

ウェーバー研究の分岐点

堀田 泉*

はじめに

マックス・ウェーバーの遺した社会科学上の質量ともに龐大で諸領域を横断する業績を前にして、その全体像をいかに正確に、統一的に理解し評価すべきかということは、どの研究家にとっても躊躇せざるをえないほど困難な課題である。しかし、それだけがウェーバーにアプローチする唯一にして不可避の方法であるわけではない。時代の要請や自己の問題意識に関わらせて、相当の自己限定をつけながらも自ら再構成したウェーバー像にもとづき、社会や人間の認識に対して理論的・実践的に成果を得ようと人びとは継続的に努力してきたし、ウェーバーの見解や着眼点をおのれの研究に利用するという形ででも多くの人がウェーバーにかかわってきた。かくして今日も「ウェーバー学の生産工場」(内田義彦)は、日本に限らず大量生産に息つくいとまがない。そのぶん、ウェーバー像が混迷の度を増す、という事態も指摘されている¹⁾。

ウェーバーがわれわれを惹きつけるのは、かれが①近代西洋的な合理性にもとづく主体的な個の自立を追求した民主的な自由主義者、②しかし他方で同時に合理化の進展が社会組織においては近代官僚制を、人間精神においては非人格的な専門人を生み、「未来の隷属の容器」となるという陰鬱な予言をした者、という相対立する要素をそのまま内に抱え込んでいるからである。②については、事態がここに至るのは近代人が脱魔術化の結果として認識の木の実を食べた結果ではあるのだが、この合理的知性はもはや生の意味付けを本質的におこなうことができなくなる、という周知の意味喪失の問題へ結びつけられていく。①だけならばウェーバーは近代西洋成立史のしかるべき場所に安置されてその役割を終えただろうし、②だけならば近

代理性批判として遥かに迫力のあるポストモダン論者はそこかしこに見いだせる。

対立する要素はそれだけではない。かれが③近代西洋社会の特質をその成立史において徹底的に解明しようとしたこと、④しかし同様の意欲をもってオリエントやアジアにまで考察の触手を広げていったこと、もそうである。これをどう整合的にとらえるかは上の問題とも絡んで現代社会の位置と方向性を考察するうえで重要である。

業績の大きさと問題の複雑さは必然的に多くウェーバーについての言説と論争の連鎖を引き起こした。この関連には「理想型」の構成ならびに「価値自由」というウェーバー自らが提起した問題が横たわっている。すなわち、新たなウェーバー像の提示、ウェーバー理論の再構成であれ、自らの研究への援用であれ、それはウェーバーというひとつの豊饒な歴史的個体に立ち向かう研究主体の価値関心を抜きにはありえないからである。また、そこにはウェーバーのサインとゾルレンが見え隠れする。本稿は戦後から現在までのウェーバー研究史の動向と展望の論述を企図するものであるが、その動機理解の歴史的経過と社会的背景に比重を置きながら整理を試み、今後を探ることを目的とする。

出発点、大塚久雄のウェーバーをめぐって

戦後復興における国民市場の自生的発展のうえに再生産軌道を構築すべきものとして措定された国民経済の発展の方向性、その生産力の組織的基礎としての「経営」、人間類型的基礎としてのエートス論などーもはや贅言を要することではないが、戦後日本のウェーバー研究を主導したのは大塚久雄である。大塚自体は「近代」総体のレベルで議論を立てることは禁欲したと思われるが、この歴史的枠組みとしての共同体からの個人の独立という契機は、西洋経済史の専門研

* 近畿大学

究を超えて戦後日本の民主的な社会形成の道標を照射するものとして受け止められた。「マルクスとウェーバー」という発展段階論と比較史的類型論の接合という問題関心の存在とも相俟って、ウェーバーが描く脱魔術化された「近代西洋」とは半封建的な遺制を残した日本社会、あるいは非西欧社会一般の「近代化」の理念的到達目標として設定され、ピューリタニズムにウェーバーが自己の立場を同一化させておりそれは肯定的な文脈でとらえられている、という大塚ウェーバーに対する評価が定められている。しかし、大塚には事実として近代西洋批判が視野に収められていた。合理的「経営」の達着する先としての近代官僚制の抑圧的側面、科学の目的合理化を、大塚は形式的合理性の進展による実質的合理性の後退、すなわち「心の貧しさ＝意味喪失」として、高度成長開始後にしばしば指摘するようになる。この「人間疎外」の克服について大塚はゼクテ論を根拠に産業社会学における小集団的企業組織を対置する可能性にまで踏みこんでいる³⁾。だがこの解決には経済学を越えた「学際的協力」に求められるとの指摘にとどまり、その理論化は次代に委ねられることになる。

