

# 歴史について語ること

## —歴史認識と社会学—

犬 飼 裕 一

### 1. 歴史の語りという問題

歴史社会学の永遠の課題は、「歴史」と「社会」をいかに捉えるのかということにある。意味の世界、人間が対象に対して投影する価値の観点から考える人々は、「歴史」も「社会」もともに人間が自分たちの観点から作りだした観念であると考えようになっている。「歴史」と「社会」はどちらも人々の価値観に基づいた意味づけでしかないというわけである。

このような意味の世界の議論——「意味学派」——が一巡すると、また別の問題が登場してくる。極論すると、すべては個人や集団の勝手な価値判断、思い込みなのだからどんな議論でも可能で、またすべてに「意味」がないといった議論、あるいは極端な相対主義といった議論が登場してくる。そして、極論も含めていろいろな議論が出尽くしてみると、別の考えに向かうことになる。どうせすべての立場に無意味で根拠がないのならば、自分たちの日頃の仕事に好都合な立場に立てば良い、という考えがかえって説得力を獲得することになる。

つまり、哲学や科学論の人々が長年悩んできた究極的な根拠付けといった問題が解決できないとしても、それらは哲学や科学論の人々の仕事であって、それ以外の人々には関係がないという考えである。むしろ、意味や価値、そして理論は人々が日常の仕事をしていく中で発見していくのだといった主張の方が説得力をもつ。

すると、意味をめぐる議論が批判してきた古くからの実証主義が従来とは違う根拠を与えられることにもなる。確かに人文・社会科学にあっては自然科学のような「実証主義」は成立困難かもしれないが、研究を行っていく上での規約、約束事として、仮説として実証主義の方法を採ることは可能であり、また何らかの有効な成果が上げられるならば、それでよいではないかという考え方である。

19世紀の実証主義（科学主義）はおおよそ実証科学とは相容れない領域にまで大きな影響を及ぼしてきた。歴史学で「実証史学」と呼ばれるのがそれで、確実な「史実」を延々と蓄積していけば何らかの形の「真実の歴史」が明らかになると考える。それはどんな立場にとっても受け入れられる「真実」ではないかもしれないが、同じ立場を共有する人々にとって真実であると感じられ、実際に様々な成果（効果）を生んでいるのならば、それでよいと考えるわけである。

そして、実証科学の通常の方法に従って歴史学も果てしなく分業化し、細分化して、個々の小さな史実を追い求めるようになってきた。結果、知識や情報は果てしなく蓄積された一方で、「真実の歴史」はますます遠のいていくように思われる。

ただし、意味の世界を探求してきた人々が長年強調してきたように、単一の固定した「真実の歴史」などというものが実在するわけではない。歴史はあくまでも人々の価値観に基づいた「物語」（ヨーロッパ各国語で「物語」と「歴史」は同一語）でしかない。人々は、各々自分（たち）が語りたい歴史を語っているのである。

ただし、ここで大きな役割を果たしてきたのも、やはり実証主義の科学観であった。自然科学にあっては比較的な大きな科学観——「パラダイム」——に沿って個別の確実な知識を蓄積していくということには意義がある。それは、いうならば無数の同業者と共同で長期にわたって巨大なピラミッドを建設しているような意識である。これに対して、歴史学の場合は多くの人々がそろって探求する歴史観というのが成り立ちにくい。成り立ったとしても、それは（科学的な）歴史観というよりは、単なる「学派」と呼ぶべきものである。

そして、学派が変われば探求すべき史実もがらりと変わってしまうことになる。現に、時代の変化と共に以前は隆盛を誇った学派も衰退する。結果、歴史学の歴史には袋小路状の系統樹が何も枝を伸ばすことになる。まさにそれ自体が歴史でもあり、歴史学自体の盛衰がまさに歴史性——時間の経過による変動——を示している。

## 2. 社会学と歴史

社会学はその開始時において高度に歴史的な思考であった。トクヴィル、マルクス、デュルケム、ウェーバーといった古典的著者たちは例外な

く歴史の問題に取り組んでいく中で社会学（や後の社会学に決定的な影響を与える思考）を構想した。

ただし、その後の社会学の展開は次第に「歴史」から離反していくように見える。教科書的な説明をすれば、社会学理論の進展は次第に共時的（無時間的）な社会構造を問う方向に向かい、その過程で「歴史性」は捨象されてきたとされる。平たくいえば、時間の経過で変わっていく要因を理論構成から排除して、何時の時代にもどこの社会にでも当てはまる構造を問うようになったのである。つまり、普遍的な「社会」を問題にしようとするようになったとされる。

もっとも、これは教科書的な説明であって、この種の社会観は、実際に一つの歴史観を含んでいる。それは、多様な社会が均質な拡大的社会に次第に統合されていくという歴史観である。「収斂理論 (conversion theory/convergence theory)」と呼ばれてきた議論が典型で、様々な歴史的背景、地理的条件を背負った多様な社会が、歴史的地理的に与えられた障害を克服しつつ同じような社会へと「収斂」していくと考える。

つまり、人類の歴史は共通の到達点に向かって進歩、あるいは結集していくのだという歴史観である。そこに至るまでにいろいろな紆余曲折、試行錯誤はあるとしても、最終的には同じような社会へと収斂する。一部の社会は先進的で、他の社会は遅れていたとしても、すべては時間の問題で、いつかは均質な地球（グローバル）社会が生まれると考える。

