

意味喪失と生きるための意味

吉 田 浩
(徳島大学総合科学部)

- 一 初めに
- 二 雀部幸隆氏における『知と意味の位相』の分裂による意味喪失について
- 三 雀部氏における「経験科学」の問題点と対象に内在することの独自の意味
- 四 本質に関する雀部氏の見解とその誤謬
- 五 本質の二類型としての実体と主体と実体の主体化
- 六 ウェーバーの理解社会学における意味・価値理念の不可欠の役割と意味喪失問題
- 七 無人間的な絶対的物象化と意味喪失
- 八 近代人における死の意味の喪失と生の意味の喪失について
- 九 終わりに

一 初めに

M・ウェーバーは近代社会をもって、「破滅的な意味喪失⁽¹⁾」vernichtendere Sinnlosigkeitの社会であって、我々がこの世を生きていくための目的と方向性とを全面的に剥奪させる絶望的な「現世の価値喪失⁽²⁾」の社会だと特徴づける。この世には意味と価値があるから、またそれらから派生する生きがいと意義があるからこそ、我々は現世を生きていくことができる。ところが現世には意味も価値もない、つまり近代は全面的な意味喪失と価値喪失の時代だとすると、我々近代人はどう生きていったらいいのか、何のために生きるのか、この点が全く判らなくなり、我々は絶望的状况へとおとしこめられる。

それだけに、近代をもって「破滅的な意味喪失」、*「価値喪失」*の時代と特徴づけるウェーバーの見解は恐るべきものであって、我々は彼の主張を真剣に検討していかねばならなくなってくる。社会科学の世界における第一級の巨匠的研究者がそう指摘しているのだから。

ところで、ウェーバーが近代社会をもって意味の喪失した社会だと主張していることの背景をいま少し明らかとしておかなねばならない。この理論的背景を解明しておかなければ、意味喪失という問題が正確に浮上してこないからである。ところがこの指摘がなされた文脈を洞察していくためには、ウェーバーが強調してやまない「合理化」という概念に言及せざるをえなくなる。この合理化という事態の進展の延長線上においてこそ、彼は意味喪失ということに論及してくるからである。

ウェーバーは「合理化」という用語を、はなはだ多義的な意味を込めて用いている。但しこの用語の第一義的意味は明白であって、それは「世界の魔術からの解放」*Entzauberung der Welt*ということである。ウェーバーに従えば、プロテスタントたちは救いの手段を魔術と看做して、それを全面否定した。そして彼らによる世界からの魔術的要素の全面的な排除という事態の到来をもって、ウェーバーは「世界の全面的な魔術からの解放⁽³⁾」*die gänzliche Entzauberung der Welt*、即ち合理化過程の完結として捉えたのである。

ここから合理化の第二の意味が生じてくる。それは「主知化」、*「理性化」**Intellektualisierung*ということである。この主知化、理性化としての合理化とは、次のような事態を示している。第一に、この世からは—それが社会現象であれ、自然現象であれ—科学では把握不能という意味での非合理的な魔術的要素は徹底的に排除されてしまったのだから、どんな現象でも、いかなる事柄であっても、我々がそれを知りたいと欲するならば、それらを学び知ることができるということである。第二に、従って社会や自然のなかに貫徹しているとウェーバーが看做す法則を科学的に洞察することもできるようになってくる。そしてこの因果法則を掴まえば、未来に対する予測も成立することになる、それゆえ予測と技術とによって、社会を全面的に制御することも可能となってくるということ。

このように、合理化の第二の意味での主知化とは、まことにもって理性的事態の到来をつけているように思われる。ところがウェーバー社会学では合理化の進展とは、理性的事態の逆の状態の出現ということこそ意味していた。そしてこの事態こそが、意味喪失ということと深く関係してくる。それは以下のような事態であった。ウェーバーは合理化過程の考察をその完結の時点で終えるのではなくて、その完結後の、全面的に合理化された社会の状態をも洞察していく。そして一義的に合理化された近代社会の状態、とりわけ近代資本主義経済の宿命とを、次のように描きだしてくる。先ほど合理化された社会には、法則が貫徹していると言っておいた。またこの法則を把握することも、合理的社会では可能であるともうおいた。そうだとすると、人間はこの洞察された法則に基づいて行為することが合理的だということになってくる。従って近代社会とは合理的だからこそ、法則が鋭く貫徹した社会だということになる。また通常は、法則は自然法則のようにそれを変更したりすることのできない、自己の恒常的規則性を峻厳なまでに貫徹するものと考えられているだから、このように法則が一義的に貫徹している社会においては、次のような二、三の顕著な特徴が現れてくるとウェーバーは看做す。

第一に、峻厳なまでに自己の規則性を貫徹する法則——とりわけ近代資本主義経済にはそういう法則が貫徹してくるとウェーバーは考える——には、人間は一義的に適応するしかなく、この適応に失敗すると、人間は経済的に淘汰されると。淘汰を蒙むるということは、企業者であれば、その企業が倒産するということであり、賃労働者であれば、失業して街頭に投げ出されるということである。このように淘汰されたくなければ、資本主義経済に固有の法則には適応する以外にはないとウェーバーは指摘するのである。第二に、近代社会とはそれが徹底的に合理化されたがゆえに、峻厳な法則が貫く自然現象のような事態になってしまったというのである。自然現象には通例は厳格な法則が貫徹していると看做されているが、近代資本主義経済も、そのような事態になったとウェーバーは捉える。そしてこの事態をもって彼は「絶対的物象化⁽⁴⁾」 absolute Versachlichung として特徴づける。即ち社会現象が「物」 Sache のようになるということであって、それゆえこの事態をもつ

てウェーバーは、「絶対的物象化」とよんでいるのである。つまり社会現象が、石ころと同じような物となってしまったというのである。自然現象が、とりわけ石ころのような物が、それ自体において何か意味を含んでいるということとはありえない。従って社会現象としての資本主義経済が、物のように物象化してしまったと指摘するウェーバーのこの主張には、資本主義経済としての近代社会からは意味が全面的に消えうせたということが、既にして強く暗示されている。第三に、この「絶対的物象化」という事態をもって、ウェーバーはさらに「鋼鉄の檻」stahlhartes Gehäuseと言いつつ直している。「鋼鉄の檻」というのだから、それは変革することの不可能な硬直的事態だということはこの用語は意味している。その上でウェーバーは、確立期以降の資本主義経済が、まさしくこのような状態だと看做す。

以上、近代資本主義経済という経済的秩序を、ウェーバーが変革することの不可能な硬直的事態として捉えていたことを確認しておきたい。合理化、従って魔術からの解放としての主知化、理性化の帰結が、自然現象のような物象的事態の、また「鋼鉄の檻」の出現であり、それは近代人の運命を一方向的に規定するようになってしまったと主張するウェーバーの見解は、まことにもって逆説的ではある。

これまでに論じてきたことを前提として、いま少し具体的にウェーバーの意味喪失論の概要を検討していきたい。現段階では彼の意味喪失論の概要をまとめるに留める。依拠するウェーバーの文献は、『職業としての学問』と「中間考察」とである。但し他の文献にも適宜に言及していく。

ウェーバーは意味喪失問題を、近代社会における経済と宗教倫理、学問(科学)と宗教倫理との相互関係を論ずるなかで抽出してくるのであり、従って私もこの相互関係のなかで意味喪失問題を考えたい。そこでまず第一にこの問題を、経済と宗教倫理との相関関係において検討していきたい。この側面で宗教倫理に求められる属性は、それが「同胞倫理」であり、「宗教的愛の心情」だということである。ウェーバーの言葉でいえば、「およそ苦難のうちにある人びとへの愛、隣人愛、人間愛、ついには敵への愛というような、宗教的愛の心情⁽⁶⁾」である。ところがウェーバーに従うと、近代資本主義経

済とは徹底的に合理的な経済である。ここで合理的とは sachlich な経営ということであって、ザッハリッヒとは、近代資本主義経済に内在しているとウェーバーが看做す「固有法則性」に徹底的に適応して経済活動を営むということである。従って経済人は同胞愛、宗教的愛の心情などを一切考慮することなく、洞察した固有法則にのみ即して、経済的利害の獲得に専念するのである。以上の考察に基づいて、ウェーバーは次のように論じている。「近代の合理的資本主義における経済の秩序は、それに内在する固有な法則性にしがたがって動くようになればなるほど、およそ宗教的な同胞倫理とはいかなる関係ももちえないようなものになってくる。しかも資本主義の経済秩序が合理的に、だから無人間的になっていけばいくほど、ますますそうならざるをえない⁽⁶⁾」と。

資本主義経済に独自の固有法則性には適応するしかなく、適応に失敗すると、経済的に淘汰されるとウェーバーが主張していたことは既に紹介しておいた。ところが資本主義経済に独自のこの固有法則性は、心温まる同胞愛という倫理とは無関係であるのみならず、およそあらゆる「人間性」Menschlichkeit とは無縁な、「無人間的」unpersönlich なものだとウェーバーは指摘しているのである。同胞愛、倫理、そういう人間性に富んだものとは全面的に無縁となったところに近代資本主義経済の基調がある。つまりそれは無人間的となったと知っているのだから、それは結局、物象的となった、自然現象化してしまったと看做しているのである。従って自然現象のようになった近代資本主義経済に、意味があるはずがないのである。つまりここには「意味喪失」、「無意味化」が生じてきていると、ウェーバーは捉えているのである。

次に第二として、学問（科学）と宗教倫理との相関関係における意味喪失の問題についてのウェーバーの見解を考察していきたい。この相関関係においては、宗教倫理に求められる役割は次のものである。即ち宗教はこの世には何らかの意味がある、この世を生きていくに値する、生きるための意味があると信じて、この意味を宗教的靈感と体験、または啓示によって見出し、その上で今度は首尾一貫した意味体系としての教典を理知的に造り出してい

くということに。ウェーバーは次のように論じている。「すべての神学が一したがってたとえばインド教のそれもが一有するものは、世界は何らかの意味をもっているにちがいない、という前提であり、したがってすべての神学にとっての問題は、それが合理的に納得されるためにはこの意味はいかに解釈されるべきか、ということである⁽⁷⁾」と。つまり宗教は、この世には生きるに値する意味があると信じ、この究極の意味を基礎とした意味体系としての価値理念、そして「世界像」Weltbildを造っていくとウェーバーはいう。そして信者に対して、いかに生きていけば救われるのか、この点に関する究極的な立脚点を教えていくことにこそ、宗教の基本的役割があると言うのである。

ウェーバーは学問と宗教倫理との相関関係においては、宗教倫理にこのような特徴を見出し、かつ宗教によるこの世の意味の発見、その創造という役割を強く主張してくる。ところがこの相関関係の他方に位置する学問に対しては、ウェーバーは次のような特徴と役割とを見出し、抽出してくる。『職業としての学問』では、まずもって次のように論じられている。「学問の進歩は、元来、人類が何千年来それに従ってきた合理化の過程の一部、否その最も主要な部分をなすものである⁽⁸⁾」と。彼は歴史の進展過程を合理化として捉えていたが、この合理化という偉大な過程の中核となってきたものこそ、まさしく学問であったとウェーバーは言っているのである。合理化には主知化、理性化という側面があったが、人類を理性化へと導いていくこの過程の中核を担ったものこそ、学問であったと彼は指摘している。

ところが学問によって促進されてきた「主知主義的合理化」に対する態度は、今日はなほだ否定的なものがあるとウェーバーは論じてくる。そしてここから、意味問題に対して科学のなしうる役割に関するウェーバーの見解が生じてくる。彼は、『職業としての学問』で次のように指摘している。「もしこれらの学問がなにかこの点で役立つとすれば、それはむしろこの世界の『意味』というようなものの存在に対する信仰を根本から除き去ることである。いわんや、学問という、この神とは特別縁遠い力をもって、『神への』道とする考えは、当然除き去らねばならないであろう⁽⁹⁾」と。合理化過程の中核

を担っている学問は、世界には意味があるという信仰を打ち壊し、この意味信仰を根本的に否定してかかるというのである。だから学問的成果によって、人生いかに生きべきか、どのように生きれば意義ある人生を送ることができ、加えて救われるかという問題に、学問が回答を与えることはありえないとウェーバーは主張しているのである。

「中間考察」では、要旨次のように言及されている。科学は自然的因果律によって形づくられた秩序界を形成し、宗教は倫理的な応報因果律の秩序界を形成するが、この両秩序界は和解し難い対立関係にあると。つまりこういうことである。例えばということで、ユダヤ教をとりあげてみたい。ユダヤ人は長い間、祖国を失った賤民の状態を強いられてきた。しかしながら彼らは、自分たちを選ばれた民であって、必ず全能の神が自分たちを救いに来てくれると信じていた。だから今はゲットーに住む苦難を強いられているが、そのときには自分たちこそ現世において最高の地位につき、世界を支配することができ、いま自分たちに苦難を強いている人間たちに復讐することができる、このように考えるのが応報因果律の特徴である。その限りにおいて、ゲットーに生きるユダヤ人は、その苦難の位置にあるにもかかわらず、明日への希望をもつことができる、それが倫理的応報因果律の特徴だとウェーバーは考えているのである。

ところが自然的因果律とは、例えば落下の法則、ケプラーの第三法則、万有引力の法則、特殊相対性原理のような、法則的規則性の支配する世界である。それらは数式的には正確であっても、味気ない無意味な世界であって、我々に世界の意味を教えてくれるということはないとウェーバーは言っているのである。加えて合理化された近代社会では、世界の意味を否定する科学が支配的となり、この科学は自分だけが世界観察のただ一つ可能な形態だと主張して、世界に意味を見出す宗教を非合理として社会の片すみにおいやりつつある。従ってかつて人々を熱狂の渦に巻き込んだ偉大な諸宗教は、今ではわずかに私的な仲間の間でだけ、最微少音（ピアニッシモ）の響きをもって生きながらえているにすぎないとウェーバーは指摘する。この事態をもって彼は、「神もなく預言者もない時代に生きることが人間の運命

であるという、根本的な事態⁽⁴⁰⁾」とも主張している。このようにして、近代が「破滅的な意味喪失」の時代だと彼は主張するのである。

この側面において最後に言及しておきたい問題は、ウェーバーの次の指摘である。彼は「中間考察」でも『職業としての学問』でも、等しく近代社会において人間の死が意味を失った、つまり「死の無意味化」が生じてきていると主張する。これは晩年のトルストイの執拗な、かつ深刻な問題提起でもあった。この「死の無意味化」が「生の無意味化」ということを、つまり近代人にとり、社会において生きることに意味がなくなったということを決定的に前面に押し出すことになったと指摘してくるのである。このある面ではなほだ深刻なウェーバーの主張で、彼の言いたいことは次のことである。自然状態を決定的に脱却することのなかった前近代的な農民やアブラハムたちは、等しく「生に満ち足りて」死ぬことができた。なぜならば、彼らは生涯において経験すべき全ての出来事、行事、通過儀礼を体験しきって完結した生を一循環して、もはや新しいものは何も学びえなくなったこの段階で、生に満ち足りて死ぬことができたからである。

ところが近代社会ではそうはいかないと、ウェーバーは考える。第一に、近代社会は見通しのきかない不透明な社会である。そもそも社会があるということさえ確認しえない。経験しえるのは、ただ独立に存在しているバラバラのモナドの如き個人だけである。たとえ村落共同体のミニ全体であったとしても、近代社会ではかつての全体性は喪失し、従って個人は自己がこの全体性のどこに位置し、そこでいかなる役割を果たしているかが判らないか、確認しにくい。第二に、近代社会では科学・技術も文化も急激に変化していて、それらは一瞬たりとも留まることがない。従って自己完結をめざして努力している近代的文化人がある成果をあげたとしても、それは直ちに否定され古臭くなってしまふ。つまり近代的文化人は、自己完結をめざして努力し、成果をあげたとしても、それは文化の一断面でしかない。彼が文化の全体を捉えたということは絶対にありえず、それが例え文化の一断面だとしても、文化の本質的な部分の洞察となっていることの保障もありえない。従って近代人はここでも全体性を喪失し、断片的な文化しか捉えることができない

が、この一断面の把握さえも直ちに否定されてしまう。それゆえかつてのアブラハムのように、完結した生を一循環して、生に満ち足りて死ぬるということは、近代人には到底できないのである。

近代社会のこの事態のことを、ウェーバーはトルストイに同意しつつ、近代人の「死の意味の喪失」、従って「生の意味の喪失」の問題として提起しているのである。これは、先に言及しておいた意味喪失という問題とは少し趣を異にしてはいるが、それでもウェーバーが指摘する近代社会における意味喪失という深刻な問題の一類型として、ぜひとも論及しておかねばならなかったのである。

このような主張の上にならば、ウェーバーは近代は「破滅的な意味喪失」の時代だと、次のように指摘している。「このように見てくると、『文化』なるものはすべて、自然的生活の有機体的循環から人間が抜け出ていくことであって、そして、まさしくそうであるがゆえに、一步一步とますます破滅的な意味喪失へと導かれていく。しかも文化財への奉仕が聖なる使命とされ、『天職』Berufとされればされるほど、それは無価値なうえに、どこにもここにも矛盾をはらみ、相互に敵対しあうような目標のために、ますます無意味な働きをあくせくと続けるということになる。そうした呪われた運命におちいらざるをえないのである⁽⁴⁾」と。

以上が、『職業としての学問』と「中間考察」とに基づいてまとめたウェーバーの意味喪失論の概要である。近代社会は意味を喪失したと看做す彼の主張は、ある面で極めて深刻な問題提起であって、それだけにこの問題提起に対しては、それなりの真剣な対応がウェーバー研究者によって行なわれている。それが、雀部幸隆氏の『知と意味の位相』（恒星社厚生閣、1991年）、内田芳明氏の『ウェーバー歴史の意味をめぐる闘争』（岩波書店、2000年）、『大塚久雄著作集』第13巻＝「意味喪失の文化と時代」（岩波書店、1986年）等々である。

もちろん、社会からの意味の喪失というウェーバーの主張に対しては、正反対の指摘、つまり社会には立派に意味が客観的に存在しており、従ってこの意味を解説し、それを説明していくことこそが科学の任務だと看做す見解

も見出すことができる。それは見田石介氏の指摘であり、見田氏は『科学論』の最末尾において次のように言及している。「だから事柄の意味というものも、外部から与えられるものではなく、客観的に事物そのものに具わっているものである。与えられた現象そのものは、ただ主観的に人間の立場からそれに与えられた意味をのぞいては、それ自身としては何の意味ももたない。だがその根底、本質が明らかにされることによって、その根底、本質との関係が、そのものの意味となるのである。自然も社会も、客観的にそうした意味をもっている。世界の諸現象の意味を明らかにすること、すなわち説明することが科学の任務である¹²⁾」と。本稿の以下の展開において私が依拠する論点は、見田氏のこの見解と、氏が『資本論の方法』において、「意味」に言及している箇所とである。

以下、章を改めてウェーバーの意味喪失論を批判的に検討していく。ウェーバーに関しては直接に彼の見解を吟味するのではなくて、ウェーバー研究者が意味喪失問題をいかに扱い、意味喪失という事態からの脱却をどの方向に求めているかということを検討していきたい。その上でウェーバー研究者の主張との対比において、ウェーバー自身の見解の真意を解明していくという手順を踏む。この点で検討すべきウェーバー研究者の文献は既に紹介しておいたが、そのなかで本稿は雀部幸隆氏の『知と意味の位相』に限定する。なぜならば、雀部氏自身は政治学者であるにもかかわらず、氏は同書においてルッター、デカルト、カント、ヘーゲル、マルクス、ニーチェ、ショーペンハウエル、そしてウェーバーという思想家にまで溯り、知と意味との相関を論じており、その主張はそれだけに一面では根源的だからである。この根源的な問題提起に対して、生産的に対決し、その見解を乗り越えていかなければ、結局は意味喪失という問題は克服することができないからである。

- (1) Max Weber, Zwischenbetrachtung, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 1963, S. 570.

