

C. ラッシュにおける「ポピュリズム」論の射程 ——「希望」と「限界」を中心とした理論枠組みについて——

千守 隆夫*

大衆民主主義が常態化した現代社会において、参加民主主義の可能性を模索する潮流はラディカリズムを標榜する。民主主義的ラディカリズムの再生を模索するひとりであるクリストファー・ラッシュの「ポピュリズム」論は、アメリカ・リベラリズム、そして「進歩」の観念に対して下層中流階級が抱く疑念とそこから湧き出す「憤慨」を、道徳的に「修養」することによって、その反動化を阻止しつつ民主主義的闘争の原動力へと転化させようとするものである。彼の描く理想像としての「ポピュリズム」のヴィジョンは、地域コミュニティにおける日々の実践的経験や、公共的論争、日常的会話などをとおした政治的、道徳的教育を前提とした、小規模所有者・生産者を主体とする共和主義的な「英雄たちの世界」である。しかし現実には、「ポピュリズム」の基盤であるコミュニティはずっと以前より様々な角度から継続的に掘り崩されつつあり、ラッシュにとってそのような状況は根本的かつ絶望的な危機であった。このような状況下においてラッシュを「ポピュリズム」論へと向かわせたのが、ラインホルド・ニーバーの預言者的ラディカリズムの主張であった。ラッシュは、公民権運動に与えたニーバー思想の影響について着目することによって、民主主義的闘争を精神的、倫理的側面から支えるユダヤーキリスト教的精神の力強さを認識することとなった。そしてラッシュは、その根幹においては共和主義的ヴィジョンを据えながらも、その精神的基盤としてユダヤーキリスト教的視座を導入することによって、積極的に「ポピュリズム」論を展開するようになったのである。

キーワード：ポピュリズム，ナルシズム，ユダヤーキリスト教的伝統，共和主義的伝統，進歩，希望，限界

目次

はじめに

・ラッシュの「ポピュリズム」論の背景

1. アメリカ・ポピュリズムについて

2. 「ポピュリズム」論における二つの思想的伝統

・アメリカ・ラディカリズム再生に向けたラッシュの歩み

—「ナルシズム」論から「自己性」論、そして「ポピュリズム」論へ

1. 初期ラッシュにおける理論展開

2. 「ナルシズム」論の展開

3. 人間の本性を求めて

・「21世紀に向けたポピュリズム」の構想

—「希望」と「限界」をめぐる

1. 「希望」の再生を求めて

2. 現代的「進歩」の観念とその批判

3. 「過去」解釈をめぐる

おわりに

* 立命館大学大学院社会学研究科博士後期課程

はじめに

「ポピュリズム（populism）こそ民主主義のほんものの声である」¹⁾。これは、歴史学者であるとともに、戦後アメリカにおける著名な社会批評家の一人でもあったクリストファー・ラッシュの遺作『エリートの反逆』（1995）における一文である。アメリカにおいて、ポピュリズムは、ラッシュをはじめとする多くのラディカルたちの議論においてしばしば大きなトピックとして浮上しつづけてきた。それは、ポピュリズムが、一方で自由民主主義体制が生み出してきた負の遺産である政治的アパシーや倫理的アノミーといった病理状況を批判するための、そしてまた、他方でラディカルな民主主義の本質を語る上での準拠枠を提供しつづけてきたためである。

ポピュリズムという言葉によってわれわれが思い描くのは、一方で独裁者や知識人たち、他方で彼らによってイデオロギー的に操作された大衆、という構図をもとにした「大衆迎合主義」と揶揄されるような否定的なイメージではなかろうか。確かに、1970年代以降の「右翼的ポピュリズム（right-wing populism）」²⁾は、「アフーマティブ・アクション」に対する「白人の巻き返し（white backlash）」に迎合しながら高揚した運動であり、常々その人種差別的な反動的側面が批判されてきた。しかし一方で、現代アメリカにおいて、ポピュリズムは保守派だけでなく、リベラル派の主張ともなっているように、ポピュリズムの有する積極的な側面に対する評価は依然として根強い³⁾。それは、A・トクヴィルが理解したように⁴⁾、コミュニティーが人為的に組織化されてきたアメリカにおいて、民衆たちのコミュニティー組織化能力

に対する信頼が深く、そして根強いためである。ポピュリズムは、アメリカ民衆が有してきたとされるその能力を背景とした「下から」の参加民主主義を要求する運動として、現代においても積極的に捉えられているのである。

それゆえに、ポピュリズムに関する議論への着目は、アメリカにおける参加民主主義思想の有する特徴について解き明かし、その現代における可能性を明らかにする上で非常に意義がある。いいかえれば、アメリカ・ポピュラー・ラディカリズムの可能性を明らかにする上で意義があるのである。そのような意図を背景に、本稿が取り上げようとするのは、冒頭で挙げたC・ラッシュの「ポピュリズム」論である。ラッシュの「ポピュリズム」論に着目したのは、それが、一方で、共和主義的伝統とユダヤーキリスト教伝統というアメリカに特徴的な二つの思想的伝統を軸として、アメリカ参加民主主義の思想的伝統を「ポピュリズム」の伝統として再解釈しようとするものであるためである。そしてその上で、他方で、過去におけるポピュリズム的实践のたんなる焼きなおしにとどまることなく、現代アメリカ社会に関するラッシュ自身の深い洞察を背景として、「21世紀に向けたポピュリズム」を構想しようとするものであるためである。

以下本稿では、ラッシュの「ポピュリズム」論の中核となる「希望（hope）」と「限界（limits）」という二つの概念に焦点を当てながら、その理論枠組みについて明らかにしたいと考えている。その際、この両概念が、晩年期におけるラッシュのユダヤーキリスト教的な思想の伝統への傾倒を背景として提示された概念であることから、まず、この傾倒についてみていきたい。そしてその上で、「希望」と「限界」

を中心とした理論枠組みについてみていきたい。

・ラッシュの「ポピュリズム」論の背景

1. アメリカ・ポピュリズムについて

アメリカにおいて、ポピュリズムが大きなトピックとなって浮上りつづけてきたその背景には、アメリカにおいて根強い独特のポピュリズム観と、ポピュリズム的实践に対する深い信頼がある。M. カノヴァンの分類にしたがえば、アメリカ・ポピュリズムは、「権威主義的ポピュリズム (authoritarian populism)」や、「革命的ポピュリズム (revolutionary populism)」とは異なって、T. ジェファソンやA. ジャクソンといったアメリカ共和主義の伝統にその知的源流を見る、小規模所有者・生産者たちを主体とした「小人のポピュリズム (populism of the little man)」である⁵⁾。その典型となるのが、19世紀末に高揚したアメリカ・19世紀ポピュリズムである。

19世紀ポピュリズムは、19世紀後半における農産物価格の慢性的な低迷や鉄道運賃の高騰などともなう西・南部の農民たちの経済的危機を背景として高揚し、最終的に「人民党 (People's Party)」を結成するにいたった運動である。「人民党」の中心母体は、西部における「全国農民同盟 (National Farmers Alliance)」と南部における「全国農民同盟産業連合 (National Farmers Alliance and Industrial Union)」であったが、しかし、それ以前のグレンジャー運動やグリーンバック運動の残党や、「労働騎士団 (Knights of Labor)」をも含みこんだかたちで結成されている⁶⁾。このことから明らかなように、19世紀ポピュ

リズムは、農村地域における社会経済的諸問題に端を発しながら、しかし農民運動に限定されない、より幅広い層が参加した運動であった。そしてまた、それは、小規模所有者・生産者たちを主体としつつ、直接的な民主主義を要求する政治的運動として展開された⁷⁾。

19世紀ポピュリズムは、それに関する研究⁸⁾が始まった1930年代当初には、大恐慌の影響が暗い影を落としていた当時の時代状況もあり、農民たちの苦悩への共感とともに歴史家たちに好意的に受け取られていた。しかし、1950年代以降の研究においては、大衆に対する幻滅とともにその暗い側面が注目され、否定的に取り扱われるようになっていた。その代表的な歴史家であるR. ホフスタッターは、19世紀ポピュリズムに対して、それにつづく革新主義運動への貢献という点で一定の評価を付与しながらも、しかし、当時の農民における二面性、つまり、一方でのジェファソン以降の感傷的な「自営農民の神話 (yeoman myth)」に対するノスタルジアという側面と、他方での営利主義的な農民という現実的な側面について指摘し、その両者間における矛盾から生み出された非理性的、非現実的な運動として否定的に捉えている⁹⁾。しかし、19世紀ポピュリズムは、1960年代以降の公民権運動やコミュニティー再組織化の動きに直面した歴史家たちによって、1970年代以降、それらの動きとの類似性という観点からその潜在的可能性が再評価されるようになった。L. グッドウィンは、南部や西部における横断的な巡回講師のネットワークをとおして、新しい政治的文化を発展させた組織のなかへ何百万人というアメリカ人を組み入れた農民同盟の活動実態に着目し、その組織化の能力を高く評価している¹⁰⁾。

2. 「ポピュリズム」論における二つの思想的伝統

ラッシュ晩年期における「ポピュリズム」論の背景には、間違いなくこの19世紀ポピュリズム再評価の動きがある。そもそもラッシュは、その研究生活の初期の段階から19世紀ポピュリズムに強い関心を示し、そして、「未来におけるポピュリズムの再生」を模索していた。しかし、その当時のラッシュにとって、ポピュリズムは20世紀初頭の革新主義ラディカリズムの一翼として位置づけられ、評価されるにすぎないものであった。そしてまた、その再生の模索は、指導的知識人の役割に焦点を当てたものであった。したがって、1960年代以降の公民権運動などにおける民衆たちの動きを背景としたこの19世紀ポピュリズム再評価は、ラッシュがそれまで抱いていたポピュリズムに対する見解を修正し、現代における「下から」の民主的「ポピュリズム」の構想を促す契機となった¹¹⁾。

しかし、ここで指摘しておかなければならないのは、ラッシュが、19世紀ポピュリズムをはじめとする過去のアメリカ・ポピュリズムに限定されない、より豊かな可能性を有するものとして「ポピュリズム」を捉えなおそうとしたことである。その際、ラッシュは、それを二つの思想の伝統の上で展開しようとした。その一つは、共和主義的な思想の伝統であり、そしてもう一つは、ユダヤーキリスト教的な思想の伝統である。

まず前者、つまり共和主義的伝統を、ラッシュが、自らの構想する「ポピュリズム」ヴィジョンの主要な知的源泉として理解するようになった背景についていえば、1960年代以降のアメリカ革命思想研究における修正主義と、それ

にともなう「共和主義再生（republican revival）」の動きがある。修正主義とは、B. ベイリンやG. ウッドらの研究に端を発する、アメリカ革命に対する「ロックの影響の過大評価を是正しようとする動きである。有賀貞氏によれば、この修正主義の流れによって、アメリカを「思想的葛藤を経験しない、生まれながらにロック的自由主義のコンセンサスをもつ世界」¹²⁾としてL. ハーツらが描いてきた単純なイメージは通用しなくなった。そして、こうした修正主義の流れを受け、J. G. A. ポコックらは、18世紀イギリスの政治思想を「コート」対「カントリー」という文脈で捉えなおし、「カントリー」派からジェファソンの農本主義を経てジャクソンニアン・デモクラシーへと至る共和主義思想の系譜を明らかにし、アメリカ共和主義をあらためて問いなおそうと試みた¹³⁾。ポコックらの業績によって、ラッシュは、19世紀ポピュリズムの思想的背景を、その系譜の延長線上に捉えなおすことが可能となり、そして、「ポピュリズム」を西欧からアメリカへといたる共和主義思想の伝統の文脈において語ることが可能となったのである。

