

文明社会論の展望：序論

柴山桂太

1. はじめに

われわれがこれから探究しようとするのは、社会をある特定の仕方で捉える理論についてである。それは現代の社会理論において明示的には体系化されていないが、しかし過去の社会理論の歴史の中で繰り返し論じられてきた。したがってその探究は、もっぱら思想と思想史の関心によって導かれることになるだろう。経済学の平面で、政治学の平面で、社会学の平面で、また哲学の平面で個別に論じられてきたものを、別の一つの平面へと移し替えることが、ここでの課題である。

本稿の課題は、「文明社会論」の検討である。文明社会論は、今日の社会理論が半ば忘却した分析枠組である。だが思想史の水脈の中に脈々と受け継がれてきた主題である。その出発点は、18世紀の啓蒙主義の中にも見ることができよう。われわれが目にするのは主にイギリスの「保守的啓蒙」(ポーコック)であるが、文明社会論は、ヒュームやスミス、パークらに始まる18世紀イギリスの社会思想の中で固有の仕方で設定され、展開されたものである。

文明社会論とは、商業社会の勃興や政治制度の発達、また習俗や作法の洗練など、生活の物心両面でのトータルな上昇を「未開状態」から「文明状態」への移行として捉えるアプローチであった。もちろん、後の批判者たちが言うように、啓蒙主義に特有の社会の進歩に対する楽観と期待がなかったわけではない。だがここでの「文明状態」が、衰亡への

虞れと共に語られるものでもあったことにも目を向けるべきだろう。文明の理念は、現実の制度を批判的に思考する足場でもあった。言い換えると、文明に注目する社会理論は、社会批評の土台でもあった。

社会批評を内包した文明社会論が華々しく論じられたのは、18世紀の黎明期よりも、20世紀の前半においてであった。この未曾有の転換期にあつて文明社会論は、それ以前の思想伝統を継承しながらも、独自の展開を遂げたと考えることができる。しかし20世紀における文明社会論の展開は、いまだはっきりとした形では整理されていない。この時代の政治・経済・社会・文化の各方面で起こった思想の転換を、主としてイギリスの思想伝統を参照しながら、個別の局面から捉えるのではなく「文明論」の平面から捉えることが、われわれの主な関心である。

その序論をなす本稿は、この文明社会論という社会理論の一視角を、今日の社会理論に対する独自の貢献を果たしうるものとして対象化し、その主題と方法について概括的な検討を試みるものである。その際、扱う思想家をなるべく広く取って、この理論が持つ思想的な方位-社会集団に内在的に作用する、長期的で、かつ複数の力を「一般的に」記述し分析する方法の独自性-をスケッチしてみたい。ここにはおそらく、今日の社会理論の多くが暗黙に前提としている「近代化論」とは色合いの異なる、もう一つの社会変動論が存在する。

以上の問題意識は、近年の思想史研究の成

果に強く示唆されたものであることをはじめに断っておきたい。とりわけこれまで「スコットランド歴史学派」と呼ばれてきた18世紀の啓蒙主義者たちが共有した問題関心を、文明社会の包括的な探究として定式化できるとする研究は数多くなされている¹。18世紀の商業社会の発展を背景とした「文明社会論」は、イングランドやフランスの啓蒙主義の流れと相互に影響を与え合いながら独自の形成を遂げたとされる。それらの研究の中で、この文明社会論には、後に通俗化することになる近代社会論（市民社会論、資本主義論、等々）とは異なった社会把握の主題と方法が伏在していることが明らかにされ始めている²。

こうした思想史の領域での問題提起を引き継いでいえば、文明社会の探究は決して18世紀にのみとどまるものではないのであって、19世紀においてもロマン派やあるいはJ.S.ミルのような思想家たちにも受け継がれていると見なすことができる。そして、その線は20世紀の思想家—その中には、J.M.ケインズも含まれる—にまで引き延ばすことができるであろう。

文明社会論は、18世紀の啓蒙主義を起源として、その後の思想史に脈々と受け継がれてきた。近年の思想史研究が提示するこの仮説は、主として20世紀の文明社会論を検討しようとするわれわれの問題意識にとっても示唆的だ。起点に置かれるべきはD・ヒュームの思想である。一般的に古典的な思想家の読解は、解釈者が設定する主題に応じて多様な展開を見せるものであるが、本稿の課題はヒュームを習慣や慣習、作法など、広い意味での文化・文明を構成する諸力を独自のパースペクティブのもとに考察した思想家として捉えることにある。ヒュームの思想は社会の発展を、まさに文明社会論と呼びうる観点から体系的に記述するものとして再構成しうるはずであり、古典に閉じこめ得ない優れた現代性を持つ。われわれは何度も、ヒュームに立ち戻ることになるだろう。

II. 文明社会論の主題

本論で用いられる「文明」や「文明化」といった言葉が何を意味しているのかについて、あらかじめ説明しておきたい。「文明」は今日の社会理論の厳密な語法にはそぐわない曖昧な概念として退けられつつあるが、他方で日常的な言語ではきわめて頻繁に用いられるものである。例えば古代ギリシャ文明や地中海文明といった形で、ある特定の地域の長期的な歴史を指すものとして用いられる。また近年ハンチントンの「文明の衝突」が大きな反響を呼んでいるが、ここで用いられる文明は「複数形の文明」であり、主として言語と宗教の違いによって区分される地域の歴史的で文化的なもののことである³。

これら日常的な用法では、文明はある時代、またはある地域の文化の「状態」を弁別する標徴が指し示されているように思われる。ここで文明は、ある特定の地理的空間の中で育

1 さしあたり以下のものを参照せよ。佐々木武、「スコットランド学派」における「文明社会論」の構成(1)～(4)、『国家学会雑誌』八五巻七・八号～八六巻一・二号、ホント・イグナチエフ編、水田洋・杉山忠平監訳『富と徳 スコットランド啓蒙における経済学の形成』、未来社、1990年。田中秀夫、『文明社会と公共精神』、昭和堂、1996年。

2 坂本達哉は、ヒュームをはじめとした十八世紀の思想家が「市民社会 civil society」ではなく「文明社会 civilized society」を用いた事実注意到を促している。このことは、わが国での「市民社会」論がもつ偏向（私有財産、法の支配、自由と平等）を糺す上で重要だ。「十八世紀の「文明社会」は、階級的・身分的格差を含む階層社会として肯定的に理解されており、権利としての自由と平等を重視することはあっても、事実としてのそれを問題にはしなかった。」（坂本達哉、『ヒュームの文明社会』、創文社、1995年、372-3頁。）

まれた文化、経済、社会、精神の、すでに成立している全体的なありよう⁴を指す。これに対して本稿が注目するのは、諸文明の「状態」ではなく、「過程」である。文明は、いわゆる「文明論」として高所から眺めた場合には、それぞれ弁別される特殊性を持つものであるが、その中で生活する人間にとって特殊性はきわめて「自然」である。これに対して「文明社会論」の分析枠組が注目するのは、そうした「自然」の中で生じる人間の経済的・文化的活動の連続と革新の過程である。強いて、比喩用いるなら、「文明論」が文明を集会的な人格として扱い、その特徴を比較の中から明らかにしようとするのに対して、「文明社会論」は集会的な人格の生成と発展とを、その中で働く意識的かつ無意識的な作用の働きを分析することを通じて明らかにしようとする。言い換えると「文明社会論」は、ある社会が過去からの連続の中で変化していく動的な側面を過程の内在的な分析枠組として一般化されうるものであり、そこで「文明／文明化」は、社会の経済的・社会的にさまざま

な仕組みが形成され、また当の社会にとって（基本的には）望ましい方向で変化していく過程を指すものとして用いられる⁵。

こうした動態の過程を分析するにあたっては、当然ながらさまざまな要因を取り扱うことが求められるであろう。ここで経済は、主要な要因であるのは間違いないとしても、それはあくまでも数ある要因の一つであって、たとえば、古代ギリシャや古代ローマの高度な文明的達成が、単に経済の要因のみで説明されることがないのと同様である。文明の生成と発展は、経済を含めたさまざまな政治・社会・文化に見られる諸力との合成と分離によって説明される⁶。

ところで、こうした社会の動態を記述する枠組としては「近代化」を用いるのが通常のやり方である。だが「近代化」が、あくまでも「近代」という時代に特徴的な社会の変化を記述する説明体系であるのに対して、われわれがここで言う「文明化」は必ずしもそうした時代の限定を持たない。「文明化」はど

3 サミュエル・ハンチントン、鈴木主税訳『文明の衝突』集英社、1998年、52-64頁。ブローデルは、西洋において文明という語が単数形から複数形へと移行したのは1819年頃だとしている。フェルナン・ブローデル、松本雅弘訳『文明の文法Ⅰ』、みすず書房、1995年、35頁。ハンチントンが文明の「衝突」と表現するものを、ブローデルはより周到に文明の「選択」と表現しているのが興味深い。文明は隣接する文明と共存しているが、そこに働くのは受容と拒否の、時に平和的で時に暴力的な「選択」なのである。

4 ブローデルはレヴィ＝ストロースの概念を借用しつつ、それを「構造」と呼んでいる。前掲書58-59頁。構造とは、さまざまな出来事や人間活動の背後にある、「意識的であると同時に無意識的な、壮大な恒久性あるいは半恒久性」であり、長期的な持続の中で見いだせる思考様式である。また経済という視点から見た場合には、それは「日常性の構造」と呼ばれ、経済生活のもっとも長期的で持続的な層を形成するものと位置づけられる。ブローデル、金塚貞文訳、『歴史入門』太田出版、1995年。

5 この点、福沢諭吉による以下の定義は、われわれが考える文明についての明確な定義となっている。福沢は、「制度と云い文学と云い、商売と云い工業と云い、戦争と云い政法と云う」も、それらは文明という「劇場」にとつての「役者」、「海」にとつての「河」に過ぎないとし、文明を次のように定義する。「文明とは人の安楽と品位の進歩を云うなり。又この人の安楽と品位とを得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩と云いて可なり」。福沢諭吉『文明論之概略』慶応義塾大学出版会、2002年、57-62頁。

6 ホワイトヘッドは文明の興亡を、四つの視点から説明しようとする。すなわち、「人口」「宗教」「商業」「技術」である。これら四つは、相互に関係しつつ文明の推進力となる。また社会がより文明的な社会へと向かうためには、ある種の超越的な「理想」、人々の物質的 necessary を満たす「経済」、および社会集団の階層を調停する「政治」、そして暴力によるのではない形で人間交際を整理する「説得」への信頼、が必要であるとされる。ホワイトヘッド、山本誠作、菱木政晴訳『観念の冒険』松籟社、1982年、101頁、106頁。

の時代においても、またどの地域においても生じうるプロセスであり、必ずしも「近代」社会にのみ固有の社会の働きと考える必要はない。それは古代ギリシャ社会でも進行したし、古代ローマでも進行した。また「近代化」が時にヨーロッパという地域の経験を範型化し、またその進歩を単一化して捉えてしまう傾向があるのに対して、「文明化」は、すくなくとも理念的には、どの地域においても生じうる過程であると考えられることができる⁷。したがって「文明化」は、ある地理的・時代的な限定の中で働く社会発展を分析するための枠組であると捉えておきたい⁸。