以下同書は R. S. と略記していく。マックス・ウェーバー、『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』、大塚久雄，生松敬三訳，みすず書房，158頁。

- (2) Ebd., S. 571. 同訳書, 158頁。
- (3) Max Weber, Konfuzianismus und Taoismus, R. S. I, S. 513.
- (4) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I, J. C. B. Mohr, 1976, S. 383. 以下, 本書は W. G. と略記する。
- (5) Max Weber, R. S. I, S. 143, 『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』, 111頁。
- (6) Ebd., S. 544, 同訳書, 113頁。
- (7) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, J. C. B. Mohr, 1968, S. 610,
以下, 本書は W. L. と略記する。マックス・ウェーバー, 『職業としての学問』, 尾高邦雄訳, 岩波文庫, 68頁。
- (8) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, W. L., S. 593, 『職業としての学問』, 31~32頁。
- (9) Ebd., SS. 597~598, 同訳書, 41頁。
- (10) Ebd., S. 610, 同訳書, 67頁。
- (11) Max Weber, Zwischenbetrachtung, R. S. I, S. 570, 『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』, 158~159頁。
- (12) 見田石介, 『科学論』, 見田石介著作集第2巻, 大月書店, 156頁。

二 雀部幸隆氏における『知と意味の位相』の分裂による 意味喪失について

雀部氏の著作の標題にある「知」とは、主知主義のことを示しており、この知は必ずしも学問だけに限定されてはいない。「意味」とは、この世で我々が生きていくための意味のことであり、それを提供し、根拠付けてくれるのが何であるかが、本書で問題となる。そして「知」と「意味」との間の対立と葛藤、ならびに意味問題に対する否定的状況、それに対する不審の増大している事態が、今日の知的世界の一般的趨勢となっているということをこのタイトルは示している。意味喪失問題の検討を本書から始めるのは、本書はとてつもない誤謬に満ち溢れてはいるが、この誤謬はどこにあり、なぜそれが生じてきたのかを解明しえれば、雀部氏の見解とは反対に、意味喪失問題を積極的に解決していくための展望が開かれてくる、こういう根本的な意義を本書はもっていると私は考えるからである。

雀部氏は次のように主張している。「〈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一点において、帰趨を一にする。それは〈知〉の流れの大きな世界史的趨勢である。そして、この信念体系の喪失こそ、世界の魔法からの解放の第二の、そして決定的な意義にほかならない⁽¹⁾」と。

この雀部氏からの引用文についてひとこと言及しておく、私が氏をはなはだ嫌悪するのは、「〈世界〉と人間的〈生〉との究極的意味」というような、大袈裟なだけで、およそ無内容な用語を氏が多用している点である。世界一般など、どこにもありはしない。存在しているのは、「19世紀の世界」、「20世紀の世界」、「21世紀の世界」といった具合に、鋭く規定された世界だけである。同様のことは、「人間的〈生〉」に対しても妥当する。人間は封建社会、資本制社会、社会主義社会等々のなかで具体的に生きている。従って例えば資本制社会における人間の、それも階級分化しているそれぞれの階級の運命は如何、各々の階級の階級的使命は如何、以上に基づいて、各階級の有している意味は如何という具合に、問題を限定して設定しなければならない。このような限定を全て捨てて、「〈世界〉と人間的〈生〉との究極的意味」は如何と抽象的にいわれても、「究極的意味」とは何のことかがさっぱり判ってはこないのである。そしてこのような点をもって、私は雀部氏の非科学的であり、大袈裟なだけの、人をたぶらかす要素だと考えるのである。

この点はともかくとして、雀部氏は先の引用文で、合理化とはウェーバーでは魔術からの解放のことだったが、魔術からの解放はそのまま人間の意味からの解放、従って「破滅的な意味喪失」ということであって、こちらの方が世界の脱魔術化の決定的側面であったと言っているのである。従って雀部氏は次のように主張している。「この第二の意味におけるエントツァウベルク・デア・ヴェルトは、世界の〈意味の魔力〉からの解放とでも特徴づければいいたろう。世界の脱魔術化は、世界の没意味化、世界の意味喪失をもたらしていたのである⁽²⁾」と。それでは何ゆえに世界の脱魔術化が、同時に、また決定的に世界の意味の魔力からの解放、世界の意味喪失でもあったので

あろうか。このことを雀部氏は次の二点に求める。第一は、ルッターとカルヴァンとによる神義論の全面否定であり、第二は、主知主義に固有のディレンマである。但し第二点目は雀部氏に独自な見解であって、それがウェーバーに対しても妥当するか否かは即断できない。

この二つの側面からいかにして意味喪失が生じてきたのかを考察していく前に、氏の言う「主知主義」について、以下のことを確認しておきたい。ウェーバーは合理化を魔術という非合理的要素からの解放と看做したのだから、合理化を主知化としても彼が捉えていたことは事実である。従って主知主義とは、確かに合理化過程の直接的帰結なのである。

その上で、この主知主義についての雀部氏の次の主張を確認しておきたい。このことを押さえておくことが、氏の理論を理解していくための鍵となってくる。主知主義とは、「可能性としてはなにごとでも知性で解明できる、割り切れるはずだという信念、すくなくとも知性の光に照らして納得し難いもの、理屈にあわないもの、不合理なものを一切信用しない、という心的態度である⁽³⁾」と。主知主義をこのように特徴づける限りでは、私にも問題は何もない。

ところが雀部氏は、主知主義を次のようにも特徴づけてくる。「主知主義はおよそ超越論的な批判をきらう。主知主義とは自己の理性によって一切を内在的に捉えようとする物の考え方であり、自己の理性に照らして根拠づけられないいかなる権威も容認しようとはしない立場である⁽⁴⁾」と。ここでは「内在的」立場と「超越論」的見地とがあって、主知主義は前者だといわれている。ところが何に内在するかが明らかではない。私はこの点当然のことだが、事実には、研究対象に内在するととる。内在するとは、それ以外にはありえないのである。従ってそれは科学の立場である。科学は事柄に就き、次にはそれに内在していくのである。超越論的とはこの事実を離れて、存在しもしない世界について考えをめぐらすのである。要するに、事実を離れて随意に思考を展開する立場であり、このような見地が宗教であり、神学、形而上学なのである。従って当然のことだが、事実には就き、次にはそれに内在していく主知主義の立場こそが、科学的見地なのである。その上で研究対象に

内在するといっても、どのように内在するのか、低い内在の立場もあろうし、深い内在の仕方もある。しかも内在しっぱなしでよいのかどうかという問題も残る。こういう問題があるし、こういう問題が雀部氏には残る。この問題は次章でより具体的に検討していく。

以上のことを前提として意味問題へ立ち返り、魔術からの解放が同時に意味喪失を招来したことの第一の原因、つまりルッターとカルヴァンとによる神義論の全面否定ということから検討していきたい。雀部氏は次のように考える。「古来人間は、神が在るかないか、その神とはなんであるのか、ということ、〈私とは何か〉〈世界とはなにか〉を問題にしてきたのであった。つまり生と世界との究極的意味の問題を、しばしば神把握の形式を借りて思索してきたのである⁽⁶⁾」と。人間の生きる意味を、宗教改革以前の人間が神の観念に関連づけて考えていたのか否かは私には判らないが、ここでは雀部氏の見解を全面的に受け入れておくことにする。そうすると次の問題が、世界宗教とよばれる偉大な宗教には必然的に生じてくる。それがこの世は全能な神が創造したにもかかわらず、なぜに不完全であり、不幸が満ちあふれているのかという問題である。この問題を神の立場に立って解明し、神を弁論していこうとする見地が神義論であった。この弁神論の意義を、雀部氏は次のように論じている。「神義論は神把握の問題（究極的意味の問題）の核心をなす。神義論とは、この神の意志と義との問題を人間の理知によってとらえようとするものであり、すくなくとも神への信仰を理知の力によって補おうとするものである。つまり神義論は、当面の文脈に即していえば、意味問題への主知主義的アプローチの最たるものにほかならない⁽⁶⁾」と。ここでは、神義論が神の意志と義とを理知によって捉え、洞察しようとする立場だったといわれている。つまり神義論では、意味問題が主知主義によって支えられている。従ってこの段階では、雀部氏が指摘していた思想の世界の今日的状況、即ち究極的意味の客観的解明可能性への不信といったものは存在してはいなかったのである。ところが『知と意味の位相』の親密な関係に決定的な裂け目を与えることとなった第一の契機が、ルッターとカルヴァンとによる宗教改革だったと雀部氏は捉える。

宗教改革が『知と意味の位相』の親和関係に決定的な打撃を与えたということは、カルヴァンの「予定説」に示されている。予定説には様々の特徴があるが、ここでは全能で無限な神の意志を、有限な人間の頭脳が洞察することはできないと主張するその特質に注目をしたい。そうすると、次のような事態が生じてくる。神義論とは、神の意志と義とを人間の理知によって洞察していこうとするものであった。ところが無限な神の意志を、有限であり、まことにもって狭く限定されている人間の理知によって捉えることはできない、のみならずこのような試みを行なうことは不遜でもある、ということにカルヴァンの立場ではなってくる。彼にとり神とは、「人間的理解を絶する超越的存在⁽⁷⁾」だったのである。神を「人間的理解を絶する超越的存在」と看做すならば、当然にも知の力によって神の意志を洞察しようとする神義論の試みは全面的に排斥されてしまう。従ってウェーバーは、『プロ倫』でつぎのように言及していた。「ピューリタンにとっては—その根拠は全然ちがうにしても—ユダヤ人のばあいと同様、神義論の問題だとか、他の宗教がその解決に身をすりへらしたような人生と現世の『意味』についてのあらゆる疑問は、全く排除してしまうのが当然きわまることだった⁽⁸⁾」と。

神義論とは、知の力によって人生と世界の意味を洞察し、それに回答を与えようとする試みだったのだから、それを否定することは、次の結果を招来することとなる。第一に、『知と意味の位相』がこれまでとは根本的に異なってくる。つまり知の力によって意味をみつけるという試みが、決定的に否定されたということ、従って両者が非和解的に分断されてしまったのである。第二に、意味問題を主知主義的には解決することができなくなったのだから、その結果は端的にいつて意味喪失、または意味問題とはせいぜい主観的な問題、個々人が自己の努力によって長い時間をかけて解決していくべき個人的な問題となってしまったということである。意味問題を宗教史的にみると、以上の事態にいたりつuitたと雀部氏はみる。そしてこのことが、近代社会が「破滅的な意味喪失」に陥るにいたったことの第一の根拠として雀部氏が考えていることである。

次に「破滅的な意味喪失」という事態を招来させた第二の根拠として、雀

部氏が考えている側面の検討へと移る。第二の根拠となるものは学問であり、哲学であり、主知主義そのものの問題である。端的に言えば、雀部氏が「主知主義本来のディレンマ」と指摘しているこの問題である。ここで中心となるのはカントの哲学である。雀部氏は次のように指摘している。「ところで、その問いをたずさえて登場し、主知主義そのものへ内在して、結果的にはそれにほとんど致命的ともいうべき傷を負わせた者こそ、イマヌエル・カントであった。そこで、以下わたしは、ウェーバーの提起した脱魔術化、エントツァウベルンクの問題への思想史的回顧を、カントの形而上学批判の意義を再確認することから始めようと思う⁽⁹⁾」と。ここでは、主知主義に対して致命的な傷を負わせたのが、カントの『純粹理性批判』だったと言われているのである。同一主旨の主張は、雀部氏によって次のようにも指摘されている。「カントとくにヘーゲル以降のヨーロッパの知の主流は、価値ペシニズム、価値ニヒリズムである。その点でも『一切を破壊しつくすカント』（メンデルスゾーン）の意義は大きい。もはや知によって信を基礎づけることができず、また存在の道と当為の道とがいったん分裂したとなると、これまで知の主導ないし知の補強によって何となく維持されてきた宗教的＝道徳的価値の一元論は知識人の間で魔力を失い、既成の宗教的＝道徳的価値にたいする深いペシニズムがかれらを捉えるようになる。そのペシニズムを代表したのがシューペンハウアーであった⁽¹⁰⁾」と。

それではカントは何を破壊したかという点、知によって信＝意味を基礎づける立場を破壊したというのである。つまり『知と意味の位相』を、非和協的なまでに分断させたのである。但しこの断絶によって意味問題がなくなったのではない。そうではなくて知と信、知と意味とが、相互に媒介されることなく分裂してしまったと雀部氏はいっているのである。そのことを氏は、「存在の道」と「当為の道」との分断ともいっていた。この当為の世界が信＝意味の世界であると氏はいっているのである。そしてこの当為の道を主知主義によっては決して基礎づけることができなくなったこと、またこのことが近代において強く自覚されるにいたったということ、ここに道徳と宗教、価値の世界の権威の喪失が生じてき、そこから価値ニヒリズムが出来してき

て、これが近代知の主流となってきたと雀部氏は主張しているのである。

そこでカント哲学へ立ち入ってみたい。但しカント哲学を検討する前に、近代合理主義について、それもその創始者であるデカルトについて言及しておかねばならない。雀部氏もデカルトから始めて、それからカントの意義を確認している。氏は次のように指摘している。「トルストイといい、ウェーバーといい、ヤスパースといい、いずれも理論理性が存在そのものに迫ることができず、世界と人間的生の究極の意味を学問的に把握できないことを確認しているのであるが、かつて主知主義の抱負は一次章で見る『純粹理性批判』のカントを別にすれば—それらのものを理論的に把握できる、学問的にもたらすことができるというものであった⁽¹⁾」と。

ここでいわれている主知主義とは、デカルトに始まる近代合理主義のことである。そうすると次のようになってくる。近代合理主義は、理性によって自然現象であれ社会現象であれ、全てを把握することができる、それだけではなく雀部氏の言葉でいえば、「世界と人間的生の究極的意味」をも学問的に把握しえると考えたのである。このように理性に対して絶対的信頼をおくにいたったのが近代合理主義の特徴であった。要するに近代合理主義と共に、理性万能の時代が到来したのである。従ってこの立場では、『知と意味の位相』が断絶することはない、知によって意味を基礎づけることができるということになる。だから近代合理主義の立場では、意味問題にこれまで回答を与えてくれた宗教と形而上学とは必要がなくなって、不可欠なのは理性だけだということになってくる。それゆえ、近代合理主義を特徴づけて、雀部氏は次のようにも言及している。「それ以降、知の立場は、パスカルのキリスト教弁証論にもかかわらず、ちょうど子どもが親離れするように、親だろうと社会だろうと歴史であろうと教会であろうと、認識手続きの問題としては、自己に超越する一切の権威を認めようとはせず、ひたすらに自己自身に頼り、もっぱら自己自身の定立した第一原理にもとづいて、この世界の自己了解をなしとげようとする⁽²⁾」と。

しかしながら近代合理主義のように、いかなる対象も理性によって捉えることができると主張するだけでは、それは独断論となる。こう主張する前に、

人間はいかなる対象をも把握しえるのか否かということ、つまり人間の認識能力を吟味しておかねばならないことも事実である。この点の吟味を欠いたままで理性の万能を主張しても、それは独断論でしかない。そしてこの課題、つまり人間の認識能力の吟味に従事した者こそがカントの『純粹理性批判』であった。以上の経緯については、雀部氏も次のように言及している。「これは、主知主義がもし自己の論理に忠実であり、知的に誠実（ニーチェ、ウェーバー）であろうとする限り、おそかれ早かれ提起せざるをえない問題であろう。そして、この問題を真正面から提起し、それにたいして相対的には満足のいく一とわたしは考えている一解答を与えることによって、デカルトに始まる近代理性の意識的自律の過程を一循環完了させたものこそ、カントの批判哲学であった⁽¹³⁾」と。つまり、全ての対象を把握し尽くそうとする近代合理主義の敬意を表すべき偉大な試みに決定的打撃を与えた者が、カントだということである。

それではカントはいかにして近代合理主義に決定的な傷を与えたかという点、それは以下のようにしてである。ヒュームやロックに代表されるイギリス経験論は、人間が経験することのできる「事実」Tatsacheが實在の全てだと主張した。しかしカントはイギリス経験論に反対して、事実が實在の全てではなく、その背後に本質が存在すると看做す。従って「現実」Wirklichkeitは、本質—現象の立体的媒介構造から成っていることは認める。そしてカントは本質のことを、「物自体」Ding an sichとよぶ。それゆえ現象の背後に本質が存在していることを認める点では、カントはヘーゲル、マルクスと同一の立場であった。ところがにもかかわらずカントは、本質である物自体は人間の認識能力では捉えることができず、人間は経験的に把握しえる現象しか掴まえられないと主張してくる。カントがなぜ人間の理性的能力（純粹理性）は物自体を洞察しえないと主張したのかという点については、雀部氏は全く言及してはいない。氏は、本質は把握不能だと結論されたことからでてくる結果のほうに排他的に関心を集中しているのである。

カントが物自体は認識不能だと結論した根拠は、以下の二点である。第一は、我々は思惟諸規定（例えば原因—結果の因果性）を用いて対象を洞察

していく以外にはないのだが、この思惟諸規定は我々に属する主観的なものであって、この主観的な思惟諸規定が、客観そのものである物自体を捉えることはできないというのである。第二は、思惟が理性的対象を問題とし始めると、思惟は必然的にアンチノミーに陥るというのである。カントが挙げるアンチノミーとは、わずかに以下の四つでしかない。第一は、世界は空間的および時間的に限られたものと考えべきか否かという問題である。第二は、物質は無限に分割しえるか、それともアトムからなるものと看做すべきかというディレンマである。第三は、世界においては全てが因果の連鎖によって制約されているのか、それとも自由な存在、即ち行為の絶対的な出発点となる自己原因を想定すべきかという問題、つまり自由と必然との対立という問題である。第四は、全体としての世界は原因をもつかどうかというディレンマである。この類の問題を考察すると、思惟は必然的にアンチノミーに陥らざるをえず、矛盾的事態に陥ってしまう思惟によって、物自体が捉えられるはずはないとカントは主張する。つまり矛盾を強調する点には鋭いものがあるが、カントは矛盾に極度の恐怖感をいだき、それを積極的に克服していくことはなかったのである。

