

ウェーバーにおける「合理化」と政治

——「禁欲的プロテスタンティズム」の評価を中心に——

中 村 孝 文

I 問題の所在——「禁欲的プロテスタンティズム」の評価の問題

近代ヨーロッパ哲学を根元において規定するデカルトの懐疑は、伝統的真理概念、すなわち、「真に存在するものはそれ自身に従って現われ、人間能力はそれを認めるのに十分であるという二重の仮定⁽¹⁾」の否定であった。デカルト的懐疑のもつ「確かさ」の否定が広く近代精神を絀うことにより、「救済の確かさ」自体にも不安が懷かれる。預定説が十七世紀に至り隆盛を誇った原因はこの点にある。このことは、伝統的に救いを支え、確実なものとしていた神の普遍性および超越性の否定を意味していた。ニーチェがシンボリカルに表現した「神の死」はこうした変化の最終的確認であるといえよう。人間はみずからの存在を保証する超越原理を失い、主観に従う以外になくなる。近代のこの不安は、「たとえ真理はなくても、人間は誠実でありうるし、たとえ信頼できる確かさはなくても、人間は信頼しうるものである⁽²⁾」という発見をもたらす。現代の Post-Christian Western Civilization⁽³⁾の端初はここにある。神の確実さに代わって、人間の製作物への確実さの信仰こそ、この文明の基本的特質である。換言するなら、この文明にあっては人間こそが神の座にあることになる。こうして人間はみずからをあらゆる諸他の存在に対し優越的に支配する地位にまで就かしめたといつてよいであろう。そして神さえも創造しうるまでになったのである。かくて、二十世紀後半の人間は、その科学技術をもって支配の絶頂期にある。再びニーチェに従うなら、まさに「われわれは幸福を発見した⁽⁴⁾」ことになる。けれども、それが絶頂

期である所以は、内部にすでに腐蝕の契機を秘めているからである。真理は創り出すものであり、創り出すことは可能であるとする「作為の論理」は指導原理を失い「幸福」の裡に知らずに人類存亡の危機を胚胎していたのである。これこそ、諸他の存在への支配を手にした人間の hubris の宿命的帰結であったといえよう。

かかる hubris は、ウェーバーに従うなら主知化による合理化の招くところであった。主知主義は元来、現世を意味をもったコスモスとして把握したいとする人間の自然的かつ合理的要求に発し、諸観念からなる体系的「世界像」を構成する活動一般をさす。⁽⁵⁾ 宗教が程度の差こそあれ一般に有する現世への合理的意味づけ機能は、その要求の昇華された形態とみなせよう。さらにウェーバーの述べるところによれば、ギリシア精神に貫かれた学問(科学)Wissenschaftこそ主知化による合理化の最も主たる要因であった。⁽⁶⁾ 近代に至り人間は Wissenschaft = science を通じて予測と支配の能力を手に入れる。科学技術と資本主義はまさにこの能力と一体をなすものであった。近代の思维様式を支えるかような世界像は、その意味で、「自然科学的世界像」⁽⁷⁾とよびうるものでもある。しかし、あくまでもそれは、一つの可能性にすぎないのであり、「眺められる自然」と「眺める人間」との分離、さらにその必然的延長上に成立する「支配される自然」と「支配する人間」との分離に由来する。⁽⁸⁾ すなわち imago Dei としての人間、そして同じく神の創り給うた自然、両者を共通に貫徹する理性、かような発想が自然科学を根拠付けているのである。かくして自然科学は自然の中に現われる神的秩序としての法則の発見に全力を投ずることになる。ガリレオ、ニュートンらの試みがそれであった。しかし、デカルトの出現はそうした科学の在り方に革新をもたらす。周知の cogito ergo sum がそれである。この言葉が哲学上の人権宣言にたとえられるのは、それが神の被造物としての地位から人間を解放し、その自立を根拠づけたからであった。⁽⁹⁾ こうした人間の自立が思想史上極めて重要であったことは言うまでもない。けれども、反面それは自然からの

人間の離脱と自然の対象化をも随伴していた。すなわちデカルトは次のごとく述べる。「この『私』なるもの、すなわち私をして私であらしめるところの精神は身体と全く別個のものであり、なおこのものは身体よりもはるかに容易に認識されるものであり、またたとえ身体がまるで無いとしても、このものはそれが本来有るところのものであることをやめないであろうことをも、私は知ったのである。」¹⁰⁹ ここでは自己の身体さえもが対象化される。人間の本質、それは理性に他ならないことが宣言され、残余はすべて理性の操作対象として位置づけられる。そのとき自然は理性的人間の計算可能な世界となり、「水晶の宮殿」のような透明な自然が現前することになる。¹¹⁰ そして、理性は計算能力と等置される。理性を持たない、人間以外の生物は機械と同レベルに位置づけられる。¹¹¹ かくて自然は有機的生命をもった存在ではなく、機械のごとく法則的に動く存在、対象化された存在へと変質せられるのである。神は世界を動かす「第一動因」にすぎない。かような「第一動因」としての神の位置づけは、デカルトに限らずホッブスも共有するところの思想であった。つまりホッブスはボルケナウの指摘するごとく「自然を因果関係の総計として把握」し、「事物を機械的に結合されえた諸属性の総計として把握する」のである。¹¹² このような自然からの人間の離脱、それこそが人間にその尊厳を賦与する契機たりえたと同時に、人間を hubris たらしめた根本原因でもあった。その意味でこの事実は両刃の剣でもあったわけである。この人間の自然からの離脱のもつ第二の側面にこそ現代の生態系の危機および核に象徴される人類存亡の危機の思想的根元が存するということができよう。

本稿の目的とする点はいかなる視点からウェーバー思想を再検討することである。そのさいまず第一になされねばならない作業は、禁欲的プロテスタンティズムとカルテジアン的発想との親和性を描き出すことであろう。すなわち、禁欲的プロテスタンティズムは現代世界の危機に如何なる「貢献」をなしたのか、この点を明らかにすることである。この点

の類比は、ウェーバー自身も明瞭に語っている。禁欲的プロテスタントたちは、「自然の地位(status naturae)から恩恵の地位(status gratiae)へと人間を解放する恩恵の働きを確知しうる」ためには、全生活の意味を根本から変革しなすことが必要であると考えた。この要求に呼応したのがデカルトの「われ思う、故にわれ在り」であった。⁶⁴ 彼らはデカルトにならって、この語を新しい哲学の第一原理として位置づけるのである。さらにウェーバーによれば、以下のごとくいえる。禁欲的プロテスタント諸派の信奉者たちの「特愛した学科は物理学であり、それに次いで、同じ方法的操作を用いる諸他の数学的＝自然科学的諸学科であった。つまりこの世界の『意味』は、神の啓示の断片的な性格のために——カルヴァン派的思想——概念的思索によってはどうしても捉えられないけれども、自然における神の法則の経験的把握によってその知識まで到達しうる、と彼らは信じたのであった。十七世紀の経験論は禁欲思想にとって『自然における神』を探求するための手段であった。それは人を神に導くが、哲学的思索は神から離れしめると考えられた。⁶⁵ あるいは次のような指摘もみられる。「クエーカー派にとって、たとえば(バークリーの見解によるのだが)『レクリエーション』として許されていることは、友人の訪問、歴史書の繙読、数学的および物理学の実験、園芸、経済関係その他の世俗事に関する討論、などである。」⁶⁶ この点にみられる物理学および「数学的＝自然科学的諸学科」の特愛と禁欲的プロテスタンティズムとの親和性はいかなる論理に基づくものであろうか。これが本稿の第一の問題点である。すでにこの点へのウェーバーの解答は先の引用に示唆されている通りであるが、この点の論理性を多少補足的に展開する必要がある。ただウェーバーの理解の仕方は、たとえばボルケナウのマルクス主義的捉え方とは異なる点を一言しておこう。ボルケナウは十七世紀の「時代精神 Zeitgeist」を形成した機械論の世界像を経済的下部構造から説明する。すなわち彼の根本テーゼは次のごとくである。「力学、すなわちマニュファクチャー時代の科学は、マニュファクチャー的

