

ウェーバー「ideellな利害」概念をめぐって

安彦一恵¹

キーワード：観念的（精神的 ideell）な利害、理念(Idee)、世界像、意味、意味づけ、財、神義論（弁神論）、救済、苦しみ、苦悩、品位（Würde、品格、尊厳）、脱呪術化（脱魔術化）、怨恨(Ressentiment)、ユダヤ教、キリスト教、合理化、史的唯物論、イエス、千葉芳夫、横田理博、山之内靖、吉田浩、Weber、Nietzsche、Simmel、Hintze. O.、Parsons. T.、Cohen. J.、Trevino, A. J.、Wiggins. D.、Berger, P. L.、Marx、Lukacs、Kautsky、

本稿²は、マックス・ウェーバーの「ideellな利害」概念を解明しようとするものである。言うまでもなくこれは、「世界宗教の経済倫理 序論」の次の有名な一節中に出てくるものであって、そして、その解釈が彼の社会（科）学論理解のポイントとなっているところでもある。その一節とは、

この救いの理念は、組織的かつ合理化された「世界像」とそれに対する態度を表現するものとなったとき、はじめて独自の意義を獲得するにいたった。というのは、そうした救いの意味や心理的性質からすれば、それが説き知らそうとし、また説き知らすことができたものは、まさしく、そうした世界像とそれに対する態度の問題にかかっていたからである。人間の行為を直接に支配するものは、利害関心[Interessen]³（物質的ならびに観念的な[ideell]）であって、理念[Idee]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[Interessen]ダイナミックスが人間の行為を押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

¹ abiko@edu.shiga-u.ac.jp

² 本稿は、2017年1月21日に開催された「関西大学哲学会」で口頭報告したものの一部に、修正・補完を施したものである。

³ 翻訳（英訳も含む）引用文中に付される[]内（原語提示）および[]内は、本稿筆者の加筆部分である。

ある。(1972:58⁴) (下線を付した部分⁵を以下「転轍手テーゼ」と呼ぶ。)

である。

この部分の「観念的利害」ということをターゲットにしてその解明を目指しているのだが、それは、そもそも（「物質的利害」とは別に）この概念が措定されたことの原因の究明を必然とするものである。その理由追求の過程で、一方で「苦しみ」「救済」が、他方で「意味」（追求）が重要な論点として浮かび上がってくることになる。本稿の特徴は、この両者を（密接に）関連づけて解明しようとするところにある。その解明は、ウェーバー思想の（我々から見て）核心的部分をもつ問題性を明らかにすることになる。そのことによって同時に、広く“社会”を考察する際にもつべき視角を我々として提起していくことにもなる。

アンダラインを付した部分（すなわち「転轍手テーゼ」）がとりわけて“有名”なのだが、「ideell な」を大塚他 [1972] は上のように「観念的な」と訳出している。他に「理念的な」「理想的な」と訳出される場合も在るが、脇圭平 [1984] は「精神的な」と訳していて、これが一番無難なのではなかろうかと考えている。しかし、各種翻訳への対応を考慮して、本稿では以下も「精神的利害」「ideell な Interesse」の二つを中心にさまざまな表記を採用する。また、「内的利害」「外的利害」という表現も見られるが、後者が「物質的利害」の別表現であるのに対して、前者は「ideell な Interesse」と同義であると了解しておく。

一 Interesse

上の引用文中で“Interesse”は二箇所が出てくるが、一つ目は「利害関心」、二つ目は（単純に）「利害」と訳出されている。これは英語“interest”でも同じなのであるが、“Interesse”は多義的である。大別するなら、“an etwas Interesse haben”と言う場合、「何か」に対して「関心」をもっているというその「関心」を意味する。これに対して“in meinem Interesse”などと言われる場合は、むしろ、その関心が向かっている対象事態が（「関心事」として）「利害」であることを意味する。

後者の系として、「利害」で、「関心」を持っているところが実現されていること、すなわち「関心事態実現」状態が意味されることも在る。（日本語で）端的に「利害を追求する」と

⁴ 出典箇所は、このように、文末の「参考文献表」に基づいた文献略記とページ数で示す。

⁵ 以下においても、引用文中の下線は本稿筆者のものである。

いった場合がそれに該当するであろう。いずれも、関心がそれに向かうという対象的事態だと言っているが、関心もそれに向かう関心であるということで“Interesse”は「利害関心」とも訳出されることになっていると言っている。

前者（第一）の“Interesse”は「欲求(Bedürfnis)」と大きく関わる場所である。その関心の対象という面から見ると、両者はその範囲を（完全）に一致させるものである。ウェーバーは「欲求(Bedürfnis)」という語も各所で用いている。これは英語では“need”と一般的に訳出されているが、Trevino, A. J. は或る英語論文 [2005] において、定義的に「欲求の充足、すなわち利害の実現」(344)と述べつつ、それに先行する箇所(331)で、