そして次に後者、つまりユダヤーキリスト教的伝統が「ポピュリズム」論の根幹に据えられるようになった背景についていえば、ラッシュ自身の思想的変遷にともなう、ユダヤーキリスト教的伝統に対する彼の晩年期における深い傾倒がある。ラッシュの関心をユダヤーキリスト教的伝統へと向かわせることとなったより直接的な契機は、1970年代後半以降のラッシュ自身の大きな思想的転換を経た後の、アメリカの神学者、R. ニーバーの思想に対する再評価である¹⁴⁾。

特に、後述するが、晩年期におけるラッシュ

の議論はこの傾倒によって大きく特徴づけられることとなった。それゆえに、この点についての理解なくして「ポピュリズム」論に関する正確な理解は不可能であると思われる。したがって、ユダヤ—キリスト教的伝統へのラッシュの傾倒を理解するために、次章において、その大きな転機となった1970年代後半以降の議論を中心として、「ポピュリズム」論へと至るラッシュの思想的変遷に関する若干の整理を行いたい。

・アメリカ・ラディカリズム再生に向けたラッシュの歩み ——「ナルシシズム」論から「自己性」論、そして「ポピュリズム」論へ——

1. 初期ラッシュにおける理論展開

ベストセラーとなった『ナルシシズムの文化』（1979）の著者として知られるラッシュの提起する主題は、その斬新でセンセーショナルな独特の切り口のゆえに、多くの議論を喚起することとなった。しかしその反面、ジャーナリストイックなラッシュの社会批評は、その辛辣さゆえに「説教者」として揶揄され、また、「アンチ・リベラリズム」というレッテルのもとに語られることもしばしばあった¹⁵⁾。それゆえに、ラッシュの議論は、断片的に取り扱われるだけで、その体系的な評価は今までほとんどなされてこなかった。

確かに、ラッシュの研究生活が、その処女作『アメリカ・リベラルとロシア革命』（1962）¹⁶⁾から『唯一真実の天国』（1991）に至るまで、アメリカ・リベラリズム分析、そしてその批判に彩られるものであったことは事実である。しかしながら、忘れてはならないのは、ラッシュ

がその生涯をかけて追求しつづけたのは、アメリカ・ラディカリズムの再生という課題であったということである。ラッシュのアメリカ・リベラリズム批判は、アンチ・リベラルのそれではなく、あくまでアメリカ・ラディカリズムの再生という至上命題からでたものであった。そのような観点から、以下では、「ポピュリズム」論へと至るラッシュの思想的変遷を、アメリカ・ラディカリズム再生に向けての道程という視座から捉えなおし、整理したい。

ラッシュの研究生生活の初発段階における課題は、20世紀初頭の「革新主義時代（progressive era）」以降の指導的知識人における変容に焦点を当て、リベラリズムとラディカリズムとが融合し、その区別が曖昧なものとなっていく状況を描き出すことによって、アメリカ・ラディカリズムの衰退のプロセスを明らかにしつつ、戦後のリベラリズムとラディカリズムの真なる姿を暴き出すことであった。

ラッシュにおいて、指導的知識人たちの変容は、「知識人の孤立（isolation of intellectuals）」として捉えられている。ラッシュによれば、かつて、アメリカの知識人たちは、自らを中流階級の一員として位置づけながら、ラディカルな政治的闘争のオピニオン・リーダーたらんと望んできた。しかし、特に「革新主義時代」以降、その争点が、社会経済的危機を背景とした政治的なものから、教育改革、男女間関係といった文化的なものへとシフトしていくとともに、ラディカリズム対リベラリズムという対立軸が曖昧化していった。ラディカルな政治的闘争は、文化的「改革（reform）」へと道を譲ることとなったのである。その過程において、知識人たちは、中流階級から、そして現実の社会状況から次第に孤立していった。そして知識人たちは、

その代わりに、新たに「知識人階級」なるものを構成していった。そしてそれゆえに、ますます民衆たちの抱える現実的な諸問題を理解できなくなっていったばかりか、「全能の幻想（fantasy of omnipotence）」をも抱くようになっていったのである。ラッシュは、従来型のラディカリズムの衰退とともに生まれてきたこのような新しいラディカリズムの状況を「ニュー・ラディカリズム（new radicalism）」として表現している¹⁷⁾。

しかし、1960年代におけるニューレフトを軸としたラディカルな抵抗運動に直面して、ラッシュは新たな難題にぶち当たることとなる。それは、「政治的な理由というより、個人的な理由から」政治的闘争に加わる大衆という現実であった。彼らにとってラディカリズムは、もはや内面的空虚さを癒す「一つのセラピーのようなもの」¹⁸⁾と化していたのである。ラディカリズムの衰退を主に知識人の変容に焦点を合わせて捉えていたラッシュにとって、現代知識人の功罪を問うことが、ラディカリズムの活路の発見へとつながるのではないかという楽観的な希望があった。しかし、ニューレフト運動をとおり、現代人における「自律的な判断能力、イニシアティブ、自己修養の能力」の弱体化という現実を目の当たりにしたラッシュは、自らの議論の方向性を大きく転換させざるをえなくなった。そしてラッシュは、それらの弱体化が「『社会化』のパターンにおける根本的な変化」によってもたらされた「人格構造における長期的な変化」¹⁹⁾の結果であると考え、その関心を家族へと向けるようになった。それは、ラッシュが、その「根本的な変化」を、官僚主義的社会の到来とそれともなう家庭生活における変化という観点から捉えようとしたためである。そし

て、この転換こそが、後のラッシュの議論を「ナルシシズム」論へ、そして人間の本性をめぐる探求へと方向づけることとなったのである。

2. 「ナルシシズム」論の展開

（1）家族論の射程

家族をめぐるラッシュの研究（『心なき世界における聖域』1977）において前提となっているのは、現代アメリカ大衆社会が、新しいかたちの支配—依存関係を基盤とした新たな抑圧的社会であるという理解である²⁰⁾。ラッシュによれば、新たな抑圧的社会の到来は、「ブルジョワ社会の自由主義的段階を通じて進行した権威主義や権威主義的家族の漸次的侵食」にともなう「予期せざる結果」である。権威主義的家族の衰退とともに進展した家庭生活における大きな二つの変化、つまり、平等主義的家族の出現と子供の社会化機能の外部化が長期的に同時に進行したために、家族が徐々に市場や国家、そしてマスメディアといった外的影響力に対する「避難所（refuge）」としての役割能力を衰退させ、結果的に、「外部的強制から個人を自由にする代わりに、新たな支配の形態に個人を服従させる」こととなったのである²¹⁾。

現代における新たな支配者階級としてラッシュが想定しているのは、C.W.ミルズが明らかにしたような上層資本家と新しい管理エリートとが結合した産業エリート²²⁾や「ニュークラス」に代表される専門家エリートからなる見えにくいエリート階級である。ラッシュによれば、彼らの構成する支配的イデオロギーは、王や貴族、僧侶といったかつての支配者階級のそれと比してみえにくい。しかしそれは、「セラピー文化（therapeutic culture）」として、確かに

文化的側面に具現化している。ここでいう「セラピー文化」とは、個人的、家庭的な問題を社会全体の病として捉え、刑罰よりも治療に力点をおく「許容性（permissiveness）」の文化のことである。「セラピー文化」は、「セラピー（therapy）」の名のもとに、衰退した権威的家族に代わり、子供に対する監督や手引きを国家や専門家——学校やピアグループ、マスメディア、そして、「ヘルピング・プロフェッション（helping professions）」²³⁾——によって提供する。しかし、このような従来家族が担ってきた機能の社会への委譲は、普遍的な指導原理への偏重によって、また、生の地域社会から子供をいたずらに早く隔離することによって、現代人から場や時間の感覚を、つまり、自己を確立するためのよりどころを奪うこととなり、結果として、官僚主義的人間を再生産していくシステムを作りあげていくことになった。このように「許容性」という仮面の下には厳しいコントロールシステムが隠されているのである。そしてそのことは、同時に、家族内における絆を弱体化させることとなった。そして、その結果として生み出された人格構造こそ「ナルシズム（narcissism）」なのである。

（２）「母親依存」と「ナルシズム」的個人

ラッシュにおける「ナルシズム」という発想は、精神分裂病の心的要因として家庭生活における事例——家庭内の力関係の変化、みせかけの家族関係、親子間の世代境界の混乱など——に着目したL.ウィンやTh.リッツ、G.ベイトソンらの研究によって示唆されたものである²⁴⁾。それらの研究を受けて、ラッシュは、現代アメリカにおける一般的な家庭生活における特徴、つまり、「父親不在」や「モミズム

（momism）」として表現されるような家庭内における力関係の変化、家族の絆の衰退的傾向などといった特徴と、精神分裂病の家庭における事例が多くの点で共通することを理解するにいたった。そして、ラッシュは、その共通性を根拠に、彼らの母子関係に関する研究によりながら、「アメリカの母親が、なぜ支配的な親になったのか」を明らかにしようと試みている。

ラッシュによれば、「精神分裂病の家庭において、母親の力は、父親不在という状況下での家庭生活の効果的な運営や、主な厳格者としての母親の顕在化、もしくは、子供の成功に対する母親のプレッシャーに源を発するのではなく、それは、「他のすべてに課せられる、母親の精神錯乱の負担に源を発するのである」²⁵⁾。つまり、ベイトソンが「二重拘束理論（double-bind theory）」²⁶⁾において明らかにしているような母親の矛盾的な行動による脅迫や、不安定な平和を保つための他の構成員の自己の喪失こそが「母親依存」の実態なのである。

したがって、現代アメリカにおける「モミズム」として表現されるような「母親依存」の状態は、たんに父親の代わりに母親が家庭内の支配的地位に位置するようになったということの意味するわけではない。現代の、特に中流階級の家庭において「母親の初期の印象が、人格構造の基礎に残存する」のは、たんに母親の権威が増したためではなく、「外部的危険から構成員を守るための家族の能力の欠如」という状況下において「揺るぎない、そして情愛にあふれた両親との絆を形成することがより以上に困難なことを、子供たちが理解している」ためなのである。そして、家族の絆の衰退は、「母性の放棄の恐怖」による「懲罰に対する慢性的な恐怖を子どもに植えつけ」、「精神的サバイバル

（psychic survival）」を促すことになったというわけである²⁷⁾。

ラッシュは、この「精神的サバイバル」という精神状態に関する理解を深めるため、「無意識の精神生活の分析」²⁸⁾へと向かった。そして、それを「ナルシズム」として理解するようになったのである。

こうしてラッシュは、家族論をとおして、外部的危険からの「避難所」としての機能を家族が失いつつあるなか、新たな抑圧的社会において、現代人が「ナルシズム」的な兆候を示しつつあるということを発見した。そして、ラッシュは、「家族における状態は全体社会の鏡のような状態である」²⁹⁾として、この発見を、「歴史的発展の第三段階」として到来しつつあった大衆社会との関連において統合的に論じ、アメリカ大衆社会における「ナルシズム」的人間の再生産図式を明らかにしようとした。その試みが結実したのが、大著『ナルシズムの文化』なのである。

（3）『ナルシズムの文化』

1979年に出版された『ナルシズムの文化』は、そのあまりにもセンセーショナルな内容のためラッシュの名を一躍世に広めることとなった。しかしその反面、ラッシュにおける「ナルシズム」概念の曖昧さや大衆社会、文化分析への援用の仕方に対する批判もある³⁰⁾。そしてそのことは、ラッシュの思想体系においてこの時期の研究が占める位置を曖昧にする一因ともなっている。

