



# ピーター・L・バーガー研究——社会学、宗教、保守主義——

池田, 直樹

---

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2021-03-25

(Date of Publication)

2024-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第7959号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007959>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

# ピーター・L・バーガー研究

——社会学、宗教、保守主義——

2021年1月

神戸大学大学院国際文化学研究科

池田 直樹

## 目次

序 問題設定 .....	5
第1章 端緒——二重性の力学 .....	22
第1節 ニュー・スクールの知的環境 .....	23
第2節 バーガーの博士論文の意義 .....	27
第3節 ドイツでの調査 .....	36
第2章 形成——『リアリティの社会的構成』 .....	46
第1節 人間主義的社会学 .....	46
第2節 『構成』の完成 .....	53
第3節 『構成』の意義とその余波 .....	63
第3章 礎石——バーガー社会学のメタ科学的前提 .....	72
第1節 価値自由論 .....	73
第2節 責任倫理論 .....	84
第1項 ラディカル社会学への批判 .....	86
第2項 批判の根拠 .....	97
第3節 アメリカの動揺のさなかで .....	111
第4章 転回——正当化の危機論 .....	123
第1節 問題の概略 .....	124
第2節 仲介構造論の展開 .....	132
第3節 教会の改革 .....	142
第5章 齟齬——資本主義擁護論 .....	152
第1節 第三世界への関心 .....	153
第2節 ノヴァクの「民主的資本主義」論 .....	160
第3節 バーガーの資本主義論 .....	165
第6章 決裂——政治と宗教の問題再考 .....	174
第1節 ウィリアムズバーグ憲章 .....	175
第2節 『ファースト・シングズ』誌事件 .....	183
第3節 バーガーの批判の意味 .....	190
補節 ブッシュ政権に対するそれぞれの態度 .....	196
第7章 終局——〈間〉の模索 .....	202

第1節	ハンターの「文化戦争」論 .....	203
第2節	バーガーの多元主義論と仲介構造論 .....	212
第3節	「平和の公式」を求めて .....	229
第1項	人間の尊厳の理念と重なり合う合意 .....	231
第2項	アメリカの政教分離 .....	244
結	展望 .....	250
文献一覧	.....	263

## 【凡例】

- 一、本文における英語文献からの引用はすべて筆者が原典から直接訳出した。その際、文脈に応じて既存の邦訳とは異なる表現を用いている箇所もある。
- 一、本文における英語以外の外国語文献からの引用に関しては、邦語訳がある場合はそれを参照し、英語訳がある場合はそこから筆者が訳出した。
- 一、本稿では引用の出典や参照を指示する文献の情報を示すにあたって、本文中では丸括弧を用いた文献注においてその情報を略記し、その詳細に関しては末尾の文献一覧に記載することとする。例えば (Berger 2014: 19) と表記した場合、それは Berger, Peter L., 2014, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, New York: Walter de Gruyter. の原文 19 頁からの引用であることを示している。また (Berger 2014: 34-5) と記した場合、それは、引用文が同書の 34 頁から 35 頁にわたるものであることを意味している。手元にある版と初版の出版年が異なる場合は、(Berger [1967]1969: 129) というように半角の角括弧の中に初版の出版年を示す。この場合の文献注は、引用文が、1967 年に初版が出された文献の 1969 年版 129 頁からの引用であることを示している。最後に (Vaisse 2008=2011: 98) というように等号を用いて表記する場合、これは、2008 年に原著が出版された文献の 2011 年の翻訳版 98 頁からの引用であることを示している。

## 序 問題設定

本稿の目的はピーター・L・バーガーの知的なバイオグラフィーを描き出し、現時点におけるその評価を定めておくことである。すなわちバーガーの思索の全貌を明らかにし、その意義を見定めること。これが以下に続く本稿全体の目指すところであるが、とはいえ、この言明がすでに見逃すことのできない問題的なものと思われるかもしれない。というのも先のごとく述べるや否や、「現在、誰がバーガーを読むだろうか」という反論がすぐさま予想されるからである。周知のように T・パーソンズは『社会的行為の構造』の冒頭において、これと同じように問いかけることで H・スペンサーに死亡宣告を下した。パーソンズはスペンサーの思想が過去のものであることを殊更に際立たせることによって、その命脈を断とうとしたのである。だとすれば上記の反論は、少なくともバーガーという社会学者が事実上過去の存在となりつつある日本においては、一定の説得力をもって現れるに違いない。このようにしてバーガーの思想もまた、スペンサーのそれと同じく葬り去られるべきものなのだろうか。この問いに対して性急な答えを与える前に、われわれは、バーガーの思想というところで何を意味するのかということをもっと確定しておかねばならない。もしもそれが以下に述べるような通説的な理解でしかないのであれば、なるほど確かに今さらそれを論じることに意味はないのかもしれない。だがバーガーの思索がそれ以上に豊かなものであるのならば、それに検討を加えることは必要かつ重要なことであろう。あるいは少なくとも、それを吟味せずして彼の評価を定めることはできないはずである。以下の序文ではまずこの論点を取り上げ、それに続く本稿全体の議論を貫く問いを設定する。次いでその問いに対して本稿が用意する視角を明らかにし、そこにおける本稿の特徴と意義を示した上で、最後に本論の構成について述べる。

はじめの問題に戻るならば、そもそもバーガーとはいかなる人物であろうか。この点から議論を説き起こしていこう。一般的には、バーガーは A・シュッツの思想を継承した現象学的社会学者の 1 人と見なされている。社会学の教科書的な理解に従えば、現象学的社会学は 1960 年代にパーソンズ社会学に対して提起された理論的代案の 1 つである。現象学的社会学と並んで、同時期には象徴的相互作用論、エスノメソドロジー、ラディカル社会学などが、パーソンズに対して批判的な諸潮流として影響力を持った。アメリカ社会学におけるこのような動向については、以下の本論においても度々立ち戻ることになるだろう。通説においてバーガーは、こうした批判的な潮流の旗手の 1 人として理解されている (Gross 2007)。

これに加えて、バーガーは類稀なる文章家でもあった。この点に関して、彼と親しい間柄にあった D・マーティンは、「バーガーは複雑な考えを、人を惹きつける公式や独特の魅力的なリズムを持った短文で伝える特異な能力を持っている」(Martin 2012: 173) と評している。これも彼の名声を高めるにあたって大いに寄与するものであったと思われる<sup>1</sup>。バーガーは、その内部で専門化、細分化が進みつつあった社会学の概略的な全体像を明快な文章でもって語ってみせた人物であった。専門化、細分化とそれに伴う全体像の不明瞭化は、ある程度の進展を遂げた科学には不可避の事態である。当然のことながらそれに応じて、見通しのつけがたい全体像の提示への要求も高まっていくことになる。社会学も例外ではない。特にアメリカの社会学においては、20 世紀を通じて進んだその制度面での拡充とも相まって、こうした全体像への要求もとりわけ強いものとなった。この点においてバーガーは、この要求に応える概説的な著述スタイルに先鞭をつけたと言えるだろう。それはある種不可避の学問的要請の結果であった。そしてこのスタイルは、その後アメリカを越えて——A・ギデنز、U・ベック、Z・バウマンなどの——バーガーよりも後の時期に名声を高めていく社会学者たちにも確実に継承されることになった。

社会学者としてのバーガーの持つこの 2 つの特性——シュッツの後継者にして能弁の文章家という特性——は、Th・ルックマンとの共著『リアリティの社会的構成』(以下『構成』と略記) に明らかに示されている。バーガーはこの著作において、M・ウェーバー、E・デュルケーム、G・H・ミード等の理論を、パーソンズに対して批判的なパースペクティブの中で巧みに総合してみせたのである。さらに同書はシュッツの名を知らしめることにも多大な貢献を果たした。バーガーの社会学上の知名度はほとんど専ら、同書とその枠組みを宗教社会学に応用した『聖なる天蓋』(以下『天蓋』と略記) に依拠していると言っても過言ではないだろう。『構成』で説かれた人間と社会の弁証法的関係や、『天蓋』に提示されたカオス／ノモス／コスモスの 3 項関係などの議論は、今や社会学の教科書で容易に目にするのできる知見となっている。実際、社会学における彼の功績について語られる場合、その議論はほぼ上記 2 冊の吟味に終始する傾向にある。彼の死後に公刊された 2 冊のバーガー論集がその好例であろう (Hjelm 2018a; Pfadenhauer & Knoblauch 2019)。これらはそ

---

<sup>1</sup> その他に次のような証言もある。「バーガーの散文は流暢に流れていき、読者をそこに寄り添わせる。[……] それは概念的に難解であったり、しばしば直観に逆らったりするような本来的に晦渋な題材を読むときの不可避的な努力を最小限化してくれる。彼はまたウィットとユーモアを的確に、効果的に用いる」(Bickel 2018: 13)。

それぞれ『天蓋』と『構成』に焦点を合わせた論集となっている。

もちろん理論的、経験的両方の研究に対する『構成』の意義や貢献は小さなものではなかった。国際社会学会が1997年に会員に対して行なった、最も影響力の大きい20世紀の社会学書に関するアンケートでは、同書は5位にランクインしている (ISA 1998)。この結果を裏づけるかのように、現在においても同書には一定の関心が寄せられている。一例を挙げれば、2016年には『カルチュラル・ソシオロジー』誌と『ヒューマン・スタディーズ』誌のそれぞれにおいて同書の刊行50周年を記念した特集号が組まれており、そこにはバーガーとルックマンへのインタビューまでもが掲載されている (Steets 2016; Dreher & Göttlich 2016; Vera 2016b; Dreher & Vera 2016)。これらは『構成』とその成立過程への関心がいまだに高いことを示す例であろう。また『構成』の包括的な検討を試みた先述の論集には、同書をいくつかの現代的な議論、例えばN・ルーマンのラディカル構成主義やP・ブルデューの社会学と比較した論考が収められている (Srubar 2019; Dreher 2019)。上記のインタビューが『構成』の成立過程に焦点を合わせるものであるとすれば、これらの論考は同書の理論の現代的な有効性を探ろうとする試みであると言える。

さらにこうした傾向に並んで、近年では、『構成』のより一層の理論的発展の可能性を追求しようとする動きも見られる。それは、バーガーとルックマンそれぞれに関係の深いアメリカとドイツの社会学において確認しうる。ドイツでは、ルックマンの弟子の1人であるH・クノープラウホの業績を挙げることができる (Knoblauch 2020)。ルックマンは『構成』執筆中の1965年にドイツへと戻り、同書の刊行後はコンスタンツ大学で彼を中心とする研究グループを主導した。しばしば「コンスタンツ学派」と呼ばれるこのグループの中心的人物の1人がクノープラウホである。もともとこのグループはルックマンの指揮の下で、会話分析、ジャンル分析、ビデオ・エスノメソドロジーなどをはじめとした、コミュニケーションに関する経験的な研究に従事していたようである。クノープラウホによれば、その中で次第に「コミュニケーション的構成」というラベリングが彼らの研究を総称するものとして用いられるようになっていったという。この経験的研究の知見を一貫した理論的成果としてまとめ上げたものが、彼の『リアリティのコミュニケーション的構成』である (Knoblauch 2020: 32-8)<sup>2</sup>。その表題から窺われるように、同書はバーガーとルックマンの『構成』を、「コミュニケーション」という概念を鍵として現代的に彫琢し直そうとする

---

<sup>2</sup> 「コミュニケーション的構成主義 (communicative constructivism)」の成立経緯については、以下の文献も参照 (Knoblauch 2013, 2016, 2019)。



ものであった。

他方アメリカにおいても、例えば C・スミスが『構成』から大きな刺激を受けながら、「批判的実在論的人格主義 (critical realist personalism)」(Smith 2010: 17) の立場から同書を発展的に継承しようとしている。この方面でのスミスの成果は『人格とは何か』(Smith 2010) と『開花繁栄か破滅か』(Smith 2015) という 2 冊の著作に結実している。スミスはバーガーと直接の師弟関係にあった訳ではないが、これらの著作は、現代の社会学理論の水準において『構成』の議論を継承しようとする重要なものである。こうしたクノープラウホやスミスの業績に関しては、以下の論述でもう少し詳しく論じることになるだろう。いずれにせよここに述べたことは、『構成』が現代においても社会学者の関心を引き起こすに足るほどの知的な刺激を備えた作品であることを示している。

だがそれと同時に、残念ながら以上の事実は決してバーガーについての通説的な理解を覆すものではない。むしろそれは上に述べたバーガー研究における全般的な傾向の証明ですらある。すなわちそれは、結局のところバーガーへの関心が『構成』に対する関心を超えるものではないということを如実に示しているのである<sup>3</sup>。さらには、たとえ『構成』が現在でも社会学者の関心を引くということが事実であったとしても、それは同書にいまだに新しい理論的論点を見出さうということではないだろう。50 年以上も前に概説的なスタイルで書かれた 200 頁程の小著にそこまでの学問的な長寿を期待するのは酷というものである。単純に考えて、いまだ汲み尽くされない深みが同書の理論構成にあるとは思われないのである。クノープラウホやスミスが『構成』を超えるさらなる理論的発展を試みているということが、まさにその証左でもある。そうであるとすれば、やはりバーガーの思索は通説の通り『構成』において頂点を迎えるものであり、しかもその学問的な命脈は尽きたと判断せざるをえないのだろうか。筆者は必ずしもそうであるとは考えない。

この問題については次の証言がある手がかりを与えてくれる。すなわち『構成』のさらなる理論的彫琢に関して、ルックマンの方がバーガーよりも強い意欲を持っていたという H・ヴェラの指摘である (Vera 2016a: 10)。これは事実その通りである。クノープラウホの業

---

<sup>3</sup> この点に関して、バーガーに対するスミスの態度はもう少し複雑であり、『構成』に限定されないその学問的遺産を継承しようとしているように思われる。とはいえ、彼のこうした姿勢はバーガーの思索の全貌が明らかにされない限り十全には理解することができないであろうし、バーガーとスミスの影響関係が解明されない間は、スミスの著作によってのみバーガーに対する通説的な理解を覆すことはできないだろう。この点については、本稿の結びの部分で少しだけ触れる。

績がルックマンの指導の下に現れてきたことがその何よりももの証拠であろうし、さらにバーガー自身もある箇所で、彼としては自らのつくり上げた理論的アプローチに概ね満足していたことを告白している (Berger 2001a: 453-4)。これは、ルックマンが『構成』のさらなる洗練を目指してドイツで研究グループを組織したのとは異なり、バーガーはそうする必要を感じなかったということである。Th・S・エーバーレもヴェラと同種の、とはいえそれよりもさらに詳しい証言を残している。曰く、

バーガーは彼らが構築した理論的枠組みに満足し、それを近代化や第三世界の発展といった様々の実質的なマクロ社会学的問題に応用した。ルックマンは哲学的、理論的、方法論的な側面により関心を寄せており、——シュッツの『生活世界の構造』の編集、完成に加えて——言語の社会学やコミュニケーションの研究に従事した。(Eberle 2019: 136)

ここから察せられるように、『構成』のその後に対する両者の態度はある意味で対照的なものである。『構成』を著した2人の著者のまさにこのような関心の相違が、ここでの問題に照らして極めて重要な論点となる。というのもこの相違は、バーガーの思索が社会学理論の研究に終始していた訳ではない——その関心はある時期から社会学理論の構築とは別の方面に向けられていた——という事実を示唆しているからである。バーガーに関心を向ける大半の論者がしばしば閑却しているのだが、実際に彼は『構成』や『天蓋』の刊行後も著述活動を続け、思考を積み重ねていったのである。それは必ずしも理論研究に志向するものではなかったかもしれないが、社会学者の評価は理論の構築によってのみ定まる訳ではない。

しかしそうであるとすれば、『構成』の出版から2017年に死を迎えるまでの半世紀間、バーガーはその膨大な量の著作および論文において何を問題として、何を主張していたのだろうか。もちろん個々の作品の主題は明白である。けれども、それらの多様な主題群は『構成』と、あるいは『構成』に至るまでの彼の思索とどのような関連を持っているのだろうか。特に1970年代以降の彼の思索活動については、冒頭に述べたように少なくとも日本の社会学者にはあまり知られていないし、関心の対象となってもいないようである。著作の翻訳こそ継続的になされてはいるものの、それらがいかなる問題意識の下に著されたものなのか、いかなる狙いを持ったものなのかということはほとんど問われていない。またアメリカにおいても、この時期以降のバーガーの活動を視野に入れた研究はまだ本格的に着手されて

いるとは言い難い状況にある。つまりくり返しになるが、日本においてもアメリカにおいても、全体としてバーガーの名声は 1960 年代の理論研究の業績に結びついており、それ以外の時期や業績への関心は比較的希薄なのである。これまでに述べてきた諸々の事実はそのことを物語っている。とはいえこの間の消息が明らかにされない限り、バーガーに対する性急な評価を下してはならないはずである。本稿がバーガーの思想の全体像の提示を目標とする際にさしあたって問題として意識しているのは、バーガー研究をめぐるこのような状況である。

本稿はこうした状況を前にして、次のような見解を提示したい。すなわちバーガーは、1970 年代以降は『構成』に示された理論枠組みに基づいて極めて具体的かつ実践的な問題に取り組むようになり、そうした研究活動の中でそれまでの自身の理論を検証しつつ改訂する、ないしは補完するという作業に従事するようになったとする見解である。確かに彼は『構成』の出来に満足してはいたものの、それによって得た地位と名声に安んずることを潔しとせず、現実の社会における具体的な諸問題という新たな領域へと進んでいったということである。それは『構成』において完成された理論に破綻をもたらしかねない冒険的な試みであったかもしれないが、バーガーにとっては欠くべからざるものであり、そしてまた結果的に実り豊かな歩みでもあった。換言すれば、バーガーは現実の社会への自身の理論の応用とその結果としての理論の修正ないし補完という意味において——理論体系の構築と洗練にのみ専心する専門的な理論研究とは別の形で——社会学の実践に携わっていたのである。本稿はそのことを論証し、その全容と意義を解明することを中心的な目的とする。

したがって本稿は最初に次のような 2 つの大きな問いを立てることになる。すなわち第 1 に、なぜ『構成』出版以降のバーガーにおいて、抽象的な理論の構築という作業からのある種の方向転換が生じることになったのか、そして第 2 に、『構成』や『天蓋』の刊行以降、特に 1970 年代以降のバーガーの活動はいかなるものであったのか、という問いである。本稿全体の議論を嚮導するものとして、筆者はひとまずこれら 2 つの問題を設定しておきたい。これまでに紹介してきた複数の証言から、これらの問題に関してもすでにいくつかの手がかりが示唆されている。例えば、バーガーが『構成』の完成度に満足していたようであるということ、1970 年代以降はアメリカ論、教会改革論、第三世界論、資本主義論、そして文化戦争論といった様々の具体的な主題に関心を向けていったということなどである。これらの証言の示す事実は、なるほど確かに上に掲げた問いに対する部分的な解答をなしている。とはいえ、これらはあくまでも示唆的な事実を語るだけであり、上記の問いに対する

十全な解答ではない。上の 2 つの問いに答えを与えるためには、バーガーの思索関心において理論研究から上記の具体的な諸問題への転回を促した内発的な動機が何であったのか、そして 70 年代以降の彼はいかなる問題意識の下にこれらの問題を論じたのか、ということ を明らかにしなければならないだろう。この問いに答えるためには、当然のことながらわれわれは『構成』や『天蓋』が著された 1960 年代だけを切り取ることも、考察の対象を社会学の理論研究を主題とした論考に限定することも避けねばならない。換言すれば本稿は、1960 年代の前後へと視線を拡大し、博士論文から最晩年に至るまでのバーガーの多岐にわたる作品を網羅的に考察の対象としなければならないのである。

無論これはバーガーの思索の全貌を解明するためには是非とも必要な作業である。しかしながらそれは、ともすれば徒に論述の焦点を拡散させることにもなりかねない。そのような事態を避けるためにも、ここであらかじめ本稿の視角、すなわち本稿がバーガーの思索の中に設定する 3 つの基軸的な主題について述べておく必要があるだろう。それは本稿の論述の焦点と道筋を定めてくれるはずである。また、それはバーガー論としての本稿の特徴と意義に深く関わるものでもある。3 つの主題とはすなわち、社会学理論の研究、神学的議論ないし宗教論、そして現代社会論である。最後の現代社会論には、彼の社会構想をはじめとする種々の規範的な議論も含まれている。バーガーの様々の論考は、おおよそのところこの 3 つのいずれかに分類されると見てよい。さらに言えば、これらはバーガーの個々の作品を読み解く際に不可欠の分類であると共に、彼の思索関心の変遷をたどる上でも重要なものである。というのもバーガー自身も述べているように、1960 年代末を境として、彼の関心は理論的な問題から経験的な問題へと移っていったからである<sup>4</sup>。言うまでもなく、これは上述の 2 つの問いにも密接に関わる論点であるが、今はその詳細には立ち入らない。ここではさしあたり次のことを押さえておけばよい。すなわち彼におけるこうした関心の変化が、先に述べた 3 つの基軸的な主題で言えば、社会学理論の研究から現代社会論への移行として捉えられるということである。無論それは連続性を孕んだ移行であり、彼の関心の所在の全面的な移動というよりも、現実の動向に照らしての理論の検証と改訂ないし補完と

---

<sup>4</sup> 次のようにある。「まさに 1960 年代の終わりに筆者の生涯におけるあらゆる個人的な動揺と政治的な騒乱のさなかで、筆者の知的な課題に鋭い転回が生じた。とはいえ、この転回は個人的な動揺と政治的な騒乱のいずれともほとんど関係のないものであった。それは理論から経験的な諸問題への転回であり、これらの諸問題が、それ以来ずっと社会学者としての筆者の研究を支配してきた。正確に言えば、次の 2 つの問いがそれである。すなわち、近代とは何であるのか、そして近代化と発展のための実現可能な戦略はどのようなものであるのか、という問いである」(Berger 2011: 115)。

いう方向への転換であった。しかしいずれにせよ彼の研究活動においてある時期に転機が訪れたことは確かなことであるため、本稿の議論は、バーガーにおけるこのような変化に従って、上の2つの問いに導かれる形で構築されることになるのである。

とはいえその際に本稿は、そのような関心の変化にもかかわらず、彼のキリスト教信仰に基づく神学的議論が彼の活動を一貫して根本的に規定していたと考える。この点がバーガー論としての本稿の持つ最も大きな特徴の1つである<sup>5</sup>。彼は生涯にわたって篤信のルター派の信徒であり続けた<sup>6</sup>。このために本稿は、彼の信仰という論点を抜きにしてバーガーの思想を理解することはできないと考えているのである。しかしながら、バーガーの信仰という論点は俄かには受け入れがたいと感じられるかもしれない。社会学者としての一般的なイメージでのみ彼を捉えるのであれば、なおさらそうであろう<sup>7</sup>。それゆえ、この論点の重要性とそれを考慮に入れることの妥当性については以下の本論で詳しく論証していくことになるのだが、この時点で前もって簡略にこの問題を解決しておいた方がいいように思われる。

ここではバーガー自身の証言を引いておこう。自伝の末尾において、彼は自身のアイデンティティというものについて次のように語っている。

本書は社会科学者としての私の軌跡について語ってきた。[……] この職業的なアイデンティティは、私のアイデンティティのヒエラルキーの中では3番目の位置を占めている。すなわち第1に、私の最内奥の自我を形成するものがある。——それは子供時代の夢

---

<sup>5</sup> 社会学と信仰という観点からバーガーを解釈しようとした試みとして、彼の思想を社会学者とキリスト者の「二重市民的アプローチ」(Ahern 1999)と見なすものがある。そこにおいてA・J・アハーンは、「バーガーを適切に解釈するには2つの段階を経ねばならない」として、「第1にバーガーの宗教理論を吟味し」た上で「第2に宗教に対する社会学的視点と神学的視点を詳細に検討すること」を提起している(Ahern 1999: 2-3)。しかしこの解釈はあくまでも宗教研究に資する限りでバーガーを論じようとする試みであり、バーガーの思想全体に目を向けようとはしていない。この点において、アハーンの研究は限界のあるものであり、また本稿とは目指す目標を異にしている。

<sup>6</sup> とはいえ以下に見ていくように、それは決して教条的な、正統主義的なものではなく、自由主義的な信仰であった。

<sup>7</sup> M・プファデンハウアーのモノグラフ(Pfadenhauer 2010=2013)は、『構成』以外の著作にも読者を導くことを目指して、『構成』を論述の大きな枠組みとしながらその他の著作にも目を配ってはいるが、やはりこれも信仰という論点に関しては不十分なものである。すなわちプファデンハウアー自身が認めているように(Pfadenhauer 2010=2013: 9)、同書はバーガーの社会学に対する宗教的関心の影響をほとんど考慮に入れていないのである。本稿の立場から言えば、これはバーガー論として大きな欠点である。

の世界から始まり、青少年期の感情的な混乱を経て、とりわけ結婚と父親になったことに顕著に示される、成熟に近いものの訪れにまで至る部分である。私の場合、第 2 に宗教的な遍歴がある。——それは神の鳴らすドラムの低い音を聞き、それを理解する長い旅である。この 2 つの軌跡は本書では少ししか触れられていない。このため本書で語られた物語は、私の人生の中で最も重要なものという訳ではないのである。(Berger 2011: 258)

このように、バーガーは自身のアイデンティティを少なくとも 3 層の構造において把握している。すなわち彼の自己理解においては、第 1 に彼自身が何者であるのかということに関わる位相、第 2 に宗教的なものとの関わりにおける自己、そして最後に社会学者としての自己が来るのである。第 1 の最内奥の自己の層も宗教的なものに関わると考えられなくもないが、いずれにせよバーガーのアイデンティティのヒエラルキーの中では、社会学者としての彼はキリスト者としての彼よりも低い位置にある。ここには、バーガー自身の自己理解において、社会学よりもキリスト教信仰の方が根本的な位置を占めていることが明示されている<sup>8</sup>。そのため、彼の信仰やそれに基づく神学的な議論がその社会的な議論を根底において規定していたと想定することも許されるのである。

もっとも、本稿は神学者ないしは宗教思想家としてのバーガーを描き出そうとする試みではない。というのも本稿は、バーガーを、まづもってキリスト教信仰を持った社会学者と見なしているからである。つまり本稿の主眼は社会学者としてのバーガーの評価にあるのであって、神学者としての彼にあるのではない。それゆえここで主題とするバーガーの思想とは、何よりもまづ彼が社会学者として表明した思想を指しているということを断っておきたい<sup>9</sup>。以上がバーガーを論ずるにあたっての本稿の基本的な視角である。もちろんさら

---

<sup>8</sup> あるいは簡潔に次のようにも述べられている。「良くも悪くも、私の自己理解は私が社会学者であるということには尽きない。私は自分がキリスト者でもあると認めているのである」(Berger [1969]1990: xvi)。

<sup>9</sup> 例えば R・C・フラーはバーガーを「われわれの時代における最も興味深い宗教思想家の 1 人」(Fuller 1987: 509) と見なしている。バーガーの神学思想、ないし宗教思想を取り上げ、それに考察を加えるというのは、無論のこと彼を論ずる際の 1 つの方法であろう。だが、筆者は本稿においてこのような視角をとろうとは思わない。その理由として、それは後述する社会学思想史ではなく神学あるいは宗教学研究の専門的な課題に分類されるものであるということに加えて、本稿がバーガーをまづもって社会学者であった人物として考えているということが挙げられる。たとえフラーの言う通り、バーガーがキリスト者として「社会科学的方法の限界を痛烈に感じ」、「現世性の宗教的拒否と呼びうるもの」を提唱していたとしても (Fuller 1987: 498-9)、彼は公的には社会学者をもって自認していたのである。彼が社会学者という職業に込めた含意については、第 3 章で詳しく論じる予定である。

に詳しい論証は後の章に委ねるが、本稿の視角の妥当性を示すには以上の論述で十分であろう。

上に述べてきたことから必然的に明らかになるように、本稿がバーガーの思想の意義と  
言うとき、それは単に社会学理論の発展における功績のみを指している訳ではない。本稿の  
言うバーガーの思想の意義とは、彼のキリスト教信仰に支えられた、社会学理論とそれに基  
づく現代社会論全体の思想的な意義を意味しているのである。これらは、バーガーが社会  
学者として、そしてまたキリスト者として時代の難題に対峙した苦闘の記録であり、その労苦  
の結晶であった。それは専門的な社会学の理論研究の領野に収まりきるものではない。理論  
の体系的整合性や説明能力を検証しようとする通常の理論研究の枠組みでは、それを評価  
するには狭すぎるのである。それゆえ本稿はバーガーのこうした営為とその結果として生  
み出された作品群を指すものとして、社会学思想という用語を用いることとしたい。バー  
ガーの思索をこのようなものとして捉えるということは、そこに専門的な社会学理論研究の  
枠組みを越えた思想性を認めるということに他ならない。つまり本稿はバーガーの書き残  
したテキストを、真空状態の中でひとりで生み出された中立的な科学的命題としてでは  
なく、この世界の現実的な文脈の中でなされた血の通った応答関係の所産として、そして自  
身を取り巻いていた現実に対する彼の態度決定の表明として読み解こうとしているのであ  
る。このようなものとしての彼の社会学思想こそが冒頭に立てた問い——バーガーの思想  
ということは何を意味するのか——に対する本稿の答えであり、また本稿において論究の  
対象となるところのものである。

それゆえまた本稿はバーガーの社会学思想を検討するに際して、部分的に思想史的なパ  
ースペクティブをも採用しなければならないだろう。特に本稿の後半部の主題となるバー  
ガーの現代社会論は、実際に、彼に近い政治思想家や神学者との対話の中で同時代的文脈  
を意識しつつ展開されたものだからである。より正確に言えば、バーガーの現代社会論は同  
時代の保守主義思想への接近と乖離の中で形成されたものなのである。これは、彼の現代社  
会論を吟味する際に、政治思想史の中のバーガーという観点が不可欠であるということ  
を意味している。このためわれわれはそれを考察するにあたって、アメリカの政治思想史研究  
の知見も援用しながらその意義を浮かび上がらせていく予定である。

ここにおいて漸く本稿の「社会学、宗教、保守主義」という副題の意味が明らかになるだ  
ろう。それはバーガーの社会学思想の広がりや構成要素を表しているのである。すなわち先  
に述べたように、彼はまず第 1 に社会学者であったが、それと同時にキリスト教信仰を持

ち続けた社会学者でもあった。そうした彼が現実の社会の向かう先に関してある規範的な立場を選ぶとき、それは保守的な現代社会論として表明されたのである。本稿はここに述べた命題の意味を、先の 2 つの問いと 3 つの基軸的主題に沿って詳らかにしていくことになるだろう。この意味において本稿は、すぐれて社会学思想史的なバーガー論となるはずである。キリスト教信仰を論点として加味することに加えて、このような社会学思想史的な視角をとるということがバーガー論としての本稿のもう 1 つの大きな特徴となる。

社会学思想史は、その名の通り、社会学説の思想史的検討を旨とする学問分野である。またすでに述べたように、それは社会学説の理論的整合性や現実についての説明能力の有無のみを問題とするのではなく、そこに胚胎された思想性を問おうとする研究でもある。この社会学思想史という呼称から、「社会学説史」と呼ばれている分野を類推する者もあるかもしれない。しかしながらこのような推測には注意が必要である。というのも、少なくとも日本においてはしばしば暗黙のうちに、社会学説史と呼ばれる分野は新たな理論のための道具箱のようなものとして位置づけられているからである。すなわちそれは、その実情において、ある新しい現象ないし事態を説明しうる理論を構築するために、出来合いの命題や概念を過去の様々の理論の中を探ること、あるいは過去の理論を現代に応用するための論点整理を主題とした研究となっているのである。それに対してここで言う社会学思想史は、社会学説とそれを取り巻く時代状況との関係をより主題的に取り上げようとする。またそれに加えて、社会学思想史は対象となる社会学説のさらに深い次元へと踏み込もうとする。社会学思想史研究は、その対象を包有する同時代的文脈や思想史的動向を踏まえながら、当の社会学説を、それを著した社会学者個人の思想的表現としても読み込もうとするからである。バーガー論においてそれが意味するところはすでに述べた通りである。本稿はこのような意味において、社会学思想史的研究としてバーガー研究を遂行するものである。このことの意義については、それがバーガー論を超えた広がりを持つということもあるため、もう少し詳しく触れておく必要があるように思われる。

思想史的なバーガー論としては、G・ドーリエンの研究 (Dorrien 1993) が、本稿の他にほぼ唯一の先行研究として存在する。その点において同作は貴重なものであり、本稿もしばしばこれを参照することになるだろう。とはいえこれもバーガーの思索全体を取り扱っている訳ではないし、彼を論ずる際のその視角にも問題があると言わざるをえない。同書の欠点は何よりも、それがネオコンとしてのバーガーを論じることに終始しているという点にある。すなわちドーリエンは、バーガーがネオコンの 1 人であるということを自明の前提



とするあまり、その多様な論考のほとんどすべてを彼の政治的立場に還元してしまっているということである<sup>10</sup>。ここでは通常のバーガー研究において支配的な傾向とは逆に、社会学説への視点が欠落しているのである。ネオコンと呼ばれる保守派グループの形成と変容は 20 世紀のアメリカ政治思想史に関する研究の中心的主題の 1 つであり、この問題に引きつけてバーガーを理解しようとする試みの意義は十分に首肯しうるものである。とはいえバーガーがまずもって社会学者であったことを踏まえるならば、この端的な事実を看過することも大きな欠点であることが分かるだろう。その場合には、バーガーの社会学説とその政治的立場との関係を問おうとする視座が抜け落ちてしまうからである。バーガー研究におけるこのような状況のゆえに、バーガーの全体像の社会学思想史的な検討を試みるのは、管見の範囲においては本稿が初めてとなる。

またこのような視角においてバーガーを論ずることは、単なるバーガー研究であるにとどまらず、社会学思想史的なアメリカ社会学説研究にも大きく寄与しうるはずである。あるいは少なくとも、本稿はそのような可能性を秘めていると考えられる。なぜなら本稿は、バーガーの議論を思想史的なパースペクティブにおいて明らかにすると共に、それを 20 世紀中葉から 21 世紀初頭までのアメリカ社会の動向に関連づけて理解することを目指すからである。2 度にわたる世界大戦の勝利の結果として、20 世紀のアメリカは政治、経済、文化だけでなく学問の面においても世界的な覇権を握るに至った。周知の通り、もちろんこれには亡命学者たちの存在も大きく寄与していたことは言うまでもない。しかしながらそのヘゲモニーも 20 世紀の後半には早くも崩壊の兆しを見せ始め、冷戦終結以降の多極化する世界の中では、アメリカの影響力の相対的な低下は明らかであるように思われる。とはいえそれは、アメリカのヘゲモニーが崩れつつあることを条件として、アメリカ社会学とは何であったのか、あるいは何であるのかということを改めて問う余地が生まれてきたということでもある。それは、20 世紀の中葉においてはときにスタンダードなものに見なされることもあったアメリカの社会学を、アメリカ文化の一面として理解する契機が生じるということなのである。そのようなものとしてアメリカ社会学を理解するためには、論点の整理や、理

---

<sup>10</sup> 清水晋作の D・ベル研究 (2011) におけるバーガーについての論述も、ドーリエンと同じ欠点を共有している。さらに同書には、そのネオコン理解に関しても不十分な点がある。それはネオコンの世代間の相違に関する認識の不十分さである。すでに多くの論者が主張しているように (Dorrien 2004; Vaisse 2008=2011; Ryan 2010)、世代区分という論点を抜きにしてネオコンを論じることはできない。本稿も第 5 章や第 6 章でこの問題に触れることになるだろう。

論の整合性ないし説明能力の有無を問うだけでなく、必然的にそこにおける思想性をも問う必要があるだろう。

例えば先に挙げたスミスはアメリカ社会学の思想性を「聖なるプロジェクト」という言い方で捉えている。彼によれば、それは単なる政治的イデオロギーにとどまらない聖性を備えたものであり、アメリカの社会学者の大半が（しばしば暗黙のうちに）携わっている神聖な使命であるという。曰く、「アメリカ社会学の聖なるプロジェクトは、啓蒙主義、リベラリズム、マルクス主義、改革的革新主義、プラグマティズム、セラピー文化、性の革命、公民権、フェミニズムなどの近代の伝統から発達した、世俗的な救済の物語である」（Smith 2014: 20）。スミスによれば、そのプロジェクトは自律的かつ個人的な行為主体の解放、平等、道徳的承認を目指すものである（Smith 2014: 7-8）。これは明らかにアメリカにおけるリベラルな伝統との親和性を持つものであるが、現代においては、伝統的なリベラルよりもさらに左派的な傾向の強いリベラルと密接な関係にあるという。またアメリカ社会学においてこのプロジェクトはあまりにも自明のものであるため、それはしばしば自覚されないままであるとスミスは述べている。だとすれば彼のこの指摘自体が重要なものであろう。それは、上に述べたように、アメリカ社会学の思想性への視点が生まれつつあることを如実に物語っているからである。

このことを踏まえて言えば、本稿がバーガーを通じて描き出そうとするのは、これとは別のアメリカ社会学の側面である。というのも重要なことに、スミスはバーガーを、上記のようなリベラルな傾向の強いアメリカ社会学の主流から疎外された存在と見なしているからである（Smith 2014: 172-3）。彼によればまさにこのことが、保守的な主張を含むバーガーの現代社会論が左寄りのリベラルの立場をとる多くの社会学者からあまり顧みられないことと関係しているという。さらにスミスは、バーガーの直接の弟子である J・D・ハンターもまた、バーガーと同じようにアメリカ社会学の周縁に追いやられた人物であると見ている（Smith 2014: 173-4）。本稿はバーガーの思想的意義の継承の形をめぐって、ハンターとスミスについても後にごく手短かに触れる予定である。それゆえ本稿は、バーガーの社会学思想をアメリカの保守主義思想との関連において明らかにすることによって、そしてまた彼の学問的遺産の行く末の一端を追跡することによって、アメリカ社会が左右に分極化していく中で閑却されてしまった、アメリカ社会学の 1 つの系譜を掘り起こすことになるだろう。そうすることによって本稿は、思想史的なアメリカ社会学説研究にも部分的に寄与しう

るはずである<sup>11</sup>。以上が、本稿がバーガー論として、ならびにアメリカ社会学思想史研究として持つ意義である。このことについては本稿の末尾でも改めて触れる予定である。

最後に本章を閉じるにあたって、以下に続く本論の構成を示しておく。先に述べたように本稿は、上掲の 2 つの問いとバーガーにおける関心の変化に対応して、前半部では主としてバーガーの理論研究を、後半部ではそれに基づく彼の現代社会論を扱うことになる<sup>12</sup>。その結果として本稿の議論は全体としてほぼ時系列に沿って組み立てられるが、とはいえ過度に時間的順序に拘泥することは避けて、前半部においても必要な限りで 1970 年代以降の

---

<sup>11</sup> スミスはこれ以前に別の著作においても、しばしばアメリカ社会学と宗教の関係を論じ (Smith 2003)、アメリカ社会学の思想性に言及している (Smith [2003]2009: 81-7)。これらにおけるスミスの基本的な見解は、アメリカ社会学は宗教に取って代わる世俗的な文化として現れたというものである。この他にアメリカ社会学への思想史的なアプローチを試みたものとしては、A・J・ヴィディックと S・M・ライマンの著作がある (Vidich & Lyman 1985)。アメリカ社会学を宗教の世俗的代替物として理解しようとする点において、同書はスミスの著作と問題意識を共有していると言えるだろう。ヴィディックとライマンにはその続編として、H・ブルーマーに関するモノグラフがある (Lyman & Vidich 1988)。さらにこれらの研究に先立つ 19 世紀のアメリカ社会学思想史研究として、バーナード夫妻の古典的な大著が存在する (Bernard & Bernard [1943]1965)。これもまたアメリカにおける宗教と社会科学との複雑な関係、ならびに前者から後者への漸次的移行を描き出す重要な研究である。本稿はバーガーの社会学を彼の信仰の現世的代替物やその宗教的な関心の単純な世俗化版と見なしはしないが、これらの先行研究の観点には大いに賛意を寄せるものである。またアメリカ社会学思想史に関する邦語文献としては、宇賀博のアメリカ社会学研究 (1971, 1990) の他に、個々の社会学者の研究を主題とするモノグラフとして高城和義のパーソンズ研究 (1992) や吉野浩司の P・A・ソローキン研究 (吉野 2009)、そして先述の清水のベル研究 (2011) などがある。アメリカ社会学思想史研究への部分的な貢献を期しながらも、あくまでバーガー論であることを主眼とする本稿は、邦語で著されたこれらのモノグラフに連なるものとして位置づけられるだろう。

<sup>12</sup> ここで本稿の行論に関して付言しておきたい。本稿の前半部と後半部は、それぞれ上に掲げた 2 つの問いを主題としている。無論これは本稿の立論上やむをえない構成であるが、それでもやはり本稿には、前半と後半で論述の際の視点の設定が大きく異なっているのではないかと批判が寄せられるかもしれない。そのような批判はある程度妥当なものである。実際以下の行論に示されているように、本稿の前半は主としてバーガーの社会学思想の内的な発展をたどっているが、それに対して、後半は外在的な状況との関わりの中での彼の思索の展開を追っているからである。とはいえ、筆者はそれが必ずしも非難に値することであるとまでは考えていない。というのも、無論そこにはバーガー自身とその思想を現実の社会や周囲の人々という自らの外部に向けて開いていった——その理由については後に詳しく論ずる——という事情が関係していることに加えて、そのようにして現状に介入し、状況の中で思索を積み重ねるといった思想家としての姿勢は、アメリカにおける知識人の 1 つのスタイルとして極めてオーソドックスなものであると考えられるからである。というよりもむしろ、後者の側面を考慮に入れずしては、アメリカの知識人を十全に理解することはできないのではないかとすら思われる。それゆえ本稿は、論述の際の視点の設定にある種のぶれを生んでしまいかねないという危険を冒しつつも、バーガーの社会学思想の形成と現実の社会への関与の両面を取り上げることとする。

種々の作品に言及することとする。それは本稿の前半部で扱う問題を解くために必要なことだからであり、それによって後半部の諸々の主題の理解も助けられることになるだろう。それぞれの狙いを示せば次のようになる。

前半部では初発の時点での社会学的関心と宗教的関心の両方の存在を確認すると共に、バーガーがそれらをいかにして調停するようになったのかということ进行を明らかにする。これにより、バーガーが社会学（者）とその使命をいかなるものと見なしていたのか、そしてその理解が彼のキリスト教信仰にいかなる形で基づいていたのかということが提示されるだろう。またこれらの点を明らかにすることによって、なぜバーガーの関心がある時期に現代社会論の方向へと転換したのかということの理由も明示されるはずである。次いで後半部では先に紹介したいくつかの経験的、具体的な論題に関する彼の議論を考察すると共に、そのような問題への取り組みの中でバーガーがいかにしてそれまでの理論的枠組みを部分的に修正しつつ再構成するようになったのか、またその結果として、彼がいかなる社会構想を練り上げるに至ったのかを解き明かす。これによってバーガーの思索の全貌が最終的に解明されることになる。そのための各章の概要は次の通りである。

第1章はバーガーの学問的営為の出発点にあたる1950年代の議論を取り上げる。主たる考察対象となるのは、1954年にニュー・スクール・フォア・ソーシャル・リサーチ（以下ニュー・スクールと略記）に提出された彼の博士論文と、その後のドイツでの調査を基にして著された論考である。先述の通り、何よりもバーガーにおける社会学的関心と宗教的関心の二重性を確認することがここでの目的となる。

第2章の主題は『構成』の完成に至るまでの理論的発展の過程である。第2章はそれについての考察を通じて、前章で確認されたバーガーの博士論文の議論がどのようにしてその後の理論へと社会学的に洗練されていったのかということ进行を明らかにする。そこでは、『構成』として知られる理論の構築の過程において、バーガーがそれ以前の宗教的なターミノロジーを徐々にそぎ落としていった様子が描かれることになるだろう。また第2章では『構成』に関わらせる形で、同書がその源泉の1つになったとされる「構成主義」の思潮についても触れる予定である。

第3章は、上述の、バーガーにおける宗教的関心の一見するところの後景化の理由を解き明かし、その上で、1960年代に登場してきたラディカル社会学に対するバーガーの批判とその神学的根拠についての考察を通して、彼の社会学的議論とキリスト教信仰との関係を解明する。概略的に述べれば、バーガーは、ウェーバーの議論とルター派の思想に依拠す

ことでラディカル社会学とは異なる形で社会学を意義づけようとしていた。これを論証することによって、第 1 章で確認された彼の関心の二重性がいかなる形で調停されるようになったのか、そしてなぜ彼の思索において上に述べたような方向性の転回が生じたのかということが明らかになるはずである。これが本稿の第 1 の問いに対する解答になる。また第 3 章においては、最後に、この転回を経た後のバーガーが第 1 世代のネオコンの立場に接近していたことが確認される。以上の議論は必然的に、それに続く本稿の後半部の議論の導入となるだろう。

したがって第 4 章から後半部の内容——本稿の第 2 の問いに関する議論——になる。第 4 章は 1970 年代のバーガーのアメリカ社会論を取り上げる。そこでの中心的な主題は正当化の危機という事態である。これは『構成』において理論的に描き出された社会的世界の現実的な成立可能性に関わる最初の議論であった。第 4 章では、仲介構造論にまつわる時事論の寄稿やハートフォード宣言の起草、発布といったバーガーの様々な社会活動も確認しながら、この時期の彼の所論を追うことになる。

第 5 章は 1970 年代から 80 年代にかけてのバーガーの資本主義擁護論と、同時期の彼の対話相手の 1 人であった M・ノヴァクの同種の議論とを対比する。2 人の議論の比較検討を通じて、その後の 90 年代に訪れるバーガーとネオコンとの決裂に至る伏線を見出しておくことがこの章の目的である。具体的には、資本主義やアメリカ社会に対するノヴァクの熱烈な宗教的正当化の中に、バーガーとの見解の相違とその後のノヴァクらの原理主義化の萌芽を見出しておきたい。

第 6 章は今述べた決裂を迎えるまでの消息を、主に R・J・ニューハウスとの関係に即してたどっていく。一般にこの決裂は、ニューハウスやノヴァクが「神政保守 (theocon)」の方向へと舵を切ったことが直接的な原因と見なされている (Linker [2006]2007)。しかし本稿はこのような見方とは異なり、バーガーとニューハウスの関係の断絶にはより深い対立の源泉があったことを示すことになるだろう。それに際して本章は、ニューハウス、バーガー、ハンターらが参加していたウィリアムズバーグ憲章という宣言の内容も紹介しつつ、議論を進めていく。

第 7 章は「文化戦争」という状況を前にして構想された、バーガーの規範的な社会像を明らかにする。ハンターの提起した文化戦争論 (Hunter 1991) は、分極化するアメリカの様子を克明に描き出すものであると共に、それまでのバーガーの現代社会論に対する鋭い批判を含むものであった。これを受けてバーガーは、第 4 章で確認した 70 年代の議論の根本

的な修正を余儀なくされることになる。また、その改訂の作業はこれまでに見てきた議論の最終的な総合の試みでもあった。彼はそこで、多元主義がニヒリスティックな相対主義や暴力的な闘争に陥るのを防ぐべく、人格の価値と自由——人間の尊厳——を理念的な核とした社会とその制度的秩序を構想するに至る。ここにおいてわれわれは、漸く彼の社会学思想の到達点にたどり着くはずである。

それに続く最後の結びの部分では、本稿のバーガー論が今後どのような論題へ開かれていくのかということについての現時点での展望を素描する。そこにおいては、バーガーとリベラル思想との関係、バーガーと保守主義思想との関係、ならびにバーガーの社会学思想の発展的継承の形といった論点が今後の課題として示唆されることになる。それによって、本稿において語られたバーガー論が、今後いかなる形においてアメリカ社会学思想史研究に寄与しうるのかということが臆気ながらも描かれるはずである。以上の議論を通して、本稿はバーガーの社会学思想の全容の解明に取り組むと共に、それを通して現時点での彼の評価を見定めることに努めたい。

## 第1章 端緒——二重性の力学

本章の目的はバーガーの1950年代の関心の様態を、特に、彼がその活動の初期から宗教に深い関心を寄せた社会学者であったという点に着目しつつ明らかにすることである。これまでのところ、彼の出発点である博士論文をはじめとして、この時期のバーガーの活動はほとんど明らかにされていないと言ってよいだろう。しかし50年代は、その後の半世紀以上にわたるバーガーの思索活動の端緒にあたる極めて重要な時期である。というのもそこには、バーガーという思想家を考える際に看過することのできないいくつかの論点を確認されるからである。それらの中のあるものは非常に明瞭な形で存在するのに対して、別のものは注意深く探さねばならないような萌芽的な形においてしか認められないのだが、ともかくもそうした重要な論点がこの時期の思索の内に様々に包有されている。それゆえ彼の社会学思想全体を理解するためには、まずはこの50年代の彼の関心と活動の詳細を取り押さえておくことが不可欠である。本章の論述の焦点はさしあたり明確に確認しうる主題に合わせておくが、われわれは萌芽的な形で存在する論点にも付随的に触れていくことにしよう。

そのために本章は、まずは1954年にニュー・スクールに提出された彼の博士論文を検討する(第1節、第2節)。バハーイー教の歴史を扱ったこの作品も、おそらくごくわずかのバハーイー教の研究者を除けば全体として通読されたことはほとんどないため<sup>13</sup>、それを論ずるだけでも意義のあることであろう。次いでこれと密接に関連した主題として、同時期の彼の作品、特にドイツでの調査研究に示唆を受けた論考を取り上げる(第3節)。以上の論述を通じて、バーガーの50年代の思索は3つの構成要素からなることを明らかにしたい。すなわち第1にバハーイー教研究、第2にドイツでの調査活動、そして第3に彼の宗教的な関心である。バーガーはこのバハーイー教研究においてウェーバーの議論を継承しつつ、

---

<sup>13</sup> バハーイー教に関する研究書にはバーガーの博士論文への言及を含むものもいくつか散見される。なかでも、それについて少々立ち入った考察を加えているものにP・スミスの論文がある(Smith 1978)。そこでは、バーガーが扱う資(史)料に対する批判などの興味深い議論がなされているが、全体としてスミスの主眼は、バハーイー教を分析する際のバーガーの概念的道具立てが不十分であるという点に置かれており、博士論文における彼の関心などは問題にされていない。またこの博士論文がバハーイー教研究を含む、アメリカにおけるイスラーム教研究においてどのような意義を持つのかということは非常に大きな問題であり、本稿で主題的に扱うことはできない。この問題に関しては、ひとまず参考までにM・アフマドらの作品(Ahmad et al. 2012)を参照されたい。

それを部分的に修正しようとしていたが、これは彼の教師の 1 人であった C・マイヤーの問題提起の継承であった。とはいえ以下の議論においてはさらに、現代における宗教の再生を模索した第 3 の要素が最も根本的なものであり、これこそがその他 2 つの活動を支えていたということが示されるだろう。

## 第 1 節 ニュー・スクールの知的環境

バーガーの博士論文はいかなる知的環境の下で執筆され、提出されたのだろうか。この点を明らかにすることは、本章に続く本稿全体の議論にとっても非常に大きな示唆を与えてくれる。周知の通りニュー・スクールは 1930 年代に A・ジョンソン学長の下で、大勢のヨーロッパからの亡命学者を受け入れていた。彼らは 1950 年代にはもはや単なる亡命学者ではなく、アメリカにおいて確固たる地位を築いた学者となっていた。特に社会科学や社会思想の面からニュー・スクールの歴史を著した一書によれば、こうした亡命学者たちの若かりし頃以来の関心の的は M・ウェーバーであったという。そのため「1950 年代から 60 年代の初頭にかけてしばらくの間、ニュー・スクールの大学院はウェーバーの作品を知的な議論の源泉にしており、それが小規模ではあるが重要な、アメリカの若い学者集団に影響を与えたのである」(Rutkoff & Scott 1986: 200)。これらの亡命学者の中でも特に A・ザロモン、シュッツ、そしてマイヤーの 3 人の学者によって、ウェーバーはニュー・スクールの大学院において中心的な関心の対象となっていたという (Rutkoff & Scott 1986: 213)<sup>14</sup>。

この 3 人はバーガーが自分に決定的な影響を与えてくれたと自伝で述べている人物でもある (Berger 2011: 17)。バーガーによればこの 3 者からは種々の影響を被ったとのことであるが、この時期以降も含めてバーガーの思想を総体として捉えた場合、やはりウェーバーの影響が顕著である。この点は本章以降の論述においても度々確認することになるだろう。バーガーはその思索活動の様々の局面においてウェーバーの議論に依拠しながら、それとの対話の中で絶えずウェーバーから微妙に逸脱する形で自身の立場を築いていった。ウェーバーに対するこの一見するところの信順と、ともすれば見落としてしまいがちな離反の

---

<sup>14</sup> L・A・スキヤッフはアメリカにおけるウェーバー受容の主たる経路として、パーソンズの社会学、H・ガスと C・ライト・ミルズによるウェーバーの英語訳論文集に加えて、ニュー・スクールの学者たちを挙げている (Scaff 2011: 229-44)。なお亡命以前のガスのドイツでの活動や亡命後の境遇、ならびにミルズとのウェーバーの英語訳の計画とそれにまつわる E・シルズとの対立という、アメリカにおけるウェーバー受容史にとっても興味深いエピソードについては G・オークスとヴィディク共著論文 (Oakes & Vidich 1999) に詳しく述べられている。



両面は、バーガーの思想を理解するに際して極めて重要な視点となる<sup>15</sup>。後で見るように、彼の博士論文もまたその好例である<sup>16</sup>。それゆえ彼の博士論文はまさに当時のニュー・スクールの知的な環境を色濃く反映する作品であり、その点において、先に挙げた 3 人の学者からの影響を深く刻印するものであった。この 3 者の中でもシュッツは、バーガーとの関係はもちろんのこと、ウェーバーとの関係やそれをめぐるパーソンズとの論争などに関しても含めてよく知られていると思われるため、以下では他の 2 人についてそれぞれ簡単に紹介をしておこう。今やほとんど自明となった、シュッツからバーガーへ続く現象学的社会学の系譜という社会学の教科書的理解を思い起こすならば、バーガーがその思想形成に際してシュッツ以外の人物からも影響を被ったというのは重要な事実である。

ザロモンは 1920 年代中葉という極めて早い時期に、ドイツでウェーバーの社会学に総論的な論評を加えた人物である (Salomon 1926)。ザロモンがこのように早い段階でウェーバーを総括的に論ずることができたのは、おそらく彼が E・レーデラーや G・ルカーチといった人物と交友を持っていたためだと思われる (Matthiesen 1988: 307-11; Loader & Kettler 2002: 74, 103)。ザロモンは 30 年代にもニュー・スクールの紀要を通じて積極的にアメリカへのウェーバーの紹介に務めていた (Salomon 1934, 1935a, 1935b)。ウェーバー研究者の S・カルバークによれば、英語で書かれたこの 30 年代のウェーバー論も、英語圏では最も早い時期におけるウェーバーの全体像の紹介にあたる (Kalberg 1993: 585)<sup>17</sup>。彼は 50 年代にはウェーバー研究からさらに進んで、「社会学史におけるウェーバーの位置、特にデ

---

<sup>15</sup> とはいえ本稿の段階では、まだ〈ウェーバーとバーガー〉という大きな問題を主題的に扱うことはできない。この問題を解くためには、その前段階にあたる準備作業として、バーガーの思想の全容が解明されねばならないだろう。というのも、なるほど確かにバーガーはしばしばウェーバーの議論を受ける形で自身の立場を確立していったが、決してウェーバーだけが彼の思想的淵源であるという訳ではなかったからである。また両者の関係は、アメリカにおけるウェーバー受容史の正確な理解をも必要とする、極めて難易度の高い問題である。本稿はこの将来的な課題の達成を期しつつ、そのための橋頭保となるべくひとまずはバーガーの思想の解析に努めることとする。

<sup>16</sup> この他に比較的早い時期におけるウェーバーへの批判的な論考として、『アメリカン・ソシオロジカル・レビュー』誌に掲載された 1963 年のカリスマ論が挙げられる (Berger 1963b)。これはウェーバーの生きた時代以降の聖書学の発展を踏まえて、ウェーバーの議論の部分的な修正を試みたものである。

<sup>17</sup> 英語圏ではザロモンの紹介以前にはわずかに、パーソンズによる『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』についての論文と、古代史家による『古代農業事情』へのいくつかの論評があるだけである (Kalberg 1993: 585)。ただしその全体像の紹介には至らないものの、F・ナイト、パーソンズ、シルズらによる英語訳を通じたウェーバーの受容は、ザロモンの論文にわずかに先んじて始まっていた (Scaff 2011: 202-3)。

ユルケームとの関係をより明らかに理解するために、デュルケームのみならずバルザック、現代のユダヤ教、そしてトクヴィルをも研究しようという気になっていた」(Rutkoff & Scott 1986: 213-4) という<sup>18</sup>。付言すれば、バーガーがニュー・スクールで初めて履修した課程がザロモンの担当する「社会学者としてのバルザック」という授業であり、彼はそこでザロモンから社会学的な考え方を教わったと述べている (Berger 2011: 12-3)。

一方マイヤーはバーガーの博士論文の指導教員を務めた人物である (Berger 2011: 25)。ユダヤ人であったシュッツやザロモンとは異なり、マイヤー自身はプロテスタントであったが、彼の妻がユダヤ人であったためにアメリカに亡命することになったのだという (Berger 2011: 24)。亡命以前の時期も含めたマイヤーの学問的経歴に関しては、A・グーゴルツの論文に詳しい (Gugolz 1991)。グーゴルツによれば、マイヤーの思想形成において大きな影響を与えたのは、E・ハイマン、A・ザルツ、K・ヤスパース、K・マンハイム、M・シェーラーといった思想家であった。ハイデルベルク大学において、マイヤーはこのザルツの下で博士論文を執筆した (Mayer 1933)。ザルツは M・ウェーバーと E・トレルチの学生の 1 人であり、セクトと教会の問題を扱ったこの論文には、ザルツを通じた 2 人の影響が見て取れるという<sup>19</sup>。後述するように、彼はその中でウェーバーとトレルチのセクトと教会の類型に関して、この類型論が専ら組織の形態についての議論であり、それぞれの宗教生活の内容を取り上げていないと批判していた<sup>20</sup>。バーガーはマイヤーのこうした問題提起

---

<sup>18</sup> 先ほどからしばしば言及しているヴィディクは、これとは異なる見解を示している。彼はニュー・スクールでザロモン、マイヤー、そしてバーガーとも同僚であった社会学者である。彼によると、ザロモンがウェーバー研究から徐々に離れていったのは、ホロコーストの事実を知り、ドイツ思想に対して嫌悪感を抱くようになったからであった (Vidich 2009: 398)。本稿の主題から逸れるためこの点に深入りはしないが、その詳細を明らかにするには独立したザロモン論が必要であろう。なお付言的に述べておくと、上記のヴィディクの証言を収めた彼の自伝は、20 世紀中葉以降のニュー・スクールやアメリカ社会学の知的な雰囲気を知るための貴重な資料である。本稿に関わることで言えば、マイヤーやバーガーをはじめとするドイツ系の学者とヴィディクに代表されるアメリカ出身の学者との確執などは、マイヤーとガースのウェーバー解釈の相違にも関係する興味深いエピソードである (Vidich 2009: 400-1)。これについては、いずれまた稿を改めて論じたい。

<sup>19</sup> 筆者は以前の別の論文においては、マイヤーは「ハイデルベルク大学で A・ウェーバーと K・ヤスパースに師事し、『セクトと教会』と題した著作 (Mayer 1933) を完成させていた (Rutkoff & Scott 1986: 214-5)」(池田 2019: 3) と述べていた。だがその後の調査の結果、当時筆者の依拠していた P・M・ラトコフと W・B・スコットの文献よりもグーゴルツの論文の方が詳しく、正確であることが判明したため、この場を借りて訂正しておく。グーゴルツの所説に従えば、残されたマイヤーの学生時代の講義ノートからは、確かに彼が A・ウェーバーの講義に出席していたことが確認されるものの、それ以上にザルツからの影響の方が明白かつ強力であるとのことである。

<sup>20</sup> グーゴルツは次のように述べている。「マイヤーは、ウェーバーがあまりにも軽率にその

を自らの博士論文においてさらに敷衍しようとしたのだと述べている (Berger 2011: 36)。

バーガーの博士論文はこのような環境において、「セクトから教会へ——バハーイー教運動の社会学的理解」という表題で執筆、提出された (Berger 1954a)。今述べたバーガーの問題意識はこの表題からも明らかであろう。審査にあたった教員の情報は記載されていないが、自伝の記述からは、少なくともシュッツは口頭試問の場に来ていたことが分かる (Berger 2011: 22-3)。この学位論文の分量は、脚注を含めて A4 のタイプ原稿 194 ページ分である。構成は 4 章立てで、第 1 章から第 3 章まではバハーイー教の歴史を、最後の第 4 章はそれに基づく理論的考察を扱っている。バーガーによれば、それは「19 世紀のイランにおけるメシア的運動から 20 世紀のアメリカにおける幾分か落ち着いた共同体へというバハーイー教信仰の変遷についての研究」(Berger 2011: 27) であった。

とはいえ、なぜバーガーはバハーイー教という一見すると特殊な主題を選んだのであろうか。バハーイー教という宗教は、特にわれわれ日本人にとっては馴染みのないものかもしれない<sup>21</sup>。自伝によれば、この主題選択の直接的な契機となったのはミールザー・アフマド・ソフラブという人物との出会いであった。ソフラブは 1912 年から 1915 年まで、バハーイー教の 2 代目の指導者であるアブドル・バハー、通称アッバース・エフエンディの通訳を務めていた人物である。アッバースはヨーロッパやアメリカにバハーイー教を広め、当地の人々に、現代における「一種のキリスト的な人物」(Berger 1954a: 73) の印象を与えた指導者であった。バーガーの自伝の述べるところでは、ソフラブはその間のアッバースの言行や彼と出会った人の様子を英語で日記に記しており、それを読んだバーガーがその内容に大いに魅了されたとのことである (Berger 2011: 34)。ここから推論するに、学位論文における主題選択の理由としては、彼が同時代の生きた宗教の事例としてのバハーイー教に社会的な関心を寄せたというのが妥当な線であろう。そうだとすれば、そこからはさらに次

---

類型論をつくり、そもそもの宗教的欲求を無視し、あまりにも経済的な原理に依拠しすぎてしまっていると非難する (Mayer 1933)。マイヤーの考えでは、宗教が持つ共同体形成力に関する根本的な問題は、ウェーバーの著作において正当に考察されていないのである」(Gugolz 1991: 129)。

<sup>21</sup> バハーイー教は 19 世紀のイランにおいてイスラーム教およびバブ教から派生して成立した一神教的宗教であり、公称では現在世界中に 600 万人近くの信徒を有し、236 の国と地域に共同体を持つ世界宗教である。バハーイー教は 19 世紀末の北米大陸への布教を契機として、それ以降世界的に広まっていった。21 世紀初頭の時点で、アメリカには約 14 万 5 千人の信徒がいるという (Hartz 2002=2003)。なお以下に述べるバハーイー教についての理解はすべてバーガーの説明に従っていることを断っておきたい。

のことが推察されうる。すなわち篤信のキリスト者でもあったバーガーはバハーイー教への関心の裏側で秘かに、現代における宗教的なものの現れとその様々の様式に目を向けていたのではないかということである。この点については後に改めて立ち戻ることになるが、以下ではひとまずそれに関連して、バーガーの博士論文の理論的考察の部分を取り上げよう<sup>22</sup>。

## 第2節 バーガーの博士論文の意義

上に述べた通り、バーガーの博士論文はバハーイー教の歴史を、救世主の到来を待望する至福千年説的運動の漸次的な変容過程として捉えている。すなわちそれは、現世に対して敵対的なセクト運動から、倫理的な教えを重視する、現世に対して比較的順応的な世界宗教への進展として理解されるのである。それが彼の博士論文の表題で言われる、セクトから教会へと至る運動である。論文執筆時点までのバハーイー教の歴史を第1章から第3章までで概観した上で、バーガーは結論部の第4章でそれについて理論的な考察を加えている。バーガーが言うには、バハーイー教の発展は、宗教社会学において重要な問題の1つであるセクトの性質に関して鋭い洞察を与えてくれるという。すなわち、

それは、第1にセクトから教会への発展における宗教的モチーフと社会構造の関係に関してある結論を引き出すことを可能にしてくれる。第2に教會的形式の起源について優れた見方を与えてくれる。最後に第3に、東洋から西洋へのバハーイー教の移転は宗教的コミュニケーションの性質や回心という現象について非常に興味深い情報を与えてくれる。(Berger 1954a: 145)

これらはそれぞれ第1、第2の問いが社会学的な主題に、第3の問いが神学的な主題に関わっていると言えよう。全体としては、この第4章はセクトと教会をめぐる議論を主題としている。これは宗教社会学においては、周知のようにウェーバーやトレルチによって主題的に展開された議論であるが、バーガーはここでは専らウェーバーを意識している。それゆえここでのバーガーの行論はウェーバーの議論の継承と修正という形をとる。具体的には、

---

<sup>22</sup> バーガーの博士論文の詳しい内容に関しては拙稿(池田 2019)を参照。彼の博士論文の内容を紹介するという課題はこの論文でもってすでに達成されていると考えられるため、以下の本論では専らそこにおける理論的考察の意義について検討することとする。

バーガーは宗教的経験に関する議論をセクトや教会の定義に組み込もうとするのである。すでに確認した通り、彼は、それが彼の指導教員であったマイヤーの議論に従うものであることを率直に認めている (Berger 1954a: 149)。だがそのとき、彼にはマイヤーに従うということに加えてさらなる動機があったように思われる。それは彼の神学的立場に基づくものである。つまりその後の神学的著作に顕著に見られる、宗教の本質を宗教的経験に見出すとするバーガーの姿勢がすでにここに垣間見られるのである。さらに第 4 章の末尾でバーガーは、こうした論述の上に彼自身の現代アメリカ論を重ねている。詳しく見ていこう。

バーガーはセクトや教会の定義に関して、ウェーバーの『社会学の基礎概念』における、政治的制度に関する一般的類型論との関連においてなされた議論を取り上げる。それに従えば教会は規範的秩序と物理的強制力を有した政治的制度、すなわちアンシュタルトであり、それに対してセクトは個々人の任意による自発的結合であるとされる。バーガーはこの議論にカリスマの日常化論を重ねつつ、セクトから教会への発展という集団の拡大の過程をバハイ教の歴史に見ようとする。曰く、「明白に見て取れるように、セクトは、ウェーバーがカリスマの『日常化』と呼ぶ過程に従って、必然的に教會的類型へと発展していく」 (Berger 1954a: 147)。言うまでもなく「日常化」とは、ウェーバーにおいては、カリスマの備える非日常的性質が薄れていき、支配の正当性の根拠がカリスマ以外のものに移っていく過程であるとされていた。しかしここにおいてバーガーは日常化論を支配の正当性論から切り離し、それをセクトから教会への集団の変質論に適用するのである。ちなみにグーゴルツによれば、バーガーにおけるこうした観点はマイヤーの論文にすでに認められるという。グーゴルツは、カリスマの日常化という事態に象徴される精神の力と時間の力の「互いに対する不断の緊張関係」 (Gugolz 1991: 130) という主題の存在を、セクトと教会を扱ったマイヤーの博士論文に見て取るのである。この観点がおそらくバーガーにも継承されたのであろう。

この議論に関してウェーバーのいわゆる「ゼクテ」論文を参照するならば、バーガーとウェーバーの相違がより明瞭になるだろう。バーガーは特に言及していないが、「ゼクテ」論文もウェーバーがセクトや教会という主題を扱ったものと見なしうる。これは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の姉妹編をなす作品であり、彼が自身の仮説の生きた証拠をアメリカのセクトの中に見出したことが表明されている重要な論考である。周知の通り、それはカトリック教会から分裂したプロテスタント諸派の様子に主眼を置いている。すなわちウェーバーはそこにおいてキリスト教の歴史を論じているのであり、カリスマの

日常化論はそれとは別個の、政治の世界にまつわる理論的な議論として独立して存在するのである。それに対してバーガーはカリスマの日常化論を中心的な軸に据え、それをセクトから教会へという組織形態の議論へと転用する。ウェーバーが主にキリスト教に関する歴史的議論を展開したのに対して、バーガーは議論を宗教的組織一般の形態論へとずらしているということである。

このようにセクトと教会をめぐるバーガーの議論は、ある面では、ウェーバーの支配の社会学における知見の一部をセクトと教会の類型に応用したものであったと解しうる。バハイ教の歴史はこの議論を例証する重要な事例である。曰く、「われわれはウェーバーの『日常化』の概念がセクトから教会への発展において有効に証明されうると考えているし、また実際に、バハイ教運動の事例においてそれがなされうると考えている」(Berger 1954a: 154)。ここまで見てくれば、バーガーが第4章冒頭に掲げた3つの問いの最初の2つはほぼ解決される。すなわちバハイ教においては、至福千年説的モチーフが徐々にその影響力を変質させ、それと同時に教団の力点が革命的な現世拒否から現世への順応の方へと移っていき、それに応じて最終的にはセクトから教会への発展が生じたとされるのである。バーガーは具体的事例を引き合いに出しながら、日常化と教会形成の過程をより詳しく追跡している (Berger 1954a: 159-75)。

このように概略を述べると、バーガーはウェーバーの議論をほぼそのまま踏襲しているかのように思われるかもしれない。ところがまさにこの日常化をめぐる議論において、バーガーはウェーバーの議論に微妙ではあるが重要な修正をも施そうとするのである。それはセクトや教会の定義それ自体に関わるものである。バーガーはウェーバーの議論の妥当性のある程度認めつつ、また自身によるウェーバーの要約が極めて簡潔であることを認めつつ、それでもセクトと教会についてのその定義は不十分であると述べる。例えばウェーバーの定義に従えば、現在のアメリカにおいて巨大な勢力となっているバプテスト派ですらそれへの所属の仕方のためにセクトに分類されてしまうといった、現実にそぐわない事態が生じるというのである (Berger 1954a: 148)。もちろんこれはバーガーに先んじて H・リチャード・ニーバーが指摘した問題であり、このために彼が教派 (denomination) という概念を創出したことはよく知られている。

しかしさらに重要なことに、バーガーは、ウェーバーによるこうした定義がウェーバー自身の理解社会学の観点から見て不十分であると指摘するのである。曰く、

ウェーバー自身の観点から言えば、セクトや教会といった現象の背後にある内的意味を理解する必要がある。この内的意味は宗教的な意味であるため、われわれは、特殊な宗教的相違を考慮に入れるような定義を必要とする。[……] ウェーバーの定義はあまりにも「社会形態学」に依拠しすぎているのである。(Berger 1954a: 149)

言い換えればセクトや教会に関するウェーバーの類型論は、組織論的観点を強調しすぎるあまり、それらの宗教生活の内実を捉えきれていないというのである。こうした批判はトレルチの議論にも当てはまるとされる。バーガーはさらに付随的に G・ファン・デル・レーウ、J・ヴァッハ等のセクト論、教会論を概観しているが、それらもこの問題に関して適切な定義を与えてくれていないと述べる。ここにおいてセクトや教会の定義をめぐるバーガーのこうした批判の土台となっているのが、宗教的経験に関する議論である。彼が第 4 章の冒頭に掲げた第 3 の問いはまさにこの点に関わる。

上記の第 3 の問いにおいてバーガーが論じているのは、宗教的経験とそれに伴う回心の様子である。それは『天使のうわさ』をはじめとするその後の神学的著作で論じられているような、宗教的経験についての宗教現象学的な議論である。バーガーによれば宗教的経験は日常のリアリティとは異なるリアリティとの出会いであり、また「回心とは古いリアリティから新しいリアリティへのステップである」(Berger 1954a: 176) という。おそらく W・ジェイムズやシュッツの多元的リアリティ論を意識しながら、バーガーは、こうした経験自体は宗教的経験に固有の過程ではないこと、美的経験や何らかの観念体系との出会いにも類似の性質があることを指摘する。だとすれば宗教の場合に固有の特徴とは何なのであろうか。彼によれば宗教的回心に特有なのは、R・オットーの用語を借りれば、このリアリティ間の移行に『ヌーメンの』性質」(Berger 1954a: 177) が伴うことである。つまりそれは「常に闇から光、実存のより低いレベルからより高いレベルへの移行」(Berger 1954a: 177) なのである。そこに見られるのはリアリティ間の単に水平的な移動にとどまらない、垂直方向のベクトルである。バーガーは、アッパースなどのカリスマ的指導者が生きていた時代には、彼らの人格的な力によるこうした回心の経験が数多く記録されたと記している (Berger 1954a: 177)。バーガーはこうした宗教的経験の観点をセクトや教会の定義に組み込もうとするのである。

すでに述べたように、その際バーガーはこの問題に関してマイヤーの議論を受け継いでいた。彼によれば、マイヤーはウェーバーとトレルチを批判して、教会とセクトを特に宗教

的基準との関連において定義する必要性を強調した。これは、バーガーがウェーバーの議論における理解社会学的観点の不徹底として指摘していたのと同種の批判である。このためマイヤーは、セクトを霊 (spirit) の秩序、教会を律法の秩序と定義する。バーガーによれば霊とは「宗教的対象そのもの」、すなわち「そこにおいて人間が聖なるものと出会う宗教的体験を生み出すもの」(Berger 1954a: 152) のことである。しかしバーガーは、なるほど確かにマイヤーのこうした基本的なアプローチに同意するものの、その定義はまだ不十分であると述べる。というのもマイヤーの定義に従えば、聖性はセクトにのみ保持されることになるからである。その場合には、教会とセクトとの連続性は見失われ、両者は相互に断絶した制度として規定されてしまうことになるだろう。それに対してバーガーは、教会とセクトのどちらの類型にも何らかの類の霊的経験が見出されると述べ、両者の連続性を主張する。そのためバーガーは、宗教的なものとの関連でそれらを定義しなければならないというマイヤーの問題提起を受け継ぎつつ、彼自身の解答を用意するのである。

彼はマイヤーの定義に代えて、さらにはウェーバーのセクテ論に含意されていた歴史性も外して、次のような定義を提案する。

われわれはセクトを、一時的なものであれ持続的なものであれ、霊が直接的に現前しているという信念に基づく宗教的集団として定義しうる。他方教会は、霊が遠いという信念に基づく持続的な宗教的集団として定義しうる。(Berger 1954a: 152) (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)

つまり彼は聖なるものの近さ／遠さの感覚という主観的な思念を基礎とする定義を提案するのである。これがウェーバーの理解社会学的観点を取り入れたバーガーの見解であった。この近さと遠さの感覚という基準から次のような理解が導き出される。

宗教的基礎を持つ社会集団は、聖なるものの場所を中心として形成されるものだと理解することができる。聖なるものに近い領域は特殊宗教的な領域である。その外側には、語の宗教的な意味での現世がある。(Berger 1954a: 152-3)

バーガーはこのように述べて、霊を中心としてそこから外側へ向かってセクト、教会、現世と続いていく同心円を図示している (Berger 1954a: 153)。このようにセクトと教会の関



係を、霊との距離を基礎として空間的に捉えるならば、セクトと教会がそれぞれ互いをどのように見ているかということも理解できる。すなわち、

セクトの観点から見れば、教会は、聖なるものから最も遠い領域である外側の現世に合流している。[……] 教会にとってセクトは禁じられた領域 [……] に対する無意味な占有権として現れる一方、教会自身の立場は霊と現世を仲介するものとして理解されるのである。(Berger 1954a: 154)

ここにおいて重要なのは、上の引用文にも述べられているように、教会は聖なる力の源泉たる霊から遠く離れた位置にあるとはいえ、その名残を完全に失ってはいないということである。すなわち、教会は霊と現世との仲立ちを行なう。セクトや霊そのものが持つほどの力はないものの、それが消え去っている訳ではないのである。ここに至ってバーガーによるウェーバーの議論の修正点はすでに明らかであろう。つまりこうである。ウェーバーの日常化論ではカリスマの権威、ここで言う霊の力が消えていってしまうという点に力点が置かれていた。それに対してバーガーの日常化論は、教会の定義に顕著に見られる通り、日常化の中でも聖なるものが残りうる可能性を示唆しているのである。そしてまたこれは、マイヤーにおけるセクトと教会の定義の部分的な修正でもあった。バーガーはバハーイー教運動の発展を以上のような概念枠組みの中で理解したのである。

この点において、バーガーがアッバースの遺言によって設けられた「守護者」(Berger 1954a: 102) の制度に注目していたことは心に留めておいてよいだろう。守護者とは、アッバース以降のバハーイー教の指導者に与えられる制度的な地位のことである。バーガーは、守護者という制度の設立によって、バハーイー教の確固たる教會的形式が成立したと見ていた。バーガーによれば、「守護者の制度とその派生的機関は明らかに、啓示の時期が終わった後のバハーイー教運動の未来を守るための教會的形式として考え出され、理解された」(Berger 1954a: 105) という。すなわち守護者は預言者そのものではなく、啓示の内容を守り、伝えていく者にすぎないのである。このようなものとしての守護者に向けられたバーガーの視線は、彼の置かれた状況——より正確な言い方をするならば、彼が自らの置かれた状況として理解したもの——に照らせば、非常に重要なものである。というのもそこには、キリスト者としてのバーガーの宗教的な関心とバハーイー教への関心が重ね合わされているように思われるからである。

すでに述べたように、バーガーはソフラブの日記を通してバハイイ教の 2 代目の指導者であるアッバースの生涯に触れ、それに大きな感銘を受けていた。特にアメリカへの布教に際してアッバースが現代のキリストのような印象を与えたというエピソードを踏まえるならば、バーガーが彼に惹かれたことも十分に納得しうるだろう。しかしながらバーガーの博士論文の執筆時点において、すでにアッバースはこの世を去っていた。アッバースの生涯はその同時代人の手記を通してしか触れられないものであった。バーガーの心を惹きつけたものは、すでに過去のものとなっていたのである。それは 2000 年近くも遠い昔のことではなかったが、それにもかかわらず彼にとって、それは直接的には決して手の届かない世界の出来事であった。キリスト教は言うに及ばず、19 世紀に生まれたバハイイ教に関しても、バーガーは啓示が終わった後の時代に生きていたということである。わずか数十年分の隔たりしかないだけに、ひよっとするとこの断絶はキリスト教の場合よりも一層痛切なものに感じられたかもしれない。けれどもだからと言って、バーガーはそのことに深く悲嘆している訳ではない。バハイイ教への彼のまなざしはより積極的かつ肯定的な力を秘めている。守護者への関心がそのことを物語っていると言えよう。彼にとってそれは、まさに啓示の力を絶やさぬために案出された制度だと思われたに違いない。換言すればバーガーにとって、それは、霊の現出の時代を遠く離れて日常化していった教会に聖性を保持しようとする制度だったのである<sup>23</sup>。

さらにバーガーは、セクトと教会それ自体をより大きな、動的な関係の中で捉えようとする。「われわれのアプローチは次のような考えに基づいている。宗教集団とより広い社会制度との関係は互酬性や相互作用の関係にあり、どちらか一方の決定の関係ではないという考えである」(Berger 1954a: 146)。もちろんこれを支える命題の 1 つは日常化論である。だがバーガーにおいて霊、セクト、教会、現世をめぐる関係の動態性は決して日常化の過程の一方的強調には尽きない。「霊はいついかなる時でもかつて現世であったところの中心に新たに現れ、新しい関係システムを生み出しうる」(Berger 1954a: 154)。つまり日常化とは反対方向の動きにも目が向けられているのである。ウェーバーにおける教会／セクトの類型に含意されていた歴史性を外すことの強みが、ここで生きてくる。すなわちバーガ

---

<sup>23</sup> その神学的著作においてくり返し述べられているように、バーガーは現代を「神が語りかけてこないという状況」、すなわち「神の沈黙」(Berger 2004: 7) の時代と見なしていた。守護者という制度についてももう少し詳しい具体的な説明に関しては拙稿(池田 2019: 10-1)を参照。また付言しておけば、このような時代において宗教的なものの現れを求めるバーガーの関心は、後にキリスト教教会の改革へと発展していくことになるだろう。

一は霊の力と日常化の作用の相反するベクトルの中でセクトと教会を捉えることによって、両者の固定性を相対化しながら、それらを循環論的視角においてより動的に理解しようとするのである。それは、たとえ何らかの教会的形式が制度化されていったとしても、なおも新たに霊の力の現出の可能性がありうるということである。これは聖なるものが新たに再生される可能性を認める理解であり、バーガーは博士論文においてこのような可能性をも理論的に模索していたのである。

おおよそのところ、ここまでの議論はウェーバーのセクト／教会論を継承した上での、その部分的な修正と見なしてよいだろう。ところがバーガーはこれに続く末尾の箇所ですらに、ウェーバーから大きく離れた議論を展開する。すなわちバーガーは宗教が対処すべき不利な条件として、近代における宗教一般の困難な状況を論じるのである。それはバハイイ教が布教の過程の中で、西洋、なかでも特にアメリカにおいて直面した状況でもあった。ここにおいてバーガーはウェーバーの議論を修正するのみならず、そこに彼自身の現代アメリカ論を重ねているのである。バーガーが取り上げるのは「宗教の市場的状况」(Berger 1954a: 181)である。これは宗教の多元化および相対化という事態を言い表したものであるが、同じように価値の多元化を問題化したウェーバーの捉え方とは異質の現実の描写である。

ウェーバーにあつては、例えば『職業としての学問』に説かれているように、現代において宗教は神々の闘争に巻き込まれるか、没意味化しつつも私秘的集団の中で細々と生き延びると考えられていた。それに対してバーガーは、現代の宗教は市場における商品のようものとして、より公的な形で生き残ると見る。かかる状況においては、宗教が神々の闘争に陥るといったことはないだろう。商品と化した宗教にそのような事態を招きうるほどの内発的な原動力はないように思われるからである。あるいはバーガーの見方に従えば、たとえ宗教間の暴力的な闘争が招来されるとしても、そうした事態の根底に横たわるのは、いわゆる「文化人」の世界に対する態度決定ではない。人々を駆り立てるのは、むしろ商品の誘惑とそれに不気味に貼りついた不安なのである。そこにあるのは乾坤一擲の価値選択というよりも、それに比べればはるかに軽やかな「翻身(alteration)」(Berger 1954a: 182)であるとされる<sup>24</sup>。別言すれば、バーガーが市場的状况に見出すのは、自らの選ぶ価値に対して誠実であろうとする人間ではなく、変わり身の早い移り気な現代人の姿なのである。このよう

---

<sup>24</sup> バーガーはこの現代人の態度変更の軽やかさを指すために、S・キルケゴールの「跳躍(leap)」とは区別して、あえて「翻身」という用語を用いている (Berger 1954a: 182)。

にして彼は現代における宗教の市場的状況を問題視し、それをこそ宗教にとっての脅威と見なす。これは、おそらくウェーバーの想定していなかったであろう、アメリカに特徴的な状況である。

宗教の多元性という状況に市場のアナロジーを用いて接近しようとするアプローチはその後の宗教社会学において1つの潮流となっていく重要な論点であるが<sup>25</sup>、バーガーはここで何を言おうとしていたのだろうか。市場という比喻が用いられているからには、当然そこでは宗教が単なる商品として消費者の選好に従って売買されるという事態が想定されている。そうなれば宗教的組織の関心も、消費者としての信徒の興味を面白さや目新しさといった点から惹きつけることに終始するようになる (Berger 1963a: 88-90)。これは確かに宗教が従来の意義を失っていく過程かもしれないが、その消滅ということではない。むしろ一見すると、宗教は活況を呈しているようにも見えるのである。これと同時に、バーガーの博士論文にはそうした事態に相即する、いわば原理主義的な動きへの着目も見られる。

この市場的状況は、西洋人の意識におけるキリスト教世界という概念の崩壊と共に訪れた、疎遠化の過程の結果である。[……] こうした疎遠化と孤立という状況の中にセクト主義の温床がある。自分たちだけが救済と意味を所有していると主張するあらゆる種類の運動が生じるのである。(Berger 1954a: 182)

バーガーはさらに続けて次のように述べる。「それは極端な孤立において燃え上がる極限的な情熱という悪魔崇拝 (demonism) である。この悪魔崇拝は狂信的と呼ばれがちな運動だけでなく、その存在の目的がある種の平静や『心の平穩』であるような運動にも見出される」(Berger 1954a: 183)。すなわち、すべての意味体系がひとしなみに相対化されることに由来する不安が、過激な熱情を生み出すのである。引用文の「疎遠化と孤立」という言葉

---

<sup>25</sup> 宗教社会学において市場をモデルとする理論は、一般的には1980年代からR・スタークらによって提唱されたことになっている。それはバーガーに代表される世俗化論の古いパラダイムに対して、宗教の多様性と活発性を捉えうる新しいパラダイムとして主張されたものであった (Warner 1993)。とはいえこうした見解に対しては、住家正芳 (2005) が、宗教の多元的な存立状況を「市場」のアナロジーにおいて捉えようとするアプローチ自体は、すでに1960年代から70年代にかけてのバーガーの論考に見出されると批判を加えている。そうした市場的状況についての解釈や評価の相違はあるにせよ、両者は市場のアナロジーを用いるという点で同じであるというのである。バーガーの博士論文は、この市場のアナロジーが1950年代においてすでにバーガーによって用いられていたことを示している。

にはこのことが含意されている。このようにバーガーの宗教市場論は、一方で宗教が商品となり消費されるような状況を、他方で、だからこそかえってその反動としてある種の狂信的反応が生まれかねないような状況を描き出している<sup>26</sup>。これらは意味体系の乱立を特徴とする、後のバーガーであれば「聖なる天蓋」の崩壊と言い表す状況の2つの側面である。別言すればそれらは共に、宗教が従来 of 全体性と絶対性を失っていく事態に対する二様の反応なのである。博士論文の時点ではバーガーはまだこの問題を正面から取り扱ってはいない。だが彼はこの問題を後に90年代になってから、相対主義と原理主義という、近代の多元主義に対する2つの極端な反応として主題化することになる (Berger & Luckmann 1995: 60-1)。バーガーにとってはいずれの反応も宗教のあるべき様態ではなかった。本稿の第7章で主題的に取り上げるように、この問題は90年代以降の彼にとって重要なものになっていくのだが、その萌芽自体はすでに彼の博士論文に孕まれていたと見ることができるだろう。

