Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-11-05

P・L・バーガーの資本主義擁護論 : M・ノヴァクとの対比から

池田, 直樹

(Citation)
ソシオロジ,64(3):21-38

(Issue Date)
2020-02

(Resource Type)
journal article

(Version)
Version of Record

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/90007013

P・L・バーガーの資本主義擁護論

――M・ノヴァクとの対比から――

池田 直樹

【要旨】

本稿の目的は一九八〇年代のP・L・バーガーの思想、特にその資本主義擁護論を新保守主義との関係において解釈することである。一般にバーガーと新保守主義の関係は、一九七〇年代から八〇年代にかけての接近、九〇年代の決裂という流れで理解されていると言えよう。だが両者の関係の破綻に至る伏線は、八〇年代にすでに胚胎されていたと考えられる。これを論証するために本稿は、この時期のバーガーの中心的主題であった資本主義擁護論を同時期の彼の対話相手の一人であったM・ノヴァクの同種の議論と対比する。

バーガーの八〇年代の資本主義論は七〇年代における第三世界への関心に端を発していた。彼はこの主題に取り組む中で、自らの社会観と資本主義との適合性を徐々に自覚していく。

ノヴァクは八〇年代に、資本主義やアメリカ社会への批判が激化する中で、資本主義の宗教的な正当化を求めた。その際彼に大きな示唆を与えたのがM・ウェーバーである。そうしてノヴァクは、資本主義における営利活動がユダヤ－キリスト教の精神に満ちていることを強調し、また、資本主義は民主主義と必然的に結びつくこと、その内部に多元主義を生み出す点においてユダヤ－キリスト教の精神に共鳴することを説いた。

バーガーの議論はノヴァクの議論と多くの主張を共有していたが、そこには確かな相違も存在した。両者の相違は以下の四点にわたる。すなわち資本主義と民主主義の相関性の度合い、資本主義の宗教的正当化の可能性、ウェーバー受容、アメリカ社会観である。総じて言えば、バーガーは資本主義を擁護するものの、ノヴァクの極めて宗教的な議論には距離をとっていた。

【キーワード】資本主義、M・ウェーバー、新保守主義

一　はじめに

本稿の課題は一九八〇年代のP・L・バーガーの思想、特にその資本主義擁護論を新保守主義との関係において解釈することである。[1] なぜこの時期のバーガーにとって新保守主義との関係が問題になるのだろうか。彼の思索活動には総じて三つの軸が認められる。すなわち社会学理論、宗教論、そして現代社会論である。こうした観点からその活動を概観すると、六〇年代までの彼の関心は概ね前二者を中心としていたが、七〇年代以降、その重心は後二者の方へ移っていくと言える。彼は六〇年代に構築した自らの理論を携えて、現実の世界に切り込んでいったのである。ところがこの時期以降の彼は政治的には保守の立場をとることを公言し、七〇年代から八〇年代には、当時存在したいくつかの保守派グループの中でも新保守主義に接近することになる。このことは先行研究においてもすでに指摘されている（Dorrien 1993）が、バーガーは自伝において、この関係が新保守主義自体の変容によって九〇年代に解消されたことを明らかにしている（Berger 2011: 204-5）。確かに彼の言う通り、第二世代の台頭や一部の第一世代の原理主義化などによって、九〇年代に新保守主義の内部にある変化が生じたというのは事実である（Dorrien 2004, Vaïsse 2008=2011）。このためバーガーと新保守主義の関係は、八〇年代に最も密接なものとなったが、九〇年代には破綻したとするのが通説的な理解となっている。

しかし本稿はこの通説的な見解に対して、両者の決裂に至る伏線はすでに八〇年代に潜在的に存在していたという見方を示したい。こうした見解はD・リンカーも示唆している（Linker [2006]2007: 6-7）が、彼の議論はいまだ漠然とした指摘にとどまっており、綿密な論証を欠いたものである。そこで本稿はその詳細を、八〇年代に展開されたバーガーの資本主義擁護論と、当時彼と非常に近しい間柄にあったカトリックの思想家であるM・ノヴァクの資本主義擁護論の対比を通じて論証する。ノヴァクは、こちらもまたバーガーと親しい友人であったR・J・ニューハウスと共に、九〇年代に原理主義化していった第一世代の新保守主義者の一人である。ノヴァクはバーガーとほぼ同じ時期に資本主義の擁護という課題に取り組んでおり、その議論にはバーガーとの共通点も多いため、この時期のバーガーの対比項に相応しい人物であろう。このような観点から両者の議論を考察する際に重要な論点となるのは、概略的に言えば、資本主義、民主主義、宗教の関係、ならびにM・ウェーバーに対するそれぞれの態度である。それゆえ二人の議論の対比は、アメリカ社会学におけるウェーバー受容という問題にも関係する、極めて重要な課題なのである。さらに言えばこれは、キリスト教だけでな

くイスラーム教をも含む、宗教と資本主義の関係をめぐる現代の様々の社会学的議論にも関わる大きな問題である。それを主題的に扱うことはできないが、本稿はバーガーらの議論の検討を通じて、これらの問題に関しても何らかの示唆を与えることができるだろう。かかる主題を扱うため、以下の本論では、まずは資本主義へのバーガーの関心を彼自身の問題関心の文脈に置き入れ（第二節）、次いでノヴァクの議論を概観し（第三節）、その上でバーガーの資本主義論を検討する（第四節）。本稿はそれを通じて、一見するとその連関を把握しがたい七〇年代以降のバーガーの活動に一定の見通しを立てると共に、九〇年代以降の彼の歩みにも示唆を与えたい。

