

# 「合理化」と「責任倫理」

——ウェーバー政治理論の基礎視角——

中 村 孝 文

## I はじめに——問題の所在

「合理化」をめぐるさまざまな問題、たとえばその思想史的系譜の問題、あるいはその歴史的帰結の含む問題性等を中心としてウェーバーの著作にアプローチしようとする研究動向は、カール・レーヴィットの古典的研究<sup>(1)</sup>をもってその嚆矢とすべきであろうが、70年代後半から盛んになった西ドイツのウェーバー研究もその多くが直接・間接にこのテーマに関わっている。ウェーバー研究のこうした高揚は「ウェーバー・ルネサンス<sup>(2)</sup>」と呼ばれた程であるが、それは「近代ヨーロッパ文化の総体」すなわち、近代ヨーロッパの経済・科学・技術・政治・法という分野における特殊現象 *die Sondererscheinung*、すなわち合理主義に関心の中心を据えたウェーバーの意図<sup>(3)</sup>が正確に理解・継承されようとしているとともに、今日の課題となっていることの証しであるといえよう。

本稿はこうした研究動向を踏まえながら、次の点を問題とする。すなわち、ウェーバーは主知化、合理化された世界すなわち「世界の脱魔術化 *die Entzauberung der Welt*」の完結した近代以後の社会における生 *Leben* の可能性とそのあり方を如何に捉えていたのか。そしてこの点を明らかにするために以下の三点が問題として取り上げられる。第一は世界の合理化は何を意味するのか、第二は合理化の思想史上の一系譜である「禁欲のプロテスタンティズム」はそれに如何に貢献したか<sup>(4)</sup>、そして最後に「禁欲のプロテスタンティズム」の倫理がもたらした「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」<sup>(5)</sup>の中に生きる人間はどのような人々であるのか、あるべきなのか、この点が取り上げられる。そこでまず初めに問題とされねばならない点は合理化の内容規定である。ウェーバー自身この概念の内容規定を必ずしも明晰に行なっているとはいえない。そこで、ここではルカーチの『歴史と階級意識』*Geschichte und Klassenbewußtsein*に依りつつ明らかにしてゆくという方法を取りたい。このような形でルカーチを引き合いに出すことには奇異な印象が存在しないこともない。しかしながら、少なくともルカーチの「物象化」に関する記述を読むとそこにウェーバー的用語、論理展開の影響を読みとることは容易である。したがって、「物象化」の概念に関する限りルカーチとウェーバーを対比することは許されるであろう。マリアンネ・ウェーバーによれば、ルカーチは1913年頃からいわゆるウェーバー・クライスに出入りしており、ウェーバーの極めて高い評価を得ていたようである。<sup>(6)</sup>彼は1915年にはハンガリーに帰国するが、その時点の彼に対する周囲の人々の評価は次のごとくであった。「ルカーチは、ハイデルベルクから一種の神秘主義者として帰ってきて以来、ラスク、ウェーバー、ヤスパースなどに夢中になり、彼の関心は哲学と宗教に向けられていた……」<sup>(7)</sup>これらの点を考慮に入れるならば、『歴史と階級意識』中の秀作「物象化とプロレタリアートの意識」執筆当時(1919年)のルカーチにウェーバーの影響をみることは自然であろう。この時期を振り返ってルカーチは、その時点でジンメル『貨幣の哲学』とウェーバーのプロテスタンティズムに関する著作が自分の「文芸社会学」の模範であったとも述べている。<sup>(8)</sup>廣松渉氏によれば、そもそも、本来マルクスの用語でありながらも長い間忘却せられていた物象化概念を再発見して自らの著作の中心に据える作業をルカーチがなしたことが、ウェーバー、リッカート、ジンメル達との交流に媒介されていたのである。<sup>(9)</sup>

## II ルカーチの「物象化」

前述のごとくウェーバーの合理化 Rationalisierung を理解するうえで、ルカーチの物象化 Versachlichung を手掛かりとすることが便利であろう。そこでしばらく、「物象化とプロレタリアートの意識」に依りながらルカーチの物象化とは何かを明らかにしておこう。この論文は、マルクスが『経済学批判』と『資本論』とを商品の分析から初めた事実に近い共鳴をもって商品の問題から解き起こされている。ルカーチは其中で、物象化の現象を三つの側面から照らし出している。経済の物象化、政治の物象化、イデオロギーの物象化がそれである。ルカーチはマルクス主義者として経済の物象化を根本的問題の所在を示すものとして捉えていることは言うまでもない。なかんずく商品の問題こそが「資本主義社会のすべての生活諸現象における中心的な構造的な問題<sup>99</sup>」なのである。なぜなら、「商品構造の本質は、人間と人間との関わりあい、関係が物象性という性格をもち、こうしてまた『幻影的な対象性』をもつようになり、そしてこの対象性が、その厳密な、見かけ上は完結した、合理的な独自の法則のなかに、みずからの根源の本質である人間関係のすべての痕跡を蔽い隠している<sup>100</sup>」からに他ならなかった。したがって近代資本主義の成立を俟ってはじめて、商品形態が社会全体を支配するようになるにつれて、そこに本源的に具有されていた人格的性格が隠蔽されるようになってくるのである<sup>101</sup>。すなわち歴史のこの発展は商品関係を物象化する過程以外の何ものでもない。こうして、今や人間独自の活動、労働は何か客体的なもの、人間から独立しているもの、人間に疎遠な固有の法則性に従って人間を支配するものとしてまさに人間に対立するものとして現前してくるのである<sup>102</sup>。約言すれば、ルカーチはこの転倒の現象をこそ物象化の名のもとに捉えたのであった。ここにおいて労働者の質的な、人間的・個人的な特性は分裂し、排除され、逆に客観的に計算可能な労働時間という抽象的普遍性によって把握されることになる<sup>103</sup>。したがって、ルカーチによれば「もっとも重要なのは……計算または計算可能性を目的

とする合理化の原理である。<sup>93</sup>(強調、原文、以下引用部同様)そして、この合理化に際して二つの決定的変化が惹起される。一つは、専門化であり、もう一つは、この「生産の客体の分裂が、同時に必ず生産の主体の分裂<sup>94</sup>」を帰結することである。もはや人間は「機械化された部分として、一つの機械的体系のなかに組みこまれ……この機械体系の法則に意志を喪失して従わねばならなくなるのである。<sup>95</sup>」「もはや問題なのは質ではない。量だけがすべてを決定することになる。<sup>96</sup>」質の量への転換、これこそまさに現代人の強いられている運命に他ならない。

かかる過程を経て経済を捉えた物象化は、政治の領域では官僚制化として現象する。ルカーチによれば官僚制とは「客体的・事物的には、すべての社会的諸機能をその要素に分解し……それに対応して主体的には、労働を実行する者の個人的能力と欲求とから労働を意識的に分離するということ、合理的・非人間的な分業を行なうということの意味する。<sup>97</sup>」かくして、ここでも人格の有機的統一性は喪失されざるをえないのである。さらにこの専門化は人間の意識のなかにまで滲入して、あらゆる全体像の成立を阻害する。その結果、もはや「認識は主体の関与なしに——客観的な——現実のなかではたらく純粋な形式的連関や『法則』を、方法的に意識して静観するものに転化してしまう」<sup>98</sup>。

以上、多少立ち入って、ルカーチの物象化論を検討してきたが、彼は本来マルクスの用語であった物象化概念をウェーバーの合理化概念によって説明しているとみなしてよいであろう。この点、マルクスの物象化論とルカーチのそれとを同次元で論ずることに警告が寄せられることは当然であろう。けれども思想史的に捉えるならば、かようなルカーチの説明こそが彼の思想史上の位置を物語るものとして興味深い。かくして、今一度ルカーチの物象化＝合理化が意味するところを要約して示せば、次のごとく言えよう。近代資本主義の成立は商品形態を一般化し、その結果、一方で分業の全社会的規模における貫徹、他方でこの分業関係に相応する人格的統一の分裂を引き起こす。さらにこの両者は「計算

