

価値の構造

神 武 庸 四 郎

I 序論——課題の限定——

価値とはなにか、なんであるべきか、といった問題を提起して価値の一般理論を展開することは価値を論ずるばあいの常道であろう。私はこのような「正統の」問題に関心はない。というよりも、明確な方法意識のないままにこの種の問題を立てること自体が無意味であると、私は考える。価値は人間の創造したモノであるにもかかわらず、人間のあり方をあたかもアブリオリにそうであったかのごとく規定し、さらにそれはしばしば強制をともないつつ絶対化されている。価値という言葉で表示されている内容の分析によって価値と人間との関係を明らかにし、人間の社会的関係を律する観念の構造を解明することが本稿の課題である。こうした問題関心にふさわしい方法として、私は構造分析の観点を導入しようと思う。課題に対するその方法の適性は結末にいたってはじめて立証されるはずであるから、ここで方法論議を展開することは差し控えておくが、議論の切り口だけはある程度示しておく必要がある。そのためには構造一般ではなくコミュニケーション構造と社会的価値との関連が示されなくてはならない。とりわけ法律的な情報のやりとりに見られるコミュニケーションのありかたが問われるべきである。すでに別稿で示唆したように¹⁾、複数の人間がなんらかの「構成要件集合」を前提とした「犯罪」行為に関係し被害者と加害者との関係にたったとき、その関係は訴える者と訴えられる者との関係に読み替えられ司法制度というオペレーターの作用する「場」に移転させられる。その「場」は、物理学者が「近接作用」の働く場を想定するばあいと同様の機能構造をもち、一種の操作マニユア

ルとしての法律(法典と判例)によって稼働される。こうした「場」の働きは法律の領域にとどまらず、経済や政治の諸局面にもおよんでいるが、それを根底において規定する準拠枠こそが価値にはかならない。その構造と機能を分析することが当面の課題である。そうした分析の結果として導かれる価値の実現過程ないし価値を基準とした意思決定の過程については最後に指摘するだけにとどめたい。

以下ではまずはじめに価値の形式的構造を提示し、それを踏まえて必要な価値の諸類型を析出する。つぎにそうした準備的考察にもとづいて人間の社会的関係と価値との結びつきを具体的に検討することにしよう。

II 価値の構造と類型

[1] 価値の構造

最初に形式的な定義によって価値の構造を示そう²⁾。

人間の欲望の対象を B という記号で表す。それは、ひとまず無規定的な「価値」である。 B は数学的な意味で集合と見なされるものとしよう。 B に対する評価(Wertschätzung)の「結果集合」を V で表す。このとき、 $v \in V$ は価値である(正確に言えば、 V の要素 v は価値という名前を与えられる)。また、 $b \in B$ として射 $f(b) = v$ を想定することができる。個々の人間を——人間を可算な集合の要素と見て番号づけをおこなえとして、或る個人を—— i として f が特定化されるとき、 $f = \Sigma f_i$ とする。このとき、 $f_i(b) = v_i$ と記述される v_i は個別価値であり、 f_i は個別的な「細分化された」付値(assignment)とよばれるだろう。しかし、なんらかの合理的根拠によって制限された集合 $B' \subset B$ に対して、「細分化されない」付値 f があって、 $b' \in B'$ に対して

$$f(b') = v \text{ または } f(b') = \neg v$$

が成り立つとき、付値 f は普遍的と称される。このとき v ないし $\neg v$ は普遍的価値(非価値)とよばれるだろう。たとえば、 v が真、善、美を表すとすれば、 $\neg v$ はそれぞれ偽、悪、醜を表現する。しかし、特定の付値が社会的に強制されるばあいも想定されるが、そのときにも f は普遍的でありうる。すなわち、普遍的という表現に対して価値を与えないことにするわけである。

つぎに、 f の集合 F を考えよう。 F に (全) 順序関係 $<$ が与えられているとする。この F と $<$ をひとまとめにした構造 $\{F, <\}$ は価値体系である。価値体系の種類は下付きの番号 j によって $\{F, <\}_j$ と表示される。

[2] 価値の類型

以上のような価値の形式的構造を前提としたうえで価値の機能構造をさらに具体的に分析するためには、社会的な場にそくした類型化の試みがどうしても必要になる。そこで、いくぶん天下りのではあるが、いわゆる「ルンド学派 (l'école de Lund)」を代表する経済学者ヨハン・オーカーマンの議論³⁾に依拠して経済的価値、政治的価値および社会的価値をひとまず、つぎのように区別しよう。

