

魔術からの解放の再魔術化

—ウェーバー合理化論の批判的検討—

吉田 浩

(徳島大学総合科学部)

- 一 初めに
- 二 事柄へ就くことと事柄への就き方 (一)
- 三 事柄へ就くことと事柄への就き方 (二)
- 四 対象に対する質的比較の二段階
- 五 質的把握の問題点と概念の実体化
- 六 理解社会学と異常な非合理的体験
- 七 宗教と魔術とを区別することの問題性
- 八 終わりに

—

ウェーバーが歴史の進展過程を合理化として捉えていたことは周知の事実である。「合理化」Rationalisierung、または「合理的」rational という用語をウェーバーははなはだ多義的に用いており、このことが彼の研究に対して一定の困難さ、混乱をもたらしていることは事実である。但しこの合理化の第一義的意味は明白なのであって、それは「世界の魔術からの解放」Entzauberung der Weltということだったのである。

ウェーバーは歴史の進展過程をこのように合理化＝世界の脱魔術化として捉えるのであるから、この過程はどこかで完結して、そのことによって合理的な近代社会が到来したということにならざるをえない。この合理化過程の完結を、ウェーバーは『プロ倫』で次のように指摘していたのである。「このこと、すなわち教会や聖礼典による救済を完全に廃棄したということ……こそが、カトリシズムと比較して、無条件に異なる決定的な点だ。世界を魔術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程、すなわち古代ユダヤの預

言者とともに始まり、ギリシャの科学的思惟と結合しつつ、救いのためのあらゆる魔術的方法を迷信とし邪悪として排斥したあの魔術からの解放の過程は、ここに完結をみたのだった⁽¹⁾」(傍点、引用者。以下同じ)と。

この引用文においては、さしあたり次のことを確認しておきたい。第一は、合理化、従って脱魔術化の過程の完結は、宗教改革後のプロテスタンティズムによって、それも宗教改革を徹底させたカルヴィニズムという宗教によってこそ成し遂げられたとウェーバーが看做していたということである。

第二に、この場合の魔術とは、さしあたりはカトリシズムにおける救いの手段のことである。例えば免罪符を買えば救われる、司祭の前で告白して懺悔をすれば罪が許される、このように看做す点にカトリシズムの一つの特徴がある。ところが免罪符にしろ罪を許す司祭にしろ、純粋なキリスト教徒からすればそれらは被造物でしかない。こうした被造物を買ったり、人たる司祭の前で告白すれば罪が許されるといった救いの手段を認めることは、被造物が神となるという倒錯した立場なのである。つまりそれは被造物神化であり、端的に言って迷信であり、偶像崇拜だとプロテスタントは考えたのである。従ってこの観点から救いの手段、それがいかなる手段であれ、そういう類の手段をプロテスタントが全面否定したということ、このことをもってウェーバーは世界の脱魔術化過程の完結として捉えていたということ、第二に確認しておきたいのである。

そこから派生して第三に洞察しておきたい点は、ウェーバーにおける合理化とは、宗教からの解放ではなくて、それよりはるかに狭く魔術からの解放でしかなかったということである。つまりウェーバーは宗教と魔術とを区別しており、彼における合理化とは、狭く魔術からの解放のことであったのである。しかしながら『キリスト教の本質』の著者であるL・フォイエルバッハは、キリスト教の本質を解明すると共に、キリスト教のみならず宗教一般は迷信であり、端的に言って、人間のつくりだした非合理的な幻想、即ち人類の類的本質を神に疎外したものであることを暴露していたのである。ところがウェーバーのいう合理化は、魔術を全面否定してそれから解放されるということの意味しはしても、フォイエルバッハの指摘する非合理的な幻想とし

ての宗教からの解放ではなかったということも確認しておかねばならないのである。

ウェーバーの合理化という概念の第一義的意味をこのように押さえておくと、そこから合理化の第二の意味、即ち主知化、理性化が導き出されてくる。そこで合理化＝脱魔術化ということの第二の意味を、ウェーバーの晩年の作品である『職業としての学問』に基づいて概観しておきたい。

合理化ということの第二の意味は、魔術という非合理的要素がこの世においてその存在が全面的に否定され、社会から徹底的に排除されてしまった後の事態についてのことである。そこで魔術ということで、次のような事態を考えてみたい。ある人が超能力をもっていて、それによって干魃のときに雨を降らせることができ、または重篤の病人の疾病を治すことができたといった事態、あるいはある人に霊がつき、この憑依的な忘我の状態において、神の啓示としてある社会の未来の預言を行なったという事態がそれである。

このような超能力的行為、奇蹟的行為、そして憑依的忘我状態における預言、こうしたことを行なったこと、こうした能力の存在すること、これらをさしあたり私は魔術と看做しているのである。こうした魔術的能力は、そういう能力が存在するか否かという点について、また例え存在するとしてもその能力がいかんして発揮されるのかという点について科学で解明することはできないのであって、科学では説明不能という意味で、ウェーバーは魔術を非合理的要素と看做するのである。このような科学では解明が不可能だという意味での非合理的要素が、合理化の完結によって社会から全面的に排除されてしまったのだから、社会はひたすら合理的に透明となり、だからどのような社会現象でも、欲しささえすればそれを科学的に捉えることは可能となったとウェーバーは考えるのである。そして合理化のこの側面をもって、彼は主知化、理性化として捉えるのである。

以上に私がその概略をのべておいたことを、ウェーバーは『職業としての学問』で次のように論じている。主知化＝合理化とは「それを欲しささえすれば、どんなことでもつねに学び知ることができるということ、したがってそこにはなにか神秘的な、予測しえない力がはたらいている道理がないということ、

むしろすべての事柄は原則上予測によって意のままになるということ—このことを知っている、あるいは信じているということが、主知化した合理化していることの意味なのである。ところで、このことは魔術からの世界解放ということにほかならない⁽²⁾」と。そして続けて次のようにものべている。

「こんにち、われわれはもはやこうした神秘的な力を信じた未開人のように魔術に訴えて精霊を鎮めたり、祈ったりする必要はない。技術と予測がそのかわりをつとめるのである。そして、なによりもまずこのことが合理化の意味にほかならない⁽³⁾」と。

以上が、本稿の検討において必要な限りでのウェーバーの合理化論の概略である。こう概略を押さえておいたウェーバー合理化論に対しては、私は少なくとも二点にわたり深刻な問題を抱かざるをえないのである。第一点は科学論と深く関係し、第二の問題は科学論と関連しはするが、科学論以前の問題である。まず第一の問題から検討していく。

ウェーバーは『職業としての学問』において、ザッへ Sache (事柄、対象、課題、仕事等々と訳されている)へ就けと主張する。「さて、お集まりの諸君! 学問の領域で『個性』をもつのは、その個性ではなくて、その仕事(ザッへ)に仕える人のみである。しかも、このことたるや、なにも学問の領域にばかり限ったことではない⁽⁴⁾」と。

研究者はザッへ(研究対象と訳しておく)に就くべきであって、ザッへを離れて何か「体験」と「個性」を求め、自分は偉大な体験をしたから独自の個性をもつ研究者であり、従って自分は独創的な学者だなどと主張してはならないとウェーバーはいつているのである。反対に研究対象に就く、しかもそれに深く沈潜してこの対象を捉え尽くす、そしてそのことによってのみ偉大な研究成果が出来上がり、オリジナルな業績をもたらすのだから、その結果この学者はおのずと個性ある偉大な研究者として評価されるようになるのであって、その逆ではありえないとウェーバーは指摘しているのである。まことにその通りだと私も考える。だから彼は次のようにも主張していたのである。「むしろ反対に、自己を滅しておのれの課題に専心する人こそ、かえってその仕事の価値の増大とともにその名を高める結果となるであろう。この点

は、芸術家の場合も同様である (5)」と。

ザッへ (研究対象) へ就けというこの主張に関しては、私はウェーバーに対して何も異論はないのであって、この点は当然のことなのである。研究というものは、それが自然科学であれ社会科学であれ何か研究対象があるのであって、ありもせず、存在もしない世界を研究し始めると、その結果は必然的に空理・空論・ユートピアに墮してしまわざるをえないのである。にもかかわらず、空理・空論・ユートピアを唱えている人は多いのである。

有る (Sein) 世界とあるべき (Sollen) 世界とを設定して、後者を基準にして今の世界はいかにあるべきかということ論ずる研究者は非常に多いのである。その場合、未来のあるべき世界像を作り出そうとしている人は、ザッへに就かずにそれを跳びこえて、存在してはいないから有りもしない空想的事態を研究しているのである。このような当為にかかずらわっている人に比すれば、ザッへに就くべきであって、そこを離れてはならないというウェーバーの主張は、その限りにおいてはなほだ貴重なのである。

この点では、ウェーバーが最も嫌っていた研究者であるヘーゲルも、ウェーバーと全く同一に次のように論じていたのである。「なぜと云って、こんな仕わざは、事柄 (Sache) に従事する代わりにそれを越えており、この種の知識は事柄に沈潜して己れを忘れる代わりに、いつも何か他のものを追い求めているし、事柄そのものにとどまって、それに己れを捧げるというよりも、むしろ己れ自身のもとにとどまっているからである (6)」と。己れを忘れて事柄へ就くべきだ、事柄に己れを捧げるべきだというヘーゲルのこの主張が、ウェーバーの『職業としての学問』における先の見解と奇妙なまでに一致していることにきづくであろう。だから、自己を没して事柄へ就けというウェーバーのこの主張に関する限りにおいては、問題は何もないのである。

問題が生じてくるのは、事柄に就くとして、それではどのように事柄に就いたらよいのか、どうすれば事柄に最も深く沈潜することができ、事柄がもっている生命を破壊することなく、それを生き生きと捉え尽くすことができるのかということなのである。ザッへへの就き方、そのための方法は如何、これが問題なのである。そしてこう問題を設定すると、この問題は自明なもの

では全くなくなってくるのである。

事柄への就き方が間違っているか、それが不十分であるとする、その結果は誤った、または一面的な結論となってしまうざるをえなくなる。ところがそういう研究者は、自己が誤った前提に立脚しているとは考えていないのだから、自己の得た結論を科学的に妥当な帰結として主張してくるのである。にもかかわらずそれは客観的には、あるいはより高い次元からは誤謬なのだから、このような立場は、科学の名の下に幻想を産出してくることになる。この類の幻想を科学の名の下に産出するということは、ウェーバー的な意味での世界の魔術からの解放の後においても、いくらでも起こりうることなのである。だからこの立場を、私は「魔術からの解放の再魔術化」とよんで特徴づけようとしているのである。そして「魔術からの解放の再魔術化」という立場こそが、ウェーバーのそれであるということ、このことを本稿において立証していこうとしているのである。

ウェーバーの合理化論に対して、私が強く抱かざるをえない第二の問題は次のものである。ウェーバーが宗教と魔術とを区別し、その上で彼の合理化とは宗教からの解放ではなくて、狭く魔術からの解放としてのみ捉えていたということは既に確認しておいた。ウェーバーのこの合理化論が狭きにすぎるとのではないかと、私は考えるのである。即ち宗教と魔術とを区別して、魔術だけが非合理的要素であり、従って魔術的要素を全面的に排斥したプロテスタンティズムは合理的宗教だと看做すウェーバーのこの見解は、宗教自体がもっている非合理的要素を看過することになっているのではないかと、私は考えるのである。

ウェーバーは『儒教と道教』において、儒教とピュウリタニズムを比較して次のように論じている。この主張がはなはだ問題なのである。「禁欲的プロテスタンティズムのきわめて特徴的な強烈な諸性質は、魔術を全面的に圧殺してしまったといってよい。聖礼典や信条という昇華された形式においてさえ、魔術の根絶は原則として徹底的におこなわれ、その結果、厳格なピュウリタンたちはあらゆる『迷信』Superstitionを一われわれの問題の立て方からすれば、およそ魔術的な性質の操作に対する信頼を一根源から絶滅するために、

愛する者たちの遺骸をさえ何らの形式もなしに埋葬させた。こうしたピューリタンのばあいにはのみ、現世を残るくまなく魔術から解放するということが *die gänzliche Entzauberung der Welt* が、徹底的に行なわれたと云ってよからう。このことは必ずしも、そこでは、今日われわれが『邪信』Aberglauben と評価するものが全然存在しなかったことを意味するものではない。魔女裁判 Hexenprozeß はニューイングランドでも盛んに行なわれていた。ところが、儒教のばあいには、魔術は現実に救済をもたらすものと考えて放置されたのに対して、ピューリタニズムのばあいには、およそ魔術的なものはすべて悪魔的と考えられ、ただ合理的・倫理的なもののみが、すなわち神の誠命にしたがう行為、それも神によって潔められた心情から発するもののみが宗教的に価値ありとされたのであった (7) と。

ウェーバーのこの指摘には私は驚愕せざるをえないのだが、ここでもウェーバーが世界の脱魔術化の完結はピューリタンによって成し遂げられたと主張しているこの点を、まずもって確認しておきたいのである。その上で、ピューリタンが救いの手段を魔術として全面否定したということが、はたして魔術からの完全な解放といえるのか否か、これが深刻な問題となってくるのである。先の引用文における問題と私が看做す点を指摘しつつ、魔術と魔女(術)という問題に迫っていきたい。

第一に、「迷信」Superstition と「邪信」Aberglauben との区別が、私には全く判らないのである。ウェーバーはピューリタンは迷信を全面否定したが、邪信には依然として取り憑かれていたと云っているのだが、しかし独語のどの辞典を調べてみても、Aberglauben には「迷信」とそれに類する訳語しか見出すことができないのである。だから私には「迷信」と「邪信」の区別の違いが全く判らないのだが、ウェーバーのいう合理化とは、邪信からの全面的な解放ではなかったということ、最低限確認しておかねばならないのである。

第二に、ピューリタンは救いの手段を魔術として全面否定したことは事実であったとしよう。しかしながらこのことは、ピューリタンにとってこの世における魔術的能力の存在そのものの否定、とりわけ悪魔と悪魔的能力の存在

の否定をも意味するものでは決してなかったのである。このことはウェーバー自身の、ピューリタンは「およそ魔術的なものはすべて悪魔的と考え」という一文が端的に明らかとしているのであって、この点では、ピューリタンもカトリックも、悪魔と悪魔の魔術的能力の存在ということは、等しく固く信じて疑うことはなかったのである。自らは魔術的手段を使用しないということは、世界における魔術的能力の存在を否定するということでは決してないのである。

と同時に、魔術と悪魔とを同一視しているウェーバーのこの一文は、はなはだ深刻な問題を内在しているのである。そしてこの同一視が、ニューイングランドで魔女裁判が盛んに行なわれたという深刻な事態を、プロテスタントのなした合理化の完結という偉大な世界史的業績の前には、とるに足りない事件であったとしてウェーバーが軽視するにいたったと、私には思われるのである。ニューイングランドの魔女裁判とは、1692年にマサチューセッツ州のセイラム村を中心にして生じた「セイラムの魔女裁判」とよばれるものである。それはマリオン・L・スターキーの著作の標題＝『少女たちの魔女狩り』が端的に示しているように、おぞましい、戦慄すべき魔女裁判だったのである。

以上、カトリックもプロテスタントも等しく悪魔の存在を認めたということが、魔女と魔女裁判と関係をしてき、魔術と魔女術 Witchkraft との関連と差異とも関係してくるのである。そこでこの問題を、魔女の二類型を区別することから考えてみたい。

魔女はどの社会においても、またいかなる時代にも存在したのであって、この普遍的現象としての魔女と、1600年をピークとするその前後3、4世紀間に、キリスト教国においてのみ生じた魔女裁判の嵐が吹き荒れた時代の魔女とは、明確に区別しておかねばならないのである。まず前者の普遍的現象としての魔女であるが、これは、森島恒雄氏に依拠して次のように特徴づけておきたい。「魔女は例外なしに女である。それも年老いた、醜悪な老婆である。年をくい、しわ枯れた老婆、あごは落ち、膝は曲がり、弓なりに杖にすがっては歩く。眼はくぼみ、歯は抜けて、顔のしわは深く、手足は中風でふるえ、

なにかぶつぶつぶやきながら通りを歩く。主の祈りは忘れても、悪態をつく意地悪な舌は、まだ失ってはいない⁽⁸⁾」と。

これが、孤独で醜悪で邪悪な老婆としての、普遍的に見出される魔女の典型的な姿だったのである。この魔女が迫害されたのは、彼女が魔女だったからではなくて、老婆が魔術的能力をもっていて、この魔術を用いて人を呪い殺し、農作物を枯らすといった悪事を行なうからだったのである。こうした魔女は世界のどこにでも、またいかなる時代にも存在していたのである。このように魔女とは、魔術を用いることのできる超能力者であり、しかも人畜と農作物に被害を加え、人々を苦しめるという魔女だったのである。だから古い普遍的現象としての魔女が弾圧され抑圧されたのは、魔術の力によって反社会的な犯罪を犯したからであって、いわば刑法的な犯罪一般に対する弾圧の一部にすぎなかったのである。ところがこの魔女観に、その後大きな変化が起こるのである。

即ち16～17世紀の魔女迫害のピークの頃になると、魔女は既に魔術との直接的関係を脱していたのである。つまり魔女の基本的な罪は、悪魔と契約してキリスト教の神を否定したということにあり、嵐をおこして作物に被害を与えたということや、隣人の赤ん坊を呪い殺したということにあったのではなかったのである。但しこのようなマレフィキア的な事実が裁判で認められると、法廷ではそれが悪魔との契約の証拠となった。悪魔と契約を交わしたのがゆえに、このような魔術的超能力を悪魔から付与されたと解釈されたのである。これが魔女狩りの嵐の吹きすさぶ頃の魔女観だったのである。それは最初の魔女観とは根本的に変わっているのである。従って魔女狩りの嵐が吹き荒れている時の魔女と魔女裁判の特徴は、次のようになっていくのである。

第一に、魔女となることができた者は、ただキリスト教徒だけであった。キリスト教徒が神を捨てて異端となり、神の敵の悪魔と契約するということは、キリスト教徒にしかできないことだからである。だから『魔女狩りという狂気』(アン・ルーエン・バーストウの著作の標題)は、キリスト教文化圏だけで生じたのである。それも暗黒の中世にではなくて、近代の初頭に、加えてヒューマニズムと合理主義の精神が溢れていたはずのルネッサンスという時

期に生じたのである。そして魔女と魔女術とを最悪の罪と看做すという点では、宗教改革という世界史的事件があつたにもかかわらず、プロテスタントとカトリックとの間には何の差異もなかつたのである。だから森島恒雄氏は、プロテスタントを断罪して次のように論じている。「プロテスタント—古い世界への『抗議者』—の運動を、先駆的な近代化運動とのみ素朴に考えていた私たちは、プロテスタントがいかに中世の奥深くに停滞していたかに今更のように驚くのである⁽⁹⁾」と。