以上に論じてきたことで、カント哲学について確認しておきたいことは以下の二点である。第一は、カントは現象の背後に本質の存在することは認めはしたが、この本質は認識不能な物自体として、人間の手の届かない彼岸に放置されたということである。従って第二に、科学は現象の世界にその認識対象を限定すべきであるということである。

この点を押さえておいた上で、雀部氏に関してさらに確認しておかねばならない問題が三つある。第一は、かの認識不能な物自体を雀部氏がいかに特徴づけているかという問題である。この点雀部氏は次のように指摘している。「物自体、つまり永遠の世界、自由の世界⁹⁴⁾」、「物自体とは存在の実相、存在の究極にあるもの、究極の意味である。前章で触れた〈わたしとは何か〉〈世界とは何か〉というトルストイの問いは、カント的にいえば物自体への問である⁹⁵⁾」と。つまり世界の意味、人生の意味、といった意味問題一般に回答を与えるのが物自体であり、それは存在の実相、存在の究極にあるもの、

究極の意味だと言われているのである。にもかかわらず純粹理性の形而上学と経験科学とは物自体を捉えることができないのだから、その結果は、必然的に世界の意味喪失ということにならざるをえないのである。即ちカント哲学において再び、神義論の立場の否定に続いて、『知と意味の位相』は深く断絶することになってしまったのである。

第二の問題は次のものである。最初は物自体は事柄の本質だといわれていた。ところが物自体とは、特定の事柄の特定本質ではないのである。例えば資本主義経済の本質、利潤、利子、地代の本質、労賃の本質、価値の本質、そしてそれらを科学的に定式化した資本の一般概念、剰余価値概念、労働力の概念、価値の概念といったものではない。端的に言って、雀部氏の主張する物自体とは神のことである。「永遠の世界」、何ものによっても制約されることのない絶対無制約的な「自由の世界」に位置するものを、通常は神というからである。従って神そのものである物自体を、純粹理性を含む科学が洞察しえないのは当然のことなのである。未だ誰も神を見た者はいないし、かつて誰も神の存在論的証明に成功してはいないからである。それゆえ神を把握できないということから、ただちに特定の事柄の特定の本質を掴まえないということを結論してはならない。雀部氏自身、特定の事柄の特定の本質を洞察しえないことを、どこにおいても一度として論証してはいないのである。前章で事物の本質を洞察し、この本質と現象との相互関係を捉えることが現象に意味を与えると見田石介氏が主張していることを紹介しておいたが、この本質とは特定の事態の特定の本質のことであって、「存在の究極にあるもの」といったような、得体の知れない神秘的な本質ではないということをやぜひとも確認しておかねばならない。

第三に押さえておきたいことは、カントの『実践理性批判』における、理論に対する実践優位の要請倫理学という特性についてである。雀部氏も以下のカントの主張を肯定するのだが、カントは次のように『実践理性批判』で指摘する。即ち理論理性では捉えることのできない物自体、つまり神を、人間がカントのいわゆる定言的命法が命ずる道徳的行為を純粹無雑に実践すれば、そのときには人間は因果の束縛の制約から解放されて自からが自己原因

となること、即ち自由となることであって、そのときには人間は物自体である神を見ることができると。このようにカントは、理論に対する実践優位の倫理学を主張してくる。純粹無雑に倫理的道德行為を実践すれば、物自体たる神を見ることができるといわれているのである。物自体とは、雀部氏によって「存在の実相」、「存在の究極にあるもの」、「究極の意味」といわれていた。そういう決定的意義を有する物自体、つまり神に、人間は邂逅しえるのである。だから意味問題は、最終的に解決しえるはずなのである。にもかかわらず雀部氏が『知と意味の位相』において、「破滅的な意味喪失」の時代における意味の再発見と創造とについて、断腸の思いの苦勞をしているということは、純粹無雑に倫理的道德行為を実践したとしても、「究極の意味」である神は見えてはこないということである。この問題は、本稿の最終章で再論する。

カントは次のようにも主張する。この世では悪徳が栄えて、額に汗して働いている真面目な人間が浮かばれない状態にある、このような事態は許されるものではなく、だから神はいなければならず、神がきたりて最後の審判において、この不正・不当な事態に対して最終的な判定を下さなければならない。このような愚にもつかない馬鹿げた理由を挙げて、神の存在と、神による最後の審判の必要性とをカントは要請してくる。カントの『実践理性批判』には、理論に代えて当為をしきりに要請する要請倫理学という側面が強くある。そしてここに、カントにおける存在と当為との分断、『知と意味の位相』の分裂の具体的な姿がある。だがカントでは、当為はどこまでも空虚な当為であって、それが実現することはない。

- (1) 雀部幸隆、『知と意味の位相』；恒星社厚生閣，31頁。
- (2) 同書，32頁。
- (3) 同書，4頁。
- (4) 同書，40頁。
- (5) 同書，36頁。
- (6) 同書，37頁。
- (7) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, R. S. I, S. 93,

『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, 154頁。

- (8) Ebd., S. 610, 同訳書, 167頁。
- (9) 雀部幸隆, 前掲書, 41頁。
- (10) 同書, 150頁。
- (11) 同書, 26~27頁。
- (12) 同書, 120頁。
- (13) 同書, 121頁。
- (14) 同書, 7頁。
- (15) 同書, 43頁。

三 雀部氏における「経験科学」の問題点と対象に内在することの独自の意味

前章で、カント哲学について二つのことを確認しておいた。第一は、カントは現象の背後に本質の存在することは認めはしたが、この本質は認識不能な「物自体」として人間の手の届かない彼岸に放置されたということ、第二に、従って科学は現象の世界にその認識対象を限定すべきであるということであった。その上で、この二つの確認点から雀部氏がいかなる帰結をもちだしてくるか、このことが重要な問題となってくる。二つのことを確認しておいたのだから、当然にも二類の問題性が雀部氏には生じており、この二つの問題を検討していかなければならない。まずカント哲学に基づく雀部氏においては、科学—雀部氏は科学を「経験科学」とよんでいる—は一体いかなるものとして捉えられることになるかという問題を、意味論との関係から検討していきたい。まず最初に、経験科学を雀部氏がどう捉えているかを紹介することから始めたい。

「いずれにしても今日の経験科学は、もはやその根底にある超経験的前提ないし根源をそれとして問題にすることはない。前章でも触れたように、学問は根本的な〈なぜ〉と〈なんのために〉とを問おうとはしないのである。だが、それにもかかわらず、その問いに対するわれわれの疑問は残る。わたし自身についていえば、さきほどの物理学者との対話にもかかわらず、やは

り〈その先に在るものは何か〉への問いは依然として胸のうちにわだかまっていたままである⁽¹⁾。

「カントによれば、人間の理論理性は絶対の世界を把握することができず、たんに相対的な世界、経験的なインフォメーションのあたえられる世界を認識することができるだけである⁽²⁾」。

「それは現に『在る』ものが『かく在る』こと（現象）を解明するにすぎず、『在る』ものが根本的には『なぜ』在り、また『何のために』在るか、そして根本的にはいかに在り、また在る『べき』か（物自体の問題）、を一切問題とはしない。そうした問題に責任をもって答えるためには、確かな資料、経験的なインフォメーションが欠けている、確かなインフォメーションのないところで我々は何が云えますか、と経験科学は反問する⁽³⁾」。

「そうした存在の『究極にあるもの』、存在の『究極に意味するもの』は—これを『絶対』の問題といってもよいし『永遠』の問題といってもよい—経験科学にとっては形而上の問題であり、経験科学の彼岸にあるものであって、現代の経験科学は形而上学とは一切かかわるまいと固く心に決めているわけである。だが、私見によれば、そうした経験科学の態度を哲学的に基礎づけたものこそ、物自体と現象とを峻別したカントの『純粹理性批判』であった⁽⁴⁾」。

「それは、われわれに現れるがままの世界、現象界を、どういうわけか（根源的に覆われている！）われわれ人間にそなわっている論理的無矛盾性という一般的な思考法則と、他方では実験ないしは（それが不可能ならば）一般的な経験的観察による検証という知性の二大原則を駆使して、因果関係的に解明し『内在』的に理解するだけである。そうした経験科学の立場からすれば、『超越』を問題とする救済宗教の立場は非合理的な領域への越境とみえる⁽⁵⁾」。

大変に煩雑となってしまったが、雀部氏において、カント哲学に基づくと、経験科学はどのようなものとならざるをえないかという点について、氏が主張している見解の多くをとりだしておいた。雀部氏のこれらの見解に対しては、私は次のような根本的疑問を抱かざるをえない。

雀部氏は経験科学は超越論的見地である形而上学の問題には手を出さず、形而下の問題だけを取り扱うことに決めている、つまり事実就き、その上で既述しておいたように事実深く内在していくというのだが、この場合に雀部氏がいう形而上学、超越論的立場というものが根本的に間違っているのである。現実存在している世界を超越して、ありもしない、それゆえいかなる確かな情報もない世界を夢想し始めるとしたら、それは形而上学だと雀部氏が指摘するのであれば、そのことには私も同意する。アインシュタインが宇宙は膨張していると指摘したとして、膨張する宇宙の外側の世界がまたあるはずであって、それも宇宙であり、この外側の物自体としての世界に対しても自分は必然的に思考をめぐらしてしまうと雀部氏は主張する。これに対して物理学者が、膨張している宇宙の外側の世界に対しては、我々は如何なる情報も持っていない、データの皆無なこの世界に対して、いかなる思考もめぐらすことができないと主張したとしたら、この場合は物理学者のこの実証的態度の方が正しい。膨張する宇宙の外側にある更なる宇宙とは何かと雀部氏のように考えたとしても、この点に対する情報は皆無なのだから、それは超越論的な態度でしかないからである。

形而上学、超越論的立場というものを、この意味で用いるならば、それは私も納得する。ところが雀部氏の場合、形而上学とは、事実を超越するということだけを意味しているのではない。ここから雀部氏のいう「内在的立場」—それは超越論的立場の反対として用いられている—というものが大問題となってこざるをえなくなる。

事実は実在の全てではなく、それは現象でしかなく、現実の本質—現象の立体的媒介構造から成っているということは、カントはイギリス経験論に反対して認めていた。カントの観点からすると、事実は実在する現実性のごく表面的な部分でしかない。そうだとすると、雀部氏が強調してやまない経験科学の対象内在主義というものが、現実性のごく一部分、それも表面的な現象にのみ就くというのであれば、この見地は少しも対象に内在してはいない。それは、現実性の表面に就いているだけだから。対象に内在する、それも深く内在するという限り、それは現象の背後に本質、本質的なものを捉え

るだけではなくて、本質が現象してくる過程も把握して、現実性を本質—現象の立体的媒介構造において捉えることこそが、最も深く対象に内在することなのである。「内在」ということを強調する限り、経験科学の認識をここまで深めることによって初めて対象に深く内在したということもできる。

ところが雀部氏に従うと、この見地もまた超越論的であり、形而上学的なのである。なぜならば、それは人間の認識能力を越える本質、物自体の把握に迫る態度だからである。従ってカント哲学を根本的に克服して、本質は洞察できる、それだけではなくて本質が現象し、現象するだけではなくて、即自としての本質の全展開過程も把握できると看做すヘーゲル、マルクスの見解は、カントの見地に立つ雀部氏では形而上学となる。雀部氏は、ヘーゲルとマルクスとが共に形而上学者であると看做して、次のように指摘している。「だが、形而上学への要求、この生と世界とを何としても一元的に捉えたいという欲求は、やはり人間にとっては断ちがたいもののものである。…ふたたび存在と当為、知と信（広い意味での）との再統一をはかり、『絶対』に参入しようとする動きは、カント以降もやはり跡を断つことがなかった。さしあたり、ここに取り上げるのはヘーゲルとマルクスとであるが、前者は『絶対』の概念的=思弁的把握を試み、後者はさらにすすんで『絶対』の理論的把握をなしとげると同時に、そのことによってまた、『絶対』の実践的成就を企てようとする⁽⁶⁾」と。驚くことに、唯物論者であるマルクスが、「絶対的観念論者」と自称するヘーゲルと共に、形而上学者へとまつりあげられる。つまり存在もしないことを主張してはばからない、事実を超越する形而上学者だと両者は看做されてしまう。

以上より雀部氏にあっては、形而上学的立場が二つある。前者の立場、つまり事実を超越するそれが形而上学であることは私も認めるが、後者の見地、つまり事実につき、次にはそれに深く内在して本質、本質的なものを洞察するという見地までもが形而上学であると看做す雀部氏の見解は、私は断固として拒絶する。立体的媒介構造からなっている現実のごく一部分、それも表面の現象にのみ就くというのでは、雀部氏のいう「対象内在主義」という言葉が意味をなさなくなるからである。雀部氏にとり本質とは、「存在の

究極にあるもの」,「絶対」,即ち神であった。私はこのような得体の知れない神秘的な本質は一切認めないのであって、私が指摘しているのは、特定の事態、特定の事柄の特定の本質のことなのである。

その上で、本質は認識不能な物自体であるという見解と関係して、雀部氏の科学論には実に奇妙な問題が生じてくる。この点では、ヘーゲル論理学の篇別構成を想起しておくことが妥当である。その第一巻は有論であり、それは直接的認識といわれる。第二巻は本質論、第三巻は概念論であり、両者は媒介的認識といわれる。この篇別構成は、対象は同一であるが、この対象についての認識が深まる過程、従って対象に対して深く内在していく過程でもあるのである。それは具体的にはこういうことである。第一巻は、何かが有るということを確認する立場なのである。有るものを研究するのがヘーゲル哲学の立場であって、有りもしないものを研究するといった超越論的見地をヘーゲルはとらない。しかしながら、この次元に留まっていたはならないことは明らかである。或るものが有るということを確認したら、次にはそれは一体何であるのかということ、そのものの本性を確定しなければならない。この本性を確定するということが、この或るものに内在する、このものの独自の意味なのである。続いてこの或るものはいかにして存在しえているのか、つまり或るものが存在しえている根拠、その存在の前提となっている前提諸条件の把握に迫っていかなければならないことも当然のことなのである。

或るものが存在しているとして、この或るものが何であるのかということ、つまりこのものの本性、概念、従って意味の確定と、この或るものはその存立前提、存立条件、本質によって支えられ、それらに媒介されて存在しているのだから、或るものがなぜ、如何にして、何ゆえに存在しているかを解明していく立場とは媒介的認識なのである。従ってヘーゲルでは、第一巻は何かが有るということを確認するだけであるから、それは直接的認識とよばれているのである。しかしながらこれだけの認識では不十分だから、有ることが確認された或るものは一体何であるか、つまりそのものの本性の洞察と、次にはこのものが存在することができることの必然性の把握とに進

んでいかねばならないのであって、これが媒介的認識なのである。科学が科学である以上、それはここまで認識範囲を広げていかねばならないことは当然のことである。それゆえ直接的認識に比して、媒介的認識がより深いそれであり、対象により内在した立場であることは明らかなのである。

ところが、ここにおいて雀部氏の科学論には深刻な問題が生じてくる。雀部氏は、科学は、とりわけ経験科学は事実につき、それに内在し、確かなインフォメーションのある問題だけを対象とするといっていた。しかしながら対象へ就き、それに内在していくのが経験科学の立場だと主張しておきながら、対象への就き方は、現実性のごく表面的な一部分でしかない現象へ就くだけであって、対象へのそれ以上の内在は、形而上学へ通ずる途だとして認められなかった。だから雀部氏の場合には、或るものの存在が確認されたとして、次にそれではこの或るものは一体何であるかということと、それは何ゆえに、何によって存在しえているのか、この点の必然性の洞察とが不可能となる。それは現象の次元に留まらず、この次元を貫いて対象に内在し、そこに現象の本質、その根拠、存立諸条件を捉え、それらに基づいた媒介的認識だからである。

以上より雀部氏は、既に紹介しておいたことではあるが、次のように言わざるをえなかったのである。「それ（経験科学のこと、引用者）は現に『在る』ものが『かく在る』こと（現象）を解明するにすぎず、『在る』ものが根本的には『なぜ』在り、また『何のために』在るか、そして根本的にはいかにして在り、また在る『べき』か（物自体の問題）を一切問題とはしない」がそれである。この引用文は、深刻な問題を内包しているのである。経験科学は或るものが存在していることを確認したとして、次にはこの或るものは一体何であるかということと、続いてこの或るものが存在しえていることの必然性とを解明している。これらの点を洞察することによって、或るものの何であるかも最終的に明らかとしている。そしてこの或るものが何であるかを明らかとすることが、さしあたりこの或るものの意味を確定することであって、或るものに独自に内在している意味とは、それ以外にはありえない。雀部氏流に表現すれば、『知と意味の位相』は連続していて、知、つまり科

学が、対象に独自の意味を解読しているのである。対象の何であるかということの確定と共に、そのいかにして、何故に、何によってという点の把握をぬきにした「在るもの」が「かく在ること（現象）」の解明と雀部氏のようにいわれても、「在る」ものが「かく在る」ことの解明とは、科学的にみていかなる解明であるのか、何の解明であるのかが、私には何も明らかとはなっていない。従ってこの点が不明である限りにおいて、雀部氏の科学論に基づく限り、対象に独自の意味を解読していくことも不可能となる。

或るものが存在していることの確認は、解明でも何でもないのであって、解明という限り、この或るものとは一体何であるか、またそれは如何にして、何故に、何によって存在しえているのかをも明示していくことこそが解明なのである。そしてこれらの点を洞察していくことが、対象の意味を明らかとしていくことなのである。流通過程で自己増殖するという神秘的な力を内蔵しているかの如くに現象してくる資本の背後には生産過程があり、そこにおいて行なわれている賃労働者の不払いの無償労働である剰余労働が、剰余価値の実体だということを洞察することが、自己増殖の秘密と剰余価値の意味を解読するということなのである。対象に外側から付与される意味ではなく、対象に内在する独自の意味といわれる限り、この類の意味しかありえない。この点の解明は、現象の次元に留まっていたは不可能であって、現象の次元を貫いて対象に深く内在し、そこに存在している本質を見出し、それとの関連においてしか明らかとすることは出来ない。ところが雀部氏では、カントに基づいてこの媒介的認識は不可能だと断定されているのだから、「在る」ものが「かく在る（現象）」ことの解明といわれても、いったい何を解明するのか、そのことの内容が全く明らかとはなっていないのである。