(1) 経済的価値

生産 (流通を含む) の視角から、主に企業を主体として提示された付値——オーカーマンの表現によれば、「効率」の「規準」——によって構成される価値の集合が経済的価値である。このばあい、価値実現の手段は技術であり、また価値体系の役割を果たす構造 $\{F, <\}$ は「産業構造」とよばれるだろう。

(2) 政治的価値

分配の視角から、その実現経路にそくした付値——オーカーマンのいう「権力」の「規準」——によって構成される価値の集合が政治的価値である。オーカーマンは政治的価値の「選択」手段を「市場のゲーム」に限定しているが、むしろゲーム一般に拡大して解釈されるべきだろう。またここでは、価値体系の担い手は「集団」であって、そこには消費者、企業集団、政党などが含まれる。

(3) 社会的価値

社会的価値は「安定化の原理」に基づく「均衡」化——とりわけ生産と分配の「均衡」化——の視角から提示された付値——オーカーマンのいう「社会的均衡」の「規準」——によって構成される価値の集合である。このばあい——後述の議論を念頭に置いたうえで——価値体系の担い手は「価値団体」とよばれよう。

これら三つの価値類型を関係づけて「価値団体」の構造分析に焦点を絞っていくことが以下の行論の主眼である。

III 経済的価値、政治的価値および社会的価値

まず、三つの価値類型についていまだ少し詳しく論ずることにしよう。

〔1〕 経済的価値

経済的価値は二通りの付値によって産み出される。第一には営利経済的な、とりわけ資本主義的な付値によってもたらされる。その付値を「商品付値」とよぼう。「商品付値」の実現を可能にするのは市場の存在である。全般的に市場が存在しなくなるとき「商品付値」は不可能になり経済的価値破壊が起こる。それは経済不況あるいは、もっと強い意味で恐慌とよばれよう。シュンペーターの指摘をまっまでもなく、景気の「循環」を創出しうるかどうかは新市場の発見とそこに「商品付値」の可能性を見いだしうる企業者の存在に依存している。その手がかりが確定したとき経済的価値の創造が生ずる。すなわち、景気回復である。

付値の第二の形態は政治的な付値によって事前に分配の枠組みが準備されているばあいには現れる。それは「計画的付値」と称される。「計画的付値」は一般に社会主義的に構成された社会、もっと広い意味では(戦時経済を含めた)『計画経済的』欲望充足⁴⁾を基調とする社会において実現可能になる。そこには必然的に分配問題が組み込まれているので、経済的価値はとりわけ政治的価値と不可分である。双方の価値の交錯は、国家権力の介入が顕著な資本主義経済においても起こりうる。

〔2〕 政治的価値

政治は所与の目標を実現する経路——それが経済的であるかどうかは、さしあたり度外視される——を検出し必要におうじてそれを通過させる行動を意味するから、政治はいわゆる政策一般を含んでいる。したがって「経済政策」もまた政治である。この見方をとりわけ積極的に提示した経済学者こそオーカーマンにはかならない。すでに示唆したことだが、彼は上述の「価値」の諸類型を主題としたフランス語論文のなかで——まさにフランス語であることが重要なのであるが——「政治」と「政策」を区別せずに使用している。というのは、フランス語では両方とも *politique* というおなじ単語で表現されるからである⁵⁾。彼が「政治」

と「政策」をあたかも同義語のように用いたことは正当であるように思われる。実際に「政治的なもの」ないし「政治」の構造をカール・シュミットのように「友・敵結束」として捉えたとすれば⁶⁾、「政策」の構造もまた同様に規定できるであろう。そうした意図を汲んで翻訳すれば, *politique économique* (経済政策) は「経済政治」となり, *économie politique* (経済学) は「政治経済」となるから, 前者は経済的価値よりも政治的価値を優先させる行動ないし科学であり後者は逆の優先順位を出発点とする行動ないし科学であるということになる。

