

マックス・ヴェーバーにおける政治の「意味」

—「生の意味喪失」の時代における政治・経済・宗教の関係から—

水谷 仁

目次

- 一 はじめに
- 二 政治の論理と自律性の問題
- 三 政治に対する二つの視座
- 四 「価値」の発露
- 五 近代への時代診断
- 六 「生の意味喪失」の時代における政治の「意味」
 - (一) 経済の言説における政治の「意味」
 - (二) 宗教の言説における政治の「意味」
 - (三) 政治の言説における政治の「意味」
- 七 おわりに

一 はじめに

本研究において論じられるのは、マックス・ヴェーバーにおいて政治とはどのようなものであったのか、さらにいえば、ヴェーバーが政治にどのような「意味」を付与していたのかという問題である。

人がヴェーバーのことを論じる際には、経済学者、社会学者、あるいは人間の文化諸領域を広汎に取り扱った社会学者として、その姿を浮かび上がらせることが多いといえよう。ドイツ東部地域における労働者の状態のフィールドワークを通じた研究や『経済と社会』などの社会学的な業績や一連の宗教社会学研究を鑑みれば、このようなヴェーバー像は正鵠を射たものである。

そのようなヴェーバーの人生に渡って最も重要なもののひとつとして熱烈に捉えられてきたもの。それは政治である。このことは、先行研究において十分に取り上げられてきたといえる。本稿の立場としても、ヴェーバーが終生政治を重視していたという点について異論はない。さらにいえば、ヴェーバーにおける政治の重視は、後世のヴェーバー研究を俟つまでもなく、ヴェーバー自身が残した政治論やマリアンネ夫人の伝記を一目みれば明らかなことであるといえる。

しかし、ヴェーバーにおいて、政治とは一体どのようなものであろうか。この問いに答えることは、そう容易なことではない。というのも、ヴェーバーにおいて政治という概念はただひとつの観点から捉えられていたものではなかったし、ヴェーバーが政治を語るその背景をも視野に入れて論じられなければならない問題であるといえるからである。本稿においては、この問題を、ヴェーバーの社会科学的方法論における「価値」、ヴェーバーが自身の生きた時代に対する時代診断、そして政治と隣接する「文化領域」である経済と宗教といっ

た観点から論じていきたい。

二 政治の論理と自律性の問題

本稿の議論を進めていくうえで、まず初めに、これまでのヴェーバー政治論研究を確認しておこう。ヴェーバーの政治論研究は主にドイツ、アングロ・サクソン圏、および日本において豊潤な蓄積があり、それぞれの研究が独自の問題意識と視点からヴェーバーの政治論、延いてはヴェーバーの思想を読み解き、精緻に再構成する作業を行っている。それゆえ、安易な先行研究整理は差し控えるべきではあるが、提示された研究成果や結論においては相互にある程度の類似性や共通点は存在するため、それらを便宜上「類型化」することは可能だといえる。したがって、それぞれの先行研究がヴェーバー政治論のどのような側面を強調しているかという点に焦点を当てて「類型化」を行ってみると、以下のように、大きく分けて四つにまとめることができる。

ひとつは、秩序志向的・秩序形成的な側面、すなわちヴェーバーが議会制と指導者民主制との関係を重視した点を強調する研究^①。このような研究の多くは、とりわけヴェーバーの政治論を主な素材として、それを政治学原理論・政治理論として再構成しようとする傾向が強いといえる。

例えば、雀部幸隆は、ヴェーバーが次の三点、すなわち「国民的観点」国益第一の視点、「国益の最適追求を可能にするための国家の統治可能性(ないし統治能力)の重視」、「両者の追求ないし実現にあたっての基礎的な場である当該の国の置かれた歴史的・地政学的諸条件の冷静な考量」という観点から政治を考えていたとして、

ヴェーバーの政治思想史的・政治学的な立脚点を「公共善の三位一体的観点」と呼び、それが「アリストテレス以来二千年におよぶ西欧政治学の伝統に立脚するものであった」と述べている。⁽³⁾

もうひとつは、ヴェーバーの社会学的な専門用語や方法論から政治理論を再構成しようとする研究。⁽⁴⁾ これは、ヴェーバーの思想に政治理論を見出そうとしている点で先に挙げた研究と類似したものといえるが、ヴェーバーにおける一連の社会学的成果を中心に扱うものであるため、敢えてひとつのまとまりとして捉えた。

例えば、G・フィッチは、「社会（とりわけ近代社会）が存立するための権力と支配の出現様式と意義に関するヴェーバーの理論的な省察を描写することが重要」であり、「いかにしてヴェーバー政治思想の専門用語が体系的に構想されたのか、またいかにしてその専門用語が、政治現象の多様性（Mannigfaltigkeit）を個人の社会的行為から次々に再構成するような、政治的な諸現象の『地誌』（「Topographie」）を示すのか」という点を明らかにすることを研究の主眼に置いている。⁽⁵⁾

さらに、ヴェーバーのリベラリストとしての側面を強調する研究。⁽⁶⁾ ここでは、ヴェーバーを十九世紀から二十世紀のヴァイルヘルム時代の「公共善の調整役としての国家行政府への信仰を保持していた」ドイツ自由主義思想の遺産を体現する論者として見るC・ソーンヒルの研究や、「国家理性の優位」を前提とした限定的・制約的な意味での自由主義からの思想的な継承関係を承認したうえで、ヴェーバーの普遍的な意味での「リベラリスト」としての側面をも別決しようとする佐野誠の研究がその好例といえる。⁽⁸⁾

そして、ヴェーバーが熱烈なドイツ・ナショナリストであったことを強調する研究。⁽⁹⁾ このような研究においては、ヴェーバーが「自分自身の民族（ドイツ民族―引用者注）の政治的運命に対する責任をおそろしく強烈に意識」し、「ドイツ国民国家の維持・発展を、政治における生涯の課題とした」⁽¹¹⁾ ことが、とりわけ重要視されている。

このような既存のヴェーバーの政治論・政治思想研究は、豊饒かつ深遠なものだといえるが、本研究の立場からすると、ヴェーバー思想における政治に固有の論理やその自律性を自明視しすぎてしまっているように思われる。すなわち、権力政治的な力学の作用の仕方(内政改革論)、支配者と被支配者の間に現れる様々な主観的要因に基づく支配形態(支配の三類型)、そして政治的な行為・態度に投影される世界観(心情倫理と責任倫理)などの、人間集団にみられる集団的意思決定や秩序の形成メカニズムといった点が、その中心に据えられているといえよう。

もちろん、本稿冒頭でも示したように、ヴェーバーの残した業績を考慮に入れれば、そのような手法で彼の政治論を読み解くことは至極当然のことといえる。この点を象徴的に表しているといえるのが、雀部の以下のような論述である。

筆者(雀部―引用者注)は、広範多岐にわたる、しかも対象にふかく切り込んだヴェーバーの学問活動全体をつらぬく超テーマは、ヨーロッパ近代における人間の運命いかん、そのなかでのドイツの運命いかんの問題だったと考えているが、その後者のテーマのヴェーバーにとっての最大の関心事は、すぐれてドイツの政治的運命いかんの問題であった。⁽⁴⁾

ここで雀部は、ヴェーバーの学問的テーマが「ヨーロッパ近代における人間の運命」だったというとき、それを端的にドイツの政治的運命を問題にしていたと読み解いているのである。このような観点は、ヴェーバーにおける政治の重要性を承認する者にとっては大筋で同意できるものであろう。

しかし、このような雀部をはじめとしたヴェーバーの政治論や政治思想についての先行研究は、ヴェーバーがどのように政治を論じたのかという点ばかりが論じられているのではないだろうか。言い換えれば、先行研究においてはヴェーバーが直接的に政治を論じているものを中心に取り扱っているために、ヴェーバーにおける政治に固有の論理やその自律性が端的に浮かび上がってはくるものの、それを自明視する可能性を内包してしまっているといえる。

このような論点を中心に据えてきた先行研究に対して、本稿ではヴェーバーの政治思想を研究するにあたって、直接的には政治について語る事がテーマとはなっていない場面——とりわけ経済や宗教の場面——において、ヴェーバーがどのように政治を論じ、またそのような場面で政治の言説がどのように現れているのかという観点からヴェーバーの政治思想を捉え、そこで見出した政治の言説を、政治を主題とする場面に照らし合わせることで、ヴェーバーがどのような「意味」で政治の重要性を認識していたのかという問題を考えていくことにしたい。そして、以上のような形でヴェーバーの政治思想を読み解こうとする本稿の意義は、経済や宗教といった領域との関連で政治を論じることによって、ヴェーバー思想全体における政治の位置と重要性が浮かび上がってくることにあるといえる。

但し、これに先立って論じなければならないのは、ヴェーバーのいう政治の内実を明らかにしておく作業である。というのも、ヴェーバーが政治を論じるにあたって二つの異なる観点が存在するからである。次節でこの点を考察してみよう。

三 政治に対する二つの視座

ヴェーバーにおける政治とは何か。このような問いが提起される背景には、ヴェーバーが政治を語るうえで、異なる二つの視座を有していることが問題として挙げられる。われわれがヴェーバーの政治を論じるうえでは、まずこの点に注意しなければなるまい。そのうちのひとつの視座が、以下にみられるようなものである。一九一九年一月二八日にミュンヘンで行われた講演「職業としての政治」においてヴェーバーが端的に「政治とは何か」という発言を残しているため、ここに引用してみよう。

政治とは何か。この概念は並外れて広い概念であり、自主的に行われるあらゆる主^導的^な活動^を包括しているのである。⁽¹⁴⁾

われわれにとつて「政治」とは、次のようなものであるといえよう。つまり、国家間の場合でも、国家内、すなわち国家に包摂された人間集団の場合でも、権力の持ち分を追求し、権力の配分に影響を及ぼそうとひたする志向することなのである。⁽¹⁴⁾

このように、ヴェーバーのいう政治とは、人間集団内部、あるいは人間集団相互において、「権力の配分・維持・変動に対する利害関心」⁽¹⁵⁾をもつ主体が、自らの意志によってそれに携わり、「政治組織間や政治組織内部の権力の配分に影響を及ぼそうと努めること」⁽¹⁶⁾なのである。⁽¹⁷⁾

また、一九一七年から一九一八年にかけて「フランクフルター・アルゲマイネ・ツァイトウング」紙において発表された論稿「新秩序ドイツの議会と政府」においては、政治の本質が、次のようにいわれている。

あらゆる政治の本質は、(中略) 闘争であり、同志と自発的追随者を募り獲得することである。⁽¹⁸⁾

したがって、ヴェーバーが政治を語る際の見方のひとつにおいては、政治的活動および政治的行為がどのような形態で、またどのような手段によって行われるものであるのかという、社会科学的な観点から政治の定義がなされているといえるのである。

