の区別という関心でもある。彼はこの問題を解決する方法をアメリカ憲法と憲法制定の本来の意図に求める。しかしここで留意しておくべきなのは「政治化の時代」という現代の特徴であろう。経済、社会を含めさまざまな領域の問題が政治的な解決を求めて政治の過程に持ち込まれる。その点からすると「福祉国家」とは端的に国民の政治的「受益者化」である。彼が捉えた通り「権力の問題」は「全体としての人間生活の存続の問題」である。しかし私的イニシャティヴを拡大するため政治を縮小するほかないのか。あるいはまた自由は私的領域の事柄にすぎないのか。

この問題を考える際のカークの出発点は、トクヴィルを援用して強調した「民主的専制」=群衆支配への強い危惧の念である。カークにとってはトクヴィルによる「民主的専制の分析は政治理論家としての最高の業績」(CM, 206.)であった。しかしトクヴィルの民主主義論を「民主的専制」とだけ読む必要はない。トクヴィルは「専制」と「平等」の相互補完性とその「致命的に有害なもの」を生み出す危険を指摘して、「平等がもたらしうる害悪と戦うためには・・・政治的自由」という手段のみが有効であると述べた。そして「政治的団体」と「市民的団体」がこの点で相互に補強し合う点を指摘しているが(トクヴィル、第3巻)、リベラルによっては、アメリカの政治の歴史は「市民的団体」が「政治化された市民社会」として「政治の真空」で、すなわち既存の機関が行っていない活動を遂行することによって民主主義的成果があったと指摘されている。カークがアメリカの政治的伝統から引き出さなかったのはこの点である。再びウォーリンを引用すると、課題は「公的空間を自由、批判、代替案のための空間として再利用し、重要な政治問題が非政治化され、集団内部の議論になってしまうのを防ぐよう」市民の役割を遂行することによって、政治的公共性を維持することである(Wolin, 191.)。

カークは私的イニシャティヴの喪失を中央国家権力の集中に起因するとしているが、さまざまな日常的活動における市民のイニシャティヴを縮小

させるのは巨大国家だけではない。それは巨大企業の側からもたらされている。それは国家と融合することによって「巨大国家(mega-state)」を出現させ、社会生活への「規制とコントロールの構造」(Wolin)を創出した。国家を抑制すれば私的イニシャティヴを回復することができると考えるのはナイーヴに過ぎるだろう。マッキンタイヤーの指摘を借りると、リベラルな社会では「選択を行い得る選択肢とはどんなものであるべきかを決定できる人間に権力はある。消費者、有権者、そして一般に個人は与えられた選択肢の中からいくつかの選択を表明する権利を容認されているが、可能な選択肢の範囲はエリートによってコントロールされ、それがどのように提示されるかさえコントロールされている」(MacIntyre, 1989, 345.)。ウォーリンはこのような「選択肢の範囲」と様相をコントロールする権力複合を「巨大国家」と概念化した。そうすると提起されるべき論点は「過剰な民主主義」ではなく、「着実な民主主義」の可能性の探究ということになる。カークは連邦政府と地方政府の権力分割をアメリカの政治的伝統として擁護するが、「着実な民主主義」がアメリカにおいては地方政府・州政府の活動領域を削減することにはならない。この点でトクヴィルがアメリカに見いだした「政治的中央集権」と「行政的中央集権」の区別(トクヴィル、第1巻、第5章、第13節)の現代的再考が課題とされるべきであろう。

政治的公共性の維持は市民がその伝統を再解釈する作業にもかかわっている。ところで現代保守主義者が近代社会批判を「伝統主義者」から受け継いだという場合、近代社会における「伝統」とは何か。カークはわれわれは「巨人の肩」に立っていると述べたが、しかしあらゆる伝統が遺産としてわれわれに相続されるわけではない。A・ギデنزが指摘するように、近代社会においても伝統が消滅することはむしろなく、ある機能を果たすが、近代社会で「正当化される伝統は近代の反省原理からのみそのアイデンティティを与えられる」(Giddens, 36-37.)。カークの語では、それは「濾過過程」を経過している(EPT, 286.)。カークは伝統と変化の関係には明確な関心を示して、次のように述べている。「おそらく、われわれの本当の必要は伝統についてのわれわれの理解を更新