こうしたものとしての文明社会論は、先にも述べたように18世紀の「保守的啓蒙」の中で萌芽的な形で現れたと考えることができる。商業社会が姿を現したとはいえ、その発展の速度は20世紀などよりも遙かに緩慢であったこの時代、思想家の主題となったのは、自らが享受する文明的な生活が、いったいどのような要因によって成り立っているのか、にあった。だがそれ以上に注目すべきは、その考察にあたって頻繁に古代ギリシャや古代ローマが引き合いに出されたという点であり、それは歴史学的関心によってではなく、古代の文明の発展と衰退を参照しつつ現代の発展と衰退を説明するという現実的で理論的な関

心によってであった。そのことは「古代-近代論争」がさまざまになされたことや、またローマはなぜ衰退したのかについてのモンテスキューやギボンたちの著作などによく現れている。近年の思想史研究が明らかにしているように、18世紀の文明社会論の大きな課題は、商業社会の発展や統治機構の整備を、それ以前の社会とは質的に異なったものとして捉えるのではなく、それ以前の社会が辿った過程との同一と差異によって捉えることにあった。つまり文明社会論は、過去を通して現在を、現在を通して過去を捉えるという近世以来の歴史記述 (historiography) のスタイルの中で形成されたものであり、そこで「文明化」は社会発展の単一的で不可逆なプロセスではなく、かつてのローマ帝国がそうであったように、繁栄と衰退とを繰り返し、経済的・政治的な諸力のバランスの如何によっては崩壊するプロセスとして捉えられていたのである。彼らの関心は、いつ崩れるとも知れない商業社会を維持する諸力の分析にあった。

以上はごく大雑把な説明ではあるが、ここから「文明社会」論に固有の主題と方法について、まず次のことを確認しておきたい：文明社会論は、社会の発展を一方向に進む不可逆な「離陸」(ロストウ) 過程として分析するのではなく、物質生活と精神生活の両面で進行し、繁栄と衰退とをもたらず多様な諸力の合成過程として分析するものである。以下では、ヒュームやスミスに注目しながら、彼らが文明の推進力として見たものが何であったのか、概観してみたい。

II-1. 商業、産業、および技芸への注目

文明社会の推進力としてヒュームやスミスがまず重視したのが「商業」の発展である。ここで「商業」とは、商人を担い手とした取

7 福沢諭吉が述べているように、文明化は日本においても存在したと考えることができよう。福沢、前掲書、第九章を参照。その際、福沢は日本においては人間交際における権力の偏重が社会の結合を弱めており、それが文明の発展を阻害していると述べている。

8 いわゆる「未開社会」と呼ばれる人類学が対象とする地域においても、それが固有の経済的・社会的な仕組みを長期的に生成し、維持する限りは、文明社会論の枠組で議論されるだろう。「未開社会」は前近代的な社会であるわけではなく、それ自体一つの社会であり、固有の結合形式(とりわけ婚姻形式)と象徴体系(とりわけ神話)、および長期におけるそれらのその洗練化の過程を持つものなのである。

引や交易を意味するだけではなく、職人や農民による技術や産業の発達を含む広義の生産・交換活動であるとして考えられている。産業の発達によって生活に必要な財貨が潤沢に生産され、そして都市と農村の、また外国との取引・交易の活発化によって広く社会に行き渡るようになる。文明社会とは、したがって何よりも「商業社会」であった。

もちろん、そうした経済生活の改善は、他のさまざまな面での生活の改善と連動している。技術の発達、すなわち生産方式の発明と改良は、例えば学問や知的交流の発展と切り離して考えることはできない。貿易の発達は、航海術の発達に伴うものだし、また貨幣を流通・管理する統治術の発達を伴わなければならない。ジャーナリズムを媒介する世論の発達は、人々の政治や道徳、趣味についての判断や嗜好を集合させ、相互に高めあうことになるであろう⁹。商業の発展は、社会全般が文明化されたことの結果であり、また原因でもある。

『国富論』に見られるスミスの経済理論は、まさにこうした彼の広範な文明社会への考察の中から生まれたものである。スミスにとって文明社会とは、人々が相互に無関係に生活する原始的社会ではなく、人々の関係が大規模に発達または組織化された社会である。従って文明化は、単に富裕の拡大として捉えられるのみならず、それに見合った法や統治の形態の進歩としても捉えられていた¹⁰。

スミスにとって商業社会は、自由と財産に

9 このことを例えばヒュームは次のように表現する。「天文学に無知な国民のもとで、あるいは倫理学を無視する国民のもとで、一巻きの羊毛服地が完成の域にまで仕上げられるなどということは、合理的に考える限り、期待すべくもない。時代精神は技芸(arts)の全分野に対して作用する。」Hume, "Political Essays" (Cambridge, 1994), p.107. 小松茂夫訳、『市民の国について(上)』, 岩波書店, 34頁。

対する安全が保障され、富裕が社会の隅々まで行き渡る、いわゆる「自然的自由の体系」が実現している状態をさす。同時にそれは、法や統治機構の整備、平和を維持するに十分な軍備、農作物の安定的な生産とそれを基礎とした製造業の発達、海外交易の発達などの結果でもある。経済生活の改善が、政治生活や文化生活の改善を伴う。では、そうした生活全体の上昇は、スミスにおいてどのような視座の下に捉えられているのか。ここではスミスの「交換」論にのみ焦点を当てて考察してみたい。

スミスは産業の発展を、分業の進展の結果として捉えた上で、その主たる要因を人間の「取引し交易し、交換しようとする」性向(propensity,ないしは力 power)に求めている¹¹。それは犬のような他の動物社会には見いだせない、人間社会の主要な特質であると述べ、とりわけ文明化した人間社会における特質であるとする。

10 『国富論』において頻繁に参照される四段階論(狩猟→農業→製造業→商業)は、生産力の段階(事物の自然な順序)を指すのみならず、所有への強い利益関心がどのように統制化されるかをめぐる統治形態の段階(『法学講義』)でもあり、情念を統制化する道徳形態の段階でもあった(『道徳感情論』)。こうした視点に立つスミス解釈の代表的なものとして、ウィンチ、永井義雄他訳、『アダム・スミスの政治学』, ミネルヴァ書房, 1989年。ホーコンセン、永井義雄他訳、『立法者の科学』, ミネルヴァ書房, 2001年。

11 Adam Smith, "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations", (Liberty Fund, 1981), p.25. 水田洋監訳、『国富論(一)』, 岩波書店, 2000年, 37頁。ここでスミスはこうした「性向」を自然的本能に基づくのみならず、「話したり考えたりする能力 reason and speech」の結果であると述べているが、それ以上の説明はない。前掲書の編者は、これを『法学原理』における「説得の原理」と関係づけている。人間交際において暴力によるよりも説得による手段が発展することと、暴力によるよりも交換という手段によって商業が発展することの間には分かちがたい結びつきがあるということなのだろう。

それを彼は次のように説明している。動物と同様、人も生活するためには多数の生活物資を必要としているが、それらを面識ある家族や友人たちだけの間で調達することは難しい。だが文明社会においては、必要を満たす作法が独自に発展している。「彼がそのときに必要とするものの大部分は、他の人々の必要が満たされるやり方 mannerと同様に、話し合いや、交換や、購買によって満たされる¹²⁾。」交換の水路が社会の隅々まで張り巡らされ、またその作法が文明化されている結果として、人間は目の前の自らの事業にのみ関心を集中することができる。これが有名な「自愛心」の議論である。ここで注目すべきは、この「自愛心」が彼の体系で置かれている位置である。彼は、人々がそれぞれの職業において発揮する「自己愛」を、分業の発達や交易体系の深化によって社会の経済生活が高度に結合された、あくまでも結果として語っている。

われわれが関心を持つのは、まさにこうした論点、「自愛心」の発揮が「文明化」の原因ではなく結果として語られている点である。文明以前の状態を指すものとして、スミスは犬の比喻を持ち出す。犬は決して協調しないという点をスミスは力説する。犬もまた「目の前の獲物を追いかけ」、ときに協調する場合もあるが、あくまで一時的な協調であるにすぎない。犬には個体相互の結合、つまり社会がない。他方で、人間が自愛心、つまり

「目の前の獲物を追いかけ」ることが可能なのは、社会が存在するからに他ならない。人間は社会を作り出す。自らの関心を目の前の事業に集中させ、事業の改善へ自らを駆り立てること、すなわち自己利益の追求は、文明が社会を経済的に高度に結びつけることの、あくまでも結果なのである。

自己利益の追求が、全体利益を高めるといふ有名な「見えざる手」の議論は、したがって社会を見る二つ視点の違いとして理解したほうが良い。ここでは「交換」についての個別的な視点と一般的な視点が共存している。前者の個別的な視点に立てば、「交換」はそれぞれの人間の個別的な必要を満たすために行われる。パン屋はパンを売り、そのお金で他の財貨を購う。他方で「交換」を一般的な観点から眺めるなら、交換は取引の水路を社会の隅々まで行き渡らせ、市場を拡大する原動力となる。この視点に立てば「交換」の力は、分業を押し進めると共にそれらを結びつける文明の推進力としても理解されるのだ。文明社会論の観点からわれわれが関心を持つのは、この一般的な観点から見た交換の役割である。

この点は例えばヒュームにとって次のように説明される。少し長くなるが引用しよう。「人間がその欠点を補い、同じ他の生物と等しい程度にまで高め、他の生物に勝ることさえできるのは、ひとえに社会のおかげである。社会によって人間のあらゆる弱さは補われる。この状況にあってもいろいろな要求は一瞬ごとに人間の上に積み重ねられるが、しかし人間の能力は、未開で孤独な状態で可能であるよりも、あらゆる点で人間を満足させ、幸福にする。各個人が別々に、ただ自分のためだけに労働するときは、彼の力は小さすぎて何らかの著しい仕事を遂行するに足りない。彼の労働は彼のさまざまな必要の全てを補うために用いられるので、どの個別の芸

12 *ibid.*, p.27. 邦訳38頁 (ただし訳を変更)

13 ここに見られる二つの観点は、単なる方法論の違いではない。とりわけ一般的観点は、社会が文明状態を保つための、すなわち社会がより道徳的で政治的でありうるために必要な自己認識でもある。社会が高次に結びつけられる、という認識を欠けば、分業の高度な専門化は、腐敗を招くことになり、また国家を軍事的にも弱体化させる。一般的観点は、したがって人々が常に持たなければならない道徳的・政治的観点でもあるのである。

も完全の域に達することができない。また彼の力と、その首尾はいつも等しくないで、どんな小さな失敗も、破滅と不幸とを不可避に伴わざるを得ないだろう。これら三つの不便を救済するのは社会である。すなわち力の結合 the conjunction of forceによって、われわれの力は増大する。分業によってわれわれの能力は増大する。相互援助によってわれわれが運命や偶然にさらされることは少なくなる。このように力と能力と安全が加わるため、社会は有益なものとなるのである。¹⁴]

文明化の過程は、まさに人々の力を結合する過程である。文明は社会全体の「力と能力と安全」を高めることによって個別の利益をも高める。文明社会論の主題は、まさにこうした一般的観点によって見いだされる「力の結合」が、どのように生じるのか、またどのように維持されるのか、そしてそれは人間のどのような本性のもとで基礎づけられるのか、であるだろう。そして商業は、文明社会の「力と能力と安全」の向上をもたらす数ある制度の中で、最重要のものであった。