この著作においてラッシュが明らかにしようとしたことは、アメリカ大衆社会が、エリート支配による新たな抑圧的支配—依存関係によってかたちづけられているという前提のもと、第

一に、現代の官僚主義社会においては、「ナルシズム」的人格構造こそが最も適合的な人格構造であるということである。

ナルシストは、・・・（略）・・・企業、政治機構、官僚政治体制においても高い地位につくようになってきている。・・・（略）・・・内面では苦悩を抱えながらも、ナルシストは官僚制で成功をおさめるのに役立つ特徴をいろいろとそなえている。官僚制は人間関係をたくみにあやつる才能を奨励し、個人的に深く相手とかかわりあうことをさまたげる。また同時に、ナルシストがその自尊心を保つためにぜひとも必要なかっさいをも与えてくれるのである³¹⁾。

そして第二に、それゆえに家族という「避難所」を失ったまさに「普通の人々」が、新たな抑圧的社会において「ナルシズム」的特徴とともに再生産されつつあるということである。

近代資本主義社会はナルシストを非常に目立つ存在にするようになっただけではなく、あらゆる人々のナルシストの特徴を強めてもいる。その方法にはいろいろある——まず、ナルシズムを非常に魅力的な形ではなばなく見せびらかすことによって、あるいは、親の権威をぐらつかせ子どもたちを成長しにくくすることによって。しかし、とりわけ効果的なのは、さまざまな形の官僚主義的依存を生み出すことによってだ³²⁾。

つまり、現代の官僚主義社会においては、まさに「ナルシズム」的人格構造の持ち主こそが成功をおさめるに適した特徴を色々と備えており、先に指摘したような「ナルシズム」を生み出しやすい家庭生活の状況下において、大規模官僚制組織やマスメディアの支配のもと社会化されるあらゆる人々が、「ナルシズム」

的特徴とともに官僚主義的人間として再生産されつつあるということをラッシュは告発しようとしたのである。そしてラッシュは、その事実がアメリカ大衆社会の文化的側面に、「精神的サバイバル」、「歴史的時間感覚の欠如」、「快楽主義（hedonism）」として反映しているということを示すために、主に新たな支配的イデオロギーとの関係に焦点を合わせた「セラピー文化」というそれまでの表現を、「ナルシズムの文化」として捉えなおしたのである。しかし、それゆえに「ナルシズム」が強調されすぎてしまい、ひとり歩きした感は否めない。

この著作における「ナルシズム」論の土台となっているのは、「他人指向型（other-directed type）」、「組織人間（organization man）」として捉えられてきたそれまでの官僚主義的人間像に関する研究である³³⁾。しかしラッシュは、一方で、アメリカ大衆の有する社交性、依存性といった特徴が、「パーソナリティメカニズムの根本的变化」³⁴⁾の結果であるということを示したそれらの研究によりながら、他方で、それら表面的な特徴と同時に彼らが併せ持つ慢性的な不安感という病理的側面に着目しつつ、彼らの「もっと底の深い現実」³⁵⁾を明らかにしようとしたのである。

ラッシュは、「ナルシズム」的個人について、以下のように述べている。

ナルシストは、自分が全能だという幻想にとらわれているくせに、その実、自分の自尊心を確認するのに他に頼らなければならない。・・・（略）・・・家族の絆や制度の抑圧からは自由になったが、だからといって、自分一人の足で立ち、個人としての自分を誇れるようにはなれなかった。自由になったおかげで、かえって不安感にとらわれるようになったの

だ。他人に注目してもらって、その注目の中に「壮大なる自己」の姿を見たり、名声や権力やカリスマをもった人々にくっついていたりして、やっとこの不安感にうちかつだけなのだ³⁶⁾。

ラッシュは、「二次的ナルシズム（secondly narcissism）」に関する精神分析的見解に依拠しながら³⁷⁾、社交性、依存性といった表面的な現象が、このような慢性的な不安感に対する退行的な「ナルシズム」的防衛機制の現われであるということを示したものである。

このような病理的な特徴を有する人格構造が、家庭生活の長期的な変化の過程において、新たな抑圧的社会に適合的なかたちで一般化されつつあるという発見は、本来ありうべき人間的成熟の可能性の模索へとラッシュの議論を方向づけることとなった。そしてラッシュは、「ナルシズム」的人間を軸として、それに代わるありうべき人間像を求めて、「ナルシズム」論を「自己性（selfhood）」論へと展開させていくことになる。

3. 人間の本性をめぐる

(1) 「情緒的成熟」に関して

ラッシュの「ナルシズム」論は、次作『ミニマルセルフ』（1983）において大きな展開をみせることになる。ここにおいて、ラッシュの関心は「二次的ナルシズム」から「一次的ナルシズム（primary narcissism）」へとシフトしている。それは、人間の本性という観点から、「ナルシズム」的人間像に代わるありうべき人間像を提示しようとするラッシュの意図のためである。そして、そうした意図からラッシュが導入したのが「自己性」という概念であ

る。ラッシュはこの「自己性」を中心とした理論枠組みにおいて「ナルシズム」的人間を「最小限の自己性（minimal selfhood）」として位置づけなおすことによって、その「自己性」の達成というかたちであるべき人間像を提示しようと試みている。そして、この取り組みが、後のニーバー思想再評価の契機となるということとをここであらかじめ指摘しておきたい。

「自己性」とは、ラッシュによれば、「事物の自然の秩序のなかで人間が矛盾した位置を占めているという事実についての不可避的な認識」である。それは、「生命の本来の源（original source of life）とわれわれとの分離」の認識、もしくは「罪の意識、つまり、人間の向上心と人間の限界との間の深淵に対する痛ましい認識」³⁸⁾なのである。したがって「自己性」の達成とは、人間の「限界と依存性とを否定することなく、つかの間の世界を理解し支配するような活動という方法によって原始的な一体感をもう一度とらえようとする、終わることなき苦闘と組み合わせさせた認識」³⁹⁾を人々が獲得することである。

ラッシュは、「情緒的成熟（emotional maturity）」という観点からこの「自己性」に関するなんらかの見識を提示しようと試みている。

ラッシュは、「情緒的成熟」について以下のように論じている。

情緒的成熟のための最大の望み、または——もしこのようないい方がそのような結果を楽観視し過ぎていたり、病理的なものとノーマルな発達をはっきりと区別しすぎているようなら——無力感にさいなまれる精神的苦痛の対極にある通常の不幸をえる最大の希望は、分離と結合の間、個人化と依存の間にある創造的な緊張

にあるようだ。いずれにしろ、自分自身とは分離しており自分の気まぐれにはしたがってくれない人々への欲求と依存を認識するところにあるのだ⁴⁰⁾。

このような緊張を認識する上で重要な役割を果たすのが、「エディプス・コンプレックス」である。この「エディプス・コンプレックス」に関するラッシュの見解を要約すると次のようになる。

ラッシュによれば、「正常な心理的発達とは単に家父長的権威が快楽原則（pleasure principle）にとつかわるということ、あるいは母親からの完全な分離ということだけでは理解できない」ものである。いいかえれば、それは、つまり「母親を裏切ることなく父親を受け入れる」というかたちで「エディプス・コンプレックス」が解消されるにかかっていることである。「エディプス・コンプレックス」は、たんに「去勢恐怖を基とした懲罰的な超自我（super ego）を子供に残す」ものではない。「去勢不安（castration anxiety）」そのものは「分離不安（separation anxiety）」の後の形態でしかなく、より懲罰的な超自我先駆態は、「生命の源そのものを破壊しようとする強い衝動によってひきおこされる」母親による報復への恐怖を表しているのである。したがって、エディプスの経験は、この母性的な超自我先駆態を、「インパーソナルな権威の原理」を加えていくことで弱めようとするものとして理解されなければならないのである⁴¹⁾。

ラッシュは、このような見解をもとに、「情緒的成熟」を分離と結合との間における緊張の認識として理解した。そして、「ナルシズム」的個人は、この緊張の認識の現代社会における

獲得の困難性との関係において捉えなおされることとなった。ラッシュによれば、現代家族における平等主義や「父親不在」といった状況下において、エディプス・コンプレックスの満足な解消が、つまり「インパーソナルな權威の原理」を加えることによって母性的な超自我先駆態を弱めることが困難になった。そして、その結果として、「分離不安」と、分離の事実を否定しようとする「全能の幻想」という原初的な防衛機制の影響が多くの現代人の人格構造に残存し、「ナルシズム」的個人が生み出されることとなったのである。

この「情緒的成熟」過程に関する精神分析の見識は、それが幼児期の発達過程に関する見識であるがゆえに、ラッシュにとって、人間の本性を理解する上で重要な鍵となるものであった。

（２）「自己性」論の展開

ラッシュは、「情緒的成熟」過程を「自己性の内面史」として捉え、この幼児期の発達過程に関する精神分析的な見識をもとに、「自己性」に関するなんらかの見解を提示しようとした。しかしながら、『ミニマルセルフ』において、この精神分析的な見識がどのようなかたちで「自己性」論に結びついているかについての説明は十分なされているとはいえない。したがって、若干の曖昧さを覚悟の上、彼のいわんとするところを解釈すると次のようになる。

まず、ラッシュの「自己性」論において、母子関係に対応するのが自然と人間との関係である⁴²⁾。そして、分離と結合との緊張関係を認識するための媒介となるのが「自己意識（self-consciousness）」である。ラッシュによれば、「自己意識」は、「自己の外側の観点に立って、

自己を見る能力」、つまり、客体として自己を意識する能力であり、それゆえに「自然を支配する力の感覚と自然からの疎外感というふたつの感覚に通じ」るものである。「自己意識」によって人間は、「優越感から来る誇りと、弱さと依存から来る屈辱感との間を揺れ動くこととなる」⁴³⁾。この「自己意識」を介して、人間は「自己性」を達成することになるのである。しかし、ラッシュによれば、この「自己性」を獲得する上で、幼児期における「情緒的成熟」が決定的な役割を果たしている。なぜなら、まず第一に、「未成熟なままの誕生と長い依存期間」という人間存在の不可避的な事実、その後の「人間心理の主要な要素」⁴⁴⁾となるためである。そして第二に、もし「情緒的成熟」を前提とするならば、「自己意識」は「自己性」の達成に向けて作用するが、もしそうでないならば、「自己意識」は自然からの分離という不可避的な事実の否定に向けて作用するためである。この「自己意識」の負の側面が現実化したのが「ナルシズム」的人間なのである。

ラッシュによれば、「ナルシズム」的発達を前提とした場合、「自己意識」は、自然から人間が分離しているという事実の受容ではなく、その事実の否定による「自己性」の達成、つまり「自己と非自己との区別」の否定による「最小限の自己性」の達成に向けて作用するのである。ラッシュは、「ナルシズム」的人間を「自己性」の理論枠組みにおいて「最小限の自己性」として捉えなおすことによって、それを、人間存在に関する「緊張（tension）」、「分離（division）」、「葛藤（conflict）」といった性質の一切を否定するものとして批判的に論じているのである。

ラッシュは、人間の内面的生活に関する精神

分析的議論をとおして、幼児性から成熟に至る過程のなかに人間の本性を理解する上で重要な見識、つまり分離と結合との間における緊張関係に関する見識をえた。そしてその見識を最終的に「自己性」論において摂取することによって、ラッシュの議論は「自己性」の達成を目指すというかたちで積極的に方向づけられることとなる⁴⁵⁾。