しかしヴェーバーは、これとは異なった表現を用いて政治を語つてもいる。政治に対するもうひとつの見方を、先の「職業としての政治」における別の箇所での一節から見よう。

政治とは、情熱と判断力の二つを同時に用い、堅い板に力をこめて、だんだんと穴をくりぬいていく作業である。もしこの世界で不可能なことに繰り返し繰り返し立ち向かわないようであれば人は可能なことも達成しえないというのは、まったくもって正しく、あらゆる歴史的な経験がこれを証明している。⁽¹⁹⁾

これは、上述したような形態や手段といった社会科学的な観点とは異なった角度から、政治という社会現象の側面をヴェーバーが指摘していることを意味している。そしてそれだけにとどまらず、ここに政治に対するヴェーバーの価値判断さえも表出されているといえる。なぜなら、政治を「情熱と判断力の二つを同時に用い、

堅い板に力をこめて、だんだんと穴をくりぬいていく作業」であると述べていることは、政治に携わる者が現実の政治的な状況において——それがどれほど困難なものであっても——見せるべき態度であると、ヴェーバーが見做しているといえるからである。それに続けて、「もしこの世界で不可能なことに繰り返し繰り返し立ち向かわないようであれば人は可能なことも達成しえないというのは、まったくもって正しく、あらゆる歴史的な経験がこれを証明している」と述べられていることを鑑みれば、これが政治に対するヴェーバーの「意味」付与の表明だとすらいえるだろう。

これに付け加えていうと、「可能なこと」と「不可能なこと」という相矛盾するかのような二つの表現の関係性は、一九一八年の論文「社会学・経済学の「価値自由」の意味」において次のように述べられている。

効果的な政治が常に「可能なものの技術」であるということは、——正しく理解されれば——適切である。しかしそれに劣らず、可能なものの向こう側にある不可能なものを捉えようとすることを通してのみ、非常にしばしば可能なものが達成されたということも正しいのである。⁽²⁾

ここでいわれる「可能なものの技術」というのは、周知のように、ビスマルクが「政治とは可能なものの技術である」と喝破したことが念頭に置かれているように思われる。「鉄血宰相」として名を馳せたビスマルクを視野に入れたうえで「可能なものの技術」を引き合いに出しているとすれば、ヴェーバーのいう「効果的な政治」が現実政治的に有効な諸営為を想定したものであると見做すことも問題ないであろう。それゆえ、「可能なものの技術」、「効果的な政治」が政策・戦略としての意味を表していることを考慮すれば、「不可能なものを捉えよ

うとすること」というのは、現実政治に限定されない、ある種の高遠な「理想的な政治」を設定し、そこに向かつていくことを意味するといえよう。そして、そのような「理想的な政治」を実現しようと努力することによってのみ、レッサー・イーヴル（より少ない悪）の現実政治的な成果を上げることができると、ヴェーバーは考えていたのだと推測されるのである。

このようなヴェーバーの政治に対する期待が表明される背景には、彼の生きていた時代の現実政治および社会的な状況があることにも目を向ける必要がある。すなわち、第一次大戦という未曾有の事態に直面したヨーロッパ、その中でとりわけ困難な状況に陥ったドイツの政治的・社会的な状況を目の当たりにしたヴェーバーからの発言がなされたことを鑑みれば、当時のドイツにおける困難な課題の達成を、政治を通して成し遂げるべきであるとヴェーバーが希求していたと理解することができるのである。

したがってわれわれは、ヴェーバーが政治という場合には、一方である社会現象を社会科学的な視角をもって捉えていることと、他方で現実的な政治状況を悪さの程度をより少なくするような「理想的な政治」へと邁進させること、という二つの側面が存在することを理解する必要がある。すなわち、社会科学的政治の定義における「政治という表現によって表される意味内容」という「意味」と、ヴェーバーの価値が投影された「政治にこめられた意味」という「意味」。ヴェーバーの政治思想においては、このような二重の「意味」が存在していると考えられるのである。

前節でも述べた通り、本稿ではこの後者の「意味」の内実がどのようなものであったのかという問題を明らかにしたい。そのためには、政治の領域における政治の論理やその自律性ばかりに目を向けては不十分である。なぜなら、ヴェーバーは、政治、経済、宗教、知、芸術、性愛というそれぞれの領域を「文化領域」と見做

し、常に各領域の間の複雑な緊張関係を念頭に置いたうえで政治を論じているからである。したがって、ヴェーバーの政治に付与した「意味」を闡明するためには、ヴェーバーがそれらの領域内においてどのように政治の要素を見出したのかという点を問わなければならないのである。

但し、ヴェーバーがそのような「文化領域」を論じているのは、宗教社会学をはじめとした彼の社会科学的な分析においてである。そのような社会科学的な業績からそこに研究者自身が付与した「意味」を読み取ることが果たして可能なのであろうか。次節では、ヴェーバーが政治に付与した「意味」を明らかにするという本稿の議論を行う準備作業として、政治に「意味」を付与する行為主体としてのヴェーバーの価値(すなわち、対象の価値を判定する際の基準・立脚点)の問題を取り扱いたい。言い換えれば、事実認識と価値判断の峻別というヴェーバーの学問的方法論とヴェーバー自身の価値判断という問題である。

四 「価値」の発露

前節で、ヴェーバーの政治思想を論じるには、そこに政治の論理と自律性が存在していることを承認したうえで、ヴェーバーが政治に求めたこと、期待したこと、すなわち政治に対するヴェーバーの「意味」付与に焦点を当てるべきであると主張した。では、この課題はどのようにして達成しうるのだろうか。ヴェーバーが政治に対して「意味」を付与したというとき、それはどのようにすれば論証されうるのだろうか。

本節では、ヴェーバーを研究するわれわれが、彼自身の「価値」をどのようにして抽出しうるのかという問題

を考察していきたい。なぜなら、「意味」を付与するという行為は、そのような行為をなす主体が自身の価値を投影することであると考えられるからである。

しばしば指摘されることであるが、ヴェーバーの残した社会科学的研究成果を直ちにヴェーバー自身の現代社会に対する意見の表明だとすることは、「ヴェーバー学問的方法論に対する無理解を露呈したことに他ならぬ」⁽⁴⁾。このような指摘の妥当性は、学問についてのヴェーバーの発言に即してみれば、もつともなものである。

そこで、ヴェーバーの学問的方法論のひとつである、「知的誠実」(intellektuelle Rechschaffenheit)を確認しておこう。

知的誠実とは、以下のことを認めることである。つまり、一方では事実を確定すること、すなわち数学的・論理的な事実関係、あるいは諸々の文化財の内的構造を確定すること。そして他方では、文化やその個々の内容がもつ価値への問い、そして人が文化共同体や政治団体の内部でいかにして行為すべきかという問いに対して答えること。——これら双方が徹頭徹尾異質な問題だと認識するということである。⁽⁵⁾

要するに、一方で事実や事象がどのようなものであるか、その内部がどのような構造となっているのかを見極めること(いわゆる「存在」*Sein*の問題)と、他方で事実や事象にどのような価値があり、その価値に照合して人々がどのように行為すべきかを選択すること(いわゆる「すべき」*Sollen*の問題)は、それぞれがまったく別問題であり、そのことを意識したうえで二つの問題を峻別することが、ヴェーバーのいう「知的誠実」なのである。

しかし、ここで「知的誠実」を肝に銘じなければならぬという批判の矛先を向けられたのが、「職業としての学問」という講演会に参加した学生と、彼らが指導者・預言者としての資質を——ヴェーバーからすれば不当にも——求めた大学教員たちであったことは留意されるべきであろう。本稿第五節でもふれるように、ヴェーバーからすれば、現代の若い世代の人々にとつては近代という時代の「日常」に堪えることは困難な課題であり、自分たちの人生の指針を提示してくれる指導者や預言者を求めている。さらにいえば、実際の政治指導者や宗教的預言者を待望するのならばいざしらず、その役割を大学教員たちに期待していることが問題なのである。したがって、この講演で発せられた「知的誠実」という警鐘は、若者たちの自身の「時代の宿命を直視することができない」⁽⁸⁾弱さを自覚し、それを克服してほしいと願うヴェーバーのメッセージであると読み取ることができよう。

それゆえ、事実認識と価値判断の峻別という「知的誠実」は、ここで新たな論点を提示するといえる。それは、事実認識と価値判断が峻別されたうえでそれらがどのような関係をもつかという問題である。この点について、D・ポイカートの以下の指摘が考慮されなければならない。

たしかにわれわれは、歴史における合理化過程を再構成する際のヴェーバーの冷静さ (Nüchternheit) を、学問的な論究を提示するものとして受け取らなければならないのではあるが、それと同時に、価値評価へのヴェーバーのバトスを無視するのではなく、「ヴェーバーにとつての——引用者注——価値評価とは、学問には学問外的な意味づけが必要不可欠であることを指し示しているものであると、われわれは見做すべきなのである。⁽⁹⁾

ポイカートは、学問的・科学的な事実認識と価値判断を峻別したうえで、「学問的な意味づけ」によって価値評価（すなわち、対象を肯定あるいは否定すること）を行っていかうとするヴェーバーの姿勢に着目することを喚起している。ヴェーバーもいうように、学問をなすことの価値は学問それ自体から見出すことはできない。学問は、「学問的な意味づけ」によって初めてその価値を獲得することが可能となるのである。では、そのような「学問的な意味づけ」とはどのようなものかという点、それをポイカートは「価値評価へのパトス」だといっているであろう。

しかし、学問をなすことを通してその価値を見出すことができないとすれば、ヴェーバーは学問の中に価値の存在する余地を認めないのだろうか。この問題と向き合う際にわれわれは、ヴェーバーの学問的方法論における事実の客観的理解と価値判断についてのもうひとつのキー・タームである「理念型」(Idealtypus)に着目する必要がある。なぜなら、この「理念型」は、現実の事実や事象を再構成する研究者自身の価値の問題に、学問および科学に内在した形でコミットしているものだからである。では、ヴェーバーのいう「理念型」とはどのようなものであるか。以下でみてみよう。

「思考によって構成される理想像としての——引用者注」こうした理念型は、ひとつの、あるいは二、三の観点を一面的に高いものとすることによって、そしてそのような一面的に抽出された観点へと組み立てられた、ここでは多く、別のところでは少なく、まったくないところもあるような、とりとめもなく散在している豊饒な個々の現象を、それ自体が統一した思想像へと結合することによって獲得されるのである。⁽³⁾

すなわち、研究者自身がある特定の観点から現実に存在している現象を照射し、それによって照らし出された共通する諸要素を組み合わせて再構成したものが「思想像」であり、これをヴェーバーは「理念型」と呼んでいるのである。では、この「理念型」は科学的な研究方法としてどのような役割を果たすのか。