スミスが「交換性向」と呼んだのは、まさに交換によって社会を結合させる人間の力能であった。この交換性向を、スミスは動物には見られないものとしている。しかしながらすべての人間社会に見いだされるものと考えていたようにも思われぬ。上の引用でヒュームが述べているように、未開で孤独な社会においては、交換の力はまだ不十分にしか見いだされないのであろう。法による所有の安定と正義が確立し、会話による人間交際が発展

し、教育と統治が整備された文明社会においてこそ、人々を結びつけ必要を満たすのを助ける交換の力はいっそう強まるのである。従って交換性向は、動物と人間を区別するだけではなく、人間の文明化の過程で連続的に高まる能力として捉えるのが妥当であろう。

以上の考察から、われわれはスミスの経済認識の背後にある、文明社会論に固有の主題を読みとることが許されよう。彼にとって商業社会の本質は、単に生活の財貨をより多く生産し分配すること（富の増大と分配）にのみあるのではなく、商業の発達が人間相互の結びつきを向上させ、高める「力」を増大させる点にもあった。

II-2. 作法と習慣、および世論への注目

「力の結合」に注目する文明社会論の主題は、スミスにおいてよりもヒュームにおいてよりはっきりと表明されている。彼は商業を、まさに人々を結びつける作用を持つゆえに肯定した。

ヒューム以前の世論の主流は、古典的な共和主義の考えに基づくものであり、商業の発達は人心を腐敗させ国家の力を弱めると主張されていた。具体的に言えば、奢侈の気風の蔓延によって、生活習慣の健全さや古典的美徳とされる「武勇」の徳が払底されることが危惧されたのである。だがそれに対してヒュームは、『政治論集』の中で商業社会を積極

14 David Hume, "A Treatise of Human Nature", (Oxford, 1978), p.485. 大概春彦訳、『人性論（四）』、岩波書店、1951年、57頁（ただし訳は変更）。この引用に続けて、しかしそうした社会の結合は、人為によって考案され維持されなければならない、と言われ、正義の必要性が語られる。なお、ここで人為（artificial）は設計（designed）とは異なる概念である。

15 これをポーコックは「市民的ヒューマニズム」から「商業的ヒューマニズム」への転換と捉えている。この図式で注目されるのは、所有と市民的な徳を強調する財産概念から、交換と情念の文明化を強調する財産概念への転換であり、農本的基礎から商業的基礎への転換である。こうした「商業的ヒューマニズム」の観点からすれば、文明社会において人々が所有しているのは、目の前の事物ではなく、事物を交換する想像的な規則である。ポーコック、田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、1993年、第六章を参照。

的に擁護し、奢侈をも容認した¹⁵。

その理由を彼は、次の三点から説明する。まず第一に、産業は人間の幸福にとってもっとも重要な要素である活力をもたらすものである。「産業活動と諸技芸が栄えている時代には、人々は絶えず仕事に従事し、その報酬として、労働の果実がもたらす快のみならず、仕事それ自体をも楽しむ。精神は新しい活力を獲得し、その力と能力を増大する。そして実直な産業活動に精勤することによって自然な欲望を満足させるだけでなく、安易と怠惰に養われた際に通常生じる不自然な欲望の成長をもさまたげる。¹⁶」無為もまた幸福の一要素であるが、あくまでも活動にとっての休息としてのみ意味を持つ二次的な要素に過ぎない。産業の発展は生活における活動と無為のバランスを正しく是正する。

第二に、豊かになることで産業だけではなく学芸が発展する。「活発に活動するようになると…活動するだけでなく思索も行い、身体の快だけでなく精神の快も求めるようになる。¹⁷」技芸の発達には、単に産業の発展をもたらすだけでなく、他方で精神生活の向上、学問の発展をもたらす。

第三に、それらの結果、人々はますます社交的 (sociable) になる。学問が豊かになり、会話しようとする欲求が高まる結果、人々は「都市に密集してきて、知識を得たり交換したり、自分たちの機知や教養を、また会話や暮らし、衣服や家具の趣味を人に見せたくな

る¹⁸」からである。その結果、クラブや協会など社交団体がいたるところに形成されるようになり、人々の交際が栄え、特に男女の社交が洗練されるようになる。

これら三つ、すなわち「産業活動」と「知識」と「人間性」は相互に結びついて、奢侈の時代を特徴づける。言い換えれば、商業による交換の文明化は、人間交際の文明化を、したがって振舞いや情念の文明化を伴うのである。

ヒュームにとって文明化とは、商業の発展を基礎とした、人間生活のあらゆる面での改善を意味した。そうした生活のあらゆる面を指して、ヒュームは(諸国民の)「作法と習慣 manners and customs」と述べている。坂本達哉が述べているように、ヒュームにとって社会の核心は「作法と習慣」にあり、文明化はその洗練の過程でもあった¹⁹。文明は単に物質生活の向上だけではなく、精神生活(文化生活)の向上を、つまり会話の増大、男女交際の洗練、趣味の洗練や気質の穏健化、名誉の気風などをもたらすとされたのである。

「習慣」への注目には、彼の経験論哲学の主要な論点でもあった。ところで、一般的にヒュームの「習慣」への注目には、彼の自然主義や懐疑主義と結びつけて解釈されるのが常である。それは、ヒュームの哲学が、思考を理性の働きとしてではなくむしろ内なる「自然」の働きとして捉えていたことに由来する。例

16 'Political Essays', p.106. 邦訳は『市民の国について(上)』, 33頁。ここで活力(action)が重視されているのは重要である。ヒュームは人間を社交的で活動的な存在と捉えていた。活動こそ、無為をうち破り、社会相互を結びつける人間のもっとも基本的な能力なのである。そしてそうした活力を結合するために必要な制度への考察が、彼の社会論や政治論の主題となるのである。

17 *ibid.*, p.107. 邦訳34頁。

18 *ibid.*, p.107. 邦訳35頁。

19 坂本達哉, 前掲書。ヒュームの文明社会を「作法と慣習」概念に見た上で、その形成過程をヒュームのヨーロッパ体験などから跡づけている。また坂本は別のところで、ロックからヒュームへの社会思想の転換を、「市民社会」から「文明社会」の転換として捉える興味深い議論を展開している。坂本達哉『市民社会から文明社会へ』(『自由と秩序の経済思想史』, 名古屋大学出版会, 2002年, 第一章。)

えばヒュームは因果推論におけるア・プリオリな必然性の存在を認めず、ただそれを観察の繰り返しをもたらず観念の恒常的接続とのみ位置づけている。後のカントを震撼させたことで有名なこの考えに従えば、繰り返される経験の観察から、ごく自然に形作られる観念と観念の結びつき、つまり習慣が科学の法則を作り出すとされるのであり、こうした点が自然主義と懐疑主義の哲学と呼ばれるゆえんであろう。

哲学史の文脈では、ヒュームのこの知識の不完全さの議論は、後のカント以降の哲学の中に引き継がれ、場合によっては乗り越えられたものと考えられている。だが、以上にみた文明社会論の観点からヒュームの哲学を見た場合、その評価は異なつてざるを得ないであろう。ヒュームの習慣論は、彼の文明社会論の基礎哲学として読まれうるのであり、それは知識の不完全性を証明するためのものではなく、むしろ知識の社会性を証明するためのものとして評価できるのだ²⁰。自然主義と懐疑主義は、肯定的なものに読み替えられる。

その詳細な検討は続稿に委ねることにしたい。ここで性急に結論だけを述べるなら、彼の理論における主役は、知識を有した個人ではなく、個人が有する知識の方にある、ということだ。彼が「人間本性」の見地から解明しようとするのは、知識が社会の文明化の中で人々に継承され、同時に革新されていくプロセスである。ここに彼の哲学から道徳・政治、あるいは宗教に至る各方面で展開された

議論に通底する、基本的な人間像と社会像を見ることができる。

彼のパースペクティブでは、人間は習慣の中に生まれ落ちる。知的習慣であれ、道徳的習慣であれ、あるいは政治的習慣であれ、人間はまずそのなかに生まれ落ち、順応し、その上でそれを革新していく存在として捉えられるのだ。例えば彼は、政体の継承と革新について次のように述べているが、ここで述べられていることは、他のさまざまな習慣と制度についても当てはまるものであろう。

「人間の社会は変転つねならぬものであり、いまこの世から去るものがあるかと思えば、この世に生まれてくる人もあるのだから、政府の安定を維持するためには、新しい世代が確立された政体に順応し、父祖たちがそのまた父祖の足跡を踏んでかれらの世代に足跡を残しておいてくれた道を、ほぼ忠実に辿っていくことが必要である。人間のつくった制度にはすべて、なんらかの革新（innovations）が必ず生じるに違いないのであり、時代の啓蒙的な天才がこれを理性と自由と正義へと方向付ける場合には、しあわせである。」

後に詳しく見るように、ヒュームの哲学に見られる固有な方法とは、主体をあらかじめ自明の実体として見なすのではなく、「非人称」（ドゥルーズ）に働く観念や情念を連合し、また反省的に組み替える能力、言い換えれば、「習慣」における「順応」と「革新」のプロセスに注目するものであった。ヒュームにとって自明であったのは、「主体の実在」ではなく、「習慣の働き」の方であったのである。

そうした習慣は社会的なものであり、また同時に文化的なものである。例えば彼は次のように述べている。「同一種類のすべての鳥は、あらゆる時代と国とを通じて同じように

20 またこのことは、ヒュームについてのみ当てはまるのではなく、ベーコン、ロック以来のイギリス経験論に特徴的な考え方であると見なすことができよう。例えばロックにおいても、知識論という枠内では厳密な明証性を持たない曖昧な領域（信念、同意、意見などの蓋然知）は、道徳論や政治論においては慎慮の働く領域として積極的に捉え直され、また意見や信念の社会的で共同的な性質が強調されていた。

21 *ibid.*, p.319. 『市民の国について（下）』141頁。

彼らの巣をつくる。このことの中にわれわれは本能の力をみる。人間は時代と場所が異なると、違ったように家を造る。ここに我々は、理性と習慣の影響を知覚するのである。²²⁾ 習慣は、本能とは区別された第二の「自然」である。人間が異なった文化をつくるのも、この第二の「自然」のなせる業である。

このことは、身だしなみや振る舞いといった「社交や会話上の気楽さを目当てとしたものであって、道徳と縁の深いものでもない」習慣、すなわち作法についても当てはまる。ヒュームは社会における会話や礼節について何度も言及し、それら「作法」という生活技巧の革新と洗練を文明化の本質と捉えている。「人間は一般的に自尊心が強く利己的で、ともすれば他人の上に立ちたがる傾向にある」が、人間交際 (conversation, intercourse of minds) における作法は「相手をなによりも先に立てる」振る舞いの規則として、「ともすればその人が疑心暗鬼になって抱きがちな想念とは正反対の想念を努めて表明することにより、そのような疑念を生じてくるのを予防する」感情の規則として作用する²³⁾。振る舞いや会話における「作法」は、文明国において洗練の道を辿り、同時に、政治社会の基礎となる「社会の結合」を高めると主張されるのだ。

こうした「社会の結合」というのが、ヒューム文明論における核心をなす。道徳論において正義や誠実、忠誠といった「人為の徳」が賞賛に値するのは、まさにこうした社会的結合を高次に導くからであり、商業の発展も