（3）ニーバー思想との出会い

「自己性」をめぐる探求は、ラッシュの関心をニーバー思想、そしてユダヤ—キリスト教的思想の伝統へと向かわせる大きな契機となった。それは、ラッシュが、精神分析理論に依拠しながらえた自らの人間観とニーバーにおけるユダヤ—キリスト教的人間観との間に、ある共通性を発見したためである⁴⁶⁾。その共通性とは、ラッシュが「自己性」論をとおしてえた、「事物の自然の秩序のなかで人間が矛盾した位置を占めている」という見識と同じものを、ニーバーにおける人間観が有しているということである。

高橋義文氏によれば、ニーバーにおいて人間は、「自然（nature）」と「精神（spirit）」の逆説的合流点に立つ存在として捉えられている。人間は、一方で自然の偶発性に従って生きる「必然性の動物（the creature of necessity）」である。しかし同時に、他方で人間は自然の子以上の「自己超越の能力」を有する存在でもある。人間は、この両面を合わせもつ存在であり、その両方が生み出す果実が「個人性（individuality）」である。しかしニーバーにおいて、人間の真の「個人性」を特徴づけているものは「精神」の方であり、したがって「精神」としての人間という局面こそ真の自己なのである。

「自己は自己超越する瞬間において、自らの有限性を悟り、自らの罪を意識する」。そして「この自己超越の瞬間にある自己は、自己を中心としてそこから世界を見わたす自己と、世界と自己を外側から見る自己との間の緊張の中にある」のである⁴⁷⁾。この緊張は、まさにラッシュが分離と結合との間にみた緊張と同じものであった。そして、ニーバーにおいても、人間が本来的にあるためには、この緊張を、つまり「疎外」が「人間存在の通常条件である」⁴⁸⁾ために、人間は不可避免的に「原初的な一体感」を求めてもがきつづける存在であるということを認識できるか否かにかかっているのである。

このように、人間の本性に関するニーバーの見識のなかに自らの見識との共通性を発見したラッシュは、70年代から80年代初頭にかけて精神分析、正統派フロイト主義に向けられていたその情熱を、一転してニーバー的ユダヤ—キリスト教思想へと向けるようになった。ラッシュは、後に次のように述べている。

自分は「絶対に愛されないのだ」という内面的確信に苦しんでいる人々に、精神分析は本当に何かなしうだろうか。結局のところ、おそらくは宗教こそ、その答えであろう⁴⁹⁾。

このようなラッシュの決断の背景には、第一に、ニューレフトに対するラッシュの幻滅がある。1960年代のニューレフトの闘争に直面して、ラッシュは、精神分析的視座からの解放の要求が、結局は物質的豊かさの存在を前提とした退行的解決策しか提示しえないことを痛感したのである。そして第二に、先の共通性の発見をとおして、ラッシュが、公民権運動という民主主義的闘争においてユダヤ—キリスト教的精神が果たした役割の重要性を理解するにいたっ

たことがある。その役割とは、詳しくは後で論じるが、民衆の「憤慨（resentment）」を道徳的に「修養（discipline）」する役割である。

そもそもラッシュの「ポピュリズム」論の背景に、公民権運動を機に盛り上がったアメリカ・19世紀ポピュリズム再評価の動きがあることはすでに指摘したとおりである。そのような流れのなかで、ラッシュは、ポピュリズムとの関連において公民権運動を捉えなおし、一方で公民権運動の強さの源として「南部黒人の下層中流階級文化と南部の地域文化」が生み出した「複雑かつ両価的な関係」⁵⁰⁾に注目するとともに、他方でその精神的支柱であったキング牧師の倫理的主張のなかに垣間みられるポピュリスト的資質にも注目している。ラッシュにとって、「キングは、社会的福音神学においてはリベラリストであったが、黒人が自分の生活に責任をもたなければならないことを強調した点で、またたとえば勤勉、禁酒、自己修養といったプチ・ブルジョア（petty bourgeois）的な徳を賛美した点で、ひとりのポピュリスト」⁵¹⁾であったのである。ラッシュは、公民権運動の原動力をその二つの側面、つまり、南部における文化的側面と、キング牧師をとおして広められた「プチ・ブルジョア」的諸徳を指針とした倫理的側面との融合にあったとみている。そしてラッシュは、キング牧師の精神的側面に対するニーバーの影響に着目することによって、その後の「ポピュリズム」論を特徴づける重要な発見をすることになる。それは、第一に、ユダヤーキリスト教的精神が「プチ・ブルジョア」的諸徳を養いうるということである。そして第二に、下層中流階級文化とユダヤーキリスト教的精神とが結びつくことによって、民主主義的闘争がその力強さを増すということである。

つまりラッシュは、ユダヤーキリスト教的思想の伝統が、ニューレフトよりもむしろ現実的にポピュラー・ラディカリズムを精神的に基礎づける力を有しているということを公民権運動をとおして再確認したのである。

・「21世紀に向けたポピュリズム」の構想 ——「希望」と「限界」をめぐる——

1. 希望の再生を求めて

（1）「ポピュリズム」というヴィジョン

「ポピュリズム」論においてラッシュが提示しようとしたヴィジョンは、単純かつ明快である。それは、ひとことでいえば「英雄たちの世界」である。「英雄たちの世界」は、「普通の人々」が、「『だれにも共通な』ものとしての英雄的資質（heroism）というモデル」⁵²⁾をもとに、「会話」し、「論争」し、そしてそこから学び、人々から「尊敬」（respect）されるよう「自己修養（self-discipline）」していくことによってお互いがお互いを「英雄」たらしめるような、「尊敬の原理（principle of respect）」にもとづく世界である。このようなヴィジョンの根幹には、金持ちではないが、しかし経済的には自立し、政治的議論を積極的に行うことのできる小規模所有者・生産者たちをその主たる担い手として想定する、共和主義的伝統を背景とした「小人（little man）のポピュリズム」的ビジョンが据えられている。

しかし、ラッシュにおいても、「ポピュリズム」を担うべき小規模所有者・生産者たちの経済的、精神的基盤が掘り崩されてきたという事実は、否定しようもない現実であった。そこでラッシュが着目したのが、アメリカの下層中流階級文化において維持されている、「プチ・ブ

ルジョア」文化の積極的な特徴，すなわち，「道徳的現実主義」，「限界への敬意」，「進歩に対する懐疑」といった特徴であった。これらのような「プチ・ブルジョア」的特徴は，商店主や小規模経営者，そして独立した職人といったかつての所有者階級の衰退と，現代における中流階級の上層・下層への二極分化によっていまやすたれつつある⁵³⁾。したがって，それらの特徴を受けついでいる下層中流階級文化こそが，現代アメリカ社会において唯一，「ポピュリズム」を支える「英雄的」，「プチ・ブルジョア」的諸徳——「自己信頼（self-reliance）」や「自己修養」，「技量（workmanship）」，「忠誠（loyalty）」など——を培養する土壌となりうるのではないか，ラッシュはそう考えたのである。しかし他方で，下層中流階級文化が同時に「人種の優越感，ネイティビズム，そして知識人への反感」⁵⁴⁾といった諸悪を生み出す土壌ともなることを，そしてしばしば，それらが特定のイデオロギーと結びつくことによって民衆たちを反動化させることもラッシュは否定しない。1970年代アメリカにおける「右翼的ポピュリズム」はその際たる事例であった。したがって，彼らの「憤慨」を，その「プチ・ブルジョア」的側面を生かしつつ，いかに道徳的に「修養」するかということがラッシュにとって最大の課題であった。そして，彼らの道徳的「修養」にとって不可欠なものとして捉えられ，それゆえに「ポピュリズム」論の根幹を彩ることになったのが，「希望」と「限界」という二つの概念である。

（２）「希望」と「限界」

「希望」と「限界」をめぐる議論が展開されるのは，ラッシュの生前最後の著であり，彼が

最も積極的に「ポピュリズム」について論じた『唯一真実の天国』においてである。ここでの中心的課題は，まさに「限界」という認識のあり方とその認識に基礎づけられる「希望」という精神的状態を，現代アメリカ社会という特殊歴史的な状況下において，いかにして人々が獲得しうるかということにあった。

ラッシュにとって，「希望」は，「ポピュリズム」の主役である「普通の人々」をラディカルな闘争へと導く最も活力ある源泉であった。すでにみたように，疎外を「人間存在の通常の状態」として捉えるラッシュにとって，「喪失と挫折の経験」こそが「日常生活の基本構造のほとんどを作り上げる」⁵⁵⁾のであり，「ポピュリズム」は，そのような経験を源泉として絶えず躍動しつづけるラディカリズムのヴィジョンでなければならない。それゆえに，現代社会において，「喪失と挫折の経験」を日々繰り返し，失望や絶望の淵にある民衆たちを，民主主義的闘争へと駆り立てる源泉こそが「希望」なのである。しかしながら，現代社会における政治的アパシーや倫理的アノミーといった病理的状況は，「希望」をもつことの困難性を如実に反映するものであった。それどころか，詳しくは後述するが，現代における「希望」はその活力を失い，「楽観主義」とほとんど区別のつかないものと化しつつあり，現代の精神的雰囲気は，「楽観主義」と幻滅との安易な循環に彩られつつある。したがって，「希望」の再生が，ラッシュの「ポピュリズム」論の中心的課題となったのである。

「希望」と同時に「限界」の認識の再生が模索されたのは，「希望として描写されるような性質は，その限界への直面において良き生を主張するもの」⁵⁶⁾であるという彼の理解のためで

ある。ラッシュの「ポピュリズム」論の文脈において、「限界」は、簡単にいえば事物の秩序における人間の力や自由の限界のことである。しかしそれは、事物の秩序に対する人間の全面的依存性を意味するものでも、人間がその「能力（competence）」を発揮する可能性を否定するものでもない。「限界」の認識は、その両者間における緊張関係を弁証法的に媒介し、人々が統一的な世界像を獲得することを可能にする認識である。「希望」は、この「限界」の認識によって媒介された人間本性や歴史に関する理解をもとに引き出される精神的状態なのである。

「希望」の再生に向けて、ラッシュにおいてもっとも重要だったのは、民衆の「憤慨」を道徳的に「修養」させる契機を内在化した「希望」概念を提示することであった。日常生活における民衆たちの幻滅が特定のイデオロギーと結びつくことによって反動化しないために、ラッシュにとって不可欠であったのは、民衆たちの幻滅を、「憤慨」の道徳的な「修養」を不可避的にならなければならない「希望」へと転化させるなんらかの精神的支柱であった。その際、ラッシュに一つの回答を与えるきっかけとなったのが、ニーバー思想であった。ラッシュは、公民権運動における非暴力主義の主張のなかに、ニーバーにおける「憤慨に対する精神的修養（spiritual discipline against resentment）」による「非暴力的強制（nonviolent coercion）」の主張⁵⁷⁾の影響をみいだすことによって、ユダヤ—キリスト教的精神の力をまざまざとみせつけられることとなった。もちろん、「やけくそになっていた人々を能動的で自負心にとんだ市民につくりかえ」⁵⁸⁾た、公民権運動の精神的支柱であったキング牧師の指導力は特筆に値するも

のであった。しかしラッシュにとって、その指導力を支え、そして、南部黒人下層中流階級における市民的精神を支えたものが、キング牧師を介したユダヤ—キリスト教思想、そして、そのユダヤ—キリスト教的精神の指針としての「徳」であったということもまた疑いようのない事実であった⁵⁹⁾。