だから大塚の上の開拓的問題関心が戦後改革・高度成長の経過を経るなかでその役割を終えたか、というところではない。日本ではバブル経済を通過し、ドイツではウェーバー・ルネッサンス華やかなりし1992年に住谷彦は「現代西洋で個の再活性化が問題である半面、日本では『個の確立』が依然として私たちの眼前にある問いである」⁴⁾と説明する。「現代西洋」とは先進資本主義国においては「全般的官僚制化」がますます進行し、国家の市民社会への介入が福祉国家の後退の潮流のなかで強化され、他方旧社会主義国では「東欧革命」による国家や社会制度の枠組みのゆらぎのなかで「民族」が再びアイデンティティを担いつつある時代にあった。そして「私たち」とは、グローバル・スタンダードとう名の欧米基準の欠かゆえに日本経済がポストフォードイズムの一端を提起しているかもしれないという議論があった時代である。その後も、この外からの声によって日本経済が呻吟している現在を考えると「依然として」という言辭は生き続けている。到達目標に達していないという問題と到達目標そのものが問題とであるということは歴史的段階を踏んで解決に向かうわけではない。「非西欧社会の近代化」といった枠組みにとどまらず、その社会の内奥に

といった枠組みにとどまらず、その社会の内奥に層をなすようなかたちで歴史的に形成されてきた問題性というのは、時代の最先端の問題に顔も覗かせ絡み合う複雑な現実がある。

研究史に戻るならばしかし、動機関心以前に、たとえば『経済と社会』の編纂問題に代表されるようなウェーバーの作品自体の内容が確定しない、という文献上の固有の困難がある。草稿・未定稿を原著者の意図どおりに復原し、問題意識の所在とその変遷を正確にたどるということは、ことウェーバーに関しては基礎的作業である。また、かれの個人史も「近代」の原型をなす時代のなかで複雑で屈折に富み、それが作品に投影されるわけだからウェーバーの個人像を確定するということが必須の課題となる。

これらの問題に対してはウェーバーの母国ドイツよりも日本において早くから自覚的に関心が払われてきた。折原浩の『経済と社会』のテキストクリティークはドイツでのMWGの編纂に先立って精力的に進められてきたし、安藤英治の宗教社会学論集第1巻におけるウェーバーの改訂のアルヒーフ版との対照作業は、後述のテンブルックのウェーバーの作品史に即した問題提起以前に着想され遂行されたものだった。また、安藤のウェーバー個人史探求は、フロイトとウェーバーとの関連如何という脈絡でほぼ同時期に行われたミッツマンのそれよりも体系的で徹底したものだった。そしてウェーバーへ内在すればするほど両者は大塚への批判を深めていくことになる。

それは大塚の自分の西洋経済史研究というディシプリンに引き寄せた形での恣意的な翻訳というかたちをとるが、両者が構築してきたウェーバー研究の立場の徹底が必然的に要請する方法態度の相違であった。しかし、「独自の問題設定にしたがって…ウェーバーの作品を利用する」⁵⁾ことを峻拒する折原や「現代的意味がゼロであってもウェーバーを研究する」⁶⁾安藤にしても、ウェーバーにアプローチする明確な価値関心がもちろん存在した。折原にとってはそれを、ウェーバーの合理性概念論（理解社会学のカテゴリー）を読み解くなかで主観的目的合理性と客観的整合合理性の矛盾から、目的合理的行為の客観的諸条件は増大しながら、諸個人がかえって自分の行為の意味を明晰に意識し得なくなり、明晰な目的設定も適切な手段選択もできなくなる『没意味化』の問題として提出する

6)。それは戦後において「経営」資本主義の成果として一定の豊かさが達成され、科学が制^{ズンツアクト}度化された段階での、とりわけ知識人の陥りがちな虚偽意識を問うものであった。その事態への覚醒予言としてウェーバーの業績（とくに宗教社会学研究）はとらえられ、「中間考察」における「ニヒリズムの業火」をかいくぐって意味創造の主体としての「文化人」が析出されていく。そこから自らの生き方の実践にも運動して、ウェーバー学問論で主張される「知的廉直」「明晰性」を基本に、解釈者のバイアスを徹底的に排除すべきものとしてテキストの再構成がなされていくのである。

丸山真男の磁場で戦争体験を背景に、唯物史観と人間の問題、精神構造としての価値自由^{ワルツァ}にウェーバーからの衝撃を受けるところから出発した安藤の立脚点もまた事実を冷静に見つめる「自立人としての近代市民」⁷⁾である。

大塚の「共同体からの個の独立」はこのように「責任倫理」と「主体」の積極性が賦与されていくわけだが、その文脈は日本の社会科学や社会運動に照らしてみれば、歪みつつある「戦後民主主義」を完遂させることを動機としており、そこに限界が見えてくるにしても不可欠のことであった。そのなかに存在する否定してはならないもの、それがかれらをまずウェーバーに赴かせたのである。「主観的な目的合理性」の立場を堅持する折原の大塚批判の核心は、「近代主義の不徹底」⁸⁾である⁹⁾。