二　第三世界の発展への関心

そもそもなぜバーガーにとって資本主義が問題となったのであろうか。八〇年代のアメリカといえば、一般的にはレーガン政権の誕生とそれによる新自由主義的な政策の推進によって知られている。バーガーが資本主義への支持を明確にした『資本主義革命』も一九八六年に上梓された。けれども一読すれば分かるように、同書はいわゆるレーガノミクスの礼賛の書ではない。バーガーはF・A・ハイエクやM・フリードマンなどの一般にリバタリアンとされる人々とは立場を異にしていた。すなわちバーガーは資本主義への彼らの「熱狂的な信奉」（Berger & Berger 1986: 63）を共有していなかったのである。さらに彼は、基本的には福祉国家体制を容認してもいた（Berger [1986]1991: xiii-iv）。しかしそうだとすれば、彼を資本主義へと惹きつけたものは何であったのだろうか。われわれはその発端を、七〇年代以来の彼の関心であった第三世界の発展という主題に見出しうる。八〇年代の資本主義擁護論はまさにこの関心の系譜に位置づけられる。そしてまた七〇年代のこの主題への関わりの中で、彼は自らの社会学理論の政治的、倫理的な意義を自覚していったのである。

バーガーの第三世界論は時期的にはアメリカ社会論と並行する形で進展した[2]。これは同時代のアメリカの社会科学の動向から見れば重要な事実である。なぜならアメリカ社会、第三世界、資本主義といった主題は決して相互に無関係のものではなかったからである。これらは二〇世紀の後半、とりわけ五〇年代から六〇年代にかけて大いに隆盛を誇った、いわゆる近代化論の中心的なトピックだったのである。近代化論は第二次大戦後のアメリカの社会科学において、共産主義の拡大への対抗を強く意識して生まれた。とはいえおそらくT・パーソンズをその嚆矢とする点に異論はないだろうが、近代化論者とされる人のすべてが同じ議論を展開した訳ではない。N・ギルマンの整理に従えば、彼らの間にもいわば唯物論者と観念論者の対立があった（Gilman 2003: 93-4）。す

なわち物質的な次元での近代化を重視するのか、心理的、文化的な次元でのそれを重視するのかという対立である。前者の立場は、例えば経済成長を第一義的に重視した経済学者のW・ロストウに代表される。後者の立場は主に政治学者や社会学者に受け入れられた。概して政治学においては、非西洋地域における安定した民主主義の確立とそれを支える政治文化が中心的な主題であった。代表的な人物として、構造-機能主義に基づいて比較政治学を確立したG・アーモンドや、精神病理学や発達心理学を取り入れつつ政治行動における心理的側面を重視したL・パイがいる。社会学における近代化論者は概ねパーソンズのパターン変数論などを受け継ぎながら、行為者のパーソナリティや行為の動機づけにおける近代的な価値志向に着目した。この立場はおおよそ五〇年代から六〇年代までのR・N・ベラーの議論等に代表されるだろう。

このように近代化論はその内部に多様な論者を含んではいたが、戦後の相次ぐ植民地の独立という状況の中で、彼らは総じて独立後の諸国が目指すべき発展の理想的極致をアメリカ社会と見定めた。このため近代化論においては第三世界の行く末が論じられると共に、それらの目標となるべき近代社会の内実として、アメリカ社会の構成要件やアメリカ人の自己理解が隠れた主題となっていたのである（Gilman 2003: 12-20）。この点において近代化論は、アメリカなどの先進諸国を頂点とする資本主義的搾取の体系を描き出した従属理論や、その衣鉢を継いだI・ウォーラーステインの世界システム論とは、その出発点において著しい対照をなしていた。

だがまさにそれゆえに、六〇年代末から深刻化していくアメリカ社会の正当化の危機と共に、近代化論は根本的にその信用を失っていくことになる（Gilman 2003: 241-56）。周知の通りこの時期にアメリカを含む先進諸国で続発した種々の抗議運動は、官僚制やテクノロジーの発展といった近代社会の達成そのものへの疑義を呈していたからである。近代社会それ自体を拒否する点で、新左翼運動と呼ばれたこれらの抗議運動は従属理論や世界システム論よりもさらにラディカルであり、またその批判も専ら文化的次元に照準されていた。こうした運動に触発され、一部のリベラルが極端に左傾化していった（と考えられた）ことが、I・クリストルやノヴァクなどのいわゆる第一世代の新保守主義者が生まれる機縁となった（Dorrien 1993, Vaïsse 2008=2011）。ここではG・ドーリエンの分類に倣い、冷戦の終結をおおよその区切りとして、それ以前の新保守主義者を第一世代、それ以降に現れた人々を第二世代としておく（Dorrien 2004）[3]。ところが社会科学のパラダイムとしての近代化論が衰退した後もなお、そこで論じられた主題は保守主義者にとっては重要性を失わなかった。冷戦という厳然たる現実が存在していたからである。

第三世界へのバーガーの関心はこうした時代背景の下に成

立する。そのため彼においてもアメリカ社会論と第三世界論は表裏をなす主題だったのである。バーガー自身はヴェトナム戦争への反対を契機として、そこから第三世界の発展へと関心を広げていったと語っている（Berger [1974]1976: viii）。彼はひとまずその成果として一九七四年に『犠牲のピラミッド』を著した。この著作においてすでに、後の『資本主義革命』で取り上げられる主要な論点がほぼ出揃っている。すなわち正当化機能を果たす神話の存在、資本主義と民主主義の歴史的な関連や資本主義が生み出す多元主義への推進力、それと対照的に社会主義が備える全体主義的な傾向④、そして発展を評価する際の道徳的な基準などである。以下に示すように、全体として彼の議論からは近代化論への批判的なスタンスが見て取れるが、なかでも道徳的基準に関する議論は彼の知識社会学との関連を窺う上で重要なものである。