以上がバーガーの博士論文に説かれていた内容である。ここに見てきた結論部の第4章から推し量るに、全体として見れば彼の博士論文の根本的な主題は次のようなものであったと言えるだろう。すなわち近代において宗教がその活力と意義を保ち続ける可能性である。バーガーは日常化の中でも宗教的組織に何らかの霊性が残る可能性や、聖なるものが新たに現れる可能性を理論的に模索していた。だが同時に彼は、宗教的組織が直面せざるをえない市場化という困難な現代的状況を認識してもいたのである。それゆえ彼の博士論文はバハイイ教を直接の対象としながら、実は近代における宗教一般の問題を扱っていたと言うことさえできるだろう。そうだとすれば、バーガーはキリスト者として同種の関心をキリスト教にも向けていたのではないだろうか。こうした推論はあながち的外れでもないはずである。われわれはすでに彼の博士論文の主題選択に関する動機に言及した際に、そのような関心の存在を示唆しておいた。博士論文提出後のバーガーの活動は、実際にこうした推察を支持してくれるように思われる。節を改めて見ていこう。

### 第3節 ドイツでの調査

自伝によればバーガーは、学位取得後には延期していた兵役に就かねばならなかったため、ドイツにおける宗教と政治について当時マイヤーが進めていた研究プロジェクトに参

---

<sup>26</sup> 宗教的多元主義、市場化、原理主義の登場という問題連関は2005年の論文においても主題化されており (Berger 2005)、この問題がバーガーにおいて最初期から最晩年に至るまで継続的に彼の関心を引いていたことが窺われる。

加する機会を逃していた (Berger 2011: 45)。ところが兵役を終えた時期にバーガーは、幸運なことに、ドイツのバート・ボルの福音主義アカデミー<sup>27</sup>の設立者である E・ミュラーから、1年ほどアカデミーの調査プロジェクトに参加して欲しいという依頼を受ける。信徒の階級や職業の構成を調査して欲しいという内容であった (Berger 2011: 54)。バーガーは博士論文を完成させる以前にすでにミュラーとは知り合いになっていたということであるから、この依頼自体はそう突飛なものでもなかったのであろう。上記のような経緯もあり、バーガーはすぐさまこの求めに応じたようである<sup>28</sup>。こうして博士論文を提出した翌年の 1955 年から 1956 年にかけての 1 年間、彼はバート・ボルの福音主義アカデミーの調査プロジェクトに参加することになった。調査は法的にプロテスタントとして記録されている住人のサンプルへのインタビューによって行なわれた。インタビューでは主にその人の職業と教会に出席する頻度に関するいくつかの簡単な質問がなされた。バーガーによれば、調査の結果は驚くようなものではなかったという。すなわち彼は、労働者階級の人よりも中産階級の人、男性よりも女性、若者よりも年配者の方が出席率が高いという、ある程度予想通りの結果が出たと述べている (Berger 2011: 56-7)。

しかしこうした調査結果以上にバーガーの関心を惹いたのは、ドイツの福音主義アカデミーの社会的な活動であった。ドイツの福音主義アカデミーは第二次世界大戦終了後に設立された施設である。その設立の中心となったのは、ナチスとそれに与する教会に対して教会闘争を繰り広げた、告白教会に関わっていた人々であった (Berger 2011: 53)。その設立の原動力となったのは次のような問いである。すなわち戦後のドイツにおける教会の役割は何であるべきか、そして第三帝国のような体制の出現を防ぐために教会は今後いかなる手助けをしようのかという問いである (Berger 2011: 53)。福音主義アカデミーはこうした問いに対する解答として設立されたのであった。バーガーが言うには、それは 2 つの機能を果たすと考えられていた。すなわち「公的な事柄に関わる問題に関して平信徒を教育するという機能、そして様々な利害集団の代表が集まり、礼儀正しい雰囲気の中で自分たちの問題について話し合うことのできる空間を提供するという機能」 (Berger 2011: 53) である。バーガーはこうしたアカデミーの活動、特に後者のはたらきに大いに感銘を受けた。そのた

---

<sup>27</sup> ここで言う福音主義はプロテスタントと同義である。

<sup>28</sup> ちなみにバーガーが参加する機会を逃したマイヤーの主導によるドイツでの調査に、バーガーの代わりに参加したのがルックマンであった。この調査の結果の一部がルックマンの博士論文に用いられたとのことである (Dreher & Göttlich 2016: 28-9)。

めアメリカへ帰国後の 1958 年には、そのような制度をアメリカに輸入する可能性について考察した論文を著している (Berger 1958a)<sup>29</sup>。これは当時の彼の関心を鮮明に示す論考である<sup>30</sup>。しかもそれだけではなく、特に本稿の後半で確認するように、福音主義アカデミーは後々に至るまである種の理想の社会制度としてバーガーの思索に影響を及ぼし続けることになったものである。それゆえ短い論考ではあるが、少し詳しくこれを見ていこう。

バーガーによれば上に挙げた 2 つの機能のうち、以下に見ていく教会の理念から言えば、平信徒の教育はあくまでも二次的なものである。そのため彼は話し合いの場を用意することの方を重視して、ドイツの福音主義アカデミーの自己規定を「教会と現世の対話のための場所を提供するもの」(Berger 1958a: 40) であるとする。教会は現世に対する奉仕としてそのような場を提供するというのである。そこでは完全なる開放性が前提とされている。アカデミーは社会に属す様々の集団の間の議論を奨励する。バーガーが言うには、「開かれる会議の大半がそれぞれある特定の職業集団に合わせられていて、そこでは彼らに実際に関わる問題が論じられる。アカデミーのスタッフによって、問題や、その会議において練られる解決策が指示されるようなことはない」(Berger 1958a: 40)。重視されるのは常に「会議の参加者間での議論、対話、人間的接触」(Berger 1958a: 40) である。アカデミーがキリスト教的な立場から何らかの解答を用意するのではなく、参加者がそこでの議論から自分自身の結論を引き出すことが重視されているのである。現代的な言い方をすれば、公共性の現れの場を教会が用意している事例であると言えるだろうか。バーガーはこのような形で教会と現世との関わりの中に 1 つの希望を見出していた。

もちろんバーガーはドイツにおけるこうした活動がアメリカにそのまま輸入されうると

---

<sup>29</sup> 『クリスチャニティ・アンド・クライシス』誌に寄せられたこの論考の他に、バーガーはこの調査の結果を学術論文として報告してもいる (Berger 1958b)。『アメリカン・ジャーナル・オブ・ソシオロジー』誌に発表されたこちらの論文においては、それがセクトと教会の問題を扱っているということもあり、彼の社会学的な関心という面での博士論文との連続性がより明瞭なものとなっている。とはいえここでは、彼のこうした議論をさらに深い部分で駆り立てていた根本的な問題関心を浮き彫りにするために、福音主義アカデミーを取り上げた論考の方を扱うことにする。

<sup>30</sup> バーガーのこの種の関心、すなわち現代社会に対する宗教ないし教会の意義への関心をいわば否定的な形で表したものとして、R・ブルトマンの「非神話化」論を扱った同時期の論文を挙げるができる (Berger 1955)。そこにおいてバーガーは次のように述べている。「非神話化の論争はコミュニケーションの側面において理解されねばならない。[……]それは苦境に立たされたプロテスタンティズムの側での、同時代人に語りかけ、声を届けようとする、ほとんど絶望的な試みなのである」(Berger 1955: 6)。このような理解において、非神話化論への彼の関心は福音主義アカデミーへの関心の裏面をなしていたと言えよう。

は考えていない。両国の間にはその直接的輸入を妨げる大きな相違があるからである。バーガーは特に 2 つの相違を指摘している。第 1 にドイツのアカデミーは告白教会への参加者によって設立されたように、その出発点にあったのは「教会と現世の深い分裂」(Berger 1958a: 40) という認識であった。それは、現世に対して何かはたらきかけねばならないという教会の姿勢を生み出すものである。それに対してアメリカには「社会構造の中に安全に埋め込まれた教会」と「ぼんやりとした宗教性」(Berger 1958a: 40) があるとバーガーは言う。換言すれば「非常に世俗化されたキリスト教教会と擬似キリスト教的社会」(Berger 1958a: 40-1) があるというのである。つまり現世と教会との間に曖昧な連続性が存在するために、ドイツにあったような切迫した強い動機がアメリカの教会にはいまひとつ欠けているということである。後に見るように、アメリカ社会のこのような状況は、数年後の 1960 年代初頭にも別の形でバーガーにおいて問題化されることになる。第 2 に、ドイツの教会は法的に国教会化された国民教会として現世と疎遠になっていた。そのため教会は 1945 年以降「唯一の教会 (*the church*)」(Berger 1958a: 41) として現世に語りかけることができた。これに対してアメリカにおいては教派の多様性のゆえに、どの教派も唯一の教会として語るなどできない現状があるというのである。

そこでバーガーはまず第 2 の問題に対して「エキュメニカルな基盤」(Berger 1958a: 41) という方策を提唱する。すなわち超教派的な組織の提案である。このような組織が必要なのは 3 つの理由による。第 1 に、アメリカにおいてどれか 1 つの教派がキリスト者としての、また市民としての責任に訴えかけることでこうした対話に関心を寄せる個人の気を惹こうとすれば、直ちに他の教派との軋轢を生じさせかねないということ。第 2 に、アカデミーでなされる対話は社会全体に影響を与えるべく、産業界、労働者、政府、教育界、その他の公的領域における指導者を巻き込まねばならないが、これを独力で実行することのできる教派はないということ。そして第 3 に、これは当然のことながら、アカデミーのはたらきは特定の教会の利害関心、成員資格、教会政治といった観点からの戦術的思考から自由でなければならないということである。以上の理由から、バーガーは全米キリスト教会協議会 (NCC) やその他の独立した制度による支援を提案している (Berger 1958a: 41)。

第 1 の問題に対してバーガーが主張する提案も、教会の普遍性ないし開放性という理念において上記の主張と関連している。先の主張が社会全体に関わる制度としてのアカデミーについてなされたものであったとすれば、この提案は地域的集会としてのアカデミーに関するものである。ここにおいてバーガーは教会と社会階級の相関性という、アメリカ社会



においてはほとんど自明な事実<sup>1</sup>に注意を促す。「アメリカ社会における宗教は社会学的には階級の函数として説明することができるのである」(Berger 1958a: 42)。バーガーによれば、現実において教会が階級的に分断されているというこの事実は、普遍的な教会という理念に反するものである。「教会についてのいかなる神学的考えの中にも、階級に縛られた区分なるものための余地はない」(Berger 1958a: 42) からである。理想としては、教会はその身分に関係なくすべてのキリスト教徒を含まなければならないのである。しかし人間社会の自然な過程がこの理想の実現を困難にしてしまう。バーガーは地域的レベルでのアカデミーの活動にこうした相克を突破する可能性を見ている。それこそが教会の側の動機となるのである。「地域的レベルにおけるアカデミーの運動は、今日大部分が自明視されているこのような社会的事実を自覚させ、そうすることによってこれらの事実をキリスト教の福音の観点から問い、判断させる」(Berger 1958a: 42)。つまりバーガーは階級による教会の分裂という現実を、アカデミーの集会において改めて問い直すチャンスを示唆しているのである。彼は、もしこうしたアカデミーの活動がうまくいけば、それは「キリスト教的ギルド概念」(Berger 1958a: 42) の再興につながるかもしれないと言う。それはすべての人が教会の説教と礼拝において 1 つになる一方で、教会に所属するそれぞれの特殊な職業集団においては、職業ごとの異なる責任が自覚されるような状況である (Berger 1958a: 42)。要するにバーガーは、アカデミーの活動を通じて教会の普遍性の理想を実現しながら、社会内部の分業ないし成層化という現実をその理想と折衷させる道を模索しているのである。

とはいえバーガーによれば、それは教会がアカデミーを通じて現世の諸問題に対するキリスト教的な解答を導き出そうとするということではない。ドイツの福音主義アカデミーの目標もそうしたことにはなかった。バーガーは、アカデミーの態度は「傾聴する教会」(Berger 1958a: 42) であると述べる。それは「闘うのでも説教するのでもなく、現世の苦しみや問題に心から耳を傾ける教会」(Berger 1958a: 42) である。そこにおいてあらゆる権威は放棄され、現世はそれ自身の観点と次元において真剣に受け止められるのである。もちろんそれは説教の放棄でも、福音の無時間的な権威ということでもない。

真実のところ、教会はわれわれの社会を苦しめる問題に対する答えを持っていないのである。しかしキリスト者は善意を備えた人と共にその答えを探すだろう。もはやほとんど誰も耳を傾けようとしない世界において、この傾聴する教会の態度は、それ自体が万人に対する神の愛の証明である。(Berger 1958a: 42)

教会が現世の諸問題を解決することはできない。だがキリスト者はその問題に寄り添い、共に苦しみ、共に答えを探ることができるというのである。まさにそれこそが、対話の空間を通してバーガーが見出そうとしたキリスト教教会の理想であった。無論このような理想はキリスト教においては古典的なものかもしれないが、彼はそれを実現するための現代的な形態の 1 つをドイツの福音主義アカデミーの活動に見出したのである。この福音主義アカデミーという理想は彼のその後の現代社会論においてもくり返し現れてくることになるが、それについては本稿の後半で詳論することとしよう。

上の引用文に述べられているように、バーガーはアカデミーの「傾聴する教会」という態度を「神の愛の証明」と見なしていた。これに関連して、少し後の時期に書かれたものであるが、次のようなバーガーの示唆的な言葉を引いておくのは無駄ではないだろう。

この世における神の救済的臨在は歴史の中に現れるが、それは、新約聖書に記録された特定の歴史的出来事の中に 1 回限り与えられるのではない。[……] 共同体が救済的な愛の行ないの周囲に集まるところならどこにおいても、われわれはそこでキリストの臨在を探ることができる。この世におけるキリストの救済的共同体は、人間の経験的な歴史の中に何度も現れるものと見なされねばならないのだ。(Berger [1969]1990: 105-6)

ここに明示されているように、バーガーは現代における宗教的なものの顕現の可能性を確かに認めていた。しかもそれは歴史の中にくり返し現れるものだと考えられている。ここにおいてわれわれは彼の博士論文でなされていた議論を想起しうるだろう。すなわち霊は現世に現れるや否や不可避免的に日常化されていくが、それにもかかわらず霊は幾度となく現世に現れるという議論である。上に見てきた博士論文と同時期の彼の文章には、このように、博士論文における宗教的な関心がキリスト教に関する議論にも通底していたということが見て取れるのである。

けれども、実はここには注意すべき点が潜んでいる。なるほど確かにバーガーは博士論文において、霊の現れの可能性を理論的に論じていた。とはいえ、彼が現実におけるその望ましい形式をどのようなものとして考えていたのかということは、また別種の検討を要する問題だからである。福音主義アカデミーへの彼の関心は、この問題にも関わっていると思われるのである。その後の神学的な議論をここでの議論に重ねてみるならば、少なくとも至福

千年説的なものの現出に彼が期待を寄せていたとは考え難い。言葉を換えれば、バーガーの求める霊性の再生は、社会構造の全面的な変革をもたらすもの、あるいはそうした理想を掲げるものとしては想定されていなかったのではないかと考えられるのである。現に、福音主義アカデミー論とほぼ同じ時期のある論文には次のようにある。

アガペーは人間の世界に突如現れた神の行ないの奇跡である。しかしながら今この時代において、この奇跡は現世とその構造を魔術的に変えはしない。イエス・キリストを十字架にかけた現世、しかし彼の復活においてすでに克服された現世は、最後の審判の日までは存在し続ける。〔……〕もしアガペーがわれわれによる社会学的実験の操作に従わないとしても、これは、現世の構造が神の恩寵によって捨て去られるということではない。われわれはルター派の言葉を用いて極めて簡潔に、この恩寵は現世の構造の「中に、それと共に、その下に」臨在していると言おう<sup>31</sup>。(Berger 1960: 20-1)

この引用に述べられていることは簡潔明瞭である。したがって上に述べた宗教的なものの顕現——バーガーの理想視した宗教的なものの現れの形式——は、おそらく革命的なものを指すのではない。むしろそれは、バーガーが後に「超越のしるし」(Berger [1969]1990: 59)と呼ぶことになる宗教性であると考えられる。これは人間の経験において現れるものでありながら、そのリアリティに収まりきれない〈余剰〉を持つものとされる。

例えばバーガーは笑いという経験の宗教的な含意をいたるところで取り上げている<sup>32</sup>。笑いという例に示されるように、それは決して劇的なものではなく、普通の日常的な場面における宗教的なものの無数の微細な現れである。こうした議論からは、彼が通常の人々の日常の中に普遍的に現れうる宗教的なものを重視していたことが窺える。だとすればバーガーがアカデミーに見出した理想も、本質的にはこのようなものであったと思われる。そのことは、彼が、ある意味で凡庸なものにも見える「傾聴」という態度に教会の理想を見たことにも示されている。それは決して現世の革命的な変革をもたらすものではないのである。彼のいくつかの神学的な著作に説かれている通り、バーガーにとって現代における宗教性は、そ

---

<sup>31</sup> この引用文に顕著に示されたバーガーの神学的な思想については、本稿の第3章においてももう少し詳しい考察が加えられるだろう。

<sup>32</sup> 周知のように、バーガーは笑いという経験の宗教的な含意について様々の箇所では触れるだけでなく、それを主題とした1冊の本を著してもいる (Berger 1997b)。

れが真正のものであるならば——つまりそれが市場化の流れに迎合しないものであるならば——、典型的にはそうした日常の間隙を縫うような形において残りうると考えられるものであった。それこそが、後に著作の表題としても定式化される「天使のうわさ」という言い回しの謂いである。それは、場合によっては極めて弱々しい形でしか存在しえないものである<sup>33</sup>。ここには先に見たような、現代は啓示の時代の過ぎ去った世界であるという彼の宗教的な時代認識が遠くこだましている<sup>34</sup>。そのようなものとしての宗教的経験をめぐる議論は後の神学的著作において展開されることになるが、重要なことに、これはまた現代社会論においても仲介構造論に密接に関わるものであった<sup>35</sup>。

今はひとまずその後の思想的発展の詳細は措くとして、ここにおいてわれわれは、この時期のバーガーの思索を規定していた根本的な宗教的関心を同定することができる。もちろん、すぐ上に述べたような、現代における宗教性の強度やそれが現れる際の形式に関する所見は、バハイ教論においては少なくとも明示的には主題化されていなかったかもしれない。とはいえ、彼の博士論文を含めたこの時期の思索における共通性を指摘することは十分に可能である。われわれはそれを、現代における宗教的なものの現れへの関心という点で括ることができるように思われる。それは、啓示ないし霊の現出がすでに過去のものであるという全般的な状況認識を共通の背景としている。彼がバハイ教に寄せた関心とドイツの福音主義アカデミーに寄せた関心は、まさにこのような状況における宗教性への期待において重なり合っていたと言えるのである。一方で博士論文では教会の制度化が進む中でなおも残る霊の力、あるいはより直接的に霊の現出そのもののあくまでも理論的な可能性に、他方で、1958年の論文では現代においてキリスト教の精神を体現するような教会の

---

<sup>33</sup> しかしながら、例えば『社会学への招待』などに述べられているように（Berger 1963c: 127-8）、もちろんバーガーは政治的な変革をもたらすカリスマが現代において登場する可能性そのものを否認しているのではない。問題は宗教的なものの現れの望ましき形式なのである。

<sup>34</sup> 彼の信仰論とでも言うべき著作には次のような一節がある。「信ずる（credo）ということは、[……] 神秘主義者が主張するような直接的な経験ではなく、ある特定の物語に対する私の応答から生まれるのである。その物語は他の人間——その中には生きている者もあれば死んでしまった者もある——から私に伝えられるものである。それは一種の神のうわさとして私に訪れる。[……] キリスト教信仰に関する限り、この物語は古代イスラエルに始まる伝統を通じて私に訪れる。私はそれに関するテクストを読んだり、説教者やその他の語り手が語る言葉を聞いたりすることによってこの伝統に出会うのである」（Berger 2004: 12-3）。あるいは、「神からの語りかけ、もしそのようなものがあるとすれば、それはもっと間接的な形で訪れる」（Berger 2004: 21）とある。

<sup>35</sup> これに関しては本稿第4章を参照。

活動に焦点が合わせられていた。これらは現代における宗教的なものの現れへの関心という点で一貫している。したがってバーガーはいずれの主題においても、現代における宗教性の現れを探し求めていたのである。とはいえ無論、バーガーがキリスト者として福音主義アカデミーの活動に教会の理想的形態を見出していたことも明らかである。

しかしながらここでまた次のことを忘れてはならない。『天使のうわさ』などの神学的著作の完成を待たずとも、バーガーの博士論文においてすでに、この教会の理想的形態の実現を困難にするような状況も指摘されていたということである。これは彼の思索が単に宗教的理想の賛美に終始しなかったことの証左でもある。ここでは特に近代における意味体系の市場的状况の認識が決定的に重要である。というのも、それはまさに宗教的な「聖なる天蓋」の崩壊、ならびにそれに伴う宗教の多元主義的な状況を示しているからである。こうした状況のためにキリスト教の教会も、その他の様々な意味体系と同じくある程度は個人の選好に従うことを余儀なくされるのである。

このように一方でバーガーはキリスト者として教会の普遍性の理念を守ろうとするものの、他方で社会学者として現実における「聖なる天蓋」の崩壊という事態を明確に認識してもいた。まさにそのことによって、教会の普遍性の理想には重大な亀裂が生じてしまうのである。この現実的認識のためにバーガーは解けない問題を抱え込むことになる。つまりバーガーにおいて、現世に完全に迎合することなく万人に対して開かれた普遍的な教会という理想は、ある部分常に実現不可能な思想的要請として問題化され続けるのである。その後の彼の神学的な議論の用語を先取りして述べるならば、これは、現世がいまだ神の国の訪れざる不完全な世界だということによる。われわれはそのようなものとしての現世に生きることを余儀なくされている。このような現代における人間の条件とそれについての自覚がその後の彼の思索を生み出し、支え続けるバネの役目を果たしていく<sup>36</sup>。換言すれば理想と現実の相克、キリスト者にして社会学者という彼の二重性がその思索の原動力となっていくのである。

さらに言えば、ここには、彼にとって社会学とはこのような現代の人間の条件を照らし出し、明確にするためのものであったということが含意されている。バーガーの社会的な議論はそのような関心に促されていた。つまり、彼の宗教的な関心が社会学への彼の関心の回路を支えていたのである。その結果として、上記の二重の関心を孕んだ彼のこの時期の思索

---

<sup>36</sup> 第3章の議論を先取りするならば、常に実現不可能なこの理想がバーガーに現世改革を促し、彼をして様々の現代社会論を生み出させる原動力となっていくのである。

は、以下に見ていくように、社会学理論としてはリアリティの社会的構成論と価値自由論に、現代社会論としては仲介構造論、教会改革論、および人間の尊厳論などに継承されていくことになる。われわれはバーガーの社会学思想におけるこの2つの契機を、1950年代という彼の活動の最初期に見出すことができるだろう。

それでは、ここに見てきた50年代のバーガーの以上のような関心は、その後どのような形で60年代の彼の有名な議論へと発展していったのであろうか。次章ではこの軌跡をたどっていく。

## 第2章 形成——『リアリティの社会的構成』

本章では、前章で確認した1950年代の関心が60年代の議論へと発展していく過程をたどっていく。言うまでもなくバーガーの社会学理論は『構成』においてひとまずの完成を迎えるに至る。同書は人間と社会の〈つくり／つくれ〉の弁証法的関係を説いたものとしてよく知られているが、以下に見ていくように、そこにつながっていく萌芽的な論点のいくつかはそれ以前の彼の議論にすでに胚胎されていた。しかしながら、バーガーの周知の社会学理論を50年代の社会的関心および宗教的関心との連続性において理解する人は稀であろう。先述のように50年代の議論がそもそもあまり知られていないのであれば、それもやむをえないことなのかもしれない。だが50年代の思索から60年代の『構成』に至るまでの消息が明らかにならなければ、それ以降のバーガーの思索の軌跡を十全に理解することもできなくなるだろう。そのため、前章で取り上げた50年代の議論と彼の名声にほぼ直結している60年代の議論との連続性を確かめることが、本章全体の大きな目的である。

それを明らかにするために、以下では、まずは2つの年代の議論をつなぐ結節点として1961年の処女作から1963年の『社会学への招待』（以下『招待』と略記）に至るまでの議論を取り上げる（第1節）。次いで、それ以降の議論が『構成』へと発展していく過程をたどり、その発展の理論的な到達点としての『構成』の所論を概観する（第2節）。以上の考察を通じて、博士論文において展開されていた議論が、バーガーの思索の発展の中で徐々にリアリティの転換、およびその不断の再構成についての社会的な議論へと彫琢されていく過程が浮かび上がってくることになるだろう。その上で最後に『構成』が当時の社会学に何をもたらし、どのように受け入れられていったのかということ、同書がその発端の1つとなったとされる構成主義の思潮にも目を向けながら検討する（第3節）。それによって、同書の蒔いた種が——ある部分バーガーとルックマンの思惑を超えて——花開いていく様子が描かれることになるはずである。このようにして本章では、50年代の議論の理論的発展の過程という側面から、50年代から60年代へと続く彼の思索の軌跡がたどられることになる。

### 第1節 人間主義的社会学

バーガーの〈つくり／つくれ〉論には自称のものもそうでないものも含めていくつかのラベリングが存在するが、60年代初頭から中葉にかけて彼自身が用いていたものとして、

人間主義的社会学 (humanistic sociology) という用語がある。これはバーガー社会学の特徴をよく示している徴表であるように思われるため、彼の思索における連続性を明らかにするという上述の目的を果たすべく、本節ではこの呼称に込められた含意を解き明かしていこう<sup>37</sup>。

そこへと続いていく彼の最初期の議論としては、さしあたり、博士論文で説かれていた霊と現世の相互作用に関する循環論的議論を挙げることができる。バハイイ教の歴史から導き出された理論的洞察は、宗教がその日常化と再生の力学の中にあることを示していた。これはリアリティの転換と新たなリアリティの常態化、そしてまた別の新たなリアリティの出現という不断の過程を含意する循環的な動態である。結論から言えば、60年代のバーガーの社会的議論は、宗教についてのこうした循環論的な視角を社会学のターミノロジーで表現したものと見なすことができる。博士論文の時点ではまだ「弁証法的」という用語こそ用いられてはいないものの、そこにはすでに後の理論に結実していく視点が存在するのである<sup>38</sup>。

このような展望の下にバーガーの作品を見てみると、彼の処女作である『不安定な情景』(以下『情景』と略記)がまさに50年代の議論とその後の議論をつなぐミッシング・リンクとして現れる<sup>39</sup>。同書は冒頭に「真に現代的な人間はキリスト者でありうるか」(Berger 1961b: 8)という問いを掲げた著作である。ここで現代の状況を照らし出すものとして想定

---

<sup>37</sup> バーガーの社会学上の立場を表す呼称としては、この他に「構成主義的社会学」や「現象学的社会学」というものもある。だがこれらは共にバーガーの自称ではなく他者から彼に向けられた呼称である上に、以下の本論(本章第3節、第3章第1節)においても論ずるように、彼の立場に本質的にそぐわない含意を持つものでもある。そのためここでは「人間主義的社会学」という、バーガー自身が用いた言葉で彼の立場を指し示しておく。

<sup>38</sup> 先に言及したグーゴルツも、本稿と同じ視点からカリスマの日常化論とバーガーの60年代のリアリティ構成論との関連を次のように述べている。「重要なのは、新しい始まりがカリスマ的人物によって引き起こされ、その始まりが社会変動の引き金を引くということである。しかしながらこれらでさえ、時間と共に習慣となり、確立された形式となる。この過程においてリアリティが再構成されるのである」(Gugolz 1991: 140)。この論文においてバーガーの博士論文は考察の対象となっていないが、このときグーゴルツが依拠しているのは、バーガーの博士論文の第4章の内容を独立させた論文(Berger 1954b)である。そのため、バーガーの60年代の社会学理論は彼の博士論文を端緒として、そこから徐々に発展していったものであると見なすことができるのである。ちなみにグーゴルツは、このバーガーの理論的観点もそもそもはマイヤーの論文に由来するものだとして、マイヤーを「古典的社会学と現代的知識社会学の媒介者」(Gugolz 1991: 142)と評している。

<sup>39</sup> 厳密な著作の刊行順で言えば、『不安定な情景』は2番目の著作である。とはいえそれは同書の出版事情によってそうになってしまっただけであり、学位論文以外のまとまった分量の作品としてはこれが処女作である(Berger 2011: 72-4)。



されているのは社会学理論である。つまり同書は、彼が自身のキリスト教信仰に依拠しつつ、その信仰と社会学理論との対質を試みた作品なのである。このような問題設定から明らかのように、バーガー自身もこれが「科学的な著作ではない」(Berger 1961b: 9) ことを断っている。

そこにおいてバーガーは、まずは役割理論、知識社会学、準拠集団論といった社会学の議論に示された社会像を描き出す。彼によれば、社会は本来的には人間によって構成された「虚構の劇」(Berger 1961b: 48) のようなものである。ここにはすでに、後のバーガーの代名詞的な観点となる社会的世界のリアリティの相対性が含意されている。とはいえこのリアリティは、ひとたび構成されれば、人間から独立した自走的存在の様相を呈するようになる。上に挙げた社会学の議論にはこのようなものとしての社会像が描き出されているのである。バーガーはそのことを H・ファイヒンガーの用語を用いて描写する。すなわち彼は、構成されたリアリティは唯一のリアリティ、すなわちリアリティそのものである『かのように』(Berger 1961b: 72) 受け取られるようになる」と述べるのである。これは、数年後の S・プルバーグとの共著論文 (Berger & Pullberg 1965) や『構成』においては、周知の通り物象化論として語られるものである。しかしバーガーはこの『情景』では、「キリスト教信仰は社会認識に関係する」(Berger 1961b: 186) として、信仰の立場からこの社会像を捉え直そうとするのである。

同書においても、バーガーは特に笑いが持つ意義を力説している。曰く、「人間の実存についてのキリスト教的な理解は、喜劇こそが、人間の条件についてのより意義のある洞察をわれわれに与えてくれると主張するだろう」(Berger 1961b: 213)。というのもバーガーによれば、喜劇には「救済の約束」(Berger 1961b: 214) が含まれているからである。どういふことであろうか。バーガーが言うには、悲劇も喜劇も共に人間の有限性という事実をわれわれに認識させる。それらのいずれも、運命に翻弄され、道半ばにして挫折していく人間を描くことを通じて、われわれがこの世界に囚われていることを思い起こさせるというのである (Berger 1961b: 212)。しかしながらこの人間の限界という端的な事実についての捉え方は、悲劇と喜劇では正反対である。同語反復的な言い方になるが、この囚われの事実は、悲劇のパースペクティヴにおいては悲劇となり、喜劇のパースペクティヴにおいては喜劇となるのである。同一の出来事が、一方においては深い悲嘆を誘うものとなり、他方においては朗らかな笑いを惹起するものとなる。この相違を生み出しているのは、事実を捉える際の認識枠組みに他ならない。人間の有限性という事実を悲劇的なものにするのは、まさにそ

れが終局的な事態だという認識である。別言すれば、悲劇の枠組みにおいては人間の有限性が一切の真理であり、それを越えた先には何も存在しないのである。このことが、まさに悲劇を悲劇たらしめる。それに対して喜劇においては、この事実は決して究極的なものではない。人間が有限な存在として世界に囚われているということは事実としてそのままであるが、それがすべてという訳ではないのである。換言すれば、人間の囚われの事実をまさに喜劇的なものにするのは、自らの有限性を越えたものがあるにもかかわらず、その有限性に囚われているということの滑稽さなのだ。バーガーは悲劇と喜劇のこうした対照的な見方を次のように明快に語っている。

悲劇はこの牢獄の壁を受け入れ、そのような観点から人間の状況を認識する。喜劇はそうした壁が見かけほど確固たるものではないという印象を与える。悲劇は人間の状況を内在という相の下でのみ認識する。喜劇は超越のしるしであり、超越のほめかしなのである。(Berger 1961b: 212)

このようにして喜劇は人間の有限性を越えた先を暗示する。喜劇はそれによって「ほんの数瞬の不安定な解放」(Berger 1961b: 214)のうちに「われわれを捕える壁の崩壊」(Berger 1961b: 214)を垣間見せてくれるのだという。そのことによって喜劇は「超越のしるし」となる。バーガーが特に認識の枠組みを問題としていることに着目されたい。彼は社会構造そのものの全面的な解体を論じているのではない。彼はここにおいて、自明視されたリアリティが破られる可能性を語っているのである。現にある世界とは別の世界の可能性の示唆である。笑いにおいてそれが暗示されている。彼が言うには、キリスト教信仰は喜劇に基づくこのような人間観を与えてくれるのである。

そしてこのような理解にこそ「社会認識への直接的な応用可能性」(Berger 1961b: 214)があるという。すなわちそれは、堅牢なものに見える社会的世界が実は「段ボールでできた構造」(Berger 1961b: 214)にすぎないことを暴露し、まさにそれによって「救済のかすかな暗示」(Berger 1961b: 214)を現すのである。キリスト教信仰の立場から見れば、一見すると堅固なものである社会的世界のリアリティも決して不変のものではないということである。それは常にその都度の今とは別の社会的世界の可能性へと開かれているからである。それゆえ「キリスト教信仰が特殊な類の喜劇的な視角や特殊な喜劇理解を備えている限りにおいて、実際にそれは明瞭な社会認識に寄与するのである」(Berger 1961: 217)。だがそ

の一方で、笑いは永遠には続かない。そこに暗示される救済の約束は「ほんの数瞬」のうちに過ぎ去り、非日常の後には再び日常が回帰する。というよりもむしろ、日々の隙間に現れ出た非日常的な出来事は、その非日常性を次第に薄れさせ、日常化していくと言うべきであろうか。いずれにせよこのために、笑いが与えてくれる洞察は決して 1 回限りの決定的なものではない。しかしだからこそ、それは絶えず日常の中に生起しうるのだとも言えるのかもしれない。こうして笑いは、寄せては返す波が絶え間なく砂浜の紋様を変えていくように、絶えず日々の彩りを書き換えていくことだろう。

ここにおいてわれわれは、霊と現世の相互作用的循環論がバーガーにおける社会認識の転換論に、より正確に言えば社会的世界のリアリティ解釈の転換論に援用されているのを見て取ることができる。彼が宗教的なものの現れとして笑いという現象を重視しているということは、すでに確認した通りである。ここでは霊性の現出とその日常化の議論が、社会的世界の捉え方の転換、常態化、そしてまた新たな転換という過程の描写に鑄直されているのである。

だとすれば、「リアリティは社会的に構成される」(Berger 1963c: 118) という『招待』における定式化までは、そこからあと 1 歩である。実際にバーガー自身も『招待』という作品を『不安定な情景』のある種の世俗化版 (Berger 2011: 75) と見なしていた。同書でバーガーは次のように主張する。

あらゆる社会システムは人間によってつくられたものであるがゆえに、人間はそれらをつくり変えることもできる。[……] 社会はわれわれを定義するが、逆にわれわれによって定義されもする。(Berger 1963c: 128-9)

これは、今ではあまりにも有名になったバーガーの議論の 1 つであろう。彼はこの命題に続けてこう述べる。「われわれがこのように社会を見るや否や、それは別の視点から見たときよりもはるかに脆いものに見えるのである」(Berger 1963c: 129)。われわれはこれらの一連の言明に、上記の議論が受け継がれているのを見て取ることができる。それは次のようにまとめられる。

リアリティの定義の変更は、無論、単にリアリティに関する見方を変えるだけでなされることではない。考え方を変えるだけで即座に変わるほど社会は脆弱なものではないし、もしもそうであれば、バーガーが『構成』へと結実していく理論研究を続ける必要もなかったは

ずである。『構成』の周知の議論を引いておけば、リアリティの定義の書き換えが生じるためには、その新たなリアリティの拠って立つ知識を生成し、沈殿させ、制度化する過程、その定義を承認する他者の存在、そしてこの新たなリアリティを支える正当化の体系等々が不可欠になるのである。認識の転換が即座に社会の変容に結びつくのではないということである。だがこのような諸々の前提条件が必要であることを認めながらも、われわれは、リアリティの(再)構成過程が認識の転換をその肝所としているという点に、『情景』から『招待』への連続性を認めることができる。つまり知識を定着させる過程やそれを支える制度が必要であるとはいえ、リアリティの転換が生じる場合には、新たなリアリティ解釈の誕生という出来事とその事態の根底に存在するということである。人々はこの新たなリアリティ解釈に従って行為を組み立て、知識を蓄え、制度を立ち上げ、そうして新しいリアリティを構築していくのである。『情景』において笑いという現象に象徴されていた社会的世界のリアリティの脆弱さの認識は、このようにして、『招待』においては人間がそれをつくり変える可能性へと理論的に昇華されるのである。

こうして今や博士論文からバーガーの周知の社会学的議論のとば口への過程がたどられてきた訳であるが、われわれはここに示した説を補強するために、さらに2つの点を検討しておきたい。これらはバーガーが自身の社会学理論を彫琢していく上で前提としていたはずのものである。その2つの前提とは、「聖なる天蓋」の崩壊の認識と彼自身のキリスト教信仰である。これら2点を吟味することによって、バーガーの言う人間主義的社会学の意図を、そしてまた、それと50年代の議論との連続性を十全に理解しうると思われる。

聖なる天蓋の崩壊とは、哲学的に言えば、客観的意味の崩壊という事態である。バーガーはある箇所、刊行された彼の著作はすべてこの「意味の天蓋の崩壊、あるいは少なくともその弱体化」(Berger 1986c: 225)に由来する問いに関わると述べている。見てきたように、このような事態は、すでに彼の博士論文においても「宗教市場」論として描き出されていた。このために彼は客観的意味を社会の基礎として想定しない。周知の通りバーガーにあっては、社会は意味的世界として把握される。しかしそれは神や理性、自然の客観的意味を反映したものではなく、人間によって解釈=構成されたものであるとされる。それゆえ「リアリティは社会的に構成される」(Berger 1963c: 118)というのである。社会的世界のリアリティの相対性はこのような事態に由来している。

バーガーは彼のこうした立場を「人間主義的社会学」(Berger 1963c: 164)と呼称した。端的に言えば、それは社会が人間によって構成されたものであることを説く立場である。と

はいえ「人間主義 (的)」という言葉は 60 年代のアメリカにおいて大いに流行していた用語であり<sup>40</sup>、必ずしもこの徴表それ自体にバーガーの独自性がある訳ではない。その流行の要因の一端は、1932 年に公刊された K・マルクスの「経済学・哲学草稿」の英語訳の刊行にあったと思われる。その英語訳は、まずは 1959 年に M・ミリガンによって、また 1961 年にはミリガン訳とは別の版が T・B・ボットモアによって出された。特に後者は E・フロムの『マルクスの人間観』に収められており、フロムはその著作の中で「マルクスは徹頭徹尾ヒューマニストであった」(Fromm [1961]2004: 68) と述べていた。社会学においても、新左翼運動に結びついたラディカル社会学の台頭を受けて「人間主義的社会学」を掲げる人々が登場した。彼らによれば人間主義的社会学は「人間精神の解放や人間の潜在能力の強化に貢献するものは何であれ善である」と見なし、「あらゆる形態の抑圧、搾取、支配からの解放のための社会的闘争を支持する」(Glass 1971: 192-3) ものであった。J・F・グラスはこのような人間主義的社会学の代表的な人物として C・ライト・ミルズや A・W・グールドナーと並んでバーガーを挙げている。とはいえ、ここに見てきたバーガーの主張が社会の再構成の可能性を説く点で確かに左派の主張と親和的な傾向を持っていたとしても、ラディカルな闘争の要請は彼の議論の本意ではなかった。この点は次章でより詳しく見ていくが、ここではさしあたりバーガーが人間主義的社会学ということで含意していたこと、すなわち彼の社会学のもう 1 つの前提を明らかにしておけば事足りるだろう。

先にも述べたように、もう 1 つの前提とは彼のキリスト教信仰である。それが彼の人間主義的社会学の不可欠の前提となっていることは、特に処女作の『情景』の所論に明白である。同書においてバーガーがキリスト教信仰の立場から人間の社会的世界を捉え返そうとしていたことは、すでに見てきた通りである。重要なことに、バーガーはそこでキリスト教信仰に基づく自身の社会観を神による世界創造と関わらせて、次のようにも述べていた。すなわち「神は天と地を創造し、そして人間を創造した。だが神は社会を創造しなかった。社会は完全に人間が発明したものである」(Berger 1961b: 194)。この言明から分かる通り、社会が人間の所産であるのはそれが神の被造物ではないからである。つまり社会が人間の所産であるという主張は、決してラディカルな変革を第一義的に要請しているのではなく、何よりもまず神と人間との対比の中で考えられたものなのである。これが彼の人間主義的

---

<sup>40</sup> その流行は社会学の領域に限られた現象ではなかった。例えば心理学においては、同時期に A・マズローが人間の主体性、創造性を強調した「人間性心理学 (humanistic psychology)」を提唱していた。

社会学の謂いであった<sup>41</sup>。バーガーはその後『天蓋』においても、『情景』のこの議論への参照を求めつつ、超越的な神の視点を起点とした社会的世界の相対化と人間化の可能性を理論的に説明している (Berger [1967]1969: 96-99)。ここで言う「人間化」とは、社会を人間によって構成されたものとして捉える認識の誕生に他ならない。このような形での社会認識は、博士論文のターミノロジーで言えば、まさに霊が現世にはたらし返すということの1つの形である。

このように見てくると、博士論文から処女作を経て『招待』および『構成』へと続いていくバーガーの思索にはかなりの程度の一貫性があったことが分かる。すなわち霊と現世の相互作用論は『情景』において彼自身の信仰に基づく社会観およびリアリティ解釈の転換論へと発展し、それが『招待』においては人間主義的社会学の提唱として以降のバーガーの社会学理論の重要な前提となり、これが最終的には『構成』へと結実していくのである。それは博士論文や『情景』ではいまだ宗教的な色彩を帯びた用語で語られていた議論が、徐々に社会学のターミノロジーにおいて語り直されていく過程であったと見なしうる。第2節ではこの過程をさらに詳らかにしていこう。

## 第2節 『構成』の完成

見てきたように、『招待』においてすでに「リアリティは社会的に構成される」(Berger 1963c: 118)あるいは「人間は社会システムをつくり変えることができる」(Berger 1963c: 128)といった、バーガーの社会学理論の核となる命題が提出されていた。さらには、同書ではデュルケームとウェーバーに関して次のように述べられてもいた。「デュルケームとウェーバーの社会の見方は論理的に矛盾しない。それらは社会的リアリティの異なる側面に焦点を合わせているので、反目し合うというだけである」(Berger 1963c: 128)。周知のように、これもまた『構成』において、客観的な事実性と主観的な意味というリアリティの二面的な性質として理論的に定式化されるに至る観点である。このように『構成』を用意することになる種々の論点は同書の刊行に先立ってほぼ出揃っていた。本節では、まずはこれらの命題が『構成』へとまとめられていく過程を見ていく。

バーガーは『招待』の刊行から『構成』の執筆までの間に数編の習作的論文を著している。『構成』に関係の深いものを挙げれば次の通りである。1963年と1964年のルックマンと

---

<sup>41</sup> 彼のこの社会的な立場とキリスト教信仰とのより深い関係については第3章で詳しく論じる。

の共著論文「宗教社会学と知識社会学」(Berger & Luckmann 1963) および「社会的移動と個人のアイデンティティ」(Berger & Luckmann 1964)、1964年と1965年のH・ケルナーとの共著論文「結婚とリアリティの構成——知識のミクロ社会学試論」(Berger & Kellner 1964) および「アーノルト・ゲーレンと制度の理論」(Berger & Kellner 1965)、1965年のプルバーグとの共著論文「物象化と意識の社会学的批判」(Berger & Pullberg 1965)、同年の「精神分析の社会学的理解に向けて」(Berger 1965)、最後に『構成』と同年に発表された「知識社会学の問題としてのアイデンティティ」(Berger 1966) もここに含めておいてよいだろう。これらは、この時期のニュー・スクールに集まっていた、シュッツの教えを受けた学者たちとの対話の中で著されたものであった (Berger 2011: 80-4)。これらの論文で論じられた内容の大半はいずれもその後『構成』に収録されることになるのだが、なかでもルックマンとの1963年の共著論文とプルバーグとの共著論文は『構成』の議論にとって特に重要であると思われるため、それぞれ簡単に内容を紹介しておく<sup>42</sup>。

ルックマンとの共著論文は、知識にまつわる問題を媒介として知識社会学と宗教社会学の密接な関係を明らかにしようとしたものである。もちろんここで言う知識とは、イデオロギーや理念といった狭い意味でのそれではなく、普通の人の意識において自明視された常識的な知識のことである。これが社会的世界を織り成すものとされる。それゆえ彼らが想定する知識社会学も「社会構造と意識の関係の領域全体に固有に関わるもの」(Berger & Luckmann 1963: 423) として新しく定式化される。知識社会学をこのようなものとして捉えるならば、宗教社会学の課題もこれに従って定められる。すなわち「その最も重要な課題は、社会的に構成された世界（つまり、それについての『知識』）を正当化する認知的、規範的機構を分析することである」(Berger & Luckmann 1963: 423-4)。このような知識社会学理解やそこにおける正当化の問題などは、よく知られているように、『構成』や『天蓋』においてさらに詳しく取り上げられるものである。

他方プルバーグとの共著論文は、日本へのバーガーの紹介者の1人でもある山口節郎による邦語訳もあるため、比較的によく知られた作品であろう。この論文は冒頭に「主観的に意図された意味がいかにして客観的な事実性となりうるのか。[……] 人間の行為はいかにして事物の世界をつくり出しうるのか」(Berger & Pullberg 1965: 196-7) という問いを掲げ

---

<sup>42</sup> なお本文では取り上げないが、バーガーによれば、ケルナーとの1965年の共著論文は英語圏においておそらく初めてゲーレンを紹介した論文であったという (Berger 2011: 83)。もしこれが事実であるとすれば、その点において同論文は重要なものであろう。

る。「ウェーバー的定式とデュルケーム的定式の対決」(Berger & Pullberg 1965: 196)とも言われるこの観点は、すでに『招待』においても提起されていた。バーガーたちはこの論文において、この問題を解くためには「社会を弁証法的な過程として理解することが不可欠になる」(Berger & Pullberg 1965: 197)と述べる。そうして彼らは、マルクス主義におけるいくつかのカテゴリーが有益な洞察を与えてくれるとして、客体化 (objectivation)、対象化 (objectification)、疎外 (alienation)、物象化 (reification) といった事態の分析に向かうのである。論文の表題から察せられるように、中心的な主題となっているのは物象化である。すなわちそこでは、社会的世界が自らの所産であることを人間が忘れてしまい、モノと化した世界が客観的妥当性を備えるようになる過程が主題的に論じられている。

しかしながら注意すべき点として、ここでわれわれは、バーガーにおけるマルクス主義的な用語の使用にあまり囚われすぎてはならないように思われる。プルバーグがマルクス主義の立場に立つ哲学者であったこともあり、この共著論文では、バーガーはマルクス主義的な用語を用いて、それによって名指される事態を分析している。物象化をはじめとするこれらの用語は『構成』などのその後の著作においても用いられているため、バーガーの批判的な問題関心を左派的な思想との関連において問うという観点は、もちろんある程度は妥当なものであろう<sup>43</sup>。とはいえわれわれの見るところでは、そうした問題設定は、バーガーの思想の理解という点から言えばそれほど有益なものではない。というのも以下に見ていく通り、バーガーにおける G・H・ミードの社会心理学の重視やラディカル社会学との関係を考えれば、バーガーにとっての左派の批判的な思潮の重要性は相対化されざるをえないからである。そのためこのプルバーグとの共著論文における重要な点としては、われわれは日常生活へのまなざしとミードへの言及という 2 点を指摘しておきたい。

この論文においてバーガーは日常的な意識の様態としての物象化を論じている。すなわちバーガーたちによれば、物象化は必ずしも資本主義社会においてのみ生起する事態なの

---

<sup>43</sup> 例えば山崎哲哉 (1991) はバーガーにおける疎外や物象化といった概念の用法の変遷の中にその批判的関心の後退を見ようとしている。また J・ハーバーマスは、ヘルダーからヘーゲル、マルクスにまで伝えられた意識哲学の「表出中心のモデル」(Habermas 1985=1990: 124) に基づくバーガーとルックマンの物象化論を、彼自身の哲学的立場から批判している (Habermas 1985=1990: 122-8)。シュッツの思想に基づく立場からバーガーの物象化論を批判したものとしては、B・C・トマソンの著作 (Thomason 1982) がある。また Z・クラスノデンプスキは、ニュー・スクールでルックマンやバーガーの教えを受けた R・グラトホーフを通じて、シュッツの現象学の思想がポーランドに伝えられたことを紹介している。それは当時の共産主義国家において、教条主義的なマルクス主義に対する理論的代案として有望視されたようである (Krasnodebski 2016)。



ではなく、文化横断的で、歴史的に反復的な事象であるという。言葉を換えれば、それは普通の日常生活において普遍的に生じうるものだという事である。そうであるとすれば、彼らの議論には、あるいは少なくともバーガーにおいては、物象化論において通常は前提とされている資本主義批判というモチーフは存在しなかったはずである。物象化は、特に資本主義社会に固有の現象として理解されている訳ではないからである。だとすれば、この論文における彼らの主眼は奈辺にあったのだろうか<sup>44</sup>。

「物象化と意識の社会学的批判」という表題に示唆されているように、バーガーたちのまなざしは資本主義のシステムではなく普通の人々の日常的な意識に向けられている。彼らによれば、意識における社会の物象化的倒錯視は普通の人々の日常生活においてありふれた現象だからである。それゆえ彼らの主張の要点は、日常生活を社会学の主題とすべきだということにあったと言える。それは次のような事情による。社会はこの日常生活において自明視されている常識的知識を基盤として成立しており、社会学もまたこの日常生活世界に基づくものである。つまり「社会学は人間のリアルな世界において脈動する間主観性に根ざしているのである」(Berger & Pullberg 1965: 211)。だとすれば、既存の社会学理論に示される物象化された社会像もこの日常生活の常識的な知識に由来しているはずである。ここにおいてバーガーは、そうした社会像を日常生活の場面から解きほぐしていく必要を訴える。社会的世界は人間によって構成されるものであるということ、普通の日常生活に即して解明しなければならないというのである。社会という意味的世界の生成とその物象化のメカニズムはまさにそこにおいてはたらいっているからである。これは人間主義的社会学的主張に他ならないが、『情景』においては、そのことは自身のキリスト教信仰に基づいて主張されていた。だが今やバーガーはそれを社会学の課題として引き受けようとする。それゆえ「自分自身やその主題を理解している社会学は絶えず日常生活を明らかにしなければならない」(Berger & Pullberg 1965: 211)ということになるのである。日常生活のリアリティの様態は後に『構成』の第1部で詳しく描出されるものであり、また物象化に関する議論は同書の第2部における制度化と正当化についての議論として展開されることになる。

この論文に関してもう1点指摘しておくべきことは、ミードの弁証法的観点への言及である。上に見た通り、この論文においてバーガーらは社会を弁証法的過程として捉えることの重要性を指摘していた。これに関して疎外や物象化といった用語に固執しすぎると見え

---

<sup>44</sup> 資本主義に対するバーガーの態度に関しては、本稿の第5章で取り扱う予定である。

にくくなってしまうかもしれないが、バーガーにおいてこの弁証法的観点の源泉は決してマルクスにのみあった訳ではない。ミードの『『主我 (I)』と『客我 (me)』の弁証法的理解』(Berger & Pullberg 1965: 206) もバーガーにとって重要な準拠点の1つであった。実際『構成』の末尾で彼は次のようにも述べている。「必要なのは弁証法的視角を社会科学の理論的方向性と関連させることである。だが言うまでもなく、われわれは社会学理論にマルクス主義的観念を狂信的に導入することを考えているのではない」(Berger & Luckmann [1966]1967: 187)。さらにバーガーは『構成』の刊行後に出された編書『マルクス主義と社会学』に寄せた序文においても、「社会と個人意識の関係についての弁証法的理解を与えてくれるのは、何よりもまずミードである」(Berger 1969: ix) と述べて、その社会心理学の重要性を確認している。このミードの議論の意義を集中的に取り上げたものが、先に挙げた1965年の論文と1966年の論文である。そこにおいては「社会構造と心理的リアリティの弁証法的関係」(Berger 1965: 33)、すなわちアイデンティティの形成が主題的に論じられている<sup>45</sup>。それは『構成』の第3部においてより詳しく展開される議論である。

以上のように、『構成』は言うまでもなくバーガーの主著として知られているものの、そこにおいて取り上げられる論点の多くはすでにそれ以前の論文で論じられていたものであ

---

<sup>45</sup> マルクスの洞察とミードのそれとの親近性の指摘は決して荒唐無稽なものではない。周知の通り、ミードにおける弁証法的な観点は彼のドイツ・ロマン派研究に由来していたからである。この点はD・N・シャーリンの論文(Shalin 1984, 1988)に詳しい。なおバーガーの思想の解明という本稿の主題の範囲を大きく越えるために詳しく扱うことはできないが、マルクスの思想を補完するためにミードの議論を援用するということには、実は大変重要な思想史的問題が関わっている。というのもバーガーがミードに依拠すると述べる時、ここでは、フロイトではなくミードに依拠するということが明確に意識されているからである。これに関して、バーガーはマルクス主義思想へのフロイトの導入について次のように述べている。「その試みは弁証法的な社会心理学をつくり出すためになされているが、それがなされている間中ずっと、ミードの弁証法はマルクス主義の理論家に発見されるのを待っている。しかもミードのアプローチは[……]根本的に非弁証法的なフロイト主義のアプローチよりもはるかにマルクス主義者に相応しいはずのものである」(Berger 1969: ix-x)。この言明の持つ含意は深甚である。20世紀中葉のアメリカ社会学において、個人と社会の媒介の仕方にはいくつかのパターンがあった。代表的な例を挙げれば、パーソンズは規範の内面化という観点からデュルケム、フロイト、ミードを摂取し、ガースとミルズはパーソナリティの形成に着目してマルクス、ウェーバー、フロイト、ミードを総合しようとした。またフロムやH・マルクーゼなどは彼らとは別の形で、それぞれマルクスとフロイトの総合を目指した。それゆえバーガーがフロイトを退けてミードを選ぶと述べることは、彼が以上のいずれとも異なる方向の理論を求めていたことを意味しているのである。とはいえその詳細と意義を十全に明らかにするためには、それを主題とする別稿が必要である。そのためにはまた、アメリカにおけるミードの思想の継受とフロイト受容の歴史の解明も必要となるだろう。

り、『構成』はそれらを一貫した理論的パースペクティブにおいてまとめ上げた作品であった。とはいえニュー・スクールでの学友ルックマンと共に著されたこの作品によって、バーガーの名声はアメリカにおいてのみならず国外においても決定的なものになった。バーガー自身の言明によれば、自伝が執筆された 2011 年までの時点で同書は 18 か国語に翻訳されており、アメリカにおいてもいまだ絶版になっていないとのことである (Berger 2011: 89)。これは当初バーガーが予期していた以上の成功であったというが、この著作がこのように広く読み継がれているのは、それが日本を含む世界各地の大学で社会学の教科書として採用されたということにもよるのだろう。このため同書の内容はすでに広く知られていると思われるが、以下に続く本稿の議論のために最低限必要な限りで彼の所論を確認しておこう。

『構成』を貫く問題意識を一言で言うならば、それは、「経験的なレベルでの知識社会学の課題を、経験的な学問としての社会学に合致した理論として規定し直す」(Berger & Luckmann [1966]1967: 14) ことである。これは、知識社会学の議論それ自体の妥当性に関する認識論的、方法論的な問題を放棄すること、および経験的な研究対象を知性史に限定しないことを意味している (Berger & Luckmann [1966]1967: 12-3)。こうした主題の重要性が否定される訳ではないが、前者は社会学的というよりも哲学的な問題であり、後者は社会学理論の研究にとっては周縁的なものであるとされるのである。知識社会学のこのような再定式化は、知識社会学は、社会を織り成す自明視された常識的な知識を対象としなければならないという考えに基づいていた。これはすでに幾度も確認してきた通りであるが、バーガーとルックマンは『構成』においてそれを次のように明快に語っている。

知識社会学は社会において「知識」とされているもののすべてに関わらねばならない。  
〔……〕知識社会学は何よりもまず、人々が日常生活において、すなわち非理論的、前理論的な生活において「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。換言すれば、「理念」ではなく常識的な「知識」が知識社会学にとっての中心的な焦点でなければならないということである。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。それゆえに知識社会学はリアリティの社会的構成に関わらねばならないのである。(Berger & Luckmann [1966]1967: 14-5)

ここに述べられているのは、いわばバーガー社会学のマニフェストである。ここには、社

会が常識的知識によって織り成される意味的世界であること、そして知識社会学はこの意味的世界のリアリティがどのようにして構成されるのかを明らかにしなければならないということが明言されているのである。それはシュッツの洞察に基づきつつデュルケム、ウェーバー、ミード、ゲーレンなどの社会学理論を知識社会学の観点から捉え直し、再構成すること、別言すれば、知識社会学を社会学理論の中心に位置づけることを意味する宣言であった (Berger & Luckmann [1966]1967: 18)。そしてまたリアリティが社会的に構成されると述べることによって、この言明は、社会という意味的世界のリアリティの相対性を告げるものでもあった。社会がもはや客観的な意味に基づくものでない以上、必然的にその相対性と構成性は相関的な事態になるからである。『構成』は以上のような問題意識において、これまでに見てきた様々の論点や命題を総合しようとする作品であった。

同書は 3 部から構成されており、それぞれ、第 1 部は「日常生活における知識の基礎」、第 2 部は「客観的リアリティとしての社会」、第 3 部は「主観的リアリティとしての社会」と題されている。第 1 部はその表題の通り、「社会の普通の成員の常識に立ち現れるがままのリアリティ」 (Berger & Luckmann [1966]1967: 19) の様態の記述的な解明を主題としている。それはわれわれの常識的知識によって織り成された自明な世界であり、反省的な理論的態度の手前において生きられる世界である。この世界を描き出すためにバーガーとルックマンが用いる手法が現象学的な分析である。このことから察せられるように、『構成』の第 1 部はシュッツの思想に大いに依拠している。彼らが言うには、そこでの議論は、ルックマンによって編纂されたシュッツの遺稿 (後に 2 人の共著『生活世界の構造』として公刊) をバーガーが要約的に定式化したものであるという (Berger & Luckmann [1966]1967: 194; Luckmann 2001: 21-2)。彼らはそこにおいてシュッツの議論を下敷きにしなが、普通は自明なものとして反省されることのない日常生活世界のリアリティがわれわれの意識に対していかなるものとして現れるのか、われわれは日常生活世界においていかにして他者と関わるのか、そして日常生活世界が言語によってどのように整序されているのかということ明らかにしようとしている。

もっとも、日常生活世界の様態の描出それ自体はバーガーとルックマンの中心的な目的ではない。ここで彼らが日常生活世界のリアリティを記述しているのは、先に挙げたブルバークとバーガーの共著論文に説かれていたように、それが社会という意味的世界の拠って立つ基盤だからである。換言すれば、彼らはリアリティの社会的構成過程を解明するための前段階として、当のリアリティのあり方を論じているのである。バーガーとルックマンにと

って、自己と他者の固定化された相互作用形式が制度であり、自他を含む制度の集積が社会秩序であるということになるのだが、それらはおしなべてこの自明視された常識的な知識の世界に立脚しており、それによって媒介されている。かくして自己、他者、制度、および社会は当たり前のリアリティとして普通は反省されることなく了解されるようになるのであり、このためにまた、リアリティとして受け取られている自明な常識的知識が社会の生成と存立にとって極めて根本的なものと主張されるのである。

さらにこれもすでにバーガーとプルバークの共著論文で論じられていた通り、こうした媒介過程を駆動する論理が人間と社会の弁証法的関係である。すなわち人間が社会をつくり、その逆に社会によって人間がつくられる中でわれわれの生きる世界が織り成されるのであり、この弁証法的関係において人間と社会を媒介するのが自他に共有された常識的な知識だということである。曰く、

社会において知識として自明視されているものは、知りうるものと外延上等しくなるか、いずれにしてもいまだ知られていないものが将来そこにおいて知られるようになる枠組みを与えてくれる。社会化の過程で学ばれ、個人の意識の内部で社会的世界の客体化された構造の内面化を媒介するのはこの知識である。この意味での知識が社会の根本的な弁証法の核心にある。[……] ゆえに社会についての知識は二重の意味でのリアル化、すなわち理解＝実現 (realization) である。つまりそれは客体化された社会的リアリティの理解とこのリアリティの不断の産出という意味においてそうなのである。(Berger & Luckmann [1966]1967: 66)

このようにバーガーとルックマンは社会についての知識、社会としての知識が客観的なリアリティであると同時に主観的なリアリティであると説く。もっとも、先にも確認したように、ここで言うリアリティの客観性とは、そこに客観的な意味が映し出されているということではない。それは単に、社会的世界のリアリティが個人の意志とは独立した次元において存在するものであり、そのために個人の意志によってその存立を左右されるようなものではないということを意味しているに過ぎない。このようにして日常生活世界の自明なリアリティの観点から社会が意味的世界であるということを知り明かした上で、彼らはこの日常生活世界とそこに立脚する社会を構成する機制へと問いを差し向ける。こうして彼らはシュッツの議論をデュルケーム、ゲーレン、ウェーバー、ミードらの議論に接合するこ

となる。このための議論が『構成』の第2部と第3部の内容である。

『構成』の第2部は、上記の〈つくり／つぐられ〉の運動において、人間が社会を〈つくる〉／社会が人間によって〈つぐられる〉という側面を主題的に取り上げている。それは、客観的なリアリティとして存在する社会が、常識的な知識としての意味に基づく人間の行為からいかにして構成されるのかということに関する議論である。バーガーとluckmannはその過程を「制度化」(Berger & Luckmann [1966]1967: 47)と「正当化」(Berger & Luckmann [1966]1967: 92)という観点から論じる。制度化は習慣化された相互作用形式が種々の役割を含む類型化された知識として確立される——例えば教育という制度には教師と生徒という役割があり、そこにおいては知識や規範の教授が行なわれるという共通の理解が定着する——過程である。この過程の根底には類型化された知識や理解があることから分かるように、バーガーとluckmannの言う制度化はパーソンズの言う制度化とは微妙に異なるものである。パーソンズは社会に共有された価値が確立されることを制度化と称したが、バーガーたちは共通価値ではなく常識的な知識を主題としているからである。この着眼点の相違については次節でも少し触れることになるだろう。

次に正当化は制度化によって確立された知識や制度をより盤石なものにするためのはたらき、ないしは機構である。それは制度や社会秩序に認知的妥当性や規範的尊厳を与えることによって、それらを『説明』する(Berger & Luckmann [1966] 1967: 93)。換言すれば、正当化は意味の意味を付与するはたらきであるということである。これに関しても「制度の正当化において『知識』は『価値』に先行する」(Berger & Luckmann [1966]1967: 94)と述べられているように、バーガーたちの主眼は共通価値ではなく自明視された知識に置かれている。規範が保持されるには、その規範が適用される状況の定義が不可欠となるからである。バーガーとluckmannの挙げる例で言えば、近親姦禁忌は誰が近親者であるのかということについての定義を必要とするということである。正当化はまずもってこの種の知識に関わるとされる。正当化については第4章でさらに詳しく触れる予定であるため、さしあたりここでは、それが制度化された知識や理解のより深いレベル、あるいはより包括的なレベルでの説明に関わるものであるということを押さえておけばよい。いずれにせよこのはたらきによって、自明なリアリティは堅固なものになるとされるのである。

これに続く『構成』の第3部の主題は、社会が人間を〈つくる〉／人間が社会によって〈つぐられる〉という側面である。バーガーとluckmannはそれを確立された「リアリティの内面化」(Berger & Luckmann [1966]1967: 129)とそれに呼応したアイデンティティ形

成の過程として論じる。すでに示唆したように、そこにおいてバーガーとルックマンはミードの社会心理学に依拠しつつ、個人の社会化過程における他者の役割取得を通じた知識と規範の内面化、およびそれに伴う自己の形成を分析している。それによって制度化された客観的なリアリティが内面化される一方で、逆に個人はこの内面化された主観的なリアリティに依拠して行為を組み立て、制度を生み出していく。このようにして人間と社会は、リアリティ＝知識を媒介として相互構成的な関係を取り結ぶことになるのである。

もちろん、制度が決して静態的で固定的なものではなく、その根底に常に人間の行為とその制度化の運動を孕んでいるのと同じように、リアリティの内面化と自己の形成も不断に継続していく過程である。というのも、「個人は自らを社会の内側にあると同時にその外側にもあるものとして理解する」(Berger & Luckmann [1966]1967: 134) がゆえに、「客観的なリアリティと主観的なリアリティとの調和は完全なものではありえない」(Berger & Luckmann [1966]1967: 133) からである。このために客観的なものとして立てられたリアリティが常に正当化を必要としているのと同じように、主観的なリアリティもまたその存立を支えてくれるものを必要とするのである。主観的なリアリティの維持に寄与するもの、すなわち客観的なリアリティにとっての正当化に相当するものとしてバーガーとルックマンが挙げるのが、他者との「会話」である(Berger & Luckmann [1966]1967: 152) <sup>46</sup>。会話のはたらきによって、個人に内面化された主観的なリアリティも、何らかの問題が生じない限りは自明で堅固なものとして維持されるようになるのである。

客観的なリアリティにとっての正当化の必要性、ならびに主観的なリアリティにとっての会話の必要性は、いずれも、人間と社会によって打ち建てられたリアリティの脆弱性を示唆するものである。それらは、人間によって構成されたリアリティが、本来的に脆弱なものであるにもかかわらず一見すると自明なものとして存在するために不可欠の要件なのである。『構成』が一方において自明なリアリティの堅牢さとそれを維持する種々の機構の存在を説きながらも、他方においてそのリアリティをつくり直す可能性を暗示しているということが、以上の点に見て取れるだろう。それゆえまたこの点において、『情景』から『招待』

---

<sup>46</sup> 次のようにある。「最も重要なリアリティ維持の媒体は会話である。[……] しかしながら、会話における大部分のリアリティ維持は明示的なものではなく暗黙的なものであるということを強調しておくことが重要である。大半の会話はそれほど多くの言葉を用いて世界の本質を定義してはいない。むしろ、それらは語られずに自明視されている世界を背景にして行なわれる。[……] こうした含みによって、会話のやり取りはこの世界の主観的なリアリティに確証を与えるのである」(Berger & Luckmann [1966]1967: 152-3)。

に至るまでの議論がシュッツ的なターミノロジーを用いた一貫した社会学理論へとまとめられていることが明らかになる。というのも、ここに至ってバーガーの社会的議論のターミノロジーからは 1950 年代から 60 年代初頭にまで見られた宗教的な色彩がほとんど抜け落ちているとはいえ、社会が人間の所産であるがゆえに人間は社会をつくり変えることができるという主張やその過程の根底にリアリティの認識が関わっているとする見解は、『構成』以前の彼の議論との連続性を証立てるものだからである。それゆえ前節から本節にかけて述べてきたように、『構成』はそれまでのバーガーの所論の社会的な洗練に他ならないのである。次節ではこのようなものとして成立した『構成』が当時の社会学において持っていた意味とその影響を概観していこう。

### 第 3 節 『構成』の意義とその余波

すでに触れたように、『構成』はシュッツのターミノロジーを用いてバーガーのそれまでの議論を一貫したパースペクティヴの下に収めようとする作品であった。またそのことによって、同書はアメリカの社会学界においてはほとんど無名の存在であったシュッツの哲学思想を様々の既存の社会学理論に接続することになった。バーガーは、高尚な理念や理論ではなく普通の人々に知識と見なされているものを扱おうとした点に社会学へのシュッツの理論的功績を見出しており、「シュッツは知識社会学を『民主化した』」(Berger 2011: 81) のだと考えていた。社会学者としてのシュッツの思想を継承するというバーガーの企図には、実はルックマンとは異なる彼なりのアクセントがあったと言わざるを得ないのだが、バーガーへのシュッツの学説の影響という論点には次章で改めて言及する。いずれにせよ、同書がシュッツの名を知らしめるに際して果たした役割はいくら強調してもし過ぎることはない。それと同時に前節でも紹介したように、シュッツの学説を既存の社会学理論に接合することにより、『構成』は知識社会学の守備範囲を大幅に押し広げ、それを 1 つの社会学理論の体系として提示しようとしてもいた。同書が世界各地の大学で社会学の教科書として採用されたという事実は、バーガーたちのこうした試みがかなりの程度の成功を収めたことを物語っていると言えよう。それでは、バーガーとルックマンの理論は当時のアメリカ社会学においてどのような立ち位置を占めていた（あるいは、どのような立ち位置にあると受け止められた）のだろうか。

周知のように『構成』の刊行に先立つ時期のアメリカ社会学においては、パーソンズの社会学理論が大きな影響力を持っていた。ところがパーソンズの理論体系は壮大な展望の下



に巧みな総合を成し遂げた一方で、それが共通価値の規範性を大いに強調していたために、その保守性を批判されてもいた。共通価値を個人と社会の媒介項として設定することは、必然的という訳ではないだろうが、共通価値を体現する社会への個人の同化と順応を暗々裡に含意してしまうからである。前節で見てきたように、それに対して『構成』は常識的な知識を媒介として個人と社会を統合的な理論的視野の下に収めようとする意図を示していた。これは同じように個人と社会とを統合する理論を樹立しようとしたパーソンズの体系とある部分重なり合うものであったが、他方で共通価値ではなく知識ないし意味を個人と社会との媒介項として設定とするという点においてパーソンズとは決定的に異なるものであり、そのためにパーソンズの社会学理論に対して批判的な観点を含意する作品だったのである。

リアリティの構成の核心に共通価値ではなく知識を想定する理論枠組みにおいては、規範への服従は決して自動的なものでも自明のものでもない。というのもそこにおいては人間の行為の根底に存在するものとして、規範への同調志向ではなく、そのさらに手前にある状況の定義という認知的次元が見出されているからである。価値判断以前の認知的な次元に立脚する限りにおいて、人間の行為には規範への同調からそれに対する闘争に至るまでの様々の幅がありうることになる<sup>47</sup>。つまりそれは、人間の行為が必ずしも常に規範への服従に導かれている訳ではなく、そこには常に反抗の契機が孕まれているということを含意しているのである。『構成』が著された 1960 年代はパーソンズに対するこのような批判が至る所で噴出した時代であり、バーガーたちの作品もある部分においてこのような時流に沿うものであった。さらに社会が人間による所産であると主張することによって、同書は、今現在の社会とは別様の社会の可能性を示唆する、ある種ラディカルな主張を暗黙のうちに含意するものでもあった。だがラディカル社会学との関係は 1970 年代以降のバーガーの方向性にも深く関わる重要な論点であるため、それについては第 3 章で当時のアメリカ社会の動向なども含めてより詳しく取り扱うこととして、以下ではしばしば同書が引き起こしたとされる構成主義の思潮にのみ簡単に触れておきたい。

リアリティ、すなわち人々がリアルだと見なしているものは社会的に構成される。これが

---

<sup>47</sup> 浜日出夫 (1998) によれば、バーガーと同じくシュッツの影響下にエスノメソドロジーを樹立した H・ガーフィンケルの小説には状況認識の相違に起因する行動選択の相違が鮮やかに描き出されており、これが彼の学問的営為の原風景になったとのことである。規範への志向ではなく状況の認識を主題的に取り扱うという点において、バーガーとルックマンの理論体系はガーフィンケルの問題関心を共有していたと言えるだろう。

バーガーとルックマンの著作における中心的な主張のごく簡潔な表現であるが、ここには、おそらく彼ら自身の意図をも超えた非常にラディカルな響きが備わっていた。というのもそれは、アイデンティティ、ジェンダー、セクシュアリティ、人種、その他諸々の役割やステイグマもまた社会的に構成されたカテゴリーであるということを含意していたからである。この点において、バーガーたちの著作は現代にまで続くアイデンティティ・ポリティクスを生み出す契機の1つとなった。もっとも、これは同書の社会学史上の位置を考えてみれば納得しうることである。教科書的に言えば、『構成』はシュッツの思想の社会学的継承であるだけでなく、W・I・トマスの「状況の定義」論——人々がリアルだと定義する状況がリアルなものである——をよりマクロな次元で発展させたものでもあったからである。そのため彼らの著作は、同じくこの「トマスの公理」に依拠するラベリング理論とも親和的なものであった。だとすれば、実際にバーガーたちはその著作において、上に述べたような諸々のカテゴリーが社会的に構成されたものであることをほぼ間違いなく意図していたはずである。このようにして彼らの作品は種々の構成主義の潮流の非常に重要な源泉の1つになっていった。

ところが奇妙なことに、バーガーもルックマンもその後至る所で自分たちは構成主義者ではないと主張するようになる。これはどういうことであろうか。断っておかねばならないが、バーガーたちはいずれも『構成』が諸々の構成主義といかなる意味においても無関係であるということを述べているのではない。構成主義と呼ばれる思潮の思想的、理論的な源泉が決して『構成』だけにあったという訳ではなかったにせよ<sup>48</sup>、そのうちの1つは間違いなく彼らの著作であった。それは疑いえない事実である。そのため彼らが自分たちは構成主義者ではないと言うとき、それは、同書における彼らの主張は構成主義の名において主張されるものと同じではなかったということを意味している。つまり彼らの主張は誤って理解されてしまったというのである。

それではバーガーたちの著作は何を言わんとしていたのだろうか。ポイントは「構成」ということで何を意味するのかということである。まずはバーガーによる構成主義の特徴づけを見てみよう。彼はそれに関して次のように述べている。

---

<sup>48</sup> 例えばJ・ピアジェ、G・ケリーに端を発する心理学的構成主義、H・R・マトゥラーナ、F・J・ヴァレラ、E・フォン・グラザースフェルトらの神経生理学から生まれたラディカル構成主義などが代表的なものとして挙げられる (Knoblauch & Wilke 2016)。

それは「ポストモダン理論」という〔……〕表現の下に包摂されるだろう。〔……〕その主張は次のようなものである。すなわち、あらゆるリアリティは社会的に構成されているので、いかなる客観的真理も存在しない、あるいは少なくとも、われわれが近づくことのできるいかなる客観的な真理も存在しない。実際にいかなる事実もなく、ただ「諸々の物語」だけが存在する。「諸々の物語」の間で認識的判断を下すための客観的方法は何もない。人がなすのはそれらの「脱構築」、つまりそれらの物語が常に表している利害関心を暴露することである。これらの利害関心は常に力への意志の表現である。〔……〕そしてここにおいてももちろん、ポストモダニズムは種々の左派のイデオロギーと結びつく。(Berger 2011: 94)

この言明が構成主義の正確な理解であるかどうかという問題は、今は措いておく。以下に見るエーバーレの論文に言われているように、構成主義はその内部に極めて多様な潮流を含む思潮であり、その用語によって名指されるものの内実は論者によって様々だからである。それゆえここでは、バーガーが上記の引用文で言われるような類の構成主義を退け、批判したということを押さえておけばよい。すなわち、バーガーとルックマンはこのような意味での「構成」を論じていたのではないということである。だとすれば彼らの著作の本意はいかなる点にあったのだろうか。上記の引用文の後にバーガーは次のように続けている。

リアリティの社会的構成というわれわれの考えは、決して、いかなる事実も存在しないということの意味しているのではない。特定の大虐殺が行なわれたという事実から誰かが私の車を盗んだという事実に至るまで、経験的に決定された物理的事実がもちろん存在するのである。(Berger 2011: 95)

ここで明言されているように、バーガーもルックマンも、経験的な事実の存在それ自体が社会的に構成されるということを言おうとしていたのではない。それらに関するわれわれの意志が何であれ、そのような事実は現に存在するとされる。むしろ構成されるのは、この事実についてのラベリングやカテゴリーの方である。つまりバーガーたちが主張したのは、「あらゆるリアリティは社会に由来する解釈の支配下にある」(Berger & Zijderveld 2009: 66)ということだったのである。『構成』は、われわれが「リアリティ」として「知っている」常識的な知識を主題とすると述べていた。それは何よりもまず意味的世界としての社会

の構成を問題とするということである。換言すれば、それは、社会において生起し、存在する様々の事実、現象、過程についての社会的な解釈＝知識の構成を取り扱うということの意味していたのである。いかなる解釈がなされようとも、その解釈の対象となる事実は存在するという点において、『構成』は同時代の、あるいはその後の様々の構成主義の潮流とは異なり、「根本的に『実在論的』」(Eberle 2019: 139)な作品であった<sup>49</sup>。またくり返しておけば、バーガーとルックマンの著作は、第一義的にはそうしたリアリティの構成＝解釈の様態の解明を目的としており、決してリアリティの脱構築やそのラディカルな再構成などの運動の要請に主眼を置いていた訳ではなかった<sup>50</sup>。

しかしそうだとすれば、なぜこのような混乱が生じてしまったのだろうか。もちろん、バーガーとルックマンの著作の表題が誤解を招きやすいものであったことも要因の1つであろう。とはいえそこには、多分に外在的な事情も絡んでいたと思われる。彼らのアプローチはしばしば社会構成主義<sup>51</sup> (social constructivism, Sozialkonstruktivismus)とも呼ばれるが、この用語の遍歴が『構成』にまつわる混乱に大いに関わっているようである<sup>52</sup>。

---

<sup>49</sup> 後に C・スミスはこの点に依拠して、批判的実在論的人格主義を提唱することになる。詳しくは彼の著作『人格とは何か』の第3章 (Smith 2010: 119-219) を参照。

<sup>50</sup> 少なくともバーガーに限って言えば、彼がこのような立場をとったこと背景には、上に見てきたような宗教的な信仰に基づく人間主義的社会学思想が関係していたように思われる。しかしながらこれは必ずしも、構成主義という思潮全体にとって宗教的な信仰が不可欠な要素であるということの意味してはいない。すでに述べたように構成主義はバーガーとルックマンの著作をその有力な源泉の1つとしていたとはいえ、その他にも様々の知的な源泉に由来するものだったからである。構成主義そのものにとって宗教的な前提が不可欠のものであるのかどうかという問題には、種々の知的源泉のそれぞれにまでさかのぼり、個々の論者に即した検討を経た上で最終的に解答を与えるという手順を踏む必要があるだろう。またこの構成主義と宗教という問題に関して、上記の宗教的な前提が、他者がバーガーの理論を応用する際に何らかの影響を及ぼすほど強力なものであるのかどうかという問題に関しては、キリスト教信仰を持たず、かつバーガーの理論を巧みに応用してみせた論者との比較が必要となるはずである。残念ながら現時点で本稿はこれらの課題を果たすことはできないが、以上の問題は構成主義という思潮を検討する際の重要な論点として今後の課題としておきたい。

<sup>51</sup> 本稿では以下に見ていくエーバーレの論文に依拠して、原語はともかくとして、バーガーとルックマンの立場を指す場合には「社会構成主義」という用語を用い、それと異なる潮流、特に社会心理学における構成主義的思潮を指す場合には、バーガーたちの立場とは区別して「社会構築主義」という用語を用いることとする。無論これは便宜的な用法である。そのためもちろんこれらを逆にすることもできるだろうが、本稿はあくまでも便宜上の理由から今述べた用法に従うこととする。

<sup>52</sup> バーガーの社会学上の立場は「社会学的相対主義」と呼ばれることもある (Carveth 1977; 上野 1985; 山寄 1991)。これは社会的世界のリアリティの相対性に焦点を合わせた表現であろう。バーガーの立場を念頭に置いている訳ではないが、C・D・ポルトンの論文も、C・H・クーリー、J・デューイ、ミードといった人物に由来する象徴的相互作用論の潮流を指

エーバーレの論文によると、少なくともドイツにおいてはバーガーとルックマンのアプローチは社会構成主義 (Sozialkonstruktivismus) と呼ばれ続けているという。エーバーレはその主たる要因として、K・クノール＝セティナの 1989 年の論文 (Knorr-Cetina 1989) が大きな影響力を与えたことを指摘する。彼が言うには、クノール＝セティナはこの論文の中でバーガーとルックマンの立場を社会構成主義と呼び、それがドイツ社会学において定着したというのである (Eberle 2019: 138)。そのため現在でも社会構成主義という用語は、ドイツにおいては専らバーガーとルックマンの、そしてまた彼らの議論に由来する立場を指すようである。ところがさらに、それが英語に翻訳され、英語圏の社会学の文脈に移されるとき、この用語はバーガーとルックマンのアプローチとはほとんど関係のない様々のアプローチをも意味するようになり、その結果としてそれらと混同されるようになってしまったのだとエーバーレは指摘している (Eberle 2019: 138)。

エーバーレがその他の構成主義として挙げているのは、N・ルーマンによって神経生理学から社会システム論へと取り入れられたラディカル構成主義ないし認知的構成主義、クノール＝セティナ自身の提唱した経験的構成主義、英語圏の社会心理学における社会構築主義 (social constructionism)、そして本稿の冒頭にも挙げたクノープラウホのコミュニケーション的構成主義である。彼によれば、これらの中でも、ラディカル構成主義、経験的構成主義、社会構築主義はバーガーとルックマンの立場とはあまり共通点を持たないという (Eberle 2019: 138-45)<sup>53</sup>。それゆえバーガーとルックマンの立場の正統な継承者と見なしうるのは、この中ではクノープラウホのコミュニケーション的構成主義だけである。これに関して、クノープラウホのコミュニケーション的構成主義がルックマンの主導するコンスタンツ学派から生じてきたものであることは、すでに本稿の冒頭でも紹介しておいた。それ

---

して「社会学的相対主義」という用語を用いている (Bolton 1957)。バーガーにとってのミードの重要性を考えると、構成主義という用語に比べれば、こちらの方がその立場を表すのに適しているのかもしれない。とはいえ特に本稿の第 7 章で見ていくように、確かにバーガーは社会という意味的世界の相対性を強く意識していたが、決して「何でもあり」の相対主義を礼賛した訳ではなかった。

<sup>53</sup> 社会構築主義 (social constructionism) という用語の発案者は、K・J・ガーゲンという心理学者である。興味深いことに、ガーゲンはこの用語がバーガーとルックマンの著作から取られたものであることを明言している (Gergen 1985)。しかしながらエーバーレによれば、この立場は「絶えず既成のリアリティ構成に挑戦し、新たな形でのリアリティ構成を発展させようとする実践の共同体の反省的言説」 (Eberle 2019: 145) である。すなわち、それはまさにバーガーやルックマンが自らとは無関係な立場として退けようとした変革的運動の要請なのであり、このために、それはガーゲンの意図に反して『構成』とは相容れないアプローチなのである。

ゆえ彼の著作は、クノープラウホ自身も認めているように、間違いなく、現代的な水準での『構成』のさらなる理論的發展を目指す試みであったと言えよう。彼はルックマンの弟子として『構成』を「現代の古典」(Knoblauch 2020: 43)と見なし、その重要性を十分に認めていたが、それと同時にその限界を認識し、それを克服する必要をも明確に感じていたのである<sup>54</sup>。

その際彼は、P・ブルデューやB・ラトゥールだけでなく、ルーマン、ハーバーマス、その他様々の論者の理論的成果も踏まえて、現代的な水準における『構成』のアップデートを試みている。その詳細については彼の著作に譲りたいが、重要なのは、現在でも『構成』に

---

<sup>54</sup> クノープラウホ自身の説明によれば、彼は次の3つの点において『構成』の修正および發展を目指していたという。すなわち主観主義的立場から関係論的アプローチへの移行、客体化概念の拡大、およびコミュニケーション的行為の重視である(Knoblauch 2020: 39, 49-53)。第1の修正点は、コミュニケーション的構成の分析の出発点は他の個人と絶対的に異なるものとしての独我論的な主観ではなく、他の主観や客体化に関係づけられたものとしての主観でなければならないということである。この修正は、『構成』の現象学的アプローチに対するP・ブルデューやB・ラトゥールらの批判の正当性をクノープラウホが認めたことの結果であった。すなわち彼は、同書のアプローチが主観主義的なものであるという批判を正当なものとして受け入れたのである。次章で見るように、『構成』は現象学的な日常生活世界の分析を前提として理論を構築しようとしていた。クノープラウホはこの順序を逆転させて、社会理論の洞察に基づいて現象学的な主観の分析を捉え返すことを説く。彼はそれを「関係論的アプローチ」(Knoblauch 2020: 50)と呼ぶのである。第2に、クノープラウホは、『構成』においては客体、事物、物質についての分析が無視されているというラトゥールの批判も正当なものだと認める。ラトゥールは、人間以外のモノも作用力を備えたアクターとしてその理論枠組みに組み込んだ、アクターネットワーク理論の提唱者として知られている。そうした彼の立場を踏まえれば、このような批判が寄せられることもある程度は想像がつく。とはいえそれと同時に、クノープラウホはラトゥールからの批判に答えるための概念装置も同書には含まれていると見る。それが客体化概念である。客体化は、バーガーとルックマンにおいては、もともとは人間の所産であったものが自立的な特性を備え、人間の意志から独立して存在するようになる契機を意味していた。彼らがその主要な例として挙げるのは、言語体系である。しかしクノープラウホは、バーガーとルックマンが客体化を専ら言語の事例にのみ限定し、その他の局面に拡大していないとして彼らを批判する。そこで彼は、言語的な音声や文字に加えて、意味を伝達するそれ以外のもの——例えば事物、テクノロジー、メディア、身体的活動など——をも客体化されたものの範疇に含めようとするのである(Knoblauch 2020: 51-2)。最後に、クノープラウホの第3の修正点は上記2点の修正の理論的な帰結である。すなわち彼はリアリティを構成する社会的行為を、上記の意味での客体化という第3項を含んだ主観と主観のコミュニケーション的行為として捉え直すのである。これについて彼は次のように述べている。「われわれは、客体化は主観同士の関係において意味をなすものであると考える。この『客体化による意味理解』をわれわれは『コミュニケーション的なもの』と呼ぶ。またそれは他の主観に互酬的に関係づけられた主観を必要とするために、われわれはそれをコミュニケーション的行為と呼ぶ」(Knoblauch 2020: 52)。以上のような修正点に基づいて、彼はリアリティの構成過程を描き出そうとするのである。

関するこのような理論的な刷新が目論まれているということそれ自体である。というのもこのような試みが存在するという事は、特に日本においてはすでに過去のものとなされがちである『構成』が、現代においても一定の社会学的な意義を有していることを示しているからである。もちろんそこに示された概念的、理論的な装置は現在の理論的水準から見れば限界を持ったものであったかもしれないが、同書は、いまだにそれを克服しようとする営為を惹起するだけの理論的なインスピレーションを与えているのである。