これ以上の用語法の詳論は差し控えることとして, 政治的価値の機能様式にかんしてさらに付言しておく。政治的価値なるものは, 資本主義のばあいであれ社会主義のばあいであれ, 分配経路に応じた付値のあり方によって決定される。資本主義のもとで政治的付値の枠組みをはじめて体系的に展開したのは, いうまでもなくケインズである。その結果, 資本主義の「純粹」性は喪失され, 同時に——シュンペーターの示唆したように⁷⁾——「企業者」のもつ「創造」的役割も軽視されるようになった。上述の議論から, そのことは景気の「循環」を困難にするであろう。それでも, 資本主義社会においては複数政党の存在とそれらによる政治的価値の選択の「自由度」によって, しかも「自由な」市場の存在によって政治的価値の実現には一定の「弾力性」が与えられる。

ところが, 社会主義的な, さらにもっと広く「集産主義 (collectivism)」的な「計画的付値」は, スターリンや毛沢東の「政体」が示したごとく, きわめて恣意的かつ硬直的である。それはまた政治に対する「合理的」官僚制の決定的な影響力の証左ともなった。資本主義「政体」においても, もちろん程度の差はありうるけれども, 同様の恣意性や硬直性が出現しうるし, 実際に出現してきた。政党が官僚制を支配するのではなく, 官僚制によって政治が左右される状況はむしろ資本主義諸国の一般的な傾向にさえなっている。

[3] 社会的価値

経済的価値と政治的価値の実現する均衡経路または「環境」をなしているのが社会的価値である。社会的価値は社会に対する見方あるいは——オーカーマンのいい方にしたがえば⁸⁾——「社会哲学 (philosophie sociale)」という視角から

もたらされる付値によってつくり出される。そこに生ずる価値体系の担い手は究極的には宗教的理念を体化した人間の集団、すなわち「価値団体」であると見なされよう(もう少し厳密な定義は以下で与えられる)。「価値団体」は社会を均衡させて諸価値の創出される場の安定性に寄与する。もちろん、それは宗教団体だけに限定されるわけではなく、政党や政治団体をも含んでいる。ここで最も深刻な問題の根源となるのは、「価値団体」の基底的かつ規定的な影響力が強靱であるにもかかわらず、その存在自体がはなはだ危うい不安定性を具えているということである。この間の事情については項をあらためて検討することにしよう。

IV 「価値団体」の構造

まず、一般的な話題からはじめる。ツァーリズムのような国家主義にも左翼的な革命路線にも与しえなかった「ナショナリスト」ドストエフスキーが小説『悪霊』のなかで描き出した「革命」を志向する「同志」の集団について考えよう。彼らは「憑かれた人々」と見なされニコライ・スタヴローギンという「想像上の存在」によって率いられた。実在の人物ネチャーフが仮託されたピョートル・ヴェルホーヴェンスキーも「破廉恥漢の典型」ないし「犯罪を実行しうる人物の典型」として彼らの仲間に加えられた⁹⁾。このばあい「憑かれた(*δαμονάω*, to be possessed by an evil, von einem bösen Geiste besessen)」という状況を惹起する契機こそは「魔(demon, Dämon)」である。たとえば、ピョートルは神を否定する思想(無神論的唯物論)を信奉しているという意味で「魔」、すなわち「悪霊」に「憑かれて」いるのであった。このように限定的な解釈がおこなわれるとすれば、ドストエフスキーの『悪霊』は、同時代の大方の批判がそうであったように、「反動的」小説と評価されてもやむをえないかもしれない。しかし問題はスタヴローギンのほうである。彼はなにに「憑かれて」いたのだろうか。彼はなにものにも「憑かれ」ることなく、神を嘲笑してはばかりず、そして自らの意志で人間であることをやめたのである。彼にとって神を信ずる人間もまた「憑かれた人々」であった。彼の獲得したものは絶対的な死だけである。そうした意味でスタヴローギンは人間の目から見ても神ならぬ神である。中里介山の『大

菩薩峠』のなかで創造された「悪鬼」机龍之助は死をも与えられない「魔」的存在であるが、スタヴローギンに近い性格を付与されているように思われる。このばあい「魔」は——悪「魔」であれ善「魔」であれ——レヴィ・ブリュル (Lucien Lévy-Bruhl) のいう「融即律 (loi de participation)」を、すなわち同一対象の肯定的契機と否定的契機とを同時に内蔵する存在である¹⁰⁾。机龍之助は女の魔性を断つ (すなわち、女を殺す) ことによって女を「真に生かす」媒介者として「魔」であったし、スタヴローギンは多様な神——「人神」や民族のメサイア——を思惟的に創造し、他方では神を否定する思想を肯定することによって「魔」となったわけである¹¹⁾。