しばしば指摘されるように、このような考え方は第二次世界大戦後に大きな影響力を持つようになったアメリカ社会学の影響による。ドイツ生まれのアメリカの歴史社会学者のラインハルト・ベンディクス (1916-91) は、マーシャルプラン (1947-51年) に代表されるアメリカの対ヨーロッパ支援が含んでいた「科学的背景」を、「技術万能主義的傾向、歴史に無関心な心理学的政治学的傾向、そして似而非マルクス主義的傾向」と呼んだ (Bendix 1989: 15)。つまり、歴史に無関心であるというのは特定の歴史観を素朴に信じ込んでいるという意味であって、特定の歴史観とは「技術万能主義」やマルクス主義に通有の進歩史観である。

アメリカの歴史社会学者シーダ・スコチポルは有名な編著で、「大理論 (グランド・セオリー)」の反歴史主義と「抽象主義的経験主義」が社会学から「歴史的想像力」を奪っているというC・ライト・ミルズの批判を紹介している (Skocpol 1995: 12)。やはりこちらの説明も、特定の歴史観が

それ以外の「歴史的想像力」を弱めている事情と見なすことができる。世界は進歩によって同一の社会に収斂していくので、社会学が問うべきなのは多数積み重ねられた個別の事例から抽象化、そして理論化していくことであるという考え方である。

しばしば指摘されるように、この種の傾向は第二次世界大戦後の世界で実現したアメリカの覇権に基づいている。ただし、その場合注意しなければならないことは、単純な意味での「アメリカ化」（あるいは今日の言葉では「グローバル化」）と歴史への無関心を同一視してはいけないということである。たとえば、アメリカは歴史がない国だからアメリカ人は歴史に無関心なのだといった決めつけである。

むしろ、世界の歴史は「アメリカ」に向かって進歩するという強固な歴史観こそがここにはあり、この歴史観を自明のことと考えるからこそ、あえて「歴史」について考える必要がなかったと考えるべきだろう。つまり、重要なのは歴史の目的地としての「アメリカ」であって、そこに至る各々の社会の来歴——個別の歴史——はどうでもよいというわけである。

言い換えると、「アメリカ」が歴史の目的地として特定され、人々が承認しているのならば、歴史についてわざわざ問う必要はないという考え方である。

### 3. 歴史主義の貧困と歴史の終わり——ポパーからフクヤマ

ソビエト崩壊、冷戦終結という世界史的な事件が起った当時、世界中で注目を集めたのは、フランシス・フクヤマの「歴史の終わり」論文（1989年、加筆による書籍刊行1992年）であった（Fukuyama 2005）。この有名な論文が登場した当時の学界や言論界の反応は、第二次世界大戦から45年、冷戦にも勝利したアメリカがついに永遠の平和を確立したのだという考えに賛成するのか否かという議論に終始した。

ただし、四半世紀を過ぎた現在の視点から捉え直すと、「歴史の終わり（the end of history）」——「歴史の絶頂」「歴史の目的」とも訳せる——というタイトルそのものがひどく意味深長であることを痛感させられる。世界各地の歴史が同じend（終わり、絶頂、目的）に向かうのだから、その後は歴史が不要になるという歴史観である。さらにいえば、フクヤマの議論をめぐる賛否両論は、ようするに、「アメリカ」は歴史の目的なのか否かという問題だったとも解することができる。

フクヤマの議論がフランスの哲学者アレクサンドル・コジューヴのヘーゲル解釈を下敷きにしているというのは有名である。歴史には目的があり、すべての歴史はそこに収斂するという思想は、キリスト教の伝統からヘーゲルを経て、マルクスだけではなくて、フクヤマにもつながっている。

そして、ヘーゲル流の「歴史哲学」は、それぞれの論者の考える「目的」に向かって人類のすべての歴史が収斂するという型の歴史観をいろいろ生み出してきた。それが「歴史の必然性」なのだというわけである。

歴史には特定の目的があるという思考を根底から批判したのは、哲学者のカール・ポパーである。ポパーが『歴史主義の貧困』で批判したのは、歴史に勝手な「目的」を取り込む思考である (Popper 2013)。この人が直接非難したのは、ヘーゲルが「ゲルマン国家」を目的とした歴史哲学や、「目的」を「共産主義」に変更したマルクスの議論であったが、同じ議論は第二次世界大戦後の様々な「アメリカ」目的論にも当てはまるはずである<sup>1)</sup>。

そもそも、特定の人物や集団が特定の目的を歴史に設定するなどということができるとは、ポパーの批判はまさにこの一点に行き着く。異なった立場の人々が自分（たち）に都合の良い「目的」を勝手に掲げて、それを「歴史の必然性」などというのだから、冷静に考えてみればいふほど奇妙なことを言っていたわけである。もちろん「ゲルマン国家」も「共産主義」も「アメリカ」も当人たちの勝手な思い込みであって、それが歴史の目的になる必然性などどこにもない。

現に、「歴史」は終わっていないし、究極の「目的」を実現してもいない。ただし、2017年の視点でフクヤマの「歴史の終わり」の予言が外れたことを非難することは、それほど自慢できる仕事ではないし、上品でもない。むしろ、ポパーがいう「歴史主義」が懲りることなく繰り返し登場すること自体について、もっと別の考察を加えるべきなのである。