第二に魔女術は、悪魔との契約という不可能なことを前提としているがゆえに、実際にはなしえない犯罪であつた。ところが法廷は次のような詭弁的論理を組み立てて、魔女術を犯罪に仕立てあげたのである。即ち世俗法廷でも教会法廷でも、隣人と魔女との不仲と同時に起こる隣人の側における不幸な出来事は、純然たる因果関係にあつたのである。つまり魔女が魔術を使ったのである。そしてこのような災いを起こす魔術的能力は、悪魔との契約によつてのみ獲得できるものに他ならないと詭弁的にも考えたのである。だからこの種の犯罪は、裁判官によつて発明されたものだったのである。

第三に、その罪があまりにも重く、かつまた罪の立証は不可能であつたがゆえに、1468年に魔女術は〈格別の罪〉、即ち通常の法規や保護条項には馴染まぬ罪と規定された。そして他の訴訟事例では決して認められない証拠が、魔女裁判では採用されたのである。幼い子どもたち、共犯者、偽証者、被破門者が、悪魔の集会、つまりサバトの開かれたことを証言し、容疑者がそこに参加していたと言明したのである。また容疑者の自供を強制するための拷問も認められたのである。認められたというよりは、ドイツでは実際には強く要求されたのである。

これが、宗教改革後において吹き荒れた魔女裁判と新しい魔女像とだったのである。この〈新しい魔女像〉は魔術との直接の縁を切り、悪魔との契約に犯罪の中心を移したのである。ところが〈悪魔との契約〉ということはいへないことだから、証拠を集めるためには、偽証、各種の拷問を行なうしかなかったのである。これが「汝の隣人を愛せよ!!」と説くキリスト教が、そしてキリスト教だけがなした残虐な行為であり、でっちあげの卑劣な犯罪

だったのである。だからフオイエルバッハは、キリスト教の残虐さを次のように厳しく断罪するのである。「信仰は処罰する。すなわち、愛や人道や理性に矛盾するすべての行為とすべての心術とは、信仰にふさわしい。キリスト教史上のあらゆる恐怖—これらの恐怖についてはわれわれの信仰深い人びとはそれらはキリスト教から出てきたのではないといっている—は信仰から発生してきたものだからキリスト教から発生してきたものである⁽¹⁰⁾」と。

以上、ウェーバーの合理化論の第二の問題性として論じてきたことを要約すると、次のようになる。プロテスタントは救いの手段を魔術として使用しなかったかもしれない。しかしながらこれまでに論じてきたことに基づけば、この点をもって合理化＝主知化＝理性化の完結と捉えるウェーバーの見解は狭きにすぎるのである。プロテスタントは魔術を使用しなかったとしても、その代わりに〈悪魔〉の存在と、〈悪魔と人間の契約〉による人間による魔術的能力の獲得という、存在してはいないから行なうことのできない行為をでっちあげて、無実の多くの人々を死刑に、それも過酷な火刑に処していったのである。こうした残虐な犯罪が近代の初頭に、欺瞞的にも正義の名の下にプロテスタントによってこそ狂気のごとくに敢行されたという事実を眼前にすると、合理化＝主知化＝理性化を魔術からの解放としてのみ捉えて、宗教からの離脱としては把握しないウェーバーの合理化論は、狭きに過ぎて中途半端だと断ぜざるをえないのである。

その上で、このような中途半端な合理化論を唱道するウェーバーの理論には、それを世界観としての理論ではなくて、狭く厳密な科学として扱われている彼の経験社会学に限定してみても、そこには科学では把握不能であるがゆえに非合理的要素であるという意味での魔術的要素が導入されているのではないか、さらに導入されているというだけではなくて、そこにおいて決定的な役割を演じているのではないかということ、これが、私が強く抱かざるをえないウェーバー合理化論の第二の問題性なのである。そしてこの側面も、ウェーバー社会学における「魔術からの解放の再魔術化」として検討していかなければならないのである。

- (1)Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in:Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, J. C. B. Mohr, 1963, SS. 94~95. 大塚久雄訳、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、157頁。なお大塚訳では Zauber が「呪術」と訳されているが、本論文のタイトルで統一するために Zauber には「魔術」という訳語をあてておいた。同様に「magischen Mittel」も「魔術的手段」と訳しておいた。この点は、以下の引用文でも同様である。
- (2)Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in:Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, J. C. B. Mohr, 1968, S. 594.
- (3)Ebd., S. 594.
- (4)Ebd., S. 591.
- (5)Ebd., S. 592.
- (6)G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Verlag von Felix Meiner, 1959, S. 11.
- (7)Max Weber, Konfuzianismus und Taoismus, in:Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, SS. 512~513. 大塚久雄・生松敬三訳、『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』、みすず書房、167~168頁。
- (8)森島恒雄、『魔女狩り』、岩波新書、11頁。
- (9)同書、177頁。
- (10)L・フォイエルバッハ、『キリスト教の本質』下、船山信一訳、岩波文庫、131頁。

二

ザッへ(研究対象)へ就けというウェーバーの主張は極めて重要な指摘であるということは、前章で確認しておいた。ウェーバーは合理化のことを Versachlichung (この用語は、これまで「即事象化」、「即物化」等々と訳されてきたが本稿では「物象化」と訳しておく)ともよんでいるので、この物象化という事態からウェーバーの合理化論をいま一度要約しておきたい。その上で、この要約のなかに事柄に就くということが内包している第一の問題を再確認し、その解決をめざすという順序で検討していきたい。

ウェーバーは前近代社会のことを「魔術の園」Zaubergarten とも称している

のであるが、この事態にあつては、事柄は神話的世界によって神秘的で非合理的な意味を付与されて、神話的世界の非合理的なヴェールのなかに深く埋没していたのである。それゆえに、事柄をそれ自体として科学の対象とすることは不可能だったのである。ところが前近代社会から近代社会へと転換する合理化＝物象化 *Versachlichung* の過程において、事柄 *Sache* は神話的世界の非合理的意味付与から解放されて、それ自体として直接に出現してくるのである。しかもこの事柄のなかには、非合理的な魔術的要素は何も含まれてはいないということは、既に確認しておいた。従つて事柄それ自体を直接に科学の対象とし、それを捉えることも可能となつてきているのである。

合理化としての *Versachlichung* を、ウェーバーはこのように看做していたと私は考える。だからこそ彼は、既に紹介しておいたことだが、晩年の講演で次のように論じていたのである。「こんにち、われわれはもはやこうした神秘的な力を信じた未開人のように魔術に訴えて精霊を鎮めたり、祈つたりする必要はない。技術と予測とがそのかわりをつとめるのである (1) 」と。つまり事柄それ自体は最早や非合理的要素を何も含んではいないのだから、また神話的世界による神秘的な意味付与のヴェールからも解放されて我々の前に直接に現れてきているのだから、欲しささえすれば、事柄を全面的に科学的に捉えることができ、そこに貫徹している法則も洞察することができるというのである。だから、今こそ事柄へ就けとウェーバーはいつているのである。

研究者は事実 (ザッヘ) に就くべきであつて、事実以外の何ものにも就いてはならないというウェーバーのこの主張は極めて重要なのであつて、この指摘がもつ貴重な意義は、どれほど評価しても評価しきれないのである。この点に関する限りにおいては、偉大な研究者であればみな意見が一致しているのであつて、ヘーゲルも、己れを忘却して事柄 (ザッヘ) へ従事すべきだと主張していたことは、前章で『精神現象学』から一文を引用して確認しておいた。

マルクスも、この点では全く同一であつた。マルクスに関しては、見田石介氏の次の主張を紹介することで代えておきたい。「このように分析が与えられた事実の分析であり、したがつて科学としての経済学はいつでも与えられ

た事実から出発するということは、つまり『概念』や定義や仮定、約束から出発することを認めない、ということである。マルクスがその科学的生涯のそもそものはじめから、もっとも排斥したものは、概念から出発してこれについてあれこれ思弁して何か深遠な哲学的なことを言っているつもりになっている学者である⁽²⁾」と。

見田氏は、マルクスもまた与えられた事実にもみ就き、この事実を分析しこそすれ、その前に何か概念や定義、そして約束事をつくっておいて、そこから出発するのではないといっているのである。だからこそ見田氏は、続けて次のようにも指摘しているのである。「概念ではなく、対象そのもの、事態そのもの、しかもそれがわれわれに現象する姿、すなわち与えられた事実が分析され、そしてそこにかくされている本質的なものがそこに見出されるのであって、頭のなかからカテゴリーが創造されるのではない⁽³⁾」と。

事柄、事実へ就けと主張するこの点に関する限りにおいて、さしあたりはウェーバー、ヘーゲル、マルクスの中に、何の差異もないということを確認することができるのである。だから事柄へ就けというウェーバーの主張自体は貴重な指摘なのであって、事柄を飛び越えたり、事柄から離れたりとすると、その結果は理論が必然的に空理・空論・ユートピアとなってしまふ以外にはなくなるのである。

事柄へ就けというウェーバーの主張の重要な意義をこのように確認しておいた上で、話をもとにもどして考えてみたい。これまでにのべてきたことに基づくと、一見すると次のようにいえるように思われるのである。第一に、科学の対象があらゆる魔術的要素と神話的世界から解放されて、直接にかつ赤裸々に現れてきた。第二に、研究者は全てのイデオロギー的偏見を排除し、自己を滅却してこの対象に直接に従事し、それにのみ深く沈潜している。従ってだからこそこのような研究上の成果は、最も厳密な意味での科学的業績ではあっても、それ以外のものではありえないのであると。

しかしながらそうではないし、以上のことから、いまのべておいたような結論をいとも簡単に引き出してはならないのである。実はその反対が正しいのである。反対とは、科学による幻想の産出ということであり、幻想であるが

ゆえに、科学の名の下による新たな魔術の産出ということである。だから私はこの事態をもって、「魔術からの解放の再魔術化」とよぼうとしているのである。即ち対象に就き、それを科学的に捉えるといっても、対象にはいかにしたら就くことができるのか、それも最も深く就くことができるのかということ、このことが必然的に問題となってこざるをえなくなるのである。そしてこの点をめぐって方法論、認識論が必要となってくるし、概念、理論の特性をどう捉えるのかということの検討も不可欠となってくるのである。こうした側面に対する検討を欠いた対象の把握というものは、事実の単なる記述であったり、直観的把握であったりする以外にはありえないのである。

いずれにしても、対象に就く、その就き方を教えてくれ、保証してくれる科学の方法と認識論とが必要となってくるのである。同様に、概念の特性をどう捉えるかということも、是非とも検討しておかねばならないのである。この点は、次のことを考えてみれば容易に理解しえることなのである。

さきほど見田石介氏は『資本論の方法』で要旨次のように主張していた。マルクスは概念や定義や仮定、約束事から出発するのではなくて、事実から出発し、この事実を読者の眼前で分析して、商品、価値、使用価値、資本等々の概念を確定したと。だからマルクスの場合には、事実からの出発と、この事実の分析とが先行し、その後に概念の確定が続いているのである。ところが、ウェーバーではそうではないのである。彼においては、諸概念の一覧表とこれらの概念の定義とが、従って約束事が先にきていて、その後にこれらの概念を用いた現実分析が続いているのである。

例えばウェーバーの『経済と社会』の冒頭部分、即ち第一部第一章は「社会学の基礎概念」となっていて、『経済と社会』で用いられる社会学の基礎的諸概念が定義されて示されている。第二章は「経済行為の社会学的基礎カテゴリー」となっていて、経済学的諸概念の定義が長々と論じられているのである。従ってこの二つの章は、諸概念の定義が、だからそう約束してくれという約束事がだらだらと続いていて、そう約束せざるをえない根拠は何も示されてはいないのだから、面白くはなく、ひたすら退屈な章となっているのである。それゆえウェーバーの場合には、事柄へ就いて事実を研究する前に、

諸概念の一覧表が前もって用意されているのである。だからこれらの諸概念は、思惟の先験的自発性を強調したカントの場合と全く同様に、「先験的」transzendental ということとその基本的特質としているのである。ウェーバーは、方法的側面においてはまことにカント主義者であったのである。

概念の特性とその構成とに関して、マルクスとウェーバーの間にはこのような巨大な差異があることを確認しておかねばならないのである。そして両者の間のこの差異は、ザッヘへの就き方に関する深刻な相違をマルクスとウェーバーとの間に与えることになっているのは当然のことなのであって、それだけにザッヘへの就き方に関しては、前もって概念、理論の特性をも慎重に検討しておかねばならないのである。

(1)Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 594.

(2)見田石介、『資本論の方法』、弘文堂、昭和44年、13～14頁。

(3)同書、14頁。

三

対象に就くとしても、その就き方を教えてくれ、かつ保証してくれる科学の方法、認識論が必要となってくるということは前章で確認しておいた。この点では、この就き方を直接に教えてくれるような主張または理論というものは、ウェーバーには存在してはいないのである。彼はただ以下のような、道徳的説教に近い指摘をおこなっているだけなのである。

ウェーバーは「客観性」論文で、「面白くない事実や生活の現実がその冷酷さのままにみようとされない場合ほど、科学の関心が長きにわたってみじめにも捨てられたことはないのである⁽¹⁾」と言及している。つまり自分の立場にとっては不利となり、あるいは自己の理論を否定してしまうことになるような事実、また眼をそむけたくなるような残酷な事実、こうした事実を無視したり、それから眼をそらしてはならないといているのである。まことに

その通りだと考えるが、しかしながら事柄への就き方に関しては、この指摘は何事をも教えてはくれないのである。

ウェーバーは『社会学・経済学の「価値自由」の意味』において、次のように論じている。「しかし、こんにち、学生が講堂においてなによりもまずかれらの教師から学ぶべきであろうことは、第一に、あたえられた課題を率直になしとげることに甘んじる能力、第二に、事実を、しかも個人的に不都合な事実をこそ、なによりもまずいったん認めること、そして、その事実を、その事実にたいする評価的な態度決定から区別すること、学生自身の人格を事柄 (Sache) の背後にしりぞかせること、したがってまた、なによりもさきに、じぶんの個人的な好みや感じや、その他の感情を要求されてもいないのに誇示したいという欲望を抑制することである (2)」と。

ここでもまた、個人的な人格的要素を抑制して、その意味で自己を滅して事柄に就けということがいわれているだけであって、それでは事柄にはいかにしたら就くことができるのかということに関しては、何事も論じられてはいないのである。また事実の確定と、この事実に対する評価的態度とを厳密に区別するべきだということが強調されてはいるが、事実をいかにすれば確定することができるのかという点に関しては、ここでも何事も語られてはいないのである。

ウェーバーは『宗教社会学論文集』の序言でも、次のように指摘している。「今日の流行や作家熱は、専門家を無視するかあるいは、『直観的に捉える人びと』の下働きに格下げしたりすることができるように考えがちである (3)」と。ウェーバーは、科学的専門家と「直観的に捉える人びと」とを対置させているのだから、直観に従事する人間とは、科学的専門性とその成果とを否定する人間、従って知性を犠牲に供するディレッタントのことである。その上で彼は次のように続けている。「その他たいていのばあい、多く『直観』を云々するのは、対象から距離をたもとうとする醒めた態度を失っているのを隠そうとしているだけのことで、人間に対する同じような態度と同様、批判されねばならない (4)」と。

ここでもウェーバーは直観主義に反対して、対象に就くべきだというのだが、

そのためにも対象にのめり込むのではなくて、対象から距離を保つ醒めた態度が是非とも必要だということである。対象を研究するためにも一例えば住民運動の経過を住民運動を強く支持する立場から研究するとして一、この研究対象にのめり込むにではなくて、それから一定の距離を保ち、住民運動の失敗も成果も冷静にみつめていく、またそこから貴重な教訓を引き出してくることが必要なことは、当然のことなのである。このことは十分に認めるのだが、しかし距離を保ちつつどのように対象に深く就いたらよいのか、このことについては何事も論じられてはいないということ、ここでも確認せざるをえないのである。

最後にウェーバーは『職業としての学問』においても、次のように言及していた。「このような時代の宿命に男らしく堪えることのできないものに向かっては、つぎのようにいわねばならない、かれはむしろだまって、つまり人がよくやるように背教者であることを人々に吹聴して歩くことなく、ただ率直に、またかざり気なく、むかしからの教会の広くまた温かくひろげられた腕のなかへ戻るがいい、と。それはべつにかれにとってむずかしいことではあるまい。どの道かれは『知性の犠牲』を捧げねばならないのであって、これはかれとして避けえないことなのである。われわれはかれがそうしたからといってかれをとがめるところはしないであろう。なぜなら、こうした宗教上の無条件の献身のためになされる知性の犠牲は、道徳的という点では、かの率直な知的廉直の義務の回避とは若干ことなるものだからである (5)」と。

ここでは知性を犠牲に供することを厭わない者は、教会へ行けといわれているのである。教会とは、非合理にも拘わらずではなくて、非合理なるが故に我、信ずという、進んで知性を犠牲とする場なのである。他面、事柄へ就くことこそが、知的廉直の義務を守る立場だとウェーバーはいうのだが、ここでも事柄への就き方、従って知的廉直の義務の守り方については、何事も言明されてはいないのである。

以上に論じてきたことで確認しておきたいことは、ウェーバーはザッへへ就けとしきりに強調するのだが、その就き方に関しては、この点を必ずしも明らかとしてはいないということなのである。ところが対象への就き方に関し

ては、ヘーゲル論理学が最も参考となるのである。ヘーゲル論理学は三巻からなっており、第一巻は有論であり、それは直接的認識ともよばれ、そこで扱かれているカテゴリーは、質と量と、両者を総合した度量とである。第二巻は本質論であり、第三巻は概念論であって、両者は媒介的認識ともよばれている。

ヘーゲル論理学は、科学的認識で普通に用いられているカテゴリーを全て順番に配列して、それらを批判的に吟味しているのだが、これらのカテゴリーの配列は、低い認識から高いそれへという、対象に対する認識の深まりを基準とし、それに基づくカテゴリーの配列となっているのである。だから認識しようとしている対象はいつも同一なのだが、各々の認識段階のどこに位置するかによって、対象は同一であっても、それは全く違って見えてくるのである。だから対象への就き方に関しては、まさしくヘーゲル論理学が教えてくれるのである。それも対象への単なる就き方ではなく、より深い就き方に関しては、ヘーゲル論理学から学ぶ以外にはないのである。

以上のことから、次のことを押さえておきたい。第一は、質というカテゴリーはヘーゲルでは有論に属しており、それゆえ最も低い認識段階にあるものだったということなのである。第二に、ところがヘーゲルでは最低の認識論的段階に属するカテゴリーである質を、ウェーバーは社会科学的には最高のそれと看做し、対象の質的特性を捉えることをこそ、社会科学が把握すべき最高の目的と考えていたということである。