生産過程の科学的改作である。⁹⁷ マニファクチャーの生産過程に規定された思考は、自然のいっさいの事象を機械的過程として理解しようとする。⁹⁸ デカルトもホッブスも禁欲的プロテスタント達もその思考は十七世紀の共通の生産過程に規定されていたという説明になる。

しかし、本稿が試みるより重要な論点は別のところにある。すなわち、思想家としてのウェーバーは禁欲的プロテスタンティズムに如何なる評価を下したのであろうか。この点を多少なりとも明らかにすること、これが本稿の中心課題である。『宗教社会学論集』の「序言」で提起している通り、ウェーバー宗教社会学においては、「結局のところ、問題になっているのは明らかに西洋文化のおびている独特な『合理主義』である。⁹⁹」ここに述べられている「合理主義」をウェーバーはどのように評価したのであろうか。そして「合理主義」を胚胎した禁欲的プロテスタンティズムに対し、如何なる歴史的位置を与えていたのであろうか。この点の考察は近代合理主義の所産の上に実存する現代人がとりもおさず現代社会を如何に捉えるかという問題設定を伴うことにならざるをえない。あらかじめ筆者の解釈を簡単に述べておけば次のごとく言えよう。ウェーバーは禁欲的プロテスタンティズム、そしてその裡に胚胎してきた近代西欧合理主義思想に対し、一面ポジティブに評価しつつ一面ネガティブに評価していた。その点で極めてアンビヴァレントな評価を与えていたといつてよいであろう。すなわち、山之内靖氏の表現に従えば、「ウェーバーを西欧近代の明るい可能性をバラ色に歌い上げた人物であるかの様に画¹⁰⁰」くことにも反対であると同時に姜尚中氏の指摘するごとく次のように断言しきることに対してもやや躊躇せざるをえない。すなわち、「『ブリューダーリッヒカイト』を超文化的原理として措定してみると、『人間すべてにとって到達可能な目標たりうる』救い(愛の普遍主義)を放棄した『反同胞的』なカルヴィニズムの〈禁欲〉と、それを『基礎的な価値範疇』として転回する私的＝ゲゼルシャフト結合(近代社会)の原理が、どのような『反人間性』(そして『反自然性』)を分泌せざるをえ

ないのか、この対照を浮き彫りにすることこそ、ウェーバーのライト・モチーフであったと思われる。²⁰ たしかにかような面が極めて強くウェーバーの思想を規定していたことは事実であり、いわゆる大塚史学に代表される従来の日本のウェーバー研究の方向を考慮に入れるならば、姜氏の述べるごとく「いささか一面的とも思われかねない視角からウェーバーにおけるカルヴィニズム的『近代西欧』の意味像を批判的に再構成²¹」する意義は絶大なるものがあるといえよう。けれどもウェーバー歴史理論を政治理論に接続して読み込むとき必ずしも前述のごとく断言できないアンビヴァレントなヴィジョンが現出せざるをえなくなる。以下かような見通しの上に立って主として歴史理論と政治理論の相関性の究明を本稿の課題として設定することにしよう。

II 禁欲的プロテスタンティズムの歴史的位置

1 禁欲的プロテスタンティズムと「意味」の喪失

禁欲的プロテスタンティズム、とりわけピューリタニズムに顕著な傾向は、神の栄光を増すために神の手足となり、神の欲したもう秩序を現世に打ち立てることであった。現世の改造はこのような宗教的意識に裏付けられていたのである。「神の『道具』 Gottes Werkzeug」であると、²²の感情をいだいて神の意志にかなう行動をすること²³、これこそが現世の改造へと向かわせる強力な推進力を提供したのであった。かような現世支配は裏返せば、シュルフターの指摘するごとく被造物的な世界を、それ自体としては無価値であり、単なる支配の客体として現前する事象のコスモスであると位置づける世界観が存在したことになろう。²⁴ 支配の客体としての現世に実効的支配を及ぼすためにはその客体内に独自の法則性を読みとることが必要となる。まさにこの点に禁欲的プロテスタンティズムと近代科学の発想の密接な関係が成り立つ根拠が存するといえよう。すなわち、西欧近代科学が、第一に、分析的方法による「完全で、詳細で、網羅的で、機械論的な」自然記述と、第二に、そのような

記述から得られる知識体系による自然の人為的支配という特色を有するとすれば、⁶⁶ その第二の特色と禁欲的プロテスタンティズムの発想の類似性は誰の目にも明らかである。かくて両者は相即的關係を維持しつつ近代西欧合理主義文化の最も主要なる骨格を形成してゆくことになる。ところが禁欲的プロテスタンティズムの側から見れば、西欧近代科学の力添えによる現世支配は思わぬパラドックスを秘めていたのであった。再びシュルプターの指摘に耳を傾けてみよう。「この宗教的スローガンには、それが実現された場合には、いわば自己敗北主義的な効果がある。というのも、宗教的に貶められた『世界』は、その支配が企てられるような場合には、独自の『法則』の承認を強く求めるからである。こうしたことが首尾一貫して起これば、それだけいっそう『世界』はいやましに物象化 *versachlichen* されてくるようになる。こうして『世界』は、宗教的要請に対してもはや『無価値』なものに留まっている必要を感じなくなり、宗教的要請に対して意味上の免疫が施され始める。最初は宗教的要請が『世界』を貶めたとすれば、その次は『世界』が宗教的要請を貶める。⁶⁷」ここに精神に対する事物の復讐が開始される。客体化された世界を眺める精神はあらゆる事象を事物の相の下に捉える。そしてその視線は反射し精神が事物化される。まさしくここに精神の貧困が個を襲うことになる。それはあらゆる事象を数理化し、操作可能な対象として把握する形式合理的思考として具体化する。それは一面、あらゆる現象からの意味の喪失であり、究極的には生命それ自体のもつ意味すらもが忘却される結果を惹起する。⁶⁸ この間の消息をウェーバーは「中間考察」の中で以下のごとく明瞭に説明する。「合理的・経験的認識が世界を呪術から解放して、因果的メカニズムへの世界の変容を徹底的になしとげてしまうと、現世は神が秩序を与えた、したがって、何らかの倫理的な意味をおびる方向づけをもつ世界だ、といった倫理的な要請から発する諸要求との緊張関係はいよいよ決定的となってくる。なぜなら、経験的であつて数学による方向づけを与えられているような世界の見方は、原理的に、

