

M・ウェーバーの『価値自由』(Wertfreiheit) 論の批判的検討

——ヘーゲル、マルクスの所説との比較・対照において——

吉 田 浩

(徳島大学総合科学部)

- 一 初めに
- 二 現実を科学によって深く根底的に把握することは、この現実に対する懐疑と批判という評価へと通じていく
- 三 安易な現実把握はこの現実に対する無批判的肯定という価値判断へと転化する
- 四 ヘーゲルとマルクスとは「当為」は現実に内在している
- 五 ヘーゲル・マルクスにおける未来を展望する価値理念とウェーバーのそれとの間の差異
- 六 ウェーバーにおける「実質合理性」の判断とヘーゲル・マルクスにおける「概念の判断」との差異
- 七 終わりに

一 初めこ

いわゆる「価値自由」(Wertfreiheit)論をひときわ強く、しかも執拗なまでに主張し続けたのがM・ウェーバーであったことは周知の事実である。彼は「客観性」論文で次のように論及していた。「認識という木の実を食べた一つの文化時代の運命とは、次のようなことを知っていないなくてはならないということである。第一に、われわれは、世界の出来事の意味をば、その出来事の探求の結果からは——その結果がいかに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、ということ、第二に、『世界観』は進歩をとげる経験的な知識によって生まれるものではありえない、ということ、最後に、したがって、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つてのみ、実をむすぶものだけということ、これら三つのことがらを知らなくてはならぬ、これが現代の運命といふべきものである」と。

ウェーバーはこの引用文において、基本的には次の二点のことを指摘しているのである。第一に、我々にとりこの世を生きるに値するものとする意味、そして我々にとって最高に価値ある理想、ならびに我々の世界の見方、世界を捉えるための観点としての世界観は、経験科学がどれほど発展しても、この経験科学の経験的事実の探求とその確定の結果からは、決して読み取ったり発見したりすることはできないと。逆に世界の意味、自己の世界観、己にとつて最高に価値ある尊い理想というものは、科学に依拠することなく自分で創造していかなければならないものなのだ。

第二に、従つて我々は我々にとつての最高の理想、価値理念を自ら創造するか、多神教の如くに様々に分裂し併在している諸々の価値諸理念のなかから一つを自己の神として選択し、他のそれは悪魔として否定するしか

ない。ここから、諸々の思想、理想、価値理念、世界観の間での命を懸けた熾烈な「神々の闘争」(Kampf der Götter)が必然的に生起してくることになるが、この闘争に決着をつけるのは「科学」(Wissenschaft)ではありえず、まことにもって不確かな「運命」(Schicksal)であると。従ってウェーバーは、『職業としての学問』において次のように言及していたのである。「これらの神々を支配し、かれらの争いに決着をつけるものは運命であって、けっして『学問』ではない」(傍点、引用者、以下同じ)と。

ここに、ウェーバーがひとときわ強く主張し、執拗なまでにそれに固執し続けた「価値自由」論の内容が端的に示されている。第一に、事実からの理想と「当為」(Sollen)の断固たる排除と、事実と理想との、事実と当為との峻厳なまでの分断ということである。

第二に、事実⁽³⁾に、または事柄(Sache)にのみ就き、それを、それをのみ探求し研究することを課題とする経験科学からは「事実の確定」(Tatsachenfeststellung)という学問的成果、つまり「事実判断」を期待することは出来ても、そこから理想と当為とを導き出すことと、それらに関わる「価値判断」を行なうことは決して出来ない。そのことは原理的に不可能なのであって、何か千年先に、万年先に科学が到達すべき理想と看做したとしても、そのことは不可能なのである。ここにこそ、事実判断と価値判断との混同を排し、科学を事実判断の領域に限定しながら、両判断の間を断固として峻別するウェーバーの「価値自由」論の核心的見解がある。

第三に、科学は価値判断を行なうことは出来ないとしても、近代社会では様々の価値諸理念、世界観、理想、総じて当為が分裂して併存している。単に併存しているだけではない。それらは全て自らを神と看做し、他を悪魔と規定して、自己の正当性を獲得すべく生命を賭けた熾烈な闘争を展開している。つまり近代社会では事実判断の反面として、価値判断の領域がいま一つ残されているのである。

即ち「これまでは、千年の長きにわたって、キリスト教倫理の大きな情熱にたいする名目上あるいは想像上專一的な帰依のゆえに、この宿命をみる目がくらまされていたのである」⁽⁵⁾が、近代において「事実判断」とは異質

の「価値判断」の領域が再登場してきて、この判断領域で決着をつけることが時代の宿命、運命であるとして鋭く自覚されるにいたったのである。ところがこの価値判断の領域たるや、かつてのギリシャの多神教の如く、妥協のない深刻な「神々の闘争」が展開されている。この決着をみることはなほだ困難な価値判断をめぐる闘争にそれでも決着をつけるのは、事実判断しか行なうことのできない科学では絶対にありえず、従ってそれは既に指摘しておいたように、まことにもって不確かな「運命」だということになるのである。

以上が、ウェーバーの「価値判断」論の概略である。この主張の問題点は、従って以下の三点となる。第一は、事実から当為を全面的に排除して、事実と当為とを非和解的に分断することが妥当なことなのか否かという問題である。事実判断と価値判断との相互非媒介性、非和解性ということも、このことから必然的に生じてくる。

第二の問題は次のものである。ウェーバーは『職業としての学問』においても、また『社会学・経済学の「価値自由」の意味』においても、等しく科学の任務は「事実の確定」(Tatsachenfeststellung)、「経験的事実の確定」(Feststellung empirischer Tatsachen)だけであって、それと「評価する態度決定」(bewertende Stellungnahme)とは決定的に区別すべきだと主張している。

ところが事実を確定するとはいったいどういうことなのか、このことをウェーバーはほとんど何も指摘してはいないのである。対象に深く内在して、事実を表面的にはなくて根底的に捉えるという事実の確定の仕方もあるであろう。対象を一面的に、それゆえ抽象的に掴まえるのではなくて、全面的に、従って具体的に把握する事実の確定の仕方もあるであろう。

このように事実の確定の仕方が様々あるとすると、この仕方が異なれば、そして事実の確定の仕方に誤謬があれば、この事実に対する評価も異なってくるのではなからうか。根底的、根本的に事実を捉えれば、この事実または現実に対して抱いていた従来の日常的観念を抜本的に否定して、現実に対して批判的たらざるをえなくなる場合もあるであろう。逆に一面的で表面的な事実の確定をすれば、自分は価値判断や評価的態度を排除する価値

自由の見地を堅持しているつもりであっても、この事実または現実を自ずと肯定してしまっている場合もあるであろう。従って「事実の確定」と言葉の上でいって済ませるのではなくて、これはいったいどういふことなのか、このことを真剣に様々の角度から掘り下げていかなければならなくなるのである。これがウェーバーの「価値自由」論における第二番目の問題である。

第三は、自己の人生を方向付け、それを操る理想や価値理念、世界観は、科学に依拠することなく自ら創造していくべきだとウェーバーのように要請したとしても、それらは科学に依拠することなくいかにしたら創造することが出来るのか、という問題である。「すべき」だとカントの要請倫理学と全く同様に当為を措定して要請したとしても、それでは問題は何ひとつとして解決しはしない。要請するだけで、価値理念、理想、世界観の創造の仕方を具体的に明示しないのはなほだ無責任であろう。

これら三類の問題が、ウェーバーの「価値自由」論において解決を迫られている課題である。

以上がウェーバーの「価値自由」論の概要であり問題なのだが、これらの諸問題を解決すべくこの側面における研究史をかえりみるとき、さしあたり福武直氏の「社会科学と価値判断」^⑥に注目しなければならない。それは二重の根拠からである。

第一の根拠は次のものである。ウェーバーが当時においてそれに対立して「価値自由」論を展開させたG・V・シユモラーを中心とする新歴史学派の倫理的経済学、講壇社会主義の見地が解明され、それとの対抗においてウェーバーの「価値自由」論が対置されざるをえなかつた必然性と、その一定の正当性が明示されているからである。またウェーバーの「価値自由」論自体の見地が具体的に解読され、解明されているからである。加えて、ウェーバーの「価値自由」論の主張を受けて、その後においてドイツで展開された「第二次方法論争」とも呼ばれる「価値判断論争」の経過も詳細に跡付けられているからである。

以上の側面に関する限り、福武氏の「社会科学と価値判断」は、はるかに昔の一九四九年に発表されているに

もかわならず、今にいたるも出色の秀作である。その意味で、ウエーバーの「価値自由」論を研究しようとする者にとっては、同書は今日でも必読の書をなしている。

福武氏は同書の最末尾近くにおいて、フェルディナンド・テンニエスのようにファシズムに鋭く対抗し、それを阻止しようとするのではなくて、ファシズムに全く無力であったウエーバーの「価値自由」論（福武氏は「価値判断排除」と呼んでいるが）は克服されねばならないと指摘してくる。そしてその克服の途はマルクスの方向だと明言している。「かくて、このことが具体的に述べられるならば、ウエーバーをマルクスのな道によって超克するということがなければならない」と。

ではその克服の具体的な道は何かというところ、それはマルクスの『経済学批判』の序文の有名な命題Ⅱ「人間の意識がその存在を規定するのではなくて、人間の社会的存在がその意識を規定するのである」⁷⁾に依拠することだといわれている。そして氏は次のように続けている。「ウエーバーが個人的なものとみた世界観は、彼のいうように、一義的ではないにしても、社会的存在によって規定されるのである。そしてこの社会的存在は、単なるカオスとして永久に同等の立場で戦いつづけるものではない。従ってこれらの立場は、全く同様な価値をもつとはいえない。現実には、その何れが戦において勝つかを検証するはずである。そうだとすれば、科学は、このことを見抜かねばならない。そしてそれを見抜きうるとすれば、科学はその立場に立つてよいのである」⁸⁾、「われわれにとっては、『価値判断排除』は、『神々の戦い』において何れの神が勝つかを見極めるために保持される。そして、見極められた勝利の神の側に立つて悪魔と戦うことは、当然科学に許されることであり、この点において、われわれは、『価値判断排除』を廃棄するものである」と。

福武氏からのこの引用文には、私は二重の疑問を抱かざるをえない。第一に、労働者階級という存在には労働者に特有の階級意識が、各種資本家を中心とするブルジョア階級にはブルジョア階級に特有の階級意識が、中間階級にはそれに独自のプチブル的階級意識が、それぞれの存在に規定されて対応していることが科学によって解

明されることができるとして、そのことによつてどの階級の階級意識、世界観、価値理念、理想が最も優れており、未来を託すのにふさわしいものだとしてなぜに価値判断することが出来るというのであろうか。

諸々の階級意識がウェーバーが指摘するが如くに単なる主観的なだけのものではなくて、社会的存在によつて規定された客観的なものだとしても、ただそのことを科学的に確認するだけで、なぜに先ほどの価値判断が科学的に可能となるのであろうか。

事実を確定することだけしかできない科学は、この点の判断を行なうことができないとウェーバーは明言していた。そしてこのウェーバーの見解を福武氏は、氏の著作の最末尾にいたるまで固く支持し続けていたのである。なぜに福武氏は氏の著作の最末尾に至つて、「存在が意識を規定する」というマルクスの史的唯物論の見地に依拠して、突如として「価値自由」論を否定してくるのか、この点が私には理解できないのである。

第二の疑問は次のものである。社会的諸存在は単なるカオスとして同等の立場で永久に相争そつているのではなくて、現実はいずれかの存在がこの闘いにおいて勝利するはずであつて、このことを科学は見抜かねばならない、この点を洞察したら、この階級の側の世界観、価値観、理想の側に立ち、それを支持して悪魔と闘うことは科学にとつて当然の責務であつて、ここに「価値自由」論を廃棄することの積極的な科学的根拠があると福武氏はいふ。しかしながら社会的諸存在の間の闘いにおいて、どの存在、どの陣営が勝利を占めるかを科学はいかにしたら見抜くことができるのであろうか。しかもその勝利は、どれほどの時間的スパンでいわれているのであるか。勝利に要するまでの時間的長さという問題を含めて、これらの諸問題を洞察していくための科学的方策については、何ごとも全く述べられてはいない。この点については福武氏はウェーバーと全く同一なのである。ウェーバーが我々は世界の意味を自ら創造していかねばならないと要請して、いかにすれば意味を発見し、創造することができるのか、その方途を示してくれなかつたのと同じに、福武氏も科学はどの陣営、どの存在が勝利を得るかを「見抜かねばならない」と要請するだけで、この要請が実現できることの科学的保障を何も示しては

くれない。どちらも単なる要請に留まっているだけなのである。

それにしても勝利する側につく、歴史の発展傾向に組するというだけでは、いかにも勝ち馬に乗るが如き姿勢であつて、それはある面ではご都合主義の無節操な態度ではなからうか。それに対して私は、拙著『ウェーバーの社会理論と意味・価値問題』の第三章「M・ウェーバーとヘーゲル、マルクスにおける現実性概念について」において、エンゲルスの『フォイエルバッハ論』における次の主張「人間の頭脳のなかで理性的であるものは、どんなに見かけだけの現実性と矛盾していようと、すべて現実的になるようにさだめられているのである。

現実的なものはすべて理性的である」という命題は、ヘーゲルの思考方法のあらゆる規則性に従つて解体し、現存するものはすべて滅亡するにあたいするという他の命題となる」に依拠して、以下のように指摘しておいたのである。「必然的事態としての現実性といつても、そこには矛盾が満ち溢れ、不正と醜悪とが横行している。……：このような現実との妥協を一切拒否し、たとえ今は少数派であつても、合理的で首尾一貫した理性的理念を展開し、明日の現実を切り拓くような希望を与える理念にこそ、未来の展望はがあると、エンゲルスはいつているのである」と。

今は全くの少数派であつて、諸存在の間の、諸陣営の間の闘いにおいて勝利する見込みがないか少ない場合においても、自己の見解を鋭く提起し続けなければならないのである。そのような科学的に裏打ちされているがゆえに、少数派のときにも多数派のときも等しく自信を持つて主張し続けることのできる世界観、価値理念、理想を、我々はいかにすれば獲得しえ、諸々の神々のなかからそれを選択することができるのであろうか。この問題に回答を与えてこそ、福武氏とは異なつた意味において、ウェーバーの「価値判断排除」論を真に廃棄することができるであらう。

問題をこのように確認することによって、我々は本稿のタイトル「M・ウェーバーの『価値自由』論の批判的検討」に付与しておいた副題「ヘーゲル、マルクスの所説との比較・対照において」に記しておいたように、

ウェーバーの「価値自由」論にヘーゲル、マルクスの見解を、とりわけ前者のそれを対置させて検討していかなければならなくなってくるのである。

何ゆえにウェーバーの見解とヘーゲル、マルクスのそれを、とりわけてヘーゲルのそれを比較・対照させるのかということであるが、それは以下の二つの根拠からである。第一の根拠は次のものである。ウェーバーは、科学は事実を、経験的事実を確定することをその任務と断言したが、そのことは、科学は事実、事実のみに就くということを意味している。従って彼は『職業としての学問』において次のように明言していたのである。「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 Sache 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。芸術家でも、自分の仕事 Sache に仕えるかわりになにかほかのことに手を出した人には、われわれの知るかぎり偉大な芸術家は存在しないのである」⁽¹²⁾、「むしろ反対に、自己を減しておのれの課題に専心する人こそ、かえってその仕事 Sache 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、芸術家のばあいも同様である」と。学問において、その仕事 Sache に自己を減して専念するということは、事実を離れずそれのみ就いて、この事実を確定していくということであろう。

ところがこの点ではヘーゲルもウェーバーと全く同様に、『法の哲学』において次のように指摘していたのである。「存在するところのもの das was ist を概念において把握する Begreifen のが、哲学の課題である。……何らかの哲学がその現在の世界を超え出るのだと思うのは、ある個人がその時代を飛び越し、ロドス島を飛び越えて外へ出るのだと妄想するのとまったく同様におろかである。その個人の理論が実際にその時代を越え出るとすれば、そして彼が一つのあるべき世界 Welt wie sie sein soll をしつらえたとすれば、このあるべき世界はなるほど存在してはいるけれども、たんに彼が思うところのなかでしかない。つまり、それはどんな好き勝手なことでも想像できる柔軟で、軟弱な境域のうちには存在していない」⁽¹⁴⁾と。

ヘーゲルのこの主張の趣旨は明らかであろう。即ちヘーゲルの哲学は、必然性をもって存在している現実的事態だけを対象とし、この必然性を概念的に把握することだけを課題とする。ところが理論が、否定し難く厳然として実在しているこの世界を越えて別の世界へと移行したとすると、そのような世界はどこにも現存在してはいないのだから、この世界を対象とする理論は当然ながら空理・空論・妄想とならざるをえないというのである。理論が空論に墮すること自体が既にして問題だが、その上この理論は「あるべき世界」、即ち明白の理想を呈示して、現実の世界は今ある状態に安住すべきではなくて、いかにあるべきかを指示する使命を担った理念として登場してくるというのである。

ここから「有るもの」(was ist)と「あるべきもの」(was sein soll)との間の抗争が生じてくるが、常識的には有るものに関する理論ではなくて、未来の有るべき理想を開示する理念の方が評価され、重視される傾向がある。従って必然的に存在している現実のこの必然性を捉えた理論よりも、虚空に漂う空想的事態を対象とした空論の方が称揚されるという倒錯的現象が生起するが、このような本末転倒した事態に陥ってはならないとヘーゲルは鋭く警告しているのである。即ち哲学は、そしていかなる科学も、事実、現実にのみ就いて、それを飛び越えて、そこを離れてはならないのである。

ヘーゲルは『精神現象学』でも次のように指摘している。「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いつもそれを越えており、この種の知識は事柄に沈潜して己を忘れる代わりに、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、これに己を捧げるといふことよりも、むしろ己自身のもとにとどまっているからである」⁽¹⁵⁾と。

己を滅却して事柄 Sache に就け、そしてそれを乗り越えるなど主張する限りにおいて、ウエーバーとヘーゲルとは全く同一の立場に立っていたことを確認しておくことが、両者の見解を比較・対照させていくことの第一の根拠なのである。にもかかわらず、この同一の態度から出てくる結論が、両者の間で全く異なっていると

と、これがウェーバーとヘーゲルの見解を比較・対照してみなければならぬ第二の根拠なのである。

ウェーバーにおいては、事実を確定するという事実判断からは価値判断は導き出されることはできなかったし、両判断を架橋させることは不可能なことであった。事実判断と価値判断とは全く異質の領域であって、だからこそ価値判断の領域には、そこに特有の品位と威厳とがあるとウェーバーによって看做されていたのである。

ところがヘーゲルでは、事柄に就いて自己を滅却してそれを研究した結果からは、そのようなウェーバー的結論は、いかにしても出てきようがなかったのである。彼は『精神現象学』で次のように指摘している。「最も容易なのは、実質のある堅固なものを批評する beurteilen ことであり、これよりも困難なのは、かかるものを把握する fassen ことであり、最も困難なのは、批評と把握とを結合して、かかるものの叙述を生み出すことである」と。ヘーゲルは最も困難なことは、「批評」と「把握」とを結合することだと言っているのである。つまりヘーゲルでは、事柄に就いてその研究を行なった最高の成果は、事実判断と価値判断とが結合したそれだということになってくるのである。