また同様の観点から容認される。また逆に熱狂や迷信、党派の利己的な対立や暴力が批判されるのも、そうした結合を弱めるからに他ならない。ヒュームにとって文明は、知識 (学問) や道徳、趣味や意見の洗練 (refinement, politeness) であるが、それらをより原理的な水準で見れば、社会相互の「結合」の中で展開されるものなのである。前節で見たスミスと同様、ヒュームが依拠していた文明社会論に固有な主題もまたここにある。

III. 文明社会論の方法

ここまでの考察によって、われわれの探究の方向はいつそう明確に設定される。

スミスやヒュームが注目したのは、まずなによりも商業の発達をもたらす経済生活の上昇であったが、それは同時に人間の精神・文化生活の上昇でもあった。そうした生活の全般的な上昇は、より原理的な水準 (一般的で反省的な観点) では、「社会の結合」の高次化として捉えることができる。「交換」や「作法と習慣」は、まさに人々を結合させる力である。また商業の発達に伴って活発になる「人間交際」や「会話」も、人々を結合させる力である。社会の結合は、人間にとって「自然」に存在する。商業と文化の発展、広く言えば生活における「技芸 arts」の発展は、まさに結合のさらなる増大であり、そのことによって生活はより文明化されていくとされるのである。われわれの探究は、まさにこれらの「力」とはいったいどのようなものか、それはどのように人間と社会において作用し、また規定されるのか、に向けられることになる。

ここで視点を大きく転換してみよう。上記に特徴づけた文明社会論の探究は、18世紀の啓蒙主義者にとってのみ重要な主題であった

22 David Hume, 'Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals', (Oxford, 1975), p.202. 渡部峻明訳, 『道徳原理の研究』, 哲書房, 1993年, 44頁。

23 'Political Essays', pp.73-4. 『市民の国について (下)』, 253頁。すなわち礼儀は、情念がとみに抱きがちな優越心を、その反対物へと転じる情念規則である。

わけではない。以上までスミスとヒュームを対象に、文明の本質を「作法」「習慣」「会話」など社会を結合する諸力に見てきたのであるが、この主題はエリアスやオルテガ、あるいはタルドやオークショットなどの20世紀の文明社会論者にとっても探究された。その際、彼らが注意を払ったのは、それらを扱うに際しての方法である。18世紀とは異なり、すでに社会科学が高度に分化の兆しを見せつつあったこの時代にあつて、彼らは他とは区別される自らの方法に意識的であらざるをえなかった。文明の問いは、方法の自覚とともになされたのである。こうした方法への注目という観点から、これまでの考察を拡張していくことにしよう。

III-1. 生成と変化への注目

文明化を、ヨーロッパにおける作法の洗練の過程として跡づけた社会学者に、N・エリアスがいる。その問題意識と方法論は、これまで見てきたヒュームらの文明社会論と連続したものといえることができる。

『文明化の過程』からも明らかのように、エリアスは「文明化」を公共生活における「作法 manner」の洗練という観点から描き出している²⁴。礼儀作法は、いわゆる食事や儀礼における礼儀作法（マナー）などの狭い

行為のみではなく、生活のあらゆる局面において適用される振る舞いの規則である。それは一般的な社交や会話儀礼、または男女の交際や性、親子関係あるいは家族や学校における子供の教育、宗教儀式、地位の上下を伴う交際、文化や芸術の嗜好、学問の進展、あるいはスポーツにおけるフェア精神の形成、等々である。これらマナーは、不快や羞恥という情感の社会的編成が変化することによって洗練され、「文明化」されていく。それは心理的かつ道徳的に作用する社会的で感情的な規則であり、外的な強制と内的な制御の両面を持ったものとして—より厳密には外的な強制から内的な制御へと移行する洗練の過程として—捉えることができるものだ。こうした生活形式の歴史的な変化を説明するのが、エリアスの「文明化」の理論である²⁵。

ここでエリアスの議論の大きな特質は、これら文明化が決して目的をもった過程とは捉えられないということである。なるほど文明化は野蛮的とされる状態からより文明的とされる状態への移行であり、その意味で作法は洗練される。だがここで「洗練」はおそらく周到に選ばれた言葉であつて、感情と規則の編成が時代と共に細かく差異化していく過程を指し示す。差異化の過程に、単一の目的があるわけではないことは、文明化の過程が地域によって異なることから明らかだ。また、その過程は特定の個人が操作しうるものではなく、人々はただそれを反省的に知ることが

24 語源的に見ても、文明は「礼儀」を意味する言葉から生まれた。'civilitas' が礼儀を意味するものから、生活の文明化一般を意味するものへと転換するメルクマールとしてエリアスが注目するのは、1530年に刊行されたエラスムスの『少年礼儀作法』である。これは当時のヨーロッパで爆発的に読まれ、おびただしい類書（いわゆる作法書）を生み出した。特にこうした作法書が当時の宮廷や中流知識人たちの間で広く読まれたという点が重要だ。すなわち、礼儀作法への自覚は、その担い手である政治的・知的エリートが自らを他の階層（および諸外国）から弁別するためのものとして生成したと見なすことができるからである。

25 こうしたエリアスの文明化論は、他方でホイジンガの文化史の系譜とも手を携えつつ、現代社会学にも大きな影響を与えている。例えば、人々の振る舞いを文化資本との関係において捉えるブルデューのハビトゥス論や、「感性の歴史」を考究するアナール派の議論などがそれである。ちなみにエリアスについて書かれた研究書としては以下の優れた業績があり、本稿も参考にした。奥村隆、『エリアス・暴力への問い』、劉草書房、2001年

できるのみである。こうしたエリアスの方法
を特徴づけるのは、「作法」を生成的なもの
として、つまりは相互依存の「編み合わせ」
の生成過程として捉える点である。

ここでエリアスの方法論に注目してみよ
う。『諸個人の社会』の中で彼は、いわゆる
方法論的な個人主義と全体主義の対立につ
いて言及し、そのどちらも社会の現実を捉え
ていないとして退けている。なるほど、確
かに社会は個人の集まりによって形成され
ていることを誰も疑うことができない。他
方で、ゲシュタルト理論が教えるように、
全体は部分の総和とは別のものであり、
全体はその各部分を考察しているだけで
は決して解明することのできない固有の
法則をもっていること、これもまた疑い
得ない事実である。前者にとっては「個
人が究極目的であり、諸個人が集まって
社会を形成するのは、個人が幸福に暮ら
すための手段に過ぎない」し、後者にと
っては「社会が究極目的であり、個人は
手段に過ぎない」とされる。

これをエリアスは次のような仕方で調停
する。なるほど方法的な個人主義は社会
を個人の集合として捉える。だが、家は
建材の集合に還元することができるだろ
うか。家は確かに、さまざまな建材の集
合である。だが建材の石を一個一個取
り出して観察してみても、家そのもの
を把握することはできない。音楽にお
いて旋律が音符の寄せ集めではなく、
また言語が単なる単語の寄せ集めでは
ないように、「家」や「旋律」や「言語」
を成り立たしめているのは、「精神」の
働きである。

他方でしかしながら、社会と「家」は
異なると言うべきだ。現実の社会にお
いては、下降と上昇が、戦争と平和が、
好況と不況が常に入れ替わる。人間の
生活は決して静的で調和的であるの
ではない。またそれは、「家」のように
明確な輪郭をもった、目に見える構
造物ではない。「諸個人を結びつけるのは

メントではない。たとえば大都市の通り
を歩き交う人間の群れを考えてみれば
よい。ほとんどの人間は互いに面識が
ない。彼らは互いにほとんど関係が
ない。…この場合、その人間たちは全
体の一部だと言えるだろうか。²⁶」
したがって、方法論的全体主義のよう
に単に有機的な全体だというだけでは、
社会の動的で、かつ目に見えない関
係のありようをうまく捉えることが
できないのである。

そこで彼が目にするのが、「相互依存」
の関係である。確かに道行く人は誰も
互いを知らないかもしれない。だが、
彼らは仕事上のつながりや、あるいは
情愛のつながりの中を生活している。
行方不明になれば、誰かが捜すだろ
う。物故した知人もまた記憶に留め
置かれる。そうした仕事や情愛の「目
に見えない、多数の鎖」こそが相互依
存の本質である。人間は、この相互依
存の関係の中に生まれ落ち、幼いとき
からそれを変更したり、新たに作り出
したり、取り壊したりすることを学ぶ。
エリアスは、こうした相互依存という
「関係の編み合わせ」という観点から
社会を捉えようとするのである。

そこで注意すべき点は二つある。第一
に、社会を形作るそれらのさまざまな
関係は、個人の意志によって制御でき
るものではない、ということだ。関係
は個人と個人の意志と行為の集合と
して分解しうるものではなく、あくま
でもそれ自体として捉えなければなら
ない。なるほど人間は、関係の編み合
わせの中に生まれてくるが、思うよう
には操作できない。第二に、そうした
関係は、時間を通じて絶えず変化し、
同時にそれを統制する「作法」を作り
出すことになるだろう。

こうした視点に立てば、いわゆる社会
契約論は否定されることになる。社会
の起源を裸

26 エリアス、宇京早苗訳、『諸個人の社会』法政
大学出版社、2000年、21頁。

の個人と考えることはできない。「人間の存在の基本的条件の一つは、複数の人間が相互に関係し合って同時的に存在すること²⁷」なのであり、もし社会の起源を辿るとするなら、起源にあるのは裸の個人ではなく、やはり社会なのである。われわれは個人として生まれ落ちるのではなく、あくまで社会の中に生まれ落ちるのだ。

そこでわれわれの本能と意識は、12世紀の子供と20世紀の子供が異なるように、社会の関係構造のあり方に規定されている。ではそうした関係のネットワークはどのようなメカニズムで変化するのであろうか。彼はそれを次のように述べる。社会的なネットワークの生成と変化は、人間がその生得的な関係のネットワークからより強く脱却することを通じてである、と。「本能に拘束された」自己規制が、他と人間との関係の中で「精神的な」自己規制へと徐々に変化していくことによって、関係のネットワークは変化していく。作法は、そうした内的な自己規制の変化の過程である。これがエリアスの視座であった。

ここには人間社会を捉える上での確かな視座がある。ここでは個人をあらかじめ自明の実体として捉えた社会像ではなく、また静止状態にある体系として構成された社会像でもなく、社会的諸関係の生成と変化という観点から記述されているからだ。こうした諸関係をイメージするためには、会話を考えるのが適切であろう。ある人が話し別の人が答える会話の過程は、ただ交わされる言葉だけを客観的に記述しただけでは理解できない。会話が進むに連れて各々の意見が変化していき、「外的な」会話の内容がそれぞれの「内的な」意見形成に影響を与える、相互に折り合わされた考えの連なりが会話という行為であり、そこで人間の知的能力は、関係の中で自己統

御を果たすものとして捉えられるのだ。

こうした会話などに見られる、相互依存的で動的な思考や感情の連なり、そして社会の関係の中でより内的な自己規制を生み出そうとする精神の働きに注目することが、生活形式の社会変動を記述する上での方法的基礎となる。近代化論が、社会変動をややもすると目的論的で段階論的に記述してしまうのに対して、エリアスは社会変動を生活形式の生成論的で連続的な変化の過程として考えたのである。こうしたアプローチをエリアスは、「図柄 figuration」の変化を捉えるものとして説明する。