可能性」の増大による形式合理性の遍在化を帰結し、官僚制化のみならず個人による全体化的認識の不可能性を帰結する。もはやそこには個人をもって何物にも換えがたい人格存在とみなす質的認識の可能性は失なわれ、かわりに人間を含むあらゆる存在を数量化可能かつ操作可能なものとする形式合理的な思考が人間的営為の全局面を蔽いつくすようになる。そればかりではない。個人の側でも単にそうした環境に「ブルジョア的適合 *die bourgeoise Anpassung*<sup>82</sup>」を無意識裡にくりかえすだけの存在と化してしまう。ルカーチが提起した問題はおおよそ以上のようなものであった。そしてそれがウェーバー・クライスからの影響のもとに定式化されたことは疑いえないであろう。そのことを傍証するものとして、アーサー・ミッツマンのウェーバー研究『鉄の檻』*The Iron Cage*を挙げることができる。ミッツマンによれば、ウェーバー社会学は「物象化の社会学<sup>83</sup>」とよぶことができるという。彼によれば、物象化概念はドイツの知的伝統のなかの最も重要な遺産であるが、ウェーバーが、「生きている機械」＝官僚制が将来における隷従の容器を創り出すであろうとの予測を述べたことは、この思想を最も生き生きと思想史上に刻印するものであったという<sup>84</sup>。かようなルカーチの物象化概念を使用してウェーバーの合理化の内容を規定するものとして捉え、ウェーバーの中でそれを跡づけること、これが以下における第一の課題である。その際まず初めにウェーバーによって描出された現代社会像を整理し、次にその思想的・宗教的由来を説明するという方法を取りたい。しかし、ここで歴史的説明を思想的・宗教的の局面に限定することに関し一言しておく必要がある。ルカーチもウェーバーも資本主義を問題史的に取り上げ、その問題状況の規定については一致しておりながら、その淵源については、前者は商品構造に、後者は宗教のもつ「行為への実践的起動力<sup>85</sup>」との親和関係に求める。この点に両者の世界観の相違が表われているといえよう。ルカーチの場合「この世を超える神の新しい使者への終末論的な期待に動かされており、同胞愛によって打ち建てられる社会主義的社会秩序のうち

に救いの前提条件を見ていた<sup>86</sup>」という意味で問題の捉え方においてマルクスにより近かった。他方、ウェーバーがかような立場に与しえなかったことは周知のところである<sup>87</sup>。そこにはウェーバー自身の歴史意識が反映されていたのである。本稿は間接的ながら結論においてこの問題に答えることにもなるであろう。

### III 物象化としての合理化

マックス・ウェーバーの場合、今提起した物象化の問題性は如何に把握されていたのであろうか。より一般化して述べるならば、近代社会に対するウェーバーの理解はどのようなものであったのであろうか。そして近代社会はどのような世界観から生成してきたのであろうか。『宗教社会学論集』全三巻はかような視点からなされた彼の magnum opus である<sup>88</sup>。とりわけ、この問題を考慮するうえで参考にされなければならない著述は、『宗教社会学論集』中の「序言」、「世界宗教の経済倫理 序論」、「世界宗教の経済倫理 中間考察」、「経済と社会」中の「宗教社会学」、さらに『職業としての学問』、『職業としての政治』の両講演である<sup>89</sup>。その中でも特に「中間考察」と『職業としての学問』はこの問題を要約的に整理したものとして最も重要となる<sup>90</sup>。以下、主にこの両者につきながら近代社会の合理主義が内包する問題点を整理してみよう。

『職業としての学問』の中でウェーバーは学問の進歩にふれて次のように述べる。「学問の進歩は、元来、人類が何千年来それに従ってきた合理化の過程の一部、いな、そのもっとも主要なる部分をなすものである<sup>91</sup>。」さらに続けて言う。「この学問および学問に導かれた技術による主知主義的合理化 diese intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik は実際にはどのようなことを意味するのであろうか<sup>92</sup>。そして答えはこうである。「それを欲しさえすれば、どんなことでもつねに学び知ることができるということ、したがってそこにはなにか神秘的な、予測しえない力がはたらいている

道理がないということ、むしろすべての事柄は原則上計算によって意のままになるということ——このことを知っている、あるいは信じているというのが主知化および合理化の意味していることなのである。ところで、このことは世界の脱魔術化 *die Entzauberung der Welt* ということに他ならない。今日、われわれはもはやこうした神秘的な力を信じた未開人のように呪術に訴えて精霊を鎮めたり、祈ったりする必要はない。技術と計算がそのかわりを務めるのである。そして、何よりもこのことが合理化の意味に他ならない。<sup>53</sup> かくて、合理化の意味は世界の脱魔術化と規定される。さらにこの脱魔術化された世界にあっては技術と計算が万能の地位を築き上げることが示されている。ところが問題はこれだけにとどまらない。「中間考察」によるとその問題性は次のように指摘する。「合理的・経験的認識が世界を脱魔術化して、因果律のメカニズムへの世界の変容を徹底的に成し遂げてしまうと、現世は神が秩序をあたえた、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コスモス *irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos* だといった倫理的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、経験的でかつ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 Sinn』を問うような物の見方をすべて拒否するという態度を生み出してくるからである。<sup>54</sup>」ここで指摘されている最も重要な問題は、合理化が貫徹し、世界の脱魔術化が普遍化すれば、そこでは「現世内における事象の『意味』を問うような物の見方」が成立しえなくなるという点であろう。すなわち、そこでは人間の生はもはや意識的に営まれることはなくなってしまうのである。日常生活の中で意味は浅薄化され、個人の生存は隋性の支配に服することになるというのである。そして、せいぜい「適応」の対象としての現実認識しか存在しえなくなるというのである。まさに、この点にルカーチとウェーバーの共通性をみてとることができるであろう。

ところで、この問題をより鮮烈な形で提示した論文がある。1913年、

雑誌『ロゴス』<sup>65</sup>第4巻第3号に発表された「理解社会学のカテゴリー」がそれである。<sup>66</sup>この論文の末尾近くになってウェーバーは以下のような問いかけを発している。多少長くなるが検討しておく必要があろう。「ある共同体の諸定律 *Ordnungen* の合理化とは、実際には何を意味しているのであろうか。<sup>67</sup>」その答えは次のようなものである。たとえば事務員は簿記作成方法の基礎となる諸原理あるいは計算を行なうさいにその基礎となっている代数学の諸命題を理解している必要はない。すなわち、「その根拠も目的すらもまったく理解できないものとして、しかし、それにもかかわらず拘束的に『実効力をもつもの』として……単に、それが習慣的だからという理由で、習慣的に『従う』ことである。」<sup>68</sup>そして、こうしたことはあらゆる領域でみられることなのである。現代人は、電車やエレベーターの構造が依拠している自然科学的な規則について何も知らないままに使用しているばかりでなく、社会的な諸制度、たとえば貨幣についても何ら異なるところはない。本来どのようにして、貨幣が「その不思議な特殊性格をもつに至ったのかについては何も知らない」のである。<sup>69</sup>さらにこのことは、法 *Recht* や慣習律 *Konvention* といった諸定律の場合にもあてはまる。これらの創造期に、その創造に直接・間接に携わった人々は通常それらの意味を見抜いている。しかし、それらが時の経過ないしは複雑化することによって、しだいに人々の主観的意味関連性から遠く離れた特殊性格を帯びるようになってゆく。その間の経緯をウェーバーは四つに分ける。第一の人々によって「諸定律は、一定の目的のために、授与されるか、あるいは『暗示さ』れる。」第二の人々によって「多かれ少なかれ同じように主観的に解釈され、そして積極的に実施される。」第三の人々によっては「それらは、私的目的のために絶対的に必要なかぎりて、……行為の基準づけの手段とされる。」そして最後に第四の人々によっては、「いわば『伝統的に *traditionell*』習熟され、そしてたいていは、諸定律の目的や意味やその存在さえもまったく知らないままに守られる。つまり、言い換えれば、まさにある『合理的な』定律の経験