ところで、一般に科学ないし学問を (根源的に、という意味で) ラディカルに志向する人間は否応なしにスタヴローギンの存在しえた場所に立たされてしまう。そのことによって彼は「愚き物」としての「絶対者」を対象化しうる立場を確保できるのである。そこであらためて、こうした普遍的な視座から「価値団体」の特徴を分析することにしよう。

或る種の絶対的な信念の表現 (信仰箇条や「公式」) は言語的对象という形で存在するだろう。聖書や「教科書」や政党の綱領などがそうである。それらは指導者ないし「聖人」によって固定された構成的構造¹²⁾であって既述の付値 {F, <} の構造——以下では端的に付値構造とよぼう——にはかならない。ところで、一般的に自らの信仰ないし信条は心の中に内部化される。それは自己の意識の対象となるのではあるが、その対象は自己を離れて「外部」に場所を与えられる——その典型的な過程が「疎外」である——のではなく、自己の内面に封じ込められる。それはひとまず内化と称される (厳密な概念規定はVを参照)。ところが、内化された対象に特定の付値構造が対応させられると本来の内化に枠が嵌められてしまう。そうした枠付けのなされた内化をとくに制限的内化とよんでおこう。(本来の内化についてはのちにふれる。) また、付値構造を共通項とする人間集団はゲマインシャフト的に形成される。そのとき、なんらかの「究極的価値」、したがって絶対的と想定される付値によって実現される価値、に向かう方向づけは合理的であるばあいと非合理的であるばあいが考えられる。そうした留保条件を

付したうえで、ここに成立するゲマインシャフトを価値指向的ゲマインシャフトとよぼう。そこで「価値団体」をあらためて定義しなおすとすれば、それは制限的内化をとともなう価値指向的ゲマインシャフトである。

「価値団体」はしばしば「異端」審問との関連で明確な形をとる¹³⁾。当該「団体」の存続に有害な要素(人間)はなんらかの仕方では排除されるが、それはしばしば当該人間の人格的否定や肉体的否定を伴う。「除名」、「肅清」、「火刑」などがそれである。「価値団体」の典型は宗教的セクト(セクテ)と政党である。前者に対してはしばしば「カルト」といった表現の用いられるばあいもある。政党は、一般には内化の度合いの低い政治的価値にそくして結成されたゲマインシャフトであるが、時として「カルト」集団とおなじ構造をもつことがある。ヒトラーの率いた「ナチス」党やスターリンに「指導された」ソ連共産党などは宗派に近い「価値団体」をなしている。レーニンやスターリンあるいは毛沢東——とりわけスターリン——はマルクスの学説を、制限的内化に帰着する或る種の「合理的」解釈を通じて付値構造化し、そのことによってマルクス学説の「俗流化」ないし「公式化」に「貢献」したのである。

「価値団体」は社会的価値を規定し、ばあいによっては選択の余地なくそれを決定してしまう。第二次大戦前および戦時中の日本社会はいわゆる「翼賛体制」のもとに単一の「価値団体」となってしまったから、そこには一意的な社会的価値しか存在しえなかった。ひとたびそのような巨大な「価値団体」が出現してしまうと、そこからトータルに人間を救い出すことは不可能であろう。というのは、その内部においてはあらゆる世代の人間たちが一意的に定められた価値に(みずから進んで従うという意味で)「盲従」するほかなかったからである。彼らが「救われた」のは価値破壊が実効性をもちうるほどに当該社会が徹底的に破壊されたとき、つまり「終戦」(正しくは敗戦)のときである。そのとき彼らが生き残っていたかどうかはまったくの偶然的事象に属する。

そこで問題をさらに一般化しよう。たとえ個別的であっても人間をなんらかの「価値団体」から救い出すための普遍的な方法は存在するだろうか。換言すれば、いわゆる「救出カウンセリング」は普遍的に実現できるだろうか。この問いは、