「図柄の概念は、社交ダンスを引き合いに出すことによって容易に説明できる。事実社交ダンスは、人間によって形成される図柄という表現が、どのような意味で用いられているかを理解するのに、もっとも手近な実例である。…ダンスにおいて相互に依存し合う人間同士が描く動きの図柄を考えれば、おそらく国家、都市、家庭、あるいは資本主義制度、共産主義制度、封建制度を図柄として想像することは容易になるであろう²⁸。」

ダンスにおいて発生する動きは、まさにダンスに参加している人の中で生じるものであり、そこで個々人ができるのは、その全体の動きを読みながら、自らの動きを制御していくことである。これは社会のあらゆる制度が時間とともに変化する過程を描くのに当てはまる、とエリアスは考える。

こうした方法論のもとに描かれるのが作法の洗練である。作法の洗練は、さながら「図柄」の変化として記述する他ないものである。

28 エリアス、赤井慧爾他訳、『文明化の過程（上）』法政大学出版局、1977年、51頁。また同様の文脈で、なぜ「社会学的人間」や「経済学的人間」と単数形では言われるが、「社会学的人間たち」や「経済学的人間たち」と複数形では言われないのか、と指摘されている点も参照せよ。

27 エリアス、前掲書、31頁。

作法は振る舞いと感情の規則である。文明化は、人間が生まれ落ちた関係の編み合わせを反省し、さらに別のものへと作り替えていく連続的で生成的な、しかも目的論的ではない一連の「図柄」の過程として捉えられる。

III-2. 反復と模倣への注目

このエリアスの視座は重要である。しばしば人間行為は個別主体の「目的-手段」の計画とその実現として描かれる。確かに、行為をそれ自体で孤立したものと見なせば、この想定は意味を持つ。水を飲むのは喉の乾きを潤すためである。このとき彼は、欲求に対してそれを充足する手段を選択したことになる。

だがエリアスの視点からすれば、行為は、その行為をとりまく一連の関係の中でのみ意味を持つ。ある人が水をのむという出来事は、前後の文脈の中で理解され、さまざまな観念と印象とを伴って知覚される。言い換えれば、水を飲むことは、本能（自然）の平面においては欲求の充足であるが、精神の平面においてはさまざまな意味をもった出来事として現れ、また解釈されるのである。（ただ喉が渴いていたのか、それとも少し間をおくことで息詰まった会話を好転させるきっかけが欲しかったのか、等々。）

さらに水を飲むことが、歴史の中で発展してきた作法として長期的な洗練を辿ってきたと見なすならば、水を飲む仕方において、人は作法を反復しながら同時に洗練させている。（手を使って、コップを使って、清潔なコップを使って、あるいは清潔で趣味の良いコップを使って、等々）こうした微視的・巨視的な生成変化を捉えるのが、エリアスの「過程社会学」であった。

こうした視点に従えば、ただ水を飲むという行為もまた、単に孤立した行為としてでは

なく、社会の関係の中に置かれて解釈される。このとき行為は、本能的な活動としてだけではなく、習慣的な活動へと捉え直される。

エリアスが習慣や作法の生成的な「過程」に注目したとすれば、オルテガが注目するのはこれらの儀礼的で反復的な性質である。例えば、寺院や教会で礼拝するときを考えてみよう。礼拝において、人は通常ある形式に従う。この行為を個人の内面のみを独立して切り取ってみよう。そうすると礼拝は、例えば「願い事をする」などの心的な願望を充足する手段である。だが、一般的な視点から捉えれば、礼拝はある一定の形式をもった社会的習慣の模倣であり反復である。なぜこの礼拝形式なのか、またなぜ礼拝が必要なのか、誰も十分には説明できないにもかかわらず、それを行っている。オルテガが注目するのは、行為のまさにこうした性質なのである。以下、『個人と社会』で展開される「挨拶」についての考察を見てみることにしよう。

オルテガもまた、習慣を固有の仕方です捉えようとする。ごく常識的に言えば、行為は通常、次のような仕方です捉えられる。行為は主体によって事物や他の主体へと働きかける意志的な実践である、と。この見方に従えば、社会とは突き詰めれば独立した一人の人間と他の人間の、個人と個人の、人格と人格の間で意志的に発せられる言葉や取り交わされる行為の総体である。そこで社会の関係はつきつめれば、個人と個人の敵対や協調の関係である。恋愛関係は、相互に情愛を持った個人同士が取り結ぶ関係であり、経済関係は相互の利益に配慮した個人間の関係である。われわれはこれら関係における自己のあり方を熟慮しながら、生活している。

だが行為には、それでは説明できない別の側面もある。例えば、規則に反して道を横切るとき警官が注意する場合はどうか。警官が歩行を阻むという行為は、単に警官の個人的

な動機から発するとのみ考えることはできない、とオルテガは言う。警官は交通法規に沿って決められた行為をできる限りもっとも機械的に遂行しているからである。

そのとき行動の責任主体は、警官個人であると同時に警官個人ではない。社会の規則、ここでは交通についての規則である。ではその規則は誰が決めたのか。ある者は「国家」であると答えるかもしれない。では「国家」とは具体的には誰のことか。見えるのはただ目の前の警察官である。「周囲を見渡してみても私は国家を見いださない。…国家とは誰か、あるいはなにものなのか。国家はどこにあるのか。どうか教えていただきたい。だが、それはむなししい願である。国家はつねに隠されており、どこにどのようにしているのかもわからない。われわれがそれに手を伸べようと思うとき、われわれの手が触れ、そしてぶつかるのはひとりの、あるいは数人の、あるいは多くの人間たちである。われわれが見るのは、この隠れた実体たる国家の名の下に支配する人たち、すなわち命令し、階級別に働く人たち、上から下、あるいは下から上、謙遜な警官から国家元首へとわれわれを引き渡すところの人たちである²⁹。」

「規則」も「国家」も、特定の誰かとして考えることはできない。ここに集团的・慣習的行為というものの捉え難さがある、とオルテガは言う。習慣となったことを行うのは、そう行われているからである。そう行っているのは誰か。人々である。では人々とは誰か。それは「すべての人であると同時に、特定のだれでもない人である³⁰。」このことは交通法規の事例だけに見いだされるものではなく、例えば服を着るという行為についても当てはまる。われわれが今あるように服を着て

いるのは、われわれの思いつきからでもなければ、純粹に個人的な意志の力でもなく、ある一定の形の衣服や衣装を着て歩くことが慣わしとなっているからである。もちろん、そこには趣味による選択の余地はあるが、しかし「基本線」としてはわれわれは服を着るという慣習に従っている。

ここでオルテガが目にするのは慣習である。警官が注意する場合にも、あるいはごく素朴に服を着る場合にも、それらの行為は、個別の局面で見れば意志的選択の結果である。だがこれらを、そうした個人の内発的な意志や動機には完全に還元できないのであって、このとき行為は、ただ習慣的な行為として説明される他ないものとしての性質を現す。

このことをオルテガは挨拶を例にさらに掘り下げて考察する。例えばパーティで握手を交わすときを考えてみよう。このとき握手を交わしたのは二人の個人である。だが、挨拶という行為は、個人が遂行した行為でありながら、個人が創造した行為ではない。なるほどそこには個人の裁量の余地がある。黙礼を好む人もいれば、握手を好む人もいるだろう。だが挨拶という行為がもつ儀礼的で形式的、かつ習慣的な性質は消えない。「われわれの挨拶の創造的かつ責任ある主体は、他者でも私でもないが、しかしその両者をつつみ、あたかもわれわれの上にあるような誰か、あるいはXである。ここには挨拶の基本線にそって私が付け加えたきわめてわずかな個人的変形、もしくはディテールがありうるに過ぎない³¹。」ディテールは「挨拶という粗布に加えたきわめてわずかな刺繍」であるに過ぎないのだ。

ここからオルテガは、挨拶について以下四つの特徴を指摘している。第一に、それは私

29 オルテガ、マタイス他訳『個人と社会 <人と人々について>』白水社、1998年、221-2頁

30 オルテガ、前掲書、225頁。

31 オルテガ、前掲書、229頁。

がただ遂行する一つの行為である。第二に、しかしそれを遂行するのが私だとしても、それはわたしの頭に浮かんだことでもなく、あるいは私が考え出したものでもなく、もっぱら他の人たちからまねたり繰り返したりするものである。第三に、その行為の創造者は過去に特定の誰かが創造したのではなく、ただ歴史を通して反復されてきたものだ。そして第四に、挨拶は個々人の自発的で内発的な動機によってのみ説明することはできない。このようにオルテガは、挨拶という例によって、行為の「形式性」や「模倣性」、「反復性」や「機械性」という特質を指摘したのであった。

行為のそのような側面に注目すること、すなわち行為というものを「習慣」によって捉えることは、重大な人間像の転換を伴うことになるだろう。挨拶は、典型的な人々の間(inter homines)における行為である。挨拶を行うのは、単数形の「人」ではなく複数形の「人々」である。人間は、習慣を選択しているのではない。習慣を模倣し、また反復しているのである。「人々」の視点から見れば、人はただそれを反復しているとしか言いようがない。ここには、習慣を捉える固有の視座がある。オルテガが強調したのは、「人」として見た場合には、個人の内的な事情や意識に基づいて行為しているかもしれないが、「人々」として見た場合には、習慣を模倣し、また反復することで、習慣に参加している、ということであった。そして、それは単に挨拶だけに見られるものではなく、人間のあらゆる行為について当てはまるものである。

こうした視点に立てば、最初に述べた「動機」の問題もまた違った形で表現できるであろう。オルテガが指摘しているように、確かに私がどのような挨拶をするのか、はもっぱら私の選択の問題であって、たとえば私が握手という行為よりも黙礼という行為を選ぶということは十分にあり得る。また親愛にあふ

れた挨拶もあれば敵意に満ちた挨拶もある。だが行為を習慣として捉える立場からすれば、その主体は個人ではない。だが、それは個人の人格と動機を捨象することを意味しない。なぜなら人格や動機は、あくまでも「人々」の平面で読みとられるものだからである。

個人を主体として考察するアプローチからすれば、動機は行為の初動因として捉えられることになるだろう。だが「人々」を主体として考察するわれわれのアプローチからすれば、動機はその行為が背景とする全体的な状況の中で反省的に読みとられる。このことは、倫理の問題を考える上でも重要だ。動機の正しさと間違いを決めるのも、「人々」である。一層正確には、「人々」の中の個人-オルテガの表現では「準-個人」-と表現すべきであろう。

さて、以上の考察をまとめよう。エリアスもオルテガも、作法や習慣を社会的な関係の中から捉えるという方法の探究にきわめて自覚的に取り組んだ思想家である。分析の焦点は、個人でも全体でもなく、生成した反復される関係であり行為様式に当てられることになる。これは、それ以上別のものに還元できないものであり、例えばそれを個人の選択の結果として捉えることはできない。習慣も作法も、人間がすでにその中で生きる他ないものとして、内在的に捉えられている。人々を結びつけるそれらの力は、すでに存在するのである。

問題になるのは、個人ではなく「人々」である。行為はつねに社会的なものである。それは少人数の小さな社会(個別)から、大人数の大きな社会(一般)まで視点の大小を問わず変わらない。小さな社会であれ、大きな社会であれ、人間は社会の中で行為し、またその意味をあくまでもそこで生成される「関係」の中で読みとりながら、生活を造形して