およそ現世内における事象の『意味』を問うというような物の見方をすべて拒否するといった態度を生み出してくるからである。⁸⁹ また別の箇所では次のようにすら述べている。「現実の行為の多くは、その主観的意味を全く意識せずに、あるいは、曖昧に半ば意識して行なわれる。行為者は意味を知っている、自覚しているというより、漠然と感じているもので、大抵は、衝動的或いは習慣的に行為するものである。行為の意味——合理的にせよ、非合理的にせよ——を意識するのは、何かの弾みであり、また、同じ行為が集団的に行なわれる場合は或る個人だけである。その意味が本当に明白に意識されているような行為は、現実においては常に一つの限界的ケースにすぎない。⁹⁰」

2 禁欲のプロテスタンティズムと「自由」の喪失

西欧近代社会をして他のあらゆる社会および時代から画然と区別せしめる特色の一つに近代官僚制の存在を挙げることができる。官僚制は古代中国をはじめ、あらゆる時代、地域にみとめられる。けれども、ウェーバーによれば、「専門的訓練を受けた官僚組織」は西欧近代社会においてのみ見出せる。⁹¹ 政治の領域においては近代国家の成立を俟って、私経済の領域においては近代資本主義の発達を俟ってはじめて完全な発達を遂げるに至るのである。⁹² そしてウェーバーの述べるところによれば、「われわれの生活の政治的・技術的・経済的な基本的諸条件が、いや、われわれの全存在が、専門的訓練を受けた官僚組織の枠組の中に逃がれるすべもなくがんじがらめになっていて、そうした技術的・商人的、なかんずく法律家的な訓練を経た国家官僚が社会生活のもっとも重要な日常機能の担い手となっている」事態にさえ直面させられることになった。そうした官僚制の精神が有名な「怒りも興奮もなく sine ira et studio」⁹³である。そして、この精神に極めて適合的な精神が「資本主義の精神」であったといえよう。大塚久雄氏によれば「資本主義の精神」はウェーバーの場合「何よりもまず勝れた意味における『エートス』として捉えら

れている。⁶⁹そこにおいては『倫理』と『営利』が相互に媒介しあいながら、しかもその精神的根基はしだいに、『倫理』の実践が『営利』活動を媒介しつつ遂行されるという、すぐれて倫理的な事態から、『営利』活動が『倫理』の実践を媒介しつつ遂行されるという、いわば倒錯的な事態へと重心を移動させつつ、そこでは独自の価値の倒錯が出現している。こうして『プロテスタンティズムの倫理』のいわば倒錯の結果誕生した『営利自体を最高善とする倫理』——だから宗教的観点からは『プロテスタンティズムの倫理』とはおよそ異質なものである——これこそが『資本主義の精神』の神髄であり、すぐれて個体的特質だとウェーバーはいうのである。⁶⁹

この指摘からみられる通り、第一に「資本主義の精神」はエートスであり、第二にそのエートスは「営利」に仕えるものである。かくして人間は財産を「管理する僕、あるいはまさしく『営利機械』として財産に仕える者⁶⁹」へと矮小化されてしまうばかりでなく計算可能性に捕縛されるところとなる。この功利主義的態度を醸成したものがこそ禁欲的プロテスタンティズムの「神の栄光を増さんがため」という原理に他ならなかったのである。⁶⁹かくて、かのマモニズムが世界を席捲するにいたる。このとき、人間の存在は、一方で官僚制に、他方でマモニズムにからめ取られた奴隷の地位すなわち「規則人 Ordnungsmenschen」におとしめられるに至る。それはウェーバーの理想でもあった「人格 Persönlichkeit⁶⁹」あるいは『被造物』の美、尊厳、名誉、偉大さの世界⁶⁹とは程遠かった。この意味で、「禁欲は『つねに善を欲しつつ、つねに悪を』——禁欲の立場に立った意味での悪、つまり所有とその誘惑を——『作り出す』力であった。⁶⁹」

近代文化のかような到達点に対するウェーバーの反感は極めて強いものがあつた。かの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』末尾の有名な箇所、まさに本稿冒頭に引用したニーチェ風の指摘はいうまでもないであろう。さらに次の記述は最も衝迫力をもってわれわれの胸を射抜くものである。「このように見てくると、『文化』なるものはすべて、自然的生活の有機体的循環から人間が抜け出てゆくことであって、

そして、まさしくそうであるがゆえに、一步一步と破滅的な意味喪失へと導かれてゆく。⁴² シカゴを訪れたウェーバーの経験、そこで機械に合わせて人間が働くという倒錯的世界とその作業能率の良さに「近代的な世界⁴³」を見た印象が深化されているのを読みとることができよう。ここにみられる宗教社会学的研究がウェーバーの危機意識に裏付けられたものであったことは、いわば彼の実践の記録ともいえるべき『政治論集 *Gesammelte Politische Schriften*』の裡に読みとることができる。たとえば、『政治論集』において述べられている次のごとき問題提起をみてみよう。「確かに、官僚制が唯一の近代的な組織形態であるとは到底いい難い。それは工場が営業の唯一の経営形態であるとは到底いい難いのと同様である。だがこの両者は、いまの時代と見通しうる限りの未来を特徴づけるものである。未来は官僚制化の下にある。」⁴⁴ 「生命のない機械は、精神が対象化されたもの *geronnener Geist* である。機械がそうしたものであるという事実こそ、機械に力を与えて人間を仕事にかりたてる。そして、人間の日常の労働生活を工場で毎日繰り返されているような具合に規定して動きのとれないものにする。精神が対象化されたものと言え、生命ある機械もまたそうである。生命ある機械の役を演ずるのは、訓練を受けた専門的労働の特殊化・権限の区画・勤務規則および階層的に段階づけられた服従関係をともなう官僚制組織である。生命ある機械は生命なき機械と手を結んで、未来の隷従の檻を作り出すよう働く。もしも純技術的にすぐれた、すなわち合理的な、官僚による行政と事務処理とが、人間にとって、懸案諸問題の解決方法を決定するさいの、唯一究極の価値であるとするならば、人間はたぶんいつの日にか、古代エジプト国家の Felláche (属国となって圧迫され、文化の衰えた国の住民——引用者) のように、力なく隷従に順応せざるをえなくなろう。」⁴⁵ こうしてモムゼンが指摘するごとく「時代の徴候は不自由の増大を示しているというのが彼の判定であった⁴⁶」ということができよう。