ウェーバーは「客観性」論文で「社会科学において、我々がとりあげる問題というのは、現象の質的な色合いなのである⁽⁶⁾」と指摘して、社会現象を質的に捉えることを強調するのである。『プロ倫』でも次のように論じている。「われわれが確認しようとしているのは……、ただ、問題の『精神』（資本主義の精神のこと—引用者）の質的形成と全世界にわたる量的拡大のうえに宗教の影響がはたして、またどの程度に与って力があつたかということ⁽⁷⁾」であると。ここでも、質と量とが強調されていることを確認することができるのである。

その上でウェーバーは、社会現象の質的特性を捉えるということは、この対

象の唯一無二の個性、無比的事態を掴まえることだといってくるのである。だからウェーバーとリッカートの著作においては、次のような表現を頻繁に見出すのである。「一回的な特殊的現実」、「他と取りかえのきかないもの」、「無比的なもの」、「特殊的なものや一回的なもの、かくしてもつぱら現実的なもの」、「具体的で個性的な、それゆえ唯一無二の形態」等々がそれである。

ところが物事を質的に捉えるとはどういうことなのかということについては、対象の質的把握を強調するウェーバーではあるが、奇妙なことに、彼はいま論じておいたこと以上には一切なにもものべてはいないのである。ウェーバーは『ロッシャーとクニース』で、「論理的な研究にとっては、『自明なもの』は全くなにひとつ存在しない⁽⁸⁾」といていたにもかかわらず。反面、質と量について深くて徹底的な考察を加えたのは、ヘーゲルである。その量は、膨大な彼の論理学の三分の一にも及ぶ。即ち質と量とは、検討する必要もない自明なカテゴリーであるのではなくて、吟味と慎重な分析とを必要とするそれなのである。また質と量とについては、ヘーゲルから学ぶ以外にはないのである。

ところでヘーゲルに従うと、対象を質的に捉えるということは、次のような立場なのである。質的に異なる「或るもの」(Etwas)と「他のもの」(Anderes)とがあって、その上でこの両者を比較するのである。その場合、比較には、質的比較とは根本的に異なるいま一つの立場があることを、質的比較に独自の特徴を洞察するためにも、前提的に知っておかねばならないのである。それは次のものである。

基礎、基体または質料を同じくした上で、形態的差異をも示している「或るもの」と「他のもの」を比較する場合がそれである。例えば労働は、いつの時代、どのような社会においてもなされるし、行なわれねばならない。しかしながら労働は、資本制社会でなされると賃労働、封建社会では賦役労働、奴隷制社会では奴隷労働という、異なった形態規定性をとるのである。

このように、基礎、基体、質料が同じ労働であって、その上で賃労働、賦役労働、奴隷労働を比較して、それぞれの労働の差異を形態的側面において捉えていくという、こういう比較の方法が一方に存在しているのである。マル

クスが『資本論』で次のように論じているのはこの比較の場合である。「夫役労働では、自分自身のための夫役者の労働と領主のための彼の強制労働とは、空間的にも、時間的にも、はっきり感性的に区別される。奴隷労働では、労働日のうち、奴隷が自分自身の生活手段の価値を補填するにすぎない部分、したがって、彼が実際に自分自身のために労働する部分さえも、彼の主人のための労働として扱われる。彼のすべての労働が不払労働として現れる。その反対に、賃労働では、剰余労働または不払労働さえも支払労働として現れる。奴隷の場合には所有関係が、奴隷の自分自身のための労働を隠蔽し、賃労働の場合には貨幣関係が、賃労働者の無償労働を隠蔽する⁽⁹⁾」と。

いま一つ。宗教一般という共通の基礎、基体があって、その上でその特殊な諸形態として、キリスト教、仏教、儒教、ヒンズー教、イスラム教等々を位置づけ、各々を比較してそれぞれの形態的差異を捉えていくような比較、この場合もそうなのである。

この比較は、ものごとを質料と形態規定性、または形相、形式との媒介的統一において捉えていく立場であって、アリストテレスとマルクスとが常用した比較の方法なのである。形式、形相、形態規定性は、それだけで存在することはできず、その担い手となる基体(Substrat)、または質料(Materie)が必ずなければならないと、アリストテレスとマルクスとは考えたのである。

この比較の方法がきわめて重要であるということは、次の事例を考えてみれば、即座に理解しえるのである。その第一は、資本主義的生産と生産一般とを分離することができない場合である。生産一般は、どの時代、いかなる社会においても必ず行なわれねばならない。しかしながら生産は、生産一般という具合に抽象的になされているのではなくて、様々の形態規定性が付与されて、現実には封建的生産、資本主義的生産、社会主義的生産として、その形態的差異において行なわれているのである。ところが古典派経済学の理論的頂点を極めるD・リカードウは、資本主義的生産と生産一般とを分離して、両者を区別することが全くできなかつたのである。ということはリカードウにおいては、資本主義的生産は生産一般であり、生産の唯一無二の絶対的形態であり、その意味で人為的ではない自然な形態として捉えられることにな

ったのである。だから資本主義的生産の歴史性と相対性、従って他の生産形態もありうるということは、リカードウにおいては、完全に看過されてしまったのである。

第二の事例は、キリスト教と宗教一般とを分離できない場合である。この時には、キリスト教だけが宗教一般と看做されることとなり、それゆえ他の諸宗教は邪信か迷信ということになってしまい、それらは打倒され、否定されるべき対象でしかなくなるのである。

以上の二つの事例に基づいて説明してきた、質料と形式、または形態規定性とを区別することのできない捉え方の根本的欠陥については、マルクスが『哲学の貧困』で次のように批判している。「経済学者達は一つの奇妙なやり方をする。彼等にはただ二種の制度—人為的なそれと自然的なそれ—しか存在しない。封建の諸制度は人為的な制度であり、ブルジョアジーの諸制度は自然的な制度である。彼等はこの点で神学者に似ている。彼等もまた二種の宗教を認める。彼等の宗教に属さない宗教は人間の発明したものであるが、彼等自身の宗教は神から出たものである⁽¹⁰⁾」と。

対象をこのように比較する立場が一方に存在しており、この比較の仕方はきわめて重要だということを確認しておいた上で、次に、これから問題としていきたい対象に対する、「或るもの」と「他のもの」に対する質的比較ということに論点を移していきたいのである。

(1)Max Weber, Die » Objektivität « sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, SS. 154.

(2)Max Weber, Der Sinn der » Wertfreiheit « der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 493.

(3)Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Einleitung, J. C. B. Mohr, 1963. S. 14. 大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房、『マックス・ヴェーバー、宗教社会学論選』、26頁。

(4)Ebd., S. 14. 同訳書、27頁。

(5)Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, SS.

612～613.

(6)Max Weber, Die » Objektivität 《sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 173.

(7)マックス・ウェーバー、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波文庫、135～136頁。

(8)Max Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 3.

(9)カール・マルクス、『資本論』、新日本出版社版、919～920頁。

(10)カール・マルクス、『哲学の貧困』、山村喬訳、岩波文庫、132頁。

四

本章でとりあげる対象に対する質的比較というのは、基礎、基体、質料を同じくしたものの、にもかかわらず、形式、形態規定性の側面において差異を示しているものの間の比較ではないのである。そうではなくて、或るものと他のものとの間に共通の基礎があるか否かにかかわりなく、或るものと他のものを全体として取り上げて、それらを相互に比較していく立場なのである。

前章の比較は、質料という同一の基礎、基体があつて、その上で形式上の差異を捉える立場であつて、対象を質料と形態規定性との媒介的統一において把握する見地であつた。ところが対象に対する質的比較においては、質料または基体と形態規定性とは、未分離なままに癒着しているのである。従つて物事の何であるかを明示する規定性は一重であり、それゆえ直接的なのである。この点については、見田石介氏が次のように指摘している。「質的規定は、二つ以上の規定の統一ではなく、単一の規定そのものが質であり、したがつて基体と分離しえる規定ではなく、基体と一つになっているのが質的規定である⁽¹⁾」と。ヘーゲルが質という認識論上のカテゴリーを有論に、それゆえ直接的認識に含めていた根拠は、ここにこそある。

以上、質的比較とは、一重の、それゆえ直接的な規定に基づいて、或るもの

と他のものとの区別するのである。この比較によって、或るものにはあって他のものにはない特徴をみつけたが、しかも単に他のものにはない特質というだけではなくて、この「特質」(Eigenschaft)によって、或るものを他のものから鋭く区別し際立たせる「規定」(Bestimmen)、これが或るものの「質」(Qualität)なのである。例えば砂糖は、塩とか唐辛子と対比すれば、その甘さという特質によって際立っている。だから砂糖の質といえはその甘さということになり、逆に塩と唐辛子の質といえ、その苦さと辛さということになるのである。

このように質とは、或るものを他のものから鋭く区別し際立たせる規定だと押さえた上で、ヘーゲルは質について次のように論じている。「質はその否定性のゆえに(その苦惱 Qual のゆえに)、他のものから自分を区別し、自分を確立するのであって、一般に自分自身における不安 Unruhe であるが、この不安のために闘争を通じて、はじめて自己を産み出すとともに、自分を維持するものである⁽²⁾」と。

つまり質あるものは、他者に対して自己を際立たせて他者を否定してしまい、そのことによって出る杭は打たれるがごとくに他者との間に闘争がおこり、だから質あるものは苦惱であり不安だといっているのである。しかしこの苦惱と不安にもかかわらず、付和雷同して自分を失うことなく、独自で独得な存在としての自己を維持するもの、それが質あるものだとヘーゲルはいつているのである。だから対象を質的に捉えるということは、この類の比較を通して或るものに特有の規定を見出し、この独自の規定によって或るものを特徴づけることなのである。

その上で、この質的比較にも二段階がある、より低い段階と高いそれとがあるということも、是非とも押さえておかねばならないのである。第一段階では、或るものは諸々の他のものから、従って他者一般から区別されているのである。この段階では、或るものは諸々の他のものと併存しており、諸々の他のものから漠然と区別されているだけであって、或るものと他のものとの間には、両者を鋭く区別する明確な「限界」(Grenze)は、未だ現れてきてはいないのである。この点をヘーゲルは次のようにのべている。「或るものと他

のもの(Etwas und Anderes)。両者は、はじめは互いに無関係にある。他のものも直接に定有するものであり、一個の或るものである。それで、否定は両者の外部にある⁽³⁾」と。

即ち或るものと他のものとの区別の第一段階では、両者は相互に無関係、無関心に併存しているのである。だから両者の区別、つまり否定は、両者とは異なる第三者としての研究者が双方を比較して、この対照のなかから見出してくる差異にすぎないのである。或るもの自身が、他のものから自己を際立たせる規定を自ら示し、そのことによって自己の存在を鋭くアピールしているのではないのだから、第三者としての研究者が両者を比較して、この対照のなかから双方の差異を抽出してくる以外には、区別をみつけることができない段階が、質的比較の第一段階だとヘーゲルはいつているのである。

その場合、確認しておかねばならないことは、次の二点である。第一に、対象に対して質的把握を行なう限り、比較一般の視点が必ず登場してこざるをえないということである。第二に、或るものと他のものとの比較して、或るものの規定として何を抽出するかは研究者の観点次第なのであって、同じ対象を扱っていても、研究者がとり出す規定は、各々によって異なってくるといことなのである。このこと、とりわけ後者を、前近代社会—近代社会の特質を、各々の研究者がどう特徴づけていたかという点を手掛かりとして確認しておきたい。

テンニエスは『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』において、ゲマインシャフト、従って前近代社会では、社会の成員間の自発的で自由な意志の相互肯定に基づく、自然で結合的な社会関係が優越していたと看做す。あるいはゲマインシャフトは、おのずから出来あがったものとして自然の産物であり、「持続的で真実な共同生活」だとも特徴づけていたのである。他方でテンニエスは、ゲゼルシャフト、つまり近代社会を、「文化的あるいは人為的な統一体」、一時的にして偶然的な、外見上の共同生活であり、機械的な集合物、味気ない人工物でしかないと捉えていたのである。

テンニエスは、前近代社会と近代社会とを、このように対比的に特徴づけていたのである。要するに、近代的ゲゼルシャフトに対する前近代的ゲマイン

シャフトの優位性を唱える、新明正道氏のいうところの「ゲマインシャフト論」を主張していたのである。

ウェーバーが、前近代社会を魔術の園が支配する非合理的な状態、自然のままの事態と規定する一方で、近代社会を魔術から解放された合理的で理性的な状態、固有法則性が貫徹するザッハリッヒな没人間の事態と看做していたことは、周知のところである。彼はまた前近代的「自然人」の人格類型を、「人格的生のほのぐらい未分化の植物的低層」と特徴づける一方、この人格類型は壮大な規律による厳しい訓練を受けて、目的合理的に、また価値合理的に行為することのできる、体系的にして首尾一貫した近代的人間類型の人格へと転換したとも捉えていたのである。

そして人格類型のこの転換という点に関する限りにおいて、ヘーゲルもウェーバーと奇妙なまでに同一の立場をとっていたのである。ヘーゲルは『歴史哲学講義』において、歴史の結果ではなく、そこから歴史が始まるものとしての、従って歴史の出発点という意味での自然状態を「第一の自然」(erste Natur) とよび、この「自然状態とは、むしろ、不法と暴力と手に負えない自然衝動と非人間的な行為と感情の状態です⁽⁴⁾」と特徴づけていたのである。その上でヘーゲルは、世界史の展開とは「野放図な自然のままの意図を訓練して、普遍的で主体的な自由へといたらしめる過程です⁽⁵⁾」と続けてもいたのである。即ち自然人がそれに身を委ねていた衝動、本能、感覚、感情、恣意は、強力な規律によって訓練されて抑制され、責任ある首尾一貫した主体的人格へと造り直されねばならなかったと指摘されているこの点において、ヘーゲルとウェーバーとが見解を等しくしていることが、確認できるのである。

また「自然」という用語の意味が、テンニエスとヘーゲル、ウェーバーとは全く異なっているということも、洞察しておかねばならないのである。テンニエスでは自然とは、「人為的」の反対として、だから人為的でない、不自然でない、従ってあるべき本来的な状態という意味で用いられているのである。これに反してウェーバーとヘーゲルとでは、自然状態とは、人間によって手が加えられていない状態、だから歴史の結果ではなく、その出発点とい

う意味においてのみ使用されているのである。

最後にマルクスに関してだが、『経済学批判要綱』のなかの通常「世界史三段階論」とよばれている彼の見解だけを紹介しておきたい。「人格的依存関係（最初はまったく自然生的）は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性はごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する。物的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は第二の大きな社会形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される。諸個人の普遍的な発展のうえに、また諸個人の社会的力能としての彼らの共有的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす⁽⁶⁾」がそれである。

これは、人格的依存か、または人格的には独立しているが物的には依存しているか否か、その上でさらに、人格的に独立した諸個人の社会的結合によって、物的生産体制を社会的に統御することが可能となっているか否かという観点で世界史の三段階を比較したものであって、それは比較一般の観点に立った対象に対する質的把握なのである。その意味で、マルクス研究者からはこの世界史三段階論は、マルクスの世界史認識の広さと深さとを示す画期的な見解だと看做されているにもかかわらず、それは、対象の内部構造とこの構造の運動法則の把握に肉迫することのない、だから社会の表面的な把握なのであって、これは、対象に対する質的洞察の典型的な一事例なのである。だからそれは、画期的な世界史の認識といったものでは決してないのである。但しこの点はともかくとして、前近代—近代—ポスト近代に対して、質的比較の観点からするこのような独自の見解が、マルクスにも存在していることを確認することができるのである。

前近代社会と近代社会とを各々の研究者が質的比較の観点からいかに特徴づけていたかを考察してきたのだが、ここから洞察しておきたいことは、質的規定の確定における次のような問題性である。第一に、或るものと他のものを比較して、或るものを他のものから顕著に区別し、鋭く際立たせる規定が或るものの質だといっても、この質的規定をどこに、また何に求めるかは、

研究者によりそれぞれ異なっており、だから質的規定の確定においては、研究者の主観が大きく左右するということである。

第二に、だから質的規定性とは、極めて主観的なものだということである。つまり対象に対する質的把握では、研究者の主観的判断に適合する規定は採用されても、他のそれは排斥されるという偶然が作用するのである。この点は前近代社会と近代社会の特質を、多くの著名な研究者が、いかに様々に異なる側面において見出していたかという点において確認しておいた。だからこそ、この質的把握の問題性に言及して、見田石介氏は次のように指摘していたのである。「直接的認識から模索的にあるものの質を規定する時は、われわれの質と考えるものが、本質と合致するかどうかこれは疑問であり、偶然に委ねられている⁽⁷⁾」と。

以上が、対象に対する質的比較の第一段階である。その上でヘーゲルにおいては、質的比較の第二段階がくるのである。第二段階とは次のような事態である。他のものとか、他のもの一般というのは漠然としている。しかしながら或るものをそのものとしている規定を鋭く限定していくと、事態は全く変化してくるとヘーゲルは考えるのである。点はそれに独自の限界を有し、限界の彼岸には他者一般ではなくて、自己に固有の他者である線を伴う。同様に線はその彼岸に面を、面は立体をもつ等々。即ち或るものは、その質的規定性のゆえに、他のもの一般をではなくて、自己自身の質的対極者、「自己自身の他者」を限界の彼岸に伴ない、両者はこの限界を隔てて鋭く対立することになるのである。

この第二段階については、ヘーゲルは次のようにのべている。「或るものといえば、われわれはすぐ他のものを思いつく。そしてわれわれは或るものだけではなく、他のものもまた存在することを知っている。しかも他のものとは単にそうしたものではない。或るものは他のものなしにも考えられるようなものではなく、或るものは即自的にそれ自身の他者であり、或るものの限界は他のものにおいて客観的となる⁽⁸⁾」と。

このことから理解できることは、第一に、媒介性を排除する直接性の次元に留まり、漠然とした規定性ではなくて、鋭く限定された質的規定によって対

象を捉えようとする限り、ヘーゲルが指摘していた限界が常に介在してきて、この限界を隔てて或るものと、それに質的に対極するこの或るものに固有の他者、その質的対極者が現れてくるということである。第二に、或るものとそれ自身の他者との間で、限界を隔てて、相互を否定しあうという鋭いアンチノミー的な緊張関係が生じてくるということである。そしてこの点で、ウェーバー社会学の多くの諸概念が、質的に対極する一対の諸概念の組み合わせから構成されていることを強く想起すべきなのである。

この二律背反的な対概念の典型的事例こそが、合理—非合理の対概念なのである。ウェーバーが前近代社会を非合理性の支配する「魔術の園」と特徴づけ、近代社会をその対極として、脱魔術化の過程の完結をみた合理的社会と看做していたということは、既に何度も確認してきた。のみならず合理性の支配する近代社会においても、そこでは一元的に合理性が貫徹しているのではなくて、固有法則性が貫徹している非人格的な物象的世界に対しては、神秘的な非合理的背後世界が対極的に対置されるのである。ウェーバーは「神秘的体験の言いあらし難い内容は、神から解き放たれた世界のメカニズムとならんで、ただ一つなお可能な彼岸として…背後世界の王国として、残存することになる⁽⁹⁾」と論じているのである。従ってウェーバーにおいては、継時的にも同時的にも、合理性概念の設定に対しては、必ず非合理性に関わる概念が対極的に構成されるか、随伴することになっているのである。

このように鋭くアンチノミー的に対立する一対の諸概念の組み合わせは、ウェーバー社会学においていくらでも見出すことができる。「形式合理性」と「実質合理性」もその一つである。この両概念の二律背反的關係については、ウェーバーが「原理的には、いかなる事情があってもこの両者はあいられないものである。なぜなら、貨幣計算の形式合理性は、それ自体としては、実物財の実質的な分配については何も述べることがないからである⁽¹⁰⁾」と論じているのである。

また結果を重視する「目的合理的行為」に対しては、結果を度外視して行為自体に価値をおく「価値合理的行為」が対極的に構成される。そしてそれらを政治家のあるべき倫理として表現すれば、「責任倫理」と「心情倫理」との対極的

な対概念が構成されるのである。

支配の諸類型に関しても、事情は同一である。伝統的な家父長制的支配とザッハリッヒな官僚制的支配とは、非合理的支配と合理的支配の典型として、対極的に対置される。その上で両支配類型は、その存立基盤を日常的領域にもつものに対して、カリスマ的支配は非日常的領域、またはそのような時期に存立基盤をもつと指摘されることによって、日常性—非日常性という、いま一つのアンチノミー的対概念が構成されるのである。

以上、対象に対するウェーバーの把握の仕方が、従ってザッへにつくその就き方が質的だということを確認してきた。続いて、認識論的観点からみた質的把握の問題性を、章をかえて検討していきたいのである。

(1)見田石介、「『資本論』における実体と形態」、『見田石介著作集』第三巻、大月書店、13頁。

(2)G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Werke 5, Suhrkamp, SS. 122.