かくしてラッシュは、公民権運動において民衆の「憤慨」を道徳的に「修養」する上で果たしたユダヤ—キリスト教的精神の役割を理解するとともに、「ポピュリズム」の精神的支柱としての役割をユダヤ—キリスト教的精神が担いようことを発見したのである。したがって、ここでまず指摘しておかなければならないのは、ラッシュにおける「希望」が、「信頼（trust）」や「奇跡（wonder）」とともに同様の精神的状態として超越的な原理に対する人間の依存性と関係づけながら論じられ、「限界」とともに、まさにニーバー的なユダヤ—キリスト教的思考様式にもとづいて導き出された概念であるということである。

ニーバーにおける思考様式とは、千葉眞氏によれば、K.バルトの弁証法神学やK.マルクスの弁証法的唯物論とは区別されるような、神の審判と恩寵、正義と憐れみとからなる弁証法的超越をその思想的基盤とした「預言者的」な弁証法的思考様式である⁶⁰⁾。このニーバーの理論枠組みをもとに、ラッシュにおける「希望」と「限界」との関係を捉えなおすことによって明らかになるのは、第一に、「限界」という概念が、永遠と時間、絶対と偶然といった弁証法的に関係づけられた存在論的枠組において、人間本性や歴史を理解することを可能とするための媒介項として位置づけられているということである。そして第二に、「希望」が、このような

意味での「限界」の認識によって媒介された人間観、歴史観をもとにはじめて引き出されうるということである。

2. 現代的「進歩」の概念とその批判

（1）「自己性」論から歴史論へ

「希望」と「限界」を中心として構成された「ポピュリズム」論の理論枠組みにおいて重要な位置を占めているのは、「進歩」の概念に対する批判を軸とした歴史観をめぐる議論である。ラッシュは、「希望」が有していた活力の衰退的傾向を導いた最大の要因として「進歩」の概念をとりあげ、それに対する批判を展開している。それは、まさに「進歩」の概念こそが、「限界」の認識の獲得を過去において支えてきた様々な基盤——小規模生産者、所有者を中心としたコミュニティー、宗教など——に対する近代リベラリズムによる掘り崩しを、「改良（improvement）」という名目を付与することによって倫理的に正当化してきたというラッシュの理解のためである。このような進歩批判を軸としたラッシュの理論展開にもニーバー思想の深い影響を伺うことができる。

ニーバーによれば、先に指摘した「自己超越の能力」こそが「人間に歴史を創造する力を与える」。

人間の歴史は自然的な過程において根拠づけられるが、しかしそれは、自然的な因果関係の定められた連鎖や自然界の気まぐれな変化や出現より以上のものである。・・・（略）・・・自然の流れを超越する人間の自由が、その意識の中で一定期間の時間を捉え、それによって歴史を知る可能性を人間に与える。それはまた人間が、自然の因果的連鎖を変更し、再編し、改変し、それによって歴史を形成することが出来るようにする⁶¹⁾。

しかし、この能力のゆえに人間は、「その限界を認めようとしない自己神化につながる傲慢の罪に」⁶²⁾ 墮するのである。ニーバーは、以下のように述べている。

人間は罪人である。人間の罪は神に対する謀反として定義される。・・・（略）・・・人間は個人であるが、自分だけで充足したものではない。彼の本性の法則は愛、即ち、彼の生命の中心であり、源である神に従うことにおける生命と生命との調和あるつながりである。この法則は、人間が自分自身を己が生命の中心とし、源としようとする時、潰される。それ故に、神への謀反は精神から肉体へと感染してひろがり、肉体の調和をも乱すものではあるが、人間の罪は精神的なものであって、肉体的なものではない。云いかえれば、人間は、全体の中で一つの制約された個人であるが故に罪人だということではなくて、むしろ、全体を見渡すことの出来る能力そのものによって、自分自身を全体と考えるという誤りに落とし込まれるが故に罪人なのである⁶³⁾。

ラッシュにおける「自己意識」が、ニーバー的「自己超越の能力」を意味する概念であることは先に指摘したとおりである。したがって、「自己意識」は、人間の歴史的営為の過大評価を促す契機をも内在するものとして理解されている。それゆえに、ラッシュは、このようなニーバー思想の影響を受けつつ、「自己性」論をとおしてえた知見を、歴史観をめぐる議論へと発展させたのである。そして、その結果として、批判の対象として浮上してきたのが「進歩」の概念なのである。それは、「進歩」の概念こそが、「自己充足（self-sufficiency）」という幻想を人間に与え、「生命と生命との調和あるつながり」を打ち壊してきた元凶だからである。そして、ラッシュが初期のころから抱きつづけて

きたアメリカ・リベラリズムに対する疑念は、ここにきて歴史観の問題として、つまり、人間存在の有限性を否定する永遠の「進歩」という幻想の問題として結実することとなった。

（２）「進歩」の観念をめぐる

ラッシュによれば、「進歩」幻想を背景としたリベラリズムによる「改良」によって、民衆たちが「限界」の認識とそれに媒介される人間観、歴史観を獲得することが困難となっていくとともに、「希望」はその形態を徐々に変化させていくことになった。そして、「限界」の認識によって基礎づけられなくなった「希望」はその活力を失い、「限界」の認識に代わって、まさにその基盤の掘り崩しにおいて重要な役割を担った「進歩」の観念によって担保されるようになったのである。しかし、ラッシュによれば、近代を精神的に支えてきた「進歩」の観念に対する信頼は、20世紀における世界規模での戦争の経験や環境問題などをとおして現代では揺らぎつつある。したがって、「進歩」の観念は、「希望」を担保する力を確実に失いつつあるのであるが、しかしラッシュは、それでもなお、現代において「希望」を担保しているものは「進歩」の観念なのだという。

かつてE.H.カーは、「進歩」を「人間の可能性の漸次的発展」という意味に読み替え、そうすることによって「進歩」の観念を、社会が進むべき方向を照らし出し、「まだ生まれぬ世代のためを思って、現存の世代に犠牲を押し付ける」ために不可欠なものとして論じた⁶⁴⁾。しかし、ラッシュは、「進歩」の観念の現代における抵抗力を、カーとは別の角度から捉えることによって、現代的「進歩」の観念の本質について批判的に明らかにしようと試みている。

ラッシュは、「進歩」の観念をめぐる、二つの見解があると考えている。それは第一に、「進歩」の観念をキリスト教的終末論が世俗化した歴史観として捉える見解である。そして第二に、それを啓蒙主義思想によって基礎づけられた歴史観として捉える見解である。

まず第一の見解は、「進歩」の観念をキリスト教的な「摂理（providence）」に対する信仰の世俗化バージョンとして解釈する、H・ブルーメンベルグが「世俗化定理（secularization thesis）」⁶⁵⁾というところの見解である。この見解は、「進歩」の起源を、キリスト教的終末論が古代ギリシャにおける「回帰的な循環」の歴史観を打ち破り、究極的な救済への道筋を提示したことに求めようとする。しかし、有賀弘氏によれば、キリスト教的終末論は現世に対する否定的な要因を内包するものであり、多くの場合、千年王国へといたる道程は「退歩」として捉えられている。また、キリスト教的精神性においては、「目的論的な世界観も機械論的な世界観も、究極的にはスタティックな『神の秩序』に包摂されるのであり、そこでは物質文明の展開を追い求めるような、人間中心の世界観は生まれえない」。では、「進歩」の観念の源泉をキリスト教以外に求めるとすれば、それはいったいどこに求められるべきなのであろうか。有賀氏は、「神の秩序を打ちこわして、この世界が絶えざる進歩への舞台であるという観点が登場してくるためには」、唯物論的な思考様式への転換が必要であって、その役割をフランス啓蒙が担ったのだとしている⁶⁶⁾。また、S.S.ウォリンは、フランスの哲学者たちを中心とした18世紀の「リベラル知識人たち」による、既成の社会的階層制や保守的イデオロギーに対する攻撃のなかで、「進歩」の観念がはじ

めて通俗化されたと指摘している⁶⁷⁾。このような、近代科学の驚異的な発展と、そのことを可能にしたヨーロッパ文化に対する絶大な自信を背景として、サン・ピエール、ヴォルテール、コンドルセらフランス啓蒙主義の思想家たちによって確立されたとする見解が、第二の見解である⁶⁸⁾。

「進歩」の観念をめぐるラッシュの立場は、このどちらの見解とも異なるものである。もちろん、ラッシュにおいても、歴史意識の転換という点からいえば「進歩」史観に対するキリスト教の貢献は否定できるものではなかった。しかし、キリスト教的な歴史観が、たとえ「無作為性 (randomness) から歴史を救ったとしても、... (略) ...進歩主義的な改良への信仰を示」⁶⁹⁾したわけではないのである。ラッシュによれば、「キリスト教的精神の道徳的中枢」である「預言者の伝統」において、「神の国 (Kingdom of God) は、世界の終末、もしくは『未来社会の理想』として描かれるものではなかった。「現世の事象のはかなさ、特に『滅びゆきし世の定め (doom of threatened societies)』が有する審判の下に約束された、信仰心満ち溢る生活の場として描かれるもの」こそが「神の国」⁷⁰⁾であったのである。

そしてまた、ラッシュも、転換された歴史意識のイデオロギー化を、近代以降、「進歩」の名のもとに推し進めた原動力の一つはやはり啓蒙主義思想であったとみていた。しかし、啓蒙主義の思想家たちが確信をもって期待した「世界市民主義的理想 (cosmopolitan ideal)」⁷¹⁾は、「20世紀における帝国列強間の対立や、市場をめぐる国家間競争、地球規模の戦争の経験」⁷²⁾によって、現代社会においてその思想的魅力を失いつつある。それにもかかわらず、

「進歩」の観念は、その意味を質的に変化させながら現代においてなおも存続しているのである。したがって、現代的「進歩」の観念を、近代的なそれと同じようにたんに啓蒙主義の産物として捉えてはならない。現代的「進歩」の観念は、決して「人間本性の完全性 - 非現実的な理性と愛の力 - を約束するような」⁷³⁾啓蒙主義的ユートピアの約束ではなく、「すべてにおいて予測できない結末に向けた着実な改良」を約束する、たんなる「絶望に対する解毒剤 (antidote to despair)」⁷⁴⁾にすぎないのである。

以上のような理解をもとにラッシュは、啓蒙主義に覆い隠されてきたもう一つの動因を明らかにしようと試みている。それは、B.マンデビル、D.ヒューム、A.スミスといった18世紀倫理学者たちによる「欲望の道徳的復権 (moral rehabilitation of desire)」である。ラッシュによれば、彼らに共通していえることは、飽くなき「本能的欲望 (appetite)」の解放を倫理的側面から正当化しようとしたことである。その結果、社会的盛衰の古典的循環は打ち壊され、限界なく拡大しつづける社会の形態が生み出されることになった。ラッシュにとって、「本能的欲望」の解放を積極的な意味において捉えなおす上で、もっとも重要な役割を果たしたのがスミスであった。つまり、「歴史に関する生物学的な着想やそれと関係づけられていた自己否定的道徳を暗黙裡に拒絶する」こととなったスミスの議論こそが、「本能的欲望」を墮落や衰退と関係づけて捉えようとしたストア的な見解を打破した。そして「本能的欲望」を「欲望充足のために必要な生産機構の無制限的な拡大」を導くものとして捉えなおすことによって、それに積極的な意味を付与したという

わけである⁷⁵⁾。

ラッシュの見解は、この18世紀における「本能的欲望」の倫理的正当化が、結果として、啓蒙主義的な「世界市民主義的理想」を倫理面、そして経済面において支持する強力な動因となることによって、ひとまずはユートピア的な仮面を被りながら「進歩」幻想が発展してきたというものである。したがって、ラッシュにおいて、現代におけるユートピアニズム崩壊後に発揮されている「進歩」幻想の「驚くべき抵抗力」は、倫理的に正当化された「本能的欲望」を主たる動力源とするものとして捉えられている。