ウェーバーはかような時代診断の上に立って後期思想を展開する。政

治理論においてそれは官僚制化による個人の自由の阻害と政治の行政への変質・矮小化に対する政治のあるべき姿の回復という問題へと収斂していく。この点は次のような認識の表明のうちに最も明白となっている。「どこにおいても新しい隷従のための外枠 *das Gehäuse für die neue Hörigkeit* はできあがっており……結局はその外枠の中に大衆が『おとなしく』入れられるようになるのを待つばかりとなっている。」⁴⁷ 今やウォーリンが指摘する通り資本主義、官僚制、近代科学は「新しい三位一体主義」⁴⁸としてリンケージしながら従来の人間の実存への転換を迫っている。「『個人主義的な』活動の自由」⁴⁹を救出することは如何にして可能となるのか、さらに政治の歴史形成力の回復は如何にして可能となるのか。この問いの追求の故に、彼はプラトン以来繰り返し問われてきた政治に携わる者の質、すなわち政治を「天職 Beruf」とする人間は如何なる存在でなければならないかを再び厳しく問い直すとともに、その問いを聴衆に突き付けることをもって『職業としての政治』の課題としたのであった。かくて、この講演は、単なる「ブルジョア的適応」⁵⁰を超えて鋭い精神的緊張 Spannung の色彩を強く滲ませるものとなったのである。

3 禁欲的プロテスタンティズムと「良心の自由」

ウェーバーが歴史を合理化の過程と捉えることは周知のごとくである。その意味で上述したごとく目的や意味を喪失し、不自由へと向かって突き進む近代西欧文化のニヒリズムの叙述を導きの糸としながらその著作を読み込んでゆく態度は基本的にテキストに沿っているといえよう。「『未開人』は彼自身の存在の経済的社会的諸条件について、普通の意味での『文明人』に比べたら無限に多くのことを知っている。」⁵¹ 近代西欧社会にあっては個人の意志は極小化され、もはや自己自身とさえも疎遠なものとな化している。責任感の喪失と目測能力 Augenmaß の喪失とが蔓延する所以であろう。このようにみてくるならば、山之内靖氏が力説するごとく、⁵² ウェーバーにおけるニーチェ的モメントは彼の思想を貫く基

本的モチーフであるということができよう。その意味ではウェーバーはハーバーマスの「市民階級の〈黒い著述家たち〉」⁵³の最右翼に位置づけるニーチェの直系の後継者に属する。

けれどもウェーバー思想の中に近代市民社会とそれに親和関係を有する禁欲的プロテスタンティズムを高く評価する側面があることも認めねばならない。すなわち封建社会に対して近代市民社会を支える人間類型にポジティブな評価を与えるといった側面をも同時に併せもっている点は何人も否定しきれないのではなかろうか。たとえば「預定説によって、『自然の』感情で結ばれた共同態の絆から個人が内面的に解放される」とする⁵⁴。それは預定説から発する禁欲的生活態度が不断の自己審査と自己の生活の計画的な規制へと導くからに他ならない。神と対面しつつ形成される禁欲的プロテスタントの深い内面性と何よりもみずからの良心 Gewissen を重んずる態度とが何よりも近代市民社会と親和的關係にあったのである。ウェーバーは「良心の自由 Gewissenfreiheit」をあらゆる他の「人権」に比して第一次の人権であると位置づける。したがってその他諸々の「人権」は「良心の自由」に付随する位置が与えられている⁵⁵。こうした「良心の自由」をはじめとする「人権」を棄てて現代人が生きていけると信ずることは自己欺瞞でしかないのである⁵⁶。禁欲的プロテスタンティズムにおいて高揚した自我意識と「良心の自由」、これこそアングロ・サクソン系の人々の特質を形成し、ドイツ人との差異の根幹を形成する要因であった。ドイツ民族の民族性を深く規定していた要因はルター主義に他ならなかった。かかる宗教的伝統の相違は權威に対する双方の態度の差異として表出する⁵⁷。禁欲的プロテスタンティズムは常に「反權威的」⁵⁸であり、それ故国家にとって危険な思想であった⁵⁹。その意味で革命的思想であったといえよう。ウェーバーは20世紀初頭においてすらこの反權威的傾向が禁欲的プロテスタンティズムの影響に刻印された諸国の民主主義を規定しているとみるのである⁶⁰。それに対しルター派の場合「『權威によって』与えられたものを受動的に受け入れる」とい

う態度を培うことに適合的役割を果たした。事実ルター自身『大教理問答書』第四戒において権威に従うことの重要性を説いている。「この世の権威はすべて父としての身分に属し」ている故に父母のごとく「敬い、地上における最も貴重な宝、比類なき宝石と考えて尊重すべき義務を負うのである。⁶¹⁾

このようにみえてくればウェーバーが禁欲的プロテスタンティズムのうちに、一方では功利主義と意味喪失あるいは官僚制化へと向かい、個人の価値を極小化する契機と他方では「反権威的」態度、「良心の自由」という個人の価値を極大化する契機との両面を読みとっていることが理解されるのではないだろうか。前期ウェーバーは明らかに禁欲思想の側に立っていた。後期ウェーバーはその立場から離脱することによって新たな思想的境地を切り開いたといえるだろう。この点を明らかにしたことはアーサー・ミッツマンの大きな功績であった。しかし、それは果たしてウェーバーが禁欲から全く後退したことを意味するのであろうか。事実ミッツマンも政治の領域に関する限り、完全なる禁欲からの後退ではないことを認めている⁶²⁾。もっとも、倫理的リゴリズムへの懐疑が決定的であることはいうまでもない。なぜ、政治の領域のみ留保が付されるのであろうか。そのうえ、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は「ピューリタニズムとその洗礼を受けたアングロ・サクソン系社会を鑑とするドイツ批判の書」であると同時に「もはや我々にとって逃れようもない客観的力能と化した『鋼鉄のように堅い外枠』……が形成される歴史過程の分析でもあった⁶³⁾」が、双方は如何なる関係に立つのであろうか。以下、主に政治の文脈に則しつつこの問題を考えてみよう。

III 歴史意識と政治

1 「流出論 Emanatismus」批判

有名な神経疾患後の出発点として書かれた『ロッシャーとクニース』において、ウェーバーは彼が「流出論」と名づけるロッシャー、さらに

はヘーゲル批判を展開している。「流出論」とはウェーバーによれば、経験的现实を「理念 Ideen」からの流出 Anfluß として構成することであるとされる。⁶⁰ この「流出論」においては「『個別的なもの』は単に類の事例であるのみならず、概念のあらわす全体の部分でもある」⁶¹ ことになる。すなわち、真の实在は「類 Gattung」なのであって「個 Individuum」はその単なる「事例 Exemplar」にすぎないとされるのである。現実はその背後に存在する「形而上学的实在」の展開に他ならなくなる。かような「形而上学的实在」の探求は、その方法と発想とにおいて自然科学的である。というのも、自然科学の追求する対象はまさに法則に他ならないからである。歴史を法則、すなわち「形而上学的实在」から演繹することは、歴史における個人の役割を極端に低く位置づけることになる。ここには歴史はそれに内在する理性的発展傾向に従って進歩するはずであるという啓蒙主義以来の進歩史観、すなわちヘーゲルが「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」として定式化した人類の未来に対する確固たる確信が横たわっている。けれどもウェーバーにとってかような未来の進歩に対して不動の信頼を置くことは全く考えられないことであつた。時あたかも「西欧の没落」(シュペングラール)期にあたっているのである。ウェーバーは歴史における進歩を安易に語ることを戒めている。すなわち、「手段の技術的合理性の進展という意味での『進歩』」と「価値増加の意味での『進歩』」との混同は避けられなければならない。⁶² 「技術的合理性の進展」は確かにみうけられる。すなわち、ある一定の目標に対する手段の適合性は増大しているかもしれない。しかしながら、それによって人間の生が豊かになるかどうかは疑わしい。むしろ技術的合理性に人間が従属する現象すら見受けられる。この物象化現象を眼前に発見するとき、歴史のパラドックスを認識しなければならなくなる。したがってせいぜいウェーバーが進歩について語れるのは「(どのような種類のものにせよ)人間の行動が、何らかの個別的な点において、この意味で技術的にこれまでより『より正しく』方向づけられていると