(3)Ebd., S. 125.

(4)G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Philipp Reclam Jun, SS. 88~89.

(5)Ebd., S. 168.

(6)Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Dietz Verlag, 1974, SS. 75~76.

(7)瀬木健、「直接的認識のカテゴリー」、『唯物論研究』第62号、昭和12年、932~933頁。瀬木健とは、見田石介氏の戦前のペンネームである。

(8)G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke 8, Suhrkamp Verlag, 1980, SS. 197~198.

(9)Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Einleitung, in: Gessammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, J. C. B. Mohr, 1963, S. 254. 大塚久雄・生松敬三訳『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』、みすず書房、60~61頁。

(10)マックス・ウェーバー、『経済行為の社会学的基礎範疇』、富永健一訳、中央公論社、『世界の名著』50, 360頁。

五

対象に対する質的把握の第一の問題点は、他の生産形態、または他の社会形態との間に、何らの共通性も持たない唯一無二の無比的事態、個性的状態こそが現実であり、従ってこの質的個性を捉える科学こそが、最高度の科学としての「現実科学」だと看做す見解に至り着くという問題である。質的比較というものは、基礎、基体、質料を同じくしたものの、にもかかわらず形態的差異をも示している二つの事態の比較ではないのだから、必然的にそうならざるをえないのである。

この点で、既に言及しておいたことだが、ウェーバーとリッカートとが次のような表現を頻繁に用いていたことを、いま一度強く想起しておくべきなのである。「一回的な特殊的現実」、「他ととりかえのきかないもの」、「無比的なもの」、「特殊的なものや一回的なもの、かくしてもつばら現実的なもの」、「具体的で個性的な、それゆえ唯一無二の形態」等々がそれである。しかしながら、ウェーバーに特有なこのような主張がでたらめであることは明らかであろう。第一に、いかなる社会であろうとも、生産は使用価値生産という一面を共通にせねばならないのであって、そうでなければ、生産物を消費することも不可能となる。第二に、社会の総需要と総供給とは、また生産財生産の第一部門と、消費財生産の第二部門とは必ず均衡せねばならないという生産の永遠の自然法則は、どのような歴史的差異と、この法則が実現する形態上の相違にかかわらず普遍的に貫徹しているのである。この法則を無視して生産を続ける社会ははなはだ不経済に生産をしているのであって、そのような社会は、必ず崩壊せざるをえないのである。

対象に対する質的把握の第二の問題性は、或るものと他のものを比較して、或るものの特性を抽出してくるといっても、摘出された規定、特質は、バラバラと列挙され、羅列されるに留まるということである。

ウェーバーは近代資本主義を、計算(資本計算)の合理性、簿記の合理性、家計と経営の分離、合理的労働組織の存在、利得欲の合理的・倫理的抑制、しかし「正当な利潤」の場合には、その飽くなき無限大的追求といった諸規定を

抽出し、それらを示すことによって特徴づけてはいる。ところがこれらの特質はバラバラと羅列されているだけであって、これらの規定は相互にどのように関連しているのかということ、この関連を捉えて資本主義経済の内部構造を解明するという試みは、何一つとしてなされてはいないのである。

しかしながら資本主義経済は、内部に構造をもち、様々の諸側面、諸契機間の相互前提的關係からなっている有機的総体なのである。資本主義経済は生産過程からのみなっているのではなく、流通過程があり、流通過程で商品が売れるから、実現された価値を配分する分配過程もなければならず、分配された価値で商品を購入し、それを消費することもできるのである。この消費過程があるから、生産を再度行なわねばならないのである。資本にも、産業資本のみならず商業資本、利子生み資本、近代的土地所有もあり、それらが他者の前提となり、また他者を自己の前提として、それらの間で剰余価値を相互に分割しているのである。産業資本にも千差万別なそれがあり、社会の様々な需要に対応するようにそれらは配分されて、相互に均衡を保たねばならず、また消費財生産の第二部門と、それに生産財を供給する第一部門との間も均衡せねばならないことは既述しておいた。つまり個別産業資本は、このような相互の絡み合いという構造的事態のなかにあるのである。

資本主義経済とは、このように内部に構造を有している有機的総体なのである。だから資本主義経済のこの内部構造を掴まえることこそが重要であるのに、質的把握ではそれは洞察されず、構造を捉えようという試みさえも存在してはいないのである。従ってこの点は当然のことなのだが、構造を掴まえていないから、この構造の運動法則も把握されることはなく、この構造が運動のなかでいかに構造自体を変化させているかというこの点の考察も、必然的に全面的に欠落することになるのである。

質的把握では、こうした側面に対する洞察は全面的に欠落して、他の生産体制にはなくて資本主義経済にある諸特質が抽出されて、バラバラと羅列されているにすぎないのである。このように事柄を質的に捉えるということは、対象を外面的に比較して、そこから或るものの特質を抽出し、この規定によって或るものを特徴づけるという、きわめて皮相的で表面的な立場でしかな

いのである。

質的把握の第三の問題点は、それが媒介性を排除する直接的認識の立場であるから、その主張は、証明を欠いた断定的なものとならざるをえないということである。証明とは、或るものを他のものによって説明することであって、だからそれは媒介的認識なのである。質的把握のこの欠陥はきわめて深刻な問題なのであって、それゆえこの点を、近代資本主義に対するウェーバーの規定に手掛かりを求めて検討しておきたい。

ウェーバーは、「資本主義はたしかに、持続的かつ合理的な資本主義的経営という姿をとっておこなわれる利潤の追求であり、繰返しおこなわれる利潤の追求あるいは『収利性』の追求だということである。資本主義とよばれる以上、利潤の追求であるほかはないからである⁽¹⁾」と論じている。

資本主義に対するこの特徴づけは、十分なものとはとても思われぬが、しかし間違っているともいえない。なぜならば、近代的資本主義経営の目的は、利潤の極大的獲得ということであって、それ以外ではないからである。しかしながら問題は、近代資本主義は利潤の獲得を自己目的としているということを確認するだけではなくて、さらに進んで、この利潤はどこで何を根拠としていかに発生してくるかということを経験的に解明することなのである。この点を考察して確定された利潤概念こそが、科学的概念であることはいままでもあるまい。ところがこのような試みは、利潤の発生の源泉を通しての利潤の把握であるから、それは媒介的認識となってしまう、従ってそれは、直接的認識の立場に立つウェーバーには全面的に欠如しているのである。にもかかわらず奇妙なことにウェーバーは、近代的利潤は「正当な利潤」*legitimen Gewinn*だと、一方的に指摘してくるのである。しかしながら近代的利潤が正当か否かは、利潤の源泉を解明することによってのみ判断することのできる類の問題なのである。

第二に、近代資本主義に対する先の特徴づけで、ウェーバーは「持続的」、「繰返し」と言及していた。ということは、資本主義の恒常的存続ということを経験的にウェーバーは暗黙裏に前提していることになる。つまり資本主義は昨日も今日も存在したし、多分、明日も存続しているであろうということを彼は前提

しているのである。でなければ、「持続的」、「繰り返し」とはいえないからである。そうだとすると、この種の理論的に未解明な前提をいつまでも一方的に放置しておくのではなくて、資本主義の恒常的存続が保証されているメカニズムが、是非とも具体的に解明されねばならなくなってくるのである。資本主義は、無根拠に存続しているのでは決してない。そうではなくて、根拠と必要十分な条件によって支えられているからこそ、それは二百年、三百年にわたって、その恒常的存続を維持することができているのである。

ところが、資本主義の存続を保証しているメカニズムの解明に基づくその持続性の説明ということは、明らかに媒介的認識となってしまいがゆえに、それはウェーバーには決して存在してはいないのである。にもかかわらず彼は、この点の解明を全面的に欠いておきながら、『プロ倫』の末尾近くで次のように主張するのである。近代的経済という「この秩序界は現在、圧倒的な力をもって、その機構の中に入り込んでくる一切の諸個人—直接経済的営利にたずさわる人々だけではなく—の生活スタイルを決定しているし、おそらく将来も、化石化した燃料の最後の一片が燃え尽きるまで決定しつづけるだろう⁽²⁾」と。つまり、物象化されて無人間的となった近代的経済秩序は、石炭や石油などの化石燃料が燃え尽きるまで永続するというのである。しかしながら近代的経済秩序の存続のメカニズムを、ウェーバーはどこにおいても何も明らかとしてはいないのであるから、この経済秩序の永続化ということは、彼には主張できないし、だから指摘してはならないはずだったのである。

以上、このような特質と欠陥とを有するのが、事柄に対する比較を通しての質的把握の特徴なのである。端的に言ってその欠陥は、有機的総体性という対象の内部構造とその運動法則を捉えることができないということなのである。この点の洞察は放棄しておいて、或るものを他のものから鋭く区別し際立たせる一つ、またはせいぜい二、三の規定をとりだして、それらによって或るものを特徴づけるという立場なのである。従ってそれは、対象に対するきわめて一面的な、それゆえ抽象的な、また内部構造の洞察に肉迫することがないから表面的な把握でしかないのである。だからこそヘーゲルは、質的把握を、彼にとっては最も低い認識段階である有論に含めていたのである。

しかしながらウェーバーの社会把握の見地に対して、それは一面的で抽象的だと主張して批判できるのは、ヘーゲル論理学を研究していて、質というカテゴリーの特質と欠陥とに精通している者だけであって⁽³⁾、ウェーバー自身は対象を質的に掴まえることによって、その具体的生命を捉えることができたと信じて疑うことがないのである。だからここから、ウェーバーにおける概念と現実とのとり違え、またはホワイトヘッドの言葉でいえば、「具体者取り違えの誤謬⁽⁴⁾」(the fallacy of misplaced concreteness)が生起してくるのである。つまりこういうことである。ウェーバーの概念は、実際には一面的で抽象的であるのに、彼自身はこの概念でもって対象の具体的個性を捉え切ったと看做し、そう信じているのだから、この抽象的な概念の方が現実となり、構造を具備する実際の具体的現実の方は忘却されるか、脇へと捨ておかれるということである。この立場のことを、私はT・パーソンズに依拠して、また皮肉なことにウェーバー自身にも教えられて、概念の「実体化⁽⁵⁾」(Hypostatigierung)とよんでいるのである。

そしてこの実体化の典型的事例こそは、ウェーバーの「物象化論」として、最近あちこちで主張されている見地なのである。即ち近年のウェーバー研究者は、前近代と近代、また東側世界と近代西側世界とを比較して、ウェーバー社会学のなかから次のような質的に対極する二項対立図式を抽出してくるのである。それが中野敏男氏の「〈人格性—物象性〉の二項対立構造⁽⁶⁾」であり、姜尚中氏の「『事象化』と『ブリューダリヒカイト』の相互排他的な対立の問題⁽⁷⁾」なのである。

ウェーバーと彼の研究者とが、この二項対立図式でいおうとしていることは次のことなのである。第一に、東西比較を通して近代資本主義経済を眺めれば、それは人間の人格的要素からは独立する、経済それ自体に独自の生命と論理を持つにいたったということである。

第二に、ここにおける経済法則は変更を許さぬ峻厳な自然法則のように社会を貫徹し、人間は経済的淘汰による没落を蒙りたくなければ、誤謬の源泉でしかない人格的要素を徹底的に抑圧して、一義的にこの法則に適応=隷属する以外にはないということである。

第三に、以上の意味で「個性の時代」としての中世とは対極的に、一方では人格的要素と、同胞愛（ブリューダリヒカイト）と隣人愛という人間性の死滅した無人間化を、他方では人格的要素が全面的に排除されているから、自然現象のような「絶対的物象化⁽⁸⁾」（absolute Versachlichung）という事態を、西側近代社会は出来するにいたったということである。

第四に、絶対的に物象化してしまった近代社会には、自然法則のような変更を許さぬ法則が貫徹しているのだから、この社会は変更することも変革することももはやできない「鋼鉄の檻」（starhartes Gehäuse）と化してしまったということなのである。

この観点の下でウェーバーは、『プロ倫』の末尾近くで、既述しておいた引用文に続けて次のように指摘してくるのである。「それなのに、運命は不幸にもこの外衣を鋼鉄のように堅い檻としてしまった。禁欲が世俗を改造し、世俗の内部で成果をあげようと試みているうちに、世俗の外物はかつて歴史にその比を見ないほど強力になって、ついには逃れえない力を人間の上に振るうようになってしまったのだ⁽⁹⁾」と。即ち古プロテスタントたちによる、ほとんど空前絶後ともいべき英雄的行為によって、魔術の園たる前近代社会は突破され、近代の合理的で理性的な社会が到来したのに、この合理化された近代社会は、もはや変革することも変更することもできない「鋼鉄の檻」と化し、逆に今度は、我々の運命を一方的に決定してくることになったと、ウェーバーはいうのである。彼はこの「鋼鉄の檻」のことを、「隷従の容器」、「古代エジプトの再現」、「絶対的物象化」とも表現し、この事態の下の人間類型を、つまり我々近代人ならびに現代人のことを、「精神のない専門人・心情のない享楽人・この無のもの⁽¹⁰⁾」と、絶望的なまでに特徴づけてくるのである。

しかしながらウェーバーのこの主張はでたらめであり、科学的には誤謬であり、それは典型的な概念の実体化の立場でしかないのである。それは前近代社会と近代社会とを、その各々の構造とこの構造の運動法則とにおいて全面的に、従って具体的に掴まえたものではないのである。そうではなくて、人格的（またはブリューダリヒカイト）か物象的（または事象化）かというわ

ずかにこの一点においてのみ、近代社会と前近代社会とを対比させて、表面的に、それも一面的に各々の社会の特徴を捉えたものでしかないのである。にもかかわらず物象化ということと、そこにおける自然法則のような峻厳な法則の貫徹ということとを、近代社会の特質の全てであるかのごとくに、ウェーバーと彼の研究者とは描きだしてくるのである。

つまり近代社会のごく一面的な、だから抽象的で表面的な質的規定でしかない「物象化」という事態と、内容豊かで具体的な現実である有機的な総体的事態とを混同して、この一面的な物象化という生命のない死んだ事態があたかも現実の全てであるかのごとくに錯覚して、そこからウェーバーは近代社会は「絶対的物象化」＝「鋼鉄の檻」と化したという結論を引き出してくるのである。しかしそれは、概念の実体化の典型的な立場でしかなく、それは、科学的には決定的な誤謬なのである。ウェーバーの結論のこの誤りについては、私は他の箇所でも詳細に論及しておいたので、ここでは繰返さない⁽¹¹⁾。

近代社会が、人間性の死滅した絶対的物象化といった血の気のない事態ではないことは、例えばNHKが放映している「プロジェクトX」を想起してみるだけで明らかなことなのである。そこでは、一見すると不可能と思えるプロジェクトへの技術者、研究者の不屈の挑戦があり、創意と工夫と独創的能力が発揮され、彼らの熱き血潮と強靱な意志の力によって課題が解決され、画期的な新機軸が創出されているのである。即ちシュムペーターのいう「創造的破壊」による斬新な生産革命が次々と樹立されているこの点にこそ、近代資本制社会の基本的特徴があるのであり、この生産革命は神でもなく自然でもなく、人間が、ただ人間たちだけが成し遂げているのである。だから近代社会が、無人間的な、人間性の死滅した骸骨のように冷たい物象的世界に墮してしまったということは、およそありえるはずのない、一面的で極端な主張なのである。

以上の考察に基づいて結論をのべれば、次のようになる。ウェーバーが事柄（ザッへ）へ就くと強く指摘していたことは、何度も確認してきた。しかしながら彼は、対象に就くとしても、様々の次元の就き方があることを知ってはいないのである。その上で、ヘーゲルでは最も低い対象の就き方でしか

い質的把握を重視するという、この自己の方法論、認識論をこそ正しいものと考え、そこから資本主義経済と近代社会の結末についての結論＝「鋼鉄の檻」を、科学の名の下に提起していたのである。

しかしそれは、科学の名の下に、実は新たな幻想を産出しているにすぎないのである。そしてこの事態をもって私は、マックス・ウェーバーにおける「魔術からの解放の再魔術化」とよんでいるのである。確かに最初の魔術と後の魔術の意味内容は異なるとしても、しかしそれらは幻想であるという一点においては、共通なのである。従って我々が、ウェーバー的意味での魔術から完全に解放されることも是非とも必要なことなのだが、それだけでは決して済まないのである。ザッへへのより深い、根本的に深い就き方を学ばねばならないのである。そしてそのためには、科学論、方法論、認識論が必要となってくるし、それらに関する本格的な研究が求められるのである。

「魔術からの解放の再魔術化」という場合の「再魔術化」を見破ることは、並大抵のことではないのである。その意味でこの「再魔術化」を幻想だと喝破することは大変に困難な課題なのであって、それだけこの「再魔術化」はたち（質）が悪いのである。このたちの悪い「再魔術化」に屈しないためにも、先に言及しておいたように、我々は是非とも、対象への最も深い就き方を研究しておかねばならないのである。そしてヘーゲル論理学は、この点を教えてくれる貴重な名著なのであって、確かにヘーゲル論理学は難解を極める晦渋な書物ではあるが、しかしわれわれの要求を裏切ることはなく、我々の期待に確実に応えてくれる学問上の宝庫なのである。

(1)Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, J. C. B. Mohr, 1963, S. 4.