とはいえここで、1つの疑問が浮かんでくる。それはすなわち、なぜバーガー本人は『構成』の刊行以降、一見したところ、自身によるその理論の新たな彫琢に関心を向けようとしなかったのかという疑問である。上記の理論家の中では比較的年若のラトゥールは措くとしても、ルーマン、ハーバーマス、ブルデューなどは同時代人として、その著作を目にする機会があったはずである<sup>55</sup>。それにもかかわらず、バーガーはルックマンやその学生たちとは異なり、少なくとも新たな理論体系の提示という形では『構成』のさらなる改訂を試みることはなかった。なぜだろうか。本稿の後半で詳しく見ていくように、バーガーは『構成』の刊行後の時期、特に1970年代以降の時期には様々の具体的な主題に寄り添わせる形でその思索を積み重ねていくのだが、彼がそのような方向へと進んだのはなぜだったのかということである。

序文で述べたように、これこそ、本稿の前半部の総括としてわれわれが主題的に取り組む問題である。次章においてわれわれはこの大きな問題を扱うが、この問いに答えを与えるためには、バーガーが社会学の意義についてどのように考えていたのかということの解明しなければならない。換言すればこの問題を解くためには、社会学および社会学者の使命はいかなるものであるのか、あるいは、いかなるものであるべきなのかということについてのバーガーの考えを明らかにしなければならないのである。上記の問題はまさにこの論点に深く関わっているからである。そのためには、まずは彼における社会学のメタ次元での前提、すなわち彼が自身の「メタ科学的な前提」(Berger 1986c: 223)と呼んだものを知らねばならない。社会学の意義や社会学者の使命についての彼の考えは間違いなくそこに依拠していたはずだからである。バーガー社会学のこの前提を明らかにすることによって、われわれ

---

<sup>55</sup> 実際、バーガーは『構成』刊行50周年を記念した企画のインタビューにおいて、ブルデューもギデنزも読んだことがあると述べている。それによれば、彼らの理論に関しては特に異論もないが興味を抱くということもなく、『構成』において提示した自身の理論に満足しているとのことである (Steets 2016: 17)。

は、彼をして社会学理論の考究に向かわしめ、そしてまた彼に現代社会論への転回を促した要因を理解することができるだろう。以下に見ていくようにバーガーにおいては、そのメタ科学的な前提が社会学理論と現代社会論の蝶番になると共に、前者から後者への転回の転轍機となったのである。

それでは、その前提は何であったのだろうか。これまでの議論を踏まえる限り、彼のキリスト教信仰がそれにあたるであろうということはほとんど疑いえない。それは当然のごとく予想される解答である。本稿は無論そのことを否定するつもりはない。しかしながらそれと同時に、これはそのように簡単に片づけられる問題でもないということには、注意しておく必要がある。というのも、処女作の『情景』から『招待』を経て『構成』に至るまでの間に、彼の中で社会的議論と信仰との関係にはある重大な変化が生じていたからである。すでに見てきたように、博士論文から『情景』の頃までの議論においては、バーガーは社会的議論と自身の宗教的関心に基づく主張をあまり区別することなく絡み合わせていた。ところが『招待』や『構成』において、このような宗教的な言明はほとんど見られなくなっているのである。なぜこのような変化が生じたのだろうか。これが、彼のメタ科学的前提に関して明らかにしておかねばならない事柄である。そしてこれが社会学の意義についての彼の理解に深く関わるのである。章を改めて見ていこう。



### 第3章 礎石——バーガー社会学のメタ科学的前提

前章の末尾に述べたように、『構成』の完成へと至るバーガーの思索の理論的発展の過程において、50年代の宗教的な関心は明らかに後景に退いているかのように思われる。このことが社会学者バーガーにおけるキリスト教信仰という論点を見えにくくしている1つの要因でもあるのだが、なぜこのような変化が生じたのだろうか。これが単に彼の文体や用語法の好みにしか関係しない問題であったならば、おそらくこの点に固執する必要はなかったはずである。だがこの問題はバーガーの語り口にのみ関わるものではない。第1章で確認した通り、キリスト教信仰に基づいたバーガーの宗教的な関心とその学問的な出発点の当初から非常に強いものであったことは否定しえない事実だからである。そうであるとすれば、彼における社会学と信仰の関係の変化は彼の生き方そのものにも関わる重大な問題であったはずである。換言すれば、それは彼の知的なバイオグラフィー全体の行方を決定するほどに重要な問題だったはずなのである。

本章ではこの問題を解くべく、まずはバーガーの職業選択という個人史的な事情も踏まえつつ、彼の価値自由論を読み解く(第1節)。この議論の検討を通じて、ある時期以降のバーガーがなぜ社会的な議論から宗教的な色彩を取り払っていったのかということが明らかになるはずである。次にその価値自由論を支えていた責任倫理についての彼の考えを明らかにする(第2節)。ここにおいて、社会学の意義についてのバーガーの議論が彼のキリスト教信仰に深く根ざしたものであったことが明白になるだろう。またこの第2節においては、キリスト教信仰に根ざしたバーガーの責任倫理が価値自由な社会学への動機のみならず、反ユートピア主義的な現世改革への志向をも生み出したということを確認する。これは、なぜバーガーが『構成』の刊行以降は体系的な理論の構築に主題的に関わろうとしなかったのかという問題を解くために是非とも押さえておかねばならない点である。このことを踏まえた上で、本章では最後にバーガーが1970年代以降の自身の進路をいかなる方向に見定めたのかということを確認する(第3節)。それはラディカル社会学の隆盛などに象徴されるアメリカ社会の動向との関連において十全に理解されるだろう。こうした状況におけるバーガーの態度決定は、責任倫理論に含意されていたある種の保守的な傾向が政治的な保守主義の立場へと具体化されていくことを意味していた。以上の考察を通して、本章はバーガー社会学のメタ次元での前提を明らかにすると共に、彼の思索において社会学理論の研究から種々の具体的な現代社会論への転回が生じた理由を解明する。それは次章以

降の論題への橋渡しの役目を果たすことになるだろう。

## 第1節 価値自由論

前章でも述べたように、『構成』は日常生活世界の現象学的な分析に基づいて、その上に社会学理論を構築しようとしていた。これは、同書のメタ科学的な前提が現象学的分析であったということに他ならない。『構成』では、当の日常生活世界の分析を行なう第1部について次のように述べられていた。

以下に続く考察は哲学的プロレゴメナの性質を持っており、それ自体においては前社会的なものである。日常生活における知識の基盤を明らかにするのに最も適していると考えられる方法は現象学的分析である。それは純粹に記述的な方法であり、そのようなものとして「経験的」ではあるが、われわれが経験的な学問の性質として理解しているような「科学的」なものではない。(Berger & Luckmann [1966]1967: 20)

この引用文に明示的に語られているように、『構成』は経験的な科学としての社会学の理論構築の前に哲学的な分析を置く。この立論の構造は先に紹介した同書の構成からも明白である。このような目論見と行論は、社会科学の哲学的基礎づけを目指したシュッツの立場、そしてその課題を受け継ごうとした Luckmann の立場を映し出したものである。実際に Luckmann は別の箇所で次のように語っている。

筆者は次のような確信においてアルフレート・シュッツとアロン・ギェルヴィッチに従う。すなわち、生活世界の正確な現象学的記述が社会科学の基礎を提供し、それが実際に原心理学や原社会学のようなものを構成するという確信である。(Luckmann 1983: viii)

Luckmann がここに述べている学問構想は、『構成』の立論構造と同型である。この点において明らかになるように、Luckmann はシュッツの問題設定に対して極めて忠実な態度を保っており、それは『構成』においても一貫していたのである<sup>56</sup>。

それでは、バーガーはこの点に関してどのように考えていたのであろうか。Luckmann と

---

<sup>56</sup> 社会科学の哲学的基礎づけというこの問題についての Luckmann のより詳しい説明は、彼の 1973 年の論文 (Luckmann 1973) を参照。

の共著を著しているという事実から察する限りでは、彼としてもシュッツやルックマンの構想に大きな異論はなかったはずである。無論それはその通りであろう。だがわれわれは前章において、バーガーによるシュッツの受け取り方には彼なりの力点移動が見られるということも示唆しておいた。というのも、彼自身はある箇所でも次のようにも述べているからである。

（特にトーマス・ルックマンやモーリス・ネイタンソンなどの）私の初期の共同研究者とは異なり、私はフッサールの言説空間の中には決して深く入り込まなかった。[……] このことはシュッツに対して私が負っているものを減じる訳では決してないが、私は哲学者としてのシュッツよりも社会学の理論家としてのシュッツにより多くのものを負っている。私のメタ科学的な前提は [……] 哲学的なルーツではなく宗教的なルーツを持っているのである。（Berger 1986c: 223）

これはバーガーが自らのメタ科学的な前提について語った貴重な証言である。そしてここには 2 つの重要な事実が述べられている。第 1 に、バーガーが現象学にそれほど大きな関心を寄せてはいなかったということ、ならびにその結果として、社会科学の哲学的基礎づけというシュッツの畢生の課題を受け継ぎはしなかったということ、そして第 2 に、バーガーのメタ科学的な前提が宗教的関心に基づいているということである。これらは相互に関連する事柄であると考えられる。

第 1 の点についてバーガーは、自分自身でも認めているように、『構成』の共著者であるルックマンとはその問題意識において好対照をなしている。哲学者としてのシュッツに負うものが少ないというのは、そのことを意味している。これは、シュッツの思想を継承した代表的な現象学的社会学者の 1 人という一般的なバーガー像の部分的な再考を迫る言明であろう。もちろん通説的な理解において言われている通り、バーガーに対するシュッツの影響は事実として否定できないものである。これも前章において確認しておいたことである。実際にバーガーも自伝において、シュッツから学んだ中心的な考えとして「多元的リアリティ」の概念を挙げている（Berger 2011: 20）。ところが彼がこの概念を受け取る際の力点の置き方は、細かく見てみると、やはりシュッツの場合とは明確に異なっていることが分かる。そのため、単にバーガーがシュッツの思想を受け継いだということではなく、いかなる関心からそれを受け止めていたのかということが重要なのである。本稿の見るところでは、両者

の多元的リアリティ論はその問題設定と視角において根本的に異なるものである。

シュッツの多元的リアリティ論は、上に述べた、社会科学の哲学的基礎づけという問題の観点から展開されたものである。シュッツの議論によれば、様々のリアリティを備えた多元的な世界——夢の世界、空想の世界、科学の世界など——がわれわれに対して存在している。その中でも至高のリアリティを持つとされるのが日常生活世界であり、社会科学はこの領域を対象とすると同時に、この領域に根ざし、その中に基礎を持つとされる。それゆえシュッツにとって、多元的リアリティ論の焦点は日常生活世界と科学の世界との関係ということになる。すなわち「日常生活世界のリアリティと理論的、科学的な観想のリアリティとの関係を明らかにすること」(Schutz [1945]1973: 208) が彼の多元的リアリティ論の狙いなのである。

これに対してバーガーにあっては、シュッツにとって重要であったこの問題は中心的なものではない。バーガーが特に主題的に多元的リアリティ論を展開したのは、1970年の論文「多元的リアリティの問題——アルフレート・シュッツとローベルト・ムージル」(Berger 1970a)においてである。これは一見すると、近代人の意識のあり方を、シュッツの多元的リアリティ論の枠組みとムージルの小説『特性のない男』を通じて描き出そうとする論考のように読めるものである。そしてまた実際にバーガーもそのような読み方へと誘導するような形で議論を展開している。ところがこの論文の最後において、ムージルのこの小説に対するバーガーの関心が、実は極めて宗教的なものであったことが明かされる。バーガーにおいて多元的リアリティ論は、社会科学方法論ではなく、まさにこのような関心に関わる議論なのである。

バーガーが目を向けるのは、この小説の第2巻の主題をなす、主人公ウルリヒとその妹アガーテによる「別の状態」の探求である。「別の状態」とは、実証的、因果的、機械的な通常の世界観とは異なる、神秘的な愛の合一の状態である。物語の中で、2人の兄妹は「聖なる対話」を通じてこの状態を探求する。だがこの試みの成否は、小説が未完に終わったことに加えて、ムージルの遺稿の配列をめぐって研究者の間で意見が分かれているということもあり、未決のままであるという。もちろんバーガーは、この専門的な問題に決定的な解答を与えようとしているのではない。彼はただ、自身の宗教的な関心に基づいてその結末を推し量るだけである。バーガーは、ウルリヒとアガーテの探求は上に述べたような近代の普通の世界観においてはドン・キホーテ的な、時代錯誤的なものであると述べた上で、その成否を悲劇と喜劇のパースペクティブに関係づける。悲劇と喜劇の相違は、前章の第1節で

『情景』の議論に即して確認しておいた通りである。その理解に従って、バーガーは、悲劇の相の下では彼らの探求は必然的に失敗と見なされるだろうと述べる。すなわちその場合、兄妹の実験はこの世の牢獄——「通常の状態」——に捕らえられたままであることが示されるという。しかし彼によれば、もしも宗教的な洞察の可能性を受け入れるならば、事態は別様に捉えられる。曰く「この場合、『特性のない男』はドン・キホーテの悲劇のくり返しではなく、彼の喜劇的な勝利の証明となる」(Berger 1970a: 233)。つまりバーガーは、信仰の立場において喜劇の相の下に眺めるならば、ウルリヒとアガーテの探求が成功に終わる可能性が暗示されることを示唆するのである。バーガーのこの示唆は、それがムージルの作品についての妥当な解釈であるかどうかという尺度を超えた、彼自身の宗教的な関心の表明に他ならない。このようにバーガーは、シュッツが科学方法論的な問題に焦点を合わせていたのとは異なり、明確に宗教的な関心において多元的リアリティの問題を論じるのである<sup>57</sup>。そして両者の多元的リアリティ論の焦点の相違に表されたこうした相違は、この2人の思索全体の相違に関しても言えることであった。別言すれば、多元的リアリティ論は、シュッツとバーガーの問題意識の相違を端的に明示する主題なのである。

第2の点は、今述べたことを踏まえれば容易に納得しうると思われる。それは、バーガー自身のメタ科学的な前提が宗教的なものであるということであった。無論これはここまでの議論において細かく確認してきたことでもある。間接的には、これが社会科学の哲学的基礎づけという課題に彼が関心を寄せないということの遠因であったのではないかと考えられる。シュッツやルックマンが日常生活の現象学的分析というメタ社会学的な前提を想定していたのに対して、バーガーは、少なくとも彼自身の思索においては、キリスト教信仰という契機をその次元に置き入れていた<sup>58</sup>。このために、シュッツやルックマンにおいては社

---

<sup>57</sup> 例えば第1章で見たように、彼の博士論文において、すでに回心という宗教的な主題をめぐって多元的リアリティ論が展開されていた。同種の議論は『天使のうわさ』や『異端の時代』といった神学的な著作においても確認される。またバーガーは1984年にも『パルティザン・レビュー』誌に、再び『特性のない男』を主題とした「ローベルト・ムージルと自己の救済」という論考を寄せている(Berger 1984)。この論考の表題は、E・マッハの哲学以降のドイツ文学に存在した「救済しえない自我(das unrettbare Ich)」という問題を意識したものである。そのためこのムージル論は、その末尾において、超越的なものとの関係に置かれた真なる自己の可能性(=自己の救済の可能性)を、「別の状態」の探求に関わらせて論じている。ここから分かるように、ムージルに対するバーガーの関心は基本的に宗教的なものであった。なおこの論考は『遙かなる栄光』(Berger [1992]1993)という神学的な著作に補論として再録されている。

<sup>58</sup> ルックマンは『構成』の刊行50周年を記念したインタビューにおいて、自身がカトリックの信徒であることを告白している(Dreher & Göttlich 2016: 43)。ルックマンのカトリッ

会科学の哲学的基礎づけという形で社会学と現象学的分析との関係が問題となったのに対して、バーガーにおいては、社会学と信仰の関係の方が重要な問題だったのである。しかしそうであるとすれば、その事実を述べた彼自身の言明と、『招待』や『構成』における彼の宗教的関心の一見するところの不在との関係をどのように考えればよいのだろうか。

この問題を解くにあたっては、『招待』という作品の由来を考えてみるのが一助となるはずである。この作品は1963年に、バーガーがそれまでの勤務校であったハートフォード神学校から母校のニュー・スクールへと移る際に著されたものである。『社会学への招待』には言外に、同僚の社会学者への『私を招待してくれ』というメッセージが込められていた（Berger 2011: 76）と述べられているように、それはバーガーの生涯における1つの転機を象徴していた。その転機とは、彼の職業選択に関わるものである。つまり彼はこの著作を区切りとして、それ以降、社会学者を自身の世俗の職業として生きていくことを決心したのである。このことの意味を理解するためには、そこに至るまでのバーガーの来し方を少しく振り返っておく必要があるだろう。

自伝において明かされているように、もともとバーガーは社会学者ではなく牧師になることを志していた。そのため彼によれば、社会学を学ぶことに決めたのも、アメリカ社会で牧師として活動するために必要な知識を得るためであったという（Berger 2011: 11）。実際にバーガーはニュー・スクールで修士号を取得した後の1年間、当初の志に従ってフィラデルフィア・ルーテル神学校で学んでいる（Berger 2011: 17）。だが結果としてバーガーは、アウクスブルク信仰告白に疑いなく心から同意できるように思えなかったこと、および社会学それ自体の面白さに惹かれたことにより、ルター派の牧師になることはなかったと述べている（Berger 2011: 17）<sup>59</sup>。こうしてバーガーは「予期せざる社会学者（an accidental sociologist）」<sup>60</sup>の道を歩むことになった。とはいえ彼が当初の宗教的な関心を放棄しなかったことは、その博士論文や『情景』などの論述から明らかである。確認してきたように、バ

---

ク信仰がその学問構想および哲学的、社会学的議論とどのように関わっていたのかということは、バーガーの学問論ならびにその後の思索との関係において非常に興味深く、重要な問題であるが、それを明らかにするためには独立したルックマン論が必要である。

<sup>59</sup> バーガーは自伝においてもこの牧師職の断念に関しては多くを語っていない。この間の消息は社会学者としての自伝にはそぐわないからだという。現時点でこの問題を解くための資料はあまり多くないが、もちろんわずかの状況証拠などからいくつかの推測を立てることも不可能ではないだろう。けれどもバーガーの神学思想の専門的な検討は本稿の主題ではないため、この問題の解決は神学の研究者の手に委ねたい。

<sup>60</sup> これは彼の自伝（Berger 2011）の表題である。

バーガーはそこにおいて、いまだ自身の信仰の立場からの主張と社会学的な議論とをあまり区別することなく展開していた。1950年代中葉から60年代初頭までのこの時期においては、バーガーは、彼のキリスト教信仰と社会学との関係づけについてまだ明確な考えを持つには至っていなかったのであろうと推察される。そうした彼がこの問題に1つの解答を与えることになったのが、『招待』という作品であった。そしてまさにこの解答は、彼が以降の人生を社会学者として生きていくことを決めたその時期に導き出されたのである。この意味において、同作は彼の生涯における1つの転機であった。そのための糸口を与えてくれたのは、やはりウェーバーの議論であったという。往時を回顧して彼は述べる。

私はハートフォード神学校を去りたかった。そこでの境遇が不幸なものだったからではなく、[……]社会学を専攻する大学院生と共に、専門の社会学部に籍を置きたかったからである。[……]私が信奉し続ける唯一の正統主義は社会学の使命についてのウェーバー的理解なのである。(Berger 2011: 76-7)

このようにバーガーは自身の宗教的関心と社会的関心とを調停する方途をウェーバーの議論に見出し、社会学者としての構えを確立するようになるのである。とはいえ、もちろんこれは彼がキリスト教信仰を放棄するということではなかった。そのことは、バーガーがその後も『天使のうわさ』や『異端の時代』といった作品をはじめとする神学的著作を著し続けたことに示唆されている。それゆえ、『招待』以降の彼の社会学理論の研究における宗教的な関心の不在はその後景化を意味しているのであって、決してその消滅や放棄ではないのである。それでは、バーガーはいかなる調停の道筋を見出したのであろうか。

こうした問題設定の下に『招待』を読み直してみると、その冒頭の方法論的議論がこの点に関するバーガー自身の立場表明であったことが分かる。そこにおいて、彼はウェーバーの用語を用いてこの問題に解答を与えている。すなわち経験科学としての「社会学は『価値自由』である」(Berger 1963c: 5) というのである。バーガーはここで、社会という意味的世界の理解に価値自由という原理を適用することを主張する。これは先に述べた聖なる天蓋の崩壊という事態の方法論的な帰結である。つまり聖なる天蓋の崩壊に伴って、社会的世界のリアリティは、この天蓋の意味の反映としてではなく、社会的世界のリアリティそれ自体において理解の対象となるのである。こうした世界把握の仕方はそれ自体が近代的なものであり、それゆえに社会学は「特殊近代的な意識形態」(Berger 1963c: 25) を表している

とされる。価値自由という原理はまさにこのような事態の中で方法論的に要請されるのである。この事情をさらに開いて説明すれば、次のようになる。

意味の天蓋の崩壊という事態の認識には、簡単に通り過ぎてはならない方法論上の重大な転換が関係している。それは、聖なる天蓋の存在を前提としない以上、現実把握の構成契機が社会学者の主観の側に移されるようになるということである。すなわち現実の理解が、そこにある客観的意味を単に写し取るのではなく理解者の側で構成されるものとなる時、後者の主観的な価値がその重要な契機となるのである。このとき社会学者は科学者としてどのように現実と向き合えばよいのだろうか。価値自由論はこの問題に関わるものであるが、これが大変に重要で厄介な問題なのである。というのも、それは単なる社会学の方法論的問題であるには尽きないからである。現実世界とそこに生きる個人を統括し、支える聖なる天蓋、すなわち客観的な意味や理念の効力が失われることによって、社会のあり方と個人の生、そして両者に関わるものとしての社会学のあり方が同時に自明な妥当性を失い、問題となるのである。換言すれば、それは、社会科学方法論においては認識論的問題を惹起すると同時に、社会と個人の生においては、例えば「意味問題」や「正当化の危機」といった言葉で名指されるような事態を生じさせるということである。方法論的問題を取り巻くようにして、倫理的、政治的な問題も連動して関わってくるのである。後に見るように、60年代におけるラディカル社会学の登場も、そしてまたバーガーの現代社会論も、この問題に深く関わっていた。価値自由の原理はまさにこうした状況において提案されているのである。

ここにおいてバーガーは、社会学者が社会学者として仕えるべき価値は「科学的廉直さ」(Berger 1963c: 5)のみであると言う。また彼はそのことを、「社会学者自身の確信、感情、偏見」などは「その仕事から取り除くべきバイアス」(Berger 1963c: 5)であるとも言い換える。「廉直さ」は、周知のようにウェーバーが『職業としての学問』においてとりわけ重視していたことであり、バーガーはこの点において彼に従うのである。このようにしてバーガーは、社会学者が自らの価値に対して自由な態度において社会学に従事すべきであることを説く。これが価値自由な社会学の提唱である。こうした構えは、社会学者の側に要請される「知的修練」(Berger 1963c: 5)であるとされる。つまりこれは、社会学者の側で身につけるべき主体的態度であるというのである。もしも価値自由原理が適用されなければ、その現実理解は社会学者の任意の主観的価値の反映に他ならなくなってしまうだろう。だからこそ、バーガーは社会学者の側に価値自由という主体的な態度を要請するのである。無論



それは、社会学者が規範的、批判的な価値関心を決して持つてはならないということではない。そうではなくて、価値自由論においては、自分自身の抱く価値を自覚し、それを統御するという禁欲的な理想が求められているのである。

重要なことに、バーガーにおいてこの価値自由論は単なる社会学方法論ではなかった。本節のこれまでの議論を踏まえるならばすぐさま了解するように、それは社会学と自らの信仰とをいかに調停するかという、彼自身の内面の問題への答えでもあったのである。その解答は、社会学上の議論と信仰に根ざした主張を方法的に峻別するという態度だった。これが彼の価値自由論の意味である。そしてこの価値自由な社会学という理想がバーガーの考える社会学の意義であった。バーガーにとって社会学は、もはや自らの信仰内容やその可能性を問う場ではない。それらの問いは、今や明確に神学的議論の課題だとされるからである。それと同時に、その結果として、バーガーが現実の社会における諸問題の解決を神学や倫理学に求めることもなくなる。「社会科学の問題は社会科学の経験的な参照枠組みの中で解決されねばならないのである」(Berger 1986c: 226)。

こうしてバーガーは価値自由という方法論的制約を自らに課した上で、キリスト者にして社会学者という道を選ぶ。そしてこのように価値自由な社会学という禁欲的な理想を自らに課したために、『招待』や『構成』の議論において、一見すると彼の宗教的関心が不在であるかのように見えるのである。換言すれば、以上のような方法論的な立場に則することによって、バーガーは、一方で社会的関心と宗教的関心とを区別しながら、他方でそのキリスト教信仰を自身の社会学の前提とし続けることが可能になったということである。だがこのことによって、バーガーはより深い意味において社会学者として形成されていくことになった。すなわち彼は職業としての社会学者の自覚を次第に深めつつ、その中で自らの信仰と社会学との関係を調停する道を見出したのである。その方途としての価値自由な社会学の提唱と『構成』の完成をもって、われわれは、バーガーがキリスト教信仰を持った社会学者としての自身の立場をこの時期にひとまず確立させたと思っておきたい。しかしくり返しになるが、これはその宗教的関心の放棄ではなく、社会学理論と神学的議論の峻別であった。この結果として、本稿が序文で設定した、バーガーの思索における3つの基軸的な主題の区別の根拠が生まれてくることになる。

上記のことに関連して、彼の神学上の立場にも変化が訪れた。とはいえもちろん、以下でも繰り返し強調しておかねばならないが、バーガーの神学的立場や宗教的議論の神学的妥当性の検討は本稿の目指すところではない。序文で断っておいたように、本稿はあくまでも

社会学者としてのバーガーを考察の対象としているからである。しかしバーガーの神学上の立場の変化は以降の議論にとっても重要なことなので、本節の最後に簡単に触れておきたい。

『情景』やそれと同年に刊行された『聖会の騒音』（以下『騒音』と略記）において K・バルトや D・ボンヘッファーといった神学者に好意的な言及がなされていることから分かるように、これらの著作を著した時期には、バーガーは新正統主義神学の立場にあった<sup>61</sup>。これは、神と人間の連続性の側面を強調した自由主義神学とは異なり、神と人間の徹底的断絶および神の絶対的超越性の主張を特徴とする立場である<sup>62</sup>。バーガーは『招待』を刊行した 1963 年に、それを機としてこの新正統主義神学の立場から離れている。曰く「ハートフォード時代の終わりに際して、私はついに自らの新正統主義神学を過去のものとし、自分を（それ以来ずっと）自由主義的なルター派として定義するようになった」(Berger 2011: 77)。これは無論重大な変化ではあるが、彼の信仰それ自体の根本的な変容ではない。バーガーが言うには宗教思想や神学というのはあくまでも「信仰そのものではなく、信仰についての反省の仕方」(Berger [1979]1980: xiv) だからである。それゆえ神学上の変化といっても、彼のキリスト教信仰の内容に根本的な変化が生じたという訳ではない。後に見るように、彼は 70 年代においても引き続きキリスト教の超越性を呼びかけており、そこには疑いなくそれ以前の彼の宗教的立場との連続性が見出されるからである。

その上、実際のところバーガーは自由主義神学の実質的な内容の大半に批判的な態度を示している。イエスを人間の倫理的完成型の模範とする議論や歴史の発展の極致として神の国が人間によってもたらされうるという考えは、バーガーにおいては、19 世紀の「ブルジョワ資本主義の『黄金時代』」すなわち「西洋文明が自らの文化的、政治的、経済的な価

---

<sup>61</sup> バルトやボンヘッファーに代表される神学の立場には「新正統主義」以外にも、「弁証法神学」「危機神学」「神の言の神学」といった様々の呼び名がある。本稿ではバーガーが新正統主義という名称を用いていることから、そのままそれを採用しておく。つまり彼の用法に倣うという以上の意味がそこに込められているのではないことをここで断っておきたい。ちなみにボンヘッファーに対するバーガーの関心は非常に深いものであり、この時期に彼は数編のボンヘッファー論を著している (Berger 1959a, 1959b, 1962)。

<sup>62</sup> よく知られているように、こうした神学的な立場が登場して大きな影響力を持った背景には、ドイツにおけるナチズムとそれに抗する告白教会との教会闘争があった。この教会闘争を支えた神学が新正統主義神学である。新正統主義神学は、神と人間の連続性を説く自由主義神学ではナチズムの教会支配に対して抵抗できない、それどころか、それはナチズムへの加担を引き起こす原因ですらあるということ強く主張した。このような政治的な背景があったこともあり、新正統主義神学は神と人間の断絶を力説したのである。

値に深く自信を持っていた時代」(Berger [1967]1969: 160) の産物であると見なされ、次のように退けられる。

これらすべては擁護しえない経験的諸前提に依拠しており、今日それに救われようとする人などほとんどいない。われわれの状況においては、自由主義の文化に対する楽観主義的雰囲気復活することもなさそうである<sup>63</sup>。(Berger [1967]1969: 184)

このように自由主義神学の内容を批判する一方で、バーガーは、聖書についての歴史的研究や個人の宗教的経験の重視などに代表される自由主義神学の精神ないし態度を高く評価し、それを受け継ごうとするのである。バーガーが自らの神学的立場を自由主義的と規定するのはこの意味においてである。

それでは彼の言う自由主義神学の立場とは、具体的にはどのようなものであったのだろうか。彼の言葉に従うならば、彼の中で変わったのは信仰についてのアプローチの仕方である。『情景』や『騒音』といった著作においては、人間が生み出したものである宗教一般と神の恩寵の賜物であるキリスト教信仰が明確に区別され、後者の立場から宗教一般を含む現実の世界の在り様が批判されていた<sup>64</sup>。そこではキリスト教のアプリオリな絶対性がすべての議論の出発点とされている。容易に理解できるように、宗教とキリスト教信仰の区別や後者のアプリオリな絶対性は、経験的には証明不可能な命題である。今や牧師の道を断念して社会学者として生きていくことを決心したバーガーにとって、そうした考えは、経験的なものを重視する社会学者の立場とは相容れないものであった。事実、自由主義神学へと足場を移した後の時期に彼は次のように述べている。

実際にいかなる経験的な学問においても、「キリスト教信仰」は「宗教」という現象のうち 1 つの事例にすぎない。経験的にはこの区別は無意味である。そうした区別は神学

---

<sup>63</sup> 以上のような言明において、バーガーはやはりバルトやボンヘッファー以降の、そしてナチズムとドイツ教会闘争を経た後のキリスト者であったと言えるだろう。そのことは、彼が告白教会の系譜をひくドイツの福音主義アカデミーに惹かれ、後々にまでそれを理想視していたことにも示されている。

<sup>64</sup> 例えば『情景』には次のようにある。「キリスト教信仰はわれわれが言う意味での宗教ではない。キリスト教信仰は宗教というよりも反宗教的な批判に近い。[……] イエス・キリストにおける神の啓示(キリスト教信仰の対象)は、宗教(反宗教的な批判の対象)とは全く異なるものである」(Berger 1961b: 162-3)。

のアプリオリを前提としてのみ可能なのである。(Berger [1967]1969: 184)

この引用文には、経験的な学問の知見を重視すること、そしてそのために新正統主義神学の立場が受け入れられないものであることが明言されている。これに対して「自由主義神学が意味しているのは、宗教の歴史性を最大限深刻に受け止める」ということだと言われる(Berger [1967]1969: 185)。ここで言う宗教の歴史性とはその相対性の謂いである。すなわちそれはキリスト教をも相対的な経験的現象としての宗教の 1 つと見なした上で、それに向き合うということである。端的に言えばバーガーの理解する自由主義神学の態度とは、他の教派や他宗教に対するこのような開かれた態度のことなのである。それは「神学的アプリオリ」に基づくキリスト教の絶対性を否認し——それは必ずしもキリスト教の優位性の否認ではない——、その相対性を神学的考察の出発点にするということである。バーガーによればこのような態度が F・D・E・シュライエルマッヒャーに始まる自由主義神学の基礎にあった。そして「歴史性」、「相対性」、「絶対性」といったターミノロジーから察せられる通り、こうした態度がトレルチを経てバーガーへと伝えられることとなったのである<sup>65</sup>。そのことは本稿の以下の論述でも確認されるだろう。

以上のような立場に基づく彼の神学的議論にはこれ以後の論述においても必要な限りでしばしば触れることになるが、さしあたりここでは次のことが特に重要である。すなわち新正統主義から自由主義へのこうした神学的立場の移行によって、バーガーにおいて、より社会学と矛盾しない形でキリスト教信仰を保持することが可能になったということである。神学的にはこれが、宗教的経験を重視し、人間の様々の経験の中に「超越のしるし」を探求するという彼の営為に発展していくのである。社会学的な議論との関係で言えば、神学的に自由主義的になることによって、他宗派や他宗教に対する寛容な態度をとる道が開かれたということが重要である。すなわち、より穏健な形で宗教的な多元主義を受け入れる可能性が開かれたのである<sup>66</sup>。次章以降に明らかになるように、寛容な態度や平和的な多元主義と

---

<sup>65</sup> バーガーには『信仰の問い』(Berger 2004)と題された、まさに彼の信仰論と見なされるべき作品があるが、F・W・グラーフによれば、教義学ではなく信仰論を著すというこのスタイルは、シュライエルマッヒャーやトレルチにも共通する、自由主義神学のメルクマールの 1 つであった (Graf 2001=2001)。

<sup>66</sup> これに関連して、バーガーは自由主義神学の伝統を宿すハートフォード神学校について自伝で次のように回想している。「神学的な自由主義は『プロテスタントの微笑』とでも言うべきものが特徴的であった。それは染み渡るような上品さであり、[……] 寛容という内面的世界観の外面的な現れなのである。[……] 最初は気づかなかったが、それは私の思考

いった主題は後のバーガーの思索において特別な重要性を持つものとなっていく。

以上がバーガーの価値自由論の意味とその背景にあった事情である。ここに至って、『情景』と『構成』の行論におけるターミノロジーの相違の理由は解明されたと言っていいだろう。とはいえ、バーガーが社会学と社会学者をいかなるものと見なしていたのかというわれわれの立てた問題には、いまだ明確な解答が与えられていない。この時点では、われわれはまだ彼のメタ科学的な前提、およびそれと社会学との概略的な関係を確認したにすぎない。そのためわれわれは節を改め、この問題についてより綿密な検討を加えておきたい。

## 第2節 責任倫理論

すでに幾度か述べているように、1960年代以降、アメリカ社会学において既存の社会学に対する異議申し立てが噴出して来る。C・ライト・ミルズの『社会学的想像力』はこうした動向を象徴する作品であった。そこで問われていたのは社会学説の内容だけではない。ミルズは社会学の「文化的、政治的な意義」(Mills [1959]2000: 21)を問題にしていたからである<sup>67</sup>。こうしたミルズの問題提起に深い影響を受け、「ラディカル社会学運動」(高橋 1987: 123)と呼ばれるようになる潮流を担ったのは、主に新左翼運動にコミットした社会学者たちであった。

『構成』が著された直後の1960年代後半の時期には、そうしたラディカル社会学者の主張が大きな影響力を持っていたということもあり、バーガーの価値自由論は同時代においてはあまり正確に理解されなかった。価値自由な社会学の提唱はまさにラディカル社会学者たちの主たる批判的的であったし、先に示唆したように『構成』も一般的にはラディカル社会学の立場に親和的なものとして受け取られてしまったのである。バーガー自身の回想によると、彼の社会学、特に『招待』や『構成』はラディカル社会学の台頭の中で「ネオ・マルクス主義や対抗文化的言説の特殊な混合物の中に組み込まれて」(Berger 2011: 92)といったという<sup>68</sup>。彼によれば自身の議論とラディカルな思潮との親和性を過度に強調する解釈

---

にも影響を与えていった」(Berger 2011: 66)。またこうした問題に関する自由主義神学の現代的意義については、グラーフの議論を参照 (Graff 2001=2001)。

<sup>67</sup> この問題は現代の「公共社会学」論につながるものである。公共社会学の詳しい説明についてはM・ブラウォイの論考を参照 (Burawoy 2005a)。公共社会学の提起する、何のための社会学なのか、誰のための社会学なのかという問いに、60年代の社会学の意義論との連続性を見出すことは難しくない。それどころか、ブラウォイはこの時期の社会学の意義論を公共社会学の重要な先駆けと見なしている。

<sup>68</sup> 日本においても、例えば『構成』等を邦訳した山口節郎 (1982)などはバーガーをその

は誤解であったというのだが、当時のこうした受容の原因の 1 つが、社会をつくりかえることができるとする彼の主張にあったと考えることは的外れではないだろう。その誤解は決して故無きことではなかったということである。社会の変革を語るラディカル社会学と部分的に通底する主張がそこには確かにあるからである。社会学の持つある種のラディカルさについてのバーガーの見解は次節でもう少し詳しく取り上げる予定であるが、社会学の意義に関するバーガーの思索はこのラディカル社会学の隆盛という状況の中で深化していくことになる。つまり彼はラディカル社会学運動に対して鋭い批判を寄せる中で、それとは異なる形で社会学の意義を見出そうとしたのである<sup>69</sup>。

すでに見たように、もともとバーガーは彼自身の内面の問題として〈社会学と信仰〉の関係を考えていたが、ラディカル社会学者たちは社会学の政治性を主題的に問うことで〈社会学と政治〉の問題を提起した。いずれも社会学の意義を問っているのだが、その焦点とするところは微妙に異なっている。後述するようにラディカル社会学者は総じて価値自由原理を欺瞞ないし保守的なイデオロギーだとして非難し、社会学の政治的コミットメントを唱導していた。こうした潮流の台頭を受けて、バーガーも〈社会学と政治〉という視角から社会学の意義を説かざるをえなくなる。彼らに対して価値自由な社会学を擁護するには、もはや単に価値自由原理を主張するだけでは不十分だからである。つまり、そもそも社会学と政治は結びつくのか、結びつくとすれば、いかなる形においてそうなるべきなのかということ

---

ような方向において受容した。山口は批判を加えながらもバーガー社会学を、物象化批判を担う解放の社会学の方向性を示すものとして紹介している。曰く、「バーガーとプルバークは、物象化現象からの解放の理論的可能性を、次の 3 つの社会・歴史的布置に求めている。

(1) 社会構造の全面的崩壊 (2) 文化的接触およびその帰結としての文化的衝撃 (3) マージナル・マン (集団) の社会的位置。われわれは、こうした社会・歴史的布置のもつ脱物象化的機能を、一応認めておきたいと思う。[……] しかしながら、もし物象化を疎外の認識論的契機として捉えるならば [……] こうした形での脱物象化への展望は、それは社会構造そのものの変革という実践的企図に定礎されたものではなく、まさに外発的、偶然的、個別的な契機に支えられたものにすぎないがゆえに、根本的な解決策にはなり得ないであろう」(山口 1982: 37-8)。

<sup>69</sup> バーガー社会学の政治的な立場に関しては、研究史上解釈の対立が存在してきた。一方は、バーガーは 60 年代においてはラディカリズムに親和的であったけれども 70 年代以降に保守化したと述べる (飯田 1990; 山岸 1991)。他方は、バーガー社会学には確かにラディカリズムへと通ずる要素はあるが同時に保守的な要素もあるがゆえに、その政治的立場は転向ではなく彼の社会学の必然的帰結だと主張している (Abercrombie 1986; O'Leary 1986)。本稿もバーガーを基本的には保守的であった人物と見なして後者の解釈に賛同するが、以下では、彼の社会学がラディカルな面と保守的な面を共存させることになったより深い理由を明らかにする。

をより明確に示さねばならなかったのである<sup>70</sup>。バーガーはこの問題を引き受ける形で、自身の信仰に基づきつつ改めて社会学の意義を考究していくことになる。そこで以下では、まずはラディカル社会学者の主張とそれに対するバーガーの批判を検討した後に、その根拠となっていたバーガーの神学的な議論を概観する。

### 第1項 ラディカル社会学への批判

そもそもラディカル社会学はそれまでの社会学にどのような批判を向けていたのだろうか。この時期にラディカル社会学者によって盛んに主張されたのは、社会学の客観性は欺瞞であり神話であるということである。彼らは、価値自由を唱え客観的であることを謳う既存の社会学が、実際には社会の抑圧に加担していることを告発しようとしたのである。ラディカル社会学者が言うには、既存の社会学は価値自由や客観性を唱えながら抑圧や矛盾を孕んだ社会の現状を維持しようとする保守的なイデオロギーであり、したがって社会を変革するためにまずは社会学が変革されねばならなかった<sup>71</sup>。グールドナーの浩瀚な『西欧社会

---

<sup>70</sup> バーガーはラディカル社会学の台頭を懸念すると同時に、ラディカル社会学者の問題提起をある程度真剣に受け止めてもいた。そのことは次のような言明に示されている。「ここ数十年の間、社会学は 2 つの病に苦しんできた。——定量的な手法に適した現象のみを研究する方法論的物神崇拜といつも同じ経文をくり返すイデオロギー的なプロパガンダである」(Berger 2011: 8)。この文章は、パーソンズに代表される「誇大理論」とアメリカ社会学の特徴である「抽象化された経験主義」とを批判したミルズの『社会学的想像力』を想起させるものである。バーガーの言う「方法論的物神崇拜」はミルズの言う「抽象化された経験主義」に他ならない。ミルズと同じくバーガーもまた、専らデータの収集にのみ志向する社会学者のスタイルには批判的な態度をとっていたのである。しかしながらこの引用文に明言されているように、彼はラディカル社会学に加担することはなかった。

<sup>71</sup> 高橋徹によれば、それは 1960 年代のアメリカ社会学、ひいては世界の社会学における時代の課題と言うべきものであった。高橋は次のように述べている。「社会学のラディカル化は、人間の存亡にかかわるような深刻な社会的危機が進行してゆくなかで、『何のための知識か』という問いかけを自らに発せざるをえなくなった社会学者が、従来 of 学的規範としての『価値自由性』や『客観性』等の教説が孕む虚偽意識の存在に気づき、それらについての自己反省の契機を内蔵した『社会学の社会学』をその学問的土台として構築することの必要性を自覚したところから出発した」(高橋 1987: 177)。ちなみに山川雄巳によれば、同時期のアメリカ政治学においても、客観的、中立的な科学としての政治学の樹立を目指した行動論 (behavioralism) のパラダイムに対する批判が、ラディカルな潮流を含む「脱行動論革命」として生じていた。その代表作である Ch・A・マッコイと J・プレイフォードによる『非政治的政治学』には、ミルズと立場を同じくする論者からの R・ダールやパーソンズへの批判が収められていたという (山川 1982: 292-324)。批判者の中心的な主張は価値判断を排した政治学の無力と政治学の実践的な意義を問うことの必要性であった。それゆえ政治学における脱行動論革命と社会学におけるラディカル社会学の台頭は、同時代のアメリカの社会科学におけるパラレルな出来事であったと言えるだろう。このような潮流を生み出すことになった時代背景については、本章の第 3 節で取り上げる。

学の迫り来る危機』(Gouldner [1970]1971)はこの時期のそうした潮流の1つの到達点であるとされており、同書とその続編である『社会学のために』(Gouldner [1973]1975)はラディカル社会学のマニフェストとなった。これらの著作においてグールドナーはバーガーと同時代の社会学者として、バーガーと同じく社会学の意義をめぐる問題を扱い、バーガーとは正反対の解答を与えていた。このためすでによく知られた議論ではあるが、必要な限りでグールドナーの議論を一瞥しておくことは、バーガーの議論の比較項を用意するために有益な作業であろう。

グールドナーもバーガーと同じく、もはや社会認識において客観的意味の存在を前提しえないとする立場をとる。彼は、社会的世界の認識をそこにおける客観的意味の模写と見なす人を「客観主義者」と呼び、次のように述べる。

客観主義者は「客観的」な真理を、それを構成する人間とは別個に存在するもの、つまり人間の価値、利害、「態度」から離れて存在するものだと考えている。[……]彼は自らを、単に現実を「映し出す」ための「鏡」、それを通して世界が語るためのメディアだと考える。(Gouldner [1973]1975: 87-8)

グールドナーはこうした客観主義者の考えを退ける。すなわち彼は、「知識は必然的に個人の存在やコミットメントを伴う」(Gouldner [1973]1975: 88)と考えるのである。これは、主観的な価値が社会学者の認識において重要な構成契機となるとしたウェーバーやバーガーと考えを同じくする立場である。グールドナーは、何かあるものをリアルな事実として認定することを「価値帰属(imputation)」(Gouldner [1970]1971: 41)と呼ぶ。これはウェーバーの「文化人」の定義を想起させる表現である。その上でグールドナーは次のように言う。「世界についてのある価値帰属に事実性を与えることは、その真理性に対する個人的確信を表すことである。[……]ある信念に事実性を与えることは自己関与的コミットメントなのである」(Gouldner [1970]1971: 41-2)。グールドナーによれば、われわれの認識にはおしなべてこのような事態が付随している。彼が認識の模写説を批判するのはこのためである。われわれの認識から主観的価値の刻印を拭い去ることは不可能であるというのである。したがってこのような立場に立つグールドナーは、彼の言う客観主義者の態度は「自己の抑圧、否認」(Gouldner [1973]1975: 88)であると考え、かかる態度を退けようとするの



である<sup>72</sup>。

この点に関しては、バーガーとグールドナーの立場は正反対である。バーガーもグールドナーと同じような考えに導かれてはいたが、彼はウェーバーに倣って社会学者の禁欲的な主体的態度に基づく価値自由論を展開したからである。しかしグールドナーは全く逆に「人間が『全体的真理』を語るができないのであれば、せめて彼は自分自身の真理を語ろうとすべきである」(Gouldner [1970]1971: 59-60) と述べる。それは、社会学者が自身の主観性や本来性を露呈させねばならないということである。彼によれば、「筆者のように客観主義を拒否する人 [……] は、自らの存在をその仕事の中に示すこと、自己投影や個人的コ

---

<sup>72</sup> グールドナーの批判は、当時の既成の社会学、とりわけパーソンズの理論体系に向けられたものである。そして彼の批判は、既存の社会学者の態度にとどまらず、彼らの理論に描き出された人間像にも及んでいた。特にグールドナーは、上記の立場に基づいて、社会的な共通価値の教化のメカニズムとしての社会化に関する議論に鋭い批判を寄せる。曰く、「社会化の強調は暗黙のうちに人間を、価値を創り出す生き物としてではなく、価値を伝達し、受け取る生き物として定義している」(Gouldner [1970]1971: 193)。グールドナーは、このような考えは必然的に人間を他者の目的に従属させてしまうメカニズムであると見なし、それを徹底的に批判するのである。またグールドナーは上記の立場に導かれて、共通価値論を核とするパーソンズのシステム論全体にも鋭い批判を向ける。『西欧社会学の迫り来る危機』におけるパーソンズへの彼の批判は長大であるが、全体性に対するパーソンズの「形而上学的確信」(Gouldner [1970]1971: 199) に向けられた象徴的な批判を一瞥するだけで、その要点は明らかになるだろう。全体性への形而上学的確信とは、「世界は1つであり、その単一性において最も安定したものとなるに違いないという確信」(Gouldner [1970]1971: 199) である。グールドナーが言うには「その単一性が世界の最も重要な性質であるとパーソンズは信じている。それゆえ世界の部分はこの全体性との関係においてのみ、意味や意義を持つとされるのである」(Gouldner [1970]1971: 199)。これはパーソンズ社会学、すなわち社会システム論の体系性を批判した文章である。というよりもむしろ、それは体系という知と存在の様式全般に対する批判であると見なした方がよいのかもしれない。それゆえ、社会をシステム＝体系と捉えるパーソンズの議論も批判の対象となるのである。パーソンズのこのような全体性への信念は、社会の中に存在する(とされる)共通価値という客観的意味を、理論において実体的に想定することから生まれる。ほぼ同時期にルーマンもパーソンズの体系性、全体性を批判したシステム論の構築へと向かっていたが、しかしグールドナーにとって、こうした全体性の形而上学やそれを支える客観主義は単に理論的な誤謬や神話であるだけでなく、現実を覆い隠す欺瞞であり、変革を妨げようとする保守的なイデオロギーであった。「客観主義的社会学 [……] はすでに、人間の解放という目標に対して本質的に反目する、事物化された人間観に依拠しているのである」(Gouldner [1973]1975: 109)。このように見てくると、既成の社会学に対するグールドナーの批判、すなわち社会学者の客観主義的態度、その理論における過度に社会化された人間像、そして全体性への信念に対する批判は、次のような彼の立場において一貫したものであったと言える。すなわち社会学理論の構築において、もはや客観的意味の存在を素朴に前提とすることはできないという立場である。つまりグールドナーにおけるそのような事態の了解が、社会学方法論においては認識の模写説の批判として現れ、また既存の社会学理論への批判においては、共通価値の存在を前提し、その教化を説く学説の拒否として表明されているのである。

ミットメントを明示してさらけ出すこと、これらをすべての人に対して明らかにすることを望むのだ」(Gouldner [1973]1975: 88) という。バーガーが社会学者は主観的な価値を自覚し、統御すべきであると述べたのに対して、グールドナーはまさにこの主観的な価値を社会学に刻印すべきであると説くのである。

これこそが価値自由原理によって抑圧された社会学者の解放であるとされる。こうしてグールドナーは社会の解放へと向けて社会学の解放を主張し、そのために社会学者の解放を説く。換言すれば社会の変革のためには社会学の変革が不可欠であり、それは社会学者の変革に他ならないのである。これが彼の「自己反省の社会学」(Gouldner [1970]1971: 488)の目指すところである。「ブラック・パワー、ウーマン・リヴ、学生の反乱は単に外部の世界を知り、それを変えることだけに関わっているのではなく、まさに彼らの自己、すなわち彼ら自身のアイデンティティを知り、それを変えることとも深く関係しているのである」(Gouldner [1973]1975: 124) <sup>73</sup>。こうして社会の解放、社会学の解放、社会学者の解放という一連の目標は既存の社会、社会学、社会学者に対する批判と闘争という課題に結びつけられることになる<sup>74</sup>。このようにしてグールドナーは、人間の解放に寄与する闘争の宣言を社会学の意義とする。要するに彼は、直接的な行動を社会学者の使命と定め、その要請を社

---

<sup>73</sup> ラディカル社会学が自己省察へ向かうに至った経緯を、高橋は次のように述べている。「学生身分なるものについての再検討を行なった結果、彼らは、今日の学生が特権的存在ではなく、黒人や白人貧困層と同様に、抑圧されて収奪されて『豊かな社会』の欄外にほうり出されている存在だというイメージに到達した。すなわち、学生は[……] 批判精神や自立性の代わりに適応技術や順応性を内蔵されつつある自働人形であり、客観的存在そのものが抑圧され疎外されているわけである。つまり、彼ら自身、解放され、救済されねばならない非特権階層なのだ。[……] したがって、知識人次元での自己洞察が、意識の遅れた『他者』に対する外部からの意識注入という説教師の道を排して、物象化された概念や理論装置の支配する煩悩世界からの解脱を計る修行僧の道を指示するのも当然である。かくして、野生の社会学徒は、外側に向かおうとする眼をあえて内側に向け変え、社会学的自己分析、すなわち『社会学の社会学』を知識人としての緊急課題として自己に課することにした」(高橋 1987: 130)。

<sup>74</sup> そのためにグールドナーが提案するのが、「社会理論のための新たな共同体の創出」(Gouldner [1973]1975: 95-6) である。これは建設的な側面と破壊的な側面の両面を備える課題である。グールドナーにあっては、社会とそれを捉える理論が相互に循環的な関係を取り結ぶのだとされる。だとすれば、社会の変革および社会学の変革にとって不可欠な社会学者の解放には、それを可能にする社会的な条件が必要だということになる。「理論はそうした下部構造における変化によって変わる」(Gouldner [1973]1975: 95) ということであり、「積極的な言い方をすれば、解放を担う社会学の第 1 の課題は、社会的世界についての合理的な言説を奨励するために必要な社会的、人間的な条件の確立である」(Gouldner [1973]1975: 96) ということである。

社会学の任務と見なすのである。これが社会学の意義という問題に対するグールドナーの解答であり、ラディカル社会学者にとっての社会学の使命であった。バーガーはこのような思潮に対して批判を向けたのである。では、それはいかなる批判だったのであろうか。

ラディカル社会学へのバーガーの批判は次の 2 点に集約される。すなわち社会学のあり方に関して、および現実の社会への社会学者としての応答の仕方に関してである。それは社会学の意義という論点と社会学者個人の実践的使命という論点に関わっていると言い換えてもいいだろう。無論これら 2 つの論点は相互に密接に関係していることには違いないのだが、ラディカル社会学の台頭を受けた 1970 年代以降のバーガーの思索を理解するためには、両者を一応は区別して考えておいた方がよい。バーガーによるラディカル社会学批判がこのように 2 つの論点に及ぶのは、次のような事情による。

バーガーは「1960 年代において [……] 『心情倫理』がアメリカの政治の中心となった」(Berger [1974]1976: 249) として、ラディカル社会学を含めた当時のラディカリズム全般の台頭を心情倫理的な政治行動の台頭と見なしていた。これはグールドナーと共通する認識であり、後者も「ラディカルの示す特徴的な反応の 1 つは心情倫理の重要性の大いなる強調である」(Gouldner [1970]1971: 407) と述べていた。とはいえもちろん、グールドナーはこれを好意的に捉えているのに対して、バーガーはそれに対して批判的である。

ラディカル社会学の登場をこのように捉えた上で、バーガーは〈社会学と政治〉の問題を「科学と倫理の問題」(Berger & Kellner [1981]1982: 166) として定式化する。バーガーのこの視点は非常に重要である。というのも、ラディカル社会学者にあっても、彼らが問題としていたのは社会学のあり方だけに限られなかったからである。グールドナーの議論に典型的に示されているように、彼らにおいても社会や個人のあり方といった政治的、倫理的な関心が心情倫理という形で社会学の意義論と結びついていたのである。前節で確認した、社会学方法論において価値自由原理が要請されるに至った時代的境位を想起されたい。この時期のラディカル社会学者の間で定型となっていたウェーバー批判は、ウェーバーが価値自由論によって科学と倫理、社会学と政治を断絶させてしまったというものだった。換言すれば、ラディカル社会学者はバーガーとは逆にウェーバーの価値自由論を倫理的態度の要請としてではなく、没価値性論として受け取ったのである。もちろん、ウェーバーの価値自由論を「倫理の領域において、科学の領域にあるものと論理的な関係を持つものは何もない」(Szymanski 1971: 104) ということだとする彼らの理解は誤解であったかもしれない。だがウェーバー解釈の妥当性はさておき、彼らも「科学と倫理」のあり方を問うという点にお

いては、まさしくこの時代の問題に関与していたのである。上記の定式化はバーガーもそのことを認めていたということを示している。というよりもむしろ、おそらくバーガーはこのようなラディカル社会学者の問題設定を踏まえて、単に社会学の方法論だけを問題とするのではなく、そこに絡まる倫理的な次元をも自身の議論に組み込もうとしたのである。

そのことは1971年のバーガーの論文「社会学と自由」に示されている<sup>75</sup>。これは同時代のラディカル社会学の隆盛を受けて社会学の持つラディカル性や価値自由性の意味を簡略だが重要な形で述べた作品であるが、ここで引いておきたいのはその末尾の部分である。そこにおいてバーガーは、社会学の価値自由性という論点について、社会学に関する問題と社会学者に関する問題を区別しなければならないと言う。すなわち学問としての社会学は価値自由なものでなければならないが、その担い手たる社会学者は価値自由な存在になってはならないと述べるのである。というのも、「そうなった瞬間に社会学者は自らの人間性を裏切り、[……] 抽象的な科学の幽霊的な権化となってしまう」(Berger [1977]1979: 20) からである。これは、社会学者は、生身の生きた人間として価値から完全に自由になることはできないし、そうってはならないということの意味している。だからこそバーガーが価値自由な社会学の理想を説くとき、それは社会学者の側に要求される禁欲的な理想であり、主体的な態度なのである。彼はそのことを次のように述べている。「社会学の価値自由性に関する言明は方法論的なものであるが、社会学者の価値自由性に関する言明は倫理的なものである」(Berger [1977]1979: 21)。バーガーのこの主張は極めて重要なものである。というのもそれは、価値自由な社会学を担うためには、何らかの倫理的態度が必要であることを説いているからである。つまり価値自由な社会学は、社会学者の側での何らかの価値判断を前提とするのである。そうであるとすれば、問題はバーガーの言うこの倫理的態度がいかなるものなのか、そして、それは何によって支えられるのかということである。

ここにおいてわれわれは、ラディカル社会学の登場以降の社会学の意義とそれを取り巻く諸問題についてのバーガーの議論の問題機制を次のように見定めることができる。見てきたように、バーガーの価値自由論はそもそも彼の内面の問題と深く結びついた議論であった。それゆえバーガーがラディカル社会学との対峙において立てた「科学と倫理の問題」は、一方では確かに〈社会学と政治〉の問題であったが、他方においては〈経験的科学と信仰〉という彼自身の問題の延長でもあったのである。この2つの問題系列が「科学と倫理の

---

<sup>75</sup> 以下の論述においてこの論文から引用する場合は、それを再録した論文集のページ数を記す。

問題」としての社会学の意義論において合流する。したがってバーガーにおける「科学と倫理の問題」の内実は〈社会学・政治・宗教〉<sup>76</sup>という問題連関を形成することになるのである。バーガーの社会学の意義論への問いとは、まさにこの連関の絡まり方、換言すればこの連関におけるバーガー的な結節と分節の仕方への問いである<sup>77</sup>。われわれはこの点を明らかにしなければならない。この連関の様態を明らかにすることによって、社会学の意義、およびそれに基づく社会学者の責務についてのバーガーの見解が浮き彫りになるだろう。そこからさらには、ラディカル社会学の登場を促したアメリカ社会の趨勢に対するバーガー自身の応答も見えてくるはずである。このために、われわれはバーガーによるラディカル社会学批判の中に相互に深く関わり合いながらも区別される前出の 2 つの論点を見出さねばならないのである。とはいえ後者の論点については本章の第 3 節で詳しく取り上げることとして、以下ではひとまず彼による社会学の意義論を解明していく。

ではバーガーは具体的にいかなる議論を展開しているのだろうか。まずは〈社会学と政治〉の側面から見ていこう。バーガーはラディカル社会学者とは異なり、社会学に孕まれたラディカルな可能性をそのまま社会変革を要請する主張に結びつけはしない。それどころかそのラディカルな力は、社会学が生み出された当初から、科学としての社会学の自己理解と常に緊張関係にあったと述べる。それはすなわち『『である』と『であるべき』、理解と希望、科学的分析と行為との緊張」(Berger & Kellner [1981]1982: 20) である。このような緊張が存在したのは、「大半の社会学者が常にその知見を社会の合理的な『改善』のために応用するよう誘惑されていた」(Berger & Kellner [1981]1982: 14) からである。だがこの誘惑に身を委ねてしまうとき、社会学は科学でなくなるとされる。「社会学者は、彼らが唱

---

<sup>76</sup> この 3 つの項の連関は、序文で述べた、バーガーにおける社会学理論の研究、神学的議論、現代社会論という 3 つの主題に密接に関係するものであるが、それそのものではない。厳密な言い方をすれば、バーガーの思索における 3 つの基軸的な主題は、この〈社会学・政治・宗教〉の結節と分節の様態に基づいて生まれてくるのである。われわれがここで問うているのはバーガーにおけるメタ科学的な前提であり、それが〈社会学・政治・宗教〉の 3 項連関の問題を形成している。これはバーガーの思想全体を規定するメタ次元での議論なのである。その意味において彼の思索における 3 つの主題とこの 3 項連関は、後者の方がより根本的な次元にあるという点で、密接に関係してはいるが別個のものである。いかにして前者が後者から出来してくるのかということについては、本章の以下の議論が明らかにする。

<sup>77</sup> 社会学の意義づけをめぐる議論は 60 年代のアメリカ社会学における最も重要な主題の 1 つであり、本稿で取り上げるバーガーの議論はこの問題に対する 1 つの解答である。実際この問題の捉え方は様々であり、その解答も決して一様ではなかった。「バーガー的な結節と分節」という本文の言い方はそのことを踏まえている。

道者の役割を担おうとする場合には、常に自らの学問と対立するのである」(Berger & Kellner [1981]1982: 13)。ここでもバーガーはウェーバーに倣った主張をしている。つまり「である」と「であるべき」という命題を緊張関係において捉えた上で、科学としての社会学が関わるのは前者だけだと述べるのである。社会を変容しようという命題と変革をすべきだという主張とは別物である。バーガーは科学と倫理、ここで言う社会学と政治の一体性をひとまず否定し、それらを区別する。「社会学は道徳的指針を与えることはできないのである」(Berger & Kellner [1981]1982: 77) 78。

しかしながらこの区別は、ラディカル社会学者の言うような両者の完全な断絶を意味しているのではない。全く逆である。バーガーは両者を「緊張関係」にあるものとして理解するからである。「緊張関係」という表現は象徴的である。これは科学と倫理の、無関係性を想起させる並列的な区別とは異なる、いわば層的な区別を指している。つまりこの区別は、区別であると同時に関係づけなのである。そのことを彼は次のように言う。

ここで強調されねばならないのは、同一の状況が科学と道徳、どちらの準拠枠組みにおいても取り扱われうるということである。別言すれば、同一の状況が、それに適用される2つのレリヴァンス構造 [……] に応じて異なった風に見えるのである。(Berger & Kellner [1981]1982: 80)

これは社会学と道徳の関係を通じて科学と倫理の関係を述べた箇所であり、引用文中の「道徳」は「科学と倫理の問題」というバーガーの定式化における「倫理」と同義である。

---

78 バーガーはここで価値自由な社会学という理想の下に社会学を語っているために、当然のことながら上記のように明言するのだが、歴史の実情としては、これはおそらく不正確な理解であろう。社会学はその成立の当初においては決して科学的なものではなかったからである。それは何よりもまず種々の改革を目標とする〈運動〉として現れ、またそれと同時にその目標に従って、信頼しうる道徳的な指針を与えようとしていたのである。そのためバーガーの言う「緊張関係」が実際にその運動の根底に孕まれていたとしても、それがどこまで把握されていたのかということは定かではない。だがもちろん時代が下るにつれて、社会学は認識の契機を徐々に前面化させ、〈科学〉として洗練されていく。価値自由論は、そうした過程の中で様々に現れてきた、競合する複数の学問構想論の1つである。社会学説史をこのように見るならば、ラディカル社会学は、20世紀の中葉において社会学の中に再び運動の契機を取り込もうとしたものとして理解しうるだろう。現在の公共社会学論に象徴されているように、その試みはまだ途絶えることなく継続されている。それはまた、今に至るまで社会学のあり方が定まっていなかったということの証左でもであろう。この点に鑑みても、バーガーによる社会学の意義論を現時点で繙いておくことには一定の意義があるように思われる。

この文章で明白に述べられている通り、科学と倫理の管轄の区別は取り扱う対象の区別ではない。対象は「同一の状況」であるとされる。そのため両者を区別するのは、それを扱う論者の側の「レリヴァンス構造」という主観的な要因である<sup>79</sup>。バーガーにあって社会学を科学たらしめるものは「価値自由」という主体的な態度であるということは、すでに確認した通りである。ここではそのことが改めて説かれている。科学と倫理の層的な区別は、区別されると同時に社会学者においてある形で結び合わされるのである。科学と倫理の層的区別とその主体的媒介というバーガーのこの立場は、ラディカル社会学におけるウェーバーの（ひょっとすると誤った）解釈およびその克服の中間に位置づけられるだろう。すなわちバーガーの立場は、科学と倫理の断絶とそれらの心情倫理的直結の中間的な立場なのである。

これがラディカル社会学によるウェーバー解釈——没価値性論としての価値自由論の受容——への反論であり、おそらくこの点においてバーガーはウェーバーの精神により忠実である。すなわち彼はまたもやウェーバーの用語を援用し、「逆説的に社会学は〔……〕ウェーバーが責任倫理と呼んだものと興味深い関係を持っている」（Berger & Kellner [1981]1982: 77）というのである。この責任倫理こそ、バーガーにおいて価値自由な社会学とそれを担う社会学者とを結び合わせるものに他ならない。バーガーの意図は明瞭である。要するに彼はラディカル社会学者の心情倫理的態度に責任倫理的態度を対置させ、そうすることによって、後者と結び合わされる価値自由な社会学の意義を主張しようとするのである。

彼のこうした狙いを証明する根拠は、その他の彼のテキストにおいても確認される。例えば、第三世界の発展と政治倫理を扱った『犠牲のピラミッド』という著作の結論部がそうである。同書は本稿の後半部で取り上げる予定の現代社会論的な内容を持つ著作である。だが1974年というその初版の刊行の時期から考えれば、彼がそこにおいて社会学の意義に関わる思索を披露していたとしても不思議ではない。実際にバーガーはその末尾で、価値自由と責任倫理を接合しようとしたウェーバーの立場に自らの範を求めている。

ウェーバーは社会科学者の「価値自由性」や政治的行為者の道徳的責任についての彼の

---

<sup>79</sup> 「レリヴァンス構造」はシュッツに由来する用語であり、認識対象が認識主体に対して持つ——認識主体が認識対象に見出す——様々の主観的な有意性（＝レリヴァンス）のことである。

立場を述べた。この2種の立場はそれが重ねられたとき最もよくその意味がわかる。[…  
…] ウェーバーの偉大さはこの2重の情熱にこそあった。(Berger [1974]1976: 248)

ここで言われているのは、つまり、『職業としての学問』は『職業としての政治』と重ね合わせて読まれなければならないということである。社会学の意義に関するバーガーの議論は、このような、ある意味では正統なウェーバー読解の方針に基づいている。その上でバーガーは「道徳的絶対主義者は結果というものを閑却するか、少なくとも強調しない」(Berger & Kellner [1981]1982: 77) と述べる。道徳的絶対主義者が奉じるのは心情倫理であり、彼にとって重要なのはその心根の純潔さのみだからである。このため心情倫理的行為者にとって、自らの行為がなされる場である現実世界の種々の条件とそこにおいてもたらされる結果は、究極的には関心の埒外にある。これに対して責任倫理的行為者は「起こりうる結果と代償の道徳的計算」(Berger & Kellner [1981]1982: 78) を必要とする。彼は自らの行為とその結果に対して責任を負おうとするからである。そして蓋然的な結果と代償の計算は、現実を、何らかの絶対的な倫理的公準の図式においてではなく現実それ自体において捉えること、要するに価値自由な社会学への専心によってこそ与えられるのである。

こうして1970年代以降のバーガーの社会学の意義論の骨子が明らかになる。それは60年代の議論を前提とした、価値自由な社会学と責任倫理の相互補完という主張である。すなわち、価値自由な社会学が責任倫理に寄与し、責任倫理的行為者が価値自由な社会学を必要とするという循環的關係である。このように見るならば、バーガーによるラディカル社会学批判は『招待』で展開されていた60年代の価値自由論の、同時代的文脈におけるさらなる発展だと言えるのである。

しかしこれはあまりにも素朴な主張ではないだろうか。ここに論じられた内容はすでにウェーバーを通してある程度は当時の社会学者にも知られていたはずであり、その点においてバーガーの議論は時代錯誤の感を与えるものに見える。それゆえ、なぜ1970年代の時点で今さらこのような主張をくり広げたのだろうかと言ひむ者もあるかもしれない。この一見すると陳腐な命題は、バーガーによる同時代の社会学の動向に対する批判、つまり心情倫理批判とラディカル社会学批判を踏まえるときに初めて意味を持つものとなるように思われる。換言すれば、価値自由な社会学の擁護という彼の議論の意図は、そうした社会学のあり方が当時は極めて危ういものとなっていたことを暗黙のうちに物語っているのである。ラディカル社会学の影響力が、彼にとってはそれほど大きなものに思われたのであろう。そ



うした状況に対する彼の応答は、社会学の方法論的次元のみならず、社会学者の倫理的次元にも照準を合わせるものであった。すなわちバーガーは同時代の趨勢を「科学と倫理の問題」として捉え、この観点から社会学の意義を再考しようとしたのである。

とはいえ、やはり価値自由な社会学という理想を改めて強調するバーガーの立場は同時代の社会学者、特にラディカル社会学者からは時代錯誤的なものに見えたに違いない。60年代から70年代にかけて、社会学の価値自由性という命題は徹底的にその神話性が暴露されつつあったからである。しかも価値自由批判は、左派からのイデオロギー批判によってのみなされた訳ではなかった。R・A・ニスベットのよう保守派の社会学者でさえもが、社会学は決してそれ自体として価値自由ではないことを明らかにしようとしていたのである。ニスベットによれば、社会学を社会学として成り立たしめる根本的な理念のレベル、すなわち社会学的な認識を可能にする概念のレベルにおいて、社会学はその成立の当初から時代の諸価値の抗争の渦中にあつたという<sup>80</sup>。この点においてニスベットの議論は、社会学の伝統に対する評価を別にすれば、従来の社会学が保守的な価値の下で形成されてきたとするラディカル社会学の社会学批判とある程度軌を一にしている。バーガーの議論を取り巻いていた当時の文脈はこのようなものであつた。

---

<sup>80</sup> ニスベットの『社会学の伝統』は、社会学思想史の観点からこのことを明らかにしようとした秀作である。それは学説史研究の視角から現在の社会学に示唆的な洞察を与えてくれている。ニスベットは「社会学の登場がその非常に重要な局面となる、社会思想におけるこの方向転換は、時代の純粋に知的な、ましてや『科学的』な潮流の結果ではなかった」(Nisbet [1966]1967: 9) ことを強調する。というのも社会学を統括するいくつかの理念は、自由主義、急進主義、保守主義という19世紀の3つのイデオロギーの中でも、最後の保守主義、特に哲学的保守主義と密接に関連していたと見なされるからである。ニスベットはA・O・ラヴジョイの思想史研究に倣って、社会学者個人や社会学の理論体系そのものではなく、「体系の要素をなすいくつかの理念」(Nisbet [1966]1967: 4) を考察の対象にする。ニスベットが選び出す理念は共同体、権威、地位、聖なるもの、そして疎外の5つである。これらは19世紀に、啓蒙主義に端を発する個人主義的合理主義への反動において現れたものである。そのため「保守主義のエートスは伝統、とりわけ中世的伝統である」(Nisbet [1966]1967: 11) とされる。ニスベットによれば、社会学が生み出されつつあつたときに、この理想化された中世世界が社会学者に現実の近代社会を理解するための参照項を与えてくれたというのである。しかしこのことは決して、すべての社会学者たちが中世主義者、伝統主義者、保守主義者であつたということではないし、現在の社会学者がおしなべて保守的であるということでもない。それはある意味で当然のことである。しかしまさにそのために、社会学にはあるパラドクスが存在することになる。すなわち「社会学はその目標や、主要な社会学者が持っていた政治的、科学的な価値において近代主義の主流に入り込んでいるのだが、その本質的概念や暗黙のパーспекティヴにおいては全般的に哲学的保守主義にはるかに近い」(Nisbet [1966]1967: 17) というパラドクスである。それゆえニスベットが言うには、「現代のあらゆる社会諸科学の中でも、社会学はその内部で伝統的価値と近代的価値との緊張が〔……〕明白になっているのである」(Nisbet [1966]1967: viii)。

以上のことを踏まえれば、バーガーの議論がいかに同時代の動向とかけ離れていたのかということが明らかになるだろう。左右の両派から価値自由な社会学の不可能性を説く議論が展開される中で、それでもバーガーはその理想を堅持していたのである。無論バーガーも価値自由な社会学を「成し遂げるのはしばしば困難である」(Berger & Kellner [1981]1982: 56) ことを十分に自覚していた。にもかかわらず、バーガーはこの理想の達成のために努力する社会学者の態度を力説する。すなわち彼は、価値自由な社会学のために、「自らの好悪、希望、恐れとは無関係に明確に理解しようとする情熱」(Berger & Kellner [1981]1982: 56) という主体的態度をなおも要求するのである。

彼をここまで駆り立てていたものは何なのであろうか。同時代の社会学者の議論と見比べてみると、バーガーの議論においては、社会学者に求められ、課せられる重責がとりわけ大きいものに見えてくる。社会学者一般というよりも、バーガー個人に要求される使命と言った方が良いだろうか。バーガーは何よりも彼自身に、同時代の社会学の意義論からすれば不可能とすら考えたくなるほどの制約を課しているからである。彼に価値自由原理や責任倫理を要請させるものは何だったのであろうか。われわれはこの問いに、彼のウェーバー理解の屈折ないしバイアスという視角から答えることができるだろう。それは、彼がなぜウェーバーに惹かれ、いかなる立場からその議論を摂取したのかということに関わる論点である。バーガーは自身の議論をウェーバーの用語を通して語っており、それは一見ウェーバーの議論に酷似したものであった。しかし実は両者の間には重大な相違が存在する。まさにこの点こそがバーガー理解の鍵となるのである。

## 第2項 批判の根拠

ここに至って、バーガーの神学的議論を必要な限りで検討する必要性が生じてくる。すでに見たように、彼の社会学の意義論は〈社会学・政治・宗教〉という問題機制において立てられていたからである。この問題に関して言えば、バーガーは宗教的にはルター派の信徒であり、彼は、あくまでも彼が理解する限りにおいて、その中心的教義とされる二王国論に基づいて責任倫理論を説いていた。換言すれば、彼の信仰は二王国論の立場に立っており、上に述べた心情倫理批判はこの立場からなされているのである。それゆえここでは、バーガーの社会学の意義論に関係のある限りでその神学的議論を取り上げる。したがって以下の部分で展開される議論は、まずもってバーガーの社会学思想の解析である。別言すれば、それは彼のメタ科学的な前提としての宗教的次元の解明なのである。これは彼の神学的議論の神

学的妥当性を検討するものではないし、彼の主張をそのまま肯定するものでもない<sup>81</sup>。最初にこのことを断っておいた上で、バーガーの神学的議論を見ていこう。

バーガーによれば責任倫理は何よりもまず神の国と現世、福音と律法との峻別に基づいている。彼はそのような立場からの心情倫理への批判と責任倫理の要請を次のように述べる。

二王国論は政治的行為〔……〕を通じて救済や究極的な意味を約束するような計画すべてに対する防御壁となる。〔……〕律法の領域には、絶対的、宗教的ないし準宗教的な帰依の精神でアプローチしてはならない。そうではなく、そこには賢明な理性の精神でアプローチしなければならないのである。(Berger 2010: 162)

引用文中の「賢明な理性の精神」は責任倫理を指しており、「絶対的、宗教的ないし準宗教的な帰依の精神」は心情倫理を意味している。そのためここには、現世においては責任倫理に則って行動すべきであることが明白に述べられているのである。

ではこの主張を支えるバーガーの神学的な責任倫理論の立論はどのようなものであったのだろうか。あらかじめその全体の概略を示しておけば、その論理的結構は4つの構成契機を含んでいる。第1の契機は彼の信仰である。これが以下に続くすべての議論の根幹となる。第2の契機は、現世がまだ神の国ではないということである。彼の信仰は二王国論の立場に立つ信仰であり、二王国論は「恩寵の世界はまだ来ていない」(Berger [1992]1993: 210)ことを告げるのである。ここから第3の、いまだ神の国ではない現実を現実そのものとして捉えるという契機が生ずる。これがバーガーの言う価値自由な社会学である。そして第4の契機が隣人愛であり、バーガーはこの隣人愛こそが責任倫理の本質であると言うのである。以上の諸点は、もちろん俄かには了解しがたいかもしれないため、これらについてはもう少し詳しい説明が必要であろう。

バーガーは「二王国論は信仰義認論に根ざしている」(Berger [1992]1993: 210)と述べる。信仰義認論とは、救済をもたらしうるのはわれわれの行為ではなくただ信仰のみ、恩寵のみであるとする教説である。神の国はまだ来ていないだけであって、いつか訪れるものだ

---

<sup>81</sup> これに関連して、彼自身が次のように述べていることも記しておく。「私がルター派の考えの多くを本来の意味からは逸れる仕方を用いているということを証明するのに、神学者は何の困難も感じないだろう」(Berger 2010: 152)。

とされる。「福音はいまだ来たらざる（とはいえキリストの復活において始まっている）神の国を告げ知らせる」（Berger 2010: 162）というのである。信仰義認論と二王国論が説くのは次のことである。すなわち、恩寵をもたらす神の国が現世における何らかの行為によって実現されることはなく、それゆえまたわれわれの手によって神の国をもたらそうとしてはならないということである。このためにバーガーはキリストへの信仰においてその訪れを待つことを説く。曰く、「おそらくわれわれがなしうる最良のことは、地平線の向こうにきらめく閃光を見ることができるような態度で待つことなのである」（Berger 1971: 1263）。

このようにバーガーは、現世がいまだ神の国の来らざる不完全な世界であると述べて神の国の訪れを待つよう説くのであるが、しかしながらそれは、ただ何もせずに待つことを意味するのではない。二王国論についてのかかる解釈が重要な点である。二王国論は一般的には政治的秩序（現世や国家）と霊的秩序（神の国や教会）との分離峻別を説いたものとされる。それゆえにこの教義はドイツにおける非常に強固な保守主義の源泉の 1 つとなつたとされ、また第二次大戦後はドイツのキリスト教教会がナチズムを止められなかったことの一因として断罪されてきた。けれどもバーガーはこのような二王国論の静寂主義的な解釈には与しない。彼が言うには、「それはこの教義の歪曲である」（Berger 2010: 162）。というも神の国の訪れを信じつつ待つ中にも、キリスト者として現世において果たすべき使命が存在すると彼は考えるからである<sup>82</sup>。バーガーの考えるところによると、キリスト者はただ単に神の国を待つだけではないのである。なぜそう言えるのだろうか。まさにこの点に、彼の信仰の世界観が関わってくる。

ここには神義論の問題が深く関係している。バーガーは自伝において、ある時期にこの問題が彼の信仰の存続を危ぶませていたことを告白している（Berger 2011: 87）。「全能であり、かつ全き善である神が、その被造物であるとされるものにおける悪や苦しみをいかにし

---

<sup>82</sup> 確かにバーガーは現代を神の黙せる時代、すなわち「神が語りかけたかもしれないと思われるにしても、それを真に確信することはできない」（Berger 2004: 7）時代と見なし、そうした状況における信仰の存続の危うさを明確に自覚していた。とはいえ、彼はいかなる希望もない中でただひたすらに神の国の訪れを待つよう説いていた訳ではない。バーガーはトレルチが「穏やかな確信（die milde Sicherheit, the mellow certainty）」（Berger [1979]1980: 153）と呼んだものを持っていたし、彼にはそれを支える、臆気ながらも確かな希望が存在していた。それが彼の言う「超越のしるし」である。すでに述べたように、「超越のしるし」とは経験的な枠組みを超えた余剰を含むものであり、宗教的な経験を生み出すものである。もちろんこれはそれ自体としては宗教と無関係のままである場合もあるが、信仰の相の下で眺めるならば、それらを神的なもの様々の現れと見なすことができるとバーガーは述べるのである。それに関する詳細は彼の様々の神学的な著作で論じられている。

て許すことができるのか」(Berger 2011: 87)。これがその問題の簡潔な表現である。彼はこの問題をどのようにして解決し、納得したのか。バーガー自身がそれについて多くを語ってはいないため、その詳細な道程を明らかにすることは難しい。われわれはただ、彼の信仰論と見なしうる作品からその到達地点を窺い知ることができるだけである。そこにおいてバーガーは、神の創造したこの被造世界には謎めいた「綻び」(Berger 2004: 40)が存在すると言う。なぜ、そしていかにしてこのような綻びがあるのかというのは、およそわれわれには計り知れないことである。しかしながらこの世界には疑いようもなく、人間の行ないによって引き起こされる悪があり、またそれに加えて自然によってもたらされる災害、病気、自然淘汰などの、それよりもはるかに大きな規模の苦しみが存在している。この事実を否認することはできないと彼は言う。だとすればこの事実を前にして、バーガーの信仰はいかなる形で神の義を説こうというのだろうか。

バーガーはH・ヨナスの「アウシュヴィッツ以降の神概念」に依拠しつつ次のことを明言する。すなわちこの世界における悪と苦しみの実在を踏まえて神義論の問題に立ち向かうのであれば、神の全能という考えを多少とも曲げざるをえないということである。神の全き善という観念を修正することはできない。神の慈悲の観念を捨て去ることは悪魔の崇拝に等しいとされるからである。その上でバーガーは、「この世界の中で苦しむ神」と「この世界の未来において裁きを与える神」という2つの神観念を提示する(Berger 2004: 40)。彼の見るところでは、このいずれもが神の義を示すものである。歴史の終わりににおいてこの世界の悪を断罪する神という考えは、それを真に受けるかどうかということは別にしても、神義論の解答としてはまだしも納得しうるものであるかもしれない。しかしながら、この世界の中で苦しむ神という考えはどうであろうか。それは何を意味しているのだろうか。

バーガーが言うには、一見したところ矛盾するこの2つの神観念を受け入れるならば、「歴史と宇宙の両方が破局と救済の計り知れない戯曲の舞台として現れる」(Berger 2004: 40)という。上で述べたことに関連させれば、歴史上の破局は人間によって引き起こされる悪に、宇宙的な破局は自然によって生み出される苦しみに対応している。これらは上の箇所では「綻び」とも呼ばれていた。バーガーの信仰の世界観においては、神は、一方でこの綻びによって被造物と共に苦しみつつその修復に携わり、他方でその修復が完成した暁にはこの悪に裁きを下すものである。すなわち上記の2つの神観念は、このように、神の現在的な側面と未来的な側面を表現しているのである。とはいえこの神義論自体の検討はここでの目的ではない。ここでの主題は、神の国の訪れを待つ間にできることは何かという問題で

あった。これに関わるのは、前者の共に苦しむ神の観念である。これについてバーガーは次のように述べる。すなわち上記の戯曲において、

神は被造物の中でその綻びとの闘いに従事している。ひょっとすると、神はこの綻びを生み出し、それを望んでいる宇宙的な敵と闘っているのかもしれない。だがこの闘いは終わりなきものではない。最終的には神の力が再び肯定され、被造物は修復されるだろう。

[……] まさにその自由のためにこの闘いに加わることができるということが、人間の尊厳の一部なのである。(Berger 2004: 40)

ここに述べられているように、バーガーの考えでは、人間にはこの不完全な現世においてもできることがある。人間はただ無為に神の国の訪れを待つばかりではないということである。すなわち、人間は現世における綻びを修復すべく、神の側に立って現世を改革していくことができるというのである<sup>83</sup>。とはいえ無論、二王国論に立脚する以上、不完全な世界における人間のそうした改革の試みは決して完璧なものではありえないとされる。二王国論から帰結するこのような理解が、バーガーをある種の保守的な立場へと向かわせる。それは現世におけるラディカルな変革の可能性に疑義を呈する立場である。実際、「二王国論は強力な反ユートピア主義的な公式である」(Berger 2010: 162) とバーガーは述べている。しかしだからこそ、そこにおいて賢明な理性の精神が必要とされる契機が生まれるのである。換言すれば、いまだ神の国ではない現世においては責任倫理に基づく行為が要請されるということである。この要請の実践的な帰結については後述するが、まさにこの点において社会学の意義が生じるのである。バーガーはそのことを次のように明快に語っている。

われわれがなさねばならないのは、望ましい結果のために利用しうる手段の適切さの計算、成功の可能性の見極め、意図された帰結と意図せざる帰結の両方の予見である。言うまでもなく、われわれは今や道徳的确实性の世界から不确实性、相対性、妥協の世界へ

---

<sup>83</sup> ここにおいてわれわれは、第1章第3節で確認したドイツの福音主義アカデミーの理想を想起することもできるだろう。そこでは現世の苦しみに寄り添い、共に苦しみ、共に解決の道を探るといふ教会の姿勢が推奨され、それはまた神の愛の証明とも見なされていた。福音主義アカデミーはバーガーの現代社会論においてもたびたび言及されるものであるが、後で触れることになるその現代社会論の意味を踏まえるとき、この事実は殊更に象徴的なものに思われてくる。

と踏み出している。もちろんこの後者の世界は、経験的なものの世界、すなわち人間の歴史の、不道徳的で混乱させる、しばしば破壊的な現実の世界である。この世界には何の保証もない。まさにここにおいて社会科学が必要になるのである。結局のところ社会科学は、人間の行為からなるこの経験的な現実を解明することに関心を寄せているからである。

(Berger [1969]1990: 147)

バーガーの思索における、現世という不完全で相対的な世界、そこにおける責任倫理の必要性、そのために不可欠な社会学という論理の連関がここには極めて明瞭に示されている。この点においてバーガーの責任倫理論と価値自由論、およびそれらに基づいたある種保守的な社会学的議論は、彼の理解する限りでのルター派の二王国論に深く根ざしているのである。

そしてまたこのような責任倫理の要請は、その本質において現世におけるキリスト者の使命に大いに関係している。それに関して、バーガーは「現世においてわれわれのなしうる最善のことは正義の国の探求である」(Berger [1992]1993: 210) と述べ、さらに、この正義の探求とは隣人愛の実践であると言う。なぜなら現世における正義の基準は常に「われわれの行為が [……] 他者のために何をなすか」(Berger [1992]1993: 211) ということだからである。それはすなわち、神の国の到来を信じて待ちつつ、隣人への奉仕に努めるということである。それはキリストに対しては信仰を通して、隣人に対しては愛を通して生活するという使命であり、これこそは、ルターが『キリスト者の自由』の結論として述べていたことに他ならない。このような隣人愛の実践がバーガーにおいて責任倫理の本質となるのである。彼が「起こりうる結果と代償の道徳的計算」と述べていた「道徳的」とはまさにこの謂いである。曰く、

ウェーバーの 2 つの倫理的可能性のうちどちらが信頼できるものであろうか。明らかに責任倫理であるに違いない。[……] キリスト教信仰はわれわれ自身の純潔性にはなく、隣人に対する最優先の関心を命じているのである。(Berger [1992]1993: 208)

それゆえにバーガーの言う責任倫理の責任とは、ウェーバー的な意味での自らの行為が他者に及ぼす結果に対する責任であると同時に、さらにそれをこえて、そうした形で隣人愛を実践することへの神に対する責任でもある。バーガーはそれを次のように述べている。

聖書の宗教は人間を責任ある者＝応答可能な者（*responsible*）として定義している。  
〔……〕人間は神に語りかけられ、それに応答することを求められている存在であるがゆえにまた、倫理的に責任を持つ者なのである。（Berger [1992]1993: 100）