バーガーは、発展に関する政策のすべては二つの基準に照らして、より代償の少ない形で立案、実行されねばならないとする。二つの基準とは、発展政策がもたらす人間的、肉体的損失の分析に関わる「苦痛の計算」（Berger [1974]1976: 144）と、それに伴う意味的代償の分析に関わる「意味の計算」（Berger [1974]1976: 144）である。例えば革命を通じた社会主義体制の確立という発展政策は、革命のもたらす人的代償が甚大であるという理由から退けられるのである。他方、資本主義がもたらす経済成長は伝統的な価値の解体を伴いかねない。これが意味的代償である。そのためたとえ経済成長がもたらされたとしても、それによって人々がアノミーや疎外を味わうのであれば、その発展政策は失敗なのである。彼のこうした議論、特にその「意味の計算」に関する議論は発展概念の拡大を目論むものと言えよう。発展が経済成長を含意することはバーガーも認めているが（Berger [1974]1976: 35）、発展は経済成長には尽きない。この点において彼の立場は、ロストウに象徴される類の、経済成長を第一に掲げる近代化論の立場とは異なるのである。

また発展政策に関するこの規範的な議論の源泉は彼の知識社会学にあり、そこにおいてバーガーの立場は、個々人の価値志向における合理化や普遍主義への志向性を重視した、社会学的な近代化論からも区別される。「意味の計算」に関する議論には特に二つの主張が認められる。一つは次の通りである。「人間は意味ある世界に住まう権利を持つ。この権利の尊重は政策にとって道徳的な責務である」（Berger [1974]1976: 188）⑤。バーガーの社会学が人々の生きる意味的世界を対象とすることは周知の通りである。右の引用文はバーガー社会学のこの基本的な事実の確認に他ならない。

もう一つの主張もこれと密接に関連する。バーガーが言うには、政策論議への彼のアプローチは「経験的に利用しうる意識世界すべての平等性を仮定する」（Berger [1974]1976: 127）。これも今や自明のことだが、バーガーの社会学は人間

と社会の〈つくり／つくられ〉の関係を想定する。これは人間によって意味的世界が構成されること、それゆえ、その意味的世界が必然的に相対的なものであることを意味する。無論、このことは諸々の世界観の間の道徳的な等価性を含意する訳ではない。バーガーは人間の権利、尊厳、自由に関する西洋的な諸価値を確かに肯定するからである。だがそのような留保を付しながらも、彼は構成された諸々の意味的世界それぞれの妥当性要求をひとまず最大限に顧慮するよう説く。社会学的な近代化論に比べて、バーガーは意味的世界の変容に対してより慎重な立場を選ぶのである。

もちろん以上の二つの主張は、バーガーによる次のような知識社会学の定式化に基づいている。

> 知識社会学はまず何よりも、人々が日常生活において……「リアリティ」として「知っている」ものに関わらねばならない。……意味の織物を構成しているのはまさにこの「知識」であり、これなくしてはいかなる社会も存在しえないのである。(Berger & Luckmann [1966]1967: 15)

これはすでによく知られた一節であろう。バーガー社会学の対象はこうした普通の人々のリアリティの定義であった。重要なことに、発展政策の議論において彼はこの立場を信教の自由と結びつける。一九八五年に著された「信教の自由の状態」という論考の中で、彼は次のように述べている。

> 発展は、官僚機構やシンクタンクにいる専門家とされる人が決定するものではない。……成功した発展は常に、発展を担うとされる人々の価値に関係づけられている。……世界中のいかなる場所においても、大半の人々にとって、発展に関わる価値は宗教と解きがたく結びついている。(Berger et al. 1985: 239)

ここには彼の知識社会学に孕まれる実践的な含意が明確に表明されている。その要点は第三世界の普通の人々の意味的世界を尊重することにある。彼は第三世界の発展を考える中で、自らの社会学的議論が持つこうした意義をより明確に自覚するようになったのである。このように知識社会学的な議論と信教の自由の主張が重ねられることにより、発展政策における彼の立場が導き出される。それは多元的な近代のあり方を是認する立場である。これは、例えばパーソンズたちのように、制度だけでなく価値観の面でも第三世界の近代化＝アメリカ化を説いていた近代化論に対する鋭い批判である。意味の押しつけという点では、それは社会主義体制における全体主義と異ならないとされるのである。こうしてバーガーは、近代化論であれ全体主義であれ、発展政策における普通の人々への外在的な意味の押しつけを退ける。これが彼の知

識社会学の政治的、倫理的な含意であった。

詳しくは後述するが、右の議論を踏まえれば、全体主義的な傾向を帯びる（とバーガーが考えた）社会主義的な発展政策よりも、民主主義と相関的だとされる資本主義の方がまだ彼の社会観に相対的に適合的であったと言えるだろう。だがバーガーは『犠牲のピラミッド』においては、資本主義の支持へと決定的に踏み切ることができなかった。彼はこの時点では、いまだに従属理論にもある程度の妥当性を認めていたからである（Berger [1974]1976: 57-8）。バーガーの決心は東アジアの経済的成功との出会いを待たねばならなかった。しかしこれに関するバーガーの議論を検討するためには、ノヴァクの資本主義論を概観しておかねばならない。彼はこの時期のバーガーの対話相手の一人であり、バーガーと非常によく似た議論を展開していたからである。

三　ノヴァクの「民主的資本主義」論

ノヴァクはハーヴァード大学でベラーの教えを受けた経験も持つカトリックの思想家である。彼もバーガーと同じように七〇年代に第一世代の新保守主義に近づいていき、その中で両者の交友が深まっていったという（Berger 2011: 113）。彼の思索は多岐にわたるものの、以下では資本主義に関する議論に話を限定する。とはいえ彼の資本主義論だけをとってみても、そこではアメリカ社会学にとって極めて重要な問題が提起されている。その問題とは、アメリカにおけるウェーバーの資本主義論の受容に関わるものである。[6]

第一世代の新保守主義者の大半がそうであったように、ノヴァクも左派からの転向者であった。そうした彼が、なぜ社会主義よりも資本主義の方が優れていると考えるようになったのか、それを明らかにした著作が『民主的資本主義の精神』であった（Novak [1982]1991: 22-8）。それは抽象的な資本主義一般というものではなく、アメリカにおいて現に存在する体制を考察した著作であった（Novak [1982]1991: 20-1, 429）。こうした個人史的な事情に加えて、同書は当時の一部の保守派にとっての切実な問題に取り組むものでもあった。それは資本主義の道徳的、宗教的な正当化という課題である。資本主義ならびにその権化とも言えるアメリカ社会への左派からの攻撃は、六〇年代以降、劇的にその激しさを増していた。ノヴァクの著作はこの問題に捧げられた保守派の努力の一つの結果であった。