大塚久雄・生松敬三訳『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』、みすず書房、10頁。

(2)Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist de Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S.

203. 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、365頁。

(3)ウェーバー理論が質的性格をもっており、だからそれは科学的には低次の理論であるとウェーバーを批判しているのが、ヘーゲル論理学に精通していた見田石介氏である。参照、「資

魔術からの解放の再魔術化

本の一般理論とその発展諸段階の理論との関係について』、『見田石介著作集』第三巻、大月書店、185頁。

(4) Talcott Parsons, The Structure of Social Action Volume II, The Free Press, 1968, p. 589.

(5) Max Weber, Die » Objektivität « sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, J. C. B. Mohr, 1968, S. 195.

(6) 中野敏男、『マックス・ウェーバーと現代』、三一書房、250頁。

(7) 姜尚中、『マックス・ウェーバーと近代』、お茶の水書房、9頁。

(8) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbband, J. C. B. Mohr, 1976, S. 383.

(9) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, SS. 203~204. 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、364頁。

(10) Ebd., S. 204, 同訳書、366頁。

(11) 「M・ウェーバーとルカーチの物象化論」、徳島大学社会科学研究所第11号1998年、「目的合理的行為の二類型」、徳島大学社会科学研究所第13号、2000年を参照してもらいたい。

六

事柄へ就けと、「即対象性」(Sachlichkeit)をしきりと強調するウェーバーではあるが、にもかかわらず事柄への就き方に関しては、彼は具体的なことは何も論じてはいないということは、これまでに確認してきた。しかしながら対象への就き方をウェーバーが全く論じていないと言い切ると、それは明らかに間違いなのであって、彼には事柄への就き方が立派に存在しているのである。従ってこの側面を検討していかねばならないのだが、この就き方はあまりにも深刻な問題を内包しており、それゆえこの側面に関しては独自の考察を加えようと思い、いままでそれに対する検討は控えてきたのである。

この側面から考察しなければならないのは、ウェーバーの理解社会学そのものである。ウェーバー社会学は、方法的には「理解社会学」とよばれるが、彼はこの理解社会学を次のように定義している。「社会学……とは社会的行為を解明しつつ理解し、そうすることによって、社会的行為の経過や結果を

因果的に説明しようとするひとつの学問であるといっておこう⁽¹⁾」と。

つまりこういうことである。ある社会的行為が、特定の経過をたどって独自の結果をひきおこしたということ、あるいは別の社会的行為が、法則的な恒常的規則性を示して繰り返されるということ、これらのことは、社会的行為を外側から経験的かつ実証的に観察すれば、掴まえることができる。問題は、そしていっそう重要なことは、ある社会的行為が、なぜこのような特定の経過をたどって独自の結果を招来したのかということ、また別の社会的行為が、なぜ法則的な規則性を示して繰り返されるのかということ、このなぜにということを知り、理解して、因果的に証明することだとウェーバーは考えているのである。

そこで次に、行為に対する経験的で実証的な観察の次元から、行為者の内面の世界へと移行するのである。ここで行為者の内面とは、動機のことであり、動機のなかに含まれている、行為者によって思われた意味のことである。この意味を、行為者とは異なる研究者が理解し、解明して、先に没意味的な経験的観察によって確認しておいたこと、即ちある社会的行為が特定の経過をたどって独自の結果を生んだということと、別の社会的行為が法則的恒常性を示すこととのなぜであるかということ、この二重のなぜであるかを理解し、証明できるようにしていくというのである。

従ってウェーバーの理解社会学は、二元論からなりたっているのである。あるいはそれは、対象に二重に就くのである。第一は、没意味的な経験的観察を通して、事柄に就くのである。その上で第二に、意味的領域へと移行してこの意味に就き、それを理解するのである。但し、経験的観察が先行するのである。ウェーバー自身は理解社会学のこの二元論を、「社会学の基礎概念」では、「因果適合性」と「意味適合性」との二元論として捉えており、『ロッシャーとクニース』では、端的に「人間行為の領域におけると同様な『明証性』と経験的『妥当性』の二元論 Dualismus⁽²⁾」と指摘していたのである。従って対象が社会現象である限りにおいては、それに対する二重の就き方がウェーバーには立派に存在しているということを、確認しておかねばならないのである。

理解社会学のこの二元論が、ウェーバーにおいてなぜ生じてくるのかという点については、私は他の箇所ですく詳しく説明しておいたので、ここでは繰り返さない⁽³⁾。ここで問題としたいのは、意味の世界を思想、価値理念のそれといい直した上で、この思想、価値理念の世界の変化を、ウェーバーがいかに説明し処理しようとしていたのかを確認すること、その上でこの点に関するウェーバーの説明と処理の仕方が、彼が『職業としての学問』その他において論じていた主張と、とりわけ科学的合理性、従って知的廉直に関して言及されていた彼の見解と整合しているのか否か、この点を明らかとしていくことである。そしてここにおいても、ウェーバーにおける「魔術からの解放の再魔術化」が、再度生じてきてはいないか否かを確認しておくということなのである。

但しこの課題を検討していくに際しては、最低限、次のことには言及しておかねばならないのである。現実の世界においては、古い思想は廃れ、新しい、そして力強い思想や価値理念が台頭してきている。観念的諸形態の世界におけるこの変化を捉えかつ説明することなく、それを一方的に前提しておいた上で、ただひたすらこの思想や価値理念の意味を理解するというだけでは、それは科学的にはあまりにも一面的な態度なのである。だから思想の世界のこの変化を、科学によって是非とも捉えかつ説明していかねばならないのだが、この点をウェーバー社会学がいかに処理しているかということ、このことが問題なのである。

この問題はウェーバーの理解社会学では、容易にはその解決を見出すことができない深刻な問題となっているのである。なぜならば、彼の理解社会学では、経験的に把握される没意味的世界と、意味的世界の二元的構造しかないのである。その上で意味的世界は、没意味的な経験的世界において、実証的観察を通して発見された法則が成立してくることの、また没意味的世界において経験的に確認された、ある出来事が特定の経過をたどって独自の結果を招来したことの、原因、根拠として、ウェーバーによって看做されているのである。従って意味的世界における変化を、経験的に捉えられる次元の側の変化から掴まえ直すということは、ウェーバーではできないのである。もし

もそんなことを行なったら、二つの世界のうち、どちらが他方の真の原因であり根拠であるかがわからなくなるという循環論に陥ってしまうことになるのである。

そうだとすると、意味や思想の世界の変化を説明し、それを媒介する根拠となる領域は、ウェーバーの理解社会学ではもはや何も残されてはいないのである。そしてこの点をもって私は、先の問題を解決することは、ウェーバーの社会学において実に深刻な難題となっているとっておいたのであって、このことには、最低限、言及しておかねばならなかったのである。

古い価値理念が至上者的に否定され、斬新な、そして画期的な価値理念と世界像とが台頭してくる過程についてのウェーバーの取り扱い方については、私は別の箇所で検討しておいたので、再論はしない⁽⁴⁾。ただそこで検討を加えておいたウェーバーの以下の引用文をいま一度とりあげて、そこで論じられている主旨と、『職業としての学問』、『宗教社会学論集』の「序言」、そして『プロ倫』において見出される彼の見解との関連を批判的に吟味しておきたいのである。その引用文とは、次のものである。長文ではあるが、問題の重要性に鑑み、全文を引用しておく。

「外から、すなわち外部的な生活諸条件の変化によって〔革新が生ずること〕、このことは疑いのないところである。しかしながら、生活条件が変化したとき、新秩序が生まれる代わりに、生活の破滅がおこらないという保証は、いささかも存在していない。また、とりわけ、生活条件の変化ということは、決して革新のための不可欠の条件ではないし、まさに新秩序が生まれる多くのきわめて重要なケースにおいては、協動的な条件にすらなっていないのである。むしろ、民族学のあらゆる経験からみて、新秩序が生まれる最も重要な源泉は、一定性質の『異常な』(今日の治療学の立場からみると、稀ならず—しかし決して常にまたは通常的にそうであるというわけではないが—『病的』と評価されるような体験をする能力であり、この体験にもとづく影響を他人に及ぼしているところの諸個人の影響力であるように思われる。われわれがここで論じようとしているのは、その『異常性』の故に『新しい』ものとして現れるこの体験が、どのような仕方で成立するのかという問題ではな

くて、この体験がどのような影響を及ぼすかという問題である⁽⁵⁾」と。

新しい価値理念と世界像との創出による新秩序の形成にとっては、外的生活条件の変更は必要でもなく、神憑り的な憑依的事態という異常な、それも精神病的な状態における体験から得られる閃きと、それが他人に及ぼす影響力であると指摘するウェーバーのこの主張は、あまりにも不気味であって、ウェーバーの精神構造の正常さを疑って余りあるものがある。しかしここで問題としたいのは、ウェーバーの精神構造の異常さではなくて、この引用文において、「体験」(Erlebnissen)、それも異常な、常に、または通常的にそうだというわけではないとしても、稀ならず精神病的な体験が、新しい価値理念の、またそれに基づく全く新しい生活秩序の創出の源泉であると主張されているこの点なのである。

この体験について、ウェーバーは『職業としての学問』において、何と書いていたであろうか。彼は「個性」と「体験」とは、科学の世界からもっとも強く排斥されるべき偶像である、即ち被造物神化であると主張した上で、「この二つのものはたがいに密接に結びつく。すなわち、個性は体験からなり、体験は個性に属する⁽⁶⁾」とのべていたのである。それに続けて「さて、お集まりの諸君！学問の領域で『個性』をもつのは、その個性ではなくて、その仕事(ザツへ)に仕える人のみである。しかも、このことたるや、なにも学問の領域にばかり限ったことではない。…むしろ反対に、自己を滅しておのれの課題に専心する人こそ、かえってその仕事の増大とともにその名を高める結果となるであろう⁽⁷⁾」と論じていたことは、既に紹介しておいたところである。

即ち体験と、それに基づく個性とは、学問の世界においては価値あるものでは全くないどころか、この世界には縁無きものであって、科学においては逆に自己の個性を完全に没して事柄にのみ就き、それに専念して研究に従事することこそが必要だと論じられていたのである。その上で、個性と体験とを追い求める者たちは、知的廉直と知的誠実の義務の犠牲に我が身を進んで捧げる者であって、彼らは、神々の闘争という現代の宿命に耐え抜くことのできない者たちだから、温かく門戸を広げて彼らを待っている教会へ行けと、ウェーバーは書いていたのである。なぜならば、宗教とは、宗教改革

の前後を問わず、その「非合理にも拘わらず」ではなくて、その「非合理なるが故に我、信ず」をモットーとしているのであって、従って教会とは進んで知性を犠牲に供する場であるとウェーバーは考えるからである。

このように、科学的研究という観点からは価値を決定的に貶しめられた体験と個性とが、にもかかわらず他方ではウェーバーの社会学において、新しい価値理念と、それに基づく新秩序形成との決定的な源泉として捉えられているのである。一方では科学的には無価値であり、それを科学的に捉えることは不可能であるがゆえに非合理的要素と看做された体験を、他方ではこのように新秩序の形成における決定的な源泉として設定するという事は、前後の主張があまりにも論理的に矛盾しており、従ってこの面におけるウェーバーの主張は、惨めなまでに自己破産していると言わざるをえないのである。

ウェーバーはまた、彼の『宗教社会学論集』の「序言」においても、次のように指摘していたのである。科学とは「厳密に経験的な研究たることを意図する、醒めきった論証的叙述⁽⁸⁾」に従事するものであり、「対象から距離をたもとうとする醒めた態度⁽⁹⁾」をとるものなのに、ディレッタントたちの「今日の流行の作家熱は、専門家を無視するか、あるいは『直観的に捉える人びと』の下働きに格下げしたりすることができるように考えがちである⁽¹⁰⁾」と。このように言及して、ここでも彼は、先の「体験」、「個性」と同様に、「直観」を科学的営為の対極に位置するものとして、従って知性の犠牲に身を捧げる態度と看做していたのである。その上でウェーバーは、最大の侮蔑と皮肉をこめて次のように言明してもいたのである。「『直観的に捉えること』を願う人びとは、映画館へでも行くがよい。そういう人びとにはまた文学の形式でも、この問題領域について、今日きわめて多くのものが提供されているはずである⁽¹¹⁾」と。

このようにウェーバーが、「個性」、「体験」、そして「直観」を、科学的観点からは価値なきもの、知性を犠牲に供するものとして捉えていたことを確認しておくとともに、彼がそれらをこのように位置づけた根拠は如何ということが、次に問題となってくるのである。この問題を洞察するためには、ウェーバーに関して、確認しておかねばならない一つの前提が存在しているので

あって、それは次のことである。即ちその概念が自然科学的な類概念であろうと、歴史学に独自の理念型概念であろうと、およそ科学というものは、明晰で一義的な概念の使用でもってその思考を展開し、叙述していかねばならないとウェーバーが考えていたということである。彼は『ロッシャーとクニース』において、次のように指摘している。「『精神的なもの』の領域における、また『外的』『自然』のそれにおける、すなわちわれわれの『なか』の事象やわれわれの『そと』の事象における経験的な認識は、つねに『概念構成』の手段に制約されている⁽¹²⁾」と。

明晰で一義的な概念を用いてなされなければならない学問的営為において、ところが体験や直観の内容は、この概念の中に入っていないのである。つまり体験と直観の内容を、明晰で一義的な概念でもって表現し、伝達することはできないのである。この点をウェーバー自身が次のように指摘しているのである。「宗教的な体験そのものは、自明のことながら、あらゆる体験と同じように非合理的なものだ。それが最高の、神秘的な形態をとったばあいが、まさしく勝義における体験であって…絶対的な伝達不可能性によって特徴づけられる。即ち、独自の性格をもち、われわれの言語や概念という手段では適確に再現されえない。さらにまた、あらゆる宗教的体験は、合理的に定式化しようとするれば、直ちにその内容が失われはじめ、概念的定式化が進めば進むほどその程度が大きくなる、というのも正しい。すでに一七世紀に洗礼系の諸信団が経験しているように、合理的な神学の悲劇的葛藤はすべてここにその根拠をもっている⁽¹³⁾」と。

つまり、科学は必ず概念という手段を用いて思惟しなければならないのだが、この概念が明晰であり一義的であればあるほど、体験と直観の内容は、この概念のなかに入ってくることはないのである。だからその内容を概念で捉え表現することができないがゆえに、体験と直観は非合理的であり、それゆえ体験や直観を強調する者は、進んで知性を犠牲に供するディレッタントだとウェーバーは批判しているのである。

このようにウェーバー自身が、それを科学的に掴まえることができないがゆえに非合理的要素だと強く主張していた「体験」に、それも常にというわけ

ではないが、稀ならず精神病的な、不気味で異常な体験に、斬新な価値理念の創出と、新秩序の形成という根源的な現象は依存しているのである。このことは、ウェーバー社会学が変革という現象を説明するというその核心的部分において、説明不能な非合理的要素に依拠しているということであって、従ってそのことは、ウェーバー社会学が科学的には自己破産していることを、端的に証明しているのである。

もちろん新秩序の形成にかかわる先の引用文において、ウェーバー自身は、異常な体験が如何にして生ずるかは科学的には把握することができないから、この点の解明に関わる努力は断念し、彼が科学的に洞察しようと努力する点は、この体験によって創出された新理念が、人々と社会とにいかなる作用と影響とを及ぼすかという、それ自体としては経験科学によって掴まえることのできる側面に限定してはいる。しかしながらこの自己限定にもかかわらず、新秩序の形成が、異常な、常にというわけではないが稀ならず精神病的な不気味な体験に依拠しているとウェーバーが看做していたことも、否定できないまぎれもない事実なのである。だからこの異常な忘我的な体験は、科学的には概念的に把握することができないのだから、科学的に未解明な事実として、与件に留まり続けているのである。

従ってこの側面からいま一度ウェーバー社会学を総括しておく、次のように言明せざるをえないのである。第一に、新秩序の形成に関わるウェーバー社会学の中核的部分が、科学的には解明不可能な非合理的要素に依存しているのであるから、ウェーバー社会学は、非合理的という意味での魔術的要素を全面的に排除した上で成立することができている合理的科学であるのでなくて、それを不可欠の契機とし、それに決定的に依存しているという点で、ここでも再び「魔術からの解放の再魔術化」という事態をひきおこしている、と。

第二に、科学的には解明されていない与件に決定的に依拠しているという点において、ウェーバー社会学は、返すあてのない論理的返りを負っており、この点においてもウェーバー社会学は、科学的にみて決定的に不十分な理論である、と。

第三に論及しておきたいのは、次の点である。下部構造が上部構造を規定し、制約し、この下部構造が自ら自己を変化させているから、それに規定されて上部構造も変動を蒙るといふ、『ドイツ・イデオロギー』で確立された史的唯物論の見地を否定して、上部構造の自律性と固有法則性とを回復しようとい図したのが、ウェーバーの試みであった。私はウェーバーに対して、史的唯物論を批判したり、否定したりしてはならないなどといっているのではない。そんなことを要求する権利は私にはないし、史的唯物論を批判するか否かは、個人の自由である。そうではなくて、観念的諸形態の世界における変化を、史的唯物論とは異なる見地から科学的に説明せよ、それもその妥当性に関して万人が納得できる科学的説明を試みようとい、私はウェーバーに対して要求しているのである。この試みに成功してこそ、初めて史的唯物論を批判的に、それも創造的に克服したといえるのである。