付値構造が否定できるか否かという問いに帰着する。考えられる方法のひとつは社会的に認知された一般的「価値尺度」を基準とした「救出」の実現である。たとえば、ヒューマニズムや基本的人権といった、特定の付値構造に対して外在的な理念を持ち出して当該付値構造のもたらした諸結果を裁断することは対症療法としての一時的効果を発揮するかもしれない。しかし、付値構造喪失の「恐れ」を根本的に癒すことはできないであろう。第二の方法は特定の付値構造の置換である。ひとたび装着された「構造」の入力設定を解除する（deprogramming）だけでも容易なことではないが、それがかりに成功したとしても「空虚」感に残らざるをえない。それが充足されないかぎり、元の本阿弥となりうる。可能な「治療」は別の付値構造を装填することである。それではいかなる付値構造が選択されるべきであろうか。この問いかけのなかから、いわゆる「転向問題」も導出されてくる。たとえば、戦前の日本で「転向」を表明した元マルクス主義者の一部が一層狂信的な「日本主義」に——したがって上述の「翼賛体制」に——向かったことはよく知られている。そうした方向へのアンチテーゼとしては少しでも合理的な付値構造が選択されなくてはならないだろうが、それで事足りるというわけにはいかない。絶対者への心理的依存関係が存在し続けるかぎり、置換手続きは繰り返し反復されなくてはならない。それでは科学研究が、もっと正確に言えば、合理的科学への合理的な志向が代替的な方策となりうるだろうか。それは決して根本的な解決策にはなりえない。というのは、すでにほかならぬマルクス主義が、あの「公式化」や「俗流化」の種を内在させていたマルクス主義が、他方では明確な合理性と科学性を具え「絶対者」の否定の契機となりうる論理を含んでいるからである。だからこそマルクスはマルクス主義者とはなりえなかったわけである。つまるところ、人間が人間であるかぎり、有限の置換手続きは存在しえない。それでも付値構造を柔軟に置き換えることのできる「精神」を希求する、一種シーシュポス的な試みはつねに必要であろう。実際に、戦後の日本文学の象徴的存在であった埴谷雄高は終末のありえない小説『死霊』を書きつづけるという「実践活動」によってマルクス主義からの「転向」をラディカルに持続させたのである。その意味で、文学は「新しい宗教にならなければいけないんで

すね」という彼のことは示唆的である¹⁴⁾。

いずれにせよ、人間には付値構造が内在していて、その産出物である価値を人間はたえず「生産」しつづけている。人間のそうした「絶対的」営みを付値構造の自己検証によって「相対化」する以外に「救い」はありえないというべきかもしれない。そこでつぎに、普遍的な付値構造と信仰の構造について若干の論点を提示しておくことにしよう。

V 付値と信仰

まず、付値構造の絶対的形式として神の「働き」にふれておく。ドストエフスキーは『悪霊』のなかで「同志」キリーロフにこういわせている。「神はない、けれど神はある(Его нет, но он есть)」(訳文は米川正夫訳の岩波文庫による)と、この言明をどのように解釈したらよいであろうか。その部分の英訳を参照すると論点が一層明確になるので、それを引用すると、'He doesn't exist, but He is.' という具合になっている¹⁵⁾。英訳にそくして解釈すれば当該箇所は「神は実在しないが存在する」と訳すことができる。ここからふたつの区別が可能になるだろう。すなわち、「実在」としての神と「存在」としての神である。

そこではバートランド・ラッセルの論じているような「実在 (existence)」と「存在 (being)」との区別が必要になろう¹⁶⁾。私は別稿のなかでつぎのように指摘した。

「実在は構造として存在しているが、存在はそうではない。……関係それ自体は、関係を関係させる関係の検出が可能でないかぎり、構造を形成できない。¹⁷⁾」

したがって存在そのものは、構成的構造を創出する射の局面を強調して表現すれば、構造化されていない射(射になりかけているもの)として規定されうる。それこそは「神」である、というのがドストエフスキーのいい分であろう¹⁸⁾。人間は構造化されていない射をひとまず直接的に「神」として絶対的に表現し、そうすることによって根源や究極の思惟による追求を安心してやめることができる。

しかし、まさしくこのことから「神」は無規定的な記号であり射を形成しうる形式であるという認識が導かれる。そうした演繹的立場は無神論に根拠を与えるだろう。

つぎに、信仰の構造について一定の形式化を試みておく。数学者が双対空間の双対空間を考え $(\mathfrak{X} \rightarrow (\mathfrak{X}^*)^*)$ 、そこにもとの空間と似て非なるものを想定するように、また、直観主義者や弁証法の信奉者が否定の否定 $(\mathfrak{X} \rightarrow \neg \neg \mathfrak{X})$ によって元の存在とはちがった存在を想定するように、宗教者は神＝絶対者を介してこれらに類似の観念的な操作を常に試みている。ここに信仰の構造を規定する関係が抽象的に見出される。