#### 4. 目的のない歴史？

以前はおおいにもてはやされ、20世紀後半以来、哲学や様々な理論の分野でひどく不評の概念がある。それが「合理性」である。「合理主義」という言葉もあり、18・19世紀の哲学ではほとんど無条件に絶対的な位置にあった。合理性という概念の根幹は、目的という考えであり、特定の目的

が設定されることで、その目的にとって「合理的」な方策も決まってくる。つまり、目的がなければ合理性はありえない。つまり、金を目的とする立場にとって節約や利殖は合理的だが、「立派な家を建てること」や「高級車に乗ること」や「非営利ボランティア」を目的とする立場にとっては不合理である。

つまり、目的をどこに設定するのかによって、おおよそあらゆる現象が、行動がそれぞれに合理的でありうる。だから、合理的や合理性というのは、人々が各々勝手に設定する目的の別称でしかない。こうして考えてくると、忠実なプロイセン臣民であったヘーゲルが設定する目的と、プロイセンを追放されたマルクスが設定する目的が別個であるのはごく自然なことである。もちろんそれは合衆国に忠実な日系三世のフクヤマの設定する目的とも違うだろう。

歴史に目的を設定しようとする思考は、おそらく人間が自らの記憶にある過去を尊重しようとする考えに基づいているのだろう。過去に意味がないのならば、いままで生きてきた人生に意味がなくなってしまうと感ぜられるからである。そして、人々は自分が大切だと思い、忠誠を誓う対象を「目的」として歴史を考えようとする。

ところが、20世紀後半以降の哲学は、各々の「目的」に外的な根拠がないことを明らかにしてきた。哲学の議論に立ち入るならば、「目的」の根拠はそれ自体の中で循環的に示される。たとえば、「すべての目的は金だ」という考えの根拠は、「金がすべての目的だ」という考えによって根拠づけられる。また、「人間は万物の霊長である」という命題は、「万物の霊長は人間である」と考える人間によって根拠づけられる。

つまり、循環論法を論理として認めない立場からすれば、目的論に根拠はないのである。しかし、循環しているからこそ根拠なのだ考える人々にとっては、まさに循環的に根拠づけること自体が根拠なのである。おそらくその種の考えの人々にとって、「根拠」は(内的循環の)外部に必要なわけではないだろう(犬飼 2016)。

こうしてマックス・ウェーバーの「価値関係性 Wertbeziehung」をめぐる議論に回帰することになる。ウェーバーによれば、社会科学において意味のある問題というのは、すべて論者の価値判断(利害)に基づいている(Weber 1989)。当人が重要だと考えるから、特定の集団が重要だと考えるから特定の問題が重要なのである。さらに、当人や当人が属する集団が重

要だと考えるということは、かなりの頻度で当人自身や集団が当該の問題に関与しているか、あるいは問題そのものを作りだしていることを意味する。そこに自然科学が前提とするような「客観性」はありえない。中央経済官庁や中央銀行の幹部が公の場で「経済」について語る場合の社会的関係性を考えれば十分だろう。

歴史や社会科学の語りは、しばしば自然科学に似た形をとるが、実際には研究者と同じ人間が現在行っている社会的行為に影響を与えているし、しばしば意図的に影響を与えようとしている。むしろ、超然とした態度で語る流儀の社会科学は、しばしば不要のものとして非難される。いわゆる「実学」という考えを掲げる人々は、経済学は「景気を良くする学問」、社会学は「社会問題を解決する学問」であると考えようとする。この場合、「客観性」などというのはほとんど無責任な言いがかりのようなものである。

このように考えてくると、「実学」への志向は、社会科学が長年にわたって用いてきた「客観性」というのが実際には単なる表現様式（ものの言い方、修辞、レトリック）でしかなかったことを、意図せざる形で明らかにしているともいえる。それは実現できないことをそれと知っていながら約束するという事態を解消する仕事である。守ることができない約束をしないという倫理を守ろうとするならば、「実学」による主観性や価値判断は、意図せざる形であったとしても、高度に倫理的な知的態度であるといえる。

さらにいえば、他人に対して矛盾した命令（ダブルバインド）を要求する態度は、他者に対して嘘をいうことや約束を破ることを強いることである。互いに矛盾し合う、両立不可能な命令を同時に命令された人は、一方を実現したならば、他方はそれができない。冷静に考えるならば、このことはそもそも矛盾した命令を発した当人の問題である。それは知的な誠実さの問題であるともいえる。

知的に誠実な人々は、相手に対して矛盾した命令を発することはない。それとわからない形で矛盾を仕込むなどということは、なおさらありえないことである。しかし、実際に人々がさらされているのは、矛盾した命令ばかりである。そして、矛盾した命令に直面するとき、人は「問題」を感知する。社会科学で問われる「問題」の多くは、社会で発せられる矛盾した命令に対して人々が当惑する場合に生じる。それは、人々が互いに命令