（3）現代的「進歩」の観念

ラッシュは、18世紀における「本能的欲望」の倫理的正当化が、「進歩」の観念、特にその現代版の源泉として寄与しているということを明らかにしながらも、しかし18世紀的「進歩」の観念と現代におけるそれとは同じものではないともしている。それは、スミスが、同時に「豊かさの近代的発見」によって導かれるであろう「楽観主義（optimism）」に対する留保的態度をも堅持していたためである。

ラッシュは、スミスの「消えることなき『ストア哲学』への傾倒」を見落としてはならないとしている。確かにスミスは、ストア的な「自己否定（self-denial）の徳よりも、『控えめで、寛大で、愛想のいい徳』の方が商業社会に適していることをとてもよく理解していた」。しかし、スミス自身は、概して「自己否定の徳」の方を好んでいたのである。つまり、18世紀的「進歩」の観念は、商業社会と「徳」との関係が維持されることによって「楽観主義」が抑制されることを前提としたものであった⁷⁶⁾。このような理解をもとに、ラッシュは、この「楽観

主義」を抑制していた「徳」の衰退という観点から「進歩」の観念について捉えなおすことによって、現代的「進歩」の観念の本質を明らかにしようと試みている。

ラッシュによれば、「徳」の衰退の最大の契機は、特にアメリカにおいては民主主義と消費との間における妥協にある。それは、経済的發展が、一方で万人の富裕という理想を生み出し、他方で生活水準を向上させるという理由において民主主義の条件として正当性を付与されるようになったためである。その結果として、民主主義の担い手が「市民」から「消費者」へと読み替えられることになり、民主主義にとっての「徳」の重要性が衰退していった。それとともに、「進歩」の観念も「徳」とは無関係なものとなり、「進歩」は、主に経済的發展の文脈においてのみ理解されるようになった。そして、「進歩と消費との連合は、いかにその連合が参加民主主義の概念を弱体化させようとも、アメリカ人が進歩イデオロギーを復権させ、それを新たな、そして固定的な基礎に据えることを可能としたのである」⁷⁷⁾。

ラッシュは、現代的「進歩」の観念の本質を「本能的欲望」の解放と永続的な経済的發展の文脈において捉えなおすことによって、それが、たんに啓蒙主義的な「世界市民主義的理想」に端を発する世俗的ユートピアの約束ではないことを理解するにいたった。ラッシュにとって、現代的「進歩」の観念は、経済的發展に向けての盲目的な前進の約束を主な動力源とするものであって、それは決して未来に向けての現実的なヴィジョンをなんら提供できるものではなかった。それは、もはや「欲望の無制限的な拡大、満足の一般的標準の着実な上昇、大衆と豊かさの文化との協同」⁷⁸⁾を盲目的に仮定することに

よってのみ20世紀において生き残ることができるような「楽観主義」なのである。

以上のような考察をもとに、ラッシュは、現代において「希望」を担保しているものは、まさに、進歩イデオロギーのなれの果てであるこの「楽観主義」であるとしている。この「進歩主義的な楽観主義は、その基底において、人間の力と自由の自然的な限界の否定に依存し、そして、それらの限界の意識が不可避であるような世界においては、長く生き残ることができない」ものである。それゆえに、「楽観主義」によって支えられるようになった「希望」は、「ものほしそうな希望 (wistful hope)」にまで減退してしまった。したがって、ラッシュがめざさなければならなかったのは、このような「楽観主義」的「ものほしそうな希望」とは区別される意味での「より活力ある形態」における「希望」を再生することであった⁷⁹⁾。

3. 「過去」解釈をめぐる

(1) 「希望」と「記憶」

ラッシュは、「希望」について以下のように論じている。

希望は、進歩への信念を要求しない。それは、正義の信念、すなわち、悪意のある意志が苦しめられること、誤った意志が正されること、事物の根元的な秩序が罰を受けなくとも軽蔑されないことといった確信を要求する。希望は、それを欠く人々にとっては不合理に立ち現れてくるような、深く根づいた生への信頼を示す。それは、未来よりも過去における自信を拠る所とする。それは、十分な幻滅が追いつくことのできない程の強度をもった秩序や知足の経験という初期の記憶——疑いなく、より後の記憶によって覆いかぶせられ、歪められているがために、過去の出来事を再構成するための指針として

は、全体として信頼性に欠ける記憶——から引き出される⁸⁰⁾。

このように、ラッシュにおいて「希望」と「進歩」との関係性は明確に否定されている。そして「希望」は、未来よりも過去によって、より正確には過去に対する「記憶 (memory)」をもとにしたある種の確信といったものによって基礎づけられる概念として提示されている。

「記憶」は、「過去への私たちの継続的な負債」——「私たちを取り巻く世界へ向けた私たちのスピーチのパターン、ジェスチャー、道義心の基準、期待、基本的な気質といったものに生き続ける、過去の形成的影響」——を明らかにし、人々に「連続性の感覚 (sense of continuity)」を与える。そして、その「連続性の感覚」が人々に過去に基礎づけられた自信を喚起し、人々が現在を非難することなく「希望」を引き出すことを可能とするのである。つまりラッシュにおいて、「希望」は、この「記憶」をもとにした解釈図式によって、過去が現在との連続性という観点から理解されることではじめて導き出されうるものなのである。「記憶は過去を理想化するかもしれないが、しかしそれは、現在を非難するためにではない。記憶は、現在をより豊かなものとするために、そして、よき喝采に値するものに直面するために、過去から希望と慰めを引き出す」のである⁸¹⁾。

(2) 「進歩」と「ノスタルジア」

ラッシュは、「記憶」の対極に位置するものとして「ノスタルジア (nostalgia)」を提示している。それは、この「ノスタルジア」こそ「進歩」の「イデオロギー的双子 (ideological twin)」であり、それゆえに、「ノスタルジア」

について言及することによって、「進歩」の觀念の本質を明らかにする上での新たな視座がえられるのではないかと考えたためである。

「ノスタルジア」は、「記憶」とは逆に、過去と現在を、連続ではなく分離という観点から捉えようとする態度である。ラッシュによれば、「ノスタルジアは、その純粋な文学的表現を、牧歌的なもののしきたりのなかに、シンプルな田舎的な意向の賛美とともにみいだす」ものである。牧歌主義（pastoralism）の魅力は、「子どものような単純さや安全への夢」にある。そして、そのような単純さや安全といったものに対する願望は幻滅の経験から導かれるものである⁸²⁾。つまり「ノスタルジア」は、現在における幻滅の経験を前提として、過去を、動的な現在との対比において「凍結した過去（frozen past）」として理想化して扱うのである。

ラッシュにとって、この牧歌主義的な過去解釈、つまり「ノスタルジア」が「進歩」の「イデオロギーの双子」であるのは、まさにこの「ノスタルジア」が、産業の発展にともなう急速な都市化の進展とともに顕在化してきた態度であるためである。過ぎ去った単純さへのノスタルジックな憧憬は、現在が過去と比較しようもないほどの複雑性のレベルに到達したという思い込みから発するものである。したがって「ノスタルジア」は、決して「進歩」を否定する態度ではなく、むしろ「進歩」と両立する態度なのである。

「ノスタルジア」と「進歩」は、ともに「過去の死を宣告するとともに、現在へといたる歴史的連続性を否定することへの熱望」を共有するものである。両者の態度は、「過去の死（death of the past）」に喝采を送るものである

か、その死を嘆くものであるかという点において異なるが、しかしながら両者は、ともに歴史の過程を成長や成熟といった観点から捉えるという点において共通している。そしてまた、両者は、「近代的生活のダイナミズムとの対比において、過去を静的で不変なものとして類型化する傾向にある」という点においても共通しているのである⁸³⁾。このように「進歩」と「ノスタルジア」は、ともに過去を「凍結」させて解釈し、歴史的連続性を否定するものであるために、「記憶」のように「希望」を引き出すことができないのである。

先に述べたように、ラッシュにおいて「希望」は、「自信を喚起する幸せな時代の記憶」によって、現在という特殊歴史的な状況をより豊かなものとするために引き出されるものである。しかし、だからといって「記憶」は、「ノスタルジア」のように過去の幸福な側面だけを「凍結」させて解釈しない。「記憶」は、過去をその幸福な側面と悲劇的な側面との双方を否定することなく動的なものとして解釈する。つまり「記憶」は、その悲劇的な側面を否定することなく過去から自信を喚起し、人々が「希望」を引き出すことを可能とするのである。したがって、ラッシュの議論における「記憶」の重要性は、それがたんに過去から自信や確信といったものを引き出してくることに求められるものではない。「記憶」が重要なのは、それが現在という地点がたとえ絶望的な状況下にあったとしても、それでもなお自信を喚起し、「希望」の獲得を可能とするためである。

（3）「摂理」の觀念と「運命」の觀念

「記憶」がその力強さを発揮するためには、現在において直面している悲劇的な側面を、未

来における幸福な側面への契機として人々を奮い立たせるような歴史理解が必要である。それは、現在に対する幻滅を「楽観主義」によって覆い隠すような「進歩」的な歴史理解とは根本的に異なる歴史理解、つまり「限界」の認識にもとづく歴史理解である。ラッシュは、そのような歴史理解を過去の時代において保証してきた歴史観として、ユダヤ—キリスト教的な「摂理」の観念、そして古典的な「運命 (fortune)」の観念を提示している。ラッシュによれば、両者はともに、決して「人々が過去の思考のなかに現在からの避難所を捜し求めるよう助長するものではな」かった。それよりもむしろ、両者はともに、現在において苦闘する人々に対して「道徳的修繕のプログラム (program of moral renovation)」⁸⁴⁾を示すことによって、危機を乗り越えるよう勇気づけるものであったのである。

「摂理」の観念と「運命」の観念は、前者が終末論的歴史観であるのに対し、後者が「回帰的な循環」の歴史観であるために、一般的には対立的に理解されるものである。ラッシュは、両者におけるそのような相違を認めながらも、その両者において共通する部分に注目している。それはつまり、その両者がともに「進歩」の観念に対する抵抗の歴史において最も活力ある知的源泉となったきたということである。

確かにユダヤ—キリスト教的歴史観は、古典的歴史観における「無作為性」から歴史を救ったが、しかし、だからといって必ずしも進歩主義的な「改良」への信念を示すものではなかった。K.レーヴィットが指摘しているように、聖書的な「神の摂理の測りがたい干渉を信ずるキリスト教の信仰は、無限の進歩というものにたいする信仰があらわれるのを阻止する点で、

生成と消滅の回帰的な循環を主張するギリシア人の教説と同様の効果を発揮した」。そして、キリスト教徒も古代ギリシア人のいずれも、「測りがたい諸力と、一切の人間の行為や成功の背後に待ち伏せている目に見えない危険とに、直面して生きていた」⁸⁵⁾。このように両者はともに、神の「摂理」や「運命」といった超越的な原理の支配下にあることを認めていたが、しかし一方で、ラッシュによれば、両観念は、それぞれ「恩寵 (grace)」,「徳」をもってして歴史的相対的な人間の自由意志の可能性を主張していたのである。