人間はその本質ないし「類」（愛や意志や理性の総体）——もっと限定的には理性——を「外化」あるいは対象化して神や「理神」を創造してきた。その意味で神は疎外されたものの典型である。さらに、こうして創造された神は物象化されて、いわゆる「偶像崇拜」の対象ともなってきた。しかし、物象化された神や神の「福音」（たとえば免罪符）のなかには真の信仰はありえない。宗教批判を通じて「夾雑物」が除去され信仰が純化される可能性を積極的に評価した、代表的な日本のキリスト者として矢内原忠雄の名前をあげることができる。彼は、そうした意味での持続的な「宗教改革」を唱えたのである。しかし、彼は同時にひとりの社会学者として——そのことがここで彼に言及した理由なのだが——信仰そのものを社会科学的に分析できず、宗教者としての信仰「実践」の枠内にとどまった。

ところで、信仰になんらかの形式があるとすれば、それはどのようにして形成されるのであろうか。端的に、そしていくぶん無概念的に表現すれば、信仰形式は外化された神を「内なるもの」として取り戻すことによって実現されるであろう。神を再び人間の「空間」に映し出し、それを現実の自己の姿と引き比べて自己の「不完全性」を正し、自己の生活を律していくところに、はじめて本当の信仰が成立することになる。矢内原は、たとえば古典的な著作「マルクス主義とキリスト教¹⁹⁾」のなかで、こうした「真実の」信仰を実践的に獲得しようと、自らの内面に向かって必死に訴えかけているように思われる。絶えず純化されるべき

神を自らの心の内部に取り込んで生きていくこと、これが信仰という生活様式である。人間が外化され対象化された存在を自己の意識の内面に再生させる操作を内化(die Entinnerlichung)とよぼう。このように規定された内化と外化とを結びつける人間の意識の働き——それは外化する人間と外化された対象との関係を創造することになるが——は信仰の構造を規定するであろう。

この構造を把握することによって——とりわけ、なんらかの信仰に基礎を置いて生きている宗教者でない——われわれは、信仰に生きる人間たちの生き方そのものと彼らの社会的行為の意義を正当に評価することができる。たとえば、日蓮の使徒となった歴史家上原専禄や無教会派プロテスタントの社会学者矢内原忠雄の業績を評価するとき、その評価対象はなんらかの「科学」に限定されてはならない。彼らの内面的な葛藤を踏まえてはじめて妥当な評価と評価対象の選択が可能になるのである。しかし、もちろん、こう評価したからといって、彼らの自己分析が、そしてその「方法」がなんら正当化されるわけではない。なぜならば、彼らは、徹頭徹尾自己の「内面」に切り込んでそれをラディカルに対象化してしまう社会学者とはなりえていないからである。

VI 決定過程と付値——結びに代えて——

最後に、本稿で保留した問題、すなわち価値の実現過程あるいはそうした意味で決定過程について、一応の仮説的な見通しを与えておこう。

対象となるのは付値の可能性でなく、その現実性である。付値を特定化するという意味での決定を実行するのは人間である。すなわち、機械(人間機械を含む)でなく人間は決定者でなくてはならない。決定はある種の行為集合を想定する。そしてこの行為集合への写像の元集合としての価値集合が前提される。価値集合は、たとえば{真、偽}、{善、悪}などのように、基本的に二つの要素からなっている。この価値集合への射(付値)はなんらかの決定の場与えられた諸要素の多様な集合を起点とする。決定過程とは行為集合の一意的な確定を意味する。もちろん、それは単一の集合とはかぎらない。その集合の複雑さの度合いを規定するのは、人間に蓄積されている知識とその知識を操作する能力(感性、悟

性、理性)である。それを認識力と名づけよう。認識力を規定するのは、第一に人間の遺伝的・先天的な頭脳作用と、第二にその作用の後天的な活性化要素である。後者の要素を習得する過程が学習にほかならない。学習は家庭教育、学校教育、マスコミュニケーションによって方向づけられるが、方向そのものは不確定である。

