

「天職」としての政治

——後期ヴェーバーにおける政治の「意味」——

水谷 仁

目次

一 序

二 近代に対する時代認識と政治的な主体への視座

(一) 「生の意味喪失」——「中間考察」——

(二) 政治的な主体への共感——「古代ユダヤ教」——

三 戦時下における政治的な「価値」

四 「生の意味」喪失と政治による「生の意味」獲得

(一) 「天職」としての学問

(二) 「天職」としての政治

五 結

一 序

本稿では、後期ヴェーバーの思想と政治思想、そしてそれらの結びつきがどのようなものであり、またヴェーバーの思想全体においてどのような到達点へと届いたのかという点を考察していきたい。

筆者の研究では、第一次世界大戦勃発後からヴェーバーの晩年までの時期を後期としている。この後期において、開戦直後から戦時中、そして敗戦後、ドイツにおいて政治・社会・経済の大きな構造変動が起こっており、その中でひとりのドイツ人として自身の政治的な態度表明を繰り返し表明していたヴェーバーにあって、その思想と政治思想が明確な姿を現すようになっていく。後期の思想展開に先立ってヴェーバーは、前期から中期にかけて、人間の生や政治、そしてそれらがどのように関わっているのかという問題を一貫して考察していた。その中でヴェーバーは、人間の生に関していえば、「生の意味」が喪失しているのではないかという問題意識を前景化させ、また政治に関していえば、共同体への参与とそれによる人格の形成、すなわち共同体への志向性とそれをもつことによる主体性の獲得を彼自身の「価値」としていた。そして、「生の意味喪失」の時代において、政治に携わって主体性を獲得することで、「生の意味」付与の可能性を見出していたのであった。^① こういったこれまでの筆者の研究をベースに、後期ヴェーバーを議論していこう。

後期ヴェーバーの思想と政治思想については、その史料の量や論述内容の豊富さから、非常に豊潤な先行研究が存在している。そうした先行研究の中でもわれわれの観点からみて重要なのは、次の二つの研究動向である。ひとつは、ヴェーバーの政治思想を彼の生涯を通して伝記的な考察を施したヴォルフガング・J・モムゼンと今野元の研究、そしてもうひとつは、後期ヴェーバーの思想と政治思想を、「知」と「生」に関する彼の洞察との

関係で究明した雀部幸隆の研究である。

まずモムゼンによれば、ヴェーバーは徹頭徹尾政治的な人間であつて、「国民国家の理念を無条件に承認し、強力なドイツの世界政策に対する支持を表明」すると同時に、「先見性と理性の政治に賛意を表す意見をいつも述べていた」⁽⁴⁾。そしてモムゼンは、後期ヴェーバーにおいては、ドイツにおけるリーダーシップの欠如や、官僚制の拡大によってより大きな意義をもつようになった政治家と官僚との根本的・本質的な相違、そして熱烈な国民主義的権力思想によって、ヴェーバーの政治思想が展開されていったと指摘している⁽⁵⁾。

筆者の見解からすれば、モムゼンは、いわゆる権力政治観でもってヴェーバーの政治思想を把握しているように思われる。しかしながら、なぜヴェーバーはモムゼンのような権力政治的な思考によって政治をみつめ、政治を語つたのだろうか。どういった内的な思考のプロセスを経てヴェーバーの政治思想が形成されたのかという視点を通さなければ、ヴェーバーが権力政治に見出した意味合いを十分に捉えることは困難であろう。

次に今野によれば、ヴェーバーは、「知性」を基準に個人の成熟度を測り、自立的・主体的な個人に対しては、その主張や立場の相異を越えて一定の敬意を払い、反対に個人の主体性が不十分である者や、「文化」水準の低い者に対しては、その尊厳を否定することも憚らない行動様式を有していた。また、ヴェーバーは、アングロ＝サクソン圏の「文化」に対して憧憬を抱く一方で、その反動からくるドイツ人としての焦燥感や劣等感を感じる。「西欧派ドイツ・ナシヨナリスト」であり、この「アングロ＝サクソン対ドイツ」という構図を、「ドイツ対東方」という構図に置き換え、ドイツよりも「文化」水準の低いとみられる東方を否定的に評価し見下すような、屈折したナシヨナリズムを呈していた。そうした今野のいうところの「知性主義の逆説」テーゼは、後期ヴェーバーにおいても鮮明に表出しており、とりわけ第一次対戦勃発から敗戦後の新たなドイツ政治秩序構築期においては、

ドイツ・ナシヨナリストとしてドイツ国民国家とドイツ国民の主体性を確立・維持するために、熱烈に政治に関わっていくのである。⁽⁴⁾

今野の主張するように、ヴェーバーがその全生涯にわたって個人の主体性を追求していたことは疑いえない。ただし、後期ヴェーバーにおいては、個人の主体性と政治との間にどのような関係が想定されているのだろうか。ヴェーバーは中期以降、「神々の闘争」という多元的な価値の存在を承認しており、後期においては諸個人がそれぞれの「価値」に基づいて自分自身の「生の意味」を創出しそれに邁進することの重要性をより声高に主張するようになるが、その際に個人が生営みを主体的に行うことと、政治といかに関わるのかという問題は、ヴェーバーにおいてどのような形で考案されていたのだろうか。いわばヴェーバーの思想と政治論の内的な連関を議論の対象にする必要がある。

このヴェーバーの思想と政治思想という点について、雀部は以下のように主張している。「ウェーバーは「被造物神化」を一切拒否する。政治は人間生活の全体とかかわる極めて重要な人間の営みであるが、畢竟するところ、聖なる、あるいは至高の、価値の世界ではなく、相対的な価値の世界の事柄である。相対的な価値の世界の事柄は、どれほど重要なものであろうと、所詮は相対的な事柄として、突き放してみなければならぬ。⁽⁵⁾」雀部の主張するところによると、ヴェーバーのいう政治は、人々にとって絶対的に最高の価値として存在するものではなく、あくまでも相対的に選り取られる価値あるもののひとつにすぎないのである。しかしながら、諸個人がその生の究極的な立脚点とする「価値」やそれに基づく「生の意味」は、一個人がひとつしかもつことのできない限定的なものとして、ヴェーバーに想定されているのだろうか。諸個人の「価値」や「生の意味」は、個人的な生のレベルと共同的な生のレベルにおいて、重層的で相補的なものであるからこそ、ヴェーバーがそれを終生

のテーマに掲げていたのではないだろうか。

さらに雀部が指摘するところによると、人間文明の主知主義的合理化の進展によって世界は「意味」づけの魔力から解放されており、それゆえに味気ない、重苦しく息づまるような「鋼鉄の檻」からの脱出を目指す「救済」が試みられていることを、ヴェーバーは明らかにしている。現代社会の「鉄の檻」からの脱出の試みは、それが宗教的、政治的、美的、性愛的、知的・哲学的なものであろうと、ヴェーバーからすればすべて擬似的な救済なのである。⁽⁶⁾

ここで重要なのは、雀部のいうところの「政治による救済」という論点である。⁽⁷⁾ 雀部からすれば、政治を「価値」と奉じることによって現代社会の「鉄の檻」からの脱出を図ることなど、ヴェーバーは「擬似的な救済」だとして退ける。しかしながら、ヴェーバーの主張は、政治それ自体を「価値」とすること（「政治による救済」）を拒否するという点ではなく、個人が政治との関わり合い方を主体的に選び取ることで、そしてそのことによつて自分自身の生に「意味」を見出すことにこそ、力点があったのではないだろうか。このように、本稿では、後期ヴェーバーにおいて政治がどのような「意味」をもつものであったのかという論点を、ヴェーバーの思想と政治思想をオーバーラップさせながら説明していきたい。さらにいえば、そうすることによつて、ヴェーバーの思想と政治思想に刻印された独特の色調を鮮やかに描き出すことが可能であると考えられるのである。

ちなみに、後期においてはヴェーバー自身の学問的な業績や政治評論が多数遺されており、彼の思想と政治思想を説明しようとするわれわれにとつての史料は充実しているといえる。ただし、ヴェーバーが政治にどのような「意味」付与を行っていたのかという点を明らかにしようというわれわれの作業のために、テキストを以下のものに限定しておきたい。宗教学社会学研究の業績については、西洋の特殊性を浮かび上がらせるための比較研究

という色合いが濃い中国やインドに関する研究（「儒教と道教」や「ヒンドゥー教と仏教」）よりも、ヴェーバーがより直接的に近代という時代に対する問題意識を提起した「世界宗教の経済倫理 中間考察」や、彼の主観的な価値判断もそこに現れている「古代ユダヤ教」を中心に取り扱う。また、政治評論に関しては、ヴェーバーがドイツの新たな政治秩序の構築を構想している部分以上に、政治に対してヴェーバーが期待感を寄せているような場面をとりわけ重視していく。そして、晩年に差し掛かった時期にヴェーバーは二つの講演を行っており、ここでは自身の学問的な知見や時代的な問題関心、そして人間の「生の意味」などの、われわれの観点からみて非常に重要な論点が多数提示されているため、ヴェーバー思想が鮮明に表出しているものとして、それらの講演を詳しくみていく予定である。ではまず、ヴェーバーの時代認識が提起されていると考えられる「世界宗教の経済倫理 中間考察」から、われわれの考察を始めよう。

二 近代に対する時代認識と政治的な主体への視座

妻マリアンネによれば、ヴェーバーは戦前の時点で、「宗教社会学論集」に収録されることとなる「儒教と道教」や「世界宗教の経済倫理」を執筆していた。⁸⁾したがって、本節で取り上げる「世界宗教の経済倫理 中間考察」（以下、「中間考察」と略記）は厳密な意味では後期の期間だけで執筆されたものとはいえない。しかしながら、これから議論していくように、「中間考察」では後期ヴェーバー思想の土台の一部をなす、近代に対する時代認識が明確に表明されており、さらには、後述するように一九一六年に入ってからわれわれの観点からみて非常に重

要な加筆がなされてもいるため、後期ヴェーバーの思想と政治思想に焦点を当てる本稿でこの「中間考察」を論じておきたい。

（一）「生の意味喪失」——「中間考察」——

それでは、「中間考察」をみていこう。ここでヴェーバーは、宗教（宗教倫理）と社会における諸々の領域である経済、政治、芸術、性愛、知が、それぞれ固有の分野の領域における合理化が進展した場合に、宗教との間にどのような形での緊張関係をもつようになるのかを解明している。では、ヴェーバーが宗教と諸領域の間にどのような関係を見取ったのかを確認しておこう。