的『実効性』は主として、習慣的なもの、よく知られているもの、教え込まれたもの、つねに繰り返されるものに従うという諒解に依存している。さらに主観的な構造の点から見ると、その行動はいかなる意味関係 Sinnbezogenheit ももたない、多かれ少なかれ近似的に同種な群衆行為の型をしばしば有力に示している。<sup>40</sup>」そしてウェーバーはこの第四の人人を「大衆 die Masse」と名付けるのである。彼らにとって「合理的な基礎は一般に隠されているのが常である」のみならず、彼らは第一に日常生活の諸条件が「原理的に合理的なもの……ということ<sup>41</sup>を、信ずることが一般に慣れっこになっている」とともに第二に「合理的に、すなわち周知の規則に従って機能するのであって……人々が少なくとも原則的にはそれらを『予測する』ことができ、それらの振舞を『計算』できる……ということ<sup>42</sup>を確信している」のである。

かくして、一方で諸個人は「計算」の対象として量化されると同時に、他方で意識の次元においても内的意味連関から切り離され、行動は全く習慣化・「伝統主義」化したものとなってしまう。ここでも問題とされている点は現世における意味問題に他ならない。しかもそれに対し極めて否定的な解答が示されているのである。すなわち、あらゆる主体はルカーチの意味での物象化、すなわち人間の質の量への転換、さらにその内面への滲入による行為からの意味の喪失という運命に晒されているのである。大塚久雄氏はこの事情を次のように簡潔に述べている。「つまりは、すべての対象をできるかぎり数理的に捉えかつ表現し、それによって操作可能なものに<sup>43</sup>する、そういう形式合理的な思考原理がいまや文化の全面をおおいつくさんばかりの支配力を振るっている、そうした事態こそがあらゆる現象からその固有な意味を奪いとり、世界をますます無意味化させつつある」。

ところで合理化は固有存在としての個人の尊厳性を奪いつくすのみならず、ルカーチの場合と同様、組織化・官僚制化として顕現することがウェーバーにも認識されている。すなわち、官僚制とは精神を喪失した

geronnen「生きている機械」なのである。合理化に伴って機械のごとき社会構成が出現し、「隷従の檻 das Gehäuse der Hörigkeit」が完成することになる。<sup>48</sup>この「隷従の檻」はその中にある個人から自律的活動を行なう自由を奪い取り、代わりに外在的目的を賦与し「適応」することを強要する。かくて外からも内からも個人は無意味化されることになる。これがウェーバーの基本的現状認識であった。

それでは、かようなヨーロッパ文化独特な合理主義は如何にして生成してきたのであろうか。この点にウェーバーの宗教社会学的研究の課題があることは彼自身が「序言」で語る通りである。<sup>49</sup>ところで、ウェーバーはこの合理主義の形成を跡づけるさいに、宗教に着目した点で独特である。その点に彼とマルクスの相違が存することは言うまでもないが、現状把握の点で極めて類縁関係にあるルカーチとの相違点でもある。ウェーバーはこうした観点をとる理由を次のごとく述べる。「生活態度の形成にとってもっとも重要な要因は、過去においては、つねに呪術のおよび宗教的な諸力であり、それへの信仰にもとづく倫理的義務の観念であった。<sup>49</sup> かような歴史把握が、たとえばレオ・シュトラウスのような自然法論者<sup>49</sup>や弁証法的歴史把握を行なおうと試みるヘーゲリアン達の感情を逆なでするものであることは当然であろう。ところが、ウェーバーにとって決してこの点は譲ることはできなかった。なぜならそれは先の認識にかかわる問題であり、学問の課題は、「この世界の『意味』というもの」の存在に対する信仰を根本から除き去ることである<sup>49</sup>からである。すなわち歴史過程が脱魔術化の過程である以上、現実の中に客観的發展傾向を見出そうとする試みは成立しようがないからである。コッカはこの点を次のように説明する。「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。<sup>48</sup> この指摘が有名な「転轍手」としての世界像の役割を論じたものであることは明らかである。<sup>49</sup>

さて、具体的に合理化の推進力は何であったのだろうか。「中間考察」のなかでウェーバーは現世逃避的 - 現世内的および禁欲 - 瞑想という二つの軸を設定して現世拒否の段階を四つに分類する。現世内的禁欲、現世逃避的禁欲、現世逃避的瞑想、現世内的神秘論がそれである。<sup>50</sup> このうち本稿との関連で取り上げねばならないのは現世内的禁欲 *die innerweltliche Askese* である。現世内的禁欲は行動的禁欲の特殊な発現形態である。行動的禁欲とはウェーバーによれば、「神の道具として *als Werkzeug Gottes* 聖意にかなうように行為すること」<sup>51</sup> を意味する。自ら神の道具たらしとする行為が「現世の内部でその合理的な形成者として被造物の墮落の状態にある人間を世俗的『職業』労働を通じて陶冶する方向に働く」<sup>52</sup> とき、そこに現世内的禁欲が成立する。宗教史上においてこの現世内的禁欲の性質を最も顕著に示していたのがカルヴィニズムをはじめとする禁欲的プロテスタンティズムであったことはいうまでもない。禁欲的プロテスタンティズムと物象化との関連性を明らかにするためには何よりもウェーバーによって「ピューリタニズムにおける召命倫理のパラドックス *die Paradoxie der puritanischen Berufsethik*」<sup>53</sup> とよばれているものが何を意味しているのかが明らかにされねばならない。

カルヴィニズムの根本的教理が「恩恵による撰びの教説」<sup>54</sup>、いわゆる「預定説」であったことは周知の通りである。ウェーバーはこの「預定説」をその後の歴史過程に与えた影響の点で極めて重要視する。「ウェストミンスター信仰告白」によれば「神はその栄光を顕わさんとして、自らの決断により或る人々……を永遠の生命に預定し、他の人々を永遠の死滅に預定したもうた。」<sup>55</sup> 「預定説」の核心的教義はこの点にある。この「預定説」はキリスト教思想史上くり返しみられる思想であり、すでにアウグスチヌスにおいてその明確な姿を与えられている。ルターにとっても

この点は、はっきりと意識されていた。ところがルター・ツムの場合、神の測りえない決断こそが恩恵の地位におのれがある唯一の根拠に他ならないとの教義は次第に背後に退き、ゆくことになる。まずメランヒトンによってこの「危険にして不明確な」教義をアウクスブルク信仰告白に採用することが回避される。さらに、その後のドイツ・ピエティスムスの成立・発展の過程で、その指導者シュペーナーは救済と神による預定ないしは選びとを関係付けず、むしろ「回心 Bekehrung」によって救済は可能となるとの立場をとった。<sup>56</sup> こうしてルター・ツムでは「恩恵は喪失可能のものであり、悔改めによる謙遜と信仰による神の言 Gottes Wort への信頼と聖礼典によって新たに獲得されうるものであることは教義上疑問のないこととされた<sup>57</sup>」のであった。

これに対し、カルヴァンの場合には事情が異なっていた。ウェーバーによれば、カルヴァンにおける神と人間の関係は次のようなものであった。「人間のために神があるのではなく、神のために人間が存在するのであって、あらゆる出来事はひたすら神の威厳の自己栄化の手段として意味をもつにすぎない。地上の『正義』の尺度をもって彼の至高の指図を計ろうとすることは無意味であるとともに、神の威厳を侵すことになる。けだし、神が、そして神のみが自由な、別言すればどんな規範にも服さないものであり、神がわれわれに知らしめることを善しとしたまわない限り、われわれは彼の決断を理解することも、知ることさえもできないからである。われわれが拠り所としうるのはこうした永遠の真理の諸断片のみであって、他の一切——われわれの個人的運命のもつ意味——は見るべからざる神秘に蔽われており、それを究めんとすることは不可能でもあるし、身の程をしらぬことである。<sup>58</sup>」かくてカルヴィニズムにおける神は、「人間の理解を絶した超越的存在」となり、「神の決断は絶対不変であるがゆえに、その恩恵はこれを神からうけた者には喪失不可能であるとともに、これを拒否された者にも獲得不可能なのである。<sup>59</sup>」その意味で、カルヴィニズムにおいてはいかなる地上的存在も個人を救いえない