ところで、認識力は外界(社会と自然)のなかにさまざまな構造を形成する能力を規定する。このような構成的構造を媒介にして人間は認識力を高めていく。たとえば、想像力に乏しい人間は貧弱な——単純な、あるいはしばしば論理的矛盾を含む——構成的構造しかつくれる。現実の世界では認識力に多様なばらつきのある人間集団やそのシンボルが最終的な決定を下している。その過程自体にきわめて大きな危険因子が生成しうるとは明白である。たとえば、決定者としてのローマ教皇やヒトラーやビスマルクやスターリン、あるいは「現人神」を想起するだけでよい。もちろん、決定の場を狭めることは可能であるが、一意的な決定内容にまで、つまり「点」にまで「収束」させることは容易でない。どんな人間であっても、とにかく人間が決定を下すのである。しかし、認識力に頼りて——しばしば不用意にいわれているような——「発展」を仮定できる根拠はなんら与えられていないし、往々にしてそれは低下しつづける可能性さえありうる。とりわけ学習の過程に機械装置が入り込んでくると、この可能性はいよいよ高まる。その典型例は学校教育への官僚機構(支配を合理化する機械)の干渉である。他方、無秩序という意味で「自由な」マスメディアによる大量の情報の「たれ流し」は家庭教育の可能性を著しく低下させうる。むしろ本能のままに「自由に」生きることが積極的に支持されるといってもよい。人間社会の機械化が際限なく進行するとき、全体として認識力は低下傾向を示すであろう。こうして付値の現実的過程は、認識力の低下した人間の決定→社会の機械装置の作動→機械化の一層の深化と拡大→人間の認識力のさらなる低下……という悪循環を引き起こしながら一種の「定常状態」に向かっていくことになる。

しかし、以上の議論は付値が社会的に実現されたという想定に基づいている。そもそも付値はいかなる合理的な形式と内容をたずえて社会的に実現されるの

であろうか。その問いを形式的な観点から提起するとき、周知の「多数決のパラドクス」が生起することになる²⁰⁾。それが除去できるかどうかは、純論理的な意味合いで決定的な論点となりうるが、ここでは問題として指摘するにとどめておく。他方、付値実現の社会的可能性それ自体の分析は、それこそ固有の社会科学に帰属する論点を形成するだろう。それは、いわば「価値強制 (Wertzwang)」——制限的内化の極限！——を担う社会的な「装置」の問題に還元される²¹⁾。ここでその問題に深入りするわけにはいかないが、「価値強制」に対立する契機についていくばくか論点を指摘しておこう。それはマックス・ウェーバーのいう「価値自由 (Wertfreiheit)²²⁾」の意義に関連している。社会を科学的に把握しようとする試みは、往々にして社会の「利害」や「安全」あるいは「安定」にとって障害となりうるので、そうした試みを実行可能にする方法は個々の社会学者によって意識的に、しかも孤立的に首尾一貫した形で構築されるほかない。比較のために物理学を例にとろう。とくに量子力学においては、たとえば1個の電子の運動は時間を含む(位置ベクトルと時間変数からなる)シュレディンガー方程式によって記述される。そのばあい電子の運動を観測するのは、当然ながら観測者たる人間である。ところが、社会においては電子の役割を果たす「主体」は同時に観測者でもあるという状況が一般的である。「自分」を或る偏微分方程式で表現することが「実証的に」正しいかどうかを判定する「電子」がまさしく社会学者なのである。社会学者になろうとする試み、あるいは、おなじことだが、「価値自由」をもとめる営みの典型的な形は、前にもふれた「転向」である。たとえば、「左翼」に属していた人間が「左翼」という社会集団のなかに天皇制と同一の構造を認識したとき、そこに示された彼の視点は社会学者のそれである²³⁾。逆に、ひとりのナショナリストによるナショナリズム批判が社会科学的に意味をもちうるためには「価値自由」のもとで構成された理論的根拠が提示されなくてはならない。いずれにせよ、「価値自由」が確保されないかぎり社会の科学は成立しえないけれども、しかし、注目すべきことだが、「価値自由」の欠落した社会のほうが「より良く」安定性を保ちうるのであって、社会の存続のために社会学者の存在はむしろ有害でさえあるのだ！