いる。そのように表現できるであろう。

IV. 言語行為の共同性

人間が関係の中にあり、また習慣の中にある、というこれまでの考察は、言語行為についても拡張できるであろう。言語を話す、というのは典型的な習慣行為である。発話や言表は個人的な行為である以前に「人々」の行為であるからだ。なるほど人は、自由に話し、表現することができる。だがそれはあくまでも社会の中で行われるのであり、それが「世論」や「会話」を考察する出発点になる。

ここで再びヒュームに注目してみたい。ヒュームは、商業の発展は、知識の発達や交際の活発化をもたらすのみならず、その担い手としての「中産階級」の自由を高めると述べていた。「中産階級」こそ自由な政体の基礎を作る。「奢侈が商業と勤労とを育成するところでは、農民は土地の適切な耕作により富裕になり独立する一方、職人や商人はその財産の一部を獲得して公民的自由（public liberty）の最良かつもっとも堅固な基盤である、あの中産階級に権利と尊敬を引き寄せる。これらの人々は農民のように貧困と精神の貧しさから隷属に甘んじることなく、また領主のように他人を専制的に支配しようという欲望をもたないために、その欲望のために彼らの主権者の暴政に服従しようという気にならない。彼らは彼らの財産を保障し、貴族の専制と同様、君主の専制からも彼らを守る平等な法を熱望する³²。」

こうして商業社会においては、知識の発達と中産階級の勃興をもたらす。この知識と中産階級が結びつくとき、彼らは「公民的自由」の担い手に、つまり「世論 opinion」の担い

手となる。ヒュームにとって「世論」は政治においてもっとも重要な要因であるとされる。なぜなら、どんな専制政治といえども、人民の支持を得なければ成立し得ず、世論によって支持されなければならないからである。「政府が存立しうるのは、世論の上のみである。そしてこの格率は、もっとも自由で民主的な政府に適用されるばかりでなく、もっとも専制的で軍事的な政府についても適用される³³。」いかなる統治もまた、その国民の形成するさまざまな習慣によって規定されるというのがヒュームの基本認識であるが、その習慣はここでは「世論」として表現されている。とくに印刷の自由によって生じた意見の多様性は、自由な政体の基礎を作り出すであろう。そうした意見の担い手こそ、教育され、財産を有した中産階級である³⁴。商業の参加者は、文化の参加者であり、同時に世論の参加者でもある、という意味で政治の参加者でもあるのだ。

IV-1. 世論について

ここで18世紀において「世論」概念がどのような制度的基礎のもとに成り立つものであったのかを簡単に見ておくことにしよう。新聞史研究が一般に教えるところによれば、新

33 *ibid.*, p. 16. 『市民の国について（上）』, 226頁。

34 ポーコックは、18世紀における世論の肯定を、流動財産の肯定と並行したものと捉えている。共和主義的な概念に従えば、市民的愛国心は土地の安定所有とセットになっていた。だが、18世紀になると、政治の軸をなすものが、市民的愛国心の保持から世論による支持へと切り替わり、財産保持から貨幣的交換へと切り替わる。18世紀思想においては「武器と土地」から「世論と信頼」への転換、という図が描ける、というのである。（ポーコック、前掲書、第六章）世論も貨幣も、投機的熱狂を引き起こすという意味で、時に不安化する。とすれば政治学の主題は、18世紀において「腐敗」から「熱狂」へと転換したのではないかと考えることもできよう。

32 'Political Essays', p. 112. 『市民の国について（下）』, 44頁。

聞における発行の自由は名誉革命体制のもとでの特許検閲法の廃止（1695年）をメルクマールとする³⁵。そうした印刷物の自由は意見の多様性を作り出し、言論の自由の制度的基礎を作り出すことになる。だが、もちろん世論は単にジャーナリズムの制度化によるのみ成り立つものではない。カフェを集まりの場とするサロンにおける親密な社交は、活字の世界としてのジャーナリズムを補完する社交的な公共空間を作り出したし、また知識階級の国を越えた交通・文通の拡大は、「文芸共和国」という一つの理念を作り出した³⁶。世論は、新聞や雑誌、書物などのジャーナリズムに現れる公式の意見によってのみならず、社交や文通といった非公式な意見の交流によっても担われていたのである。

こうした世論の発達は、意見の多様性を生み出すとともに、人々が自らの意見を形成するに際して基礎となる情報を提供する。だが、もう少し微細に眺めるなら、世論＝意見とは、いったい何なのであろうか。それは誰がどのような形で作り出すものなのだろうか。

オルテガが挨拶を例に人間行為の習慣的性質を強調した点については先にみた。これにつづけてオルテガは、習慣の最たるもの、それは言語行為であると述べている。

「習慣とは、われわれに自由に道を横切らせないというような国家の習慣とか、国家が我々に義務づけるその他数え切れないほどの振る舞い、あるいは周囲世界からわれわれに押しつけられる衣服の面での規範ばかりでなく、もっと純粹に対一個人的關係、たとえば

母と子、恋人同士という関係の中にも習慣は介入している。というのは、互いを理解し合うためには言葉を使うほかに、そして言語は言語の習慣の巨大な体系、慣用語と形式化された構文形式のレパートリーに他ならないからである。われわれには生まれたときから言語が課されており、そして人々の話を聞くことによって教えられるのである。しかし単語や構文形式はつねに意味、見解、意見をもっているがゆえに、人々の話は同時に人々の持っている意見の「世論」の体系である。すなわちそれは、われわれの中に浸透し、われわれの中に吹き込まれ、ほとんどわれわれを内部から満たし、そしてたえずわれわれを外から圧迫するところの世論の巨大な総体と言える。³⁷」

儀礼や規則などの慣習が、われわれがただその中で生きる他ない社会の巨大な力であるのと同様に、言語と世論もまた、そうした力－「われわれの中に浸透し、われわれの中に吹き込まれ、ほとんどわれわれを内部から満たし、そしてたえず外部から圧迫する」－である。親子や友人といったごく近い者同士の個別的な会話もまた世論というものとは無関係ではありえない。

ここで「会話」と「世論」の關係は複雑である。「会話」は「世論」を形作る要素であるが、しかしその原因というわけではない。つまりわれわれの個別の「会話」を足し合わせれば「世論」になる、というほど単純に考えることはできない。「会話」は「世論」によっても影響されるからだ。このことは、日々の「会話」が、新聞や雑誌などで流布される意見や判断、イメージといったものによってしばしば誘発され、また強く影響されることを考えれば明らかだろう。

このことは、例えばG・タルドなどが注目

35 芝田正夫『新聞の社会史』晃洋書房、2000年、79頁。とはいえ、この書の立場はむしろ、特許検閲法の廃止以降にも新聞の自由を制約する動きがさまざまに存在した点を論証することにある。

36 ハーバーマス、細谷貞雄他訳、『公共性の構造転換』、未来社、1994年（第二版）。

37 オルテガ、前掲書、235頁。

している点である。タルドは、印刷術の成果としてのジャーナリズムの普及が人間を「群衆」から「公衆」に変えたと考える。「群衆」は政府に対して直接的に訴えるために集まる人々の集合であり、公道や公園を占拠し、時に暴力をちらつかせながら示威行動に及ぶ。だが、ジャーナリズムの普及は人々の行動様式を文明化する。かつてモンテスキューが鋭く洞察したように、世論は情念を穏和にする。興奮は冷静にとって変わる。人々は新聞を読むことによって、「群衆」ではなく、「公衆」の世論の中に身を置くようになった。

「文明社会に世論の流れが生まれるにつれ、肉体的な接触という条件はしだいに重要ではなくなる。世論という社会的潮流が生まれてかけめぐるのは、公道や広場などに集まった人々の間ではない。そしてこの社会的潮流こそ、いまやもっとも頑強な心や、もっとも抵抗しがちな理性さえをもうちくだき、さらに議会や政府にせまって法律や政令を改廃させるほどに偉大な指導勢力である。³⁸」

公衆としての人間は、世論を媒介としながら個々の人間が相互面識なくして緊密に結合されている。そうした結合は同時に、絶対的な権力の支配を不可能にする。世論において形作られる意見や判断は、誰のものでもあると同時に誰のものでもないからだ。ここでは、いかなる権力者といえども、(原則的には)世論の中で評価される存在に過ぎず、また権力者の語る言葉や演説も、世論の流れに浮かぶ一つの言葉に過ぎない。ある特定の個人の意見は、その場面だけを切り取ってみれば会話の中で独自のニュアンスをもつものであるかも知れないが、公衆として見た場合には世論の流れの中の一つであるに過ぎない。われわれの個々の言語行為の集合が世論なのでは

なく、言語行為が世論のなかで起こるのだ。

ここで重要なのは、世論の流れの中で「現実 actualité」が作り出されるという点である。いったい現実の出来事とは何であろうか。新聞である事件を知るとき、厳密には何を知ったことになるのか。新聞はわれわれが直接見ることの出来ない出来事を伝える。だがメディアは透明な媒体ではなく、伝えることにおいてまさに現実を構成する。

この点はW・リップマンも考察している点である。リップマンは、新聞や雑誌は必ずしも情報を集め整理し配分するだけではなく、それによって不可避に「ステレオタイプ」を作り出すと述べた。新聞を読む公衆は、これらさまざまなステレオタイプを通して世界を眺めるのである。「われわれは事実を自分で見るより前に外界について教えられる。経験する前にほとんどの物事を想像する。そして教育によってはっきり自覚されない限り、こうして出来た先入観が知覚の全過程を深く支配する³⁹」ここで重要なのは、教育などによってステレオタイプを中立化したり、またあらたなステレオタイプに乗り換えたりすることはできても、ステレオタイプから完全に自由になることはできない、というリップマンの指摘である。

現実も、あるいはステレオタイプも、世論の中で生み出されるものである。従って印刷物は単に出来事や事件を再現するのではない。活字と写真、言葉とイメージは、公衆の間で文字通りの「現実」を作り出す。例えばシーザーについて生き生きと書かれた書物は、誰もシーザーの実像など知らないにもかかわらずシーザーという人物の「現実」を作り出す。世論は「現実」をさまざまに生みだし、そしてそのイメージを作り替えていく、

38 タルド、稲葉三千男訳『世論と群衆』未来社、12頁。

39 リップマン、掛川トミ子訳『世論(上)』、岩波書店、123-4頁。

「人々」の言語行為の過程である。人間は、その過程の中に深く巻き込まれている、という認識がここにはある。これが、文明社会の内にある人間が、「公衆」として結び合わされている、ということの意味である。

もちろん世論の流れを、記事の書き手、意見の発信者が作り出しているとも見てきよう。だが、そうした記者も編集者も世論の流れから無関係でなく、むしろその流れの中にあることを考えれば、彼らの優位はあくまでも相対的なものにとどまる。世論の流れは、一面ではジャーナリズムのなかで作られると同時に、反面では「会話」の中で作られる。われわれは、「会話」での日常的な言語行為によって、つねに／すでに「世論」に参加しているのであり、したがって「会話」と「世論」は互いに互いを折り込み合う関係にあると言えよう。