『小論理学』ではヘーゲルは次のように論じている。「例えば人々は、常に『この壁は緑である』とか、『このかまどは熱い』というような判断しかくださない者には、非常に貧弱な判断力しか認めないであろう。そして或る芸術作品が美しいかどうか、或る行為が善いかどうか、等々というような判断をくだす人をはじめて本当に判断のできる人と呼ぶであろう。前者のような判断においては、その内容は抽象的な質にすぎず、その存在を決定するには、直接的な知覚で十分であるが、これに反して、或る芸術作品を美しいと言ひ、あるいは或る行為を善いと言う場合には、対象がそのあるべきもの、すなわちその概念と比較されるのである」¹⁷と。即ちヘーゲルでは、「このバラは赤い」とか「このかまどは熱い」といったような平凡で自明な事実判断にのみ留まるのではなくて、事実判断と価値判断とが区別されることがなく、それどころか最高の判断形式は、例えば「人間いかに生くべきか」、「二一世紀の日本はどうあるべきか」という判断形式、つまり価値判断に科学的に回答を与えること

- (10) F.Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx Engels Werke 21, S.266, 『フォイエエルバツハ論』、マルクス・エンゲルス全集二二、二六九頁。
- (11) 吉田浩, 『ウェーバーの社会学論と意味・価値問題』、晃洋書房、九七頁。
- (12) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, WL, S.591, 『職業としての学問』、二七二―二八頁。
- (13) Ebd., S.601, 同訳書、二八―二九頁。
- (14) G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, Suhrkamp, S.26, 『法の哲学』、世界の名著、『ヘーゲル』、中央公論社に所収、一七一―一七二頁。
- (15) G.W.F.Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, S.13, 金子武蔵訳、『精神の現象学』上巻、岩波書店、六頁。
- (16) Ebd., S.13, 同訳書、六頁。
- (17) G.W.F.Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, Werke 8, S.322, 松村一人訳、『小論理学』下、岩波文庫、一四三―一四四頁。

二 現実を科学によって深く根底的に把握することは、この現実に対する懐疑と批判という評価へと通じていく

ウェーバーは科学の任務は事実を、経験的事実を確定することであり、ただそれだけだと主張していたが、事実を、経験的事実を確定するということはどういうことであるかについては、彼は具体的には何も論及してはいなかった。経験的事実を確定するといっても、表面的な確定もあろうし、事実に深く沈潜した根底的把握もあるし、一面的で抽象的な確定の仕方もあるし、全面的で具体的な確定の仕方もあるということは前章で確認しておいた。本章では、事実に深く沈潜した現実に対する根底的な把握は、単に事実を科学的に確定するというだけではなくて、この現実に対する懐疑と批判という評価へと、従って価値判断へと通じていくことを洞察していきたい。

その場合、この考察の前提として次のことを確認しておきたい。「事実」(Tatsache)と「現実」(Wirklichkeit)とは全く異なり、現実とは本質と現象との立体的媒介構造からなっているものであり、事実とは、この現実性の経験的に捉えることのできる表面的部分、即ち現象であるということを経験しておかなければならない。従って事実の確定といっても、表面的な事実の確定に留まるか、根底的に本質を捉え、この本質から事実を現象として把握し直すかでは、事実の確定といっても、この事実のもつ意味は全く異なってくるのである。このことを、『資本論』第一部第六編Ⅱ「労賃」に依拠して明らかとしていきたい。

労賃の本質は労働力の価値である。働くことが出来るといふ能力、即ち労働力が商品となつて、それが労働市場で売買されるという点に、資本主義経済の一つの特徴がある。労働市場で売買されているのはこの労働力であつて、労働そのものではない。労働力の売却に成功した後で、賃労働者は初めて資本の生産過程で労働に従事するのであつて、そのときにはこの労働はもはや賃労働者に属することはなく、資本家のものとなつてゐる。

この労働力の価値であるが、それはどの商品の価値とも同じように、その生産と再生産とに必要な費用である。つまり賃労働者が一ヶ月なら一ヶ月、その労働能力を維持している者として生きていくことができるための費用、従つてそのために必要となる生活諸手段の価値ということになる。

この労働力の価値と、賃労働者が資本の生産過程における労働によつて創り出す価値との間には差額がある。後者の価値の方が大きいのである。即ち賃労働者は資本の生産過程において、自らの労働力の価値分を生産している必要労働時間に従事しているだけではなく、それを越えて無償の剰余労働時間の労働をも強制されているのであつて、この無償労働という搾取が剰余価値、または利潤の源泉なのである。

ところが資本主義経済の表面において、この労働力の価値または価格が労賃に転化すると、労賃は労働の価値または価格に支払われたものであり、しかも賃労働者によつてなされた労働の全てに対して支払われたものとして現象してゐる。そしてここから二重の幻想が生じてくることになる。第一の幻想は次のものである。労働は価

値の実体であり、この価値の大きさ、その量を決定する要因ではあっても、労働自体は価値をもたない。にもかかわらず労働が価値をもち、それが売買されているという現象または仮象 (Schein) が、日常生活では無批判的にも支配的となつてゐる。従つてマルクスは、日常生活のこの幻想を次のように批判するのである。「労働の価値」という表現においては、価値概念が完全に消し去られているだけでなく、その反対物に変えられている。この表現は、たとえば土地の価値と同じように、一つの想像上の表現である」⁽¹⁾、「労働の価格」というのは、黄色い対数というのと同様に不合理である」⁽²⁾と。

第二に、労賃は労働の価格であり、加えてなされた労働の全てに対して労賃が支払われていると日常生活の表面では看做されているのだから、従つて資本主義経済において、資本家階級の賃労働者階級に対する搾取は存在しないということになる。この点をマルクスは次のように指摘している。「さらに明らかのように、労働日の支払部分すなわち六時間の労働を表している三シリングの価値が、六不払労働時間を含む一二時間の総労働日の価値または価格として現れる。したがつて労賃の形態は、必要労働と剰余労働とへの、支払労働と不払い労働とへの労働日の分割のあらゆる痕跡を消してしまふ。すべての労働が支払い労働として現れる」⁽³⁾と。即ち「搾取」(Ausbeutung) という決定的であり、激しい階級対立を引き起こす源泉である深刻な事態が、日常生活の表面を支配しているカテゴリーである「労賃」という形態では、全面的に隠蔽されてしまふことになる。

従つて以上より、社会の表面、その現象形態に留まる事実の確定と、社会の根底において本質を捉え、この本質から現象を掴まえ直した立場とでは、事実を確定したことから獲得されるこの事実の意味が、根本的に異なつてくるのである。社会の表面では、事態の真相とは違い、その正反対を示す「仮象」(Schein) が支配している。

この点をマルクスは次のように鋭く告発している。「それゆえ、労働力の価値および価格を労賃の形態に——または労働そのものの価値および価格に——転化することの決定的重要性が、いまや理解される。現実的關係を見えなくさせ、まさにその関係の逆を示すこの現象的形態は、労働者および資本家のもつあらゆる法律観念、資

本主義的生産様式のあらゆる神秘化 *Misifikation*、その生産様式のあらゆる幻想、俗流経済学のあらゆる弁護論的たわごと、基礎である」⁽⁴⁾と。

即ち現実的關係、事態の真相を眼に見えないようにし、それどころかこの真相の正反対を示す現象形態が、社会の表面を支配しているのであって、だからこそ科学が必要となり、それが不可欠となるのである。従ってマルクスは次のように論じている。「現象形態は、直接的に自然発生的に、普通の思考形態 (*gang und gäbe Denkformen*) として再生産されるが、その隠れた背景は、科学によってはじめて発見されなければならない」⁽⁵⁾と。

つまり無批判的な「普通の思考形態」、「通常の諸観念」(*ordinaire Vorstellung*)、「日常生活のこの宗教」(*diese Religion des Alltagslebens*)、総じて常識がそれに対応している現象形態、または仮象と、科学によって初めて明らかとされるこの事態の真実、またはその本質との間には根本的な乖離があるのみならず、両者はしばしば正反対となっているのである。なぜならば、現象形態では真実の事態、事柄の真相ではなくて、その「逆立ちした形態」(*verkehrten Form*)、「魔法にかけられ、さかさまにされ、逆立ちさせられた世界」(*verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt*) が支配しているからである。即ち「現象においては物がしばしばさかさまに見える」ということは、経済学以外のすべての科学ではかなり知られている」⁽⁶⁾ことなのである。

この仮象と錯覚が、地球が太陽のまわりを廻っているのではなく、逆に太陽が地球を廻っているというものであったり、太陽はいつでもどこでも同じ大きさであるのに、水平線を上がるときとそこに沈むときの太陽は巨大に見え、南の空に高く位置するときにはそれははるかに小さく見えるという程度のそれであれば、これらの仮象と錯覚もまだご愛嬌といふべきものであろう。ところが経済的仮象は単なる無害のそれに留まるものではなくて、労賃が時間賃金に転化した後で生じてくる次の事態によって、労働者階級の生活をもちに破壊することになつてくるのである。

ある賃労働者の一日の労働時間は八時間であり、四時間は必要労働時間であって、それに対応する価値・価格は一万円であり、残りの四時間は剰余労働時間であるとしよう。そしてこのように八時間働くことによって、彼の一日の生活は初めて成り立つことができるでしょう。その場合には一時間の労賃分は、事実として一万円を四時間で割るのではなくて、それを八時間で割った値、即ち一二五〇円として計算されるのである。

このように時間賃金が設定された後で、資本家階級は今度はパート、アルバイト、派遣労働、請負労働、偽装請負労働といった労働の多様な諸形態を設定して、様々の短期の労働諸形態に労働者を従事させていくのである。先の一時間あたりの労賃の決定に際しては、労働者は四時間の必要労働と四時間の剰余労働、合計八時間働いて、彼の一日の生活は初めて成り立つことが前提となっていた。これが、賃労働者の生活が成立するための「規則正しい就業」の形態なのである。

ところが時間賃金がこのように設定された後では、資本家階級は、この必要労働時間と剰余労働時間との規則正しい対応には無関係な労働諸形態を随意に造り出して、それに賃労働者を従事させるのだから、彼女ららの生活は成り立たず、それが破壊されるという事態も生じてくるのである。この事実をマルクスは次の如く鋭く告発している。「もし資本家が日賃金または週賃金を支払う義務がなく、自分の好きなだけ労働者を就業させてその労働時間にたいしてのみ支払う義務をおうという仕方では、時間賃金が確定されるならば、資本家は、もともと時間賃金または労働の度量単位の基礎になっている時間よりも少なく、労働者を就業させることができる。この度量単位は $\frac{\text{労働力の日価値}}{\text{与えられた時間数の労働日}}$ という比率によって規定されているから、労働日が一定の時間数に達しなくなれば、もちろんなんの意味ももたなくなる。支払労働と不払い労働とのあいだの連関は廃棄される。いまや、資本家は、労働者にたいして労働者自身の維持に必要な労働時間を与えることなしに、労働者から一定分量の剰余労働をしばり取ることができる。資本家は、就業のどのような規則正しさをも打ちこわし、まったく自己

の都合、恣意、および目先の利害に従って、法外このうえない過度労働と相対的または全部的失業とを、かわるがわる生じさせることができる」と。

このように、「魔法にかけられ、さかさまにされ、さか立ちされた世界」、「仮象」が支配しており、それだけではなく、この虚偽の仮象に基づいて計算された時間賃金によって、賃労働者の生活を破壊してしまうような「自己の都合、恣意、および眼前の利害」が横行している社会に対しては、科学は懐疑的、批判的にならざるをえないのである。そしてこの仮象が支配しており、「逆立ちした形態」がまかりとおっている社会の表面、その現象形態を貫いてラジカルに内面へといたり、そこで事態の真相、事柄の真理を根底的、根本的に把握していかなければならなくなるのである。

そしてそのことによって労賃の本質、また労賃がそれに対応していない不払いの剰余労働、即ち搾取が剰余価値、または利潤の源泉だと洞察することは、単にそれだけのことではなくて、資本制社会に対して、資本家階級に対して、また剰余価値を分割的に取得、配分されている諸階級に対して根本的に批判的たらざるをえなくなるのである。

加えてこのように批判的となった人間にとつては、次にはこの資本制社会はいかにしたら克服し、変革することができるとかというところが新たな課題となってくる。それは科学が労賃の本質、剰余価値の本質を科学的に解明し暴露したからこそ新たに提起されることとなった課題であつて、先の諸点を科学が洞察しなければ、この課題も課題として意識されることはなかったのである。従つて科学は評価から自由であるのではない。真実を、真理を明らかにするからこそ、科学は現実に対して批判的たらざるをえなくなり、従つて今の社会において利益をえている支配的な階級と厳しく対立するという党派的な価値判断的態度をとらざるをえなくなるのである。

加えて資本主義社会を変革していくという課題を科学は提起し、その方向に労働者階級を導いていくからこそ、ここでも科学は評価的であり、党派的たらざるをえなくなるのである。即ちマルクスが指摘しているよう

に、「哲学者たちは、世界をさまざまに解釈しただけである。肝要なのは、世界を変えることである」¹⁰⁾ ということになってくる。この変革という課題を科学はいかに解決するかという問題は、本稿の第五章で改めて検討をしていく。

また科学は社会の表面的部分、現象形態を貫いてその根底にまでラディカルに突き進み、そのことによって何が虚偽、幻想、転倒、倒錯であり、逆に何が事態の真相、事柄の真理であるかを根底的に洞察して暴露するからこそ、それは絶大な価値、絶対的な意義と威力とを有しているのである。従ってウェーバーのように、次の如く指摘してはならない。「ところが、一般に学問的研究はさらにこういうことを前提する。それから出てくる結果がなにか『知るに値する』という意味で重要な事柄である、という前提がそれである。そして、明らかにこの前提のうちにこそわれわれの全問題がひそんでいるのである。なぜなら、ある研究成果が重要であるのかどうかは、学問上の手段によっては論証しえないからである。それはただ、人々が各自の生活上の究極の立場からその研究成果がもつ究極の意味を拒否するか、あるいは承認するのかによって、解釈されるだけである」と。

学問が価値を持つか否かは、学問そのものによっては証明することができず、それは科学的には決着がつかない前提の上に成立しているのであって、従って学問の意義如何は結局は学問以外の評価の問題、それゆえ価値判断の領域に属する問題だといっているのである。何が虚偽、幻想、倒錯であって、他方で何が事態の真相、真理であるかを解明して、そのことを暴露することを「事実の確定」と看做して、そこに科学の任務を見る者と、表面的な事実の確定でもって満足するウェーバーの立場との差異が、ここで決定的な姿をとって現れてきている。

ウェーバーは利潤を次のように捉えていた。『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¹²⁾、「利益および損失というのは、期首の貸借対照表の評価総額にたいして、期末の貸借対照表の評価総額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」と。企業の純益が、従って利潤が、全ての貨幣費用を差し引いた後において残るプラスの貨幣差額分であることは、子供でも知っている社会の表面上の

自明で、陳腐さわまりない事実である。問題は、そして科学的に解明されなければならない課題は、この貨幣余剰分がいったいどこで何を源泉としていかにしてつくりだされているかを解明することであって、誰でも知っている社会の表面上の陳腐な事実、即ち日常生活の無批判的な常識を記述して、それを利潤の説明だ、定義だと主張することではない。

ウェーバーの科学による事実の確定とは、この程度の皮相で浅薄なそれなのであって、そこからは科学が有している絶大な意義、即ち事柄の真相と真理とを根本的に解明するという崇高な使命は全く感じられない。従ってこのような科学によっては、幻想と倒錯と虚偽とが支配しているこの社会に対して、批判的、懐疑的という評価的態度に至るといふことも、当然のことながらありえないことなのである。

キリスト教の本質のみならず、宗教一般の本質を明るみにだし、それを暴露したがゆえに、宗教界、道德界から猛烈な攻撃と批判とを受けたのがL・フォイエルバッハであった。このことは、真理を明らかとし、幻想の背後に潜む真実を暴露するといふことは、単に事実を確定するといふことに留まるだけではなく、神聖なもの、不可侵なものを冒瀆したといふ、明らかに価値判断に属する批判と攻撃とにさらされるといふことの好例である。科学の世界にも批判と反批判とはあるが、それは科学的批判と同一次元の批判ではない。

フォイエルバッハによると、キリスト教の本質とは次のものである。人類は自己が有している潜在的な能力である類的本質を外部に外化、対象化することによって、自分がそのような本質を有していることを実証してきた。ところがいつかどこかで、この対象化した能力が人間から独立して自律化してしまい、そのみならず人間とは疎遠となり、人間からは疎外された神聖にして不可侵な権威となり、それを造り出した本来の主体である人間を逆に支配するという倒錯の主体となつてしまったもの、それが神であり、神の能力だといふことになる。以上のことを、フォイエルバッハが初めて赤裸々なまでに明らかとし、暴露してしまつたのである。

フォイエルバッハは次のように論じている。「発明することではなくて、発見すること・『現存在を暴露する

こと』が私の唯一の目的であったのであり、正しく見ることが私の唯一の努力だったのである」と。現存在の背後に潜む真実、真理を正しくみることとその結果を暴露することだけが、「おかし難い真理愛と決然とした性格とをもっている学者」⁽¹⁵⁾であるフォイエルバッハが唯一意図したことであった。

しかしこの試みは、単なる「事実の確定」という無害な企図で終わることはなかった。「私は本書によって神や世間の感情を害した」⁽¹⁶⁾のであり、「私はこの大胆不敵さの結果、当然のこととして、近代のキリスト教徒たち——とくに神学者たち——ののろいのまとなったのである」⁽¹⁷⁾。即ちフォイエルバッハの『キリスト教の本質』は、宗教や道徳の世界からの、ウェーバー的に言えば、事実判断の領域にではなくて、価値判断の次元に属する陣営からの猛攻撃、総批判、道徳的憤怒をあげられたのである。これらの勢力は、フォイエルバッハに言わせると夢のなかにいるのであって、「夢のなかでは実際の事物を現実性と必然性との光のなかで見るとはなくて、想像と恣意とがもっているところの人を迷わす仮象のなかで見る」⁽¹⁸⁾のである。

事態を「正しく見る」のではなくて、「想像」と「恣意」と「仮象」という幻想のなかで思考する側からなされたフォイエルバッハに対する批判と、それに対して彼によってなされた応酬とは、フォイエルバッハが事実判断の世界から越境して価値判断の領域に入り込んだがゆえに生じたものではない。その反対であって、価値判断の領域に属し、そこに利害を有する陣営がそこから越境して、事実判断の次元に留まるフォイエルバッハに総攻撃を加えてきたからこそ生じてきた批判と反批判であったのである。

価値判断の領域に属し、そこに利害を有する勢力からこういう批判を加えられたからこそ、フォイエルバッハは事実判断の次元に留まることはできず、このような陣営に反対するという党派の態度をとらざるをえなかったのである。ウェーバーは事実判断が価値判断に転化してはならないことを一方的に主張するが、価値判断の次元に属する陣営が、事実判断に留まる次元へと越境してきて、この領域に含まれる諸成果に総攻撃を加えてくることの不当さに対しては、黙して何事も述べはしない。このような事例は、地動説を主張したガリレオ・ガリレイ

に対する宗教裁判、進化論を唱えたダーウインに対するそれ等々、枚挙にいとまがないのに。

フォイエエルバッハは神聖なキリスト教の本質を暴露してしまったことよって、また観念論を否定し、従って当時において支配的であったヘーゲル哲学をも断固として批判して唯物論を堂々と主張したことも加わって、彼はアカデミーの世界から永久に追放されることとなった。