し、伝統の知識の光で現在の不満に対応する仕事に着手することである」(EPT, 179.)。「過去への永続的崇拝の倦怠で人々を押えつける」ことは批判されるべきで、「健全な国民においては伝統は好奇心と個人の異議表示の強い要素によって均衡が計られなければならない」。祖先から受け継いだ一般の原理や試された制度は熟慮して適用され、用いられなければならない。原理がなければ変化に流されるばかりであり、「私的判断という貧弱な源泉へと投げ出される」が、他方、変化を見失うと「無自覚なまま迷う」ことになる。彼のいう、伝統と変化の「均衡」とは単なるバランスというより、変化の認識と原理へのアタッチメントの間の緊張といってもよい。この「均衡」に配慮しないと秩序・正義・自由は危ういもので、「善き市民社会の秩序の活力は何かという問題を論議する必要があることを認識せずに、大衆の時代へと無自覚なまま迷う危険がある」(EPT, 116.)。

これは慣習や伝統の妥当性、その意味の源泉に関して「開かれた」態度をとることを求めるであろう。しかし、彼は解釈の多様性には自覚的ではない。ただこの点でカークを批判するより、むしろここには基本的な相違がある点を確認しておくべきかもしれない。というのは、伝統主義を定義するのは「共通の伝統」という観点ではなく、「伝統への伝統的な関係」であって、「伝統に対する新しい反省的關係・非伝統的な関係」をとらないからである(Cohen and Arato, 1992, 433-435.)。つまりこれは保守主義のアイデンティティにかかわる事柄である。

次の問題は、その妥当性の検討に「市民」、「共同体構成員」その他いかなる名で呼ばれようと、つまり「伝統の共有者」がどのようにかわるかという点である。この問いにカークが否定的であるのは予想のとおりである。「いかなる社会でも・・・意見、趣味、真剣な思想については指導者が必要」であり(PC, 76.)、「指導者による正しい理性の行使」が必要である(EPT, 287.)。「われわれの時代の知的・政治的指導者は・・・われわれの慣例となった政治と現在の条件を調和するために熟慮された考慮へと世論を導く任務を持っている」。これをもってカークのエリート主義を指摘するには当たらないだろう。民主主義においても指導の問題は欠かすことはできない。あるいは

民主主義において初めて本格的に指導の問題が真剣に考えられるというべきであろう。カークの問題性はしたがって、この検討において指導者の必要を提起したことにあるのではなく、「濾過」されて「ストック」に加えられたものが解釈と再解釈を通じて共通の知識として引き出され、共有させる過程に方法的観点を持ったか否かにあるだろう。カークはこの問題にもほとんど無自覚であった。しかし現在の多元化した社会で、「解釈」「再解釈」と「了解」を欠いては、彼のいう「一般的福祉」や「共通善」に関するコンセンサスは成立しがたいのではないかと(Rozell and Pontuso, 9.)。すなわち「コンセンサス」は伝統的「階級社会」で通用した規範の継続にすぎなくなるのではないかと。