を話し合うことによって、語り合い、共感し合うことによって作りだしている「社会」の在処を指し示している。

今日「社会構成主義（社会構築主義）social construction」という名前で社会科学の領域で勢力を拡大しつつある立場が教えてくれるのが、まさにこの論点である。「社会」について語ることは同時にその社会を作りだすことでもある。言い換えれば、人々は自ら語る社会を作りだし続けている。社会構成主義の考えでは、社会は実在ではなくて、人々の相互の語りにおいて生じている現象なのである。このように考えるならば、同じく「歴史」について語ることは、特定の歴史を作りだしていくことである。そして、「歴史観」と呼ばれてきたものは、特定の歴史を作りだすための仕組み（プログラム）と見なすこともできる。

つまり、歴史に目的を設定すること自体が、実は「歴史」自体を作りだしているのである。また同時に、「歴史」を作りだすために歴史に目的を設定しているとも考えることもできる。これを「歴史の社会的構成」と呼ぶことは決して不自然なことではないだろう。歴史の社会的構成は、ヘーゲルやマルクスについても、そしてアメリカ発の様々な収斂理論、そしてフクヤマについてもあてはまる。「歴史の終わり」（「歴史の絶頂」「歴史の目的」）を語ることは、実際に歴史を終わらせようとする行為なのである。「歴史」が絶頂に達したと宣言するにせよ、当初の目的を実現して定常状態に入ったと主張するにせよ、目的を実現するための過程——「歴史」——は終わったのだから、今後は終わらせるべきなのだというわけである。

## 5. 歴史学と社会学のすれ違い

理由はどうであれ社会学が「歴史」への関心を失っていく一方で、歴史学はますます社会学化しつつあるようにみえる。

イギリスの歴史家・歴史理論家のピーター・バークは、社会学や社会人類学が歴史への関心を失っていく一方で、歴史学が「社会史」へと指向する傾向の高まりを、「かなり皮肉なこと」と呼んでいる（Burke 2006: 19）。バークが取り上げるのは、19世紀末のドイツの歴史家カール・ランプレヒトである。ランプレヒトは在来の正統派歴史学（ドイツのランケ史学の伝統）が個人中心の政治史に偏しており、社会の問題を無視しているといつて非難した。ここからマックス・ウェーバーのような人物も含めた



「ランプレヒト論争」が起り、ドイツではランプレヒトの社会史はいったん沈黙させられた。しかし、ランプレヒトの主著『ドイツ史』(1891-1909年)は、デュルケムの『社会学年報』で好意的に書評されている。また、アメリカ合衆国でもすでに1890年代から歴史家フレデリック・ジャクソン・ターナーがランプレヒトに似た立場の社会史を立ち上げようとしていた (Burke 2006: 20-1)。

面白いことに当初は沈黙を強いられたランプレヒト社会史であったが、百年以上を経過した現代の歴史学で「ランケ史学」の系統の歴史家はごく少数派になっている。昔の歴史学は歴史上の偉大な人物——カエサルやビスマルク——に集中しそこから学ぼうとしたが、この種の課題はいまでは歴史小説のような文学作品に譲り渡している。

そして、このことは先に論じてきた観点からいえば、現代の歴史家たちは「歴史」を社会化しようとしているとすることができる。つまり、昔の歴史家がカエサルやビスマルクといった個人について語ることによって歴史を「個人化」しようとしていたのに対し、現代の歴史家は非人称の「社会」の歴史を語ることによって歴史を社会化しようとしている。

その結果、現代の歴史学は歴史社会学に近いものになっている。つまり、現代の社会学者がかなり広い意味での「現代」を経験的調査という手法で明らかにしようとするように、現代の歴史社会学者(社会史家)は過去の社会について経験的な調査を行っている。そして、両者に共通するのは経験的知見(データ、資料、史料)を特定の社会観や歴史観に依拠して収集し、それらを根拠にして当初の社会観や歴史観を検証するという過程である。

ただし、これはあくまでも検証過程であって、歴史観ではないし、社会観でもない。先に触れた哲学者カール・ポパーの主要な業績は、伝統的な帰納法論理に対する根底からの否定であった。帰納法、すなわち「多数の観測例に基づいた推論」によって法則へと到達するという考え方は、ポパーによれば、「神話」であり、「それは心理的な事実でもなく、日常生活の事実でもなく、科学的な手続きの一つでもない」(Popper 1980: 91)。人はどれだけたくさんの経験を積んでも、経験を整序する理論(法則)がなければ経験について語るができない。同時に、経験について語るができるということは、何らかの理論(法則)に依拠していることでもある。この科学哲学者によれば、科学の方法は常に特定の着想に基づく演繹

から成り立っており、まず知的直観による種々の仮説（理論、法則）が与えられてから経験的に検証されていく。帰納法論者が考えてきたような、当てずっぽうの研究から原理がおのずから立ち上がってくるといった説明は、あくまでも説明であって実際とは異なっている。

本稿の議論に引き戻して考えるならば、多数の史実を集めたり、多数の社会調査を重ねたりすれば、新しい歴史観（歴史理論）や社会観（社会理論）が生まれるというのは間違っている。むしろ、歴史家も社会学者も特定の考えに基づいて仮説を立ててから経験的事実に向かう。このため、歴史観や社会観を問うことなく史実や事実に向かうということは、特定の歴史観や社会観を最初から無条件に受け入れた上で検証の過程に入っていくことを意味する。