本質は認識不能な物自体だと主張したのはカントであって、それはカントに特有な見解ではあっても、多くの研究者は、それが正しいとは全く考えてはいない。多くの研究者はカントの見地には従わず、現象の背後に本質、本質的なものを見出してきた。だからこそ、見田石介氏は次のように指摘しているのである。「分析的方法の特色は、われわれの感性に与えられた事実の観察や実験をつうじて、その背後にひそんでいる本質的なもの一類、実体、

法則、事物の構成諸要素、原因などをさぐりだし、これらの本質的なものからひるがえって与えられた事実を説明する点にある。近代科学は、この分析的方法によって、これまでに科学のすべての領域で輝かしい成果をあげてきたし、こんにちもまたこのことには変わりはない。というのも与えられた事実から出発するということと、だがそのたんなる記述にとどまらないで、その背後に本質的なものをさぐりだすという、この歴史的に最初に現れた分析的方法の特色は、理論的にいって、科学の方法が一般に科学の方法といえるための基本的要件をなしているからにはほかならない⁽⁷⁾と。事実から出発することが科学にとって大前提ではあるが、そこに留まる限り、それは事実のたんなる記述となってしまわざるをえない。従って圧倒的に多数の研究者は、分析的方法に基づいて事実深く内在し、事実の背後に本質、本質的なものを捜り出した、続いてこの本質的なものとの関連において与えられた事実を解明し説明してきた、つまりこの与えられた事実の何であるかを、その意味を確定してきたと見田氏は主張しているのである。どの研究者も事実の次元には留まらず、現象を貫いて、その背後に本質、本質的なものを見出してきたのである。科学が科学である限り、必要不可欠なこの要件の充足に努力せず、現象に留まり続けるという思惟の怠慢に終始するのが、カント主義者たる雀部氏である。

その場合、見田氏は次のように主張して、対象に深く内在していく、その内在の仕方を明らかとしてくれている。「したがって分析はつねに普遍的なものの抽出ではあるが、同じ表象の表面上において、具体的な諸現象の特殊性を捨象して、その共通性としての普遍を抽出することではない。こうした普遍を抽出してみても、事態の認識は本質的にすすむわけではない。つねに事実の背後にあつて、そこに現象し、これに意味を与える本質としての普遍であり、その発見によって、対象のたんなる表象が概念に変わり、認識のうえに感性的認識から理性的認識への本質的な変化がおこるような普遍が、分析の分離するものである。そういう意味では、その普遍は、形式論理的な抽象的普遍ではない、ということが出来る⁽⁸⁾」と。ここで見田氏は次のことを指摘しているのである。分析的方法は事実の背後を分析して、この事態の

本質、普遍を見出そうとする。その場合、分析的方法が把握するこの本質、普遍は、事実と同じ次元に存在している諸々の特殊に共通に見出される共通性としての普遍ではない、そのような共通性を見出しても、対象に対する認識は何も変わることはない、と。流通過程で価値を自己増殖させているように現象する資本のこの自己増殖の秘密を解明しようとするれば、流通過程という表面に留まっていたはならない。事実という同じ次元を離れてその奥へと内在し、その根底に進み、この事実はいったい何であるかということ、つまりこの対象に意味を付与する本質的なもの、普遍的なものを発見するのが、分析的方法の行なう分析だということである。そのことによって、対象の表象が概念に変わる普遍、即ち対象の本性とその意味とが判ってくる普遍、これが事実の背後に分析的に見出されるのだと、見田氏はいつているのである。

自己増殖しているように見える資本の秘密を解明するためには、流通過程から生産過程へと移行せねばならない。その上で生産過程は、その超歴史的で自然的な側面をなす労働過程と、資本制社会に独自の形態規定性である価値増殖過程とに分けられる。そして価値増殖過程で行なわれている賃労働者の不払いの剰余労働が、剰余価値の実体をなしていることが見出される。この発見がなされた後で、生産の超歴史的で自然的な側面をなす労働過程に、価値増殖過程という資本制社会に独自の歴史的形態規定性を外から付与するという総合を試みることによって、資本の生産過程の科学的概念がえられる。労働過程に外から資本制社会に独自の形態規定性が付与されるのは、労働過程とはいかなる社会、どのような歴史的段階においてもなされねばならない生産の永遠自然の一側面であって、それが資本制社会に独自の価値増殖過程という形態規定性をとることの必然性は、労働過程には少しも含まれてはいないからである。そして労働過程や価値の実体をなす抽象的人間労働のように、ある特定の形態規定性の担い手である基体とはなるが、それ自体はこの形態規定をとることの必然性を何ら含蓄していないようなものを、私は「本質」から区別して「本質的なもの」と呼んだのである。本質とは、現象してこそ本質であり、形態規定性を自ら産出しないようなものは、本質的なものではあっても本質ではないからである。

以上、対象の何であるかを科学的に解明するためにも、事実の次元に留まらずにその背後へと内在していった、その背後が分析されねばならない。そしてそこに、一方ではこの対象の本質的なもの、その普遍が見いだされねばならず、他方では形態規定性も把握されて、両者が総合されて対象の科学的概念、即ちその意味が確定されるのである。このような対象の洞察の仕方こそが、真に内在的な立場といえるであろう。

- (1) 雀部幸隆、『知と意味の位相』、68～69頁。
- (2) 同書、123頁。
- (3) 同書、127頁。
- (4) 同書、127頁。
- (5) 同書、250頁。
- (6) 同書、139頁。
- (7) 見田石介、「分析的方法とヘーゲルおよびマルクスの弁証法的方法」、見田石介著作集第1巻、大月書店、230頁。
- (8) 見田石介、『資本論の方法』、弘文堂、27頁。

四 本質に関する雀部氏の見解とその誤謬

前章では、雀部氏が主張する経験科学の問題性を検討してきたが、本質と現象との間を分断し、『知と意味の位相』を断絶させる雀部氏にはいま一つの問題が残っている。その問題とは、人間には認識することも把握することもできない「物自体」Ding an sichと指摘していた「本質」Wesenの捉え方についてであり、この本質の中味、内容についてである。これらの点を雀部氏がいかに考えていたのか、これが独自に問題となってくる。

雀部氏は最初は次のように指摘していた。現実とは、本質と現象との立体的媒介構造からなると。その上で、この本質を人間にとっては認識不能だと主張し、この認識不能な本質を雀部氏はカントに従って「物自体」と呼んでいた。従ってこの本質とは、本質一般といったものではありえず、現象というものが、特定の限定された現象であることに対応して、特定の現象、特定

の事態に照応した特定の本質であるべきだったのである。例えば資本主義経済という特定の事態の本質であり、利潤、利子、地代という特定の所得諸形態の本質であり、価値という現象の本質であり、価値形態、またはその最も発展した貨幣形態という現象の本質であるべきなのである。要するに現象一般というものはありえず、存在するものは特定の現象だけなのだから、本質といっても、このある特定の現象の特定の本質であるべきであって、この特定の本質は、現象が異なるにつれて、それぞれ相違しているはずである。

ところが雀部氏では、本質とは、本質—現象の相関関係を構成している一方の契機である本質、それも特定の現象に対応する特定の本質ということから、いつのまにかこっそりと本質一般、それも神という形而上学的存在を意味するものへと変えられている。雀部氏が次のように言及するとき、そのことを端的に確認することができる。「物自体、つまり永遠の世界、自由の世界⁽¹⁾」と。物自体、つまり本質とは、特定の現象の特定の本質であるべきはずであるのに、それはいつのまにかこの特定の現象を離れて、得体の知れない神秘的な「永遠の世界」、「自由の世界」と呼ばれるにいたっている。こういう世界に宿り、こういう世界を司るものを一般に神というのであって、こういうわけのわからない神秘的な世界を科学が認識することができないのは当然のことである。つまり本質が、特定の現象の特定の本質、そしてその把握という次元から離れて、なぜか神ということになってしまっているのである。そしてこの次元において、神は、だから本質は、科学によっては、カント的に言えば純粹理性では把握しえないと主張されているのである。そしてそのことがひるがえって、本質一般は認識不能な物自体であるという結論となっているのである。だから雀部氏においても、カントにおいても、特定の現象の特定の本質が、科学的に認識不能か否かということの厳密な吟味は全くなされてはいないのである。そうではなくて、神というものを科学は、または純粹理性は洞察しえるか否かという問題にすりかえられているのである。そしてそのことは当然にも不可能なことであって、そのことから直ちに、本質一般の認識不能性という飛躍した結論へといたりついているのである。

雀部氏は次のようにも指摘していた。「物自体とは存在の実相、存在の究

極にあるもの、究極の意味である。前章で触れた〈わたしとは何か〉〈世界とは何か〉というトルストイの問いは、カント的にいえば物自体への問いである⁽²⁾と。物自体を本質として捉えるとして、この物自体としての本質が「存在の実相」、「存在の究極のもの」という意義をもつことは、私も一定は認める。利潤、利子、地代の本質を剰余価値として捉え、この剰余価値の実体を、労賃が支払われた労働とは背反する不払いの剰余労働である、つまり搾取だと洞察することは、利潤、利子、地代の真相を解明することだからである。従ってこの見地をとる限り、利潤の源泉は、それ自体が資本と看做された生産された生産手段という質料的要素であり、地代のそれは土地という自然的要素であり、労賃の源泉は、賃労働者によってなされた労働の全てであると看做して、資本制社会における搾取の存在を容認しない三位一体的範式の立場は、全面的に否定されてしまうからである。利潤と剰余価値の本質を把握した賃労働者は次のような意識をもつにいたるとマルクスは指摘して、賃労働者がこの意識をもつにいたることの意義を彼は最大限に評価する。「生産物を彼自身のものであるとして認識すること、その現実化の諸条件からの分離を不法なもの、強制されたものとして判断すること—これは大変な意識であり、それ自身資本にもとづく生産様式の産物であり、だからこそその滅亡への葬送の鐘である⁽³⁾」と。

剰余価値と利潤の本性を捉えた賃労働者が自己のおかれた立場に対して付与するこの意味付けと、プロテスタンティズムを信じた賃労働者が自己に与えた意味づけとの間の巨大な差異を確認しておかねばならない。ウェーバーは、プロテスタントであった初期資本主義段階の賃労働者を次のように描きだしている。「発生期の資本主義は、自己の良心のために経済的搾取に甘んずるような労働者を必要とした⁽⁴⁾」がそれである。前者は利潤の本性を科学的に洞察したがゆえに、賃労働者が自己の立場に対して付与した意味である。後者は、プロテスタンティズムの倫理に教えられて、搾取に甘んじても自己の職業に天職として専念すれば、彼岸において救済されると確信した賃労働者がとった態度である。どちらが正しく、どちらが人を誤らせる幻想的な意味づけであるかは明らかであろう。だからこそ、私は正しく科学的に洞

察された事実の本質は、「存在の実相」，「存在の究極のもの」という意義を一定は有していることは認めるといっておいたのである。

しかしながら本質をこのように特徴づけるだけでは、それを何ひとつとして理解したことにはならないし、それを把握したことにもならない。本質は「自体」an sich、即ち可能性、潜在状態、即自という意味をも持っているのであって、この潜在状態としての可能性に本質が留まり続ける限り、それが一体何であるかということ、つまりその意味は判ってはこない。可能性としての本質が展開して現象するということは、潜在状態に留まっている可能性が実現して現実化し、具体的な姿をとり、その何であるかということ、その意味が判ってくるということであって、従って現象してきて具体的な姿をとった限りのものが本質でもあるのである。それゆえ、現象して具体的な姿をとった限りのものが本質であって、その現象を離れて、本質が存在の実相、存在の究極にあるものとして単独に存在しているわけではない。本質が現象せずに潜在状態にあるときには、本質のいったい何であるかということ、つまりその意味も、それが展開されていないのだから判らないのである。〈わたしとは何か〉、即ち研究者としての私の可能性、研究者としての私の本質、本性は、私の業績の全てが示しているのであって、実現して現象した私の業績以上の、またはそれ以外の、研究者としての私の本質、本性、可能性といったものは無い。内面に無いものは外面の業績としても現れてくることは決してなく、外面に現れてきた限りのものがまた内面でもあって、内面と外面とは切り離すことができない。従って外面、現象を離れて、存在の実相、存在の究極にあるもの、究極の意味などといっても、そういうものは無意味なのである。

雀部氏は次のようにも指摘している。「経験を超えた世界、物がそれ自体においてある世界—これをカントは本体界とか英知界 (mundus intelligibilis) とよんでいる。これにたいして、われわれの通常経験する世界は感性界 (mundus sensibilis) である—は永遠のなぞに包まれている⁽⁵⁾」と。これがまた奇妙であり、神秘的な主張なのである。

物自体にはカントによって様々の意味が込められており、神という意義も

含められていることは既に確認しておいた。物自体を神として看做すならば、そんなものは経験科学によっては捉えることはできないのであって、だからこの神としての物自体が永遠の謎であることは当然のことなのである。

問題はここにあるものではなくて、雀部氏が「経験を越えた世界、物がそれ自体においてある世界」と言及しているこの点にある。「物がそれ自体においてある」というこの主張が奇妙であり、かつ神秘的なのである。この物を本質として捉えるとして、本質というものが、それ自体として存在するものであろうか。全てどのようなものであっても、存在しているものは、その根拠、存立前提に支えられて存在しているのであって、この根拠、存立条件を離れて、それ自体で存在しているようなものはありえない。例えば資本には産業資本、商業資本、利子生み資本、そして資本ではないが超過利潤を地代として取得している土地所有が存在しており、それらの諸資本と土地所有とは互いに相互前提、相互制約の関係のなかに入り込んでいる。この相互前提関係のなかで、それぞれの資本と土地所有は、他の資本の存立を支え、かつ他の諸資本によって、その存立を支えられている。従ってこの相互制約関係を離れて、それ自体において単独に、かつ独立に存在しているような資本というものはありえないのである。

にもかかわらず産業資本が事態の本質であり、普遍なのである。なぜならば、産業資本だけが剰余価値を生産しているからであり、他の諸資本と土地所有とは、剰余価値または利潤の一部分を利子として、商業利潤として、また地代として取得しているだけだからである。従って本質といっても、それは現実の経験的世界において特殊な資本として現に存在しているのであって、この点では、他の特殊的諸資本、土地所有と同格・同等である。それゆえ本質といっても、それは現実の経験的世界のなかに現存しており、ただ感性的認識においては何が本質であるかを捉えることができず、そのためには科学的な探求が必要となるだけのことなのである。

産業資本が本質であり普遍であるのは、それが他の諸資本、土地所有と同格・同等の特殊であるという側面を有する反面、他の諸々の特殊的諸資本、土地所有を規定し、包括するという特別の意義をも有するものとして、それ

は特殊でありながらも普遍でもあるからである。だから以上より、経験的世界の背後に認識不能な本質があるわけでもないし、経験的世界の背後に、物がそれ自体として存在しているわけでもない。ここでもまた『知と意味の位相』は連続しているのであって、知たる科学が意味を基礎づけている。

- (1) 雀部幸隆、『知と意味の位相』, 7頁。
- (2) 同書, 43頁。
- (3) Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Dietz Verlag, 1974, SS.366~367.
- (4) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, R. S. I, S. 201,『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, 363頁。
- (5) 雀部幸隆, 前掲書, 56頁。

五 本質の二類型としての実体と主体と実体の主体化

カント哲学に基づいて、雀部氏は神秘的で、およそ経験科学の把握の次元を超える本質概念を採用するから、カントの認識不能な「物自体」を克服しようとして試みられたヘーゲル、マルクスにおける本質概念の根本的転換の意義が、雀部氏では全く曲解されるに至っている。本質は認識不能な物自体とされるなら、カントは次には従来の思惟規定に改造を加えるか、新たな思惟規定を創出して、物自体を克服していくべきであった。ところがこの点の努力を全面的に放棄して、思惟規定を従来のままに放置しておいたのがカントであり、カントのこの怠慢をヘーゲルは厳しく批判する。そしてヘーゲルによる本質概念のこの根本的転換の試みが、彼の『精神現象学』における次の主張であった。科学的認識の「一切を左右する要点は真なるものをただ単に実体として把握し且つ表現するだけではなく、全く同様に主体としても把握し表現するということである⁽¹⁾」がそれである。

ヘーゲルのこの主張については、雀部氏も独自に注目をしている。「わたしの見るところでは、この『実体』は『主体』である。いや、『実体』が『主体』と成るという命題がヘーゲル哲学の根本命題である⁽²⁾」, 「ヘーゲルは、

『実体』を『主体』として捉え、『実体』がその『否定』の運動によって真の『主体』と成ることをつぶさに見極めることのなかに人間本来の自由がある、と考えたのであった。マルクスもまたそこにヘーゲル哲学の真骨頂があるとみなしている⁽³⁾等々と。ところが、ここでヘーゲルによって指摘されている「実体」Substanzと「主体」Subjektというカテゴリーに対する理解が、雀部氏においては全面的に誤っている。実体と主体とはそれぞれ本質の一形態だが、同じ本質といっても、それぞれのカテゴリーが有する意義は根本的に異なっている。この差異を解明していくことこそが、ヘーゲル、マルクスにおける本質概念の根本的転換ということの内実を明らかとしてくれる。そこでまず実体の意義とこのカテゴリーの限界とから検討をしていきたい。

この実体については、雀部氏は次のように言及している。「ヘーゲルが『実体』と呼んだものは、われわれ並の理解力を持った人間に分かる言葉でいえば、結局、包括的な存在そのものにほかならない。もっと分かりやすくいえば、それは原初的な宇宙であり、もっとも広い意味での自然である。その自然が『主体』である。いや『主体』に成る。ヘーゲルのテーゼを普通人の言葉に翻訳すると、そうなる⁽⁴⁾と。こんな無内容で神秘的な実体概念に留まっているから、雀部氏においては、様々の類型の本質概念の区別と、それぞれの意義と、その限界とが明らかとはなっていない。

他方で見田石介氏は、実体に関して次のように論及している。「実体は本質ではあるが、主体に対立する本質であって、それは自ら運動し、他を産出するものではなく、またいっさいの形態をたんなる偶有性に、たんなる自己の実例にひき落とし、形態をもたぬもの、あるいは形態に外的なものである⁽⁵⁾と。見田氏はこの主張で、次のことが言いたいのである。価値の実体は人間の労働が有する永遠自然の一属性である抽象的人間労働であることを見出すことは、偉大な発見である。そのことによって、価値の中味、内容が判ってくるからである。しかしながらこれだけでは価値の本性、そしてそれを科学的に定式化した価値概念はいまだえられてはいない。従ってこの実体に形態規定性が外側から加えられなければならない。この形態規定性とは、