ことになる。したがって論理上、そこには救済のための人間的手段はいかなる形のものであれ成立する余地は存しない。ここに、「世界の脱魔術化」という宗教史上のあの偉大な過程、すなわち古代ユグヤ教の預言者とともに始まり、ギリシアの科学的思惟と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪惡として排斥したあの脱魔術化の過程はここに完結をみたのである。<sup>63</sup>」

それでは「世界の脱魔術化」を論理上帰結したカルヴィニズムの教義は如何なる機制によって物象化と「親和力」*die Wahlverwandschaft, elective affinity*<sup>64</sup>を有していたのであろうか。預定説を信奉するカルヴィニストたちにとっては、神のみが正しく、此岸のあらゆる被造物は無価値な存在であった。それゆえ、この無価値な現世を神の聖意に合うよう改造することが神の命ずる所となる。かくて彼らは「神の道具 *Gottes Werkzeug*<sup>65</sup>」としての認識の下にひたすら此岸の改造へと立ち向かう。そのさい行為規範は以下のごときものであった。「何よりもまず自然法 *lex naturae* によって与えられた職業の任務を履行すること……特有な事物的・非人間的……つまり、われわれを取り巻く社会秩序の合理的構成に役立つべき<sup>66</sup>」である。ここに、キリスト教の基本的教えのひとつである「隣人愛」は独特な変容を蒙むことになる。「『隣人愛』は——被造物ではなく神の栄光への奉仕でなければならないから——何よりもまず自然法によってあたえられた職業の任務を履行することのうちに現われるのであり、しかもそのさい、それは特有な事物的・非人間的 *sachlich・unpersönlich* 性格を、つまり、われわれを取りまく社会的秩序の合理的構成に役立つべきものという性格を帯びようになる。<sup>66</sup> 隣人愛さえもが神の栄光を増すための手段とされる。彼らにとってあるべきキリスト者とは神の目的のために活動するものであり、しかもその活動を非人間的に行なうものに他ならなかった。もはや人間さえもが操作客体として、物と同一平面に位置づけられるのである。かくして、個人をとりまく外界はひとつの物象化されたコスモスとしてその姿を現わすことになる。<sup>65</sup>」

これこそが、「ピューリタニズムにおける召命倫理のパラドックス」の意味に他ならない。その結果、「創る人間に対して創られる物が勝利を収める<sup>69</sup>」こととなり、物象化に伴う問題性が出現することになる。シュルプターによれば、「ウェーバーにとって呪術から解放された現世は物象化した現世 *die versachlichte Welt* である。その現世の秩序は『固有』の法則に従い、相対的な自律性を維持しつつ機能するのである。<sup>69</sup>」そして、ウェーバー自身が語るごとく、脱魔術化は「因果的メカニズムへの世界の変容を徹底的になしとげ……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<sup>69</sup>」ことになる。このようにみてくれば、合理化の本質的構成要素たる資本主義の高度化と官僚制化は、いわば外側から個人の人格的自由を脅かし、「因果的メカニズム」と計算万能の技術的合理主義の支配は、いわば内側から個人の人格的自由を脅かすことになる<sup>69</sup>。ウェーバーは「中間考察」の中で極度にベシミスティックな見解を披瀝している。「『文化 Kultur』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いくことであって、そして、まさしくそうであるがゆえに、一步一步とますます破滅的な意味喪失へと導かれていく。しかも、文化財への奉仕が聖なる使命とされ『天職 Beruf』とされればされるほど、それは、無価値なうえに、どこにもここにも矛盾をはらみ、相互に敵対しあうような目標のために、ますます無意味な働きをあくせく続けるということになる、そうした呪われた運命におちいらざるをえないのである。<sup>70</sup>」われわれの生は絶望の裡に経過しなければならないのであろうか。

#### IV 脱魔術化された世界における倫理——「責任倫理」と「価値自由な」学問

以上縷説したことから明らかなように、ウェーバーにとって合理化の帰結は物象化であった。この認識を支える歴史意識が世界の脱魔術化である。脱魔術化された世界にあつては、宗教と科学は截然と区別され、

信仰は知性の犠牲によってはじめて成り立つものとされる。宗教は合理的なるものの領域から追放され非合理的ないしは反合理的領域へと追いやられてしまう。代わって因果的連鎖関係の解明のみを求める経験科学と技術を万能とする合理主義が出現する。これが近代的思惟様式の特徴である。かような世界をベンジャミン・ネルソンは「脱キリスト教文明 Post-Christian Civilization」の名でよぶ。<sup>69</sup>そこにおいてはおよそヨーロッパ思想史上に伝統化された意味での倫理が成立する余地は存在しない。なぜなら、もはや超越的かつ絶対的に正なる神は存在しようもないからである。そうした神を想定することは歴史の不可逆性を否定しようとする試みとみなされる。それ故、キリスト教以後の文明においては価値の多元性を認める以外にない。真善美の一致はもはや不可能である。「あるものは美しくなくとも神聖でありうるだけでなく、むしろ美しくないがゆえに、また美しくないかぎりにおいて神聖でありうる。」美と善、善と真それぞれの関係において同様のことがいえる。<sup>70</sup>さらに続けて、「『学問的に』その価値の高下を決しようとする場合など、どうやってそうするのかわたくしにはわからない<sup>71</sup>」とウェーバーが明言するときもはや絶望的な不安感に襲われざるをえない。そのとき、シュトラウスが批判するように、価値の決定は個々人の非合理的決定に委ねられざるをえないであろうからである。<sup>72</sup>もしそうであれば、「正気の小売りと狂気の卸売り<sup>73</sup>」という批判はウェーバーにもあてはまることになるであろう。

かようなウェーバー批判はシュトラウスの立場に共鳴する現代日本の研究者の間にもしばしばみかけられる。たとえば、藤原保信氏はシュトラウスによるウェーバー批判を次のごとく要約したうえで自説を付加している。「したがってウェーバーの客観性の問題にとって重要なことは、事実と価値の分離であるよりも、価値についてはいかなる客観的認識も成立しえず、神々の闘争に委ねざるをえないと考えていたことであると〔シュトラウスは一引用者〕いいます。それゆえに、ウェーバーが『汝のザッへに仕えよ』といい『汝のデーモンに従え』といいながら、価値を

自由に選びとり、その価値に全霊をかける人間の生き方のなかにその人格の尊厳をみたとしても、結局は『善きデーモンであるか悪しきデーモンであるかにかかわりなく、汝のデーモンに全身全霊をもって従え』ということになり、アモスやソクラテスのごとき生き方もペリシテ人の生き方も同じように肯定されてしまうということです。結局、人間ウェーバーがどうであろうとも、ウェーバーの社会科学は価値については相対主義であり、それはニヒリズムへの道を準備せざるをえないということになります。このようなウェーバー批判にたいして……改めて人間ウェーバーをもち出し、ウェーバー自身は強力な価値感をもち、その正しさを確信しつつ実践していたということ、そしてかかる強力な価値への志向と認識の客観性への要求の緊張のゆえに、知的禁欲がまさに学問の倫理として意味をもっていたという問題がふたたび出されるかもしれません。そしてこのようなウェーバーの全体像のなかにわれわれは、現代社会におけるひとつの強力な生き方を教えられるかもしれません。しかしそれにもかかわらず、われわれはなおもその価値の正しさと、その価値をどこから選びとってくるかということにたいしては教えられないままなのです。ウェーバーの意に反して、ウェーバーの社会科学が『精神のない専門人』や『心情のない享楽人』を生み出していかないという保障はどこにあるのでしょうか。……そしてまたいわゆる心情倫理より区別された責任倫理の強調、成熟せる政治的リアリズムの主張が、おのれの目的を覆い隠したまま、冷静かつ巧妙に状況を操っていく狡猾な権力政治家に力を貸すことになるのを怖れるのです。<sup>99</sup>」シュトラウスや藤原氏のウェーバー批判の要点を示すならば、個人の決断を合理的になしうるために学問は貢献しなければならないにもかかわらず、ウェーバーの社会科学ではその点に何もしえない。一度非合理的決断を下した後、いくら合理性(技術的合理性)を追求しても結局その行為は規範性をもたず、現状を追認することに終わってしまうということのように思われる。これらの批判に対してここで即答することは紙数の上からも