ところが観念的形態の変化という現象を、異常な忘我的「体験」に求め、しかもそれは科学的に捉えることができないといウェーバーはいつているのだから、観念的諸形態の変化の説明に関しては、ウェーバーの立場は、史的唯物論に及ぶことのない、およそその科学的見地とは比較することのできない、非合理的次元に属する立場だったのである。社会が変化するから、古い思想は廃れ、新たな価値理念が台頭してくると捉えるのが当たり前の見地なのであって、観念の世界の変化を観念自体から説明しようとい試みることは不可能なのである。そのことを、ヘーゲル論理学が端的に証明している。ウェーバーの異常なまでのヘーゲル嫌いにもかかわらず、観念の世界の変化を観念の次元から説明して、観念的上部構造を自律化させようとい図した点では、両者は同一なのである。

但し私は、カテゴリー、認識論上の思惟規定の自己展開というヘーゲル論理学の立て前上の主張は全面否定して、ヘーゲル論理学は、認識論的に低い思惟規定から高いそれへと配列され、各々の思惟規定が批判的に吟味されると読み直しているのである。つまり各々のカテゴリーの認識論上の意義と欠陥が、だから次のカテゴリーが要求されてくることの必然性が、即ちそれぞれの思惟規定の相対的意義が解明されていると読み直しているのである。

そしてこの観点からヘーゲル論理学を考察すれば、それは事柄への就き方を、それも低い就き方からいっそう高い就き方を教えてくれる学問上の宝庫だと指摘しておいたのである。

- (1)Max Weber, Soziologische Grundbegriffe, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre S. 542.
- (2)Max Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 115.
- (3)吉田 浩、「因果法則批判の二帰結」、徳島大学社会科学研究所第14号、2001年2月。
- (4)吉田 浩、同論文。
- (5)Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, J. C. B. Mohr, 1976, S. 188.
- (6)Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 591.
- (7)Ebd., SS. 591~592.
- (8)Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Vorbemerkung, J. C. B. Mohr, 1963, S. 14. 大塚久雄・生松敬三訳、『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』、みすず書房、26頁。
- (9)Ebd., S. 14. 同訳書、27頁。
- (10)Ebd., S. 14. 同訳書、26頁。
- (11)Ebd., S. 14. 同訳書、26頁。
- (12)Max Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 126.
- (13)Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S. 112. 大塚久雄訳、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、194頁。

七

ウェーバー社会学を、それは「魔術からの解放の再魔術化」であると特徴づけ、この観点からウェーバー社会学を検討してきた。この側面において、最

後に言及しておきたい問題は、以下の諸点である。

ウェーバーは「啓示」と「奇蹟」とについて、『職業としての学問』において次のようにのべていたのである。「宗教上の制約を斥けるという意味で『無前提な』学問のほうでは、『奇蹟』だとか『啓示』だとかについては、実際になにも知らないということである。もしこれらのものに言及するならば、学問はそれ自身の『前提』に不忠実となるであろう⁽¹⁾」と。そしてさらに啓示と奇蹟とについて、「こうした超自然的な、経験的説明のなかからは排除されるべき原因的な諸契機⁽²⁾」とさえも言及していたのである。即ち経験科学としての社会学は、啓示と奇蹟とを知らないし、従ってそうした非合理的要素は経験科学としての社会学からは全面的に排除することはあっても、それらを理論体系内にとり込むことはありえないと、ウェーバー自身が明言しているのである。

しかしながらウェーバー社会学は、特にその宗教社会学は、「啓示」、「奇蹟」、そして非合理的体験に通ずる「靈感」といったカテゴリーを、その理論体系内から全面的に排除しているのであろうか、それとも反対に、これらのカテゴリーを導入しているのみならず、それらに依拠してこそ成り立っているような類の社会学なのではなかろうか。このことが、深刻な問題となってくるのである。そしてこの問題は、ウェーバーが合理化を魔術からの解放としてのみ解釈し、宗教からのそれとしても捉えなかった、その合理化論の狭さという問題とも関連してくるのである。この問題を、ウェーバーの『経済と社会』の第二部第五章の「宗教社会学」に主要に基づきつつ検討してみたいのである。そのために、ここで注目したい諸概念は、「魔術」、「宗教」、「預言者」等々のそれである。

ウェーバーは、魔術を自己の意志通りに神を強制することができ、そのことによって自己の願いを実現することができる能力と規定し、その上で「世界中を通じて、魔術師はまず第一に雨乞い祈祷師であった⁽³⁾」と言明しているのである。つまり神礼拝—神強制、祈り—呪文との間を区別して、後者の方、即ち神を強制する、それも呪文を唱えて神を強制し、そのことによって自己の願いを実現しようとする能力のことを、彼は魔術と看做しているのである

が、ここから宗教と魔術との区別が問題となってくるのである。宗教における崇拝の対象であり、信仰の対象である神、この神が全能であり、全知であると看做されていればいるほど、この全知全能な神を人間が強制することができるという能力、これは、文字通り超異常な能力だということになってくるのである。全能者を強制して、この全能者を自己の意志のままに動かすことができるというのであるから。このような超能力のことを、ウェーバーは魔術と看做しているのである。彼がそう捉えていたというよりも、この点ではカトリシズムもプロテスタンティズムも等しくそう掴まえていたのであって、教会の側のこの見解をそのまま受け入れて、ウェーバーは魔術を先のように規定していたのである。

ところが既に論じておいたことではあるが、神以外の超能力者がいる、しかもそれは人間であるということになってくると、全知全能の神を信ずる者にとっては、論理的に奇妙な事態が生じてくるのである。全能な神は礼拝され、崇拝される対象ではあっても、人間によって強制されるということはないことだからである。それだけに、神を強制しえるという能力は邪悪な力であり、そういう能力の存在することを信ずる立場は、人間という被造物を神にする被造物神化、偶像崇拝、そして最悪の迷信だということになってくるのである。これが唯一神、それも全知全能の神を信ずる者の側の論理なのである。従って祈りによって自己の要求を願うことはあっても、神を強制することはありえないという観点に立脚するのが、宗教だということになってくる。このようにして、宗教と魔術との間が区別されてくるのである。

その上で、この神を恒常的に崇拝していく組織が教団であり教会であり、この教会を日常的に維持して、神の教えを説教していく人間が、司祭、または牧師だということになってくる。教会は、宗教と魔術とをこのように区別するのである。だからこの区別は教会側の論理であって、これは教会が自己の立場を正当化し、反面、魔術的宗教を否定するために行なったものにすぎないのである。

ところがこの区別にかかわらず、魔術的能力をもっていると自称する人間はいるし、周囲からそう看做されている人間がいることも事実なのである。こ

のように超能力者としての魔術師を自称する人間、または周囲からそう看做されている人間が事実として存在しているとすると、それではこの魔術的能力は何に基づいているかということが次に問題となってくる。ウェーバーは、この超能力はカリスマに起因すると主張して、次のようにのべている。「魔術師とは、持続的にカリスマ的な資質をもつ人間であり、その点で単なる日常人、すなわち魔術的な観点での『素人』と対置される存在である。とりわけ彼は、特殊なカリスマを表現しあるいは媒介する状態、すなわち忘我 Ekstase を、『経営』の対象として独占している⁽⁴⁾」と。そしてこの「忘我」の状態のなかで魔術師は、氣象的、治療的、神占的、読心術等々の、超異常な能力を発揮してくるとウェーバーは続けているのである。だから魔術的能力はカリスマに基づいていると、ウェーバーの場合にはなってくるのである。

その上で、「預言者」(Prophet) というカテゴリーが次に問題となってくる。ウェーバーは「預言者」を次のように特徴づけている。「われわれにとって決定的なのは、『個人的』な召命の問題である。まさにこの点が、預言者を祭司から分かつのである。その理由は、まず第一に、そしてなににもまして、祭司は神聖なる伝統の名において権威を要求するのに対し、預言者とは、個人的な啓示もしくはカリスマにもとづいてこれを要求する者だからである。ごく稀な例外を除いて、いずれの預言者も祭司階級のなかからは現れなかったということは偶然ではない。……これに対して預言者は、カリスマをもった魔術師と全く同様に、もっぱら個人的な天賦の能力によって活動する⁽⁵⁾」と。

つまりウェーバーに従うと、預言者とは次のような人物なのである。第一に、神から一人選ばれ、神の教え、神の考え、その意志の内容を、啓示によって直接に授けられたと、預言者自身が実感するのである。第二に、従って自己に啓示された神の意志を広く一般大衆に訴えていく使命、責任を神から担わされた、そう召命されたと実感するのである。第三に、自分は召命されたという自覚があるがゆえに、この点を権威として、他者に対して自己へ服従していくことを至上者的に要求するのである。第四に、預言者はその上で、従来の宗教的教義とは全く異なる、全面的に斬新な新しい思想体系、価値体系を樹立して、それを広く一般大衆に訴えていくのである。第五に、伝統的

価値体系、思想、宗教的教義等々を根本的に破壊して、新たな思想、画期的で斬新な価値体系を作り上げていくという意味において、預言者とは思想の世界における変革者であり、革新者なのである。ウェーバーはこのように預言者を捉え、それが革新者であるという意味において、彼は預言者の意義を高く積極的に評価しているのである。

以上、魔術師と預言者との区別と、また預言者に与えられた積極的意義とを、ウェーバー社会学に基づいて考察してきたのだが、この区別と意義付与とは、「啓示」という概念なしに行なわれることができるであろうか。この概念なしにそのことを行なうことが不可能なことは、明らかなのである。しかしながら、「啓示」や「奇蹟」や「靈感」といった諸概念について、経験的社会学はそれらを知らないし、経験的説明からはそれらは全面的に排除されると、ウェーバー自身が確かに明言していたのである。また『古代ユダヤ教』においても、ウェーバーは同主旨のことを次のように主張していたのである。「すべて純経験的な研究であるからには、自明のこととしてイスラエル宗教、ユダヤ教、キリスト教の宗教的発展の諸事実と諸文書とを、他のいずれのばあいとまったく同一の諸原則にしたがって諸文書を解釈し、諸事実を説明し、したがって、そのいずれについても『奇蹟』や『啓示』、というものにほとんど関知しない⁽⁶⁾」と。

ウェーバーのこれらの指摘にもかかわらず、「啓示」、「灵感」という、『職業としての学問』において強く排斥されていた「体験」に通ずる非合理的要素が、ウェーバーの経験的社会学のなかに入り込んでいるのである。単にはいりこんでいるというだけではなくて、それらは、魔術師と預言者との間を区別し、後者に変革者という積極的な意義を付与するといった、極めて重大で決定的な役割を演じているのである。このことは、ウェーバー自身の建て前上の主張と、彼の実際の経験的社会学研究とが矛盾しているということである。それだけではない。明晰にかつ一義的に概念化されえないという意味での非合理的要素が、彼の経験的社会学において決定的な役割を演じているということは、彼の社会学は非合理的要素に深刻なまでに依存しているということであり、この側面をも、私は前章に引き続いて、ウェーバー社会学にお

ける「魔術からの解放の再魔術化」として捉えているのである。

以上を押さえておいた上で確認しておきたい点は、啓示に基づいて新たな思想をつくりあげる預言者のこの能力は、カリスマ的能力に基づいていると、ウェーバーによって規定されているというこの事実なのである。魔術的能力は、教会によって偶像崇拜であり、迷信であり、被造物神化であると看做されて、はなはだ貶められてきたが、他方で預言者は、宗教的使命を担い、啓示によって真理を開示された人物として、高く評価されてきた。エレミヤ、イザヤ、ヨブ等々の旧約の預言者たちがそれである。しかしながら、にもかかわらずこれら両類型は、等しくカリスマ的能力に依拠しているのであって、この点では両者は同格であって、何も変わりはないのである。そうだとすると、なぜ魔術の方だけが邪悪な偶像崇拜であって、軽蔑と否定の対象でしかなく、他方の預言者は、神の意志を啓示された者として、真理を開示された者として、一方的に肯定されるのか、また前者からの解放だけが、なにゆえに魔術からの解放、即ち合理化、主知化、理性化であるのか、この点が理解できなくなってくるのである。

教会がそう考えるのは、理解することができるのである。魔術師と教会とは競合しているのであって、競合して信者を奪い合っているのだから、教会が魔術師を邪悪なペテン師として排斥し、魔術と宗教とを区別して、前者を徹底的に否定してかかる気持ちは分かるのである。しかしながら教会のこの論理をそのまま受け入れて、合理化というあの偉大な世界史的過程が、宗教からの解放でもなくて、魔術だけからの解放としてウェーバー自身もなぜにそう捉えるのか、この点が私には分からなくなってくるのである。というよりも、このような押さえ方は、ウェーバーに即して考えてみても、はなはだ中途半端なのである。なぜならば、彼自身が次のように明言していたからである。「この種の支配（カリスマ的支配のこと、引用者）は、伝統的なものであれ合理的なものであれ、ともかくそうした通常の規範にしたがって行なわれるのでなく、原理上、具体的な啓示だとか靈感によって行なわれるのであって、その意味で『非合理的』である⁽⁷⁾」と。

この文章のなかに端的にみられるように、啓示だとか靈感という、体験に通

ずる能力に基づくカリスマ的指導者とカリスマ的支配とは、啓示と靈感の内容を明晰にかつ一義的に概念化できないがゆえに非合理的であると、ウェーバー自身によってはっきりと論じられているのである。そうであるならば、魔術と宗教、魔術師と預言者とを区別して、魔術と魔術師の方だけが非合理的だとはいえなくなってくるのである。なぜならば、ウェーバーによると、魔術師と預言者の双方とも、等しくカリスマという非合理的要素に立脚しているからである。

だから合理化、知性化とは、魔術と宗教との双方からの解放でなければならない、のみならず、カリスマという非合理的要素からの決定的な解放でもなければならないということに、ウェーバーに即してもなってくるのである。にもかかわらずウェーバーは、魔術からの解放だけをもって合理化の完結と看做していたということは、既に何度も論及しておいたところである。それゆえにウェーバーの合理化論は中途半端なのであって、だからそれは「魔術からの解放の再魔術化」へと容易に転化していく可能性と弱点とを、それ自身のなかに内包しているのである。

最後にいま一つ、ウェーバー合理化論の非合理的性格について触れておかなければならないのである。ウェーバーは、『職業としての学問』と『古代ユダヤ教』とにおいて、神秘的体験に通ずる「啓示」と「奇蹟」とは、経験科学のあずかり知らぬところであり、従ってそれらを経験的説明からは全面的に排除すると明言していたのである。にもかかわらず彼の『古代ユダヤ教』において、次のような驚愕すべき一文を見出すのである。「まず第一に指摘すべき点はアジア的諸宗教において『魔術』(Zauber)が占めている位置に立つものは、イスラエル人の間では『奇蹟』(Wunder)である。アジアにおける魔術師、救世主、神は「魔術をおこなう」が、これに反してイスラエルの神は、訴願やとりなしに対して『奇蹟』をおこなう。この深刻な対立については、先にすでに述べられた。奇蹟は、魔術に対比すれば、より合理的なものである。インド人の世界はある種の非合理的な魔術の園たることを脱しなかつた⁽⁸⁾」と。

ウェーバーによって、啓示も奇蹟も、経験科学としての社会学からは排除されると論じられていたのである。にもかかわらず「奇蹟」という概念が、経

験科学的研究の成果である『古代ユダヤ教』のなかにとり入れられているのである。しかも、なぜか「奇蹟」は「魔術」に比すればより合理的であると看做されて、この点をもって、魔術の園に留まり続けたインド世界の宗教に比して、ユダヤ教が合理化の途の第一歩を決定的に歩みはじめたことの根拠とされているのである。即ち「奇蹟」が、両類型の宗教を区別するという重要な役割を演ずるものとして、経験的研究のなかにとり入れられているのである。

しかしながら、魔術でも奇蹟でも、明晰で一義的で科学的な概念においては、その内容を捉えることができないのである。また、宗教的観念によっては制約されないという無前提な立場に依拠する科学的思惟は、宗教的にはいかに重大で決定的な評価的意義が込められていようとも、奇蹟と魔術とは知らないのである。従ってこの点では、奇蹟も魔術も等しく非合理的なのであって、科学的には奇蹟の方が魔術よりもより合理的である、ということには全くならないのである。奇蹟を重視したということは、古代ユダヤ教が自然的宗教の段階から決定的に離脱したことの証拠とはなっても、だからといって古代ユダヤ教そのものが、合理化という偉大な軌道を歩み始めたということにはならないのである。奇蹟そのものが非合理的だからである。またそもそも宗教そのものが、非合理的だからである。宗教は、宗教改革の前後を問わず、非合理にも拘わらずではなくて、非合理なるがゆえに我、信ずをモットーとしているのであって、従って教会とは、知的廉直と知的誠実という科学の義務を放棄して、進んで知性を犠牲に供する場だと、ウェーバー自身が『職業としての学問』で明言していたことは、何度も論及してきた。

以上、科学者という立場からなされた科学的言明にもかかわらず、ウェーバーは「啓示」や「奇蹟」、そして「靈感」という、およそ神秘的な「体験」に通ずる非合理的要素を、自己の経験的社会学の中に広範囲に、それもはなはだ重要な役割を演じ、重大な意義を担うものとして導入していたのである。だからこの視点からしても、ウェーバー社会学を「魔術からの解放の再魔術化」と特徴づけて、それを批判的に検討してみなければならなかったのである。

- (1)Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in:Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 603.
- (2)Ebd., S. 603.
- (3)Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I, Halbband, J. C. B. Mohr, 1976, S. 274. マックス・ウェーバー、『宗教社会学』、武藤一雄他訳、創文社、78頁。
- (4)Ebd., S. 296. 同訳書、6頁。
- (5)Ebd., SS. 268～269. 同訳書、65頁。
- (6)Max Weber, Das antike Judentum, in:Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, J. C. B. Mohr, 1971, S. 2. マックス・ウェーバー、『古代ユダヤ教』上、内田芳明訳、岩波文庫、6頁。
- (7)Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Einleitung, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, J. C. B. Mohr, 1963, S. 269. 大塚久雄・生松敬三訳、『マックス・ウェーバー 宗教社会学論選』、みすず書房、87頁。
- (8)Max Weber, Das antike Judentum, in:Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, J. C. B. Mohr, 1971, S. 237. マックス・ウェーバー、『古代ユダヤ教』中、内田芳明訳、岩波文庫、544頁。

八

ウェーバーの合理化論を、「魔術からの解放の再魔術化」という標題の下で批判的に検討してきた。「合理化の再非合理化」ということを意味するこの標題について、若干のコメントをつけ加えておきたい。

カレル・コシークは彼の著作『具体的なものの弁証法』において、ウェーバーのそれとしか思われない立場を特徴づけて、それを「非神秘化しつつ神秘化する方法⁽¹⁾」とよんでいる。コシークのこの表現を、私は「魔術からの解放の再魔術化」と言い直したのである。従って「魔術からの解放の再魔術化」という標題は、何も奇妙で突飛なものではなくて、主旨からすればそのような観点からウェーバーを批判的に研究してきた研究者が既にいたということを確認しておかねばならないのである。