このような批判は存在したもののほぼ 70 年代に至るまでは大塚の「マルクスとウェーバー」の線に沿って日本ではウェーバー研究が堆積されていった。世界的な学生運動の昂揚とともに管理社会や公害問題などが資本主義の現代的矛盾として意識されると、物象化論と関連されてウェーバーの官僚制化が、その克服の方途の議論になると「唯物史観の公式」と関連させられて「理念と利害状況のダイナミクス」が歴史変革の主体的契機として読まれた。^④に辺境革命論が読まれることもあった。個の独立とともに、そのような個人の「団体形成」=ゼクテ論も注視された。全体として①は自明の前提であり、②の前半の現象部分が強調され、その克服に①をふくらませる、という図式だった。④は③の裏からの反証であり③から①が形成されるという見解が支配的であった。

こういったことが共通の理解になるという事情はア

メリカでもほぼ同様であった。日本との違いは安藤・折原の「内在」とは逆に、社会学というディシプリンあるいは自己の社会理論の構築という意図のもとでウェーバーが導入されるという面が強かったことである（それはドイツへのウェーバーの逆輸入の際にも重要であった）。代表的なものは、パーソンズのプロテスタンテイズム倫理を価値統合に組み込んだ社会的行為論を基礎とする社会システム論、ウェーバーの官僚制への批判的見解を理論的に加工したミルズの社会成層論などである。フォーティズムの軌道をいち早く確立しつつあり、大衆社会の様相を示すアメリカの秩序の維持と病理の描出という動機がこれらの背後にある。そしてベンディックスがウェーバーのほぼ全作品を包括した形で、官僚制の進行への危惧を孕みながらも西洋近代の合理化の解明を学問上の主テーマとした自由主義者というウェーバーのアメリカへの「輸入許可手続き」¹⁰⁾を終えたスタンダードなウェーバー像¹¹⁾を完成させる。

研究の地殻変動

70 年代前後の先進資本主義社会の変貌を一つの歴史的段階とすると、この時期およびそれと相前後するそれぞれの時代に対応して、ウェーバー研究は上の通説や従来のウェーバー像に大胆な修正を迫る問題提起によって大きな地殻変動を遂げていく。順に挙げれば（1）ナチズムへの傾斜をウェーバー理論に検出することによるウェーバー自身への告発（モムゼン）、（2）ウェーバーの作品史を通じた全体的理解の提起による進化論的解釈の触発（テンブルック）、（3）能動的ニヒリズム（ニーチェ）の要素をウェーバーに求め、ウェーバーによって近代を理念化することの告発（山之内靖）、である。そしてこれらに誘発された多くの応答がウェーバー研究の現在を活性化させているといえよう。

（1）ベンディックスのウェーバー像に反発してドイツ固有の「内なるナチズム」の剔出のために確信的帝国主義者としてウェーバーを描いた¹²⁾歴史家モムゼンで注目すべきは、テーマの衝撃性とともに①②の内的関連を説明しようとした点にある¹³⁾。かれはウェーバーが徹底的に自由主義的価値を信奉する立場を貫いた

ことを否定しない。しかし同時にそれは資本主義によって、また「社会制度の目的合理的な絶え間ない進展」=近代官僚制化によって停滞的な社会秩序がもたらされたために決定的な危機に立たされていると認識されている。この体制のなかで、自由にもとづく人間や市場の動態化のためにルソー以来の西洋古典的民主主義やマンチェスターの自由主義にたちかえること、人間の人間に対する支配の廃絶を目指すことはこの時代状況ではウェーバーにとっては夢にすぎなかった。個人主義の残滓を官僚制化の優勢な傾向から救い出すには、国家の積極的な社会・経済政策(=介入)が必要であり、そのために有効なのは「解釈がえされたカリスマ」すなわち人民投票の指導者民主主義である。なぜならば官僚制的合理化に対する唯一の対抗物にカリスマの歴史変革力をウェーバーは一貫して主張していたからである。このことがナチズムの免疫になりえず、ウェーバーは「限界状況」にある自由主義者である、というのがモムゼンの立論である。この指導者は貴族主義的である限りにおいてニーチェに連結する。

ただちにウェーバーの政治理論と現実政治を区別すべきである、という「正統派」からの反論はあったが、逆に当時のドイツにおける両者の関連のなかからウェーバーをとらえる必要を説き、指導者民主主義が当時の必ずしも官僚制的硬直化を共有するわけではない政治思想家にも共通することを見出す点、およびウェーバーの思考はおよそレベルでない当時の政治状況への抵抗として理解されねばならず、行動的な議会や世論によるコントロール(啓蒙主義)を過小評価している点を論拠に異を唱えたのはコッカ¹⁶⁾であった。コッカはウェーバーに対しては、その後の歴史を勘案すれば近代的官僚制と経営の革新能力を過小評価していたことを指摘する。そしてコッカの議論は以下の研究の方向をほぼ示していた、といえる。