すれば、そこには『技術的な進歩』が存在する」というにすぎない。だがこれは同時に「技術的な進歩」が人間の生を貧困にしていることに対する鋭い告発でもある点に注目しなければならない。

進歩がかようなパラドックスを含む限り、それに身を委ねることはウェーバーにとって自己放棄に等しかった。したがって彼は現実の中に理性をみる歴史意識に与することはできなかった。むしろ歴史は競合しあう多様な可能性を内包しているのであった。そしてそれに方向を与えるのがまさに個に他ならない。個によって担われる理念は「転轍手」として歴史における重要な機能を有するのはそのためである。こうした個の役割を否定するならば歴史は方向性を失うであろう。そしてそれは同時に個の「歴史に対する責任 *Verantwortlichkeit vor der Geschichte*」⁶⁷を放免することにもつながってしまうのである。歴史の行く末に何らかの責任を個々人が負っているということをウェーバーは固く信じていたのであった。その点で個人はいわば人類の歴史形成に積極的に参加するという公的義務をその本質において負っていることになる。そしてその公的義務は政治に積極的に参加することにおいて果たされることになるといえよう。功利主義が蔓延するところでは「柔弱なる幸福主義」⁶⁸がはびこり、受動的すなわち行政の対象としての大衆のみが存在し、「政治的な関心に対する本能」⁶⁹は色あせてしまう。それこそ官僚支配の願うところであり、それを世界にはびこらせる原因でもあった。もし、「歴史に対する責任」を果たそうとすれば、羊のごとく従順であってはならず、個人の内面に本来宿る「自然的な政治本能」⁷⁰が再び甦えらせられねばならない。ウェーバーが「闘争 *Kampf*」、すなわち政治への積極的関わりを強調するのはかような理由に基づく。政治への参加の否定の後に残されている可能性、それは状況(官僚制化)への無力なる「適応」とみずからの責任放棄でしかない。そしてそれはみずからの生にみずから意味を与える主体性の拒否でもあるが故に、まさに「人格 *Persönlichkeit*」の否定でもあった。そしてウォーリンがポリスについて「社会の質はその市民の質

よりよくもなければ悪くもなかった⁷⁰』と指摘する点は、現前する政治に対するウェーバーの評価でもあった。

かくてウェーバーはヘーゲル流のいわば個の極小評価に対して、いわば個の極大評価とでもいうべき地平に達する。この間の消息をコッカは以下のごとくに要約する。「自然法論者やヘーゲル風の議論をする著者たちによれば、歴史的現実⁷¹は自己の絶えざる理性的発展の公準を既に自己の内に有しており、未来とは現実の内に既に存在し準備された発展傾向の現実化にすぎないものであり、従って(それまでの過去を含めた)現在の適切な分析は同時に一層の発展への導火線を人に知らしめるのだという。自然法論者やヘーゲリアンと異なってウェーバーは、こういう議論には採るべきいかなる根拠も、なかんづくいかなる資格も決してみなかったのである。ウェーバーからみれば、むしろ特定の現実はいずれもその変化と発展については常に複数の、異なった、競合しあう可能性を生ぜしめるのであり、いずれの可能性が実現されるかは行為する人間の価値に関係づけられた選択、つまり異なった、対立する、競合しあう価値方向づけと利害関心とが存在するために、通例はただ闘争の中でのみ行なわれうる選択に依っているのである。⁷²」

2 官僚制化と個の緊張

合理化は人間を恣意的支配から解放した。前述したピューリタンの輝かしい「反権威的」個人主義がそれに与かって力を有したことは言うまでもない。「良心の自由」を追求した彼らの戦いこそ近代デモクラシーを定礎した大きな推進力なのであった。「組織的な自己審査」により、自らの力で自らを救済しようとする姿勢⁷³が自治の精神を育んだのであった。さらにより広く視点を移してみるならば、「禁欲が全力をあげて対抗しようとしたのはとりわけ次の一事、すなわち、現世とそれが与えうる楽しみ⁷⁴の無邪気な享樂⁷⁵ということであった。」禁欲のプロテスタントはその点で人間の有する文芸に対する関心を救いの障害として退けたのであっ

た。こうした何よりも規律を重視する姿勢、これこそが合理化の推進力であり、官僚制に適合的な精神なのであった。その結果人類は、「完全で美しい人間性の時代」から訣別せねばならなかった。代わって人類は「機械的生産の技術的・経済的条件に縛りつけられている近代的経済組織の、あの強力なコスモス」の中に生きるべく運命づけられてしまった。⁹⁵ 禁欲はみずからの力で世俗世界を改造した。だが、その成果はかつて歴史に類をみない程強力となり、人間の上に重くのしかかり力をふるっている。この逆立ちした事実こそ合理化の結末に他ならないのである。その意味でウェーバーの歴史は「物象化」へ向かう歴史に他ならなかった。かくて現代人は逃れ難く、「新しい三位一体主義」の奴隷と化している。資本主義も官僚制も科学もそれ自体ではいかなる意味をも創り出しはしない。われわれはただ日常の裡に生き、無意識に生を送るのであれば、限りなく精神を無化され、あたかも「生きている機械」のごとくに変質していかざるをえない。⁹⁶ 「新しい隷属のための外枠」はでき上がってしまったのである。そしてまさにその中でしか、しかも受動的にしか生きられないのが大衆である。そして同時に、「意識的に」生に関わっていくならば、超越性の欠如による個と全体の調和しがたい分離のアポリアに突き当たらざるをえない。それではウェーバーのかようなニーチェ的認識をもって、彼の「禁欲的合理主義からの後退」(ミッツマン)と結論づけるべきであろうか。最後にこの点を考えておかねばならない。

1904年の第一次ロシア革命にさいし、すでにウェーバーは官僚制化の個人の人格と自由に対する抑圧機能を見抜いている。そして極めて切迫した問題意識を吐露している。事態は差し迫っている。「『明るいうちにやっておか』ないと、一刻の猶予もないのである。⁹⁷」 それでは、一体誰がそれをなすのであろうか。いうまでもなくそれは一人一人の大衆に他ならない。ウェーバー自身みずからを「個人主義者」、「民主的な」制度の徹底した擁護者として「流れに抗して wider den Storm」行動することを宣言している。⁹⁸ さらに彼の問題意識を最もよく示すものとして次の