避けなければならない。しかしウェーバーに対するかような批判を念頭におきながら、改めて彼の著作を読みなおすとどのように解釈しうるのであろうか。

まず取り上げねばならない問題点は、そもそもウェーバーのような歴史認識、すなわち「主知化および合理化」による「世界の脱魔術化」を前提とするとき、倫理が成り立ちうるか否かという点である。結論を先取りしていえば、ウェーバーはそれが成り立ちうるとした。しかし、もちろんそれは超越性への帰依という形はとらない。さらに、経験科学はそれに合理性を与えるべく寄与しうると考えていたといつてよいであろう。ウェーバーに従えば、脱魔術化された世界にあっては、あらゆる現象が因果連関の原理に従って説明可能とされる。そこに経験科学の成立する根拠が存すると同時に、人間存在の根拠づけさえも機械論的方法によって可能とされるようになってくる論拠が存する。たとえば、ホッブズ哲学のうちにそうした試みの典型を見ることができよう。ホッブズによれば、「生命とは四肢の運動にほかならず、その運動の源が内部の中心的部分にある……すなわち『心臓』とは『ぜんまい』、『神経』は『線』、『関節』は『歯車』のことであって、これらのものが全身に製作者によって意図された運動を与えているにほかならない<sup>79)</sup>」とされる。ホッブズにとって、因果系列にそって探求を深めてゆくことは、法則の第一原因たる神に到る手段であった。ホッブズは、人間が神の存在認識をもつようになるのは、あらゆる事象に関する原因を探求しようとする知的好奇心からであるとする<sup>80)</sup>。次々に原因を掘り下げてゆくと、それ以前には原因がなく、究極的かつ永遠的な原因に到達する。これこそが神であるというのである。

こうした思考様式は、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で説明している「禁欲的プロテスタンティズム」の思考様式と極めてよく似かよっている。ウェーバーは次のように述べる。「ピューリタン、再洗礼派、敬虔派の信徒たちが特愛した学科は物理

学であり、それについて、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どうしても捉え得ないけれども、自然における神の法則の経験的把握によってその知識にまで到達しうる、と彼らは信じたのであった。17世紀の経験論は禁欲思想にとって『自然における神』を探索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。<sup>89</sup> しかしながら、かような意味での主知主義は、既述のごとく合理化→世界の脱魔術化の主要トレーガーであった。さらに禁欲的プロテスタンティズム特有の「計量性」Rechenhaftigkeitが、「経済のための単なる手段から、全生活態度の原理へと変化」<sup>90</sup>するに到って世界の脱魔術化が完成されると、神の不在はわれわれの運命として逃れがたく頭上にのしかかってくることとなった。「神もなく預言者もない時代に生活すべく運命づけられているという根本の事実」<sup>90</sup>を万人が共有すべく強いられることになる。ここにおいてあの「絶対的多神論」の世界が現出する。したがって、価値決定は個人の内面に委ねられざるをえない。もはや、超越的ないかなる価値も存在する余地はありえないのである。人間はもしあえて意識せずに日常を過ごすならば、官僚制下の「大衆」としての存在形態だけが最後の許された可能性として残されることになる。この事態を回避しようとするなら、「人間的な安楽にはおよそ歓迎されないが、しかし避けることのできない認識の本の実は、まさしくあの対立を知らなければならないということ、したがっていかなる個々の重要な行為も、さらにそればかりでなく全体としての生も、もしそれが自然的生起のようになだ過ぎゆくだけでなく意識的に行なわれるべきであるとすれば、それが一連の究極的な決定の鎖を意味しているということを知らなければならないということに他ならない。」<sup>90</sup> 生が意識的に行なわれるべきであるという主張がウェーバーの究極的結論であった。そしてこの一点に脱魔術化した世界における倫理性のすべてが込められているのみならず、

官僚制化され、「大衆」がおとなしく入れられるための「新しい隷属のための外枠」<sup>83</sup>が出来上がってしまった世界において、それに対抗しうる唯一可能な精神形態であった。「流れに抗して wider den Storm」<sup>84</sup> 生きるとはまさにこのことをさしているのである。この信念をより論争的に聴衆に突き付けたのが「責任倫理 Verantwortungsethik」<sup>85</sup>に他ならなかったといえよう。

ところで、ウェーバーにとって自由とは何であったのであろうか。この点をまず明らかにすることが「責任倫理」を理解する一助となるであろう。ウェーバーは次のような問いを發し自由の重要性を警告する。「この官僚制化への傾向の優勢に直面して、なんらかの意味で『個人主義的な』活動の自由の、なんらかの余地を救い出すことは、そもそもどうすればまだ可能であるか。なぜこのような問いを出すか」といふと、この『人権』の時代からの獲得物を棄てて、われわれが今日ともかくも生きていけると信ずることは、結局、はなはだしい自己欺瞞だからである。<sup>86</sup> ここでいう『『個人主義的な』活動の自由』は、みずからの行為の意味付けを外在的規準に依らず、いわば内在的かつ内発的規準に依って行為する能力を意味するといえよう。「意識して世界に対して態度をとり、かつ世界にある意味を賦与しようとする能力と意志」ということができるだろう。こうした「能力と意志」とを有する個人をウェーバーは「文化人 Kulturmensch」<sup>88</sup>と名付ける。この「文化人」が政治の場に現われる時「政治家」であり、学問の場に現われる時「学者」となるのである。そして彼らに要求される倫理こそ「責任倫理」であるだろう。なぜ「責任倫理」が要求されるのか。それは、そもそもウェーバーにとって『『文化』とは、世界の出来事の、意味と無関係な、無限の内容のなか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、そこに意味と意義とがやどっている、と考えられたものである。<sup>89</sup> このことから解かるように、ウェーバーにとって世界は無意味かつ無限である。従って、統一的かつ全体的秩序と全人格の人間存在はもはや不可能である。ここにウェー

バーの断念がある。<sup>89</sup> その意味で、彼は弁証法的にヘーゲル的人格の回復を願うルカーチとは全く異なる立場に立つ。すなわち、ルカーチは最終的に人格の再統一を試みる点で、ヘーゲルの自由、「精神が自分自身の許にある」という意味での自由<sup>90</sup>の立場すなわち、同一性原理に立つのである。ウェーバーとルカーチのこの差異は、結局両者の歴史意識の差異に還元されるであろう。弁証法的な歴史発展を信頼し、自らも深く社会主義運動にコミットしたルカーチと人格の回復と未来への希望を断念しながら、それにもかかわらず dennoch あえて個人の英雄的主体性に賭けたウェーバー、この差異こそ一度両者を接近させつつも最終的に異なる政治的实践へと導いた真の原因であった。ウェーバーの「責任倫理」はあえて流れに逆らおうとする主体に要求される倫理である。すなわち、脱魔術化された世界の「文化」を歴史の不可逆性ゆえに前提としながらも、あえて主体的に意味賦与を行なう意志と能力とを有する「文化人」に要求される倫理なのである。

それでは「責任倫理」とは何なのであろうか。それはいかにして可能となるのであろうか。この点を考察するさい、まず前提されなければならない点は、Post-Christian Civilizationにあっては、神々が互いに争っていること、したがって価値の多元化が侵透しているにもかかわらず、それを調停する超越的倫理が存在しないというウェーバーの基本的認識である。ここに権力と倫理の分化が生じる必然性がある。それゆえ、政治は一面で可能性の技術でありながらも、いわゆるマキアヴェリスティックな支配の側面を著しく強めざるをえなくなる。ここに結果と手段との緊張関係が高まる理由がある。この点が「政治に関する一切の倫理的な問題をまさに特殊なものたらしめる」根源である。<sup>91</sup> 善からは善が、悪からは悪が生じたとウェーバーが認識するキリスト教世界の終焉後の世界にあっては、善と悪との緊張は個人が解決すべく要求される。再び、制度を流動化させる権限が人間の側に投げ返されているのである。そして人間は自らの責任でその任務を遂行しなければならないとなっている。