理念型はむしろ、純然たる理想上の極限概念であることに意義のあるものであり、われわれは、この極限概念を基準として、實在を測定し、比較し、よつてもつて、實在の経験的内容のうち、特定の意義ある構成部分を明瞭に浮彫にするのである。こうした概念は、現実に依拠して訓練されたわれわれの想像力が適合的と判定する、客観的可能性の範疇を用いて、われわれが連関として構成する形象に他ならない。⁽²⁴⁾

現実から剔抉された諸要素による構築物である「理念型」がひとたび研究のツールとして用いられるとき、再び現実の世界へと舞い戻った「理念型」は、今度はそれ自身が送り込まれた現実の内でも共鳴する要素を呼び覚ますのである。

ここでわれわれが注目すべきは、「理念型」を構成する「ひとつの、あるいは二、三の観点」という特定の観点である。この特定の観点が、「理念型」の中でどのような役目を果たすのか。

文化生活ないしは——これよりもおそらくは狭義であろうが、われわれの目的にとつては本質上まったく同じことを意味する——「社会現象」の分析であつて、特定の「一面的」観点を抜きにした、端的に「客観的な」科学的分析といったものは、およそありえない。社会現象は、——明示的にせよ默示的にせよ、ある

いは意識的にせよ無意識的にせよ——そうした一面的観点にしたがって初めて、研究対象として選び出され、分析され、組織立って叙述される。⁽³⁾

つまり、社会現象は、「理念型」を構成する「特定の『一面的』観点」を通して「研究対象として選出され、分析され、組織立って叙述される」からこそ、「客観的」かつ科学的に分析されるのである。

このようなヴェーバー自身の説明に加え、『政治学事典』における荒川敏彦による「理念型」の解説がヴェーバーの意図を非常に精確に読み取っているといえるため、ここに引用しておきたい。

〔理念型は―引用者注〕 現実の個性的特性を把握する発見的手段、因果帰属の仮説構成のための認識手段、叙述のための表現手段、としての価値をもつ。また、どの側面を抽出するかは研究者自らの価値観点から何を意義深いとみなすかに依存するため、理念型は現実との絶え間ない緊張のなかで、不断に再構成を繰り返すことになる。⁽⁴⁾

ここでいわれているように、「理念型」とは、研究者自身の価値を基礎として事実や事象を照らし、それによって研究者自身が「意義深いとみなす」側面を抽出するのである。いってみれば、ある研究者が自分独自の価値を通して現実社会を観察するからこそ、その価値にとって重要な要素が現実の世界の中で鮮やかな色彩を帯びて姿を現すのである。これを上にみた表現を用いて言い換えれば、社会科学的分析手法として現実の現象から「一面的に」抽出された要素によって構成される「理念型」には、研究者自身の価値が投影されている。それゆえに、

これを裏返して考えてみれば、「理念型」を通して導き出された社会科学的な成果に研究者自身の価値(このような価値を、以下の本稿の叙述では「価値」としておきたい)が表出されていると見做すことも可能となるように考えられる。

したがって、このような「理念型」解釈をもってすれば、ヴェーバーが残した社会科学的な成果に、ヴェーバー自身の「価値」が何かしらの形で表出されているといえるのである。そしてそうであるがゆえに、ヴェーバーが社会科学的分析における事実認識と価値判断を峻別したことをあくまでも前提としつつも、ヴェーバーの学問的成果に彼の「価値」が直接的、あるいは間接的に表れてきているという視点でもってその業績を取り扱うことは、もはや不当とはいえない。

このように、われわれはヴェーバーの学問的な研究成果から彼自身の「価値」を抽出することができるという立場に立つことができた。本稿では以下、実際にヴェーバーの学問的成果に彼の「価値」がどのように表明されているのかという点を論じることとしたいのであるが、ヴェーバーの政治に対する「意味」付与を考察するにあたって、ヴェーバー自身が彼の生きる時代をどのようなものだと見做していたのかを確認しておかなければならない。なぜなら、後述するように、ヴェーバーの政治に対する「意味」づけが、彼によって提示されたいわば時代への「処方箋」だったと本稿は理解しているからである。

それでは、ヴェーバーの時代診断とは一体どのようなものだったのであろうか。この問題を次節で考察していきたい。

五 近代への時代診断

前節では、ヴェーバーの学問的方法論において事実認識と価値判断は峻別されたものではありつつも、事実認識を行ううえで概念装置である「理念型」がそれを構成し使用する者自身の価値を反映したものであることを確認し、そうであるがゆえに、「理念型」を通して認識した「事実」の中に研究者自身の「価値」が表れていると主張した。本稿ではこの主張を基にして、ヴェーバーの社会科学的研究の成果から彼の「価値」を読み解き、それが政治を語ることにどのような影響を与えているのかを問題としたい。しかし、この問題を論じるに先立つて、政治を語る際の背景となるヴェーバーの時代認識を確認しておかねばならない。なぜなら、自身の生きた近代ヨーロッパに向けての次のような問いこそ、彼の学問全体に通底する問題関心であったからである。

近代ヨーロッパの文化世界において生を享受する者は、不可避的かつ正当にも、次のような問いを立てることで普遍的な諸問題を取り扱うであろう。すなわち、諸事情のどのような連鎖が、まさしく西洋という地のうえに、そして他ならぬ西洋という地においてのみ、普遍的な意義と妥当性の発展傾向にあったような文化現象——少なくともわれわれはそのようにイメージしたがるものではあるが——の出現へと導いたのかという問いである。⁽⁴⁾

西洋や東洋、そしてその他の地域にも意義があり、妥当なものとなりうるような普遍的な文化が、様々な事情のどのような関わりあい方によって、他ならぬ西洋という地においてこそ現れたのか。これを解明することこそ

が、近代ヨーロッパにおいて生きるヴェーバーが彼自身の学問的探求の枢軸に据えた課題なのであった。では、そのような課題を自らに課したヴェーバーの時代認識とは、一体どのようなものなのだろうか。本節ではヴェーバーの学問的研究の大きな成果のひとつである、近代という時代に対する彼の理解を論じていきたい。

ヴェーバーは、一九一七年一月七日にミュンヘンで行われた講演「職業としての学問」において、自身の生きる時代に対して、「脱魔術化」と「神々の闘争」という二つの診断を下している。この点を以下で詳しくみていこう。

ひとつ目の、ヴェーバーのいう「世界の脱魔術化」(Entzauberung der Welt)とは、次のようなものである。

人が欲し、さえすれば、常にそれを知ることができる、ということ、したがってそこに働く根本的に神秘的で予測不可能な力がまったくないということ、むしろあらゆる事柄が——原理的に——予測することによって意のままになりうるということ、知っている、あるいは信じている。これこそが、世界の脱魔術化の意味するものなのである。⁸⁵⁾

近代という時代においては、科学の進歩に伴って、対象について知ることを望めばそれを知ることができ、そして知ることができるがゆえにあらゆる事柄を予測し、その予測に基づいて行動することが可能となる。言い換えれば、技術が発達したことによって世の中の事柄を予測するうえで、の知主義的合理化が進み、人々が自身の生活をスムーズに送ることができるよう計画しやすくなっているのである。このような形で自身を取り巻く生活環境と関わるることができる、と知っていること、および信じていること。近代においてあらゆる事柄に対するこ

の主知化と合理化こそが、ヴェーバーのいう「脱魔術化」なのである。では、この「脱魔術化」という状況は、現実世界においてどのような意味をもっているのか。ヴェーバーからみてこの問題を根本的に取り扱ったのは、L・トルストイである。すなわち、トルストイが徹頭徹尾問題視したのが、「死とは意味のある現象であるのか、あるいはそうでないのか」という問いであり、ヴェーバーはこの問いを自身の「脱魔術化」に引きつけ、次のように語る。

文明が絶え間なく蓄積されていく中にある文化人は、思考でもって、知識でもって、問題でもって、も、「生きることに疲れた」ようにはなりえても、生きることに満足するようにはなりえない。というのも、文化人は、精神の生命 (*das Leben des Geistes*) が絶えず新しく生み出すものによって、そのほんの小さな部分だけを、そしてまったくもって決定的ではない常に一時的なものだけをかすめ取っており、それゆえに死が文明人にとって意味のない出来事にすぎないからである。また、死が意味をもたないがゆえに、その意味のない「進歩」によって死に意味喪失の烙印を押すような文化の生命それ自体でさえも、無意味なものにすぎないのである。⁽⁵⁾

文明の進歩の中で生きる人々の「死の無意味化」と「生の無意味化」。ヴェーバーは、この問題に直面したトルストイと、その問題意識を強烈に共有する。文明が進歩することによって、人々はそこから多くのものを享受することはできるが、もはやそれをもってして死と生の意味を基礎づけることはできない。主知化と合理化の意味を問う際にトルストイの苦悩を引き合いに出していることからわかるように、近代という時代を特徴づける

「脱魔術化」とは、知ることの可能性の拡がりであると同時に、人々の死と生の意味喪失を生み出すものに他ならないのである。⁽⁶⁾

では次に、ヴェーバーが近代のもうひとつの特徴であると見做した「神々の闘争」(『Kampf der Götter』)というテーゼについても引用してみよう。

但し何よりも、私はここで諸君に耐えることを甘受していただき、次のような根本的な事態から前に進みたい。すなわち、生が、それ自体に依拠し、それ自体によって理解される限りで、かの神々の間で繰り広げられる永遠の闘争だけを認めるということである。敢えて厳しいことを言えば、究極的で総じて存在しうる生の立場が互いに相容れず、それゆえに決着がつかずに闘争しているということは、言い換えればそれらの立場の間でいずれかを選び、取ることが必要不可欠だということなのである。⁽⁶⁾

つまり、「神々の闘争」というのは、究極の立場、すなわち各個人の依拠する価値や生活がそれぞれ多様、かつ多元的に存在しており、それら相互の間で調停することや和解することが困難であり、さらには闘争の状態にあることを意味している。ここにおいては、万人を帰属させるような単一かつ究極の価値や秩序はもはや存在せず、個人はその拠りどころとする自身にとつての究極の立場である価値——ヴェーバーの比喩によれば神や悪魔、およびデーモン——を認識し、選び取らなければならないのである。

さらにいえば、人々が自分自身にとつての価値を選び取り、それに依拠して自らの行為をなすのであるから、価値が個人の行為に付与された意味の源泉であると理解することができよう。