商品資本制社会においてはこの抽象人間労働が社会的労働という性格を獲得し、それゆえそれは一定の量的比率において交換しえ、従ってそれは商品資本制社会において、人と人とを結びつける社会関係であって、このような特性を有する労働が商品に対象化されているというものである。その場合、抽象的人間労働がこのような形態規定性を獲得することの必然性はそれには何も含まれてはいないから、抽象的人間労働という実体に外側からこの形態規定性は付与される。このこと、即ち本質、または本質的なものではあるが、自己の形態規定性には無関心な本質、自らこの形態を産出していくことのない本質、これが実体なのである。だから分析的方法による価値概念の確定においては、価値の実体の洞察だけでは不十分であって、他方ではその形態規定性の方も分析によって見出され、両者を外側から単純に総合することによって価値の厳密な科学的概念、即ちその意味も確定されたのである。このことを見田氏は先の引用文で、実体とは「形態を持たぬもの、あるいは形態に外的なものである」と指摘していたのである。

同様のことは、価値増殖過程の把握に対しても妥当する。利潤、利子、地代を剰余価値という、それらの根源に位置している同一の類に還元し、この剰余価値の実体は不払いの剰余労働だということを洞察するだけでは不十分である。剰余労働は賦役農民、奴隷も等しく行なっているのであって、剰余労働があれば、それが剰余価値という特定の形態を産出することの必然性は、剰余労働のなかには何も含まれてはいないからである。従ってそれには、この剰余労働は資本制社会における賃労働者が資本の生産過程で行なっているものであって、それは不変資本に対応する可変資本だという形態規定性が、外側から加えられなければならなかったのである。

このように実体とは、事柄の本質、本質的なものではあるが、それだけでは不十分であって、それに外側から形態規定性が加えられなければならないが、この形態規定性を自ら産出することのない本質、現象の背後に静かに横たわり続けているだけの本質、これが実体なのである。このことを見田氏は「それ自ら運動し、他を産出することのない」本質と指摘していた。

このように諸々の事柄、相互に無関係、無関心に見える諸現象の本質を、

同一の実体として発見することは、無意味な試みを行なっているのではない。その反対である。第一に、価値の実体を抽象的人間労働として見出しているからこそ、利潤の源泉を生産された生産手段であると看做し、この自然的な質料的要素がそのまま資本であって、それが価値の一形態である利潤を産出していると捉える三位一体的範式の見解を鋭く否定することも出来る。同じことは、地代や利子に対しても妥当する。第二に、古典派経済学が既に行なっていたように、貨幣の本質、その実体を商品であるとして見出していたからこそ、プルドンのように商品生産社会をそのままに残しながら、貨幣を諸悪の根源として、それだけを排除せよと要求するその主張の幻想であることも判ってくる。

第三に、リカードウが行なったように、利子、地代を利潤に還元し、利潤と労賃との背反関係をも洞察して、事実上、利潤を剰余価値に還元し、以上より利潤、利子、地代を剰余価値という同一の実体、または本質に統一することも、無益な試みではない。利潤、利子、地代は相互に無関係、無関心な所得諸形態であるのではなくて、それらは根底を同一にしているものとして、それらの相互無関係的な外観は否定されて、統一へとともたらされるからである。

以上の本質としての実体の発見の意義と、このカテゴリーの限界とについては、見田石介氏が次のように指摘している。「注意しなければならないのは、分析、綜合の直接にもたらす連関、統一はたんに理論的な、たんに比較の上での、あるいはたんに意味のうえでの連関、統一であって、抽象的にしろ具体的にしろそれらの現実的な連関をとらえてはいないことである⁽⁶⁾」(傍点、引用者、以下同じ)と。貨幣を商品に還元し、意味の上で両者の同一性を確認したとしても、貨幣と商品との区別と、なぜ金という特定の一商品が貨幣へと移行していったのか、この必然性が示されてはいない、従って商品と貨幣との間の現実的連関は、何も明らかとはされていないというのである。利潤、利子、地代を剰余価値に還元し、それらの同一性を発見して、意味の上でそれらを同一のものとして統一したとしても、剰余価値と利潤との間の現実的関係と両者の区別、産業利潤、商業利潤、利子、地代の間の現実

的關係は、何も説明されてはいないと見田氏はいつているのである。

ここで見田氏によって言及されている「意味」とは、ウェーバーにおけるように行為者が対象に対して付与する意味とは明らかに異なり、それは対象が独自に有しており、対象に内在している意味のことである。即ちウェーバーの「意味喪失」という主張とは決定的に異なって、対象はそれに独自の意味を立派にもっている。ところがこの意味にも、ここでは見田氏によって明確には論及されていないそれも含めて、三類の意味があることを確認しておかねばならない。第一は、外観的には無関係の別のものにみえる利潤、利子、地代の共通の根底を明らかとして、それらを同一の類に属するものとして、意味の上で統一するという場合の意味のことである。その上で、この根底と労賃との間の決定的対立を洞察することによって、比較の上で、または理論の上で、剰余価値の意味を明らかとすることが第二の意味である。続いて、この剰余価値が産業利潤、商業利潤、利子、地代へと転化、分裂して、それらが相互前提関係のなかに入り込んでいくが、この現実的關係のなかでそれぞれのカテゴリーが有している独自の位置と役割とを洞察していくことが第三の意味である。これら三類の意味が、先の見田氏からの引用文には含蓄されていることを確認しておかねばならない。これらの意味は全て対象がそれ自身に有している意味であるが、第三の意味が対象の最も高次の意味であると見田氏は看做している。従って対象が意味を有しているのみならず、それには様々の次元の意味があり、浅い意味から深いそれまであることも押さえておかねばならない。

以上より諸契機の間、諸局面、諸現象の間の現実的關係を説明することが次の課題となってくるが、このことが課題となってくるのも、諸々の諸現象を意味の上で統一に結びつける本質としての実体、内的紐帯が見出されているからこそである。この課題のことを、マルクスは次のように指摘している。「すでに17世紀の最後の二、三十年間に貨幣分析の端緒はかなり進んでいて、貨幣が商品であるということが知られていたけれども、それはやはり端緒にすぎなかった。困難は、貨幣が商品であることを理解する点にあるのではなくて、どのようにして、なぜ、なにによって、商品が貨幣であるのか

を理解する点にある⁽⁷⁾と。商品が貨幣へと転化し、商品—貨幣という現実的關係をとるようになるが、この転化過程を価値概念に基づいて解明することが必要であり、このことを洞察することによってのみ、貨幣とはいったい何であるのか、つまりその意味も明らかとなってくるというのである。同一のことが、剰余価値、利潤、利子、地代に対しても妥当する。利潤、利子、地代の同一的本質が見出されたら、それらを意味の上で統一にもたすだけではなくて、この本質が現象して利潤へと転化し、さらには利潤が産業利潤、商業利潤、利子、地代へと分裂していき、本質—現象の間の相互前提關係のなかに入り込んでくるが、この転化と分裂と、本質—現象との間の現実的關係とを、本質であり、萌芽でもある剰余価値概念から發生的に把握していかなければならない。そして見田氏が、本質が展開して、本質と現象との間の關係に入り込むとき、この關係が本質と現象との意味を与えるものであると論じていたことは、本稿の序文において既に言及しておいた。

ところがここで本質が動いていくことのない本質、形態に無關係な本質、形態ならびに他のものを産出していくことのない本質に留まり続ける限り、この萌芽からの本質の展開としての發生的過程を捉えることは不可能となってしまう。この点における実体概念の限界を克服すべく、ヘーゲルは実体から主体へと、本質概念を決定的に轉換させたのである。実体の主体化とは、この文脈において主張されていたのである。それはまた、普遍概念の轉換ということでもあった。「抽象的普遍」から「具体的普遍」への轉換がそれである。この具体的普遍には二重の意味があり、第一に、弁証法的には特殊そのものが普遍だということは既に確認しておいた。第二に、この意味での普遍が自己の内部に諸々の特殊を可能性として観念的に含蓄しており、これらの可能性を実現すべく前進していこうとする衝動を有し、実際にも運動し、自己を展開して実現していくということである。そしてこのことが、「動いてゆくところの実体、即ち主体」ということの意味なのである。

産業資本があり、それが内部から自己反撥し、自己を分裂させて諸々の産業資本、様々の商業資本、利子生み資本、近代的土地所有をその外部に措定していく。その上でそれらが、相互前提の現実的關係になかに入りこむので

ある。その場合、自由競争を前提とすれば、諸々の産業資本の間の自由競争による資本移動によって、平均利潤率が成立し、どの産業部門においても、この平均利潤率分の利得がえられるようになる。従ってこの平均利潤率が成立しているなかでの、例えば産業資本と利子生み資本との関係においては、利子生み資本は前近代の高利貸し資本のように法外な高利をむさぼることはできず、当然にも利子率は平均利潤率以下とならざるをえない。同様に近代的土地所有も、前近代のそれのように、膨大な額の地代を年貢として取得することはできず、地代は超過利潤分の差額地代へと限定される。

以上、産業資本の諸々の産業資本と商業資本とへの、そして利子生み資本、近代的土地所有とへの分裂と展開が産業資本の意味であり、その上で各種諸資本間の相互前提の現実的關係のなかにおけるそれぞれの資本の位置と役割とが、各々の資本のさらなる意味だと見田氏は指摘していたのである。

このように主体とは、前進の衝動を有することのない、従って動いていくことのない、死んだ本質としての実体のこの欠陥を克服するものとして、ヘーゲルによって考案され、マルクスによって完全に継承されたカテゴリーであった。ところがこのヘーゲル、マルクスの試みには完全に無知のままに、雀部氏はヘーゲルのこの主体概念について次のように指摘する。「だが、『主体』という言葉は、それをどう解釈するにせよ、人間以外の存在には使いようがないはずである。犬や猫、草や木、石ころ、あるいは膨張をとげつつある大宇宙、その他なんであれ、われわれが普通自然と呼びならわしているもの、あるいはその延長上にある対象的世界は、どんなに壮大、どんなに精緻を極めたものであっても、比喩的ないし詩的な意味においてならともかく、これを主体とは言わない。人間だけが『主体』である、いや、少なくとも『主体』と成りうる。常識的にはこう考えられるはずである⁽⁸⁾、「所与性＝超越性を内在性に転化し、自己の主体性の成果たらしめた。系統発生的には、ざっとこういうふうに言えるだろう。そしてこれが、『実体』が『主体』と成るといふヘーゲルのテーゼの実質的に意味する事柄である。いや、こういうふう言い換えてもまだ大仰すぎるかも知れない。もっと単純に言ってしまうと、結局ヘーゲルの言っていることは、理性による自然の支配というごく

常識的なテーゼ以外のなにものでもないだろう⁽⁹⁾」と。

人間が、人間だけが主体であり、この人間の理性が自然を支配することが実体の主体化だと看做す雀部氏の見解は、カント的な、そして死んだ実体に留まり続けているだけのスピノザ、D・リカードウ的な本質概念を根本的に転換しようとするヘーゲル、マルクスの偉大な試みとははるかに遠いものがあり、自己の無知をさらけだしているだけである。

加えて主体概念にはいま一つの決定的な意味がり、それは他者によって支えられた依存的存在ではないということ、つまり自律的事態だということである。主体とは、自己の存立前提を自分自身で生産し、再生産しており、従って自己の内部に自己再生産構造と自己更新の原理とを内包する有機的総体性であり、この意味での自律的事態なのである。

この有機的総体性については、マルクスは『経済学批判要綱』で次のように論じている。「完成したブルジョア体制においては、どんな経済的關係もブルジョア経済的形態での他の關係を前提し、こうして措定されたものはどれをとっても同時に前提でもあるとすれば、こうしたことは、どんな有機的総体性にとっても見られることである。総体性としてのこういう有機的体制というものは、自己の諸前提をもっており、総体性へのその発展は、社会のすべての要素を自己に従属させるか、それともまだ自分に欠けている器官を社会のなかからつくりだすことにほかならない。このようにしてそれは、歴史的に総体性になるのである。この総体性になるということが、その過程の、すなわちその発展の一契機をなすのである⁽¹⁰⁾」と。ブルジョア経済は有機的総体性へと発展していき、この総体性は自己の存立のための諸前提をもっているが、これらの諸前提は相互に他者の前提となって、他者を措定し、生産し、再生産しつつ、反対に他者を自己の前提として、他者によって措定され、生産され、再生産されている。そしてこのような相互前提關係のなかでの諸前提の生産と再生産とを通して、全体としての有機的総体性も生産され、再生産されているとマルクスはいつているのである。

マルクスにとっては、社会の経済的領域がこの意味での主体だったのであって、従ってマルクスは経済的領域を社会の土台、または下部構造として位

置づけ、それを自己再生産構造と自己更新の原理とを内包することのない非自立的な事態である上部構造から区別したのである。そしてマルクスはこの観点から史的唯物論という世界観を樹立したのであって、史的唯物論は科学的に措定された世界観なのである。それゆえウェーバーのように「『世界観』は進歩をとげる経験的な知識によってうまれるものではない⁽⁴⁾」などと、一方的に断定してはならない。そして有機的総体性としてのこの経済の内部構造を、資本の一般概念を基礎として、それから展開することによって理論的に再建して、この内部構造を構成する諸々の諸契機、諸局面が有する構造内の位置と役割とを明らかとすることが、これら諸契機、諸局面の意味を解明するということでもあるのである。

加えてこの有機的総体性としての資本主義経済は、蓄積過程を通して資本を巨大化しており、さらには自由競争段階から独占段階へと動き、かつ発展している。この発展のなかで、有機的総体性としての経済はその内部構造をどのように変化させ、この変動のなかで構造を構成している諸契機、諸局面、諸階級のそれぞれにはいかなる運命が待ちかまえているのか、逆にどのような可能性が切り開かれようとしているのかということ、これらのことも解明していかなければならない。この点を洞察していくことが、それぞれの契機、局面、諸階級の有するさらなる意味を明らかとしていくことでもある。

蓄積過程を経て資本が巨大化するということは、資本が単にその規模を大きくしているということだけを意味しているのではない。それは可変資本部分に比して不変資本部分を圧倒的に巨大化し、資本の有機的構成を決定的に高めていくということでもある。そして資本の有機的構成を高めるということは、科学・技術を嵐のごとく抜本的に発展させて、生産力を圧倒的に進捗させるということの意味している。生産力を抜本的に進展させるということが、特別剰余価値と相対的剰余価値との獲得に、従ってより多くの利潤量の取得につながっているからである。

資本制社会に特有な、学問を含む科学・技術の嵐の如き発展が有している深刻な意義、その意味については、雀部氏もウェーバーも実に消極的にしか評価してはおらず、それを完全に軽視している。雀部氏は次のように指摘し

ている。「文明の進歩のなかに、たんなる分化の進行ないしは技術的合理性の増大以上の意味があり、したがってまたその文明のうちにある人間の生と死に、なんらかの『悠久の意義』がありうることを証明できるのであろうか⁽¹²⁾」と。ウェーバーも、『職業としての学問』で次のように主張している。

「しかし、何千年来西欧文明のうちに受けつがれてきたこの魔法からの解放過程、いかえれば学問がその肢体ともなり原動力ともなっている『進歩』というものは、はたしてなにか実際上あるいは技術上の意味以上の意味をもつものであろうか⁽¹³⁾、『進歩』はそれ自身はっきりした、技術上の意味以上の意味をもつであろうか、従ってまた、これによって進歩への奉仕は職業をして意味あらしめるであろうか、これは問われるべき事柄である⁽¹⁴⁾」等々と。

しかしながら資本制社会において、独自に巨大に進展している科学・技術の発展は、偉大な可能性を切り開きつつある反面、きわめて深刻な影響を伴っているのであって、それが有する社会的意味は、単なる「技術的合理性の増大」といったものには留まりえない。まずは、科学・技術の発展が切り開いてくる可能性の方から検討していきたい。科学・技術の進展による生産力の発展は労働時間の短縮を可能とし、労働者を含む圧倒的多数の国民にゆとりある労働と生活とを保障してくれるはずなのである。このことによって『資本論』の言葉でいえば、「必然の領域」における活動を劇的に短縮させて、人間の発展が自己目的となる「自由の領域」が拡大していくという偉大な可能性を切り開いてくれるからである。ところが他方では、嵐のごとく発展している科学・技術が資本制的に利用されると、科学・技術の成果は不変資本部分において排他的に用いられ、資本の有機的構成が圧倒的に高度化されていくことなのだが、そのことは必然的に可変資本部分が深刻なまでの犠牲をこうむるということである。第一に、多くの労働者がリストラされて失業者となり、産業予備軍として街頭に投げ出される。第二に職場に残された現役労働者に対しては、ゆとりがもたらされるどころか、悪名高い過労死、過労自殺へと導かれるような、超過密、長時間の過重労働が強制されてくる。

科学・技術の発展はこのような可能性をもたらす反面において、労働者階

級に対して、国民に対して、はなはだ深刻な影響をも与えているのである。つまり資本制社会において、科学・技術の発展によって初めて富が潤沢に生産されるにいたっているにもかかわらず、それが社会の成員の全てにゆきわたることはありえず、富と貧困との同時的で対極的な蓄積が進展しているのである。科学・技術が圧倒的に進捗しているのに、なぜ一方の極には大量失業、過労死、自殺、ホームレスといった惨めな事態が蓄積されていくのか、このことの秘密を解明することこそが、資本制社会の展開のなかにおいてそれぞれの階級がどこからどこへともたらされようとしているのか、つまり各々の階級の運命を明らかとすることであって、従ってそれぞれの階級の意味を解読していくことでもある。

以上より、先の偉大な可能性と、現実のはなはだ惨めな状態という鋭く矛盾した事態に直面すれば、しいたげられている労働者階級、ならびに中・小企業者はいかに行動し、どのような社会をつくっていくべきか、つまりこれらの階級はいかに生きかつ行動すべきなのか、即ちこれらの階級の生きるための意味とその方向性とを、科学は明示的に教え、与えてくれているのである。ここでも『知と意味の位相』は連続しているのであって、雀部氏のように、次の如く主張するのは誤謬である。「我とはなにか、世界はなんのために存在するのか、我はなにをなすべきであり、いかに生きるべきか。こうした根本的問題にたいしては、学問は答えるすべを知らない⁽⁴⁾」がそれである。従って「世界宗教の経済倫理序論」におけるウェーバーの次の指摘も誤謬である。「人間の行為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軸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、その基準となるものこそが世界像だったのである⁽⁴⁾」がそれである。

キリスト教的理念とその世界像とが、現実の政治的、社会的隷従状態から此岸におけるメシアの王国の到来という救いを示し、そのためにはいかに生

くべきかを教えてくれたとしても、それは幻想でしかない。再臨のイエス・キリスト、またはバプテスマのヨハネであることを自称した者はいくらでもいたのであって、彼らの誰も、此岸の世界におけるメシアの王国の建設に成功した者はいない。