このようにカークは現代世界(modernity)における保守主義のジレンマから免れてはいないし、リベラリズムからは保守主義者としてのカーク批判が行われうるだろう。アメリカの伝統の解釈においても、例えばアメリカ革命に把握に関して、彼が連続性を強調するために、独自性を評価することができないという批判がある(Rozell Pontuso, 38-40.)⁽⁵⁾。「民主主義の過剰」についてはすでにみた通りその評価には大きな相違がある。さらに「平等」についても二つの平等観(競合的・個人主義的なプロセス志向的と平等主義的・結果志向的)への分離が起こったのは20世紀に入ってからであって、そもそも対抗していたのではないと指摘されている(Eillis, 1992.)。これらの論点はいわば容易に「和解」を許さないアメリカ把握と観念の相違である。しかしリベラリズムにとっては、必要なのは保守主義の解釈を拒否することではなく、現在、保守主義の指摘がアメリカ史の伝統をめぐる対抗的な解釈であるということを確認することではなかろうか。リベラリズムはその対抗解釈によって、自らの妥当性を明らかにするよう求められた挑戦に応えなければならない。カークの逃れがたいジレンマをリベラリズムがやすやすと解決したわけではないからである。ベラーらが、個人主義の再検討を提起し、アメリカ社会を支えている、家族、学校、宗教などの制度の改革を主張する(Bellah, et al, 1985, 1991.)のも同様の問題認識だということができる。しかしこのことは保守主義にも同様に指摘できる

(Gutmann, 133-135.)。現在、必要なのは保守派とリベラル派の不毛なイデオロギー対立から抜け出すことである(阿部・五十嵐, 1991.)。70年代に保守派は「政府の失敗」を指摘してリベラル派に攻勢を駆けたが、その後の事態は「市場の失敗」を再び示したにすぎないからである。今日、保守主義と政治的右派は分離を迎えているといわれている。それは「(政治的右派が)擁護しようとしているものがもはや保守主義的議論では守られない」からである(Tännsjö, ix.)。換言すれば保守主義も、政治的右翼から離れて自らの価値と主張を擁護することができるということである。この分離は保守主義にとってアメリカの伝統に関する、リベラリズムとの真剣な対話の条件となるかもしれない。(1992年11月26日受理)

註

- (1) アメリカ史解釈としてのリベラル・パラダイムに対する批判はポコックなどにより共和主義パラダイムが持ち出されている(Pocock, 1975.)が、その点については稿を改めて論じたい。共和主義パラダイムの史学史的意味に関しては、Rodgers, 1992. ポコックらに対する批判はDiggins, 1984. Appleby, 1992.
- (2) リベラル・デモクラシーの根拠を問わないという主張、例えばローティ(Rorty, 1990.)に関しては別の検討を必要とするだろう。ローティに対する批判として、Bernstein, 1991. ch. 8 & 9. Norris, 1992.
- (3) 多元主義からすれば、コンセンサスの可能性そのものに懐疑が示されるだろうという理論問題を処理しておかなければならないから、ここではこの問題は直接論じない。この点に触れたのは、リベラリズムの問題の広がりとは考慮に入れておくべきだろうと思われるからである。この点でのMacIntyre, 1984.への批判は、例えばDahl, 1989. ch. 21. Galston, 1991. マッキンタイヤーや特にサンデルの所論はロールズ批判であるが、その点にもここでは触れない。「共同体論」的なリベラリズム批判への再批判として、Gutmann, 1985. Walzer, 1990. ガットマンは両者を批判しながらも、リベラリズムへの補完的価値を認めようとする。他方、ウォルツァーは繰り返して起こる「共同体論」的リベラリズム批判に否定的で、リベラリズムによる共同体の可能性を指摘する。さらに、Mulhall and Swift, 1992. での批判と整理を参照。
- (4) Warnke, 1992. で試みられているのは、解釈学的

政治理論の可能性であって、本稿のように伝統そのものの検討ではない。

- (5) 継続性、権威、コミュニティ、敬虔さ、義務、民主主義、財産、自由、知的エリート、反共主義が挙げられることもある (Dunn and Woodard, 1991.) が、内容的には同じである。
- (6) ダンとウッドワードは、他の諸著作で提示されている「保守主義のタイプ」分類を紹介しているが (Dunn and Woodard, 34.), ハーバーの著作に関しては誤読であろう。ハーバーは「権威主義者」「経済主義(アナクロ資本主義)者」「宗教的熱狂主義者」が徳・自由・秩序の三者の「密接な関係」を捉えず、そのいずれかひとつを特に強調する点で「真の保守主義」ではないと指摘しているのであって、保守主義のタイプを挙げているのではない (Harbour, 103-4.)。
- (7) 直接のカーク批判ではないが、Appleby, 1992. ch. 5, 6. 参照。

省略記号 (ラッセル・カーク著作は次のような省略記号を用いて表記する)

PC: *A Program For Conservatives*. Henry Regnery Company. 1954.