このように考えてくると、現代の歴史学と社会学の関係は各々の仮説（理論）が過去の古典とそれぞれ逆転しているように見えてくる。歴史学が「個人」を超えて歴史社会学化していく一方で、社会学の側は今でも「個人」にこだわりつづけている。社会学では、マックス・ウェーバーからアンソニー・ギデンズに至るまで「方法論的個人主義」が主役を務めている。あたかも社会学が方法論的個人主義を維持するために「歴史」と手を切りつつあるかのようにすら見える（犬飼 2011）。この結果、歴史学と社会学は「歴史社会学」の地点ですれ違って再び離れつつあるかのである。

## 6. 歴史社会学の可能性

私見では、歴史観をめぐる理論的考察や社会学理論をめぐる考察の意義は、ポパーのいう意味で仮説を作りだすことにある。つまり、仮説が新たに作られないで、既存の仮説の検証ばかりをしていたのでは、学問は行き詰まってしまう。同じような観点から無数に集められた史実や事実ばかりを積み上げていくと、次第に「もうやることはないのではないか?」「すべては知り尽くされてしまったのではないのか?」という勝手な印象が強まってくる。

よくあるのは、世代交代する度に研究領域が狭小化していく傾向である。最初の世代が「西洋文明とアジアの近代化」といったテーマを念頭に論じていたのに対し、数代後になると、とある人物の少年時代の事績だけや、狭い村の限られた時期の人間関係だけを果てしなく追うといったテー

マに向かうようになる。

その一方で、実業の世界で常に新しい現実と直面している人々は、既存の視点に閉じこもっていく学問から距離を取るようになっていく。多くの人が日常の生活で直感する「仮説」と学術研究者の共同体が長年共有する「仮説」がずれていくからである。

それでは、新たな仮説を作りだしていくには一体どうしたらよいのだろうか。そのためには、研究者自身が日々生きていく中で直感する内容について問いかけ続けることが必要だろう。特定の制度と特定の方法に基づく研究によって積み重ねられた知見から新たな仮説が生まれることは、おそらくポパーがいうように、難しいのかもしれない。特定の形の知識を学んでしまうと、むしろそれに影響されて特定の形でしか思考できなくなることが多い。しかし、自らも一介の生活者として感じる日々の実感には新たな可能性が含まれている可能性がある。また、一人ではなくて多数の人々が日々の実感を持ち寄れば可能性ははるかに大きくなる。まさにこれこそが、多様な分野の研究者が交流する「学際」や、研究者以外の様々な業種の人々が交流することによる成果である。

現場の知は、まさに現場が多様であることによって有意義となる。逆に、特定の社会集団の間で考えていただけでは、ますます型にはまっていってしまう。型にはまった状態を脱するには、そんな状態におかれている自分自身についてあらためて問い直すことであろう。おそらく大きな着想源となるのは自分自身についての省察なのではないだろうか。そして、自己言及的な考察は、型にはまった古い「仮説」を脱して新たな仮説設定につながっていく。「自己」は常に動いているからである。このことは、歴史社会学研究の有名で有力な実例についてもあてはまる。

以下では歴史社会学の新旧二つの著作をみていくことで、自己言及的な知が「歴史」をどのように捉え直してきたのかを若干考えてみることにする。

## 7. 読書人の社会史

ドイツ生まれのアメリカの歴史家（歴史社会学者、知識社会学者）フリッツ・リンガー（1934-2006）の『読書人の没落』（初版 1969年）は、人文・社会科学の歴史においておそらくもっとも印象深い自己言及的な省察だろう。ドイツで生まれ育った知識人がアメリカの大学で職を得て、「ド

イツの読書人the German mandarins」の盛衰について歴史社会学的分析を試みる。それはいうならば、移動者による自己省察である。

タイトルに登場する「マンダリン」というのは、リンガーによると中国の科挙に合格した官僚のことで、マックス・ウェーバーによる論及によって有名になった。世襲の身分でも財産でもなくて、学識による資格によって高い地位を占める人々である。ウェーバーの有名な議論自体がひどく皮肉な態度で「マンダリン」を扱っているように、特定の時代の特定の条件の下でのみ登場する特異な社会層としてかなり軽蔑的な語感を含んでいる。日本では、竹内洋の使った「学歴貴族」(竹内 1999) というのもリンガーの「マンダリン」に近い。

つまり子供の頃から勉強、勉強で試験に合格し、知識は豊富だが社会的経験が乏しいといった人物像が根底にある。高慢な「マンダリン」は、儒教の古典や詩歌の世界には詳しいが、現代世界の問題には無関心で、中国の近代化が遅れたことの元凶の一つとみなされていた。それとよく似た現象がドイツの知識人、大学人や官僚にも現れていたというのがリンガーの想定、あるいは仮説である。これをこの人はウェーバーのいう「イデアルタイプス(理想型)」として構成するのだと説明している。

そして「読書人階層(マンダリン)」が特別に高い社会的地位を確保できるための社会的条件としてリンガーが挙げるのが以下の条件である。

「私の索出的な想定によれば、読書人階層が典型的な形で社会内部において有力な地位を獲得することができるのは、一定の特殊条件が整っている場合に限られる。とりわけ、経済の編成が農業を中心とする時代と工業化の最盛時代との中間期にある時、読書人階層は繁栄を謳歌する。この中間段階ではまとまった量の流動資本の所有は広くいきわたっておらず、社会的身分の資格証明としても一般に受け入れられてはいない。他面、土地所有に基づく世襲の特権はあいかわらず有力であるとはいえ、もはや社会的身分の絶対的条件ではない。こうした状況の中では、学歴と職業上の身分が、貴族階級の伝統的威光に匹敵する社会的地位の要求にとって唯一重要な基礎となりかねない。」  
(Ringer 1991: 4-5)