社会の構造と、その運動と、この変動過程のなかにおける社会構造の変化とを洞察できない者だけが、どこからどこへという救いの問題、即ち意味問題の回答を、社会の外に位置する理念と、その中核的部分である世界像とに期待しなければならないのである。

- (1) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Verlag Von Felix Meiner, S. 19, ヘーゲル, 『精神現象学』上巻, 金子武蔵訳, 岩波書店, 16頁。
- (2) 雀部幸隆, 『知と意味の位相』, 140頁。
- (3) 同書, 140~141頁。
- (4) 同書, 141頁。
- (5) 見田石介, 『資本論』における実体と形態, 見田石介著作集第3巻, 大月書店, 27~28頁。
- (6) 見田石介, 『資本論の方法』, 弘文堂, 122頁。
- (7) Karl Marx, *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd. 23, Dietz Verlag, S. 107, マルクス, 『資本論』I a, 新日本出版社, 156頁。
- (8) 雀部幸隆, 前掲書, 141~142頁。
- (9) 同書, 143頁。
- (10) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, S. 189.
- (11) Max Weber, Die Objektivität «sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», W.L., S. 54.
ウェーバー, 『政治・社会論集』, 河出書房, 59頁。
- (12) 雀部幸隆, 前掲書, 12頁。
- (13) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, W.L., S. 594, ウェーバー, 『職業としての学問』, 岩波文庫, 33頁。
- (14) Ebd., S. 610, 同訳書, 35頁。
- (15) 雀部幸隆, 前掲書, 14頁。
- (16) Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Einleitung, R. S. I, S. 252, 『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』, 58頁。

六 ウェーバーの理解社会学における意味・価値理念の不可欠の役割と意味喪失問題

ウェーバーは『職業としての学問』において、学問を「真の实在への道」、
「真の芸術への道」、「真の自然への道」、「真の神への道」、「真の幸福への道」
等々と看做す、学問の意義に関する従来の諸見解をことごとく否定していた。
その上で同じ『職業としての学問』において自己が考える学問の意義に言
及して、「もしこれらの学問がなにかこの点で役立つとすれば、それはむしろ
この世界の『意味』というようなものにたいする信仰を根本から除き去る
ことである⁽¹⁾」と明言していた。即ちウェーバーは学問を神へ至る道と看做
す見解を根本的に否定すると共に、それだけではなくて、世界には意味があ
ると考える意味信仰さえも、科学の名の下に根底的に否定していた。従って
この見解の直接的延長線上において、ウェーバーは近代社会における「破滅
的な意味喪失」、「現世の価値喪失」という主張を提起していたようにも思わ
れる。

しかしながらこれらのウェーバーの主張から、世界からの意味喪失、ある
いは価値喪失という帰結をストレートに引き出してはならない。もしもその
ような帰結を抽出したとすると、ウェーバーが『ロッシャーとクニース』か
ら『社会学の基礎概念』にいたるまで、悪戦苦闘して築き上げようとした彼
の科学論である理解社会学は、二重の意味で成立しなくなるからである。

第一の側面については、『社会学の基礎概念』におけるウェーバーによる
社会学の定義が想起されなければならない。そこには次のように記されてい
る。「社会学（このことばは、ひじょうにあいまいに用いられるが、ここで
理解された意味での社会学）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、とっておこう。そのさい、『行為』というのは、単数または
複数の行為者がその行動にある主観的な意味をむすびつけるとき、またそ
のかぎりでの人間の行動（外的または内的な活動であろうと、不作為あるいは
認容であろうと、かまわないのだが）のことである⁽²⁾」と。

つまりウェーバーの理解社会学では、研究者はまずもって経験的な観察を通して、従って没意味的に、ある社会的行為が特定の経過をたどって独自の結果を招来したことを、また別の社会的行為が恒常的な規則性をおびて、法則的に繰り返されることを確認する。その上で研究者はこの点を確定した後で、次には社会的行為に付与されている動機のなかに含まれている意味に着目をし、それを解明しつつ理解する。そのことを通して、先に経験的に、それゆえ没意味的に確認しておいた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ことと、他の社会的行為が法則的な恒常的規則性を示していることとの証明を与えるのである。

その場合、行為者によって「思われた意味」gemeinte Sinnが「主観的意味」subjektiven Sinnと規定されている点については、ウェーバーは次のように指摘している。行為者によって「思われた意味」とは、「なにか客観的に『正しい』意味とか、形而上学的に基礎づけられた『真の』意味といったようなものではけっしてない⁽⁹⁾」と。「正しい」意味ではなく、「真の」意味でもないとしても、理解の対象となる主観的に思われた意味にこの社会は満ち溢れていなければ、ウェーバーの理解社会学は成立しない。つまり近代社会が文字通り無意味化し、かつ意味喪失した社会であるとすると、ウェーバーの理解社会学はそもそも成り立たなくなる。従ってウェーバーが近代資本主義社会をもって、字義通り意味を喪失し、完全に無意味化した社会として捉えていたということはあるべきことなのである。だからこそウェーバーは『社会学の基礎概念』の至る所において、「意味」、「意味連関」Sinnzusammenhang、「意味内容」Sinngehaltといった用語に言及していたのである。

ついでにここで確認しておきたいことは以下のことである。雀部氏は経験科学は超越論的な形而上学的態度をとらず、事実に基づき、次にはこの研究対象に深く内在していくと主張していた。ところが他面ではこの内在的立場も形而上学的態度であって、それゆえ雀部氏では、氏が主張する経験科学の「対象内在主義」とは、事実上意味を成さないものとなっているということは、第三章で確認しておいた。ところがウェーバーは彼なりに自己の理解社会学では対象に内在しているのである。まず第一に研究対象に経験的に、または

実証的かつ外面的に就いて、ある社会的行為が特定の経過をたどって独自の結果を招来し、他の社会的行為が法則的な恒常的規則性を示すことを確認する。続いて意味の領域へと内在し、経験的な外面的次元とは異なる内面に宿る意味を解明的に理解することによって、先に外面的に確認しておいた社会的行為がたどった二重の経過がなにゆえに生起してきたのかということの証明を与えるのである。これが対象への深い、そして正しい内在の仕方であるかどうかは次章で検討するとして、ウェーバーにも対象へ内在していく彼に独自の方法がある。また理解社会学が成立するためには、意味の存在が不可欠なのである。これらの点に何の言及をすることもなく、またこれらとの連関を全く考慮することもなく、雀部氏がウェーバーの指摘する「破滅的な意味喪失」ということだけを一方的に取り出してくるのは、それゆえに一面的な態度なのである。

第二に、近代社会が完全に価値を喪失した社会だとすると、ウェーバーの社会科学はこの側面からも不可能となってしまう。ウェーバーは『客観性』論文で、H・リッカートの見解に依拠しつつ次のように論じていた。「すべて文化実在の認識は、どんなばあいにも、特殊な種類の観点のもとでおこなわれる認識である⁽⁴⁾」と。つまり文化科学は特殊な観点なしには実行することができないが、この独自の観点を提供してくれるものこそが、研究者の抱く価値理念だとウェーバーはいうのである。彼は次のように論じている。「研究者の価値理念なくしては素材選択の原理はなくなるわけであり、個性的な現実の意義ある認識はなくなることになるだろう⁽⁵⁾」と。従って研究を行なうに際しては研究者は必ず鋭利な問題意識と、それを提供してくれる明晰な価値理念とを前提的に保持していなければならない。

以上より、先に社会における意味の存在を確認しておいたと同様に、ここでも価値喪失ではなくて、その反対に社会には価値がつねに存在しているとウェーバーが考えていたということを洞察しておかねばならない。でなければ、研究を行なうに際して出発点となる問題設定と、それに続く素材選択のための原理である価値関係性 Wertbeziehung が成り立たなくなる。従って以上よりウェーバーに即して考えてみても、現実には意味に満ち溢れ、多種多様

な価値理念が併存している。これらの価値諸理念は価値多元的に常に併存しているだけではなくて、それらはウェーバー的に表現すれば、生き死を賭けた深刻な神々の闘争を展開しているのである。だから近代社会をもってウェーバーが「破滅的な意味喪失」, 「現世の価値喪失」と指摘するとき、この主張を文字通りに解釈して、近代社会をもって全面的に無意味化した社会と看做してはならない。ウェーバー自身の指摘に基づけば、その反対こそが正しいからである。

それゆえに考察の現段階では、ウェーバーの主張する意味喪失ということは、次のように解釈されるべきだと私は考える。第一に、先に確認しておいたように、ウェーバーは動機のなかに含まれる行為者によって思われた意味を「主観的意味」と表現していた。この意味はその主観的性格にもかかわらず、行為者とは異なる第三者としての研究者によって科学的に「解明」deutenされ、「理解」verstehenされることはできる。しかしただそれだけのことであって、それは客観的に「正しい」意味でもなく、いわんや「真の」意味などというものでもない。従って人生如何に生きべきであるのか、現在の社会はどこからどこへ進むべきであるのかという、いわゆる wovon•wozu 問題についての指針となるような意味ではない。つまりこのような問題に対して回答を与えることのできるような意味は近代社会では決定的に欠如しているということ、このことをもってウェーバーは近代社会の意味喪失、意味信仰の否定と知っているにすぎないのである。だからこそウェーバーは人生如何に生きべきか、今の社会はどうあるべきかの基準となるべき意味は自分で主体的に創造しろと指摘して、次のように言及していた。「われわれは、世界のできごとの意味をば、そのできごとの探求の結果からは—その結果がいかほど完全なものであろうと—よみとることができない。むしろその意味そのものを創造することができなくてはならぬ⁽⁶⁾」と。但し生きるための意味を自ら創造しろと、カントの『実践理性批判』と同様に要請されても、それをいかにすれば創造することができるのかという深刻な問題が依然として残る。

第二に、ウェーバーが近代社会をもって完全に価値を喪失した社会だと看

做しているはずはないのであって、その反対の事態をこそ彼は念頭においていた。即ち価値多元論と、この多元論的価値の間における抜き差しならぬ深刻な神々の闘争とがそれである。この点をウェーバーは次のように論じている。「われわれをもっとも強くうごかすところの最高の理想を考えてみても、われわれにとってはわれわれのその理想が尊いように、他人にとってはちがった理想が同じように尊いのであるから、その理想はいつの世にも、それ以外の理想とあいたたかっただけのみ、実を結ぶものだということ……これが現代の運命というべきものである⁽⁷⁾」と。従って多種多様に存在している諸々の価値理念の間で、どれかを自己の究極的立脚点として決定しなければならないが、そのときには自己が選択した価値理念が己れの神となり、他は悪魔となる。この選択は避けることができず、実行されねばならない。いずれにせよ神々の闘争が展開されているなかで、どれかの価値理念を自己の神として選択せねばならないが、この避けて通れない諸価値間の選択と神々の争いに決着をつけるものは学問ではありえず、不確かな「運命」(Schicksal)でしかないということ、ここにこそ、考察の現段階においては意味喪失、価値喪失ということの内実がある。

即ち雀部幸隆流に表現すれば、『知と意味の位相』が断絶していて、知、即ち学問によって意味ないしは価値理念を基礎づけることは絶対に出来ず、それゆえ科学的には何の根拠もなしに価値諸理念間の闘争を展開し、それに打ち勝たねばならないことになる。ところがこの闘争に勝利を収めるか否かは学問の力によるのではなくて、まことに不確かな偶然という「運命」に委ねられているというこのこと、これが考察の現段階ではウェーバーが主張する「意味喪失」、「価値喪失」の内実だということになる。但しウェーバーが近代資本主義社会をもって「破滅的な意味喪失」、「現世の価値喪失」と主張する場合、以上に考察してきたことだけから彼がそう指摘していると看做するのは、あまりにも根拠薄弱のように思われる。いま少し掘り下げてウェーバーの意味喪失論に迫っていくことが必要となる。

(1) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, W. L., SS. 597~598, ウェーバー, 『職業とし

ての学問』, 岩波文庫, 41頁。

- (2) Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, W. L., S. 542.
- (3) Ebd., S. 542.
- (4) Max Weber, *Die Objektivität «sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, W. L. S. 154.
ウェーバー, 『政治・社会論集』, 河出書房, 82頁。
- (5) Ebd., S. 182. 同訳書, 83頁。
- (6) Ebd., S. 182. 同訳書, 82頁。
- (7) Ebd., S. 182. 同訳書, 85頁。

七 無人間的な絶対的物象化と意味喪失

ウェーバーの科学論において、対象へ内在していく立場が存在することは、前章で確認しておいた。没意味的な経験的把握の次元から意味へと内在して、動機のなかに含まれている意味を解明して理解するという理解社会学の試みがそれである。しかしながら行為者によって思われた主観的意味が、客観的事態の本質であるなどということはいえぬことである。資本主義経済の本質は、それがいかなるものであろうと、主観的に思われた意味であるということはない。利潤、利子、地代という所得諸形態の本質が、主観的に思われた意味であることもない。労賃の本質も主観的に思われた意味であることはない。

以上より、ウェーバーにも対象に内在して、外面的な観察によって捉えただけの事態を内面の意味的要素から掴まえ直すという対象内在的な態度が存在しているように思われるのだが、その内在の仕方は、対象の奥に本質、本質的なものを洞察し、この把握に基づいて、現実を本質—現象の立体的媒介構造において捉えるというヘーゲル、マルクスの意味での内在の仕方ではない。また即自として、潜在的な可能状態に留まる本質が自己を展開して、己を具体化、体系化、全面化していくこの展開過程を萌芽から発生的に追うという意味での本質の把握もない。この側面では、ウェーバーはまことにもってカント主義者であったのであって、対象の本質を洞察しようという試み

をウェーバーに見出すことは全くできない。

それゆえウェーバーは、本質を洞察し、本質—現象の立体的媒介構造において現実を捉えていくという媒介的認識を全面的に欠落させているのだから、彼の立場は媒介的認識の対極である直接的認識の見地だということになる。この点で一つ注意をしておきたいことがある。ウェーバーは事柄を因果的に、または因果帰属的に捉えるということは排他的なまでに強調しているのであって、この因果的把握は媒介的認識ではないのかということが独自に問題となってくるのである。因果的把握も媒介的認識の一種ではあるが、しかしながらそれは、私がここで考えている媒介的認識とは異なる。

因果的把握とは、原因である或るものによって結果である他のものを捉えるということであって、或るものと他のものとは別のものであり、しかも両者は時間的に前後している。ところが私がここで想定している媒介的認識とは、例えば近代資本主義という一つの同一の事態の内部構造を、本質—現象の立体的媒介関係において捉えようとするものである。つまり説明すべき事態は近代資本主義の内部構造であり、それをこの同一の事態の本質から捉えようとしているのであって、それは、時間的に前後する別々のものを因果的に把握する見地とは根本的に異なっている。萌芽からの展開として本質の発展的過程を捉えるのも、因果的把握とは異なる。潜在状態に留まる本質がその可能性を実現して顕在化するということは、自分の何であるかを具体的に示すということであって、この本質が別のものとなって、それとは異なる独自の結果を引き起こすということでは決してないからである。

このような意味において、私の考える媒介的認識は因果的把握とは異なる。近代資本主義の内部的構造とその運動法則とを捉えて、近代資本主義の何であるかをまずもって解明することなく、近代資本主義と前期的資本主義または伝統的経済とを対比して、その差異を独自のエートスの存在の有無のみ直接的に求め、その上でこの独自のエートスの発生過程だけを因果帰属的に捉えようとする見地は、ヘーゲル、マルクスの意味での媒介的認識ではなくて、それは直接的認識の一変種なのである。

直接的認識に属する思惟規定は、ヘーゲル論理学に基づくと、その第一巻

有論に属する思惟規定，即ち質と量と，両者の綜合である度量とである。つまり対象を質的，量的に捉えるのが直接的認識の特徴である。ここでは，対象を質的に捉える見地が問題となってくる。なぜならば，それがウェーバーのとった立場であったからである。ウェーバーは次のように対象を質的に把握することの重要性を強調している。「社会科学においてわれわれがとりあげる問題というのは，現象の質的な色あいなのである⁽¹⁾」と。また質的把握のこの見地こそが，ウェーバーの意味喪失論と深く関係してくると私は考えるからである。

ところで直接的認識の第一の特徴は，その主張は証明を欠いた断定的なものとなるか，事実の単なる記述でしか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だからである。

ウェーバーは『一般社会経済史要論』において，交換手段を次のように定義している。「交換手段とは，ある人間集団が単に，『再びそれと引換えに財が獲得できると期待して誤りなし』との根拠だけに基づいて，交換において典型的に受け取るところの対象である⁽²⁾」と。こうした定義が，直接的認識を基本的に特徴づけている。ある人が交換において貨幣をうけとったとして，なぜに彼は他の交換の機会において，この貨幣を他の諸商品と直接に交換することができるのであろうか。そういう威力・能力を商品ではなくて，貨幣だけがもっているのはなぜであるのか，そのことを解明するのが科学の課題なのである。にもかかわらず，この点の必然性の洞察を何も行なっていない先のウェーバーの定義は，だから一方的な断定か，事実の単なる記述でしかないと私はいっているのである。

『経済と社会』の第一部第二章＝『経済行為の社会学的基礎カテゴリー』においても，ウェーバーの次のような主張を見出すことができる。「『純益』とはすべての貨幣費用を差し引いた貨幣余剰分である⁽³⁾」，「利益および損失というのは，期首の賃借対照表の評価総額にたいして，期末の賃借対照表によって明らかにされた評価総額のそれぞれ余剰分および不足分である⁽⁴⁾」がそれである。純益が，従って利潤が全ての貨幣費用を差し引いた後に残る貨

幣余剰分であることは、子供でも知っている自明な事実である。問題は、そして科学的に検討されなければならない課題は、この貨幣余剰分がどこで、何を源泉として、いかにしてつくりだされているのかを解明することであって、誰でも知っている自明な事実を記述したり、断定したりすることではありえない。ところがこのように問題を解明することなく、単に事実を記述するだけであるか、断定的に定義が一方的に付子されている点に、直接的認識の第一の基本的特徴がある。

質的認識の第二の基本的特徴は、或るものと他のものとの、それも質的に対極する二つのものの二項対立図式において、在るものの何であるかを捉えていく点にある。私は本稿第三章で見田石介氏の分析的方法に言及し、分析的方法は一方で対象の本質と、他方ではその形態規定性とを分離し、次にそれらを総合して対象の何であるかを明らかとし、その概念を確定するといっておいた。しかしこの方法は、対象に本質が存在していることを容認しているから行なうことができる見地である。ところが対象を一重に、それゆえに直接的に捉える質的把握では、このような試みは行なえない。従って或るものを把握するためには他のものをもってきて、或るものと他のものとの対照させ、或るものにはあって他のものにはなく、加えて或るものを他のものから著しく際立たせる規定を見出して、その規定によって或るものの何であるかを捉えようとする方法が、直接的認識の基本的特徴となる。その場合、他のものが或るものに質的に対極するような二項対立図式である場合に、或るものの規定は鮮烈なる特質において把握されると私は言っておいたのである。そしてこの二項対立図式の典型的事例が、中野敏男氏の「〈人格性—物象性〉の二項対立構造⁽⁵⁾」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⁽⁶⁾」なのである。