モムゼンの問題提起を受け入れ、しかもウェーバーを丹念に読み返して反証を挙げていったのは、日本の政治学研究者たちだった。野田宣雄は、教養市民層の形成という観点から官僚制・指導者民主主義の問題を英独の実体的比較において考察し、大衆にまで影響を及ぼすような政治的成熟度の高いイギリスの名望家支配の延長上に指導者民主主義をウェーバーが想定していたとする¹⁵⁾。また、意味喪失の悲劇的状况に陥るのは、人類一般ではなくウェーバーを含めたドイツ文化

の伝統上にある「教養人」「文化人」層であり、そしてこの論脈で死の意味を与えんとする疑似宗教がナチズムであったとする¹⁶⁾。

牧野雅彦はウェーバーの内政改革構想、社会民主党や労働組合に対するウェーバーの見解や時論的発言を踏まえ、「ドイツ統一をめぐる歴史的事情に規定された帝政期の連邦主義的構造から統一主義的転換の試み」として、連邦参議院の復活の流れで無力な議会の補完という関連で、またカリスマとしての西洋の(良い意味での)デマゴグの伝統が民主主義革命の基盤として生かされるべきである(革命的自然法)という関連でライヒ大統領がウェーバーに提起されていることを論証する。そして究極的には市民の政治的成熟とそれに支えられた議会・政党の刷新が指導者民主主義のねらいとすることであったことを確認していくのである¹⁷⁾。

佐野誠もウェーバーにおける「カリスマ」および「カリスマ的支配」概念の受容と発展をその有力なオリジナルであるゾームに溯って検討し、また、ウェーバーの政治的実践の消息にも視野に収めながら、ウェーバーのライヒ大統領構想はモムゼンのような真正カリスマではなく、民主的カリスマに定礎されていること、大統領の強力な権限に対する民主的統制をウェーバーが想定していたことに注意を促している。またモムゼンがナチズムとウェーバーを媒介させるシュミットとの相即関係も、継承されたもの(西洋合理主義観)と異質なもの(カトリシズム的要素)を検出し、モムゼンのこの点での短絡を実証するかたちになっている。さらには、ウェーバーの人種観の変遷を歴史的に追い、ナチズムとは相容れない契機を説得的に析出している¹⁸⁾。

これらの論調では、第1次大戦前後のドイツ政治史やそのなかでのウェーバーの発想や議論に内在すればするほど①の側面が浮上することになり、「全般的官僚制化」が「プロイセン官僚制」の延長上に位置づけられ、②の対案が問題圏外に追いやられるという傾向は否めない。その答えはモムゼンにもないのだが、コッカが示唆するように、変貌とスピードアップを包含しつくしていないウェーバーの「社会変動のモデルの弱点」¹⁹⁾をいかに現代的に再編成するかが問題となる。それはウェーバー自身に答えが求められるのか、それともウェーバー以外のものが必要なのか。前者に沿う

形で今井弘道は「官憲国家」の臣民から「国民国家」の共同の主人である国家市民を形成することがウェーバーの一貫した課題であったとし、そこにギリシャのポリス実践性を備えた意味創造をなしうる新たな市民的主体と公共的価値の創出をウェーバーの中に読み込もうと試み、意味喪失・技術的専門知を現代的に乗り越えていくことを提起している¹⁹⁾。

(2) テンプルックの「マックス・ウェーバーの業績」²⁰⁾は、ウェーバーの作品成立史を通じてウェーバーがその全体を通して問おうとしたものを確定すべきである、という問いを改めて提出し、(西)ドイツにおける腰の据わったウェーバー研究の開幕を告げた。そして「プロテスタンティズム倫理」の改訂作業の検討から、ベンディックスのいう「合理化」ではなくその西洋的展開である「脱魔術化」こそがウェーバーの統一的主题であったと自ら解答する。そして執筆時期、執筆動機、テーマの一貫性などの考証をもとに、この主張は『経済と社会』に対して『世界宗教の経済倫理』の主著としての優位を与え、脱魔術化による古代ユダヤ教とプロテスタンティズムの接続により、この主著の研究は内容的に完結しているとの衝撃的な議論へと展開させられる。しかし論争的なのは、この脱魔術化(宗教的理念)が、かの理念と利害状況の公式にしたがって普遍史的過程で合理化を導いた、西洋以外でもこれは「文化の成立と発展の理論」²¹⁾たりうる(③の普遍史的要求)、という進化論的解釈に沿ってウェーバーが解釈される道筋を開いたことである²²⁾。