ラッシュはこのような理解のもとに、ユダヤ—キリスト教的伝統における「摂理」と「恩寵」との関係と、古典的ストア哲学以降の共和主義的伝統における「運命」と「徳」との関係とを同様の緊張関係として捉えている。ラッシュにおいて、このような緊張関係に関する弁証法的歴史理解、つまり絶対的、超越的な原理への依存性を否定することなく人間の歴史的営為を位置づけるような歴史理解こそ、世界に対する人々の確固たる信頼を育み、そして、いかなる絶望的状况下においても人々を奮い立たせる源泉となりうるものであった。ラッシュによれば、両伝統は、「善き生を、特定の形態のコミュニティと、そしてそれを成り立たせた記憶と結びつけ」るのである。

確かに、聖者たちのコミュニティと有徳の市民たちのコミュニティは異なった世界であるが、しかし、二つの概念、恩寵と徳は、・・・(略)・・・「厳粛 (austerity)」と自己否定の理想において共通したのである」⁸⁶⁾。

このように、ラッシュが両伝統における相違を認めながらも、なおかつ共通する部分に着目

し、そしてその共通する部分に「希望」の可能性をみいだそうとしたのには理由がある。その理由は、ラッシュの「ポピュリズム」論が、一方でなによりもその政治的側面において共和主義的伝統に知的負債を負うものである点に、他方で共和主義的伝統が精神的側面において失った部分をユダヤ—キリスト教的な精神性をもって補おうとするものである点に求められる。ラッシュによれば、共和主義的伝統における「運命」と「徳」との関係は、マキャベッリ以降、「墮落（corruption）」と「徳」との関係に置き換えられることによって、超越的な原理と人間の営為との間の緊張関係が失われていった⁸⁷⁾。その結果、18世紀後半以降、「共和主義的イデオロギーは、その大きな共鳴のほとんどを失」い、たんに「社会的極限への平等主義的な反感や、平素な生活への好み、上流階級の気取りに対する純然たる嫌悪感の形態において生き残」⁸⁸⁾ることになったのである。それに対して、J.ミルトンやJ.エドワーズにおけるような「ラディカル・プロテスタンティズム」は、神の絶対的主権と人間の信仰における主体性との間における緊張関係に絶えず目を向けつづけることによって、共和主義的伝統におけるような「徳」の政治化を免れ、19世紀以降も「より活力ある徳の概念」⁸⁹⁾を提供しつづけることができたのである。そして、ラッシュは、そのことが現代においてもいえるということを公民権運動をとおして理解したのである。

ラッシュは、両伝統における「根本的な類似性」⁹⁰⁾を主張することによって、共和主義的伝統における市民精神の原点を明らかにするとともに、その失われた精神的側面をユダヤ—キリスト教的精神をもって基礎づけることが可能だということを歴史観の視座から明らかにしよう

としたのである。

おわりに

以上、本稿において明らかにしてきたことは、第一に、ラッシュが自らの思想的変遷を経てニーバー思想を再評価するにいたったということ、そして、ニーバーを介してユダヤ—キリスト教的な思想の伝統が晩年期の「ポピュリズム」論に深い影響を与えたということである。そして第二に、「ポピュリズム」論が、「進歩」批判を軸として、「より活力ある形態」における「希望」を再生しようとする試みとして展開されているということである。以下では、これまでの考察をとおしてえた知見をもとに、ラッシュの「ポピュリズム」論の輪郭についてまとめてみたい。

「希望」の再生というラッシュの試みは、「限界」の認識の獲得が困難な状況下において、いかに「より活力ある形態」における「希望」を担保するかということにかかっている。これまでの考察をとおして明らかになったように、ラッシュにおいて「限界」の認識は、一方で、人間の本性を分離と結合との間における緊張関係において理解することを可能とする認識である。そして他方で、歴史を「運命」、「摂理」といった超越的な原理と人間の自由意志との間における緊張関係において理解することを可能とする認識である。「希望」は、この「限界」の認識によって媒介された人間観、歴史観をもとにはじめて引き出されうるのである。

ラッシュにとって、この「限界」の認識は、自然との密接な関わりを維持することのできる小規模所有者・生産者たちならば日常的「実践（practice）」をとおして普通に獲得することが

できる認識である。ラッシュの「ポピュリズム」というヴィジョンは、自然に対する依存性とその支配の可能性とを同時に、日々の「実践」とおして感覚的に、そして疑うことなく認識することのできる彼ら小規模所有者・生産者たちの世界なのである。彼らは、この「限界」の認識を有することによって、自然に対する優越感とともに自然からの疎外感を同時にあわせもち、それゆえに常にその両者の緊張、葛藤のなかで生を営むことになる。そして、その両者のバランスのなかで、人間は疎外感に対するひとときの抵抗を試みるのである。その際の指針となるのが、「自己信頼」、「自己修養」、「技量」、そして「忠誠」といった「英雄的」、そして「プチ・ブルジョア」的諸徳である。彼らは、自らの日常的「実践」とおしてえた知見をもとに、これら諸徳を育み、それについて「会話」し、「論争」し、そしてそこから学ぶことによって自らを「英雄」たらしめる。そして、お互いが「尊敬」によってつながることによって彼らの社会を「英雄」たちの社会にするのである。

しかし、現代社会において、「限界」の認識、そしてそれに基礎づけられる「希望」を自然発生的に養いうる土壌が衰退しつつあり、そしてまた、「希望」がその活力を失ったために、現代の精神的雰囲気、幻滅と「楽観主義」の循環に彩られているということもラッシュ自身よく理解していた。それゆえにラッシュの関心は、このような状況下においてなおも「喪失と挫折の経験」とともなう失望や絶望を「希望」へと転化させることができるような力強い精神を求めて、ユダヤーキリスト教的伝統へと向かったのである。

しかし、だからといってラッシュは、決して

宗教への逃避を提唱しているわけではない。確かにラッシュは、どんな絶望的な時代においても、宗教ならば世界に対する絶対的な信頼感——この信頼感こそが、絶望の縁に立つ人々に「希望」を引き出させる原動力である——を保証しうるということを理解していた。しかしながら、先に指摘したように、ラッシュの「ポピュリズム」論は、「小人（little man）のポピュリズム」的ヴィジョンをその根幹に据えたものであり、したがって、その思想的源泉の多くは、キリスト教よりもむしろ共和主義的伝統に負っているのである。ラッシュは、先にあげた両伝統における「根本的な類似性」を根拠に、ユダヤーキリスト教的思想の伝統において受け継がれてきた「徳」の概念——つまり、19世紀以降、共和主義的伝統が失っていった、超越的な原理に対するひとときの抵抗を保証する指針としての「徳」の概念——をもってして、ポピュラー・ラディカリズムの精神的基盤を哲学的、存在論的に基礎づけようとした。そして、そうすることによって、人々に絶望と「希望」の弁証法的理解を可能とさせ、現代社会における幻滅と「楽観主義」の循環を打ち壊そうとしたのである。そういった意味で、ユダヤーキリスト教的伝統は、ラッシュにとって、「21世紀に向けたポピュリズム」を構想する上で不可欠な切り札となったのである。

最後に、今後の研究課題について整理したい。本稿では、ニーバーを起点として、「ポピュリズム」論におけるユダヤーキリスト教的要素に焦点を当てつつ、その理論枠組みの解明に取り組んできた。今後、ラッシュの「21世紀に向けたポピュリズム」の構想についてより鮮明なものとしていくために、第一に、ラッシュにおけるユダヤーキリスト教的伝統、そして紙幅の

関係上、本稿であまり論じることができなかったもうひとつの主要な要素である共和主義的伝統について整理していきたい。そしてその上で、第二に、「徳」に関するラッシュの議論を軸として、両伝統における「根本的な類似性」についてさらに明らかにしていきたい。

註

- 1) C. Lasch, *The Revolt of the Elites and the betrayal of democracy*, W. W. Norton & Company, 1995, p.106. (森下伸也訳『エリート
の反逆』新曜社, 1997, 31頁)。なお、本稿にお
ける引用箇所についてのページ注記は、引用箇
所が多数なため、以下の条件のもと付記されて
いることをあらかじめお断りしておきたい。

同一頁からの引用が複数の文にわたる場合に
ついては、引用箇所の最後に付記する。

原典の一部を要約している部分に引用箇所が
ある場合については、要約の一部として要約
部分の最後に付記する。

- 2) 「右翼的ポピュリズム」については、C.
Lasch, *The True and only Heaven: Progress
and Its Critics*, W. W. Norton & Company,
1991, pp.504-508.を参照。
- 3) この点については、H. C. ボイト, H. ブ
ース, S. マックス『アメリカン・ポピュリ
ズム——暮らしを守り政治を変える市民活動』野
村かつ子, 水口哲監訳, 亜紀書房, 1993, 近藤
健『『ポピュリズム』と『ナショナリズム』 -
冷戦終焉後のアメリカ政治の動向』『社会科学
ジャーナル』国際基督教大学社会科学研究所, 第
35号, 1997を参照。
- 4) A. トクヴィル『アメリカにおける民主政治』
(上) 井伊玄太郎訳, 講談社学術文庫, 1987,
136-141頁。
- 5) M. Canovan, *Populism*, Harcourt Brace,
1981, pp.291-293. ここで挙げている分類は、カ
ノヴァンが、自らの見解(カノヴァンは「農民
ポピュリズム(agrarian populism)」と「政治
的ポピュリズム(political populism)」という
二つの視座からポピュリズムを7つのタイプに

分類している)をもとに、ポピュリズムを「シ
ンドローム(syndrome)」として捉えようとし
たP. ワイルズのアプローチを再構成したもの
である(P. Wiles, "A Syndrome, Not A
Doctrine: Some Elementary Theses On
Populism" in G. Ionescu and E. Gellner, eds.,
*Populism: Its Meanings and National
Characteristics*, Weidenfeld and Nicolson,
1969)。

- 6) 19世紀ポピュリズムについては、L.
Goodwyn, *The Populist Moment: A Short
History of Agrarian Revolt in America*, Oxford
University Press, 1978, S. Hahn, *The roots of
southern populism: yeoman farmers and the
transformation of the Georgia Upcountry, 1850-
1890*, Oxford University Press, 1983を参照。
- 7) M. Canovan, *op. cit.*, 1981, pp. 172-177.
- 8) 19世紀ポピュリズム研究の展開について、R.
C. マクマスは、それを30, 50, 70年代の3つの
段階に分け、それぞれにおける代表的な見解を
次のように整理している(R. C. Mcmath, Jr.,
*American Populism: A Social History, 1877-
1898*, Hill and Wang, 1993, pp.9-16.)。
- 30年代(J. D. ヒックス)
: *Hard times made people Populists*
- 50年代(R. ホフスタッター)
: *Status anxiety made people Populists*
- 70年代(L. グッドウィン)
: *The cooperatives recruited farmers to
Alliance, and the Alliance made people
Populists*
- 9) R. Hofstadter, *The Age of Reform: from
Bryan to F.D.R.*, A.A. Knopf, 1955(清水知久他
訳『改革の時代~農民神話からニューディール
へ』みすず書房, 1988)。
- 10) L. Goodwyn, *op. cit.*, 1978.
- 11) 19世紀ポピュリズムに関するラッシュの初期
の見解については、C. Lasch, *The Agony of the
American Left*, A. A. Knopf, 1969, pp.3-31.を、
そして、19世紀ポピュリズム再評価の影響を受
けたラッシュの晩年期の見解については、C.
Lasch, *op. cit.*, 1991, pp.168-225.を参照。