このように、現存在の背後に潜む真理を発見することと、現実を正しく見ることだけを意図するフォイエエルバッハを抹殺してしまった社会を、彼は端的に「仮象と幻想の時代である現代」⁽¹⁶⁾と特徴づけて糾弾している。続けて次のように論じている。「見せかけは現代の本質である。われわれの政治も見せかけであり、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。今は、真理を語るものは厚顔であり、『不作法』であり、『不作法』なもの是不道徳である。真理はわれわれの時代にとっては不道徳である。」⁽²⁰⁾「気転がきかない中途半端は道徳的であるが、しかし自己自身を確信している徹底性は不道徳である。怠慢な矛盾は道徳的であるが、しかし整合性という厳格な態度は不道徳である。凡庸な人間は何事にも始末をつけずまたどこでも根本にまで立ち入らないために道徳的であるが、しかし天才は自分の問題を片付け徹底的に究明するために不道徳である。かんとんにいえば道徳的なのはただ虚偽だけである。なぜかといえば、虚偽は真理の害悪——または今はこれと同一であるが害悪の真理——を回避し且つかくすからである。」⁽²¹⁾「現代にとつては神聖なのはただ幻想だけであつて、真理は瀆神的なものだからである。そうだ、現代人の眼のなかでは、ちよつど真理がへり幻想がふえるに比例して、神聖さが高まるのである。それで現代人にとっては最高度の幻想はまた最高度の神聖さでもあるのである」⁽²²⁾等々と。

見せかけ、不道徳が道徳的となり、幻想、仮象、虚偽が真理として支配している転倒した世界に対しては、真理を求める科学は批判的たらざるをえなくなるのである。加えてこういう転倒した世界にこそ利害を有する陣営が、真理を発見した科学に対して総攻撃をしかけてくるからこそ、よけいにこのような世界に対して、科学は批

判的たらざるをえなくなるのである。

- (1) Karl Marx, *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd.23, S.559, 『資本論』第一卷b、新日本出版社版、九一五頁。
- (2) Ebd., *Werke*, Bd.25, S.827, 同書第三卷b、一四三八頁。
- (3) Ebd., *Werke*, Bd.23, S.562, 同書第一卷b、九一九頁。
- (4) Ebd., *Werke*, Bd.23, S.562, 同書第一卷b、九二〇頁。
- (5) Ebd., *Werke*, Bd.23, S.564, 同書第一卷b、九二四頁。
- (6) Ebd., *Werke*, Bd.25, S.830, 同書第三卷b、一四四五頁。
- (7) Ebd., *Werke*, Bd.25, S.838, 同書第三卷b、一四五八〜一四五九頁。
- (8) Ebd., *Werke*, Bd.23, S.558, 同書第一卷b、九一五頁。
- (9) Ebd., *Werke*, Bd.23, S.568, 同書第一卷b、九二九〜九三〇頁。
- (10) マルクス／エンゲルス、『新訳』ドイツ・イデオロギー』、服部文男監訳、新日本出版社、一一三頁。
- (11) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, WL, S.599, 『職業としての学問』、尾高邦雄訳、岩波文庫、四三〜四四頁。
- (12) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, 1976, J.C.B.Mohr, S.48, 『経済行為の社会学的基礎範疇』、富永健一訳、『世界の名著』五〇、中央公論社、三三七頁。
- (13) Ebd., S.48, 同書、三三八頁。
- (14) ルードウィッヒ・フォイエルバッハ、『キリスト教の本質』上、船山信一訳、岩波文庫、二七頁。
- (15) 同書、二〇頁。
- (16) 同書、一六頁。
- (17) 同書、一七頁。
- (18) 同書、三三頁。
- (19) 同書、三四頁。
- (20) 同書、一八頁。

(21) 同書、一九頁。

(22) 同書、三三頁。

三 安易な現実把握はこの現実に対する無批判的肯定という価値判断へと転化する

安易な現実把握は、あるいは誤ったそれは、この現実を無批判的に肯定するという価値判断へと容易に転化していくこともある。そのことを、マルクスが『資本論』の第三卷第四八章において「三位一体的定式」と名付けた見地を検討することによって明らかにしていきたい。「三位一体的定式」(trinitarische Formel)とは、A・スミスによって初めて主張され、一九世紀前半のフランスの代表的な俗流経済学者であるJ・B・セイによって明瞭に確定された定式のことである。

資本主義経済の代表的な所得の諸形態として、労賃、利潤(企業者利得+利子)、そして地代がある。その上で前章で確認しておいたように、労賃は労働の価格であり、しかも労賃は、賃労働者によってなされた労働の全てに対して支払われていると日常生活の意識では看做されている。つまり労働は労賃の源泉であり、しかも労賃だけの源泉であると看做されている。そうすると利潤(企業者利得+利子)と地代という所得諸形態は、労働とは全く異なる別の源泉をそれぞれが持たなければならなくなり、それらを資本ならびに大地であると捉えかつ看做す立場、これがマルクスによって「三位一体的定式」とよばれた見地である。この定式が容易に資本主義経済を肯定することに通ずる、それどころか資本主義経済を生産の永遠自然の絶対的形態とまで看做してしまう側面があることを検討していく前に、次の問題だけは前もって確認しておきたい。

この定式では、商品の価値は労賃と利潤と地代の価値額を合計したものとなっており、そこからは不変資本の価値部分が脱落している。現代の企業は生産された生産手段部門、即ち不変資本部分に多大の費用をかけてい

る。今日、原子力発電所を建設しようとする、一基あたり四〇〇億円前後の建設費が必要である。「三位一体的定式」では、この費用部分を回収する価値部分が商品価値のなかに含まれていない。これが「アダム・スミス以来の全経済学を貫いているばかりだグマ」^①なのである。「三位一体的定式」のこの深刻な問題性を前もって確認しておいた上で、その別の問題、即ち事実判断に従事しているだけなのに、安易な事実判断は容易に価値判断へと転化するという、この定式が有する別の問題性を考察していきたい。

マルクスは次のように述べている。「資本—利子、大地—地代、労働—労賃という定式において、資本、大地、労働は、それぞれその産物・果実としての利子(利潤ではなく)、地代、労賃の源泉として現れる。前者は根拠、後者は帰結、前者は原因、後者は結果である」^②と。資本、大地、労働は、それぞれに対応する所得、即ち利子、地代、労賃の原因、根拠と看做されていて、それらは相互に何の関係もなく、それぞれが独立している。

そこでまず「労働—労賃」という対応関係から検討を試みよう。この対応関係では、労働「なるもの」が現れているが、労働「なるもの」とは抽象の産物以外の何ものでもなく、現実に行なわれている労働は賦役農民の労働であり、奴隷の労働であり、賃労働者のそれである。ところが労働が受け取るこの歴史的・社会的形態規定性——この形態規定性は歴史と社会が異なるにつれて変化する——が全く捨象されて、この抽象のどんづまりである労働「なるもの」がとり出されている。

この抽象のどんづまりである労働「なるもの」が労賃を生み出し、その源泉であることになっている。ところが労賃とは、近代の賃労働者が受け取るころの、近代資本主義経済に独自で固有な労働元本なのである。労働はその抽象的形態においては、いつの時代においても、どのような社会でも、そこにおける労働過程で行なわれねばならず、この労働過程に存在しなければならぬ不可欠な生産諸要素の一つである。この種の労働に、近代資本主義経済に独自の労働元本である労賃が対応させられている。

ここから近代資本主義経済に独自の労働元本である労賃が、いつの時代、どのような社会においても存在して

いることになるし、そうならざるをえない。なぜならば、労働そのものはその抽象性においてはいつの時代、どのような社会においても行なわれなければならないのだが、この種の労働に労賃が対応しているからである。

ここから、資本主義経済はいつの時代、どのような社会においても存在していたし、今も存在しているということになってくる。さらにそのことから、資本主義経済は生産の人為的形態の反対であって、不自然ではない生産の絶対的にして永遠自然の形態であるという評価的結論さえもが容易に生じてくるのである。

次に資本―利子の対応関係の検討へと移る。この対応関係では、利潤は事実として企業者利得と利子へと分裂しており、企業者利得はシムペーター的に表現すれば、「創造的破壊」(Creative Destruction)に成功して、画期的な新機軸を樹立した企業者への特別の労賃として現象しているのだから、資本には、その所得としては利子だけが対応していると看做されるのである。

この対応関係における資本とは、一定額の貨幣で示された特定量の価値額のことであり、利子も価値の一形態であって、両者とも特定量の価値である。従って両者は同じく価値であって通約可能であり、この面においては不合理はない。しかしながら四は五ではなく、一〇〇ターレルが自動的に一一〇ターレルになるなどということはありえないことなのだから、単なる価値、貨幣の一定量が、自己の価値総額を越える利子という所得を造り出すという幽玄な能力をもっていることはありえず、この対応関係はいかにしても不合理なのである。にもかかわらず俗流経済学が資本―利潤の対応関係よりも、資本―利子のそれを好む理由を、マルクスは次のように論じている。「まさに資本―利子という形態では、いっさいの媒介がなくなっており、資本は、そのもつとも一般的な、しかしそれゆえにまたそれ自身からは説明できない、不合理な定式に還元されている。それだからこそ俗流経済学は、資本―利潤という定式よりも、ある価値が自分自身と等しくないとこの摩訶不思議な性質をもつ資本―利子という定式を好むのである。なぜなら、資本―利潤という定式の場合には、いまや現実の資本関係に接近するからである」と。

「彼特有の科学的公平さと真理愛⁽⁴⁾」とを有しており、古典派経済学の理論的頂点を極めたりカードウが行なつたように、利子を利潤に還元し、地代を超過利潤に、従つて結局は利潤に還元し、次に利潤と労賃との背反関係を見抜いて利潤を剰余価値へと還元し、その上で今度はマルクスがなしたように、この剰余価値は資本の直接的生産過程において賃労働者が行なっている剰余労働によつて、従つて搾取に属する労働によつて造り出されていることを明るみにだすことは、単に事柄の真相を解明し、根底において事態の真理を確定することではしかない。しかしそのことは、資本家階級と剰余価値の一部分を所得として分割的に取得している諸階級にとつては痛憤事であり、恐怖なのである。それは前章で確認したように、キリスト教の本質を単に解明したにすぎないフォイエルバッハに対して、神聖にして不可侵なものを冒瀆したとして、宗教界に属し、そこに利害を有する陣営からなされた総攻撃と総批判と同じである。

彼らにとつては、科学によつて事態の真相、真実を洞察してその結果を理論として確定することではなくて、この事態を隠し、それどころかこの真相の逆の状態、逆立ちした事態を示している、社会の表面において支配的な表象である資本―利子という対応関係に留まることが望ましいのである。なぜならば、マルクスが指摘しているように、「この定式は、同時に支配的諸階級の利益にも一致する。というのは、この定式は、支配的諸階級の所得の諸源泉の自然必然性と永遠の正当性とを宣言し、一つのドグマに高めるものだからである」⁽⁵⁾。

それにしても、資本―利子という対応関係はいかにも不合理なのである。俗流経済学がこの定式にどれほど居心地の良さを感じるとしても、四は五ではなく、一〇ターレルが一〇ターレルになるなどということはありえないということは既に言及しておいた。従つて資本と看做された単なる価値、貨幣額が、自己の価値額を上回る一定量の価値額を利子として産出するなどということは、ありえないことなのである。そうではなくて、借手が貸手から一定額の貨幣を借り、この貨幣を事業に用い、この事業によつて利潤を産出することができたから、この利潤の一部が貸手に対して利子として手渡されたのである。これが事柄の真相であり、事態が進行していく

順序であつて、従つて資本―利子という対応関係は、その前の姿である資本―利潤のそれに変更されなければならない。

そこで資本―利潤というこの対応関係を検討していこう。三位一体的定式は、この対応関係に位置づけられている資本を「生産された生産手段」として捉え看做す。生産された生産手段という質料的要素は、労働（用役）、土地（用役）と同様に、いかなる時代、どのような社会においてもなされなければならない、自然と人間との間の質料変換過程である労働過程において用いられる不可欠な生産諸要素の一つである。この超歴史的な、その意味で自然的な要素である生産された生産手段が、封建的体制や奴隷制的生産とは顕著に異なる生産の一時代を画する、それゆえ資本主義的生産の独自に歴史的、社会的規定性を示す資本と看做され、それと同等視されている。ここに超歴史的な、それゆえ自然的な要素と、独自に歴史的・社会的な規定性との混同と癒着が生じてきている。

その上にこの対応関係では、左辺の資本と右辺の利潤とが通約されることができない。左辺の資本とは生産された生産手段と看做されており、それは機械、原材料、工場等々からなる生産諸要素であつて、それらは独自の使用価値をもち、特有の用途を有する質料的、素材的要素ではあつても、価値とは何の関係もない。右辺の利潤は価値の一形態、一定量である。価値とは、商品資本制社会において社会的労働として通用する抽象的人間労働の対象化された一定量ということであつて、それは素材的、質料的要素、いわんや使用価値とは何の関係もない。にもかかわらずこのように通約できない二つのものが、前者が後者を産出する原因であり源泉であるとして、通訳可能な同等の関係におかれていたのである。

このように資本―利潤という対応関係も、資本―利子というそれに劣ることのない不合理さを内包しているが、前者の問題、つまりこの対応関係は超歴史的、自然的要素と、独自の歴史的、社会的性格を示す歴史的、社会的形態規定性とを混同し、あるいは両者を癒着して捉えるという問題性の方を主要に取り上げ、この側面を検

討していきたい。なぜならば、この側面こそが、安易な現実把握は、この現実に対する無批判的肯定という価値判断へと容易に転化することを端的に示してくれるからである。

マルクスは次のように論じている。「資本、大地、労働！しかし資本は、物ではなく、一定の、社会的な、一定の歴史的な社会構成体に属する生産関係であり、この生産関係が、一つの物にみずからを表わし、特殊な社会的な性格をこの物に与えるのである。資本は、物質的な、生産された生産諸手段の総計ではない。資本とは、資本に転化された生産諸手段であり、生産諸手段自体が資本ではないのは、金ないし銀自体が貨幣でないのと同じである」⁽⁶⁾と。

生産された生産手段は、既に何度も論じてきたように、この質料的、素材的形態においては、どのような社会、いかなる時代においても行なわれなければならない、自然と人間との間の質料変換過程である労働過程を構成する不可欠の生産諸要素の一つである。この超歴史的な、その意味で自然的な質料的要素の上に、資本主義経済では、この経済にのみ独自の「資本」という、ただし「不変資本」という経済的形態規定性が付与されるのである。そのことは、労働についてみたときと同様である。労働それ自体は、労働過程を構成する不可欠な生産諸要素の一つではあるが、労働それ自体とは一つの抽象であって、現実の労働は奴隷労働、賦役労働、賃労働という具合に、労働という質料的、素材的要素に、その時代、その社会に独自の固有の経済的形態規定性が付与された二重物である。

マルクスは次のように指摘している。「資本主義的生産過程は、それに先行するすべての生産過程と同様に、一定の物質的諸条件のもとで行なわれる。ただし、これらの諸条件は、同時に、諸個人が彼らの生活の再生産過程で取り結ぶ一定の社会的諸関係の担い手でもある。これらの諸条件は、この諸関係と同じく、資本主義的生産過程の、一方では前提であり、他方では結果であり創造物である」と。物質的生産諸条件、つまり労働(用役)、土地(用役)、生産された生産手段からなる生産諸要素は、いかなる時代、どのような社会においても必要であ

り不可欠である生産諸条件なのである。この物質的・生産諸条件は、マルクスが「一定の社会的諸関係の担い手である」と論じていたように、社会的諸関係、経済的形態規定性をその上に担っているものであって、この担い手のない形式、形態規定性というものはありえないのである。そしてこの社会的諸関係、経済的形態規定性の方は、時代が変わり、社会が異なってくれば、それに対応して変化していく。つまり具体的社会の、特定の歴史段階に属する独自の社会の経済構造を捉えていこうとすると、この超歴史的な物質的、質料的生産諸条件に、その社会、その時代に独自で固有な経済的形態規定性を加えて、この二重の規定の媒介的統一として、個々の物質的・生産諸条件を考察していかなければならないのである。

対象をこのように、その特性を全く異にする二つの規定の媒介的統一として捉えるという見地は、何か特別の考察の仕方ではない。それははるかに昔に、アリストテレスが対象を質料と形相 (eidos) との媒介的統一として掴まえるべきだと提唱していたものである。ヘーゲルもその『大論理学』の根拠論において、本質と形式 (Form)、質料と形式、内容と形式との媒介的統一として根拠を捉えていくべきだと論じていた。マルクスも『資本論』のいたる所において、対象を超歴史的な質料的要素と歴史的な経済的形態規定性 (Formbestimmung) との媒介的統一として掴まえていた。現実の資本の生産過程は、労働過程と価値増殖過程との媒介的統一として。商品は、使用価値と価値との媒介的統一として。前者は超歴史的な質料的要素であり、後者は独自に歴史的な経済的形態規定性である。

価値は、具体的有用労働と共に労働の永遠自然の一面面である抽象的・人間労働と、この労働が商品資本制社会では社会的労働という性格を獲得し、従ってそれはその同等量において交換することができ、それゆえそれは、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、このような性格を有する労働が商品に対象化されているという諸規定との媒介的統一において掴まえられる。前者は価値の実体であり、後者は価値の形態規定性であって、これらの諸規定の媒介的統一が価値の概念である。

従つてこのような対象の把握の仕方は何も特別なものではなくて、これまでに多くの研究者によつて用いられてきた分析の方法なのである。その場合、この方法の独自性は次の点にある。この方法は、対象を超歴史的自然的要素と歴史的・社会的形態規定性とに分離し、その各々の何であるかを明白に確定した上で、この超歴史的自然的要素・自然的要素を基体 (Substrat) として、担い手として、その上に歴史的・社会的形態規定性を加え、両者を単純に綜合して当の歴史的対象の概念に到達するという点に。

歴史的なものを歴史的に捉えるということは、歴史的なものに歴史的なものだけを見出すのではなくて、超歴史的自然的要素をまずもつて押さえ、それに歴史的・社会的形態規定性を加えて、このように二つの異なる規定性を綜合して、めざす歴史的対象の概念に到達することなのである。従つて見田石介氏は、『資本論の方法』で次のように論じている。「商品を生産物一般の絶対的形態と考へて、資本制的生産を生産の絶対的形態とみてゐるのは、二つのものを分離しないことであり、商品を生産物の一つの歴史的形態とみ、資本制的生産を生産の一つの歴史的形態とみるといふのは、二つを分離し、前者から後者に上昇してゐるといふことである。対象の歴史的把握の条件は、歴史的なものの中に歴史的なものだけをみるのではなく、そこに超歴史のもののみをみる⁽⁸⁾ことである」と。

ところが三位一体的定式における資本―利潤という対応関係においては、どの社会、いかなる歴史段階においてもなくてはならない必要不可欠な生産諸要素の一つである生産された生産手段が、その質料的・素材的形態のまま、資本と看做されている。つまり質料的・素材的要素と、独自の社会段階、生産の特有な歴史的一段階を画する資本という経済的形態規定性とが、全く違うものの媒介的統一としてではなくて、この二つの異質な規定性が癒着して一つのものとして捉えられてゐるのである。

この癒着関係をマルクスは次のように表現している。「それらの生産手段は、それ自体、生まれたときから、資本である。資本とは、それらの生産手段の単なる『経済学的名称』⁽⁹⁾にほかならない」、「資本であることが、い

まや、労働諸手段の自然的形態として現われ、それゆえ純粋に物的な、労働過程一般における労働諸手段の機能から生じる性格として現われる」⁽¹⁰⁾、「一定の歴史的時代によって規定された、これらの労働条件の社会的性格は、それらのものに自然的に、いわば永遠の昔から、生産過程の諸要素として生来そなわる物的な一性格である」⁽¹¹⁾等々と。