第二に言及しておきたいことは、『理性の破壊』におけるG・ルカーチのウェーバー批判についてであり、合理化＝理性化を強調するウェーバー社会学の、にもかかわらずその強烈な非合理的性格に対するルカーチの指摘についてである。ルカーチはまず、世界観、価値問題を含む広義のウェーバー社会学の非合理的性格について、次のように論じている。「当時支配的であった通俗的な非合理主義に対する、こうした才知豊かな正当な論戦は、しかしながら、マックス・ウェーバーの方法と世界観の非合理的な核心を廃棄するものではない。かれは社会学の非合理性を『価値自由性』によって救おうとするのだけれども、じつはそれによってただあらゆる非合理性を評価のうちに、態度決定のうちに押し込んでしまうだけなのである⁽²⁾」と。ルカーチは次のようにも言及している。「とくに、公共性からの退却が強調され、それによって孤立的な個人の意識が決定の最終的審判官にまで高められる。かくして、客観的な法廷の可能性が廃棄されて、決定の非合理的性格がいつそう力説されることになるのである⁽³⁾」と。

ルカーチの指摘する通りなのである。事実判断と価値判断とを峻別し、科学から価値判断を全面的に排除する一方、価値判断の問題を評価的世界へと押し込み、その上で調停しがたく神々の鬭争を展開している諸々の価値理念のなかから、自己の神となり、だから他を悪魔とする特定の価値理念を選択しると、ウェーバーは個々人に対して迫ってくるのであるから。それゆえに、個人が自己の生涯を決定的に左右することになるどの価値理念を自己の神として選択するのかという最も重大で深刻な問題は、科学的洞察の何の裏づけもない、その意味で非合理的な個人的決断に必然的に委ねられるということに、ウェーバーの場合はなってくるのである。だから個人がオウム真理教の立場を選択して、サリンによる無差別大量殺人事件をひきおこそうと、日本赤軍、連合赤軍の世界観を選択して、近代の民主主義社会の真っ只中において、武装鬭争による革命路線と、仲間内での凄惨なリンチを展開しようとも、科学はそのような世界観を批判することができないのである。のみならず、このような選択とそれに基づく行動とを、非科学的として阻止することさえもできないのである。従って評価の次元に関する見解も含むウェーバーの世

界観を問題とすれば、ルカーチが指摘していたように、それはまさしく強烈な非合理的性格を示しているのである。それは人を盲動へと駆り立てかねない、その意味で無責任な世界観だと断罪せざるをえないからである。

それでは次に、世界観から離れた狭義の科学、ウェーバーが経験的で実証的な、そして他の領域によっては制約されないという意味において無前提な立場に立つと看做していたウェーバーの科学の次元に関するルカーチの見解はどうであろうか。この点ルカーチは、次のように論じている。「もちろん、その方法論からの非合理主義の排除も、百分なされているわけではない。ウェーバー社会学においてはすべてが合理的類型に相対化されているにしても、人格的な『カリスマ』によって、威厳を獲得する非伝統的な指導者という類型は、やはり純非合理主義的なものである⁽⁴⁾」と。

ここでルカーチが指摘している、ウェーバーの狭義の科学的領域における非合理的性格、従って魔術的性格についても、私は本稿において確認をしておいたのである。無前提な学問としての経験科学は、「啓示」、「奇蹟」、「靈感」といった、神秘的な体験に通ずる非合理的要素は何も知らないし、それらには関知しないと、ウェーバーは明言していたのである。しかしながら彼の社会学は、とりわけその宗教社会学は、「啓示」や「奇蹟」などの諸概念の導入なしには、成り立つことはできなかつたのである。そうでなければ、重要な諸概念の間を区別することが不可能となるからである。

その上でウェーバーは、カリスマ的指導者とその意義とをも、次のように特徴づけていたのである。「伝統の強い拘束力にもとづいて支配している伝統的秩序の間に『新しき』法が割り込みうるとすれば、それはカリスマの担い手による他なかつた。……啓示と剣、この二者は超日常的なる勢力の双壁であるが、しかしそれはまた典型的な革新者としてたがいに並び立つものでもあつた⁽⁵⁾」と。

ここでも再び、剣とともに「啓示」が出現してくるのである。アリストテレスを師として仰ぎつつ、広大なる東方遠征を敢行したアレクサンダー大王や、奸智と勇氣に溢れ、部下と苦楽を共にすることを厭わなかつた、砂漠の英雄ロンメル將軍のような、剣に基づくカリスマ的指導者はさしあたり間

題の外におくとすると、ウェーバーのカリスマ社会学もまた「啓示」という概念なしには成り立つことのできない社会学なのである。だからこの点ではルカーチが指摘していたように、ウェーバーは狭義の科学であるその経験社会学的領域内においても、カリスマという非合理的要素を導入し、加えてそれはこのカテゴリーに決定的に依存しているという意味において非合理的であり、それゆえ魔術的なのである。カリスマ社会学が、ウェーバー理論において占めている深刻なまでに重要な位置は明らかであろう。それは、社会において新たなことが生ずる、即ち変革と革新とが生起する源泉であり端初であるという、極めて重大な意義が担わされていたのである。

以上のことに加えて私は、ルカーチが「ウェーバー社会学はすべてが合理的類型に相対化されている」とのべているウェーバー社会学のこの部分をこそ問題としたのである。「全ては合理的類型に相対化されている」とルカーチは指摘しているのだから、ウェーバーの科学としての狭義の社会学理論には、カリスマ概念の導入ということを除けば、さしあたり深刻な問題は存在していないと、ルカーチは看做していたのであろう。

しかしながらそれは、事柄を質的比較において捉えようとするものであり、それは対象を表面的に掴まえるものでしかないということは、確認をしておいた。この低い、そして表面的でしかない事柄への就き方を、あたかも対象に対する科学的洞察、それも対象に独自の生命たる個性を掴まえきった現実科学的洞察として看做すから、ここから概念と現実との取り違えが生じてき、そこから必然的に、科学の名の下に幻想が産出されてくることにもなったのである。そしてこの点こそが、ウェーバー社会学における「魔術からの解放の再魔術化」の最たる中核的分部分をなすと、私は捉えたのである。従って私にとってはルカーチとは異なり、ウェーバーの狭義の経験的社会学こそが問題的なものなのであって、それこそが、さらなる脱魔術化を経なければならぬものなのである。

本稿を終わるにあたり、最後に論及しておきたい問題点は以下の二点である。第一は、観念の世界における変化、新たな思想の台頭と、この思想のさらなる展開と発展、また古い価値理念の衰退等々、これらの変化を史的唯物

論に代わって捉え説明していくという課題が、ウェーバーにとってはとき難い難題となっているという問題である。この側面における変化の原因を異常な病的体験に求めることは、科学的把握を放棄することであって、一方で史的唯物論の科学性を非科学的として否定しておきながら、自分は非科学的世界へ逃避したということではしかない。この思想の世界における変化を捉えることが、ウェーバーにとっては異常に困難な課題となっているのであって、従って彼はこの点で詐欺的手段に訴えねばならなかったということの実例を、「プロテスタンティズムの倫理」が「資本主義の精神」へと変化していったとウェーバーが看做す過程に対する、彼の取り扱い方のなかに我々はみてとることができるのである。

プロテスタントたちが、救いの主観的確信を求めて営利活動に専念した、つまり利潤の極大的獲得のために没頭したということ、従って近代資本主義の発生と確立とに、結果的に貢献したということは理解できるのである。このことは多くの研究者が認めていることであって、ウェーバーがことあらためて、この点をゾンバルトから学んだと言明して、『プロ倫』において彼に対して感謝の意を表す必要は全くなかったのである。例えばヘーゲルはその『法の哲学』で、「未開人は怠けものであり、なにを考へることもなくぼんやりしている点で文明人と区別される。というのは実践的教養とはまさに、仕事の習得と、仕事なしにはおられないということにあるからである⁽⁶⁾」と論じていたのである。即ち近代市民社会の成員は、仕事を天職と看做してそれに没頭し、このことを通して自己を陶冶し、厳しい規律を身につけていくと、ヘーゲルはいうのである。ヘーゲルのこの見解が、職業を天職としてそれに没頭していくと捉えるウェーバーの天職概念と一致していることを確認することができるのである。

マルクスにおいては、もっとストレートである。彼は『経済学批判要綱』において、次のように論じている。「貨幣崇拜にはその禁欲、諦念、自己犠牲がある。一儉約と質素、すなわち現世的・一時的・経過的な享樂の蔑視、不滅の財宝の追及。ここからして、イギリスのピューリタニズムあるいはオランダのプロテスタンティズムの金儲けとの関連がわかる⁽⁷⁾」と。あるいはマ

ルクスは『資本論』においては、端的に「プロテスタントは、伝統的な休日のほとんどすべてを仕事日に転化したことだけで済むに、資本の発生史において一つの重要な役割を演じている⁽⁸⁾」とさえも言明していたのである。

だからプロテスタントたちが、近代資本主義の成立を促したということに関しては、多くの研究者が一致して認めていたのである。ウェーバーも従って彼の『プロ倫』において、この側面だけを検討し、そこで考察をやめておくべきだったのである。ところが彼はこれに加えて、プロテスタンティズムの倫理から「資本主義の精神」が発生してきたと捉えていたのである。ここで「資本主義の精神」とは、営利に専念することが倫理の最高善と看做されるがごとき、倫理と営利とが合体した、あるいは倫理が営利を包摂したような、極めて個性的で、歴史的にみても稀にみる独自のエートスとして、ウェーバーによって描かれていたのである。営利と倫理とは、通常は分離するのが普通のことだからである。即ち営利に専念すれば、倫理的であることができないのが通常の状態なのである。

このように「資本主義の精神」が歴史的にみて稀有な理念であり、独自のエートスであるならば、それだけにウェーバーは、「プロテスタンティズムの倫理」が「資本主義の精神」へと変化し変質していったこの過程を、説得的に説明していかなければならなかったはずなのである。しかもその説明とは、マルクスの史的唯物論の見地、即ち経済的下部構造が変化したから、観念的諸形態からなる上部構造も、それに規定されて変動を蒙ったという立場とは異なる説明の仕方ではなければならなかったはずなのである。つまり観念の世界の変化を、観念の世界自体から説明しなければならなかったはずなのである。そのような説明をしてこそ、観念的世界の自立性と、そこにおける固有法則性の存在を主張することもできるのである。またそういう説明を行ってこそ、史的唯物論の見地を否定できた、それを克服することができたともいえるはずだったのである。

ところがウェーバーは思想の世界におけるこの変化を、この変化が実際に生じていたとすると、私にとってもはなはだ興味のあるこの変化を、それがなぜ、どのようにして生じたかということ、どこにおいても説明しては

いないのである。そうではなくて、厳格を極めるプロテスタンティズムの倫理が弛緩すると、それは自ら「資本主義の精神」へと変質していくかのごとくに取り扱っているのである。

しかしながら宗教的動機が抜け落ちた後において、この動機から全く独立して、利得の獲得が自己目的であり、加えてそのことが倫理の最高善でもあると看做されるような「資本主義の精神」が、そしてそれだけが、なぜに生じてきたのであろうか。このことの経緯の必然性が、あるいはウェーバー的にいえばこのことの適合的因果関係が、ウェーバーの見地に立って『プロ倫』を何度読み直してみても、今に至るまで私には理解することができなかつたのである。「プロテスタンティズムの倫理」の「資本主義の精神」への変質が当然のことであって、この変化の生じたことを問題視し、疑問視する私のほうが間違っているのではないかと、私は長い間、考えてきたのである。

しかしながら有難いことに、長い間の私のこの疑問は、最近発表された羽入辰郎氏の労作＝『マックス・ヴェーバーの犯罪⁽⁹⁾』によって解消することができた。同書の副題は—『倫理』論文における資料操作の詐術と「知的誠実」の崩壊—となっている。即ち羽入氏の資料考証に従うと、「資本主義の精神」という、歴史的にみて稀有であり、それだけに独自のエートスというのは存在してはいなかつたのである。それは、ベンジャミン・フランクリンの宗教色に溢れる文章から宗教的色彩をことごとく抜き取り、あたかも「プロテスタンティズムの倫理」からは全く独立に「資本主義の精神」という独自のエートスがフランクリンにおいて存在していたかのように、ウェーバーによって資料を詐術して捏造されたものだったからである。だから「プロテスタンティズムの倫理」から「資本主義の精神」への、思想の世界におけるこの変化はなかつたのである。従ってこの変動を説得的に説明するという試みが、『プロ倫』においてどこにも見出すことができなかつたということは、当然のことであつたのである。

既述しておいたように、史的唯物論の見地を批判して、それを否定することは自由なのである。しかしながらそれには反面、思想の世界の変化を史的唯物論の観点とは異なる立場から説明するという、つまり思想の世界の変化

を思想の世界自体から、そこに貫徹しているとウェーバーが指摘している固有法則性から説得的に説明するという課題が伴うのである。史的唯物論に代替するこの新たな説明の仕方を何も示すことなく、歴史的資料に詐術を施して、「プロテスタンティズムの倫理」から「資本主義の精神」への変化があたかもあったかのごとくに捏造するということは、研究者として、なしてはならない「知的誠実性」の崩壊以外の何ものでもないのである。

資料の取り扱いという点に関しては、ウェーバー自身が何と言明していたのであろうか。彼は「事実を、しかも個人的に不都合な事実をこそ、なによりもまずいったんみとめること⁽¹⁰⁾」と明言していたのである。だからウェーバーは、「プロテスタンティズムの倫理」から独立に「資本主義の精神」が存在しているのではないという、自己にとって決定的に不都合となるこの事実を、何にも優先してまずもって認めるべきだったのである。

従ってウェーバーが、『世界宗教の経済倫理』の「序文」において次のように主張したとしても、それは史的唯物論の立場にとって代わる、いわゆるウェーバーに独自の「エートス論」の見地となるということとはありえないことなのである。「人間の行動を直接に支配するものは、利害関心(物質的ならびに観念的)であって、理念ではない。しかし『理念』によって作りだされた『世界像』は、きわめてしばしば転轍手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである。つまり、『何から』 wovon そして『何へ』 wozu 『救われる』ことを欲し、また—これを忘れてはならないが—『救われる』ことができるのか、この基準となるものこそが世界像だったのである⁽¹¹⁾」がそれである。

なぜならば、第一に、確立した思想が一定の影響を経済的下部構造に及ぼすということは、既にマルクスからの引用文において確認しておいたように、マルクスも十分に認めていたからである。

第二に、問題は、新たな理念と世界観の出現を一方的に前提しておいた上で、この理念と世界像とが現実に対していかなる作用と影響とを及ぼしているかということだけを考察する点にあるのではないからである。それではあまりにも一面的な把握なのであって、この思想そのものの生成と変化をも科

学によって捉えかつ説明することができて、初めて史的唯物論に代替する見地だと主張することができるからである。

第三に、調停し難い神々の闘争を展開している様々の価値諸理念のなかで、どの価値理念が転轍手として未来に対して責任をもつことができ、他の価値理念は人々を盲動へと駆り立てるだけであるのか、この点を科学的に厳密に区別することができることこそが最も重要であるにもかかわらず、ウェーバーのエートス論は、この区別を行うことが全くできないからである。従って転轍手としてどの価値理念を選択するかは個人の不確かな決断であり、選択された価値理念が転轍手としての役割に成功するか否かは運命であって、その価値理念自体の責任ではないという、およそ科学とは無縁な非合理的見地がウェーバーにおいては生じてくるということは、ルカーチが指摘していたのであって、この点は既に確認しておいた。

最後に論及しておきたい問題は、魔女と魔女裁判とについてである。ウェーバーが『儒教と道教』においてニューイングランドの魔女裁判に言及して、この魔女裁判という事件の発生にもかかわらず、プロテスタントが成し遂げた「世界を残るくまなく魔術から解放する」というあの偉大な大業と比すれば、それは取るに足りない事件であったかのごとくに看做していたことは、既に確認しておいた。私は、魔女と魔女裁判とに対するウェーバーのこの取り扱い方には我慢ができないのである。それは、次の二つの理由からである。第一に、ニューイングランドの魔女裁判とは、マサチューセッツ州のセイラム村を中心に展開された「セイラムの魔女裁判」のことなのだが、この事件は理性とヒューマニズムに真っ向から反する、およそおぞましい、そして文字通りふざけた事件であったのである。だからウェーバーがこの事件に言及するならば、彼自身が主張するプロテスタントによってなされた魔術からの完全な解放としての合理化＝理性化ということと、同時期にこれまたプロテスタントによって断行されたセイラムの魔女裁判という、このおよそおぞましくも反理性的な蛮行とが、整合するか否かを真剣に反省してみる機会とすべきであったと私は考えるからである。しかしウェーバーは、そのような反省はまったく行ってはいないのである。

第二は、魔女裁判に言及するならば、なにも一七世紀の終わりにアメリカ大陸で突発的に生じたセイラムの魔女裁判に言及する必要は全くなかったのであって、魔女狩りの嵐が吹き荒れたヨーロッパ大陸の、それもウェーバーの母国であるドイツの魔女裁判に触れたほうが適切だったのである。そここそが、火刑に処された犠牲者の数においても、戦慄すべき残忍な拷問が行われたという点においても、裁判がいつまでも長期にわたって続いたという点においても、最も中心的な位置を占めていたからである。以上の二点を、大著であり、名著であり、ヒューマニズムに溢れるロッセル・ホープ・ロビンズの『悪魔学大全』に基づいて概観していきたい。

「セイラムの魔女裁判」とは、1692年にアメリカにおいて突然に——必ずしも突然ではない。類似する前兆はあった——生じた魔女裁判のことである。このセイラム村において最初は2人のごく幼い少女が、次に8人の幼いとは決していえない12才から20才にいたる、責任能力の十分にある少女たちが、癲癇症的な精神錯乱状態に陥ったのである。正確に言えば、後の8人——この「牝犬ども」（私の言葉ではない。件の裁判の被告人の一人、ジョージ・ジェイコブズ老のそれである）——は、自作自演の悪魔憑依という発作をおこしたのである。そして自らこの憑依現象は、魔女の生霊——またしても経験科学とは無縁な生霊だ——が自分たちにとりつき、自分たちを苦しめているのだとあって、最初は村で一番嫌われていた奴隷と女乞食とを含む4人の女性を、次には村民を無差別に魔女として誣告していったのである。