つまり、読書人は「近代化」の過程のある時期に高い地位を確保する。

土地所有に基づく世襲貴族が没落して資本所有による「ブルジョワジー」が台頭して取って代わるとというのが毎度おなじみの「近代化」であるとするならば、世襲貴族が失墜しつつあるなかで、種々の資本所有者がまだそれほど有力になってはいない「段階」というのが、「読書人階層（マンガリン）」がもっとももてはやされ、高い地位を享受する条件である。言い換えれば、近代化（工業化、都市化）を開始して間もない途上国がこの段階で、現に途上国の「読書人階層（マンガリン）」や「学歴貴族」は自国で驚くほど高い地位や経済力、政治的影響力を誇っていることが多い。日本でも、明治から昭和前半期にかけての「旧制高校」「一高東大」といった人々の「栄光」と、その後の「挫折」を、竹内洋が詳しく論じている。

視点を変えていえば、リンガーや竹内の議論はアメリカや日本のような「読書人階層（マンガリン）」が富や名声から「没落」あるいは「挫折」したか、あるいは余程のことがないかぎり富や名声に接近できなくなってしまった社会に暮らす読書人の陰画（ネガティブ）として理解することもできる。ドイツ出身で「ドイツ教養市民層 *Bildungsbuergertum*」の本場で育ったリンガーがアメリカの大学で働いていたことは、当人の日々の実感と密接に関係しているのだろう。もちろんリンガーはアメリカの読者に向かって英語でこの本を書いている。

リンガーが前提にしているかなり直線的で収斂理論的な発展段階論は、この本が1969年に刊行されていることを考えるとかなり納得がいくものである。当時はまさに収斂理論の全盛時代であった。しかし、リンガーの議論を一旦そのまま承認して考えるならば、リンガー自身がまさに自己言及的に語っていることがわかる。社会の進化や発展に大いに寄与してきたはずの読書人は、ジレンマを含んだ仕事に取り組んできたともいえる。つまり、途上国の読書人（知識人）は自国の発展のために、近代化のために大いに協力し先導するのだが、年来の仕事が成功すればするほど自分たちの地位は低下してしまう。リンガーの著書全体に、どこというわけではなく漂う自嘲的・自虐的な雰囲気はまさに自己言及的な省察がもたらしたもののなのだろう。

少し突き放した視点から考えれば、リンガーの議論自体が特定の歴史観の語りから成り立っていた。ドイツのような過去の歴史的経緯の多い社会も、次第にアメリカのような社会に進化していくのだという語りである。つまり、リンガーの名作は、アメリカ流の収斂理論や進歩主義の中で、外

部からやってきた知識人がどのような自己認識を抱くのかという興味深い事例を提供していたともいえる。

## 8. 美と礼節とネットワーク

自己言及的な知は、リンガーの仕事から数十年を経てさらに別の「仮説」を生み出していくことになる。ここで取り上げるのは、日本生まれのアメリカの社会学者池上英子『美と礼節の絆』(2005年)である。ドイツ生まれのリンガーがアメリカで過去のドイツについて論じたのに対し、日本生まれの池上はアメリカで過去の日本について書いていく。三十数年というちょうど人の一世代にあたる時間の流れは、両著の印象をずいぶん違ったものとしている。

池上は多くの社会が特定の状態へと収斂していくという形の目的論を慎重に避けようとする。人間の社会は各々多様であり、しかも過去の社会理論(発展段階論、収斂理論など)や文化論(「日本文化論」などの「・・文化論」)が固定的な「社会」や「文化」を無意識に想定して議論を進めてきたことを批判する。固定的な議論は、特定の「社会」や「文化」にとって本質的な要素と、それ以外を勝手に識別するという作業をせざるをえなくなる。つまり特定の議論にとって都合な要素で固めて、不都合な事実は無視するか、例外であるとみなしてしまう。

とりわけ収斂理論のような議論の場合、過去の遅れた社会はいずれ変化していくものと見なされる反面、目的となる特定の社会は不変で確固としたものとならざるをえない。フランシス・フクヤマがいう「歴史の終わり」が、変化しないで永遠に続くアメリカの自由民主主義を意味したことは、まったく典型的な事例といえるだろう。歴史の終わりは、もちろん歴史の収斂でもあった。

今日の視点でこの種の「手前味噌」風の目的論を非難したり、意地悪な視点で取り扱ったりすることはそれほど難しいことではない。現に歴史は終わるどころか、むしろますます開始されているような印象である。ただし、現実と食い違ってしまった過去の事例を後知恵で批判するよりも、理論そのものを改良する方が実り多いはずである。