労働と大地と同じように、いつの時代、どのような社会においても不可欠な、労働過程を構成している生産諸要素の一つである生産された生産手段それ自体が、生産の独自に歴史的・社会的形態規定性をなす資本と看做されることによって、あるいは両者を癒着した一つのものとして捉えることによって、資本とは、あるいはそれを用いて生産する体制である資本主義経済とは、生産の永遠自然の絶対的形態と看做されてしまい、その独自の歴史性と相対性とは完全に看過されてしまうことになる。このようにして資本主義経済は、他に代替されることのない、ありえない生産の絶対的形態、永遠の形態、それどころか不自然ではない、人為的でもない、生産の自然的で理性的形態とさえも看做されることになる。このようにして三位一体的定式による事実の確定は、資本主義経済を一方的に肯定するという価値判断へととも容易に転化していくのである。

この点で次のことを一言つけ加えておきたい。三位一体的定式は、生産された生産手段という質料的要素それ自体を単純に資本と看做しているのではない。生産された生産手段は、資本主義経済以前においては、共同所有か個人的私的所有という形態において、多かれ少なかれ生産者・労働者が直接に所有していた。今日でも農民は生産された生産手段を自ら所有している。ところがこの生産された生産手段は資本主義経済においてのみ、賃労働者たちから引き剥がされて自立化し、彼ら、彼女らに対して敵対的で疎遠な物的生産条件という形態において存在している。

資本主義経済においては、生産された生産手段に投下された資本部分には「不変資本」という経済的形態規定性が、賃労働者に投下された資本部分には「可変資本」という経済的形態規定性が付与される。この両資本形態

の間の鋭い対立関係、深刻な矛盾関係は、資本の蓄積過程の進行と共に、利潤率が傾向的に低落していくと共に顕著となってくるのであるが、この資本主義的性格を、従って一定の時代にのみ独自の社会的性格を付与されているこの生産された生産手段を、三位一体的定式はそのまま、労働諸条件一般の自然的形態、絶対的形態という意味での資本と看做しているのである。

このことをマルクスは次のように論じている。「労働に対するこれらの労働諸条件の形式的な自立化、労働諸条件が賃労働にたいしてとるこの自立化の特殊な形態は、物としての、物質的生产諸条件としての、これらの労働条件と不可分な一属性であり、生産諸要素としてのこれらの労働諸条件に必然的にそなわる、内在的に根づいている一性格である」と。

そして独自の歴史的段階にのみ、特有の社会形態にのみ妥当する経済的形態規定性が付与された生産された生産手段を、そのまま癒着させて一つのものとして看做し、この経済的形態規定性が生産された生産手段に生まれながらに属する物的性格であると捉えるこの見解が発生してくる根拠を、マルクスは次の点にみている。「資本が賃労働としての労働を前提することは明らかである。しかし、賃労働としての労働から出発し、その結果、労働一般と賃労働との一致が自明のように見えるとすれば、資本および独占された大地が、労働一般にたいして、労働諸条件の自然的形態として現れざるをえないということも、同じく明らかである」と。労働と賃労働との一致、両者の癒着が、三位一体的定式が生じてくることの端初なのである。そうであるがゆえに私は、本章において三位一体的定式の対応関係を、労働―労働のそれから始めたのである。

従って三位一体的定式は、単に生産された生産手段という質料的要素を資本として捉えているだけではない。それはこのあるがままの、独自の生産体制としてのこの資本主義経済を、賃労働者に疎遠で敵対的なこの資本主義経済を、そのまま生産の絶対的形態、生産の永遠自然の理性的形態と一方的に看做しているのである。

以上のことをマルクスは次のように批判している。「古典派経済学が失敗し、欠陥を示しているのは、それが

資本の基本形態を、他人の労働の取得を目的とする生産を、社会的生産の歴史的形態としてではなく、その自然形態として把握することにある」と。『哲学の貧困』では、実に興味深くも次のように指摘されている。「経済学者は奇妙な方法で論旨を展開する。彼らにとつては、二種類の制度が、人為の制度と自然の制度とが、存在するにすぎない。封建制の諸制度は人為的制度であり、ブルジョアジーの諸制度は自然的制度である。……現在の諸関係——ブルジョア的生産の諸関係——は自然的なものである、と語ることによって、経済学者たちは、それらの関係こそ、自然の諸法則に従つて富が創造され、生産諸力が発展する関係である、と了解させるのである。だから、これらの関係それ自体が、時代の影響とはかかわりない自然法則なのである。つねに社会を規制すべき永久的な諸法則なのである。それゆえ、かつては歴史が存在した。しかしもはや歴史は存在しない。かつては歴史が存在したというのは、封建制の諸制度がかつて存在したし、これらの封建制の諸制度のなかには、ブルジョア社会の生産諸関係とはまったく異なる生産諸関係が見いだされるからである。ところが経済学者たちは、このブルジョア社会の生産諸関係を自然的なもの、したがって永久的なものとして、通用させようとするのである」と。

社会の表面で、本質とは全く異なり、その逆立ちした形態が支配しているこの次元で安易に事実を確定すると、三位一体的式に典型的に見出されるように、資本主義経済の絶対化、その理性化と自然化という、一方的に資本主義経済を肯定する価値判断が容易に生じてくるのである。

- (1) Karl Marx, *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd.25, SS.848-849, 『資本論』Ⅲ^a, 新日本出版社、一四七七頁。
- (2) Ebd., S.824, 同訳書、一四三八頁。
- (3) Ebd., S.825-826, 同訳書、一四三七頁。
- (4) Ebd., Werke, Bd.23, S.462, 同訳書 I^a, 一四六六頁。

- (5) Ebd., Werke, Bd.25, S.839, 同訳書Ⅲb, 一四六〇頁。
- (6) Ebd., S.822-823, 同訳書, 一四三二頁。
- (7) Ebd., S.827, 同訳書, 一四三八～一四三九頁。
- (8) 見田石介, 『資本論の方法』、『見田石介著作集』第四卷、大月書店、八一頁。
- (9) Karl Marx, a.a.O., Bd.25, S.832, 同訳書Ⅲb, 一四四八頁。
- (10) Ebd., S.833, 同訳書, 一四四九頁。
- (11) Ebd., S.833, 同訳書, 一四五〇頁。
- (12) Ebd., S.833, 同訳書, 一四五〇頁。
- (13) Ebd., S.833, 同訳書, 一四四九頁。
- (14) Karl Marx, Theorie über den Mehrwert, Werke, Bd.26.3, S.644, 『剰余価値学説史』Ⅲ、『マルクス・エンゲルス全集』、六四五頁。
- (15) Karl Marx, Das Elend der Philosophie, Werke, Bd.4, SS.139-140, 『哲学の貧困』、『マルクス・エンゲルス全集』四、大月書店、一四三～一四四頁。

四 ヘーゲルとマルクスとは「当為」は現実に内在している

科学は現に存在している事実から出発し、それをのみ研究対象とし、およそこの世に存在しないもの、実在していないものは研究対象とはしない、いな研究対象とはできないということだけは確かなことである。従って見田石介氏も次のように主張していたのである。「このように分析が与えられた事実の分析であり、したがっ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」¹⁾と。

ところで科学は現に存在している事実から出発して、それを分析してこの事実を確定したとしても、この事実

判断からは「かくあるべきだ」という当為にかかわる価値判断を獲得することは絶対には出来ないというウエーバーの主張するということは、端的に言って、ウエーバーが想定する事実または現実のなかには当為は含まれてはいない、事実または現実から当為が全面的に排除されているということなのである。だからこそ、科学はいかに事実を分析し、事実を確定したとしても、この事実判断からは価値判断を導き出すことはできないのである。

そこで対象の認識には無くてはならない不可欠の思惟諸規定のほとんど全てを詳細に吟味した、それも批判的に検討を加えたヘーゲルでは、「当為」という思惟規定はいかなる取り扱ひを受けていたのか、このことが、ウエーバーとの対比において独自の問題となってくるのである。あわせて、この側面に関してヘーゲルとマルクスとの間に継承関係が有るのか無いのか、このことも重要な問題となってくる。そこで第四章では、ウエーバーとの対比において、ヘーゲルが「当為」という思惟規定をいかに取り扱っていたかという側面を主に検討していきたい。

このように問題を限定していくと、ヘーゲルには二類の当為概念があることを容易に見てとることができる。第一のそれは以下のものである。ヘーゲルが『法の哲学』で次のように主張していたことは、本稿の序文において既に紹介しておいた。「存在するところのもの *das was ist* を概念において把握する *Begriffen* のが、哲学の課題である。……何らかの哲学がその現在の世界を超え出るのであると思うのは、ある個人がその時代を飛び越し、ロドス島を飛び越えて外へ出るのだと妄想するのとまったく同様におろかである。その個人の理論が実際にその時代を越え出るとすれば、そして彼が一つのあるべき世界 *Welt wie sie sein soll* をしつらえらるとすれば、このあるべき世界はなるほど存在してはいるけれども、たんに彼が思うところのなかでしかない。つまり、それはどんな好き勝手なことでも想像できる柔軟で、軟弱な境域のうちにしか存在していない⁽²⁾」と。

ヘーゲルは、『小論理学』でも全く同様に次のように指摘している。「しかし特に理念と現実とを切りはなすことを好むのは、悟性的な考え方をする人々であって、かれらは悟性が作り出した非現実的な抽象物を真実なもの

と考へ、彼らが政治の領域においてさえ特に好んで押しつけたがるゾレン。(Sollen)を得意になってふりまわしている。まるで世界が、それがどうあるべきでどうあつてはならないか wie sie sein soll, aber nicht sei を知るために、かれらを待つていたかのようである」⁽³⁾、「経験論のうちには、真実のものは現実のうちであり、かつ知覚されていなければならぬという偉大な原理がある。この原理はゾレン(Sollen)と対立しているのであつて、反省はゾレンを持ち出して大きな顔をし、彼岸によつて目の前の現実を蔑視しているが、その実この彼岸なるものは主観的な悟性のうちにあるにすぎないのである。経験論と同じく哲学もまた存在しているもの das, was ist を認識するのであつて、単にあるべきもの、したがつて存在しないもの was nur sein soll und somit nicht da ist は哲学の知るところではない」⁽⁴⁾等々と。

ヘーゲルのこれらの指摘のなかにでてくる「有るべきもの」、つまり当為を主張している研究者は、現に必然性をもつて現存在しているこの世界、否定することのできないこの現実を飛び越えて、有りもしなければ、現存在もしていない空想の世界へと移行しているのである。その上で、この空想的事態を対象として「有るべきもの」(das, was sein soll) という当為が措定され、それがいま「有るもの」(das, was ist) の価値基準とされ、いま「有るもの」は当為としての、理想としての「有るべきもの」と一致するように変革されなければならないと主張されているのである。

しかしながらこのような類の当為をヘーゲルが次のように批判していたことは、本稿の序文において既に確認しておいた。第一に、この種の当為は有りもしない空想的事態を対象として措定されたものにすぎないのだから、それは空理・空論・妄想でしかない。第二に、空想的事態が必然性をもつて現存在している現実性の、あるべき理想の状態を指し示す価値基準となつているのだから、この点からは、この類の当為を主張する者は、必然的事態としての現実性に比して、空想的事態を決定的に重視するという深刻なまでの倒錯的事態に陥つてゐる。従つてヘーゲルは『小論理学』において、力強くも「哲学が取り扱うのは、現実 Wirklichkeit 以外のなもの

のでもない」と主張して、この現実を飛び越えてはならないと断固として指摘していたのである。それゆえ以上より、このように取り扱われる「当為」が、一方でヘーゲル論理学のなかにしばしば見出されるが、それをヘーゲルは心から軽蔑していたのであって、彼が当為をこのような意味で捉えてはいなかったということだけは確実なことなのである。

ヘーゲル論理学には、これまで考察してきた当為とは全く異なり、それとは正反対の意義を付与されている当為をも他方で見出すことができる。そのことを最も鮮明に洞察することができるのが、彼の『大論理学』第一巻有論の第一篇質の第二章、定有 (Dasein) の箇所である。

この定有の章では、質、または質的規定性が考察されているが、そのことをヘーゲルは、質を異にする「或るもの」(Etwas) と「他のもの」(Anderes) とを取り扱うことよって検討をしている。その場合、質的にもごとを捉えるということには二段階がある、ということを知っておかねばならない。この段階の差異によって、或るものと他のものとの性格は全く異なってくる。

第一段階は認識の低いそれであって、その場合には或るものと他のものが比較されるのだが、そのときには他のものは特定の他のものではなくて、どのような他のものでもよい。この場合には、この比較によって或るものにはあつて他のものには無く、そのみならず或るものを他のものから鋭く区別し、際立たせる規定、これを取り出すのである。その上で、この規定によって或るものが何であるかを洞察すること、これが対象を質的に捉えるということである。そして或るものを他のものから鋭く区別して際立たせる規定、これが質的規定なのである。

ついでにここで、次のことには注意しておきたい。前章で形態規定性に言及しておいたが、それは対象を質料ないし実体と、それを担い手としてその上に形式、形態を付与して、対象をこの二重の異なる規定の媒介的統一において捉えるものであった。ところが質的規定性はこの形態規定性とは異なつて、基体としての質料的要素が

無く、あるいは質料と形式とが一つに癒着していて規定が二重であり、それゆえ質的規定性は媒介性の対極であって、直接的なのである。ヘーゲル論理学の有論は、媒介的認識の反対である直接的認識に属する思惟諸規定を取り扱っているが、質という規定性が有論に含められている根拠はここにある。

問題は、そしてヘーゲルに独自の当然が登場してくるのは、質的認識の第二段階である。この第二段階とは次のものである。或るものに対立する他のもの一般というのは漠然としている。或るものは鋭く限定されて存在しているものとして、それに独自の限界をもち、その限界の内部で或るものは或るものである。この限界を越えたり或るものは否定されて、この限界の彼岸には他のもの一般ではなくて、この或るものに固有の他者、自己自身の他者が位置している。このことをヘーゲルは次のように論じている。「或るものといえ、われわれはすぐに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く、或るものは他のものなしにも考えられるという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」⁶。即ち或るものには、この或るものに固有の他者、自己自身の他者が対峙し、両者の間には限界があり、この限界を隔てて両者は相互に鋭く否定しあうことになる。

ヘーゲルはこの段階にある或るものまたは他のものを、矛盾物として捉える。或るものが矛盾物だということは、次のことを意味している。即ち或るものは特定の質において実在しているものとして、肯定的に存在しているだけではなくて、限界によって他のものではないものとして限定されており、否定的にも存在しているということである。従って或るものは、肯定、否定の二契機を内部に含み、その意味で矛盾物だということである。この場合の否定的契機とは、或るものは自己の肯定的定在を否定して、自己に固有の他者へと移行する可能性、そういう衝動を自分のなかに含んでいるということである。

その上で、或るものを或るものたらしめている規定という側面から眺めたときには、この肯定的規定が前面に

現れてくるが、限界をもっと詳細に考察してみると、事態は全く異なるとヘーゲルは言う。このことをヘーゲルは次のように述べている。「或るものは、自分を自分と分離し、自分を越えてその非有（自己に固有の他者のこと―引用者）を志向するものとなり、この非有を自分の有と称して、それに移行 *Uebergehen* することになるということである⁷⁾」と。従って或るものは「或るものがそこに内在的にあるその限界のなかにあって、不安定な相をもつものだとということ、いいかえると、或るものが、自分自身を越えようとする矛盾である、ということである⁸⁾」と続けてもいる。

即ち或るものは、他のものと質的に分離され、他のものとの質的断絶のなかで固定されているだけではない。或るものは矛盾物でもあって、この矛盾に促されて自己に固有の他者を自己のあるべき本来の姿と看做して、それへと移行し、転化していこうとする衝動をそれ自体のなかに内在させている、というのである。

かつてどの研究者、哲学者が、かくも素晴らしく画期的な見解を主張したであろうか。これは驚天動地なまでに瞠目すべき見解なのだが、ヘーゲルのこの主張の真意は次の点にある。自己を狭く限定している限界に窮屈さを覚え、この限界の彼岸こそ実は自分の本来のあるべき姿だという衝動にかられるということ、そのときにはこの限界は突破の対象となり、限界を克服することが最大の課題となってくる。そして自己を狭き領域へと限定し、狭隘さを実感させるがゆえに突破の衝動を強く自覚させる限界のことを特別に「制限」*Schranke* とよんで、自覚されず、そこに安住することを許す限界 *Grenze* からヘーゲルは区別する。と同時に、限界が制限として自覚されたとき、この限界は突破されたに等しいともヘーゲルは指摘している。鋭く自覚された限界の突破という点に、全精力を集中すればよいからである。即ち問題の明晰な自覚は、その解決に等しい。問題が解決しないのではなくて、何が問題かが判らないから、右往左往しなければならぬのである。

或るもののなかにあって、自分の真相は実は限界の彼岸にある自己に固有の他のものだと自覚させ、従って或るものに自己の限界を越えて自己に固有の他者へと移行し、転化することを迫り促す或るもののこの契機、即ち

或るものなかの否定的モメントをヘーゲルは「当為」として捉える。「即ち限界は一般に或るものと他のものと両者の共有物であるが、また規定そのものとしての即自有の規定性でもある。したがってこの即自有は、即自有と区別されてもいる自分の限界、即ち制限としての自分にたいする否定的関係として、当為(Sollen)である」と。

以上のことから、次の二つのことを確認することができる。第一に、ヘーゲルでは当為は現実に内在しており、この点で要請倫理学としてのカント哲学に特有な、宙空高く漂うだけの空虚な当為とは根本的に異なっているということである。ヘーゲルでは当為は現実に内在していて、或るものななかにあつて、或るものを或るものたらしめている肯定的な即自有とは異なつて、或るものなかで実は自分はそのものだということを自覚させるもう一つの即自有、これが当為なのである。そしてこの当為に促されて、或るものは自己の制限性を突破して、自己に固有の他者、自己自身の他者へと移行していく、そういう弁証法的な存在なのである。

従つてヘーゲルにとっては現実を科学的に洞察するということは、この現実を肯定する即自有を把握することであると共に、それを否定するいま一つの即自有を掴まえることでもある。この後者の即自有の洞察、即ちそれについての事実判断は、この現実はいかにあるべきであつて、そのためにはどのような方向に進むべきであるかに関する価値判断へと通じているし、事実判断は単にそれだけのものではなくて、価値判断へと転化していくのである。だからこそヘーゲルは、既に紹介しておいたことだが、『精神現象学』で次のように論じていたのである。「最も容易なのは、実質のある堅固なものを批評する *beurteilen* ことであり、これよりも困難なのは、かかるものを把握する *fassen* ことであり、最も困難なのは、批評と把握とを結合して、かかるものの叙述を生み出すことである」と。ヘーゲルでは、最も困難なことではあつても、現実を死んだ事態としてではなくて、それを生成し、移行し、転化し、発展しつつある事態、総じて運動のなかにある生きた事態として洞察すれば、この現実に対する事実判断と価値判断とは一致するのである。

確認しておくべき第二の重要な論点は次のものである。ヘーゲルは、或るものまたは他のものを矛盾物と看做していた。或るものが矛盾物だということは、次のことを意味している。或るものは自分のいまの定在を肯定する即自有、本質を内包しているのみならず、自己のこの肯定的存在を否定して、自己に固有の他者、自己自身の他者こそが自己のあるべき本来の姿だと看做して、それへと移行し転化していくことを強く迫り、促すいま一つの即自有、または本質をも内包しており、或るものなかでこの二つの即自有、二つの本質が鋭く対立しており、相互に他者を或るものから排斥しようとしているということである。そしてこの後者の即自有、または本質が或るものの当為をなしており、それゆえこの点ではカントとは正反対に、当為はヘーゲルでは現実に内在していることは既に確認しておいた。