まず、宗教と経済について。近代の合理主義的資本主義における経済秩序は、人間同士の利害闘争から生じる貨幣価格という評価なしにはいかなる計算も不可能となるがゆえに、人間の生の中で、特定の人間同士の人格的な関係が存在しないという意味での「非人間的」なものである。このような合理化した経済に対して、人間的な関係によって基礎づけられる宗教的な同胞倫理は、緊張関係をもたざるをえない。⁹⁾

次に、宗教と政治の関係について。ヴェーバーによれば、宗教と政治はいずれもが完全に合理化された場合、決定的な諸点において尖鋭な競争関係をもつことになる。つまり、政治の領域における国家機関の内政に関する諸機能のあらゆる過程は、国家の置かれた対内的・対外的な権力配分を維持あるいは変革するという原理に即して規制されている。この国家にとっては絶対的なそれ自体の目的が、救いの宗教からすれば無意味なものであるところに、両者の緊張関係の原因が存在する。さらにいえば、宗教と政治がともに完全に合理化した場合、政治

は決定的に宗教倫理に対する直接の競争相手となる。ここでヴェーバーは、政治の完全に合理化した形態の一例としての戦争、すなわち権力による威嚇が現実化したものとしての戦争は、近代的な政治共同体（国家）の内部で、ある種のパトスや共同体感情の生成を喚起することを指摘している。それは、戦場で戦う戦士たちの献身と無条件な犠牲に対する共同感情ばかりでなく、困窮した状況にある共同体内の同胞に対する憐憫と愛の作用を生させるのである。また、戦場における戦士は、自分自身の死の意味とその聖化についての感覚を戦争によって導かれる。すなわち、戦士たちは、自分たちの死が何かしらのためのものだと信じていることができる。それゆえに、死の意味とその聖化は、政治的に暴力を行使する団体に固有の威厳を支えようとする試みにのしかかる。こういった政治の領域における合理化は、同胞倫理的な宗教倫理における死の神義論とは異なる方向性を有している。つまり、宗教の領域からすれば、戦争による同胞関係や戦場における死の聖化は、無価値なものなのである。⁽¹⁰⁾

そして、宗教と芸術について。宗教においては意味のみが重要なものであって、救済に関わる事物や行為の形式は無価値だとされる。これに対して芸術においては、それを受容する者の意識的な関心が、造形されたものの内容に向けられる限りで存続し、繰り返し回復される。しかし、知性主義が展開され、生の合理化が進展すると、芸術は独立の固有な価値の秩序界を打ち立て、現世内的な救いの機能を受けもつようになる。⁽¹¹⁾

さらに、宗教と性愛について。宗教倫理からみた場合、恋愛関係というものは、昇華された姿をとつていなければならないほど、仮にそれが洗練した形になっていたとしても、依然として野性的な性質に拘束されているにすぎない。したがって、宗教的同胞倫理からすれば、恋愛関係が闘争の関係とみえてくることは避けられない。⁽¹²⁾

最後に、宗教と知について。経験的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、現世内における事象の「意味」を問うという物の見方をすべて拒否する態度を生成する。それゆえに、合理的・経験的な

認識が世界を魔術から解放し、因果的メカニズムの世界の変容が徹底的に成し遂げられると、現世は神が秩序を与えた、何らかの倫理的な意味を帯びる方向づけを有する世界だという倫理的要請から発する諸要求との緊張関係をもつようになる。これに対して、宗教が与えるのは、世界の「意味」を直接的に把握することによって獲得される、世界に対する究極的な立脚点なのである。⁽¹³⁾

こうした経済、政治、芸術、性愛、そして知という現世的な「世界」は、様々な観点からみて、宗教の立場からの要請と衝突する可能性を内包している。というのも、こういった領域においては、宗教的な同胞倫理に反するような、合理的な文化所有が主張されるからである。しかし、そういった文化を所有すること自体に対して、ヴェーバーの鋭い視線が突き刺さる。経済、政治、芸術、性愛、知などの諸領域において、そこでの価値を追求する「現世的」人間にとっても、そういった価値の「無意味化」という事実が現れてくる。様々な「文化」領域内で「現世的に自己を完全なものへと近づけること」は、もはや意味を有さない。「文化」の内部で価値を追い求めたとしても、そもそもそういった価値それ自体がその意味を喪失してしまっている。ここでヴェーバーは、「現世的」的な価値の基礎づけがもはや適わなくなっている状況を、「意味喪失」と呼んでいるのである。さらに、そういった「意味喪失」に陥った現世を宗教的な視点から照射してみれば、それは死の意味喪失、——死と生は不可分の関係にあるがゆえに——延いては生の意味喪失から生じたものに他ならないのである。⁽¹⁴⁾

筆者の観点からいえば、この「生の意味」はヴェーバーの思想と政治思想を解釈するにあたってのキー・ワードであるといえるため、重点的に考察していきたい。ヴェーバーのいう「生の意味」については、雀部が議論している。ただし雀部は「世界の脱魔術化」(Entzauberung der Welt)との関連で「生の意味」に言及しているため、まず雀部の行論に従ってその主張を確認しておこう。雀部によれば、近代においては、「(世界)と人間的(生)

との究極的意味を学問的（「科学的」といってもよい）手続きによって解明できるという信念体系の崩壊、（究極的意味）の「客観的」解明可能性への信頼の喪失」という知の変貌が起こっており、それは「（知）の流れの大きな世界史的趨勢」である。そして、このような「信念体系の崩壊」・「信頼の喪失」こそが、「世界の魔法からの解放」（*Entzauberung der Welt*）のもつ決定的な意義である。そして、この雀部の言葉でいうところの「世界の（意味の魔力）からの解放」が、「世界の没意味化、世界の意味喪失をもたらした」のである。それゆえに、見方をかえれば、雀部のヴェーバー解釈において、人々の「生の意味」は喪失してしまっていない。雀部は上記の主張の直後に、ヴェーバーの「社会科学と社会政策における「客観性」」論文（一九〇四年）を参照して、「意味」は、われわれ一人一人がそれぞれの自己責任において（*selbst*）見いだし与える（*schaffen*）ものでなくてはならぬ、それがエントツアウベルンクの結果だという、新しい積極的な論点が出てくる」と述べている。⁽¹⁵⁾

つまり、雀部が解釈するところのヴェーバーの「世界の脱魔術化」とは、「世界」や人間の「生」が有している「究極的意味」（「なぜ」、「なんのために」、「なんであるか」）を学問的・「科学的」な手続きにもとづいて「客観的に」解明することができ、またそうでなければならぬという信仰や信念が、もはや崩壊してしまっていることを意味している。世界に対する知的な形式での「意味」付与が可能であると想定しえなくなっていることを、雀部は「世界の没意味化」、「世界の意味喪失」と呼んでいるといえよう。そして、雀部の理解するところでは、ヴェーバーのいう近代における「生の意味」付与は、芸術や性愛や知や政治などの面で各人が各様に自己責任で果たすべきであり、複数で並存した「意味」付与のあり方が存在してしかるべきなのである。

しかしながら、ヴェーバーが「生の無意味化」や「生の意味喪失」という場合、それを「文化」との関連の上でみていることを見逃してはならない。すでにみたように、科学をはじめとした各領域において合理化が進展し

た時代にあつては、宗教的な観点からいえば、「死の意味喪失」、「生の意味喪失」が起こっており、現世的な「文化」の価値喪失、「文化」の無意味化が招来されている。こうした「文化」と関連づけられたヴェーバーの「生の無意味化」という論点については、藤原保信によっても指摘がなされている。藤原によれば、ヴェーバーのいう「文化」とは、人間が自然の有機的循環から抜け出すことを意味する。そして、それゆえに、自然からの有機的循環が進展すればするほど、世界からの価値剥奪と生の意味喪失を伴わざるをえないと、ヴェーバーは指摘しているのである。⁽¹⁶⁾ただし、藤原の指摘においてはこれ以上の議論の進展はみられず、「世界からの価値剥奪」や「生の意味喪失」の内実も鮮明なものとはなっていないため、本稿でこの点を掘り下げて考察していこう。では、ヴェーバーは、「文化」と「世界からの価値剥奪」や「生の意味喪失」をどのようなものだと考えていたのか。

あらゆる「文化」は、自然的な生の有機体的循環から人間が抜け出ていくことであり、そして、まさしくそうであるがゆえに、一步一步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、どこにもどこにも矛盾を孕み、相互に敵対し合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ふことになる、そうした運命に陥らざるをえないのである。⁽¹⁷⁾

ヴェーバーによれば、「文化」とは、人間が「自然的な生の有機体的循環」から抜け出していくことである。この「自然的な生の有機体的循環」の内部においては、生の一循環を完結することによって、自らの人生を「生きること」に飽満して⁽¹⁸⁾その生を終えることができた。なぜなら、そこで人間は、死の間際において、自らの人生

が自分自身にもたらしたこの意味をすべて知り尽くすことができているからであり、このときもはや自分自身⁽¹⁹⁾がその解決を求める人生の謎は残されていないからである。これを宗教的な観点からみれば、世界の価値が存在し、そこでの生の意味も確かなものとして見出すことができるのである。しかし、そういった「自然的な生の有機体的循環」から人間が抜け出す「文化」にあつては、生の循環が完結することなく、そこで価値あるものを追求することに際限がない。したがって、自分自身の生においてその意味を知り尽くすことができず、「生きることに疲れて」死を迎えるしかない。さらにいえば、死の瞬間に、自分は生の意味を知った、自分は意味のある終末に達したのだと宣言すれば、それは宗教的な観点からいえば傲慢な態度でしかなく、神が命じ給うた人生の行路や運命を侮る、神への冒瀆に他ならない。宗教の視点によつて経済、政治、芸術、性愛、知といった「文化」的生の諸領域を照射してみれば、ここでは、個人が生きる世界において価値は存在しえず、生の意味も失われてしまつている。このことをしてヴェーバーは、「文化」の進展によつて「世界の価値剥奪」、「生の意味喪失」に陥つていと述べているのである。

本項でみてきた「中間考察」は、ヴェーバーが自身のキリスト教宗教学研究成果を念頭に置いて論述していたものとみて間違いない。したがって、すでに筆者が論じたように、⁽²⁰⁾「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」「精神」論文（一九〇四／一九〇五年）（以下、「倫理と「精神」と略記」）においてヴェーバーが、資本主義的な経済秩序のもたらした「鉄の檻」の中で「精神なき専門人」や「心情なき享楽人」といった「価値」を失った「何もない人(Nichts)」が現れてきたことを指摘していたことに、ここでもう一度注目してみよう。ヴェーバーによれば、もともとはプロテスタンティズム信徒たちが、自らの宗教的な「価値」に基づいた倫理的な生活態度を徹底し、自身の世俗的な労働を「天職」だと意識し、それにひたすら専心することで、本来はそれ自体が