ノヴァクは同書において、資本主義が単なる営利追求の制度ではないということをくり返し説く。すなわち「資本主義は道徳的精神に依拠する経済システムなのである」（Novak [1982]1991: 46）。営利を追求する活動は、実は崇高な精神に満たされているということである。ノヴァクはまさにこの事実を発見した功績をウェーバーに認める。彼は、自らの求め

る資本主義の正当化の根拠がウェーバーの議論にあると考えたのである。とはいえこれに際して彼が受け入れたのは、資本主義の正当化に用いるべく、そのある一面を極端に誇張したウェーバー像であった。つまりそこでは、資本主義の化石化についてのウェーバーのペシミスティックな予見が外されているのである。もっともこの種のウェーバー像は、パーソンズ以来の、アメリカに特徴的なウェーバー受容の型を踏襲するものでもあった（Scaff 2011: 211-28）。だがこのときノヴァクはウェーバーに対して以下の二点について批判を向けてもいる。すなわち資本主義と民主主義の必然的な相関性、および資本主義を支える道徳的精神の源泉についてである。

第一の点はノヴァクの著作の表題にも関わる。彼自身も認めるように（Novak [1982]1991: 43）、それは明らかにウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を意識したものである。ノヴァクはそこに、特に「民主的」という形容詞を付け加えるのである。ノヴァクによれば、この点が彼とウェーバーを分かつ要素の一つである。「民主的資本主義は経済、道徳、政治が一体となった、三項からなるシステムである」（Novak [1982]1991: 43-4）。この三つの一体性については後述するが、ノヴァクはこのように述べて、ウェーバーがその資本主義論において「経済的自由と政治的自由の必然的な結びつき」（Novak [1982]1991: 45）を見落としてしまったと批判するのである。だがこの点に関しては、ウェーバーにおいても資本主義と民主主義の関係は蔑ろにされてなどいない、とノヴァクに反論することもできよう。周知のようにウェーバーの最大の政治的関心の一つは資本主義的産業化に見合う体制の確立にあり、彼はその観点から、生涯の後半期にはイギリスの議会制民主主義を評価していたからである。とはいえそのためには、それを担うべき政治的主体の形成が不可欠であった。ウェーバーが資本主義と民主主義の安易な直結を説かなかったのは、おそらく彼がドイツ市民の政治的な未成熟や官僚的支配の拡大という現実に直面していたからであろう。他方、アメリカに暮らし、アメリカの体制を目の当たりにしていたノヴァクにとって、資本主義と民主主義の結びつきは「事実的な必然性」（Novak [1982]1991: 45）であった。つまり、両者の結びつきというウェーバーにとっての問題は、ノヴァクにとっては逆に前提だったのである。

第二の批判は、ウェーバーが、資本主義の支えとなる道徳的精神をプロテスタンティズムに限定してしまったことに向けられる。この点は一九九三年の『カトリックの倫理と資本主義の精神』においてより明確にされている。この表題にもノヴァクの意図は明白である。彼は次のように言う。「ウェーバーはそれをプロテスタントと呼んだ点で間違ってしまったのかもしれない。しかし彼は、資本主義にとって本質的な道徳的、文化的次元を見定めた点では誤っていなかった」

(Novak 1993: 7-8)。これも周知のように、ウェーバーが資本主義の精神の源泉を特にピューリタニズムに見たことには、先述のドイツの未成熟という状況が大きく関係していた。すなわち彼がピューリタニズムの意義を殊更に際立たせた背景には、当時のドイツで事実上国教化していたルター派の、近代化に対する消極的な意義を批判するという意図があったのである。しかしノヴァクはこの批判的態度を共有しない。そのため彼は、資本主義を支える精神をユダヤ教やカトリックをも含むユダヤ-キリスト教の伝統全体へと広げようとするのである。曰く「筆者は、われわれが探し求めている倫理を『カトリックの倫理』と名づけた。とはいえこの呼称は、大文字の『C』の意味においてだけでなく小文字の『c』の意味においても理解されるべきである」(Novak 1993: xiv)。つまりそれは、宗派を表すカトリックの意味のみならず、その原義である普遍の意味も持っているということである。というのも、彼が言うには「このより大きな『小文字のカトリック』の概念はユダヤ教の伝統も含む」(Novak 1993: xiv)からである。こうしてノヴァクは資本主義と民主主義の必然的な結びつきと、それらを支える精神としてのユダヤ-キリスト教の伝統を強く主張するのである。

彼のこの立場を述べたものこそ、先に挙げた政治、経済、道徳ないし文化の一体性の主張に他ならない。ドーリエンは、ノヴァクがこれを論じる際にD・ベルの示唆を受けていることを指摘する(Dorrien 1993: 225-8)。ノヴァクは、ベルが『資本主義の文化的矛盾』において唱えた、経済、政治、文化の三つの領域からなる社会という観点を受け継いでいるというのである。もちろんドーリエンは、両者の間に相違があることも見落としてはいない。「ベルの主張は三つの領域が相互に協力的であるということではなかった。……しかしノヴァクがアメリカ社会についてのベルのモデルを採用したのはこの意味においてであった」(Dorrien 1993: 226)。要するに、ベルにあっては三つの領域相互間の矛盾が問題であったのに対して、ノヴァクにおいては三つの一体性が強調されているというのである。ドーリエンのこの指摘は妥当なものである。しかしわれわれはノヴァクに対するベルの影響を認めつつも、その議論の本質的な意義は、何よりもアメリカに特徴的なウェーバー像の継承にあったことを指摘しておこう。資本主義がユダヤ-キリスト教的な精神を宿しているということこそ、ノヴァクにとって最も重要な事実だったのである。