- 12) 有賀貞『アメリカ革命』東京大学出版会, 1988, 296-297頁。また, この点については, L. Hartz, *The Liberal Tradition in America: an Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Harcourt, Brace & World, 1955 (有賀貞訳『アメリカ自由主義の伝統——独立革命以来のアメリカ政治思想の一解釈』講談社学術文庫, 1994)を参照。
- 13) ポコックの研究については, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975, 田中秀夫『共和主義と啓蒙—思想史の視野から』ミネルヴァ書房, 1998を参照。しかし, ラッシュは, 逆にアメリカ史における共和主義思想の影響を過度に強調する見解を「共和主義ジンテーゼ」と呼び, そのことによって他の思想的伝統の影響が覆い隠されることに対して異議を唱えている (C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.176, 197-198.)。
- 14) ニーバーに関するラッシュの初期の見解については, C. Lasch., *The New Radicalism in America 1889-1963*, A. A. Knopf, 1965, pp.299-306.を参照。
- 15) S. Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993, pp.122-140.
- 16) C. Lasch, *The American Liberals and the Russian Revolution*, Columbia University Press, 1962.
- 17) ラッシュの初期の研究については, C. Lasch, *op. cit.*, 1965, 1969を参照。
- 18) C. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Company, 1979, p.7. (石川弘義訳『ナルシシズムの時代』ナツメ社, 1981, 25頁)。
- 19) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.31.
- 20) 権威主義的社会—ブルジョア社会—大衆社会という歴史的発展段階を, 抑圧という観点から捉えなおそうとしたラッシュの試みを, S. ジェクは, 刑罰を重んじる父性的社会から治療を重んじる母性的社会への移行として捉えている。そしてジェクは, ラカンに依拠しながら, この母性的社会における抑圧図式を「母性的超自我への従属」として表現している (S. ジェク「政治権力とイデオロギーのメカニズム」柏木治訳『イマーゴ』Vol.3, 7月号, 1992, 63-65頁)。
- 21) C. Lasch, *Heaven in a Heartless World: The Family Besieged*, Basic Books, 1977, p.91.
- 22) この点については, C. Lasch, "Toward a Theory of Post-industrial Society" in H. M. Donald and S. Gideon, eds., *Politics in the Post-welfare State: Responses to the New Individualism*, Columbia University Press, 1972 (新川達郎訳『『ポスト産業社会』の理論をめざして』『ポスト福祉国家の政治——新個人主義への対応——』早稲田大学出版部, 1987), C. W. Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, 1956 (鶴飼信成, 綿貫謙治訳『パワー・エリート』(上)(下), 東京大学出版会, 1958)を参照。
- 23) C. Lasch, *op. cit.*, 1977, p.15.
- 24) *Ibid.*, pp.152-155.
- 25) *Ibid.*, p.156.
- 26) 「二重拘束理論」については, G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine book, 1972 (佐藤良明訳『精神の生態学』思索社, 1990)を参照。
- 27) C. Lasch, *op. cit.*, 1977, pp.156-157, 188.
- 28) *Ibid.*, p.156.
- 29) *Ibid.*, p.157.
- 30) P. L. ワクテル『豊かさの貧困』土屋政雄訳, TBSブリタニカ, 1985, 257-280頁。
- 31) C. Lasch, *op. cit.*, 1979, pp.43-44. (邦訳, 76頁)。
- 32) *Ibid.*, p.232. (邦訳, 329頁)。
- 33) この点については, D. Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1961 (加藤秀俊訳『孤独な群衆』みすず書房, 1964), W. H. Whyte, Jr., *The organization man*, Doubleday, 1956 (岡部慶三他訳『組織のなかの人間——オーガニゼーション・マン』(上)(下)東京創元社, 1959)を参照。
- 34) C. Lasch, *op. cit.*, 1979, p.63. (邦訳, 102頁)。

- 35) C. Lasch, *Ibid.*, p.64. (邦訳, 103頁)。
- 36) C. Lasch, *Ibid.*, p.10. (邦訳, 29頁)。
- 37) ラッシュが主に依拠しているのは, M. クラインやクライン派の対象関係論, そしてクライン派の影響を受けている O. F. カーンバーグの自我心理学の対象関係論の見解である。この点については, 小此木啓吾『自己愛人間——現代ナルシズム論』朝日出版社, 1981, 永井務「1970 - 80年代における保守主義・新保守主義とアメリカ批判理論」『応用社会学研究』東京国際大学大学院社会学研究科, 第10号, 2000, O. F. Kernberg, "Narcissism" in S. L. Gilman, ed., *Introducing Psychoanalytic Theory*, Brunner/Mazel, 1982 (小此木啓吾訳「自己愛」『諸外国の研究状況と展望』岩波講座精神の科学別巻, 岩波書店, 1984) を参照。
- 38) C. Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton & Company, 1984, pp.257-258. (石川弘義他訳『ミニマル・セルフ——生きにくい時代の精神的サバイバル』時事通信社, 1986, 302-303頁)。
- 39) *Ibid.*, p.20. (邦訳, 8頁)。
- 40) *Ibid.*, pp.177-178. (邦訳, 207頁)。
- 41) *Ibid.*, pp.170-177. (邦訳, 198-207頁)。
- 42) この点に関して, ラッシュに影響を与えたものとして, M. Klein, "Love, guilt, and reparation" *Love, guilt, and reparation, and other works*, 1921-1945, The writings of Melanie Klein Vol.1, Hogarth Press, 1975 (奥村幸夫訳「愛, 罪そして償い」『愛, 罪そして償い——1933-1945』メラニー・クライン著作集3, 誠信書房, 1983) を参照。
- 43) C. Lasch, *op. cit.*, 1984, p.256. (邦訳, 301頁)。
- 44) *Ibid.*, pp.167-168. (邦訳, 196頁)。
- 45) しかし, 『ミニマルセルフ』以降, この「自己性」概念それ自体については用いられなくなる。
- 46) ラッシュは, ニーバーが, 精神分析が「ユダヤーキリスト教の伝統のもっとも深いところにある見識をとらえている」ということを, 「非常に確固とした直感に基づいて」理解していたということを指摘している (*Ibid.*, p.301. (邦訳,
- 354頁))。
- 47) 高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学——ニーバー神学の形成背景・諸相・特質の研究』聖学院大学出版会, 1993, 172-202頁。
- 48) C. Lasch, *op. cit.*, 1995, p.244. (邦訳, 300頁)。
- 49) *Ibid.*, p.212. (邦訳, 262頁)。
- 50) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.395.
- 51) C. Lasch, *op. cit.*, 1995, p.83. (邦訳, 102頁)。
ラッシュにおいて, 「プチ・ブルジョア」と「ポピュリスト」という二つの言葉は, 小規模所有者・生産者的な意味合いにおいて, ほぼ同様なものとして捉えられ, 用いられている。
- 52) *Ibid.*, p.87. (邦訳, 107頁)。
- 53) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, pp.17, 486-492.
- 54) *Ibid.*, p.17.
- 55) *Ibid.*, p.530.
- 56) *Ibid.*, p.530.
- 57) *Ibid.*, pp.369-411. , R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's Sons, 1932. (大木英夫訳『道德的人間と非道德的社会』白水社, 1998)。
- 58) C. Lasch, *op. cit.*, 1995, p.83. (邦訳, 103頁)。
- 59) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, pp.386-390.
- 60) 千葉眞『現代プロテスタンティズムの政治思想——R. ニーバーとJ. モルトマンの比較研究』新教出版社, 1988, 75頁。
- 61) R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Vol. , *Human Destiny*, Charles Scribner's Sons, 1943, p.1.
- 62) 高橋義文, 前掲書, 1993, 202頁。
- 63) R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Vol. , *Human Nature*, Charles Scribner's Sons, 1943, pp.16-17. (武田清子訳『キリスト教人間観——第一部人間の本性』新教出版社, 1951, 36-37頁)。
- 64) E. H. Carr, *What is history? : The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January? March* 1961, R. W. Davies, ed., Macmillan, 1986, pp.103-127. (清水幾太郎訳『歴史とは何か』岩波新書, 1962, 161-198頁)。
- 65) 「世俗化定理」とは, 近代の歴史意識をキリ

- スト教的な救済史の近代の進歩理念への転換という観点から捉えようとする立場を、H. ブルーメンベルクが批判的に総称したものである（Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1966(斎藤義彦訳『近代の正統性——世俗化と自己主張』() 法政大学出版局, 1998))。
- 66) 有賀弘「自由・進歩・保守——ひとつの覚え書」有賀弘、佐々木毅編『民主主義思想の源流』東京大学出版会, 1986, 273-274頁。
- 67) S. S. Wolin, "From Progress to Modernization: The Conservative Turn" *Democracy*, Vol.3, No.4, 1983, pp.11-12.
- 68) フランス啓蒙における「進歩」の觀念の成熟過程については、赤木昭三「フランスにおける進歩の觀念——パスカルからコンドルセまで——」徳永恂編『社会思想史——「進歩」とは何か』弘文堂, 1980を参照。
- 69) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.45.
- 70) *Ibid.*, p.47.
- 71) 啓蒙主義思想に関するラッシュの理解は、主に、「世界市民主義的理想」という観点から啓蒙主義思想の全体像を捉えようとしたT. J. シュラーレスの見解をもとにしたものである（T. J. Schlereth, *The cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*, University of Notre Dome Press, 1977)。
- 72) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.122.
- 73) *Ibid.*, p.78.
- 74) *Ibid.*, p.47.
- 75) *Ibid.*, pp.52-55.
- 76) *Ibid.*, pp.55-56.また、スミスとストア的徳性論との関係については、田中正司『アダムスミスの倫理学——『道徳感情論』と『国富論』』(上)(下)御茶の水書房, 1997を参照。
- 77) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.68.
- 78) *Ibid.*, p.78.
- 79) *Ibid.*, pp.529-530.
- 80) *Ibid.*, p.81.
- 81) *Ibid.*, pp.82-83.
- 82) *Ibid.*, p.83
- 83) *Ibid.*, pp.116-118.
- 84) *Ibid.*, p.84.
- 85) K. Löwith, *Weltgeschichte und Helisgeschehen*, W. Kohlhammer, 1953 (信太正三, 長井和雄, 山本新訳『世界史と救済史——歴史哲学の神学的前提』創文社, 1964, 256頁)。
- 86) C. Lasch, *op. cit.*, 1991, p.51.
- 87) *Ibid.*, pp.49-52.
- 88) *Ibid.*, p.183.
- 89) *Ibid.*, p.15.
- 90) *Ibid.*, p.51.

Perspective of C. Lasch's Theory of "Populism":
"Hope" and "Limits" as Central Concepts

Takao CHIMORI *

Abstract: In the present liberal democratic societies, the ideal form that a democratic system should take is under discussion. American radicals, who endeavor to revive a vibrant democratic society, believe that in contemporary "mass democracy" society the people's democratic participation has become increasingly indirect. In response to this, some of them propose a more participatory democracy. In this context, I consider Christopher Lasch's theory of "populism". With his theory of populism, Lasch endeavored to revive participatory democracy in contemporary American society. For Lasch, the lower middle class has a feeling of resentment against the elites, who monopolize in policy making. Because of this, there is a danger of reactionary radicalization in the lower middle class. However, in Lasch's thinking, the lower middle class is called to play a key role for constructing a vibrant democracy. This is because the sensibility of the "petit bourgeois" provides the lower middle class with the recognition of the "limits" of human capacity, which is a necessary condition for developing realistic politics. But, due to the eroding of the sensibility of the "petit bourgeois", contemporary society needs to find "spiritual" support in order not to lose the sense of "limits". Lasch finds this in Niebuhr's recovering of Judeo-Christian values through the idea of "spiritual discipline against resentment".

key words: Populism, Narcissism, Judeo-Christian tradition, Republic tradition, Progress, Hope, Limits

* Graduate Student, Graduate School of Sociology, Ritsumeikan University