神から語りかけられ、それへの応答において倫理的に責任を持つこと。それは、現世の綻びにおいて苦しみつつそれを修復しようとしている神と共に苦しみ、その修復に参加することであろう。バーガーにとってはそれこそが隣人愛の実践であり、正義の探求であった。それゆえ彼にとって二王国論に説かれた神の国とは、もしも次のようなカント的な言い方が許されるのであれば、いわば統制的な理念であった。それは決して現実化されることはないが、にもかかわらずバーガーを縛る理念であった。神の国は「いまだ来たらざる」ものであるが、にもかかわらず、その訪れは「キリストの復活においてすでに始まっている」からである（Berger 2010: 162）。来るべき終末はすでに約束されている。そして信仰においてその到来を予期しつつ待つ中で、人格としての他者への奉仕、すなわち隣人愛が要請されているのである。重要なことに、社会学者としてのバーガーにとって、それは価値自由な社会学の実践と責任倫理への寄与において果たされるものであった。要するに、社会学はバーガーにあっては、恩寵のいまだ来たらざる現世におけるキリスト者の使命、すなわち隣人愛という形での賢明な理性の行使に寄与するものなのである。これがバーガーの、「合理性という観点からの結果の考量が社会学的分析の核心にある」（Berger & Kellner [1981]1982: 78）というウェーバー的な命題の持つ深い宗教的な含意であった。

こうしてバーガーの立場の根本的な意味が明らかになる。一見ウェーバーをそのまま踏襲したかに思える彼の一連の議論は、ここに見てきたような宗教的な態度に基づいているのである。これが、バーガーにおいて価値自由な社会学とそれを担う彼自身とを責任倫理を介して結び合わせる論理なのであり、彼をしてその必要性をあれほどまでに強く説かせた理由であった。責任倫理についてバーガーは次のような驚くべき言明すらしている。「ここでウェーバーは世俗化したルター派の倫理を提示しているとも言えよう」（Berger & Zijderveld 2009: 138）、あるいは「ウェーバーの言う 2 つの倫理はルター派の二王国論と非常に強い類縁性を示している」（Berger 2010: 163）、と。ウェーバーをルター派の立場から読むというのは、ウェーバー解釈としては少々異端的な主張かもしれない。とはいえこの言明はウェーバー論としての妥当性が問われるべきものというよりは、むしろバーガーによ



るウェーバー解釈の思想的なバイアスを示すものと解されるべきであろう。

ウェーバーとバーガーのこうした相違は、後者の『遙かなる栄光』という神学的著作 (Berger [1992]1993) のエピローグにも示されている。バーガーはそこで『職業としての学問』に言及しながら、その末尾に引かれた旧約聖書における斥候 (ものみ) の話に触れている。ウェーバーにとってこの話はまさに朝が来ないこと、すなわち現代において神の国が決して来ないことを意味するものであった。それゆえウェーバーにあつては宗教的救済のみならず、およそあらゆる擬似的救済手段が拒否され、各人は自らの行為の結果に対して責任を持たねばならないとされるのである。二王国論の立場に依拠するバーガーも、ウェーバーと同じく朝は〈今・ここ〉には訪れないと言う。この判断とそれに基づく心情倫理の拒否において、バーガーは間違いなくウェーバーの立場に従っている。だがウェーバーとは異なり、バーガーは決して朝が訪れる可能性自体を否定しはしない。いやそれどころか、この可能性を信じて隣人愛を実践することを説くのである。これはキリスト者であるバーガーの断じて譲れない点である。したがって彼はこの『遙かなる栄光』を次のように締めくくることになる。すなわち、「われわれの小著は希望の調子で終わられる。斥候のもとへと引き返し、くり返し問いかけるのだ。なぜなら朝は来るだろうからである」(Berger [1992]1993: 218)、と<sup>84</sup>。

---

<sup>84</sup> われわれはウェーバーとバーガーのこうした相違を、ドイツ的な思想とアメリカ的な思想の違いということで語りうるだろうか。例えばパーソンズもそのキリスト教信仰に基づく立場からウェーバーのペシミスティックな面を修正しようとしていたことを思い起こせば、ある部分、F・W・ニーチェの思想の圏域を論拠としてそのような区別を成立させる余地もあるのかもしれない。これはA・ブルームも『アメリカン・マインドの終焉』において示唆していた解釈である。とはいえ、そのように截然と図式化することに対してはもう少し慎重な態度を保っておいた方がいいように思われる。それは、上記のバーガーの立場が必ずしも「アメリカ的」という形容詞で片づくものではないことによる。三島憲一 (2011: 2-8, 149-60) によれば、ニーチェの「神の死」というテーゼは、自由主義神学の台頭に支えられた19世紀における神学やキリスト教の復権という事態の中で、その「再キリスト教化された文化」を排すべく試みられた神の殺害予告であった。これは次のような重要な事実を物語っていると言えよう。すなわちこのテーゼをウェーバーのように文字通り受け取った人物がいた一方で、現代における宗教の残存の可能性をこの事態の中に見て取った人々もドイツには存在したということである。例えばウェーバーに深い関心を寄せながらアメリカに亡命し、その後も宗教社会学研究を実践し続けたC・マイヤーは後者の系譜に属する人物であろう。博士論文や福音主義アカデミー論にはっきりと示されているように、バーガーはこうした思想の流れを汲んでいた。また亡命知識人たちのアメリカでの振舞いやその後の思想形成には言うまでもなく様々の形があったが、マイヤーやシュッツなどのバーガーに大きな影響を与えた人々は、ある面においてアメリカ思想を受け入れながら、それらと自身のドイツ的な思想とを巧みに融合させていった。それゆえ、上記のような流れを汲むバーガーの立場は、必ずしも「アメリカ的」という言葉で言い表しうるものではないように思わ

以上のことを踏まえると、『職業としての政治』末尾におけるウェーバーによる周知のルターの言葉の引照を、バーガーは故意に文字通りに受け取ろうとしたのだとも言えるだろう。よく知られているように、それはウェーバーが責任倫理に従う者の英雄的精神を述べた箇所である。ウェーバーとバーガーの違いはまさしくその言葉に見出される意味にあるのである。したがって同じく責任倫理を重視して現実主義的な態度を選ぶものの、ウェーバーとバーガーの立脚点は互いに異なるものであった。つまりウェーバーが禁欲主義的に現実のみを冷厳に直視しようとしたリアリストだったとすれば、バーガーはキリスト者の立場から現実に向き合おうとしたキリスト教的リアリストだったのである<sup>85</sup>。

もちろんこのリアリズムという用語は多義的なものであるが、バーガーにおけるこの立場の要点を理解することはさほど困難ではない。これまでに見てきたように、彼にとってその眼目は何よりもまず二王国論に基づいた反ユートピア主義という点にあった。言い換えれば、その骨子は次のような現実の認識にあったと言えよう。すなわち人間は現世という不完全な世界に生きることを余儀なくされており、そこにおいては当然のことながら人間も不完全な存在でしかありえず、またそこには様々の意図せざる結果が溢れているために、完全な形での理想の実現も望みえないという現実である。くり返しておけばこのために、現実の諸条件をあるがままに捉えようとする価値自由な社会学が必要とされたのである。

しかしながらバーガーのこうしたリアリズムを守旧的な現状肯定の態度と解するのであれば、それは誤解であろう。これもすでに確認した通り、バーガーは現世、そこに生きる人間、および彼らの抱く理想の実現可能性の不完全性を熟知しながら、それにもかかわらず、より良き世界のための行動を諦めなかったからである。そして神義論の問題についてのバーガーの所論に示されている通り、このような改革志向の態度も究極的には彼のキリスト教信仰に根ざすものであった。まさにこの点において、バーガーの責任倫理論とキリスト教的リアリズムには価値自由な社会学の遂行にとどまらない要求が孕まれているのを読み取

---

れる。あるいは第二次大戦後のドイツにおいて宗教社会学を牽引した人物の 1 人として、マイヤーやバーガーとも親交の深かったルックマンの存在を指摘することもできるだろう。<sup>85</sup> バーガーの所論の神学的な検討はここでは差し控えることを本節の冒頭で断っておいたものの、この件に関して付言しておけば、バーガーのキリスト教的リアリズムはルター派の立場としてそれほど突飛なものではないように思われる。このことについては、例えば倉松功の『ルター神学の再検討』に収められた論文「ルターにおけるキリスト教リアリズム」を参照されたい（倉松 1998: 157-77）。また神学的な考察は控えると言いながらもさらに示唆しておけば、現世の不完全さを承認しつつもその改善に携わろうとするバーガーの姿勢には、おそらく、彼が若い時分から深い宗教的関心を寄せていたボンヘッファーの影響を見て取ることができるだろう。

ることができるだろう。現世改革についてバーガーは次のように記している。

自らの手を汚すことなく政治的に行動することなど不可能である。〔……〕 そう呼びたければ、これもまた〈鉄の法則〉である。〔……〕 この現実から意図的に目を背けようとしないのであれば、〔……〕 ただ2つの実存的態度がありうるように思う。第1に宗教的態度がある。パウロの信仰義認論はこの場合の極めて重要なキリスト教的態度である。第2に、人間の条件の一部である意図せざる悪の重荷を十分自覚して背負うという禁欲的態度がある。付言すればこれがウェーバーの選択であった。〔……〕 私はこの種の禁欲主義を大いに尊敬するものの、〔……〕 この実存的ジレンマに対する私自身の応答は宗教的である。実際それは厳密な意味でパウロ的なのである。(Berger [1969]1990: 164-5)

ここで言われているのは、責任倫理を引き受け、それに従う者を支えるのは何かということである。政治的に行動する、あるいはより広く、現世において何らかの効力を生み出すべく行為するということには、不可避免的に陰惨な側面が付きまとうことになる。善意に基づく現世の改革も決して例外ではない。この厳然たる事実を前にしてバーガーは、信仰の相の下に現世のこの不完全性を受け入れるのか、それともある種のマキアヴェリズム的な態度を選ぶのかという選択肢を提示する。バーガーの理解に従えば、彼自身は前者を選び、ウェーバーは後者を選んだということになる。バーガーの現実主義的な態度がキリスト教的リアリズムであったというのは、この点によるのである。それについて、彼の信仰論ではさらに明快に次のようにも言われている。

信仰の観点においては、さらに1歩踏み出すことができる。〔……〕 われわれは実際に全力を尽くして「世界の修復」に加わる。——その結果として、避けられないことではあるが、われわれの最善の努力でさえもが不徳に転じることがあるとすれば、そのときは神の赦しをたのむのである。(Berger 2004: 161)

したがってこの責任倫理論において、社会学者としてのバーガーとキリスト者としてのバーガーが結び合わされ、ある意味で危うい均衡の中で両者が調停されているとも言えるだろう。信仰の世界観に根ざしたバーガーの責任倫理は、彼に価値自由な社会学への専心を要求すると共に、現実主義的な態度における現世改革をも促しているからである。言うまで

もなく価値自由な社会学の实践と現世改革への従事はときに互いに相反し、矛盾する要求を生み出す。先に見たように、バーガーはそれを「緊張関係」と称していた。バーガーに引きつけて言えば、それは社会学者としての彼とキリスト者としての彼の緊張関係である。もちろん、これは第 1 章において確認された彼の思想の二重性の表れである。この二重性は彼なりの責任倫理論において、ひとまずのところ上記のように隣人愛の实践という形で調停されたようにも思われる。けれどもバーガーの理解する責任倫理は価値自由な社会学の要請に尽きる訳ではなく、それゆえにまた上記の二重性が生み出す緊張を完全に解消することもなかった。二王国論の教説に立脚するバーガーの責任倫理は、ラディカルではない形での現世改革への志向をも生み出しているのである。換言すれば、その倫理的な要求はバーガーによる实际的な行動にも帰結するということである。それは信仰の世界観に基づいた、キリスト者としてのバーガーの使命であった。実際にバーガーは自身の政治的立場を表明した論考で次のように述べている。

われわれは自らの政治的行動を現世におけるキリスト者の責任として命じられたものだと理解している。われわれの見解においては、市民であるということは宗教的な使命を果たすことなのだ。この使命は、自らの行為の帰結を無視するような倫理や政治的アプローチによって妨害される。第一義的な社会的命令は自らの隣人を愛することである。[…]「責任倫理」は自らの精神的、道徳的な純潔性ではなく、まさに隣人の幸福に関心を寄せているのである。(Berger, B. & P. L. Berger 1986: 66)

この点を了解するならば、なぜある時期のバーガーにおいてその関心の焦点が抽象的な理論体系の構築からより具体的な現代社会論の展開へと移行したのかということの理由を推し量ることもできるように思われる。これこそ、われわれが序文で立てた第 1 の問いであった。その思索関心の転回についてはバーガー自身があまり多くを語っている訳ではなく、1960 年代末における I・イリイチとの交流の中で「筆者の新たな政治的関心とそれ以前の学問的な著作、特にいわゆる知識社会学との間に関連があると分かった」(Berger [1974]1976: viii) と述べているに過ぎない<sup>86</sup>。とはいえ、これは当時のバーガーの立場を考えてみると大変な決断であったことが察せられる。『構成』が世界各地の大学で教科書とし

---

<sup>86</sup> この交流の経緯と概略については、バーガーの自伝においてももう少し詳しく語られている (Berger 2011: 115-21)。

て採用されたということはすでに述べたが、この事実を示唆されているように、当時のバーガーはすでに世界的な社会学者としての地位と名声をほぼ掌中にしていた。そしてそれは間違いなく、『構成』という理論的な著作の功績だったのである。それゆえ『構成』の刊行後に彼がその関心の焦点を理論研究からアメリカ社会の様々な具体的な諸問題に移すということは、ほとんど自動的に、『構成』の成功によって築いた自身の立場を捨て去ることを意味していた。もしもバーガーが『構成』の刊行後もルックマンのように理論研究に携わり、その理論体系の刷新と洗練に従事していたならば、その地位と名声はより一層確固たるものになっていたに違いない。事実、ルックマンはドイツでコンスタンツ学派を形成し、その方面での数多くの後進を育成することに成功した。しかしながらバーガーは現実のアメリカ社会の諸問題という、それに関わりを持たない人にとってはおよそ些末なものにしか思えない具体的な主題に取り組むことによって、その確約されつつあった栄誉を放棄したのである。それは考えようによっては大変勇気のある決断であったかもしれないが、それと同時に、その決断の理由についての疑問を惹起する行動選択でもあった。上に見てきたバーガーの理解する限りでの責任倫理は、この問題を解く鍵を与えてくれるように思われるのである。

バーガーにとって、社会学者としての使命は価値自由な社会学の実践であり、社会学理論の構築もまたそのような態度において企図されねばならないものであった。『招待』や『構成』において、それまでに見られた宗教的なターミノロジーが姿を消していることから彼のそうした意図が読み取れる<sup>87</sup>。バーガーにとって社会学は自身の信条や政治的立場を吐露

---

<sup>87</sup> ここでバーガーの社会学理論の性質について付言しておきたい。彼はある箇所で聖餐式についてのルター派の「その中に、それと共に、その下に (in, with, and under)」という公式を論じながら、そこに示されたリアリティ観を取り出している。それは二重化したリアリティ観である。つまり信仰の相の下に眺めるのであれば、そこには目に見えるものの現象と見えないものの臨在という二重性が立ち現れるということである。それは、経験的なリアリティがその内に含みきれない余剰を孕む、二重化されたリアリティとして現れることを意味している。信仰の世界観においては、経験的なリアリティが「その中に、それと共に、その下に」超越的なリアリティを宿したものとして現れるのである。バーガーがルター派の聖餐理解から取り出したこの経験的なものと超越的なものの二重性、すなわち〈見えるもの〉と〈見えないもの〉の対は、彼の思索においては聖餐式だけに関わるものではない。彼はこの公式が聖書や教会についても当てはまると述べ (Berger 2010: 159)、さらにはリアリティの全体にまで及ぶものであると考える。まさにこれが、彼の「超越のしるし」論に含意されていることである。このようにバーガーの信仰の世界観においては、目に見える経験的なリアリティは、常にそれを超えたリアリティを背景とした二重性において現れる。信仰の相の下では〈見えるもの〉と〈見えないもの〉とが対となって立ち現れるのである。これら2つに関して重要なことに、信仰は「見えないものの第一義性」(Berger [1992]1993: 188)

する舞台ではなかったということである。しかしながらそれと同時に、バーガーにとって現世における使命は決して価値自由な社会学への専心に尽きるものではなかった。彼はキリスト教信仰を持った社会学者であり、彼の信仰はリアリズム的な態度に則した現世の改革をも要求していたからである。本稿は先の箇所、バーガーの責任倫理論はこのような形においてある緊張関係を宿すものであったと述べた。われわれは、まさにバーガーの責任倫理理解に孕まれたこの緊張こそが彼のその後の現代社会論を生み出していったのだと考えることができる。彼の現代社会論は現状の分析に終始するのではなく、そこには現状分析を基にした規範的な提言も含まれていたからである。換言すれば、その規範的な提言はバーガーなりの現世改革の試みの一環と見なすことができるということである。つまりバーガーの理解する限りでの二王国論とそれに由来するキリスト者の使命が、彼に規範的な現代社会

---

を与えるとはバーガーは言う。〈見えるもの〉と〈見えないもの〉は決して等価なものではない。あくまでも上位にあるのは超越的な〈見えないもの〉の方であり、これが経験的な〈見えるもの〉に意味を付与するのである。現世に究極的な意義を与えるのは、それを超越した次元にあるものだという事である。しかしながら同時に、この〈見えないもの〉は〈見えるもの〉との対において、後者を契機として初めて示されうるものである。複雑な言い方になるが、〈見えるもの〉が存在して初めてそれとの対において〈見えないもの〉が暗示され、それが今度は〈見えるもの〉に意味を与えるということである。この往還運動の中で、〈見えるもの〉が究極以前の相対的なものであることが明かされる。無論それによって経験的な世界のリアリティが劇的な変容を被ることはない。経験的なリアリティはこれまでと同じく目に見える通りに存在し続ける。とはいえ、今やその意味についての洞察は一変する。すなわちそれは今や相対的で、可変的なものとして認識されるようになるのである。バーガーにとって、この往還運動の象徴がイエスの復活という出来事に他ならない。〈見えるもの〉がイエスの死であり、〈見えないもの〉が彼の復活である。イエスの死は経験的な世界の出来事、歴史上の事実であり、その復活は超越的な次元の出来事、純然たる信仰の対象である。そのため経験的世界のリアリティが究極のものではないこと、それがこの世界のすべてではないということを信仰の世界観において象徴するものこそ、バーガーによれば、まさにイエス・キリストの復活という出来事なのである。それは経験的に確証を得られる次元の出来事ではない。それは信仰において肯定されることなのである。こうしたバーガーの信仰の世界観とリアリティの社会的構成論とのつながりは明白であろう。要するにバーガーの社会学理論は、〈見えるもの〉と〈見えないもの〉との対を根拠として、〈見えるもの〉のリアリティの様態を社会的に理論化したものなのである。社会的世界のリアリティは相対的なものであり、かるがゆえに人間によって作り変えることができるというバーガー社会学の中心的な主張は、まさにこの点において彼の宗教的な前提に立脚していた。このようにして理論的に把握される現世は、実際に人間によって絶えず再構成されうるのだが、しかしそれによってもたらされる新たな秩序もまた決して絶対的なものではない。バーガーの社会学におけるラディカルな面と保守的な面との共存は、このような事実由来している。つまり、彼の議論における社会的世界の構成性と相対性、およびそれに基づく保守的な社会観は、究極的には彼の二王国論的な信仰に依拠しているということである。けれども、だからこそこのリアリティは、それ自体の経験的な観点において、それ自体として把握されねばならなかったのである。

論を著すよう促す契機となったのである。

このために、バーガーはルックマンやその弟子のクノープラウホのように『構成』を体系的な理論としてさらに洗練させる方向には進まなかったのであり、またその一方で次章以降の部分で扱う予定の彼の現代社会論においては、規範的な主張を披露する段になるとしばしばキリスト者としての彼が顔をのぞかせることにもなるのである。いずれにせよ、このために『構成』の刊行以降、特に 1970 年代以降の時期に彼は現実のアメリカ社会の分析、そしてそれを基にした規範的な議論へと向かっていく。このようにして、序文において提示された、バーガーの思索における 3 つの基軸的な主題の区分が成立することになる。われわれはそれを社会学理論の研究から現代社会論への移行として把握し、またそれらを支えるものとしての神学的議論の重要性を指摘しておいた。以上の考察によって、本稿の設定するこうした区分の妥当性は論証されたはずである。

ここまで議論を進めてくれば、次のことが見えてくるであろう。すなわちバーガーの社会学思想を検討するにあたって、彼の社会学理論を論じるだけでは不十分だということである。それはもちろん重要な課題であることには違いないが、とはいえそれはまだ物語の半分でしかない。それはバーガーの思索において確かに重要な部分ではあるが、彼の思想は決してそれだけに尽きるものではないのである。われわれが彼の社会学思想の全体を解明しようとするのであれば、以上の議論を踏まえて、彼の様々の現代社会論に踏み入っていかねばならないだろう。

別言すれば、バーガーは決して理論の彫琢それ自体を目的とした理論研究を行っていたのではない。彼にとって抽象的な理論は、あくまでも現世の改革のための認識を本義とするものであった。すなわち彼にとっての社会学理論とは、改革への志向の中で、そのための前段として現実を価値自由な態度において把握し、分析するためのものだったのである。バーガーは自伝の中でそれを次のように述べている。

この見解 [社会学が道徳的な意味でのヒューマニズム的な目的に奉仕するという考え——引用者] が、筆者の信奉するウェーバー的な『価値自由な』社会科学の理念と反目することはなかった。というのももちろん、社会学の分析的営為は『価値自由』であらねばならないが、その実際的な応用は、より人道的な社会への貢献によって道徳的に正当化されるからである。(Berger 2011: 64)

このようにしてバーガーは理論から実践へと向かうことになる。そして彼がその現代社会論を著す際に依拠していたのは、『構成』において完成を見た理論枠組みに他ならなかった。まさにこうした議論を展開していく中で、『構成』に提示された彼の理論も現実の社会の動向に照らして検証され、その結果として徐々に微妙な、けれども重要な改訂を施されていくことになったのである<sup>88</sup>。

われわれは次章以降、彼のこの現代社会論の内容を主題的に取り上げる予定である。そこで次章以降の議論のための準備作業として、次節ではバーガーのそうした態度決定の経緯についてのさらなる詳細と具体的な方向性——より正確に言えば、現代社会論を展開する際にバーガーが依拠していた政治的な立場——を考察していくこととしよう。

### 第3節 アメリカの動揺のさなかで

バーガーの解した宗教的な責任倫理は具体的にはどのようにして、そしてまたどのような方向において規範的な提言を含む現代社会論を彼に促すようになったのだろうか。先に示唆しておいたように、それはラディカル社会学者の主張、および彼らを生み出したアメリカ社会の動向との関連において理解することができるだろう。バーガーの選択は、これらに対する彼なりの応答であったように考えられるからである。前節で見たバーガーのある種漠然とした保守的な立場、すなわち二王国論の教説に基づいた反ユートピア主義的な傾向は、同時代のラディカル社会学への対抗の中である具体的な形象をとるに至ったということである。つまり、それはラディカル社会学者とは異なる形での実践的行動だったのである。これがバーガーによるラディカル社会学批判の第2の論点を形成している。

この点について考察を加えていくにあたって重要な手がかりとなるのは、バーガーと代表的なラディカル社会学者であるグールドナーとが、いくつかの局面においてその見解を同じくしていたということである。そのことは例えば、先に言及したバーガーの1971年の論文「社会学と自由」に示されている。

---

<sup>88</sup> バーガーの思索のこのような軌跡は、例えば『天蓋』という著作の構成にすでに暗示されていたと見ることができる。一読すれば理解しうるように、同書は、第1部を『構成』の所論を応用した宗教理論の提示に、第2部をそれに基づいた現代社会における宗教の分析に充てている。以上のような同書の構成は、抽象的な理論とそれを用いた現代社会の分析という形式において1970年代以降のバーガーの問題設定と行論に合致するものであり、そのために彼の後の思索の方向性を予示するものであったとすら言えるだろう。実際、次章で見ていくように、『天蓋』の第2部の議論は1960年代の『騒音』の議論を継承し、さらに1970年代以降の現代社会論へと発展していくものであった。



この論文においてバーガーは次のような問いを立てる。すなわち「社会学が解放の学問であるというのはそもそもいかなる意味においてなのか」(Berger [1977]1979: 13) という問いである。このような問いが立てられるということそれ自体が、バーガーが社会学にある種のラディカルさを認めていることの証左でもある。バーガーはこの問いに対して、次のように答えている。すなわち社会学は、確立された思考様式を転覆させるという点ではラディカルであるが、制度的秩序そのものに対しては保守的な見方をとるというのである (Berger [1977]1979: 13)。社会学の持つラディカルさがそのままラディカルな社会変革に直結する訳ではないということである。バーガーは、社会学が一方ではラディカルな側面を、他方では保守的な側面を宿すというこの命題の両方が真なるものであると主張する。すなわち社会学はラディカルであると同時に保守的でもあるというのである。ラディカルな面に関する最初の命題に関して、彼は次のように述べる。

社会学は社会的に確立されたリアリティ解釈の虚偽性を示す。それは事実が「公式」の見解と一致しないことを示したり、より単純にはその見解を相対化したりすること (つまり、それがありうべき複数の社会観の 1 つでしかないを示すこと) によってなされる。(Berger [1977]1979: 14)

ここに述べられていることは、『情景』から『招待』を経て『構成』へと至る彼の議論を追ってきたわれわれには容易に理解しうる内容である。すなわち社会学は社会的世界のリアリティの相対性を暴露し、そのことを通じて、現に存在する社会的世界が決して神聖なもの、絶対的なもの、不可侵のものではないという事実を示すということである。社会学はこうした認識において現にある社会とは別様の社会の可能性を示すことによって、ある種の転覆的な作用を生み出すのである。

しかしながら同時に、バーガーによれば、まさにこのような社会学的認識が社会の秩序に対して保守的な態度を生み出すという。無論それは、既成の秩序を神聖視するような保守主義ではない。上に述べた社会学的な認識がその種の保守主義を不可能にするからである。バーガーの言う社会学的な保守主義は、むしろ「社会の現状の体制ならびに新たな社会秩序のための種々のプログラムに対する懐疑に基づいている」(Berger [1977]1979: 19)。つまり社会学による転覆的相対化は既存の社会秩序だけでなく、来るべき新たな社会構想にも及ぶのである。無論それは今とは別様の社会の可能性の一切を否認するというわけではない。

そうした可能性は社会学の示す社会的世界の相対性に確かに含意されている。ただし、人間の所産としての社会的世界の相対性の認識には、来るべき新たな秩序も古いものと同様に不完全で、相対的なものであるという重大な留保が付されているということである。バーガーはこのように述べて、社会学の孕むラディカルな性質を認めつつ、それと表裏一体の保守性を同時に主張するのである。

このような言明には、前節で確認した彼の信仰の世界観が反映されていると言えよう。すなわち、上記の主張は現世とそこに生きる人間の不完全さの認識に基づいているのである。実際、バーガーはある箇所ですべてのように述べている。曰く「私の倫理体系はキリスト教的な人間理解、不可避免的に保守的な歴史観、徹底的に暴露的な社会学理論のパースペクティブからなる、かなり複雑な相関関係を意味しているのである」(Berger [1974]1976: 252)。バーガーにおいては、二王国論の教説に基づく「キリスト教的な人間理解」を論拠として「徹底的に暴露的な社会学理論のパースペクティブ」と「不可避免的に保守的な歴史観」とが統一的に把握されるということである。

このようにグールドナーとバーガーの議論はいくつかの論点——例えば客観的意味の崩壊の認識や社会学に秘められたラディカルな側面の承認——において意見を同じくしている。とはいうものの、もちろんバーガーはいわばラディカル社会学の1歩手前で、それに加担することなく引き返す。その理由は、バーガーが価値自由な社会学とそれを担う社会学者とを責任倫理において結び合わせるからである。これはすでに確認してきた通りであるが、ここで重要なのは、意見の不一致よりも、むしろ両者の議論のある部分において見解の一致が見られるということである。というのも、そこには次のような事実が示唆されているからである。それはすなわち、彼らが当時のアメリカ社会(学)の同じ文脈に共属し、そこにおける問題を共有していたという事実である。まさにこのために、バーガーの態度決定がラディカル社会学との対比において理解されなければならないのである。両者が分かち合っていたのはパーソンズ批判という文脈であり、またパーソンズ社会学を支えていた現実感覚の動揺という問題である。共通価値の制度化と内面化による社会統合を説くパーソンズの学説をラディカル社会学者やバーガーが否認し、それに代えて社会の再構成の可能性を説いた背景には、このような事態があったのである。

ラディカル社会学を含む社会学の新たな諸潮流が登場してきた経緯それ自体がすでに、その背後にあったアメリカ社会の動揺というより大きな問題の存在を示唆していると見なしうる。第二次世界大戦後に確立されたアメリカの政治的、経済的、文化的な覇権は、早く

も 1960 年代には国内外の両方の場面で揺らぎ始めていた。周知の通りアメリカ社会は 60 年代に人種問題の深刻化、ヴェトナム戦争の泥沼化と反戦運動の激化を経て、70 年代にはニクソン・ショックとウォーターゲート事件を経験することになる。これらは、後述するように 50 年代のアメリカ社会が戦後最大の宗教復興と呼ばれた宗教的な価値の高まりの中で豊かな社会を誇っていたのとは対照的な出来事であった。この激動の時期にアメリカ社会の正当性は大きく揺らぎ始め、様々の既成の価値や枠組みが次々と批判的な考察の対象となっていき、その結果として激しいイデオロギー的対立や分裂が生じることになった。日常の意味、政治の意味、文化の意味、労働の意味、性の意味、学問の意味、自己の意味、そしてそれらの総体としてのアメリカの意味——かつては自明であったはずのこれらのものが、以降、執拗に問い直され、不断に再規定されていくことになったのである。

社会学もこの大きな流れから逃れることはできなかった。この時期のアメリカ社会学における批判的な諸潮流は、多かれ少なかれ現実の社会におけるこのようなアメリカの正当性の動揺を反映していたのである。こうした背景が、共通価値論を核とするパーソンズ社会学への批判を支える社会的な文脈をなしていた。例えば早くも 50 年代に E・ゴフマンの社会学は、人が道徳を身につけているかどうかではなく、身につけているように見えるかどうかということを問題にしていた。エスノメソドロジーは日常のミクロな場面における、共通価値の存在を前提としない秩序の構築に眼を向けた。ブルーマーに代表される象徴的相互作用論は、共通価値ではなく絶えず解釈し直される意味によって媒介された対面的関係を描き出そうとしていた。こうした立場は現実のアメリカ社会において度を増していく混迷という現実感覚に裏づけられていたのである。もちろんバーガーとルックマンの理論もこの揺らぎの感覚を色濃く映し出すものであった。

アメリカ社会への信頼がまだ強固であった時代、より直截に言えばその政治的、経済的、文化的なヘゲモニーが健在であった時代においては、パーソンズの社会学はそれほど大きな抵抗もなく受け入れることのできるものであっただろう。だがパーソンズ社会学の威信を暗々裡に支えていたアメリカ社会の共通価値への信頼が揺らぐとき、彼の社会学は、欺瞞に満ち、抑圧を強いる社会の象徴としてある部分過剰な非難の対象となったのである<sup>89</sup>。換

---

<sup>89</sup> バーガー自身が誤解だとして否認したにもかかわらず、彼の社会学がラディカル社会学に親和的なものとしてある部分熱狂的に受け入れられていったのは、おそらくこのような時代性のゆえであろう。当時はアメリカ社会においてそれまで潜在的に内包されてはいたが必ずしも十全には表面化していなかった様々の矛盾が次第に露呈しつつあった時代であり、そのために社会の欺瞞と虚構性が若者たちにとって痛烈に実感されるようになってい

言すれば、パーソンズの共通価値論は 1930 年代の危機を克服して 50 年代にその極みに達したかに見えたアメリカ社会の正当性の理論的表現とも見なしうるものであるが、それはこの時期に急速にそのもっともらしさを失いつつあったのである。それを象徴する出来事の最たるものがラディカル社会学の台頭であった。バーガーがアメリカ社会の現実と向き合うようになっていったのは、およそこのような状況においてであった。

だが言うまでもなく、こうした事態へのバーガーの応答の仕方はラディカル社会学者のように直接的な行動を呼びかけるものではなかった。その理由はすでに見てきたように、バーガーは心情倫理を拒否して、価値自由な社会学とそれを担う社会学者とを責任倫理において結び合わせるからである。まさにこの倫理こそがバーガーとラディカル社会学者の相違を生み出しているのだが、すでに述べたように、両者の相違はあるべき社会学のあり方についての考えにとどまるものではなかった。互いの相違は、現世の改革を目的とした現実の社会への関わり方にも及んでいるのである。

もちろん社会学者による現世改革の方法としては、ラディカルな直接行動に訴えかける道だけでなく、アメリカの社会学者を例に挙げれば、例えばパーソンズのように抽象的な理論体系の構築に志向する——とはいえ、現世における神の国の樹立を目指したパーソンズとは別の形で<sup>90</sup>——という道もあっただろう。けれどもバーガーのキリスト教信仰がそのいずれの方途をも彼に許しはしなかった。彼の信仰は、一方で価値自由な態度で練り上げられ

---

く時代であった。こうして、ルーティン化した日常の中で半ば自明視されていた自己の疎外とそこからの解放が主題的に問われるようになっていく。こうした中でバーガーの社会学は、自明視されたものを主題化し、その存立を問い直す姿勢と可能性を鮮やかに示したのであった。A・シーカとS・ターナーによる編書『反抗の世代』は、この時代に学問的な思想形成の時期を過ごした社会学者たちの自伝的な文章を集めた作品であり、社会学にとっての上記のような時代精神の重要性を示す多くの貴重な証言を収めている。例えば現代のアメリカ社会学を牽引する人物の 1 人であり、ハーヴァード大学で新左翼運動に深く関わることになったJ・C・アレクサンダーは次のような回想を記している。「私は 1965 年にハーヴァード大学に入学し、当時の世代的な津波のうねりに、ちょうどそれが高まりつつあったときに追いつくことになった。ドラッグ、セックス、そしてロックン・ロールをリアルタイムで経験して、業績を通じて恵みを得るという私の近代主義的な夢は消え去っていった。社会的現実のリアルさ、社会的権力の正当性、現代のアメリカ人の生活における社会的、文化的構造の理に適った基礎、こういったものの感覚はかつては強力であったのだが、それもまた消えていった。あらゆる神聖なものが汚され、堅固であったすべてのものが雲散霧消していった。私はリアリティが社会的に構成されていることを経験した。私はより認知的な仕方でのこの経験を理解するために知識人になったのである」(Alexander 2005: 40)。この文章には、バーガーの社会学が熱烈に受け入れられていくことになった時代背景が克明に描き出されていると言えるだろう。

<sup>90</sup> パーソンズの社会学理論のこうした思想性については、W・バクストンや高城のパーソンズ論を参照されたい (Buxton 1985; 高城 1992)。

た社会学理論を、他方で漸進的な形での改革を目指す行動を要求していたからである。このゆえにバーガーは、抽象的な理論の構築でも直接的な行動でもなく、規範的な主張を含む現代社会論の発表という形で現世に関わろうとしていたのである。それが彼の理解する責任倫理とキリスト教的リアリズムの実践的な帰結であった。そうであるとすれば、その現代社会論はいかなる立場において著されていたのだろうか。

バーガーは、まさに自身の中で現代社会論への関心の転回が生じた直後の1970年に、その立場を（当時はルター派の神学者であった）R・J・ニューハウスとの共著に収められた論文において明言している（Berger 1970b）。それは政治的な保守主義の立場である。ニューハウスは60年代の末からバーガーと活動を共にしていた、彼の親しい対話相手の1人であった。ニューハウスとの関係については後に詳しく述べるが、バーガーが自身の政治的な立場を保守主義と明確に規定したのは、おそらくこの1970年の論文が初めてである。

しかしバーガーの選ぶ保守主義の立場は、彼によれば、従来の意味での保守主義ではなかった。彼は旧来の、あるいは同時代のアメリカの保守主義者を「信条による保守主義者」（Berger 1970b: 21）と見なし、それを拒否していたからである。それは何らかの復古的、ないしは現状維持的なイデオロギーに依拠する保守主義であり、「現状の制度的布置を本質的に善きもの、自然なもの、聖なるものとさえ見なす」（Berger 1970b: 21）立場である<sup>91</sup>。反対にバーガーが保守主義を選んだのは「現状の利点について深い確信を持っているからではなく、現状の代案として提起されるものの利点に対して深い懐疑を抱いている」（Berger 1970b: 21）からであった。彼によれば、それはイデオロギーへの帰依に基づく従来の保守主義ではない。彼の立場は「信条の欠如による保守主義者」（Berger 1970b: 21）なのである。バーガーのこのような立場がそのキリスト教信仰に立脚する社会学理解に淵源していたということは、すでに明らかであろう<sup>92</sup>。ここからバーガーはアメリカ社会に関して次のような判断を下す。

---

<sup>91</sup> バーガーは同時代の保守主義を「アメリカ主義」と呼び、それを次のようにも述べていた。「『アメリカ主義』は傲慢なナショナリズム、共和主義的諸制度の究極的な正しさへの確信、そして資本主義の優越性に対する盲目的な信仰からなっている」（Berger 1970b: 29）。

<sup>92</sup> バーガーは自身の保守的な立場と社会学との関係について、1970年の論文では次のように論じている。「社会学のパーспекティブには強力な暴露的、脱魔術的な要素がある。その結果として、社会学者としての筆者は、社会制度を第1の保守主義者のグループが見るように見ることができない。しかしながらまさにこの社会学的パーспекティブが、社会を変革しようとする意図的な努力に対する懐疑を誘発するのである」（Berger 1970b: 21）。

筆者は「左派」の人と同じくらいアメリカにおける不公平や暴力を自覚しているように思う。[……] それでもやはり筆者は、いかにして [……] 人々が次のようなことを真剣に結論づけるようになるのかを理解しがたい。すなわち、アメリカ社会は絶望的に腐敗しているので、革命がもたらす苦痛も疑わしい帰結も現状に比べれば道徳的に望ましい、ましてや現実的に可能な現状の改善に比べればなおさらだ、と。[……] 考える限りでそのような結論に至りうるのは、ユートピア的な未来との比較においてのみである。[……] 確かに神の国と比べれば、あらゆる経験的社会の大半が破滅的なものに見えるだろう。

[……] だがユートピア主義の歪曲から解放された目でアメリカ社会を見てみれば、それは意外にも思いやりのある達成に満ちた社会として現れるのである。(Berger 1970b: 59)

また彼は自身のこうした立場を、別の箇所ではより具体的に次のようにも述べている。

実際のレベルでは、筆者は本質的に現在の構造におけるアメリカ社会を保護したい。[……] リベラルと異なり、この立場はその構造についてのいかなる疑似宗教的な賛美にも基づいていない。中産階級の諸価値は人間の道徳の歴史における頂点ではないし、資本主義は経済的発明の中で究極的に素晴らしいものではないし、国民国家も大衆民主主義も究極的な政治的救済ではない。それでもやはり相対性のある世界にあっては、これらの構造は、そしてそれらを正当化する、決して圧倒的に説得的ではない観念でさえもが、相当の敬意を抱く価値のあるものだということが証明された。こうした敬意は、経験的に利用しうる選択肢を見渡すときに、積極的な政治的関与へと翻訳される。(少なくとも筆者にとって)ブルジョワ的世界観に究極的に帰依することは、それ自体においてはほとんど無意味である。だが、ブルジョワの世界にそれ自身のユートピアを置き換えようとする諸力への抵抗に加担することは、切迫した意味を持つのである<sup>93</sup>。(Berger [1977]1979: 149)

これらの文章には、先に見た、神の国と現世の峻別、および後者の不完全さの認容というバーガーの立場が端的に表されている。このようにバーガーは反ユートピア主義的な立場に依拠して保守の立場を選ぶのだが、自身の政治的立場の規定に関する彼の上記の議論は、些か抽象的な印象を与えるもののように思われるかもしれない。もちろんこれ以外の彼の

---

<sup>93</sup> バーガーのこのような態度とその帰結としての政治的立場については、本稿の第5章で改めて立ち戻ることになるだろう。

論考を参照すれば、バーガーがこの1970年代以降の時期に第1世代のネオコンに接近しつつあったということは明らかである。しかしアメリカの保守主義についての概略的な見通しをしなければ、バーガーの説明も、彼がネオコンの第1世代を評価していたという指摘も、あまり意味をなさないだろう。それゆえここで、より大局的な視点から彼の政治的な立場の詳細を明らかにしておきたい。そうすれば、彼がこの時期以降の現代社会論をどのような文脈において、どのような立場から展開していたのかということがより明瞭になると思われるからである。

戦後のアメリカの保守主義の研究として古典的名著の誉れ高いG・H・ナッシュの著作によれば、第二次大戦後のアメリカにはリバタリアン、伝統主義者、反共主義者という3つの保守派のグループが形成されていた。これに関して反共主義者についてはほとんど不要であろうが、その他の2つの立場については簡単な説明が要るだろう。リバタリアンも伝統主義者も共に全体主義的国家と集産主義に強く反対し、私有財産、分権化、自由市場経済を支持する傾向にあったが、互いに相容れない側面を持ってもいた。すなわちリバタリアンが国家に対する経済的自由の主張に力点を置いていたのに対して、伝統主義者は社会的、文化的な領域を重視し、物質的な利得ではなく伝統的な価値の復古を強調する傾向にあったのである(Nash [1976]2008: 79)。特に文化の面でも個人の自由を重視し、伝統的な価値を批判することもあったリバタリアンは、当然のことながらその点において伝統主義者とは対立することもあった<sup>94</sup>。

このように、それらはそれぞれに力点の置きどころを異にする別個のグループであったが、1960年代の中葉までには『ナショナル・レビュー』誌を中心とした3派合同のゆるやかな統一が形成されるようになった。このためにとりわけ尽力したのが反共主義者であったF・マイヤーであり、この立場はいわゆる「融合主義(fusionism)」として周知のものとなっていった。これにより、保守派の内部にはいまだに細かな哲学的、政治的な論点の相違はあれども、反共主義という大義のために互いに協力して国内のリベラル、国外の共産主義と闘っていくという立場が保守主義者の間に確立されたのである(Nash [1976]2008: 155-88)。そしてその後間もなくして、ネオコンもここに加わっていくことになった<sup>95</sup>。

---

<sup>94</sup> 例えば、伝統的な価値への反対においてある時期に新左翼の立場にも接近しつつあったリバタリアンのM・ロスバードなどはその好例であろう。

<sup>95</sup> もっとも、ここに要約的に記したアメリカの保守主義思想の主流の中にも様々の対立や緊張が内包されていたこと、さらにはこの大同団結の形成の途上に際して傍流の位置を余儀なくされたグループもあったことを忘れてはならないだろう。そうした周縁化や排除の

すでに先行研究が指摘しているように、I・クリストル、N・ポドレッツ、M・ノヴァク、そして先述のニューハウスなどをはじめとして、第1世代のネオコンの中心人物となった論者の多くは左派からの転向者たちであった<sup>96</sup> (Dorrien 1993; Vaisse 2008=2011)。彼らの多くは1950年代から60年代の前半にかけては、保守ではなく、公民権運動を強く支持する反共リベラルの立場にあった。彼らは自分たちを、国内においては社会的進歩と市民的自由を重視し、国外においては反共主義を貫く「ヴァイタル・センター」・リベラルと見なしていた<sup>97</sup>。彼らは、この立場こそがアメリカのリベラリズムの、というよりもアメリカ社会全体の偉大な伝統であると考えていたのである。そうした彼らの転向の契機となったのが、

---

動きの具体的な詳細はG・ホーリーの著作に詳しい (Hawley 2016)。融合主義についてホーリーは次のように述べている。「それらは共に、多数派になることのできた合同であった。筆者は、フランク・マイヤー、ウィリアム・F・バックリー、そして上記の異なる傾向を単一のイデオロギーへ統合しようとしたその他の『融合主義者』が不誠実な日和見主義者だったということを主張している訳ではない。実際、筆者はそれが事実であったとは考えていない。しかしながら、大規模な政治的を生み出さなければならないという実際の必要は、少なくとも、内的に一貫したイデオロギー的枠組みを定義することと同じくらい重要であったということは明らかである」 (Hawley 2016: 269)。このことを踏まえるならば、融合主義は東西冷戦という多少とも偶然的な条件に左右されつつ、ある時期にアメリカの保守主義者間で主導権を得ることに成功した1つの立場であったことが分かる。第二次大戦後のアメリカの保守主義者は、アメリカにおいて保守主義者であることの意味や保守すべき価値の明確化という課題を常に抱えながら、様々の保守主義思想を展開した。融合主義の形成はその歴史的一幕である。ところが冷戦の終焉と共に融合主義はその存在理由を徐々に失い、アメリカの保守主義は現在に至るまで様々の再編と勢力図の転換をくり返すことになる。それについては、第6章などで改めて触れることとする。

<sup>96</sup> ネオコンの世代区分についてここで付言しておく。ドーリエンやM・ライアンは冷戦の終結をおおよその区切りとして、それ以前と以後のネオコンを第1世代と第2世代に区別する (Dorrien 2004; Ryan 2010)。これに対してJ・ヴァイスはドーリエンやライアンの言う第1世代をさらに細分化し、60年代の新左翼運動に対する理論的反動を第1世代 (クリストルやベルなど)、新左翼運動に呼応した民主党の左傾化に抵抗した政治的反動を第2世代 (H・「スクープ」・ジャクソン上院議員を中心とするメンバー)、そしてドーリエンらが第2世代と分類する世代を第3世代 (W・クリストルやR・ケーガンなど) としている (Vaisse 2008=2011)。この世代区分という問題に関して言えば、議論の緻密さの点ではヴァイスの分類に軍配が上がるように思われるが、彼自身も認めているように、彼の言う第1世代と第2世代の両方に属するとされる人物も少なくない。例えば本稿第5章で取り上げるノヴァクがそうである。この点において、ヴァイスの分類は多少の混乱を招きかねない。こうした事情に鑑みて、本稿では一貫してドーリエンたちの言う意味で第1世代、第2世代という分類を用いることにする。

<sup>97</sup> 「ヴァイタル・センター」という呼称は、A・シュレジンジャー・ジュニアの著作の表題に由来するものである。それは、ファシズムと共産主義という左右の全体主義に抗してアメリカの中道リベラルの立場を堅持し、ニューディールの遺産を継承するという立場を意味する用語であり、同書は同時代のリベラルから、リベラリズムの中核的要素を明示した著作と見なされていた。



ヴェトナム戦争への反対運動の激化、そこにおける反米主義の高揚、および新左翼や対抗文化の登場に象徴される、リベラリズムの極端な左傾化（と彼らが見なしたもの）であった。ネオコンへと転じていった人々にとってこうした傾向は、家族やコミュニティに代表されるアメリカの伝統的な価値の放棄、それらに支えられる法と秩序に対する反逆、容共主義の公認、さらにはリベラリズム全体の悪しき変質のように思われたのである。彼らはこのような立場から、新左翼的なリベラルに支配された福祉国家が過度に肥大化し、家族やコミュニティを含む私的領域を併呑し、そこにおいて道徳的な頹廢が広まっていく傾向を懸念し、それに反対していた。とはいえもともとはリベラルをもって自認していたということもあり、ネオコンの主張の力点は、対内的には、基本的に福祉国家の存在を容認しつつその社会政策の効力の限界を指摘し、私的領域における伝統的な価値と道徳の意義を擁護するということにあった。また対外政策の場面では、ネオコンはデタント政策を批判し、引き続きソ連の共産主義に対する強硬な態度を維持することを力説した。こうして第1世代のネオコンは東西冷戦を背景として、1970年代以降の時期に保守派のグループに合流し、融合主義の一翼を担っていくことになったのである<sup>98</sup>。

バーガーは1970年代から80年代にかけて、この第1世代のネオコンの立場に自らの政治的な居場所を見出していた。彼は妻との共著論文「われわれの保守主義と彼らの保守主義」（Berger, B. & P. L. Berger 1986）でそのことを明言している。この論文においてバーガーは、冒頭で上掲のナッシュの著作に言及しつつ、同時代のアメリカにおける複数の保守派グループの存在を指摘する。彼が挙げるのはリバタリアン、伝統主義者、ニューライト、そしてネオコンであり<sup>99</sup>、もちろん彼はネオコンの立場を選ぶと述べるのだが、その理由はこれまでに見てきたものと大きく異なるところはない。すなわち彼は、「われわれは信念ではな

---

<sup>98</sup> 佐々木毅は第1世代のネオコンの特徴について、次のように簡潔にまとめている。「内政論について見ると、その主張は『小さな政府』を口にしつつも、それ程急激な福祉国家の解体を説くわけではない。その主張の力点は連邦政府中心の上からの統治のあり方を見直し、その非合理性を是正し、私的集団により活動の場を与えるよう方向転換を図る点にあった。その1つの帰結として社会主義を批判し、資本主義と自由との関連を強調する。彼らはまた60年代以降のアメリカの文化的混乱に重大な関心を払い、文化的要因及び文化の担い手が経済や政治のあり方に如何に重要な役割を持っているかに注意を喚起した。これはアメリカの文化的自己同一性の問題であって、彼らはこの点についてアメリカの自己省察を行ない、その再定式化を試みた。外交面ではグローバル・パワーとしてのアメリカの復権を強調し、ソビエトとの全世界的規模での対決を擁護した」（佐々木 1993: 16-7）。

<sup>99</sup> バーガーの見るところでは、ニューライトは19世紀のアメリカのスモールタウンを理想視する立場であり、大衆的な運動に基盤を持っているという点で、その他の知的な保守主義の潮流とは異なるものであるという。

く懐疑のために保守的である」(Berger, B. & P. L. Berger 1986: 65) と断言し、さらにこの立場が、ルター派の信仰義認論と二王国論、およびそれに基づく責任倫理的態度に由来することを論じるのである (Berger, B. & P. L. Berger 1986: 66)。バーガーはこうした立場に基づいて、新左翼のラディカリズムへの反対や社会政策の意図せざる結果の強調という第 1 世代のネオコンの中心的な主張に賛同していた<sup>100</sup>。つまりバーガーにおいては、二王国論に基づく反ユートピア主義と責任倫理的態度が新左翼的なラディカリズムに対する反対となり、現世とそこに生きる人間の不完全さの認識が社会政策への過剰な期待に対する歯止めとして表明されたのである。さらに次章においてより詳しく見ていくように、バーガーは福祉国家の過度の肥大化には批判的であったが、福祉国家の存在それ自体は容認しており、この点においても第 1 世代のネオコンと立場を同じくしていた。

以上のことから、彼がこの時期に第 1 世代のネオコンの立場に近づいていたということの意味が明らかになるだろう。先に見たようにバーガーは同時代のアメリカの保守主義者を批判してはいたものの、大枠において、彼の立場は当時のアメリカの保守主義における主流派に数えられるものであり、そのことはまずもって共産主義諸国の脅威に対峙するということを意味していた<sup>101</sup>。個別的な争点に関して言えば、バーガーにとってネオコンの立場を選ぶということは次のことを意味していた。すなわち、伝統主義者とは異なり客観的な道徳的秩序の存在を自明視せず、社会学の知見に典型的に開陳されている相対性の感覚を受け入れるということ、またリバタリアンとは異なり、市場経済を絶対的に神聖視せず、批判を寄せつつも基本的には福祉国家の存在を容認するということである。

上に紹介した妻との共著論文の中で、バーガーは、様々の保守主義者のグループ間の相違はその歴史観の相違に由来すると述べていた。すなわちそれぞれの立場の違いは、現在よりも優れていたはずの過去からの墮落としての歴史の始点をどこに見出すかという点に根ざしているということである (Berger, B. & P. L. Berger 1986: 62)。バーガーは、ネオコンにとってのそれは 1960 年代であると述べた。もちろんそれは 60 年代のラディカリズムの隆盛への反対を意味する文言であったことに間違いはないが、それ以上に、1960 年代までの

---

<sup>100</sup> ネオコンの第 1 世代の特徴として、彼らが社会科学の知見を活かして政策を分析することに長けた政策知識人であったことが挙げられる。バーガーもまたこの論考において、ネオコンが社会科学の知識に共感的な態度をとっていることを好意的に紹介している。

<sup>101</sup> 融合主義の立場において反共主義が伝統主義とリバタリアニズムとを取り持つのに中心的な役割を果たしたことは、すでにナッシュの著作で明らかにされている。井上弘貴はさらにマイヤーの思想を内在的に検討するを通して、融合主義における反共主義の中心性を論証している (井上 2020: 71-109)。

アメリカ社会の達成——それは例えばニューディールや公民権運動に象徴的に示されるだろう——を肯定し、保守するということを含意するものだったのである。

1970年代以降のバーガーは以上のような立場に立脚しながら現代社会論を著していくことになる。先に見たように彼のこのような立場は何よりもまずラディカル社会学への対抗において形成されていた。ここにおいてわれわれは次のように言うことができるだろう。すなわち第1世代のネオコンへの接近というバーガーの政治的な立場は、彼の社会学思想に胚胎されていたある種の保守的な傾向が現実の社会の局面において具体化されたものであったのだ、と。その保守的な傾向は彼なりの責任倫理理解とそれに基づくキリスト教的リアリズムを核とするものであった。それが現実のアメリカ社会の政治的状况の中で第1世代のネオコンという具体的な立場に結びつくことになったのである。これが、1970年代以降のバーガーが規範的な現代社会論を著していく際に依拠していた文脈と立場であった。以上でもって次章以降の議論の準備は整ったように思われる。そこで次章からは彼の所論の具体的な内容を検討していこう。

## 第4章 転回——正当化の危機論

すでにくり返し述べたように、1960年代末を境として、バーガーの関心の対象は現実の社会における具体的な諸問題の方向へと大きく舵を切っていく。今やわれわれには、それが責任倫理に則った現世改革という形での隣人愛の実践であったということが明らかである。これ以降、本稿はバーガーの思索のこの局面、すなわち彼の現代社会論に照準を合わせていくことにしよう。これに関わる1970年代以降の彼の軌跡を概略的に示しておけば、次のように要約できる。1970年代から80年代にかけて、バーガーは第1世代のネオコンに接近しながら、アメリカ社会論や資本主義論を著した。これは、一方で『構成』に示された理論や社会像の具体的な応用版として展開された議論であると共に、他方では、同書の枠組みによる分析の有効性の検証という側面を持つものでもあった。その後90年代には、冷戦の終結を背景としてネオコンが徐々に変質していったという事情もあり、バーガーはネオコンから離れて独自の道を模索していくことになる。それは現実の社会の動向に対峙する中で進んでいった、彼の思索のさらなる深化であり、また『構成』に説かれていた議論の補完的な改訂作業であった。それと同時に、1970年代以降の彼の思索はアメリカにおいて保守すべきもの——アメリカ社会の達成ないし意義——の具体的な明確化の過程でもあった。以下に続く諸章では、この間の彼の思考の消息を詳らかにしていく。

そこで本章では、まずは70年代の彼のアメリカ社会論を取り上げる。前章までに見てきた社会学の意義論とほぼ時期を同じくして著されたこの議論は、正当化の危機を主題としている。これが社会学の意義論と深く関わる議論であったことはすでに確認した通りであり、その点から考えれば、この時期のバーガーの主題がこのようなものであったということも不思議ではないはずである。以下では正当化の危機に対するバーガーの応答を解明するべく、次のような手順で論述を進める。すなわち、まず最初にバーガーにおける正当化の危機論の概略を示し（第1節）、次いでそれへの対処として展開された仲介構造論を検討する（第2節）。そしてさらに、この仲介構造論が教会改革論として展開されていく様を追っていく（第3節）。その際本稿は、バーガーの時事的な論考や神学的な宣言の発布といった社会的活動にも着目することで、彼の主張が単に抽象的な議論に終始していた訳ではないことを示したい。さらにこれらの論点を取り上げる中で、正当化の危機とそれに対する方策をめぐる彼の議論が、『構成』の理論の微妙ではあるが重要な改訂作業の開始でもあったということが明らかになるだろう。

## 第1節 問題の概略

言うまでもなく、正当化の危機は政治学や歴史学においても主題となりうる大きな問題であり、近代社会一般に共通する問題である。しかしながらこの危機の現れ方には、それぞれの社会の間で様々の相違があることも事実である。1960年代から70年代にかけては、同時期の諸々の象徴的な出来事を経て、自らの社会が正当化の危機にあるという認識がアメリカで広く共有されつつあったようである<sup>102</sup>。バーガーもそうした状況を「正当性の喪失」(Berger [1977]1979: 200)という言葉で捉えていた。またこの危機が招く帰結として、アメリカ社会のイデオロギー的な分極化も進展しつつあった。同時期の社会学の趨勢もこの問題と無関係でなかったことはすでに見た通りであり、この時期に共通価値論を核とするパーソンズ社会学は激しいイデオロギー批判にさらされることとなる。もともとバーガーの考えに従えば、60年代から70年代にかけての出来事はこの危機の原因そのものではなかった。彼は、正当化の危機は近代社会のより根本的な条件に根ざす事態だと考えていたからである。その条件とは、生と社会を意義づける宗教的な「意味の天蓋の崩壊、あるいは少なくともその弱体化」(Berger 1986c: 225)に他ならない。バーガーはアメリカ社会の動揺の根底にこの条件を見出していたのである。

もちろんこれはごく一般的な命題であり、それゆえにともしれば素通りしてしまいかねない言明なのだが、アメリカ社会の動向に引きつけて考えてみると、これはその実情に少々そぐわないもののように見えるかもしれない。というのもアメリカにおいては1950年代の宗教復興に示されるように、一見すると20世紀の中頃においても宗教の力が一応は健在であったようにも思われるからである。しかしながらまさにこうした盛況の中に、鋭い知性を持った同時代の知識人は宗教の内的な頹廃を見て取っていたのである<sup>103</sup>。バーガーもまた

---

<sup>102</sup> 1970年代に入ると、政治学においても、政府に対する市民の過剰な要求が政府の能力を超えているのではないかという議論、すなわち民主主義の統治能力を問う議論が登場してくる。例えばS・P・ハンチントン<sup>102</sup>は1975年の有名な論考の中で、「1960年代の民主主義の活力は、1970年代の民主主義の統治能力に関して問題を引き起こした。政府の活動の拡大は政府の経済的な支払い能力に対する懐疑を生み出した。政府の権威の低下は政府の政治的な遂行能力に対する懐疑を生み出した」(Huntington 1975: 64)と述べ、政治的な権威の復権を説いた。これは保守派の論者に広く共有されたものであり、例えばニスベットも同年に『権威の黄昏』(Nisbet [1975]2000)と題した作品を刊行していた。

<sup>103</sup> 実際、様々の学者がこの時期のアメリカにおける宗教復興に関心を寄せていた。例えば、R・ガブリエル、Y・アリエリ、D・ブーアスティン、J・P・ウィリアムズ、R・ウィリアムズ、L・ウォーナー、G・ウィンター、M・マーティ、R・エッカート、J・スマイリー、S・

そのうちの1人であった。この問題に関してバーガーが1960年代初頭に著した議論は、本章の主題である、彼による正当化の危機論の萌芽的な形態と見なすことができる。

バーガーは『情景』において、社会という「虚構の劇」のリアリティを補強するものとしての宗教の力を論じていた。「社会制度としての宗教は虚構の劇に确实性の幻想を付与する」(Berger 1961b: 102) というのである。それは超越的な視点を失ってしまった宗教の負の側面である。もちろん宗教の持つこのような力は社会統合への貢献において正機能する場合もあるのだが、バーガーはここでは専らその逆機能的様態に批判的な視線を向けている。一見すると均等性を欠くように思われるこうした彼の論述の偏りは、同時代のアメリカ社会に向けられた彼の関心を考慮に入れるとき、はじめて了解しうるものとなる。すなわちこのときバーガーは、単に理論的な論点としてこのような事実を指摘しているだけでなく、ある具体的な現実を念頭に置いているのである<sup>104</sup>。それはアメリカにおける「非常に世俗化されたキリスト教教会と擬似キリスト教的社会」(Berger 1958a: 40-1) の存在である。これは、彼がドイツの福音主義アカデミーを取り上げた際に、ドイツとは異なる特殊アメリカ的な状況として把握されていたものである。バーガーは『情景』と同年に刊行された『騒音』において、アメリカ社会とそこにおける教会のこうした現状に対して鋭い批判を向けている。こうした批判的な観点が上記の彼の言明に反映されていたのである。

すでに述べたように、第二次大戦後の1950年代のアメリカにおいては、20世紀最大ともいわれる空前の宗教復興が巻き起こっていた。しかもこれは必ずしもプロテスタントだけに限られた現象ではなく、19世紀を通じて迫害されてきたカトリックやユダヤ教徒をも巻き込んだ大規模な教勢の拡大過程であった。その結果として、この時期にはプロテスタンティズム、カトリシズム、ユダヤ教がアメリカの公認宗教と見なされるようになる<sup>105</sup>。こうした事態を分析した有名な著作において、W・ハーバークは次のように述べた。

われわれは、[……] アメリカにおけるプロテスタンティズム、カトリシズム、ユダヤ教を「アメリカの宗教」の3つの大きな支流ないし部門とすることができるだろう。この

---

ミードといった人々がいわゆる「アメリカの市民宗教」の研究を行なったという(森 1980: 144-5)。

<sup>104</sup> 宗教というものに対するバーガーのこのような態度には、おそらく、1960年代初頭において彼の拠って立っていた神学的な立場がバルトなどの神学者に代表される新正統主義神学であったということも大いに関係していた。

<sup>105</sup> そのことを表す同時期の象徴的な出来事としては、例えば、1960年の大統領選挙でJ・F・ケネディがカトリックとして史上初めて勝利を収めたことなどが挙げられるだろう。

考えの根底にある前提は [……]、3 つの宗教的コミュニティが基底的な神学的統一性を有しているということではない——もちろん、そうした統一性は存在しているのだが。むしろここでの前提は、それらが同一の「精神的価値」の 3 つの異なる表象であるということである。その「精神的価値」とは、アメリカの民主主義が象徴すると考えられているもの（神の父性、人間の同胞愛、人間個人の尊厳など）である。（Herberg [1955]1983: 38-9）

ハーバークがこの「精神的価値」を「アメリカ的生活様式（American Way of Life）」（Herberg [1955]1983: 38）とも称したのはよく知られていよう。また周知の通り、R・N・ベラーはそれを「アメリカの市民宗教」（Bellah [1970]1991: 168）という言い方で表した。それらは大半のアメリカの人々に共有された文化的価値の核を指すものであった。

とはいえアメリカ的な価値を核とするこうした宗教復興は、同時に、冷戦構造とそれに応じたナショナリズムの高揚に支えられたものでもあった。ハーバークによれば、当時のアメリカのこの宗教性は容易に「国家的な独善性の精神的強化や国家的な身勝手の精神的な是認」として機能し、共産主義諸国に対するアメリカの「巨大で否定しえない道徳的優位」を示すための武器となってしまうものであった（Herberg [1955]1983: 263-4）。すなわち「流行の現象を呈した宗教とは、深い信仰理解を持った宗教ではなく、ただ感情的な宗教性一般とナショナリズムが結合した、擬似宗教であった」（古屋 1967: 67）のである。バーガーの『騒音』はまさにこのような文脈において書かれた著作であった（古屋 1967: 208-16）。

ハーバークはかかる状況を「広範な世俗主義と宗教性の高揚」（Herberg [1955]1983: 2）という逆説的な事態として把握し、そこにおける超越性の不在を批判した<sup>106</sup>。ハーバークの

---

<sup>106</sup> 曰く、「ユダヤ - キリスト教的な信仰の観点からのアメリカの宗教に対する批判の要点は、現代の宗教はあまりにも素朴に、あまりにも無垢に人間中心的なものであるということである。[……] この種の宗教には、超越の感覚や、聖なる神の前での人間やその業の無価値性の感覚はない。[……] この種の宗教においては、人間が神に仕えるのではなく、神が人間とその目的のために呼び出され、使役されるのである」（Herberg [1955]1983: 268）。またベラーの「市民宗教」論はしばしばアメリカにおける国家の偶像崇拜の承認であるかのように誤解されているが、無論それは彼の本意ではなかった。そのことは、ベラーが後に『破られた契約』において明確に示したアメリカに対する批判的なまなざしによって証明されている。要するに、ベラーもまたアメリカの市民宗教に鋭い批判を寄せていたのである。実際、ベラーは「市民宗教」という用語をめぐる論争に辟易してこの用語の使用自体をやめてしまうのだが、同書で展開されたアメリカに対する批判と改悛の要請はその後も彼の継続的な問題意識であり続けた。ベラー自身も『破られた契約』の第 2 版への序文でそのことを述べている（Bellah [1975]1992: vi-xiii）。

このような理解は先に見たバーガーの定式化と同種のものであり、またバーガー自身も、『騒音』において自らの議論が彼の議論に依拠していることを認めていた (Berger 1961a: 34)。そのためバーガーの『騒音』に語られたアメリカ社会とそこにおける教会への批判もハーバークの主張と大きく変わることはない。バーガーが言うには、

アメリカ社会には漠然とユダヤ・キリスト教的伝統に由来し、多くのアメリカ人に一般的に抱かれている価値を有した文化的宗教がある。文化的宗教はこれらの価値に厳かな承認を与えるのである。(Berger 1961a: 63)

またアメリカにおけるこのような宗教性は社会制度や共通価値の修辭的装飾となるばかりでない。それは、「個人的な危機がその社会的順応を脅かしたときには個人を慰める」(Berger 1961a: 103) ことによって、個人にとってセラピー的な機能をも果たすとされる。「宗教と心理セラピーが、感情的安定と社会的適応を生み出すことにおいて同盟を組むのである」(Berger 1961a: 97)。こうした状況に対してバーガーは、キリスト教の意義は決して社会制度の聖化や個人の生活の是認に尽きるものではないとして、その超越性を取り戻すことを主張する。曰く、「宗教が社会的にも心理的にも機能しているような文化においては、キリスト教の説教はそれ自体が、そうした社会の必要や人間の心の願望に対立している神と人間とを直面させるべきである」(Berger 1961a: 123)。後述するように、彼のこうした主張は 1970 年代の現代社会論においても受け継がれることになる。いずれにせよ、バーガーは同時代の優れた社会学者や神学者たちと同じように、20 世紀最大の宗教復興と目された事態の只中に、まさにアメリカにおける宗教の空洞化を見て取っていたのである。

それゆえ、正当化の危機が意味の天蓋の崩壊という近代の条件に由来するとするバーガーの見解と現実のアメリカ社会の実状は一見するほど矛盾したものではない。またその後のアメリカ社会の動向は、そこにおいて徐々にこの近代の条件が文化的、大衆的なレベルにまで全般的に行き渡りつつあることを明白に物語っていた。つまりバーガーによれば、60 年代から 70 年代にかけての出来事は、正当化の危機の直接的な原因というよりも「近代社会の底にある困難が顕現する機会」(Berger [1977]1979: 199) だったのである。

こうしてバーガーの思索において、それまでは萌芽的なものにとどまっていた正当化の問題が 70 年代に決定的に重要なものとして前景化していく。もちろんこれまでに見てきた通り、60 年代の『構成』においても、正当化の問題は構成されたリアリティの存立に関わ



るものとして論じられていた。ところがそこにおいてこの問題は、重要ではあるが 1 つの論点にすぎないものであった。というのも同書においてバーガーは、近代社会に関して、それが内的に多元的なものであることを認めつつも「イデオロギー間の率直な対立は様々な程度の寛容や協同に置き換えられている」(Berger & Luckmann [1966]1967: 125) という診断を下していたからである。そのため『構成』の時点においては、彼はまだ正当化の危機やその結果としての社会の分極化という問題をそれほど深刻なものとは見なしていなかったということが推察されるのである。

そのように考えると、70 年代に正当化の問題が彼の思考において前景化してきたという事実は、大きく言って次の 2 つのことを物語っていると見なしうる。すなわち第 1 に、『構成』において完成された理論が現代のアメリカ社会の分析にとってある程度有効であったということ、そして第 2 に、とはいえアメリカ社会の現実の動向は『構成』の上記のような認識の妥当性を考え直すよう促していたということである。『構成』の議論は、確かに現実の社会の理解を助けるものではあったが、それと同時に、現実の社会に照らして部分的に書き改めねばならないものでもあったのである。要するに、なるほど確かに正当化の危機という論点は『構成』の理論の応用によって導出されうるものの、それへの対処を講ずるにあたっては、『構成』の所論に何らかの新たな議論を接続する必要があったということである。この点において、以下に見ていく議論は『構成』に説かれていた内容を改訂ないしは補完するための議論であったと見なすことができるのである。さらにまた当然のことながら、彼の思索におけるこうした展開は宗教的な関心に基づいてもいた。無論以下に詳しく見ていくように、この「意味の天蓋の崩壊」という事態に対して、バーガーは宗教が過日の全体性を取り戻すことは認めなかったし、望まなかった。だがキリスト者でもあった彼は、宗教が何らかの形で現代のアメリカにおいても持ちうる意義を正当化の危機論において問うていたのである。

ここでバーガーが正当化という場合、そこには 2 つの次元が想定されている。正当化は『構成』においては「制度化された『一次的』な意味の客体化」の「『二次的』客体化」(Berger & Luckmann [1966]1967: 92) であるとされていた。すなわち、それはすでに確立された意味的世界のメタ的な意義づけであるということである。もちろん正当化にまつわるバーガーの議論はウェーバーに由来している。とはいえウェーバーが政治的支配の正当化を扱っ

ていたのに対して、ここでバーガーは主に社会、文化的な面での正当化を論じている<sup>107</sup>。その際彼はそこに「水平的次元」(Berger & Luckmann [1966]1967: 92) と「垂直的次元」(Berger & Luckmann [1966]1967: 93) の2つの次元があると述べるのである。前者は制度的秩序の意義づけに関わる正当化であり、そこに参加する諸個人すべてに制度のもっともらしさを伝えるために「水平的」であるとされる。これに対して「垂直的次元」における正当化は個人の生の全体性に関わる。なかでもそれは「死の正当化」(Berger & Luckmann [1966]1967: 101)、すなわち死の意義づけという重要なはたらきをなすとされる。死は端的に生の否定であり、死を前にして世界の一切は意味を失いかねない。だとすれば逆に、死を意義づけることができれば、不可避免的にそこへと向かっていく生も意味あるものとなるのである。死の意義づけは個人の生の全体性にかかわり、それを垂直的ベクトルで支える。それは個人の生に立体性を与え、垂直方向に屹立させるのである。後述する通り、まさにこの点において彼は宗教にある期待を寄せていた<sup>108</sup>。

正当化の両次元は、理論的には、共に「象徴的世界」という「社会的に客体化され、主観的にリアルな意味すべての母体」(Berger & Luckmann [1966]1967: 96) を確立することによって相関的に果たされるとされる。歴史的には、もちろんこれは宗教的世界観の果たす役割の1つであった。けれどもすでに述べたように、バーガーは、近代においてまさにこのような「象徴的世界」という意味の天蓋が崩壊ないしは弱体化していると見たのである。彼は『天蓋』においても、「制度的秩序の最も公的な部門と最も私的な部門、すなわち国家と家族とに宗教が分極化する傾向」(Berger [1967]1969: 129) を指摘していた。つまり近代社会における宗教は、公的領域においては「修辭的裝飾」(Berger [1967]1969: 133) にすぎないものとなり、私的領域においては「道徳的、セラピー的な機能」(Berger [1967]1969: 147) を果たすようになるというのである。すでに確認してきたように、バーガーの博士論文においては宗教の公的な意義喪失と私化の様子が「宗教市場」論として展開され、そしてまた『騒音』では、そうした事態が宗教の実質的形骸化と心理的セラピー化として論じられ

---

<sup>107</sup> バーガーはすでに『構成』において次のように述べていた。「『正当化』という用語はウェーバーに由来しているが、彼にあっては、その議論は特に政治社会学の文脈において展開されている。ここにおいてわれわれはその用語に、それよりもはるかに広い用法を認めている」(Berger & Luckmann [1966]1967: 201)。

<sup>108</sup> すでに確認したように、バーガーの知識社会学は通常、このように生に立体性を与える理念ではなく、より広い意味での知識、すなわち常識的知識を扱うものだとされる。だが正当化論を見れば分かるように、彼は決して生を立体的に吊り上げるものへの関心を捨てはしなかった。

ていた。後者の著作においては、アメリカにおいて宗教が単に文化的な価値を肯定し、心理的に不安定な個人を慰めるだけのものに墮していることが批判されていた。この見解はもちろん『天蓋』にも継承されているが、そこでバーガーはさらに議論を先へ進めて、次のように述べている。

宗教は公的な修辞と私的な徳として現れる。換言すれば、宗教が共通のものである限り、それは「リアリティ」を欠いており、それが「リアル」である限りにおいては共通性を欠いているのである。[……] この状況は宗教の伝統的な任務の深刻な破綻を示している。その任務とはまさに、社会の成員に対して共通の意味的世界の役目を果たしうる、統合された一連のリアリティの定義の確立である。(Berger [1967]1969: 134)

『騒音』においては、バーガーの神学上の立場も相まって、宗教の物象化機能が殊更に強調されていた。しかし『天蓋』では、近代社会における宗教の様態が、よりニュートラルな形で論じられている。引用文において語られているこのような状況が正当化の危機の根本的な原因となる。周知のように彼はこうした状況を「故郷喪失」という言葉で表現し、それを「生活世界の多元性」とも言い表している (Berger et al. [1973]1974: 64)。これにより日常生活は様々の部門に細分化され、そこにおける意味も多元化していくのである。

そうした事態の最も根本的な側面が私的領域と公的領域の分極化である (Berger et al. [1973]1974: 65)。これが宗教の分極化傾向に対応する事態であることは明らかであろう。バーガーによれば、この結果として、近代社会は国家、官僚制、企業などの政治的、経済的な「巨大構造」(Berger & Neuhaus [1977]1996: 158) からなる公的領域とそれ以外の私的領域とに分化することになる。周知のように J・ハーバーマスはそれをシステムと生活世界の分化として描き出したが、バーガーが言うにはその結果として、

近代社会における個人にとって、生活はこれらの公的領域と私的領域の 2 つの間の絶え間ない移住である。巨大構造は概して疎外的である。つまり、それらは個人の実存に意味やアイデンティティを与える助けとはならないのである。意味、達成感、個人的アイデンティティは私的領域において実現されねばならなくなる。(Berger & Neuhaus [1977]1996: 159)

こうした状況は、一方で私的領域における不安定な意味の探求を個人に課し、他方で巨大構造から意味を剥ぎ取りその正当性を失わせることになる。バーガーが言うように人間が絶えず意味を、特に一貫性を持った安定した意味を求める存在であるとすれば、これは危険な状況である。というのもそこには、新たに人為的に「1つの包括的な意味秩序が生に押しつけられる」(Berger & Neuhaus [1977]1996: 160)、あるいは「価値が巨大構造、とりわけ国家のもう1つの機能になる」(Berger & Neuhaus [1977]1996: 163)という「全体主義」(Berger & Neuhaus [1977]1996: 160)の危険が潜んでいるからである。かつて人間の意味的世界を統合していた宗教の座は実質的に空位の状態になり、それと共に、この空白を埋めようとする種々の試みが誘発されるのである。

こうした事態に対してバーガーは失われた全体性の復古を目論みはしない。彼は全体主義という選択肢をきっぱりと拒否するのである。それはつまり、公的領域と私的領域の分極化を認め、社会制度の正当化と個人の生の正当化がもはや一致しないという事実を受け入れるということであった。だとすれば彼は正当化の危機に対していかなる方策を企てるのであろうか。これに関してバーガーは現実の趨勢を踏まえながら、それでもなおアメリカ社会には意味的世界が多分化した状況下で他者と共存するための制度が存在すると考えていた。それが民主主義という生活様式であり、またそれを支える「仲介構造 (mediating structure)」であった<sup>109</sup>。これらが多元主義的状况における生の営みを支える基盤となるのである。仲介構造はある種の間接集団であり、「私的生活にある程度の安定性を与え」、また「巨大構造に意味や価値を伝達する」(Berger & Neuhaus [1977]1996: 159)ものである。正当化の危機は仲介構造のこうしたはたらきによって和らげられるとされるのである。そうした機能を果たすものとして、バーガーは主に近隣関係、家族、教会、自発結社といった4つの例を挙げている。重要なのは彼がこうした仲介構造を、アメリカに現に存在するものと見なしていたということである。曰く、

---

<sup>109</sup> 訳語について一言述べておく。「仲介構造」は単に公的領域と私的領域の間に「介在」する中間的構造という意味には尽きない。前者に後者からの意味や価値を「伝達」という、より強い意味が含意されているからである。これまでは「媒介構造」という用語が定訳であったが、「媒介」という用語にはときに弁証法の予定調和的な含意を伴う面がある。それに対して特に本稿の第7章で論じるように、バーガーの論じるこの中間集団は、その実態において必ずしも媒介の完成を伴わないということがその後次第に明らかになっていく。そのためここでは「介在」と「伝達」という2つの意味の方を重視して「仲介構造」という訳語を採用しておく。

いかに弱められていようとも、われわれは、社会政策の形成において対抗的な力を与えてくれるような比較的強力な政治的、経済的、宗教的、文化的制度をいまだに持っているのである。(Berger & Neuhaus [1977]1996: 207)

バーガーはこのようなアメリカ観に基づいて、その動揺のさなかで当時声高に主張されていた左派による社会変革の要求に対して現状の保守という立場を選んだ<sup>110</sup>。アメリカ社会は確かに正当化の危機という状態にあるかもしれないが、アメリカ社会にはそれに対処するための手段もまた存在するというのである。すでに見たように、これは政治的にはネオコンの第1世代に近い立場であった。

1970年代のバーガーはこのような立場に立脚しながら、正当化の危機という事態に対して仲介構造の意義を主張していく。その際彼は単に抽象的な議論として仲介構造論を展開するだけではなく、種々の時事的な問題に関わらせる形でそれを論じてもいた。換言すれば、彼の仲介構造論はアメリカの具体的な文脈の中で語られていたのである。以下ではその詳細を明らかにすべく、節を改めて彼の議論をたどっていこう。その中でバーガーの主張と同時代のネオコンの動向との重なり合いと微妙なズレも明らかになっていくはずである。

## 第2節 仲介構造論の展開

上に見てきた議論は、近代社会における公的領域と私的領域との分化や両者を仲介することの重要性などの点でハーバーマスの議論と類似した現状認識を示している。だが時事論を通じて仲介構造の重要性を説くというバーガーの方針は、その出発点と目標においてハーバーマスの路線とは微妙に異なるものであった。ハーバーマスの『晩期資本主義にお

---

110 こうした認識を持つバーガーの仲介構造論は、社会学の中では大衆社会論の系譜に位置づけられるだろう。よく知られているように、大衆社会論にはヨーロッパ型とアメリカ型の2つの型がある。全般的な傾向を述べれば、ヨーロッパ型の大衆社会論は全体主義体制を仮想敵として、中間集団の崩壊と寄る辺のなくなった大衆の不安を説く。それに対してアメリカ型の大衆社会論は、豊かな消費社会における諸個人の同調志向とその結果としての大衆への埋没を説く傾向にある。アメリカ社会学においては、ヨーロッパ型を代表する論者としてはニスベットやミルズが、アメリカ型の代表的な論者としてはD・リースマンがいる(その他に前者の議論を展開した典型的な人物としてE・レーデラー、E・フロム、H・アーレントなどが挙げられるだろう)。とはいえヨーロッパ型の大衆社会論には、例えばベルのようなアメリカの社会学者から、アメリカには強固な中間集団がいまだに存在するという批判が寄せられていた(Bell [1960]2000: 21-38)。全体主義体制の可能性を遠くに見つつも、アメリカにおける個人と全体社会をつなぐ仲介構造の存在を認めるバーガーの議論は、これらの大衆社会論を折衷するような位置にあると言えるだろう。

る正統化の諸問題』は『正当化の危機』という表題で 1975 年に英訳が出され、広く同時代人の知るところとなっていた。よく知られている通り、ハーバーマスは公的領域と私的領域の分極化と正当化の危機という事態——ハーバーマスの言葉で言えば、システムと生活世界の乖離と前者による後者の植民地化という事態——に対して、いわゆる抗事実的概念としての公共性を主張する。つまり現実にはない（あるいは萌芽的にしか存在しない）、立ち上げるべき理念としてそれを打ち出すのである。これに対してバーガーは正当化の危機に対処するための制度が、いかなる状態であれ、すでにアメリカ社会に存在すると見ていた。そのために彼は保守主義の立場を選び、また時事論を通じて現にある仲介構造を鼓舞しようとしたのである。

バーガーは 70 年代から様々な雑誌に時事論を寄稿し始めているが、70 年代から 80 年代にかけて寄稿先の中心となったのは『コメンタリー』誌と『ワールドビュー』誌である。これまではバーガーの時事論が扱われること自体が多くはなく、取り上げられることがあったとしても、そのほとんどが前者の論考であった<sup>111</sup>。周知のように『コメンタリー』誌はこの時期に編集長のポドレツの下で次第に保守化していき、ネオコンの牙城の 1 つとなりつつあった。そのためバーガーの時事論が扱われる場合も、その主眼は常にバーガーがネオコンの 1 人であることの確認に置かれてきた。もちろん先にも触れたように、バーガーがある時期にネオコンの立場に居場所を求めていたことは事実である。とはいえ彼の議論を細かく見ていくと、特に対外政策に関する議論に関して、必ずしもネオコンの全般的な傾向とされるものにはそぐわない点も現れてくる。以下の論述においては、『コメンタリー』誌だけでなく『ワールドビュー』誌に寄せられた論考をも合わせて取り上げることによって、バーガーの思索におけるこの局面を浮き彫りにすることができるだろう。

『コメンタリー』誌はアメリカユダヤ人委員会によって 1945 年に創刊された月刊誌であり、戦後のアメリカを代表するオピニオン誌の 1 つである。同誌の創刊当初の意図は、アメリカを、ディアスポラを余儀なくされたユダヤの民の新たな故郷と見なそうとするものであり、初代編集長 E・コーエンもこの方針に忠実であった。すなわちアメリカユダヤ人委員会は「自分たちの祖国としてのアメリカと存続可能なユダヤ系アメリカ人コミュニティの建設」(Abrams 2005: 12) に専心しており、そのために『コメンタリー』誌が創刊された

---

<sup>111</sup> ドーリエンは従来のバーガー論の中でも例外的に時事論を多く取り扱っているものの、彼ですら『ワールドビュー』誌には触れていない (Dorrien 1993)。日本においては、次節で扱うハートフォード宣言との関連で古屋安雄 (1978) が同誌に言及している。

のである。それゆえ同誌は、ユダヤ人に関する問題、例えばシオニズムやイスラエルをめぐる問題は言うまでもなく、広くアメリカの政治や文化に関する鋭い論考を数多く掲載する有力誌となっていた。そして前述の通り、同誌は70年代にはポドレツの指導下でネオコンがその声明を積極的に発するための媒体となりつつあった<sup>112</sup>。

一方、『ワールドビュー』誌は、A・カーネギーによって1914年に設立された教会平和同盟の援助を受けて、1958年に創刊された。副題は「倫理と国際問題の雑誌」である。創刊号の論説では同誌が「深く、本質的にユダヤ-キリスト教的な価値、および古典的な人文主義者の人間観、社会観に根ざす」(Editorial Comment 1958: 1) 観点からそうした問題に取り組むことが宣言されている。また1971年の論説によれば、同誌は単一の観点や党派の立場に関与するのではなく、「対立し、時にはぶつかり合う様々な党派の観点を接触させる」(J. F. 1971: 4) ことに重きを置いているのだという。バーガーが同誌に寄稿を始めた70年代にはすでに、アメリカにおけるイデオロギー的な対立、分裂が激化しつつあった。バーガーにとってそれは民主主義の精神が蝕まれていくことだと思われただろう。そうした中、イデオロギー的対立を超えた対話の場という同誌の方針はまさしく彼の目指すべき方向と合致していたと考えられる。とはいえ『コメンタリー』誌とは異なり、彼は自伝の中で、同誌がアメリカにおいて大きな影響力を持っていたかどうかは疑わしいと述懐している(Berger 2011: 111)。実際『ワールドビュー』誌は資金面での困難から、1985年には廃刊が決定されてしまうことになった。しかしながら、逆にそれゆえにこそ、バーガーは同誌においてはある程度自由に書くこともできたのではないかと思われる。自伝によれば、彼はコラム欄を1つ任されており、そこで彼の書きたいと望むことを何でも書けたということであった(Berger 2011: 112)。

『コメンタリー』誌と『ワールドビュー』誌の以上のような傾向の相違からも、バーガーが、第1世代のネオコンに接近しながらも、それと同時に、リベラルとの過度のイデオロギー的対立は避けようとしていたということが読み取れるはずである。実際、バーガーは『ワールドビュー』誌に寄せたある論考において「アメリカには既存のイデオロギーの境界線を越えた政策大綱と実践的義務が必要である」(Berger 1974a: 4) と述べていた。以下で見ていくように、ここで言われている義務こそが仲介構造の擁護、育成だったのである。

それでは、彼はアメリカをどのように見ていたのだろうか。バーガーによれば70年代当

---

<sup>112</sup> 『コメンタリー』誌の沿革やアメリカ文化においてそれが果たした意義などに関しては下記の文献に収められた諸論文を参照 (Friedman 2005)。

時のアメリカ社会はニューディールや公民権運動の所産であり、それはアメリカのリベラリズムの「荘厳な人道的達成」(Berger 1974b: 24)であった。そのため過去のリベラリズムには一定の敬意が払われている。しかしバーガーは同時代のリベラリズムには、危険な傾向を孕んでいるとして批判的であった。それはいわゆる大きな政府の行き過ぎへの批判である。妻との共著である「階級への攻撃」という論考において彼は、リベラルによる人種的不正義への批判が階級システムそのものへの攻撃と渾融していることを指摘する。強制バス通学、中流階級住宅地への下層階級の住宅提供という公共政策、政府による集団的な雇用の割当てといったアフーマティブ・アクションはそれを如実に表す政策だとされる。どういことであろうか。

バーガーの批判の矛先は、まずは肥大化しすぎた福祉国家の政策の非合理性に向けられる。彼によれば、例えば人種統合のために遠方の学校へバスで子供を通学させるという政策に対する反対は、必ずしも人種差別的な動機にのみ由来している訳ではない。この問題は、自分たちの階級的利益を守るために、それに適した学校に子供を通わせたいという親たちの階級的な利害関心にも絡んでくるからである。住宅政策、雇用の割当て政策、およびアフーマティブ・アクションなどへの反対にも、同じように人種問題のみには還元されえない複雑な階級的利害関心がかかっていると彼は指摘する。このような階級システムやそれに付随する利害関心の存在は、人間の社会においてはある程度必然的な事実である。そのため、バーガーが言うには、この事実を無視して強引な人種統合を達成しようとする政策はほぼ確実に失敗に終わることが予測されるのである。