目的ではなかった営利追求によって富が蓄積し、資本主義の確立の重要な一翼を担った。そのような資本主義の経済秩序の進展がさらに押し進められるうちに、プロテスタントたちが拠って立っていた宗教的な「価値」がそこから抜け出してしまい、合理的に利潤を追求するだけの生活様式を人々に強いるようになっていたというのが、ヴェーバーの「倫理と「精神」」の結論であった。これに加え、「倫理と「精神」」の問題関心の延長上で執筆された「教会」と「ゼクテ」（一九〇六年）でも、資本主義をその特徴とする近代という時代において、もはや宗教的な「価値」が顧みられなくなったことを、ヴェーバーは指摘していた。したがって、ヴェーバーは自身のキリスト教宗社会学研究を通して、近代における「価値」喪失の萌芽を洞察していた。こうした考察の結果を基にして記述された「中間考察」において、文脈こそ異なるものの、「世界の価値剥奪」や「生の意味喪失」というヴェーバーの危惧が前面に押し出されてきたことは、当然のことといえよう。むしろ、合理的な知主義化が進展することによって人々の生に意味を付与するような宗教的な魔術が排斥されたという「世界の脱魔術化」が、「中間考察」や後の「職業としての学問」講演において鮮明に提示されていることから、後期ヴェーバーにおいて「価値」の喪失が重要な問題であったといえることができる。

以上のように、「中間考察」においては、「世界の価値剥奪」や「生の意味喪失」というわれわれにとつてのキーマンが明確な形をなしてきた。ただし、ここで問題なのは、ヴェーバーが「中間考察」において、こうした「世界の価値剥奪」や「生の意味喪失」といった状況下にある近代人の生について、これ以上立ち入って叙述していないことである。近代人は、「価値」も「意味」もない生を送る他ないのか。この重要な問いは、後に「職業としての学問」と「職業としての政治」という二つの講演においてヴェーバーの前に立ちはだかることになる。こうしたヴェーバー思想のクライマックスともいえる生の課題については本稿第四節で詳述するとして、時系列的

にも二つの講演の前に位置する宗教社会学研究を、次項で先にみておこう。というのも、「中間考察」で社会全般における諸領域間の緊張関係という点を考察する一方で、後期ヴェーバーの宗教社会学では、社会内部における政治的な主体としての知識人の役割にもスポットライトが当てられるようになっていたからである。

(二) 政治的な主体への共感——「古代ユダヤ教」——

前述したように、後期ヴェーバーの宗教社会学研究において、「古代ユダヤ教」論文(以下、「ユダヤ教」と略記)は、「儒教と道教」や「ヒンドゥー教と仏教」とは異なる特徴がある。それは、「客観的な」宗教社会科学研究である「ユダヤ教」において、ヴェーバーの「価値」が相対的にみてかなりダイレクトに表明されていることである。この点についてマリアンネによれば、一九一一年から一九一三年頃に執筆されたといわれる『経済と社会』第二部第五章「宗教社会学」においても古代イスラエルの預言者の類型が論じられており、ここでは宗教的な預言の様式に議論の焦点が当てられていたのとは対照的に、第一次世界大戦とそこでの自身の政治的な活動の体験ゆえにヴェーバーは、「ユダヤ教」の分析の中で、ユダヤ教預言者たちが、彼らの祖国の生死存亡が重要な国家的な課題となったとき、対外政策の実施者たちに加担せざるをえなくなったという側面を見出した。そして、ヴェーバーが禍の預言者エレミヤに対する強烈な内面的共感を寄せていたと、マリアンネは証言している。⁽²¹⁾では、ヴェーバーはどのような理由から預言者に「強烈な内面的共感」を寄せたのであるうか。

筆者はすでに、ユダヤ教預言者に対するヴェーバーの主観的な価値評価を論じたことがあるため、紙幅の関係でそれを繰り返しはしないが、端的にいえば、ヴェーバーは自らの「価値」に基づいて、預言者たちがイスラエ

ルという共同体を明確に意識し、それへの貢献を果たしていた様子を描写していたのであった。⁽²⁾この「ユダヤ教」において、ヴェーバーが預言者たち自らの宗教的「価値」の追求とその実践的態度の結びつきを強調している点は見逃せない。つまり、ユダヤ教預言者という政治的な主体が、ヤハウエからの命令を遵守するという宗教的な「価値」を貫徹し、現実的な政治行動を起こすにあたって、政治的な共同体の連帯がすでに想定されていたのである。むしろヴェーバーの理解するところでは、預言者たちの関心は宗教的な「価値」に比重を置きつつも、ヤハウエとイスラエル民族の直接的な契約関係というユダヤ教思想の特色ゆえに、彼らは自身の属する政治共同体イスラエルへの貢献を果たしていたのであって、預言者たちは政治的な「価値」を全面に押し出していたわけではなかった。しかしながら、預言者たちにとって、宗教的な「価値」を追求することこそ彼らの「生の意味」であり、ユダヤ教の宗教的な特徴ゆえに、自分自身の意図としては宗教的な動機に基づいて「禍の預言」をなしつつも、その宗教的な思考にはすでに自身の属する共同体の存在が明確に意識され、結果的に政治共同体への献身を果たしていたことに、ヴェーバーは着目していたのである。

したがって、「ユダヤ教」論文において、政治的な主体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と自覚し、またその政治的運命共同体の政治的営為に参加していることが強調されているのは、ヴェーバーの政治的な「価値」の表出だといえよう。さらにいえば、これまでの筆者の研究において議論してきたように、政治共同体への志向をもち、それによって政治的な主体性を獲得するという主体形成の過程についてのヴェーバーの視座が、ここでも現れてきている。また、興味深いことに、ユダヤ教預言者たちの主体的な政治行動には、彼らと共同体の行動の結果によってヤハウエからの禍がもたらされるという、いわば自分たちの政治的な行動の結果に対する緊張感が存在していたのである。

これは、後に述べるような、ヴェーバーの「責任倫理」という政治における倫理の問題を語る上で看過しえない点として、ここで注記しておこう。

本節で、みてきたように、後期ヴェーバーの宗教社会学研究においては、広く社会全体における個人の生の問題と、宗教的な主体がみせる政治行動という重要な論点が展開されていた。「中間考察」においては、宗教と、経済、政治、芸術、性愛、そして知といった文化諸領域との緊張関係が明らかにされ、そういった諸領域において「文化」を所有しようとするほど「生の意味」喪失に陥らざるをえないことが明らかにされた。この点は、後年の「職業としての学問」講演で、より明確に提示されることとなる。他方、「ユダヤ教」においては、イスラエル社会の中で政治行動を果たす、政治的な主体としてのユダヤ教預言者に焦点が当てられ、彼ら自身の宗教的な「価値」に基づいた行為が、彼らの所属する政治共同体であるイスラエルに対する献身としてなされていたことが議論された。このような預言者に対する分析も、後に行われる「職業としての政治」講演における政治的な主体についての論点と関係していくことになるのである。

以上みてきたように、後期ヴェーバーの宗教社会学研究は後年の二つの講演と密接な関係をもつものではあるが、その間に起こった重大な出来事として、第一次世界大戦と敗戦後の政治的な新秩序構想を忘れるわけにはいかない。後期ヴェーバーが現実の政治的な問題をどのように考えていたのか。この点を、次節で議論していこう。

三 戦時下における政治的な「価値」

本節では、第一次世界大戦中と戦後においてヴェーバーが提示した、対外政治論とドイツ内政改革論といった政治評論を取り扱っていききたい。なぜなら、ヴェーバーの政治評論は、彼の社会科学研究所と比較した場合、その価値判断がより直接的に表明されているため、われわれの課題を論じていく上での非常に重要な史料だからである。ただし、この時期のヴェーバーの政治評論によって主張されている内容を仔細に検討するには紙幅の制限から困難であり、またその点についての先行研究は豊穡に存在しているため、それらを活用した上で本稿では、そういういったヴェーバーの主張がなされる背景と理路がどのようなものであったのか、ヴェーバーの政治評論のコンテキストにヴェーバーの「価値」がどのような形で投影されているのかという観点から考察していくことにしよう。

まずヴェーバーは、一九一七年二月の「ドイツにおける選挙法と民主主義」において、ドイツの民主化が不可避であることを次のように述べる。

平等選挙法は、近代国家それ自体が再び創出したある種の運命の平等との密接な関係を、純粹に「国家政策的に」有している。人間は、死の前では「平等」である。肉体的な生のために必要不可欠な欲求という点でも、おおよそ平等である。とはいえ、近代国家がそのすべての市民に対して、現実に絶え間なく、疑いの余地もなく呈する平等は、後者のような最もありきたりなことさえも、そして前者のような悲壯で最も崇高なことでもさえも包括している。つまり、純粹に肉体的な安全と生きていくために必要最小限の条件、そして生死を賭けた戦場という平等である。過去の政治的な権利の不平等はすべて、究極的には経済的に条件づけられた軍隊に

おける資格の不平等に起因している。このような不平等は、官僚制的な国家と軍隊においては欠如しているものである。「国家市民」という近代的な概念を初めて生ぜしめた、平準化し逃れることのできない官僚制の支配に対して、投票用紙だけが、唯一の権力手段なのである。この投票用紙という唯一の権力手段だけが、彼らが死に赴かなければならない、かの共同態の諸々の業務を共同で決定する権利の最小限を手中に収めることができるのである。⁽²³⁾

ヴェーバーによれば、ドイツの民主化は不可避であった。というのも、近代国家において平等な存在と見做されている国民は、平等であるがゆえに戦争に動員されるため、その代償として、普通選挙法という手続きを通して最低限度の政治的な影響力が与えられなければならないからである。さらにいえば、ヴェーバーは、一九一六年の論稿「ヨーロッパ列強とドイツ」において、「われわれの軍は、外地でドイツの栄光と名譽のために前代未聞のことを成し遂げ、不朽の追憶を軍旗に縫い込んだ」と述べ、銃後の人々が、「もし地図がしかじかのように変更されなければ、君たちは無意味な戦闘を行っているのだ」などと言おうものなら、「そのようなときには、そいつらの口をぶん殴って黙らせるためのドイツの拳があつてほしいものだ」とまで公言している。⁽²⁴⁾ 祖国ドイツのために文字通り命を賭して戦地に赴き戦った兵士たちは、自身の所属する共同体への献身というヴェーバーの政治的な「価値」を見事に体现していた存在として、ヴェーバーに映っていたのだろう。そうした兵士たちが帰還した後に選挙権が与えられず、政治的な発言力をもつことができないう状況など、ヴェーバーからすれば言語道断であつたに違いない。ヴェーバーのドイツ民主化要求には、当時の政治・社会情勢を冷静に考量する眼と、彼自身の政治的「価値」の熱烈な表出をみるのできるのである。