これがウェーバーの主張である。それゆえに、人間は「倫理的パラドックス」<sup>53</sup>に耐えなければならない。あらゆる結果を想定して自己の行為を律していかなければならない。これが「責任倫理」の要求である。一体それはどのようにすれば可能となるのであろうか。シュルツターに従うならば、「明晰たらんとする覚悟と、二元論的・多元論的な緊張とともに、いやその緊張の真只中で生きんとする覚悟」<sup>54</sup>がまず前提とされねばならない。なぜなら今や相互の価値的立場は和解しがたいのであるから、自己の価値を統括する中心を自己の内部に各人がもたなければ、アブラモフスキーのいう「適応」を繰り返さざるをえなくなるからである。「現世の倫理的非合理性 die ethische Irrationalität der Welt」に耐えること、ここから「責任倫理」が導かれる。<sup>55</sup>

ところで、この「覚悟」を補完し、適正な方向に導く手段として要求されてくるのが「価値自由な」科学である。ウェーバーの「価値自由な」科学は次の四つの次元において価値批判をなしうる。(1)適合的な手段、(2)目的の実際上の有意味性、(3)随伴結果、(4)実際上の結果に照らしてみたい目的間の競合、の四点についての批判である。<sup>56</sup>これらを通して経験科学は「各人に対して彼自身の行為の究極の意味についてみずから責任を負うことを強いることができるか、少なくとも各人にそれができるようにしてやることができる。」<sup>57</sup>「信念倫理」はかような科学に従う用意をもたない。「責任倫理」のみが「価値自由な」科学と相即性をもち、両者相俟って脱魔術化された世界での主体の存在様式を倫理的なものとたらしめることができるのである。「価値自由な」科学は主体を明晰へと導き、「責任倫理」的行為の基礎を提供し、それによって「情熱」を盲目への後退から救出することができるのである。ここに行為の合理性が担保されることになる。こうして新たな「魔術の園 Zaubergarten」ないしはブライアン・ターナーのいう「荒寥として広大な脱魔術の園 garden of disenchantment」<sup>58</sup>へと後退した官僚制化と物象化の支配する世界において、もし生が「意識的に行なわれるべきであるとすれば」<sup>59</sup>、「責任倫理」的に

行なわれるしかないのである。「責任倫理」に従って行為する「覚悟」を個人にもたらしめるのが、有名な「世界事象について驚嘆する能力」<sup>000</sup>に他ならない。それは事象の意味を問うように個人を覚醒し、「事物と人物とに距離をおくこと」<sup>000</sup>を教えるからである。こうして再び人間は、制度と個人の行為との関係を流動化し、両者の *Spannung* の中から新たな関係を創出する出発点に立たされることになるのである。けれどもそのとき、歴史の不可逆性は近代的市民および市民共同体の規範化を不可能としているが故に、新たな共同性と道徳性の確立こそ倫理的課題として要請されることになる。

## V おわりに

ウェーバー最晩年の1919年の講演『職業としての政治』の末尾で初めて語られた「責任倫理」の概念<sup>002</sup>をいかに理解するかは、彼の政治理論を把握するうえで極めて重要である。なぜなら、「責任倫理」は文脈上当然に政治概念との関わりの中で提示されているからである。ウェーバーが政治をして支配と捉える点は周知のところであるが、他方で支配と表裏一体をなす「責任倫理」を正当に位置づける作業は従来不足していたように思われる。けれどもさらに、この両者は基本的には合理化の中に位置づけられねばならない。なぜなら、政治が支配として現象するのが合理化の帰結であると同様、「責任倫理」も「認識の木の実」による主知化の暗転した世界においてもなお「意識的に」生を営もうとする主体をこそ前提とするからである。レーヴィットが適切にも指摘したごとく<sup>003</sup>、それは、究極的価値規範の主観化、あらゆる存在を拘束する規範の欠如を前提として、世界に生起する事物の意味を人間自身が創造しなければならない重荷を背負われた運命をもつ人間性の課題なのである。シュルプターも述べるごとく、脱魔術化された世界にあっては「責任倫理」だけが「意識的な現世支配 *bewußte Weltbeherrschung*」を許すのである<sup>004</sup>。そしてまた、経験科学も合理化という歴史認識を受け入れるときに

可能となると同時に、有機的連関性をもって「責任倫理」に結びつく。これらの点が本稿の記述によって多少なりとも解明されたのではないかと思われる。要言すれば、「責任倫理」とは、脱魔術化による真善美の不一致、手段と目的との自動的調和の崩壊、すなわち「完全で美しい人間性の時代からの断念を伴う袂別」<sup>009</sup>の自覚のうえにはじめて成立しうりうりな生のあり方なのである。それ故にこそ脱魔術化された世界に相応しい倫理の一形態であるといえよう。この点でリーデルも指摘するごとく、今こそ「責任倫理」の意義が再考されねばならない倫理的課題となっているのである。<sup>009</sup>現代民主主義社会が価値の相対性認識を基本的前提として営まれねばならないとすれば、価値の絶対性への拘泥はそれと矛盾することになる。しかし反面、相対性に甘んずることは現代の危機を容認することにもなるだろう。したがって、如何なる行為規範が、如何なる根拠によって承認されうるものであるかの提示は現代政治理論の緊急課題であるといえよう。

本稿では、あくまでウェーバーの内在論理の追求によって以上の結論に達した。この結論の評価はおのずと別問題である。が、問題とされねばならない点は、なによりも「責任倫理」の規範化に対して、如何なる道を通して達成できるのか、ウェーバー的達人性を共同性へと還元する論理を如何に構築するかという点であろう。その点に「責任倫理」を軸とするウェーバー政治理論が、現代政治理論としてどこまで有意性を有するかを評価する基準があるのではなからうか。<sup>009</sup>それはまた、実践哲学、公共性についての知としての政治理論とウェーバーという問題へとも通ずることになるであろう。<sup>009</sup>稿を改めて論じてみたい。

## 注

本文で引用するウェーバーの著作は下記のごとく略記する。

GAzRS I, II, III = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd I-III (リブ  
リント版), みすず書房, 1977, 1978.

GPS = *Gesammelte Politische Schriften* (3.Aufl.), Tübingen : J.C.B.Mohr, 1971.

GAzWL = *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (2. Aufl.), Tübingen : J.C.B.Mohr, 1973.

GAzSS = *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (リプリント版), みすず書房, 1978.

WuG = *Wirtschaft und Gesellschaft* (5. Aufl.), Tübingen : J.C.B.Mohr, 1976.

- (1) Vgl. Karl Löwith, „Max Weber und Karl Marx,“ in : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd.67, 1932. 柴田治三郎・脇 圭平・安藤英治訳『ウェーバーとマルクス』, 1968年。また同様の問題意識のもとに書かれたものとして, vgl. Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1966. 松代和郎訳『マックス・ウェーバー入門』, 1983年。
- (2) W. M. Sprondel, C. Seyfarth, E. Konau, G. Schmidt, „Soziologie soll heißen ... ,“ in : *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg.32, 1980, S.1. 「ウェーバー・ルネサンス」期の成果としては, vgl. Friedrich H. Tenbruck, „Das Werk Max Webers,“ in : *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg.22, 1975, SS.663-702. Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1979. und ders., *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1980. 米沢和彦・嘉目克彦訳『現世支配の合理主義』, 1984年。Gottfried Küenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers, Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1980. Walter M. Sprondel und Constans Seyfarth (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1981. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1981.  
シュルプター批判として, vgl. Richard Münch, „Max Webers ‚Gesellschaftsgeschichte‘ als Entwicklungslogik gesellschaftlicher Rationalisierung?“ in : *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg.32, 1980, SS.774-786.
- (3) W. Schluchter : 1979, S.18.
- (4) この点を「古代ユダヤ教」を中心として検討した論文として, 姜 尚中「『事象化』としての合理化の宗教史的起源——ウェーバー「古代ユダヤ教」に即して——」, 『思想』, No.713, 40-50頁参照。
- (5) GAZRS, S.203. 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, 245頁。
- (6) Vgl. Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1926. 大久保和郎訳『マックス・ウェーバー』351頁以下。
- (7) 生松敬三「現代思想の源流」, 1977年, 42頁。
- (8) 城塚 登・古田 光訳『歴史と階級意識』, 1975年, 554頁。
- (9) 廣松 渉『物象化論の構図』, 1983年, 62頁。
- (10) Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, in : *Georg Lukács Werke*,