とはいえ、彼の批判はこれだけではなくさらに先へと進む。それは、これらの種々の政策の根底に潜むある傾向に対する批判である。その傾向とはすなわち、政府による禁止的な措置から規定的な措置への移行——「〇〇することを禁ず」という命令から「□□すべし」という準則への移行——であり、それに伴って現れる行政の肥大化傾向である。バーガーはそれを「以前は政治化されていなかった社会生活の部門への政府の権力の拡大」という「全体主義的発展の前兆」(Berger, P. L. & B. Berger 1972: 23-4)と見なす。バーガーはここにリベラルな政策の非合理性以上に危険な動向を嗅ぎつけ、それを批判するのである。こうした議論からは、バーガーが私的な領域での種々の活動を重視しており、それゆえにその領域を蝕む国家の肥大化傾向に反対していたことが明瞭に見て取れる。この点において、彼の立場



はまさに第1世代のネオコンに重なり合っていると言えよう<sup>113</sup>。

愛国心をめぐる論考も、こうしたネオコンとの近さの事実を裏づけるものと見なしうるように思われる。バーガーにとって全体主義とは、同時代に実際に存在する形態としてソ連やその他の共産主義諸国に体现されるものであった。「今日真に全体主義的な唯一の体制はソ連とその衛星国である」(Berger 1976a: 30)と彼は述べている。そのためアメリカの多元主義的な民主主義の理想は何よりもまずソ連の脅威に対して守られなければならなかったのである。ここで愛国心というものが重要になってくる。バーガーによれば、ソ連に対抗してアメリカの民主主義の理念を守り、育んでいくためには、アメリカの体现するそうした理念への愛着が不可欠だからである。そのような愛着は「アメリカの民主主義の未来の成長可能性にとって非常に重要なのである」(Berger 1974b: 24)。

「愛国心についての省察」という論考ではこの問題が扱われている。愛国心は「自分自身を愛すること」(Berger 1974b: 19)と定義される。だがここにおいてバーガーは自分自身と認識されうる人々の範囲に応じて2種類の愛国心を区別する。すなわち対面的関係にある人々に対して抱かれる「共同的愛国心」と、決して会うことのない人々をも含む「抽象的愛国心」という区別である(Berger 1974b: 20)。バーガーによれば、リベラリズムは啓蒙主義に知的なルーツを持ち、普遍性や抽象性、合理性を志向する傾向のために抽象的愛国心を過度に強調してしまうきらいがあるという。確かに近代社会においては人間の社会関係が拡張され、抽象的愛国心に基づく結束が飛躍的に拡大していく。「想像の共同体」の形成である。それはある種不可避の、止めようもない事態なのかもしれない。しかしバーガーが言うには、「アメリカの市民であるということの徳は、それが〔……〕相互の対面的やり取りにおいて継続的に実現される徳に基づいていなければ存続しえない」(Berger 1974b: 21)。別言すれば、抽象的愛国心は共同的愛国心に基づかねばならないということである。ここから分かるように、バーガーが重視するのは決して戦闘的で狂信的な愛国主義ではなく、非常に具体的で対面的な関係に支えられる穏健な愛国心、すなわち「共同的愛国心」である。前節の議論に関連づけて言えば、これは制度的秩序の水平的な正当化に関わるものである。というのも、まさにこうした文脈においてバーガーは仲介構造を提唱するからである。

---

<sup>113</sup> またバーガーは、福祉国家がこのように危険な傾向を帯びるようになった要因として、新たな支配階級としてのニュークラスの存在を指摘している(Berger 1978, 1979b)。この点においても、彼は第1世代のネオコンと意見を同じくしていたと言えるだろう。

アメリカ社会は高度に抽象的な制度的秩序である。これらの制度は大抵、人々の日常的経験から極めて遠く離れた観念によって正当化されている。[……] このために仲介構造の存在が非常に重要なのである。仲介とは抽象的な政治システムと個人の具体的生活との仲介である。(Berger 1974b: 25)

この引用文に示された主張は、先に見た福祉国家の非合理的な拡大への批判と表裏一体のものである。ここでは大きな政府への直接的な批判ではなく、政府の支配の及ばない私的領域での人々の活動の重要性が主題的に説かれている。より正確に言えば、ここでは、福祉国家の支配の外にある仲介構造の機能に焦点が合わされているのである。それが重視されるのは、そこにおいて育まれるアメリカ社会の制度への愛着が当の制度を支えるからである。曰く、「アメリカの民主主義は、その基本的前提がアメリカ的生活の具体的経験によって引き起こされる愛国心にどれだけ結びつけられるのかということにかかっているのである」(Berger 1974b: 24)。さらに上記の引用文に続けてバーガーは、仲介構造の存在するところではそれを守ること、それが存在しないか、消滅してしまったところではそれを新たに生み出すことが公共の関心でなければならないと主張し、「それは現在のイデオロギー的境界を横切り、慣習的な意味での『左派』でも『右派』でもないプログラムとなるだろう」(Berger 1974b: 25)と述べている。イデオロギー的な急進化とその結果としての社会の分極化は、彼にとって、無論のこと避けねばならない事態であった<sup>114</sup>。それゆえ、バーガーはアメリカ国内のイデオロギー的対立を超えた共存の道を進もうとした。その際に彼は、仲介構造の育成、擁護こそが対立する陣営を結びつける目標になると考えたのであった。

このようにバーガーの仲介構造論の大きな文脈の 1 つは対外的な問題としての全体主義批判、対内的な問題としてのリベラリズム批判であった。もちろん両者は密接に絡み合っており、民主主義社会アメリカの擁護という点で共通している。これが、彼が正当化の危機論を展開した具体的な文脈の 1 つであった。つまりそこには、東西冷戦を背景としたアメリ

---

<sup>114</sup> 仲介構造論には次のような保革両派に対する批判的な言明も見られる。「現在アメリカにおいて保守主義と呼ばれているものは、実際には時代遅れのリベラリズムである。それはニューディール以前の時期の自由放任主義のイデオロギーである。ニューディール期は、リベラリズムがその信仰を市場から政府へと移行させたおおよその時期にあたる。市場への古い信仰も政府への新たな信仰も、どちらも啓蒙主義的な抽象的思考様式を共有している。それに加えて今日の保守主義は、概して左派とは逆の弱点を示している。すなわち、それは大きな政府の疎外に対しては非常に敏感であるが、大企業の類似の影響に対しては盲目的なのである」(Berger & Neuhaus [1977]1996: 162)。

カ社会の政治的、文化的な意義の肯定という時代性が明確に刻印されているのである。ソ連に代表される共産主義諸国の全体主義を批判し、それとの対比においてアメリカにおける民主主義を肯定するという立場は、冷戦の時期のアメリカの保守に典型的なスタンスであろう。すなわち、これは当時のアメリカの保守の最大公約数的な立場であったと言ってよい。この点において、バーガーは間違いなく保守派陣営の 1 人であったし、第 1 世代のネオコンやその他の保守主義者のグループとも立場を同じくしていたのである。とはいえバーガーのこうした主張は、決して狂信的な性質を帯びることはなかった。この点には留意しておく必要がある。

これを明らかにするために、ここで補足的な議論を参照しておこう。J・ヴァイスはそのネオコン研究の中で、1970 年代前半から中葉にかけてのアメリカの対外政策に関する 4 つの政治的立場をタイポロジー化している (Vaisse 2008=2011: 98-100)<sup>115</sup>。彼によれば、その政治的スペクトルの最左派に位置するのは、新左翼と結びついたラディカルである。彼らは海外でのアメリカの行動、アメリカの帝国主義、そしてあらゆる形式の封じ込め政策を強く非難した。それよりも中道寄りの左派の立場にあったのは、『フォーリン・ポリシー』誌を中心とした面々である。同誌にはテクノロジー、石油危機、環境問題、移民問題、多国籍企業、メディア、NGO といった多様な主題をめぐる論考が掲載されていた。その結果としてこの立場においては、様々の面でのアメリカと他国との相互依存関係が指摘され、アメリカと諸外国との多国間協調が主張されたという。いくつかの点でこの立場は H・キッシンジャーに代表される中道右派の見解とも共通点を持つものであった。これは共和党内の現実主義派を体現する立場でもある。もちろん確かに互いに相容れない点はいくつか存在したものの、中道左派と中道右派は、対ソ全面対決を回避しようとするデタント政策の原則と目標に関しては基本的に意見を同じくしていたという。

ヴァイスによれば、70 年代の最も大きな断層はキッシンジャーの立場のさらに右側に生じていた。この最右派の立場こそ、デタント政策を激しく批判し、ソ連に対する徹底抗戦を主張したグループ、すなわちネオコンの立場であった。ネオコンにとってソ連は膨張主義的

---

<sup>115</sup> 先に述べたように、本稿はヴァイスの言う意味での第 1 世代のネオコンと第 2 世代のネオコンとを区別していない。それゆえ、ヴァイスはここで特に第 2 世代のネオコンについて論じているのだが、本稿ではそれをバーガーと同時期に活動した第 1 世代のネオコンの傾向として論じている。実際にヴァイス自身も、(彼の言う) 第 2 世代のネオコンが 1970 年代に『コメンタリー』誌において第 1 世代に合流していったと述べている (Vaisse 2008=2011: 122)。

な全体主義国家であり、いかなる点においてもそれと和解すべきものではなかった。そしてその拡大から民主主義を守ることができるのは、アメリカを措いて他にはないと彼らは考えていた。そのためネオコンたちはキッシンジャーに象徴される現実主義路線を大いに忌み嫌ったのである。「キッシンジャーが国際関係における破壊的な要素と見なしてイデオロギー的十字軍を警戒したのに対して、ネオコンは、非道徳的でアメリカの伝統にそぐわないものとして彼のこのようなスタンスを拒否した」(Vaïsse 2008=2011: 100) ということである。『コメンタリー』誌はまさしくネオコンのこの立場を代弁する象徴的な雑誌であった(Vaïsse 2008=2011: 122)。

ヴァイスの以上の議論を踏まえて考えてみると、この時期に書かれたものから窺えるバーガーの立場は、基本的な路線はネオコンと重なり合うとはいえ、特に外交政策の面では多少の開きがあったようにも思われる。例えば『コメンタリー』誌に寄せた第三世界論において、アメリカ社会のメルクマールとも言える資本主義と民主主義の重要性を説きながらも、彼は次のように述べていた。

これは、アメリカ人が巨大な十字軍に、すなわち世界を民主的資本主義の安全を保証するものにするを目的とした十字軍に従事すべきであるということではない。それを行なうだけの権力がわれわれにはないし、たとえあったとしても、われわれは別の方向を選んだ人を尊重すべきである。(Berger 1981: 35)

この言明には、バーガーが対外政策に関して現実主義的な方針を重んじていたことが明示されている。アメリカ社会の本質的な特徴としての資本主義と民主主義の意義を肯定することは、世界中にそれを広めるための十字軍の要請と同義ではないのである。彼のこのようなスタンスは、アメリカの対外政策を主題とした同年の『コメンタリー』誌の誌上シンポジウムでの発言にもはっきりと示されている。彼はそこにおいて「アメリカが世界の警察でありえない限りにおいて、アメリカは世界の日曜学校の先生でもありえないのである」(A Symposium 1981: 27) と述べていた。もちろんバーガーは共産主義諸国の全体主義体制には明確に反対し、それと対照的な、仲介構造に支えられるアメリカの民主主義社会の優位性を信じてもいた。しかしながら彼の立場は、先に見たごとく彼自身が認めるように、アメリ

カ社会への熱狂的なイデオロギー的称賛には依拠していなかったのである<sup>116</sup>。

このような彼の態度は、愛国心を扱った前出の論考においてもすでに示唆されていた。先に見たようにバーガーはそこにおいて、アメリカ社会の諸制度を支えることとの関連で愛国心の重要性を説いている。しかしながら、それもまたアメリカに対する手放しの礼賛であった訳ではないのである。バーガーは愛国心を持つことの是非に関して、その愛国心が意味するところの倫理的な評価の必要性を指摘するからである。国民、国民国家、そして国家のイデオロギーはそれぞれが別個のものであり、かつそのそれぞれのレベルにおいて非常に多種多様な相違が存在する。それゆえ「これらの事例それぞれにおいて、それらがまさに人間の現実や人間的諸価値の観点から何を表象しているのかが問われねばならないのである」(Berger 1974b: 23)。ここで彼が提案しているのは「倫理的な費用便益分析」(Berger 1974b: 23)であるという。つまり、例えばある国家のイデオロギーの是非を問う場合には、それが人道的立場から見て何を意味しているのか、そのイデオロギーが現実においていかなる帰結をもたらし、それは倫理的にどのように評価されるのか、という一連の個別具体的な検証手続きが要求されるというのである。彼のこうした主張は、これまでに見てきた、責任倫理に基づく現実主義の反映に他ならない。このような立場から、彼は「アメリカの愛国心に何らかの倫理的評価を下すかどうかは、[……] この特殊なイデオロギーの価値と持続的な実現性をどう評価するのかということにかかっている」(Berger 1974b: 23-4)と述べ

---

<sup>116</sup> アメリカに対する多少の屈折を孕んだバーガーのこうした立場は、『コメンタリー』誌に寄せられた1980年の論考「インドシナとアメリカの良心」に極めて明瞭に表れている。そこにおいてバーガーは次のように述べる。「オーストリア生まれの者として、筆者は、ヨーロッパをヒトラーから救ってくれたのはアメリカの軍事的介入であったこと、アメリカの帝國的権力はスターリンとその後継者から自分の生まれた大陸を守り続けてくれたことを決して忘れることができない。いかなる強力な国家もその手を汚すことを決して避けられないが、私見では、アメリカは他国と比べて、印象的な道徳的抑制をもってその帝國的権力を行使してきた」(Berger 1980: 31)。もしかするとこの言明は、第二次大戦後のアメリカに新たな故郷を見出そうとしたユダヤ系のネオコンの心情にも重なり合うものかもしれない。実際、同化プロテスタントであったとはいえ、バーガーもまたユダヤ系の出自を持っていたからである。いずれにせよこの文章だけを見れば、バーガーはアメリカの行動に、かなりの程度の称賛をもって賛同していたように見えるだろう。しかしながら実のところ事態はそのように単純なものではない。この論考においてバーガーは、ヴェトナム戦争におけるアメリカ軍の残忍さを手厳しく批判してもいるからである。目的があらゆる手段を正当化する訳ではない。バーガーの立場から見れば、そのような正当化が可能であると信ずる人は心情倫理を奉ずる者であった。それに対してバーガーは、責任倫理に立脚して現実主義的な路線を説くのである。実際にこの論考においてもバーガーは、対外政策の面では全体主義体制との友好的関係や同盟も避けられないかもしれないということ認め、責任倫理の重要性を主張している。こうした行論には、アメリカの権力を基本的に肯定しながらも、それに全面的に賛成する訳ではないという彼の微妙な態度が反映されていると言えるだろう。

るのである。彼の重視する愛国心もまた、抽象的イデオロギーのレベルと現実にもたらされた帰結のレベルでの倫理的な自己省察を免れないということである。

すでに確認した通り、第1世代のネオコンと同じくバーガーも、1960年代後半から登場してきたラディカリズムの反米主義に対抗しようとしていた。そのことは彼が保守の立場を選んだことにも明示されている。こうして、ラディカルな反米主義に対して彼はアメリカ社会の一定の達成をもって応えようとしたのだが、その際彼のスタンスには上記のような重大な留保も付されていたのである。この留保は、その後のバーガーの現代社会論の展開やそれを取り巻く政治的、思想的な情勢を考える際に特に重要になってくる。アメリカ社会やそれを支える諸制度に対する彼のこうした条件つきでの賛同は、次章以降で見ていくように、その後徐々に変容していくネオコンとバーガーとを引き裂いていくことになるだろう。とはいえ仲介構造を展開し始めたこの時期には、その齟齬はいまだ表面下にうずもれたままであった。

以上の論述から、バーガーの仲介構造論とその具体的な文脈が明らかになったことと思われる。しかしこれまでに見てきた仲介構造論は、容易に見て取れるように、専ら社会制度の正当化に関わるものであった。バーガーの用語を借りれば、これは正当化の「水平的次元」をめぐる議論だということである。個人の生の正当化、すなわち死の意義づけに関わる正当化の「垂直的次元」については、バーガーはどのような処方方を企てていたのであろうか。これに関しては先に示唆したように、彼は宗教がその役目を果たすと考えていた。バーガーが篤信のキリスト者であったことから察せられるように、ここでの宗教とは端的に言ってキリスト教を指している。彼は『ワールドビュー』誌に寄せた論考においても、「神の不在の中では、死という将来は対処しきれぬものとなる」(Berger 1977: 45)と述べていた。

とはいえすでに見た通り、バーガーは全体主義的な宗教の復活、すなわち聖なる天蓋の復古を主張しなかった。だが同時に彼は宗教の消滅、いわゆる「世俗化」が完成するとも考えなかった。だとすれば、バーガーは正当化の「水平的次元」は仲介構造に委ね、「垂直的次元」は宗教に任せて事足りりとしたのであろうか。もしも彼がこのような截然とした役割分担を考えていたのだとすれば、正当化の危機をめぐる彼の議論は、なるほど非常に明快なものであっただろう。ところが事態はそう単純ではないように思われる。というのもバーガーはこの時期に、一方で宗教による垂直的な正当化を説きながら、それと同時に他方で宗教の社会的な意義をも論じていたからである。もちろん聖なる天蓋の崩壊した現代においてそれらは決して互いに直接的に切り結ぶ問題ではないのだが、にもかかわらず、これらの問題

は、バーガーにあっては密接に関係していたのである。彼はこの1970年代という時期に時事論の寄稿と並んで、もう1つ重要な社会的活動をしていた。ハートフォード宣言という神学的宣言の起草、発布である。これは一見すると仲介構造論とは無関係なものに思われるかもしれない。けれどもこの活動と時事論の執筆との間には時期的な重なりだけでなく、内容的な連関も存在していたのである。では、それはいかなるものであったのだろうか。次節では彼の活動のこの局面を追っていこう。

### 第3節 教会の改革

1970年代のバーガーの活動のこの側面は、彼がどの仲介構造を最も重視していたのかということに関わっている。上に述べたように、バーガーは仲介構造の例として近隣関係、家族、教会、自発結社の4つを挙げていた。言うまでもなく、これらはいずれもアメリカ社会を支える重要な要素として考えられている。しかしやはりバーガーはキリスト者として、これらの中でも教会に格別の意義を認めていた。とはいえそれと同時に、バーガーから見て、教会は改革を必要とする状態でもあった。そうした事情が、彼がハートフォード宣言を起草し、発布したということに示されていると言えよう。

では、キリスト教の教会はいかなる点で改革を求められていたのだろうか。『ワールドビュー』誌に寄せたある論考の中で、バーガーは「超越のない世界観」を「非常に平面的な世界」と形容し、批判していた (Berger 1974c: 37)。平面という言葉は垂直ないし立体という表現に対比して用いられている。それは死の意義づけが十分になされない世界、それゆえ人間の生が立体性を失った世界である。バーガーは宗教の消滅という意味での「世俗化」が全面化するとは考えていなかったものの、近代社会においては「世俗主義者」(Berger 1974c: 37) が確かに存在し、一定の勢力となっていることは認めていた。そのため、バーガーの議論はそうした世界観に対するキリスト者としての批判であった。重要なことに、彼はこのような世界観がまさにキリスト教教会の内部においても蔓延していると見ていたのである。このような認識が彼を同時代の教会に対する批判へと導いていく。その帰結がハートフォード宣言の起草、発布であった。

本章の第1節で見たように、バーガーはすでに60年代にアメリカのキリスト教教会における超越の後景化を指摘、批判していた (Berger 1961a)。そこにおいては社会に迎合して超越的なパースペクティブを失った教会のあり方が批判されていたが、この見解は70年代においても引き続き抱かれていた (Berger 1971)。もちろんハートフォード宣言もこうし

た考えの延長線上にある。ハートフォード宣言は 1975 年に 24 人の神学者の署名とともに発布された。古屋安雄 (1978: 122-34) によれば、それは公表されるや否や大きな反響を呼び起こし、教会の内外で激しい論争を引き起こすこととなったという。広く波紋を呼んだこの宣言の指導的役割を担っていたのがバーガーとその友人のニューハウスである。先にも述べたように、ニューハウスは 70 年代以降のバーガーの重要な対話相手の 1 人であり、この時期以降のバーガーの思索活動を検討するに際して欠かすことのできない人物である。

ニューハウスは、もともとはルター派であり、その後 1990 年にカトリックに改宗した牧師、神学者である。その伝記作家によれば、ニューハウスは「1960 年代、70 年代のアメリカの左翼の主導的な聖職者」にして「1980 年代から 2009 年の死に至るまでのアメリカの右翼における最も重要な聖職者」(Boyagoda 2015: xvii) であった。こうした評価を受けていることから分かる通り、多くの第 1 世代のネオコンと同じように、ニューハウスもまた左翼的な出自を持つ人物であった。もちろん彼は、クリストルたちのように、いわゆるニューヨーク知識人と呼ばれるユダヤ系知識人のメンバーではなかったものの、60 年代には公民権運動を熱烈に支持し、ヴェトナム戦争に激しく反対する左派の牧師であった。重要なことに、ニューハウスのこのような行動主義的なスタンスは二王国論についての彼の解釈に基づいていた。すなわちニューハウスもバーガーと同じく、この教義を静寂主義的には理解せず、現世における行動を要請しているものとして捉えていたのである<sup>117</sup>。後に本稿の第 6 章で論ずるように、ニューハウスのこうした行動主義とその方向性はやがてバーガーと道を違っていくことになるのだが、70 年代においては、両者はいまだ目標と行動を同じくする同志であり、親しい友人であった<sup>118</sup>。

---

117 ニューハウスの伝記作家によれば、近代のアメリカのルター派における重大な問題は、神の国と現世の間にかなる関係が立てられるのかということであった。これは公民権運動への関わり方にも関係する特別に重要な問題である。これに関するニューハウスの理解については次のように書かれている。「教義上のスペクトルの一方の極に従えば、地上における神の恩寵の受け皿にして保持者でもある教会は、そこにおける牧師と同じく、現世的事象から離れておくよう求められていると考えられる。しかしながらスペクトルのもう一方の極には、次のように考える教会員がいた。すなわち 2 つの王国は互いに区別されていなければならないが、人為的に分離されはしない、というのもそれらは当然のごとく、必然的に、かつ相互的に、互いに重なり合っており、現世におけるキリスト者の責任についての十全な説明を形成しているからである、と。[……] ニューハウスも熱烈にそのように考えた。[……] たとえ彼が応じた政治的的命令や彼が進めた行動主義的計画そのものが、その輪郭と原理において政治的、文化的に革新派から保守派に移るとしても、彼の立場は上述の陣営に属していた」(Boyagoda 2015: 109)。

118 バーガーと決裂した後にも、ニューハウスは次のようにその交友を述懐していた。「私の生涯の中で、私がこれほどまでに友情と知的な刺激の恩義を被った人はほとんどいない。



ニューハウスとバーガーの出会いは 1966 年頃であったようであり (Boyagoda 2015: 130)、その後両者は家族ぐるみの付き合いを通して、また様々の知的な対話を通して、互いに親交を深めていくことになる。バーガーにとってニューハウスは、いくつかの場面で、その現代社会への関心を具体的に方向づけるための転轍機のような役割を果たす人物であった。例えば前節で取り上げた『ワールドビュー』誌への寄稿を呼びかけたのもニューハウスであったし (Berger 2011: 111) <sup>119</sup>、次章で取り上げる第三世界論をバーガーが著すことになったのも、そもそもはニューハウスに誘われた団体との関わり合いを機縁としていた。そしてこのハートフォード宣言においても、バーガーとニューハウスが発起人となり、その発布にあたって 2 人が中心的な役割を果たしていたのである<sup>120</sup>。

ハートフォード宣言は誤ったものとして拒否されるべきキリスト教の主題を列挙したりリストの形式をとっており、拒否された主題は主に、キリスト教の福音の内容を現世的な事柄に翻訳してしまうものであった。つまり、この宣言の出された社会的、文化的な文脈は「超越の喪失」(Berger 1976b: 8) と「この喪失に対するキリスト者の順応」(Berger 1976b: 9) という状況だったということである。それゆえこの宣言はキリスト教における「聖なるもの」の次元、超越の次元の再主張を核としていた。すなわち「超越への回帰」(Berger 1976b: 9) がこの宣言の求めるところだったのである。バーガーがこのような主張をするということ自体は、彼の所論をクロノジカルにたどってきたわれわれには、別段不思議なこととも思われまい。とはいえ、こうした主張は一見するといかにも原理主義的な姿勢のようにも思われる。なぜバーガーはこのような神学的宣言を現代のこの時期において改めて発布したのだろうか。

当時のアメリカ国内の情勢がこの問いに対する答えを与えてくれる。特に 60 年代後半から 70 年代にかけて、アメリカ社会においてイデオロギー的対立が徐々に激化していったこ

---

今や 30 年以上にもわたって、われわれは共に著作を著し、宣言を発布し、あらゆる類のプロジェクトを指揮し、そしておそらくは最も重要なことに、数えきれないほどの食事、飲酒、良き議論、ひどい喫煙の時間を楽しんできたのである。私は、それが終わってしまうなどとは全く考えていない」(Muncy 1997: 192)。

<sup>119</sup> ニューハウスはバーガーに少し先んじて 1960 年代に同誌に寄稿を始めており、70 年代から 80 年代にかけては、最初は共同編集者として、最終的には編集主任として同誌に関わっていた。ニューハウスは、『ワールドビュー』誌の刊行が後の『ファースト・シングズ』誌の先駆になったと述べていたとのことである (Boyagoda 2015: 192)。『ファースト・シングズ』誌については第 6 章で主題的に取り上げる。

<sup>120</sup> ちなみにこのハートフォード宣言を契機として、ニューハウスの政治的な立場は完全に保守の方に移ることとなったという (Boyagoda 2015: 179)。

とはすでに述べた通りであり、それは周知の事実であるが、アメリカの諸教会も当然のようにその混乱を免れなかった。教会もまた政治的、社会的な問題をめぐって対立や分裂の相を呈していたのである（古屋 1978）。ハートフォード宣言はこうした状況における 1 つの解決策の提案であった。すなわちそれは教会の新たな一致点を求める呼びかけであり、その一致点こそがキリスト教の超越性の再確認だったということである。つまりキリスト教教会は現世の諸問題にかかずらうのではなく、現世を超越する価値を伝えなければならないというのである。ここでもバーガーはキリスト教の福音と現世を同一視する立場に対して「内在主義的神学の『平面性』」（Berger 1975: 41）という言葉で批判を向けている。ハートフォード宣言の最後の 13 番目の主題も「死を超えた希望」（Berger & Neuhaus 1976: 5）に関するものであった。バーガーによれば、まさにこれこそがキリスト教の伝えるべき価値であり、個人の生を垂直的次元において正当化するものだったのである。

しかしそうだとすれば、やはりハートフォード宣言は専ら正当化の「垂直的次元」にのみ関わる議論ではないのだろうかと思われるかもしれないが、そうではない。ハートフォード宣言は仲介構造論とも密接に関連しているからである。これに関しては、バーガーが仲介構造の中でも教会をとりわけ重視しているという事実が手がかりとなるだろう。彼はある箇所ですべて次のように明言している。

組織的宗教はアメリカ社会の価値産出制度の中でも〔……〕戦略的な立場を占めている。確かにその他の価値産出制度も存在する。〔……〕しかしながらこれらが人間の価値の創出と維持に関して教会と同じくらいの潜在能力を持つとは考えがたい。（Berger 1979a: 72）

バーガーがキリスト者としてはもちろんのこと、社会学者として教会という仲介構造を格別に重要視していたということがこの引用文からも読み取れるだろう。なぜ彼は仲介構造としての教会を重視したのか。その理由は社会学的なものであると共に彼の宗教観にも関係している。ここで言う宗教観とは、何をもって宗教の根源と見なすのかということについての考えである。バーガーは、「宗教はまずもって反省や理論化の対象ではない。宗教現象の核には、反省以前、理論以前の経験がある」（Berger [1979]1980: 36）と考えていた。彼は、宗教の根本には何よりもまず宗教的な経験があると考えていたのである。これは第 1 章においても確認したことである。これと合わせて想起されたいのが、バーガーが現代を神

の黙せる時代と見なしていたということである。このような時代認識は、すでに述べたように、現代においては劇的な宗教的経験の可能性が薄れつつあると彼が見ていたことを意味している。宗教の根底には宗教的経験が横たわっているはずだが、それにもかかわらず、われわれの大半にとって、その強烈な原体験そのものは遠く離れたものとしてしか存在しないということである。神からの語りかけは「うわさ」としてしか訪れないのである。しかしながらこれは、まさにそれゆえにこそ、宗教的伝統の重要性が高まるということでもある。

バーガーは宗教的伝統を次のようなものと見なしていた。

宗教的経験は人間の間で普遍的に、平等に与えられている訳ではない。さらには圧倒的な確信をもってこうした経験をしたような個人でさえ、その主観的なリアリティを維持し続けるのは困難である。その結果として、宗教的経験は伝統という形式を与えられる。この伝統は、そうした経験をしていない者にその経験を伝え、そうした経験を持っている者のためだけでなく、持っていない者のためにもその経験を制度化するのである。

(Berger [1979]1980: 46)

ここには宗教的経験を保存し、伝達するものとしての伝統の役目と意義が説かれている。これに関しては同じ箇所でも次のようにも言い換えられている。すなわち、

[伝統という形式において——引用者] 超日常的なものを日常的なリアリティに割り込ませることは、必然的にそのリアリティを歪めることになる。しかしこうした歪曲によってのみ、その原経験のかすかな残響が日常生活の退屈な騒音の中に残されうるのである。(Berger [1979]1980: 48-9)

ここに引いた 2 つの文章は、明らかに、バーガーの博士論文で論じられていたセクトと教会の議論、なかでもとりわけ教会の定義をめぐる議論と呼応している。バーガーは教会を、宗教的経験の聖性の名残を宿すものと見なしていたからである。上記の引用文からは、この見解が、四半世紀を経た時点にあってもバーガーの中で生きていたことが分かる。そして今やこの見解は彼においてその社会学理論と結び合わされて、仲介構造論として展開されるに至るのである。

バーガーの社会学理論に従えば、宗教的経験に限らず人間の経験一般は、当の経験とは別

の何らかの経験に関係づけられることで初めて意味を持つようになる。現象学的に言えば、ある経験は経験全体の地平、すなわち経験の参照図式の中に反省的に位置づけられることによって、意味あるものとなるということである。曰く、「意味には常に参照点がある。意味とは、諸々の経験の間に関係性が存在するという事実についての意識である」(Berger & Luckmann 1995: 11)。経験を意味づけるこの参照図式は過去の経験を沈殿させた様々の類型的、処方的な知識の貯蔵庫であり、これが伝統と呼ばれるものとなる。言うなれば、伝統とは過去の経験をより合わせてつくられた意味の束のようなものである。こうした意味の束に支えられることによって、日常生活——より正確に言えば、そこで生起する種々の経験——は意味づけられるのである<sup>121</sup>。仲介構造の中でも、教会はその歴史的な重層性のために特に太く、強度の高い意味の束を備えていると言えるだろう。バーガーが「価値産出制度」としての教会を重視するのは、このためである。仲介構造としての教会は、その他の仲介構造に比べて、より豊穡で深遠な意味の貯蔵庫であるということである。だがバーガーには、現代において教会のこの意味の源泉が枯渇しかかっているように思われた。そのために彼はハートフォード宣言の起草と発布を企てたのである。

以上の議論を踏まえるならば、なるほどバーガーが正当化の危機に際して超越の次元を再主張し、仲介構造の中でも特に教会を重視するのも納得できるかもしれない。だがここには、実は一筋縄ではいかない問題がある。というのもすでに見たように、教会がアメリカ社会の「承認機械」(Berger 1979a: 75)になってしまうことこそ、ハートフォード宣言で斥けられた事態だったからである。「アメリカやその他の国の政治システムを正当化することはキリスト教教会の使命ではないのである」(Berger 1979a: 74)。まさにこの点において、バーガーがハートフォード宣言によって目論んでいたことは宗教的な原理主義とは異なるのである。1970年代から徐々に台頭してくるキリスト教系の原理主義は種々の社会的、政治的問題に関してキリスト教的伝統による直接的な正当化——例えば、異性愛主義に基づく家族生活の神聖性など——を声高に唱えていたからである。しかしそうであるとすれば、正当化の問題と仲介構造としての教会の関係はどのように理解すればよいのだろうか。

同じことをこれまでの議論の枠組みに置き直してみよう。上に述べたことは、バーガーが意味の天蓋の失われた全体性の復古を求めなかったことと同義である。意味の天蓋の全体

---

<sup>121</sup> それと同じようにして、宗教的な経験も伝統に結びつけられることで意味あるものとなる。バーガーはそれを「相関 (correlation)」(Berger [1979]1980: 186)、あるいは「連結 (nexus)」(Berger 2004: 21)と呼んでいる。

性、包括性が崩れてしまえば、社会制度の正当化と個人の生や死の正当化の間には不可避免的にズレが生じる。周知のように、バーガーは宗教の多元主義化と私化ということでそれを説明していた。個人の生の全体性に関わる正当化を担う宗教は、もはや直接的に社会制度の正当化を果たさないのである。ハートフォード宣言はまさにこうした事態を認めることを意味していたと言えよう。そうであるとすれば、にもかかわらず、バーガーが仲介構造の中でも教会を重視したのはなぜだったのだろうか。換言すれば、仲介構造としての教会はどのような価値を伝え、いかなる機能を果たすのであろうか。

正当化の危機という事態を前にして、バーガーは、アメリカにおける多元主義的な民主主義の伝統を守ろうとしていた。そうした立場をとる彼にとって、1960年代から激化していくアメリカ社会における対立、分裂は憂うべきことであった。このような事態に対して彼が求めたのが、寛容という形式的な構えである。本章冒頭の引用が示しているように、寛容の概念は『構成』でも確かに言及されていたが、70年代においてこの概念が切迫した問題として前景化してくる。すなわちそれは、倫理的に要請されねばならないものとして主題化され始めるのである。もちろん彼も一方で、ある程度はそういった精神が宗教的多元主義の中で歴史的にアメリカに普及していることは認めていた。しかし彼は、他方で今やそれが徐々に蝕まれつつあることも明瞭に確認するのである。

この問題に関して、キリスト教の超越の次元の再生がこの精神の醸成に寄与しうるとバーガーは考えたのである。キリスト教は「人間が自らの世界として知っているものは[……]そこにおいて、またそれによって人間の生が究極的な意義を与えられる世界の控えの間であるということを指し示す」(Berger 1976b: 10)からである。すなわちそれは「現世における計画のすべてが究極以前のものである」(Berger 1979a: 75-6)という価値を伝えるということである。それにより人間や現世の不完全性についての理解が与えられる。その結果として、「十字軍を不可能にする、互いに対する寛容」と「われわれをユートピア主義の幻想から解放してくれる、世界の不完全性に対する寛容」(Berger 1977: 45)の余地が生まれるという。つまり彼は、現世が神の国ではない不完全な世界であるという根本的な事実の認識を、政治的、イデオロギー的な立場の相違を許容する態度に結びつけようとするのである。これは、ここまで見えてきた彼自身の宗教的、政治的な立場を、より大きく社会の全体に広げようとする試みである。換言すれば、教会は正当化の「垂直的次元」にのみ関わるという形において、間接的かつ逆説的に、多元主義的な社会において不可欠な寛容という形式的な態度を用意しうるということである。もちろんこの可能性は決して自明なものではないか

もしれないが、少なくともこの時期のバーガーは以上のように考えていた。このように一方で現世を超越する価値を前提としつつ、他方で不完全な現世における寛容の精神を要請するというのが彼の目論見であった。まさにそれゆえにこそ仲介構造としての教会が重視されたのであり、ハートフォード宣言と仲介構造論はこの点において密接に関連していたのである。

これと同様のことが後年には別の角度からも論じられている。すなわちバーガーは1986年の「仲介的行動の概念」という論文でも仲介構造としての教会を主題的に取り上げるのだが、そこにおいて彼は、教会が具体的な政策に関して党派的な立場をとろうとすることを厳しく批判するのである。この主張自体はこれまでも確認してきた通りであり、教会が社会制度や特定の政策の聖化をその任務としてはならないという考えは彼の中で一貫していたことが分かる。とはいえバーガーは、それと同時に、彼の立場は教会の静寂主義的な態度を要請しているのではないことを断っている。曰く、「このアプローチが求めているのは、教会が社会的、政治的な舞台から退くことでもなければ、そこにおいて党派となることでもない」(Berger 1986d: 10)。つまりバーガーは、世俗の党派的な立場に関わるというのとは別の形で、教会が現世の諸問題に関与することを要求しているのである。それは行動主義と静寂主義の中間の立場と言えるかもしれない。いずれにせよ重要なのは、教会が「福音の相の下で」(Berger 1986d: 10) 現世に関わるということだとされる。それは、世俗の社会とそこにおいて生起する諸事を究極以前のものと見なした上で、それらに関わろうとする態度である。そのような態度は、必然的に党派的な立場への熱狂的な帰依に対する歯止めとなるだろう。彼はそれを次のように述べている。

キリスト教信仰のパースペクティブにおいて社会的、政治的な問題を考えるということは、「キリスト教による解答」が探されるということでは絶対はない。いかなる社会的、政治的な問題にも「キリスト教による解答」などは存在しないと筆者は固く信じている。けれどもキリスト者は社会的、政治的な世界にそれとは異なる精神でアプローチするのである。[……] 福音の相の下での社会的、政治的な省察は、必然的に、今日支配的になっている道徳的な尊大さを排除するだろう。(Berger 1986d: 10)

教会が、その使命は現世の諸問題とは次元を異にしていることを自覚しつつ、現世に関与するということがここでは求められている。重要なことに、こうした教会による仲介的行動

の範例を示すものとしてこの論文の冒頭で言及されているのが、ドイツの福音主義アカデミーなのである (Berger 1986d: 1-2)。これについては第 1 章第 3 節で詳しく論じておいた通りである。ここから読み取れるのは、1950 年代の彼の関心がその後も継続しており、様々の局面で彼の思索や行動の指針となっていたということである。このような持続的な関心もまた仲介構造論の成立を陰で支えていたということが、この議論からは窺える。

以上のことから分かる通り、仲介構造論で彼が論じている教会は従来通りの教会ではなかった。ハートフォード宣言に言われているように、それは改革を求められているからである。求められている教会は、キリスト教における超越の再興を呼びかける点では確かに復古的であるかもしれないが、それによって逆説的に人間の現実の不完全さを喚起し、寛容の精神を呼び覚ますという点では非常にリベラルであり、その両面性のために現実にはいまだ存在しない教会だとすら言えるだろう。そのため彼の立場はまた、70 年代から登場してくるキリスト教系原理主義の態度とも相容れないものなのである。このように、多元主義的なアメリカ社会の行方、その存続に不可欠な寛容の精神の涵養、個人の生と死の意義づけ、これらすべてと宗教の関係といった主題が 70 年代における彼の問題圏を形づくっていた。これらはまた、その後の彼の現代社会論においてもくり返し取り上げられることになる重要な主題群でもあった。

以降のバーガーの思索の基本方針となっていくこれらの主題は、ある面でそれまでの彼の思索の深化でもあった。それはすなわち、本章第 1 節でも述べたように、現実のアメリカ社会の動向がそれまでの彼の理論的考察の改訂を余儀なくするものであり、バーガー自身もそれに応える必要を自覚していたということである。60 年代に展開されたリアリティの社会的構成論が成り立つためには、構成されたリアリティについて何らかの正当性の共有が必要である。もしもそれが全体として多元的であるならば、その多元的な意味的世界を支える、さらなる土台が不可欠である。それがなければ社会は容易に相互不信と対立に陥ってしまうからである。しかしまさにこれが 60 年代から 70 年代にかけて、正当化の危機という形でアメリカに生じつつあると思われていた状況であった。そのためにバーガーはアメリカの伝統を信じて保守的な立場を選びながら、仲介構造論を展開したのである。

無論その土台はユダヤ - キリスト教的伝統を前提とするものである。とはいえ、バーガーは確かにアメリカにおける宗教的伝統の根強さを下敷きにしているものの、共通価値論者ではなかった。彼はもはやそうした強い意味での共通価値が成り立たないということを出発点にしていたからである。しかし同時に、彼は明らかに、象徴的相互作用論やエスノメソ

ドロジーが描き出す、共通価値的なものが何も存在しない世界観からも距離をとっていた。バーガーの立場はこれら両極の中間にあったと言えるだろう。バーガーは社会全体で共有される価値がもはやなくなりつつあることを自覚しながら、それでもなお最低限共有されるべき規範を模索していたのである。そしてこの時点においては、彼はある超越性を前提にした上で多元性を承認する立場を打ち出していた。ここに見てきた彼の議論はそうした中間的立場の模索の試みであり、まさにこの営為が彼における左右両派の狂信的なイデオロギーの拒否を支えていた。つまり保守派を自称しながらも左右両派の極端な政治的立場を退けるバーガーの立場は、全体性を復活させることなく宗教を救い上げ、さらにそれによって寛容の精神を醸成しようとするこのような態度に基づいていたのである。

本章ではこれ以降の章においてバーガーの現代社会論を検討するための糸口として、1970年代の彼の問題関心を明らかにしようとした。本章の議論から、この1970年代の時点においてはバーガーが次のように考えていたことが分かるはずである。すなわち、特に教会をはじめとする宗教制度が超越的な次元を宣べ伝えることによって、正当化の水平的な次元と垂直的な次元の両方に寄与するということである。換言すれば、この時期においてはまだ、バーガーはキリスト教の超越性の下に多元主義を包摂しようと考えていたということである。そうすることによって、アメリカ社会の文化的、イデオロギー的な分極化に対処することが可能であると思われていたのである。しかしながらこの考えは、その後アメリカの分極化が深刻になるにつれて、徐々に揺らいでいくことになる。われわれは第6章、第7章においてその過程を追っていく予定である。とはいえバーガーの思索のその局面に踏み入る前に、それへと続く伏線として、次章では彼の資本主義擁護論を取り上げておかねばならない。これも70年代から80年代にかけての彼の現代社会論の重要な主題の1つであり、それと共に本章で見てきた議論と極めて密接な関係にあるものだったからである。



## 第5章 齟齬——資本主義擁護論

本章の課題は1970年代から80年代にかけてのバーガーの思索、特にその資本主義擁護論をネオコンとの関係において解釈することである。ネオコンとバーガーの関係は先の章においても部分的に取り上げた問題であるが、バーガーは自伝において、その関係がネオコン自体の変容によって90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2世代の台頭や一部の第1世代の原理主義化などによって、90年代にネオコンの内部にある変化が生じたというのは事実である (Dorrien 2004, Vaisse 2008=2011)。このため両者の関係は、80年代に最も密接なものとなったが、90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、その決裂に至る伏線はすでに80年代に潜在的に存在していたという見方を示したい。これは先の章でも示唆したものである。またこうした見解はD・リンカーも示唆しているが<sup>122</sup>、彼の議論もいまだ漠然とした指摘にとどまっておろ、綿密な論証を欠いたものである。そこで本章はその詳細を、80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ニューハウスと共に、90年代に原理主義化していった第1世代のネオコンの1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

---

<sup>122</sup> リンカーはネオコンの世代区分をあまり考慮に入れてはいないものの、以下の文章における「ネオコン」という用語は、部分的に「バーガー」に置き換えることも可能である。「1960年代末には、最初のネオコンとなっていった人たちは穏健なリベラルであり、彼らは対抗文化の革命的な野心に反対していた。対照的に主要なセオコンたちは左翼の革命主義者であり、彼らは [……] 『ラディカルな政治のための神学』を提唱していた。1970年代にネオコンは中道右派に移り、市場経済には控え目な『万歳二唱』を与えたのに対して、セオコンははるか先へと進み、起業家的精神の神聖さを称賛し、さらには、ビジネスを始めて仕事を生み出すことによって資本家は現世で神のはたらきをすると示唆した。[……] ネオコンとセオコンはどちらも、武力行使によって世界中に民主主義を普及、促進するための対外政策を提唱するが、セオコンはそれを次のように語ることによって擁護する。すなわち、アメリカは、神的に是認された秩序を世界に強制するという神意による使命を持った『聖なる事業』である、と。[……] 過去数年間には新保守主義に並外れた量の関心が集中したのにもかかわらず、現代アメリカの保守主義者の政治にそれよりも大きな影響を及ぼすようになったのは、神政保守主義 (theoconservatism) なのである」(Linker [2006]2007: 6-7)。一読すれば分かるように、引用文中の「ネオコン」とバーガーの間にはいくつかの食い違いも存在している。そのためこの文章で言われている「ネオコン」、「セオコン」、そしてバーガーの3者の関係を解明することが、本章の中心的な目標であると言えるだろう。

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<sup>123</sup>。アメリカ社会の内在的な分析を主題としていた前章の正当化の危機論と同じように、バーガーにとって資本主義擁護論はアメリカ社会の意義を考察するための重要な題材であった。これはノヴァクにとっても同様である。この点において、本章で取り上げる議論は前章で見た議論とも密接に関わるものであった。90年代以降のアメリカの保守派の動向そのものについては、あくまでもバーガーとの関連においてではあるが、次章で簡単に触れる予定である。そのため本章ではそこに至る道程として、それ以前のバーガーの思索に潜在的に孕まれていた齟齬の種を浮き彫りにすることを目標としておきたい。

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。これらの主題を扱うため、以下では、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 1 節）、次いでノヴァクの議論を概観し（第 2 節）、その上でバーガーの資本主義論を検討する（第 3 節）。以上の論述を通して、本章においてわれわれは、前章に続いて 70 年代以降のバーガーの所論に一定の見通しをつけると共に、90 年代以降の彼の歩みを理解するための準備を整えておきたい。

### 第 1 節 第三世界への関心

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。80 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 1986 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。前章でバーガーの政治的な立場に触れた際に確認したように、彼は 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。すなわちくり返しておけば、バーガーは資本主義への彼らの「熱狂的な信奉」(Berger, B. & P. L. Berger 1986: 63) を共有していなかったのである。さらに彼は 1986 年の著作に

---

<sup>123</sup> ニューハウスも 1992 年に資本主義を扱った『成功と善行』(Neuhaus [1992]2012) という著作を著しているが、同書の中心的な内容はローマ教皇ヨハネ・パウロ 2 世の回勅『センテシムス・アヌス』の解説である。それゆえノヴァクの資本主義論の方がバーガーの議論との共通点も多く、比較の対象として相応しいはずである。

寄せられた 1991 年版の序文においても、引き続き福祉国家体制の容認を表明していた<sup>124</sup>。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、80 年代のアメリカ社会の情勢という外在的な状況ではなく、彼自身の思索の発展という内在的な文脈の中に突き止める必要がある<sup>125</sup>。この観点からバーガーの所論を見てみると、その発端は、70 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ように思われる。したがって 80 年代の資本主義擁護論もこの関心の系譜に位置づけうるはずである。そしてまた 70 年代のこの主題への関わりの中で、正当化の危機論の場合にそうであったのと同じようにして、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、先に見たアメリカ社会論と並行する形で展開された。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 20 世紀の後半、とりわけ 1950 年代から 60 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パラダイムである。とはいえおそらくパーソンズをその嚆矢とする点に異論はないだろうが<sup>126</sup>、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

---

<sup>124</sup> 次のようにある。「西洋の政治的世界のかなり広い範囲において、紙幣の発行と契約の実施以外のあらゆる経済活動から政府を撤退させたり、福祉国家を廃棄したりしようとする人はごくわずかである。[……] こうした重要な意味で、われわれはおしなべて社会民主主義者なのである」(Berger [1986]1991: xiii-xiv)。

<sup>125</sup> バーガーの資本主義論には、当然のことながら、左派からのイデオロギー批判も寄せられた。その例として、例えば R・ビッケルの著作が挙げられる (Bickel 2018)。しかしながらこうした外在的な批判は、社会科学上の議論としてはともかく、バーガーの思想を理解する上ではあまり参考にならないということは言うまでもない。

<sup>126</sup> 厚東洋輔によれば、パーソンズ自身は「近代化」よりも「進化的 (evolutionary)」という用語の方を多用していたが、パーソンズの影響を受けた社会学者たちが「近代化」という用語を頻繁に用いていたとのことである (厚東 2020: 520-1)。

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<sup>127</sup>。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 50 年代から 60 年代までのベラーの議論、特に彼の『徳川時代の宗教』等に代表されるだろう<sup>128</sup>。

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)。そこにおいて近代化はほとんど常にアメリカ化と同義であり、その別名であったということである。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、1960 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。先述の通り、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、クリストルやノヴァクなどのいわゆる第 1 世代のネオコンが生まれる機縁となった。バーガーも社会学においてこれに触発されたラディカル社会学と対峙し、また新左翼運動そのものにも反対していたことは、すでに見てきた通りである。ところがこ

---

<sup>127</sup> アーモンドはパーソンズのシステム論を政治学の分野で応用しようとした人物であり、その点においてアメリカ社会学研究にとっても重要な人物である。パーソンズとアーモンドの関係の概略については、バクストンのパーソンズ論を参照 (Buxton 1985)。またアメリカ政治学にとってのパーソンズのシステム論の重要性を論じた邦語文献として、山川のアメリカ政治学研究がある (山川 1982: 193-251)。

<sup>128</sup> その他には論文集『信条を超えて』(Bellah [1970]1991) の第 1 部、第 2 部に収められた論文も、近代化論に近いベラーの立場をよく表すものである。

の激動の時期の結果として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。それは、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。これは、前章で見た彼のアメリカ社会論と時期的に重なる関心であった。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。以下に見ていくようにもちろんバーガーは近代化論の内容に対しては批判的な見解を示すのであるが、彼は近代化論の扱っていた主題そのものは受け継いだということである。ソ連との対峙を暗黙のうちに意識して展開された彼のアメリカ社会論が、このようにして同時期の第三世界論と接続される。換言すれば、バーガーはアメリカ化と同義的なものとしての近代化をあからさまに論じることはなかったが、その主題選択や立論の構図において、明らかに近代化論の特徴を継承していると言えるのである。先に見たアメリカ社会論の場合と同じく、それは東西冷戦という時代背景を色濃く反映したものだったということである<sup>129</sup>。

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<sup>130</sup>。彼はひとまずその成果として1974年に『犠牲のピラミ

---

<sup>129</sup> バーガーは第三世界にとってのアメリカの意義を、それが近代社会の先例の1つであるという点に見ていた。すなわちアメリカは、近代化に際して様々に直面する問題についての教訓を引き出すための事例になりうるということである。曰く、「アメリカは他の大規模な社会と比べて最も近代的である。このように述べることは、その他すべての人がこの『前例』に従わねばならないということではないし、また、近代的変容のすべて、あるいはそのうちのいくつかが良いものであると述べることですらない。そうではなく、それは、アメリカは近代化という実験のための巨大な実験室であるということである。これが他国に対するアメリカの主要な意義であると思われる。[……] 他国のためにではなく自国のために想像力と道徳的感受性をもってこの実験を行なっていくことによって、アメリカはそれに対する挑戦に応じていくであろう。——そしてまさにこのために、同様の実験に乗り出す他国に積極的、消極的な教訓の両方を与えるだろう。この教訓は相互的なものである」(Berger [1974]1976: 233-4)。

<sup>130</sup> 次のように述べられている。「インドシナにおけるアメリカの政策への関心を経由して、筆者は第三世界の発展の問題に関心を持つようになった。1968年に筆者は『ヴェトナムを憂慮する聖職者および一般信徒』[ニューハウスが深く関わっていた、ヴェトナム戦争反対を掲げた左派のシンクタンク——引用者][……]の運営委員会に『コンサルタント』として招かれた。[……]その結果として、筆者はラテンアメリカにおけるアメリカの政策に興味を持つようになった。そこは、将来ヴェトナムのようにアメリカの干渉を受けるだろうと思われたのである。[……]1969年の夏には、筆者はクエルナバカの文化交流資料センターで教えるよう、イヴァン・イリイチから招待を受けた。筆者の新たな政治的関心とそれ以前の学問的な著作、特にいわゆる知識社会学との間に関連があると分かったのは、この年の夏のイリイチとの、そして彼の自由なシンクタンクに集められた様々のグループの人々との

ッド』を著した。先に彼の責任倫理論を取り上げた際にこの著作には言及しておいたが、同書の中心的な主題は第三世界論だったのである。同作においてすでに、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<sup>131</sup>、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<sup>132</sup>、それと対照的に社会主義が備える全体主義的な傾向<sup>133</sup>、そして発展を評価する際の道徳的な基準などである。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

---

長い対話を通じてであった。それ以来、そして今なお、第三世界の発展の問題は社会学者としての筆者の専門的な著作の中心に位置している」(Berger [1974]1976: viii)。こうした一連の出来事の端緒となる「ヴェトナムを憂慮する聖職者および一般信徒」という団体への参加を呼び掛けたのはニューハウスであった (Berger 2011: 106)。

<sup>131</sup> 「ソレルにとっては、神話とは人間の生に超越的な意味を注ぎ込む一連の理念である。[……] 人間が通常性への束縛から解放され、未来の強力なヴィジョンを得て、そうしたヴィジョンの実現に向けて集団的な行為ができるようになるのも、神話を通じてである」(Berger [1974]1976: 16)。「成長の神話は根本的に合理性の究極的理想化であり、革命の神話は合理化への抵抗を具現している。成長の神話は選択と支配を理想化し、革命の神話は救済的な共同体の要求を表している」(Berger [1974]1976: 25-6)。

<sup>132</sup> 「経済的市場と民主主義の間には重要な歴史的なつながりがある。[……] 資本主義はその深奥の経済的な論理によって、個人を集合的な制約から解放し、個人の選択のための新たな領域を大きく開いた。[……] このことの経験的な帰結として、資本主義は強力な多元主義への推進力を持っている」(Berger [1974]1976: 65-6)。

<sup>133</sup> 「社会主義には反多元主義的な傾向——水平化、画一化を推進する力——がある。[……] より重要なことには、社会主義システムは個人の多様性や自発性に深刻な制約を課す」(Berger [1974]1976: 95-6)。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)。後者はそういっ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本格的に論じることはできないが、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、上記の事実は1つの例証になるだろう。これは H・S・ヒューズによって指摘された問題である。ヒューズは、アーレントの全体主義論が冷戦という時代背景の下でアメリカ人の言説に浸透していったと述べた (Hughes 1975)。彼の指摘はある程度の妥当性を持っているように思われる。その傍証として、バーガーとほぼ同じ時期に同様の主張をしたネオコンの J・カークパトリックが挙げられよう。彼女は広く影響を与えたその論考において次のように述べていた。「革命的な『社会主義』社会や共産主義社会が民主化された事例は皆無であるが、右翼的な独裁は実際にしばしば民主制へと発展する——時間、幸運な経済的、社会的、政治的状況、有能な指導者、当地における代表制政府の強力な要求があれば、であるが」(Kirkpatrick 1979: 37)。バーガーは『資本主義革命』の注においても、アーレントをカークパトリックのこの論考の先駆に位置づけている (Berger [1986]1991: 236)。アメリカにおけるアーレントの思索とその相互的影響関係については、R・H・キングによる研究がある (King 2015)。同書においてはアーレントとリースマンとの書簡の内容が考察されるなどしており、アメリカ社会学研究にとっても興味深い内容である。

であるため、ここで簡単に考察を加えておく。

バーガーは、発展に関する政策のすべては 2 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。2 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るだろう。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 1 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 2 つの主張が認められる。1 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: 183)。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り、それは本稿においても指摘してきたことである。上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 1 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)。これもすでに見てきた通り、バーガーの社会学は人間と社会の〈つくり／つくり〉の関係性を想定する。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。本稿においても特に第 7 章で論じるように、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<sup>134</sup>。

もちろん以上の 2 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。

知識社会学は何よりもまず、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)

これは本稿においてもすでに引用した、『構成』の有名な文章である。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。1985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のである。(Berger et al. 1985: 239)

ここで言われる「信教の自由」とは、自らの慣れ親しんだ意味的世界に住まう権利の尊重に他ならない。それゆえバーガーのこの主張には、上に見てきた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のである。その要点は第三世界の普通の人々の意味

---

<sup>134</sup> 第三世界の発展を扱った『犠牲のピラミッド』の姉妹編と見なしうる『故郷喪失』においては、周知のように、近代化によってもたらされる両義的な影響が主題的に論じられている。すなわち安住の地の喪失という心理的な負担が同書の主題となっているのである。それに関しては、例えば次のように語られている。「モダニティは解放として理解されもすれば、そこからの解放が模索されるものとしても理解される。[……] モダニティがもたらした解放は何よりもまず個人の解放であった。[……] それに伴って近代社会は、熱烈な個人主義のイデオロギーや倫理体系を生み出した。[……] 『疎外』の経験は個人化の対称的な相関物である。[……] それゆえ極めて論理的なことに、今日の脱近代化における重要な主題は、近代社会における個人主義の過剰とされるものへの抵抗なのである」(Berger et al. [1973]1974: 195-6)。



的世界を尊重することにあつた。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のような政治的、倫理的な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、例えばパーソンズ派のように、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、発展政策による、普通の人々の意味的世界への外在的な意味の押しつけを退ける立場を選ぶ。これが彼の知識社会学の政治的、倫理的な含意であつた<sup>135</sup>。

詳しくは後述するが、上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彼の社会観や政治的な立場に相対的に適合的であつたことは明白であろう。だがバーガーは『犠牲のピラミッド』においては、まだ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<sup>136</sup>。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1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。

## 第2節 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<sup>137</sup>、カトリックの思想

---

<sup>135</sup> 彼の社会学理論に孕まれたこうした含意の実践的な帰結は、1980年代後半に彼が関わった、南アフリカ共和国におけるアパルトヘイトに反対するプロジェクト「アパルトヘイトの先の南アフリカ (South Africa Beyond Apartheid, SABA)」としても結実した。このプロジェクトの発足と活動の経緯は彼の自伝に述べられている (Berger 2011: 184-92)。その成果として発表された作品においては、南アフリカ共和国に生きる人々の意味的世界を理解することの重要性、発展の代償を最小限に抑える必要性、資本主義と民主主義の相関性などのここに見てきた主題が論じられている (Berger & Godsell 1987, 1988; Bernstein et al. 1998)。

<sup>136</sup> 次のようにある。「より重要なことは、西洋の歴史から導き出される議論が非常に抽象的で形式的なものであり、第三世界が今日置かれている具体的な状況を見無視しているということである。その中でも最も重要な状況は、まさに先に述べた従属という事実である」 (Berger [1974]1976: 57-8)。

<sup>137</sup> このことはベラーの『心の習慣』に対する書評の中で触れられている (Novak 1985)。

家である。彼もバーガーと同じように 1970 年代に第 1 世代のネオコンに近づいていき、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<sup>138</sup>。とはいえ彼の資本主義論だけをとり調べても、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<sup>139</sup>。

第 1 世代のネオコン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、1960 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 1 つの結果だったのである<sup>140</sup>。

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

---

<sup>138</sup> ここで取り上げる彼の著作『民主的資本主義の精神』に限っても、そこではアメリカの建国期の思想の解釈 (Novak [1982]1991: 116-22) や、「共同体主義的な個人主義」論 (Novak [1982]1991: 128-55) ——これはパーソンズやベラーが特に関心を寄せた主題である——、家族の意義の強調 (Novak [1982]1991: 156-70) などの重要な議論が展開されている。

<sup>139</sup> 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し、本稿の第 1 章の注でも触れたように、それは本稿の主題から逸れる内容でもある。それゆえここでは、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。

<sup>140</sup> 佐々木は次のように述べている。「資本主義の理念を再確立し、正当化する作業、就中、『民主的資本主義 (democratic capitalism) の神学』の試みは、アメリカの保守主義のシンクタンクの 1 つであるアメリカ企業研究所 (AEI) の 1 つのプロジェクトでもあった。その中心人物が M・ノヴァクであり、彼の『民主的資本主義の精神』(1982 年) はその集大成である」(佐々木 1993: 156)。またこれに関してリンカーも次のように記している。「レーガン政権期のアメリカにおいては、資本主義の神義論の思想はそれほど論争的なものではなかった。実際、それは、新たな大統領の最も献身的な多くの支持者の希望を抜き出し、それを表現していたのである。その支持者たちは [……] 一方での市場の拘束を解くことと、他方での伝統的な道徳的、宗教的な価値の擁護の根本的な両立可能性を熱烈に信じていた」(Linker [2006]2007: 40)。

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。つまりここでは、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 2 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 1 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ち要素の 1 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、3 項からなるシステムである」 (Novak [1982]1991: 43-4)。この 3 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 1 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 2 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 1993 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会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<sup>141</sup>。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。

彼のこの立場を端的に述べたものこそ、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)。すなわち、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3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

---

141 少し長くなるが、この文章を含む彼の主張を抜き出せば、次の通りである。「この新たな倫理を定義するために必要とされる実質的にすべての言葉が、プロテスタントも含めて、その他のキリスト教の伝統の枠組みにおいて理解されうるので、筆者はそれを『キリスト教の倫理』と呼ぶことも考えた。しかしこの選択には3つの難点があった。第1に、それはマックス・ウェーバーのテーゼと筆者自身のそれとの重要な相違を弱めてしまうだろう。第2に、とりわけそれは、プロテスタントの倫理の補完としてのカトリックの倫理によってなされた、キリスト教の伝統への決定的に重要な貢献を覆い隠してしまうだろう。そして第3に、おそらく最も重要なこととして、それは、創造性や想像力を強く強調するユダヤ教の伝統を取りこぼしてしまうだろう。小文字の『カトリック』というより大きな概念はこの伝統をも含むのである。結局のところ、人類に次のことを教えたのはユダヤ教であった。すなわちあらゆる事物は単一の創造主にその起源を持っており、この創造主はすべての人間に、歴史が進んでいく中で、神の創造的な業に参加するよう求めているということである」(Novak 1993: xiv-xv)。

してはいない。「ベルの主張は 3 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、ベルにあつては 3 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 3 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つ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であるとされる。確かにノヴァク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している。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。アメリカの多元主義の根底には、そのような聖なる天蓋が存在するというのである。それは、ある種の超越的な普遍性の存在を設定した上での多元主義の容認である。多元主義的なアメリカ社会の神聖化と言ってもいいだろう。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。「ノヴァクにとって、スミスの言う市場を導く『見えざる手』は、全くそのまま神の手であった」(Linker [2006]2007: 39) ということである。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と強く訴えかけているのである。

以上がノヴァクの民主的資本主義論の概略である。ここに検討してきたノヴァクの議論には、その論旨やターミロジーから、バーガーの議論との明確な相互的影響関係を容易に

推察することができる。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。

### 第3節 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1970年代後半からこの地域に関心を寄せ始め、80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、不可避免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というのである (Berger [1986]1991: 79-80)。そしてまたこのために、社会主義とは異なり、資本主義は仲介構造が存続するための空間を残しておくこととされる。「資本主義は、国家に対して相対的に自律した非常に動的な領域を創出するというまさにそのために、仲介構造のための『余地を残しておく』のである」(Berger [1986]1991: 85)。

このような資本主義と社会主義との対比はすでに『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、80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ている。すなわち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、現実に存在した東側諸国の社会主義社会が焦点だったのである。とはいうものの、前章でも確認したように、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<sup>142</sup>、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、彼は今や上記の構図に従いつつ、資本主義を明確に肯定するに至る。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1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からである。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、正当化の危機論に関して見てきたように、バーガーの教会改革論の骨子でもあった。とはいえバーガーの議論を細かく見ていくと、2人の間には微妙だが重大な相違もあることが分かる。両者の見解の相違は、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4点にわたっている。以下ではこれらを順次取り上げていこう。

第1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

---

<sup>142</sup> これに関して『コメンタリー』誌は、1978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おり、彼はそこにおいても次のように述べていた。「資本主義がそれ以外の何ものであると、また他の何事をしようとも、それは社会の中に国家という組織から少なくとも比較的離れた諸力や制度を保持する。近代国家は、人類史上最も大規模な権力の集中である。理想としての社会主義が何であろうと、その経験的な実現は近代国家の権力に対する制約的要素を取り除いてしまうのである」（A Symposium 1978: 34）。また同じく保守派の社会学者であったニスベットも次のように論じている。「資本主義の主要な価値は、実際のところ、比類のない生産の業績や商品の分配ではなく、私的な領域の保証にある。それは、常に分離可能という訳ではないが、国民国家の権力とは明らかに区別可能な財産と収入に基づく社会の部門である。その本性からして資本主義経済は権力、それも非常に重要な権力である。それはモンテスキューが描いた、権力を抑制する権力を備えているのである」（A Symposium 1978: 63）。

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)。この引用文からは、バーガーが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ことが分かる。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<sup>143</sup>。けれども両者の態度の違いは単なる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2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。実は、バーガーの『資本主義革命』にはこの試みに関する注が付されている。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。

---

<sup>143</sup> ノヴァクは次のように述べている。「本書で与えられた民主的資本主義の定義は、ピーター・バーガーが『資本主義革命』(1986)で与えた資本主義(すなわち資本主義のみ)の定義とは異なる。バーガーにとって資本主義は経済システムのスペクトルの1つの極を占める理念型であり、決して歴史において実現されない。そのスペクトルのもう一方の極は、別の理念型である社会主義である。第1の理念型は完全に自由放任主義的であり、規制から全面的に自由であり、それに対して第2の理念型は、全面的な統制の下で完全に計画的であり、厳重に規制されている。バーガーにとって、実在するすべてのシステムはこのスペクトルのどこかに位置する妥協ないしは『混合的』な類型である。問題をこのように定義するやり方にはいくつかの利点があるが、そのうちの1つは、これによって観察者が、特定の体制を別の体制の『左側』に属すのか『右側』に属すのかを指し示すことができるということである。にもかかわらず、筆者は理念型の抽象を避けようとした。[……]むしろ筆者は、そこにおいて筆者が自分自身を見出した、具体的で歴史的な複合体——すなわちアメリカの実験の歴史的なプロジェクト——を出発点にする。この実験は、一体となっている3つのシステム(政治、経済、道徳・文化)として考えられた国家が自由を守り、全体の福祉を促進するのかどうかを絶えず検証している。[……]歴史的な証拠は、民主的資本主義の概念が『混合経済』、資本主義と社会主義の妥協を体現しているということを示唆しない。むしろそれは、民主的資本主義が、その概念と実践において独創的な、独特の歴史的複合体であることを示唆しているのである」(Novak [1982]1991: 428-9)。



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<sup>144</sup>。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<sup>145</sup>。この点においてバーガーの立場は同じ第 1 世代のネオコンの中でも、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かった。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『資本主義に万歳二唱』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<sup>146</sup>。それに対してノヴァクは、言う

---

<sup>144</sup> バーガーはすでに『天蓋』において、一般的に世俗化と称される事態の発端を近代の経済的領域の出現の中に見ていた。曰く、「この背景にあるダイナミクスは何ら奇妙なものではない。その根は社会一般、とりわけ政治的・制度的における近代化によって解放された合理化過程（つまり最初は資本主義的秩序の、そして次に産業主義的な社会的、経済的秩序の確立）の中にある。[……] さらに、資本主義的、産業主義的な合理化の持つ世俗化へ向かう潜在力は、自己維持的であるばかりか自己増殖的である。資本主義と産業主義の複合体が大きくなるにつれて、その原理によって支配される社会階層も大きくなり、それらに対して伝統的な支配を確立することはますます難しくなる」(Berger [1967]1969: 131-2)。もちろん周知のように、宗教の消滅という意味での世俗化論はその後のバーガーにあっては退けられることになる理論であるが、宗教的世界観からの経済的領域の自律という事態の認識は、彼の中で一貫していたと言えるだろう。

<sup>145</sup> そのため、バーガーの資本主義論を「伝統的な神の摂理の器としてのアメリカ理解の再生」(鈴木 1989: 84)、あるいは「アメリカの覇権主義の正当化」(鈴木 1989: 73) と見なす鈴木有郷の解釈には少々問題があると言わざるをえない。

<sup>146</sup> 例えばクリストルは次のように述べている。「資本主義社会は、それ自体に対する万歳二唱以上のものを求めない。実際にそれは、何らかの社会的、経済的、政治的システムに万歳三唱を送りたいという衝動を、危険な[……]熱狂の表現と見なす」(Kristol 1978: ix)。「資本主義は、人間の精神がこれまで考えたものの中でも最もロマン主義的でない公的秩序観である。[……] 要するに、公的な承認と認可を与えられた『超越的』な次元がどこにもないのである。それは必ずしもそうしたものを中傷するわけではない。そうではなく、貴族的な価値ないしは宗教的な価値を中軸として組織されていたそれ以前の社会とは対照的に、資本主義はそれらを、孤立した個人のであれ諸個人の自発的結社のであれ、私的な関心の領域に委ねるのである」(Kristol 1978: x)。

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 3 の、ウェーバーの議論の受け取り方にも関係している。先述の通り、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。少し長くなるが、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 80 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る。[……] 明治維新とともに始まる日本の資本主義の成功物語、また 20 世紀におけるその他の東アジア社会の成功物語は次のことを強く示唆している。すなわち、ウェーバーは儒教文化や仏教文化の経済的帰結に関する考えにおいて間違っていたのではないかということである。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發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<sup>147</sup>。

---

<sup>147</sup> ボストン大学に 1985 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

彼にとってウェーバーの作品は決して「聖なるテキスト」(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<sup>148</sup>。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

---

称は、1970年代末から80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(Swedberg & Agevall [2005]2016: 224)。S・K・サンダーソンは次のように述べている。「ネオ・ウェーベリアン革命の1つの根本的な特徴は、そこで信奉されているウェーバーがかなり新しいウェーバーであるということである。すなわち観念論者としてのウェーバー、パーソンズ的なウェーバーが闘争理論家としてのウェーバーに置き換えられているのである」(Sanderson 1988: 308)。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という。サンダーソンはR・コリンズ、A・ギデンズ、M・マンなどを代表的な論者として挙げている。だ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。またほぼ同じ時期に、W・H・スワトス・ジュニアが副題に「ネオ・ウェーベリアン」と冠した編書を刊行している。彼もその序文で次のように述べていた。「本書の目的は次の挑戦を新たに取り上げることである。すなわちマックス・ウェーバーの比較史的宗教研究の挑戦、および行為の合理化過程とそこにおいて宗教が果たし、現在も果たしている決定的な役割についての彼の研究の挑戦である。そのため本書のねらいはまずもってウェーバーの著作それ自体の再検討や、彼の著作のより新しい版を踏まえたウェーバーの特定のテキストについてのより正確な解釈への従事ではない。[……]ここでの課題はむしろ、宗教、文化、社会の間の時空間を横断した相互作用の研究における実質的な分析をするために、ウェーバーの比較史的アプローチを利用することである。[……]このためネオ・ウェーベリアンというスタイルには、以下の諸章がウェーバーの使い古された主題の単なるくり返しであるだけでなく、新たな地平を切り開きもするというを示すという意図が込められている」(Gustafson & Swatos, Jr. 1990: 2)。

<sup>148</sup> 実はウェーバーの『プロ倫』に対するバーガーの微妙な距離感は、すでに『天蓋』においてもほのめかされていた。以下に引用するのは、『プロ倫』の主題である予定説の厳しさに触れた箇所である。「カルヴィニズムにおいてさえ、予定説の無情な神意への服従の厳しさはすぐさま、外的活動の神的な祝福とされるものを通じてか、あるいは救いの内的な確信を通じてかのいずれにせよ、選びの確かさを得るための様々の試みによって緩和された」(Berger [1967]1969: 76)。これは『プロ倫』の主題について述べた、一見すると何でもない文章のように思われるかもしれない。だが少し立ち止まってみよう。というのも、この文章においてバーガーが『プロ倫』だけを念頭に置いていたのであれば、上に引いた文章は奇妙に冗長なものとなるからである。言い換えると、ここで彼の考えにあったのが『プロ倫』だけであったとするならば、「救いの内的な確信」という文言を加える必要はないはずなのである。というのも周知のようにウェーバーは、カルヴァン派の信徒たちは「救いの内的な確信」を得られないことで不安を覚えるからこそ、「外的活動の神的な祝福とされるもの」を求めたと論じていたからである。だとすれば、少なくともウェーバーの『プロ倫』の議論の枠組みにおいては、「外的活動の神的な祝福とされるもの」と「救いの内的な確信」は本来並び立たないもののはずである。にもかかわらず、バーガーはここで2つの道筋を併記しているのである。これは何を意味するのだろうか。本文に明言されている訳ではないが、私見では、これはトレルチの議論を踏まえた文章だと思われる。ウェーバーは『プロ倫』において、カルヴィニズムの予定説がもたらす〈不安〉が現世内禁欲および合理的生活態度を生み出す力となったと論じたのに対して、トレルチは、それらを生み出したのは予定説のもたらす〈不安〉ではなく〈確信〉であったのだと主張したからである。これに関して柳父圀近は次のように記している。「トレルチにおいては『予定説』は不安な狂気をではなく醒め

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<sup>149</sup>。

ここから両者の第4の相違が生じる。見てきたように、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。彼がアメリカの多元主義の根底にユダヤ・キリスト教的な価値に基づく聖なる天蓋の存在を指摘したことが、その証左である。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。これは正当化の危機論においても確認したことである。それゆえバーガーにとっては、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 1986a) <sup>150</sup>。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

---

た合理的精神を直接に生んだものとして分析されているのである。つづめてのべればこうである。思弁を嫌ったルターとちがってカルヴァンはあの『予定教理』を論理的につきつめて前面に出したが、『予定説』が追求したのは『神の絶対的主権的意志性』であった。このことはきわめて逆説的な系論を生み出すこととなった。すなわち以下2つの重要な系論を生んだ。①一方では『救われる人』は神のおし測るべからざる決断によって生まれる前からつとに決定されている、という非合理性は信者にとっては、自分の救いは『客観的』に保証された、との『安心』を生んだのだとトレルチはいう。そしてその余裕から神の国に属すべき者にふさわしい『行為』へのパトスが生れたという。[……] 次に、②『予定説』における『神の主権』の絶対性の主張は、それじたい端的に『神の栄光』のための『行為』というモチーフを生んだ。カルヴァンによれば神が世界を創造したのは、人間のためではなく、神の栄光そのものためであった。かくて私的な片々たる『救い』の問題から、社会と歴史の全体における『神の栄光の実現』のイデー [……] へと関心が移動した (柳父 1983: 82-3)。以上のことを踏まえて言えば、予定説が突きつける厳しさを緩和するための2種の方途——「外的活動の神的な祝福とされるもの」と「救いの内的な確信」——に関するバーガーの言明は、それぞれウェーバーとトレルチの立場を指したものだと考えられる。であるとすれば、上に引いたバーガーの一節は、これら2つの道筋を併記するという点において、ウェーバーの『プロ倫』に対する微妙な留保を示したものだと思えることができるのではないだろうか。すなわち、『プロ倫』の行論に決して全面的に賛成する訳ではないという彼の態度表明である。無論、以上はあくまで推測の域を出ないため、ウェーバーとバーガーの関係については今後もより一層の検討を加えていく必要があるだろう。

<sup>149</sup> ウェーバーの『プロ倫』の批判的継承というこの問題関心は、その後 R・W・ヘフナーとの共同発表 (Berger & Hefner 2003) や G・レッドディングとの共編著書 (Berger & Redding 2011) などにその継承を窺うことができる。

<sup>150</sup> バーガーはこの論考の中で、アメリカが、そこにおける「プロテスタントの社会的、文

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つたのである。

このようにバーガーとノヴァクの間には以上 4 点の相違が認められる。両者は共に資本主義と民主主義の関連や宗教の重要性を指摘しているにもかかわらず、その資本主義擁護論においては確かに以上のような相違を指摘することができるのである。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また事実である。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。この点から言えば、2 人の相違は、あくまでも第 1 世代のネオコンの内部での相違であったと言えるだろう。だとすれば 2 人の間のこうした相違について何が言えるだろうか。

ここに論じてきた相違は、一見すると些末なものに思われるかもしれないが、1990 年代以降のネオコンの動向とそれに対するバーガーの関係までも考慮に入れるならば、実は大きな食い違いであったとすることができる。本章冒頭でも示唆した通り、特にこの時期以降のアメリカにはネオコンのみならず保守主義全体に関わる大きな変化が訪れる。それはソ連の崩壊と冷戦の終結である。次章でも改めて取り上げるが、これを契機として第 2 世代のネオコンの登場と一部の第 1 世代の原理主義化が進むことになるのである。しばしば神政保守ないしは「セオコン」(theoconservative)とも呼ばれるこの原理主義的な集団の中心的人物こそ、ノヴァクやニューハウスであった<sup>151</sup>。次章の内容を少々先取りして言えば、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、90 年代にバーガーは彼らと、そしてネオコンそのものと袂を分かつことになるのである。

---

化的支配体制の終わった」、「ポスト・プロテスタントのアメリカ」(Berger 1986a: 43) になったとして次のように述べた。「多元主義的相対主義は多くの人にとって大いなる解放として経験される。[……] しかし解放の代償はあらゆる確実性の喪失、あるいは少なくともその弱体化である。[……] そのため全く寛容な個人が特に転向しがちであり、転向は突然の暴力的なものとなりうる」(Berger 1986a: 45)。

<sup>151</sup> リンカーは次のように述べている。「神政保守運動の創始者であり、また長らくこの運動の事実上の指導者であり、それを鼓舞する人物でもあったのはリチャード・ジョン・ニューハウスである。[……] その他の人物も重要な形で神政保守のイデオロギーの形成に寄与したものの、ニューハウスの知的な衝撃が本質的なものであった。[……] ニューハウスに並ぶ 2 人の最も重要な神政保守はマイケル・ノヴァクとジョージ・ウェイジェルである」(Linker [2006]2007: 7-8)。

とはいえバーガーと原理主義化していくニューハウスやノヴァクとの相違は、潜在的には90年代以前にすで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、本章で見てきた、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る。熱狂的賛同は、ひとたび現実への失望が生じるや否や狂信的憎悪に転化する。ノヴァクによる資本主義やその理想を体現するアメリカ社会の神聖視はそのような可能性を孕むものであった。そしてその可能性は、実際に現実のものとなったのである<sup>152</sup>。この点において、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だろう<sup>153</sup>。それでは、その決裂は具体的にはどのような形で訪れたのであろうか。われわれは次にニューハウスとの関係に着目しつつ、その経緯を明らかにしていこう。

---

<sup>152</sup> 実は『資本主義革命』の末尾において、バーガーもまた社会主義への反対が部分的に自身のキリスト教信仰に基づいていることを明かしているのだが、注意深く読むならば、それはノヴァクの主張とは全く異なることが分かる。彼は次のように述べている。「近代における社会主義の神話は歴史と人間本性の双方に関する救済の予期に根拠を持っている。[……] こうした神話的ヴィジョンを信じがたく思う人は、人類の集合的な未来に関してより慎重深い予期を抱き、事実上、人間の条件に関するより狭い限界を受け入れる傾向にあるだろう。[……] 宗教的人間は歴史の中に救済を予期しない。なぜなら、彼は別の場所にそれを見出すからである。宗教的人間がユダヤ-キリスト教の伝統に明るい限りは、彼は実際に終末論的な希望を抱いてはいるのだが、それは、人間がそれを果たそうとする政治的行為ではなく神に対して期待されているのである」(Berger [1986]1991: 223)。この引用文から見て取れるように、バーガーにおける資本主義の擁護とキリスト教信仰との関係は、二王国論に立脚する彼の立場の反映に他ならない。言い換えるならば、それは二王国論に依拠した、革命的ユートピア主義への反対と資本主義の相対的優位性の肯定なのであって、決して資本主義社会の宗教的正当化ではないのである。この点においてもノヴァクとの相違は瞭然であろう。それと同時に以上のことから、本章でもたびたび指摘した通り、バーガーの議論には東西冷戦を背景とした時代性が刻印されていることが明らかであり、ある部分、そのために資本主義を肯定せざるをえなかったという面もあるのかもしれない。これが彼よりも下の世代に属すハンターとの相違となる。それについては本稿の結びの部分でごく簡単に言及する。

<sup>153</sup> ニューハウスの伝記作家によれば、ニューハウスはノヴァクの『民主的資本主義の精神』の長きにわたる称賛者であったという (Boyagoda 2015: 297)。

## 第6章 決裂——政治と宗教の問題再考

前章で扱った時期、すなわち 1970 年代から 80 年代にかけては、バーガーとニューハウスとの関係は比較的良好なものであり、その見解の相違も潜在的なものにとどまっていた。しかしながら彼らの関係とそれを取り巻く状況は、90 年代以降に急転していくことになる。大きな政治的、社会的な文脈としては、ソ連の崩壊、冷戦の終結と共にアメリカの保守をまとめ上げていた大義名分が消滅し、保守派陣営の再編成が進んでいく。無論、その過程は保守派グループの再編であると共に分裂でもあった。そうした中でバーガーもまた、かつての仲間たちと道を違えていくことになるのである。彼にとって、その最も象徴的な出来事はニューハウスとの決裂として訪れた。すでに述べてきた通り、ニューハウスは 1960 年代後半から長年にわたってバーガーの対話の相手を務め、ハートフォード宣言をはじめとする諸々の活動を共にしてきた人物であった。このためバーガーとニューハウスは互いを気の置けない友人と見なしていたのだが、そのニューハウスが 90 年代以降に目指した方向に対して、バーガーは否を突き付けたのである。もちろんバーガーにとってそれは辛い経験であったには違いないものの、これを契機としてバーガーは政治と宗教の問題を改めて考究していくことになる。それは次のような主題をめぐる彼の最晩年の考察へと発展していくものであった。すなわち、他者との共生の作法やアメリカにおいて保守主義者であることの意味についての考察である。これらの問題についてのバーガーの思索の内容そのものは次章で取り上げる予定である。そのため本章ではそこへと続いていく準備的考察として、ニューハウスとの関係に焦点を合わせつつ、バーガーの思索がそのような新たな局面へと開かれていくようになった過程を明らかにする。

それにあたって本章は以下の手順で議論を進めていくこととする。まずは 1988 年に発布されたウィリアムズバーグ憲章を取り上げ、その内容とバーガーやニューハウスの関心との連続性を確認する（第 1 節）。これは合衆国憲法の制定とヴァージニア州による権利章典の要請の 200 周年を記念する事業の 1 つとしてヴァージニア州のウィリアムズバーグで発布された憲章であり、バーガー、ニューハウス、そしてバーガーの学生であるハンターはこのプロジェクトの中心的なメンバーであった。この時期にはまだ良好なものであったバーガーとニューハウスの関係は、しかしながら、90 年代に起こったある事件を機縁として破綻することになってしまう。それは大局的に見れば、上に述べた保守派の再編の中で生じた方針の相違であった。これが次に論じる内容である（第 2 節）。それでは、バーガーはなぜ

ニューハウスの目指す方向性に反対したのだろうか。先に名前を挙げたリンカーは、ニューハウスやノヴァクたちのグループを「神政保守 (theocon)」と呼び<sup>154</sup>、彼らがアメリカにおいて神権政治の樹立を目指していたと見ている (Linker [2006]2007)。リンカーが言うには、バーガーはニューハウスのこうした動きに反対したというのである。本章が提示するのはこれとは別の見解である。すなわちわれわれは、彼らの決別の原因は政治と宗教のあるべき結びつき方についての考えの相違にあったと主張したい (第3節)。彼らのこのような相違はウィリアムズバーグ憲章の理念に照らしてみるとより一層明らかになる。それゆえこの憲章を介して彼らの関係を見直すことによって、バーガーの批判がニューハウスの路線に対して、そしてまた彼自身の思索にとってどのような意味を持っていたのかということが明らかになるはずである。

### 第1節 ウィリアムズバーグ憲章

ウィリアムズバーグ憲章は、その重要性にもかかわらず、従来のバーガー研究においては1度も取り上げられたことのない論題である。それゆえこの憲章を論じること自体、バーガー研究において一定の意義を持つことであろう。これまでこの主題が看過されてきた理由の一端は、本章で主題的に論じることになるニューハウスとの関係が、少なくともバーガーの社会学説を論じる際には等閑視されてきたという点にあるように思われる。バーガーの思索の全貌を解明しようとする本稿の立場から見れば、これは従来の研究における大きな欠点であると言わざるをえない。しかしそれに対して、政治思想史研究におけるバーガー論には、例えばリンカーのように、ニューハウスとバーガーの齟齬に着目する論者も認められる (Linker [2006]2007)。このことに示唆されているように、社会学説をその部分として包有するバーガーの思想を取り上げようとするならば、ニューハウスとの関係は決して見落とすことのできない論点である。だが残念ながらリンカーの研究も、ウィリアムズバーグ憲章には全く言及していない。しかし1990年代における彼らの関係の変化を捉えるためには、ウィリアムズバーグ憲章の発布を中心として、彼らの活動を80年代からたどり直してみなければならないのである。

ニューハウスがその中心的なメンバーの1人であったということからも推察できるように、ウィリアムズバーグ憲章は、バーガーだけではなくニューハウスのそれまでの思考とも

---

<sup>154</sup> リンカーによれば、彼に先んじて初めて「神政保守 (theocon)」という用語を用いたのは、J・ハイルブランであるという (Heilbrunn 1996)。



深く関わるものであった。それゆえ当の憲章の内容を詳しく見ていく前に、ニューハウスの立場を確認しておかねばならないだろう。そのための格好の素材は、1984年に刊行された著作『剥き出しの公的空間』である。これは当時のアメリカにおいて大きな影響力を持った彼の主著の1つである。ここに説かれた議論を概観することで、政治と宗教の問題に関するこの時期のニューハウスの基本的な立場を示すことができるだろう。そしてまたそれによって、ウィリアムズバーグ憲章が彼の関心の実践的な帰結であったということも理解されるはずである。

『剥き出しの公的空間』の中心的な主張は次の文章に端的に示されている。「われわれ自身の基底的前提は〔……〕、政治の大部分は文化の函数であるというものである。さらには、文化の中心にあるのは宗教であるということもわれわれの前提である」(Neuhaus [1984]1986: 27)。この引用文に明白に語られているように、彼の主張の要点は、政治という営みはその根底において宗教と不可分であるということにある。著作の表題である「剥き出しの公的空間」とは、それにもかかわらず、現代のアメリカにおいて公的領域から宗教が排除されつつあることを指摘する表現である。バーガーと同じくニューハウスも、このような事態を招いた要因の1つを「好戦的な世俗主義」(Neuhaus [1984]1986: 8)の存在に見出していた。ニューハウスはこうした状況を批判的に捉え、宗教の公的な意義を説こうとするのである。だが一見したところでは、このような行論は、政治は文化の、あるいは究極的には宗教の監督下に置かれねばならないという主張のようにも見える。すなわちそこには、神権政治の樹立を提唱しているかのような趣が認められるのである。自らの議論がそのような危うい主張と見なされることに対する懸念からであろう。ニューハウスは次のように述べて、そうした可能性ないしは意図を否定している。