ドイツにおける内政改革としてヴェーバーが民主化とともに掲げたのが、議会の役割を基礎づけることであつた。ヴェーバーは、一九一七年に公表された政治論文「新秩序ドイツの議会と政府」においてこの点を重要な論点のひとつとして設定した上で、上述したような兵士たちの政治的影響力の獲得という主張から歩を進め、それをいかにして実体化させることができるのかという問題に取り組んでいく。

内地におけるわれわれの課題は、とりわけ次のようなものであると思われる。すなわち、帰還兵たちが、手にした投票用紙でもって、彼らの選んだ代表者を通じて、彼らがその存立を救ったドイツを、彼らの立場から新しく建設する可能性を目の当たりにすること、したがって、兵士たちが帰還後に、国家建設に取り組む代わりに、真つ先に障害に対する不毛な闘いを挑まなければならないなどといった、目下の状況が彼らの前途に立ちほかかるような妨げを取り除いておくこと。これがわれわれの課題なのである。そのためには、選挙権と議会の権力こそ、——それで詭弁を根絶やしにできるわけではないが——唯一の手段である。⁽⁴⁵⁾

兵士たちが命懸けで守ったドイツの新たな国家体制を整備する上で、彼らの声は、彼ら自身が選出する代表者によって代弁されなければならず、そのために必要不可欠な要素こそ、民主化の反映である「平等選挙法」と「議会の権力」なのである。ここでは議会の権力という点について詳しくみていくが、それに先立って確認しておきたいのが、「ビスマルクの遺産」という論点である。ヴェーバーは青年期から一貫して、この「ビスマルクの遺産」というドイツの政治問題を意識しており、ドイツ国政の改革を機に、その抜本的な解決を目指している。それが意味するところでは、ビスマルクが自身の支配を確固たるものとするために、一方ではドイツ国民を、ひとかけ

らの政治教育も受けておらず、ひとかけらの政治的意思もたない、政治的に未成熟な国民のまま残し、他方は議会をも完全に無力なものとしてしまったのである。⁽²⁶⁾

こうした「ビスマルクの遺産」という、ヴェーバーがドイツ政治にみた重大な問題点は、彼が二一歳でそれを開陳して以来、三〇年にわたって度重ね組上に載せてきたものであり、本論文でいよいよその具体的な解決策が提示されるに至る。そして、この「ビスマルクの遺産」を打開する核心的なアイデアこそ、「行動する議会」と称される、ヴェーバー自らが理想とする議会なのである。では、それはどのような議会なのか。ヴェーバーによると、「行動する議会」(ein arbeitendes Parlament)とは、「真に政治的な指導者の資質が成長し、選抜の行程に登場する土台」となりえ、「行政に継続的に参与しつづつそれを監督するような議会」、すなわち行政に関する実践的な活動を政治家が訓練する場、実質的に行動する政治家を選抜する場である。⁽²⁸⁾ というのも、ヴェーバーからすれば、行政の主な担い手たる官僚による支配は、政治問題に関してまったく役に立たず、「自分自身の信念に従って政治闘争に〔徴募した同志と一引用者注〕共闘して分け入り、この意味で絶え間ない闘争である〔政治を営む〕ということは、(中略)官僚の責務ではない」のであって、そのような官僚に割り振られた業務を監督することが議会のなすべき第一の根本的な任務であり、政治家が官僚支配に対抗してバランスをとらなければならないからである。⁽²⁹⁾

また、ヴェーバーからすれば、政治家の政治訓練は、議員生活の経歴を重ねていくなかで、絶え間ない厳しい政治活動を通してのみ達成される。このような政治家の政治活動の場こそ、「行動する議会」なのである。

政治家は、権力をもった行動する議会の委員会の中で、行政の現実を経験し、そこで自分自身を証明しなけ

ればならない。行政の現実には徹底的に従事するというこのような修練だけが、議会という集会を、単なるデマゴーグのための選抜の場ではなく、事柄に即して行動する政治家のための選抜の場に行うことができる。（中略）専門官僚層と職業政治家のこうした協力の仕方（議会と官僚との提携、議会による官僚の継続的な監視―引用者注）だけが、行政の絶え間ないコントロールを保証し、さらにそれを通じて、指導する者と指導される者との政治的な教育と訓練を保証する。有効な議会のコントロールによってプレッシャーをかけられる行政の公開が、あらゆる実り豊かな議会活動と国民の政治教育の前提条件として要求されるべきものである。⁽⁶⁾

ここでは、「行動する議会」において行政の現実に通曉し、行政のコントロールとその公開によって、「あらゆる実り豊かな議会活動と国民の政治教育」の実現の途を開く政治家の役割に、ヴェーバーの期待が寄せられているといえる。

さらにいえば、このような行政との対峙の仕方は、政治家だけに期待されているものではない。

政治的成熟度とは、（中略）国民が官僚層を通して自分たちの要件を遂行するという方式に精通しており、官僚層を継続的にコントロールし、影響を与えるところに示される（ものである―引用者注）。権力をもった議会の委員会だけが、そこからかような教育的影響力が波及されることのできる源であり、またそのような源でありうるのである。⁽⁶⁾

「行動する議会」から波及される教育効果がドイツ国民の政治的な成熟を促し、政治的に成熟した国民が、官

僚をコントロールして自分たちの政治的な営みを処理していくこと。これこそ、ヴェーバーの「ビスマルクの遺産」を克服するプロセスなのである。そしてヴェーバーは、こういったドイツ国民が政治的に成熟することへの期待を、「紳士然とした民族」(Herrenvolk) という概念に込める。

政治的に成熟した民族だけが、「紳士然とした民族」である。この政治的に成熟した民族とは、自分たちの要件を遂行する上で行政をコントロール下に掌握し、彼らを選出した代表者を通して、彼らの政治的指導者の選抜に決定的に参与する民族のことをいうのである。(中略) 紳士然とした民族だけが、世界の発展の一翼を担う使命をもつ。⁽³⁾

ヴェーバーが「ビスマルクの遺産」を克服するために政治的判断の鍛錬の必要性を説いていたこと、すなわち自分たちが選んだ代表者を通じて自国の政治的な運命の決定に確固として共同で参加する習慣をもつこと、これがヴェーバーにおけるドイツ政治の課題であったことを鑑みると、⁽³⁾ そうした政治的な鍛錬の結果、自らの属する共同体における政治的な営みに参与する意志と能力をもった政治的な主体像を、ヴェーバーが「紳士然とした民族」という語を用いて表現しているのだと理解できるのである。

ただし、管見の及ぶ限りでは、先行研究においてこの「紳士然とした民族」という論点は、それほど中心的なテーマとしては扱われてはこなかったように思われる。例えば雀部は、ヴェーバーの *Herrenvolk* という概念を、「政治的に自立した、行政や政府に対する監視監督のちゃんと出来る、政治的に成熟した、その意味で一人前の国民——一人前の人間をヘルというように——ということ」を意味するものであり、「ニーチェを思わせる、後

年の経験からすればはなはだ不吉なつまらぬ表現」だとして、これを切り捨てている。⁽³⁴⁾

しかし、本稿の立場からすれば、このような雀部の「ヘレンフォルク」評価は、ヴェーバーが“Hervolk”に込めた意味を等閑視してしまっているように考えられる。これまでの筆者の研究が明らかにしてきたように、その個人が所属する政治共同体において自らの政治的な「価値」を追求し、具体的な政治行動をとる政治主体に対して、ヴェーバーは彼自身の政治的な「価値」の体現者としての姿を投影していた。前期ヴェーバーにおいては、ドイツ統一に多大な貢献を果たしたプロイセン・ユンカーが、中期ヴェーバーにおいては、自由の存在を抑圧するようなロシア政治体制下で自由を求めて闘ったロシア自由主義者たちが、後期ヴェーバーにおいては、イスラエル社会における宗教的な預言者が、そして祖国ドイツのために命を賭して戦地へ赴く兵士たちが、ヴェーバーの政治的な「価値」の担い手であり、その最高の現れとしての政治的な「理想」を具現化した存在であった。そしてヴェーバーは、第一次世界大戦を通して大きな社会構造の変容が進むドイツにおいても、自身の政治的な「価値」の担い手を探し出そうとする。ただ、未曾有の政治状況にあるドイツにおいては、そうした政治的な「価値」の担い手はほとんど実在していない。そうであるがゆえにヴェーバーは、「紳士然とした民族」という概念に、自身の政治的な「価値」の担い手としての理想像を込めていたのではないだろうか。この概念には、自らが生きる政治状況において主体的な参画を通して携わろうとする、ヴェーバーが理想とする政治主体像という意味合いが込められていたのである。

本節では、第一次世界大戦に直面し、それに伴う新たな政治秩序の構築構想を展開していったヴェーバーの姿を描写した。このような現実政治的な主張を積極的に展開していた一方で、先述したように、戦時中、とりわけ戦局と国内政治が苦境に陥っていく最中、ヴェーバーは自身の学問的な営為にも精神的に取り組んでいた。この

時期にヴェーバーが心血を注いでいた政治と学問の問題は、彼の内面において、どのような思想的展開をみせていたのだろうか。この問いに答える手がかりは、われわれが次節で検討する二つの講演に隠されているのである。

四 「生の意味」喪失と政治による「生の意味」獲得

ここでわれわれは、後期ヴェーバーの思想と政治思想をみる上での最後の史料、すなわち「職業としての学問」と「職業としての政治」という二つの講演にまで辿り着いた。これら二つは、講演という形式を採ってはいるものの、そこで論じられている内容にはヴェーバーが自身の人生と研究生活を通して会得した知見がふんだんに披歴されており、ヴェーバー思想のエッセンスが多分に込められたものである。まず、「職業としての学問」講演からみていこう。

(一) 「天職」としての学問

ヴェーバーはミュンヘンの自由学生団に依頼され、一九一七年一月七日、講演「職業としての学問」(以下、「学問」と略記)を行った。⁽³⁵⁾ ヴェーバーは本講演を、世俗的な職業のひとつとして学問によって生計を立てていくこうとする者の現状という点から始め、学問領域における専門化、大学に職を奉じる者や学問それ自体がその下に置かれている僥倖、自らの学問的な課題への専心、そして学問的業績の意義といったテーマを語った後、学問