以上より矛盾とは、鋭く対立する二つの即自有、二つの本質が或るものなかに同時に併存していて、或るものの現在の定在を肯定する一方で、それを否定して、或るものに固有の他者になろうとするもの、そういう緊張に満ちた事態なのだ。その上でヘーゲルは、矛盾を『大論理学』において次のように捉えていた。「矛盾はしかし、あらゆる運動と生命性との根源である。あるものはそれ自身の内部に矛盾をもつ限りにおいてのみ運動するのであり、衝動性と活動性とを有するのである」^⑪、「矛盾は単に外的反省のなかにあるのみではなく、むしろ事物そのものなかにも存在している。……矛盾はしかしながら単に、ここならびにあそこにとまたま現れるといった異常性と見られるべきものではない。それは本質的規定のなかにある否定的なものであり、否定的なもの記述のなかにしか存在しないあらゆる自己運動の原理である」^⑫等々と。

即ちヘーゲルは、矛盾は思惟作用のなかにあるだけの主観的なものではなくて、事柄そのものなかに内在しており、従ってそれは客観的に実在しているものだというのである。それだけではなくてさらに、矛盾はたまたまここまたはあそこに現れてくる異常な事態ではなくて、それは広く遍在しており、加えて事柄はそれを内包しているがゆえに、衝動性と活動性とを有し、生きた生動的事態として自己運動をしているというのである。ヘー

ゲルは矛盾をこのように捉えているのであるから、彼においては当為は現実に内在しているだけでなくて、それはいたる所に遍在してもいるのである。

マルクスも矛盾の客観的存在とその遍在性とを容認し、加えて資本主義経済という客観的事態を、矛盾を原動力とする自己運動の過程にある生きた事態として捉えていたのだから、彼は先のヘーゲルの見解を積極的に継承していたのであって、それゆえマルクスにあっては、当為は現実に内在しており、加えて遍在しているのである。従ってマルクスにおいても、事実判断とはただそれだけのものではなくて、それは価値判断へと通じているし、価値判断へと転化していくものでもあったのである。

ヘーゲルは『小論理学』において、「本質は現象しな¹³ければならない。本質が自己のうちで反照するとは、自己を直接態へ揚棄することである」と指摘している。ここではヘーゲルが「本質は現象しな¹³ければならない」と、力強くも断固として、当為の形式において言明しているこの主張に注目をしなければならぬ。

本質を認識不能な物自体だと、カントのように看做すのは誤謬である。しかしながら本質は科学的に洞察し続けるだけの本質、即ち実体として捉えるだけでは不十分なのである。実体については、見田石介氏が次のように指摘している。「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¹⁴」と。即ち実体とは本質ではあるが、自ら運動して自己の形態をも含むものを産出することのない本質、現象してくることのない本質、現象の背後において静かに横たわり続けるだけの本質だったのである。そしてこの実体としての本質に留まっていたのが、哲学者ではスピノザであり、経済学者ではD・リカードウであった。

本質には Ding an sich の an sich、即ち即自という意味もあって、それは潜在状態にとどまっている可能的事

態でもあるのである。この潜在状態が顕在化し、可能的事態が実現して現実的事態とならないと、この本質は何であるかということは決して判らないのである。外面に現れ出たものだけが、また内面としての本質でもあって、外面に現れ出てこないような内面というものは、そもそも内面にも潜在してはいないのである。

確かに本質が現象してくる場合には、本稿の第二章、第三章で言及しておいたように、現象は本質とは全く異なり、その「逆立ちした形態」⁽¹⁵⁾、「魔法にかけられ、さかさまにされ、逆立ちさせられた形態」⁽¹⁶⁾、即ち仮承として現象してくることもある。だからこそマルクスは、「事物の現象形態と本質とが直接に一致するなら、あらゆる科学は余計なものであらう」⁽¹⁷⁾と指摘していたのである。しかしながら他方では、即自として潜在状態にある本質は現象して、そのことよって自己が何であるかを実証していかなければならないことも事実である。その意味で本質は現象しなければならず、そのことは当為なのである。この場合にも、当為は本質のなかに内在しているのである。

ヘーゲルが本質概念を「動いてゆくところの実体、すなわち主体」⁽¹⁸⁾として、つまり実体から主体へと根本的に転換させたことについては、私はこれまででいたる所で言及してきたので、今回はそれについて詳細に論及することは割愛するが、そのことは普遍概念の転換ということでもあった。即ち普遍と特殊との間に、ウエーバーが指摘する「非合理の断絶」⁽²⁰⁾ (hiatus irrationalis) が介在している「抽象的普遍」から、普遍自身の内部に、その即自としての諸々の特殊が観念的に含蓄されている「具体的普遍」への転換ということであった。普遍のなかに含蓄されている諸々の特殊、これらが当為であって、この当為に促されて普遍は自己反撥して、自己の外部に特殊を措定していき、かつまたそれへと移行していくのである。

当為と価値判断とに関して、ヘーゲル論理学において第三に注目したい箇所は、その第三卷Ⅱ概念論の第一篇Ⅱ主観性の第二章Ⅱ判断のDⅡ「概念の判断」である。

本稿の序文において既に紹介しておいたことではあるが、ヘーゲルがこの「概念の判断」において次のように

論じていることを、何はさておいてもまずもって確認しておかなければならない。「日常生活においても、ある対象、行為等々が善いか悪いか、真実であるかそうではないか、美しいかそうでないか等々という判断がはじめて判断と呼ばれている。われわれは、或る人が『このばらは赤い』、『この絵は赤い、緑である、ほりりだからである』等々のような肯定判断や否定判断をくだしうるからといって、その人に判断力があるとは言わないであろう」⁽²¹⁾がそれである。

つまり「このばらは赤い」とか、「この絵は赤い、緑である」といった自明で平凡な事実判断に留まり続けるだけの人間には判断力が欠如しているのであって、逆にある対象、ある行為等々が善いか悪いか、真実かそうではないか、美しいか否かという類の判断、即ち価値判断こそが初めて判断の名に値すると、日常生活においてさえも多くの人々によって認められているというのである。従ってヘーゲルでは、判断は事実、それにだけ基づくだけでも、この事実判断は事実に基づきつつも価値判断に転化するし、転化しなければならぬのである。このことが、ヘーゲルにおいていかにして可能となっているのであろうか。この問題を解く鍵は、『大論理学』におけるヘーゲルの次の主張のなかに見出すことができる。「この判断(概念の判断のこと―引用者)においては概念が根底となっているが、その概念は対象に対する関係としてあるから、概念はそこでは実在性がそれに適合することも、また適合しないこともできるような当為としてある。―だから、このような判断こそ、はじめに真の価値判断(Bewertung)をもち得る」⁽²²⁾、「善い、悪い、真である、美しい、正しい等々という述語は、事物がそこに絶対的に前提されている当為としての普遍的概念に照らして判断されたものだということを、即ち事物がその普遍的概念と一致するか否かということを表すものである」⁽²³⁾がそれである。以上のヘーゲルの主張のなかに、この問題の解決のための鍵は含まれている。

これらの主張の全ては、ヘーゲルの判断論のなかで指摘されているものではあるが、私はヘーゲルの判断論が有している優れた独自の意義に鑑み、ヘーゲルの判断論はウェーバーのそれとの関係において別稿を用意し、そ

ここで特別にかつ全面的に検討をしていきたいと強く念願している。従ってヘーゲルにおける当為と価値判断との関係というここでの問題は別の視角から、つまりヘーゲルの真理観という観点から検討をしていきたい。

ヘーゲルは彼に独自の真理観を、『小論理学』において端的に次のように論じている。「普通われわれは、対象と表象との一致を真理と呼んでいる。この場合、われわれは、一つの対象を前提し、そしてわれわれの表象はこの対象に適合しなければならないのである。しかし哲学的な意味では、真理とは、これに反して、抽象的に言えば、或る内容のそれ自身との一致を意味する。したがってこれは、先に述べたような真理の意味とは、全く違った意味である。……一般的に言えば、悪いおよび真実ではないとは、事物の本性あるいは概念と、事物の存在とが矛盾しているということである。このような悪い事物についてもわれわれは正しい表象を作ることができるが、しかしこうした表象の内容はそれ自身真実でないものである」⁽²⁴⁾と。

このヘーゲルの真理観は、良かれ悪しかれ彼において一貫していたのであって、『大論理学』第三卷の判断論そのもののなかにおいても、彼は次のように主張していた。「一体に、直観または知覚の正しさ (Richtigkeit) を真理 (Wahrheit) と呼ぶような者、あるいは表象と対象との一致を真理と呼ぶような者は、少なくとも哲学の対象や目的であるものに対する表現を知らないものである。われわれは哲学の対象や目的を少なくとも理性の真理と呼ぶなければならない」⁽²⁵⁾と。

これらの引用文で、ヘーゲルは次のことが言いたいのである。一方の側には対象があり、他方にはそれについての表象がある。そしてこの表象が一方の側に前提されている対象と一致したときに、この表象は真理だと人々は通常は看做しているが、自分はそのような真理観はとらない、あるいはそういう真理観は決定的に不十分だとヘーゲルは論じているのである。それではヘーゲルの真理観とは一体いかなるものかという点と、それは「或る内容のそれ自身との一致」と言われていた。それにしても、これはいったいどのような事態を意味していたのであろうか。それはヘーゲルでは、さらに次のような状態を表現していたのである。この事態のなかに我々は、今の

場合におけるヘーゲルの当為にあたるモメントと、ここで価値判断がなされるその具体的メカニズムとを洞察していきたい。

ある事柄の本性、これをヘーゲルはこの事柄の概念とも呼ぶので、従ってこの概念とその定在または形態とがずれており、乖離しているような事柄もあり、そのような場合もある。このような事柄は、この概念を価値基準として、それに照らして悪い、または真実でない事態とヘーゲルは価値判断しているのである。この主張はそれにして判りにくいので、二、三の事例を取り挙げてこの点を具体的に考察していきたい。

一例として子どもを取り上げてみたい。子どもは人間であり、ヘーゲルによると人間の本性、即ちその概念は理性的存在だということにある。ところが子どもの現実の姿、その定在は、精神的にも肉体的にも理性的存在からかかるかき離れた、はなはだ未熟な状態にある。つまり子どもは、人間としてのその概念と、子どもとしてのその現実の姿とが大きく乖離しているのである。従って子どもは、概念と定在との間のこの不一致、矛盾を克服して、両者が合致するようになるうとする前進の衝動を現実にもっているのである。この場合、子どもに前進していくことを強く促す衝動、つまり人間としての概念、これがヘーゲルでは当為であって、それは人間として子どもにも観念的に含蓄されているのである。そして実際にもこの当為としての衝動に促されて、子どもは発展していくのである。そしてこの前進、進展が、萌芽としての子どもから大人への発生的展開の過程をなしており、両者の合致した事態を、人間の概念を価値基準としてヘーゲルは理性的事態と価値判断しているのである。それゆえこの場合にも、価値判断の基準は当為と同じく現実内に内在しているのである。

いま一つ、植物の胚種の事例をとりあげてみたい。胚種は根、茎、葉、花、実をそこから発生させて展開し、植物の全体を形成するという可能性をことごとくその内部に観念的に含蓄しており、この意味で胚種は植物の本性、その概念なのである。しかしながら胚種自身は、植物全体の姿からみれば種子のなかの一側面でしかないというごく小さな部分であって、極めて抽象的な一面的事態でしかない。従って胚種の外的形態と、それが内包し

ている植物の本性との間は大きく乖離しており、だから胚種は自己の現実の姿を否定して、植物の全体へと自己を展開していくのである。この場合の当為は、胚種がそこに含蓄している植物の本性であって、それは観念的、可能的ではあっても、胚種に深く内在しているのである。

以上よりヘーゲルでは、事柄の本性、そしてそれを概念として定式化した概念、これがこの事柄の当為であって、それはこの事柄に観念的にはあるが内在しているのである。そしてこの意味での概念とその定在とが一致しているような対象、そのような事柄だけが、彼の言う「真なるもの」(das Wahre)として、つまり理性的事柄として価値判断されるのである。この場合の価値判断の基準は先の意味での当為そのものであって、それは従って現実内に内在しているのである。その上でヘーゲルでは、事柄をその萌芽からの発生的展開において捉えて、本性とその定在とが一致した事態までを追わなければならない、この把握のことを彼は独自に概念的把握(Begreifen)とも呼ぶのであるが、この発生的展開の把握はどこまでも事実判断なのである。ところがこの事実判断が概念と定在との一致した事態にたどり着いたときには、それは事実判断が事実判断のままに価値判断へと転化したということを意味していたのである。それゆえヘーゲルでは、対象のこの発生的展開を追わないままで、対象一般とその理論との一致ということを強調するだけでは、それはこの理論の真理であるための外的試金石に留まらざるをえなかったのである。

この概念と定在との一致というヘーゲルの真理観は、一面ではマルクスによって完全に継承されていた。その一例だけを示しておけば、マルクスは『資本論』第一部において世界貨幣に論及して、次のように言明していたのである。「世界市場においてはじめて、貨幣はその自然形態が同時に抽象的人間労働の直接的に社会的な具現形態である商品として、全面的に機能する。貨幣の定在様式 Daseinsweise はその概念 seinem Begriff にふさわしいものとなる」と。⁽²⁶⁾

マルクスはここで、金、銀という貴金属の地金形態からなっている世界貨幣のこの定在様式は、貨幣の概念に

完全に照応していると言っているのである。なぜならば、第一に世界貨幣は価値尺度、交換手段、蓄蔵貨幣、支払手段という貨幣のどれか一つの機能に限定されているのではなくて、これら全ての機能を具備する貨幣中の貨幣だからである。第二に、国内の流通部面だけで妥当する価値の度量基準、鑄貨、補助鑄貨、価値商標という地方的、局地的諸形態を全面的に放棄しているからである。第三に、国内においてのみ妥当する抽象的人間労働ではなくて、世界的に妥当する抽象的人間労働を、それとその量とだけを表現する普遍的価値形態として妥当しているからである。従つて貴金属としてそのまま世界貨幣である金と銀とは、これら全てを兼ね備えているものとして、それは文字通り、貨幣概念とその定在様式とが合致しているとマルクスは看做しているのである。これが、ヘーゲルから継承された真理観であることは明らかであろう。

以上、ヘーゲルが使用する意味での彼に独自の当為概念を検討してきた。ヘーゲルでは当為は現実に内在しているのであつて、この点が、カントやウェーバーの宙空高く漂うだけの、虚しいだけの非現実的な当為とは決定的に異なつていたのである。それゆえヘーゲルにとって現実を捉えるということは、現実に内在しているこの当為をも洞察することなのである。従つてヘーゲルでは事実判断とはただそれだけのものではなくて、当為をも捉えた事実判断は同時に価値判断でもあつたのであつて、この見解はそのままマルクスによつて継承されていた。

この点で最後に、ヘーゲルの当為概念が内包している問題性についても言及しておきたい。ヘーゲルが彼に独自の意味で用いる当為は全て現実に内在しているのだが、それにも拘らず、彼には根本的に異なる二類型の当為があつたのである。第一は、或るものにそれとは質的に異なる或るものに固有の他者へと移行し転化するのを迫り、促す当為である。第二は、或るもののなかにあつて、自分の本性に相応しいように或るものの定在を發展させることを促す、この或るものの本性としての当為である。

この二類型の当為がヘーゲル哲学には存在しているのであるが、彼において優位を占めていたのは、後者の意

味での当為であった。この意味での当為では、概念と定在とが一致した事態に至ったときには、そこで論理展開は終わるし、歴史も終焉するのである。実際ヘーゲル論理学では、概念と定在とが一致した絶対理念において論理展開は終焉するし、『法の哲学』で主張されているように、立憲君主制のプロシヤ国家に至ったときに、歴史は終わるのである。

ここではあのあまりにも躍動感にあふれた、有は無となり、無は有となる運動である成、矛盾を原動力とする生きた事態として、生動的に自己運動して他者へと移行し、転化していき、単なる量的変化が突如として質的飛躍を引き起こすといったような、全てヘーゲル自身が措定していった弁証法の最も画期的な側面、その革命的成果は、ことごとく後景へと追いやられてしまうのである。これに反して、第一の意味での当為をどこまでも第一義的に堅持したのがマルクスであった。この方向こそが、弁証法の画期的意義が全面的に發揮されることのできる途だったのである。だからこそマルクスは、弁証法を特徴づけて次のように言明したのである。「この弁証法は、現存するものの肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定、その必然的没落の理解を含み、どの生成した形態をも運動の流れのなかで、したがってまたその経過的側面からとらえ、なにもものによっても威圧されることなく、その本質上批判的であり革命的である」と。⁽²⁷⁾

- (1) 見田石介、『資本論の方法』、見田石介著作集第四巻、大月書店、二九頁。
- (2) G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, Suhrkamp, S.26, 『法の哲学』、世界の名著、『ヘーゲル』、中央公論社に所収、一七一～一七二頁。
- (3) G.W.F.Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke 8, Suhrkamp, S.48, 『小論理学』(上)、松村一人訳、岩波文庫、七〇頁。
- (4) Ebd., S.108, 同訳書、一五八頁。
- (5) Ebd., S.49, 同訳書、七一頁。

- (6) Ebd., SS.197~198, 同訳書、二八四頁。
- (7) G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Suhrkamp, SS.137~138, 『大論理学』上巻の一、武市健人訳、岩波書店、一四六頁。
- (8) Ebd., S.138, 同訳書、一四六~一四七頁。
- (9) Ebd., S.143, 同訳書、一五三頁。
- (10) G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S.13, 『精神の現象学』上巻、金子武蔵訳、岩波書店、六頁。
- (11) G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, Suhrkamp, S.75, 『大論理学』中巻、武市健人訳、岩波書店、七八頁。
- (12) Ebd., S.75, 同訳書、七九頁。
- (13) G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, Suhrkamp, S.261, 『小論理学』（下）、松村一人訳、岩波文庫、五五~五六頁。
- (14) 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、二七~二八頁。
- (15) Karl Marx, *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd.25, SS.848-849, 『資本論』Ⅲb、新日本出版社、一四四五頁。
- (16) Ebd., S.838, 同訳書、一四五八~一四五九頁。
- (17) Ebd., S.825, 同訳書、一四三六頁。
- (18) 見田石介、『字野理論とマルクス主義経済学』、青木書店、一〇頁。
- (19) 拙著『ウェーバーとヘーゲル、マルクス』（二〇〇五年、文理閣）、『ウェーバーの社会理論と意味・価値問題』（二〇〇八年、晃洋書房）を参照してもらいたう。
- (20) Max Weber, *Roscher und Kries und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3.Auflage, J.C.B.Mohr, 1968, S.15, 『ロッシヤーとクニース』（一）、松井秀親訳、未来社、三四頁。
- (21) G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, Suhrkamp, S.330, 『小論理学』（下）、一五五頁~一五六頁。
- (22) G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Suhrkamp, S.344, 『大論理学』下巻、一一九頁。
- (23) Ebd., S.825, 同訳書、一一九頁。

- (24) G.W.F.Hegel, Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften, Werke 8, Suhrkamp, S.86, 『小論理学』(上) 一二四頁。
- (25) G.W.F.Hegel, Wissenschaft der Logik, Werke 6, Suhrkamp, S.318, 『大論理学』下巻、八九〜九〇頁。
- (26) Karl Marx, Das Kapital, Marx Engels Werke, Bd.23, S.156, 『資本論』I a, 新日本出版社、二四一頁。
- (27) Ebd., S.28, 同訳書、二一九頁。

五 ヘーゲル・マルクスにおける未来を展望する価値理念とウエーバーのそれとの間の差異

前章で、ヘーゲルとマルクスにおいては、当為は現実内に在していることを確認しておいた。そしてこの点が、当為を宙空高く漂くものとして捉えるカント、ウエーバーの見解とは根本的に異なっていた。確かにヘーゲル、マルクスでは当為は現実内に在してはいるが、しかしながら当為はどこまでも当為であって、つまり実在性を有することのない観念的な契機であって、だからそれは現実化されなければならないのである。そのためにはこの当為に対応する価値理念を措定して、この価値理念を現実化させるべく実践をしていかなければならない。