間違いなくわれわれの問題は、宗教と政治が混ざるべきかどうかという古い問題ではありえない。好もうが好むまいが、それらは不可避免的に混ざり合うからである。問題は、われわれが、自由な民主主義を破壊するのではなく蘇らせることのできるような相互行為の形式を案出しようかどうかということである。(Neuhaus [1984]1986: 9)

政治と宗教は、ニューハウスの考えにあつては解きがたく絡まり合うものである。そのため彼が言うには、重要なのは、その絡まり合いの是非そのものではなく、その形式なのである。自由な民主主義を破壊してはならないという呼びかけはまさにそのことを意味してい

る。注意すべきことに、ニューハウスがここで述べているのは、政治を宗教の監督下に置くこと、より直截に言えば政治を神的な秩序の中に置き入れることこそが民主主義の再生につながるということではない。すなわち彼は、ここにおいて神権政治的な体制の確立を求めているのではないということである。というのも同書における彼の批判は、もちろん第一義的には公的領域において宗教の存在を一切認めようとしなない世俗主義者に対してなされているのだが、それと同時に宗教的立場に基づく原理主義者にもその矛先が向けられているからである。

無論確かにニューハウスの立場は、ある部分において、宗教的な原理主義の主張とも通底するものである。ニューハウスが言うには、「その真理要求の公的な性質を主張することによって、原理主義は、それが宗教の私化された領域に閉じ込められることに満足しないという警告を発している」(Neuhaus [1984]1986: 19)。彼はこの主張の正しさを認め、「原理主義の公的な主張は民主的な多元主義への攻撃であると非難すべきではない」(Neuhaus [1984]1986: 19) と述べる。政治と宗教の密接な関係を前提とする彼にとって、宗教の公的な意義の主張は首肯しうるもの、というよりもむしろ言われるまでもない当然の事柄であった。とはいえ、ニューハウスは宗教的な原理主義の立場に手放しで賛同する訳ではない。彼は原理主義の好戦的な態度を問題視しているからである。曰く、

政治化した原理主義に対するわれわれの異論は、社会における宗教の形式というよりも、なされている主張の中身をめぐるものである。[……] その反論が対話へと向かう関わり合いに変化しないのであれば、われわれは、知ってか知らずか、宗教の公的な責任の信用失墜に加担し続けるであろう。(Neuhaus [1984]1986: 19)

つまりニューハウスは、社会に分裂をもたらす原理主義の攻撃的な態度の不毛さを、換言すれば、それが他者との対話へと開かれていかないことの無意味さを批判しているのである。このようにニューハウスの立場は、公的領域における宗教の重要性の指摘に基本的には賛同しつつ、それがいわば内戦状態への呼び水となることを防ごうとするものであった。神権政治ないしは宗教的な全体主義体制の樹立ではなく、むしろその内部に宗教者の居場所を含む公的な対話の空間を創出すること。これが 1980 年代の彼の基本的な方針であった。公共圏に宗教を組み込むことの重要性は、後述するように、ほぼ同時期にリベラルの側でも認められ始める論点である。だがこの時期にすでに保守に転向していたニューハウスも、宗

教者として、それ以前から一貫して公共圏に宗教を組み入れることの重要性を主張していたのである。

また、これは基本的にはバーガーの仲介構造論の趣旨とも合致するものであったと言えるだろう。実際、ニューハウスはバーガーと共にハートフォード宣言の発布に尽力し、さらにはバーガーが仲介構造論を展開した小冊子の共著者でもあった。特に本稿の第4章で明らかにしたように、これらはいずれも公的領域における宗教的次元の確保とその意義を説くものであった。そのため、1970年代から80年代にかけての時期においては、2人の意図するところはほぼ一致していたと考えることができる。そのことを示しているのがウィリアムズバーグ憲章への両者の関与である。つまりウィリアムズバーグ憲章は彼らのこうした立場の延長線上に成立したのである。

それでは、この憲章はいかなる内容を持つものだったのであろうか。先に述べたように、それは合衆国憲法制定の、そして権利章典の要請の200周年を記念する事業であった。この憲章の起草は1986年の秋にアメリカの宗教的指導者たちによって始められた。そのグループにはプロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒、そして世俗主義者の指導者までもが含まれていたという。憲章の草案は2年間にわたって改訂を続けられ、最終的には1988年6月25日にウィリアムズバーグで発布されるに至り、最初の100人の署名者がこれに署名した(Hunter & Guinness 1990: 125)。『ジャーナル・オブ・ロウ・アンド・レリジョン』誌に掲載された100人の署名者のリストにはJ・カーターやG・R・フォードなどの歴代大統領の名前も確認することができ、この憲章がそれなりに大きな社会的影響力を持っていたことが推察される(Journal of Law and Religion 1990)。ニューハウスはこの憲章の起草委員会のメンバーの1人であり、またバーガーとハンターは憲章の学術顧問のメンバーであった<sup>155</sup>。

この憲章の目的は次の4点にあった。すなわち、合衆国憲法修正第1条の信教の自由条項の唯一無二性を賛美すること、信仰を持つ市民、持たない市民すべての信教の自由ないしは良心の自由を再主張すること、アメリカの公的生活の中に信教の自由の居場所を確保すること、そして、深い差異を抱える人々が公的な舞台上で力強く市民的に議論しうるための指

---

<sup>155</sup> 憲章の発布に際して開かれたシンポジウムの企画、運営を担ったのもハンターである。ラトガース大学でバーガーの指導を受け、同大学で学位を得ていたハンターは、当時すでにヴァージニア大学のスタッフとなっていた。また学術顧問には、バーガーやハンターの他にベラーやR・ウスノウなどの著名な社会学者がそのメンバーに含まれていた。

導的な原理を定めることである (Hunter & Guinness 1990: 125)。これらの目的に明示されている通り、憲章の大目的は合衆国憲法修正第 1 条の意義を現代において改めて確認することにあつた<sup>156</sup>。それは、多元主義的状況の深まる中で各人の信教の自由ないし良心の自由を認めることによる、異なる信仰、価値、道徳を抱く人々の平和的共生の呼びかけだったのである。憲章では、そのことは次のように述べられている。

それは次のような公的生活のヴィジョンの呼びかけである。すなわち、対立を合意へと導き、そこにおいて宗教的なコミットメントが政治的な礼儀正しさ＝市民性 (political civility) を強化することが可能になるような公的生活である。(Hunter & Guinness 1990: 128)

ここには、信教の自由を保証し、宗教の居場所を組み込んだ公的空間を創出するというニューハウスやバーガーの前述の目論見が明確に反映されていると言える。

重要なのは、憲章の起草委員会のメンバーに世俗主義者が含まれていたという記述からも分かるように、この憲章が信仰を持つ人にも持たない人にもおしなべて共有されうる公共哲学の必要性を提唱していたということである。これについては起草委員会のメンバーの 1 人であった O・ギネスが明快に語っている<sup>157</sup>。曰く、

公共哲学という用語のこの用法は、市民宗教とは全く異なる。[……] 大半のアメリカ人にとって、公共哲学へのコミットメントは彼ら自身の宗教的なコミットメントに根ざしているが、公的な主張はそれ自体が宗教的なものではない。このために、それは異なる信仰を持つ人や信仰を持たない人にも共有されうるのである。(Guinness 1990: 9-10)

ここに述べられているのは、この憲章を導く原理それ自体は、決して何らかの宗教的な思想から導き出されているのではないということである。宗教の公的な意義を説くウィリア

---

<sup>156</sup> 憲章の冒頭には次のように述べられている。「合衆国憲法の 200 周年を記念するという高尚な国家的目的を鋭く自覚して、この憲章に署名するわれわれは、憲法の偉大さを賛美し、そのヴィジョンと指導原理の大胆な再主張、再評価を呼びかける。とりわけわれわれは、現代における信教の自由、われわれの国民生活における憲法修正第 1 条の信教の自由条項の位置についての新たな考察を呼びかける」(Hunter & Guinness 1990: 127)。

<sup>157</sup> ギネスは、2000 年代にもバーガーの主導する「相対主義と原理主義の間で」というプロジェクトに参加していたため、バーガーと問題関心を共有していたであろうと考えられる。

ムズバーグ憲章の理念そのものは、宗教的な原理には立脚していないのである。その理由は、現代において多元主義がどれか 1 つの宗教的な原理に依拠しえないほどに進展してしまったことにある。宗教的、世俗的とを問わず、様々の信念、価値、世界観の多元的に並立する現代においては、ある 1 つの共通の宗教的原理に頼ることはできないということである。ウィリアムズバーグ憲章は、公的領域における宗教の居場所の重要性を主張する一方で、それと同時に、現代においては、もはや何らかの宗教によって社会を統合することが不可能であることを率直に認めてもいたのである。憲章はその目指すところに関連させて、そのことを次のように語っている。

その結果は、すべての宗教が排除される剥き出しの公的空間でも、何らかの宗教が国教会化、あるいは疑似国教会化される聖なる空間でもない。もたらされる結果は、むしろ市民的な公的空間であり、そこにおいては、いかなる宗教的信仰を持つ市民も、また信仰を持たない市民も、互いに民主的な言説の継続に関わるのである。(Hunter & Guinness 1990: 140)

ここには、公的空間における宗教者の居場所を認めながら、同時に多元主義の現実を受け入れようとする憲章の立場が明示されている。引用文中の「剥き出しの公的空間」という表現にはニューハウスの影響を認めることができるだろう。またギネスは憲章のこうした立場を、ある重要なフレーズを用いて次のように述べている。

この協定の内容は共有された宗教的信仰からは生まれえない。なぜならば、最近の多元主義の拡大は次のことを意味しているからである。すなわちわれわれは、今やそうしたことが可能である地点を越えたところに存在しているということである。その代わりに、その協定の内容は普遍的な諸権利へのコミットメントから生じる。この諸権利は、その背後にある様々の信仰に様々に基づき、様々に正当化されるとはいえ、コミットメントの重なり合う合意 (overlapping consensus of commitment) によって共有されるものである。(Guinness 1990: 12)

多元主義の時代における他者との共生をめぐる協定は何らかの宗教的な価値から演繹されるものではないということが、この文章に明言されている。そうした事態を象徴するのが

「重なり合う合意 (overlapping consensus)」という用語である。この「重なり合う合意」という表現は、憲章とほぼ同時期に、それに先立って J・ロールズが用い始めることになる大変重要なフレーズである<sup>158</sup>。この言葉から想起される社会のイメージは、例えば「聖なる天蓋」という表現がもたらすものとは対照的である。すなわちそれは、社会の全体を統合する価値が失われた多元主義の時代において、実現可能な合意のあり方を示唆するものなのである。信仰を持つ人であれ持たない人であれ、それぞれの抱く価値や世界観に従って様々な正当化される合意、そしてそれに基づく平和的な共生という状態がこの表現によって想定されている。その合意はもはや決して社会全体を包括しないだろう。それぞれに異なる立場から正当化され、かつ互いに折り合うことのできる内容だけが合意されるに至るのであり、この点において、まさにそれは「重なり合う合意」なのである。

それゆえに、ここで求められている合意というものは決して所与のものではない。それは不一致の中での一致を模索する困難な試みなのである。ギネスはこのことを以下のように説いている。

宗教的合意が今や不可能であるという事実は、道徳的合意は [……] 重要なものではないし、獲得されもしないということの意味してはいない。しかしながらそれは、道徳的合意が所与のものではなく目標と見なされねばならないということの意味している。それは伝統に基づいて前提とされるのではなく、説得を通じて獲得されるものなのである。

(Guinness 1990: 12-3)

社会という人間の集合体が成立するためには、多かれ少なかれ、何らかの規範が必要であろう。上の引用文は、たとえ宗教に基づく規範が調達不可能な状況であっても、道徳的な規範に対する合意が社会には不可欠であることを説いている。さらには、現代の多元主義的状况において、そうした合意は説得を通じて獲得されねばならないとされる。それはつまり、社会の拠って立つ道徳的な合意が対話を通じて形成されねばならないということに他ならない。

とはいえ、無論これが容易ではないことは明らかである。対話の要請は容易いだろうが、その実践は困難を極める。それゆえウィリアムズバーグ憲章においては、合意を模索するた

---

<sup>158</sup> ロールズは憲章に 1 年先立つ 1987 年に、この用語を冠した論文を著していた (Rawls 1987)。

めのルールも合わせて提案されている。それは他者との共生のための作法と見なしてもいいだろう。これは4つの指針を柱としている。すなわち第1に、異議を唱える権利を主張する人は議論する責任を負うべきであること、第2に、批判する権利を主張する人は理解する責任を負うべきであること、第3に、影響を及ぼす権利を主張する人は扇動を行わない責任を負うべきであること、そして第4に、参加する権利を主張する人は説得する責任を引き受けるべきであることである (Hunter & Guinness 1990: 141-4)。権利と責任が対になったこれらの指針には、総じて、対話を成立させるための条件が示されていると言えよう。これらが、原理主義に対して終始批判的であったバーガーはもちろんのこと、原理主義の好戦的な態度に反対していたこの時期のニューハウスの立場にも合致することは明白である。それゆえ信教の自由の保証や公的領域における宗教の重要性の主張に加えて、この点においても、ウィリアムズバーグ憲章は80年代のバーガーやニューハウスの関心に密接に関わるものであったことが見て取れる<sup>159</sup>。そしてまたこの憲章に示された理念が、その後のバーガーの思索の方向性を規定していくことになるのである。

このように少なくともウィリアムズバーグ憲章の発布の時期までは、バーガーとニューハウスの問題関心は一致しており、その解決のための方途も共有されていたように思われる。ところがニューハウスは、1990年代以降はこの憲章に示された理念に背く（少なくともバーガーにはそう見えたであろう）ような方向に進んでいってしまうのである。バーガーとの最初の食い違いの契機は、ニューハウスが1990年の9月8日にカトリックに改宗したことによって訪れた。それまでは共にルター派の信徒として活動してきたバーガーにとって、ニューハウスのこの決断は大きな衝撃を与える出来事であった<sup>160</sup>。とはいえ、もちろん

---

<sup>159</sup> ウィリアムズバーグ憲章の発布に際して開かれたシンポジウムにおいて、バーガーは、民主主義は国家という権力機構を制限するための制度であると述べ、そこに信教の自由の重要性を重ね合わせようとしていた。すなわち民主主義が国家の権力に対して歯止めをかけるのと同じようにして、政治的自由や人権の擁護は国家の権力の制限に加担するというのである。さらに、信教の自由の保証はこれを根本的な仕方で行なうとされる。つまり彼が言うには、「信教の自由はまさに人間の本質に根ざしており、国家がそれを承認するならば、国家は事実上、現世における権力の現れのすべてを徹底的に超越する主権の前に屈するのである」(Berger [1969]1990: 174)。とはいえ同時に、この論考では民主主義に対して次のような留保も付されていた。「筆者は、民主主義が最も優れた統治形態であるという考えを共有しないし、ましてや、アメリカ合衆国を、地上のすべての国家に民主主義を押しつけるための神の道具と見なそうとするウィルソンのメシアニズムも共有していない」(Berger [1969]1990: 173)。民主主義に対するこうした留保は、2000年代のブッシュ政権のイラク侵攻を支持したニューハウスとの決裂を考えるならば、重要なものである。これについては本章第3節の補節で詳述する。

<sup>160</sup> J・ヌェクタレインによれば、ニューハウスの改宗自体ももちろん衝撃的な出来事であ

それは衝撃的ではあっただろうが、この出来事それ自体はまだバーガーとニューハウスの友情を決定的に引き裂くには至らなかったようである。彼らは新たな共同作業として、同年の1990年に『ファースト・シングズ』誌という雑誌を創刊してもいるからである。これはニューハウスが主導する保守的な宗教系の雑誌であり、バーガーは創刊時以来、同誌の編集部メンバーを務めていた。この事実からだけでも、ニューハウスの改宗以降も2人の仲は継続していたということが窺われる。

しかしながらまさにこの時期に、バーガーとニューハウスの間にはある溝が生まれつつあったのである。ニューハウスは1993年に生死をさまようほどの大病を患い療養していた。他は、90年代にも精力的に社会的、政治的な活動を続けていた<sup>161</sup>。特に病気から復帰後の彼の活動の焦点は、中絶や安楽死に対する猛烈な反対であった。彼は保守的なカトリックの立場に基づいて、同時代の教皇ヨハネ・パウロ2世が「死の文化」と呼んだものに対する激烈な反対闘争を開始したのである。これは上述の『ファースト・シングズ』誌においても展開されており、バーガーはそれに対して徐々に懸念を抱くようになっていたという<sup>162</sup>。こうしてニューハウスは1996年に『ファースト・シングズ』誌が起こしたある事件に向かって突き進んでいくことになるのである。

## 第2節 『ファースト・シングズ』誌事件

その事件について論じる前に、前章の議論との連続性も意識して、同時代の政局を大きな視点から捉えておこう。すでに述べたように、1990年前後のバーガーとニューハウスを取り巻くアメリカと世界の状況は、冷戦の終結という一大転換の時期にあった。アメリカの保守にとって、これは、反共主義という共通の大義がなくなることによって先述の融合主義の立場が徐々にその意義を失い、それに伴って保守主義者の合同が崩壊していく過程であった。そのため90年代に入るとアメリカの保守派内部での種々の自己定義の試みが再燃して

---

ったが、バーガーがそれ以上にショックを受けたのは、ニューハウスがこの改宗に関して彼には何の相談もしなかったことに対してであったという (Nuechterlein 2017)。

<sup>161</sup> そうした活動の中でも重要なのは、Ch・コルソンと協力して1994年3月に発表した神学的発議「福音派とカトリックの合同 (Evangelicals and Catholics Together)」である。これはその名の通り福音主義者とカトリックの協力を呼びかけたエキュメニカルな宣言であるが、結局のところ、その主眼は保守的な政策リストの提示にあったようである (Boyagoda 2015: 318-21)。

<sup>162</sup> バーガーは自伝で次のように述べている。「私は、保守的なカトリシズムへのニューハウスの改宗以降のますます強くなるドグマ的な調子に当惑していた」 (Berger 2011: 205)。



いき、それに応じて保守派の勢力図も再編されていくことになるのである<sup>163</sup>。そうした状況を最も端的に象徴する動きとしては、例えばペイリオコンの台頭などもその筆頭に挙げられるだろうが、バーガーとニューハウスに直接関わるのはネオコンの第2世代の登場と一部の第1世代の変質である。とはいえ言うまでもなく、当時の影響力の大きさを考えれば、ネオコンの動静はこの時期のアメリカの保守主義を見ていく上で決して見落とすことのできない重要な論点である。では、その消息はどのようなものであったのだろうか。

すでにいくつかの先行研究が指摘するように、冷戦末期からネオコンの内部に、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; Ryan 2010)。第2世代のネオコンとされる彼らは、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<sup>164</sup>。すなわちドーリエンに従って述べれば、「ポスト冷戦世界の状況に対する真剣な応答」(Dorrien 2004: 5)として「一極主義的なイデオロギー」(Dorrien 2004: 4)が発展したのである<sup>165</sup>。彼らはその

---

<sup>163</sup> G・ホーリーによれば、第二次大戦後のある時期にアメリカの保守主義の主流派となっていた融合主義は、アメリカの保守主義として許容しうる思想的立場の境界を逸脱していた(と見なされた)種々の極右的な立場を徐々に排除していった結果として形成されたものであった(Hawley 2016)。主流派から退けられたグループとしては、例えば無神論的な立場を標榜した人々や海外でのアメリカの積極的な介入主義を批判した立場があったが、なかでも人種差別主義的な意見を露骨に示す人物は明確に批判され、忌避される傾向にあった。これはアメリカの主流派の保守主義者たちを知的に洗練された立派な人々として認めさせることには成功したものの、冷戦後に融合主義がその大義名分を次第に薄れさせていく中で、かつて排除された人々らの思想的な反逆を準備することにもなった。本文でも言及しているペイリオコンの台頭はその代表的な事例の1つである。また融合主義の解体の大きな原因が冷戦の終結にあったことは無論言うまでもないことであるが、ホーリーはその他に、主流派の保守の中心的人物であったW・F・バックリー・ジュニアの2008年の死とコミュニケーション・メディアの新たな発展という要因を指摘している(Hawley 2016: 70-3)。

<sup>164</sup> M・ライアンは次のように述べている。「この若い世代のネオコンにとって、冷戦におけるアメリカの勝利は嬉しい知らせであり、唯一の超大国としてのアメリカの立場は封じ込めの終着点であるどころか、より偉大な事柄への踏み切り板であった」(Ryan 2010: 12)。あるいは「第1世代のネオコンが防衛的な封じ込め戦略を提唱したのに対し、第2世代は次のように信じていた。すなわち、アメリカ政府の前例のない行動の自由は、防衛的な姿勢を放棄し、代わりに攻撃的なやり方で行動すること、単に対抗勢力を封じ込めるのではなく、その出現を防ぐことを可能にしてくれると信じていたのである」(Ryan 2010: 21)。

<sup>165</sup> ライアンによれば、次の通りである。「ソ連の共産主義の崩壊の後には、それ以前の冷戦のネオコンの世代は(少なくとも対外政策に関しては)その規定的な目的を失った。[……]しかしながら90年代初頭に、第2世代の、より若いポスト冷戦のネオコンが登場した。[……]彼らは、世界はもはや二極的ではないし多極的ですらなく、『一極的』なのだと断定した。[……]本書は次のように主張しよう。すなわち、90年代の対外政策におけるネオコンの唱道者の主要な目標は、もはや共産主義を封じ込めることでも、海外に民主主義を『輸出』

後の 2000 年代には、ブッシュ政権の下でイラク戦争へと突き進んでいくことになる。

この第 2 世代の台頭とほぼ時期を同じくして、一部の第 1 世代のネオコン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であった。つまり彼らにとっては、「1990 年代の政治戦争は文化に関してなされるだろうと考えられたのである」(Dorrien 2004: 14)。その際彼らにとって重大な問題と見なされたのが、中絶、安楽死、同性愛の容認といった伝統的なキリスト教的な価値に反する(と見なされた)一連のリベラルな動向であった。周知のように、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(Hunter 1991)<sup>166</sup>。先にも述べたように、「神政保守主義」(Linker [2006]2007: 4)あるいは「文化戦争に携わるネオコン(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がノヴァクやニューハウスであった。そして彼らのこうした転回を如実に示す事件が、以下に紹介する『ファースト・シングズ』誌の事件だったのである。

すでにごく簡単に紹介した通り、『ファースト・シングズ』誌はバーガーとニューハウスの共同作業として 1990 年に創刊された雑誌であった。ニューハウスの伝記作家である R・ボヤゴダによれば、同誌の運営の中心にいたのはもちろんニューハウスであったが、雑誌の創刊を提案したのはバーガーであったという(Boyagoda 2015: 274)。同誌は創刊から数年を経た 90 年代に、すでに約 30,000 人の購読者を獲得するようになっていた。これはネオコンの牙城であり、文化的にも高い評価を受けていた前出の『コメンタリー』誌の発行部数とほぼ同じ数である(Linker [2006]2007: 88)。この数字は『ファースト・シングズ』誌の成功とそれに伴う影響力の大きさを示しており、この点において同誌は「成長しつつあった神政保守運動の最も重要な雑誌」(Linker [2006]2007: 61)であった。それだけにまた 1996 年の 11 月に出された同誌のある特集号も大きな反響を呼ぶことになったのだと言えるだろう。

問題の特集号は「民主主義の終焉?——司法による政治の篡奪」と題された誌上シンポジウムであった。ニューハウスの下で『ファースト・シングズ』誌の編集者を務め、バーガー

---

することでもなく、アメリカが世界のあらゆる地域において一極的な権力を維持するのを確かならしめることだったのである、と」(Ryan 2010: 2)。

<sup>166</sup> ハンターの文化戦争論は次章でもう少し詳しく取り上げる。

とも共に活動した J・ヌェクタレインによれば、バーガーは当該の特集号のための編集会議には不参加であったという。彼は、バーガー（そして同じく会議には出席していなかった M・ディクター）がその場にいたならば、その特集号の論調も必ずや違ったものになっていたはずであろうと回想している（Nuechterlein 2017）。しかしながらバーガーはその場に不在であり、特集号は会議の様子をそのままに伝える形で刊行されてしまったのである。それでは、当の会議と特集号は一体何を問題としていたのだろうか。

ヌェクタレインの振り返るところでは、その会議においては、連邦裁判所第 9 巡回区控訴裁判所による、自殺を幫助する憲法上の権利を宣言した判決に議論が集中したという。この判決は後に最高裁において破棄されることになるのだが、編集会議の参加者の大半にとって、それはアメリカの司法の不吉な動向のように思われるものであった。つまりそれは、かつては民主的な解決に任されていたはずの問題への、司法の不穏な介入のように思われたのである。すなわち、その判決はアメリカの市民の伝統的かつ私的な道徳の領域に対する、司法の不当な干渉と見なされたということである。さらにそれは会議の参加者たちにとって、アメリカの伝統的な道徳に対する司法の専制的な干渉という点において、1973 年のロー対ウェイド判決による中絶の合法化に示唆されていた動向でもあった（Nuechterlein 2017）<sup>167</sup>。すでに述べたように、この問題は 90 年代以降のニューハウスにとっての、そしてまた、彼を中心として原理主義化していった一部の第 1 世代のネオコンにとっての中心的な関心事であった。彼らにとって、それは伝統的、キリスト教的な道徳、倫理、価値に背く恐ろしい傾向だったのである。

ヌェクタレインやリンカーの伝えるところでは、会議が進むにつれて、参加者の間での議論はよりヒステリックで過激な調子を帯びていったようである。そうして彼らは一種の集団的な興奮の中で次第に次のことを確信するようになっていった。すなわち、アメリカの司法は、今や専制的な形で活動しており、人民の主権を強奪し、アメリカを道徳的墮落へと導き、その結果としてアメリカの民主主義を絶滅の危機にさらしているということである（Linker [2006]2007: 95）。ニューハウスに率いられた会議のメンバーは、同時代のアメリカ

---

<sup>167</sup> 裁判所の専制という見立てと中絶の合法化という問題との関連についての伏線として、リンカーは 1991 年から 92 年にかけてのペンシルヴェニア家族計画協会対ケーシー事件の判決を指摘している。ロー対ウェイド判決は周知の通りアメリカ国内の中絶規制法を違憲と見なし、中絶の合法性を宣言した判決であるが、ケーシー事件は、まさにこの判決が覆るかどうかが争われた裁判であった。しかし結局のところロー判決が覆されることはなく、裁判所に対するニューハウスたちの不信が募っていくことになったという（Linker [2006]2007: 91-3）。

カの司法の動向に世俗主義的な全体主義的専制の拡大を見て取ったのである<sup>168</sup>。その結果として、進みつつある司法の専制に対して明確な反対声明を出すことがその日の編集会議において決定された。これが上に述べた特集号として刊行されたものであり、それは、発刊と同時に保守派内部の各方面から激しい批判を呼ぶことになったのである。

問題の特集号に多くの批判が寄せられたのは、そこに収められた論考の過激な論調によるところが大きい。ニューハウスによって書かれたとされる「民主主義の終焉？」号の序文は、次のようなショッキングな一文を含むものであった。

アメリカはナチス・ドイツではないし、神の思し召しがあるならば、今後も決してナチス・ドイツにはならないだろう。とはいえ、次のことを否認するのは盲目的な傲慢でしかない。すなわち、ナチス・ドイツはアメリカにおいても生じうるし、特殊アメリカ的な形でここに生まれつつあるのかもしれないということである<sup>169</sup>。(Muncy 1997: 7)

アメリカの現行の体制をナチス・ドイツの蛮行に譬えるこの文章は、バーガーを含めた多くの保守主義者に衝撃を与えるものであった。そこにおいては、彼らのまさに保守してきたもの、そしてこれからも保守していくべきはずのものが、唾棄すべき危険な全体主義の体制に重ね合わされていたからである。だがアメリカの司法の動向に世俗的な全体主義的専制の傾向を見て取ったニューハウスにとって、その比喩は何ら不思議なものではなかった。さらにまた、このような事態に対してニューハウスが提案した方途も保守派の憤慨を呼び起こすことになった。というのも、こうした状況に対する彼の応答は良心に基づく闘争の要請というものであり、これが当該特集号の全体的な調子を規定していたからである。曰く、

現在司法によって立てられている法は道徳からの独立を宣言している。実際、以下に示されるように、道徳——特に伝統的な道徳、なかでも宗教と結びついた道徳——は公的な

---

<sup>168</sup> リンカーは次のように述べている。「一方の、中絶をしようとしたり安楽死をしようとしたりする私的な市民に国家がその許可を与えることと、他方の、無邪気な子供をその意志に反して死なそうと国家がはたらきかけることとを区別できなかつたセオコンたちは、アメリカ合衆国を、通常は全体主義国家のために用意されている観点から説明し始めた」(Linker [2006]2007: 95-6)。

<sup>169</sup> 以下の本文において「民主主義の終焉？」号、それに対するバーガーの批判、そして批判に対するニューハウスの応答などから文章を引用する際には、それらをまとめた M・S・マンシーの編書のページ数を示す。

秩序に対する疑念であり脅威であると法的に宣言された。西洋文明の最も基本的な諸原理の中には次のような真理がある。すなわち、道徳法則を侵害する法は全く無効であり、良心において背かれねばならないという真理である。(Muncy 1997: 6)

つまりニューハウスによれば、アメリカの市民は司法の専制に対して民主主義を取り戻すべく、「不承諾から抵抗、市民的不服従、そして道徳的に正しい革命」(Muncy 1997: 7)といったラディカルな行動を起こさなければならなかったのである。

ニューハウスのこうした主張こそ、バーガーの気分をとりわけ害することになった方針であった。というのもこれまでに確認してきた通り、バーガーの見るところでは、アメリカは確かにその内部にいくつかの問題を抱えているとはいえ、ナチス・ドイツに比せられるほど道徳的に徹底的に墮落するまでには至っていなかったからである<sup>170</sup>。そのため『民主主義の終焉?』号におけるそれと反対の見立ては、バーガーにとっては、軽率で無責任なものに思われたのである」(Nuechterlein 2017)。それゆえこの特集号が出されるや否や、バーガーは『ファースト・シングズ』誌の編集部から去っていくことになった。それについて、自伝では次のように述べられている。

最も耳障りな論考はニューハウスの論説であった。それはアメリカにおける中絶をホロコーストになぞらえており、ナチスの体制を転覆させようとする陰謀に加担したディートリヒ・ボンヘッファーの路線に従って、暴政に対して抵抗するキリスト者の権利を語っていた。[……] この特集号が右翼の市民軍の領域に足を踏み入れているように感じられたため、私は編集部を辞することにした。(Berger 2011: 204-5)

これが『ファースト・シングズ』誌の引き起こした事件の顛末であった。

もちろん先述のように、この特集号にはバーガーだけでなく保守の様々な論者からも批判が寄せられた<sup>171</sup>。それはおそらく、ニューハウスの序文をはじめとして、雑誌全体が激烈

---

<sup>170</sup> 近代における、そしてアメリカにおけるユダヤ人の運命という巨大な問題にも関わるために本稿で主題的に取り上げることはできないが、『ファースト・シングズ』誌がナチスを引き合いに出したことは、ネオコンの中でも、とりわけユダヤ系の出自を持つ人々の逆鱗に触れたようである。リンカーは、アメリカは近代世界においてユダヤ人にとっての安全な避難場所となっていたために、それをナチス・ドイツになぞらえるのは、特に彼らにとっては不快なことであったのだと指摘している (Linker [2006]2007: 104)。

<sup>171</sup> リンカーによれば、『ニューヨーク・タイムズ』はこの誌上シンポジウムに関する記事を

な論調を帯びていたためであろう。しかしリンカーが言うには、多くの批判の中でも最も痛烈な批判を寄せたのがバーガーであったという (Linker [2006]2007: 105)。バーガーは、ニューハウスたちの主たる関心は、裁判所が不当に有していると考えられる権力ではなく、その権力によってなされていることにあるのだと見ていた。すなわちバーガーは、彼らにとっての本当の問題は中絶の合法化にあったと考えていたのである。曰く、「その全体的な要旨は、アメリカの体制は、それが中絶の権利を確立してしまったがゆえに、もはや正当なものではないということであった」 (Berger 2011: 204)。バーガーはそのことを示すために、『ファースト・シングズ』誌への批判の中である反実仮想を述べていた。すなわち彼は次のような問いを投げかけたのである。もしもアメリカにおける中絶の問題が最高裁の判決ではなく議会の決定によって合法化されていたならば、そしてさらには、最高裁がその議会の決定に違憲判決を下したとするならばどうだろうか、と。バーガーは、その場合には、ニューハウスたちが最高裁のそうした判決を権力の篡奪と判断することは考え難いし、ましてやアメリカ政治の正当性を問う理由と見なすとは思えないと述べている (Muncy 1997: 72)。バーガーは、結局のところニューハウスたちにとっての問題は司法やそれに関わるアメリカ政治のあり方ではなく、伝統的なキリスト教的価値の行方にあることを見抜いていたのである。

このバーガーの批判は正鵠を射たものであった。というのも、それに対してニューハウスは肯定をもって答えたからである。ニューハウスは、まず最初に中絶の問題に関して自分は決して公平な観察者ではありえないことを断った上で、次のように応答した。すなわち最高裁が議会による中絶の合法化に対して違憲判決を下した場合には、それは、裁判所がその義務を果たしているだけなのだ、と。つまりニューハウスにとっては、もしも議会による中絶の合法化に対して最高裁から違憲判決が下されたとしても、それはアメリカの立憲主義的な秩序における司法の正当な任務の遂行なのである。それゆえニューハウスは、バーガーの言うように議会が中絶の容認を推し進めていたとすれば、自分たちの特集号の副題は「議会による篡奪」となっていたかもしれないと述べている (Muncy 1997: 180-1)。ニューハウスは、適正な法は市民の道徳と合致したものである、いやそれどころか、そのようなものでなければならないと考えていた。それゆえ彼の考えでは、法がその道徳に背く場合には、良

---

3 本も掲載し、その他の主要な保守系の雑誌や新聞も、少なくとも1本はこのシンポジウムに関する記事や論考を掲載したとのことである (Linker [2006]2007: 103)。これらの論考の多くは前出のマンシーの編書 (Muncy 1997) に収録されている。

心に基づいてそれに反抗することは正当であるということになる。そのような立場に立つニューハウスにとって、中絶の是非、ひいては司法のあり方の問題は必然的に伝統的な道徳との関連において考えられるべきものだったのである。

このようにニューハウスは、基本的に 1996 年 11 月の特集号での自らの主張の正当性を説き続けていた。かくしてこの特集号とその後の応酬が決定的な引き金となって、この事件はバーガーとニューハウスの関係——少なくとも、共通の大義や目標に向けて共闘しようとする親密な関係——に完全に破綻を来たすこととなったのである<sup>172</sup>。この決裂は、もちろんバーガーにとってもニューハウスにとっても落胆や失望を伴う成行きであったろうと思われる。しかしながらこれを契機として、バーガーはさらに自身の思索を深めていくことになるのである。だとすれば、彼はどのような経緯によってその思索を深化させたのであろうか。次章でその思索の詳細を解明するためにも、次節ではバーガーがニューハウスに向けた批判の意味を明らかにしておかねばならない。

### 第 3 節 バーガーの批判の意味

バーガーはなぜニューハウスを批判し、彼と袂を分かつことになったのだろうか。無論その原因は複数ありうるだろうし、その理由も様々に考えられうる。例えば幾度か言及しているリンカーの見立てに従えば、バーガーがニューハウスの議論に見出した問題点は、神権政治的な体制の要請ということにあった。リンカーは、ニューハウスらの議論に暗示されるものは「アメリカの政治と文化が組織的に世俗主義を取り除かれ、アメリカが徹底的にカトリックのキリスト教国として作り直される未来」(Linker [2006]2007: 178) であると考えていた。それゆえバーガーも、ニューハウスの真に望むことは正統主義的なカトリックの道徳的教説にアメリカが従うことであると見なし、それに反対したというのである<sup>173</sup>。また

---

<sup>172</sup> バーガーは自伝で「私とニューハウスは最近の彼の死別に至るまで友好関係を保っていたことを付言しておかねばならないが、かつての仲間意識が蘇ることはなかった」(Berger 2011: 205) と述べている。またニューハウスの伝記を著したボヤゴダは次のように記している。「『民主主義の終焉?』が、そしてそれと同じようにニューハウスが公的生活におけるその他の関心事を排除してますます中絶に焦点を合わせていくように思われたことが、バーガーに、彼らがもはやそのヴィジョンや使命を共有してはいないということを示唆したのであった」(Boyagoda 2015: 325)。

<sup>173</sup> 曰く、「バーガーの思考実験は次のことを明らかにしていた。すなわちセオコンたちにとっての真の問題は、『司法による』民主主義の『強奪』というよりも、正統主義的なカトリックのキリスト教の道徳的教説にアメリカが完全に従っていないことだったのである」(Linker [2006]2007: 106)。

「セオコン」という用語を生み出した J・ハイルブランもリンカーと同種の見解を示している<sup>174</sup>。リンカーやハイルブランのこうした見解は一見したところ理解しやすく、また納得のいくものであるように思われる。しかしながら、果たしてこのような解釈は本当に妥当なものと言えるのだろうか。

結論から述べれば、本稿は、ある面においてバーガーとニューハウスの関係においてそのように解釈しうる部分があることは事実だとしても、彼らによる見立てにはまだ不十分な点があると考えている。すなわちニューハウスに対するバーガーの決別には、バーガーが単にアメリカのキリスト教国化に反対したということ以上に深い理由があると考えられるのである。本稿がこのような見解を提示する根拠は次の 2 点にある。まず第 1 に、世俗主義の脅威を認め、宗教の社会的な意義を肯定するという点においては、バーガーもニューハウスも同じ立場にあったということである。そのことはこれまで時系列順にバーガーの軌跡をたどってきたわれわれには明らかであるし、さらには、彼らが中心になって発布したハートフォード宣言に特に明示されていると言える。要するにキリスト教的な価値を組み込んだ社会秩序の構想などは、1990 年代になって突如として彼らの間に現れた訳ではないのである。それゆえキリスト教的な価値や道徳の重要性それ自体に関しては、バーガーは 90 年代以降もそれ以前と変わらずニューハウスに近い考えを持っていたのではないかと推察される。それだからこそ、微妙な食い違いを孕みつつも、90 年代の半ばまでは両者の様々の共同作業が生み出されたと思われるのである。とはいえ、もちろんこれだけでは従来の解釈に対する異論としては弱すぎるだろう。より重要なのは第 2 の点である。

第 2 の点は、神権政治的な全体主義の体制をめぐるバーガーとニューハウスの考えに関わる。これに関しては次の事実がとりわけ興味深い。すなわち第 1 節で確認した通り、ニューハウスは、少なくとも 1980 年代以来、『剥き出しの公的空間』などでアメリカの宗教的な原理主義の神権政治的な傾向を批判し続けてきたということである。それはニューハウス自身の歩みについての自己理解とも合致していた。彼の伝記作家によれば、ニューハウスは、『ファースト・シングズ』誌において自身が「神政保守」というラベリングを与えられることにくり返し反論していたとのことである。しかも彼は、自らの目指してきたものは決

---

<sup>174</sup> 次のようにある。「今ネオコンに挑戦しているのは、同じくらい小規模の [……] セオコンと呼ばれうるグループである。——その大半はカトリックの知識人であり、ネオコンの哲学全体を直接的に脅かすキリスト教的な政治理論を構築しようとしている」(Heilbrunn 1996: 21)。



して神権政治的な体制の樹立ではなく、むしろ自由な民主主義的伝統の刷新、および宗教的知識に基づく道徳的確信を組み込んだ公的空間の創出であると述べていたというのである。これもわれわれが確認してきた通りである。要するにニューハウスは、アメリカは神の下にある国家であるとは述べたが、決してアメリカが神の国であるとは主張しなかったということである (Boyagoda 2015: 376-7)。そのためこの事実に照らしてみれば、ニューハウスを単に宗教的な全体主義者と見なすことはできないはずである。

この点に関して実はバーガーの方でも、宗教的な全体主義は、少なくともアメリカのような近代社会においては実現の可能性の低いものであるとされていた。これは社会学者としての彼の洞察である。バーガーの著作に親しんでいる読者には馴染みの深い議論であろうが、彼はその著作のいたるところで、近代社会において「聖なる天蓋」のようなものの再確立はもはや不可能である、あるいは少なくともその成功の可能性は極めて低いだろうということをくり返し述べていた。というのも、近代社会の生み出す様々の諸力、例えばコミュニケーション・メディアや輸送手段の発達、およびそれに伴う多様な他者との交流の増大が、そのような包括的な世界観の確立を甚だ困難なものにするからである<sup>175</sup>。端的に言えば、近代社会のもたらす多元化の諸力がそれを実現の可能性の薄いものにするのである<sup>176</sup>。それゆえバーガーの見るところでは、宗教的、世俗的とを問わず、近代社会において確固たる純粋な包括的世界観を維持しようとするのであれば、セクト化の道を選ぶ他はない。しかしながらそれはセクトの外部との交流をできる限り絶とうとする試みであり、そのことを裏返して言うならば、それは、当のセクトが社会的な重要性を持つ可能性をほぼ断念するということを意味している。このためいづれにせよ、バーガーにおいては、宗教的な原理主義が普通一般の人々を強く惹きつけるほどの大きな意義を有した現実的な脅威となる可能性は低

---

<sup>175</sup> 例えば『天蓋』には次のように述べられている。「多元主義的状况は宗教の脱独占化によって、宗教にとっての新たに存続しうる信拠構造 (plausibility structure) の構成や維持をはるかに困難なことにする。信拠構造はその大きさや確かさを失う。なぜなら、それはもはや社会的承認という目的のために役立つ社会全体の協力をのぞめないからである。簡単に言えば、当の宗教的世界の承認を拒む『他者』が常にいるのである」(Berger [1967]1969: 151)。あるいはA・ザイデルフェルトとの共著『懐疑を讃えて』における、原理主義の問題を扱った第4章の議論を参照 (Berger & Zijdeveld 2009: 69-87)。

<sup>176</sup> 特にソ連の崩壊後においては、バーガーは、一見堅固なものに見える全体主義の体制も実は脆いものでありうると考えるようになっていた。曰く、「一枚岩的な全体主義には、アーレントやその他の人たちが思い描いたのよりも多くの穴が開いているということは明らかである」(Berger [1986]1991: xviii)。

いと見なされていたのである<sup>177</sup>。これは、たとえニューハウスたちが神権政治的な体制の樹立を目指していたとしても、おそらくそのこと自体はバーガーにとってあまり真剣に懸念すべきものではなかったのではないかということを示唆している。その試みは単に失敗に終わるか、現実的に意味のない試みとなってしまうからである。もっとも、それは、原理主義的な試みが現実の社会にいかなる損害も危難ももたらしえないということではない。だがそうした試みの実現の可能性を考えてみれば、バーガーがニューハウスの全体主義化の路線に反対したという見立てには、その議論と少々そぐわない点が含まれているように思われるのである。しかしそうだとすれば、バーガーはニューハウスの方針のいかなる点を承服しがたいものと見なしたのであろうか。

これに関しては、まさに上に述べてきた 2 つの論点が手がかりを与えてくれるだろう。見てきたように、バーガーはニューハウスと同じく、宗教者の居場所を組み込んだ公的空間を創出することの必要性および重要性を認めていた。より直截に述べれば、彼らはキリスト者として、そのキリスト教信仰に基づく主張をしうる対話の空間を要請していたということである。ここまでは両者が意見を同じくするところである。不一致はその先にある。すぐ上に述べた通り、バーガーは、その結果が全体主義化であれセクト化であれ、原理主義的なアプローチにはほとんど期待をかけていなかった。キリスト教的な価値の意義や重要性を認めるものの、バーガーは決してそれを実現するための方途として原理主義を認めることはなかったのである。本稿は、これこそがバーガーとニューハウスの対立の真の源泉であったと考える。くり返せば、ニューハウスはアメリカにキリスト教的な全体主義の体制をもたらそうとは考えていなかったし、バーガーもそのことはよく承知していたはずである。つまり両者の相違は神権政治的な体制の是非ではなく、政治的なアプローチの仕方にこそあったのである。換言すれば彼らの見解の不一致は、信仰を持った者が現実の社会にいかにしてアプローチするのかという問題、すなわち政治と宗教のあるべき結節の様態をめぐるものであったということである。

『ファースト・シングズ』誌の特集号に対する批判の中で、バーガーは、彼自身も実は心情的には中絶容認派よりも中絶反対派の意見に、すなわちニューハウスたちの意見に近い立場にあることを告白している (Muncy 1997: 73)<sup>178</sup>。ただしそうした立場に基づく行動

---

<sup>177</sup> バーガーは 2006 年の「フェイス・アングル・フォーラム」においてその旨の発言をしている (Cromartie 2007)。

<sup>178</sup> とはいえ無論バーガーは、ニューハウスたちのように伝統的な道徳的価値の絶対性を墨

のためにバーガーが望むのは、激烈な調子で社会に分裂と闘争をもたらそうとする呼びかけではなかった。つまりニューハウスに対するバーガーの批判は、何よりもそのラディカル化の傾向に向けられていたのである。上でも確認したように、バーガーは、もしも保守主義がそのような傾向を帯びるならば、それはセクト化の道を進まざるをえないと見ていた。すなわち、

いかなるラディカル化の雰囲気も、特に保守主義者を自認する人々によってまとわれることなどあつてはならない。さもなくば保守主義の政治にとっての真の機会は長らく失われてしまい、保守主義はセクト主義的な下位文化に委ねられてしまうだろう。

(Muncy 1997: 70)

自らの信奉する価値に対する熱意が大きければ大きいほど、またそれにもかかわらずその価値の実現が絶望的であればあるほど、それだけ一層、状況に対する応答は過激な雰囲気を帯びざるをえないのかもしれない。しかしながらバーガーによれば、それは狂信的なセクト化ということに他ならないのである。それは現実の社会における望まじき価値の普及という点から見れば、目指すべき目標からの後退である。それゆえ、バーガーは次のように述べる。

「価値」に関わる問題に関して保守主義者に託されているのは、交渉不可能な絶対的原理を提唱するラディカル化の雰囲気に陥ることなく、正しく保守的な立場を説明することである。そのような立場が有権者の広範な層を説得しようと筆者は考えている。[……] 別言すれば保守主義者に託されているのは、政治的に現実味のある社会的、文化的な綱領を建設することなのである。(Muncy 1997: 73-4)

ここでバーガーが説いているのは、セクト化とは正反対の道筋である。すなわち彼は、ラディカルな論調をまとうことなく、自らの信ずる価値の実現に向けて根気強く、辛抱強く、社会に訴えかけていくことを提案しているのである。これは異なる価値を信奉する他者と

---

守しようとはしなかった。実際彼はある箇所で、自らが「中絶に関して常に中道的な立場をとってきたし、同性愛に関しては明らかにリベラルな立場である」(Berger 2001b: 191)と明言していた。

の対話を重んじる姿勢であると言ってもよいだろう。セクト化の道が、いかなる手段を用いるにせよ、ともかくも他者との関わり合いをできる限り絶とうとする選択肢であるとすれば、バーガーの提案するのはそれとは真逆の選択肢なのである。

上記のことを政治的なアプローチの仕方という角度から言い換えるならば、次のようにまとめることができるだろう。すなわち価値の実現という点に関して、バーガーが責任倫理に基づく目的合理的な行動を提案しているのに対して、ニューハウスや彼を中心とするラディカルな保守主義者は心情倫理に基づく価値合理的な行動を選んだのである。ニューハウスが心情倫理において政治と宗教のより直接的な結びつきを求めたとすれば、反対にバーガーは責任倫理においてそれらのより間接的な関係を要請したということである。その結果が彼らの食い違いとして、つまり心情倫理に従ったラディカルな保守というニューハウスの路線と責任倫理に則った現実主義的な保守というバーガーの路線との相違として現れたのである。ここにおいてバーガーは、かつて左派のラディカルに批判を向けたのと同じようにして、右派のラディカルをも批判している。それゆえラディカルな傾向や論者に対して責任倫理に則った批判を向けるという姿勢は、バーガーの中で一貫したものであったと言える。まさにこのような相違がバーガーとニューハウスの決裂の根底にあったのである。

ここに述べた本稿の解釈を支えてくれるものこそ、ウィリアムズバーグ憲章の理念に他ならない。ウィリアムズバーグ憲章を見てきたわれわれには、バーガーがニューハウスに批判を寄せた理由がはっきりと理解できるだろう。ウィリアムズバーグ憲章は、合衆国憲法修正第1条に基づいて信教の自由の重要性を宣言すると共に、他者との共生の作法を説くものでもあった。端的に言って、ニューハウスの行動は対話に基づく平和的共生という憲章の理念から逸脱するものだったのである。というのも、それは社会に分裂と闘争をもたらそうとする過激な要請であったからである。もしかするとニューハウスとしては、彼の行動自体が信教の自由に基づくもの、それゆえ基本的な権利として容認されうるものであると考えていたのかもしれない。けれどもバーガーにとって、抵抗や革命の呼びかけまでも含むその主張は許容しうる限度を超えたものだったのである<sup>179</sup>。この点において、バーガーはウィ

---

<sup>179</sup> しかしそうであるとするならば、次のような問題が残る。すなわちこうした憲章の発布に携わったのにもかかわらず、なぜニューハウスは90年代以降にラディカル化していったのかという問題である。残念ながら現時点では、これに関しては推測する以外にはない。1つには、これまでも幾度か示唆してきたように、現実のアメリカ社会が彼の信奉する宗教的な価値や道徳からあまりにも乖離した方向に進んでしまいつつあった（ように思われた）ということが挙げられるだろう。この見方に従えば、ニューハウスやノヴァクにとっては、過激な論調で訴えかけざるをえないほどに理想と現実の懸隔が大きいものに感

リアムズバーグ憲章の理念に則してニューハウスを批判していたと見なすことができる。バーガーとニューハウスの決裂に関してここに述べた解釈は、従来のバーガー論では全く指摘されてこなかったことなので、ここで特に強調しておきたい。

ニューハウスとのこのような決裂を 1 つの機縁として、90 年代以降のバーガーはウィリアムズバーグ憲章の理念を実現するための方途を模索していくことになる。それは合衆国憲法修正第 1 条に則した他者との平和的な共生のための条件を探る試みであった。次章では彼の思索におけるこの新たな局面に光を当てていくこととしよう。

### 補節 ブッシュ政権に対するそれぞれの態度

上に述べてきたバーガーとニューハウスの相違は 2000 年代以降のアメリカ政治へのそれぞれの態度にも反映されていたため、本稿の見解を支持する事例として最後にそのことについて補節の形で簡単に触れておきたい。より具体的に言えば、それは、ニューハウスが 90 年代末から G・W・ブッシュとの交流を深め、彼が大統領に就任した後はその政権を熱烈に支持したのに対して、バーガーはブッシュには一貫して批判的な姿勢を示していたという相違である。

ニューハウスはブッシュがテキサス州知事であった 1998 年に、彼の個人的なアドバイザーの 1 人であった K・ローヴの招待を受けてブッシュと知り合うようになり、2000 年の大統領選挙に際して彼に力を貸すことになった。これはローヴの選挙戦略の一環であったようである。それは保守的な宗教者の支持を取り込もうとする戦略であった。ブッシュ自身の信仰の篤さは、例えば次のエピソードなどでよく知られているだろう。すなわち彼が、1985 年に父親の友人であった B・グラハムとの出会いを通じて宗教的な目覚めを経験し、それまで苦しんでいたアルコール依存症を克服するに至ったという有名なエピソードである。ローヴはそうした篤信のキリスト者としてのブッシュの実質的な支持者の層を生み出

---

じ取られたのであろうと考えられる。彼らはそれほどまでに現実の社会に不満を募らせており、また、それだけ追い詰められていたということである。あるいはリンカーは、ニューハウスをはじめとする神政保守の面々はもともとラディカルであったと述べている。すなわち、「若き牧師ニューハウスは非常に早くから、彼が、説教を政治的な抗議の機会として扱おうとする神学的、政治的なラディカルであることを示していた。彼はその抗議によってルターの説く 2 つの世界の懸隔を狭め、それを消去しようとしたのである」(Linker [2006]2007: 18)。つまりその政治的な立場が左から右へと変わったとはいえ、彼らの本質的にラディカルな部分は根底においては変わっていないというのである。以上の推察を決定づける確証はいまだ筆者にはないものの、いずれにせよ、少なくとも本文で述べたバーガーとニューハウスの相違は明らかであると思われる。

すべく、カトリックと福音派からなる宗教的な保守主義者の連合をつくり出そうとしていた。そのために、当時すでに保守派の間で大きな影響力を持っていたニューハウスの力を借りようとしたのである (Boyagoda 2015: 338)。また実際に選挙運動が始まってからは、ローヴは、ニューハウスやノヴァクの著作をよく読み込んでいた M・ガーソンをブッシュのスピーチ・ライターとして雇うことで、この戦略をさらに推し進めようとした (Linker [2006]2007: 114)。ブッシュが大統領に就任した後もニューハウスは様々の面で政権を支持し、その政策に影響を及ぼすことになったが、まさにその影響の中身が上に論じたことを証明してくれるのである。では、それはいかなるものであったのだろうか。

ブッシュ政権に対するニューハウスの支持と影響力は対外政策と対内政策の両面にわたっている。まず対外政策に関して言えば、ニューハウスは 9. 11 以降のテロとの戦いを積極的に支持していた。このことは『ファースト・シングズ』誌に掲載された種々の論考において明示的に語られている<sup>180</sup>。そこにおいてニューハウスは、アフガニスタンやイラクにおける米軍の行動を正戦／聖戦として正当化しようとしていた。彼はアメリカのテロとの戦いを正義の宗教戦争として支持していたのである (Boyagoda 2015: 351-3)<sup>181</sup>。これはイラクなどへのアメリカの侵攻を肯定するという点で、第 2 世代のネオコンの対外政策の方針とも重なり合うものであった。もちろん第 2 世代のネオコンは、こうしたアメリカの軍事行動を、アメリカの一極支配を確立ないし維持するための予防的な先制攻撃の一環と見なししており、必ずしもそれを宗教戦争として正当化した訳ではなかった (Ryan 2010: 2, 21)。とはいえそれを支持する理由が何であれ、ニューハウスも第 2 世代のネオコンもブッシュ政権下での対外戦争を支持するという点では軌を一にしていたのである。

それに対してニューハウスとは対照的に、バーガーはこうした論調には極めて批判的であり、自伝の中でもブッシュ政権の対外政策をくり返し非難していた<sup>182</sup>。またバーガーはドーリエンのインタビューにおいて、この時期のアメリカの対外政策について次のように答えたという。

---

<sup>180</sup> 例えば 2001 年 12 月号の論説などが有名である (The Editors 2001)。

<sup>181</sup> これについてのさらに詳しい議論はリンカーの著作の第 4 章で展開されている (Linker [2006]2007: 117-46)。

<sup>182</sup> 曰く、「私は第三世界におけるアメリカの政策のすべてに対して無批判的である訳ではない。それは若き日のヴェトナム戦争への反対からジョージ・W・ブッシュのウィルソンの民主主義至上主義 (democratism) に対する異議にまで続いている」(Berger 2011: 176)。

それはもう 1 つの政治化された宗教です。アメリカが世界に民主主義を輸出するために何らかの義務を持っているという考えは極めて危険な理論です。われわれが、あるいは世界が決して必要としないのは、アメリカが世界の警察になるということなのです。

(Dorrien 2004: 77)

この証言はドーリエンの著作からの孫引きであるが、そこで語られている内容は本稿でこれまでに見てきた彼の立場と一致するものであることが分かるだろう。すなわちブッシュ政権の対外政策を「政治化された宗教」と見なし、アメリカが「世界の警察」になることを非難する上記の言明は、バーガーの現実主義的な政治的立場の反映に他ならないのである。彼のこのような立場が責任倫理に基づいていたということは、すでに幾度も確認してきた通りである。

また対内政策について述べれば、ニューハウスはブッシュの大統領選挙に際して、中絶や安楽死といった問題について反対の姿勢を明確にすべきであると助言した (Boyagoda 2015: 339)。無論これはニューハウスの宗教的な立場に基づく助言であるが、これ以外にもニューハウスはこの立場に基づく政策の示唆を与えたという。それを象徴するのが「思いやりのある保守主義 (compassionate conservatism)」、特にその「信仰に基づき、かつコミュニティによるイニシアティブ (Faith-based and Community Initiatives)」という政策である。これは救貧サービスを含む種々の社会政策を実施する宗教組織に公的な助成を行なうという政策である<sup>183</sup>。これについてはブッシュ自身が、彼のアドバイザーの 1 人であった M・オラスキーの著作『思いやりのある保守主義』に寄せた前書きの中で次のように明快に語っている。

政府はいくつかのことを非常にうまく行なうことができるが、われわれの心情や、われわれの生活における目的の感覚に希望をもたらすことはできない。そのためには教会、シナゴグ、モスク、慈善活動が必要なのである。真に思いやりのある政府とは、これらの思いやりを持つ団体を集結させ、それらが成功することのできる環境を与えてくれる政府である。それは、自らの限界を知る政府であり、人々が自分の心の中にあるものを示すのを助ける政府である。それは、すべての宗教組織を助ける政府である。(Olasky 2000:

---

<sup>183</sup> この政策について、詳しくは新田紀子の論文を参照 (新田 2003)。

xii)

ここには上述の政策の核心的な理念が明言されている。オラスキーによれば、社会政策において宗教組織の存在が重視されるのは、「多元主義的な社会の政府は、本来的に、霊的な欲求に向き合うことができない」(Olasky 2000: 4) という理由による。すなわち貧困をはじめとする社会問題は、単に物質的な問題であるのみならず、霊的な問題でもあるというのである。このために、社会問題の物質的な次元にのみ照準する政策はその本質的な解決にはならないとされる。それと同時にまた、多元主義的な社会においては、社会問題の霊的な次元はそもそも政府による一元的な解決をのぞめないとされる。それゆえ「ソーシャル・サービスのより効果的な方策は、究極的には私的な制度、特に宗教制度への回帰にかかっている」(Olasky 2000: 4) ということになるのである。アメリカ社会に様々に存在する多元的な宗教制度が、問題の解決を中心的に担うということである。

ブッシュ政権のこうした政策の意義や具体的な成果はここでは問わない。ここではただ本章の目的を果たすために、この政策と自身の思想との関連についてのニューハウスとバーガーのそれぞれの理解を示すにとどめておく。容易に推察されうるように、この政策の根底にある考えは、「社会問題は教会や慈善団体といったサブ政治的で私的な組織によって最善の解決がなされうる」(Linker [2006]2007: 114) というものである。思いやりのある保守主義を支えるこうした発想の淵源の 1 つとして、これまではしばしばバーガーとニューハウスの共著『人々に力を』(Berger & Neuhaus [1977]1996) が挙げられてきた。これはバーガーがそこにおいて仲介構造論を展開した著作である。それゆえバーガーの仲介構造論はブッシュ政権の対内政策の理論的な正当化と見なされることもあるのだが、本稿の見るところでは、そのように考えるのは性急な誤断である<sup>184</sup>。もちろんニューハウスの方は同書がブッシュ政権下の社会政策に、さらにはアメリカの公共政策全般に多大な影響力を及ぼしたことを誇っていたという (Boyagoda 2015: 202)。だがそれとは対照的に、バーガーは自身の議論のそのような影響力には懐疑的であった。曰く、

---

<sup>184</sup> 例えば清水はバーガーの議論とオラスキーの議論の共通性を指摘し、バーガーが「信仰に基づき、かつコミュニティによるイニシアティブ」の支持者であったと述べる(清水 2011: 255-66)。だが清水の議論は厳密な論証と考察を欠くものであり、議論の内容の類似性だけでもってバーガーを当の政策の支持者であると断定することはできないはずである。その理由は以下の本文において示す。



出版されてからの間、[……] 次のような主張がなされてきた。すなわち『人々に力を』はアメリカにおける種々の福祉改革などの社会政策や、信仰に基づくイニシアティブにつながった発展に大きな影響を与えたという主張である。私はそうした主張には懐疑的である。むしろ私は、この小著はまさしく適切な時期に刊行されたのだと考えている。つまりそれは、アメリカの福祉国家の効率や、そのプログラムを管理する巨大な官僚制度の意図せざる帰結について深刻な疑問が投げかけられた時に出されたのである。(Berger 2011: 152)

この引用文には自著の影響力についてのバーガーの見解が示されている。もちろん自著に対する彼のこうした過小評価はある種の謙遜なのかもしれない。彼の評価が妥当なものであったのかどうかということには、この時代の政策論議を網羅的に検討しなければ正確な判断を下しえないだろう。無論それは本章の目的から大きく外れる問題である。とはいえこの言明からだけでも、少なくとも、彼がブッシュ政権の社会政策に積極的な支持を与えてはいなかったであろうということは読み取れる。上の引用文において、バーガーは自身の議論とブッシュの政策との関連性を否認しようとしているからである。これはニューハウスがブッシュ政権を熱烈に支持し、その政策に対する仲介構造論の影響力を強調したのとは対照的な態度である。この点においても両者は意見を異にしていたのである。

このように対外政策に関しても対内政策に関しても、総じてバーガーはブッシュ政権に対してニューハウスとは明確に異なる立場をとっていた。すなわちニューハウスとは異なり、バーガーは、同政権に対しては明らかに批判的な態度を保っていたのである<sup>185</sup>。このことが原因となって、バーガーはついにネオコンそのものからも距離をとるようになっていく。ニューハウスやネオコンが力説するテロとの戦争や、国内の文化的問題に関する彼らの提言を支持するというのは、彼にはできないことだったのである<sup>186</sup>。

---

<sup>185</sup> 自伝によれば、バーガーはブッシュがテキサス州知事であった時分から彼に対してあまり良い印象を持っていなかったようである。曰く、「また対外政策に関してジョージ・W・ブッシュに批判的になるよりもずっと前に、私は、彼がテキサス州知事時代に死刑について述べたことにぞっとさせられたのである」(Berger 2011: 176-7)。このことも、ニューハウスが州知事時代のブッシュと親密に交流していたこととは対照的である。

<sup>186</sup> 彼は次のように述べている。「国内のことで言えば、私は、ネオコンが[……]中絶や同性愛に関してキリスト教右派の立場を奉じるようになったときに彼らから距離をとった」(Berger 2011: 176)。あるいは「しばらくの間、われわれはネオコンの環境に居心地の良さを感じていた。[……] 1986年にブリジットと私は『コメンタリー』誌に『われわれの保守主義と彼らの保守主義』という論考を発表した。[……] ここには皮肉があって、[……]

以上のことから分かるように、2000年以降のアメリカ政治、特にブッシュ政権に対するそれぞれの評価にはバーガーとニューハウスの立場の違いが明瞭に映し出されている。すでに述べたように、両者のこのような相違と決裂の根底にあったのは政治と宗教のあるべき関係についての考え方であった。ニューハウスは、政治は文化の函数であり、文化の中心には宗教があると述べて、それらの直接的な結びつきを提唱した。その結果として、彼はラディカルな保守の道を選ぶことになった。それに対してバーガーは、いわば政治と宗教のより間接的な関係を求めたのだと言えよう。これは左派のラディカル社会学批判の頃から一貫する彼の立場であった。だが本章で見てきたニューハウスとの関係の変化を通じて、政治と宗教の問題は90年代以降に改めてバーガーにとって考究すべき主題となったのである。このためにニューハウスとの決別を契機として、それ以降、バーガーはこの問題をさらに深めて考えていくことになる。こうして、今やわれわれは彼の思索の最晩年の局面に差し掛かろうとしている。

---

その頃からネオコンたち自身がまさにそうした保守主義者との同盟を結び始めていたのである。彼らは、はじめは性の政治の領域においてそうなり、後にはジョージ・W・ブッシュの危険な対外政策を支持するようになった。[……] 中絶やその他の大半の重要な問題に関するわれわれの中道の立場はいたるところで彼らとは合わないものであった」(Berger 2011: 203-4)。ここで言われている「ネオコン」は、おそらくニューハウスを中心としたグループであろうと思われる。

## 第7章 終局——〈間〉の模索

晩年のニューハウスが特に執心した中絶や同性愛といった問題は、アメリカにおいて現在に至るまで保守とリベラルを二分し続けている。この点において、まさしくニューハウスの原理主義化はアメリカ社会の分極化という事態を象徴するものであった。分極化の度合いが深刻になればなるほど、双方の陣営の論調はより一層過激なものになり、またそれにつれて、互いが折り合うことのできる妥協点を見出すこともさらに困難を極めていく。ハンターの「文化戦争」という用語は、このような状況を如実に捉える巧みな表現であった。こうした難しい状況の中で、最晩年のバーガーは、彼が「平和の公式 (formulas of peace)」と称した理想の社会像についての構想を練り上げていくことになる。本章は彼のそうした構想の内容と意義の検討を中心的な主題とする。

なぜこの時期にバーガーは規範的な社会構想を示さねばならなかったのか、また、その社会構想は彼の社会学理論とどのような関係にあったのか。こうした問題を解くにあたってはハンターとの関係が重要な論点になる。というのも上記の「平和の公式」に関わるバーガーの思索は、部分的にはハンターの議論との対話の中で積み上げられていったと見なしうるからである。バーガーの最晩年の思考に影響を及ぼした現実的、具体的な機縁がニューハウスとの決裂であったとすれば、それにとっての理論的、思想的な契機はハンターの議論であったと言えるだろう。抽象的な言い方になるが、バーガーにおいてこの思索は相対主義と原理主義の〈間〉の模索という形で進められた。それは、ある価値に確固として基づきながらもその価値を絶対化することのない立場の探求であり、異なる価値を抱く他者との共生の方途を模索する試みであった。それはまた、いかにしてウィリアムズバーグ憲章の理念が現実の社会において実現されうるかという問題をめぐる思考だったと言ってもよいかもしれない。以上のような問題が最晩年のバーガーの思索を導いていた。本章ではその詳細を明らかにすることによって、彼の社会学思想の最終的な到達地点を見定めておきたい。

そのために本章は以下の順序で論述を進めていく。まずはバーガーの思索を新たな局面へと開いていく契機となったハンターの文化戦争論を概観する(第1節)。次いで、それがバーガーの仲介構造論に対する鋭い批判をも含んでいたことを確認し、バーガーがハンターからの批判を受けて自身の議論をいかにして修正しようとしたのかを明らかにする(第2節)。そして最後に、この修正に基づいて、バーガーが「平和の公式」ということでいかなる社会を構想していたのかを解明する(第3節)。彼のこのような営為は、アメリカの困難

な状況を明確に自覚しつつ、その歴史的、思想的な遺産を何とかして保守しようとする試みであった。以上の論究を通して、バーガーの最晩年の思索の内容とその到達点を明らかにすることができるだろう。それはバーガーという思想家の意義と評価を考えるために不可欠の議論となるはずである。

## 第1節 ハンターの「文化戦争」論

1990年代にニューハウスと決裂してからのバーガーの思索を吟味するためには、彼の学生であったハンターの議論も踏まえておかねばならない。というのも、ウィリアムズバーグ憲章以降もいくつかの研究プロジェクトにおいてバーガーと活動を共にしていたハンターの議論は、90年代以降のバーガーが「平和の公式」を求めて規範的な現代社会論を展開していく際の重要な対話の相手であったと考えられるからである。もちろん本稿でこれまでに確認してきたように、理想の社会像の探求は70年代の仲介構造論やハートフォード宣言以来のバーガーの関心であった。彼はそれを90年代にさらに発展、深化させようとしていたのだが、まさにその契機となったのがハンターの議論だったのである。それゆえこの時期のバーガーの議論の全容を解明するためにも、以下では、まずはハンターの文化戦争論の概略を確認しておく。

1991年の著作でハンターが用いた「文化戦争 (culture war)」という用語は、今やアメリカ社会を語る際に広く言及されるものとなっている。彼の著作が出された翌年の1992年の共和党全国大会で、その年の大統領選挙の共和党の指名候補を争っていたP・ブキャナンがこの用語を用いたというエピソードも今ではよく知られている。とはいえ、ブキャナンを含む保守の政治家や論客たちが主として闘争を呼びかけるスローガンとしてこの用語を用いたのに対して、ハンターは現代のアメリカ社会を分析するための重要な概念としてそれを用いていたという点には注意しておくべきである<sup>187</sup>。だとすれば、ハンターはこの用語によってどのような事態を描き出そうとしていたのだろうか。

言うまでもないかもしれないが、前章で確認した一部の第1世代のネオコンを含む原理主義的な立場の台頭は、この時期のアメリカの政治的、文化的動向の一面でしかない。保守派の陣営内部での勢力図の再編の外では、一部の保守派の過激化に呼応するようにしてリ

---

<sup>187</sup> ブキャナンらのグループは一般にペイリオコンと呼ばれる保守の一派である。そのペイリオコンたちが文化戦争論においてどのような闘争を呼びかけたのかということについては、例えば井上弘貴の論文(井上 2018)を参照されたい。

ベラルの側も好戦的な態度を強めていったからである。無論保守派の全体が過激化した訳ではなかったのと同じように、リベラルの全体までもが過激な調子を強めた訳ではない。とはいえ、保守派の部分的な原理主義化とほぼ時期を同じくして、一部のリベラルがラディカル化していったことは事実であると考えていだろう。その結果として、様々の問題に関する両派の対立は深く、深刻なものになっていく。かくして家族、教育、メディア、芸術、法、選挙政治といった種々の文化的領域において現在にまで続くアメリカ社会の分極化が進展していった。ハンターはこのような状況を文化戦争という言葉で形容し、それに分析を加えたのである<sup>188</sup>。

ハンターの用いた文化戦争という用語はもちろん 19 世紀末のドイツにおける文化闘争 (Kulturkampf) を念頭に置いたものである。だがこの 2 つの用語はその意味内容において重なり合いつつも微妙にずれている。周知のように文化闘争とは、19 世紀末のドイツにおいて、反プロイセン分子の集まるカトリック教会に対して行なわれた抑圧政策である。だがハンターが言うには、今日のアメリカで生じている文化戦争においては、もはや対立軸はプロテスタントとカトリックの間にあるのではない。今や敵対関係はより複雑で多様な文化の担い手の間に生まれているという (Hunter 1991: xii)。これが 19 世紀末のドイツと 20 世紀末のアメリカとの大きな相違なのだが、しかしそれにもかかわらず、ある重要な点においてそれらは類似した側面を持っているとハンターは述べる。それは、文化闘争が、そのより深い次元においてドイツ帝国の統一とドイツ国民のアイデンティティをめぐる争いであったという点に関わる。これと同じようにしてアメリカの文化戦争においても、様々の具体的な問題をめぐる対立の深層において、「われわれがアメリカ人としてどのように自らの生を共に秩序づけるのか」 (Hunter 1991: 34) ということが争点となっているというのである。すなわち複雑かつ多様な諸問題をめぐる表面的な対立の背後には、アメリカ社会の意義、

---

<sup>188</sup> 実はハンターが文化戦争という用語でアメリカ社会を分析するよりも前に、バーガー自身がドイツ語の文化闘争という言葉を用いた議論を展開していた (Berger 1986b, 1987)。だがそこにおいてバーガーは、文化闘争を、企業経営等に携わる独立自存的な旧中産階級と、福祉国家の様々の部門を占める知識階級であり、中道左派的な傾向を持つニュークラスとの対立として捉えていた。曰く、「文化闘争 (Kulturkampf) は階級闘争 (Klassenkampf) という重要な次元を持つ。別言すれば、われわれはここにおいて階級文化の闘争に直面しているのである」 (Berger 1986b: 27)。このため、無論ハンターがバーガーのこの議論に何らかの示唆を得ていた可能性は否めないにせよ、ここでバーガーはハンターの言う意味での文化戦争論を主題的に展開していた訳ではないし、少なくともこの時点でのこの用語に関する彼らの用法はそれぞれに異なったものであった。とはいえその後ハンターもバーガーのこうした観点を取り入れるようになるのだが、そのことについては本稿の末尾で触れる。

アメリカ人としてのアイデンティティ、およびそれらを支える根源的な価値の理解に関わる、より根本的な対立があるということである。曰く、

今日論じられている諸問題——中絶、育児、芸術のための基金、アフターマティブ・アクションと割当て制、同性愛者の権利、公教育における価値、多文化主義——における政治的不一致の核心は、究極的かつ最終的に、道徳的權威の問題にまでさかのぼることができる。道徳的權威ということで筆者が意味しているのは、人々が善悪、正邪、容認することが可能か否か等を決める際の規準である。(Hunter 1991: 42)

これがハンターの文化戦争論の要点の1つである<sup>189</sup>。そうであるとすれば、なぜ20世紀末以降のアメリカにおいてそのような深刻な対立が生じつつあるのであろうか。端的に言えば、それは聖書の文化に基づくかつての宗教的、道徳的な合意が失われたからである。そのことは、現在の文化戦争における対立軸がそれまでの文化的な対立軸とは異なるものになりつつあることに示されている。ハンターによれば、これまでのアメリカ史の大半を占める文化的な敵対関係は「聖書の文化の境界の内部で」(Hunter 1991: 42)、すなわち無数のプロテスタントの諸宗派、カトリック、そしてユダヤ教徒の間で生じていた。そのため明らかな対立が存在するにもかかわらず、これらの集団の間の対立の基底には、「共同体や国家における生活の秩序についての基本的な合意、すなわち聖書的な象徴や表象によって作り出された一致」(Hunter 1991: 42)が存在した。それゆえにこそ第二次大戦後の1950年代のアメリカにおいて、ハーバークが描き出したような宗教復興が生じたのであろう。しかしながらハンターの見るところでは、今やこの合意は崩れてしまっている。それは、バーガーも「ポスト・プロテスタントのアメリカ」という言い方で捉えようとしていた状況であった。この結果として、「アメリカ人としてのわれわれは何者なのかということについてのわれわれの最も根本的な観念が、今や食い違っているのである」(Hunter 1991: 42)。

それに伴い、聖書的文化の内部での対立に代わって現在新たに現れているのが「アメリカ文化における二極化する衝動ないし傾向」(Hunter 1991: 43)である。ハンターはそれを

---

<sup>189</sup> それはまた次のように簡潔に述べられている。「一見すると無数の独立した文化的論争に見えるものが、実はアメリカの意味を定義することをめぐる非常に包括的で重大な闘い——いかにして、いかなる条件でアメリカ人は共に生きるのか、何が善き社会を構成するのかということをめぐる闘い——なのである」(Hunter 1991: 51)。

「正統主義への衝動と革新主義への衝動」(Hunter 1991: 43)と呼ぶ。この二極化の傾向が文化戦争を招き、アメリカ社会の分極化をもたらしつつあるのである。なぜなら、アメリカの意味を根本的に規定する道徳的な権威に対して、これらはそれぞれ全く異なるアプローチをとるからである。正統派のアプローチに共通する特徴は「外在的で、定義可能で、超越的な権威への傾倒」(Hunter 1991: 44)である。それはいわば「上から来る永遠の」(Hunter 1991: 44)道徳的権威を信奉しているのである。それに対して革新派のアプローチは、「現代生活において支配的な前提に従って歴史的な信仰を再象徴化する傾向」(Hunter 1991: 44-5)を共有している。すなわち革新派は、道徳的な権威は特定の宗教的、文化的な伝統と現代的生活との対話や折衝の中から生まれてくると考えているということである。この正統派と革新派の立場は、政治的にはそれぞれ保守とリベラルの立場に対応するとハンターは言う。逆に言えば、種々の具体的な問題に関する政治的な対立の背後には、道徳的権威をめぐる以上のような深い分裂があるということである。ハンターによればこの正統派と革新派の対立が、かつての聖書的文化内部の対立に代わって、プロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒、さらには世俗主義者のグループを横断して生じつつあるという。つまり今やアメリカ社会において、新たな分断線は、正統派のプロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒、世俗主義者と革新派のプロテスタント、カトリック、ユダヤ教徒、世俗主義者の間に走っているというのである。これがアメリカの文化戦争における新たな、そして最も大きな対立軸である。

以上のことを示した上で、ハンターはこの文化戦争における政治、文化、宗教の一体性を指摘する。もちろんここで言う宗教とは宗派に基づく狭い意味でのそれではない。文化戦争の中心にはより広い意味での宗教に類似する点があるということである。これについてハンターは次のように述べている。

というのも政治は、その大部分が文化（競争する価値、観念、そしてしばしば価値に基づく利害）の表現だからである。だが文化の中心にあるのは宗教、すなわち信仰の体系である。そして宗教の中心にあるのは、世界についての真理要求なのである。[……]（政治の本質たる）権力をめぐる闘争は、その大部分において、真理要求の間の闘争であり、この要求は、その内容においてという訳ではないにせよ、その性質において本質的に宗教的なものである。(Hunter 1991: 57-8)

ハンターのこうした指摘はニューハウスの議論を想起させるものであろう。前章で見たように、ニューハウスも『剥き出しの公的空間』において、政治は文化の函数であり、文化の中心には宗教があると論じていた。実際、保守的なカトリックの教説に基づいて中絶や安楽死の容認に対する激しい抵抗を呼びかけたニューハウスの立場は、ハンターの言う正統派の立場に極めてよく合致するものである。われわれはこの点にニューハウスとハンターの同時代性を見て取ることができるだろう。両者はアメリカ社会を二分する諸問題に対してそれぞれの立場から向き合っていたということである。すなわちその問題に関して、ニューハウスが当事者として激烈な闘争を呼びかけたとすれば、ハンターは観察者としてその闘争を分析しようとしていたのである。この闘争の中にハンターが見出した特徴が上記の政治、文化、宗教の一体性というものであった。

しかしまさに上の引用文に記されたこうした特徴のために、文化戦争においては、双方の陣営が折り合うことのできる妥協点を見出すことがほとんど不可能になってしまうのである。対立の根底に宗教に比せられる要素があるからこそ、文化的、政治的な問題に関して妥協することが不可能になるということである。ハンターが言うには、「政治的問題に関しては、妥協は可能である。しかし究極的な道徳的真理の問題に関しては、妥協は不可能なのである」(Hunter 1991: 46)。ハンターの特徴づけに従えば、道徳的な権威の由来に関して、正統派が超越的な源泉を主張するのに対して、革新派は人間による条件的、相対的な解釈を主張するということであった。ハンターは、このような対極的な世界観の間に妥協点が成立することはほとんど不可能であろうと見るのである。彼は次のように述べている。

民主主義における政治と公共政策の現実には、良くも悪くも、公的な議論と討論から生まれる妥協である。だがそうした議論は、対立する陣営によって用いられる道徳的な言語が全く正反対であるときには、実現不可能であるように思われる。[……] 互いの問題について語る際の道徳的な言語がかくも対立するならば、政治的解決策は社会学的には不可能であるように思われるのである。(Hunter 1991: 129-130)

すなわち、正統派と革新派はそれぞれ全く異なる別個の世界に生きているということである。そして別々の世界に住む人々の間では、現実的に、対話という営為がそもそも成立しえないかもしれない。それが上記の引用文に述べられていることである。アメリカ社会の分極化の中にこのような深刻な事態を見出したからこそ、ハンターはそれを文化戦争という



言葉で捉えようとしたのであった。

アメリカ社会の分極化とそこにおける対立の深刻化という以上のハンターの議論には、バーガーからの影響とバーガーに対する批判の両方を見て取ることができる。順を追って見ていこう。実はハンターの文化戦争論には、その著作の刊行以来、文化戦争なるものは現実には存在していないという批判が絶えず寄せられてきた。例えばA・ウルフの批判(Wolfe 1998)などが典型的であるが、批判者たちは次のことをくり返し主張してきた。すなわち、普通の中産階級のアメリカ人の大半は種々の政治的、文化的な論争に関してどちらかと言えば中道的で穏健な見解を持っており、ハンターが言うほどの分極化は存在しないということである<sup>190</sup>。けれども重要なことに、これはハンター自身も認めている事実である。換言すれば、アメリカ人の全体が左右の両極に分裂している訳ではないこと、穏健な意見を持った人々が大半であることなどはハンターの議論の前提なのである。実際、すでに『文化戦争』において彼は「大半のアメリカ人はアメリカ文化の中の二極化する衝動の間で、広大な中道の位置を占めている」(Hunter 1991: 43)と述べていた。文化戦争論におけるハンターの問いはまさにその先にあった。すなわち、このような事実があるにもかかわらず、なぜ中道的な立場に立つ普通の人々の声は公的な議論においてかき消されてしまうのか、なぜ過激な意見ばかりが流布してしまうのかという問いが、彼の文化戦争論を貫いているのである。

この問題に関してハンターは様々の知的、文化的なエリートの役割を重視するのだが、その議論の前提として、そもそも文化をどのようなものと見なすのかという点において、ハンターはバーガーとルックマンの議論の強い影響下にあると言える。ハンターによれば、文化戦争という破局的な事態は、単なる個人の意志や信念の次元において生じているのではない。文化戦争は、そうした個人的選好とは異質のものとしての文化、すなわちそうした個人的選好とは異なる次元において一種独特のリアリティとして存在する文化をめぐって生じているというのである。彼の理解に従えば、文化とは、ライフスタイルや習慣のような個人的選好に簡単に還元されうるものではない。先に見たように、文化の中心には善悪や正邪に関する規範や世界についての真理要求があるとされるからである。それゆえ、確かに文化はそれを生み出す人間を離れては存在しえないかもしれないが、人間もまた文化を離れて人間たることはできない。というのも人間を人間として形成するメカニズムの深奥におい

---

<sup>190</sup> ウルフの他には、M・P・フィオリナたちが、統計的なデータに基づいて、アメリカ人の全体が左右の政治的立場に分裂している訳ではないこと、それゆえ文化戦争は存在しないことを主張している (Fiorina et al. [2005]2011)。

て、まさに文化の規範的な拘束力が作用しているからである。これは要するに、人間と文化は互いが互いを形成し合う関係にあるということ、別言すれば、それらは共に〈つくり／つぐられ〉の関係にあるということである。こうした議論からだけでもバーガーの影響を見取ることができるだろうが、さらに明白な確証として、ハンターはリアリティを定義する言語の力について次のように述べている。

文化的活動の産出、拡散の中心にあるのは言語である。[……] 言語の力は、われわれの経験の様々の変わり続ける側面を対象化し、同定可能で「客観的に」リアルなものにする能力にある。対象に名前が与えられ、関係性が言い表され、評価の基準が明言され、状況が定義されるとき、それらは真実性の感覚を獲得する。(Hunter 2006: 27-8)

この引用文で述べられている内容は、バーガーとルックマンの『構成』の第1部における日常生活世界の記述的な説明を想起させるものである。彼らはそこで、日常生活世界が何よりもまず言語によって秩序化された意味的世界であることを述べていた。例えば次のようにある。「日常生活において使われる言語が絶えずわれわれに不可欠な対象化を提供し、秩序を措定する。この秩序の中でそれらの対象が意味を成し、日常生活はわれわれにとって意味あるものとなるのである」(Berger & Luckmann [1966]1967: 22)<sup>191</sup>。このため少なくとも意味的世界の構成論に関しては、ハンターはバーガーとルックマンの主張に忠実である<sup>192</sup>。ハンターは、日常生活世界と同じようにして、ある種の規範的な拘束力を持った文化もまた言語によって中心的に構成されると説いているからである。

リアリティを規定し、規範的な拘束力を生み出す文化の産出の中心に言語の力があるというのであれば、容易に推測しうるように、この言語を操る能力に長けたエリートは決定的な権力を持つことになる。文化戦争論に引きつけて言えば、これこそが上述のハンターの間

---

<sup>191</sup> 他に次のようにも述べられている。「日常生活の共通の客体化は何よりもまず言語的な意味づけによって維持される。日常生活は何よりもまず、私が仲間と共有する言語を伴う生活、そうした言語による生活である。それゆえ言語の理解は、日常生活のリアリティの理解すべてにとって本質的なのである」(Berger & Luckmann [1966]1967: 37)。「言語は展開していく経験を絶えず対象化していくための既成の可能性を私に提供する。[……] また言語は経験を類型化し、私がそれらの経験を広範なカテゴリーの下に包摂することを可能にする。このカテゴリーによって、その経験は私自身にとってだけでなく、仲間にとっても意味あるものとなる」(Berger & Luckmann [1966]1967: 39)。

<sup>192</sup> 付言しておけば、本稿の第2章第3節の注で確認したように、クノープラウホはこの点にバーガーとルックマンの理論の欠点を見出したのであった。

い——穏健な意見の人々が大半を占めるのにもかかわらず、なぜ文化戦争という事態が生じるのかという問い——に対する簡潔な解答である。ハンターによれば、知識人をはじめとする知的、文化的なエリートは、精巧な意味体系とそれを首尾一貫したものにする語彙とを發展させ、明瞭化することに秀でている。それはつまり、文化戦争は公的かつ大々的な論争として種々の場面で生じているが、この公的な議論において用いられる用語に枠組みを与えているのは、まさにそうした知的、文化的なエリートだということである (Hunter 2006: 28)。このような知的、文化的なエリートの例としては、例えば知識人の他にも様々の市民活動団体の指導者や専従者が挙げられるだろう。これらのエリート、特に活動団体の指導者などは、自身の立場に種々の利害関係が絡んでくるということもあり、その立場を先鋭化させ、主張の内容を極端かつ過激なものにする傾向にある。エリートの持つこのような能力と傾向が文化戦争を生み出し、それをさらに助長していく力学となるのである<sup>193</sup>。

このようにハンターの文化戦争論は一方においてバーガーからの影響を色濃く示すものであったが、他方において、それと同時にバーガーに対する鋭い批判を含むものでもあった。バーガーへのハンターの批判は複数の論点に関してなされており、次節で取り上げることになるものも存在する。ここではさしあたり、文化戦争状況においてはもはや妥協が不可能であるとハンターが見ていたということに触れておこう。それは端的に言って、ハートフォード宣言や 1970 年代の仲介構造論においてバーガーが説いていたような寛容な態度が、現実的には不可能であるということの確認に他ならない。その理由は簡潔明瞭である。すなわち、バーガーの考えていた寛容な態度の源泉、すなわち聖書の文化に由来する宗教的な合意が崩壊してしまったからである。これはすでに述べた通りである。本稿第 4 章で見たように、少なくとも 1970 年代の時点では、人間と現世に対する超越的な次元の認識ないし感覚を再生させることが、逆説的にも他者に対する寛容な態度の醸成に寄与しうるとバーガーは考えていた。しかしながらハンターは、今やこうした想定を支える根拠そのものが多元主義の進展の中で完全に崩れつつあると見た。もちろん幾度か触れてきたように、バーガー自身も特に 80 年代以降はそのような多元主義的状况をはっきりと自覚しつつあったようにも思われるのだが、ハンターは文化戦争論において事態の深刻さを、すなわち、かつてバーガ