したがって民主的資本主義の体制において根本的なのはユダヤ-キリスト教に由来する道徳的精神だとされる。確かに彼は資本主義と民主主義の必然的な関連を述べ、資本主義は多元主義を推進すると主張する。だが彼によれば、アメリカにおける多元主義の中心には「国家の権力やその他の地上の権力すべてを超越する象徴」(Novak [1982]1991: 54)があり、このような超越的な象徴があるからこそ、逆説的にも現世に

おける多元主義が可能になるという。いかなる現世的なものとも混同されえない超越的な象徴の存在が、絶えず現世における価値体系の不完全さを暴露し、その一元的な支配を阻むのである。だからこそ「多元主義の根底にある哲学は人間生活についてのユダヤ教的、キリスト教的な理解と共鳴する」(Novak [1982]1991: 70) のだと彼は言う。このようにしてノヴァクは、民主的資本主義における多元主義を説く一方で、ユダヤ－キリスト教と共鳴する「『聖なる天蓋』」(Novak [1982]1991: 54) の存在をほのめかしもする。ある種の普遍性の存在を設定した上での多元主義の容認である。この路線において彼は『民主的資本主義の精神』の末尾において「民主的資本主義の神学」(Novak [1982]1991: 333) を打ち建てようとするのである。彼自身も認めるようにそこでのノヴァクの試みは未完の断片的なものであるが、アメリカの民主的資本主義を宗教的に正当化しようとする彼の意図は明瞭である。結局のところノヴァクは、ウェーバーの語った、資本主義を支える宗教的な精神がアメリカにおいてまだ生きていると強く訴えかけているのである。それでは、バーガーは資本主義をどのように捉えていたのだろうか。

四　バーガーの資本主義論

すでに示唆した通り、バーガーの考えが資本主義の支持へと大きく傾くこととなった契機は、日本、韓国、台湾、香港、シンガポールを中心とする東アジア地域における資本主義の成功であった。この点はすでにドーリエンによって指摘されている。バーガーは七〇年代後半からこの地域に関心を寄せ始め、八〇年代の初頭には、そこから従属理論への重要な反論の根拠を引き出した。すなわち資本主義システムへの参入は、先進諸国への従属ではなく、むしろ大きな経済的発展を途上国にもたらすという見解である。バーガーは東アジア地域をその経験的な例証と見なした。つまり彼はラテンアメリカの事例に基づいて提出された資本主義への挑戦に、対象とする地域を変えることで応えたのである。ドーリエンによれば、『資本主義革命』はバーガーにおけるこのような転換を受けて著された作品であった (Dorrien 1993: 289-306)。

同書においてバーガーは、資本主義を「企業家的個人や営利会社による市場向けの生産活動」(Berger [1986]1991: 19)、社会主義を「経済の組織化における、市場のメカニズムに対する政治の支配」(Berger [1986]1991: 174) と定義する。すなわち彼は市場経済と統制経済を対置し、前者を資本主義、後者を社会主義と規定するのである。もちろんこれらは共に理念型であり、現実の制度はこれら両極の中間に位置づけられるという。とはいえこうした定義からほぼ自動的に、社会主義と全体主義の結びつきと、それと対照的な、資本主義と民主主義の相関性という構図が導き出される。民主主義

と経済体制の関係というこの問題は、アメリカにおいては特にJ・シュンペーターによる議論が有名である。これに関して、周知の通りシュンペーターは社会主義と民主主義の両立可能性を主張したが、バーガーはこれを逆転させる。すなわち生産と配分も含めてあらゆることを政府が決定しようとする社会主義社会は、必然的に官僚制の肥大化、果ては全体主義的な傾向を帯びるとされる。反対に、資本主義は原則として生産と配分を市場のメカニズムに委ねるため、このことが必然的に政府ないし国家の権力を制限することになるのである（Berger [1986]1991: 79-80）。

このことはすでに『犠牲のピラミッド』においても示唆されていたが、『資本主義革命』においては、八〇年代に現に存在した体制を経験的な実例として議論が展開される。バーガーにとっては、あるべき社会主義の姿や本来の社会主義の理念といったことではなく、現実に存在した社会主義社会が焦点であった。とはいうものの、資本主義と社会主義のこのような対比は当時保守派の論者の間に広く共有されていたものであり、⑦バーガーもそれに倣っていたと見るべきなのかもしれない。いずれにせよ、彼は今や右の構図に従いつつ、資本主義を明確に肯定する。ここにおいてバーガーの論述の枠組みは、第三世界の発展論から、より抽象的で一般的な資本主義論へと拡大している。

見てきたように、資本主義と民主主義の結びつきはノヴァクの著作の中心的な主張の一つでもあった。だとすれば、バーガーもノヴァクと同じように、資本主義、民主主義、およびそれらを支える宗教的な精神の一体性を賛美していたのだろうか。一見するとバーガーとノヴァクの議論の内容は酷似している。両者とも資本主義と民主主義の結びつきを主張し、宗教の意義を重視する。特に、いかなる現世的な事物とも同一化されない超越性を梃子とした多元主義の主張は、七〇年代のバーガーの教会改革論の骨子でもあった（池田二〇一八a）。とはいえバーガーの議論を細かく見ていくと、二人の間には微妙だが重大な相違もあることが分かる。両者の相違は、とりわけ資本主義と民主主義の相関性の度合い、資本主義の宗教的な正当化の可能性、ウェーバー受容、アメリカ社会観の四点にわたっている。

第一の点について、ノヴァクは資本主義、民主主義、ユダヤ＝キリスト教の精神の三位一体を論じ、資本主義と民主主義のつながりを「必然的な結びつき」（Novak [1982]1991: 45）と形容していた。それに対して、バーガーは資本主義と民主主義の間には「親和性」（Berger [1986]1991: 86）があるにすぎないと述べる。これはノヴァクの表現に比べれば控え目なものである。この言葉で言い表される関係性をバーガーは次のように説明する。「すべての民主主義は資本主義的である。いかなる民主主義も社会主義的ではない。とはいえ資本主義社会の多くは非民主的である」（Berger [1986]1991:

76)。この引用文から分かるように、バーガーは資本主義と民主主義の結びつきを決して必然的なものと想定してはいない。政治的自由と経済的自由を同一視することはできないということである（Berger [1986]1991: 78-9）。つまりバーガーの方がノヴァクに比べて、資本主義と民主主義の相関性に対してより慎重な態度をとるのである。

もちろんこうした相違は、バーガーが第一義的には理念型としての資本主義を論じているのに対して、ノヴァクが現実のアメリカ社会を直接の分析対象としていることにも由来するだろう。けれども両者の態度の違いは論述の対象の別には収まりきらない。それは資本主義の宗教的な正当化の可能性にも及んでいるからである。これが第二の相違である。すでに見た通り、ノヴァクは民主的資本主義の神学の樹立を試みていた。バーガーはこの試みに関する注を『資本主義革命』に付している。そこにおいて彼は、「ノヴァクたちの思想が大いに信用できる資本主義の神話を生み出すという可能性には疑念を表明する」（Berger [1986]1991: 252）と述べるのである。この言明から明らかなように、バーガーはノヴァクの立場に対して少し距離をおいている。ここで言われている「神話」とは、強い意味での正当化、すなわち「それを信じる人の一部にかなりの程度の献身や犠牲を命じる正当化」（Berger [1986]1991: 195）のことである。端的に言ってバーガーは、資本主義がこのような神話を生み出すことはできないと考える。なぜなら「資本主義は経済システムであり、それ以外の何ものでもない」（Berger [1986]1991: 206）からである。つまりノヴァクの理解とは対照的に、バーガーにとって資本主義は市場に媒介された営利活動以上のものではないのである。それは崇高な使命でも高貴な営みでもない。これはアメリカにおいてもその他の国においても変わらぬ事実であろう。そのためバーガーから見れば、ノヴァクの試みはそもそも不可能な挑戦だったのである。この点においてバーガーの立場は同じ第一世代の新保守主義者の中でも、そのゴッドファーザーと称されるクリストルの立場に近い。バーガーは、資本主義に対する彼の立場はクリストルの著作の表題、すなわち『資本主義に万歳一唱』に「完璧に描写されている」（Berger & Berger 1986: 63）と述べていた。万歳二唱とは上辺だけの賛同や控え目な賛同の謂いである。クリストルもバーガーと同じく、資本主義にはそれ自体の正当化能力が欠けていると見ており、それを消極的にしか支持しなかった。それに対してノヴァクは、言うなれば資本主義に万歳三唱以上の「万歳四唱を与えたのである」（Dorrien 1993: 233）。

このような両者の相違はさらに第三の、ウェーバーの議論の受け取り方にも関係している。ノヴァクは確かにウェーバーに批判を寄せもしたが、彼の議論は本質的にはカトリックの立場からウェーバーを継承するものであった。それに対してバーガーの『資本主義革命』には、ウェーバーからも少し

距離をとろうとする言明が見られる。バーガーは同書を「ネオ・ウェーベリアン的な営為」(Berger [1986]1991: xx) と呼んだが、「それはウェーバーの遺産に対する何らかのセクト的な忠誠を意味するのではない」(Berger [1986]1991: xx) とされている。では、「ネオ・ウェーベリアン的な営為」とは何を意味するのだろうか。バーガー自身の言葉を引用しよう。

> プロテスタンティズムについてのウェーバーの論文が出されてから約八十年が経った。……その中心的主題をめぐる論争は果てしなく続きそうである。議論の大半は次の点に関わる。すなわちプロテスタントの道徳が本当に、……西洋の資本主義の発展にとって決定的に重要であったのかどうかということである。ウェーバーが非プロテスタント諸国における資本主義の発展の活力を過小評価したということはありうる。……おそらく、ウェーバーの出した解答のいくつかは放棄されねばならない。とはいえ、資本主義と文化の関係についての彼の問いは今まで通り重要なものである。(Berger [1986]1991: 101)

ここに述べられているように、バーガーはウェーバーの一連の宗教社会学の結論を受け入れることを拒む。特に東アジアの資本主義的発展に触れたバーガーにとって、儒教文化や仏教文化についてウェーバーが導き出した結論は承服できないものであった。それゆえバーガーは経済と文化の関係への視座を意義あるものとしてウェーバーから受け継ぎながら、ある部分ウェーバーに抗して、現代の水準において新たにこの問いに取り組もうとするのである。それが彼の言う「ネオ・ウェーベリアン的な営為」の意味するところであった[8]。彼にとってウェーバーの作品は決して「聖なるテクスト」(Scaff 2011: xiii) ではなかったのである。彼はアメリカにおけるウェーバーの楽観的な偶像化に与さなかったということである。このように見てくると、バーガーとノヴァクではウェーバーの受け取り方が根本的に異なることが分かる。言ってみれば資本主義と宗教の関係について、ノヴァクがウェーバーの解答を特にアメリカに関して受け入れたのに対して、バーガーはウェーバーの問いの方を継承したのである。

ここから両者の第四の相違が生じる。この時期のノヴァクは、現代のアメリカにおいてもユダヤ-キリスト教の伝統が健在であることをほとんど自明の前提としていた。この事実こそ彼の民主的資本主義論の土台であった。バーガーもある程度はそうした認識に共感を抱いていたかもしれない。だが他面において社会学者としての彼は、近代社会における聖なる天蓋の崩壊という事実を早くから明瞭に認識してもいた。それゆえ彼にとっては、現代のアメリカにおける宗教的精神は前提とすべき事実ではなく、まさに問題そのものだったの

である。『資本主義革命』と同年に著された論考において、彼は、アメリカにおいて深刻化する多元主義やそれに伴う相対主義と原理主義の出現を懸念していた（Berger 1986）。このためにバーガーは資本主義を支えるべき宗教的精神の存在を、少なくともアメリカにおいてはもはや素朴に前提とすることができなかったのである。