AC: *The American Cause*. Henry Regnery Company. 1957.

EPT: *Enemies of the Permanent Things*. Arlington House. 1969.

CM: *The Conservative Mind*. 7th edition. Regnery Books. 1986.

CC: *The Conservative Constituion*. Regnery Gateway. 1990.

RAO: *The Roots of American Order*. 3rd Edition. Regnery Gateway. 1991.

PP: *The Political Principles of Robert Taft*. Fleet Press Corporation. 1967. (with James Clellan)

参考文献

- Appleby, Joyce, 1992. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Harvard University Press.
- Bellah, Robert N. et al., 1985. *Habits of the Heart*. University of the California Press. (『心の習慣』島園進・中村圭志訳、みすず書房)
- , 1992. *The Good Society*. Alfred A. Knopf.
- Bernstein, Richard J., 1991. *The New Constellation*. Polity Press.
- Chafe, William H., 1986. *The Unfinished Journey*:

The America Since World War II. Oxford University Press.

Cohen, Jean L., and Arato, Andrew, 1992. *Civil Society and Political Theory*. The MIT Press.

Coser, Louis, A., and Howe, Irving, eds., 1976. *The New Conservative: A Critique from the Left*. New American Library.

Dahl, Robert A., 1989. *Democracy and Its Critics*. Yale University Press.

Diggins, John P., 1975. *Up from Communism: Conservative Odysseys in American Intellectual History*. Harper & Row, Publishers.

———, 1984. *The Lost Soul of American Politics*. The University of Chicago Press.

Dunn, Charles W., and Woodard, J. David, 1991. *American Conservatism from Burke to Bush*. Madison Books.

Ellis, Richard J., 1992. "Rival Visions of Equality in American Political Culture," in *The Review of Politics*, vol. 54. No2, Spring, 1992.

Fowler, Robert Booth, 1991. *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. University of Kansas.

Fraser, Steve, and Gerstle, Gary, eds., 1989. *The Rise and Fall of the New Deal Order: 1930-1980*. Princeton University Press.

Giddens, Anthony, 1990. *The Consequences of Modernity*. Polity Press.

Galston, William A., 1991. *Liberal Purposes; Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press.

Gutmann, Amy, 1985. "Communitarian Critic of Liberalism," in *Communitarian and Individualism*, Shalomo Avineri and Avner de-Shalit, eds., Oxford University Press. 1992.

Hamby, Alonzo L., 1985. *Liberalism and Its Challengers: F.D.R. to Reagan*. Oxford University Press.

Hanson, Russell, 1985. *The Democratic Imagination in America*. Princeton University Press.

Heller, Agnes, and Fehér, Ferenc, 1988. *The Postmodern Political Condition*. Polity Press.

Held, David, 1987. *Models of Democracy*. Polity Press.

———, 1989. *Political Theory and the Modern State: Essays on State Power and Democracy*. Polity Press.