*Frühschriften II*, Bd.II, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied & Berlin, 1968, S.275. 城塚 登・古田 光訳『歴史と階級意識』, 1975年, 161頁。

- (11) *Ebd.*, S.161. 邦訳, 162頁。
- (12) Vgl. *ebd.*, S.259. 邦訳, 165頁参照。
- (13) Vgl. *ebd.*, S.261. 邦訳, 167頁参照。
- (14) Vgl. *ebd.*, S.262. 邦訳, 168-169頁参照。
- (15) *Ebd.*, S.262. 邦訳, 170頁。
- (16) *Ebd.*, S.263. 邦訳, 171頁。
- (17) *Ebd.*, S.263. 邦訳, 同頁。
- (18) *Ebd.*, S.264. 邦訳, 172頁。
- (19) *Ebd.*, S.273. 邦訳, 185頁。
- (20) *Ebd.*, S.306. 235頁。邦訳, 235頁。
- (21) たとえば, 廣松 渉, 前掲書, 62頁以下, 66頁および山之内靖『現代社会の歴史的位相』, 1982年, 15頁以下参照。廣松 渉氏はマルクスの物象化を次のように規定する。「人間と人間との間主体的な関係が『物の性質。であるかのように錯認されたり, 人間と人間との間主体的な社会関係が『物と物との関係。であるかのように倒錯視される現象などの謂いである。』(前掲書, 65頁。))さらにマルクスの物象化論をふまえた研究として, 真木悠介『現代社会の存立構造』, 1977年参照。しかし, 本稿で用いられる「物象化」はこれらの研究と異なり, ウェーバー→ルカーチ的なそれであることを一言しておきたい。
- (22) G. Abramowski, *a. a. O.*, S.78. 邦訳, 82頁。
- (23) Arthur Mitzman, *The Iron Cage, A Historical Interpretation of Max Weber*, 安藤英治訳『鉄の檻』, 1975年, 164頁。
- (24) *Ibid.* 邦訳, 5頁。また vgl. *GPS*, S.332.
- (25) *GAzRS I*, S.238. 『宗教社会学論選』, 34頁。
- (26) Marianne Weber, *a. a. O.* 邦訳, 352頁。
- (27) Vgl. *GAzSS*, SS.492-518. 浜島 朗訳『社会主義』, 1980年参照。
- (28) Vgl. Tenbruck, *a. a. O.*, S.664ff. この論文でテンブルックは, 『宗教社会学論集』全三巻をウェーバーの著とみなすことを主張し, 従来の「経済と社会」を中心に据えたウェーバー研究を退けた。
- (29) Vgl. Schluchter : 1980, S.208. 邦訳, 55頁。
- (30) Vgl. Tenbruck, *a. a. O.*, S.676. Schluchter : 1980, S.210. 邦訳, 57頁。Benjamin Nelson, "Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universally Rationalized Post-Christian Civilization," in : W. M. Sprondel und C. Seyfarth (Hrsg.), *a. a. O.*, S.7. テンブルックによれば「中間考察」はウェーバーの長年の研究成果の総括 *die Summa* であるという。同様にシュルフターも「中間考察」をウェーバーが1919-20年という死の直前まで内容に手を加えていた点を考慮すれば「最終考察 *Endbetrachtung*」といえるとしている。また, ネルソンによれば, 『職業としての学問』は『職業としての政治』とともにウェー

- ーバーの「白鳥の歌 swan songs」であるという。
- (31) *GAzWL*, S.593. 尾高邦雄訳『職業としての学問』, 31-32頁。またこの点は、折原 浩「危機における人間と学問」, 1969年, 324頁以下参照。
- (32) *Ebd.*, S.593.『職業としての学問』, 32頁。
- (33) *Ebd.*, S.594.『職業としての学問』, 33頁。
- (34) *GAzRS I*, S.564.『宗教社会学論選』, 147-148頁。
- (35) Vgl. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. 小池 稔訳「厳密な学としての哲学」(世界の名著62『フッサール, プレンターノ』所収), 106頁。『ロゴス』は1911年, R. オイケン, W. ヴィンデルバント, H. リッカートそしてフッサールとウェーバーを編集委員として創刊された。フッサールによれば、この雑誌は「哲学の重大な転換のための証言を提供し、哲学の将来の『体系』を形成するための地盤を準備しようとしている」ものであった。フッサールとウェーバーとの関係は、vgl. Johannes Weiß, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Verlag Documentation, München, 1975, S.22 ff.
- (36) Vgl. F. H. Tenbruck, „Die Genesis der Wissenschaftslehre Max Webers,“ in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 11 Jg., 1959, S.580. 住谷一彦・山田正範訳「マックス・ウェーバー方法論の生成」, 1985年, 26頁。テンブルックによれば、「理解社会学のカテゴリー」は「社会科学の可能性に関しての認識の手段を論じているのではなく、社会科学的諸概念を提出しているのである。それは理論的論考であって、方法論的論考ではないのである。」テンブルックの説明は、フッサールの語る編集方針と一致するものであり、この論文の読み方をおのずから方向づけるものであるといえよう。さらにそれが1913年に発表された点も注意を要する。なぜならシュルフターが推測するごとく「中間考察」第一草稿が1913年末から1914年初めにかけて執筆されたとすれば (vgl. Schluchter: 1980, S.208 ff. 邦訳, 55頁以下), 執筆時期の近さからみて両者の問題関心の相関性を想定することも可能となるからである。付言すれば「中間考察」「序論」「理解社会学のカテゴリー」「社会学および経済学の『価値自由』の意味」は、いずれも1913年前後の作であり、後期ウェーバーの基礎となるものとして、特に大戦中の政治論文との関連性も問われてよいであろう。
- (37) *GAzWL*, S.471. 林 道義訳『理解社会学のカテゴリー』, 87頁。
- (38) *Ebd.*『理解社会学のカテゴリー』, 87-88頁。
- (39) *Ebd.*『理解社会学のカテゴリー』, 88頁。Vgl. *GAzWL*, S.593ff.『職業としての学問』, 32頁以下参照。
- (40) *Ebd.*, SS.472-473.『理解社会学のカテゴリー』, 89-90頁。
- (41) *Ebd.*, S.473.『理解社会学のカテゴリー』, 91頁。
- (42) 大塚久雄「意味喪失の時代に生きる」, 1979年, 194頁。
- (43) *GPS*, S.332. 中村貞二・山田高生・脇 圭平・嘉目克彦訳『政治論集』2, 1982年, 363頁。
- (44) Vgl. *GAzRS I*, S.12.『宗教社会学論選』, 23頁。

- (45) *Ebd.* 『宗教社会学論選』, 同頁。
- (46) Cf., Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1950, pp.35-80.
- (47) *GAzWL*, S.598. 『職業としての学問』, 41頁。
- (48) 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, 18頁。
- (49) Vgl. *GAzRS I*, S.252. 『宗教社会学論選』, 58頁。
- (50) *GAzRS I*, S.538ff. 『宗教社会学論選』, 103頁以下。
- (51) *Ebd.*, S.538. 『宗教社会学論選』, 103頁。
- (52) *Ebd.*, S.539. 『宗教社会学論選』, 104頁。
- (53) *Ebd.*, S.545. 『宗教社会学論選』, 115頁。
- (54) *Ebd.*, S.89. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 13頁。
- (55) *Ebd.*, S.90. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 15頁。
- (56) 詳細は有賀 弘 『宗教改革とドイツ政治思想史』, 152頁以下参照。また, vgl. *GAzRS I*, S.128ff. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 97頁以下。
- (57) *GAzRS I*, S.92. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 21頁。
- (58) *Ebd.*, S.93. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 22頁。
- (59) *Ebd.*, S.93. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 23頁。
- (60) *Ebd.*, SS.94-95. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 26-27頁。
- (61) Cf., Richard Herbert Howe, “Max Weber’s Elective Affinities : Sociology within the Bonds of Pure Reason,” *American Journal of Sociology*, Vol.84, No.2, pp.366-385.
- (62) *GAzRS I*, S.257. 『宗教社会学論選』, 66頁。
- (63) *GAzRS I*, SS.100-101. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 36頁。なおここでいう自然法 *lex naturae* とはウェーバーによれば, 「聖書に直接に啓示された, あるいは神の造りたもうた目的を有する世界の秩序」をいう。Vgl. *GAzRS I*, S.109. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 55頁参照。
- (64) *GAzRS I*, S.100. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 下, 36頁。
- (65) Vgl. *Ebd.*, SS.545-546. 『宗教社会学論選』, 115-116頁参照。
- (66) Mitzman, *op.cit.* 邦訳, 164頁。
- (67) Schluchter : 1980, S.36. 邦訳, 49-50頁。
- (68) *GAzRS I*, S.564. 『宗教社会学論選』, 147頁。
- (69) Cf. Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality, An Essay on the Sociological and Moral Thought of Max Weber*, London, George Allen and Unwin, 1984, p.6.
- (70) *GAzRS I*, S.570. 『宗教社会学論選』, 158-159頁。