一節を挙げることができよう。「わずかに残る人間性を、魂のこの分割状態から、官僚制的生活理想のこの独裁から守るために何を対抗させることができるか。」⁷⁹⁾ これらの点から考えるにウェーバーが官僚制化は個人の自由と人格を脅かす傾向にあるとして、両者を緊張関係の上に把握していたことは明らかである。そうであれば、彼が「禁欲的合理主義から撤退」したとみることには一定の留保が付されねばならない。それというのも、実現されるべき目標ないし価値の点からみれば、後期ウェーバーは早くから近代の到達点に批判的であった。すなわち、それが抑圧的であるとみられるからである。けれどもそこに安住するわけにはいかない。もし、変革を試みるのであれば、あるいは政治をあるべき姿に近づけようとするれば、禁欲的合理主義の理念に頼らざるをえないとみたのであった。すなわち、それが有する「反権威的」態度こそが変革の流れを創出するであろうことが期待されたのであった。ミッツマンの指摘することく、⁸⁰⁾「民主的な改革が可能か否かを真面目に再考しはじめた」ウェーバーは、一時的愛国心の燃え上がりの後、再び「禁欲的合理主義の炎」を燃え上がらせたときとみなすことができよう。しかるに政治こそ禁欲的かつ合理主義的に行なわれねばならない営みであることを見抜いていたからである。たとえ前途に絶望が待ちうけていようともである。「職業としての政治」の末尾の発言にその点は明らかである。政治は今や官僚主義的支配と功利主義的価値とによって完全に貫かれてしまっている。これがウェーバーの現状認識であった。それを変革するためには「われわれみな『臨時の』政治家」Gelegenheits《politiker》となる以外ないのである。⁸¹⁾「広汎な大衆を自治体の活動に参加させてゆく」こと、これこそが行政へと墮落した政治を甦らせる唯一の方法であるとみたのであった。⁸²⁾政治が官僚による一方的、利益配分的行為へと変質していることに対し、それを功利主義と異なる原理に基づく公的なものへと再生すること、この点に彼の豊富な政治論文の真の狙いがあったのではなかろうか。その意味で、ウェーバー政治理論の解釈を『経済と社会』中心に行なうこ

とは大きな危険性を有しているといわねばならない。『政治論集』こそが参照されるべきであろう。また、そうした変革を可能とする偉大な理念の復活も可能であるとみたのではなかったか。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』末尾にある「かつての思想や理想の力強い復活」も一つの選択肢としてまだ残されていたのである。ウェーバーは確かに絶望の淵にあるかのようにみえる。次の言葉ほどこの絶望、すなわち事象化を端的に示すものはないであろう。「禁欲は世俗を改造し、世俗の内部で成果をあげようと試みたが、そのために世俗の外物はかつて歴史にその比をみないほど強力となり、ついに逃れえない力を人間の上に揮うにいたった。⁸⁹」しかしながら、「人間の全面性」を断念しつつも、「精神的に死んでいないかぎり」あえて、「生の現実に対え、これに内面的に打ち勝つ能力をもつこと」⁹⁰、これが人間に可能であることを信じていた。そうした能力にかりうじて抑圧的文明を変革する最後の、僅かな可能性が残されていることに微かな期待を寄せたのであった。その点で、ウェーバーも常に暗転する契機を内に秘めることは認めつつも、ウォーリンと同様「西欧においてはなお、政治に参加した関心をもつだけの力のはっきり残っている」⁹¹とみなした一人であった。責任倫理への期待もこうした文脈の中で捉えられねばならないであろう。しかも、それが再び経験科学と密接な関わりの相の下に論じられているとすれば、⁹²いったん否定されている近代文明が、現代人の実存の基本的条件として位置づけられ、再びウェーバーの内面に深く沈澱している様をみることができるといえよう。その意味で、少なくとも政治の分野を中心に考察するかぎり、近代合理主義文明に対し、否定の対象とみなすと同時に、実存の条件として受け入れざるをえないといった極めてアンビヴァレントな態度を留保し続けているとみなすことができるのではないであろうか。

IV おわりに

マックス・ウェーバーは人類の行手に暗い未来をみた。共同体的紐帯

からの人類の離脱は一面個の解放であった。けれども同時にそれは人類の hubris の顕現化でもあった。そして人類みずからが創り出した資本主義、近代官僚制、近代自然科学の三者は容赦なく人類に襲いかかり、その運命を決しようとする。それはあたかも開けられてしまった「パンドラの箱」のごとくみえる。みずからの創造物によって支配され、運命づけられたかのようにみえる人類の未来は人類自身の手によっては再び方向づけることは不可能なのであろうか。ウェーバーは単なる予言者であったのであろうか。ウェーバーが政治に傾けた情熱は決して彼がそこに留まったのではないことを証左するといえることができる。それというのも政治こそは他のあらゆる活動と異なり、真に公的なものに関わり価値を創造する人類最高の活動に他ならないからである。ウェーバーはその意味で、単なる行政へと矮小化されてしまった政治を真に人間が情熱を傾けうる価値をもったものへと再び転生することをめざしていたと言ってよいであろう。たとえば、「セクテ」の政治的価値をはじめとするアメリカ社会への評価⁸⁹、社会政策学会 Verein für Sozialpolitik における大衆の政治参加を主張する発言⁹⁰、あるいは第一次大戦末期執拗に繰り返される普通平等選挙権への要求⁹¹等に具体化をみることができよう。確かに「支配の社会学」において、ウェーバーが政治を支配として定義づけていることは事実ではあるが、それはいわば説明概念であり、それでよしとしたわけではなかった。彼の政治理解はむしろ『政治論集』を抜きにしては語れないのである。従来、この当然の視点があまりにも軽視されてきたように思われる。『政治論集』こそ彼の政治への関わりの記録に他ならず、そこで唱えられていることは、政治の歴史を動かす力の再評価、あるいは歴史の原動力としての個人の政治的活動の意義への思い入れであった。ただし彼が、政治的活動が単なる熱狂に走ることを強く戒めねばならないとして鋭く警告を発していることは事実である⁹²。その意味で政治への関わりは「職業としての政治」に示されるごとく情熱ばかりでなく「責任感」と「判断力」という能力が前提とされねばならない

のである。そしてその点で「堅い意志」こそ政治にもっともふさわしいエートスなのである。けっして彼は禁欲から全面的に撤退はしていないのである。政治はあくまでも歴史形成的活動であり、それに携わることによって人間は諸他の存在から区別された存在となりうるのである。そこにウェーバーの人間主義に対する思い入れがあると同時に信頼をもみることができる。人類はまだみずからの力で歴史を動かすことができる。この点に彼は最後の望みを抱き、政治に情熱を傾けた。けれども超越的なものはすでに「世界の脱魔術化」の故に歴史を導く力を失っている。人間は内在的倫理に従わねばならない。「責任倫理」が強調される所以である。それは禁欲によらずしては不可能である。けれども、この超越的ならざる禁欲に賭けざるをえなかった点に彼が直面したアポリアがあった。ただ、それにもかかわらず現世変革的な禁欲こそヨーロッパの伝統であり、常に合理化に向かいつつ、それに危うい緊張を保ち続けることを可能にする能力なのである。一面合理化の成果である人間中心主義を受容しつつ、反面その帰結たる「物象化」に対し、人間中心主義をもって対決すべく試みる。こうした近代世界に対するアンビヴァレントな緊張こそまさに彼自身が Post-Christian Western Civilization に生きる人間であることを物語るとともに、その苦悩の現われであったといえることができるであろう。