これにただちに反応したのがシュルプターであった。かれは実証的にテンブルックの文献史上の主張を崩しつつ、「最小限の進化論プログラム」²³⁾を具備するウェーバー理論を『西洋合理主義の発展史』として再構成した。その研究姿勢の特徴は、厳密なウェーバーのテクストクリティークを基礎にして、ウェーバーと問題を共有し、しかもウェーバーの解決法には従わず、それに改善、提案して現代社会についての自らの理論体系を構築する、というところにある。かれは『現世支配の合理主義』においてウェーバーに示唆されて、脱魔術化された神なき世界における科学の神学化(意味問題)、官僚制が民主制を掘り崩す(操作問題)という病理を深刻に受け止め、現代社会に「適切な倫理的生活様式」²⁴⁾を模索していた。この標題は、ウ

ーバーの世界宗教の現世に対する志向の諸関係を類型化したものにもとづくものだが、かれは機能としてはプロテスタンティズムとは等価な、しかし価値自由を包含した責任倫理主体による事態の克服を提起した。そして核による人類の絶滅や自然に対する集中攻撃といった新たな問題の生起を踏まえて「批判主義的責任倫理」の構想へと至っている²⁵⁾。かれの「再構成」作業はウェーバーのほとんどあらゆる業績を横断しているのだが、とりわけ上の問題に対しては現代社会における倫理・規範・価値、それに関連した生活態度に関する科学的前提や機能、随伴する結果などを制度や方法においてモデル化して答えようとする。そのためには機能主義やシステム論を積極的に組み込んでいく。だからひとりの人間の全体としての問題設定が何であったか(テンブルック、ヘニス)や、その人間がたとえば実際にどうであったかどうかということは副次的な問題となる。モムゼンのいうウェーバーのナチズムへの傾斜も蓋然性としては認め、官僚制的硬直化もウェーバーの描き方はややベシスティックに過ぎるとしながらも事実としては認め、そのシステムのコントロールの主體的(倫理的)および制度的条件をウェーバーに求め、それが得られ難い場合は概念や方法を外部から補うなり自ら設定する、という戦略である。これをかれは「定義し直された自己決定」とし、ウェーバーと自らの文化科学のなかにともに「啓蒙の潜勢力」²⁶⁾を認めるのである。この方法態度は目的合理性の技術的理性への転化をウェーバーから吸収しつつ、公共的なコミュニケーション構造空間の創造に求めたハーバーマスのそれと軌を一にしている²⁷⁾。

以上の関連のなかで独特の位置を占めるのがヘニスである。ヘニスはウェーバーの作品史に即した統一的理解(「問題設定」)の必要という点ではテンブルックに同意し、進化論的解釈についてはウェーバーの歴史観にはおよそ「進歩」とか「発展」などなかったとして斥ける。むしろそこにあるイデオロギーを暴くことこそウェーバーの情熱であったのであり、進歩や幸福、人道、平等など通常考えられる自由主義にかかわるあらゆることにウェーバーは無縁であったとする。モムゼンも指摘するように、ウェーバーにとっては自由とは西洋の自然法的自由、世界史的に普遍的な妥当性を有するものではなく、「人の人の対する支配」が消滅しうる事態などは無責任な夢想にすぎないと考

えられていた。したがって「自由」とは、存在するとすれば不断に「闘争」のなかで戦い取られ、そのなかで守り抜かれるべき「主意主義的自由」としてあった、という。幸福の問題にしても、それが一旦取得され、疑いを容れずに保持されるならば満ち足りた奴隷＝ニーチェの末人になる。「ウエーバーが嫌ったのは、自由主義が『望ましいこと』や、まやかしの希望、漠たる理想といったものにとらわれていたこと」であるとヘニスがいうとき、「意味問題」に踏み込んでいるわけだが、ヘニスはここでニーチェに傾斜していくのではなく「何ごとにも一切とらわれまいと決意し」²⁸⁾、判断力・洞察力・距離感・責任能力を究極の価値とするのがウエーバーであり、これこそが「人間的な魂の力の育成」²⁹⁾＝人間の質、人格と生活秩序の問題として初期のウエーバーから一貫した統一的問題設定であったことと結論づける。それをもってアリストテレス－マキャヴェリールソーートクヴィルの流れのなかにウエーバーを定位させるのである。

ここに至ればヘニスにとって自由の意味転換はなされていても、ウエーバーが主体的自由の世界の住人であることは疑いを容れない、そして人間の質に顧慮した責任主体という論点は既に日本のウエーバー研究のなかで強く意識されていたものでもあった。他方で官僚制的硬直化へのヘニスの見解については、ウエーバーはこの問題には取りかかることはまだ出来ず、「形式主義的非人格性」によって吐き棄てた³⁰⁾、として甚だ素っ気のないものである。合理的・即物的な社会関係に対するものとして人格的な共同社会関係を置き、奴隷としてではなく高貴さや品位を兼ね備えた「市民」としてそこに「献身」すべきである、というものである。