ウェーバー研究者が、これらの二項対立図式でいおうとしていることは次のことである。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、人間性によっては左右されることのない、経済それ自体に独自の生命と論理と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、この法則に一義的に適応する以外にはないということである。第三に、以上の意味で人間性に富む「個性の時代」としての中世とは対極的に、一方では同胞愛（ブリューダリヒカイト）という人格的要素の死滅しきった無人間化と、他方では人格的要素が全面的に排除されてしまっているから、自然現象のような「絶対的物象化」（absolute Versachlichung）という事態を、西側近代世界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資本制社会には、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、この社会は変革することのできない「鋼鉄の檻」と化してしまったということなのである。

以上の主旨のことは、ウェーバー自身が主張していた。「カトリックの倫理も、またこれにならってルター派の倫理も、一切の資本主義的衝動に対して深刻な嫌悪を示すが、この嫌悪の本質的な根拠は、資本主義経済の内部においては人間の間関係が物象化され人間味を失うようになることに対する恐怖にある⁽⁷⁾」、「領主と奴隷との間関係は倫理的に直接統制せられる。しかしながら、抵当権者と抵当になっている財との関係、ないし、ある手形に対する裏書人相互間関係を倫理化することは、全然不可能ではないにしても、少なくとも非常に困難なことである⁽⁸⁾」等々と。つまりウェーバーは、近代資本制社会は変革不能な「鋼鉄の檻」となっただけではなくて、それはまた「人間性」の消滅しきった、「絶対的物象化」という事態となってしまったというのである。絶対的に物象化された事態においては、「『隣人』との関係における『人間性』はいわば死滅しきった⁽⁹⁾」のだから、無人間的となった骸骨の手のように冷たいこの物象的事態のなかには、もはや意味も無いのである。つまり無意味化、意味喪失という事態が生起してきているのである。

だからこそ、「鋼鉄の檻」と化した「絶対的物象化」という人間性の死滅した事態を前にしては、かつて嵐の如き熱情を人々の心のなかに惹起させた偉大な宗教的諸理念も、今ではピアニッシモ（最微小音）の響きをもって、わずか数人の私的仲間の間で生き残っているだけであり、以前の公共記念碑

的芸術作品も、その公共的性格を完全に喪失するにいたったとウェーバーは指摘していたのである。「こんにち、究極かつもつとも崇高なさまさまの価値は、ことごとく公けの舞台から引きしりぞき、あるいは神秘的生活の隠された世界のなかに、あるいは人々の直接の交わりにおける人間愛のなかに、その姿を没し去っている。これは、われわれの時代、この合理化と主知化、なかんずくかの魔法からの世界解放を特徴とする時代の宿命である⁽⁴⁰⁾」と。

しかしながら近代社会、とくに近代資本主義経済は物象化して無人間的となり、自然現象のような事態となってしまったから、また倫理的にそれを律することのできない経済となってしまったから、そこからは意味が失われてしまい、「破滅的な意味喪失」という事態が出来するにいたったなどと、安易に、かつ一面的に主張してはならない。そういうことは、マルクスが既にウェーバーに先がけて、はるかに以前に指摘していたからである。

マルクスは『資本論』初版の序文において、次のように言及している。「起こるかもしれない誤解を避けるために一言しておこう。私は決して、資本家や土地所有者の姿態をバラ色には描いていない。そしてここで諸人格が問題となるのは、ただ彼らが経済的カテゴリーの人格化であり、特定の階級的諸関係や利害の担い手である限りにおいてである。経済的社会構成体の発展を一つの自然史的過程として捉える私の立場は、他のどの立場にもまして、個人は主観的には諸関係をどんなに超越しようとも、社会的には依然として諸関係の被造物なのである⁽⁴¹⁾」と。

この引用文でマルクスは次のことを主張している。第一に、『資本論』においては諸人格は経済的諸概念、つまり産業資本、商業資本、利子生み資本、土地所有等々の経済的諸概念に単に人格を付与しただけのものだということである。つまり『資本論』における人格とは、それぞれの経済的諸概念がカテゴリーとして要求し、命ずるままに行為する人間であって、その逆に人格の方がこれらの経済的カテゴリーを創造したり、操ったりしているのではないとっているのである。第二に、経済的社会構成体の発展を自然史的過程として捉えるのがマルクスの立場であって、この見地では、個々人をしてこの歴史過程の責任者たらしめることはできず、彼らはこの過程の被造物にすぎ

ないと彼は言っているのである。そしてそのことは何も資本主義経済に対してのみ妥当することではなくて、経済的社会構成体を形成する諸形態、即ちアジア的、古典・古代的、そして封建的体制の各々に対しても等しく妥当することだと言っているのである。

従ってこれらの点ではマルクスはウェーバーと全く同様に、対象を資本主義経済に限定すれば、それは人間の意識や意欲によっては左右されることのない、いわんや人間の倫理的な要求によっても影響されることのない、それらからは独立した独自の生命をもっていると指摘しているのである。にもかかわらずマルクスは、この事態をもってこと新しく、人間性の死滅した「破壊的な意味喪失」などとは、いささかも指摘してはいないのである。

そのことも当然のことであって、既に第五章で確認しておいたように、マルクスの課題はこの資本主義経済の内部構造を理論的に再建して、資本主義経済を封建的、奴隷制的、アジア的等々の経済的体制から鋭く区別するそれに独自の論理と生命を捉えること、つまりこの経済体制に固有の意味を解明することだったからである。それは次のものであった。資本主義経済が歴史上初めて経済を自然経済から脱却させ、富を膨大なまでに生産し、社会の成員全てに富が潤沢にゆきわたるような豊かな社会のための前提諸条件を創出するにいたった階級的敵対関係からなる最後の経済体制であるというものである。また資本主義経済の構造を構成する諸契機、諸局面が構造内において占めている位置と役割とを洞察して、それらの契機、局面の有している意味を明らかとすることだからである。加えて資本主義経済は自らを展開、発展させてこの構造を変化させているが、この構造の変化のなかで各々の契機にはいかなる運命が待っており、逆にどのような可能性が切り開かれようとしているのか、これらの問題をも解明して、各々の契機が有するさらなる意味をも解読していくことがマルクスの課題であったからなのである。

質的に対象を捉えることに拘泥するウェーバーには、マルクスとはまことに好対照をなして、経済の内部構造を掴まえることが研究の課題となることはない。また構造を把握しないから、この構造の運動法則を洞察することもありえない。そうではなくて近代資本主義経済を全体として眺めて、それを

前資本主義経済と、または前期的資本主義ならびに東側世界と表面的に対比させているだけなのである。この対照を通して、人間性の死に絶えた無人間的な「絶対的物象化」という事態を、近代資本主義経済の基本的規定をなすものとして、ウェーバーは一方的に抽出しているのである。そしてここから破滅的な意味喪失、現世の価値喪失という結論を一面的に、それゆえ抽象的にひきだしていたのである。このような結論は、対象の本質を洞察して、本質—現象の立体的媒介構造において対象の内部構造を把握することなく、それを質的に捉えるという実に表面的な考察に拘泥する者だけが行なうことのできる、一面的であるがゆえに極端な結論でしかなかったのである。

対象の本質を捉え、現実を本質—現象の立体的媒介構造において掴まえ、加えてこの本質の展開過程を、萌芽からの現実の発生的発展過程としても考察することができない者だけが、次のように主張することができる。「ところで貨幣は、人間生活のなかにみられるもっとも抽象的で、『無人間的な』なものである¹⁰⁾」と。何ゆえに貨幣は人間生活のうちで最も無人間的なものなのであろうか。このウェーバーの主張は全く理解することができない。

商品は使用価値と価値との二重物だから、二重の形態をとって、自分が二重物であることを実証しなければならない。しかし商品は単独ではこのことを行なうことができないから他商品と関係し、この他商品とその自然形態＝使用価値姿態のままで自己の価値の現象形態とし、この商品関係のなかで自己の価値形態を獲得するのである。

その場合、ある商品の価値を表現するための手段の位置にある商品のことをマルクスは「等価形態」とよぶのだが、この等価形態の最も発展した位置を占めるのが貨幣であり、貨幣形態である。従って貨幣とは全ての商品の価値の現象形態であり、価値物そのものであり、それ以外の何ものでもないという意義を獲得する。

ところで価値の本性、その概念とは、次の諸規定を綜合したものである。価値の実体は抽象的人間労働であり、その形態規定性とは、商品資本制社会では具体的有用労働ではなくてこの抽象的人間労働が社会的労働という意義を獲得し、従ってそれは一定の比率において交換しえ、だからそれは私的生

産者からなる商品資本制社会において、私人と私人とを結びつける唯一の社会関係であり、以上の特性を有する労働が、商品に対象化されているというものである。これらの諸規定を総合したものが価値概念である。

だから貨幣とは等価形態の最も発展した位置を占める商品として、それは価値物そのものであり、社会関係の物象化した形態なのである。従って貨幣は社会関係そのものとして、どの商品とも直結に交換可能なのである。だからその量が許す範囲において、どの商品をも支配することができるという絶大な能力、威力を貨幣は有しているのである。それゆえ商品資本制社会における全ての人間が貨幣を獲得しようとして日々努力をしており、時に人々は、狂おしいまでの貨幣獲得欲、黄金欲に熱狂的なまでに駆りたてられるのである。だからこそ貨幣は、商品資本制社会において最も無人間的なものであるどころか、逆に最も人間的なものなのである。価値概念という価値の本質に基づいて、この本質の展開過程の頂点における等価形態の位置を占める商品として貨幣を掴まえない者にとってのみ、貨幣とは人間生活における最も抽象的なものでしかなく、だから無人間的なものだという、最も一面的で最もくだらない主張を行なうことができるのである。

- (1) Max Weber, Die » Objektivität « sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, W. L., S. 173.
ウェーバー, 『政治・社会論集』, 河出書房, 75頁。
- (2) 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, 12頁。
- (3) 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, 『世界の名著』50, 中央公論社, 337頁。
- (4) 同訳書, 338頁。
- (5) 中野敏男, 『マックス・ウェーバーと現代』, 三一書房, 350頁。
- (6) 姜尚中, 『マックス・ウェーバーと近代』, お茶の水書房, 9頁。
- (7) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I, S. 383.
- (8) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, R. S. I, S. 201, 『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。
- (9) マックス・ウェーバー, 『一般社会経済史要論』下巻, 岩波書店, 242頁。

- (10) 同書下巻, 242頁。
- (11) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, R. S. I, S. 101, 『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, 171頁。
- (12) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, W. L., S. 612, 『職業としての学問』, 岩波文庫, 71~72頁。
- (13) Karl Marx, Das Kapital, Marx Engels Werke, Bd. 23, S. 16, マルクス, 『資本論』 I a, 新日本出版社, 12頁。
- (14) Max Weber, Zwischenebetrachtung, R. S. I, S. 544, 『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』, 113頁。

八 近代人における死の意味の喪失と生の意味の喪失について

近代人における死にがいの喪失, 従って生きがいの喪失をウェーバーが指摘していたことは, 序章で確認しておいた。それにしてもウェーバーは, このような, ある意味でははなはだ深刻な主張をなにゆえに行なっていたのであろうか。その真意をさぐってゆきたい。この問題を解く手掛かりは, F・テンニエスの『ゲメインシャフトとゲゼルシャフト』が与えてくれているように私には思われる。

テンニエスは「ゲゼルシャフトの概念」と述べる一方, 「ゲメインシャフトの本質」と言及して, 両社会類型を「概念」と「本質」とにおいて区別していた。この区別の真意は, テンニエスの Besitz 概念を検討することによって明らかとなる。Besitz はヘーゲルとマルクスとがそれを用いるときには, 「占有」, 「占拠」と訳されている。かれらにおいてはそれは, 所有権が確立する以前の前近代的な所有形態だったのである。即ちある共同体が, 特定の土地と物件とをそれらは己のものだと他者に先駆けて一方的に占有取得したものであって, この占有に対しては何の法的根拠も無いのである。従ってそれらを守るためには, 軍隊の常備と戦争を遂行することとが, 共同体にとり不可欠の共同事業となってくる。

ところがテンニエスの場合には, ゲメインシャフトに特有であると彼が看做す所有形態である Besitz が「体有」と訳されている。この体有を彼は, 「主

体の実体的本質の拡大であり、したがって必然的にそれ自体が実体である⁽¹⁾と特徴づけている。さらに体有とは「まったくその主体や主体の生命と一体をなしており、それと融合している。しかし同時にそれは、自己自身の生命と、その生命を種々様々に表現する性質をもっている。したがって体有は、自然的統一体であり、分割不可能なものであり、譲渡しえないものであって、故意に主体から切り離すことのできないものである⁽²⁾」とさえもテンニエスは規定しているのである。つまり体有とは、主体の内部に可能性として潜在していた本質が、労働とか努力という労多き実践的契機を介して実現され、具体的姿をもって存在するにいたったその物の所有なのである。だからそれは主体の拡大であり延長であり、自己の本質が具体的姿をとって実現したものとして、この物の全体が何にもまして貴重なのである。だから体有とは異なり、ゲゼルシャフトにおける所有形態とテンニエスが看做す抽象的貨幣財産のように、一部を分割してそれを他者に譲渡できるといったものではなくて、体有は分割不可能であり、貨幣とは異なり何とも交換しえないものとして、それは絶対に譲渡できないものなのである。ここには、あまりにも美しく崇高な「体有」というテンニエスの所有論の一端が呈示されている。

この体有という概念はあまりにも清らかではあるが、逆にいうと人間は、内面に宿る本質によって固く拘束されているということでもある。私は本稿第四章で、現象とは内面に潜在する本質が顕在化したものであって、内面に無いものは外面に現れてくることはなく、内面に宿るものだけが外面に現象してくると言及しておいた。研究者としての私とは何かと問われれば、私の著書、論文の全てがそれを示しているのであって、公表された著書、論文以外の研究者としての私の内面的本質というものはありえない。従って私の本質、私の内面を顕在化し終えた私は、それ以外のもの、それ以上のものはもはや内面には無いのだから、私は自己の生を一循環し終えたのである。つまり私は、自己の本質に固く拘束されているのであって、それ以上に自己を展開することはできない。従ってテンニエスのこの見解に基づけば、内面的本質を顕在化し終えた私は、一循環をとげて、完結した自己の生に満ち足りて

死ぬことができる。本稿の序文で紹介したおいたウェーバーが描くアブラハムの生涯なるものも、このような事態を念頭において記されたものであった。

ところがテンニエスのゲゼルシャフト論ではそうはならない。ゲゼルシャフトにおける人間は、内面的本質から自由であって、それに拘束、束縛されることはない。テンニエスは、ゲゼルシャフトについて次のように言及している。ゲゼルシャフトにおいては「人間相互の間の原初的な、または自然的な関係はすべて抽象されねばならない⁽³⁾」, 「ゲゼルシャフトにおいては、先験的、必然的に存在する統一体から導き出されるような活動は行われな⁽⁴⁾」と。テンニエスはゲゼルシャフトに典型的な人間類型は商人だと指摘しているが、この商人とは利潤の獲得のためには世界のありとあらゆる場所、地域へと猪突猛進していくのであって、彼にとっては、自己の行動を束縛し拘束するようないかなる要素も存在してはいない。従って商人をその典型とするゲゼルシャフト的人間は、自己を拘束する本質を持たない人間として根無し草のような存在であって、無限に拡大していく以外にはなく、先のアブラハム的人間類型のように、完結した生を一循環するといったことはそもそも不可能なのである。

テンニエスは、ゲゼルシャフトに対応する意志である「選択意志」の一形態としての「意識性」について、次のように論じている。「意識性」とは「はっきりと把握することのできる基礎だけにもとづいて自己の行動を律することである」と。テンニエスのこの「意識性」には、シュムペーターにおける行為の二類型である「受動的適応行動」と「創造的反応」とを導入して考えていくことが必要である。なぜならば、受動的適応行動のように前提された行為の条件を不変と看做す場合と、創造的反応によってその抜本的変革は可能だと捉える場合とでは、とりうる未来の行動の展望は全く異なってくるからである。シュムペーターの「創造的破壊」とは、創造的反応によってこの一定条件に一大攪乱を引きおこし、質的断絶と跳躍とを伴うまでの「生産革命」を惹起するということであった。この二類の場合の差異を無視して、「はっきりと把握することのできる基礎だけにもとづいて自己の行動を律する」といっても、それは無意味に等しい。

この前提条件に創造的破壊を引きおこして、新たな前提条件にとって代へ、全く斬新な可能性を追求するということは、科学・技術を抜本的に発展させて、「生産革命」を引きおこすことによるのみ生じうることであった。またこの種の「創造的破壊」と「生産革命」とが連綿として惹起される点にこそ、シュムペーターにとっては資本主義経済の本質があったのである。つまり資本主義的企業の展開と間断なき科学・技術の発展とは「同一無二の事柄」であって、そう捉えなければならない。従って資本主義的ゲゼルシャフトとは、先に確認しておいたように無限に拡大していく事に加えて、現状を否定して常に新たな事態を切り開いていく過程の連続だということでもある。それゆえこの面からも、アブラハムのように生の一循環を完結させるということは、近代資本主義とそこにおける人間とにはありえないことなのである。このことを無常で無意味で破滅的なことと捉えるならば、ウェーバーが指摘していたように「死の意味の喪失」ということになってくる。

しかしながらはたしてテンニエスが主張しているように、前近代的ゲマインシャフトに生を宿す人間だけが、その潜在的本質を顕在化して実現していたのだろうか。他面において近代資本主義社会における科学・技術の嵐の如き進展は、いったい何が引きおこしているのだろうか。

まずは前近代的自然人の、一循環をとげ、完結した生を体験し切り、生に満ち足りて死んでいけた幸せなるものについて検討をしてみよう。マルクスは「イギリスのインド支配」において、ヒンドスタンの村落共同体とそこに生きる人間とについて、次のように論じていた。家父長的で人間味に溢れる社会組織の解体に直面することは「人間感情にとって胸痛むものであるにちがいないけれども、われわれは、これらの牧歌的な村落共同体がたとえ無害にみえようとも、それがつねに東洋的専制政治の強固な基礎となってきたこと、またそれが人間精神をありうるかぎりのもっとも狭い範囲にとじこめて、人間精神を迷信の無抵抗な道具にし、伝統的な規則の奴隷とし、人間精神からすべての雄大さと歴史的精力を奪ったことを、忘れてはならない⁽⁶⁾」。「これらの小さな共同体がカーストの差別や奴隷制という汚点をもっていたこと、これらの共同体が人間を外的環境に隷属させたこと、これらの共同体