D・ウィギンズは、「或る者が或る欲求をもつことと、或る利害をもつことの間」一つの密接な同一性が存在すると主張している。「人が x を欲求するとき、彼は x が自分の手に入っている、あるいは入ることに利害をもっているのである。」(344, n. 10)

と註記を付している。

そうだとすると、この「欲求」に（「物質的」なものに加えて）「精神的なもの」が在ることでもある。実際、「精神的な欲求(das ideelle Bedürfnis)」と語られてもいる。それはいかなる欲求なのか、ということが本稿の主要テーマなのでもある。

これも対象性のものだと言っているが、「関心」がもたれている「利害」（という）状態が実現されるためには、こう言ってもいいと思うが、（その目的に対する）手段として一定の事物が必要であると見ることができる。さらに、（日本語で言って）いわば短縮形で、「関心」（対象）事態ではなくて、それを実現する）手段（物）に即して、（たとえば「リンゴを食べること」(=「リンゴの美味しさを享受すること」) に対して)「私はリンゴに関心をもつ」と言われたりもする。ここで、経済学で用いられている「財(Gut)」概念に焦点を当てることも重要である。実際ウェーバー自身、一つの基本的概念として「財」概念を（も）多用している。

たとえば次のように述べられている。

もし「幸福」という一般的な表現をもって名誉・権力・財産・快樂等のあらゆる諸財[Güter]を意味せしめるとすれば、この幸福の正当化ということこそ、一切の支配者・有産者・勝利者・健康な人間、つまり幸福な人びとの外的ならびに内的な利害関心のために宗教が果たさなければならなかった正当化という仕事のもっとも一般的な定式であり、これが幸福の神義論 Theodizee des Glückes と呼ばれるものである。(1972:41f.)

ここからも了解できるように、ウェーバーでは、厳密に言って、いわば「財」そのものではなく、その「財」の享受状態 — 「幸福」とはそれを総括的に表わすものである — が「財」と語られている。“Interesse”（「利害関心」）も、この「財」（享受状態）が実現されている事態としても提示されている。

「救済財」という言い方が多所でなされているが、それに関しても次のように語られている。

救済財 Heilsgüter は……たんに「彼岸のもの」として理解できるものではないし、……。およそ宗教の提供する救済財はむしろ、さしあたって、まったく実質的で[massiv]此岸的なものであった。健康とか長寿とか富とかいったものが……諸宗教のあたえる約束でもあった。ただ、……といった宗教的達人たちだけは、そうしたおそろしく実質的な此岸的諸財にも優に匹敵する「現世外的」außerweltlich な救済財を求めたが、この現世外的な救済財さえも、決してただ彼岸的なものであるわけではなかった。まさしく彼岸的なものと理解されているようなばあいでも、そう考えなければならない。むしろ、心理的にみれば、救いを求める人びとにとって第一義的に問題となっていたのは、まさしく現在の、此岸における心的状態であった。「[救いの]証し」Bewährung という感情のうちにあられるピエウリタニズムの certitudo salutis [救いの確実性]、すなわち、喪失不可能な恩恵の身分なるものも、この禁欲的な宗教意識があたえる救済財にかかわらせて[an]のみ心理的に理解しうるようなものであった。(52f.)

ここでは、「[救いの]証し」Bewährung という感情が「救済財」として挙げられている。

（或る箇所では「その[当の生活方式がかたちづくられる決定的な時代にその担い手だった社会層の]外的・社会的および内的・心理的に制約された利害状況 Interessenslage」(60)という言い廻しもみられ、「ideellな Interesse」は「心理的利害」として記述される場合も在る。ただし、実は「内的」も（「心の内の」と了解する場合）そうなのだが、「心理的」は用いない方がいいと思う。「利害」とは、「物質的」なものも含めて、一定の心の状態（利害心！）であると了解したいからである。とくに「利害状況」という場合、いわば「利害」が実現される・されないための（まさしく）外的な客観的制約状況といった意味で了解されなくもないが、それを我々は排して、「利害」をあくまで心理的事態として了解したいからである。したがってまた、「利害状況」というのは、あくまで「利害」そのものの布置状態のことであると解したい。そうでないと、そもそも「観念的な利害状況」(38)ということが成立しなくなる。それではそもそも「物質的利害」「精神的利害」の区別が不必要になると言われる

かもしれないが、それに対しては、ここで示した「財」、より正確には通常義でのそれに即して、実現にまさしく「物質的財」を必要とするものを「物質的利害」、そうではない（ポジティブに言ったらたとえば「思い」といった精神的なものでもって実現可能な）ものを「精神的利害」として区別できる、あるいは区別されるべきである、と述べておきたい。）