違いはあれども、コッカや過去に目を向けるモムゼンも含めて、これらのドイツの論者たちには「未来の隷属の容器」は視野に収められてはいるが、過剰な深刻さは希薄である。むしろ70年代以降のヨーロッパの国際的地位の相対的低下のなかで³¹⁾、自らの社会のなかで構築してきた市民的伝統あるいは社会システムへの信頼を回復すべきだし、しうるという確信が問題提起と応答の底流をなしているように看取される。

(3) 通説への強烈な懐疑を背景に、影響力を発揮したウエーバーに関する論争的言説の最後のものは、80

年代以降になって、脱工業化社会・情報化社会のますますの進展が現実化され、社会編成の現代的なありかたや社会運動の状況が「マルクスとウエーバー」段階とは異なったものであり、そして核や環境破壊の脅威が地球全体の存亡を危うくするといった状況認識がなされるなかで精神的に進められた山之内靖のウエーバーにおけるニーチェのモメントの抽出である。それは、「近代西洋」で生まれ、近代の社会科学に持続的に影響を与え続けたヘーゲル→マルクスの近代的世界像のなかの自然破壊的要素（労働と所有の同一性）の存在を抽出し、この延長上にある今日の「社会科学」そのものを組み替えなければならないという要請を伴いつつ展開される。

「意味問題」を論じたウエーバー研究ではウエーバーとニーチェの親近性や、親近性のなかの異質性を抽出し、その意義を論じなかったものの方が少ない。しかし山之内がそれらから踏み出したのは、宗教社会学の解説に際して、脱魔術化のプロセスにおいて「予言者と祭司」という従来承認されてきた対抗軸に加えて、ギリシャの英雄倫理を備えた「軍事的騎士層と祭司層」というそれをウエーバーの業績（とくに『古代農業事情』）のなかから検出したこと、そしてこの源泉を神なき時代という脱魔術化された世界での人間の不確実な存在を運命の悲劇性のもとに語ったニーチェに確認したことだった。もともと非人間的な要素を持ち、「意図せざる結果」、非同胞的な世界を作り上げていく「プロテスタント神学」はウエーバーにとってアイデンティティの対象であるどころか、そしてウエーバーの描く「近代」は賛美の対象であるどころか、断罪され、相対化されるべきものとしてあった。この状況を冷厳に見据え、立ち向かうものにウエーバーは人間の尊厳を認め、それがニーチェとウエーバーに共有される「英雄倫理」なのであるとの主張である。こうしてプロテスタント主義の倫理は、近代官僚制の行き着く先は古代エジプトのライトウルギー国家であるという「ドンデン返し」³²⁾の前座になる。ここから山之内は現代社会をシステム社会——戦時動員体制がその初発をなし、戦後改革における近代性のなかに操作的なモメントが継続して流れていて現在に至っているという歴史認識を伴って——と認識し、ウエーバーとニーチェがその深淵を見据えた不確実性を包含した社会科学の再構築によって説明されるべきであるとする。

従来の社会科学、日本のウェーバー研究にこれを適用すれば大河内一男・大塚久雄の生産力論は戦時増産体制のイデオロギーをそのまま民主国家の建設に組み替えたにすぎない³⁸⁾、ということになる。官僚制的硬直化の問題に対してはウェーバーは英雄倫理的に「耐え抜く場」を示すにとどまるのであって、「現代社会の歴史性に相応しい倫理」³⁹⁾はウェーバーの外部からもって来られることになる。人間の内的自然、受苦的存在としてのフォイエルバッハ、システム化された社会にあっては産業化されたリズムに齟齬をきたさざるをえない身体性に拠点を定めるメルツチなどである。

山之内のこの提起に関連して、ウェーバーとニーチェの関係扱った最も包括的なものとして大林信治が挙げられる³⁹⁾。ここでは両者に同質性が前提とされるとともに「知的誠実さ」をもった「現実科学」としてのウェーバーの社会科学の批判的使命がニーチェと最後に分かれるものとされている。従来のウェーバー研究で不当にニーチェが蔑ろにされてきたとするポイカートは、この視点抜きにウェーバー研究はありえない、という点で山之内と認識を共にする。しかし「近代のパラドックス」を見つめつつも、近代の可能性には希望を捨ててはいない³⁶⁾。

ニーチェとの断絶をウェーバー自身の言葉による、あるいは両者の理論的主張の突き合せによる反証を拾ってみれば、ウェーバーの生物学主義批判、ルサンチマン理論拒絶などに加えて、シュルツターと雀部幸隆は「ヒンドゥー教と仏教」のなかの「市民的俗物」³⁷⁾というウェーバーの直接のニーチェ観をあげている³⁸⁾。また、雀部にはウェーバーの意味問題の本質的発想はカントにおける形而上学拒否のモメントにあり、この関連で鍵をなすニーチェの永遠回帰をウェーバーが拒絶していることを論証した労作がある³⁹⁾。ドイツの広汎な知識環境のなかでの源泉のひとつとしてウェーバーはニーチェを受け容れているのであり、また思想と科学を無媒介に比較できない、という指摘もある⁴⁰⁾。これらの議論をまとめれば、山之内の提起は「一面的」である、ということになる。