ところで、先ほどみたように、「脱魔術化」された世界においては人々の死と生の意味が失われたとヴェーバーは指摘しているのであるが、意味の源泉が価値であるのならば、死と生の意味が失われた世界においては価値も喪失しているのではないか。そうであるならば、「神々の闘争」という価値の多様化・多元化のテーゼは価値の存在を認めていることになり、「脱魔術化」と「神々の闘争」は互いに矛盾するテーゼなのではないのか。ヴェーバーに対してはこのような批判がなされよう。しかし、この二つは、ヴェーバーにおいて何ら矛盾するものではない。なぜなら、ヴェーバーの「脱魔術化」は、ヨーロッパ世界における価値喪失という現象を取り扱っており、そこに生きる人々の死や生を共通した単一の基準で意味づけるような価値がもはや喪失していることをいっているものであって、「神々の闘争」は、そのような共通した単一の基準によってではなく、それぞれの個人がいわば自分自身だけの価値に依拠しているという思想的な状況認識だからである。言い換えれば、共通した単一の基準としての価値は失われたが、個々人の依拠するそれぞれの価値の存在は、ヴェーバーにおいては厳然として承認されているのである。但し、こうした価値秩序の中で人々は、価値を合理主義的に追求することを徹底せず、妥協したり緩和したりしているにすぎない。しかも現代人、特に若い世代の人々にとっては、そのような「日常」を過ごすことに堪えられず、指導者に自分の「人生の問題」の解決までをも期待するようになってしまっているのである。⁽⁸⁾

そしてヴェーバーは、次のような表現をもってして近代という時代を喝破する。

究極的かつ最も崇高な諸価値はまさしく、公の場から退場し、神秘的な生という世界の後景にある領域の中に、あるいは個々人相互の直接的な関係という友愛の中に、存在している。これこそが、特有の合理化と

主知化、とりわけ世界の脱魔術化という特徴を有した、われわれの時代の宿命なのである。⁽⁹⁾

ここでいわれているように、「脱魔術化」という時代にあつては、「神々の闘争」という状態は「時代の宿命」なのである。すなわち、人々の「死と生の意味喪失」に陥つた時代における価値の多様化・多元化こそが、ヴェーバー自身が生きた近代にみられる特徴なのであった。

この点について、ここまでは一九一七年の講演「職業としての学問」を中心に考察してきたが、一九〇四年の論文「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」」においても、その原型となる時代分析がなされているため、以下で確認しておこう。

知恵の木の実を口にした新たな文化の時代の宿命。すなわち、われわれが世界の出来事の意味、というものは、それを徹底的に研究し尽したとれほど申し分のない結果であろうともそこから読み取ることのできるものではなく、われわれ自身でその意味を創り出すことができなければならない。つまり、「世界観」は、進歩的な経験科学の生産物では決してありえず、それゆえに、われわれを最も強く突き動かす最高の理想は、どの時代にあつても、他の理想との闘争においてのみ姿を現す。他の理想が他人にとって神聖なのは、われわれの理想がわれわれにとって神聖なのと同じなのである。⁽¹⁰⁾

この論文が、先述したようなヴェーバーの社会科学的方法論における存在と当為の峻別や「理念型」を提唱したものであることを鑑みれば、上記の引用からは、先にみたヴェーバーの時代診断が彼の学問論にも影を落と

していることが読み取れるだろう。世界において生起している出来事の意味は、学問、すなわち研究することによって見出されはしない。ヴェーバーからすれば、世界の出来事の意味は、学問を越えた地平において創出されなければならないのである。

さらに、論文「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」の時代診断においては、ここでいう「世界観」や「最高の理想」が「他の理想が他人にとって神聖なのは、われわれの理想がわれわれにとって神聖なのと同じ」であり、「他の理想との闘争においてのみ姿を現す」しかない。すなわち、個人の理想が他の理想との闘争を通して実現することに力点が置かれているといえる。しかしながら、後年の「職業としての学問」における「神々の闘争」に至っては、「究極的で総じて存在し、うる生の立場が互いに相容れず、それゆえに決着がつかずに闘争している」といわれており、諸個人間の理想⇕価値は、調停や解決が困難な状況にあるだけでなく、相互に闘争するほどまでに熾烈なものとなっていると、ヴェーバーは認識するようになっていったのである。

しかし、このような価値が対立する時代にあつては、もはや人々は自分自身の生にのみ固執し、政治的・社会的な問題など見向きもなくなるのではないのか。さらにいえば、「自分の生において『生の意味』などない」という否定的な形でへの生への「意味」付与もありうるのではないのか。もしこのような問いを突きつけられたとしても、そのような個人の生をヴェーバーは断固拒否するであろう。学問的に近代を語る際にも、ドイツの現実的な政治・社会状況に対するヴェーバーの問題関心が薄まることはない。むしろ、この問題に対する態度表明にこそ、ヴェーバーの価値が鮮やかに映し出される。その際に論じておかなければならないのが、「生の意味喪失」(»Sinnlosigkeit des Lebens«)である。なぜなら、すでにみたように、「脱魔術化」された世界においてはもはや万人に共通した単一の基準としての価値が失われており、そのような「生の意味喪失」の時代に政治的な問題に

コミットすることなど、一見不可能に思われるからである。では、ヴェーバーにおいて、「生の意味喪失」はどのように語られていたのか。

文化を所有すること、すなわち「現世的」人間にとつてこの世の中で最高のものには、それ自体の基準で評価される場合ですら、倫理的な罪の重荷と並んでさらに、意味喪失という、文化を所有することをはるかに決定的に無価値なものとせざるをえないようなことがまとりついて離れないのである。文化人となるべく純粋に現世的に自己を完全なものへと近づけることの意味喪失、すなわち、「文化」がそこに還元されるかのようにみえていた究極的価値の意味喪失は、宗教的な考え方にとつては——そうした現世的立場からみると——明らかな死の意味喪失から帰結したものであった。そしてこの死の意味喪失が、まさしく「文化」という諸条件のもとで、生の意味喪失をいよいよもつて決定的なものとして刻印するように考えられるのである。⁽⁴⁾

つまり、「脱魔術化」という主知主義的合理化の進んだ近代においては、現世の中で「文化」を追求し、自らを文化人たらしめようとするこの価値が失われており、それはもはや無意味なこととなっている。そして「文化」それ自体に価値が見出されなくなったことは、主知主義的合理化と対立する宗教的思考の観点からすれば、死が無意味なものとなったからこそ、生の意味喪失を招来したのである。したがって、ヴェーバーにとつては、「死の意味喪失」以上に、「生の意味喪失」こそが、近代において決定的に重大な問題なのであった。

ここで本節の議論をまとめておこう。ヴェーバーは、自身の生きる近代という時代に対して、世界の事象に対

する主知主義的合理化が進んだことによって生の意味を基礎づけることが不可能になっており、さらに、各個人の価値や生活が調停や解決が不可能なほどに対立し、さらには鬭争するような状態に陥ってしまっているという時代診断を下した。そのような近代という時代にあつて、人はどのように生きるべきなのか。ヴェーバーはこの問いに対し、講演「職業としての学問」においては、個人が自分自身のデーモン（本稿の立場からすれば、自身自身の価値）を見出し「日々の要求」を貫徹するべきであるというメッセージを聴衆に向けて発していた。

しかし、人々の実生活の現場である現実的な政治・社会状況は、非常に困難な局面に陥っている。どうすればこの苦境を打破することができるのか。さらにいえば、近代は「生の意味喪失」の時代なのである。どうすればこのような時代に「生の意味」を見出すことができるのか。次にわれわれが直面するのは、この問題に対するヴェーバーの態度表明である。

六 「生の意味喪失」の時代における政治の「意味」

ここまでの叙述によって、われわれは、社会科学的研究業績の中からヴェーバーの「価値」を抽出することの妥当性と、ヴェーバーがその知的活動を展開した背景といえる近代という時代に対する彼の分析を確認した。したがって、いよいよヴェーバーの学問的な成果から彼自身の「価値」を見出す段階に至ったといえる。

本節では、経済と宗教という政治と隣接する領域において、ヴェーバーの政治に対する「価値」がどのように表れているのか、もう少し敷衍してというと、ヴェーバーにとってはこの世界において政治がどのようなことを

「意味」するののかという点を論じてみよう。すでにふれたように、ヴェーバーが「文化領域」に数えたのは、政治、経済、宗教、知、芸術、性愛という諸領域であり、彼の研究はこれらの文化諸領域全般に渡っているものであるため、それらすべての領域においてヴェーバーの政治に対する「価値」の表れを検証することは、本稿のような立場をとるうえで避けることの許されない課題である。但し、ヴェーバーがとりわけ問題視した近代という時代とそれに対する診断において、その近代的な合理化の進展という特徴をもっとも端的に表しているのが経済と宗教であると見做していたことを考慮すれば、ここで他の諸領域に先じて経済と宗教という二つの領域を主に取り扱うことは妥当だといえよう。

また、ここでの課題を論じるうえで、それらの領域において政治に携わる者がどのような役割を果たしているのかという視座から議論を進めたい。というのも、それぞれの領域をその全般に渡って取り扱おうとすれば、政治の領域における政治に固有の論理とその自律性と同様に、経済の領域における経済に固有の論理とその自律性、宗教の領域における宗教に固有の論理とその自律性という問題、さらにはそれぞれの論理と自律性の相互関係という問題をも論じなければならぬ。しかし、そのような問題は本稿で論じ切るにはあまりにも大きなものであるため、本稿では経済と宗教の領域内で政治に携わる者、すなわち政治アクターが、経済と宗教それぞれの論理と自律性とにどのように対峙するのかという視点から考えることに問題を限定する必要があるからである。ここで注目すべきは、ヴェーバーの提唱した「理解社会学」が、行為者の主観的な意味を、研究する者が解釈を通して理解しようとする学問的な方法論だということである。本稿第四節との関連でいえば、社会現象を考察するにあたって、行為者をその中心に据え、さらに行為者の主観的な意味に焦点を当てようとしたことが、社会全体における個人の役割の重要性に視線を向けるヴェーバーの「価値」の表れであるといえよう。したがって、ヴェー

バー自身が社会における個人の行為を重視していたことを前提にして、本節の議論に入っていこう。

(一) 経済の言説における政治の「意味」

経済の領域におけるヴェーバーの研究業績を論じるにあたって適切だといえるのは、本稿冒頭でも少しふれた、一八九三年に社会政策学会が主催した農業者＝雇用者を対象とする全国規模の農業労働調査の一環である、ドイツ東部地域における労働者の状態のフィールドワークを通じた研究「東エルベ・ドイツにおける農業労働者の状態」である。なぜこの調査が本稿の課題を論じていくうえで経済の領域における研究業績として取り上げるのに適切だといえるのかというと、ここでヴェーバーの資本主義経済の実態に向けての伶俐な分析と厳しい価値判断が鮮明に表れているからである。