注

- (1) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, p.276. 志水速雄訳『人間の条件』, 1973年, 313頁。
- (2) *Ibid.*, p.279. 邦訳, 316頁。
- (3) Benjamin Nelson, "Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universally Rationalized Post-Christian Civilization," in: Walter M. Sprondel und Constans Seyfarth (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, 1981, pp.1-8. ネルソンによれば、「普遍的に合理化された Post-Christian Western Civilization」の下にあっては、「存在, 経験, 表現はすべて理論的にも実践的にも、遍在する合理主義によって根底から規定されており」(p.1)「経験の全面的無意味性と意味の欠如」とのゆえに注目さ

るべきであるという(p.8)。

- (4) ニーチェ『ツァラトゥストラ』(世界の名著57,『ニーチェ』所収), 70頁。
- (5) 折原 浩『危機における人間と学問』, 1969年, 136頁参照。
- (6) Max Weber, „Wissenschaft als Beruf,“ in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S.593. 尾高邦雄訳『職業としての学問』, 1980年, 31-32頁。
- (7) 村上陽一郎『西欧近代科学』, 1971年, 13頁。
- (8) 同上書, 28-29頁。
- (9) 中村雄二郎『知の変貌』, 1978年, 166頁。
- (10) デカルト『方法序説』(岩波文庫), 46頁。
- (11) 同上書, 51頁。
- (12) 同上書, 71-72頁。
- (13) Franz Borkenau, *Der Übergang vom Feudalen zum Bürgerlichen Weltbild*, Paris, 1934. 水田 洋訳『封建的世界像から市民的世界像へ』, 1965年, 575頁。
- (14) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.I, 1971(リブリント版), S.115. 梶山 力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 70頁。
- (15) *GAzRS*, I, S.141-142. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 125-126頁。
- (16) *GAzRS*, I, S.188. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 217-218頁。
- (17) Borkenau, *op.cit.*, 邦訳, 28頁。
- (18) Cf. *ibid.* 邦訳, 32-33頁。また, マルクス『ドイツ・イデオロギー』(岩波文庫), 81-92頁参照。
- (19) *GAzRS*, I, S.11. 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』, 22頁。
- (20) 山之内 靖『社会科学の現在』, 1986年, 22頁。
- (21) 姜 尚中『プロテスタント的近代と物象=合理化』(『思想』, No.742, 1986年4月号所収), 96頁。
- (22) 同論文, 114頁。
- (23) *GAzRS*, I, S.257. 『宗教社会学論選』, 66頁。
- (24) Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, 1980, S.30. 米沢和彦・嘉目克彦訳『現世支配の合理主義』, 1984年, 41頁。
- (25) 河合隼雄『宗教と科学の接点』, 1986年, 7頁参照。ウェーバーは禁欲のプロテスタンティズムによって個人主義思想が発展させられた点を重視する。こうして確立された自我が自然科学的客観的認識を可能にするとともに, 現代に至って, 主観と客観の分離による自我の客観世界からの分離は, 世界における人間の定位をあいまいにした点で根本的問題をかかえているという, 河合氏の指摘は傾聴すべき価値があろう(同書20, 24, 25, 27, 50頁参照)。
- (26) 村上陽一郎, 前掲書, 310頁。
- (27) Schluchter, *op.cit.*, S.30. 邦訳, 41頁。

- (28) 大塚久雄『意味喪失の時代に生きる』, 1979年, 210頁。
- (29) GAzRS, I, S.564. 『宗教社会学論選』, 147-148頁。
- (30) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Studienausgabe), 1976, S.10. 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』(岩波文庫), 34-35頁。
- (31) GAzRS, I, S.3. 『宗教社会学論選』, 9頁。
- (32) WuG, S.551. 世良晃志郎訳『支配の社会学』I, 60頁。
- (33) GAzRS, I, S.3. 『宗教社会学論選』, 8-9頁。
- (34) GAzWL, S.476. 『支配の社会学』, 33頁。
- (35) 大塚久雄「ウェーバーにおける資本主義の『精神』」(大塚久雄・安藤英治・内田芳明・住谷一彦著『マックス・ウェーバー研究』, 1965年所収), 126頁。
- (36) 大塚, 同論文, 149頁。この解釈のもつ問題性は別稿で検討したい。
- (37) GAzRS, I, S.189. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 219頁。
- (38) GAzRS, I, S.173. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 189頁。
- (39) Cf. GAzWL, S.180. 出口勇蔵他訳『ウェーバー 政治・社会論集』(世界の大思想3), 81頁。ウェーバーは、「人格」を「文化人 Kulturmenschen」とほぼ同義に用いるが、そもそもウェーバーによれば、文化とは「世界の出来事」の、意味と無関係な、無限の内容から取り上げられた、有限な一片であって、人間の立場から、そこに意味と意義が宿っていると考えられたものである。」この意味関連を有しない世界に意味をもたらす存在が「人格」に他ならない。かような認識こそ近代人ウェーバーの発想を支える根本認識であった。超越原理へ向かわず、あくまで内在原理によって、意味問題を説こうと試みた点(「責任倫理」はこの文脈で読まれねばならない)に彼の、そして近代のアポリアがあるとともに、絶望的英雄主義が存する。
- (40) Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, S.145. 中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳『政治論集』1, 164頁。ウェーバーは、とりわけ政治論文において、反アングロ・サクソン文明、反ロシアの立場を打ち出しているが、彼の反マニニズムおよび反官僚制の立場に対応しているといつてよいであろう。しばしば強調される「歴史に対する責任」もこの文脈において考えられるべきであると思われる。
- (41) GAzRS, I, S.191. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 224頁。
- (42) GAzRS, I, S.570. 『宗教社会学論選』, 158頁。
- (43) マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』上, 228頁。ウェーバーが訪問した二十世紀初頭アメリカは、テラー主義への動きに現われている通り、能率を至上視する世界であった。彼はそうした世界を通し、合理化が物象化へと収斂するであろう結末をすでに見抜いていた。ところで、現代における技術文明の問題点を鋭く指摘するものとして、中岡哲郎『人間と労働の未来』(1970