前章では、本質は即自という意義をも有していることも確認しておいた。しかしながら即自はどこまでも即自であって、それは潜在状態に留まっている。従って潜在状態としての即自は顕在化、現実化して、そのことによってこの本質はいつたい何であるかを実証していかなければならないことも確認しておいた。つまり即自は顕在化されなければならないのだが、そのためにはどう顕在化させたらよいのか、この点に関する明晰な価値理念が、ここでも必要不可欠となってくるのである。

このように当為は実在化されなければならないし、即自は顕在化されなければならない。この実在化、顕在化は未来に属する事柄ではあるが、それだけに何をいかに実在化し顕在化していったらよいのか、この点に関して未来の展望を明確に指し示す価値理念が、ヘーゲル、マルクスにおいても必要不可欠となってくるのである。

未来の展望を指し示す価値理念の必要性という点に関しては、ヘーゲル、マルクスとウェーバーとの間に何の差異もない。ウェーバーが『世界宗教の経済倫理』の「序論」において、価値理念の演ずる役割に言及して次のように論じていたことは、あまりにも周知の事実である。「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』によってつくりだされた『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が世界像だったのである」⁽¹⁾と。

即ち価値理念とそれに含まれる世界像とが、慣行の軌道を劇的に変更して、全く新たな軌道を設定するという役割を演ずるといっているのである。慣行の軌道を大幅に変更して、斬新なまでに画期的な新軌道を設定するというとは、革命的なまでの変革過程であるということであるが、このような変革過程という重大な時期においてこそ、価値理念が決定的な役割を演ずるとウェーバーは指摘しているのである。従ってウェーバーにおいても価値理念は不可欠であり、かつ歴史過程において重大であり、能動的な役割を演じていたのである。というよりも、ウェーバーのエートス論という言葉に代表されるように、彼こそが観念的諸形態をも含む価値理念の能動的役割を第一義的に強調していたのである。

問題は、それゆえ次のようになる。第一に、ヘーゲル、マルクスとウェーバーとにおいては、この価値理念は、とりわけ新たなそれは、いったいいかにして創り出されるものと考えられていたかということである。第二に、ウェーバーの言葉でいえば「多神教」的に様々に併存しているのみならず、自己の生き死を賭けた深刻なまでの「神々の闘争」を展開しているこれらの価値諸理念の間において、この闘争に決着をつけるのは、ウェーバーが指摘しているように科学ではありえず、あまりにも不確かな「運命」でしかないのか否かという問題である。この問題が、とりわけヘーゲル、マルクスではどのように考えられていたのであるか。

これら二類の問題が解決を迫られているのであるが、さしあたりヘーゲルの見解を前面に押し出して検討をしていき、彼との連関において、マルクス、ウエーバーのそれをも考察していきたい。

ヘーゲルはその『歴史哲学講義』において、ウエーバーにおけるカリスマ的指導者を彷彿として想起させる歴史上の偉人または英雄について、まずは次のように論じていた。「偉人たちは、個人の無意識の内面を意識にもたらずものだからです。だからこそ、その魂の指導者に個人がついていくことにもなるので、人々は偉人という形で自分の前にあらわれた自分自身の内面精神に、どうしようもなくひきつけられてしまうのです²⁾。この限りでは、ヘーゲルの指摘する歴史上の英雄とウエーバーの主張するカリスマ的指導者との間には、特段の差異があるように思われない。

しかしながらヘーゲルは、歴史上の偉人が英雄であることについて、さらに次のように論じていた。「洞察されたものは、まさに、その時代とその世界の真理であり、時代の内部にすでに存在する、つぎの時代の一般的傾向です。かれらの仕事は、世界のつぎの段階にかならずあらわれる一般的傾向をみてとり、それを自分の目的とし、その実現に精力をかたむけることです。だから、世界的人間、ないし時代の英雄とは、洞察力のある人々と考えるべきで、その言動は、その時代にあつて最上のものです³⁾。つまりヘーゲルによると、歴史上の英雄は偉人であるがゆえに、新たな社会のための何らかの価値理念を提起し、既存の社会を何らかの方向へと変革するといった、得体の知れない無責任な人間であるのではない。その反対である。歴史上の偉人は自己の時代、己の社会に深く沈潜し、そこに未来の社会のための可能性と諸条件とが実在していることを見出すのである。そしてこれらの実在する可能性、諸条件と、主体的契機である人間の実践的能力の成熟という要素をも含めて、それらにのみ基づいて新たな社会の姿を洞察し、そこから未来の社会の価値理念を確定するのである。従つてその価値理念は、単に頭のなかで夢想されただけの空理・空論・ユートピアでは決してなく、事実に対する鋭い分析と、実在する可能性と諸条件とに対する深い洞察とによつて裏打ちされているのである。

そしてこれらの実在する可能性と諸条件のなかに、誰も捉えることのできなかつた未来の社会の姿を展望しえるからこそ、加えてそれを実現するからこそ、彼は偉人であって、世界史上の人物だといわれるのである。即ちヘーゲルにおける偉人とは、その時々における社会との関係と、これらの社会に対する具体的な分析と洞察とを離れては成立することのできない実にリアリティーに富んだ概念だったのである。

以上の議論で確認しておくべきことは、第一にヘーゲルでは、新たな社会に関する理念像、その価値理念は、既存の社会のなかに出現し、実在し、加えてそれらが揃いつつあるところの新たな社会のための可能性とそれを現実化させるための諸条件とに基づいて、それらにのみ基づいて創り出されるということである。第二に、この価値理念は事実に対する洞察に裏打ちされており、単なる空論・空論・ユートピアではありえず、必ず現実化されるものとして、それは必然性を有しているのである。それゆえにヘーゲルの場合においては、神々の闘争を展開している諸々の価値諸理念のなかにあって、この価値理念の決定的優位性を科学的に立証することもできるのである。

だからこそヘーゲルは、一方では力強くも「哲学が取り扱うのは現実以外のなものでもない」⁽⁴⁾と主張する反面において、「哲学はただ理念をのみ取り扱う」⁽⁵⁾とも述べていたが、この理念については次のように論及したのである。それは「単にゾレンにとどまって現実的ではないほど無力なものではない」、⁽⁶⁾「理念はけっしてわれわれの頭脳のうちのみあるものではなく、またわれわれが勝手に実現したり、しなかったりできるような無力なものでもなく、絶対的に活動的なものであり、現実的なものである」⁽⁷⁾等々と。即ちヘーゲルの想定する価値理念は、必然性をもって現実化するものである。それは事実に対する厳密な科学的分析によって裏打ちされているのであって、宙空高くに漂う根無し草の単なるゾレンではないからである。

いま確認しておいたことと同一の論理展開は、ヘーゲル論理学の第二卷Ⅱ本質論の第三篇Ⅱ現実性において、そのまま見出すことができる。ヘーゲル論理学の本質論は、本質と現象、根拠と根拠づけられたもの、原因と結

果等々の二項間の相互前提的な媒介関係によって対象を捉えていく立場である。第三篇Ⅱ現実性のなかの狭義の現実性においては、相互前提関係を構成する一方の項は可能性であり、他方の項は、可能性が実現されて具体的な姿をとったところの現実性それ自体である。即ち現実性と可能性とが「現実性」という思惟規定を吟味している際の二契機である。その上でヘーゲルはまず「A 偶然のあるいは形式的現実性、可能性および必然性」において、可能性を最も抽象的に検討し、それとの相関において現実性を捉えている。「可能性はまず、現実的なものとしての具体的なものに対して、自己同一という単なる形式であるから、可能性の基準はただ、あるものが自己矛盾を含まないことにすぎない。かくしてすべてのものは可能である」と。

例えば結核菌が存在するだけでは、結核という現実的事態は生じない。その外に栄養状態、衛生状態が悪く、加えて肉体が疲労しているという諸条件の具体的総体が具備したときのみ、結核という特定の現実が生ずる。

このような具体的諸関係の総体からなる現実から、二、三の要素だけを一面的に分離、抽出し、それらによって内的に自己矛盾を含まないように構成された思惟像、理念像、これが最も抽象的に捉えられた可能性というカテゴリーの特徴だといっているのである。天皇は人間であり、人間としてキリスト教に改宗し、カトリックの法王となるということも可能である。若者は無限の可能性を秘めており、数十年後に日本を指導していく首相になる可能性が、彼ら全てにあると主張することもできる。このように可能性を最も抽象的に捉えれば、それは「あることが考えられる」、「思惟しうること」ということではさかなく、そこからあらゆる空虚な可能性を論うこともできることとなり、その典型的事例が「素人政狂論」だとヘーゲルは言うのである。

この次元で可能性が掴まえられると、必然的に正反対のことも可能となってくる。販売と購買の一致の可能性をいうと、両者の不一致の場合もありうるのだが、同等の権利をもって主張することができる。健康の可能性には病気のそれが、創造の可能性には破壊のそれが対立してくる。従って抽象的に可能性を論うと、他の無数の可能性のみならず、正反対の事態もまた可能だということになり、結局、様々の相対立する可能的事態が併存する

のだから、全ては不可能だということにもなってくる。

そしてこのような可能性がたまたま実現して現実性をえたとしても、それは偶然だとヘーゲルは指摘する。「われわれは偶然的なものを、……それが存在するか、存在しないか、およびある形で存在するか、あるいは他の形で存在するかということの根拠を、自分自身のうちにではなく、他のもののうちに持っているものと、考える」と。即ち偶然性とは無根拠な事態であり、無根拠ということは、自己の存立前提を他者においてもち、従って他者次第でいかようにも自己が左右されることだということである。

以上のように可能性とそれに対応する現実性⇨偶然性を押さえた上で、ヘーゲルは「哲学においては、あることが可能であるとか、また他のことが可能であるとか……というような指摘に言葉を費やすべきではない」、「可能、不可能の議論ほど空虚なものはない」と断言する。この点で、ヘーゲルがきわめて健全なリアリストであるという側面を有していたことを、強く確認しておかねばならない。ヘーゲルにとっては、「あることが考えられる」、「思惟しうること」という程度の単なる可能性に基づいて考え出された価値理念は、現実味と切実さの全く無い空理、空論、無価値なものとして、強く排斥されたのである。

その上でヘーゲルは「可能性は二つの契機をふくむ。第一には、自己自身に反省した存在であるという肯定的な契機である。しかし、この自己に反省した存在は絶対的形式のなかでは一つの契機に引き下げられ、もはや本質とはみられない。むしろそれは第二に、否定的な意味、すなわち可能性は欠点のあるものであり、他者、すなわち現実性……によって自己を補うものだ」という否定的な意味をもっている¹⁴。「この当為の意味をもたない可能性は、単なる本質性である」と言明してくる。¹⁵

ヘーゲルのこの主張の趣旨は明らかであろう。考えられるにすぎない事態、これを「単なる本質性」とよび、原則だけを主張して原理を具体的に展開しようとしないう公式主義のような抽象的次元に留まり続けてはならないといっているのである。他面では可能性は自己を実現して現実性を獲得しようとする衝動をもっている。このこ

とを、可能性は「当為の意味」をもっていと述べているのである。ここでも、ヘーゲルのいう意味での「当為」は現実内に内在している。従って今度は可能性を諸関係、諸条件の具体的状況のなかにおき、その実現の過程を實在的に考察していかなければならないといっているのである。それが「B 相対的必然性、あるいは實在的な現実性、可能性および必然性」であった。

實在的可能性⇨實在的現実性の考察に移ると、ヘーゲルは「ある事柄が可能であるか、不可能であるかは、その内容、すなわち現実性の諸モメントの総体による」¹⁶、「或る『事柄』の實在的可能性とは、この事柄に関係するところの諸々の状況の定有的な多様性である」と述べてくる¹⁷。ヘーゲルのいう「事柄」Sacheを資本主義経済と読みかえ、この事柄の実現過程を本源的蓄積期における資本の発生過程と捉え直して、彼の見解を検討してみたい。資本の成立のためには、それを発生させるための必要十分な諸条件が備わらなければならない。そのことをヘーゲルは、「諸々の状況の定有的な多様性」といつているのである。定有Daseinとは特定の姿をとった直接的存在のことであり、これがヘーゲルにおける条件を構成する。従って条件とは直接的存在であるからそれに独自の意義をもつ反面、無根拠な存在のゆえに自己を崩壊させて他のものになるという可能性も持っている。例えば本源的蓄積期に大量に発生してくる土地を奪われた人間は、無産者であるがゆえに貧乏人であり、他人に雇われるという習慣をいまだもっていないがゆえにルンペン生活を強いられる浮浪者という、それに独自の意義をもっている。ただしこの無産者は事柄である資本主義経済との関係においては賃労働者となり、利潤の本性である剰余価値を生産するという可能性を内包している。このようにヘーゲルの考える条件とは、直接に存在しており、それに独自の意義をもつと同時に、他者となる可能性をも内包した、形式と内容との乖離した二重物なのである。

と同時にヘーゲルは次のようにいう。形式的可能性ではあることが可能だということは、他のことも、その正反対のことも可能だということであったが、「實在的可能性は、もはやこのような他者を自己に対立させない。

なぜなら、それは実在的であって、その限りそれ自身が現実的でもあるからである」と。即ち実在的可能性Ⅱ実在的現実性の次元では、諸条件が具体的に実在して存在しているのだから、その可能性とは単に考えられることといった抽象的なものではなくて、かくなって他とはなりえないある特定の現実の発生の可能性だということである。ヘーゲルのこの立場にたてば、「ある事柄の全条件が完全に具備されるとき、その事柄は現実性のなかに入りこむ。——条件の完備とは内容の上での総体性である。事柄そのものはこのように、可能的存在でもありともに、現実的存在でもあるものとして規定されているところの内容をいう¹⁹⁾」ということになる。諸条件が全て揃えば資本主義経済という特定の現実が必然的に生じてくる。と同時にヘーゲルにとつて事柄とは、それ自身が条件の一つをなす原因と必要十分な諸条件とが具備されて、ある特定の現実が生起せざるを得ない必然的事態のことを意味していた。だからドイツ語では原因を、根源の事柄として *Ursache* とよぶのである。ただし資本主義経済が発生するための諸条件の総体が具備されたといっても、それは資本主義経済という事柄が内容的に形成されたということではなく、事柄は封建社会の真つ只中で別の形式の下にあり、ここでは内容と形式とが乖離している。そこで条件の場合と同じくこの乖離を克服して、自己に相応しい形式と実在性とを獲得しようとして、「事柄は諸条件を使用することによって外へあらわれる²⁰⁾」とヘーゲルは言うのである。

以上、実在的可能性が必然的に現実化するに至るまでの過程についてのヘーゲルの見解を考察してきた。そして実は先にヘーゲルの『歴史哲学講義』において登場してきた歴史上の偉人または英雄が洞察していたのは、可能性または原因と共に、諸条件の全てが揃いつつあるこの実在的可能性という事態だったのである。歴史上の偉人はこの事態を踏まえて、次の社会の具体的姿と一般的傾向とを洞察し、その結果を新たな社会のための価値理念として措定し、加えてその実現のために精力を尽くしていたのであって、だからこそその価値理念は最善のものであり、必ず実現するものとしてヘーゲルでは考えられていたのである。このようにヘーゲルでは、現実のなかに可能性または原因と諸条件とを実在的に捜し求め、それとの関係で価値理念を捉え直したがゆえに、諸々に

併存し、相互に神々の闘争を展開している価値諸理念のなかで、どれが最も優れており、現実味をおびているかを判断することができたのである。

価値理念に関する、とりわけ未来を志向する新たな価値理念の創出に関するヘーゲルの見解を考察してきた。ところが基本的にはこれと同一の見解を、唯物論者であるマルクスにも見出すことができるのである。即ちヘーゲルは自己の見地を「絶対的観念論」と自称しているのだが、それにも拘らず彼は、この側面においては実にリアリストであり、きわめて唯物論的であったのである。

『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。「一社会全体を革命する思想があるといわれる。それは古い社会の内部に新しい社会の諸要素がすでに生まれてきているという事実、古い生活諸関係の解体に歩調を合わせて、また古い思想の解体がすすむという事実を、言い表したものにすぎない」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。だからこの実在する諸条件と諸要素とに基づいて、新たな社会に関する価値理念を形成することもできる。そしてこの価値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。この側面に関しては、唯物論者マルクスの見解と観念論者ヘーゲルのそれとが、奇妙なまでに一致していることを確認することができるであろう。新しい思想、斬新な価値理念は、マルクスにおいてはこのように既存の社会を考察し、それに沈潜して、そこに新たな社会のための諸条件、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』で次のようにも主張していたのである。「人間の生活諸関係、彼らの社会的諸関係、人間の社会的存在が変化すれば、それとともに人間の観念、見解、概念、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のに、ふかい洞察力が必要であろうか？」と。

以上に論じてきたことが、マルクスにおいて新たな思想と価値理念とを見出し創出していく道だったのである。だからこそ彼は、『経済学批判』の「序言」においても、あまりにも有名な一文ではあるが、全く同一趣旨

の主張を次のように行なっていたのである。「だから人間がたちむかうのはいつも自分が解決できる課題だけである。というのは、もしさらにくわしく考察するならば、その解決の物質的諸条件がすでに現存しているか、またはすくなくともそれができはじめているばあいにかぎって発生するものだ、ということがつねにわかるであろうから」⁽²³⁾と。

それでは次に、ウェーバーにおいては未来を展望するための価値理念は、いかにして創造されるものと考えられていたであろうか。加えてウェーバーは、なにゆえ様々に併存しているのみならず、自己の生き死にを賭けて、相互に深刻なまでの「神々の闘争」を展開している価値諸理念のなかで、この闘争に決着をつけるのは科学ではありえず、それはあまりにも不確かではない「運命」だと主張していたのであろうか。

そこでこれらの問題を検討していきたいのだが、これらの問題を考察していくための手掛かりを、私はウェーバーのカリスマ概念に求めたい。その根拠は、ウェーバーは『支配の社会学』、『支配の諸類型』等々で、革命的変革過程に「内部からの革命」と「外部からの革命」とがあると指摘した上で、前者について次のように明白に言及していたからである。「カリスマは、内面からの変革でもありうる。この内面からの変革は、苦悩と熱狂とから生まれ、あらゆる個々の生活形式や現世一般に対する一切の態度の全く新たな志向を生み出すことによつて、心情や行為の中心的方向を変更することを意味する」⁽²⁴⁾と。

つまりカリスマによる内部からの革命とは、従来では想定すらできなかった類の斬新な価値理念、新思想をカリスマが創出し、そのことによつて既存の価値諸理念を至上者的に破壊していく一方で、現実に対する全く新たな志向態度をも生み出していくというのである。加えて変更されたこの価値理念に合致するように、現実を革命的に改造していくことなども規定され、特徴づけられているのである。従つて以上よりカリスマとは、新たな価値理念を創出していく担い手であり、その端初の創出者だと規定されているのだから、いま検討したい問題、即ち未来を志向する新たな価値理念の創出過程をウェーバーがどう捉えかつ説明していたのか、そもそもこの試み

に彼が成功していたのか否かというこの問題は、カリスマによる内部からの革命の過程をとりあげることによってこそ、よく考察することができると私は考えるからである。以下、この観点からウエーバーのカリスマ概念を検討していく。