の進歩という論点を提起する。すなわち、ヴェーバーは学問の進歩を、人類が何千年来それに従ってきた合理化的過程の最も主要な一部分をなすものとして捉え、さらにこの「学問および学問に裏付けられた技術による主知主義的合理化」を「世界の脱魔術化」と呼び、その意味を明らかにする。社会の様々な領域において合理化が進展している中で、学問や知性の領域では科学的な思考様式が発展することによって、かつては宗教や神秘的な力で意味づけられていたあらゆる対象を、知的・合理的に分析し理解し、そしてどのように変化していくのか予測することが可能となったのである。さらにいえば、そういったことが確信されるまでに至っているような知的な状況。これこそが、「世界の脱魔術化」に他ならない。

ヴェーバーによれば、この「世界の脱魔術化」の過程が人間の生と死にどのような意味をもたらすのかということを経源的に突き詰めたのが、レフ・トルストイ（一八二八—一九一〇年）である。トルストイがみるころでは、文明人たちは（*Kulmensch*en）にとって、死は意味のある現象ではない。文明が絶えず進化していく中にある文明人は、思考・知識・問題のどの側面からみても、「生きることに疲れて」はいても、生きることに満足するようにはならない。なぜなら、文明人は精神の生命が絶えず新たに生み出すものから、そのほんの小さな部分を一瞬だけ掠め取るにすぎず、そうであるがゆえに、死は文明人にとって無意味な出来事となっているからである。さらにいえば、死が無意味なものであるがゆえに、その無意味な「進歩」によって死の意味喪失の烙印を押すような文化的な生それ自体でさえも、無意味なものにすぎない。このようなトルストイの思想を、ヴェーバーは「人間の全体的な生において、学問の使命（*Beruf der Wissenschaft*）とはどのようなものか、そしてその価値はどのようなものなのか」という問いに読み替える。そしてヴェーバーは、この問いに「個々の秩序と価値の神々の闘争」⁽⁶⁷⁾（*Kampf der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte*）という視座から回答する。つまり、世界の様々な

価値秩序は解き難い闘争の中にあるがゆえに個々の立場を「学問的に」代表することは意味をもたず、そして、各個人がその拠りどころとする究極の立場と秩序における、それぞれにとっての神と悪魔が何であるかを確定することこそ、さらにいえばそれぞれにとっての神と悪魔が何であるかを確定することだけが、学問の使命なのである。⁽³⁸⁾

ただし、ヴェーバーからすれば、近代人、とりわけ若い世代の人々にとっては、こうした「個々の秩序と価値の神々の闘争」と「学問の使命」に耐えることが難しく、彼らは自らの神と悪魔が何であるかという問いの答えを、大学の教授たちから——大学教授たちを、その答えを与えてくれる擬似的な宗教予言者や救世主と見做して——得ようとしがちである。しかし、ヴェーバーにいわせれば、大学教授の「天職」は、「学問の使命」の担い手として「それぞれにとつての神と悪魔が何であるかを確定すること」だけであり、それを若い人々に与えることは慎まなければならない。そして、ヴェーバーは聴衆に向け、予言者や救世主の到来を待ち焦がれるのではなく、自らの神を見出した上で、自分自身の日常的な仕事に就き、人間的にも職業的にも「日々の要求」に従うことを求めたのであった。⁽³⁹⁾

われわれの観点から、この「学問」講演を要約してみよう。「世界の脱魔術化」という世界を認識する上での主知主義的合理化を促進する学問や知によっては、諸個人の依拠する究極的な「価値」が解明されるにすぎず、そういった学問や知から自身の究極的な「価値」に伴う「生の意味」が付与されることを期待してはならない。自分自身の究極的な「価値」を自分自身で見定め、そのような「価値」に見合った自分自身のなすべきこと、すなわち「生の意味」を日常的な生の中で果たすこと。これこそが、学問・知と「価値」の関係、そして「生の意味」と個人の生の関係に対する、ヴェーバーの態度表明なのであった。

すでに本稿第一節でみたように、「中間考察」でヴェーバーは、宗教的な視点からいえば、「現世的な」文化領域においては「生の意味喪失」という事態に陥らざるをえないことを指摘していた。そして、「学問」講演では、「世界の脱魔術化」が進むにつれ、宗教的な「生の意味」付与が、主体的な「生の意味」付与に取って代わられたことが明らかにされたのである。

このように、ヴェーバーは個人の生をめぐる考察を展開しているのだが、ここで、ヴェーバーが「世界の脱魔術化」との関連で、個人の生の空間と公共の空間における価値のあり方を指摘していることに目を向けてみよう。

究極かつ最も崇高な諸価値は、ことごとく公共の空間（*Öffentlichkeit*）から退いており、神秘的な生の隠された世界の中か、個々人の直接的な付き合ひの親密さの中に存在しています。これは、合理化と主知化、とりわけ世界の脱魔術化という特徴をもつ、われわれの時代の宿命なのです。⁽⁴⁰⁾

この点を思想的・政治思想的な観点からみた場合、ヴェーバーが「究極かつ最も崇高な諸価値は、ことごとく公共の空間から退いており」、個々の生の中ばかりに存在していることをして、「合理化と主知化、とりわけ世界の脱魔術化という特徴をもつ、われわれの時代の宿命」だと見做していることは非常に重要である。ヴェーバーからすれば、主知主義的合理化の進んだ時代においては、様々な価値は、「神秘的な生の隠された世界」や「個々人の直接的な付き合ひの親密さ」といった、個々人が個々人の生において見出すものであって、人々に共有される諸価値はもはや公的な空間には存在しない。人々に共有されるような「価値」や「生の意味」が喪失してしまったからこそ、個々の「価値」や「生の意味」は個々人が自らの力で創出しなければならないのである。

こうした公的な空間という点に関連して、ヴェーバーは、「中間考察」において宗教と政治の緊張関係に着目し、それぞれが異なる形で同胞倫理を有していることを明らかにしていた。この点を再度みていこう。ヴェーバーによれば、政治の領域における権力闘争の先鋭化した形態である戦争にあつては、宗教倫理とは異なる独自の形の同胞倫理が形成される。

暴力による脅迫を現実化したものとしての戦争は、まさしく近代的な政治共同体の内部において、パトスと連帯感を生み出し、それによって、戦士たちの献身と無条件的な犠牲の連帯を、さらには困窮した人々に対して働く、憐憫の作用と自然に出来上がった諸団体のあらゆる障壁を突き破るような愛の作用を、大量現象としての喚起することになる。⁽⁴⁾

むろんここでヴェーバーは、「パトス」や「連帯感」が喚起されることによって同胞倫理が形成されることそれ自体のよし悪しについて価値判断を下しているわけではない。しかしながら、経済・芸術・性愛・知といった諸領域においては、そこでの合理化が進めば進むほど、同胞倫理とは相容れない「原子化」した状態になっていくとヴェーバーが見做していることを鑑みれば、政治の領域における「パトス」や「連帯感」の喚起による同胞倫理の形成は、他の領域とは一線を画す政治の特徴だといえる。

さらにいえば、上記の引用文は、戦争という政治的な営為によって、宗教とは異なる形で同胞倫理が形成されることを指摘しているものである。ここで重要なのは、こうした学問的な分析をなしたヴェーバーが、本稿第三節でみたように、現実の政治状況としての戦争、それも祖国ドイツが重要な当事者として加担した戦争を目的の

たりにしたとき、国内の選挙法を平等選挙法へと変更させることや、「紳士然とした民族」といった政治的な理想像を提起し、ドイツ国民全体の政治的な成熟への途を構想するなどして、戦時下にあつて、政治共同体ドイツにおける公的な空間、ドイツ国民に共通の場の形成を探究していたことである。ここにみられる公的な空間や共通の場といった政治的な舞台が形作られることへの期待感にも、自身の属する政治共同体への志向性というヴェーバーの政治的な「価値」の一面が投影されていると考えて間違いないだろう。

しかしながら、ここで疑問が生まれてくる。ヴェーバーはそれぞれの個人が各々の「生の意味」に邁進することを奨励している一方で、彼が終生一貫して政治的共同体への献身を希求していたことは、ヴェーバーの思想と政治思想においてどのような意味を有しているのだろうか。このような疑問について、次項で考察していこう。

（二） 「天職」としての政治

「学問」講演に続き、ヴェーバーは、一九一九年一月二八日にミュンヘンで「職業としての政治」（以下、「政治」と略記）という講演を開催した。⁽⁴²⁾ここでヴェーバーは、支配の正統性に関する社会学的類型学、政治的な営為が実施される際の制度・形態・過程・手段、政党の形態とその運営上重要な役割を担う「マシーン」、そして「職業政治家」や政治的人物の歴史的タイプなどについて言及しており、本講演は彼の学問的あるいは経験的な政治をめぐる思想の集大成がコンパクトにまとめられているものといえる。したがって、ヴェーバーの政治思想を論じる上で非常に重要な史料であることは疑いえないのはあるが、これらの諸論に言及した後、本講演の後半においてヴェーバーは、自身の「価値」に基づいた価値判断をとりわけ明確に示しているため、本稿の議論も、「政

「治」講演後半を中心に行っていきたい。

ヴェーバーによれば、政治とは、「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ら志向すること」⁽⁴³⁾であり、その決定的な手段は暴力である。そういった政治と関わる者、手段としての権力と暴力と関わり合いをもつ者は、「悪魔の力と契約を結んでいること」と、「善からは善のみが、悪からは悪のみが生じること」は、人間の行為にとつて決して真実ではなく、しばしばその逆が真実であること」を見抜けなければならぬ。⁽⁴⁵⁾

このようにして政治の特徴を明らかにしたヴェーバーは、現実政治に携わる理想的な政治主体としての政治家という論点を提起する。これまでヴェーバーは、ドイツ統一に大きな貢献を果たしたビスマルクやプロイセン・ユンカーに対して、あるいは国際政治的な観点からいえばドイツの脅威となりかねないにもかかわらず、ロシア政治において政治的な活動に命を懸けるロシア自由主義者たちに対して、惜しめない称賛を送っていた。また、イスラエル社会において民族の政治的な運命に献身したユダヤ教預言者に対して、深い内面的な共感を寄せていた。したがって、理想的な政治主体に対するヴェーバーの熱望は、彼の生涯にわたって一貫して保持されていたものであった。そして「政治」講演において、そうした理想的な政治主体としての政治家の資質が語られることになる。