年)参照。

- (44) GPS, S.330. 「政治論集」 2, 360-361頁。
- (45) GPS, S.332. 「政治論集」 2, 363頁。
- (46) Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. M., 1974, S.132. 中村貞二・米沢和彦・嘉目克彦訳「マックス・ウェーバー」, 188頁。引用文に続けてモムゼンは次のごとく述べている。「彼は、霧に包まれた将来のカンパスの上には、後期古代のそれにも似た硬化せる社会の輪郭が浮かび上がっている、と信じた。個人の自由とか個人の自己責任といった西洋概念は、そこでは本来の意味を完全に喪失するであろう。」 実際、そうした将来は遠からず訪れるであろうとウェーバーは予測していた。自由・責任といった西洋思想の伝統の保持が不可能となりつつあることへの緊迫した危機感を「政治論集」の随所に読みとることができる(たとえば, S.65, S.330-333)のはそのためである。しかし、「宗教的音痴」を自称するウェーバーはこのような自由、責任を再び超越概念に結び付けず回復しようとした点で終生解きえないアポリアをかかえこんでしまうことになった。その結果、自由、責任の考察が人間の共同性と直接結びつかず、政治は支配へと変質し、限定されることになるとともに、個人の倫理は「責任倫理」として分離し析出されることになる。ここにみられるごとく、個がそれ自体として普遍的なるものと同一化しえない点にウェーバーの苦悩の根元は存するといえよう。
- (47) GPS, S.63. 林 道義訳「ロシア革命論」, 1969年, 79頁。
- (48) 千葉 眞「現代民主主義理論の一視角——シェルドン・S・ウォーリンのラディカル・デモクラシー論——」(小林昭三編『憲法における制度と思想』, 1984年, 36頁)参照。また、近代資本主義、近代官僚制、近代科学の結合についての指摘はウェーバーにもみることができる(GAzRS, I, S.8-S.11)。
- (49) GPS, S.333. 「政治論集」 2, 364頁。
- (50) Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers*, 1966, Stuttgart, S.78. 松代和郎訳「マックス・ウェーバー入門」, 1983年, 82頁。
- (51) GAZWL, S.473. 林 道義訳「理解社会学のカテゴリー」(岩波文庫), 91頁。
- (52) 山之内 靖「現代社会の歴史的位相」(1982年), 「社会科学の現在」(1986年)参照。
- (53) ユルゲン・ハーバーマス「神話と啓蒙の両義性」(『現代文明の危機と時代の精神』, 152頁所収)。
- (54) GAZRS, I, S.121. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 84頁。
- (55) WuG, S.725. 「支配の社会学」II, 655頁。
- (56) GPS, S.333. 「政治論集」 2, 364頁。
- (57) GAZRS, I, S.127. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 96頁。
- (58) GAZRS, I, S.155. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 151頁。

- (59) *GAzRS*, I, S.183. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 208頁。
- (60) *GAzRS*, I, S.155. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 152頁。
- (61) ルター「大教理問答書」(「ルター著作集」第1集, 8, 1971年), 420-421頁。
- (62) Arthur Mitzman, *The Iron Cage, An Historical Interpretation of Max Weber*, 1971. 安藤英治訳「鉄の檻」, 1975年, 270-271頁。
- (63) 山之内 靖「社会科学の現在」, 123頁。
- (64) *GAzWL*, S.28. 松井秀親訳「ロッシャーとクニース」(-), 1955年, 59頁。
- (65) *GAzWL*, S.16. 「ロッシャーとクニース」(-), 35頁。
- (66) *GAzWL*, S.525. 松代和郎訳「社会学および経済学の「価値自由の」意味」, 1976年, 76頁。
- (67) *GPS*, S.24. 「政治論集」1, 62頁。
- (68) *GPS*, S.24.
- (69) *GPS*, S.19.
- (70) *GPS*, S.24.
- (71) Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London, 1960. 尾形典男・福田歓一・佐々木武訳「西洋政治思想史」I, 1983年, 155頁。
- (72) Jürgen Kocka, „Kontroversen über Max Weber,“ in: *Neue Politische Literatur*, H.3, 1976. 住谷一彦・小林 純訳「マックス・ウェーバー——西ドイツの研究動向」, 1979年, 17-18頁。このような点に、ウェーバーの政治概念が闘争の色彩を濃く帯びる理由がある。主知化を主たる要因とする超越性の崩壊後の世界にあってはそうならざるをえないとするのが彼の基本的前提であった。「認識の木の実」を食べた人類はもはや主体的にならばなるほどこの対立に悩まねばならぬ運命にあるわけである(Vgl. *GAzWL*, S.507)。
- (73) *GAzRS*, I, S.111. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 56頁。
- (74) *GAzRS*, I, S.183. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 207頁。
- (75) *GAzRS*, I, S.203. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下巻, 245頁。
- (76) Vgl. *GAzWL*, S.507. 「社会学および経済学の「価値自由」の意味」40頁。日常のもつかような意味がここで鋭く指摘されている。
- (77) *GPS*, S.65. 「ロシア革命論」, 83頁。
- (78) *GPS*, S.64. 「ロシア革命論」, 81頁。
- (79) 「政治論集」1, 102頁。
- (80) Mitzman, *op.cit.*, 邦訳, 231頁。
- (81) *GPS*, S.512. 脇 圭平訳「職業としての政治」(岩波文庫), 19頁。

- (82) GPS, S.412. 『政治論集』 1, 98頁。
- (83) GAzRS, I, S.203. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻, 246頁。
- (84) GPS, S.558-559. 『職業としての政治』, 102-103頁。
- (85) Wolin, *op.cit.* 邦訳, V, 14頁。
- (86) 拙稿『「合理化」と「責任倫理」——ウェーバー政治理論の基礎視角——』（国際基督教大学学報II B『社会科学ジャーナル』第24号(2), 95-125頁所収）参照。
- (87) Vgl. Mommsen, *op.cit.*, S.86. 邦訳, 124頁。ウェーバーは次のように言う。「手段はただアメリカの『クラブ』, 排他的な, 人間の選抜にもとづく各種団体——青少年のものを含む——。」
- (88) Vgl. GPS, S.412. 『政治論集』 1, 98頁参照。
- (89) Vgl. GPS, SS.245-291, SS.448-483. 『政治論集』 1, 263-313頁, 『政治論集』 2, 494-538頁。
- (90) Vgl. GPS, S.404. たとえば, ここでウェーバーは大衆の熱狂を「街頭の民主主義 die Demokratie der Straße」とよんでいる。

RATIONALIZATION AND POLITICS
IN WEBER'S THOUGHT
— His Evaluation of Ascetic Protestantism —

≪ Summary ≫

Takafumi Nakamura

Max Weber sees both positive and negative aspects of ascetic Protestantism and challenges a problem inherent in the establishing of the modern western world. He finds "the logic of act" to be the issue unique to the modern western world. Modern world faced tragedy when the metaphysical principle, which had oriented the human mind in the previous age, yielded its role to ascetic Protestantism.

Ascetic Protestantism, which dominated the 17th century mind, worked powerfully to weaken the metaphysical principle. Devotees of ascetic Protestantism firmly believed every phenomenon of this world was a means to glorify God. This belief contributed to formulate modern utilitarianism, which perceives society and humans in terms of means-end relationships, and to reinforce our ways of communicating with each other, which impair human dignity (*die Menschenwürde*) seriously. Thus modern men lost their intrinsic values such as love of fellowmen and sense of responsibility. Thus modern men face tragedy.

However, Weber's political stand shows some ambivalence. He appreciates positive aspects of ascetic Protestantism, which gave modern men the ability to see the world relatively and critically. He also conceives to reform its negative aspects by means of its positive power.

Weber's pathetic heroism (and difficulty to understand) might have originated in this ambivalence. The dilemma which he faced in his attempt to illuminate or sublimate the darkness of modern world by its light is the one we are facing now.