---

<sup>193</sup> 無論、エリートの大きな影響力だけが文化戦争の激化に一役買っているという訳ではない。ハンターはテレビ、ラジオ、新聞、雑誌などのメディアの存在にも注目しており、それらについては意識やリアリティの構成に与えられる影響なども含めて少々立ち入った議論をしている (Hunter 2000: 221-5, 2010: 205-10)。現在ならばここに SNS の威力も関連させて論じなければならないだろう。

一の説いていた寛容論の実現不可能性を明言するのである。

そのことを明示するように、ハンターは『文化戦争』において、このアメリカの文化戦争という状況を明確に多元主義の問題として定式化している。すなわちハンターにおいて、それは「道徳的多元主義と民主主義の理想」(Hunter 1991: 295)の問題として定式化されるのである。それは次のような問いである。すなわち「多からなる一 (E pluribus unum) という民主主義の理想は、多元主義が無限に拡大するよう見えるときに、また、道徳的、法的合意の伝統的な源泉がもはや信用できず当てにならないというときに、いかなる形で真に効力を発揮しうるのか」(Hunter 1991: 307-8)という問いである。「多からなる一」はアメリカの国章にも刻まれている言葉であり、アメリカそのものを意味する標語である。そのためここでは、文化戦争という事態に表された深刻な多元主義的状況が現代のアメリカにおける極めて大きな挑戦であることが述べられているのである。この挑戦を前にしてハンターは、平和な多元主義を維持するための公共哲学の確立を提唱する。曰く、

文化的闘争は支配をめぐる闘争であるかもしれないが、それは比較的自律した公共哲学の創出と制度化によって回路づけ、公平なものにすることができる。刷新された公共哲学をめぐる同意が形成されれば、法的、政治的機構は言うまでもなく、真の平和な多元主義を維持するための公的言説の文脈が確立されうるのである。(Hunter 1991: 307)

ハンターはここにおいて多元主義的な状況下での平和的共生を可能にするための公共哲学を要請している。これは『文化戦争』の続編である『銃撃が始まる前に』においても再び提起されている課題であり、彼にとってそれが極めて重要なものであったことが察せられる。しかも特に同書の第9章に明示されているように、ハンターのこうした主張はウィリアムズバーグ憲章の理念に従ったものであった。「公共哲学」や「平和な多元主義」といった用語は明らかに、先に見たウィリアムズバーグ憲章の理念との連続性を示唆するものである。このことから分かるように、ハンターの文化戦争論はウィリアムズバーグ憲章の問題設定と理念に沿う形で展開されており、また、それは彼にとって極めて重要な喫緊の問題であったのである。本章の目的にとって重要なことに、この事実は、90年代以降の時期にハンターとバーガーが同じ問題関心を共有していたということを意味している。このため、ハンターの議論が、バーガーがその思索を展開する際の重要な文脈をなしていたであろうと想定することも許されるのである。

それでは、ハンターは文化戦争という事態にどのように対処しようとしたのであろうか。このような問いが生まれるのは避けられないことであろう。しかし残念ながら本節冒頭にも述べた通り、ここでハンターの議論を紹介したのは、あくまでもバーガーの思索の内容と過程を明らかにするためであった。それゆえわれわれはこの興味深い問題についての見解を別の機会に委ねることにして、ひとまず以下では本章の目的であるバーガーの議論を追っていきたい。ハンターと問題関心を共有していたバーガーは、彼の学生の提示した文化戦争という事態に対してどのような形で応じようとしたのであろうか。それを解明していく中で、バーガーに対するハンターの批判もさらに明らかになっていくはずである。

## 第2節 バーガーの多元主義論と仲介構造論

ハンターの文化戦争論はそれまでのバーガーの社会学理論にどのような問題を突きつけることになったのだろうか。それが寛容という態度の成立する余地に疑義を投げかけるものであったということはすでに述べたが、ハンターの議論がバーガーの〈つくり／つくられ〉論全体に対して持っていた意味をここで改めて確認しておこう。本稿の第4章で確認したように、1970年代のバーガーは多元主義化していくアメリカ社会を前にして、多元的な意味的世界を支えることのできる土台を模索していた。それはアメリカ社会を相互不信と対立の状態に陥らせないための歯止めの模索であり、そしてまた人間と社会の〈つくり／つくられ〉の関係を暴力的、抑圧的ではない形で成り立たせるための土台の探求であった。しかしながらハンターの文化戦争論があからさまに示したのは、バーガーの期待を裏切るようにして、アメリカ社会の分極化が深刻な度合いにまで進展しつつあるということであった。換言すれば、ハンターの議論は次のことを含意していたと言えよう。すなわち、深まりゆく多元主義化の中で種々の知的、文化的なエリートの影響力も相まって、〈つくり／つくられ〉の力学がバーガーの意に反して文化戦争という危険な事態を招来しつつあるということである。リアリティの社会的構成の暴力的な闘争への転化、これが90年代以降のバーガーが直面していた現実であった。バーガーの現代社会論が『構成』の議論を改訂ないし補強するものとして位置づけられることはすでに第4章でも確認したが、第6章から前節にかけて見てきたような事態は、この問題について改めて検討することをバーガーに促したのである。

結論から述べれば、このような事態に対してバーガーは、闘争に加わる左右のいずれの極論をも退ける中道の立場を守ろうとした。もちろん、すでに述べたように彼は政治的には一

貫して保守の立場にあった。だがそれはニューハウスのようにラディカルな要求を含む保守ではなく、場合によっては穏健なリベラルとも折り合うことのできる可能性も孕んだ、中道的な保守の立場であった<sup>194</sup>。本稿第 3 章の内容のくり返しになるかもしれないが、バーガーのこうした中道の立場を支えていたものとしては 2 つの要素を挙げることができる。第 1 に、ルター派の二王国論に立脚する彼のキリスト教信仰である。見てきたように、それは神の国と現世とを峻別することによって左右両派のラディカルな変革への対抗としてはたらくものであった。第 2 に、このような彼の信仰に支えられた現実主義的な、その意味ではある種保守的な含意を持った社会学である。バーガーの理解に従えば、あるがままの現実を捉えようとする社会学は、現にある社会に取って代わろうとする新たな社会も現在のそれと同じように、人間の所産であるがゆえに不完全なものであることを明らかにしうるし、またそのことを明示しなければならないものであった。これら 2 つの要素は、いずれも過激で極端な主張を行なう立場の峻拒という点で共通している。すなわち、それらはラディカルなユートピア主義への反対という点で一致しているのである。

中道の立場を守ろうとするバーガーの思索はこうした要素を核心としていた。では、彼のそのような挑戦はどれほどの実現の可能性を孕んでいたものであろうか。ハンターの文化戦争論やその後の現実のアメリカ社会の動向を見る限りでは、残念ながら中道の立場の保守というバーガーの試みは極めて困難な挑戦だったのではないかと思わざるをえない。価値観の分極化とそれに伴う対立の激化、さらには一向に解決されない人種問題などに示されているように、アメリカ社会は現在に至るまで極めて危うい方向に進みつつある。バーガーの試みは、そうした状況の中で現に掘り崩されつつある足場を守ろうとするものであった。無論バーガーも現実のこのような趨勢をよく承知していたはずであるし、ひょっとすると自身の立場の難しさを実感してさえいたかもしれない。バーガーが、文化戦争に象徴される時代の問題の核心をほぼ正確に見て取っていたということは、例えば移民の問題に寄せて書かれた次のような言明にも示されている。

根底にある問題は、いかにして共同体はその帰属の境界を定めるのかということである。何も境界がなければ、いかなる共同体も存在しないだろう。すべての「われわれ」は

---

<sup>194</sup> 彼はそれを次のように述べている。「私の近著『懷疑を讃えて』に話を移せば、道徳的に慎重な社会学者は大半の問題に関して本能的に中道の立場（ラディカルな変革と頑迷な墨守の間の立場）に行き着くだろうと思われる」（Berger 2011: 177）。

「彼ら」の存在を含意しているが、道徳的、政治的な問題は、いかにして「彼ら」を定義するのか、そして彼らとその人間の尊厳を尊重されつつ扱われるのかどうかということである。(Berger & Zijderveld 2009: 164)

自他の境界、他者の尊厳をめぐるこの問題——自他の共生をめぐる問題——は、もちろんアメリカの文化戦争の根底にも存在する問題であると共に、現代社会一般の存立にも関わる決定的に重要な問題であろう。容易に分かるように、この難問を解くというのは極めて困難な試みである。だがバーガーはアメリカの現状を前にして、その挑戦が困難なものであることを知りながらも自らの理念を掲げるという険しい道を進もうとしたのである。以下ではその詳細を解明していこう。

本章冒頭で示唆したように、多元主義にまつわる問題をめぐるこの時期のバーガーの思考は相対主義と原理主義の〈間〉の模索という形で進められた。「相対主義と原理主義の間」という問題設定は、彼の主導するボストン大学の文化・宗教・世界情勢研究所 (Institute on Culture, Religion and World Affairs, CURA) の 2000 年代以降の研究プロジェクトの 1 つでもあった<sup>195</sup>。この事実からも、この問題が最晩年の彼の思索の中で重要な位置を占めていたことが窺える。それでは、バーガーはハンターの文化戦争論の描き出した状況に対してどのように応じようとしていたのだろうか。

行論上のターミノロジーに関して多少の相違があるとはいえ<sup>196</sup>、ハンターとバーガーの

---

<sup>195</sup> 2000 年代にバーガーの主導で進められた研究プロジェクトは、これ以外に、グローバル化の文化的側面に関するもの、およびヨーロッパとアメリカの宗教的状況の相違に関するものがあったという (Berger 2011: 237)。これらはその成果として、それぞれ著作が刊行されている (Berger & Huntington 2002; Berger et al. 2008)。これらも広い意味で現代における多元主義を主題とするプロジェクトであったと見なしてよいだろう。

<sup>196</sup> 相対主義と原理主義の間というバーガーの問題設定は、一見するとハンターにおける正統派と革新派の対立という構図とさほど変わらぬもののように思われるかもしれないが、実際には彼らの間には微妙な相違が存在する。バーガーの言う原理主義と相対主義は多元主義に対する 2 つの病理的な反応である。すなわち彼の見るところでは、「近代の多元主義には 2 つの極端で矛盾する反応がある。[……]『原理主義者』の立場は旧来の価値や伝統を求めて社会の全体を再征服しようとする。[……]『対照的に』相対主義者の立場はいかなる共通価値や意味のストックの擁護も放棄する」(Berger & Luckmann 1995: 60)。原理主義はある何らかの価値や伝統に対する盲目的ないしは狂信的な固執であり、それと反対に、相対主義はあらゆる価値や伝統の真理要求に対する冷笑的な否認であるということである。原理主義的な立場が何らかの価値の絶対的定立を意味するとすれば、相対主義的な立場はそのように措定された価値すべての絶対的な等価性を主張し、そうすることによってその真理性を否定するのである。このように見てみると、正統派と革新派を対置するハンターの構図は、バーガーの観点から捉え直すならば、原理主義的な立場の内部での対立と見なすこ

問題関心は概ね一致していたと見てよい。そのことは、相対主義と原理主義が共に近代の多元主義に対する応答であるとされている点などから読み取ることができる。近代社会においては自らの信ずる宗教や価値とは異なるものを信奉する他者と出会い、交わる機会が飛躍的に増える。その結果として、人々は自らの信ずるものが唯一の絶対的な真理ではないかもしれないという事実を自覚するようになる。バーガーによれば、このことは自らの信ずるものに対して不可避的に相対化の効果を及ぼす。というのも「人間は社会的な生き物であり、その信念や価値、すなわちまさに彼らのアイデンティティとなるものは、他者との相互行為の中で生み出され、維持される」(Berger & Zijderveld 2009: 31) からである。バーガーが言うには、相対主義と原理主義はこうした事態に対する双子の反応なのである。すなわち「相対主義者はこの相対化のダイナミクスを喜んで受け入れ、原理主義者はこのダイナミクスを拒絶する」(Berger & Zijderveld 2009: 73)。要するに、バーガーが問題視する2つの傾向の根底には、近代の多元主義に伴う共通のダイナミクスがあるということである。それゆえハンターと同じように、バーガーも多元主義の進展に伴って生ずる問題に焦点を合わせていたと言えるのである<sup>197</sup>。

もっともすでに触れたように、ハンターの文化戦争論においては、正統派と革新派の過激な傾向は必ずしもアメリカの人々の全体に共有されたものではなく、むしろ先鋭な立場をとる一部の人のみが持つ傾向であるとされていた。ハンターの議論における普通の人々とエリートとのこうした区別は、バーガーもよく承知していたはずの事実である。例えば彼の最後の著作となった『近代の多くの祭壇』には次のように述べられていた。

---

とができるだろう。見てきたようにハンターの文化戦争論においては、正統派も革新派も、それぞれに異なる形においてではあるが、アメリカの意義を規定する根本的な道徳的権威を信奉し、その存在を前提として行動するとされていたからである。しかし相対主義の立場はこのような道徳的権威を否認する。バーガーによれば、相対主義者はそのような権威の存在を認めないのである。

<sup>197</sup> そもそもバーガーとルックマンの『構成』はこの相対主義と原理主義の問題を容易に呼び込みうる議論であった。構成されたリアリティの真理性、絶対性の要求が普遍的に妥当しないということは自明である。それゆえ彼らの議論は、実際的な結果として、相対主義的な立場を必然的に含意するものであった。その一方で、それと同時に、この相対主義的な含意は原理主義的な絶対性の要求の呼び水となるものでもあった。そのことはすぐ上で確認した通りであるし、さらには、すでにバーガーの博士論文の宗教市場論においても示唆されていたことである。バーガーの関心の力点はこの時期に、前節までに見てきた諸々の事態を受けて、それまでの彼の議論に萌芽的に含まれてはいたが前景化してくるもののなかった、このような局面に移っていくのである。



大半の人々は相対性を否認するのでも歓迎するのでもない中道の立場において生きている。彼らは多元主義的状况にプラグマティックに対処しながら生活を営んでいる。彼らは自らの社会的環境で「他者」と共存している。そこで彼らは直接的な矛盾を避け、互いに我慢して許し合うということを基礎とする協定を結んでいるのである。こうした協定は世界観や価値の認知的妥協を伴う場合もある。(Berger 2014: 12-3)

このためバーガーの言う相対主義と原理主義も、アメリカ人やアメリカ社会全体の傾向というよりも、一部の過激な人々の持つ傾向であったと考えるべきであろう。とはいえ文化戦争という事態がそうであったように、これらの傾向は、普通の人々も含めて社会全体に及ぶ現実的な影響力を持つものであった。そのためバーガーは、普通の人々の多くが上記のいずれでもない中道の立場を守っていることを確かに認めながらも、現代のアメリカにおいてその立場が原理主義と相対主義によって徐々に蝕まれつつあることを懸念してもいたのである。

けれどもバーガーは、基本的には近代におけるこの多元主義の進展を不可逆的なものと見なしつつ、それを肯定的なものとして評価し、受け入れようとしていた。様々の個所で述べられているように、彼にとって多元主義のダイナミクスとそれに伴う新たな諸問題は近代における偉大な達成の必然的な代償だったからである。その達成とはすなわち、「あらゆる社会的な同定を超えて、その人がその人自身であることに由来する尊厳を備えた自律的な個人の発見」(Berger et al. [1973]1974: 95) である。多元主義的状况に置かれた人々の抱くある種の不安は、彼らが(選択肢の増大という形で経験的に)自由になったことの不可避的な代償である。バーガーはこのことを「運命から選択へ」(Berger [1979]1980: 11) という言い方で表し、それを基本的には肯定的に見ていたのである<sup>198</sup>。例えばバーガーは次のような言明を残している。

---

<sup>198</sup> バーガーは『故郷喪失』という著作に収録された補論において、名誉という前近代的な概念の衰退と尊厳という近代的な概念の登場という対比を通してこのことを論じている。それによれば、名誉は制度的な秩序や役割と一体化した個人の価値を意味するものであるのに対して、尊厳は「社会的に課された役割や規範のすべてを剥奪された本来的な人間性」、あるいは「自己そのもの、社会の中での立場とは無関係な個人」に関わるものであるとのことである(Berger et al. [1973]1974: 89)。バーガーはすべての人の人格がその社会的な有用性や能力とは無関係な次元で本来的に有するこうした尊厳の発見を、大いに肯定的に捉えていたということである。

人間の意識のレベルにおける近代化は、運命から選択へ、鉄のような必然性の世界から眩暈を起こさせるような可能性の世界への移行である。この変化は正しく偉大な解放と  
言いうる。しかしこの新たな自由と共に訪れる不満や恐怖さえも理解されねばならない。  
(Berger [1992]1993: 68)

[原理主義と相対主義の——引用者] 中間こそ、大半の人々がいるところです。[……]  
これは複雑な状況ですが、私は、非常に創造的な状況でもあると思います。私にとっては  
間違いなくそうなのですが、自由を1つの価値として評価するならば、その状況は、人々  
がより自由になったということの別の言い方なのです。(Cromartie & Berger 2011)

バーガーはこのように述べて、上記の意味での近代における自由の進展を肯定する。その  
ため彼の思索の方針は、一方で相対主義と原理主義に陥ることなく多元主義を受け入れつ  
つ、他方でそれに付随する問題に対処するというものであった。これは、自らの価値に根ざ  
した立場を選び取る自由を自己の人格に付与する一方で、これと同じ自由を他者の人格に  
与えることをも認める考えである。バーガーにとって、これが合衆国憲法修正第1条に規  
定された信教の自由、ないしは良心の自由の理念であり、ウィリアムズバーグ憲章が改めて  
掲げていた理念であった。こうした考えが相対主義と原理主義の〈間〉という言葉で表現さ  
れていたのである。

以上のこととの関連で注目しておくべき点は、この時期のバーガーによる多元主義の定  
義を1960年代のそれと見比べてみたときに、ある重要な変化が見られることである。例え  
ば、『天蓋』においてバーガーは多元主義を主に市場的状况の側面から捉えていた。曰く、  
「『多元主義』という用語は、通常、(アメリカがその典型的な事例であるが)多様な宗教  
集団が国家によって許容され、互いに自由な競争に携わっている場合にのみ用いられてい  
る」(Berger [1967]1969: 135)。あるいは端的に「何よりもまず、多元主義的状况とは市  
場的状况なのである」(Berger [1967]1969: 138)と述べられている。一読すれば明白であ  
るように、これらの引用文においては宗教によるリアリティの定義の独占状態の崩壊と、そ  
れに続く、リアリティの定義をめぐる種々の世界観の自由な競争という観点から多元主義  
が語られている。

これに対して1990年代以降の著作においては、バーガーは多元主義の定義に新たな要素  
を加えるようになる。あるいは、それまでは自明視されていたか、少なくとも強調されてい

なかった論点を前景化するようになる。それは市民的平和という条件である。この条件の内実がいかなるものであるのかということは後に検討するが、それが多元主義の決定的に重要な条件としてその定義に書き込まれることになるのである。その結果として、90年代以降のバーガーの議論において、多元主義は次のように定義されるようになる。すなわち多元主義は、「市民的平和の状態において異なる信仰や価値を持つ人々が共に生きるという理想」（Berger 1998: 353）、「異なる人間集団〔……〕が市民的平和という状況の下、互いに社会的相互行為をしながら生きている状況」（Berger & Zijderveld 2009: 7）、あるいは「異なる民族性、世界観、道徳を持つ人々がそこにおいて平和裡に共生し、互いに友好的に相互行為している社会的状況」（Berger 2014: 1）といった形で定義されるのである。

多元主義の定義に見られるこのような変容の背後には何があったのであろうか。結論から述べれば、われわれはそこに、ハンターの文化戦争論の影響とウィリアムズバーグ憲章の理念の存在を読み取ることができると思われる。すなわちそこには、バーガーが、多元主義が暴力的な闘争に陥ることをいかにして防ぐのかという問題を主題的に問うようになったということが示されていると考えられるのである。彼はアメリカを含む世界各地での原理主義の台頭やアメリカにおける文化戦争の激化を目の当たりにして、この問題を明確に直視し始めたということである。そしてこのような現実の中で、異なる価値を抱く他者との平和的な共生というウィリアムズバーグ憲章の理念はいかにして可能なのかということを問い始めたのである。「市民的平和」という条件の付加はバーガーの関心における以上のような変化を物語っている。そのことを証拠立てるように、バーガーは相対主義と原理主義の立場を退けねばならない理由を次のように述べていた。

相対主義と原理主義のどちらも慎み深い政治秩序に対する脅威である。——相対主義はそれなくしては社会が存続しえない道徳的合意を掘り崩し、原理主義は社会を、相互の平和的共存が不可能な敵対的陣営へと細分化してしまうからである。その脅威は民主主義社会にとってはとりわけ大きなものである。というのも民主主義社会は強制を避けるがゆえに、それだけ一層道徳的合意に依拠するからである。（Berger 2010: 161）

相対主義についての言明が含まれてはいるものの、ここでバーガーが述べているのは、ハンターが「道徳的多元主義と民主主義の理想」（Hunter 1991: 295）の問題という形で定式化していたものに他ならない。「道徳的合意」や「平和的共存」といった文中の用語からそ

のことが見て取れるだろう。ハンターは深刻化する多元主義的状况において、その多元性を肯定しつつ、なおかつ人々が共に平和的に生きるための方途を探ろうとしていた。バーガーもこの引用文において、相対主義と原理主義は共に民主主義のそうした希望的可能性に対する脅威であると述べて、両者を退けようとする。ハンターがウィリアムズバーグ憲章の路線において文化戦争論を著したのと同じようにして、バーガーもまたその憲章の理念に従う形で多元主義論を展開したのである。

さらにここでハンターの議論ならびにウィリアムズバーグ憲章を背景に置いてバーガーの多元主義論を読んでみると、その性質というものが浮き彫りになってくる。つまり、その議論は現実のアメリカ社会の動向をあるがままに写し取ったものではないということが明瞭に見えてくるのである。これを理解するためには、J・A・ベックフォードの批判を見ておくのが有益であろう。バーガーの影響を受けたと思われる著作を著したベックフォードは、その著作の中で多元主義という用語を用いるアプローチへの批判を提出している<sup>199</sup>。彼によれば、その用語は諸々の宗教集団間の闘争の側面を見落としているというのである<sup>200</sup>。ハンターの文化戦争論を踏まえて上記のバーガーによる多元主義の定義を見てみると、ベックフォードの批判はバーガーの所論に関してある程度妥当するようと思われるかもしれない。つまりベックフォードのこのような批判を踏まえると、多元主義をめぐるバーガーの90年代以降の思索の営みは、分極化するアメリカの現実から遊離した空虚なものに見えるかもしれないということである。もちろん実際に、バーガーの議論をそのようなものとして片づけるのは実に容易いことのはずである。その議論は現実に見合っていないと指摘するだけで十分であろう。

しかしながらバーガーの所論が一見現実から乖離しているように見えるということは、

---

<sup>199</sup> T・イエラムによれば、ベックフォードに対するバーガーの影響は、例えば、その著作の第1章の章題が「宗教——社会構成主義的アプローチ」(Beckford 2003: 11)とされていることなどに窺えるという(Hjelm 2018b)。とはいえベックフォード自身は彼の宗教論のアプローチはバーガーとルックマンのアプローチとは異なると述べており(Beckford 2003: 29)、彼らの影響関係、およびそれに関するイエラムの見解の妥当性については改めて検討する必要があると思われる。

<sup>200</sup> 彼は次のように述べている。「人間や社会的行為主体は、何が宗教と見なされるのか、そして宗教の容認しうる形態と容認しえない形態との境界線がどこにあるのかということを決めるために互いに相争う。本書の第3章は、『多元主義』という用語の問題的な使用の背後にこうした闘争を覆い隠そうとする社会学者たちの傾向に対する集中的な批判である。[……] この章は、社会科学的な宗教学者に、宗教集団間の権力関係や闘争関係に綿密な注意を向けるよう促す。というのもこれらの問題は、『多元主義』という用語の無批判的な使用によってあまりにも容易に覆い隠されてしまうからである」(Beckford 2003: 8-9)。

必ずしも、それが無意味な空理空論であるということと同義ではない。思想史の現実には次のようなことが往々にしてありうるからである。すなわち思想というものの規範性が、ある部分、現実からの批判的な距離化において生じる、あるいはそうした距離によって保たれるということである。このような事実がバーガーの場合には全く当てはまらないと考えねばならない理由は、少なくとも今の時点では存在しないように思われる。そうであるとすれば、ベックフォードの批判において指摘された多元主義論の特徴は、逆に言えば、次のことを示唆しているのではないだろうか。すなわちバーガーの所論を現実に対する困難な、ある種理想主義的な思想的要請を含んだものとして解することもできるのではないかということである。別言すれば、それが現実にそぐわないように思われる議論であるからこそ、そこには、単に現状の記述的描写ではない、彼の思想的なエッセンスが語られているのではないだろうか。本稿はそうした解釈の可能性を追求してみたい。

とはいえもちろん断っておかねばならないが、ここで言いたいのは、バーガーの議論がいかなる点においても現実との接点を持っていなかったということではない。すなわち、それは全くの虚構的夢想であったという訳ではないのである。というのも、彼の議論はある意味で両義的なものであり、一方で理想主義的な要素を孕みつつも、他方で社会学者としての現実感覚に支えられてもいたからである。この現実感覚は、文化戦争という状況の中でも普通の人々の多くが実際には中道の立場にあるという理解に示されていたものであり、また以下に見ていく仲介構造のポテンシャルに関する議論にも示唆されているものである。そのためこの時期のバーガーの思索は、現実の中に見出されたこのような事実を根拠として、その可能性をさらに拡大していこうとする試みであったと理解しうる。つまりそれは、現実の中に暗示されたわずかな可能性に立脚しつつそこに最大限の期待をかけるような、現実主義的であると共に理想主義的でもある両義的な思想だったのである<sup>201</sup>。

---

<sup>201</sup> バーガーのこのような思索を何と呼ぶべきであろうか。バーガーが社会学を価値自由な学問的営為として立てようとしていたことを踏まえるならば、90年代以降の現代社会論には明らかに彼のそのような社会学の枠組みには収まらない議論が含まれている。彼自身もそのことを理解していたようであり、そのことは、例えば彼がこの時期の議論を「宗教的な次元に加えて道徳的、政治的な次元をも扱うもの」(Berger 2011: 250)、さらには「いくつかの哲学的問題に関わる」(Berger 2011: 250)ものと見なしていたことに示唆されている。前節で紹介したように、彼の学生であるハンターは『文化戦争』の末尾でそれを「公共哲学」と称していた。これはウィリアムズバーグ憲章に参加したギネスも用いていた用語である。こうした事実から察するに、おそらくはバーガーもこの問題に関する自らの議論を公共哲学的なものと思なしていたと思われるのだが、彼自身は公共哲学という用語を積極的に用いしなかった。その他の候補としては「公共社会学」という言い方もありえただろう。第

本稿がここに提示した解釈の方向性は決して荒唐無稽なものではない。少なくとも筆者はそのように自負している。というのも、そのような解釈の可能性を支えてくれる事実がバーガーの活動の軌跡の中に確かに認められるからである。まさにそれこそ、彼が他者との平和的共生という理念を掲げたウィリアムズバーグ憲章の発布に参加していたという事実である。また以下でも論述する通り、彼がハンターの文化戦争論を受ける形で自身の議論を組み立てていったことは明らかである。こうした事実があることによって、バーガーの社会学思想を、彼の実践的な活動との一貫性と連続性において理解することができるようになるのである。それゆえこの憲章への参加をバーガーの思索活動、特に 90 年代以降の活動の前提として踏まえておくことの意義は殊更に大きい。そうすることによって初めて、この時期の彼の思想を単なる理想論ではなく、憲章に示された理念の実現に向けた困難な営為と見なすことができるようになるからである。これまでに見てきた通り、バーガーは政治的には 60 年代以来常に現実主義の立場を守ってきた。そうした彼が、晩年には文化戦争に象徴されるアメリカ社会の厳しい現状を目の当たりにして、その克服の方途を何とかして見出すべく、ウィリアムズバーグ憲章の理念に導かれる形で思索を積み重ねていったのである。これが、多元主義の定義に書き加えられた市民的平和という文言に込められていた含意であった。

それでは、バーガーの言う市民的平和とはいかなるものなのだろうか。上でも示唆しておいたように、その内実は彼における仲介構造論の深化の過程をたどっていくことで明らかになる<sup>202</sup>。仲介構造論を展開した著作の 1996 年版における補足の中で、バーガーは自身の

---

3 章第 2 節冒頭の注で述べたように、アメリカ社会学ではブラウォイの提唱によって公共社会学というフレーズも有力なものとなっている。だがブラウォイが公共社会学者の典型として挙げる人物はミルズやグールドナーといった左派の社会学者であり、この点からして、バーガーにとって公共社会学という用語は少々縁遠いものであったのかもしれない（ブラウォイ自身はそのキャリアを通じてマルクス主義に加担し続けた左派の社会学者であったということは、例えば前出の『反抗の世代』という著作に収められた彼の自伝的な文章に語られている（Burawoy 2005b））。残念ながらバーガーがなぜこれらの用語を前面に打ち出さなかったのかという問題、すなわちこの時期の彼の学問構想の名称に関わる問題にここで明確な解答を与えることはできないが、これについてはハンターなどのその後の論者による継承も含めて稿を改めて論じたい。

<sup>202</sup> その際われわれは、この主題をめぐってドーリエンの示したバーガー理解に修正を加えておきたい。というのもドーリエンは、バーガーが 1980 年代に資本主義の支持に踏み切ったことにより、共同体主義的な要素を持っていた仲介構造論は放棄されたと見ていたからである。曰く、「仲介構造の理念の共同体主義的性質は、法人資本主義を批判から守るために犠牲となった。[……] 東アジアの資本主義が従属理論への論駁になるとますます確信していくにつれて、彼の著作は資本主義的近代化の支持においてより一方的になっていった。

仲介構造論に 1 つの重大な留保を付け加えていた。それは、仲介構造それ自体が社会に分裂を招来する可能性もあるということである。バーガーが言うには、

われわれは、[……] 仲介的制度の中には明らかに社会において悪しき役割を果たすものもあるという事実を見落としていた。[……] われわれの定義から厳密に言えば、マフィア、クー・クラックス・クラン、そして UFO に乗ってやってくるエイリアンと政府を交渉させようとするローカルな組織も仲介構造と呼ばれうる。[……] それらの場合には、伝達される信念や価値がたまたま犯罪的であったり、非道徳的であったり、率直に狂っていたりするだけである。[……] 良い仲介構造も悪しき仲介構造も存在しており、社会政策は、伝達される価値の観点からこれらを見分けなければならないのである。(Berger & Neuhaus [1977]1996: 149-50)

列挙されている事例は——バーガーの生来の気質であろう——少々ユーモアの混じったものであるが、ここに述べられている内容は極めて重要なものである。第 4 章で詳しく論じたように、1970 年代のバーガーは、アメリカ社会における正当化の危機という問題に対して仲介構造（なかでも教会）の意義に大きな期待を寄せていた。ところが 90 年代に入って、バーガーは、この仲介構造そのものが機能しない、それどころか社会に弊害をもたらすという可能性をはっきりと認めるに至るのである。これは、彼のそれまでの議論の大きな修正点であった。

この修正は、明らかにハンターの文化戦争論を受けてなされたものである。ハンターは『文化戦争』の続編である『銃撃が始まる前に』の第 6 章において、報道機関、世論、専門職団体、宗教組織などの仲介構造の現状を検討し、それらが逆機能をもたらしていることを

---

彼は資本主義の枠内で〈第三の道〉を模索するというそれ以前の傾向を放棄した。[……] そのため仲介構造の政治を彫琢するという課題は [……] 左派の共同体主義の理論家に委ねられることになったのである」(Dorrien 1993: 311)。彼の見るところでは、資本主義の擁護とコミュニティの維持は両立しえない方針なのであろう。無論一般的には、彼のそのような見解は十分に妥当性を備えたものと言えるのかもしれない。だがドーリエンのこうした考えそれ自体の正否はともかくとして、少なくとも彼のバーガー理解に関しては、われわれはここでその不十分さを指摘せざるをえない。バーガーの思考の発展の消息はもう少し複雑であるように思われる。なぜなら以下で見ていくように、実際にバーガーは資本主義の擁護を明言した後の 90 年代にも、70 年代の仲介構造論をさらに発展、深化させようとしていたからである。しかもそれは多元主義論と同じく、ハンターからの批判に促されたものであったと考えられるのである。

厳しく批判していたからである (Hunter 1994: 153-89)。それらは論争を調停する代わりに、「ほとんど常に (保革の) イデオロギーや派閥に倣い、交戦という政治的形式を強化してしまう」 (Hunter 1994: 188-9) というのである<sup>203</sup>。この発言を受けての言明であろう。バーガーは 1997 年に『コメンタリー』誌に寄せた論考の中で次のように語っていた。「われわれは、仲介的な制度や過程が見える範囲にはないという深刻な文化的対立の状況にある。[……] まさにこの事実こそが今日アメリカの民主主義に真の危険をもたらしているのである」 (Berger 1997a: 56)。ここにおいてバーガーは、文化的対立の激化と仲介構造の部分的な機能停止ないし逆機能という状況を率直に述べている。これは、彼がハンターの指摘の妥当性を認めたことを示す言明に他ならない。このような認識の変化に促されて、バーガーは仲介構造論に上記のような留保を書き加えることになったのである。その後バーガーは 1998 年の編著『社会的凝集の限界』に収められた論考において、ハンターの文化戦争論に応答することになる。それが、彼の最晩年の「平和の公式」論に結実していくのである。

その論考においてバーガーは、上に見てきたことを改めて確認した上で<sup>204</sup>、仲介構造の仲介的機能に新たに「垂直的」と「水平的」の区別を導入する。曰く、

ここでさらなる区別をしておくのが有益であろう。以前の理論で考えられていた社会的機能は「垂直的仲介」——つまり、私的な生活世界と大制度の仲介——の機能である。

---

<sup>203</sup> 多くの一般人はそれほど極端な意見を持っていないにもかかわらず、なぜ文化戦争が存在し、激化していくのかという問いに対するハンターの解答は、前節で確認した通りである。それは、文化戦争は個人の意志から独立したある種独特の实在性を備えたものであり、また一部の、特に活動団体に指導者や専従者として所属する知的、文化的なエリートたちがその傾向を助長するからである、というものであった。ハンターのこのような見解は、仲介構造の現状に関する上記のような認識に裏づけられていたと言えるだろう。

<sup>204</sup> 『社会的凝集の限界』にはハンターも「アメリカの文化戦争」 (Hunter 1998) と題した論考を寄せており、そこで彼は『文化戦争』や『銃撃が始まる前に』における議論を要約的に論じていた。バーガーがハンターのそうした議論を高く評価し、それに真剣に向き合おうとしていたということは、次のような発言から窺うことができる。「本書でジェイムズ・ハンターの分析したアメリカの事例が多く、その点で範例的である。それは社会的規模での規範の対立の本質的な要素をすべて含んでいる。[……] ハンターが名づけたように、それは実際に『文化戦争』なのである」 (Berger 1998: 355)。ここにおいてバーガーは、現代における規範をめぐる対立を文化戦争として同定し、それが深刻な問題であると見なしている。さらにバーガーは、同書がその成果となった研究プロジェクトの当初から、仲介構造が対立的状況において調停的な役割を果たすことへの期待が存在したことを明かしている。しかしながらバーガーは同時に、「その通りになる場合もある。だがまさにそうした制度こそが規範の対立を助長し、社会を分極化させる役目を果たす場合もある」 (Berger 1998: 362) という留保も付していた。彼はここで、仲介構造が文化戦争の激化に加担してしまう可能性を示唆しているのである。



このプロジェクトにおける関心は「水平的仲介」と呼びうるものにあった。——つまり、全体社会の中で対立する諸部分の間の仲介である。(Berger 1998: 363)

引用文中の「以前の理論」とは1995年のルックマンとの共著のことであり、70年代の仲介構造論全体を指した言葉ではない。「垂直的仲介」は個人の生活と巨大制度を仲介し、前者には安定した意味を、後者には正当性を付与するという機能を果たすものであった。これが1995年の共著において重視されていたはたらきである。それに対して「水平的仲介」は社会の中で対立するグループの間の仲介であり、その点において、意味や価値の伝達というよりも対立の調停という側面の強いものであると言えよう<sup>205</sup>。実際、同書の基になった研究プロジェクトのメンバーの1人であったV・ゼンもそのような理解を示している。ゼンは「ここで用いられている『仲介制度 (mediating institution)』という用語は、ピーター・バーガーがそれ以前の著作で用いた『仲介構造 (mediating structure)』という用語と同義ではない」(Then 1998: xvii)と述べて、この研究プロジェクトにおける関心の焦点は前者、すなわち「規範の衝突が暴力的なものになるのを防ぎ、社会に、対立する当事者間の決着をつけさせるための調停のメカニズム」(Then 1998: xv)にあると説いていた。これこそが、多元主義が暴力的な闘争に転化することを防ぎ、市民的平和の状態を保つのに寄与する装置となるのである。ここにおいて仲介構造に、平和的な多元主義的状况への貢献という新たな役割が課されるようになる。今やこれがバーガーの仲介構造論の中心的な主題となる<sup>206</sup>。90年代以降のバーガーにおいて、多元主義論と仲介構造論はこのような形で結び合わされることになるのである。

以上のように、仲介構造の果たす機能に関して垂直的と水平的の区別を設けるといふことは、これらの機能が必ずしも重なり合う訳ではないこと、場合によってはそれぞれが背反

---

<sup>205</sup> 仲介的機能の垂直的と水平的との区別は、正当化の垂直的次元と水平的次元の区別に概ね対応しているものと思われる。とはいえ、水平的な正当化が制度的秩序の意義づけに関わるものであったのに対して、本文でも述べたように、水平的な仲介は対立の調停という側面に焦点を合わせたものであり、この点において正当化に関する議論とは力点の置きどころの相違があると言える。「mediating」の訳語については、必ずしも以前の仲介構造論と別の制度が論じられている訳ではないこと、また対立する諸々の陣営やグループの「調停＝仲立ち」という機能が想定されていることを踏まえて、これまで通り「仲介」で統一しておく。

<sup>206</sup> こうした内容を主題とする仲介構造論の萌芽的な形態は1986年の論文「ポスト・プロテスタントのアメリカにおける宗教」(Berger 1986a)や「仲介的行動の概念」(Berger 1986d)にも見られる。しかしながら、やはりこの論点が主題的に扱われるようになったのは90年代以降であると言ってよいように思われる。

しかねないことを認めるということである。例えば先に KKK が例として挙げられていたように、人種的、民族的な憎悪を喧伝する運動や組織は、そこに参加する諸個人の生に確かに意味を与えられるかもしれないが、そのことによって同時に社会の分裂と相互的な敵対を加速させることにもなる。もちろんこれは極端な例であるが、バーガーは、その他の仲介構造も場合によっては文化戦争を助長することになると示唆するのである。彼は 2 つの仲介的機能に関して、「一方の機能にとって『善い』ものが、実際には他方の機能にとって非常に『悪い』ものであるかもしれない」（Berger 1998: 363）と述べていた。こうした区別の認識は彼の議論にとっていかなる意義を持っていたのだろうか。端的に言えば、それは、宗教的な価値の上位に位置づけられる、その点において世俗的な原則が要請されるに至った点にあると考えられる。このことを明らかにするために、この時期の彼の仲介論を 70 年代の仲介構造論と見比べてみよう。

第 4 章で論じたように、70 年代のバーガーは、正当化の危機という事態に対して宗教組織、とりわけキリスト教の教会が現世とは異なる超越的な次元を語ることを重視していた。そうすることによって、仲介構造としての教会が正当化の垂直的次元を担うと共に、それが逆説的に水平的な次元にも寄与することを期待していたのである。これが、当時のバーガーが仲介構造の仲介的機能に関して考えていたことであつた。つまりその議論においては、先にも述べたように間接的な形においてはではあるが、仲介構造としての宗教組織が垂直的と水平的の両方の次元の正当化を果たすことが期されていたということである。だとすれば 90 年代に入って仲介的機能に垂直的と水平的の区別を明示的に導入し、両者の背反の可能性を認めるということは、宗教組織にこの 2 つの役割を負わせることの無理を悟ったということだったと考えられる。教会は確かに個人の生の正当化を担い、それに意味を付与することができるかもしれない。しかしそれは、必ずしも人々の平和的な共生を保証するものではないのである。バーガーにとってそのことは単なる理論的考察の結論ではなく、ハンターの文化戦争論によって、そしてまたニューハウスの原理主義化によって突き付けられた紛れもない事実であつた。

ここに至って水平的仲介と垂直的仲介とを区別したバーガーは、「制度を鼓舞する理念や価値」（Berger 1998: 361）の観点から仲介構造を吟味する必要を説く。仲介構造が水平的な仲介の機能を実際に果たしているか否かは、そうした観点から判断されなければならないのである。それは、暴力的な闘争を招来しない限りにおいて、垂直的な仲介の役割を認めるということである。それはすなわち水平的な仲介的機能の観点から垂直的な仲介的機能

に条件が課されるということ、別言すれば、規範をめぐる対立の調停の促進という観点から垂直的な仲介の内容に許容範囲が定められるということである。要するに、仲介構造は文化戦争を助長しない限りにおいてその存立を認められるのである。もちろん言うまでもないが、「個人を疎外から守り、大制度（特に国家）の正当性の喪失を防ぐ『仲介構造』は存在しなければならない」（Berger 1998: 363）とされる。個人の生への意味付与も不可欠の機能だということである。ただしその垂直的仲介の内容に、上述の観点からの制限が課されるのである。それゆえこの留保は、多元主義が何でもありの相対主義と同義ではないこと、それと同時に原理主義的な対立を退けねばならないことの謂いであり、要するに相対主義と原理主義の間にとどまろうとする立場なのである。

この点において、水平的な仲介は垂直的な仲介よりも根本的な次元にあるとされていることが分かる。宗教組織、例えばバーガーがとりわけ期待を寄せたキリスト教の教会による垂直的仲介の場合も例外ではない。それゆえ水平的な仲介の機能は、それが宗教的な価値に関係づけられる可能性は必ずしも排除されていないものの<sup>207</sup>、その根底において基本的には宗教的な価値よりも上位の、その意味において世俗的な原則に基づくものであるとされるのである。ここにはウィリアムズバーグ憲章において語られていたこととの同型性を見出すことができるだろう。ウィリアムズバーグ憲章も信教の自由と平和的な多元主義の保証を目的とするものであり、そのために様々の立場から様々に意義づけられる公共哲学を要請するものであった。ここでバーガーは、それを彼の仲介構造論に引きつける形で語り直しているのである。70年代の仲介構造論との最も大きな相違は以上の点にあると言ってよいだろう。

それでは、バーガーは水平的仲介ということではいかなる調停の様式を考えていたのであろうか。それこそ、彼の言う市民的平和の内実に直接的に関わるもののはずである。バーガーはこれに関して3つの類型を提示している。1つ目は「命令的仲介」（Berger 1998: 365）であり、これは政治的、法的な機関を通じた強制的な調停の過程である。2つ目は「実際の仲介」（Berger 1998: 366）であり、これは実際的な利益をめぐる妥協的な解決策を模索する交渉の過程である。最後の3つ目は「対話的仲介」（Berger 1998: 367）であり、これは規範の相違に正面から向き合い、実際的なレベルだけでなく理念的なレベルにおいても歩み寄りを目指す努力である。バーガーが言うには、これら3つの類型それぞれに利点と

---

<sup>207</sup> 水平的な仲介と宗教的な価値との関係については次節で詳しく取り上げる。

欠点がある。第 1 の調停の様式は強い強制力を持つものである反面、多くの当事者にとっては抑圧的なものと感じられるとされる。第 2 の様式は強制によらずして解決をもたらすことができるかもしれないが、対立が人々の非常に深く信奉する規範をめぐるものである場合には、全く機能しないものとなるかもしれないという。第 3 の様式はもちろん理想的な解決の仕方であるかもしれないが、その実現は極めて困難なものである。このように 3 つの調停の類型はそれぞれに一長一短であるとされている。

これら 3 種の水平的仲介の様式は、無論様々の個別的な状況に応じてそれに相応しいものが選択されるべきであるとバーガーは考えていたようである。それはそれで妥当な考えであると言えよう。しかしながら、彼が最後の対話的仲介に格別の期待をかけていたであろうということも、また明らかである。というのもこの対話的仲介の例として彼が挙げるのは、またしてもドイツの福音主義アカデミーだからである<sup>208</sup>。曰く、

第二次世界大戦後のドイツにおいて、ここで対話的仲介と呼ばれるものを明確に意図した制度が少なくとも 1 つ設立された。それは福音主義アカデミーである。[……] これはその公認の目標として、通常は対決的な状況でしか互いに出会わない人々を強制されない密接な対話において結びつけることを目指している。[……] アカデミーは今日のドイツにおいても制度としては存続しているが、それがいまだに当初の目的を果たしているかどうかは定かではない。いずれにせよ 1950 年代においては、福音主義アカデミー [……] は新たな連邦共和国において戦略的に重要な役割を果たしていた。(Berger 1998: 368)

第 1 章で詳しく取り上げたように、50 年代のバーガーはドイツのこの施設の活動に非常に大きく触発され、それをアメリカで実践するにはどうすればよいかということ論じた論文まで著していた。当時の彼の行動から窺えるその感銘の深さを考えるならば、上に引いた文章の示唆するところも明らかであろうと思われる。つまり彼は、3 つの水平的仲介の中

---

<sup>208</sup> もっとも、ここにおいて、福音主義アカデミーは宗教施設ではないのだろうかという反論がなされるかもしれない。もちろんそれはその通りであるが、第 1 章で確認しておいた通り、バーガーは、アカデミーの活動は原則としてキリスト教的価値の普及を目的としたものではないと見なしていた。そのことを想起されたい。また本文でも述べたように、ウィリアムズバーグ憲章も（そして次節で述べるように）バーガーも、水平的な仲介が宗教組織や宗教的価値と関係づけられる可能性自体を否認している訳ではない。

でも、おそらくは対話的仲介を最も重視していたのである。そしてこれこそ、バーガーが市民的平和という多元主義の条件として考えていたことであった。すなわち対話に基づく平和的共生が彼の求める多元主義の必須の条件として要請されたのである。これはウィリアムズバーグ憲章で求められていたこととも合致する。この時期のバーガーの多元主義論と仲介構造論は、以上のような理想を掲げるものとして展開されたのである。

では、いかにしてこのような仲介が現実の社会において実現されるのだろうか。換言すれば、以上のような垂直的仲介と水平的仲介とを織り込んだ社会として、どのような社会像が構想されるのだろうか。本節の冒頭でも触れたように、見方を変えれば、これは『構成』に説かれていたような社会の現実的な成立可能性をめぐる問いである。すなわちリアリティの社会的構成が平和的な形で遂行されうるとすれば、いかなる社会秩序が必要となるのだろうかという問いである。すでに述べたように、ハートフォード宣言を核とする 70 年代の仲介構造論もそれを主題とする議論であった。そのことを踏まえれば、70 年代の議論のさらなる発展である 90 年代の議論もこの問題に関わるということは容易に理解されるだろう。周知の通り、『構成』に描かれていた社会の存立の機制は他者との協同によるものであり、それが、リアリティは社会的に構成されるということの 1 つの意味であった<sup>209</sup>。だが文化戦争という事態に象徴される激烈な闘争の中では、少なくともそのような協同による形でのリアリティの構成は不可能であろうし、構成されたリアリティが正当なものとして多くの人に自然に受け入れられるということもないだろう。言うなれば、これはより深刻度を増した正当化の危機である。特に 90 年代という時期に視点を限定せずにバーガーの社会学思想全体へと視野を広げるならば、彼の多元主義論と仲介構造論はこのような問題に関わっていたと見なすことができる。すなわち自身の構築した理論の現実への応用とその結果としての部分的な改訂という課題である。そのため仲介構造論の深化の果てに、この問題に対する解答として、バーガーはそれに基づく社会像——どのような制度的秩序であれば、その下でリアリティの社会的構成が問題なく行なわれるのか——を改めて提示しなければならなかったのである。それではこの問題に関して、バーガーはどのような見解を提示した

---

<sup>209</sup> 例えば『構成』の理論構成に基づいて著された『天蓋』においては、そのことは次のように簡潔にまとめられている。「人間の本質的な社会性は次の事実よりも多くのことを意味している。すなわちそれは、人間は常に集合体の中に生きており、実際に人間が他者からの孤立へと追い込まれるならばその人間性を失ってしまうという単純な事実よりも多くのことを意味している。それ以上に重要なことに、人間の世界構築活動は常に不可避免的に集合的な営為なのである」(Berger [1967]1969: 7)

のであろうか。節を改めて見ていこう。

### 第3節 「平和の公式」を求めて

上に見てきた議論が展開されたのとほぼ同じ時期の1999年に、バーガーはA・B・セリグマンの主催する研究会に招待された。セリグマンはイスラエルのヘブライ大学で社会学を学んだユダヤ系の社会学者であり、バーガーが所長を務めていたボストン大学の文化・宗教・世界情勢研究所のメンバーの1人であった。この研究会での議論の記録は2004年に著作として刊行されている。セリグマンによれば、この研究会における討論は次のことを目的としたものであった。すなわち、現代において寛容な態度を支える宗教的な論拠を見つける必要性を説くこと、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教のそれぞれの宗教的伝統の中にそうした論拠を見出すこと、そしてまたそれによって、それらの伝統における寛容と多元主義の源泉を明らかにするということである (Seligman 2004: x)。

刊行された著作の序章に語られているように、討論の中では信仰がもたらしてくれる認識論的な節度に注目が寄せられている。これは、R・H・ポプキンの1979年の著作『エラスムスからスピノザに至る懐疑論の歴史』によって光を当てられた、宗教改革の遺産の1つの系譜であるという。ポプキンの知見に基づいてセリグマンたちが主張するのは次のことである。すなわちルターの信仰義認論は、一方において信仰のみによる救済という立場を確立すると共に、他方においてある種の穏やかな懐疑論を生み出したということである (Seligman 2004: 8-9)。これは、知識に基づいて信仰を正当化することはできないということによる。別言すれば、信仰はその本質において懐疑と表裏一体であり、知識に基づく絶対的な確信ではありえないということである。すでに知っていることを改めて信ずる必要はない。絶対的な確実性を得られないからこそ信ずるという行為が成立するのであり、この点において信ずるということは疑うということと不可分の行ないなのである。これが信仰に基づく認識論的な節度であるとされる。これは後に、おそらくこのセリグマン主催の研究会が基になったと思われるバーガーとA・ザイデルフェルトの著作『懐疑を讃えて』においても取り上げられている論点である。そこにおいてバーガーは「定義からして信仰は確信ではない」(Berger & Zijderfeld 2009: 114)と述べて、懐疑を「信仰の本質的な部分」(Berger & Zijderfeld 2009: 103)と称していた。セリグマンの主催する討論の参加者にとって重要であったのは、この立場が寛容な態度の源泉になるということである。すなわち自らの信仰の立場に基づきつつそれと同時にその真理要求に関して懐疑の立場を守るということは、

それ以外の信仰や宗派の真理要求を許容することにつながるというのである。先に述べたように、これこそがこの研究会において探求されていた寛容な態度と多元主義の源泉となるものであった。しかもこの信仰と不可分の懐疑は、キリスト教以外の宗教的伝統にも見出される態度であるという (Seligman 2004: 10)。以上がセリグマンの研究会において確認されたことの概要である。

この討論に参加していたバーガーは、その後の著作においてそれに触れていたことから分かるように、寛容の源泉としての信仰と懐疑という主題には基本的に賛同していた。しかしながらその一方で、討論においてバーガーはこの主題に関して 2 つの疑問を投げかけてもいた。それはすなわち、この懐疑と道徳的確信の関係についての疑問と、この懐疑の政治的な場面での実際的な効力に関する疑問である。これらはそれぞれ次のように述べられている。

ミロシェヴィッチの軍隊がコソヴォで行なっていることを私に承認させるものはこの世に 1 つとして存在しません。[……] 私はこれが悪であると絶対的に確信しています。[……] 問題は、認識論的節度、認識論的不確実性、ないしは懐疑を、私が非常に重要だと考えているもの、すなわち道徳的な確信にいかんして関係づけるのかということです。(Seligman 2004: 71)

寛容と多元主義を正当化する方法を自らの宗教的伝統から案出することができるということを、参加者の全員が証明しました。これは素晴らしいことです。しかしながら、それは政治的にいかなる意義を持つのでしょうか。政治的に、です。(Seligman 2004: 87)

第 1 の疑問は、信仰に関して懐疑を抱きつつも道徳的な確信を持つことはできるのではないか、そうだとすれば両者の関係はいかなるものなのかという問いであり、第 2 の疑問は、信仰と懐疑の関係についての上記の観念が現実の社会において制度化されなければならないのではないかという問いかけに基づくものである。これら 2 つの問いはその後のバーガーの思索において、第 1 の問いが信仰と道徳の関係論として、第 2 の問いが民主主義トライアングル論として、それぞれ結実していくことになる。これらは、第 1 の問いが対話的仲介を支えるものに関する議論であり、第 2 の問いが社会の制度的構造の内実に関わる議論である。これらは共に、彼がしばしば「平和の公式 (formulas of peace)」(Berger 2014:

79) と呼んだ理想の社会像の実質を形成する議論となっている。また仲介構造論の場合と同じように、それらの議論においてもバーガーはウィリアムズバーグ憲章の理念を自身の議論に引きつけて語り直していた。以下ではこれらの問いに関するバーガーの思索をたどっていくことによって、彼の社会構想の詳細を解明していこう。

### 第1項 人間の尊厳の理念と重なり合う合意

まずは第1の問いに関してである。懐疑と道徳的確信との関係を問うということは、先に見た定義からして信仰と道徳的確信との関係を問題にするということであるが、それは信仰と道徳とを区別することに他ならない<sup>210</sup>。両者を区別するからこそ、その関係が問題になるのである。このことをハンターの文化戦争論に関わらせる形で語り直せば次のように言えるだろう。すなわち、ハンターは文化戦争の根底に道徳的権威をめぐって宗教に比せられる要素があることを説いていたが、それに対してバーガーは、道徳的確信と信仰を区別しつつ関係づけるという形で応えようとしていたのだ、と。ここにおいてもバーガーは70年代の自身の議論を修正している。文化戦争は信仰についての理解の深化ないし修正によってのみ克服されるような対立ではないことを、今やバーガーははっきりと認める。それゆえ彼は特定の宗教的信仰ではなく、社会において共有される何らかの道徳的な確信、あるいは少なくともそれに関する合意を要請するのである。これは道徳的な多元主義の無制限の拡大に対する歯止めである。バーガーにとって原理主義的な立場が退けられねばならないのはもちろんのこと、多元主義が「何でもあり」の相対主義に陥ることも防がなければならないのである。先の引用文にも示唆されているように、これは、自身としては懐疑を包有する信仰を抱きつつも、この世界には決して見過ごしてはならない悲惨な状況があるとして

---

<sup>210</sup> バーガーはその区別を宗教的多元主義と道徳的多元主義との区別という形でも語っている。宗教的多元主義と道徳的多元主義との区別は、すでに1986年の「ポスト・プロテスタントのアメリカにおける宗教」においても言及されている。とはいえ、この論考におけるバーガーの論究は、宗教的多元主義に比べて「現在生じている道徳的多元主義への対処ははるかに難しいものとなるだろう」(Berger 1986a: 46)という指摘にとどまっていた。その後バーガーは上記の信仰と道徳の区別論においてこの問題を突き詰めていく。すでに見たように、バーガーは、信仰はその本性からして懐疑と不可分であると述べていた。信仰はその定義からして——知識に基づく絶対的に確実なものという意味での——確信ではないということである。このため宗教的多元主義は、信仰が懐疑と表裏一体のものであるという事実の実際的な帰結であり、バーガーの信仰理解からも許容されうる状況である。しかしながら、道徳的多元主義はその限りではないとされる。彼は「今日道徳的多元化は宗教的多元化よりも鋭い挑戦を生み出している」(Berger & Zijderveld 2009: 24)と見ていた。



いた彼の確信に由来する主張であった。このような道徳的な確信がこれまでの彼の実践的な活動を導いてきたと言っても過言ではないだろう。

この信仰と道徳との区別論は、もちろん先に見た垂直的仲介と水平的仲介との区別に対応した議論である。この問題に関してわれわれは、水平的仲介は必ずしも宗教的な価値と切り離される訳ではないということを示唆しておいたが、それらがいかなる関係にあるのかということは明らかにしていなかった。信仰と道徳の区別論において、今やその関係が主題的に論じられる。それゆえ前節の議論の用語で言えば、これは宗教的価値の上位にある原則と当の宗教的価値との関係、換言すれば水平的仲介と信仰との関係をめぐる議論でもあるのである。この宗教的な価値の上位にある原則こそ、ここで道徳的な確信と言われているものに他ならない。容易に想像しうるように、バーガーの言う対話的仲介をただ呼びかけるだけでは、いかにも根拠の薄弱な、脆弱な主張である。そうであるとすれば、対話的仲介論に連動して、その対話の成立を保証するものは何なのかということもまた問われねばならないだろう。とはいえずでに幾度も述べてきたように、多元主義的状况においては、もはや何らかの特定の宗教的伝統ないし信仰に依拠することはできない。このためにバーガーは信仰と道徳を区別し、道徳的確信をもってその支えとしようとするのである。こうした事情からも、彼による信仰と道徳の区別論がウィリアムズバーグ憲章の語り直しの継続であったことが分かるかと思われる。

それではバーガーは道徳的確信ということは何を想定していたのだろうか。端的に言って、バーガーの言う道徳的な確信とは人間の尊厳に関するものであり、人格の無限の価値の肯定ということである。すなわち異なる価値を抱く他者の人格と尊厳——これを承認し、保証するという制約の中でのみ、道徳的な多元主義は許容しうるとされる。これこそがまさに多元主義の中で「銃撃が始まる前に」共有され、確立されねばならない規範である。このようにしてバーガーは人格の尊厳という事実の承認と保証に、様々に異なる価値を抱く人々の間での対話に基づく共生の成立の望みをかけるのである。

しかしながら、これは一見すると非常にキリスト教的な立場、そしてまた、キリスト教と結びついた西洋的な立場ではないだろうか。換言すれば、この立場には、それがどれだけ相對主義的な多元主義の波を押しとどめる普遍化の可能性を持っているのかという問題が分かちがたく付随しているのである。実際にバーガー自身も、『遙かなる栄光』という神学的な著作の第3章で、人格に価値を置く立場の持つ拭い切れない西洋的刻印という問題を自覚していた。それについて彼は次のように述べている。少し長いが全文を引用しよう。

キリスト教と西洋文化はあまりにも多くの世紀にわたって共生的に相互作用しあってきたので、今やそれらを解きほぐすのは非常に困難である。このことが意味しているのは、どれだけ教会の神学的、経験的な普遍性を強調しようとも、その明らかな西洋の起源を明白にしてしまうような、まさに教会の信仰の——それに加えてその制度的構造の——側面があるということである。それゆえに〔……〕教会的生活に参加する非西洋人は、拭いがたい西洋的性質を持った経験にも参加しなければならない。あらゆるキリスト教的道徳の核となる価値の 1 つは、人間個人のかげがえのない価値であり、近代的人権概念のすべてはそこに由来する。けれどもこの核となる価値は西洋文明の過程全体から分離しえないものであり、西洋文明だけのものなのである。(Berger [1992]1993: 74)

ここでバーガーが述べているのは、このような言い方が許されるのであれば、すぐれてトレルチ的な問題である。周知のようにトレルチは、歴史主義の思潮によってもたらされる相対化の渦の中で、キリスト教、およびそれと不可分に結びついた西洋的文化圏の歴史的相対性という問題に直面せざるをえなかった。彼がこの問題に対して現代的文化総合という試みを企てたことはよく知られている通りであるが、ここにおいてバーガーもまたトレルチと同じ問題に直面していたのである。実際バーガーは、その信仰論において「トレルチのアプローチにおいて最も重要だと思われるのは、まさに、聖書の伝統が人間の人格の無限の価値と尊厳を断固として認めているという洞察である」(Berger 2004: 19) と述べていた。これらの引用文からは、バーガーがこの問題に関してトレルチを強く意識していたであろうということが察せられる。そのためバーガーはトレルチの立てた問題とそれに関する重要な洞察を受け継ぎつつ、この相対性を克服するための道徳的確信の根拠を探るのである。

この問題に対してバーガーの導き出した解答は、一見すると矛盾するもののようにも思われるが、人格の価値についての認識の相対性を認めると同時に、当の認識された事実の普遍性を主張するというものであった。別言すれば、彼は人間の尊厳に関する道徳的確信の根拠を、信の次元から知の次元に移すという試みを企てていたのである。議論の具体的な詳細は異なるものの、相対性と絶対性の調停を目指すという点において、これもまたトレルチ的な路線の解答と言えるかもしれない。『遙かなる栄光』の第 8 章「道徳的行為の問題」、ならびにバーガーの信仰論である『信仰の問い』に収められた補論「キリスト教的道徳について」という論考がまさにこの問題を扱ったものとなっている。そこにおいてバーガーは、道徳的

判断は何らかの信仰に由来するのではなく、おしなべてある認識によるものであることを説く<sup>211</sup>。例えばバーガーは自身の持つ道徳的な確信の具体例として人種差別と死刑に対する道徳的嫌悪を挙げているが、「これら両方の確信は人間であることの意味についての深い基礎を持つ認識に基づいており、この認識は何らかの特定の宗教の信仰には依拠していない」(Berger 2004: 157) というのである。そのためバーガーの考えるところでは、人間の尊厳についての確信は、それに対する信仰ではなく、それについての認識、より正確に言えばそうした人間の尊厳という事実の認識に基づくということになる。

しかしながら問題は、この認識とそれに基づく洞察自体が特殊キリスト教的なものなのではないかということであった。人格の価値についての認識のこの歴史的な相対性はバーガー自身も認めていたはずの事実である。彼がトレルチに倣って述べたように、キリスト教は『人格主義の宗教』(Berger 2004: 19) なのである。いかにして人間の尊厳に関する洞察のこのような相対性が克服されうるのだろうか。この問題に関してバーガーがその論拠とするのは、まさに先に述べた、道徳的な確信が何らかの信仰に由来するのではなく、ある種の認識に基づくものであるということそれ自体である。どういうことだろうか。

バーガーの考えはこうである。認識が常にある何ものかについての認識であるとするれば、それは常に認識対象を持つことになる。そしてこの認識対象が実在的かつ経験的なものであるとするれば、たとえ認識主体や認識作用は時間的、空間的に相対的であっても、そしてまたたとえその認識に由来する何らかの解釈が相対的なものであったとしても、認識された事実の存在は普遍性を備えた経験的な知識となりうるだろう。当の事実は認識主体や認識作用から独立して実在しうるからである。ある事実が現に存在するのをある時間、ある空間において認識するという事は確かに相対的な事象であるだろうが、当の事实在存在する、あるいは存在したということの知識は相対的なものではないということである。だとすれば、たとえ何らかの認識に基づいた解釈、行動、ないしは規範が相対的なものであったとしても、認識された事実の存在そのものは疑いえないものと言えるだろう。要するに経験的世界の実在性を前提とする限り、認識主体や認識作用の相対性と認識された事実の存在そのものとは切り離して考えることができるということである<sup>212</sup>。バーガーはこの点に、その事

---

<sup>211</sup> 曰く、「道徳的判断は認識に基づく。別言すれば、道徳は本質的に認識に関わるものである」(Berger 2004: 159)。

<sup>212</sup> 例えばバーガーは自身の卑近な例として、大英博物館への道筋を知るに至った経緯と大英博物館の所在地についての知識の区別を紹介している。その知識は、ひとたび得られたならば、それを得るまでの経験に依存することなく存在しうるし、大英博物館の所在地それ自

実についての知識が様々な人々に共有されうる可能性を見出そうとするのである。

ここで断っておきたいのは、バーガーもわれわれも認識にまつわる難解な哲学的議論にかかざらっているのではないということである。われわれはただバーガーが信仰と道德の区別論において考えていたであろうことを簡略な形で再構成しているにすぎないのだが、哲学の専門家でないバーガーは、明らかに、そこにおいて認識に関する哲学的な議論を展開した訳ではなかった。彼はあくまでもキリスト教信仰を持った社会学者として議論を展開していたのであり、その議論はほとんど常に普通の人々の日常生活世界を焦点としていたのである。上に述べたことに関しても同様である。それゆえ、われわれもここで認識にまつわる哲学的な議論に必要以上に踏み入ることは控えておこう。

いずれにせよ重要なのは、人間の尊厳、人格の価値についての道德的確信は経験的に知りうる知識に基づくと彼が見ていたということである。少なくともバーガーの社会学が対象としていたわれわれの日常的な生活世界において、経験的な事実の实在性は疑いえないはずのものであった<sup>213</sup>。だとすれば、この日常生活世界において、認識者や認識という営為自体は確かに相対的なものであるかもしれないが、その対象たる経験的な事実の絶対性を要求することもできるということになる。人間の尊厳についての確信はそのような経験的な事実の認識に基づくというのである。バーガーの所論の概略はおおよそ以上のようなものであった。以下ではそれをさらに開いて説明していこう。

上記のことを明らかにするために、バーガーは道德的な行為がいかんにして引き起こされるのかということを引き合いに出す。これに関して彼は、自身の議論が F・ノイマンの良心論に依拠していると述べて、次のように語っている<sup>214</sup>。

---

体もそうした経験には左右されないという (Berger 2004: 160-1)。

<sup>213</sup> 本稿第 2 章第 3 節で確認したように、この経験的世界の实在性はバーガーにとって決して譲ることのできない前提であった。エーバーレが『構成』を「根本的に『实在論的』」(Eberle 2019: 139) な作品と評していたこと、そしてまたバーガーが次のように述べていたことを想起されたい。「バーガーとルックマンが主張したのは、あらゆるリアリティは社会に由来する解釈の支配下にあるということである」(Berger & Zijderfeld 2009: 66)。

<sup>214</sup> ノイマンはハートフォード神学校時代のバーガーの同僚であった神学者であるが、おそらくその名は、少なくとも日本においてほとんど知られていないのではないかと思われる。それは、彼が、数本の論文を著しはしたものの、公刊された書物という形では自身の思想を伝えようとしなかったことによるのだろう。バーガーによれば、ノイマンの思想は私的な会話において、また公的には講義や説教において伝えられたという。本文に引いたノイマンの良心論はバーガーの晩年の著作の中でくり返し言及されるものであるが、そこにおいてもバーガーはその議論の出典を記していない。それゆえ、おそらくノイマンが論じたとされる良心に関する議論も、バーガーとの会話か、あるいはハートフォード神学校での講義におい

筆者はプロテスタントの神学者、フレデリック・ノイマンからこの洞察を得た。良心についての議論において、彼は、「これをせよ」、「あれをするな」と命令的な形で語りかけてくるものとして良心を理解するのは誤りであると主張した。そうではなく、良心は「これを見よ」、「あれを見よ」と暗示的な形で語りかけてくるのである。(Berger 2004: 159)

道徳的な行為を引き起こす良心は、特定の行動をとるようわれわれに命じるのではなく、何よりもまず悲惨な状況に目を向けさせるということである。良心は、われわれの眼前に、あるいはそれと別のどこかに具体的な惨状があるということ、この世界の中にそのような痛ましい状況が存在するというのをわれわれに突き付ける。言い換えれば、良心はわれわれにそのような経験的な事実と向き合わせるというのである<sup>215</sup>。道徳的な行為はそうした事実の認識に対する反応であるとされる。すなわち「ある仕方で行うべきであるとか、その他の行為を控えるべきであるというわれわれの感覚は、いわば目に入ってくる光景、このような道徳的な含蓄を伴う光景によって誘発されるのである」(Berger [1992]1993: 199)。それゆえバーガーによれば、道徳的な判断や行為は特定の信仰の内容に端を発している訳ではなく、経験的な事実の認識を契機としている。それによってわれわれは、ある行為や状況の善悪を信じるのではなく、知るようになるということである。バーガーは、人間の尊厳についての確信もこの類の経験的な事実の認識に基づいていると説くのである。

重要なことに、まさにそれが経験的な事実の認識であるがゆえに、これは、ひとたび獲得されれば普遍性を帯びるような知識になるとされる。この知識に由来する道徳的な確信も同様である。信に基づく原理がその信仰を共有しない者にとっては受け入れがたいものであるのとは異なり、知に由来する原理の承認は、原則として特定の信仰の共有を必要としないからである。このために人間の尊厳という事実の認識とその承認という原則は、確かにキリスト教を通じて得られたものであるとはいえ<sup>216</sup>、キリスト教的な文化圏を越えて共有さ

---

て展開されたのではないかと思われる。ノイマンの略歴とその思想については、彼が亡くなった際に書かれたバーガーの追悼文で簡単に触れられている (Berger 1968)。

<sup>215</sup> そうした事実の提示の具体例として、バーガーは、奴隷制への着目の例として H・B・ストウの『アンクル・トムの小屋』や M・トウェインの『ハックルベリー・フィンの冒険』、そして死刑制度への止目の事例として A・カミュの『ギロチン』や A・ケストラの『絞首刑』といった作品を挙げている (Berger 2004: 159-60; Berger & Zijderveld 2009: 127-9)。

<sup>216</sup> バーガーは次のように述べている。「今やわれわれがよく知っている (そして近代の歴史学的、社会科学的、心理学的研究が十分に証明した) ように、すべての良心は同じもので

れうる可能性があるというのである。曰く、

ひとたびこの洞察が得られたならば、この洞察はそれ自体が世界観の一部となる。〔…〕この世界観は、初めにそれを生み出した宗教的信仰からは分離しうる。〔……〕ひとたび良心がわれわれにある光景を示したならば、これらの光景は超越的ではない形で直接的、経験的にわれわれが利用しうるものとなるのである。〔……〕この経験的な利用可能性が、宗教の領域においては非常に得がたい確実性を可能なものとする。〔……〕実際、われわれはこの行為が悪であると信じているのではない。——われわれはそれを知っているのである。(Berger [1992]1993: 200-1)

ここでバーガーが「経験的な利用可能性」ということで述べているのは、人間の尊厳という事実はキリスト教的、西洋的な文脈とは異なる歴史的な文脈においても発見されうるし、実際に発見されてきたであろうということである<sup>217</sup>。人格の価値というものの実在性と普遍性は認識主体の相対性には依存せず存在するとされるからである。そのことは次のようにも述べられている。

その確信は、歴史的に発展してきた、人間であるとは何を意味するのかということに関する認識に基づくのである。それはひとたび獲得されれば、普遍性を帯びてくるようなものである。別言すれば、人間の尊厳の意味は歴史上のある瞬間において認識されるが、ひとたび認識されれば、それはその瞬間を超えて人間にいつでもどこでも本質的に内属されるものとされるのである。(Berger & Zijderfeld 2009: 127)

それゆえ人間の尊厳についてのこの認識は、西洋においては無論キリスト教と密接な関係にあるものであるが、バーガーは、そこにキリスト教信仰を乗り越え、西洋文化圏を越え

---

はない。〔……〕換言すれば、良心がわれわれに示すものはその人の位置によって相対的なものである。〔……〕歴史の過程においては、異なる宗教的伝統が特定の良心の形態の形成において決定的であったことは明らかである。〔……〕キリスト教的世界観は幾世紀にもわたって何度も何度も、人間の計り知れない価値が否定されたり踏みにじられたりする光景に個人の良心を向き合わせてきた」(Berger [1992]1993: 199-200)。

<sup>217</sup> 無論バーガーは次のような留保を付すことを忘れてはいない。「確かに道徳的洞察は時間の中で発展する。——だがその洞察が再び失われることもあるのである」(Berger & Zijderfeld 2009: 152)。これはキリスト教史や西洋史にも当てはまるとされる。

て広がっていく可能性を期待するのである。

信仰と道德の区別ということでバーガーが主張したかったのは、おおよそ以上のことである。それを信仰と道德の関係という観点から言い直すならば、「キリスト教信仰と道德との関係はより間接的なものである」(Berger [1992]1993: 198)ということになるだろう。それでは、これらの関係は具体的にはどのようなものとして把握されるのだろうか。区別とは関係づけのことであると先に述べた。だとすれば、間接的な関係とはいかなるものなのだろうか。

バーガーは、人格の価値についての認識は必ずしもキリスト教信仰に基づく訳ではないと述べていた。しかしながらそれは、両者が必ずしも無関係であるということの意味ではない。それどころかむしろキリスト教信仰は、道德的判断の源泉たる認識に究極的、超越的な意味を付与することによって、それを強力に支えることができるという。「神への信仰は道德的な判断と行為のすべてに超越的な意味、存在論的な基礎を与えてくれる」(Berger 2004: 161)ということである<sup>218</sup>。信仰は道德的確信そのものではないが、その確信を宗教的な観点から意義づけ、正当化することができるということである。キリスト教徒の場合はもちろん神の似姿としての人格の価値を述べたものとしてその道德的確信を理解することができるのであり、そこにこそキリスト教信仰の意義が見出されることになる。あるいはキリスト教の信仰や教説の社会的な意義は、この種の世俗的な道德的原則の正当化という点にのみ限定的に認められるのだと言ってもよいだろう<sup>219</sup>。

とはいえ、この意義は決して小さなものではない。例えば1995年のルックマンとの共著において述べられているように、バーガーは近代社会の秩序を交通ルールのようなものと形容していた。それらは平時にあっては正常に機能しうるものの、社会が危機に陥るときにはその脆弱性が浮き彫りになるということである<sup>220</sup>。バーガーの見るところでは、安定し

---

<sup>218</sup> 曰く、「今やあらゆる道德的判断のそれまでとは異なる存在論的位置づけが現れる。それぞれの判断の経験的な内容は変わらないかもしれない。[……]しかし道德的に暗示された行為は、今や、それらが生起する経験的な状況を越えた超越的な次元を持つと見なされるのである」(Berger 2004: 160)。

<sup>219</sup> 宗教による世俗的な道德の正当化は、無論、人間の尊厳という最低限共有されるべき規範の正当化に限定される。バーガーがここで中絶や同性愛に関する道德の宗教的正当化を論じている訳でないということは、言うまでもない。

<sup>220</sup> 次のようにある。「近代社会の成功は以上のことに加えて、社会生活のルールや『旧式の道德』の法制化、さらには多かれ少なかれ専門化された行為領域の形式的道德化によるものである。[……]どちらも、人々が包括的で共有された道德なしに自らの日常生活を送っていくための条件を生み出す。そのような社会は交通ルールのシステムに比せられるだろう。

た秩序のためには、人々の側での秩序に対する強いコミットメントが必要になるのである。信仰、あるいはより広く言って宗教的な価値はそうしたコミットメントを生み出すことができる。このため、信仰ないしは宗教的な価値の社会的影響力の範囲は多元主義的状况の中で慎重に限定されるものの、そこに込められた意義は大きいのである。もっとも、ここでは人格の価値と特に関係の深いキリスト教信仰について見てきたが、バーガーの議論に述べられている関係はその他の宗教的信仰に関しても妥当する範例的なものであったと見てよいだろう。これが信仰と道德の関係という問題に関してバーガーの想定していたことであり、宗教的な価値と水平的仲介を担うそれより上位の原則との関係として考えられていたことである。

以上の議論をまとめてみよう。バーガーは対話的な仲介を支える道德的な確信の根拠を人間の尊厳という大前提に求めた。またこの確信は、宗教的信仰とは区別されるために、多元主義的状况の中でも様々の人に共有されうると共に、様々の信仰の立場から究極的に意義づけされうる可能性を持つということであった。ここまで述べてくれば、バーガーの論ずる信仰と道德の区別／関係論がいかなる点でウィリアムズバーグ憲章の主張に一致していたのかということが見えてくるだろう。端的に言えば、それらは社会秩序を生み出す合意形成のモデルにおいて一致していると考えられる。つまりバーガー自身はその用語を用いてはいないものの、上記の議論で説かれていることは、憲章に示されていた「重なり合う合意」のモデルに基づく社会像に他ならないのである。死の直前まで『ジ・アメリカン・インタレスト』誌で続けられたバーガーのブログ記事の中にこのことを明瞭に示すものがある。それは2016年に公開された、文化戦争を扱った記事である。そこにおいてバーガーはドイツ基本法を例に挙げながら次のように語っていた。

たとえ異なる理由からであろうと、すべてのコミュニティに支持される、共有された世俗的な言説がなければならない。そのため1949年のドイツ連邦共和国の（当時は西ドイツの）基本法の記念碑的な第1文——「人間の尊厳は不可侵である」——は、キリスト教

---

[……] しかしながら、たとえ交通ルールのアナロジーが不完全であることを無視するとしても、いずれにせよこのアナロジーは『正常な場合』にしか当てはまらない。[……] 状況が『異常』なものとなれば、とりわけ個人が自らの利益よりも社会全体の利益を優先することを要求されれば、『交通ルール』は十分なものではなくなる。そのような状況においては、それがいかんして確立されるかということにかかわらず、包括的な道德が社会の喫緊の要件となるのである」(Berger & Luckmann 1995: 33-4)。



徒においては神の似姿としての人間という観点から理解されたし、今もそのように理解される。しかしそれは、別の信仰を持つ人、あるいは信仰を持たない人からはそれとは異なる人間の尊厳観において理解されうるし、またそのように理解されているのである。

(Berger 2016a)

この引用文で語られていることのポイントは 2 つある。まず第 1 に、共有されるべき原則が「世俗的な言説」であるとされている点である。すなわち、それは何らかの特定の宗教的伝統に由来するものではないということである。第 2 に、共有されるべき原則が世俗的なものであるとしても、信仰を持つ者はそれぞれの宗教的伝統の観点から、信仰を持たない者はまた別の観点から、その原則を受け入れ、それに意味を付与することができるという点である。これら 2 つの点は、まさに上述の信仰と道徳の区別／関係論において確認してきたことに他ならない。ここには、人間の尊厳という理念が、様々に正当化されつつ様々のグループに共有されるものであるということが明言されている。多元主義的な状況の中、多様な集団がそれぞれの価値観に基づいて人間の尊厳を肯定しながら、それについての重なり合う合意を形成するという秩序のモデルがここで説かれているのである。

これは素朴で通俗的な西洋中心主義の立場の表明であろうか。もちろんバーガーの所論を表面的にのみ捉えるのであれば、彼の主張をそのようなものとして非難すること、あるいはそのようなものとして切って捨てることは容易いことであろう。しかしながら筆者はこのような見方には賛同しない。なぜなら彼の議論は、言うなれば、徹底的な相対化の波をくぐり抜けた上での普遍性の模索と要求であったように思われるからである。バーガーは、少なくとも『構成』以降、自らの生きる社会的世界の相対性を強く自覚せざるをえなかった思想家である。それは例えば、第 5 章で確認したように、戦後のアメリカの社会科学を席卷した近代化論に対する彼の批判的な態度にも示されていることである。バーガーは、第三世界の国々がアメリカと同じ発展の歴史をたどる（あるいは、たどるべきである）とは考えなかったからである。

またアメリカにおいては、1980 年代に多文化主義教育がその権利要求の対象範囲を女性や障害者へと拡大し、さらにはこれまで排除されてきたマイノリティの文化に光を当てることによって、既存の文化的ヘゲモニーを大きく揺るがせることになった。このこと自体は称賛されるべき動向であろうが、それは他面において、西洋中心主義のみならず西洋由来の

価値や理念すべてに対する徹底的な批判を引き起こすことにもなった<sup>221</sup>。こうした動きの中で、例えばM・K・アサンテが「アフリカ中心性 (Afrocentricity)」(Asante 1987: 6) の観念と理論を提唱したことはよく知られている。その当否は措くとしても、それは、A・ブルームの『アメリカン・マインドの終焉』のような強力な反動を引き起こすほどの相対化の波であった。こうした出来事や動向は、西洋的な理念を語りにくい状況がアメリカに存在したということを示唆している。バーガーは同時代人としてこうした状況をよく承知していたように思われる。けれどもそうした状況の中で、それにもかかわらずバーガーは思考を重ね、自らの奉ずる理念の普遍性を掲げるという困難な道を進もうとしていたのである。認識の歴史的相対性を認めると共にその普遍性を要求するという彼の議論は、このような時代の趨勢を背景にして生み出されたものであった。ある理念の地理的な由来と当の理念の価値は区別しうるものなのである。そうした困難な試みを素朴で単純な西洋中心主義と見なすことはできないだろう。バーガーは、徹底的な相対化をくぐり抜けた上でなおも普遍性を要求しうる理念を求めていたのである。

このように見てくると、上述のバーガーの企てはなるほど確かに容易に閉却しうる素朴なものではないのかもしれない。しかしながら、そうであったとしてもいまだ解消されない疑問が残る。それはおそらく、相対主義の克服に挑戦した思想家に等しく向けられる疑問であろう。トレルチが現在的文化総合という企てによって歴史主義的相対主義の克服を試みたことは周知の通りであるが、彼のその試みが結局は果たされえぬままに終わってしまったものだということが同じように広く知られている。バーガーもまたここにおいて同じよ

---

<sup>221</sup> ある部分、このような傾向の不幸な帰結としてアメリカの文化戦争が招来されてしまったと見ることもできる。こうした事態の背景にあったのは、周知の通り、「フレンチ・セオリー」と呼ばれる思潮の大きな影響力であった。これはももとのテキストや議論の文脈から切り離され、アメリカの政治的、文化的文脈の中で創造的に誤読ないし再解釈された一群のフランス思想である。この「フレンチ・セオリー」なるものの影響力を追跡したF・キュセは次のように述べている。「デリダ的に表現されようと、フーコー流に表現されようと以下のことは、おそらくフランスでかつて理解されていたよりもはるかに明らかである。すなわち、真理の言説はこの先もはや存在せず、存在するのは、真理を生産する、一時的で、戦術的で、政治的な、諸装置のみだ。ただし、この有益な発見は、合衆国では、支配に対する全面的な闘争に備え力を結集するのではなく、マイノリティの諸理論を準備することになる。言い換えれば、デリダやフーコーは客観性という概念を脱構築したのだが、アメリカではここから言語の持つ比喩の力について、あるいは言説の構築についての考察へと向かうのではなく、より具体的で政治的な結論——すなわち客観性とは『白人男性の主観性』と同義にほかならないということ——を引き出したのだとも言えるだろう。[……] アメリカ合衆国を二分することになる新たな『文化戦争』においてマイノリティは強力な理論の後ろ盾を得たことになるわけである」(Cusset [2003]2005=2010: 120-1)。

うな問いを避けることはできない。すなわち、上記の彼の挑戦は果たしてその課題を首尾よく達成することができたのだろうか、と。この点に関して、残念ながらわれわれはバーガーの立場のある種の弱さを認めなければならないのかもしれない。というのもトレルチの場合と同じように、先に見てきた人間の尊厳をめぐるバーガーの議論には、キリスト者としての彼と社会学者としての彼の苦しい相克の痕跡を見て取ることができるように思われるからである。

人格としての他者を承認し、尊重するという思想は、バーガーにあっては究極的にはそのキリスト教信仰に根ざすものであった。そのことは彼の所論から明らかであろうし、彼自身も認めている事実である。人間の尊厳をめぐる上述の議論は、ある意味で特殊なものでしかないこの信念を何とかして普遍的な原理として一般化しようとする苦闘の産物であった。それは多元主義的状况の深刻化を深く自覚しながら、それでもなお普遍的な理念を立てようとする、喘ぐような努力であった。もちろんバーガーは多元主義の進展を認める一方で、社会学者としては自らの特殊な信念を吐露すべきではないこともよく理解していた。バーガーは世俗の職業として社会学者を選び、価値自由な社会学という理想を立てていたからである。キリスト教の歴史的相対性が明確に意識されるようになった時代において、これは社会学者としてある意味で不可避的な役割期待であったのかもしれない。しかもバーガーは近代における相対性の感覚をとりわけ強く自覚していた社会学者であった。無論キリスト者が決して普遍主義を標榜しないという訳ではないものの、すでに見てきた通り少なくとも社会学者の役割を自覚的に引き受けてからのバーガーは、価値自由な態度においてキリスト者としての主張と社会学者としての議論とを峻別しようとしていた。この事実が明白に物語るように、社会学者としての彼は、自身のキリスト教信仰に根ざす立場が決して普遍的なものではなく、特殊なものでしかないことを深く自覚していたのである。ここに彼の内面における無限の径庭がある。この点に関して第1章で示唆したように、理想と現実、あるいは特殊と一般はバーガーの学問生活の当初からせめぎ合うものであり、何らかの形で両者の調停ないし架橋という課題が彼の社会学思想の発展を駆動していたと述べても過言ではない。

それでは、これら2つの次元はバーガーの社会学思想において成功裡に結び合わされたのであろうか。本稿は第3章において、それが責任倫理に則った価値自由な社会学の理想へと昇華されたことを確認した。しかしながら今見てきた人間の尊厳論において、この媒介は新たな綻びを露呈していると言わざるをえないのかもしれない。そこには彼自身のキリ

スト教信仰が明白に刻印されているように思われるからである。もちろん本稿の後半部で取り上げてきたバーガーの現代社会論はキリスト者としての現世改革論という側面を持つものでもあったため、そこに彼の信仰に根ざした言明を見出すのはさほど難しいことではない。だが文化戦争のさなかで信仰と道徳を区別するという試みの中に彼自身の特殊な信仰の残滓が認められるということは、やはりその議論の瑕疵と見なされても不思議ではない。もっとも、バーガー自身にとってはそれらの媒介は完成していたのかもしれないし、あるいは彼自身にとってもそれはいまだ果たされざる課題であったのかもしれないが、彼の自信のほどを知る術は今のところない。とはいえ、そもそもそれらは完全なる媒介を本来的に拒むものでもあろう。だとすればバーガー自身の自覚がどうであったかはともかくとして、ある種の破綻は最初から宿命づけられていたのかもしれない。

だがそうであるからと言って、それは必ずしも上記のバーガーの試みが無駄であるということではない。本来的に媒介しえないものであるからこそ、それを媒介しようとする企てが意義あるものとなるからである。トレルチの思想がそうであったように、特殊なものの次元と一般的なものの次元は本来決して架橋しえないものであるからこそ、それらを媒介しようとする試みが生まれ、そのための苦闘が価値あるものとなりうるのである。それは次のような事情による。すなわちこのような時代の難題とでも言うべきものに挑戦するとき、思想は不可避免的に実験的なものとならざるをえず、絶えずその内部に破綻の契機を宿さざるをえないのだが、同時にそこには新たな可能性の萌芽が孕まれているかもしれないという事情である。思想の運動は崩壊の兆しを宿しながらも、ときに新しい問題の領野を開拓するということである。本稿は、人間の尊厳をめぐるバーガーの議論もその類の挑戦であったとして評価しておきたい。このことは結びにおいても簡単に触れることになるだろう。