このようにバーガーとノヴァクの間には以上四点の相違が認められる。とはいえ先に述べたように、両者の議論が多くの共通点を持っていることも確かである。資本主義をめぐる議論以外でも、福祉国家体制の容認において、また民主主義の拡大などの近代社会の達成の肯定的評価において、両者は共にリバタリアンや伝統主義者といった同時代の保守主義者のグループからは区別される。二人の相違は、あくまでも第一世代の新保守主義者の内部での相違であると言えるだろう。それでは、こうした相違はバーガーと新保守主義の関係にとってどのような意味を持っていたのだろうか。

五　おわりに

八〇年代のバーガーは第一世代の新保守主義に極めて近い位置にいた。一九八六年の妻との共著論文では、その立場を自覚的に選ぶことを表明してすらいた（Berger & Berger 1986）。だが冒頭に示唆したように、両者の蜜月は長くは続かなかった。その理由としては九〇年代における二つの出来事が指摘できる。一つは第二世代の新保守主義者の登場、もう一つは一部の第一世代の原理主義化である。すでにいくつかの先行研究が指摘するように、冷戦末期から新保守主義の内部に、グローバルな局面でのアメリカの権力の拡張を強硬に主張する人々が現れ始める（Dorrien 2004）。第二世代の新保守主義者とされる彼らは、アメリカの一極的な世界支配を確立することを目指し、冷戦構造の崩壊をそのための恰好の条件と見なした。彼らはその後イラク戦争へと突き進んでいくことになる。バーガーはこうした動きに対しては極めて批判的であり、自伝の中でもG・W・ブッシュ政権の対外政策をくり返し非難していた（Berger 2011: 176-7, 204）。第二世代の新保守主義者は、アメリカの一極支配を確立するためならば武力による敵対国の体制転換も辞さなかった。それは、普通の人々の生きる意味的世界を尊重しようとするバーガーの社会学上の立場と到底相容れるものではなかったのである。

この第二世代の台頭とほぼ時期を同じくして、一部の第一世代の新保守主義者はアメリカ国内の政治的、文化的問題に関して原理主義的な立場を強めていく。彼らにとって冷戦の終結は、その目を対外政策から国内の問題へと転じる契機となったのである。周知のように、J・D・ハンターは中絶や同性愛に代表されるこうした問題の背後には、アメリカ的生

活様式の定義に関するより深い対立があると述べ、それを「文化戦争」と称した。「神政保守主義（theoconservatism）」（Linker [2006]2007: 4）あるいは「文化戦争に携わる新保守主義（culture war neoconservatism）」（Vaisse 2008=2011: 232）と呼ばれたこの原理主義的な集団の中心的人物こそ、ノヴァクや、彼とバーガーの共通の友人だったニューハウスであった。アメリカにおける宗教的精神は、その後ノヴァクにとっても問題と見なされるようになったのである。ただし彼にとってそれは復権されるべき価値の問題であった。直接的にはこれらの人々の過激化が原因となって、九〇年代にバーガーは彼らと、そして新保守主義そのものと袂を分かつことになる（Berger 2011: 176, 204-5）。とはいえバーガーと原理主義化していく新保守主義者との相違は、潜在的には九〇年代以前に生じていたのではないかと思われる。それを示すものこそ資本主義をめぐるバーガーとノヴァクの態度の相違であった。熱狂的賛同は、現実への失望が生じるや否や狂信的憎悪に転化する。資本主義へのバーガーの醒めた肯定とノヴァクの熱烈な賛美という対照的な態度は、まさにその後の決裂に至る彼らの未来を暗示していたと言えるのである。

こうして九〇年代以降のバーガーは深まりゆくアメリカの分断的状況に直面しつつ、事態への対処を模索していく。それは原理主義と相対主義の〈間〉の模索であった。彼の傍らには前述のハンターもいた。ノヴァクとの関係に加えて、バーガーとニューハウスの関係、バーガーとハンターの関係などを視野に入れながら、九〇年代以降の彼の思索活動を明らかにすること。本稿に続く次なる課題はこの問題である。

注

①現在筆者はバーガーの社会学説について、宗教論や種々の現代社会論をも踏まえた包括的な研究を進めている（池田二〇一八a、二〇一八b、二〇一九）。本稿もその一環である。本稿では彼による当時の現代社会論が主眼となるため詳しく触れないが、とりわけ彼の信仰に基づく宗教論を軸としてその学説を読み直すというのが筆者の研究を嚮導する方針である。バーガーにおいて八〇年代は、七〇年代と同じく自身の理論を分析枠組みとして、現代社会、特にアメリカ社会の様相、意義、およびその行く末を追究した時期にあたる。これらの現状診断に基づいて九〇年代以降に、現代社会の諸問題に対する彼の応答が宗教論も含めて展開されていくことになる。

②このバーガーのアメリカ社会論については池田直樹（二〇一八a）を参照。

③この区分に対してJ・ヴァイスはドーリエンの言う第一世代をさらに二つに細分化し、三つの世代区分を提示している（Vaisse 2008=2011）。議論の緻密さの点ではヴァイスに軍配が上がるようにも思われるが、彼自身も認めているように、世代をまたいで活動した人物も少なくない。例えばノヴァクがそうである。そのため彼の分類を採用することによる多少

の混乱も予想される。このことを踏まえて本稿では、一貫してドーリエンの言う意味で第一世代、第二世代という分類を用いることにする。

④バーガーはここでH・アーレントの名前を挙げながら、単なる独裁と全体主義の区別を主張している（Berger [1974]1976: 93）。後者はそうした体制の内部にその支配の及ばない部分を持たないというのである。本稿の主題からは逸れるため詳論は避けるが、バーガーへの、そしてまた戦後のアメリカの保守派へのアーレントの影響を考える際に、右の言明は一つの例証になるだろう。