それでは最初に、ヴェーバーがエルベ川以东における農業労働制度の変化と農業における資本主義の発展傾向を分析した、「東エルベ・ドイツにおける農業労働者の状態」とはどのようなものであったかを、大農場の経営者であり雇用者でもあるプロイセン・ユンカー（以下、ユンカーと略記）と労働者としてその農場で働くインストロイテと呼ばれる小農民との関係を中心に概観しておこう。⁽⁴⁵⁾

東エルベ・ドイツ地方のユンカーは、経済的のみならず政治的にもこの地方を支配しており、その農業制度の構造は、「厳格な国家組織の模写かつ土台」⁽⁴⁶⁾であり、「国民の政治的偉大さを創出」⁽⁴⁷⁾してもいた。そして、「インストロイテはそのようなユンカーの農場と小規模ながら所有している自分の耕地での労働に従事し、そこでの労働の対価として、インストロイテは現金ではなく収穫物に一定の分け前を与えられていた」⁽⁴⁸⁾。

このユンカーとインストロイテの関係は、「近代的な意味においての純粋な労働関係ではまったくなかった」のであり、「事実上のみならず、法の上でも基礎づけ」られており、「労働者をとりわけ著しく主人(ここでは領主―引用者注)の個人的な能力と領主の恣意的な意志にすら従属させたし、現在でもそうさせている」⁽⁸⁴⁾。その一方で、ユンカーとインストロイテの関係は、双方の間に「強固な利害共同体をも築き上げた」。「領主経営は、たしかに厳格に君主制的―集権的な経済的組織体ではあったものの、領主が圧倒的に優位であるにもかかわらず、インストロイテと繁栄も破滅も共有して領主地を経営するものなのであった」⁽⁸⁵⁾。

すなわち、ユンカーとインストロイテの間には、ひとつの農場において強固な経済的利害共同体が存在していたのである。しかし、資本主義が進展し、ユンカーが農場経営を合理化するようになると、より生活水準の低い外国人労働者が導入されるようになる。そして、東ドイツにおけるユンカーの農場では、「一家父長制的な組織は資本主義的な組織へと陥った」⁽⁸⁶⁾。すなわち、ユンカーとインストロイテの伝統的な家父長的關係が崩壊するに至ったのである。

「東エルベ・ドイツにおける農業労働者の状態」は、概して以上のようなものであった。ここで重要なのは、ヴェーバーがユンカーに対して抱いていたアンビヴァレントな評価である。今野元によれば、もともとヴェーバーは「旧来のユンカーが政治の担い手として、一八七〇・七一年のドイツ統一に象徴される功績を挙げたことを高く評価」し、さらにユンカーが、ビスマルクの政治的指導力に端的に示されているように、ドイツ国民国家にとつての不可欠の財産である独特の「政治的本能」を有することに対して一定の敬意をも表していた。⁽⁸⁴⁾ このように、ビスマルクをはじめとしたユンカーに対して好意的な評価を与えていたヴェーバーではあったが、ビスマルク以後の、すなわち自身と同時代のユンカーたちに対して反撥するようになっていったのである。⁽⁸⁵⁾

ヴェーバーが同時代のプロイセン・ユンカーにおける「政治的本能」の欠如を痛感するようになったのは、ビスマルク後のプロイセン・ユンカーが自分自身の経済的利益に固執し、ポーランド人農業労働者を雇用してドイツ国民国家の利益を損なっていると考えたからである。⁶⁵⁾

すなわち、ユンカーが資本主義化の波に飲み込まれ、ドイツ国民国家の政治的な利益ではなく、自らの経済的な利益ばかりを追求するようになったことに対して、ヴェーバーは批判的な視線を向けるようになり、ついにはユンカーたちを公然と罵倒することも辞さないほどの直接的な攻撃（口撃）を加えるなどして、実際に対決するまでに至るのである。⁶⁷⁾

このようなユンカー評価の移り変わりは、何を意味しているのだろうか。本稿がこの問いの解答として提示するのは、ひとつは資本主義経済の圧倒的な勢いに対するヴェーバーの透徹な理解と抵抗の意志、もうひとつは政治的利益追求の重視とその背後にある政治的アイデンティティーである。

ここで示された方向（資本主義の進展が向かっている望ましくない方向―引用者注）に対して労働者と雇
用者との双方が作用しており、それぞれの雇用者はともかくにも強制的な力でもって展開しつつある関係の結果の中で行動しているにすぎない。彼が現在の競争関係と労働市場の困難さの中で存続しようと欲するならば、他にとりうる道はない。そこにおける進展傾向の効力が個人のものとなすことに左右されないということ、まさにこれこそが事態の脅威なのである。⁶⁸⁾

資本主義が進展している中で雇用者——この調査においてはユニカー——は、もはや個人の力ではどうしようもないような状況に置かれており、そこでの競争関係と労働市場において生きていくためには、資本主義の進展を甘受して行動していくしかないのである。さらにいえば、ヴェーバーは東ドイツの農業労働制度を論じる際に、「家父長制的な組織は資本主義的な組織へと陥った」という表現を用いており、この「陥った」という部分に、ヴェーバーのネガティヴな価値評価が表れているといえる。したがって、こういった資本主義の状況に対するヴェーバーの憂慮は明白なものであるといえよう。

ヴェーバーはこのように資本主義に対する透徹した分析を行ったのであるが、それと同時に資本主義に対する抵抗の意志をも表明している。

その生存が絶望的であるか、あるいは少なくとも国民の生活利害の犠牲のうえでのみ存続させられうるがゆえに、そしてその限りで、「資本主義の——引用者注」進展の流れを国家の側から手中に収め、国民の利害に適するような軌道に進めることが、必然的な決断なのである。⁽⁴⁾

ヴェーバーはここでまさしく、資本主義的な進展における経済的利益を優先することよりも、政治的な利害関係を考量することの必要性を説いているのである。

さらにいえば、ユニカーによる「資本主義的に組織された大経営は今日、ドイツ東部の生活水準、国民性、国防力の犠牲の上に存続しているといわざるをえない」⁽⁴⁾のであって、ヴェーバーと同時代人のユニカーたちが、かつてのユニカーが有していたようなドイツ国民国家の礎を築いていたという政治的アイデンティティを蔑ろ

にし、それを放棄しているように見えたことが、ヴェーバーのユンカー批判に拍車をかけたのであろう。すなわち、資本主義の流れにおいての合理的な経済的利益の追求が政治的関係に侵入し、それを破壊する作用を及ぼしてしまうことを、ヴェーバーが慨嘆しつつ危険視していることが見て取れよう。

本項では、プロイセン・ユンカーという政治に携わる者に対するヴェーバーの評価を軸に、経済の領域における政治の重要性を考察した。それはとりわけ、政治的な連帯を掘り崩すような経済的な利益追求の影響力に抗して、ドイツ国民国家における政治的な連帯意識の必要性を強調し、それを復権させようというヴェーバーの「価値」の表明であり、それこそが経済の言説において付与された政治の「意味」だといえるのである。では次に、ヴェーバーの目にそのような政治的な連帯意識を醸成させる担い手として映ったのは果たしてどのような存在だったのかという点を、宗教の言説においてみていきたい。

(二) 宗教の言説における政治の「意味」

前項では経済の領域における政治アクターという観点から、ヴェーバーが経済的な要因の影響から政治の論理と自律性を擁護しようとしたことが確認された。もちろん、ここでいう経済的な要因とは資本主義経済における合理的な利益追求を意味するため、経済一般の要因を指しているわけではない。しかし、ヴェーバーの生きた時代における資本主義の影響力に対する彼の危機感を考慮すれば、端的に「ヴェーバーは経済から政治を守ろうとした」といってしまうことも許されるだろう。つまり、やや乱暴にいつてしまえば、ヴェーバーにとっては、いくら経済が人間活動や社会において重要な領域のひとつであるとはいえ、それが政治を突き崩そうとすれば、

ヴェーバーはそのような経済的な圧力に対して、政治を守るためにその「尊さ」を声高に主張していたのである。それでは続いて、社会における経済と並ぶ重要な領域である宗教の領域において、政治がどのように論じられていたのかという点に目を移してみよう。

経済との領域においてわれわれが政治アクターとして着目したのは、プロイセンにおいて国家の中樞を担う貴族であるプロイセン・ユンカーであった。その他の場面でヴェーバーが政治に携わる者としてしばしば挙示するのは、君主、政治指導者、政治家、官僚、市民、大衆などであるが、ここで本稿が重視するのは、ユダヤ教の宗教的預言者である。なぜなら、ヴェーバーの宗教社会学研究は、宗教の教義内容の解釈よりも、宗教を取り巻く政治社会的な構造とそこでの宗教の社会的影響を中心に分析するものであり、とりわけ『古代ユダヤ教』においては、ユダヤ教預言者の果たした政治アクターとしての役割に焦点が当てられているからである。⁽⁶⁾しかし、いま預言者の果たした政治アクターとしての役割とはいったものの、行為者の主観的な意味という理解社会的な視点から焦点を当ててみた場合、預言者の姿は次のように描かれている。

対内政治における預言者たちの態度表明は、対外政治における態度表明と同様に、それがいかに明瞭に姿を見せようと、第一、一次的に政治的あるいは社会政策的に動機づけられてはいなかったのである。⁽⁶⁾

政治的な行為者である預言者たちの主観的な意味づけという視点からすれば、彼らの行為は政治的・社会政策的に動機づけられているわけではなかったのである。この預言者の主観的な意味づけと政治行動の客観的な外観を、ヴェーバーはもう少し詳しく論じている。

預言者たちは彼らの活動の仕方という点でいえば、たしかに客観的には、政治的、とりわけ世界政治的なデマゴグやジャーナリストであった。しかし主観的には、政治的な党派性の強い者ではなかった。彼らは、第一次的に政治的な利害関係へと方向づけられていたのでは決してなかった。(中略) 彼らは、徹頭徹尾宗教的に、つまりヤハウエの諸々の命令を履行することへと、方向づけられていた。⁽⁶⁴⁾

つまり、預言者は、主観的・第一次的に政治的な問題関心によって政治的な態度を決定していたのではなかった。そうではなく、彼らはその主観的・第一次的には宗教上の義務を履行するために行動したのであり、その行動が、客観的・結果的には政治行動として理解されるのである。

では、預言者たちが主観的に宗教的な動機に基づいて政治行動を行っていたことは、ヴェーバーにおいては一体何を意味していたのだろうか。この預言者における宗教と政治という点については、S・ウォリンの以下の指摘も考慮に入れるべきであろう。

旧約聖書の預言者たちは、ヴェーバーから見ると最高に政治的な姿を現しており、「民族共同体の真った中に立ち、その運命に関心を払う」存在であった。彼らは「政治的惨状」の真ただ中にいる同胞たちに「ヤハウエによる政治的禍の思想を―引用者注」熱烈に忠告し、それと同時に「預言者的政治」を実践したのである。⁽⁶⁵⁾