- (71) B.Nelson, "Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universally Rationalized Post-Christian Civilization," in : Sprondel und Seyfarth (Hrsg.), *a. a. O.*, S.1ff.
- (72) Vgl. *GAzWL*, S.604. 「職業としての学問」, 54頁。
- (73) *Ebd.*, S.604. 「職業としての学問」, 55頁。
- (74) L. Strauss, *op.cit.*, p.42.
- (75) *Ibid.*, p.4.
- (76) 藤原保信『政治哲学の復権——新しい規範理論を求めて』, 1979年, 146-147頁。
- (77) T. Hobbes, *Leviathan*. 永井道雄訳 世界の名著23『ホッブズ』, 53頁。
- (78) *Ibid.* 邦訳, 139頁。
- (79) *GAzRS I*, SS.141-142. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下, 125-126頁。
- (80) *Ebd.*, S.167. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」下, 174頁。
- (81) *GAzWL*, S.610. 「職業としての学問」, 67頁。
- (82) *GAzWL*, S.507. 松代和郎訳「社会学および経済学の「価値自由」の意味」, 40頁。
- (83) *GPS*, S.62. 林 道義訳『ロシア革命論』, 1975年, 79頁。
- (84) *Ebd.*, S.64. 「ロシア革命論」, 81頁。
- (85) 「責任倫理」とは、要約的に示せば次のようになる。すなわち、一定の目的に対し、その実現のための手段が倫理的には非合理とならざるをえないことを自覚し、起こりうるあらゆる直接および付随の結果を考慮に入れて行為を律しようとする倫理的態度をさす。そして、それはまさに現世が脱魔術化され多元化されているがゆえにこそ要求される倫理なのである。Vgl. *GPS*, S.550ff. 「職業としての政治」, 89頁以下。また、この点K-O.アーベル「科学時代における責任倫理の合理的基礎づけ」『思想』, No.739, 46-73頁参照。なお「信条倫理」との関係については、それが脱魔術化された世界とは馴染まない点だけを示唆しておく。
- (86) *GPS*, S.333. 「政治論集」2, 364頁。
- (87) *GAzWL*, S.180. 世界の大思想3『ウェーバー 政治・社会論集』, 1973年, 82頁。
- (88) *Ebd.* 「ウェーバー 政治・社会論集」, 82頁。「文化人」は、換言すれば、「十分に」動機をもち……「行為の自由」という意味での「意志の自由」に導かれて行為する人間類型である。この故に、「責任倫理」と「経験科学」の裏打ちが論理上要請されることになる。Vgl. *GAzWL*, S.69. 松井秀親訳『ロッシェーとクニース』(-), 1955年, 142-143頁参照。
- (89) *Ebd.* 「ウェーバー 政治・社会論集」, 81頁。なお、「職業としての政治」と「職業としての学問」とを同一平面で扱うことの根拠は、cf., Sheldon Wolin, "Max Weber: Legitimation, Method, and the Political Theory," in: W. Connolly, ed., *Legitimacy and the State*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, p.68.
- (90) Vgl. *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, 245頁。

- (91) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 武市健人訳『歴史哲学』, 上, 1971年, 76頁以下。
- (92) GPS, S.556. 脇 圭平訳『職業としての政治』, 97頁。
- (93) *Ebd.*, S.557. 『職業としての政治』, 99頁。
- (94) Schluchter: 1980, S.40. 邦訳, 54頁。
- (95) Vgl. GPS, S.553. 『職業としての政治』, 92頁参照。
- (96) 浜井 修『ウェーバーの社会哲学』, 1982年, 139頁。
- (97) GAzWL, S.608. 『職業としての学問』, 63-64頁。
- (98) Bryan Turner, *For Weber*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981, p.368. また, 拙稿『「構造主義者」としてのウェーバー理解の試み』『社会科学ジャーナル』第21号(2), 1983年, 127-136頁参照。
- (99) GAzWL, S.503. 『社会学および経済学の「価値自由」の意味』, 40頁。
- (100) GAzRS III, S.221. 内田芳明訳『古代ユダヤ教』I, 328頁。
- (101) GPS, S.546. 『職業としての政治』, 78頁。
- (102) ただし「責任倫理」の語る内容はそれ以前にも随所で述べられている。たとえば, vgl. GAzWL, S.507 『「価値自由」の意味』, 40頁。
- (103) カール・レーヴィット「学問による魔術からの世界の解放」, 『みすず』66, 28頁。
- (104) Schluchter: 1980, S.38. 邦訳, 51頁。
- (105) 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, 245頁。
- (106) Vgl. Manfred Riedel, *Hermeneutik und praktische Philosophie*. 河上倫逸・青木隆嘉・M. フーブリヒト編訳『解釈学と実践哲学』, 1984年, 「日本語版への序」(5-13頁)。リーデルはここで「責任倫理」の必要性にふれ, それが自由と責任の新たな理解につながるとした上で, その理由を次のように述べる。「ウェーバーがはじめて診て取った目的と手段との間の緊張が, まさに責任性を現代のエートスたらしめているからです。……責任のエートスは……自然および自然保存を必要とする共同生活の〈正しい〉秩序を〈存続せしめること〉を含むのであります。」これは責任倫理の評価として極めて示唆的である。
- (107) アーベル, 前掲論文参照。
- (108) Vgl. Gregor Schöllgen, *Handlungsfreiheit und Zweckrationalität, Max Weber und die Tradition praktischer Philosophie*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1984.

## RATIONALIZATION AND ETHIC OF RESPONSIBILITY

— Weber's Political Theory, Its Basic Orientation —

### « Summary »

Takafumi Nakamura

This study explores meanings of *Leben* in the present world, which has undergone intellectualization and rationalization. Specifically the study attempts to clarify (1) the meanings of "rationalization"; (2) its relationships to the "ascetic Protestantism"; and (3) the place of "emotion" in the rationalized world, which may be called "Iron Cage."

According to Weber, who sees the history as the process of rationalization, the most critical factor which advances rationalization is the power of intellectualization. However, this intellectualization leads to "the absence of God." God does not exist in the world, where we live now, or the world became purpose-less and meaning-less as Hobbes in his mechanism predicted it a long time ago.

Our biggest question is that: "Can we live an everyday life without recognizing 'meanings' of the world?" Weber, I suppose, answers to this problem in his treatment of an "Ethic of Responsibility." That is, before we take an action we must premeditate what its result will be.

Science, although it produced the disenchanting world, at the same time as experiential knowledge makes it possible for us to predict result of act. Each of us can intentionally and consciously evaluate the meanings of *Leben* by utilizing experiential knowledge, or we are obliged to do this. Otherwise, we must be satisfied with such meaningless activities as instinctual and automatic reactions to the surrounding world. Take an "Ethic of Responsibility" for our acts. Then we can relocate ourselves in this world and reexamine how we are related and unrelated to the

world surrounding us.

Relativism which may be rooted in the “dis-meaning” of *Leben*, stimulates rise of mass society and totalitarianism. The immediate task for the scholars of political theory is to provide “a novel standard” which will lead to the recovery of human nature and furthermore well-beings of our human kind.