⑤強調原文。以下特に断らない限り、強調はすべて原著者によるものである。

⑥無論、本稿の限られた紙幅でアメリカにおけるウェーバー受容という問題のすべてを論じきることは不可能である。ここでは現代においてもウェーバーの資本主義論がアメリカで相当の影響力を持っていたこと、それがバーガーの思索と無縁ではなかったことだけを示す。

⑦これに関して保守系の『コメンタリー』誌は、一九七八年に「資本主義、社会主義、民主主義」というシュンペーターの著作と全く同じ表題の誌上シンポジウムを企画した（A Symposium 1978）。それは保守派からシュンペーターへの痛烈な反論だったと言えるだろう。ちなみにこのシンポジウムにはバーガーも寄稿している。

⑧ボストン大学に一九八五年に設けられた文化・宗教・世界情勢研究所も同種の関心に沿って設立されたものであった（Berger 2011: 207）。なお「ネオ・ウェーベリアン」という呼称は、一九七〇年代末から八〇年代にかけて英語圏の社会学者を中心に流布したものである。そこでは国家、権力、階級、闘争などの主題がウェーバーの知見を基にして論じられた。R・コリンズ、A・ギデンズ、M・マンなどが代表的な論者とされている（Sanderson 1988）。とすればバーガーは彼らとほぼ同時期に、宗教社会学において「ネオ・ウェーベリアン」の立場を唱えた人物として位置づけられるだろう。

引用文献

＊バーガーの著作からの引用はすべて筆者が訳出した。その際文脈に合わせて既存の邦訳の表現を改めたものもある。

A Symposium, 1978, "Capitalism, Socialism, and Democracy," *Commentary*, 65(4): 29-71.

Berger, B. & P. L. Berger, 1986, "Our Conservatism and Theirs," *Commentary*, 82(4): 62-7.

Berger, P. L., [1974]1976, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, New York: Anchor Books.（＝一九七六、加茂雄三・山田睦男・乗浩子訳『犠牲のピラミッド――第三世界の現状が問いかけるもの』紀伊國屋書店。）

――――, 1986, "Religion in Post-Protestant America," *Commentary*, 81(5): 41-6.

――――, [1986]1991, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, New York: Basic Books.

――――, 2011, *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*, New York:

Prometheus Books. (＝二〇一五、森下伸也訳『退屈させずに世界を説明する方法――バーガー社会学自伝』新曜社。)

Berger, P. L., F. Kazemzadeh & M. Bourdeaux, 1985, "The State of Religious Freedom," *World Affairs*, 147(4): 238-53.

Berger, P. L. & Th. Luckmann, [1966]1967, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books. (＝二〇〇三、山口節郎訳『現実の社会的構成』新曜社。)

Dorrien, G., 1993, *The Neoconservative Mind: Politics, Culture, and the War of Ideology*, Philadelphia: Temple University Press.

――――, 2004, *Imperial Design: Neoconservatism and the New Pax Americana*, New York; London: Routledge.

Gilman, N., 2003, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*, Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.

池田直樹、二〇一八a、「アメリカ社会と正当化の危機――一九七〇年代におけるP・L・バーガー」『社会学史研究』四〇：一一三―一三〇。

――――、二〇一八b、「P・L・バーガーによる社会学の意義論――『科学と倫理の問題』という視角から」『社会学評論』六九（一）：五五―七一。

――――、二〇一九、「近代における宗教――一九五〇年代のP・L・バーガー」『国際文化学』三二：一―一五。

Linker, D., [2006]2007, *The Theocons: Secular America under Siege*, New York: Anchor Books.

Novak, M., [1982]1991, *The Spirit of Democratic Capitalism*, London: The IEA Health and Welfare Unit.

――――, 1993, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Free Press.

Sanderson, S. K., 1988, "The Neo-Weberian Revolution: A Theoretical Balance Sheet," *Sociological Forum*, 3(2): 307-14.

Scaff, L. A., 2011, *Max Weber in America*, Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Vaïsse, J., 2008, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis: Le triomphe de l'idéologie*, Paris: Odile Jacob. (＝2011, A. Goldhammer, trans., *Neoconservatism: The Biography of a Movement*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.)

（いけだ　なおき・神戸大学国際文化学研究科博士後期課程）

P. L. Berger's Argument for Capitalism

——In Contrast with M. Novak——

Naoki IKEDA
Graduate School of Intercultural Studies, Kobe University
Email: n.ikeda.kobe@gmail.com

The purpose of this paper is to interpret Peter L. Berger's thought in the 1980s, especially his argument for capitalism in relation to neoconservatism. It is generally considered that Berger was initially sympathetic to neoconservatism in the 1970s and '80s before gradually moving away from these views in the '90s. However, this paper argues that the factors which eventually led to this breakdown in relations already existed in the 1980s. In order to demonstrate this, the present paper contrasts Berger's argument for capitalism with the corresponding argument of Michael Novak, who was not only a neoconservative but also one of Berger's dialogue partners during this period.

Berger developed his argument out of concern for the development of the Third World. He dealt with this theme in the '70s, gradually coming to perceive the affinity of his view of society with capitalism.

Novak sought a religious justification for capitalism in the '70s and '80s, when attacks on capitalism and American society were intensifying. He borrowed key ideas from the "Protestant ethic" thesis of Max Weber. He emphasized that capitalism was infused with the spirit of the Judeo-Christian tradition. In addition, he maintained that capitalism would necessarily connect with democracy and that, in bringing about pluralism, capitalism also resonated with the spirit of the Judeo-Christian tradition.

Although Berger's argument has a lot in common with that of Novak, there are at least four important and illuminating differences. These are the extent of the interrelation between capitalism and democracy, the possibility of a religious justification for capitalism, the authors' interpretation of the "Protestant ethic" thesis proposed by Weber, and their views of American society. Generally speaking, while Berger undoubtedly supports capitalism, he maintains a certain distance from Novak's particularly religious argument in support of it.

Keywords: capitalism, M. Weber, neoconservatism