とはいえ、これと同時にバーガーはキリスト者としての立場と社会学者としての立場とのこの緊張を幾分か解消しうる観念を手にしてもいた。それが、信教の自由ないしは良心の自由に基づく「重なり合う合意」というモデルである。バーガーにとってこれに基づく他者との共生のあり方は、彼の社会学思想に内包された、ともすれば分裂へと向かいかねない両極を繋ぎ止めるための極限的な表現だったはずである。バーガーも自身の社会学思想の破綻をなすがままに傍観していた訳ではなかったということである。彼はその社会構想の中に、少なくとも形式的に、自身の信仰に基づく主張が全面化することを防ぐ方途を確かに用意してもいたのである。

以上が信仰と道徳的確信との区別と関係づけということで考えられ、願われていたこと

であった。ここに至ってわれわれは、ようやく、本節冒頭に紹介したバーガーの立てた問題とそれに続く議論の筋道の 1 つをたどり終えたことになる。そこで次に、これと密接に関係していた第 2 の問いに関する所論を追っていくことにしよう。

## 第 2 項 アメリカの政教分離

バーガーがセリグマン主催の研究会で提起していた第 2 の問いは、上に見てきた議論で説かれている内容——多元主義を支える原理と信仰の関係——の実際的な場面での政治的な効力に関するものであった。すでに示唆しておいたように、この問いかけは、観念とその制度化をめぐるバーガーの見解に由来していた。バーガーは「人間的事象の経過は何よりもまず観念の歴史であるという訳ではない」(Berger 2014: 51) と見ており、「すべての制度は、それが社会において機能しうるとすれば、個人の精神に内面化されなければならない」(Berger 2014: 60) とも述べていた。これは理念が現実における対応物を必要とするということであり、後者の引用文を逆に言えば、個人の精神に内面化された観念は、制度化されなければ社会において効力を持ちえないということになる。これが上記の第 2 の問いの根底にある考えであった。したがって先に見た信仰と道德の区別／関係論が主として内面化されるべき理念を主題としたものであったとすれば、以下に見ていく議論はその制度的対応物をめぐるものであったと言えるだろう。

すでに述べたように、この時期のバーガーの規範的な社会論はある種の理想主義的な要素を含んだものであった。それは見てきた通りなのだが、重要なことに、バーガーの追い求めた「平和の公式」、すなわち彼の理想の社会像のある部分はずでにアメリカの制度的伝統に体现されていたものでもあった。というのも、バーガーは多元主義的状况において「実際的かつ道徳的に容認可能な唯一の平和の公式はある程度の政教分離であると思われる」(Berger 2016a) と述べており、アメリカにおいては合衆国憲法修正第 1 条がまさにその象徴であると見ていたからである (Berger 2014: 60)。このために「アメリカ合衆国は多元主義への対処において際立った成功を収めてきた」(Cromartie & Berger 2011) のである。言うまでもなく、ここでバーガーが念頭に置いているアメリカ型の政教分離は、公的生活から宗教的なものの一切を排除しようとする世俗主義ではない。ここで彼の念頭に置かれているのは「異なる信仰を持つ人々がそこにおいて平和裡に相互行為しうる世俗的空間」(Berger 2016a) だからである。しかも「世俗的空間 (および宗教的に中立的な法などのそれに伴う世俗的な言説) の受容は、世俗主義と同一ではない。後者は公的生活から宗教を締

め出す計画である」(Berger 2016a) とされる。すなわちアメリカ型の政教分離は、その内部に宗教者の居場所を確保した世俗的な空間の創出を意味しているのである。バーガーはこの種の政教分離を高く評価していた<sup>222</sup>。そしてこれはまさしく、憲法修正第 1 条の意義を現代において改めて確認し、すべての人の信教の自由を保証する共生的関係を提言したウィリアムズバーグ憲章の趣旨に合致する立場であった。

バーガーの構想する社会のあり様は以上のような制度的理念をその核心とするものであった。それを具体的に論じたのが、ザイデルフェルトとの共著『懐疑を讃えて』における「民主主義トライアングル」論である。バーガーが言うには、「人間の尊厳や自由を形にする諸制度は、民主主義トライアングルとでも言うべきものの中にある」(Berger & Zijderfeld 2009: 154)。それは「国家、市場経済、市民社会」(Berger & Zijderfeld 2009: 154) を 3 つの頂点とする制度的秩序であり、それら 3 つの相互的な抑制と均衡を理想とする民主的な社会編成であるとされる。ここで言う「市民社会」とは、「個人の生活と国家や経済を含む近代社会の巨大構造とを仲介する多様な諸制度」(Berger & Zijderfeld 2009: 157)、すなわち仲介構造のことである。この民主主義トライアングル論はアメリカの体制の歴史的な遺産を確認する議論であると同時に、これまでに積み重ねられてきたバーガーの思索を総合しようとする試みでもあった。

これまでに述べてきたことから分かるように、バーガーは、「宗教制度はそのような仲介構造の非常に重要な例である」(Berger & Zijderfeld 2009: 157) と見ていた。それは、垂直的な仲介において個人の生の正当化に寄与すると共に、水平的な仲介を支える道徳的な確信の意義づけという役割を果たすとされるからである。このために信教の自由の保証がバーガーの社会構想にとって極めて重要な要件となる。つまり「信教の自由は、宗教のためだけでなく健全な民主的秩序のためにも根本的に重要な権利なのである」(Berger & Zijderfeld 2009: 157)。この信教の自由は、アメリカにおいては憲法修正第 1 条によって法的に規定され、保証されている。すなわち合衆国憲法修正第 1 条は自由な宗教的活動を認め、国教会の樹立を禁止することによって、すべての人の信教の自由と諸宗教の多元主義的

---

<sup>222</sup> 世俗的なヨーロッパのモダニティと宗教的なアメリカのモダニティとの対比という構図とその具体的な詳細の分析は、本章第 2 節冒頭の注で紹介したように、2000 年代以降のバーガーの主導する研究プロジェクトの 1 つであった。その成果は 2008 年に著作として刊行されている (Berger et al. 2008)。もちろんバーガーたちはヨーロッパ諸国の中でも世俗化の進み方に大きな相違があることを理解していたものの、ひとまずは「宗教的なアメリカ、世俗的なヨーロッパ」という構図を議論の出発点として分析を進めていた。

な共存を保証する。アメリカにおける民主主義は、このような規定に基づいて共同的な生を織り成すための制度と見なされるのであり、それを支える不可欠の土台となるものの1つが宗教制度をはじめとする仲介構造なのである。

この憲法修正第1条の規定に実質的な形を与えるのが立憲主義的な国家である。バーガーによれば、国家こそ「民主主義の定義の核心にあるもの」(Berger & Zijderveld 2009: 154)である。もちろんここで言う民主主義とはリベラルな民主主義、すなわち「(強制されない選挙、選挙の結果によって変わる政府、選挙によって競争するために団体を組織する市民の権利といった)民主主義の手続き的な仕組みを個人の権利や自由の確固たる保証に結びつける政治システム」(Berger & Zijderveld 2009: 154)のことである。バーガーの見るところでは、「民主主義それ自体は情熱的なコミットメントの対象としては頼りない」(Berger & Zijderveld 2009: 156)のものであった。現実の社会にはリベラルでない民主主義も実際に存在しているからである。バーガーは、リベラルな政策が施行される可能性が高くない国々にまで民主的体制を敷こうとするイデオロギーを「民主主義至上主義 (democratism)」(Berger & Zijderveld 2009: 155)と呼んで批判していた。これはブッシュ政権の対外政策に対する彼の批判的な態度にも表されていた通りである。このようにバーガーは民主主義そのものよりも、それが「理想的に奨励するはずのリベラルな諸価値」、すなわち「自由、人間の尊厳、人権といった諸価値」(Berger & Zijderveld 2009: 156)の方を重んじて、それを支える立憲主義的な国家も民主主義の支柱の1つに数えるのである。

さらにバーガーの考えでは、市場経済も民主主義を支える重要な制度である。とはいえこの考えは、市場経済と民主主義との必然的な重なり合いを主張する現代のアメリカの右派のイデオロギーとは異なるものである。彼はそれを「経験的には全く正しくないもの」(Berger & Zijderveld 2009: 156)であるとして退けていた。市場を壊滅させる民主的体制があれば、非民主的体制によって監督される市場経済もあるからである。すなわち市場経済と民主主義の結びつきには、必ずしも必然性がある訳ではないのである。これは本稿の第5章で確認したバーガーの資本主義擁護論に説かれていた通りであり、彼は民主主義と市場経済の間には親和的な関係があると述べるにとどめていた。とはいえ、それは市場経済が民主主義にとって重要なものでないということではない。先に見たようにバーガーの資本主義擁護論においては、市場経済は国家の権力を制限するための有力な歯止めの1つになるとされていたからである。民主主義にとっての立憲主義的な国家の重要性は上で述べたが、バーガーは国家権力の存在を無条件的に礼賛する訳ではない。その一方で、バーガーは市場

経済の万能性を言祝ぐのでもない。彼は「抑圧的な国家主義」と「規制なき競争の無政府状態」の両方を退けようとしていたのである（Berger & Zijderfeld 2009: 156）。したがって重要なのは、国家と市場経済とのバランス、すなわちそれらの相互的な抑制均衡である。この意味において、バーガーは市場経済を、民主主義を支える柱の1つと見なすのである。

そして最初に挙げた民主主義トライアングルの頂点に戻れば、宗教制度をはじめとして、「市民社会の制度は国家と市場の双方の力に制限を設ける」（Berger & Zijderfeld 2009: 157）とされる。それらは個人の生活と国家や市場との間に介在することで、国家や市場の力が個人の生活に対して絶対的な影響力を及ぼすことを防ぐのである。また「逆に、市民社会は民主主義国家と市場経済の条件の下で最もうまく生き延びうる」（Berger & Zijderfeld 2009: 157）とバーガーは言う。民主主義国家と市場経済はいずれも私的な領域における自由な活動の余地を残しておく制度だからであり、なおかつ、国家と市場の相互的な抑制がそうした傾向をさらに強めるからである。このように民主主義トライアングル論の3つの頂点は相互的に抑制、均衡、調整し合うよう機能するとされるのである。これがバーガーの思い描いた「平和の公式」の構想であった。

すでに示唆したように、この民主主義トライアングル論は相対主義と原理主義の間の立場を模索してきたバーガーの思索を総括するものであった。そうした観点から彼のこの議論を捉え返してみるならば、その要点は次の2つにあると考えられる。第1に、それが政教分離の原則を前提としている点である。政教分離の原則はバーガーにおいて、「実際的かつ道徳的に容認しうる唯一の公式」（Berger 2016a）であると述べられていた。しかもそれは「異なる信仰を持つ人々がそこにおいて平和裡に相互行為しうる世俗的空間を前提とする」とされていた。すでに見たようにバーガーは公的生活において宗教者の居場所を確保することの必要性を認めてはいたものの、平和的な共生のための世俗的な領域の重要性を第一義的に認めるというこの点において、彼の立場は宗教的な原理主義とは区別されると言える。

そして第2に、人間の尊厳に関する道徳的確信が共有されなければならないとされる点である。ここにおいて、民主主義トライアングル論は「重なり合う合意」をめぐる議論に接続される。バーガーは「政教分離の公式の下でさえも、すべてのコミュニティの間で共有される何らかの価値がなければならない」（Berger 2016a）と述べていた。さもなくば、社会は闘争状態に陥るか、外部からの脅威に直面して分裂してしまうとされる。それゆえバーガーは、「人間の尊厳は不可侵である」というドイツ基本法の文言を具体的な例として引き合



いに出して、そのような価値が重なり合う合意という形において共有されることを要請するのである。このように、ある道徳的な確信が共有されねばならないとする点において、バーガーは相対主義の立場をも退けていたことが分かる。

以上 2 つの点において、民主主義トライアングル論はまさしく相対主義と原理主義の間の中間の立場を表明する議論であったと理解することができるだろう。そしてまた民主主義トライアングル論を含めた以上の議論は、それぞれに異なる価値を抱く人々が協同して共通の社会的世界のリアリティを構成するための原則と制度的秩序を説くものでもあった。すなわちすべての人の信教の自由（ないしは良心の自由）の保証とその人格の価値の承認、ならびにその原則に基づいた制度的編成は、多元主義的状况においても暴力的な闘争に陥らない形でリアリティの社会的構成を可能ならしめるために必須の要件だったのである。

これまでの論述からすでに明白であろうが、上に見てきた議論は、アメリカ社会の現実に基づきつつその理想的な調和の様態を描き出したものだと考えられる。だが無論のこと、バーガーは現実のアメリカ社会を手放しで礼賛していた訳ではない。そのことはこれまでに見てきた彼の所論からも明らかであろうと思われる。それゆえ 90 年代以降のバーガーの議論は、一方で上に述べてきたような制度的配置の存在を認めながら、他方でそれに体现された精神が徐々に蝕まれつつあることを主張するものであったとすることができる。実際に 2016 年の大統領選挙に際して書かれた『ジ・アメリカン・インタレスト』誌のあるブログ記事においては、アメリカにおける「党派的分極化」と大統領選挙への暗い見通しが語られていた (Berger 2016b)。バーガーにとって、それは文化戦争がまだまだ終息の兆しを見せないことを象徴する事態のように思われたことであろう。アメリカの制度的秩序の理念は確実に蝕まれつつあったのである。

こうした具体的な状況を踏まえてみると、ここに見てきたバーガーの現代社会論の性格も徐々にはっきりと見えてくるだろう。ウィリアムズバーグ憲章の趣旨に則って展開された 90 年代以降のバーガーの議論、特にすぐ上で論じた民主主義トライアングル論は、このような状況を前にして、アメリカの伝統的な制度的構造とそれに基づく社会秩序を理念的に描き出そうとするものであったと解しうる。アメリカ社会の分極化という具体的な文脈を背景としてそれらを読むならば、そこにおけるバーガーの主たる意図は、そうした制度や秩序に体现されたリベラルな民主主義というアメリカの良き伝統を何とかして守りたいということであったように思われる。別言すれば、アメリカの制度的伝統を守ろうとするという点において、バーガーの現代社会論は本質的に保守的な性質を帯びていたということだ

ある。つまり、一方において人格の価値についての重なり合う合意に関する議論はかなりの程度の理想主義的な要素を孕むものであったが、他方において、それが支えるとされる制度的な秩序についての議論はかなりの程度保守的な立場において展開されていたのである。無論これは70年代に彼が保守の立場を選んだ時から一貫していたと見ることができよう。しかしこの立場は第1世代のネオコンの変容以降、文化戦争の激化の中で確実に掘り崩されつつあるものでもあった。だがそれにもかかわらず、バーガーは、この立場とそれが肯定するアメリカの理念を保守しようとしたのである。

もちろんこれは一見するとごく凡庸な主張のようにも見えるだろう。そのことは確かに否定できないかもしれない。しかしながらわれわれは、バーガーを、凡庸なことをあえて言い切った人物、平凡な内容を正面から論じようとした人物として理解することもできるのではないだろうか。彼が思索を積み重ね、議論を展開した時代の動向を考慮してみると、そのように考えることもできるように思われる。議論の内容の凡庸さは必ずしもその人物の思想の意義の矮小さを決定づける訳ではない。むしろわれわれは、バーガーの議論を色あせたものに見せてしまう原因、つまりバーガーの言明を古ぼけたものへと変貌させてしまう時代の状況の方にこそ目を向けねばならないのではないだろうか。そうすれば、少なくとも現在の状況においては必然的に、文化戦争に象徴されるアメリカの分極化という事態の深刻さが思い起こされることであろう。

陳腐かもしれないこと、分かり切っているかもしれないことをわざわざ明言しなければならない時代、あるいは、ある理念への賛意が殊更に時代錯誤のものに見えてしまうような時代は、暗い時代である。それは過激な言葉が人心を惹きつけ、極端な立場が流行する時代であり、その結果として中道の立場が蝕まれていく時代である。そうした時代の中で、バーガーはあえて中道の立場のあり様を模索し、またそれを体現する伝統を保守しようとするという、極めて陰しく、困難な道を選んだ。つまりアメリカにおけるリベラルな伝統の保守が社会学、宗教、保守主義という要素を核とする彼の社会学思想の到達点だったのである。ここに見てきた議論は彼のそうした努力の結晶である。これは一見すると新味に欠けた立場のように思われるかもしれないが、アメリカ社会を含めた時代の動向を踏まえるならば、バーガーのこうした姿勢は現実的な可能性を持った方途の1つとして肯定的な評価に値するもののはずである。

## 結 展望

以上でもって、本稿がこれまでにたどってきたバーガーの知的なバイオグラフィーは終着点を迎えたことになる。ここにおいて、バーガーの社会学思想の全容を解明するという本稿の目的は大方果たされたであろう。バーガーは篤い信仰を抱きながら、それに曇らされない認識を求めて理論を構築し、そしてまたその信仰に支えられつつ現代のアメリカ社会の行く末を案じた社会学者であった。そうして彼が最晩年に到達したのは、人格の自由——それは彼にとって信教の自由、ないしは良心の自由において表現されるものである——を保証しつつ、文化戦争を食い止めるにはどうすればよいのかという問題設定であった。この問題は古く、かつ新しい。さかのぼれば、それこそ人間の尊厳、人格の自由といった理念の実現は啓蒙主義以来の人類の夢であろう。だがこの理念を実現するための具体的な状況は時代や場所に応じて実に様々である。バーガーの社会学思想は、上に見てきた人間の尊厳論や民主主義トライアングル論を通して、現代のアメリカ社会という条件においてその理念を実現させる——そのためにいかなる方途があるのか——という問題の領域を開くに至ったのである。これこそが、バーガーがキリスト教信仰を持った社会学者の生涯として描いた軌跡の終局であった。それは確かに彼の死によって途中で途切れてしまった軌跡であったのかもしれない。だがたとえバーガーの試みが志半ばにして挫折を余儀なくされたものであったとしても、彼による苦闘は新たな領域を開いた挑戦の記録として参照する価値あるものとなるのではないだろうか。本稿は彼の営為をこのように評価しておきたい。

とはいえもちろん、彼の生涯の物語は決してそれ自体においてのみ完結する自己閉鎖的なものではなかった。そこには必ずしもバーガー論の枠組みに収まりきらない様々の論点が孕まれているのである。そこで最後に本稿のバーガー論に胚胎されていたこれらの論点を、本稿に連なるであろう今後のいくつかの課題へと（あくまでも示唆的な形で）開いておくことで全体を締めくくり、結びに代えておきたい。あらかじめ概略を示しておけば、以下で触れるのはアメリカにおける保革の思想潮流とバーガーとの関係、およびバーガーの社会学思想の発展的継承という問題である。もちろんこれらは互いに絡まり合った問題連関を形成しているものの、以下ではひとまず順次述べていくこととする。

まずリベラルとの関係について述べておかねばならないのは、言うまでもなく後期ロールズとの近さであろう。バーガーの晩年の思索に基底的な方向性を与えたウィリアムズバーグ憲章のアプローチを象徴する用語は「重なり合う合意」であった。周知の通り、これは

『政治的リベラリズム』に代表される後期ロールズにおける中心的な概念の 1 つである。本論でも触れたように、ロールズは憲章にわずかに先んじてこの用語を冠した論文を著していたため、おそらくは憲章に参加したいずれかのメンバーがこの概念を積極的に受け入れたのだらうと推察される。その人物がバーガーであったのか、それとも彼以外の（例えばギネスなどの）メンバーであったのかを確かめることは今はできないが、とはいえやはりこの概念に依拠して社会秩序を構想するという点において、バーガーとロールズの立場の近しさは疑いえないように思われる。

ロールズによると、『正義論』から『政治的リベラリズム』への彼の思索の発展は「理に適った多元主義」という現実、とりわけ、宗教的権威に基づく教説を奉ずる人々が存在するという事実についての自覚の深まりと連動していたという（Rawls [1993]2005: 489-90）。ウィリアムズバーク憲章が基本的には宗教者の立場に立ちつつ、世俗主義者の存在も顧慮していたことを想起されたい。まるでそれを鏡に写すようにして、ロールズもほぼ同じ時期にリベラルの立場から宗教者の居場所を承認する多元主義的な秩序を構想しようとしていたのである。保守のバーガーとリベラルのロールズとの取り合わせは一見すると奇妙なものに思われるかもしれないが、多元主義的状況の認識やその中での秩序形成の可能性への見通しという点において、両者の立場は間違いなく似通っていると言えるだろう<sup>223</sup>。とはいえ、もとよりバーガーとロールズのそれぞれの所論の詳細な対比はここでの議論に収まりきる課題ではない。だが両者の親近性を指摘しておくことは、今後リベラルな思潮とバーガーとの関係を考える際に重要なヒントになるはずである。またこのことに関連して、ハーバーマスがロールズの『政治的リベラリズム』に寄せた周知の批判——多元主義的状況における平和的共生の条件として世俗的な規範を設定することが宗教者にもたらす心理的負担についての批判（Habermas 2005=2014: 146-8）——を考えるならば、バーガーとハーバーマスとの対比も重要な論点となるだろう<sup>224</sup>。

---

<sup>223</sup> しかしながら、無論、バーガーとロールズの間には類似だけでなく相違も存在している。見てきたように、バーガーにあってこの重なり合う合意の核にあるのは人格の価値であり、政治的構想としての「公正としての正義」やそれに基づく社会の基本構造、要するにロールズの言う「政治的正義についての政治的構想」（Rawls [1993]2005: xxxviii）ではなかった。ロールズの構想にはもちろん人間の尊厳に関する内容が含まれているが、そこではバーガーの構想よりもはるかに広い合意の内容が想定されていたということである。ちなみにロールズの政治哲学とその宗教的背景の関係については田中将人（2017）の研究に詳しい。  
<sup>224</sup> というのも、バーガーとロールズの親近性が事実であるならば、バーガーの立場もまたハーバーマスの批判の対象となると思われるからである。だが実はバーガーの生前の最後の著作となった『近代の多くの祭壇』には、ハーバーマスのこうした批判への応答と見なし

リベラルな思想潮流に属す上記のような人物との対比という課題は、無論現時点ではまだ素朴で粗雑な着想の域を出るものではない。したがって、バーガーと対比されるリベラルの面々についての理解の深化とリベラル派の種々の立場の類型的把握もまた、今後のための準備的考察として取り組まれるべき問題の一環であろうと思われる。さらには、筆者のバーガー研究やアメリカ社会学思想史研究が以下に示す方向で進展していくならば、それに伴って上述の問題設定もより一層洗練され、詳細な形をとっていくこととなるはずである。これらの課題は、バーガーの目指したものがアメリカにおけるリベラルな伝統の保守であったという本稿の主張から導き出されるものである。すなわち、バーガーは保守の立場をとることを公言しながらも決して教条的にリベラルを排撃しようとはしなかったのであり、だからこそ、両者の関係がどのようなものであったのかということが当然のように問題になるということである。言うまでもなく、これはアメリカ社会学説とリベラリズムの関係という非常に重要な社会学思想史的テーマへと連なっていく問いである。すなわち、本稿のバーガー論はアメリカ社会学思想史におけるこの巨大な問題を解くための手がかりの 1 つとなりうるのである。

しかしながらバーガーとの関係も含めてこの問題を解くためには、同時に保守主義の諸派の動向についても理解しておかねばならない。アメリカ社会学説とリベラリズムとの関係が重要な主題であるならば、容易に察しうるように、保守主義との関係もまた解き明かされるべき問題だからである。もちろんバーガーとリベラルとの関係も、彼と保守との関係という問題と密接不離なものである。というのも上に述べたリベラルな伝統の保守ということが、アメリカにおいて必ずしも一義的な意味内容を持っている訳ではないからである。こ

---

うる考えが示されている。ここでは論述のための紙幅がないため詳しくは原著への参照を求める他はないが、その概要は次の通りである。バーガーは多元主義的状况における普通の人々の生活態度について、同書の冒頭で「大半の信仰者にとって信仰と世俗性との間には硬直した〈あれか／これか〉の二分法があるのではなく、むしろ流動的な〈あれもこれも〉という構成がある」(Berger 2014: x) と述べている。それによって普通の信仰者の大半は「世俗的かつ宗教的であることに成功している」(Berger 2014: xii) というのである。つまり宗教的世界観と世俗的世界観は、確かに鋭く対立する価値と論理をそれぞれの内部に孕んでいるとしても、普通の人々の生活においてはそこまで相互に排他的なものとして意識されはしないということである。これは、バーガーがボストン大学の研究所での種々のプロジェクトを通して、そしてまたテキサス州のベイラー大学(南部バプテスト派によって設立された私立大学)で教えた経験を通して得られたアメリカ社会の現実であった(Berger 2012: 314-5)。そうであるとすれば、バーガーの見るところ、ハーバーマスの懸念するような心理的な負担は実際の場面ではそれほど大きな問題ではないということになる。このような事態の中に、バーガーは自身の議論の成立の余地を十分に見て取っていたのではないかとと思われる。

の点においても本稿のバーガー論はアメリカ社会学思想史における橋頭保の 1 つを築くことになるだろう。とはいえこれもまた詳細は今後の課題とせざるをえないため、問題の輪郭のみを以下に示しておく。

アメリカにはヨーロッパに存在したような封建制や貴族的な価値の伝統がなく、アメリカに伝統があるとすれば、それは封建制という対抗すべき敵を持たずに絶対化することになったリベラリズムの伝統だけである——これは『アメリカ自由主義の伝統』（1955年）における L・ハーツの説である。ハーツのこの説は、現在では典型的な「コンセンサス学派」のアメリカ観としてアメリカ政治思想史研究において広く知られている<sup>225</sup>。ここに含意されていた暗黙のメッセージは、アメリカにおいて保守すべき伝統などは存在していないということ、そのようなものがあるとすれば、それはリベラリズムの伝統だけであるということであった。第二次大戦後のアメリカの保守主義者はハーツの上記の見解に対抗すべく、総じてアメリカにおいて保守すべき何かを模索してきたと言ってよい。

そうであるとすれば、バーガーの目指したところがアメリカにおけるリベラルな伝統の保守であったという先の見解はハーツの所説の正しさを立証する事実なのだろうか。またアメリカ社会学説が歴史的にそうした伝統の中で育まれてきたものであるとするならば、保守主義思想との関係という問題設定それ自体がそもそも成り立ちはしないものなのだろうか。結論から述べれば、ハーツの説は半ば正しかったと言えるのかもしれないが、やはりその主張には不十分な点もあったように思われる。というのも注意しておくべきことに、保守主義者たちはもちろんアメリカのリベラルな伝統をほとんど常にその仮想敵としてきたとはいえ、対抗すべきリベラリズム像は必ずしも常に一義的なものではなかったからである。それは、アメリカにおける保守主義者が決して一枚岩的な集団ではなかったことに深く関わっている<sup>226</sup>。別言すれば、敵対すべきリベラルのイメージは保守派のグループのそれぞれ

---

<sup>225</sup> 社会学説研究においてもこれと同種の見解がある。ハーツの前掲書とほぼ同じ時期に著された作品の中で、L・ブラムソンは、ヨーロッパ由来の大衆社会論がアメリカ社会学のリベラルな伝統の中でどのような変貌を遂げるに至ったのかということ論じている。その変容がいかなるものであったのかということはここでの主題からは逸れるため詳しくは取り上げないが、ハーツに倣ってブラムソンもまた、アメリカの社会学がリベラルな伝統の中で育まれてきたものであることをほとんど自明の前提としていた。実際、ブラムソンはその著作の中で上掲のハーツの著作に言及している（Bramson 1961: 150）。このリベラルな伝統が現在においても非常に強固なものであるということは、序文で紹介した、その伝統を「聖なるプロジェクト」と称するスミスの著作に示されている通りである。

<sup>226</sup> 無論この混乱には次のような周知の事態も密接に関係している。すなわち、ある時期以降——特にニューディール以降——のアメリカにおいて、「リベラル」という用語が経済的、

れにおいて異なっているのである。重要なのは、そのことの結果として、保守されるべきものの内容も決して一様ではなかったということである。

全般的な傾向をタイポロジー化すれば、伝統主義者の多くはリベラリズム自体を快く思っていなかったと考えられるのに対して、リバタリアンにとっては、自由放任主義を重んずる古典的な経済的リベラリズムが信奉すべき価値であった一方、大きな政府に志向する1930年代以降のニューディール・リベラリズムは排すべき思想であった。またネオコンの第1世代にとっては、ニューディール・リベラリズムはある程度容認しうる立場であったが、他方で、1960年代以降の新左翼運動に象徴される敵対文化を醸成するニュー・ポリティクス・リベラリズムは打倒すべき敵であった。そしてイデオロギー的にトランプ政権に親和的であったペイリオコンたちにとっての敵は、現代のポリティカル・コレクトネス・リベラルである。このように相対する敵の姿がそれぞれの場合に異なったものである以上、それに応じて、その敵との対比において守られるべきものの内実も変わってくる。しかも厄介なことに、保守されるべきものに「リベラル」というラベルが与えられることも決して少なくない<sup>227</sup>。このことが問題を一層複雑なものにしていると言えよう。

このようにリベラルも保守も決して一枚岩的な思潮ではない。リベラル派とバーガーとの関係を今後考えていくにあたって、それと同時に保守派の諸々の立場ないし傾向をも踏まえておかねばならないのはこのような事情による。アメリカにおいては「保守」も「リベラル」も決して一義的なものではなく、ときに絡まり合いながら互いを反照し、多彩な語義の紋様を描き出しているのである。それはまた、バーガーはネオコンの第1世代に近い立場を選んだが、それとは別にこれらの諸々の立場のそれぞれと関係の深い社会学者が存在する（存在した）であろうということの意味している。したがってバーガーがリベラルな伝統の保守を目指したというのが事実であったとしても、バーガー研究からさらにアメリカ社会学説研究へと歩を進めようとする際には、それがいかなる意味においてそうであったのかということのより一層の明確化を必要とするのである<sup>228</sup>。とはいえ無論これに関す

---

社会的な不平等の解消を目指して大きな政府に志向する立場を指すものとして用いられるようになったという事実である。

<sup>227</sup> 例えば、保守主義者ではなく「自由主義者 (liberal)」を自称することを好んだハイエクや、自らの立場を、ニューディールの継承と左右の全体主義の拒否を核心とする「ヴァイタル・センター・リベラル」の継続であると考えていた多くのネオコンの第1世代はその好例である。

<sup>228</sup> 本稿はさしあたり、バーガーの保守しようとしたリベラルな伝統は合衆国憲法修正第1条、それに基づくアメリカ型の政教分離、ならびにその理念を体現する制度的秩序に象徴さ

る詳細は、バーガーや彼と同時代の社会学者の立場にも目を配りつつ、リベラル派と保守派の様々の動向を逐一把握するという上掲の課題を果たしていくことによって徐々に明らかになってくるはずである。そうした過程の中で、バーガーとその他の保守的な社会学者との異同も確認されることになるだろう。このようにして本稿の研究は、アメリカ社会学説と保守主義思想との関係というより大きな問題への貢献という側面からも、今後アメリカ社会学思想史研究に寄与していくことができると思われる。

さらにまた以上の課題は、バーガーの社会学思想のその後を考えるに際しても重要である。彼の知的生活の晩年は必ずしも幸福な状況ではなかった。これは、彼がある時期に保守派の中でも比較的主流派に近い位置にあったことと関係している。本稿でも幾度か触れたように、冷戦期以降のアメリカにおいては、それまで保守主義者たちをまとめていた反共主義という大義が失われ、彼らの新たなアイデンティティの模索やそれに伴う勢力図の再編が生じていた。ブッシュ・ジュニア政権を支え、イラク戦争を主導したネオコンの第2世代の台頭、その後のトランプ政権をイデオロギー面で支えたペイリオコンへの主導権の移行などはそれを象徴する事態であろう。上に記した保守主義の諸派は決して並列的な関係にあった訳ではないのである。

バーガーは、ニューハウスと袂を分かってイラク戦争に反対した時点ですでに主流派の保守の中での居場所を失いつつあったように思われる。というのも周知の同時多発テロ事件以降、「主要な保守主義運動はジョージ・W・ブッシュとテロとの戦いの熱狂的な信奉において団結していた」(Hawley 2016: 66)からである。もちろん保守派の中でもペイリオコンと呼ばれるグループは、この戦争に限らず、アメリカの外交政策における介入主義的傾向全般に反対する立場をとっていた。だがペイリオコンに類別される人々は、かつてアメリカの保守の大同団結を主導した融合主義というメインストリームからは陰に陽に排除されてきた思想家たちの影響を色濃く受け継いだ保守の一派であり、その点において、イラク戦争が失敗に終わった後の彼らの台頭は保守派内部での逆襲ないし復讐という側面を持つものであった<sup>229</sup>。ペイリオコンの面々はなかでもネオコンに対してとりわけ強い敵愾心を持

---

れるものであったと結論づけた。もちろん筆者はこの見解が不十分なものであるとは考えていないため、現時点でこれを修正する予定はない。だが上に述べてきた諸々の問題を解いていく中で、この結論もより一層精緻化され、その意義などもさらに明らかになっていくはずである。

<sup>229</sup> これまでにもしばしば注で触れてきたように、融合主義に代表されるある時期までのアメリカの主流派の保守主義は、おそらくはアメリカの市民と世論に受け入れられるべく、特に人種差別主義的な立場を隠さない人々を排除してきた結果として形成されたものであつ



っていたため、ある時期までその第 1 世代に近い位置にあったバーガーも彼らにとっては敵視の対象であったと言えよう。しかもペイリオコンの中には、S・T・フランシスのように白人文化のヘゲモニーを奪回すべく文化戦争での勝利を呼びかけた人物も含まれていた。こうして深刻化していく分断状況のさなかで、晩年のバーガーは保守派の間でも居場所を失いつつあったのかもしれない。一見すると彼の社会学思想はそうした文化戦争の喧騒にかき消されてしまったかのようにも見受けられる。けれども、バーガーの思想は決して徒花のように散っていくものではなかった。今のところか細いものではあるが、しかしながら確実に彼の思想を継受しようとする系譜が確かに存在しているのである。ここではその重要な例として、ハンターとスミスをごく手短かに紹介しておこう<sup>230</sup>。

---

た (Hawley 2016)。それゆえ今日における保守派の再編は、(少なくとも表向きは) 人種差別主義を許容しないというアメリカの保守主義の共通見解の動揺を意味している。本稿でしばしばその名前に言及してきたホーリーは、融合主義の解体と保守主義の未来について次のように述べている。「今日の著名な保守主義者の中で、公民権運動の遺産を拒絶したり、目標としての人種的平等に公然と反対したりする者はほとんどいない。こうした進展のある部分はネオコンの影響力に帰すことができるだろうが、過去 50 年の間に生じた主要な社会的変化を踏まえるならば、いずれにせよこうした発展は生じていたことであろう。[……] 問題は、われわれが理解しているような保守主義運動が長らく存続していくのかどうかということである。[……] 今日のアメリカは 1950 年代のアメリカではないし、1980 年代のアメリカですらない。そのため、かつての世代の保守主義は今後ますます時代錯誤的なもの、現実感覚を欠いたもののように思われてしまうかもしれない」(Hawley 2016: 269)。なおホーリーは 2016 年の著作の続編として、人種差別主義的な立場を明示するオルト・ライトに関する研究も著している (Hawley 2017)。

<sup>230</sup> とはいえハンターはともかく、スミスはおそらく日本においてはまだほとんど知られていない社会学者であると思われるため、ここで簡単にその人物紹介をしておく。スミスは 1960 年生まれのアメリカ社会学者であり、現在の勤務校はインディアナ州のノートルダム大学である。そこから推察される通り、彼はカトリックの社会学者である。宗派に関しては、もともとは福音派のプロテスタントであったのだが、2010 年にカトリックに改宗したとのことである。彼が福音派の教説に対して長年抱いていた疑問や、いかにしてそこからカトリックに改宗するに至ったのかということとは 2011 年の著作に詳しく語られている (Smith 2011)。バーガーから直接指導を受けたことはないものの、スミス自身はバーガーとルックマンの『構成』との出会いを契機として社会学を志したと述べている (Smith 2010: 121)。後述するように、現在彼は『構成』の所論を発展的に継承するべく、批判的実在論に依拠した社会学理論を打ち出している。とはいえ、彼のもともとの専門は調査に基づく宗教社会学であった。彼の作品リストを見てみると、宗教現象への彼の社会的関心が当初より明白かつ強力なものであったことが分かる。博士論文では解放の神学 (Smith 1991) が、またその後の著作においてはアメリカの福音派 (Smith [2000]2002) や、アメリカの青少年の宗教的関心 (Smith & Denton [2005]2009) が取り上げられており、最近では批判的実在論の観点から宗教を扱うための理論も提出されている (Smith [2017]2019)。ここに挙げたもの以外のスミスの著作にも様々の学会、財団、雑誌から賞が贈られており、社会学理論の研究の他にこの方面に関してもアメリカ国内での彼の評価が高いことが窺える。だがその博士論文からは、彼が当初から一般理論への志向も持っていたことが窺われる。

すでに触れたように、ハンターはラトガース大学でバーガーの指導を受けた社会学者であり、彼の文化戦争論は1980年代までのバーガーの議論に対する鋭い批判を含むものであった。バーガーはこの批判を受けて、最終的にはアメリカの伝統的な制度的秩序に体现された「平和の公式」への期待にたどり着いたのであった。しかしハンターはバーガーのこのような立場には満足していなかったのではないかと思われる。というのも、まさにこのような伝統や制度的な秩序を取り巻き、それらを支える文化に深刻な亀裂が生じているというのが彼の文化戦争論の趣旨だったからである。もちろんバーガーもこのような認識を持っていたはずである。だが残念ながら、少なくとも現時点で利用しうる資料を見る限り、バーガーの歩みはそこまでだったと言わざるを得ない。すなわち彼は、深まりゆく分極化の中である種の普遍的な理念とそれに基づく制度構想を打ち出そうとするとともにまでは行き着いたが、さらにそれ以上の具体的な方策を模索ないし実践する段にまでは進むことができなかったということである。彼の寿命がそうすることを阻んでしまったのかもしれない。それに対して、ハンターはまさに文化戦争を食い止めるための現実的な方途を模索し、その実践に従事していると言える。ハンター自身もそのことに関しては自覚的であり、それは彼が自らの専門を「知識と文化の歴史社会学」(Hunter & Nedelisky 2018: 12)であるとしている点に見て取ることができる。要するにハンターはバーガーの議論を受け継ぎつつ、それをより具体的な文化社会学の方向へと開いていこうとしているのである<sup>231</sup>。

この点に関して特に注目に値する論点を1つ挙げるならば、それは経済的グローバリズムの弊害をめぐる諸問題である。本稿の第7章で確認したように、バーガーの「民主主義トライアングル」論は立憲主義国家、市場経済、および様々の仲介構造の間の理想的な均衡状態を説くものであった。またこの議論に示された市場経済についての見解は、基本的には

---

<sup>231</sup> この方面におけるハンターの成果は次のような著作に結実している。すなわち、文化戦争論の続編である『銃撃が始まる前に』(Hunter 1994)、アメリカにおける道德教育の歴史と現状を主題とした『人格の死』(Hunter 2000)、そしてアメリカ文化における政治化の傾向を分析し、その転換を模範的なキリスト者のあり方に仮託して語った『世界を変革すること』(Hunter 2010)などの作品である。最後の著作に関連して付言しておけば、福音派に関する2冊の著作(Hunter 1983, 1987)を著しているという事実、そこに述べられた、自身が福音派の信徒であることを匂わせる言明(Hunter 1987: ix-x)、そして彼の著作に散見される、政治的行動がアメリカの共通のアイデンティティを創出しようという可能性に対する否定的な認識などから、ハンターはおそらく福音派の信徒ではないかと推察される。とはいえ現時点では確証がないので、このことについての最終的な判断は控えておく。ハンターの所論の詳細に関しては、上記の著作も含めて考察の対象とした論考を現在準備中であるため、その別稿の発表を待たれたい。

1980年代に著された彼の資本主義擁護論をそのまま踏襲するものであった。ここで注意すべきは、この資本主義擁護論が1970年代から80年代にかけての状況を背景として執筆されていたということである。すなわち第5章で論じたように、バーガーは当時存在した東西冷戦の文脈を強く意識しつつ、ソ連に代表される東側諸国の経済体制に比べれば西側の資本主義体制の方が相対的に優れているという結論を下したのであった。

ところが冷戦の時代が過ぎ去った21世紀に次第に明らかになり、トランプ政権の誕生によって極めて明確な形で浮かび上がってきたのは、資本主義の経済的グローバリズムの猛威に翻弄され、没落していく白人の下層中産階級（労働者階級）の存在と彼らの鬱積した負の感情であった。そして結果的にこれらの問題は経済的グローバリズムへの反対と移民の排斥という形において結晶化し、白人たちの鬱積した感情の多くはこうした目標掲げるペイリオコンに救い上げられていくことになった。専ら東西冷戦の枠組みにおいて資本主義を捉えようとしていたバーガーは、冷戦後の経済的グローバリズムの結果としての経済的格差の深刻化という事態を予見し、それを十分に問題化することができなかったのかもしれない。だがこのような現実を前にすれば、彼が民主主義トライアングル論において描こうとした秩序の抑制均衡も大きく揺らいでしまいかねないだろう。

けれども実は、バーガーの議論にはこの問題に取り組みうる可能性を潜在的に秘めた観点が存在していた。それは、階級闘争としての文化闘争（文化戦争）という視点である。ハンターの文化戦争論を紹介する際に注で触れておいたように、当初バーガーは文化戦争を中産階級内部での階級闘争として捉えようとする構えを見せていたのである<sup>232</sup>。こうした観点はペイリオコンの勢力伸張とトランプ政権の誕生を促した現在の状況を極めて明確に捉えうるものであろうし、この論点をもう少し突き詰めて考究していれば、彼の現代社会論の結論も些か違ったものになっていたのではないだろうか。だが資本主義経済への信頼のゆえか、はたまた寿命というタイムリミットのゆえか定かではないが、結局のところこの観点がバーガーの民主主義トライアングル論に反映されることはなかった。

しかしながら近年、特に2010年代以降のハンターの議論のいくつかは、バーガーが残念ながら積み残すことになったこの問題についての考察を推し進めているように思われる。換言すれば、彼はすぐ上に紹介したバーガーの観点を自身の文化戦争論に組み込もうとし

---

<sup>232</sup> 今一度彼の言葉を引いておこう。「文化闘争 (Kulturkampf) は階級闘争 (Klassenkampf) という重要な次元を持つ。別言すれば、われわれはここにおいて階級文化の闘争に直面しているのである」 (Berger 1986b: 27)。

ているように見えるのである<sup>233</sup>。そうであるとすれば、経済的グローバリズムの負の側面や階級闘争としての文化戦争という論点を組み込んだとき、文化戦争にまつわるハンターの一連の議論やバーガーの民主主義トライアングル論などはどのような修正を被ることになるのだろうか。今のところその相貌が明らかになる段階は訪れていないものの、今述べた点においてハンターの学説はバーガーの社会学思想を継承する有力な系譜の 1 つとして位置づけることができるはずである。

このようにハンターがアメリカ文化の具体的な分析に従事しているのに対して、スミスの方はより体系的な理論の構築に志向していると言える。近年、批判的実在論と呼ばれる科学哲学の潮流に基づいて社会学理論を構築しようとするグループがアメリカとヨーロッパ、特にイギリスやスカンディナヴィア諸国を中心とした地域のそれぞれに存在するが、スミスはアメリカにおいてこうした動向を牽引する中心的な人物の 1 人なのである。スミスがバーガーの強い影響下に批判的実在論へと傾倒することになった経緯や、その結果として打ち建てられた彼の理論体系の詳細を逐一述べるための紙幅はないが<sup>234</sup>、次の 1 点はバー

---

<sup>233</sup> それは、例えば D・J・トランプが勝利を収めることとなった 2016 年の大統領選挙に際して行なわれた意識調査のレポートに認められる。そこにおいてハンターは、現在の文化戦争の中心には道徳的権威をめぐる理解に加えて、二極化した中産階級の間での「ライフチャンスの著しい相違」(Hunter & Bowman 2016: 42) が存在しているとして、この 2 つの階級は「中産階級に属してはいるが、全く異なる階級文化を持った別個の社会的立場」(Hunter & Bowman 2016: 42) へと変容したと述べている。彼が言うには、「この新たな階級的分裂が新たな社会的ダイナミクスの中心にあり、そしてこのダイナミクスがアメリカの政治文化の底流の大半を説明してくれる」(Hunter & Bowman 2016: 42) のだという。このように 2016 年のハンターのレポートは、彼が階級闘争としての文化戦争というバーガーの観点を取り入れるようになったことを示唆している。おそらくはこのような見解と連動して、また特に 2008 年の金融危機以降の趨勢を踏まえて、ハンターは少なくとも新自由主義的な資本主義経済に対して批判的な態度をとっている。そのことは例えば J・J・イエイツとの共著に示されている。その中でハンターは「経済成長が人間の繁栄のための機会の維持と拡大につながるためには、共有されたある根本的な倫理的枠組みが経済成長に与えられることが不可欠である」(Yates & Hunter 2011: 592) と述べており、ここに彼があらゆる形態の資本主義と経済成長とを手放しで礼賛している訳ではないことが見て取れる。すなわちここにおいてハンターは、無規制的な競争と経済成長を批判し、資本主義経済に何らかの文化的、倫理的な拘束を設けることを論じているのである。これは、消極的な賛同というバーガーの態度よりも、資本主義に対して明らかに批判的な立場であろう。

<sup>234</sup> おおよその概略をかいつままで述べれば、スミスは、バーガーとルックマンの『構成』に示された構成主義的な知識社会学から招来される認識的、道徳的相対主義の克服の方途を求めて批判的実在論にたどり着いたとのことである (Smith [2017]2019: 75-6)。批判的実在論に依拠したスミスの社会学理論は 2010 年の『人格とは何か』(Smith 2010)、および 2015 年の『開花繁栄か破滅か』において発表されている。批判的実在論の概要、ならびにそれに基づいたアメリカ社会学説の分析については D・V・ポーポラの著作 (Porpora 2015) を参照。ちなみにハンターの場合と同じく、スミスについても筆者は現在別稿を準備中であ

ガーの社会学思想との関係において特に重要であると思われる。それは人間の尊厳という理念の根拠をめぐるスミスの見解である<sup>235</sup>。

第7章において確認したように、バーガーにおける人間の尊厳への確信は彼自身のキリスト教信仰と深く関わるものであった。バーガーはある意味で特殊なものでしかないこの信念を普遍的な原則として立てるべく、人間の尊厳は具体的な現実の認識に由来する普遍的な理念であると主張したのだが、残念ながらわれわれはバーガーのこのような議論の苦しさを認めざるをえなかった。彼はキリスト教的教説の相対性と普遍的な道徳的原則の間の懸隔を必ずしも説得的に埋め合わせることができなかつたのである。バーガーの議論がこのような弱点を抱え込まざるをえなかつた理由の一端は、彼が人間の尊厳というものの実在性と実効性を論証するための理論を十分に練り上げることができなかつたという点にあるように思われる。それに対してスミスには批判的実在論という武器があつた。かくしてスミスは、批判的実在論の立場から人間の尊厳の実在性を説く「批判的実在論的人格主義」(Smith 2010: 17) の思想を打ち出すのである。

スミスによれば、人間の尊厳は客観的に実在的なものであり、それが存在するために人間によるその実在の認識を必要としていないという。人間は人格の価値を認識し、理解することもあれば、それを全く感得しないこともある。だが後者の場合においても、人間の尊厳が存在しなくなるという訳ではないのである<sup>236</sup>。見てきたようにバーガーもノイマンの良心論に拠りつつこのことを論じていたのだが、それよりも詳しく、綿密に、そして哲学的にその実在性を論証することができるというのが、批判的実在論の立場と人格主義の思想を組

---

るので、詳しくはそちらの発表を待たれたい。

<sup>235</sup> スミスの2010年の著作『人格とは何か』における中心的な目標の1つは、批判的実在論の立場からバーガーの社会学思想と一般にそれと混同されている俗流の構成主義的思潮とを弁別し、前者の積極的な意義を継承しようとすることにあつた。だがそれに加えて、E・ムーニエ、J・マリタン、M・ブーバーから現代のCh・テイラーに至るまでの人格主義の思想の影響下に、スミスは人間の人格の実在性を批判的実在論によって論証しようとするのである。スミス自身は必ずしも明言してはいないものの、これはバーガーの現代社会論の規範的な側面を受け継ごうとする議論であると言えよう。

<sup>236</sup> 次のように述べられている。「人格主義の理論は、人間の人格は、その現存する人格的存在の特性のために本来的な尊厳を持つと主張する。[……] 尊厳は社会契約や実定法によって人格に付与される外挿的な利益ではない。また尊厳は、それを自らの精神や言説の中で社会的に構成する人々による文化的に相対的な発明品でもない。尊厳は人間の人格の実在的、客観的な特性なのである。[……] それゆえ人間の尊厳は、人間についての自然科学的な知識に事後的に付加される、倫理的、神学的、ないしは哲学的な意見や主張にすぎないものと見なされてはならない。[……] 尊厳は人間の人格の創発的な本質に内属しているのである」(Smith 2010: 434-5)。

み合わせることの大きな利点であろう。もちろんこの主張は容易には納得しがたいものかもしれないが、スミスも 500 頁に迫る著作を通じてそれを懸命に論証しようとしている。ここでは紙幅の関係上、その論証の詳細は当の著作それ自体に、またそれについての具体的な吟味は別稿に譲る他はない。ただし 1 つだけ注意を促しておきたいのは、こうしたスミスの批判的实在論的人格主義が人間の尊厳をめぐるバーガーの議論のまたとない哲学的な論拠となっているということである。スミスが言うには、人間の尊厳は实在の世界を織り成すものの一部なのだから、それを認識し、理解するために特定のイデオロギーや神学を信奉する必要はないし、さらにまた、その实在は様々の伝統において様々に認識され、表現されるということである。

このようにスミスの人格主義の議論は表面的には哲学的な立場に依拠しており、バーガーを悩ませていたであろう理念の根拠の問題を、一見すると回避できているようにも思われる。だがスミスにあってもまた、バーガーの場合と同じように、やはりその社会学理論とキリスト教信仰（具体的にはカトリックの信仰）との関係という問題を避けて通ることはできないだろう。上に述べたように彼の批判的实在論的人格主義が、人間の尊厳という、少なくとも西洋においてはキリスト教と密接に関係してきたと思われる理念の論拠とされているのであれば、なおさらである。それゆえ批判的实在論によってバーガーの発展的継承が成功裡に実現されているかどうか、すなわちバーガーにおいて確認された難点をスミスが克服しえたのかどうかということは、改めて詳しく検討する必要がある論点なのである。残念ながら現時点ではまだ彼の主張の妥当性、およびそれとキリスト教信仰との関係について明確な解答を示すことはできないが、これらは、社会学思想史的に重要なものとして、難解ではあるが今後解き明かされるべき問題であることをここで指摘しておきたい<sup>237</sup>。

---

<sup>237</sup> これに関して、ここでは少なくとも 2 つのことを指摘することができる。第 1 に、当然のことながらスミスの上記の議論も彼のカトリック信仰と無関係ではなかったということ、第 2 に、その一方でスミスはその議論を科学的な理論として、換言すればカトリックの信仰を共有しない人ですら同意しうるようなものとして提示するべく腐心しているということである。スミスにおいて人格とその尊厳が人間の精神に依存しない客観的な实在であると考えられていることはすでに述べた通りであり、このために彼は、その实在を認めるためにある特定の宗教やイデオロギーを信ずる必要はないと説いたのであった。だがそれと同時に、これと同じ理由で、人格の实在とその価値は様々の立場から——より具体的に言えば、キリスト教信仰に根ざす立場からも——受け入れることができることもされていた。スミスの場合、ここに彼自身のカトリック信仰が絡んでいたことは言うまでもない。彼自身も「尊厳を信じる筆者自身の理由は根底において有神論的である」(Smith 2010: 452) と述べている通りである。このためにスミスの立場は、カトリックの信仰に自覚的に根ざしつつ、その信徒の共同体を超える射程を持った理論の構築に志向するものであると言えよう。そのた

以上のようにハンターもスミスもそれぞれにおいてバーガーの議論と対峙し、それを発展的に乗り越えることを企図している。ここに見てきたように、バーガーの最晩年の議論はそれまでの論題を総合しようとする試みであった反面、そこには彼の社会学思想にとってのある種の綻びの種が埋め込まれてもいた。その綻びは、中産階級の没落をもたらし、民主主義トライアングルの均衡を脅かす経済的グローバリズムの弊害として、そしてまた多元主義的状况が深刻化する中でのキリスト教信仰と社会学説の緊張関係として表現されるものであった。この点はハンターとスミスの所論から明瞭に見えてくるものであり、この問題との関連において、彼らの議論はバーガーの社会学思想のさらなる発展として読むことができるのである。彼らはバーガーの衣鉢を継ぐ人物であり、彼らの研究、思索、そしてそれらを通じた新たな挑戦はまだ終わっていないということである。それゆえ、たとえ現在の状況では弱く、か細いものであったとしても、バーガーの社会学思想の系譜は途絶えていないのである。

とはいえ、もちろん彼らの議論はバーガーとの関連においてのみ理解されるべきではなく、それをより綿密に検討しようとする際にはバーガー以外の論者との関係も踏まえなければならない。したがって彼らの所論についての検討も、上に述べてきた諸々の課題の遂行と手を携えて進んでいくことであろう。バーガーの思想に本稿が加えてきた考察は、このようにしてアメリカ社会学説全体の思想史的研究というより大きな問いへと開かれていくことになるのである。以上を今後の課題として示すことで、本稿の結びに代えておきたい。

---

めの有力な手立てが批判的実在論であった。こうしたスミスの思惑は、おそらくはバーガーの意図したところと大きく異なりはしないように思われる。

## 文献一覧

- Abercrombie, Nicholas, 1986, "Knowledge, Order, and Human Autonomy," James Davison Hunter & Stephen C. Ainlay eds., *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, London; New York: Routledge & Kegan Paul, 11-30.
- Abrams, Nathan, 2005, "America Is Home: Commentary Magazine and the Refocusing of the Community of Memory, 1945-1960," Murray Friedman ed., *Commentary in American Life*, Philadelphia: Temple University Press, 9-37.
- Ahern, Annette Jean, 1999, *Berger's dual citizenship approach to religion*, Bern: Peter Lang Publishing.
- Ahmad, Mumtaz, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang, 2012, *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, London: International Institute of Islamic Thought.
- Alexander, Jeffrey C., 2005, "The Sixties and Me: From Cultural Revolution to Cultural Theory," Alan Sica & Stephen Turner eds., *The Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties*, Chicago: The University of Chicago Press, 37-47.
- Asante, Molefi Kete, 1987, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia: Temple University Press.
- A Symposium, 1978, "Capitalism, Socialism, and Democracy," *Commentary*, 65(4): 29-71.
- , 1981, "Human Rights and American Foreign Policy," *Commentary*, 72(5): 25-63.
- Beckford, James A., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Daniel, [1960]2000, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, Mass; London: Harvard University Press. (=1969, 岡田直之訳『イデオロギーの終焉——1950年代における政治思想の涸渇について』東京創元社.)
- Bellah, Robert N., [1970]1991, *Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditional World*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- , [1975]1992, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago; London: The University of Chicago Press. (=1983, 松本滋・中川徹子訳『破



られた契約——アメリカ宗教思想の伝統と試練』未来社。)

- Berger, Brigitte & Peter L. Berger, 1986, "Our Conservatism and Thiers," *Commentary*, 82(4): 62-7.
- Berger, Peter L., 1954a, June, *From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement*, Ph.D. dissertation, New School for Social Research, New York.
- , 1954b, "The Sociological Study of Sectarianism," *Social Research*, 21: 467-85.
- , 1955, "Demythologization: Crisis in Continental Theology," *Review of Religion*, 20: 5-24.
- , 1958a, "Evangelical Academies in America?," *Christianity and Crisis*, 18(5): 40-2.
- , 1958b, "Sectarianism and Religious Sociation," *American Journal of Sociology*, 64(1): 41-4.
- , 1959a, "Camus, Bonhöffer and the World Come of Age—I," *The Christian Century*, 76: 417-8.
- , 1959b, "Camus, Bonhöffer and the World Come of Age—II," *The Christian Century*, 76: 450-2.
- , 1960, "The Problem of Christian Community in Modern Society," *Lutheran World*, 7(1): 14-22.
- , 1961a, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, New York: Doubleday.
- , 1961b, *The Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*, New York: Doubleday.
- , 1962, "Sociology and Ecclesiology," Martin E. Marty ed., *The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*, New York: Association Press, 53-80.
- , 1963a, "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity," *Social Research*, 30: 77-93.
- , 1963b, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy," *American Sociological Review*, 28(6): 940-50.
- , 1963c, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, New York: Anchor

- Books. (=1979, 水野節夫・村山研一訳『社会学への招待』思索社.)
- , 1965, "Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis," *Social Research*, 32: 26-41.
- , 1966, "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge," *European Journal of Sociology*, 7(1): 105-15.
- , [1967]1969, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books. (=1979, 藺田稔訳『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社.)
- , 1968, "In Memoriam: Frederick Neumann, 1899-1967," *Hartford Quarterly*, 8: 59-63.
- , 1969, "Preface," Peter L. Berger ed., *Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe*, New York: Appleton Century Crofts, v-xii.
- , [1969]1990, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York: Anchor Books.
- , 1970a, "The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil," Maurice Natanson ed., *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, Boston: Nijhoff, 213-33.
- , 1970b, "Between System and Horde: Personal Suggestions to Reluctant Activists," Peter L. Berger & Richard J. Neuhaus eds., *Movement and Revolution: On American Radicalism*, New York: Anchor Books, 11-81.
- , 1971, "A Call for Authority in the Christian Community," *Christian Century*, 88: 1257-63.
- , 1974a, "The Berrigan-Nixon Connection," *Worldview*, 17(3): 4.
- , 1974b, "Reflections on Patriotism," *Worldview*, 17(7): 19-25.
- , 1974c, "The Devil and the Pornography of Modern Consciousness," *Worldview*, 17(12): 36-7.
- , [1974]1976, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, New York: Anchor Books. (=1976, 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.)
- , 1975, "Barth and Debunking," *Worldview*, 18(6): 41-2.

- , 1976a, “Elements of Terrorism,” *Worldview*, 19(5): 29-30.
- , 1976b, “For a World with Windows,” Peter L. Berger & Richard J. Neuhaus eds., *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*, New York: Seabury, 8-19.
- , 1977, “Gilgamesh on the Washington Shuttle,” *Worldview*, 20(11): 43-5.
- , [1977]1979, *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*, Harmondsworth: Penguin Books.
- , 1978, “Ethics and the Present Class Struggle,” *Worldview*, 21(4): 6-11.
- , 1979a, “Religion and the American Future,” Seymour Martin Lipset ed., *The Third Century: America as a Post-Industrial Society*, Stanford: Hoover Institution Press, 65-77.
- , 1979b, “The Worldview of the New Class: Secularity and Its Discontents,” B. Bruce-Briggs ed., *The New Class?*, New Brunswick: Transaction, 49-55.
- , [1979]1980, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London: Collins. (=1987, 藺田稔・金井新二訳『異端の時代——現代における宗教の可能性』新曜社.)
- , 1980, “Indochina & the American Conscience,” *Commentary*, 69(2): 29-39.
- , 1981, “Speaking to the Third World,” *Commentary*, 72(4): 29-36.
- , 1984, “Robert Musil and the Salvage of the Self,” *Partisan Review*, 51(4): 638-50.
- , 1986a, “Religion in Post-Protestant America,” *Commentary*, 81(5): 41-6.
- , 1986b, “American Religion: Conservative Upsurge, Liberal Prospects,” Robert S. Michaelsen & Wade Clark Roof eds., *Liberal Protestantism: Realities and Possibilities*, New York: The Pilgrim Press, 19-36.
- , 1986c, “Epilogue,” James Davison Hunter & Stephen C. Ainlay eds., *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, London; New York: Routledge & Kegan Paul, 221-35.
- , 1986d, “The Concept of Mediating Action,” Richard J. Neuhaus ed., *Confession, Conflict & Community*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1-11.
- , 1987, “Different Gospels: The Social Sources of Apostasy,” *This World*, 17: 6-17.

- , [1986]1991, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, New York: Basic Books.
- , [1992]1993, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Anchor Books.
- , 1997a, “Democracy and the Religious Right,” *Commentary*, 103(1): 53-6.
- , 1997b, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, New York: Walter de Gruyter. (=1999, 森下伸也訳『癒しとしての笑い——ピーター・バーガーのユーモア論』新曜社.)
- , 1998, “Conclusion: General Observations on Normative Conflicts and Mediation,” Peter L. Berger ed., *The Limits of Social Cohesion: Conflict & Mediation in Pluralist Societies*, Boulder: Westview Press, 352-72.
- , 2001a, “Reflections on the Sociology of Religion Today,” *Sociology of Religion*, 62(4): 443-54.
- , 2001b, “Postscript,” Linda Woodhead, Paul Heels & David Martin eds., *Peter Berger and the Study of Religion*, London: New York: Routledge, 189-198.
- , 2004, *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, Malden: Blackwell. (=2009, 森本あんり・篠原和子訳『現代人はキリスト教を信じられるか——懷疑と信仰のはざままで』教文館.)
- , 2005, “Global Pluralism and Religion,” *Estudios Públicos*, 98: 1-13.
- , 2010, “A Lutheran Approach,” Peter L. Berger ed., *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 152-163.
- , 2011, *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*, New York: Prometheus Books. (=2015, 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.)
- , 2012, “Further Thoughts on Religion and Modernity,” *Society*, 49: 313-6.
- , 2014, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, New York: Walter de Gruyter.
- , 2016a, “Have Secularists Won the Culture War?” *The American Interest*, April 27, (Retrieved July 29, 2019, <https://www.the-american-interest.com/2016/04/27>)

- /have-secularists-won-the-culture-war/).
- , 2016b, “Day of the Tyrants?” *The American Interest*, July 6, (Retrieved December 19, 2019, <https://www.the-american-interest.com/2016/07/06/day-of-the-tyrants/>).
- Berger, Peter L. & Brigitte Berger, 1972, “The Assault on Class,” *Worldview*, 15(7): 20-5.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger & Hansfried Kellner, [1973]1974, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Vintage Books. (= 1977, 高山真知子・馬場伸也・馬場恭子訳『故郷喪失者たち——近代化と日常意識』新曜社.)
- Berger, Peter L., Grace Davie & Effie Fokas, 2008, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*, Aldershot; Burlington: Ashgate.
- Berger, Peter L. & Bobby Godsell, 1987, “Fantasies about South Africa,” *Commentary*, 84(1): 35-40.
- Berger, Peter L. & Bobby Godsell eds., 1988, *A Future South Africa: Visions, Strategies, and Realities*, Boulder: Westview Press.
- Berger, Peter L. & Robert W. Hefner, 2003, “Spiritual Capital in Comparative Perspective,” *Spiritual Capital: A New Interdisciplinary Field*, Conference paper, (Retrieved June 29, 2018, <https://www.metanexus.net/archive/spiritualcapitalresearchprogram/pdf/Berger.pdf>).
- Berger, Peter L. & Samuel P. Huntington eds., 2002, *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter L., Firuz Kazemzadeh & Michael Bourdeaux, 1985, “The State of Religious Freedom,” *World Affairs*, 147(4): 238-53.
- Berger, Peter L., & Hansfried Kellner, 1964, “Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge,” *Diogenes*, 12(46): 1-24.
- , 1965, “Arnold Gehlen and the Theory of Institutions,” *Social Research*, 32(1): 110-5.
- , [1981]1982, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*, Harmondsworth: Penguin Books. (= 1987, 森下伸也訳『社会学再考——方法としての解釈』新曜社.)
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, 1963, “Sociology of Religion and Sociology of

- Knowledge,” *Sociology and Social Research*, 47(4): 417-27.
- , 1964, “Social Mobility and Personal Identity,” *European Journal of Sociology*, 5(2): 331-44.
- , [1966]1967, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books. (=2003, 山口節郎訳『現実の社会的構成』新曜社.)
- , 1995, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*, Gütersloh: Bertelsmann Foundation.
- Berger, Peter L. & Richard J. Neuhaus eds., 1976, *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*, New York: Seabury.
- , [1977]1996, *To Empower People: From State to Civil Society, 2<sup>nd</sup> Edition*, Washington, D. C.: AEI Press.
- Berger, Peter L. & Stanley Pullberg, 1965, “Reification and the Sociological Critique of Consciousness,” *History and Theory*, 4(2): 196-211. (=1974, 山口節郎訳「物象化と意識の社会学的批判」『現象学研究』2: 94-117.)
- Berger, Peter L. & Gordon Redding eds., 2011, *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influences in Societal Progress*, London; New York: Anthem Press.
- Berger, Peter L. & Anton Zijderveld, 2009, *In Praise of Doubt: How to Have Convictions without Becoming a Fanatic*, New York: HarperOne. (=2012, 森下伸也訳『懐疑を讃えて——節度の政治学のために』新曜社.)
- Bernard, L. L. & Jessie Bernard, [1943]1965, *Origins of American Sociology: The Social Science Movement in the United States*, New York: Russell & Russell.
- Bernstein, Ann, Peter L. Berger & Bobby Godsell, 1998, “Introduction: Business and Democracy—Cohabitation or Contradiction?” Ann Bernstein & Peter L. Berger eds., *Business and Democracy: Cohabitation or Contradiction?*, London: Pinter, 1-34.
- Bickel, Robert, 2018, *Peter Berger on Modernization and Modernity: An Unvarnished Overview*, London; New York: Routledge.
- Bolton, Charles D., 1957, “Sociological Relativism and the New Freedom,” *Ethics*, 68(1): 11-27.
- Boyagoda, Randy, 2015, *Richard John Neuhaus: A Life in the Public Square*, New York:

Image.

Bramson, Leon, 1961, *The Political Context of Sociology*, Princeton: Princeton University Press.

Burawoy, Michael, 2005a, "2004 ASA Presidential Address: For Public Sociology," *American Sociological Review*, 70(1): 4-28.

———, 2005b, "Antinomian Marxist," Alan Sica & Stephen Turner eds., *The Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties*, Chicago: The University of Chicago Press, 48-71.

Buxton, William, 1985, *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State: Political Sociology as a Strategic Vocation*, Toronto: University of Toronto Press.

Carveth, Donald L., 1977, "The Disembodied Dialectic: A Psychoanalytic Critique of Sociological Relativism," *Theory and Society*, 4(1): 73-102.

Cromartie, Michael, 2007, "Dr. Peter Berger at the December 2006 Faith Angle Forum," Ethics & Public Policy Center, (Retrieved June 29, 2018, <https://eppc.org/publications/peter-berger-at-the-december-2006-faith-angle-forum/>).

Cromartie, Michael S. & Peter L. Berger, 2011, "Dr. Peter Berger at the November 2011 Faith Angle Forum," Ethics & Public Policy Center, Washington, D. C., (Retrieved June 29, 2018, <https://eppc.org/publications/berger/>)

Cusset, François, [2003]2005, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris: La Découverte. (=2010, 桑田光平・鈴木哲平・畠山達・本田貴久訳『フレンチ・セオリー——アメリカにおけるフランス現代思想』NTT出版.)

Dittberner, Job L., 1979, *The End of Ideology and American Social Thought, 1930-1960*, Ann Arbor: UMI Research Press.

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

———, 2004, *Imperial Designs: Neoconservatism and the New Pax Americana*, New York: London: Routledge.

Dreher, Jochen, 2019, "Oblivion of Power? : *The Social Construction of Reality* and the (Counter-) Critique of Pierre Bourdieu," Michael Pfadenhauer & Hubert Knoblauch

- eds., *Social Constructivism as Paradigm?: The Legacy of The Social Construction of Reality*, London; New York: Routledge, 235-50.
- Dreher, Jochen & Andreas Göttlich, 2016, "Structures of a Life-World: A Reconstruction of the Oeuvre of Thomas Luckmann," *Human Studies*, 39(1): 27-49.
- Dreher, Jochen & Hector Vera, 2016, "*The Social Construction of Reality*, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Interview with Thomas Luckmann," *Cultural Studies*, 10(1): 30-6.
- Eberle, Thomas S., 2019, "Variations of Constructivism," Michael Pfadenhauer & Hubert Knoblauch eds., *Social Constructivism as Paradigm? : The Legacy of The Social Construction of Reality*, London; New York: Routledge, 131-51.
- Editorial Comment, 1958, "The Issues We Face," *Worldview*, 1(1): 1.
- Fiorina, Morris P., Samuel J. Abrams & Jeremy C. Pope, [2005]2011, *Culture War? :The Myth of a Polarized America, 3rd Edition*, Boston: Longman.
- Friedman, Murray ed., 2005, *Commentary in American Life*, Philadelphia: Temple University Press.
- Fromm, Erich, [1961]2004, *Marx's Concept of Man*, London; New York: Continuum. (= 1970, 樺俊雄・石川康子訳『マルクスの人間観』合同出版.)
- Fuller, Robert C., 1987, "Religion and Empiricism in the Works of Peter Berger," *Zygon*, 22(4): 497-510.
- 古屋安雄, 1967, 『キリスト教国アメリカ——その現実と問題』創文社。  
———, 1978, 『激動するアメリカ教会——リベラルか福音派か』ヨルダン社。
- Gergen, Kenneth J., 1985, "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology," *American Psychologist*, 40(3): 266-75.
- Gilman, Nils, 2003, *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*, Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.
- Glass, John F., 1971, "Toward a Sociology of Being: The Humanist Potential," *Sociological Analysis*, 32(4): 191-8.
- Gouldner, Alvin W., [1970]1971, *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Heinemann Educational Books. (=1978, 岡田直之・田中義久・矢沢修次郎・矢沢澄子・瀬田明子・杉山光信・山口節郎・栗原彬訳『社会学の再生を求めて』新曜社.)



- , [1973]1975, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2001, “Über die aktuelle Bedeutung des liberalen Kulturprotestantismus.” (=2001, 安酸敏眞訳「自由主義文化プロテスタンティズムのアクチュアルな意義について」深井智明・安酸敏眞編訳『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』聖学院大学出版会, 3-23.)
- Gross, Neil, 2007, “Pragmatism, Phenomenology, and Twentieth-Century American Sociology,” Craig Calhoun ed., *Sociology in America: A History*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 183-224.
- Gugolz, Alfred, 1991, "Carl Mayer's Sociology of Religion and Its Impact on the Rise of Modern Sociology of Knowledge," Horst Jürgen Hell ed., *Verstehen and Pragmatism: Essays in Interpretative Sociology*, Frankfurt am Main: Lang, 125-44.
- Guinness, Os, 1990, “Introduction,” James Davison Hunter & Os Guinness eds., *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1-16.
- Gustafson, Paul M. & William H. Swatos, Jr., 1990, "Introduction: Max Weber and Comparative Religions," William H. Swatos, Jr., *Time, Place, and Circumstance: Neo-Weberian Studies in Comparative Religious History*, New York: Greenwood Press, 1-11.
- Habermas, Jürgen, 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1990, 三島憲一・轡田収・木前利秋・大貫敦子訳『近代の哲学的ディスクルス I・II』岩波書店.)
- , 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophie Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2014, 庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳『自然主義と宗教の間——哲学論集』法政大学出版局.)
- 浜日出夫, 1998, 「エスノメソドロジーの原風景——ガーフィンケルの短編小説『カラートラブル』」山田富秋・好井裕明編『エスノメソドロジーの想像力』せりか書房, 30-43.
- Hartz, Paula R., 2002, *Baha’I Faith*, New York: Facts on File. (=2003, 奥西峻介訳『バハイ教』青土社.)
- Hawley, George, 2016, *Right-Wing Critics of American Conservatism*, Lawrence:

- University Press of Kansas.
- , 2017, *Making Sense of the Alt-Right*, New York: Columbia University Press.
- Heilbrunn, Jacob, 1996, "Neocon v. Theocon," *New Republic*, December 30: 20-4.
- Herberg, Will, [1955]1983, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hjelm, Titus ed., 2018a, *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy*, London: Bloomsbury Academic.
- , 2018b, "Assessing the Influence of *The Sacred Canopy*: A Missed Opportunity for Social Constructionism?" Titus Hjelm ed., *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy*, London: Bloomsbury Academic, 157-74.
- Hughes, H. Stuart, 1975, *The Sea Change: The Migration of Social Thought 1930-1965*, New York: Harper & Row. (=1978, 荒川幾男・生松敬三訳『大変貌——社会思想の大移動 1930-1965』みすず書房.)
- Hunter, James Davison, 1983, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- , 1987, *Evangelicalism: The Coming Generation*, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- , 1991, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books.
- , 1994, *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in America's Culture War*, New York; London: The Free Press.
- , 1998, "The American Culture War," Peter L. Berger ed., *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies: A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome*, Boulder: Westview, 1-37.
- , 2000, *The Death of Character: Moral Education in an Age without Good or Evil*, New York: Basic Books.
- , 2006, "The Enduring Culture War," James Davison Hunter & Alan Wolfe eds., *Is There a Culture War? : A Dialogue on Values and American Public Life*, Washington, D. C.: Brookings Institution Press, 10-40.
- , 2010, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York: Oxford University Press.

- Hunter, James Davison & Carl Desportes Bowman, 2016, *The Vanishing Center of American Democracy: The 2016 Survey of American Political Culture Initial Report of Findings*, Institute for Advanced Studies in Culture at the University of Virginia.
- Hunter, James Davison & Os Guinness eds., 1990, *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religious Liberty Clauses and the American Public Philosophy*, Washington, D. C.: The Brookings Institution.
- Hunter, James Davison & Paul Nedelisky, 2018, *Science and the Good: The Tragic Quest for the Foundations of Morality*, New Haven: Yale University Press.
- Huntington, Samuel P., 1975, “The United States,” Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington & Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York: New York University Press, 59-118.
- 飯田剛史, 1990, 「バーガーとルックマンの社会学」中久郎編『現代社会学の諸理論』世界思想社, 96-112.
- 池田直樹, 2019, 「近代における宗教——1950年代のP・L・バーガー」『国際文化学』32: 1-25.
- 井上弘貴, 2018, 「ドナルド・トランプに先駆けた男——サミュエル・T・フランシスのペイリオ・コンサーヴァティズム」『アメリカ研究』52: 63-85.
- , 2020, 『アメリカ保守主義の思想史』青土社.
- ISA, 1998, “Books of the XX Century,” Madrid: International Sociological Association, (Retrieved June 25, 2020, <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>).
- Journal of Law and Religion, 1990, “Signers of the Williamsburg Charter,” *Journal of Law and Religion*, 8(1/2): 23-31.
- J. F., 1971, “An Overview of *worldview*,” *Worldview*, 14(1): 3-4.
- Kalberg, Stephen, 1993, "Salomon's Interpretation of Max Weber," *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 6(4): 585-94.
- King, Richard H., 2015, *Arendt and America*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kirkpatrick, Jeane, 1979, “Dictatorships and Double Standards,” *Commentary*, 68(5): 34-45.

- Knoblauch, Hubert, 2013, "Communicative Constructivism and Mediatization," *Communication Theory*, 23: 297-315.
- , 2016, "Communicative Constructivism and the Communication Society," E. Hałas ed., *Life-World, Intersubjectivity and Culture: Contemporary Dilemmas*, Frankfurt am Main: PL Academic Research, 185-99.
- , 2019, "From the Social to the Communicative Construction of Reality," M. Pfadenhauer & H. Knoblauch eds., *Social Constructivism as Paradigm? : The Legacy of The Social Construction of Reality*, London; New York: Routledge, 275-91.
- , 2020, *The Communicative Construction of Reality*, New York: Routledge.
- Knoblauch, Hubert & René Wilke, 2016, "The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann's *The Social Construction of Reality*," *Human Studies*, 39(1): 51-69.
- Knorr-Cetina, Karin, 1989, "Spielarten des Konstruktivismus," *Soziale Welt*, 40(1/2): 86-96.
- 厚東洋輔, 2020, 『〈社会的なもの〉の歴史——社会学の興亡 1848-2000』東京大学出版会.
- Krasnodębski, Zdzisław, 2016, "Grathoff's Life-World," Elżbieta Hałas ed., *Life-World, Intersubjectivity and Culture: Contemporary Dilemmas*, Frankfurt am Main: PL Academic Research, 21-6.
- Kristol, Iuving, 1978, *Two Cheers for Capitalism*, New York: Basic Books.
- 倉松功, 1998, 『ルター神学の再検討』聖学院大学出版会.
- Linker, Damon, [2006]2007, *The Theocons: Secular America under Siege*, New York: Anchor Books.
- Loader, Ccolin & David Kettler, 2002, *Karl Manheim's Sociology as Political Education*, New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Luckmann, Thomas, 1973, "Philosophy, Science, and Everyday Life," M. Natanson ed., *Phenomenology and the Social Science*, Vol. 1, Evanston: Northwestern University Press, 143-185.
- , 1983, *Life-World and Social Realities*, London: Heinemann Education Books.
- , 2001, "Berger and His Collaborator(s)," Linda Woodhead, Paul Heels & David Martin eds., *Peter Berger and the Study of Religion*, London; New York: Routledge,

17-25.

- Lyman, Stanford M. & Arthur J. Vidich, 1988, *Social Order and the Public Philosophy: An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville: The University of Arkansas Press.
- Martin, David, 2012, “The Essence of an Accidental Sociologist: An Appreciation of Peter Berger,” *Society*, 49(2): 168-74.
- Matthiesen, Ulf, 1988, “Im Schatten einer endlosen grossen Zeit: Etappen der intellektuellen Biographie Albert Salomons,” Ilja Srubar (Hg.), *Exil, Wissenschaft, Identität: Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 299-350.
- Mayer, Carl, 1933, *Sekte und Kirche: Ein religionssoziologischer Versuch*, Heidelberg: Verlag der Weiss'schen Universitätsbuchhandlung.
- Mills, C. Wright, [1959]2000, *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press. (=1965, 鈴木広訳『社会学的想像力』紀伊国屋書店.)
- 三島憲一, 2011, 『ニーチェ以後——思想史の呪縛を越えて』岩波書店.
- 森孝一, 1980, 「アメリカの Civil Religion について」『基督教研究』43(2): 143-74.
- Muncy, Mitchell S. ed., 1997, *The End of Democracy? : The Celebrated First Things Debate with Arguments Pro and Con and “The Anatomy of a Controversy” by Richard John Neuhaus*, Dallas: Spence Publishing.
- Nash, George H., [1976]2008, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, Wilmington: ISI Books.
- Neuhaus, Richard J., *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.
- , [1992]2012, *Doing Well and Doing Good: The Challenge to the Christian Capitalist*, New York: Image.
- Nisbet, Robert A., [1966]1967, *The Sociological Tradition*, London: Heinemann Educational Books. (=1975, 中久郎監訳『社会学的発想の系譜』アカデミア出版会.)
- , [1975]2000, *Twilight of Authority*, Indianapolis: Liberty Fund.
- 新田紀子, 2003, 「思いやりのある保守主義——その政治的・政策的意味」久保文明編『G・W・ブッシュ政権とアメリカの保守勢力——共和党の分析』日本国際問題研究所、67-

100.

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

———, 1985, "Habits of the Left-Wing Heart," *National Review*, 37: 36.

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

Nuechterlein, James, 2017, October, "Remembering Peter Berger," *First Things*, (Retrieved February, 18, 2018, <https://www.firstthings.com/article/2017/10/remembering-peter-berger>).

Oakes, Guy & Arthur J. Vidich, 1999, "Gerth, Mills, and Shils: The Origins of 'From Max Weber'," *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 12(3): 399-433.

O'Leary, James P., 1986, "The Place of Politics," James Davison Hunter & Stephen C. Ainlay eds., *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, London; New York: Routledge & Kegan Paul, 179-96.

Pfadenhauer, Michael, 2010, *Peter L. Berger*, Konstanz: UVK. (= 2013, Miriam Geoghegan, trans., *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*, New Brunswick: Transaction Publishers.)

Pfadenhauer, Michael & Hubert Knoblauch eds., 2019, *Social Constructivism as Paradigm? : The Legacy of The Social Construction of Reality*, London; New York: Routledge.

Porpora, Douglas V., 2015, *Reconstructing Sociology: The Critical Realist Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John, 1987, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1): 1-25.

———, [1993]2005, *Political Liberalism: Expanded Edition*, New York: Columbia University Press.

Rutkoff, Peter M. & William B. Scott, 1986, *New School: A History of the New School for Social Research*, New York: The Free Press.

Ryan, Maria, 2010, *Neoconservatism and the New American Century*, New York: Palgrave Macmillan.

Salomon, Albert, 1926, "Max Weber," *Die Gesellschaft*, 3: 131-53.

- , 1934, "Max Weber's Methodology," *Social Research*, 1: 147-68.
- , 1935a, "Max Weber's Sociology," *Social Research*, 2: 61-73.
- , 1935b, "Max Weber's Political Ideas," *Social Research*, 2: 368-84.
- Sanderson, Stephen K., 1988, "The Neo-Weberian Revolution: A Theoretical Balance Sheet," *Sociological Forum*, 3(2): 307-14.
- 佐々木毅, 1993, 『現代アメリカの保守主義』岩波書店.
- Scaff, Lawrence A., 2011, *Max Weber in America*, Princeton: Oxford: Princeton University Press.
- Schutz, Alfred, [1945]1973, "On Multiple Realities," M. Natanson ed., *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff, 207-59.
- Seligman, Adam B., 2004, *Modest Claims: Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Shalin, Dmitri N., 1984, "The Romantic Antecedents of Meadian Social Psychology," *Symbolic Interaction*, 7(1): 43-65.
- , 1988, "G. H. Mead, Socialism, and the Progressive Agenda," *American Journal of Sociology*, 93(4): 913-51.
- 清水晋作, 2011, 『公共知識人ダニエル・ベル——新保守主義とアメリカ社会学』勁草書房.
- Smith, Christian, 1991, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- , [2000]2002, *Christian America? : What Evangelicals Really Want*, Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- , 2003, "Secularizing American Higher Education: The Case of Early American Sociology," Christian Smith ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 97-159.
- , [2003]2009, *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*, New York: Oxford University Press.
- , 2010, *What Is a Person? : Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person up*, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- , 2011, *How to Good Evangelicals to a Committed Catholic in Ninety-Five*

- Difficult Steps*, Eugene: Cascade Books.
- , 2014, *The Sacred Project of American Sociology*, Oxford; New York: Oxford University press.
- , 2015, *To Flourish or Destruct: A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil*, Chicago; London: The University of Chicago Press.
- , [2017]2019, *Religion: What It Is, How It Works, and Why It Matters*, Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Smith, Christian & Melina Lundquist Denton, [2005]2009, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press.
- Smith, Peter, 1978, "Motif Research: Peter Berger and the Baha'i faith," *Religion*, 8: 210-34.
- Srubar, Ilja, 2019, "Autogenesis and Autopoiesis: On the Emergence of Social Reality in Social and Radical Constructivism," Michael Pfadenhauer & Hubert Knoblauch eds., *Social Constructivism as Paradigm?: The Legacy of The Social Construction of Reality*, London; New York: Routledge, 207-15.
- Steets, Silke, 2016, "What Makes People Tick? And What Makes a Society Tick? And Is a Theory Useful for Understanding?: An Interview with Peter L. Berger," *Human Studies*, 39(1): 7-25.
- 住家正芳, 2005, 「宗教社会学理論における『市場』——宗教の合理的選択理論批判」『宗教研究』79(3): 677-99.
- 鈴木有郷, 1989, 「現代アメリカ神学思想への問題提起——ピーター・バーガーの資本主義擁護論を手がかりに」『恵泉女学園大学人文学部紀要』1: 88-69.
- Swedberg, Richard & Ola Agevall, [2005]2016, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts, 2<sup>nd</sup> Edition*, Stanford: Stanford University Press.
- Szymanski, Albert, 1971, "Toward a Radical Sociology," J. Dacid Colfax & Jack L. Roach eds., *Radical Sociology*, New York; London: Basic Books, 93-107.
- 高城和義, 1992, 『パーソンズとアメリカ知識社会』岩波書店.
- 高橋徹, 1987, 『現代アメリカ知識人論——文化社会学のために』新泉社.
- 田中将人, 2017, 『ロールズの政治哲学——差異の神義論＝正義論』風行社.



- The Editors, 2001, "In a Time of War," *First things*, December, (Retrieved August 16, 2020, <https://www.firstthings.com/article/2001/12/in-a-time-of-war>).
- Then, Volker, 1998, "Introduction," Peter L. Berger ed., *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies: A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome*, Boulder: Westview, xv-xix.
- Thomason, Burke C., 1982, *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, London: Macmillan.
- 上野千鶴子, 1985, 『構造主義の冒険』勁草書房.
- 宇賀博, 1971, 『社会学的ロマン主義』恒星社厚生閣.
- , 1990, 『アメリカ社会学思想史』恒星社厚生閣.
- Vaïsse, Justin, 2008, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis: Le triomphe de l'idéologie*, Paris: Odile Jacob. (= 2011, Arthur Goldhammer, trans., *Neoconservatism: The Biography of a Movement*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.)
- Vera, Hector, 2016a, "Rebuilding a Classic: *The Social Construction of Reality* at 50," *Cultural Sociology*, 10(1): 3-20.
- , 2016b, "An Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert," *Cultural Sociology*, 10(1): 21-9.
- Vidich, Arthur J., 2009, *With a Critical Eye: An Intellectual and His Time*, Knoxville: Newfound Press.
- Vidich, Arthur J. & Stanford M. Lyman, 1985, *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*, New Haven; London: Yale University Press.
- Warner, R. Stephen, 1993, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology*, 98(5): 1044-93.
- Wolfe, Alan, 1998, *One Nation, After All: What Americans Really Think about God, Country, Family, the Poor, and Each Other*, New York: Viking Press.
- 柳父圀近, 1983, 『ウェーバーとトレルチ——宗教と支配についての試論』みすず書房.
- 山川雄巳, 1982, 『増補 アメリカ政治学研究』世界思想社.

山口節郎, 1982, 『社会と意味——メタ社会学的アプローチ』 勁草書房.

山寄哲哉, 1991, 「バーガー社会学とその社会批判的位相」 西原和久編『現象学的社会学の展開——A・シュッツ継承へ向けて』 青土社, 163-211.

Yates, Joshua J. & James Davison Hunter, 2011, “Conclusion: Thrift and Thriving: Toward a Moral Framework for Economic Life,” Joshua J. Yates & James Davison Hunter eds., *Thrift and Thriving in America: Capitalism and Moral Order from the Puritans to the Present*, New York; Oxford: Oxford University Press, 570-97.

吉野浩司, 2009, 『意識と存在の社会学——P・A・ソローキンの統合主義の思想』 昭和堂.