山之内は、石田雄との対論において、システムと個人との関連において一元的なシステムの実体化——システムが変わらなければだめだ——への懸念が提示されたのに対して、一面的な実体化はマルクスなきあとのマクロな社会的視点の形成のために必要な戦略であ

ると答えている⁴¹⁾。そうしてみると方法態度としてはシュルツターの「再構成」に接近してくる。問題はその内容の現代的リアリティということになるが、石田の見解とも共振する『ウェーバー都市論の射程』の田中豊治による山之内への応答「近代の胎種としての負の契機が直線的にひたすら自己顕現していく」⁴²⁾過程という理解にも見られるように、確かに山之内によって現代社会の病根の様相は鮮やかに描きだされるが、「近代」の最良の部分も押し流してしまい、一元化するがその過程で継起的に多様な階層や部分から生まれる根拠を異にした対抗運動や闊達な精神を収めにくくなるのではないか。ウェーバーでは、この『都市論』はニヒリズムの文脈では読みづらい領域のひとつである。シュルツターも示唆することだが、これを「世界宗教の経済倫理」のバースペクティブで読み直すことは重要であろう⁴³⁾。

三つの挑戦が従来のウェーバー研究が見逃してきた点に正当な注意を払うことを促し、そのことによって格段に研究を豊饒化させたのは事実である。そしてどの場合においても「民主的な自由主義者ウェーバー」(②)の再生を意識した立場からの応答が繰り返されて出現してきた。いわく戦後民主主義、限界状況、革命的自然法、主意主義、市民的自由…等々。ウェーバー自身に土俵をとるか否かという問題も含み込んで、この地点での攻防は今後も続いていくと思われる。逆に見ればこの過程はウェーバーのなかのリベラルなものの内容が、歴史的にも問題設定によっても問い直され、時代にふさわしいものとして、また諸社会それぞれに望ましいものとして不断に再定義される必要があることを示している。

註

- 1) 嘉目克彦[1988]『「再構成」の陥穽』(『社会学史研究』第10号)16頁
- 2) 大塚久雄[1973]「もう一つの貧しさについて」(『大塚久雄著作集第13巻』)73頁
- 3) 住谷一彦[1992]「合理性と『個の確立』」(『思想』No.815)4頁
- 4) 折原浩[1996a]『ヴェーバーとともに40年』195頁、また安藤英治[1992]『ウェーバー—歴史社会学の立出』13頁
- 5) 安藤[1992]29頁