がみずから発展してゆく社会状態を、けっして変化しない自然の運命に変え、こうして人間性を失わせる自然崇拜、それも自然の支配者である人間が猿のハヌマンや牝牛のサッバラにひざまずいて礼拝する事実に示されるほどに墮落した自然崇拜を、もたらしたことを忘れてはならない⁽⁶⁾」等々と。

「この人間的尊厳を知らない、停滞した、10年1日のような生活、この受動的な生き方⁽⁷⁾」が太古より変わりなく続いてきたからこそ、自然人は全く同一の循環軌道を繰り返すという生涯を終えるしかなかったのである。それは、進歩と発展とに無縁な共同体社会における自然人にはやむをえないことであって、そのような生涯をほめたたえたり、うらやんだりする根拠は何もない。それゆえテンニエスの主張とはまさしく反対に、ゲマインシャフトの人間は自己の潜在的本質を実現していたのではなくて、それを全く展開することができなかつたがゆえに、「停滞した、10年1日のような生活」を送るしかなかったのである。

他面では『共産党宣言』において、いたる所で次のような主張を見出すことができる。「人間がその活動によって何をなしとげるかをはじめて証明したのは、かれら（ブルジョア階級、引用者）であった。かれらは、エジプトのピラミッドやローマの水道やゴチック式の大寺院とは、まったくちがった驚異をなしとげた。かれらは、民族移動や十字軍とはまったくちがった遠征を実行した⁽⁸⁾」、「ブルジョア階級は、生産用具を、したがって生産関係を、したがって全社会関係を、絶えず変革していなくては存在しえない。これに反して、古い生産様式を変化させずに保持することが、それ以前のすべての産業階級の第一の生存条件であった。生産のたえまない変革、あらゆる社会状態のやむことのない動揺、永遠の不安定と運動は、以前のあらゆる時代とちがうブルジョア時代の特色である⁽⁹⁾」、「ブルジョア階級は、かれらの100年にもみたくない階級支配のうちに、過去のすべての時代を合計したよりも大量の、また大規模な生産諸力を作り出した。自然の征服、機械装置、工業や農業への化学の応用、汽船航海、鉄道、電信、全大陸の耕地化、河川の運河化、地方から湧いたように出現した全人口—これほどの生産諸力が社会的労働のふところのなかにまどろんでいたとは、以前のどの世紀が予感しただ

ろうか？⁽¹⁰⁾」等々がそれである。

これらの絶え間ない変革と変動、やむことのない永遠の不安定と運動とは、いったい誰が引き起こしているのだろうか。それは、神でもなく自然でもなく人間が、ただ人間だけが惹起しているのである。従って近代資本制社会においてこそ、人間の潜在的能力、その本質が全面的に発揮され、絶対的に創出されているからこそ、かの嵐の如き科学・技術の発展、烈風の吹き荒れるが如き生産革命、そしてそれらに基づく各方面での偉大な成果と業績とも、初めて可能となっているのである。この点でもテンニエスの見解は間違っている。ゲゼルシャフトでは、人為的、抽象的な生命なき概念的思考によって、「千篇一律で型どおりのもの」が生産されているのではない。その反対であって、「創造的破壊」に基づく全く新たな画期的新商品が陸続として産出されているのである。だからこそマルクスは、富はブルジョア社会では抽象的な価値・貨幣という一面的な形態をとるが、偏狭な形態をとっているこの富の外皮を一皮めくれば、そこには次のような事態が進行しているとして、以下のように指摘していたのである。「富とは、普遍的交換によって作りだされる個々人の欲望、能力、享樂、生産力等の普遍性でなくてなんであろう？自然諸力—いわゆる自然の諸力でもあり、人間固有の本性（Natur）の諸力でもある—にたいする人間の支配の完全な発展ではないのか？先行する歴史的発展は、発展のこの総体性、言い換えると既成の尺度ではまったく測れないような、あらゆる人間の諸力そのものの発展を自己目的とするが、《富とは》この先行する歴史的発展以外のどんな前提ももたない、人間の創造的素質の絶対的創出ではないのか？そこで彼は、ある規定性のうちで再生産されるのではなくて、彼の総体性を生産するのではなからうか？なにか既成のものにとどまろうとするのではなく、むしろ生成の絶対的運動のなかにあるのではないか？⁽¹¹⁾」と。

このように人類の本質が絶対的に創出されるという事態が、根底において進展しているのである。だからこそ、価値と貨幣の蓄積という抽象的で偏狭なブルジョア的富の形態をとり、貧困という問題を克服することができないとしても、富の潤沢なるまでの生産とその蓄積とが、ブルジョア社会におい

て初めて可能となってきたとマルクスは指摘していたのである。

以上の事態を総括すれば、次のようになる。第一に、ウェーバーが指摘するように、近代社会においては個々人のあげた成果はただちに否定されて乗り越えられるかもしれない。但し『キリスト教の本質』のフォイエルバッハにならって、個々人ではなくて、人類の有する能力を類的本質と言い換えるならば、この類的本質が絶対的にかつ無制限に創出されているのが資本制社会なのである。だからこそ個々人の成果は、ただちに乗り越えられていくのである。第二にウェーバーがいうように、個々人の業績は本質的部分を掴まえたか否かさえ判らないのではなくて、本質的な核心を捉えたからこそ、そこから偉大な成果が生じてきたのである。シュムペーター的に言えば、本質的部分を洞察したがゆえに「創造的破壊」に成功した企業者には、社会から褒美として企業者利潤が贈られる。第三に、連綿として続くこの創造的破壊の一環に参加することのできた者は、ウェーバーの主張とは反対に、自己の生に深く満足することができる。なぜならば、彼は以前の前提条件の創造的破壊に成功したからであり、そのことによって新たな前提条件がつくられたからこそ、後の世代にそれを突破するという課題を突きつけ、そのことによって次に続く創造的破壊も初めて可能となったからである。つまり彼は歴史の連鎖の一環に参加することができたのであり、だからこそ歴史にその輝かしい名誉を残すことができるのである。このような生涯からは、深い満足と喜びこそが得られはしても、それは「死の意味の喪失」、従って「生の意味の喪失」からははるかに遠いものがある。

その上で資本制社会における間断なき科学・技術の発展が、人類にいかなる巨大な可能性をもたらしつつある反面、その資本主義的利用がどのような深刻な諸矛盾を深めつつあるかということについては第五章で言及しておいたので、ここでは繰り返さない。

- (1) Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 155, フェルディナンド・テンニエス, 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』, 杉之原寿一訳, 岩波文庫, 下巻, 100頁。

- (2) Ebd., S. 155, 同訳書, 下巻, 100頁。
- (3) Ebd., S. 155, 同訳書, 上巻, 113頁。
- (4) Ebd., S. 155, 同訳書, 上巻, 91頁。
- (5) マルクス, 「イギリスのインド支配」, 『マルクス・エンゲルス全集』第9巻, 126頁。
- (6) 同書, 127頁。
- (7) 同書, 126~127頁。
- (8) マルクス, エンゲルス, 『共産党宣言』, 大内兵衛・向坂逸郎訳, 岩波文庫, 43頁。
- (9) 同訳書, 43頁。
- (10) 同訳書, 45頁。
- (11) 同訳書, 45~46頁。
- (12) Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Dietz Verlag, S. 387.

九 終わりに

本稿を終えるにあたり、最後に二つの問題を検討しておきたい。雀部氏が言及しているように「いずれにしてもわれわれは、この世界のなかに生きるしかないし、この世界に向かって生きるしかない⁽¹⁾」ことは、たしかな事実である。そのためにも生きるための意味、生の方向を指し示してくれる価値理念が必要となってくるし、それが不可欠となってくる。

ウェーバーが意味を創造していくことの必要性をひときわ強く指摘して次のように論じていたことは、既述しておいた。「われわれは、世界のできごとの意味をば、そのできごとの探求の結果からは—その結果がいかほど完全なものであろうと—よみとることができない、むしろその意味そのものを創造することができなくてはならぬ⁽²⁾」と。それでは人生を生きていくための意味、価値理念をいかにすればみつけることができ、創造していくことができるのであろうか、これが問題となってくる。この問題を雀部氏がいかに考えていたのか、このことを最後に検討しておきたいのである。

この問題は、雀部氏では最終的に解決を見ていたはずなのである。雀部氏は、カントの『実践理性批判』における定言的命法が教える道徳的行為を純

粹無雑に実践すれば、人間は「物自体」を洞察することができるかと確かに主張していたのである。そしてこの「物自体」には、雀部氏によって次のような意義が付与されていた。「物自体とは存在の実相、存在の究極にあたるもの、究極の意味である。前章で触れた〈わたしとは何か〉〈世界とは何か〉というトルストイの問は、カント的にいえば物自体への問いである⁽³⁾」と。

「物自体」とは「存在の実相、存在の究極に当たるもの、究極の意味」であると言われているのである。この「物自体」を、人間は純粹無雑に道徳的行為を実践すれば洞察することができるかと、雀部氏は確かに明言していたのである。だから究極の意味の発見、その創造は、氏では最終的に解決をみていたはずなのである。

にもかかわらず雀部氏は、自ら主張していたことは忘れたかの如くにカントから離れ、ウェーバーに依拠して次のように指摘してくる。この世の意味を形而上学的に基礎づけることも、それを科学によって見出すことも不可能だと看做すのがウェーバーの立場であった。ではいかにすれば意味と価値とを見出し、それらを創造することができるのであろうか。

雀部氏によれば、若き日のウェーバーは、弟アルフレートへの手紙において、意味創造は「あくまでも慎重に、全身全霊をつくし (Dein Herz), 汝の良心にかけて (Dein Gewissen), しかも明晰な頭脳をもって (Dein Verstand) 解決しなければならない⁽⁴⁾」と言っていたという。

後年のウェーバーは「国民経済の生産性によせて」において、自己の理想、従って自己の生きるための意味は「おのが胸のうちより」(aus der eigenen Brusut) 取り出せと言明していたという。そして雀部氏はこの Brusut について、次のように論じている。「aus der eigenen Brusut! この Brusut は要するにアルフレートの手紙に出てくる Dein Herz と同じものである。だが、Dein Herz がここに出てくるからには、Dein Gewissen も、Dein Verstand も、当然、暗黙のうちに前提されていると考えてもいいだろう⁽⁵⁾」と。ここでは Brusut, Herz の見地は、良心と明晰な頭脳とを基礎とし、それらによって確固として媒介されていると言われているのである。

ところが、他方では次のようにも指摘されている。「人には純粋な『知』

の立場、『純粹な経験』の立場以外の立場があるということである。それは Brusut, Herz の立場であり、人間精神にとってその重要性は『知』や『経験』に勝るとも劣らぬ、いやはるかに決定的なものである⁽⁶⁾』と。ここでは Brusut, Herz は、知や純粹経験の見地とは全く異なる独自の領域、立場であって、それは人間精神にとって、「知」と「経験」に勝るとも劣らない決定的な重要性をもっていると主張されているのである。つまりここでは、Brusut, Herz と知、経験とは相互に断絶されているのである。どちらが雀部氏の見解であるのであろうか。

仮に後者であるとしよう。知や形而上学によって意味を基礎づけることはできないと看做すのが、ウェーバーの立場であったのだから。そうすると、知や経験に媒介されない、それらとは全面的に異なる Brusut, Herz に依拠する意味と価値理念の発見と創造といわれても、いったいこの Brusut, Herz の見地とは何であり、それらがいかにして斬新な意味と価値理念とを創出していくことができるのか、これらの点は誰にも判るはずがないのである。

結局、こういうことである。カント哲学の特徴の一つは、純粹理性では解決できない問題は、当為を措定して、この当為の命ずるがままに実践をして問題を解決すべきだと要請する、この実践優位の「要請倫理学」という点にこそある。ウェーバーと雀部氏とはこのカント哲学にそのまま依拠して、意味創造は hert, Herz, Brusut によってなされるべきだという当為を措定しているのである。この当為に基づいて問題を解決すべきだということが、ここで要請されているのである。しかしながら、カントのこの当為はひたすら空虚な当為であって、それは実現されることなく、要請はどこまでも要請に留まるということは、私はヘーゲルの『哲学史講義』に依拠して第二章で言及しておいた。

それにしても、新しい意味、価値理念、そして思想の発見と創出とに、ウェーバーと雀部氏とはなにゆえこれほどまでに断腸の思いの苦しみをするのであろうか。『共産党宣言』で、マルクスとエンゲルスとは簡潔にも次のように言明している。「一つの全社会を変革する思想というものがあるという。それはただ、旧社会の内部に新社会の諸要素が形成されているという事実

を、古い思想の解体は古い生活諸関係の解体と同一歩調をとるという事実をいっているにすぎない⁽⁷⁾」と。

古い社会のなかに、新たな社会のための諸条件、諸要素が実在的に形成されてきているのである。だから、この実在する諸条件に基づいて、新たな社会に関する理念を形成することもできる。そしてこの理念に依拠して、古い社会を解体し、新しい社会を創出していくこともできるのである。

新しい思想、斬新な価値理念と意味とは、このように既存の社会を考察し、それに沈潜して、そこに新たな諸要素を見出すことによって創出されていくのであって、ただそれだけのことなのである。だからこそマルクスとエンゲルスとは、同じ『共産党宣言』で次のように主張していた。「人間の生活関係、社会的人間関係、人間の社会的あり方が変化するとともに、人間の観念や意見や概念もまた、一言でいえば人間の意識もまた変化するということを理解するために、深い洞察力が必要であろうか⁽⁸⁾」と。

このマルクスとエンゲルスの見地が、新たな意味や価値を見出し創造してゆく唯一の科学的な道なのである。この点に関して、ウェーバーや雀部氏のように、大袈裟ではあるが全く不毛な論議を繰り返すことはないし、マルクスとエンゲルスの先の指摘以上に「深い洞察力」を必要とすることもない。

第二に検討しておきたい問題は、『ドイツ・イデオロギー』段階におけるマルクスとエンゲルスの資本主義経済把握の問題性についてである。もちろん『ドイツ・イデオロギー』が「夢見がちでもうろうとしたドイツ人⁽⁹⁾」の観念論とは決定的に異なって、マルクスとエンゲルスとによって初めて意識的に史的唯物論の見地が確立された書物であるということの意義を軽視したり、否定したりするものでは全くないということをつけ加えておかねばならない。

『ドイツ・イデオロギー』において、次のような指摘をいたる所で見出す。「人間たちが自然成長的な社会にあるかぎり、したがって、特殊的利害と共同的利害とのあいだの分裂が存在するかぎり、したがって、活動が自由意志的ではなく自然成長的に分割されているかぎり、人間自身の行為が、彼にとって疎遠な対立する力となり、彼がこの力を支配するのではなく、この力

が彼を抑えつける⁽¹⁰⁾」,「社会的活動のこの自己固定化,我々を支配する物的強制力,すなわち,われわれの統制がおよばないほど大きくなり,われわれの期待にそむき,われわれの目算を無にする物的強制力への我々自身の産物のこのような硬化は,これまでの歴史的発展における主要諸契機の一つである⁽¹¹⁾」,「社会的な力,すなわち,分業のなかで条件づけられるさまざま個人の協働によって生じる何倍にもされた生産力は,これらの個人にとって,協働そのものが自由意志的ではなく自然成長的であるために,彼ら自身の結合された力として現れず,むしろ疎遠な,彼らの外に立つ強制力として現れるのであり,この強制力について彼らはどこからきて,どこへゆくかを知らず,したがって,それらを彼らはもはや支配することができず,それは逆に,いまや人間たちの意志や行動から独立した,それどころか,この意志や行動をかえって操作する,独得の一連の局面と発展段階とをおっていく⁽¹²⁾」等々がそれである。

これらの主張は,ウェーバーの資本主義経済把握と全く同一なのである。近代資本主義経済は人間たち自身の創出した産物であるのに,それは今や人間の意志や意欲からは独立して,それらによっては左右されず,逆にそれらを支配する固有な論理と,独自の生命をもつにいたったと看做す点においては。この事態をウェーバーは,倫理的規制の及ばない,無人間的となり,物象化した資本主義経済と指摘していた。

ウェーバーとエンゲルス,マルクスとの間の差異は,資本主義経済が達成したこの歴大な生産力の,人間たちからは疎遠な独立・独歩という,いわゆる疎外状態を克服していくためにも,経済に対する規制と統制が及ぶ共産主義社会を建設していく必要があると,後者が指摘している点だけである。

問題は,自然成長的分業であるがゆえに,人間の統制と規制の及ばない資本主義経済となったと主張する点にあるのではない。また資本主義経済が達成した歴大な生産諸力が,その巨大さのゆえに人間的制御をこえたいわゆる疎外状態を,資本制社会においてこそ顕著に出来させるにいたったということ論ずる点にあるのでもない。そういうことを指摘している限りにおいては,これらの見解はウェーバーの表面的な資本主義把握の立場と大同小

異なるのである。

重要なことは、そしてウェーバーには決定的に欠落している視点は、第一に資本主義経済に内在して、有機的総体性としてのこの資本主義経済の内部構造を理論的に捉えることなのである。そしてこの構造を構成する個々の諸契機、諸局面が、この構造内部のどこに位置づき、その役割は何であるかを押さえること、つまり諸契機、諸局面の意味を明らかとしていくことなのである。第二にこの構造の運動法則をも洞察して、この運動のなかで資本主義経済がどこからどこへと進んでおり、この構造変動のなかでいかなる可能性が切り開かれつつある反面、どのような深刻な諸矛盾が蓄積されて、人々の日々の生活を耐え難いまでに苦しめているかということをも見抜くことである。

第三に、以上の把握を踏まえて、人類史のなかに占める資本主義経済の位置と意義と、その限界性と問題性をも解明し、それらを解決する諸条件と道のりとを、資本主義経済に内在してそこに見出していくことなのである。これこそが、『ドイツ・イデオロギー』以降においてマルクスが歩んだ道であった。

- (1) 雀部幸隆、『知と意味の位相』, 378頁。
- (2) Max Weber, Die » Objektivität « sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, W. L. S. 154. ウェーバー, 『政治・社会論集』, 河出書房, 58~59頁。
- (3) 雀部幸隆, 前掲書, 43頁。
- (4) 同書, 354頁。
- (5) 同書, 355頁。
- (6) 同書, 368頁。
- (7) マルクス, エンゲルス, 『共産党宣言』, 岩波文庫, 66頁。
- (8) 同書, 66頁。
- (9) マルクス, エンゲルス, 『ドイツ・イデオロギー』, 服部文男監訳, 新日本出版社, 10頁。
- (10) 同書, 44頁。
- (11) 同書, 44~45頁
- (12) 同書, 45頁

(2006年9月29日受理)