カリスマによる価値理念の創造という側面における革命的性格を論ずる以前に、またその前提として、ウエーバーがカリスマに付与している以下の二つの規定を、まずもって押さえておかねばならない。第一は、カリスマとは凡人には及びもつかないような偉大な能力、またはそのような資質を具備している人物だということである。この点は、『支配の諸類型』で端的に次のように述べられている。「カリスマとは、非日常的なもののみなされた……ある人物の資質をいう。この資質のゆえに彼は、超自然的または超人間的または少なくとも特殊非日常的な、誰でもがもちうるとはいえないような力や特性を恵まれていると評価され、あるいは神から遣わされたものとして、あるいは模範的として、またそれゆえに、指導者として評価されることになる」と。ウエーバーがカリスマ的指導者に、並々ならぬ非凡な能力を付与していることを確認しえるであろう。

第二に、ウエーバーはこのカリスマ的人物を、現世の、そして日常生活の中核的部分と彼が看做す経済的領域の対極に、従って非日常的にして非経済的領域に位置づける。そしてここに定位することによってこそ、カリスマの超人的能力も十分に發揮されうると考えるのである。それゆえカリスマの威力とは、まさに「非経済の力」*Macht der Unwirtschaftlichkeit* であり、カリスマの基本的特質の一つは、その「現世離脱性」*Weltabgewandtschaft* ということになるのである。

ウエーバーは非日常的領域、またはそのような時期について、次のように考えているのである。第一にそれは、卑俗な利得、打算といった日常的諸利害を超越しており、それらから決定的に離脱しているということである。つきつめれば非日常性とは、慣れ親しまれた日常的世界が全面的に瓦解した状態である。従ってそれは非通常のであり、危機にあふれ、それからの脱却を求める熱狂が渦巻き満ち溢れている状態なのである。そしてこの

ような場所と時期に定位することによってこそ、カリスマはその革命的威力を十二分に発揮することができる。ウェーバーは考えているのである。

これらの諸前提の上でウェーバーは、カリスマの価値理念創造の側面における烈々たる革命的性格を描き出してくるのだが、この描写は一面では変革の過程のそれであるだけに、大変に魅力あふれるものとなっている。

「この支配(カリスマ的支配―引用者)は、一切のものを価値変革し、至上者的に破砕することによって、あらゆる伝統的または合理的規範に対して革命的な態度をとる、……と記されあり、されどわれ汝らに告げん、というわけである⁽²⁶⁾」。

カリスマは「この純経験的な、没価値的な意味において、確かに歴史のすぐれて創造的・革命的な力である⁽²⁷⁾」。「これに反して、カリスマはその最高の現象形態においては、およそ規則や伝統一般を破砕し、一切の神聖性概念を端的に覆滅する⁽²⁸⁾」。

「カリスマの担い手がピエテートと権威とを享受するのは、彼の一身に体现されているものと考えられているところの使命による。この革命は……一切の価値序列を逆転させ、習俗、法律および伝統を覆すごとき、革命的な性格をもっている⁽²⁹⁾」。

「カリスマ的予言者の、偉大な、実質的にはほとんど革命的な運動⁽³⁰⁾」。

「カリスマは、精神的感染の萌芽であり、またそのために、社会学的な『発展要因』の担い手でもある⁽³¹⁾」等々、と。

いずれの引用文も、新たな価値理念の創造に関するカリスマの烈々たる、そして瞠目すべき革命的性格を強調していて、実に魅力にあふれるものではある。そしてこの意味において「革新の社会学」としても味読しえるウェーバーのカリスマ社会学に対しては、多くのウェーバー研究者がおしみなない絶賛をおくっているのである。ところが私は、ウェーバーのこのカリスマ革命論こそが実に問題であり、それは新たな価値理念、世界像を創造

していく変革の理論という観点から考察されるならば、価値の低いそれであるのみならず、危険で無責任な理論だと断ぜざるをえないのである。

確かに、凡人には及びもつかない超能力者としてのカリスマが、その超能力のゆえに変革の端初を切り拓くことが多いということには、私も同意する。しかしながらカリスマは、危殆に瀕している社会をどう洞察し、そこにいかなる諸要素、諸条件を見出して、この危機の克服を力強く保障してくれるような、説得力があり現実味のある新たな価値理念、そして世界像を呈示することができるのか、この重要な問題がウエーバーでは全く解明できていないのである。ヘーゲルとマルクスとは、この問題をこそ具体的かつ説得的に解決してくれていたということは、既に確認しておいたところである。ところがウエーバーではただ、カリスマは超能力者であるがゆえに画期的で斬新な価値理念を創出するということだけが同義反復的に主張され、このことと、加えてこの新たな価値理念によって、既存の、そして陳腐となった諸観念が至上者的に破砕されていくという事実だけが断定的に、そして一面的に言及されているだけなのである。そしてここに、ウエーバーのカリスマ革命論の問題性と、その一面的性格に由来する危険性もあるのである。

ウエーバーのカリスマ革命論のこの弱点を、既述しておいた彼の次の主張、カリスマは「この純経験的な、没価値的な意味において、確かに歴史のすぐれて創造的・革命的な力である」は、端的に示している。「純経験的」、「没価値的」とは、価値判断や評価をせず、それらから自由だということである。つまりカリスマによって創造された新しい価値理念が、従来のに比して優れているとか、新たに切り拓かれた歴史の方向がより高度の歴史段階であり、より発展した社会形態を招来したものだといった価値判断を禁欲することなのである。そのかわりに、ただ新たな事態、新しい思想が、カリスマによって形成されたというこの事実だけを、味気なくも確認することなのである。

というよりもウエーバーのこの主張は、何も経験科学からの価値判断排除という、彼に独自の見解から導き出

されたものではない。カリスマによって新たな価値理念が創造され、これまでにはない歴史の方向が切り拓かれたということだけが言及され、およそ新たな価値理念の内容も、歴史の斬新な方向も、何も具体的に明示されることはないのだから、それらの内容について評価を行なおうとしても、そもそもそのことは不可能なのであって、これらの点に関しては必然的に没価値的とならざるをえないのである。

ウェーバーのカリスマ革命論のこの基本的欠陥は、彼自身の次の言明のなかに、劇的なまでに直截に表現されていると私は考える。長文ではあるが全文を引用する。「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〕、このことは疑いのないことである。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、また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、共同的条件にすらなっていないのである。むしろ、民俗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、一定性格の異常な(今日の治療学の立場からすると、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)体験をする能力があり、この体験にもとづく影響を他人に及ぼしう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ことは、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のかという問題である」³²がそれである。

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つては、外的生活諸条件の変更は必要でもなく、神憑かり的な憑依的事態という異常な、それも常にとつては稀ならず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つて、ウェーバーの精神構造の正常さを疑つて余りあるものがある。しかしここで問題としたのは、ウェー

バーの精神構造の異常さではなくて、「体験」(Erfahrung)が、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斬新な生活
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』において何と言っていたであろうか。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」³³とのべて
いた。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(ザツヘ)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」³⁴と論じていたのである。

即ち体験と、それに基づく個性とは、学問の世界では価値あるものではなくどこか、この世界には縁無
きものであって、科学の世界で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わ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
できない者たちだから、温かく門戸を広げて彼らを待たせてくれている教会へ行けと、ウェーバーはいつていたの
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ていたからである。

このように、科学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指摘するということは、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。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³⁶⁾」に従事するものであり、「対象から距離を保とうとする醒めた態度³⁶⁾」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』の下働きに格下げたりすることができるよう考えがちである³⁷⁾」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。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」を願う人々は、映画館へでも行くがよい。そういう人々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³⁸⁾」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。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、歴史学特有な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、叙述していかなけれ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『ロッシャールとクニース』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⁽³⁹⁾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、この概念の中には入ってこないのである。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。この点をウエーバー自身のように指摘している。「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、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、われわれの言葉や概念という手段では適格に再現されえない。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れば、直ちにその内容が失われ始め、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派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⁽⁴⁰⁾」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がないのである。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エーバーは批判しているのである。

このようにウエーバー自身が、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、それも常にといいわけではないが、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、ウエ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ことであって、従ってそのことは、ウエ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、異常な体験がいかにして生ずるかは科学的に把握することができないから、この点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には、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、常にとわく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、科学的には未解明な事実として、それは与件に留まり続けているのである。

従つ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、斬新な価値理念の創出と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、科学的には説明可能な非合理的要素に依存しているのだから、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はなくて、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、「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、科学的には説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、加えてこの下部構造が自ら自己を変化させる自己運動の過程にあるから、この変化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意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。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と、私はウエ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。

ところが新たな価値理念の創出をも含む観念的諸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は捉えることができないとウエ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、ウエ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あたりまえ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することは不可能なのである。

第四に、そして最後に確認しておきたいことは、次の点である。ウエーバーは『職業としての学問』において、様々に併存している価値諸理念の間の争い、即ち「神々の闘争」について次のように論じていた。「これらの神々を支配し、かれらの争いに決着をつけるものは運命であって、けっして『学問』ではない⁽⁴⁾」と。諸々の価値諸理念の間で展開されている神々の闘争の決着に関しては、ウエーバーはこう指摘する以外にはなかったのである。彼にとつては、新たな価値諸理念は、現世を離脱した、それゆえその時代の社会と歴史との関係を全面的に切断したカリスマ的指導者の、常にとつては、稀ならず精神病的な性格を有する異常な体験から生じてくる閃きによって、もっぱら惹起されるのである。ウエーバーにとつては、諸々の価値諸理念はこのような異常な体験によって創出されたものであって、そのような価値諸理念のなかでどれが最も優れており、それゆえ神々の闘争において勝利を占めるかを科学が判断できないのは当然のことなのである。その時々々の社会と歴史との関係を全面的に切断した上で創出された類の価値諸理念の間において、どれが勝利を占めるかといった判断を科学

が行なう必要そのものが、そもそもないのである。こうした一面的事例を取り上げて、科学は事実判断を行なうことができるだけであって、価値判断を行なうことはできないと主張することは、はなはだ不適切なのである。

- (1) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1963, J.C.B.Mohr, S.252, 『マックス・ヴェーバー宗教社会学論選』、大塚久雄・生松教三訳、みすず書房、五八頁。
- (2) G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, S.46, 『歴史哲学講義』(上)、『長谷川宏訳、岩波文庫、六〇頁。
- (3) Ebd., S.46, 同訳書、五九頁。
- (4) G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, Suhrkamp, S.49, 『小論理学』(上)、『松村一人訳、岩波文庫、七一頁。
- (5) Ebd., S.49, 同訳書、七一頁。
- (6) Ebd., S.49, 同訳書、七一頁。
- (7) Ebd., S.280, 同訳書(下)、『八三頁。
- (8) Ebd., S.282, 同訳書(下)、『八五頁。
- (9) Ebd., S.282, 同訳書(下)、『八五頁。
- (10) Ebd., S.283, 同訳書(下)、『八六頁。
- (11) Ebd., S.285, 同訳書(下)、『八九～九〇頁。
- (12) Ebd., S.282, 同訳書(下)、『八五頁。
- (13) Ebd., S.282, 同訳書(下)、『八五頁。
- (14) G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, Suhrkamp, S.203, 『大論理学』中巻、武市健人訳、岩波書店、一三三～一三六頁。
- (15) Ebd., S.49, 同訳書、七一頁。
- (16) G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, Suhrkamp, S.284, 『小論理学』(下)、『八八

- 頁。
- (17) G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, Suhrkamp, S.209, 『大論理学』中巻、一三三九頁。
 - (18) Ebd., S.210, 同訳書、一四一頁。
 - (19) Ebd., S.210, 同訳書、一四〇頁。
 - (20) G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, Suhrkamp, S.293, 『小論理学』(下)、一〇一頁。
 - (21) K.Marx, F.Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Marx Engels Werke, Bd.4, Dietz Verlag, S.480, 『共産党宣言』、全集四、大月書店、四九三頁。
 - (22) Ebd., S.480, 同訳書、四九三頁。
 - (23) Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Max Engels Werke, Bd.13, Dietz Verlag, S.9, 『経済学批判』、岩波文庫、一四頁。
 - (24) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. Halbband, 1976, J.C.B. Mohr, S.142, 『支配の諸類型』、世良晃志郎訳、創文社、七五～七六頁。
 - (25) Ebd., S.140, 同訳書、七〇頁。
 - (26) Ebd., 2.Halbband, S.665, 『支配の社会学』Ⅱ、世良晃志郎訳、創文社、四〇八頁。
 - (27) Ebd., S.666, 同訳書、四一三頁。
 - (28) Ebd., S.666, 同訳書、四一三頁。
 - (29) Ebd., S.667, 同訳書、四一六頁。
 - (30) Ebd., S.667, 同訳書、四一七頁。
 - (31) Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Auflage, 1968, J.C.B.Mohr, S.557, 『社会学の基礎概念』、濱島朗訳、青木書店『現代社会学体系』五に所収、一〇四頁。
 - (32) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I.Halbband, S.188, 『法の社会学』、世良晃志郎訳、創文社、四〇八頁。
 - (33) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, WL, S.591, 『職業としての学問』、尾高邦雄訳、岩波文庫、二七頁。
 - (34) Ebd., S.591～592, 同訳書、二九～三〇頁。

- (35) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S.14, 『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、二二六頁。
- (36) Ebd., S.14, 同訳書、二二七頁。
- (37) Ebd., S.14, 同訳書、二二六頁。
- (38) Ebd., S.14, 同訳書、二二六頁。
- (39) Max Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3.Auflage, J.C.B.Mohr, 1968, S.126, 『ロッシヤークとクニース』(一)、松井秀親訳、未来社、二五七頁。
- (40) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S.112, 『プロテスタントイスマの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄、岩波文庫、一九四頁。
- (41) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, WL, S.604, 『職業としての学問』尾高邦雄訳、岩波文庫、五五頁。

六 ウェーバーにおける「実質合理性」の判断とヘーゲル・マルクスにおける「概念の判断」との差異

ウェーバーは『経済と社会』の第一部第二章Ⅱ「経済行為の社会学的基礎カテゴリー」において、資本主義経済が実質的に合理的か否かを判断することの必要性について次のように論じている。「技術的に可能なかぎり適切な方法を用いることによって目的合理的に計算されているかどうかについての考察は、純粹に形式的(ただし相対的に)・一義的に確定しうる事実であるけれども、これだけではじつは必ずしも十分ではない。そのほかに倫理的・政治的・功利主義的・快樂主義的・身分的・平等主義的等々、その他なんらかの要求を設定して、経済行為の結果——たとえばそれが形式的にどれほど「合理的」つまり計算可能であるにせよ——を、それとの関連において価値合理的ないし実質的に目的合理的な尺度で評価する」ということが必要である。だがこの意味での

合理的な価値尺度というのは、原理上無限に多く存在しうる。たとえば、それ自体一義的とはいえない社会主義および共産主義的な価値尺度には、常になんらかの度合いにおいて倫理的および平等主義的な価値尺度が含まれている⁽¹⁾と。

このウェーバーからの引用文においては、確認しておかねばならない問題が二点ある。第一は、近代資本主義経済が実質的に合理的であるか否かと、なにゆえに評価しなければならないのかという問題である。第二は、評価するためには当然そのための基準が必要となってくるが、この評価基準をいつたい何に求めるかという問題である。そこで第一の問題から検討していきたい。

先の引用文において、次のように記されていた。一つの経済行為の結果が、または資本主義経済体制が形式的に合理的であるか否かを判断するだけでは不十分であって、それに加えて「倫理的、政治的、功利主義的、快樂主義的、身分的、平等主義的等々、その他なんらかの要求を設定して、経済行為の結果……を、それとの関連において価値合理的ないし実質的に目的合理的な尺度で評価することが必要である」と。ここでは何らかの価値尺度を設定して、この尺度に照らしてみても、一つの経済行為が、あるいは資本主義経済が価値合理的であり、実質的に目的合理的であるか否かを評価することが、形式的に合理的であるか否かの判断に加えて必要なことだといわれているのである。この場合の評価とは、もちろん科学が行うそのことである。だからこそこの主張は、「ウェーバーの科学的研究の成果そのものである『経済と社会』の第一部第二章の「経済行為の社会学的基礎カテゴリー」のなかで指摘されていたのである。

しかしながら「事実判断」と「価値判断」との、「経験的事実の確定」と「評価的態度決定」との無条件の峻別ということと、科学を「事実判断」と「経験的事実の確定」とに限定することとをとりわけ強く主張した人こそ、他ならぬマックス・ウェーバーだったのである。ということは、科学は対象に対する価値判断や、評価する態度決定を行なうことはできないということなのである。それゆえウェーバーは、この主張に相応しく次のよう

に論じていたのである。「研究者であり叙述者である人は、経験的事実の確定(かれによって研究された経験的人間たちの——かれによって確定された——「評価的な」ふるまいをふくめて)と、かれが実践的に評価する態度決定——この意味において「評価する」態度決定——とを、そこにおいてはじつさい異質の問題がとりあつかわれているため、無条件に区別すべきである、という要求が問題になっているにすぎない⁽²⁾」と。

これが、あまりにも有名なウェーバーの「価値自由」Wertfreiheitという主張なのである。そうだとすると、一つの経済行為、または資本主義経済の総体が形式的に合理的か否かの判断に加え、何らかの価値尺度に照らしてみて、それが実質的に合理的であり、価値合理的でもあるか否かということの評価——これは科学が行なう評価なのである——をも必要とするというウェーバーのこの主張は、科学における「価値自由」という、断固としてなされ、繰り返し言及されている自己のこの見解と決定的に矛盾しているし、対立しているのである。これがウェーバーの「実質合理性」の判断に対して、私が抱く第一の疑問点であり、問題点なのである。

次いで第二の問題に移る。対象を実質的に目的合理的であるのか否か、価値合理的であるかどうかと評価するとして、そのためにはこの点を判断するための基準が必要となってくる。そうだとすると、この基準はどこに求められ、いかに設定されるのか、このことが重大な問題となってくるのであって、これが第二の問題である。つまり一つの経済行為、または資本主義経済の総体が実質的に合理的であるか否かを判断する基準を経済のなかに、それも資本主義経済のなかに求めるのか、それともその外に求めるのかという問題なのである。ウェーバーは明らかにこの尺度を経済の外に、資本主義経済の外部に求めている。そのことは、先のウェーバーからの引用文からしても明らかなことである。そこでは、一つの経済行為の、また資本主義経済の実質合理性の程度は、経済以外の倫理的、政治的、功利主義的、快樂主義的、身分的、平等主義的等々という要求、すなわち資本主義経済の原理または本性とは何の関係もない価値基準を設定して、これらの価値基準との関連で判定されなければならないといわれていたのである。この尺度のなかには、社会主義、共産主義の理念も含まれていた。

そこで資本主義経済の実質合理性を判断するのに、この判断の基準をその外部に求めるというこの立場が内在している根本的な問題性を検討していきたい。その際、焦点を明確にし限定するためにも、資本主義経済が実質的に合理的か否かを判定するための基準を、資本主義経済の外部に位置する社会主義の理念に求めたい。問題がこのように単純に設定することによって、そこにおける問題性を洞察し、確認していきたいのである。

その場合、当然のことではあるが、現に存在している現実には資本主義経済であって、それが「科学的社会主义」と呼ばれようと、社会主義体制はまだ実在せず、従って社会主義像はただか理念像に留まっているということが前提される。つまり社会主義とはせいぜい可能的な事態であって、実在する現実性 (Wirklichkeit) ではなく、現実はどこまでも資本主義経済体制だということが前提される。

この前提の下で、社会主義的理念を基準として現実の資本主義経済の実質合理性―非合理性を判断していく立場の問題性を検討していくに際して、エンゲルスが現代の社会主義を次のように規定し特徴づけていたことは、前もって確認しておきたい。「現代の社会主義は、この事実上の衝突の思想的反射にほかならず、なによりもまず直接にこの衝突のもとで苦しんでいる階級である労働者階級の頭のなかでのこの衝突の観念的反映にほかならないのである」⁽³⁾と。