このウォリンの指摘からもわかるように、⁽⁶⁶⁾ユダヤの預言者たちは、まさしくナシヨナリスティックな問題関心

にもとづいて自分たちの政治的な活動を行っていたのである。しかし、預言者たちの行動は、主観的・第一次的には宗教的に動機づけられたものであったはずである。では、そのような預言者たちの宗教的な動機と、ナシヨナリステイックな問題関心やそれに基づいた政治行動とは、どのような関係にあるのか。

ここで本稿が強調するのが、ヴェーバーが『古代ユダヤ教』において預言者の政治行動に与えた位置づけである。なぜなら、ユダヤの預言者の政治行動は、主観的にはヤハウェの政治的禍の思想という宗教的な動機よって突き動かされていたからである。ヴェーバーの理解するところによれば、モーセを通じたシナイ契約は、契約の当事者である唯一神ヤハウェ自身とイスラエル民族とが締結したものであるところにその独自性の源泉がある。⁽⁶⁾

このヤハウェとイスラエル民族との契約においては、唯一神ヤハウェは「慈悲深い自然の神であり、〔施しの雨を降らせる―引用者注〕天の神である」のと同時に、「恐るべき災害の神」という特徴をも有し、もしイスラエル民族がヤハウェとの契約によって負わされた義務を履行しない場合には、「ひとりの王のように怒りと激情をもって振る舞い」、民に禍をもたらす。そして、ユダヤの預言者たちの宗教的な動機は、このヤハウェによるイスラエルの民への政治的禍の思想に貫かれている。⁽⁷⁾もし義務が履行されなければ、ヤハウェの怒りは契約締結者であるイスラエル民族全体に向けられる。このことは、「すべての個人が犯した神への冒瀆に対する連合構成員の宗教的な連帯責任」、すなわち「すべての個人に対する人民全体の連帯責任という思想」に結びつくのである。この「連帯責任」を、ヴェーバー次のように説明している。

契約 (Berith) によつて、連合の神〔ヤハウェ―引用者注〕の命令を遵守することに連帯責任を負つた自由な人民同胞からなるひとつの団体としてのイスラエルにおいては、すべての個人がその命令に反すること

を彼らの間で黙認しようものならば、「神からの―引用者注）報復を恐れねばならなかった。⁽¹⁵⁾

要するに、ユダヤの預言者たちは、宗教的に神と対峙するに際して、常に自らの所属するイスラエルというひとつの政治的民族共同体の運命をもその脳裡に刻み込んでいたとヴェーバーは解釈しているのである。

ここにわれわれは、行為者の主観的な「意味」に基づいた行為と歴史の結果との間に現れるダイナミズムを鋭く捉えるヴェーバーの視座が貫かれているのを看取することができる。ヴェーバーは、預言者たちの純宗教的な動機に基づいた主観的な預言と、それによって現れる預言の客観的な政治的機能を強調する。ここで重視したいのが、預言者たちの主観的な「意味」である。彼らの意識の中には常に、唯一神ヤハウェと、ヤハウェと契約を結んだイスラエル民族との関係が想起されている。ヴェーバーが『古代ユダヤ教』でイスラエル社会における政治アクターとしての預言者の重要性を説き、それを強調する際には、預言者自身がイスラエル民族という「共同体」への視座を保持していたことに対するヴェーバーの主観的な価値評価が表出されているのである。したがって、政治アクターが「共同体」を自身の内面に取り込んでいること、すなわち、政治に携わる者が自分自身の帰属する政治的運命共同体の一員であることを自覚し、またその政治的運命共同体の政治的営為に参与することこそが、ヴェーバーの政治における「価値」だということができる。

(三) 政治の言説における政治の「意味」

本節はここまでは、経済と宗教という政治と隣接する領域において、どのようにヴェーバーが政治に対する「価

「値」を表明したのかという点を検討した。それを整理してみれば、資本主義的な経済は政治の論理と自律性を突き崩そうとするものとして、そして、ユダヤ預言者の主観的に宗教的な動機は政治の論理と自律性を涵養させようとするものとして、ヴェーバーにおいてそれぞれ理解されていたのである。では次に、ヴェーバーからすればこのような経済や宗教と緊張関係にある政治に対する「価値」が、政治の言説においてどのように現れているかをみていこう。本節では、経済と宗教の領域において政治に携わる者がどのような役割を果たしているのかという視座でもって議論を進めてきたため、政治の言説においても引き続き政治アクターについてのヴェーバーの論述に目を向けていきたい。但し、本節第二項で具体的な政治アクターとして君主、政治指導者、政治家、官僚、市民、大衆などを挙げたが、ヴェーバーの政治論においてこれらの政治アクターをそれぞれ詳らかに論じきるには紙幅に限界があるため、ヴェーバーが政治を担うべきだと価値判断を下していた政治的な主体像という点に焦点を当てて考察していきたい。

本稿においてはこれまで、ヴェーバーが政治に携わることに「価値」を見出していたと考察してきた。この点に関連するものとして、雀部の指摘をみてみよう。

いずれにしても、われわれはこの世界の中に生きるしかないし、この世界に向かつて生きるほかはない。

この世界に積極的に働きかけて多少ともこの世界を生きるに値するものとする、これがこの世界に生を享けた者の畢竟の「課題」(eine „Aufgabe“)である。その努力がどこまで実を結ぶかは全く保障のかぎりではないが、しかし不可能と見えるものへの挑戦なくして、可能なものも成就したためしがない。曇りない良心 (Gewissen) と明晰かつとらわれない判断力 (Verstand) とをもつて、あくまでも *dennoch!* である。¹⁴⁾

これは、「職業としての政治」の末尾の部分——この部分については後述したい——を言い換えた表現であり、さらに雀部は、「これがこの生と世界とに対するヴェーバーの基本的なスタンスの取り方だったのではないかと思われる⁽⁸⁾」と述べている。したがって雀部によれば、ヴェーバーは、「徹頭徹尾『知』の言葉に翻訳され、『知』の言葉で表現されうるかぎりでの、プロテスタンティズムの原理的観点」の見地に立って、「この地上で『可能なこと』を極限的に追求しようとした」のであった⁽⁹⁾。このような雀部の指摘を考慮に入れれば、「生の意味喪失」の時代において、ヴェーバーが政治に「生の意味」を付与しようとしたという本稿の主張も妥当なものといえるであろう。

そして、この雀部が念頭に置いている「職業としての政治」の一節を、既出の部分があるものの、この講演の締めくくりとしてヴェーバーの政治に対するパトスがほとばしった表現であるといえるため、今一度引用しておく。

政治とは、情熱と判断力の二つを同時に用いて、堅い板に力をこめてだんだんと穴をくりぬいていく作業である。もしこの世界で不可能なことに繰り返し繰り返し立ち向かわないようであれば人は可能なことも達成しえないというのは、まったくもって正しく、あらゆる歴史的な経験がこれを証明している。しかし、これをなしうる人は指導者でなければならず、指導者であるだけでなく、極めて率直な意味においては、英雄でなければならぬ。そして、指導者や英雄でない場合でも、人はあらゆる希望が挫折しようとも屈しない確固たる心をいまずぐ身につけなければならぬ。そうでなければ、いま可能なことも貫徹できないであろう。自分の立場から見た現実の世界が、自分が捧げようとするものにとつてどれほど愚かでどれほど卑俗で

あったとしても、断じて挫けない人間。どのような事態に対峙しても、「それにもかかわらず！」と言いつつ、⁽⁷⁾ することができる人間。そのような人間だけが、政治への「天職」をもつ。

ここでいう「政治への『天職』」をもつべき人間とは、一体どのような人間なのであろうか。政治に携わる者という本稿の観点から、この問いを論じていこう。本稿において参考となるのは、笹倉がこの問いに対して次のような答えを提示していることである。

『職業としての政治』における「政治への天職」を持ち得る真の人間」たることを、ヴェーバーは、ドイツの学生、ドイツの一般国民にも、求めているということである。⁽⁸⁾ *„als Beruf“*とは、この点では「プロとしての」という意味ではなく、すべてのドイツ人が、「召命・天職として」それらに向かい、右に見てきたような「主体性を空虚なものにしないための知的自制心・客観的態度、そして両項を追求し、その緊張に耐える、性格の『強さ』をも身につけさせること」——引用者注——学問の精神・政治の精神を身につけるべきこと、を意味しているのである。⁽⁹⁾

「政治への『天職』」をもつべきなのは職業的な政治家だけではなく、ドイツ一般国民であるとする笹倉の主張は、筆者からしても大いに首肯しうるものである。但し、本研究の立場からすれば、笹倉のいう「自由で自立した主体」と「共同体」との関係の問題視せねばならない。すなわち、問題は、「自由で自立した主体」が「共同体」を自らにとってどのような存在として理解・受容しているのかということにある。

前項で議論したように、ユダヤの預言者たちは、ヤハウェとの契約の思想や政治的禍の思想によって、自身自身が政治的な問題を語るうえで、常にイスラエル民族全体を念頭に置いていた。本稿の立場からすれば、この預言者たちの姿にヴェーバー自身の「価値」が表れている。すなわち、「自由で自立した主体」である個人が自身の帰属する「共同体」の一員としての自覚をもつたうえで「自国の政治的運命の決定に共同で参与することこそ、ヴェーバーが人生をかけ、その情熱の限りを尽くしてまで希求していたものに他ならないのである。そしてこれは、近代という時代に対するヴェーバーの「処方箋」ともいえる。前節でも確認したように、近代という時代は、「脱魔術化」という主知主義的合理化が進展し共通した単一の価値の基準が失われており、「神々の闘争」という人々が自分自身の価値に依拠するしかない時代である。さらにいえば、近代は「生の意味喪失」の時代である。ヴェーバーは、自らの生きる近代が「生の意味喪失」という時代だからこそ、逆説的にもそこから「生の意味」を抉り出そうとする。このような時代にあつてヴェーバーは、人々が自分の生に閉じこもるのではなく、まさに政治に携わることによって、すなわち「生の意味喪失」の時代において政治を通して人々の「生の意味」が創出されると考えた。人々が「共同体」の構成員としての自らの存在を自覚し、この「共同体」に参与することで、もはや自分だけの生ではなく、政治的な空間において自らの「生の意味」を見つけ出すことができる。近代という「生の意味喪失」の時代において政治に携わることによって「生の意味」を獲得すること。これこそが、ヴェーバーにおける政治の「意味」なのであった。