ヴェーバーによれば、政治家には、情熱 (Leidenschaft)、責任感 (Verantwortungsgefühl)、判断力 (Angemessenheit) といった資質が必要不可欠である。ここでヴェーバーは、情熱と判断力という二点をとりわけ掘り下げて論じていく。情熱とは、「事柄に即する (Sachlichkeit)」という意味での情熱、すなわち、「事柄」(Sache) への情熱的な献身、それを司る神ないしデーモンへの情熱的な献身」のことであり、「情熱は、「事柄」への尽力として、まさ

しくこの事柄に対して責任性（*Verantwortlichkeit*）を行為の決定的な基準としなければ、政治家を作り出すことではない。そしてそのためには、判断力——これは政治家の決定的に重要な心理的資質である——が必要——なのである。では、ヴェーバーのいう判断力とはどのようなものか。それは、「精神的な集中と冷静さでもって現実を受けとめる能力、すなわち事物と人間に対して距離をとること（*Distanz*）」であり、「熱烈な情熱と冷静な判断力はひとつの魂の中でどうすればともに結びつけられるのか」ということこそが問題なのである。⁽⁴⁶⁾ ヴェーバーが理想的な政治主体と考える政治家は、自らの眼前に広がる政治的な状況や事態という意味での「事柄」に献身するという情熱をもちつつも、そういった「事柄」への献身だけに埋没せぬよう距離を保って行為しなければならぬ。まさしく、このような政治行動を現実の政治状況で果たすことのできる資質を、ヴェーバーは理想的な政治主体に求めている。

ただし、政治家の行動にとつて、先に述べたような政治の特質、すなわち政治が権力追求・行使とその手段としての暴力とに不断に関わるものだとしたことゆえに、「仕事」（*Sache*）としての政治の「エト・ス」⁽⁴⁷⁾が問題になるとヴェーバーは指摘する。つまり、ヴェーバーは、「政治それ自体は、その目標とは完全に独立して、人間の生き方の倫理的な全体性（*sittliche Gesamtkonomie*）の内部でどのような使命を果たしうるのか」、「政治の倫理的にふさわしい場所とはどのようなところなのか」という問題を提起するのである。⁽⁴⁷⁾

そしてヴェーバーは、政治的な主体が直面することになる、政治の領域における独特な倫理の存在を組上に載せる。彼はここで、倫理的に方向づけられたあらゆる行為が、根本的に方向性の異なる二つの調停し難く対立した格率に従わなければならないという、「政治倫理の問題」、すなわち「責任倫理」（*Verantwortungsethik*）と「心情倫理」（*Gesinnungsethik*）とどう二つの政治倫理の問題を論じる。では、「責任倫理」と「心情倫理」とは、一

体どのようなものだろうか。ヴェーバーによれば、責任倫理とは、人間が一般的にもつような欠陥を考慮し、自分自身の政治的な行為の結果を予測しえた以上、その行為の結果とそれに付随する責任を他人に転嫁することはせず、自らの責任とするような政治倫理である。その一方で、心情倫理とは、自分自身もつ純粹な心情の炎を絶えず新たに燃え上がらせることだけがその「責任」であり、その行為の目的なのであって、なした行為には心情の証しという価値しか見出さず、その結果がどのようなものとなったかを顧慮することのない政治倫理である。したがって、自身がなした行為がどのような結果をもたらしたとしてもその責任に重点を置く責任倫理と、自身の行為の動機として心情をどれほど昂らせたかに重点を置く、心情倫理とを妥協させることは不可能であり、政治を行おうとする者、ましてや天職 (Beruf) として政治を行う者は、こうした倫理的なパラドックスと、このパラドックスの重圧の下で自分自身から生じるうることに対する責任を意識していなければならないのである。⁽⁴⁸⁾

ただしヴェーバーは、ここで政治倫理の問題を論じてはいるものの、政治の領域において遵守すべき「規範」がどのようなものであるのか、またどのようなものであるべきかという点については、ここでふれていない。しかしながら、ヴェーバーは自身の政治論を展開する際に、政治的な行為が国民の生活利害に見合うものかどうかという基準でもって測られる必要があることを度々説いていた。⁽⁴⁹⁾ こうした点に引きつけて考えてみれば、責任倫理をまっとうしようとした場合、政治的行為の結果に責任をもつということは、国民の生活利害に妥当するか否かという点で、その結果の良し悪しを判断する基準だと、ヴェーバーにおいて想定されていたと考えべきだろう。すなわち、ヴェーバーが政治における倫理を語る上で、国民の生活利害に有益なものとなることこそが政治において遵守すべき「規範」だとされていたのである。換言すれば、責任倫理の貫徹を目指す際に、政治主

体が責任を果たすことができただかどうかの判断が、その政治行動の結果を享受する者たちにとってどれほどメリットがあるのかという評価に依拠しており、それを考慮した上で政治的な行為を行うことが要請されている。責任倫理を奉じる政治主体によって、その政治的な行為を行う時点で、政治共同体構成員にもたらす結果が顧慮されていなければならないのである。

さらにいえば、自らの行為に対する責任ではなく、自らの行為によって生じたあらゆる結果に対する責任を意味する責任倫理にあつては、自らの行為による明白な因果関係に基づいた結果だけの責任が問題となつていのではない。興味深いことにヴェーバーは、彼の説く責任倫理においては、責任倫理家が自分自身の政治的な行為の結果を予測することができた以上、その行為の結果がどのようなものであつたとしても、それを自身の責任として引き受けるものとしつつも、結果の予測が本当に可能であつたのかという判断については、責任倫理家自身の主観的な判断に委ねている。ヴェーバーは、客観的にみて責任倫理家が行為するに先立つて自身の行為の結果を実際に予測できたのかどうかという点は、不問に付している。むしろヴェーバーの描く責任倫理家にとって重要なのは、たとえ行為の結果が予測したものとは異なつていたり、予測することができないものであつたとしても、「自らの行為の結果は予測できたものであり、そうである以上、自分のなした行為の結果は自分に帰責される」という発想でもって、政治的な行為をなすような人物でなければならないということである。ここでは、一見自らの行為によって直接的に生じたかみえる結果も、また一見自らの行為によって間接的に生じたかみえる結果も、そして一見自らの行為とは無関係にみえたとしても、その結果に対してさえも自分自身の責任を見出すという、ヴェーバー独自の有責任性が存在していると看取することができるのである。⁽⁵⁾

こうしてヴェーバーは、自らの行為によって生じた結果の責任を他人の卑俗さに転嫁する心情倫理家に対して、

「自分の負っている責任を現実にあるものと感じず、ロマンティックな感動に酔いしれた法螺吹き」という痛烈な批判な投げかけ、心情倫理と責任倫理との相補的な関係を語る。

結果に対するこの責任を現実のものとして全身全霊で意識し、責任倫理的に行為するような成熟した人間——歳が若かるうと老いていようと、そんなことはどうでもよい——が、あるところに立ち、「私はここに踏み止まらずにはいられない」と告げようものなら、計り知れないほどの感動を呼び起こします。これは、人間的に真正で、心を揺さぶるものです。なぜなら、いうまでもなくこのような局面は、内面的な死に陥ってはいない者であれば、わたしたち誰しもにとつていつかは起こりうるはずなのです。その限りで、心情倫理と責任倫理は、絶対的に対立するものではなく、相補的なもの、それら二つでもって初めて「政治への天職」をもつことのできる真の人間を形作るものなのです。⁽⁵¹⁾

すでにみたように、心情倫理と責任倫理は、原理的にいえば妥協しうるものではない。だがしかし、自身の属する政治共同体に献身するという自分自身の政治的な行為の結果に対する責任をもち、その責任を果たそうという心情を燃やし行為を果たす政治的な主体に対して、ヴェーバーは共感を露わにし、惜しみない賛辞を送る。「政治への天職」をもつ人間は、心情倫理と責任倫理の高度な共存によってこそ可能となるのである。

こうしたヴェーバーの「政治倫理の問題」は、彼の「価値」に焦点を当てるわれわれの観点からみた場合どのような意味を有しているのだろうか。心情倫理は、ある個人がその人の政治的な「価値」を追求することを意味するものであって、ヴェーバーからすれば、自分自身の心情を燃やして政治的な「価値」を追求すること自体は

何ら問題視されるものではない。ただし、心情倫理が問題なのは、政治においては行為者の行為の結果が重要であるがゆえに、たとえ情熱的に政治的な「価値」を追求して行為がなされたとしても、それでもって政治における行為の結果を評価することはできない点にある。現実政治を考える際に、何よりも「国民の利害」を重視していたヴェーバーからすれば、責任倫理という基準によって、動機ではなく、政治的な結果に基づいて行為者を評価することは、至極当然のことであった。そして、政治的に有益な結果を残すことだけにではなく、責任倫理家のみせる「価値」に対して、ヴェーバーの共感と賛辞は最高潮に達する。ヴェーバーの政治的「価値」からみれば、政治的な主体が心情倫理と責任倫理を両立させて政治共同体への参与を果たそうとするとき、それはまさしくヴェーバーの政治的理想像の究極的な行動様式に他ならない。

また、ここでヴェーバーが、理想的な政治主体である政治家の資質とそのような政治家が直面せずにはいられない政治における倫理の問題から、心情倫理と責任倫理を相互補完的に共存させることで「政治への天職」をもつことのできる「真の人間」の形成へと議論を進展させていることを、われわれは見逃してはならない。この「政治への天職」をもつことのできる「真の人間」とは、政治家にだけ期待される理想的な政治主体のイメージではない。というのも、ヴェーバーが「政治への天職」をもつことのできる「真の人間」の擡頭を渴望していたのが、戦後ドイツの「凍てついた暗く過酷な極北の夜」⁽⁵²⁾だったからである。では、このようなドイツの状況にあって、「政治への天職」をもつのは誰なのか。

政治とは、情熱と判断力の二つを同時に用いて、堅い板に力を込めてだんだんと穴をくり抜いていく作業です。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ます。しかし、これをなしてい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、英雄でなければなりません。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りません。そうでなければ、いま可能なことも貫徹できないでしょう。自分の立場からみた現実の世界が、自分が捧げようとするものにとつてどれほど愚かでもそ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！」と言いつけ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」をもつのです。⁽⁵³⁾

ここでは、かつてヴェーバーが自身のキリスト教宗教学においてプロテスタンティズム思想の主要な概念だと見做した「天職」が、政治の場を論じる際にも登場している。⁽⁵⁴⁾ 敗戦を経験し、かつてない政治的な苦境において、「自らに与えられた使命」という意味での「天職」をまつとうすること。この課題を、ヴェーバーはドイツ国民に投げかけた。というのも、政治を自らの「天職」とすることは、何も指導者や英雄だけに開かれている責務ではなく、宗教的な「価値」に拠って立ち、自分たちの日常生活において「生の意味」を貫徹しようとしたプロテスタントたちの生を、ヴェーバーが敗戦後のドイツ国民に重ね合わせようとするからである。もちろん、そこでドイツ国民が拠って立つべきは、各人自身の「価値」であり、それぞれの生の局面において各人が各様に「生の意味」を見出せばよいのであって、必ずしも政治による「生の意味」付与でなければならないなどは、ヴェーバーは考えない。