資本主義経済体制が大きく資本、賃労働、大土地所有の三大階級へと分裂しており、これらの階級間の鋭い利害対立、その衝突から成り立っているものである限りにおいて、「現代の社会主義」とは、この利害の対立している諸階級の一極を構成している労働者階級の立場にたち、その利害、権利を擁護し発展させていくために発生してきたものだと言えはいるのである。従って「現代の社会主義」は、それが資本主義体制の下にあると社会主義体制の下にあると、労働者階級の利益を守り、その権利をいっそう発展させるために存在しているのであって、現実には存在している資本主義に固有の深刻な社会的諸問題は放置したままにしておいて、社会主義の理念のために、それを実現することだけのために存在しているのでは決してないということを、まず

もって確認しておきたい。

その上で、各人の頭のなかで考え出された社会主義の理念でもって資本主義経済を厳しく断罪し続けたサン・シモン、フリーエ、ロバート・オーウエンの「空想的社会主義」を、エンゲルスは次のように批判している。「従来の社会主義は、なるほど既存の資本主義的生産様式とその帰結とを批判はしたけれども、それを説明することはできなかったし、したがってまた、それに決着をつけることもできなかった。それをただ簡単に悪いものとして拒否することができただけだった。従来の社会主義は、資本主義的生産様式と切り離せない労働者階級の搾取を激しく非難すればするほど、ますます、この搾取の本質がなんであるか、どうしてそれが発生するのかを明らかとすることができなかった」と。

エンゲルスのこの空想的社会主義批判には、含蓄に富んだ主張が豊富に存在しているのであって、それらの基本的な観点は読み分けておく必要がある。第一に、空想的社会主義者にとつての社会主義の理念とは、現実のなかに探し求められたものではなくて、それとは無関係に、彼らの頭のなかで一方的に考案された理念でしかなかったのである。この点をエンゲルスは次のように指摘している。空想的社会主義者にとり「社会的な課題の解決は、未発展な経済関係のうちはまだ隠されていたので、頭のなかでつくりだされねばならなかった」と。

現実に根をおろしていない、頭のなかで一方的に考えられた理念による現に実在している資本主義経済に対する判定であるから、それは現実が悪いものだと結論し、そのようなものとして現実を断罪することはできて、現に存在している問題の、いま突きつけられている課題の解決を科学的に呈示することは何もできなかったとエンゲルスは指摘しているのである。資本主義があらわにするにいたった諸問題、諸課題、諸弊害を解決するためにも、そのための手段が必要となってくるが、これらの手段は頭のなかで考案されるのではなくて、現実のなかにこの手段が実在していることをみつけたさなければならぬとエンゲルスは指摘しているのである。社会主義の理念も、当面の問題を解決するための手段も、頭のなかで一方的に考案されるのではなくて、未来の社会のた

めの諸条件を現実の社会のなかに見出し、それらにのみ基づいて社会主義の理念は樹立され、現実の社会のなかに問題解決のための手段も発見するという、このようなどこまでも現実に根ざすという立場に立脚することによってこそ、社会主義は「科学的社会主義」となることができる。エンゲルスは考えていたのである。

第二に、先のエンゲルスの指摘には、社会主義の理念を基準として、それに照らして現実の資本主義経済を裁断し、それを悪として、またはウエーバー的に表現して実質的に非合理だと断罪しても、そもそもこのような評価は全く無意味だということが言及されていたのである。それはこういうことである。資本主義は現に存在している實在的事実だが、社会主義は未だ現存在してはおらず、その理念はせいぜい可能性でしかない。この可能性が実現して現実性を獲得するためには、そのほかに必要十分な諸条件が揃わなければならないが、可能性に加えて必要十分な諸条件が揃うか否かは偶然であつて、だからこの可能性が実現して現実性を獲得するか否かは偶然なのである。それゆえに科学的に重視すべきは、可能性ないし原因と必要十分な諸条件が整い、そのことにより現に確固として存在している資本主義経済という現実の方なのである。このことは、評価問題とは関係なく無条件に認められなければならない科学的な態度なのである。

この現に存在している資本主義経済を、それ自身は未だ存在してははず、せいぜい可能性でしかない社会主義の理念に照らして評価して、それは悪であり、実質非合理だと判断しても、資本主義経済を支えている前提条件が確固不動である限り、それはどのように評価されようと、そのことは無関係にその存続を維持していくのである。それゆえ以上より、資本主義経済の実質合理性、またはその実質非合理をその外部の理念に照らして価値評価したとしても、それは無意味な試みなのである。なぜならば、単なる可能的事態が、現にその存立前提に支えられて、確固不動に存在している現実性を判断する尺度となつていくという、全面的に本末転倒した倒錯的企図がなされているからである。

第三に、先の引用文においてエンゲルスはまた、科学的社会主義は社会主義の理念に基づいて直接に社会主義

社会の実現をめざすのではなくて、資本主義経済における搾取の本質、つまり剰余価値の源泉の解明と、歴史的に初めて富が潤沢に生産されるようになったのに、この富が社会の成員の全てにゆきわたることがなく、富と貧困との同時的な対極的蓄積が進行し、資本主義経済が貧困という問題を中心とする社会問題を必然的に生起せざるをえないメカニズムを解明しなければならぬといっているのである。

つまり悪名高い過労死をひきおこす長時間労働、絶えざる機械の改良が資本主義経済では労働者の労働時間の短縮とはならず、逆に労働者階級を現役労働者と産業予備軍とへ分裂させ、圧倒的多数の一般大衆の生活の安定とその向上とはつながらぬという問題、こうした諸問題を解決していくためにも、利潤の獲得を第一義的目的とする資本主義経済において、先の諸問題が必然的に生起せざるをえない内的連関をせひとも解明しなければならぬといエンゲルスはいつているのである。

その上で科学的社会主義は、これらの諸問題の一つ一つを資本制社会の枠内において、労働者階級の利害にかんがうように具体的に解決しようと尽力するのであって、これらの諸問題の解決を放棄したままで、いつ実現するかもしれない空中に浮かぶ社会主義の理念を現実化しようとして努力するのではない。もし科学的社会主義が、労働者階級にとって切実な緊急の諸問題の解決に努めるのではなく、ただひたすら社会主義の理念を現実化すべく尽力するのであれば、それは労働者階級からの信頼を完全に失ってしまうのである。実践とは、いまその解決が切実に求められている諸問題を解決するために行なわれるのであって、社会主義の理念という、資本主義経済の外に根無し草として浮かんでいる理念のために行なわれるのではないからである。

科学的社会主義は、資本主義経済に独自の社会的諸問題の体制内での解決に尽力しながら、にもかかわらずこれらの実践的行為の延長線上において、社会主義への移行をめざすのである。しかしそれは、社会主義の理念に基づいてでもなければ、社会主義の理念の方が資本主義経済の現実よりも優れているからでもない。そうではなくて、資本主義経済に独自の深刻な諸問題が、資本主義体制では解決されえずに矛盾を深め、このことが資本主

義体制の変革を迫り、社会主義への移行を促すからである。

資本主義経済に独自なこれらの社会問題、基本矛盾は、マルクスでは資本主義経済の枠内では解決不可能だと判断された。従って彼は、『資本論』において次のように言明している。「労働者階級中の貧困層と産業予備軍とが大きくなればなるほど、公認の受給貧民がそれだけ大きくなる。これこそが資本主義的蓄積の絶対的、一般的な法則である^⑥」と。弁証法の見地に立脚し、全ての事柄は他のそれへと移行していき、従ってそれらの事柄の相対的一時性を強調するマルクスは、彼の膨大な著作を通して「絶対的」という用語は稀にしか用いてはいない。そのことは、資本主義経済のこれらの基本矛盾がこの体制内では解決されえないとマルクスが捉えていたということを端的に示している。

しかしながら生産力は飛躍的な発展を続けているし、いっそう展開していこうとする衝動をつねに内包している。また生産手段の利用は共同的、社会的となり、生産も社会的にのみ行なわれているのである。そうであるならば、生産力をいっそう発展させ、生産をますます拡大して豊かな社会を創造していくためには、そのことを阻止し、生産を狭い限界内に閉じ込めるか、生産拠点を海外に移すというような生産にきわめていびつな性格を与え、過剰が貧困の原因となるという転倒した事態をもたらしている取得の私的、資本主義的性格を揚期して、それを社会的取得の様式へと変革していく以外にはないのである。現実が、現実の発展がこの方向への変革を求めており、それを促しているのであって、社会主義の理念とは、この事態の反映でしかない。

以上、ウェーバーの実質合理性―非合理性概念の妥当性を、それに対する私の第一の疑問点に加えて、資本主義経済の実質合理性―非合理性を、それとは異なる社会主義の理念を基準として判断する場合を事例としてとりあげて検討してきた。その結論は、次のように要約することができる。第一に、この判断は完全に本末転倒しているということである。資本主義経済は、現に実在している現実的事態である。これに反して社会主義は実在しておらず、従って社会主義の理念とは、せいぜい可能的事態にすぎない。ありもしない可能的事態を基準とし

て、現に実在しており、自分の脚でたっている必然的事態としての資本主義経済の実質的合理性―非合理性を判断するということは、科学的にみて、また公平にみて、本末転倒し、完全に倒錯した試みなのである。

第二に、このような判断は完全に無意味なのである。仮にこの判断によって、資本主義経済は実質的に非合理だと結論されたとしても、資本主義経済はそれに必要十分な前提諸条件によって支えられている限り、この判断の結論とは全く無関係に存在を続けることができる。だからこそ、このような判断は完全に無意味だといっておいたのである。現実には存在している事態は、無根拠に存在しているのではない。それは根拠と必要十分な諸条件によって支えられているからこそ、存在を続けることができるのである。従ってこのような事態は、「存在理由」(レーゾン・デートル)を持っているのであり、だから合理的事態なのである。だからヘーゲルはこのような必然的事態としての現実性について、『法の哲学』で「現実的なものは理性的(合理的)であり、理性的(合理的)なものとは現実的である」と指摘していたのである。逆にこの存在理由を喪失しているのに、なおかつその存在を保っている事態、その実在性に固執し続けている事態は、ヘーゲルにとっては「非合理的」なはずなのである。

最後に一言しておけば、私が対象に対する実質合理性の判断に對置したいのが、様々な存在する判断の諸類型のなかで、ヘーゲルによって最高の判断形式と位置づけられた「概念の判断」である。この判断形式とその基本的特徴については、私は本稿の第四章で詳論しておいたので、本章では繰り返さない。ヘーゲルでは認識の上で最高の判断形式であり、加えて価値判断そのものである「概念の判断」と、ウェーバーの対象の実質合理性に関する判断とを比較・対照してもらいたい。判断される対象と、そのための判断基準についての両者の差異と、いったいどちらが科学的に深く正しい判断形式であるかは一目瞭然であろう。加えて私は第四章で、ヘーゲルの「概念の判断」だけでは必ずしも十分ではないことも指摘し、それをマルクスの弁証法の見地で補足しておいた。補足された弁証法的判断とウェーバーの実質合理性に関する判断をも、あわせて比較・対照してもらいたいのである。

- (1) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Fünfte Revidierte Auflage, 1, Halbband, 1976, J.C.B.Mohr, S.45, 「経済行為の社会学的基礎範疇」, 富永健一訳, 『世界の名著』五〇, 中央公論社に所収, 三三二頁。
- (2) Max Weber, *Der Sinn der » Wertfreiheit « der soziologischen und der ökonomischen Wissenschaften*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S.500, 『社会学・経済学の「価値自由」の意味』, 木本幸造監訳, 日本評論社, 四二一〜四三頁。
- (3) Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Marx Engels Werke, Bd.19, S.211, 『空想から科学へ』, 寺沢恒信訳, 国民文庫, 八九頁。
- (4) Ebd., SS.208〜209, 同訳書, 六三頁。
- (5) Ebd., S.194, 同訳書, 六三頁。
- (6) Karl Marx, *Das Kapital*, Marx Engels Werke, Bd.23, Dietz Verlag, S.674, 『資本論』I b, 新日本出版社, 一一〇二頁。
- (7) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, S.14, 『法の哲学』, 藤野渉, 赤澤正敏訳, 中央公論社, 『世界の名著』二五に所収, 一六九頁。

七 終わりに

序章をも含む全六章にわたって、ウエーバーの価値自由論を批判的に検討してきた。価値自由論は多面的、多角的視点から全面的に考察されなければならない課題なのであって、事実判断と価値判断の峻別を、ウエーバーのように一面的に、従って抽象的に論じ、断定してはならないのである。

最後に論及しておきたい問題は次のものである。最近ウエーバー研究者によって、ウエーバーの合理化論が物象化論として読まれ、捉え直されている。ウエーバーの合理化論が物象化論として捉え直されているのは、ウエーバー自身が『一般社会経済史要論』において次のように主張していたからである。彼はプロテスタントと

カトリックとが一致して示す資本主義経済に対する深い嫌悪の情に言及して「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、人間の間の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である⁽¹⁾」と論じていたのである。ウェーバーは『経済と社会』においても、「絶対的物象化」absolute Versachlichung⁽²⁾という用語を用いていた。この物象化という事態は、隣人愛 Nächstenliebe や同胞愛 Brüderlichkeit という人間味に満ちた倫理の支配を全く許すことのない、従って人間性は死滅して無人間的となり、逆に物と物との間における同じような事物的関係が浮上するにいたった、反倫理的にして無人間的な恐るべき事態だとウェーバーはいうのである。

加えてウェーバーにとり物象化としての合理化とは、世界の没意味化、現世の価値喪失という事態をも内包していた。即ち合理化を強力に進展させる最大の武器である科学は、世界には何らかの意味があるという意味信仰を根絶し、例えばユダヤ教的な「倫理的な応報因果律の要請」⁽³⁾を、味気なくも数式的には正確な、そして没意味的な「自然的因果律によって形づくられた秩序界」⁽⁴⁾へと仮借なく転換させていくのである。その上でウェーバーにとり、意味とその根底に潜む「世界像」とは、人間に対して「現世に対する究極的な態度決定」⁽⁵⁾を可能とさせ、なかなずいかにすればどこからどこへ救われるのか、この点の基準ともなるべきものであったというところをも想起するならば、科学が招来する現世の没意味化が、「神もなく予言者もない時代」⁽⁶⁾における「破滅的な意味喪失」⁽⁷⁾であり、生の方向を剥奪させる絶望的な「現世の価値喪失」⁽⁸⁾として映ぜざるをえなかったということも首肯しえるのである。

ウェーバーの合理化論を物象化論として再把握してみると、それはこのような近代の根源的病理、合理化の自己破滅的パラドックスを鋭く剔抉する側面をも内包していたから、「ウェーバー対マルクス」という図式で論じられる場合の、マルクスに対抗する近代主義者としてのウェーバーという像は誤謬であって、彼は根本的に近代、「反時代的」研究者であったという具合にウェーバー像がラジカルに転換されつつある。他方それに対し

でマルクスは、「オプティミスティクな発展史観」^⑨の体現者でしかなく、「近代知の完成者とよばれるべき人物」であったと貶価されて、弁証法を武器として構築されたマルクス理論から、革命的にして批判的な精神が抜き取られつつある。

山之内氏やポイカートが、ウエーバーは近代資本主義の展開に対して、「反近代」、「反時代的」態度、それを批判するという評価的態度をとったと主張する場合、その価値判断、評価的態度は、ウエーバーが近代資本主義経済を物象化という視点から科学的に捉えたその学問的成果から導き出されたものだと先の二人は看做しているのである。

学問は事実を確定することができるだけで、そこからはいかなる評価的態度も価値判断も導出することは出来ない^⑩と主張したのはウエーバーその人であった。その張本人であるウエーバー自身が、自己の学問的成果にのみ基づいて、自己を資本主義経済に根本的に反対する反時代的、反近代的研究者であるという評価的態度を引き出したとすると、それは己が断固として主張し、繰り返して指摘し続けた見解に根本的に反しているのである。

この明白なる論理矛盾に対して、山之内氏とポイカートとはどういう答えを用意しているのであろうか。ウエーバーの価値自由論は維持できるのか否か、二人にはこの点を明確にしてもらいたいのである。二人ともウエーバーの学問的見解を積極的に肯定する見地に立脚しており、そこからマルクスを貶価していたのである。にも拘らずウエーバーが断固として、そして繰り返して主張した価値自由論とは、二人は決定的に異なっているのである。

仮にウエーバーは近代資本主義経済を実質的に非合理だと科学的に評価し、このような評価に到達した自分は反近代、反時代的研究者だと価値判断したとしよう。このような評価と価値判断とは完全に無意味だということ、私は本稿の第六章で明らかとおいた。資本主義経済をいかに否定的に評価したとしても、それを支えている根拠と必要十分な諸条件とが磐石である限り、近代資本主義経済はその評価とは無関係に存続することが出

来るからである。

実際ウェーバーは、資本主義経済の将来に対していかなる学問的展望を有したのであろうか。彼はこの点で、『プロ倫』の最末尾において次のように主張していた。「ピューリタンは天職人たらんと欲した。——われわれは天職人たらざるをえない。というのは、禁欲は修道士の小部屋から職業生活のただ中に移されて、世俗的道德を支配しはじめるとともに、こんどは、非有機的・機械的生産の技術的・経済的条件に結び付けられた近代的経済秩序の、あの強力な秩序界を作り上げるのに力を貸すことになったからだ。そしてこの秩序界は現在、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——の生活の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」と。

即ちウェーバーは、資本主義経済を実質的に非合理だと評価したのならば、それではそれはいかにしたら変革できるのかを問うのではなくて、この評価、価値判断とは全く無関係に、それは変革不能な「鋼鉄の檻」と化し、石炭、石油、天然ガス等々の化石燃料の最後の一片が燃え尽きるまで存続するという学問的結論を引き出していたのである。従って一方で資本主義経済を実質的に非合理だと評価したとしても、他方ではそれは不壊な「鋼鉄の檻」として永続するとウェーバーは結論しているのだから、近代資本主義経済は実質的に非合理だという彼の評価と価値判断とは何の意味もないのである。

リーゼ・マイトナーが核分裂と、その際に膨大なエネルギーが放出されることを発見したのは一九三九年のことである。それゆえウェーバーが化石燃料にのみ言及して、核エネルギーに触れなかったのはやむをえない。核エネルギーという、通常のエネルギーをはるかに凌駕する結合エネルギーの存在を彼が知るにいたったならば、資本主義経済の将来に対するウェーバーの展望に変化はあったのであろうか。

- (1) Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, 1991, S.305. 『一般社会経済史要論』下、黒正巖、青山秀元訳、岩波書店、一四二頁。
- (2) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Fünfte Revidierte Auflage, 1976, J.C.B.Mohr, S.383.
- (3) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 5. Auflage, J.C.B.Mohr, S.569, 『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、一五六頁。
- (4) Ebd., S.569, 同訳書、一五六頁。
- (5) Ebd., S.566, 同訳書、一五〇頁。
- (6) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3 Auflage, 1968, J.C.B.Mohr, S.610, 『職業としての学問』、尾高邦雄訳、岩波文庫、六七頁。
- (7) Max Weber, a.a.O., S.570, 『マックス・ヴェーバー 宗教社会学論選』、一五八頁。
- (8) Ebd., S.566, 同訳書、一五九頁。
- (9) デートレク・J・ポイカート、『ウエーバー近代への診断』、雀部幸隆、小野清美訳、名古屋大学出版会、一〇頁。
- (10) 山之内靖、『マックス・ヴェーバー入門』、岩波新書、四一頁。
- (11) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, S.203, 『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波文庫、三六四～三六五頁。