- 1) 拙稿「冤罪とコミュニケーション構造」(『一橋論叢』129巻6号, 2003年6月号, 所収), 参照.
- 2) ここでの形式化の根拠については, J. Barwise, 'An Introduction to First-Order Logic', in *Handbook of Mathematical Logic*, North Holland, 2nd ed., 1978, 参照.
- 3) Johan Åkerman, 'Valeur économique, valeur politique, valeur sociale', in *Economie Appliquée*, Tome 5, 1952, 参照.
- 4) これはマックス・ウェーバーの用語 „planwirtschaftliche“ Bedarfsdeckung の訳である. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft :Grundriss der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelman, Studienausgabe, Tübingen, 1972, S.59.
- 5) この言葉の多義性については, たとえば Robert の当該箇所を見よ.
- 6) Carl Schmitt, 'Der Begriff des Politischen', in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 58, 1927, 参照. しかし政治には「統治」ないし「支配」の要素もはいつてくるので, シュミット流の「動的」把握だけで事足りるというわけにはいかない. とりわけ, 前出の著書におけるウェーバーの「官僚制」にかんする包括的な議論が考慮されなくてはならないだろう.
- 7) Joseph Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, vierte Auflage, 1935, 参照.
- 8) Åkerman, *op.cit.*, p.666.
- 9) ルネ・カナック (佐々木孝次訳)『ネチャーエフ——ニヒリズムからテロリズムへ——』(現代思潮社, 1964年)の補章「ドストエフスキーとネチャーエフ」, 参照.
- 10) 「融即律」についてはレヴィ・ブリュルの著書 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910)において詳論されているが, それをさらに形式化した議論が拙著『バーリアの楔』(有斐閣, 1994年)第5章で試みられている. 参照をもとめておく.
- 11) ちなみに, 文学者石川淳の見抜いているように, 国学者本居宣長もまたみずからを「魔」的存在たらしめようとしていた. 石川淳「本居宣長」(『夷斎小識』, 中央公論社, 1971年, 所収), 参照.
- 12) この方法概念については, 拙稿「構造分析の方法論」(『一橋論叢』127巻6号, 2002年6月号, 所収)に詳しい説明がある.
- 13) 「正統」と「異端」との論理的な比較については, 拙稿「『正統対異端』の構造」(『一橋論叢』124巻6号, 2000年12月号, 所収)を参照せよ.
- 14) 辻邦生「埴谷さんの宇宙圏の中で」より, 埴谷雄高「『死霊』の世界」(NHK, ETV 特集, 1995年1月第5回放映分)のなかで引用されている. なお, 「転向」の

意味については本稿の末尾でふたたび立ち返ることになろう。

- 15) *The Devils* (translated by David Magarshack), Penguin Books, 1953, p.126.
- 16) ラッセルはこの区別を明快に論じている。詳しい内容については, Bertrand Russell, *Problems of Philosophy*, (Oxford UP, 1913.) Chapter IX, を参照せよ。
- 17) 前掲拙稿「構造分析の方法論」, 23頁。
- 18) ドストエフスキーは「ロシア民族」ないし「ギリシャ正教」の一種の思想的なアマalgamのなかに「神」を見出そうとしていたように思われる。
- 19) 『矢内原忠雄全集』第16巻(岩波書店, 1964年), 所収。
- 20) オーカーマンはそれを「集団的厚生 (l'avantage collectif) のパラドクス」と読み換えている。Åkerman, *op.cit*, p.663. もちろん, 「集団的」という形容詞を「社会的」と置き換えてもよい。いずれにせよ, 「パラドクス」が成立するためには論理的な規則, つまり「推移律」が必要となるが, 人間の集団的意思決定に対してはこの種の「合理性」が必ずしも成り立たない。むしろ「融即律」のほうが社会の「多数派」による決定行為にはしばしば見出される。その「法則」は, レヴィ・ブルジュルの想定したようにもっぱら「未開人」の社会にあてはまるというわけではない。
- 21) たとえば, 宗教的権威の弱い集権的封建制のもとでは反社会的価値の担い手はあからさまな暴力装置の餌食になる(斬首, 串刺し, 切腹等々)。「価値強制」による社会の「安定」は人間を破壊して確保されるわけである。
- 22) Max Weber, 'Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften', in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 2. Aufl., 1951, 参照。
- 23) 大井廣介『左翼天皇制』(べりかん社, 1976年), 参照。

(一橋大学大学院経済学研究科教授)