Hoeveler, Jr., J. David, 1991. *Watch on the Ri-*

- ght : *Conservative Intellectuals in the Regan Era*. The University of Wisconsin Press.
- Horowitz, Irving Louis and Lipset, Seymour Martin, 1978. *Dialogue on American Politics*. Oxford University Press.
- Krieger, Joel, 1986. *Reagan, Thatcher, and the Politics of Decline*. Oxford University Press.
- Lekachman, Robert, 1987. *Visions and Nightmares*. Macmillan Publishing Company.
- Lippmann, Walter, 1955. *The Public Philosophy*. Hamish Hamilton.
- Lowi, Theodore J., 1969. *The End of Liberalism : Ideology, Polity, and the Crisis of Public Authority*. W. W. Norton & Company, Inc.
- MacIntyre, Alasdair, 1984. *After Virtue : A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- , 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* University Notre Dame Press.
- Mills, C. Wright, 1956. *Power Elite*. Oxford University Press.
- Morgenthau, Hans J., 1960. *The Purpose of American Politics*. Alfred A. Knopf.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam, 1992. *Liberals & Communitarians*. Blackwell.
- Nash, H. George, 1976. *The Conservative Intellectual Movement in America : Since 1945*. Basic Books, Inc., Publishers.
- Niebuhr, Reinhold, 1952. *The Irony of American History*. Charles Scribner's Sons.
- Norris, Christopher, 1992. *Uncritical Theory*, Lawrence & Wishart.
- Osborne, Peter, ed., 1991. *Socialism and the Limits of Liberalism*. Verso.
- Pells, Richard H., 1985. *The Liberal Mind in a Conservative Age : American Intellectuals in the 1940s and 1950s*. Harper & Row, Publishers.
- Pocock, J. G. A., 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton University Press.
- Roger, Daniel T., 1992. "Republicanism: the Career of a Concept," in *Journal of American History*, 79. No. 1. (June 1992). pp. 11-38.
- Rorty, Richard, 1990 "The Priority of Democracy to Philosophy," in Alan R. Malachowski, ed., *Reading Rorty*. Basil Blackwell.
- Sandel, Michael J., 1982. *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- , 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," in *Communitarian and Individualism*, Shalom Avineri and Avner de-Shalit, eds., Oxford University Press, 1992.
- Schlesinger, Arthur M., 1986. *The Cycles of American History*. Houghton Mifflin Company.
- Steinfels, Peter, 1979. *The Neoconservatives : The Men Who are changing America's Politics*. Simon and Schuster.
- Sullivan, William, 1982. *Reconstructing Public Philosophy*. University of California Press.
- Tännsjö, Torbjörn, 1990. *Conservatism For Our Time*. Routledge.
- Trilling, Lionel, 1976. *The Liberal Imagination; Essays on Literature and Society*. Charles Scribner's Sons.
- Voegelin, Eric, 1952. *The New Science of Politics : An Introduction*. The University of Chicago Press.
- Warnke, Georgia, 1992. *Justice and Interpretation*. Polity Press.
- Walzer, Michael, 1990. "The Communitarian Critique of Liberalism," in *Political Theory*, vol. 18. No. 1. (Feb.) 1990.
- Wolin, S. Sheldon, 1989. *The Presence of the Past*. The Johns Hopkins University Press.
- コーンハウザー、ウィリアム、1972.『大衆社会の政治』(辻村明訳)、東京創元社。
- ハンチントン、サミュエル、他、1976.『民主主義の統治能力』(日米欧委員会編・綿貫誠治監訳)、サイマル出版会。
- ニスベット、ロバート、1986.『保守主義—夢と現実』(富沢克・谷川昌幸訳)、昭和堂。
- ロシター、クリントン、1964.『アメリカの保守主義』(アメリカ研究振興会訳)、有信堂。
- トクヴィル、A、1972. 1987.『アメリカの民主政治』(井伊玄太郎訳)、講談社。
- リブセット、S・マーチン、1973.『政治のなかの人間』(内山秀夫訳)、東京創元社。
- ウルフ、アラン、1982.『現代アメリカ政治の軌跡』(杉本正哉訳)、日本経済新聞社。
- 安藤次男、1990.『アメリカ自由主義とニューディール』、法律文化社。
- 阿部斉・五十嵐武士編、1991.『現代アメリカ政治の分析』、東大出版会。
- 平田忠輔、1989.『現代アメリカと政治的知識人』、法律文化社。
- 砂田一郎、1986.『増補 現代アメリカ政治』、芦書房。