- 6) 折原[1969]『危機における人間と学問』442-443頁、また折原[1996b]『ヴェーバー『経済と社会』の再構成 トルソの頭』223頁以下
- 7) 安藤ほか[1972]『ヴェーバーの思想と学問』風媒社49頁、その理論的展開は安藤英治[1965]『マックス・ヴェーバー研究』にまとめられている。
- 8) 折原[1996a]196頁
- 9) しかし以下の議論の関連でいえば折原はヴェーバーではなく自身の責任においてとことわったうえで、カルヴィニズムの特殊恩恵説に選民志向とパテキュラリズムとを脱魔術化とともに古代ユダヤ教、原始キリスト教の流れから継承されたものとして注視し、この近代西洋の出発点に本質的問題性を剔出し、「近代」を光と影において把捉すべきことを指摘する。折原[1988]『マックス・ヴェーバー基礎研究序説』241-249頁
- 10) Hennis, W. [1987] Max Webers Fragenstellung, Studien zur Biographie des Werks, S.203. (雀部・嘉目・豊田・勝又訳[1991]『マックス・ヴェーバーの問題設定』249頁)
- 11) Bendix, R [1962] Max Weber: An Intellectual portrait. (折原浩訳[1966]『マックス・ヴェーバー』)
- 12) Mommsen, W. [1959/74] Max Weber und die Deutsch Politik 1890-1920. (安・五十嵐・田中訳[1993]『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920 I』、安・五十嵐・小林・牧野訳[1994]『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920 II』)
- 13) モムゼンの論調は研究の進行とともにヴェーバーへの告発度が弱まっていく。ここでは、ほぼ最終の段階である Mommsen, W. [1980] Max Weber und die Krise des liberalen Wertsystems. (山口和男訳[1980]「マックス・ヴェーバーと自由主義価値体系の危機」『思想』No.674)に依拠する。そのため、次のコッカの反論と時間的に前後するが、論脈に影響はない。
- 14) Kocka, J. [1976] Kontroversen ber Max Weber, in: Neue Politische Literatur, Heft 3, S.295-296. (住谷・小林訳[1979]『マックス・ヴェーバー 西ドイツの研究動向』42-45頁)
- 15) ただし、「人民投票的民主制の概念の歴史的ルーツをアングロサクソンの伝統に探ろうとする試みは、ひどく疑わしいものである」というモムゼンの指摘がある。Mommsen [1974] S.450. (訳 [1994] 749頁)
- 14) Kocka [1976] S.300. (訳 [1979] 55頁)
- 16) 野田宣雄[1988]『教養市民層からナチズムへ』第1章
- 17) 牧野雅彦[1993]『ヴェーバーの政治理論』
- 18) 佐野誠[1993]『ヴェーバーとナチズムの間』また、ヴェーバーの人種観の認識は Peukert, D. [1989] Max Webers Diagnose der Moderne. (雀部・小野訳[1994]『ヴェーバー 近代への診断』)とも共通している。
- 19) 今井弘道[1987]「マックス・ヴェーバーにおける政治的位置」(河上倫逸編『ドイツ近代の意識と社会』)
- 20) Tenbruck, F. H. [1975] Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 27/4 Hef. (住谷・小林・山田訳[1997]『マックス・ヴェーバーの業績』)
- 21) Schluchter, W. [1979] Die Entwicklung der okzidentalen Rationalism. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, S.10. (嘉目訳[1987]『近代合理主義の成立』19頁)
- 22) その後の論争を経過してテンブルックは、ヴェーバーが法則科学を越えた「現実科学」としての一種のメタ社会学を構想していたということを『科学論集』の解説によって示している。ヴェーバーの時代においては、ヴェーバーも含めて社会学はヨーロッパの刻印を帯びているが、グローバル化の進行した現代においてはヨーロッパ以外の独自の近代化論が可能であり、この「現実科学」はそれを構想しうる、というのである。テンブルック[1992]「ドイツにおけるヴェーバー論議の現状」(山本鎮雄訳『思想』No.815)
- 23) Schluchter [1979] S.12. (訳[1987]20頁)
- 24) Schluchter [1980] Rationalismus der Wertbeherrschung. Studeien zu Max Weber, S.13. (米沢・嘉目訳[1984]『現世支配の合理主義』20頁)
- 25) Schluchter [1988] Religion und Lebensführung, Bd. S.333-338. (嘉目訳[1996]『信念倫理と責任倫理』170-174頁)
- 26) ヘンリッヒ・オッフエ・シュルフター[1987] 嘉目克彦訳「マックス・ヴェーバーと近代のプロジェクト」(河上倫逸編『ゲルマニスティックの最前線』) 37頁
- 27) 最近のシュルフターの議論にも討議価値への注視がある。また、機械的化石化が濃厚であるという見通しのなかで、機能分化した宗教の役割さえ示唆している。Schluchter [1988] Bd. S.534.(河上倫逸編訳[1990]『ヴェーバーの再検討』231頁)
- 28) Hennis [1987] S.228. (訳[1991]276頁)
- 29) Hennis [1987] S.235. (訳[1991]284頁)
- 30) Hennis [1987] S.110. (訳[1991]115頁)
- 31) ヨーロッパにおける進化論台頭の背景については大林信治[1983]「"西洋の社会史"としてのヴェーバーの社会学」(『歴史と社会』第3号) 290頁の指摘がある。
- 32) 山之内靖[1997]『マックス・ヴェーバー入門』50頁
- 33) 山之内靖[1996]『システム社会の歴史的位相』第2章、さらにこれを前提に大塚を論じた中野敏男[1997]「戦時動員と戦後啓蒙」(『思想』No.882)、ただしこの着想は既に山本啓[1983]「マルクス・ヴェーバー問題の一視角」(『理想』第598号)にある。
- 34) 山之内[1993]『ニーチェとヴェーバー』80頁
- 35) 大林信治[1993]『マックス・ヴェーバーと同時代人たち』第6,7,8章
- 36) Peukert [1989]
- 37) Weber, M. [1921] Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. S. 174. (深沢宏訳[1987]『ヒンドウ教と仏教』223頁)
- 38) Schluchter [1988] (嘉目訳[1996]『信念倫理と責任倫理』190頁)、雀部幸隆[1993]『知と意味の位相』324頁以下。また両者とも Simmel, G. [1907] Shopenhauer und Nietzsche.へのヴェーバーのニーチェに関する批判的な書き込みに触れている。

- また、折原[1996b]221 頁も参照。
- 39) 雀部[1993]
- 40) 安藤[1992]442 頁、また谷喬夫[1983]「ヴェーバーとニーチェ」(『理想』第 598 号) 72 頁
- 41) 山之内・石田[1996]「戦後体制のゆらぎと新しい社会認識」(『世界』9 月号) 68-69 頁
- 42) 田中豊治[1988]「ヴェーバー都市論と”変革理論”」(『比較都市史研究』第 7 巻第 1 号) 76 頁
- 43) Schluchter [1988] Bd. S.580f. (河上倫逸編訳[1990]『ヴェーバーの再検討』142 頁)