IV-2. 会話について

こうした点を、文明論的に捉えた思想家がオークショットである。オークショットは「会話」をきわめて広く捉えており、言語によって結びつけられた人間相互の関係を包括する概念として用いている。そうしたものとして「会話」を考察するにあたって、オークショットはまずそれが目的を有した言葉の交換であるとする見方を退ける。「会話」は、弁証法の哲学に見られる真理をめざした議論や論争としてのみ捉えることはできないし、またあるいは暇つぶしや退屈しのぎを目的としたものとしてのみ捉えることもできない。前者にとって会話は、情報の収集や科学的な発見のための手段に過ぎず、後者にとって会話は安楽のための手段に過ぎない。だが「会話」はそうした目的のための手段ではない。「会話においては、参加者達は、研究や論争に関わるのではない。そこには、発見される

べき「真理」も、証明されるべき命題や、めざされるいかなる議論もない。彼らは互いに知識を伝達したり、説得したり、論駁したりすることに携わるのではなく、したがって彼らの発話の適切さは、彼らがみな一律の用語法で語るということに依存しているのではない。⁴⁰⁾

では会話とは何か。オークショットは次のように述べる。「それは、臨機応変の知的冒険なのだ。会話においても、賭け事の場合と同様、勝ったりすったりすることにその意味があるのではなく、かけることそれ自体に意味があるのである。⁴¹⁾つまりは、会話は世界についての新しい発見などいかなる意味においてもその結果としてもたらされる利益を当て込んだ行為ではなく、ただ参加する行為なのである。それは、多数の声が互いに異なりつつも、時に折り重なりながら進む発話の集蔵体なのだ。

こうした「会話の参加」の中にオークショットは文明化の本質を見る。「われわれが文明化された人間であるのは、自分自身と世界についての研究や蓄積された知識の相続人であることによるのではない。むしろ、原初の森の中で始まり、幾世紀もかかわって拡張され、徐々に分節化されていった会話という伝統の相続人であることによるのである。もちろん、議論や研究や知識は存在するが、彼らが有益であるのは、それらがこの会話の中の言葉と見なされ得る限りのことである。⁴²⁾ここで会話が社会全体の相の下に捉えられていることに注意すべきだろう。個人と個人がさまざまな場面で会話することは、見方によれば、一つの完結した行為である。もしそれ

40 オークショット、田島正樹訳「人類の会話における詩の言葉」(『政治における合理主義』、劉草書房、1988年)、238頁。

41 オークショット、前掲書、239頁。

42 同上。

が意見の競い合いや論争であるならば、それは目的を持った会話だ。だが、オークショットが捉えようとするのは、そうした個別の会話ではなく、会話群とでも言うべきものであって、多数の声の目的や終局を持たない終わりなき連なりである。そしてもし、そうした会話が特定で単一のドグマの中に回収されたり、また参加者達の不作法や傲慢によって一部の声がすべてを力で制するといったことが起こる場合には、会話の連続は断ち切れ、文明は野蛮に転化する。これがオークショットの「会話」論である。

ここで注意すべきは、「会話」が特定の個人間で閉じるものとしてでも、特定の場所や、時代のみで閉じるものとしてでもなく持続的な連なりとして捉えられている点だ。文明とは「会話」への参加であるとオークショットが言う時、会話を構成するのは現在の声だけではなく過去の声でもある。「会話」が結びつけるのは、決していまこの人間だけではなく、過去と、そしておそらく未来の人間をもであるだろう。彼が「会話」にみた文明の本質は、まさにこの点にある。「会話」がもたらすのは単なる社会の結合ではなく、社会の「持続的」結合であるのだ⁴³。

会話は現在の声だけではなく、過去の声をも含む。だが、われわれが過去の声と向き合うとはどういうことなのだろうか。ここでオークショットが「詩」について述べていることは重要である。

オークショットは「会話」をいくつかのタイプに類型化している。「科学」「実践（政治）」

「歴史」「哲学」そして「詩」である。これらはそれぞれに特有のイデオムや話法をもったものとしてそれぞれ会話の伝統を作り出しているが、オークショットが重視するのが「詩」である。「詩」つまり「詩的活動」はここでは広く芸術全般を指すものであり「絵を描くこと、彫刻すること、演じること、踊ること、歌うこと、文芸作品を創作すること、作曲すること」が含まれる。それは、科学的探求や政治的議論とは区別される、「鑑賞」や「愉悦」によって特徴づけられる想像作用(imagining)である。それはプラトンが考えるように天上のアイデアを現前させる行為でもなければ、ロマン派が考えるように内奥的な情緒の表出なのでもない。オークショットにとって詩的活動とは、会話の中に新しいイメージ（例えば言語と言語の組み合わせ）を付け加えることにある。ここで詩人は、会話の持続に参加し、その想像作用によって新しいイメージ、新しい語法、新しいイデオムを生み出す、そうした「革新」をもたらず存在の代表である。ここで詩人の想像作用があくまでも「会話」の中で行われるという視点が重要だろう。詩人のインスピレーションから詩が生み出されるのではなく、会話の中で新しいイメージを生み出すことによって人は詩人に「なる」のだ。

このことは、詩人についてのみ当てはまるのではなく、人間の思考活動や言語活動一般に当てはまると考えるべきだろう。経験論哲学が教えるように、人間の思考は、それぞれの個人の内部で閉じるものではない。なぜなら、思考の素材となる観念やイメージは、あるいはその接続としての命題や規則もまた、すべて習慣と世論の中で与えられるものだからである。思考に必要な観念は、個人に先立って社会に存在する。そして人間は会話への参加によって、それら所与の観念や規則を革新していくのである。

43 また「会話」の伝統は、特定の空間で閉じたものとする必要はない。外国で書かれ、また発話された声も、それが自国の伝統の中に翻訳されて「会話」の中に現れることもあり得るからだ。すなわちここでは、必ずしも特定の国語による伝統を想定する必要はないのであって、ギリシャ語で書かれたプラトンの声も、伝承と翻訳を通じて各国の会話の中に現れるのである。

こうしたオークショットの「会話」論の検討から、これまで「習慣」について述べてきたさまざまな特質をまた別の視点から述べ直すことができるであろう。これらは社会を単に結びつけるのみならず、社会を持続的にも結びつけるのであり、それは単なる反復、単なる模倣ではなく、想像作用によって公衆の中に新しい「現実」を作り出す不断の過程でもあるのだ。

V. 中間総括：文明社会の両義性

これまでの議論で、18世紀のスミスやヒューム、また20世紀のエリアス、オルテガ、オークショットなどを取り上げながら、われわれが探究する文明社会論について、おおよその概観を与えてきた。ここからわれわれは文明社会論の主題と方法とについて以下のように言うことができよう。

第一に、文明社会論がまずなによりも注目するのは「商業」の発展であるが、問題はその「商業」が他方で「作法と習慣」や「会話」（世論）といったものの働きを促進し、同時にそのことで「商業」もまた活性化されるという関係である。「商業」も「交換」によって推進されることを考えれば、「作法や習慣」「世論」といった他の力と同様、文明の推進力の一つである。作法も慣習も、あるいは会話も世論も、「社会をかくあらしめている」持続的で共同的な力である。社会が存在するとは、まさにこれらの力によって人々が高度に結びつけられているということなのであり、文明化とは、社会結合が高次化されていく過程なのである。文明社会論は、社会を結びつけるこうした複数の力、「人々」の複数の力能に注目する。

第二に、その探究にあたっては、そうした力の持つ生成的、反復的、持続的な性質に注目し、他の要素（例えば「個人」）に還元す

ることなく分析する方法が要請される。人間社会に働く力は、「それ自体」として捉えられなければならない。このアプローチに従えば、社会はこれらの力の集合であって、個人の集合ではない。人間は、持続的な作法や習慣の中に生まれ、順応し、それを革新するが、その過程を捉える上では、人間の心理的・精神的・想像的な働きに焦点が当てられる。人間はその中に生まれ落ちる「自然」（象徴体系）を反省によって組み替えていく。文明社会論はこのような方法的アプローチのもとで、生活の微視的・巨視的な関係を説明しようとするものである。

以上はあくまでも概観であり、いまだ説明を要する多くの論点が残されている。だが、そうした具体的な考察は、本稿に続く一連の考察において果たすことにして、ここでは最後に、次の重要な点について論じておきたい：そもそもなぜ、こうしたものが注目されなければならないのだろうか。そしてなぜそれは一般的な社会理論とは異なった方法でアプローチされなければならないのか。

これらの問いは、本稿の冒頭で確認した、文明社会の社会批評としての側面に関わるものである。これまで見たきたように、どの時代であれどの地域であれ、人間の住む所には社会が存在し、またその発展に際しては、結合を高次化する文明化の働きが見られると考えて良い。とりわけ商業が発達し、文化が発達した近代社会においては、人々はかつてない文明を享受していると言えよう。だが、そこで享受している文明なるものの本質はいったい何であるのか。われわれがこれまで見てきた議論に従えば、それは社会を結合させる力であり、人間の想像力の働きによって一般的に、また反省的に見いだされる力である。礼儀も習慣も、それ自体では決して見ることができないものの、しかし現実作用する力として、事物そのものではなく、事物を象徴

的な仕方では捉える想像力の働きと不可分である。しかしながら文明の本質をこのように人間の想像作用の中に見ることは、同時に文明を実体のない、ある意味では虚構的で空想的な産物であると捉えることでもある。

歴史を振り返れば明らかのように、生活は容易に文明から転落する。享受していたはずの文明は、災害や戦争によって平和が破られたとき、いとも簡単に消え去ってしまう。内乱によって街が灰燼と化すとき、築き上げてきた作法の洗練はどこかへ吹き飛んでしまう。生活物資は、貨幣による交換といった迂遠な手段によってではなく、自力で手に入れなければならない。新聞を読む公衆の文明的な政治参加は、公道を占拠する群衆の直接行動に取って変わるだろう。会話の持続が断ち切られ、暴力による専制支配が現れたのは、歴史上一度や二度ではない。文明が消え去れば、われわれは再び野蛮な、それぞれが関係をもたない孤立した存在として、裸のままに世界に投げ出される。文明は、ケインズの比喩を借りれば「薄く、頼りにならない外皮⁴⁴」であるのだ。

このことは、これまでに述べた論者たちのすべてにとって、共通した認識であった。彼

44 J.M.Keynes, 'My Early Brief' in The Collected Writings of John Maynard Keynes vol.X, p.447. この引用を含む『若き日の信条』は、ケインズの文明への両義的視点を示すものとして重要である。彼は、こうした「外皮」を少数の人によってうち立てられ、巧妙に維持されてきた規則や慣習であると述べ、先行者が案出した生活を秩序づける精緻な枠組とも述べている。またそのすぐ後の箇所では、それを「生活の型」とも呼び変えている。しかしそれらは、生活の盤石な基盤としてではなく、人間が秩序ある社会をつくりだす上で否応なく依存せざるを得ないものとして捉えられている点は、強調に値する。加えて強調すべきは、彼がこれを合理主義批判として述べている点である。文明は、個人が合理的だから維持されるわけでも、不合理だから滅びるのでもない。仮に個人が合理的であっても衰退する。

らが文明に見たのはある種の両義性である。すなわち、「社会をかくあらしめている」力への注目は、それが社会を結びつけ、生活をより文明的なものにしていく過程をただ分析するためだけでなく、それが容易に反転し、また場合によっては崩れ去ることをも洞察していた。

実際、習慣といい作法といい、また世論といい、実体として捉えることのできないものである。それらは、「人々」が作り出した。だが「人々」とは誰か。それは人間の想像的な結びつきのみを意味する。従ってその基礎は危うい。商業もそうした人々の想像的な結びつきの上に成り立つものである。文明の状態は、積み上げられた富ではなく、富を作り出す制度（労働と交換）によって測られる、というのがスミスの洞察であった。だが制度はただそれ自体では人の胃を満たさない。文明は人間が物質的・精神的な必要を満たすのを助けはするが、直接それを満たすわけではないのである。