池上が論じるのは、江戸期の日本社会で発展した芸術や文学、芸能といった美的世界に基づく人間関係である。

「日本の歴史を組織論の観点で見直してみても実に興味深いのは、人びとの水平的で自発的なネットワークが、多くの点で美の世界と重なり合っていたという事実だ。芸能・詩歌のさまざまな結社は、人びとをその直接の居住地域や身分関係を超えて広がるネットワークへと組織し始めた。近世日本における芸能・詩歌の仲間組織や結社組織は、経済的・身分的に相異なるさまざまな背景をもつ人びとのあいだにつながりをつけることで、西欧政治史で市民たちのネットワークが果たしたのと機能的に類似した役割を果たしていた。」(池上 2005: 11)

ここで池上が採った方策は、概念をより抽象的にすることである。このことは、ここで登場する「人びとの水平的で自発的なネットワーク」というのを、たとえば「既存の権力から自立した市民による平等で自発的なネットワーク」と言い換えれば、特定の地域の特定の時代の社会を想定していることになる。典型的なのが、フランス革命で旧体制(アンシャンレジーム)を打ち倒したフランスの市民(ブルジョワジー)による各種結社である。ここから市民の自発的な結社が権力を倒したフランス流の「市民革命」こそが、社会進化の理想像なのだといった議論が、これまでいろいろ登場してきた。

たとえばユルゲン・ハーバマスの「市民的公共性」(あるいは「公共圏」という標語を思い浮かべれば十分だろう(池上 2005: 85)。結局、フランス革命のような具体的史実を歴史の目的としている点で、「戦後」や「冷戦後」のアメリカを目的にしている種々の収斂理論や「歴史の終わり」とたいして変わらない。これでは、「アメリカ」や「フランス」ではない地域の歴史は、すでに概念を作った時点で二次的な位置づけであるということになってしまう。つまり、「既存の権力から自立した市民による平等で自発的なネットワーク」が観察できない社会は、どれも真の近代化、正しい社会発展ができないのだという話になってしまうわけである。

これに対して、池上は概念をより抽象化することで、特定の地域の特定の社会を暗示する要因を概念から取り除こうとする。「既存の権力から自立した市民による平等で自発的なネットワーク」というのはかなり限られた地域にしかなさそうだが、「人びとの水平的で自発的なネットワーク」ならばどこの社会にも観察できそうである。

もちろん、江戸期の日本にも観察できる。池上の意図は、在来の歴史社

会学、そして社会観一般がほとんど無意識に下敷きにしてきた自社会、自文化、あるいは自国中心主義的な思考様式を慎重に取り去ることで「江戸期の日本」を再定義・再定位することである。

池上の仕事は、当然、従来の社会学や歴史学、そして歴史社会学がつけてきたある事業への批判と対案提示を意図している。ある事業とは、西欧やアメリカ——ひどく不思議な語感を帯びた用語としての「欧米」——の歴史を「正しい近代」「理想の発展」と見なし、それ以外を未発達な社会、あるいは間違った経路をたどっているか、「特有の道」を歩んでいるとみなす議論のことである。世界各国に地域版があり、日本にも「日本文化論」や「日本人論」ということでおびただしい文献が生み出されてきた。同工異曲といった調子で、「欧米」と日本の違いを強調し、その違いゆえに非難するかあるいは独自性として誇示するといった議論である。

この種の議論がやっかいなのは、まさに池上が強調するように、「文化」や「社会」を固定的な存在として考えてしまうからである。「文化」や「社会」は固定され、物体のように扱うことで、特定しやすくなり、非難や偏見の対象にしやすくなり、優越感や自尊心の対象としても好都合になる。

これに対して、池上は「文化」や「社会」を常に動いている動態として捉えようとする。そして、「文化」や「社会」をめぐる動いている人間もまた動態である。いうならば、動きの世界がここに展開する。それは、もちろん日本社会の問題にとどまらず、20世紀とは異なった21世紀の文化観や社会観の特性に関連しているのだろう。

池上の視点は、確かに在来の社会学や歴史社会学、歴史学の立場を乗り越える語りの可能性を秘めている。それは特定の地域の歴史をもって歴史の「目的」とする型の語りとは別のものである。

## 9. 歴史の語りとネット社会の反照性、自己言及性

「ものはい様」という慣用句が日本語にあるように、特定の言葉遣い、言い方が人々の思考を拘束してしまうことはよくある。しかし、単に言葉の上での表現は、長期的には、異なった視点、異なった価値観をもった人々に出会うと、まさに「ものはい様」という実感をもたらす。

ところが、ネット社会化に伴って、今世紀の議論では異なった価値観との遭遇の頻度が高まっている。20世紀までの社会では、いうならば「もの



は言い様」共同体のようなもの、つまり同じ問題を同じような言い方で表現する人々が集団の内部で、当人たちが「価値観」と呼ぶものを共有していた。具体的にいえば、毎日同じ新聞を読み、同じような傾向のテレビを観て、その上、それらが紹介する特定の出版社の本を読むことで閉じた共同体、いうならば「レトリック共同体」を守ってきた。レトリック共同体の住民は、共同体内部で「いろいろな大勢の人々がやはり同じことを言っている！」ということに納得してきた。