本稿ですでにみてきたように、「中間考察」や「学問」講演においてヴェーバーは、自身の宗教社会的な知

見を通して、現在は「世界の脱魔術化」による「生の意味」喪失、すなわち、かつては宗教がその役割を担っていたような、人々に「生の意味」を付与する単一の存在がなくなった近代という時代であることを喝破していた。「学問」講演ではとりわけ、様々な価値が個々人それぞれの生の領域において保持されているにすぎず、「生の意味」を付与する単一の存在は公共の空間から退場してしまっていることが指摘されていた。しかしながらその一方で、ヴェーバーは戦前の「中間考察」で、戦争を契機として「パトス」や「連帯感」が生み出され、それによって「戦士たちの献身」や「犠牲の連帯」だけでなく、政治共同体全体に対する「憐憫」や「愛」といった同胞倫理が形成されていくという学問的な分析結果を提示していたことも、われわれは見逃してはならない。ここで疑問に思われるのは、実際に戦争を経験したヴェーバーが、個々人がそれぞれの生のレベルにおいてのみ、各人の「生の意味」を見出すことで、果たして満足していたのだろうかということである。むしろ、「学問」講演での社会分析としては、そのような結論が述べられていたことはすでに確認してきた。しかしながら、現実にドイツの戦争とその敗北を経験し、さらには大きな社会的な苦難を前にして、ヴェーバーは、個々人が各人各様の生においてのみ「生の意味」を見出すばかりでは十分だとは考えなかったのではないだろうか。

われわれはここで再び、ヴェーバーが「中間考察」で政治の領域における同胞倫理の形成に言及したことに立ち戻ろう。この点について、ヴェーバーの母方の伯父、歴史家のヘルマン・バウムガルテンの孫エドゥアルト・バウムガルテン（一八九九—一九八二年）が非常に重要な証言をしている。バウムガルテンによれば、戦時中の一九一六年、ヴェーバーは「中間考察」に、次のような変更と拡大を示しているのである。

「国家」と「救済宗教」は、「戦死」という現象の中で対抗的な地点へと到達する。そこでは、人間のほとん

どである「大衆」が、ひとつの「生」と生の意味を獲得することができる。現世に背を向けた宗教によって自分自身とその生から救い出されることは、必要ではなくなるのである。⁽⁵⁵⁾

つまり、大衆は戦争を通して、救済宗教によってではなく、まさしく政治の領域において「生の意味」を獲得することができるのである。さらにいえば、大衆が戦争を通して政治の領域において、そして政治という舞台上で「生の意味」を獲得するということを、戦争の真つ只中のドイツにあつてヴェーバーは付け加えている。ここで彼が「人間のほとんどである「大衆」というとき、そこでドイツ国民を想定していたことは推測するに難くない。むしろヴェーバーは、ドイツ国民が「大衆」というような政治的に未成熟な存在のままであることに満足してなどいなかった。先にみたように、ヴェーバーからすれば、ドイツ国民は、それぞれが共有する政治の場において、政治的に成熟した主体の理想像である「紳士然とした民族」へと成長しなければならぬのである。では、そのような政治的な主体は、どのような形で政治の領域において「生の意味」を獲得するべきなのか。

これまでの筆者の研究が明らかにしてきたように、ヴェーバーは生涯を通して、政治的な主体がその主体自身の所属する政治共同体に献身する姿を、ドイツ現実政治、ロシア政治、古代イスラエル社会などの中から繰り返し抽出していた。換言すれば、政治に携わることによって「生の意味」を獲得する政治主体を、現実政治についての評論や学問的な営為を通して発見していたのであった。さらにいえば、ヴェーバーは青年期から一貫して、自分自身の政治的な「価値」を基準にした上で理想的な政治主体への期待を表明し続けており、後期に入つてからは、第一次世界大戦を通して苦境に陥つたドイツにおいて、ドイツ国民が「紳士然とした民族」となることを希求していた。たしかに、壮年期のフライブルク大学就任演説（一八九四年）の時点でも、政治教育によって成

熟した政治主体を形成するという主張は披歴されていた。しかしながら、戦争を経てドイツ政治と社会の大きな構造転換が進むに際して、もはや政治的な指導者やエリート層だけでなく、一般のドイツ国民が政治的な成熟を遂げ、政治的な責務の担い手である「紳士然とした民族」となるべきだというヴェーバーの政治的な「理想」が、より明確なものとなって呈されるに至った。ドイツ国民が政治的に成熟し、各人各様に、自らの属する共同体における政治的な営みに参与する意志と能力をもつことが求められるようになっていった。まさに、指導者や英雄でなくとも、ドイツ国民のひとりひとりが「あらゆる希望が挫折しようとも屈しない確固たる心」を身につけ、ドイツ政治に献身すること、「政治への「天職」」をもつことを、ヴェーバーは熱烈に主張していたのである。

しかも、こういった政治的な主体への視座は、その客観的な行為にのみ注がれているものではなかった。われわれの観点からみるとヴェーバーは、自身の社会科学的方法論を確立してからは、行為する主体の「価値」に焦点を当てる分析手法を用いるようになっていき、ロシア政治における自由主義者、古代イスラエル社会のユダヤ教預言者などをその分析の対象としていた。このような分析をなす中で、ヴェーバーが自分自身の生涯にわたって繰り返し政治的な主体に見取っていたのは、公共の空間、すなわち政治の領域における様々な状況にあって、その人自身の「価値」を見出し、その人自身の「生の意味」を獲得する姿であった。というのも、ヴェーバーからすれば、「生の意味」を付与する単一の源泉が存在しえない近代において、「生の意味」獲得を実現する共通の土台として政治共同体が考案されていたからである。各人がそれぞれの生の中で、公的な空間において政治と携わることを自らの「生の意味」のひとつとして受け入れることこそ、ヴェーバーが希求しているものなのである。そして、同時代人であるドイツ国民に対してこのような要求を投げかけることで、ヴェーバーは政治と携わり、自らの「生の意味」を見出していた。もちろん、ヴェーバーの個人的な生のレベルにおいて「生の意味」を付与

していたのは、他ならぬ学問であったといえる。⁽⁵⁶⁾ しかしながら、ヴェーバーは、政治共同体としての国民国家ドイツの創設に心を躍らせ、それが侵食されていくとみるやいなや危機感を募らせていたときも、苦しい病気に悩まされて自分自身の生命の危機に苛まれていたときも、ドイツが国民国家としての存亡を賭けて戦っているときも、人生のいかなる時期においても、常に政治の中で自身の「価値」を表明し、政治と携わることで絶えず「生の意味」を見出してきた。そしてヴェーバーは、未曾有の困難と厳しい未来が待っているドイツにあって、自身の政治的な「価値」を追求し、政治共同体ドイツへの政治的な貢献を通して「生の意味」の獲得を目指す。ヴェーバーは、どのような困難な事態に対峙しても、「それにもかかわらず」と言い切ろうとする。「生の意味」が喪失した近代において、政治と携わるることによって「生の意味」を勝ち取る。これこそが、ヴェーバー自身「天職」なのであった。最後に、ドイツの敗戦が決定的なものとなった一九一八年一月にヴェーバーが遺したといわれる言葉でもって、われわれの考察を締め括っておこう。

もしもある個人が——人として——、様々な不慮の災難（あるいは他のことであっても）がもたらすどのような不幸であっても、それから私が内面的な利益を獲得することができるように、私の人としての生のために解釈し作り替えることを不可能とするほど大きなものではありえないと自ら宣言するのならば、それはまさしく、正当なものであり、尊敬に値するものです。そしていうまでもなく、そのような人としての「意味」は、——それに際して自己欺瞞が回避されている限りに——限界を定められはしないのです。⁽⁵⁷⁾

共同体の内部で生を享受する人が、共同体を志向し、それと関わることを選び取ったとき、そこにその人自身

の主体性が立ち現れてくる。このとき、この主体にとって「なぜ自分は生きているのか」という問いに対する答えは自明なものはずである。そこには、「生の意味」喪失の時代において、自らの個人的な生のレベルにおいてだけでなく、共同的な生のレベルにおいて、その人自身が選び取る共同体との結びつきを通して、自分自身の手によって「生の意味」を獲得する主体の姿がある。人間の生と政治は不可分な関係にあり、またそれ以上に、「生の意味」が人間同士のつながりの中で付与されるという事実、それが人間の人間性を基礎づけるのである。

五 結

後期ヴェーバーにおける思想と政治思想、そしてそれらがどのように結びついてきたのか。さらにいえば、彼自身にとつての政治の「意味」とはどのようなものであったのか。こうした問題関心を元に、本稿では議論を進めてきた。

まず、この時期のヴェーバーは、学問的な分析を通して、近代が「生の意味喪失」の時代であると喝破した。近代においては、万人に共通する、価値や「生の意味」付与の単一の源泉は、もはや存在しない。そのような時代にあつて、人は自分自身の「価値」に立脚し、自分自身の「生の意味」を見出さなくてはならないという思想を、ヴェーバーは明示したのである。

その一方で、後期ヴェーバーの経験した現実の政治状況は、かつてないものであつた。ドイツは第一次世界大戦で世界を敵に回して戦い、疲弊し、新たな政治秩序の構築が喫緊の課題となつていた。そのような中であつて

ヴェーバーは、自分自身の生にのみ退くことを良しとしない。ヴェーバーからすれば、たしかに人々は、自分自身の神を見出し、自分自身の「日々の要求」に従わなければならない。しかしながら、未曾有の政治的な苦境を経験するドイツにおいては、そのような状況にあるからこそ、ドイツ国民は、ひとりひとりが理想的な政治主体へと成熟する必要がある、そして彼らは自分自身の「生の意味」の一環として、自国の政治との関わり合いをもたなければならないのである。