この8人の「牝犬ども」のうち、アン・パトナムの名前だけはあげておく。この12才の少女こそが、一件を除く全ての事件の証人となっているからである。また彼女が次々と人々を誣告して罪なき罪へとおとしめていった背景には、母親アン・パトナムと父親トーマス・パトナムの意向が働いていたと、強く推察できるからである。もちろん証拠はない。但し強くそう思えるのである。最後に彼女は、事件から14年たった時点で、自分が演じた自作自演の役割は全て戯言であったと自供しているからである。この自供がなければ、セイラムの魔女裁判は、全てが誣告と欺瞞に基づいていたということの証拠は、今にいたるまで残ることはなかったからである。しかも彼女の自供の仕

方は、立派なものでは少しもない。多くの人々を、悪魔と契約した魔女として誣告し死にいたらしておきながら、そのような行動をした自らの責任は認めず、彼女はそれを、ふざけたことにサンタが自分に取り憑いていたことに求めているからである。その時には、悪魔に取り憑かれていると他者に誣告されるのではなくて、自らが自供したとしても、最早や処刑にされることはなかったのである。

私がこの魔女裁判を許すことができない理由は、次の二点である。その一点は、「牝犬」たる少女たちが大人を誣告していった、それも「ちょっと遊びでやってみたのよ —— みんなで楽しく過ごしたいんだもの」、「だって何か気晴しが必要だったんですもの」といった程度のふざけた気持ちで誣告していったということと、そのことを大人が見抜けなかったというところか、牧師、裁判官、医者、そして教養あるイングリース・マザー、コットン・マザーといった、世間から大人物と看做されていた人々が、魔女の存在を固く信じ、頑迷固陋な自己の偏見に基づいて、真実を解明するのではなくて、魔女狩りに積極的な役割を演じていったというこの事実なのである。

そもそも子供が憑依的事態に陥って、そのことの原因を魔女の生霊がとりついたという悪魔憑依という与太話に求め、大人を誣告していったという事件は、キリスト教圏において、とりわけこの点ではイングランドにおいて頻発していたのである。こうした「誣告する子供たち」の嚆矢となったのが、イングランドにおいて1593年に生じた「ウォーボーイズの魔女裁判」事件だったのである。この時には、ヒステリー症状をおこした5人の少女が、隣人の老夫婦とその娘とを絞首台に送りこんだのである。そして1688年、つまりセイラム村の魔女裁判事件の直前にアメリカのボストンにおいて生じた「グッドウィン家の子供たち」の身におこった事件は、アメリカの悪魔憑依の実例となったのである。だから「グッドウィン家の子供たち」は、「誣告する子供たち」の長い長い系列のアメリカにおける末裔であったのである。

明らかにかの8人の「牝犬ども」は、この「ウォーボーイズの魔女裁判」、そして「グッドウィン家の子供たち」のことを本で読むか、人から聞いて知っていたのである。またセイラム村において、最初に2人のごく若い少女が

発作をおこした——これは本当の発作である——とき、大人たちが悪魔憑依と看做して驚愕した事実を実際にみて、そこから学んでいたのである。だから彼女たちはこれらの事件を真似て、自作自演の演技という悪戯を行ったのである。それゆえこの点では8人の「牝犬ども」は、ウォーボーイズやグッドウィン家の子供たちや、セイラム村の最初の少女たちとは異なって、精神的には完全に正常だったのである。後者の子供たちが罪なき大人を誣告していったことは許されないが、彼ら彼女らが一定の精神病的症状を示していたことは事実なのであって、この点には同情の余地があるのである。

それだけに理性的な大人たちは、正常な精神をもっている子供たちのこの悪戯の演技を見抜かねばならなかったのである。ヨーロッパでは、類似の頻発する多くの事件が子供の誣告として見抜かれており、子供たちもその動機が金儲けというどす黒い意図か、悪ふざけであることを自供していたからである。即ち隣人を魔女として告発すれば金が入ったのであり、ヨーロッパでは、魔女狩りは金儲けの一大産業として確立していたのである。

セイラムの魔女裁判においても、この点を見抜くことは十分に可能だったのであり、見抜いていた人も実際にいたのである。ジョン・オーデル提督が少女たちによって魔女として告発された裁判において、提督は次のような実に適切な質問を法廷で発していたからである。「裁判長よ、どういうわけであんたはこの私が睨みつけても倒れないんだ？ひとつこたえてくれるか」と。この質問に誠実に答えていれば、全てはここで終わっていたはずなのである。魔女が悪魔と契約して特別の超能力、つまり魔術をもつにいたり、少女たちを倒せれるならば、裁判長も倒せれるはずだからである。そうはならなかったということは、少女たちが提督の前でだけ倒れるという自作自演の演技をしていたからなのである。このことを裁判官は洞察すべきだったのである。しかしながら魔女裁判時代の多くの裁判官—全てではない、勇気ある立派な裁判官もいた—は、真実を解明し、真理を明らかにしようとする人ではなくて、魔女術という自分が信じてやまない偏見を、頑迷固陋にも貫こうとするだけの人だったのである。

セイラムの魔女裁判を私が許すことのできない第二の理由は、幻像証拠が

広範囲に、というよりはほとんど唯一の証拠として採用されていたということである。魔女裁判の中心は、被告の〈悪意との契約〉を証明するという点にあるのである。そのためには悪魔を法廷に召喚して、彼？にそのことを証言させるのが一番適切な方法だと私は考えるのだが、いかに狂信的な悪魔学者といえども、そのことが可能であると考えた者は、誰一人としていなかったのである。そこで、この点を証明するための手段が三つあることになる。第一は、拷問を用いて、被告人に自分は魔女であることを自供させることである。第二は、自供をそこでやめさせずさらなる拷問を用いて、悪魔との性交、その次には魔女相互の乱交という、性の一大狂宴であるサバトに、誰それが列席していたと、共犯者の名を挙げさせることである。そして第三が、問題の「幻像証拠」だったのである。即ち無辜の犠牲者が、被告人の姿をした生霊に苦しめられ、憑依的事態におとしいれられたと、犠牲者自身が一方的に証言することだったのである。

この点ジョン・コッタは、人が魔女の生霊を同定しえることを、次のような譬えを用いて正当化している。「ある実体が備える姿形を見たことのある目には、その実体から分離した姿形だけを見ても、それが何であるかを完全に認識することができる。このことは、画家の技術によって実体から分離された姿形を見た経験のある人にとっては自明の事柄である⁽¹²⁾」(『魔女裁判』、1616年)と。

こんな荒唐無稽な与太話があるであろうか。にもかかわらず「幻像証拠」には、次のようなおまけまでもが付け加わったのである。つまり、悪魔は善人の姿に化けることはないとかってに信じられたことから、少女たちが名指しした人々は、全員、悪魔に自分の姿形を使用する許可を与えた極悪非道の悪人だと、一方的に決めつけられたのである。そしてこれに基づいて彼ら彼女らは有罪となり、絞首刑とされていったのである。このようなペテンと愚昧と蒙昧と偏見とによって、セイラムの魔女裁判では、全体として36名の真実に無辜の人々が、立て前上は無辜の少女たちの告発によって処刑されていたのである。ロッセル・ホープ・ロビンズがその『悪魔学大全』において、決して幼いとはいえないこれら8人の少女たちを、この「牝犬ども」と呼び

続けている気持ちも、十分に判ろうというものである。

セイラムの魔女裁判に関しては、言及しておきたい点、また私が許し難いと思う諸問題は、まだまだ数々あるのだが、これ以上は触れないことにする。切りがないからである。にもかかわらず、プロテスタントたちがいかに偏見と迷信と独断にこり固まっていたかは、以上にわずかに論じてきたことだけでも十二分に明らかであろう。だからこそユースは、プロテスタントを次のように断罪していたのである。既に紹介しておいた森嶋恒雄氏のプロテスタント観とあわせて読んでもらいたい。「教会が育てた妄想は、一般人の信念となった。もし〈悪魔〉が実在するなら、それと個人的につながったり契約や連絡をしたりすることもできると推測するのも容易であろう。プロテスタントはカトリックと同様に迷信深く、宗教改革は如何なる意味でも、こうした馬鹿げた信念に由来する迫害を減らすことはなかった⁽¹³⁾」(『魔女狩りと魔女裁判』、1929年)と。

『儒教と道教』における魔女裁判へのウェーバーの言及の仕方には問題があると考える第二の理由については、私は既に言及しておいた。それでは、ウェーバーがとり挙げることのなかった魔女裁判の本家本元であるドイツの魔女裁判とは、いったいどういうものであったのであろうか。

魔女裁判で処刑された人の数は、イングランドでは千人以下であり、セイラムではわずかに36人であったのに、ドイツの魔女裁判では少なくとも10万人以上はいたのであって、その数は桁外れである。また魔女の火刑は、生きたままであれ絞殺後であれ、イングランドではまったく行われていないのに対して、ドイツでは全ての処刑は、即ち火刑によるものと決まっていたのである。強制された自供を翻せば生きたままの焚刑であり、自供を翻さなければ、絞殺された後に死体が焼かれたのであって、魔女たちは生きたままの火刑を最も恐れ、それゆえ拷問によって強制された自供を裁判の場で否定することができなかつたのである。

ナイセ(シュレジェン)のある処刑執行人は、まさしく20世紀のナチスの先取りを行っていた。彼の築いた焼却炉はたった1年(1651)の間に、魔女の容疑を受けた42人もの女性と幼い少女を焼き殺したのだ。この男は9年の

間に千人を超える人間を焼き殺したのだが、その犠牲者のなかには、2才から4才までの幼児も含まれていたのである。成人が悪魔と性交渉をもつという事は、与太話としてならば、まだしも理解できるのである。しかしながら、2才から4才までのあまりにも幼い子供が悪魔と性交渉をもつなどという事は、戯言としてでさえも、私には理解をこえる。加えてこうした罪でごく幼い子供を火刑にしていた野蛮で残酷な行為は、糾弾してもし切れないのである。

またプロテスタントのザクセンでは、人口1万2000人のクエドリンプルクにおいて、一日（1589年）の内に、133人の魔女が焼かれているのである。これは、記録に残る最大のホロコーストである。さらには村民の殆どが処刑され、地図から完全に消滅してしまった村も複数ある。これこそが、ドイツにおける魔女迫害の現実であったのである。イングランドでは、こうした規模の大量虐殺は一件たりとも存在してはいなかったのである。

加えて、ドイツはまさに拷問の国でもあった。イングランドでは、拷問は法律で禁じられていたにもかかわらず、多くの町や村が、魔女牢や魔女塔を用意していたのであり、そこに入獄されること自体が既にして恐怖の的であったのに、その上そこで過酷な拷問が繰り返されていたのである。拷問の酷さという点でドイツに匹敵するのは、スコットランドだけである。しかしながらスコットランドでは、拷問の技術がドイツに比べてはるかに劣っていた。

この点で一言付け加えておけば、悪魔、または使い魔（デーモン）との性的交渉をもったという科で魔女として告発された者は、拷問の国スコットランドでさえも、一人もいないのである。イングランドでもそうであって、この点は両国の名誉である。悪魔と性的関係をもったということで人々を魔女として告発していったのは、ドイツとフランスに特有である。特にフランスでは、「エクサン＝プロヴァンスの修道女」、「ルーヴィエの修道女」、「ルーダンの修道女」の事件等々が示しているように、修道女が淫らな痴態を演じて、司祭を魔女として告発していった事件が頻発していたのである。

ともかくも拷問の国はドイツであり、その頂点こそは、恐怖の殿堂バンベ

ルクの魔女裁判だったのである。1628年にバンベルクの市長ヨハンネス・ユニウスが、拷問を受けた友人の自供に基づいて魔女として告発されているが、ユニウスが娘ヴェロニカに秘かに届け、奇跡的に今にいたるまで保存されるにいたった手紙を、涙なしに読むことはできないのである。そこには拷問の過酷さ、それに耐え続けたけれども耐え抜くことができず、魔女として自供したことの悔しさ、自供がこの自供に留まらず、共犯者を告げるようにさらなる拷問を受けたこと、罪なき人々を共犯者として自供したことの深い後悔と自責の念、娘ヴェロニカの将来を深く心配した上での彼女への適切なアドバイス等々が記されているのである。この手紙は、悲痛な慟哭と、ユニウスに対する人間としての深い同感と共感の思いなしに読むことはできないのである。

即ち〈格別の罪〉、〈良心の罪〉、〈最悪の罪〉として裁いていった側ではなくて、最悪の魔女として裁かれ、焚刑とされていった人々の側にこそ、真実を求め、真理を探求し、不義を断罪する、人間としての心からの叫びと願いがあるのである。同一のことは、ユニウスの手紙と共に、今にいたるまで保存されてきたもう一つの手紙であるレベッカ・レンプから最愛の夫に宛てられた手紙、子供たちからレベッカ・レンプにだされたそれに対しても妥当するのである。子が親を魔女として誣告し、告発していった時代に、母が魔女ではないと固く信じているから、早く家へ帰ってきてほしいと願い、食事をつくり、それをこれから牢獄へもっていくから食べてほしいと記し、母親の健康を気遣う子供たちの手紙は、人の肺腑を抉らずにはいないのである。

一方で正義と真実をひたすら求め続けている罪なき人々がいるにもかかわらず、そのことが全く通用しないという、偽善と欺瞞とあらゆる不義につつまれている魔女裁判を眼前にすると、私はL・フォイエルバッハの以下の告発を強く想起せざるをえないのである。フォイエルバッハは論じている。「見せかけは現代の本質である。われわれの道徳も見せかけであり、われわれの宗教も見せかけであり、われわれの学問も見せかけである。真理を語るものは厚顔であり『不作法』であり、『不作法』なものは不道徳である。真理はわれわれの時代にとっては不道徳である⁽¹⁴⁾」と。

ところで魔女として告発された者は、自分が魔女であることの自供だけではすまされず、さらに共犯者を挙げることを、ドイツではなにゆえにあれほどまでに執拗に強制されていたのであろうか。それは、魔女狩りが巨大なビジネス、金の成る産業として確立していたからである。つまり魔女とされた者の財産は没収することができたのであり、それを世俗法廷と教会法廷とが山分けしていたのである。即ち魔女をつねに新たに産みだして、彼ら彼女らを裁き続けなければ、金儲けができないというカラクリが確立していたのである。そしてひとたび金儲けが絡むとなると、プロテスタントはカトリックに負けず劣らず熱心となったのである。この点は、コルネリウス・ロース神父が次のように断罪している。「不幸な人々は厳しい拷問によって犯してもいない罪を自供させられる」と論じ、続けて彼は「そして残忍な屠殺は無辜の人々の命を奪い、新たな錬金術は人血から金銀を鑄造する⁽¹⁵⁾」と続けている。

以上が、あまりにも残虐であり、偽善的、欺瞞的であり、貪欲に満ちあふれ、あらゆる不義を内に秘めたドイツ魔女裁判の実態だったのである。魔女裁判に関して、このような凄惨な実態を示している母国ドイツの事例には全く触れることがなく、はるかに遠いアメリカにおいて、それも突発的に生じたセイラム事件には言及するというウェーバーのこの態度が、許し難い一面的なそれであることは明らかであろう。と同時に、西欧キリスト教文明における最大の罪業にして最悪の恥辱である魔女狩りという狂気が吹き荒れている反文明、反理性のまさにその時代においてこそ、この狂気の蛮行をカトリック以上に積極的にかつ熱心に担ったプロテスタントによって、合理化=世界の魔術からの解放=知性化=理性化の過程は完結したと、ウェーバーは指摘するのである。

ロッセル・ホープ・ロビンズは次のように主張している。「魔女狩りがフェシズム以上に不浄であり道徳的に低劣であるのは、文明国であるはずのヨーロッパ全土にわたるあらゆる国で（後にオランダは除外されるが）、聖職者が迫害を指導しキリスト教の名においてそれを容認したことであり、法律家と裁判官と学者たちが理性の名を騙ってそれを煽動したことである⁽¹⁶⁾」と。

ファシズム以上に不浄であり不道徳である魔女狩りという反文明、反理性の時代に、この魔女狩りに最も熱心に加担していったプロテスタントそのものによって、「魔術の園」からの最終的な決別を告げる世界の魔術からの解放という、あの偉大な合理化過程が完結させられたとウェーバーによって指摘されても、彼のこの主張からは、何の真実味も伝わってはこないのである。魔女狩りという狂気を敢えて断行できるようなプロテスタントは、理性的存在からはるかに遠く、彼らはカトリックと全く同様に、頑迷固陋な迷信家であったからである。

救いの手段だけが魔術であり、迷信であるということとはありえないのである。だからそれからの解放だけでもって、「世界を残るくまなく魔術から解放」したということには決してならないのである。神を認め、従って神の宿敵である悪魔を認め、それゆえ「悪魔との契約」という観念をおもいつき、魔女を糾弾するという、この一連の思考と行為とが、全てにわたって魔術的であり、文字通り迷信的なのである。

以上よりキリスト教からの、そして宗教一般からの解放を唱えたフォイエルバッハの見解の方が、ウェーバーの合理化論よりもはるかに適切であり、一層ラジカルだったのである。またフォイエルバッハによって天上の秘密が解かれたからこそ、マルクスはこの地上の秘密を解くこと、即ち利潤の源泉の解明と、ブルジョア社会にいたって富が潤沢に生産されながらも、それがブルジョア社会の成員全てにゆきわたらず、富と貧困との同時的な、そして敵対的な蓄積が進行するということの秘密の解明に、安んじて専念することができたのである。

(1)カレル・コシーク、『具体的なものの弁証法』せりか書房、90頁。

(2)ジョルジ・ルカーチ、『理性の破壊』、ルカーチ著作集13、白水社、259～260頁

(3)同書、260～261頁。

(4)同書、263頁。

(5)マックス・ウェーバー、『一般社会経済史要論』上巻、黒正巖、青山秀夫訳、岩波書店、43～44頁。

- (6)G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts Werke 7, surkamptaschenbuch wissenschaft, S. 352.
- (7)Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Dietz, Verlag, S. 143.
- (8)Karl Marx, Das Kapital, Marx Engels Werke Bd. 23, S. 292.
- (9)羽入辰郎、『マックス・ヴェーバーの犯罪』、ミネルヴァ書房。
- (10)Max Weber, Der Sinn der » Wertfreiheit «der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in:Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 493.
- (11)Max Weber, Wirtschaftsethik der Weltreligionen Einleitung, in:Gesammelte Aufsätze zur Religions Weltreligionen, soziologie I, J. C. B. Mohr, S. 252. 大塚久雄・生松敬三訳、『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』、みすず書房、58頁。
- (12)ロッセル・ホープ・ロビンズ、『悪魔学大全』、松田和也訳、青土社、203頁。
- (13)同書、93頁。
- (14)Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Reclam, SS. 14~15. フォイエルバッハ、『キリスト教の本質』上巻、船山信一訳、岩波文庫、18頁。
- (15)ロッセル・ホープ・ロビンズ、『悪魔学大全』、26頁。
- (16)同訳書、27頁。