しかし、実際には20世紀までのレトリック共同体というのは高度に序列化した閉鎖的共同体であって、厳格な上下秩序や中心周縁秩序に従っており、いわゆる「マイノリティ」を事実上排除した上で成り立っていた。例えば、前述したハーバマスの「公共圏」論に対する定番化した各種の批判は、「白人のキリスト教徒で大学を出たエリートの金持ち男性」以外の人々からの反論からなっていた。アジア人もイスラム教徒も非大卒も貧乏人も女性も、ハーバマスの暮らす「理想的発話状態」には加入困難で、辛うじて入れてもらったとしてもニッチ的な場所——「私たちだけではなくて……もやはりこう言っているぞ！」という役割——を与えられるにすぎない。そもそも発言の機会が特定の場でしか与えられないので、共同体の中には実際には存在しないものとみなされてきた。

そして特定のレトリック共同体は、自分たちと違う語り（レトリック）で語る人々に対して、「反知性主義」、あるいは「大衆迎合」、昨今では「ポピュリズム（衆愚）」という中傷を投げつけてきた。自分たちの流儀を守らない連中は知性の名に値しない大衆なのだというわけである。

このような伝統的レトリック共同体を相対化したのがネット社会である。ネットにつながった無数の人々は、レトリック共同体の上下秩序や中心周縁秩序を受け入れない。そして、ハーバマスのような人物が特定の型の公式レトリックを提供しても、すぐに「ものは言い様」だと反論されてしまう。そして、すぐに自己言及的な検討にさらされる。「（誰もが平等に発言できる）理想的発話状態」といっても、それは当人と仲間にとっての理想であって、大半の人々を排除して実現しているのではないのか？理想を理想的ではなくしているのは、たくさんの既得権を持った当人（たち）ではないのか？というブーメラン状態に陥ってしまう。

高度に自己言及化したネット社会は、実は古い時代の人間関係（ネットワーク）が回帰したという性質も持っている。メディア（新聞社、出版

社、テレビ局など)や大学といった制度を担保にした上下秩序や中心周縁秩序が取り払われると、発話者自身の人格が直接問われる自己言及的な対話が回帰する。いままでまるで「神の声」を代弁しているかのように語るのに慣れた人々が、「そういうアナタはどうなんだ?」と問い詰められる。自己言及性こそがネット社会のネットワーク(人間関係)の根幹なのである。それは「言論の自由」という絵に描いた餅が本当の餅になった状態であり、絵に描いた餅ではありえない問題が統発する状態ともいえる。

そんな21世紀の状況の下で、上下秩序や中心周縁秩序を前提としない歴史社会学の語りが求められる。私見では、ともに「歴史」について深い考察を行ったゲオルク・ジンメルやノルベルト・エリアスと和辻哲郎(犬飼 2016)の仕事の中にいくつかの着想源が潜んでいる。彼らの思考は、ひどく乱暴にまとめてしまえば、「あいだ」の思想である。人と人とのつながりが歴史的にどう変わってきたのか、そして時間や空間を隔てた社会がどのような相互性をみせるのか。さらに二つの相互性を区別する必要がある。まず、1. 人と人との相互性、そして、2. 人間を取り巻く環境と人間の相互性である。先に触れた池上がとりわけエリアスの議論の意義を強調していることは意味深い。

「あいだ」の思想による理論構成の特徴は、人間相互の関係の外部に目的を設定しないことでもある。むしろ、相互関係自体が目的であり、目的の根拠はそれ自身によって循環的に構成(構築)される。そもそも、古くからの目的論というのも全人類の問題を論じていると自称しながら、実際にはごく狭い共同体内で「目的」を再生産していたと解することもできる。このように考えてくれば、特定の共同体が独自の語り方——レトリック——作りだして共同体の外の多くの人々に影響を与えるという状況が視野に入ってくるのである。

それは、さらに展開していく思考の入口でしかないのである。

#### 注

- 1) 若干意地悪なまとめ方をすれば、フクヤマの議論の意義はポパーの批判が20世紀の世紀末でも変わることなく有意義であったことを明らかにしていることにある。そして、今後も歴史主義は懲りることなく形を変えて登場してくるに違いない。人々が歴史に目的を投影しようとするかぎり、ポパーの議論の意義は失われないともいえる。

文 献

- Bendix, R. (=森岡弘道訳), 1989, 『歴史社会学の方法』 木鐸社.
- Burke, P. (=佐藤公彦訳), 2006, 『歴史学と社会理論』 慶應義塾大学出版会.
- Collingwood, R.G. (=峠尚武・藤木芳夫訳), 1986, 『歴史哲学の本質と目的』 未來社.
- Fukuyama, F. (=渡部昇一訳), 2005, 『歴史の終わり』 (上) (下) 三笠書房.
- 池上英子, 2005, 『美と礼節の絆』 NTT出版.
- 犬飼裕一, 2011, 『方法論的個人主義の行方——自己言及社会』 勁草書房.
- , 2016, 『和辻哲郎の社会学』 八千代出版.
- Popper, K. (=藤本隆志他訳), 『推測と反駁』 法政大学出版局.
- (=岩坂彰訳), 2013, 『歴史主義の貧困』 日経BP社.
- Ringer, F. (=西村稔訳), 1991, 『読書人の没落』 名古屋大学出版会.
- 佐藤信夫, 1992, 『レトリック感覚』 講談社学術文庫.
- Skocpol, T. (=小田中直樹訳), 1995, 『歴史社会学の構想と戦略』 木鐸社.
- 竹内 洋, 1999, 『学歴貴族の栄光と挫折』 中央公論新社.
- Weber, M. (=折原浩訳), 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』 岩波文庫.