七 おわりに

社会学者ヴェーバーの冷徹犀利な視線においては、独立した国家として統一して半世も経たないうちに国民国家としての存亡の危機にさらされたドイツの現状や、人間的な関係を圧倒的な力をもってして駆逐しようとする資本主義の進展、そして、人々の信奉するひとつの確固とした価値が剥奪され、「生の意味」が失われた近代という時代が、——目を逸らさずに直視したからこそ——絶望的な荒野として映し出されたのであり、その未来を見通そうとすれば、それはもはや暗澹たるものにしかなりえなかった。

しかし、それにもかかわらず、ヴェーバーは自らの生きる時代に対して希望を見失うことはなかった。ヴェーバーは、自らの直面する「生の意味喪失」の時代と格闘する。そのような時代においてヴェーバーは、実際の政治の担い手たちだけでなく、敗戦というドイツの政治・社会状況の中で苦境に立っている人々、あるいは経済的な利益追求に埋没した人々、そして何よりも、「生の意味喪失」の時代となった近代に生きるあらゆる人々に向けて、それらの人々自らの内面に自身の属する「共同体」を受容し、それに献身することを通して「生の意味」を獲得することを熱望していた。ヴェーバーはまさしく、近代が「生の意味喪失」の時代であるからこそ、人々が生きる「意味」を見出すことを、なかなんぞく近代人の生に「意味」を付与することを、政治に賭けたのである。その賭けによってヴェーバーは、「可能なものの向こう側にある不可能なものを捉えようとする事」を通して「可能なこと」、すなわちドイツの政治的な偉大さを達成することを目指していた。そしてヴェーバーは、われわれの前に、あらゆる希望が挫折しようとも屈しない確固たる心を持ち、いま可能なことの貫徹を目指し、「自分の立場から見た現実の世界が、自分が捧げようとするものにとってどれほど愚かでどれほど卑俗であったとして

も、断じて挫けない人間」として姿を現す。ヴェーバーは、どのような事態に対峙しても、「それにもかかわらず！」と言い切ることができるような政治への「天職」をもつ人間であった。ヴェーバーは、どれほど困難で絶望的な状況にあらうとも、自らの目で現実を見つめ、耐え忍ぶことにとどまらず、その現実の中から未来への生きる「意味」を別抉しようしたのである。

このようなヴェーバーの姿にわれわれは、社会における知識人の役割をみることもできよう。現実の生の世界がどれほど苦痛に満ち溢れたものに見えたとしても、その苦痛を安易に解消させようとすることはなく、常に世界の複雑さとそれを生み出す歴史に目を配り、そしてまさにそのような世界に対して自らの「価値」から「生の意味」を付与し、それを不断に社会に投げかけていくことこそ、知識人に求められる役割だと思われる。

もつとも、ヴェーバー自身の思想をみれば、彼を政治への「天職」をもつ人間だったということは可能だが、ドイツの現実政治においてヴェーバーが実際にどのような役割を果たしたのかという点を問うことも必要になってくるだろう。これはまさしく、ヴェーバー自身における「心情倫理」と「責任倫理」という問題なのではあるが、これも大きな問題であるため稿を改めて論じたい。

さらにいえば、ヴェーバーなき後のドイツにおいて現れたファシズムは、ドイツ国民が「生の意味」を政治において見出した結果——もちろん、そこで現れた「生の意味」は、ヴェーバーの追い求めた「生の意味」とはかけ離れたものであっただろうが——だとすらいいうる。しかし、それによってドイツが進んで行った先は、ナチズムとホロコースト、そして敗戦という破滅への道に他ならなかった。ヴェーバーの政治思想を彼の生きた現実的な政治・社会状況の中に位置づけてみれば、現実をラディカルに変革させようとする崇高かつ高遠な理想が、現実をさらに破滅的な状況に向かわせる「転轍手」とすらなりえるという、歴史の逆説と悲劇を看取ることさえ

も可能である。本稿の議論を敷衍していくことで、思想と現実との関係をどのように捉えていくべきかという問題への途を開くことにもなりえよう。

最後に本稿の締めくくりとして、筆者の今後の研究の見通しについても一言しておきたい。本稿の結論に立脚すれば、ヴェーバーの生涯において、ヴェーバーにおける政治の「意味」がどのような変遷を辿ったのかを、経済と宗教との緊張関係という軸で考察していく可能性が見出せよう。さらにいえば、本稿においては、ヴェーバーの政治論や学問的著作、講演、エッセイなどを、時代横断的に、悪くいえば歴史的な流れへの配慮を欠いた形で素材として取り扱ってしまったため、筆者にとつて「都合のよいヴェーバー像」を構築してしまっている危険性が十分に胚胎されていることは否めない。ヴェーバーのありのままの姿を描き出すためには、研究者自身が創り出した「都合のよいヴェーバー像」を不断に相対化していくことが必要不可欠のはずである。そのために、伝記的手法による思想史研究を行うことを通して少しでもヴェーバーの「真実」の一面を甦らせることが、本稿に引き続いての今後の課題である。

〔付記〕

本稿は、独立行政法人日本学術振興会の「若手研究者インターナショナル・トレーニングプログラム（ITP）」による支援を得た。助成に対して、記して感謝申し上げたい。

本稿にしばしば引用したマックス・ヴェーバーの原著の表記は、以下の略記法にしたがっている。また、外国語文献からの翻訳はすべて、現存の邦訳には必ずしもしたがっていない。なお、強調は原文、外国語文献での強調は原文イタリック。

『マックス・ヴェーバー全集』

MWG: Max Weber-Gesamtausgabe. Im Auftrag der Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winkelmann.

MWG I/3: Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, 1892, hrsg. v. Marin Riesbrodt, 2 Halbbde., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1984.

MWG I/5: Zur Politik im Weltkrieg, Schriften und Reden 1914–1918, hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1984.

MWG I/7: Wissenschaft als Beruf, 1917/1919. — Politik als Beruf, 1919, hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1992.

『全集』以外の著作集

GAZRS I: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Taschenbuchausgabe, 9. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988.

GAZRS III: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Taschenbuchausgabe, 8. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988.

GAZWL: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Taschenbuchausgabe, 3. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1968.

WuG: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, besorgt v. Johannes Winkelmann, 5. rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1980.

- (1) 雀部幸隆『ウェーバーと政治の世界』(恒星社厚生閣、一九九九年)、『ウェーバーとワイマール』(ミネルヴァ書房、二〇〇一年)、『公共善の政治学——ウェーバー政治思想の原理論的再構成』(未來社、二〇〇七年)、牧野雅彦『ウェーバーの政治理論』(日本評論社、一九九三年)、『Maier, Hans-Denzer, Horst (Hrsg.), *Klassiker des politischen Denkens 2. Von Locke bis Max Weber*, 3. überarbeitete Aufl., München: Verlag C. H. Beck oHG, 2007, S. 205ff. など』
- (2) 雀部前掲書、二〇〇七年、四八—四九頁。
- (3) 同上、三〇頁。また、この点については雀部前掲書、二〇〇一年、第一章二〇頁以下、とりわけ第一章第一節をも参照されたい。
- (4) Beetham, David, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London: Allen and Unwin, 1974. 住谷一彦・小林純訳『マックス・ヴェーバーと近代政治理論』(未來社、一九八八年)、『Fitzi, Gregor, *Max Webers politisches Denken*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2004. Max Weber, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2008. 野口雅弘『闘争と文化——マックス・ヴェーバーの文化社会学と政治理論』(みすず書房、二〇〇六年) など。
- (5) Fitzi, a. a. O., 2004, S. 9f.
- (6) Thornhill, Chris, *Political Theory in Modern Germany. An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000. 安世舟・永井健晴・安章浩訳『現代ドイツの政治思想家——ウェーバーからルーマンまで』(岩波書店、二〇〇四年)、佐野誠『ヴェーバーとナシヨナリズムの間——近代ドイツの法・国家・宗教——』(名古屋大学出版会、一九九三年)、『ヴェーバーとリベラリズム——自由の精神と国家の形』(勁草書房、二〇〇七年) など。
- (7) ソーンヒルがヴェーバーをヴィルヘルム時代の自由主義の継承者と見做しているといえる端的な表現は、Thornhill, *op. cit.*, p. 20, 21, 40, 47, 52. 前掲書邦訳、三三、三四、六五、七五、八五頁。
- (8) 佐野前掲書、二〇〇七年、序章、終章。

- (9) Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*, 2. überarbeitete und erweiterte Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1974a. 安世舟・五十嵐一郎・田中浩訳『マックス・ヴェーバーとドイツ政治一八九〇—一九二〇年（未來社、一九九三年）』
Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte, Erste Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1974b. 中村貞一・米沢和彦・嘉目克彦訳『マックス・ヴェーバー——社会・政治・歴史——』（未來社、一九七七年）
The Age of BUREAUCRACY, Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. New York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1974c. 得永新太郎訳『官僚制の時代——マックス・ヴェーバーの政治社会学——』（未來社、二〇〇一年）
Max Weber und die deutsche Revolution 1918/19, Heidelberg: Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte, 1994. 今野元『マックス・ヴェーバーとポーランド問題——ヴェルヘルム期・イツ・ナシヨナリズム研究序説』（東京大学出版会、二〇〇三年）
『マックス・ヴェーバー——ある西欧派ドイツ・ナシヨナリス
トの生涯』（東京大学出版会、二〇〇七年）など。
- (10) Mommsen, Wolfgang J., *a. a. O.*, 1974b, S. 21. 前掲書邦訳、一三五頁。
- (11) 今野前掲書、二〇〇七年、三五九頁。
- (12) 雀部前掲書、二〇〇七年、一三三頁。
- (13) Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/17*, S. 157. 脇圭平訳『職業としての政治』（岩波文庫、一九八〇年）、八頁。
- (14) *Ebenda*, S. 159. 同上、一〇頁。
- (15) *Ebenda*. 同上。
- (16) *Ebenda*, S. 167. 同上、一九頁。
- (17) ちなみに、「ヴェーバーのいう「権力」とは、「ある社会関係の内部で抵抗を排してまでも自分の意志を貫徹する可能性」である（Max Weber, *Soziologische Grundbegriff*, *WuG*, S. 28. 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』（岩波文庫、一九七二年）、八六頁）。