むしろヴェーバーにとって、政治だけが「生の意味」を付与するものでも、政治がすぐれて「生の意味」を付与するものでもない。「生の意味」付与の特権的な地位を政治に与えているわけではない。ヴェーバーは、個人レベルでの「生の意味」とともに、共同体を志向し、それによって主体性を見出すという自分自身の政治的な「価値」に立脚して、政治に携わることによって共同的な生のレベルで「生の意味」を獲得することをも、同胞ドイツ国民に求めていた。そしてこうした要求を同胞に突きつけることを通して、ヴェーバーは政治に携わり、自身の「生の意味」を獲得していた。政治共同体への志向とそれによる政治的な主体性の獲得という自身の政治的「価値」の実現。これこそ、ヴェーバーの「天職」に他ならない。「私はここに踏み止まらずにはいられない」という心情倫理と責任倫理を共存させた「政治への天職」をもつ者の言葉は、ヴェーバーが理想とした政治的な態度表明であり、ヴェーバー自身がドイツに向けて発した政治的な心情告白でもあったのである。

ヴェーバー思想と政治思想の全体からみれば、期せずして迎えざるをえなかった死によって突然の終わりを告げたこの後期は、その突然の終わりにもかかわらず、彼の思想と政治思想の到達点だといえることができる。

ヴェーバーの思想においては、前期から後期にかけて、一貫して生をめぐる考察が展開されていた。前期においては彼自身の宗教的アイデンティティに立脚した形で生が語られていたのに対して、中期以降は、学問的な方

法論に依拠して、社会における人間の内面を映し出し、「生の意味」の存在を問うようになっていった。とりわけ後期においては、この「生の意味」喪失が近代を特徴づける問題として認識され、その克服の途が探究されるようになった。

終生一貫して論じられていたのは、政治をめぐる思想も同様である。ここでは、現実的な政治体制の中で、ヴェーバー自身が旧来からドイツ政治の問題だと見做していた政治的な課題を克服するための民主化と議会主義化という方策と、政治的に成熟した主体像が提示された。ヴェーバーの政治に対する熱烈な関心と積極的な発言は、前期から後期にかけて絶えず呈されていたが、現状打破を目的とした理想像の提起は、とりわけ後期において顕著になっていく。

そして、思想と政治思想の関係をみてみれば、後期においては、人間の内面を考慮することによって、より動態的な生と政治の関係を見出そうとする視座が示されるようになっていった。前期においてすでに、（政治）共同体への志向性をもち、それによって（政治的な）主体性を獲得するというヴェーバー自身の「価値」は確立されており、中期においてはそれが政治的な行為者の主観に沿った形で指摘されていた。しかしながら、後期においては、政治共同体への志向性とそれによる政治的な主体性の獲得が、自分自身の政治的な行為の結果を、それがどのようなものであるかに関わりなく甘受するという有責任の下に果たされるという、いわば主体とそれを取り巻く環境との関わりまでもが視野に入れられるようになっていった。そして、「生の意味」喪失へと陥らざるをえない近代において、政治を通して自らの生に対して「生の意味」を付与するというヴェーバーの思想と政治思想の関係が確立したのであった。

〔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。

注

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、以下の略記法に従っている。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従っていない。なお、強調は原文、外国語文献での強調は原文イタリックかゲシユペルト。『マックス・ヴェーバー全集』

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

MW.G./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.

MW.G./I/6: Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918-1920, hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwenker, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988.

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

『全集』以外の論文集

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

- (1) これまでの筆者のヴェーバー研究については、拙稿「理想主義の逆説——前期ヴェーバーにおける政治の「意味」——」（名古屋大学法政論集第二四八号、二〇一三年 a）、「価値」の行方——中期ヴェーバーにおける政治の「意味」——」（名古屋大学法政論集第二五一号、二〇一三年 b）をも参照されたい。
- (2) Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2. überarbeitete und erweiterte Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1974. ヴォルフガング・J・モムゼン（安世舟・五十嵐 一郎・田中浩訳）「日本語版へのまえがき」（『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））、ii 頁。
- (3) Ebenda, S. 204. 同上、三三五頁
- (4) 今野元『マックス・ヴェーバー——ある西欧派ドイツ・ナショナリストの生涯』（東京大学出版会、二〇〇七年）、二一七—三五八頁。なお、今野の「知性主義の逆説」テーゼを中心としたヴェーバー政治思想研究については、今野自身の研究と前掲拙稿、二〇一三年 a、第一節を参照されたい。
- (5) 雀部幸隆『ヴェーバーとワイマール——政治思想史的考察——』（シネルヴァ書房、二〇〇一年）、一三頁。
- (6) 雀部幸隆『知と意味の位相——ヴェーバー思想世界への序論』（恒星社厚生閣、一九九三年）、第五章。雀部前掲書、二〇〇一年、二六一—二九四頁。
- (7) 雀部前掲書、一九九三年、二六〇頁。
- (8) Marianne Weber, *Ein Lebensbild von Max Weber*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926（以下 *Lebensbild*）、s. 594. プリアンネ・ヴェーバー（大久保和郎訳）『マックス・ヴェーバー』（みすず書房、一九八七年）（以下『ヴェーバー』）、四二二頁。
- (9) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung*, in: *GA/RSt*, S. 544-546. マックス・ヴェー

- バー（大塚久雄・生松敬三訳）『宗教社会学論選』（みすず書房、一九七二年）（以下『論選』）、一一二—一一六頁。
- (10) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 546-554. 『論選』、一一七—一二〇頁。
- (11) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 554-556. 『論選』、一二一—一二四頁。
- (12) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 556-564. 『論選』、一三三—一四七頁。
- (13) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 564-567. 『論選』、一四七—一五二頁。
- (14) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 569. 『論選』、一五六—一五七頁。
- (15) 雀部前掲書、一九九三年、三二—三三頁。また、同様の主張は、雀部前掲書、二〇〇一年、二六六—二六七頁をも参照されたい。
- (16) 藤原保信（押村高・谷喬夫編）『藤原保信著作集 第五卷——二〇世紀の政治理論』（新評論、二〇〇六年）、九九—一〇〇頁。
- (17) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 569. 『論選』、一五八—一五九頁。
- (18) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAZRS I*, S. 569f. 『論選』、一五七頁。
- (19) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG I/17*, S. 87f. マックス・ヴェーバー（尾高邦雄訳）『職業としての学問』（岩波書店、一九三六年）（以下『学問』）、三四頁。

「天職」としての政治（水谷）

- (20) 前掲拙稿、二〇一三年b。
- (21) *Lebensbild*, S. 536f. 『ウェーバー』、四四三頁。
- (22) 拙稿「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——」（名古屋大学法政論集第二四四号、二〇一二年）、第六節第二項。
- (23) Max Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 371f. マックス・ヴェーバー（中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦共訳）『政治論集一』（みすず書房、一九八二年）（以下『政治論集一』）、二八七頁。
- (24) Max Weber, *Deutschland unter den europäischen Weltmächten*, in: *MGW/GI/15*, S. 168. 『政治論集一』、一八二頁。
- (25) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 434. 『政治論集一』、三三五頁。
- (26) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 449f. 『政治論集一』、三四九頁。
- (27) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 486. 『政治論集一』、三八三頁。
- (28) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 491. 『政治論集一』、三八八頁。
- (29) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 487. 『政治論集一』、三八四頁。
- (30) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 491f. 『政治論集一』、三八八—三八九頁。
- (31) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 489. 『政治論集一』、三八六頁。
- (32) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 594. 『政治論集一』、四七九頁。
- (33) Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MGW/GI/15*, S. 449. 『政治論集一』、三四八頁。
- (34) 雀部前掲書、一九九三年、三三二—三三三頁。
- (35) 今野前掲書、二〇〇七年、三五二頁。

- 36 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 87f. 『学問』 三三—三五頁。
- 37 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 100. 『学問』 五四頁。
- 38 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 99-101. 『学問』 五三—五六頁。
- 39 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 105-111. 『学問』 六五—七四頁。
- 40 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 109f. 『学問』 七一—七二頁。
- 41 Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablennung*, in: *GAzRS/5*, 548. 『論叢』 一一〇頁。
- 42 今野前掲書、二〇〇七年、三五—三六頁。
- 43 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 159. マックス・ヴェーバー（脇圭平訳）『職業としての政治』（岩波書店、一九八〇年）（以下「政治」） 一〇頁。
- 44 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 238. 『政治』 九二頁。
- 45 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 241f. 『政治』 九四頁。
- 46 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 227f. 『政治』 七七—七八頁。
- 47 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 230. 『政治』 八二頁。
- 48 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/7*, S. 238-247. 『政治』 九〇—一〇〇頁。
- 49 例として、Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: *MWG/1/5*, S. 435. 『政治論集』 三三七頁。Max Weber, *Deutsches künftige Staatsform*, in: *MWG/1/6*, S. 99. 『政治論集』 四九五頁など。
- 50 ヴェーバーの責任倫理を明白な因果関係の下で理解しているジャン・マリー・ヴァンサンによれば、ヴェーバーの責任倫理の一般化は、「諸個人と諸集団の間のコミュニケーションの中にあるという意味での束縛によって制限されて」いるものである。そして、

「倫理的に責任ある諸関係は、脆弱なもの、すなわち空間と時間の中で限定されたものでしかありません」とりわけ、「責任ある個人、すなわち少数のエリートや文化的に特権を享受する者、あるいは支配のプロセスにおいて重要な役割を担う者によってしか、実践されえなす」のである（Jean-Marie Vincent, *Max Weber: ou la démocratie trachève*, Paris: Le Félin Poche, 2009, pp. 188-189.）。

しかしながら、本論でも述べた通り、ヴェーバーの考想する責任倫理においては、行為の結果の責任は、行為主体の主観的な判断によってその有責任を見出されるものである。こういった観点からすれば、ヴァンサンのようにヴェーバーのいう責任をあたかも特定の状況における責任問題と、その担い手としての「エリート」や「特権を享受する者」の問題に限定して理解することは、図式的にすぎるといえよう。ちなみに、ヴァンサンのヴェーバー研究においては、前景化させていないヴァンサン自身のマルクス主義的な視点からヴェーバーを批判している点が散見されるが（*Ibid.*, 38, 188）、自らの価値観点に無自覚なまま行われる批判が有益なものとなりうるかは、甚だ疑問である。

- (51) Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/17*, S. 250. 『政治』、一〇三頁。
- (52) Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/17*, S. 251. 『政治』、一〇四頁。
- (53) Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *MWG/1/17*, S. 252. 『政治』、一〇五—一〇六頁。
- (54) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *GAZKS*, Kap. 1. 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」」第一章。
- (55) Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964（以下 *Max Weber*）, S. 668. エドゥアルト・バウムガルテン（生松敏三訳）『マックス・ヴェーバー——人と業績』（福村出版、一九七一年）（以下『ヴェーバー』）、一八二頁。
- (56) この点については、『*Lebensbild: 'ヴェーバー'*』のほぼ全編にわたって確認されている。
- (57) *Max Weber*, S. 671. 『ヴェーバー』、一八八頁。