文明社会論の基礎にあるのは、まさに社会の<脆さ>の直視である。<脆さ>の痛覚こそが、文明社会論を固有の社会理論として特徴づけるもっとも重要な要素だと考えたい。習慣といい作法といい、また会話といい世論といい、または商業といい、それらは社会が平和的に維持され、安定的で堅固なものである限りにおいて働く力に過ぎない。文明は平和によって維持される。平和を破るのは戦争である。では何が戦争をもたらすのか。社会のさまざまな制度、精巧な結合様式—すなわち文明—の失調によってである。文明は、まさに自らの原因によって滅びるものでもある。

だからこそ、文明は単に観察されるのみならず、積極的に維持されなければならないのであって、ここに文明社会論が単なる社会理論であるのみならず社会批評でもある、とい

うことの真の意味がある。すなわち文明は、人々の道徳と精神とによって運用され、選択され、また考案されるものであり、したがって文明は高度に精神的であるのみならず、政治的な産物でもあるということの意味しよう。

以上から確認すべきは次のことである：文明化は社会の結合を高次化させる。しかしそれは維持されるための創意と考案とを絶えず必要とする、想像的で非実体的な、また歴史的で政治的な産物である。このような観点から、文明社会の諸力の分析を進める必要がある。最後に、これまでの考察から、今後のわれわれの議論で主題となる点について、二つほど述べておきたい。

① 本稿では複数の思想家に注目しながら、社会の結合を捉える方法的視点として、個別の主体を出発点とする観点を退け、あくまでも習慣をそれ自体固有の働きを持つ力として注目してきた。オルテガが言うように、習慣は誰か特定の人間の意志に還元することも、また社会を構成する人間の合意に基礎づけることもできない。「一つの習慣を設定するために社会の全ての人の意見の一致を見たことなど、いままで決してなかったのである。⁴⁵⁾」習慣は非人称的で非人格的な力の働きであり、歴史的に見ればつねに生成変化する過程でもある。

また、とりわけ人間の言語行為に照準を合わせたとき、言語行為の素材としての「現実」は、まさに「人々」の中で作られる。会話への参加によって、世論へと巻き込まれることによって、それらの素材を組み合わせながら会話し、世論を形作るのである。これらの論点を、もう少し厳密に表現する必要がある。

ここで出発点となるのはヒュームの思想であるだろう。先にも述べたように、ヒュームは人間は習慣という「自然」の中に生まれ落ちるものとして捉えていた。ここで「自然」は、知的または道徳的なさまざまな規則の体系である。人間の知性と情念とは、それら社会の規則によって規定されるが、そうした規則はあくまでも反省の中で見いだされるものである。「物的活動であれ心的活動であれ、あらゆる活動の必然性は、適切に言えば行為者の性質ではなくて、諸活動について思案し、思考する側の性質である。⁴⁶⁾」そしてそうした思考は、あくまでも人間の想像力の中で行われ、生気を与えられるものであるという点に注意が必要だろう。ヒュームの体系において想像力は、印象の喚起によって規則に生気を呼び起こすものであり、またでたらめな空想を生み出すと同時に、それを反省によって矯正する能力でもある。彼の哲学は、そうした知性や感情の規則が、人間の想像力の中で形作られ、また刷新される過程に注目する。この点は詳細な検討を必要とするが、しかしここで重要なのは、ヒュームが描き出す習慣や規則は、単に社会的に共有され洗練されていくものであるばかりでなく、その性質においては想像的であると同時に現実的なものである、と捉えられている点だ⁴⁷⁾。

こうしたパースペクティブの下で分析の中心に置かれるのは習慣であるが、しかしかといって知的活動や言語行為における「個人性」をまったく否定するものではない、という点を確認しておこう。これまでの議論の中でわれわれの議論と異なるものとして区別してきたのは、個人を社会の構

45 オルテガ、前掲書、258頁。

46 'A Treatise of Human Nature', p.408. 『人生論(三)』194頁。

成主体としてア・プリオリに立てる社会理論の方法である。すでに述べたように、人間はすでにある社会の運動の中に生まれてくる。ここでわれわれはまずその習慣と作法とに順応し、そしてまたそれを革新する。そうした革新は、知的には新たな「信念」の形成として、また道徳的・政治的にはさまざまな制度の「考案」としてなされることになるだろう。そうした革新への注目が意味するのは、習慣の働きの中で、それを超出したところに生じる「主体化」の動きである。オークショットを参照しつつ述べたように、われわれは主体で「ある」のではなく、個別的なさまざまな事情に応じて主体に「なる」のである。

- ② 第二に、先に見た文明の衰退の問題がある。習慣が目に見えず、あくまでも想像と反省の働きの中でしか見いだせないという点に、文明の＜脆さ＞がある。すなわち、文明は単にその働きを解明するのみならず、その維持の方途が模索されなければならないのである。だがそれはいかにしてか。

この点に、文明社会論のもっとも大きな課題があるのはいうまでもない。その本格的な探究はここでの課題ではないが、これまでの考察から文明の衰退について以下三つの点で予示することができる。

第一に、文明の衰退は、まずなによりも

当の共同体において社会を結合する力が弱まることを意味するであろう。交換や作法、習慣や会話が、社会を結合させるという認識が見失われ、制度が本来の効力を失効するとき、それは文明の危機を意味する（結合の不調和）。第二に、人間がその中に生まれ落ちる習慣も作法も、順応だけでなく、つねに革新を必要とする。そうした革新を生み出せなくなったとき、文明は停滞し、やがて衰退することになるだろう。すなわち文明の活力の低下こそが、衰退の要因である（活力の滞留）。そして第三に、「国家」の衰退である。この第三の点について若干補足しておきたい。

再びヒュームに注目しよう。ヒュームにとって社会とは、人間が文明化の過程で作り出したさまざまな考案物の集合であった。だが、そうした文明が可能になるのは、あくまでも政治社会（国家）が十全に統治されているからである。彼は次のように述べている。

「政体（または統治形態 forms of government）は他の人為的な考案物とは様子がだいぶ異なる。というのは、ほかの人為的な考案物の場合なら、もっと正確で都合のよい考案が発見できれば、古い方を捨ててしまうことができ、またその考案の成功があやふやな場合だって、それを試してみることが平気でできるからである。しかし政体は一度確定されてしまうと、その確定されたという事実のために、他の政体に対して限らない強みを持つ。⁴⁸⁾

ヒュームは国家を、君主による国土の所有と捉えている。これはイギリス史についての彼なりの考察から導かれたものであるが、君主による国土の所有はまず略奪と先占によって始まり、時効の効果によって徐々に人民に定着していったものであるとされる。この見立ては、特段イギリスにの

47 ホワイトヘッドは、ヒュームのそうした問題提起を独自に継承しつつ、そうした人間の想像力の働きを「象徴作用 symbolism」と呼び変えている。人間の活動は、すべてそうした象徴体系の産物なのである。そしてホワイトヘッドは、そうした象徴体系の「理性の光に照らした」修正を伴わない限り、文明は衰退すると考えていた。ここにヒュームによって開始された経験論哲学のより精緻な展開をみるだけでなく、20世紀文明社会論の基礎認識を見ることができよう。ホワイトヘッド、市井三郎訳、『象徴作用』河出書房新社、1980年。

み見いだされるものではなく、封建制から君主制へと歩んだ歴史を持つ多くの国家について当てはまるものであろう。だがどのような形をとったものであるにせよ、すでに定着し信任を得てきた国制のあり方にこそ、文明社会にとってもっとも重要な安定の基礎が存在するとするヒュームの考えは重要である。商業の発展も、またそれに伴う文化の発展も、政府による社会の安定がなければ決して起こりえない。あらゆる人為的考案物の中で、国家は、社会結合を維持するためのもっとも重要なものであり、ヒュームはそれを「忠誠」という人為的義務の遵守によって—今日の政治哲学の言葉で言えば、「帰属」—基礎づけようとした。

良く知られている通り、(自然からは生じないという意味での) 人為的徳としてヒュームが挙げているのは「正義」「忠誠」「誠実」である。とりわけ彼が重視していたのは「忠誠」であるように思われる。「政治的支配の起源について」の中で彼は、政治社会のより高次の結合のためには「正義」が必要であるが、しかし「正義」は人間本性の近視眼的な視野のために往々にして破壊されがちであると述べている。すなわち「一般利益」を保障するものとしての権威(政府)の確立と、「忠誠」の人為義務が「正義」を強化するものとして必要とされるのである。

ここで「忠誠」が、別段権威に対する盲従を意味しないことは、彼が別のところで様々に展開している自由政体論などから明らかである。それはあくまでも人為であり、つまり社会を高次化するために案出された積極的な義務なのである。つまり、政府やその指導者に対する盲信ではなく、法に実

効性を与えるために必要な、一般的な視点から反省的に見いだされる義務なのである。ここに道徳論が、政治論へと転化するヒュームに独特な理路がある。

商業も、また学問の発展もさまざまな技芸の発展も、人々によって生み出され、維持され、改良されていくことで文明生活の繁栄をもたらす手段となる。だがそれらは、あくまでも国家という基本的な制度の安定によって政治的に維持されるものである。ここにヒュームが政治に与えた特権的な場所があり、またスミスが経済をあくまでも「立法者の科学」の体系の下に捉えようとした、真の意味があると言えよう。文明社会は、自然的に生み出される道徳的基礎の上だけでなく、政治的基礎の上に打ち立てられない限り、容易に朽ちゆくことになるのだ⁴⁹。

こうした文明の衰退要因への注目は、18世紀の啓蒙主義の時代にあってもさまざまに考察の対象となったが、それが痛切な問いとして現れたのは、やはり野蛮な大戦争に直面した20世紀においてであったろう。エリアスが文明化について論じたとき、彼が真に意図していたのは粗野な暴力から作法の洗練へと移行するはずの文明化の過程が、しかしながら暴力という本質を決して社会から追放できるわけではなく、時におどろくほどの野蛮さで文明の中心に噴出することへの警鐘であった。またここでオー

49 ヒュームの国際関係論もまた、同様の認識の上に形成されているように思われる。正義は国家内のみならず国家間にも必要であるとヒュームは言う(「政治社会について」)。経済的・文化的に広範に接触する国家同士の間には、国際法の規則が存在する。だが正義を補完する忠誠は国際社会には存在しない。高名なヒュームの勢力均衡論は、こうした正義を補完する代替手段の模索として位置づけることができよう。国際社会(もちろん、彼にとってはヨーロッパであった)の「結合」もまた、政治論の隠されたテーマである。

48 'Political Essays', p.221.『市民の国について(上)』, 186頁。

クショットが、会話を文明化の推進力と見なし、また潜在的で生成的な伝統と慣習の諸力を国家の基礎としながらも、他方で「万人が万人の敵である」自然状態の哲学者ホッブスへの共感を隠さず、いかなる文明社会といえども解消されることのない、人

間の本質的に孤独な「境涯」をホッブスの思想の中に読み込んだことを思い出しても良い。いずれにせよ文明社会論は、そのもつとも重要な点において政治社会（国家）論を必要とすると言えよう。