- (18) Max Weber, *Parlament und Regierung*, in: *MWG/1/5*, S. 482. 中村貞一・山田高生・脇圭平・嘉目克彦訳『政治論集2』(みすず書房、一九八二年)、三七九頁。
- (19) Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 251–252f. 邦訳、一〇五頁。
- (20) *Ebenda*, S. 252. 同上。
- (21) Max Weber, *Der Sinn der »Wertfreiheit« der Soziologischen und Ökonomischen Wissenschaften*, in: *GAZ/WL*, S. 514. 木本幸造訳『社会学・経済学の「価値自由」の意味』(日本評論社、一九七二年)、七三頁。
- (22) ヴェーバーがビスマルクに対して、政治的な指導者としての理想像を見ていた点と、ビスマルクの残したネガティブな政治的遺産こそがドイツ政治における大きな問題のひとつである点と見做していた点についてはヴェーバー政治論のいたるところに散見されるが、最も鮮烈に述べられているのは、Max Weber, *Parlament und Regierung*, in: *MWG/1/5*, S. 482. 邦訳、三七九頁。また、先行研究においては、とりわけ今野元「マックス・ヴェーバーとオットー・フォン・ビスマルク——研究企画「マックス・ヴェーバーと同時代人たち・政治史篇」(「政治思想研究第七号」(風行社、二〇〇七年五月))をも参照されたい。
- (23) Max Weber, *Vorbemerkung*, in: *GAZ/RS/1*, S. 1ff. 大塚久雄訳『宗教社会学論集』(みすず書房、一九七二年)、五頁以下。
- (24) 笹倉秀夫『政治の覚醒——マキアヴェッリ・ヘーゲル・ヴェーバー』(東京大学出版会、二〇二二年)、二九一頁。
- (25) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 97. 尾高邦雄訳『職業としての学問』(岩波文庫、一九三六年)、四九一五〇頁。
- (26) *Ebenda*, S. 101. 同上、五七頁。
- (27) Peukert, Detlev J. K., *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen: Vandenhoecke u. Ruprecht, 1989, S. 41. ポイカート、テートレフ著、雀部幸隆・小野清美訳『ウェーバー 近代への診断』(名古屋大学出版会、一九九四年)、七六頁。
- (28) Max Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *GAZ/WL*, S. 191. 富永祐治・立野保男訳、

折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』(岩波文庫、一九九八年)、一一三頁。

- (29) *Ebenda*, S. 194. 同上、一一九頁。
- (30) *Ebenda*, S. 170. 同上、七二―七三頁。
- (31) 荒川敏彦『政治学事典』(弘文堂、二〇〇四年) 一一三二頁。
- (32) Max Weber, Vorbemerkung, in: *GAZRS I*, S. 1. 邦訳、五頁。
- (33) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG I/17*, S. 87. 邦訳、三三三頁。
- (34) *Ebenda*. 同上、三四頁。
- (35) *Ebenda*, S. 88. 同上、三四―三五頁。
- (36) この点は、姜尚中によって次のように確認されている。「いまやウェーバーが『中間考察』で冷やかに言い放った通り、『死の無意味化』は逆説的にも『生の意味喪失』を引き寄せようとしていたのである。」(姜尚中『マックス・ウェーバーと近代』(岩波書店、二〇〇三年)、七頁)。但し、姜が同書第二章において「意味の喪失」と「自由の喪失」を近代の病理として提示しているのに対して、本稿では、——本論の以下の叙述で示すように——ヴェーバーが近代の病理としてより問題視していたのが「意味の喪失」であり、さらにいえば、「生の意味喪失」こそが最も解決されるべき近代の病理であると見做していたという見解をとっている。
- (37) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG I/17*, S. 104. 邦訳、六四頁。
- (38) *Ebenda*, S. 101ff. 同上、五七頁以下。
- (39) *Ebenda*, S. 109–110f. 同上、七一―七二頁。
- (40) Max Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *GAZWL*, S. 154. 邦訳、四一頁。
- (41) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG I/17*, S. 104. 邦訳、六四頁。

- (42) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung*, in: *GA:RS I*, S. 569. 邦訳、一五六―一五七頁。
- (43) *Ebenda*, S. 544ff. 同上、一一二頁以下。
- (44) もう少し詳しく説明すると、「理解社会学」とは、行為者が主観的な意味と結びついている限りの人間行動を「行為」とし、行為者の主観的な意味が他の人々の行動との関係によって方向づけられる「社会的行為」を研究者が解釈によって理解しようとする(こと)で社会現象を因果的に説明することを試みる社会学の方法論である。この点については、Max Weber, *Soziologische Grundbegriff*, *MZG*, S. 1. 邦訳、八頁をも参照されたい。
- (45) なお、ここでいわれている東ドイツ・エルベ地方とは、プロイセン王国のブランデンブルク州、ポンメルン州、ポーゼン州、シュレジエン州、西プロイセン州、東プロイセン州、ラウエンブルク公領郡、メクレンブルク＝シュヴェリーン大公国、メクレンブルク＝シュネトリーツ大公国である。(Max Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, in: *MWG I/3*, S. 61. 肥前栄一訳『東エルベ・ドイツにおける農業労働者の状態』(未來社、二〇〇三年)、一〇頁)。また、「東エルベ・ドイツにおける農業労働者の状態」については、今野前掲書、二〇〇三年、五三一―五五、六三一―六五頁、前掲書、二〇〇七年、八二―八三頁をも参照されたい。
- (46) Max Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, in: *MWG I/3*, S. 915. 邦訳、一六八頁。
- (47) *Ebenda*, S. 927. 同上、一八〇頁。
- (48) *Ebedan*, S. 70ff. 同上、一三三頁以下。
- (49) *Ebenda*, S. 78f. 同上、一三二―一三三頁。
- (50) *Ebenda*, S. 80. 同上、一三三頁。

- (51) *Ebenda*, S. 914ff. 同上、一六六頁以下。
- (52) *Ebenda*, S. 903. 同上、一六五頁。
- (53) 今野前掲書、二〇〇三年、五五頁。
- (54) 今野前掲書、二〇〇七年、七五頁。
- (55) 同上、七六頁。
- (56) 同上。
- (57) 今野前掲書、二〇〇三年、六五―七二頁、前掲書、二〇〇七年、八五―八七頁。
- (58) Max Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, in: *MWG I/3*, S. 915. 邦訳、一六八頁。
- (59) *Ebenda*, S. 903. 同上、一六五頁。なお、訳者である肥前栄一は当該部分を「家父長制的組織は資本主義的組織に転化する」と訳しているが、原文では *verfallen* が用いられていることから、家父長的組織が資本主義的支配に「陥った」と理解する方がよりヴェーバーの意図に即しているといえよう。
- (60) *Ebenda*, S. 923. 同上、一七六頁。
- (61) *Ebenda*, S. 917. 同上、一七〇頁。
- (62) ヴェーバーの『古代ユダヤ教』を政治学的な視点から読み解く作業は、管見においては磯部隆『古代オリエント世界像からの脱出——ピラミッド・テキストから原始キリスト教までの神話・宗教・政治』（春風社、二〇〇八年）、第四章「ウェーバー『古代ユダヤ教』との対話」が、ヴェーバーを最も内在的に理解したうえで、研究者自身とヴェーバーとの直接的な対峙を果たした研究であるといえる。ここで磯部は、ヴェーバーが政治と宗教を語るうえで宗教に対する敬意を堅持しつつも、あくまでも責任倫理の立場から、政治の場における宗教のユートピア性をヴェーバー自身が主観的に「評価」しているにすぎないと指摘している（同上、

二八五頁以下)。磯部はこのようなヴェーバーに対して、預言者たちが預言という宗教的営為の内に現実的な政治状況を考慮し、宗教的な「客観」的判断に基づいて政治の領域に立ち現れたとして、預言者たちの心情倫理と責任倫理の高度な融合を鮮やかに描き出している(同上、とりわけ二九〇―二九一頁)。

筆者の能力の限界からして、このような磯部の主張の妥当性を歴史的・実証的手法に基づいて判定することは困難ではあるが、ヴェーバーも預言者たちの預言がヤハウェの言葉を合理的に理解・説明するものであったと見做していることを鑑みれば、磯部の指摘は、政治の場における預言者の実体をより精確に再現しているものと理解できる。(この点については、磯部隆「古代イスラエルの王国形成と民族意識——ダビデとその時代」(『名古屋大学法政論集』、一九九八年三月、一七三号)、『神の箱——ダビデとその時代』(春風社、二〇〇五年)をも参照されたい。)

但し、本稿ではヴェーバー自身の「価値」が彼の宗教社会学的な研究においてどのような形で表出されたのかという点を論じることをテーマとしているため、このような磯部の研究姿勢と成果に敬意を表しつつも、預言者の心情倫理的な純宗教的行為が政治の領域においてどのような形で現れたのかという観点から論述を進めていきたい。

(63) Max Weber, *Das antike Judentum*, G4/RS III, S. 291. 内田芳明訳『古代ユダヤ教』(岩波文庫、一九九六年)、六六八頁。

(64) *Ebenda*, S. 288f. 同上、六六三―六六四頁。

(65) Wolin, Sheldon S., "Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory," *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (August 1981), p. 421. 千葉眞・中村孝文・斎藤眞編訳『政治学批判』(みすず書房、一九八八年)、一九七―一九八頁。

(66) ちなみにウォリンは、ヴェーバーの著作における彼の「予言」を、「三百年以上に渡って人間性に息吹を与えてきた精神的源泉を破壊した官僚制、科学、暴力、および『主知主義』といった近代人の魂を支配する力と格闘するヴェーバー自らの姿」を讀者の眼前に突きつけるものであり、それが「宗教と同じように、ヴェーバーにとって政治的シンボルであった」と見做している(*Ibid.*).

p. 421. 同上、一九七頁)。すなわち、ウォリンによれば、ヴェーバーはイスラエル社会におけるユダヤの預言者たちに、近代に生きたる自らの姿を投影しているのである。ヴェーバーの社会科学的研究成果に彼自身の「価値」が表出しているというテーゼを主張する本稿の立場からすれば、このようなウォリンの指摘の妥当性は疑う余地のないものである。

但し、本稿は、ウォリンの指摘に同意する一方で、ユダヤの預言者たちがどのように自分たちの宗教的な動機から政治的な行動をとるまでに至ったのかという預言者の内的な論理展開と、それに対してヴェーバーがどのような価値判断を下しているのかという点に着目すべきであるという立場に立っている。本論の以下の叙述で、この点を論じていきたい。

- (67) Max Weber, *Das antike Judentum, GAZRS III, S. 126.* 邦訳、一九二頁。
- (68) *Ebenda, S. 139.* 同上、三二一—三二二頁。
- (69) *Ebenda, S. 147.* 同上、三三七—三三八頁。
- (70) *Ebenda, S. 314f.* 同上、七二—七三頁。
- (71) *Ebenda, S. 147.* 同上、三三八—三三九頁。
- (72) *Ebenda.* 同上、三三九頁。
- (73) *Ebenda, S. 280.* 同上、六三九—六四〇頁。
- (74) 雀部幸隆『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』（恒星社厚生閣、一九九三年）、三七八頁。
- (75) 同上。
- (76) 同上。
- (77) Max Weber, *Politik als Beruf, in: MWG I/17, S. 252.* 邦訳、一〇五一—一〇六頁。
- (78) 笹倉前掲書、二〇二二年、二八九頁。

マックス・ヴェーバーにおける政治の「意味」(水谷)

(79)

同上。