二 「理念 (Idee)」 と 「利害 (Interesse)」

冒頭で引用した部分（の「転轍手テーゼ」部分）に即して、ガスとミルズは、ウェーバーの社会学を「理念と利害の社会学」と規定した(1962)。それを受けるかたちで（も）ベンディクスは、「転轍手テーゼ」に関して

【この】含みの多い命題以外には、諸観念と経済的利害との相対的独立性および内的相互依存性というこの見解は、彼の労作中のどこにも、十分には開陳されていない。(1987:53)

と述べつつ、「しかし、われわれにとっては、ウェーバーの〔特殊〕研究の導きの糸となった基礎視角を一般的に定式化しておくことが必要である。さいわい、ドイツの歴史家オットー・ヒンツェの著書のなかに、そのような定式が提示されている。」として、そのヒンツェから次の文章を引用している。

人間の行為は、政治生活においてであれ、宗教生活においてであれ、すべて一つの共通の源泉から生ずる。社会的行為への最初の動因[impulse/Impuls]⁶は、どのようなばあいでも、通例、実在的な[real/realen]諸利害すなわち政治的・経済的諸利害によってあたえられる。[／]しかし観念的な[ideal/idellen]諸利害がこれらの実在的な諸利害をいっそう進展させ、それに精神的な意味をあたえ、その正当化のつとめをはたす。人間はパンのみによって生きるのではない。人間は、良心にかえりみてやましいところなく生活の諸利害を追求したいと望む。そして、生活の諸利害の追求において人間が最高度に自分の能力を発達せうるのは、ただ、彼がそうすることにおいてたんなる利己的目的以上の高い目的に仕えていると信じているばあいだけである。そのような「精神的な[spiritual/geistigen]翼」をもたない利害は、十分には追求されずに終わる。[／]しかし他方、諸観念[ideas/Ideen]

⁶ この付記された原語は、前者はベンディクスの英訳語、後者はヒンツェ自身のドイツ語である。

は、実在的な諸利害とむすびつくばあいのみ、またそのかぎりにおいて、歴史において勝利をとげることができる。[/] 私には、マルクス主義の下部構造・上部構造の概念は、この諸利害と諸観念の特有な結合関係を適切にあらわしてはいないように思える。この見方では、「イデオロギー」は、すみやかに、いっさいの現実性を失う。……私は、諸利害と諸観念の対極的呼応という概念のほうがマルクス主義の概念よりも適当であると思う。…
…歴史的に言えば、両者はそれぞれ、補完物として他方を必要とする。……そしてこのイデオロギーは、実在的な[real]諸利害そのものと同じくらい[ママ]「現実的」なのである。なんとすれば、イデオロギーは、行為として表現される生活過程の不可欠の構成部分だからである。また逆に、諸観念が世界を征服しうるばあいにはかならず、実在的な諸利害という槓桿[leverage]を必要とする。諸観念がしばしばその実在的な諸利害の当初の目標を多少とも毀損することがあるとしても……。[傍点はベンディクス] (53f.)

纏めるならこういうことであろう。

1. 人間の(社会的)行為のいわば第一次的「動因」は「生活の諸利害」である。比喩的に典型例を挙げるなら、人は第一次的には「パン」を求めて行動する。総称的に言うなら、「政治的・経済的諸利害」の追求である。
2. しかし、「人間はパンのみによって生きるのではない。」人には「良心」が在って、第二次的には、その「良心」の規制のもとで「パン」を追求する。
3. その規制の在り方は、行為の「目的」という観点から言うなら、「パン」の追求が「自己利益的」であるのに対して、「たんなる利己的目的以上の高い目的に仕え」ることである。
4. さらに換言するならそれは、一定の「観念」が「生活の諸利害」を規制するということがある。
5. しかし他方、「観念」も「実在的な諸利害」と結びつくのでなければ「歴史において勝利をとげることができない」。
6. 「歴史」は、「諸利害と諸観念の特有な結合関係」において展開していくのである。
7. しかし、この「関係」はあくまで「特有」なものであって、両者は、マルクス主義が説くように「利害」とその「イデオロギー」というかたちで、いわば一対一的かつ(各)一義的に結びついているのではない。両者の関係は、ポジティブに言うなら「対極的呼応」である。
8. 以上の論理展開は、(ここは我々の解釈を含むのだが)前提として：
8-1. 「観念」は、それ自身「利害」となることによって初めて「実在」(「現実的」)である(「実在」として「歴史」という実在過程に影響力をもつことができる)。「観念的[精神的]

利害」とは、そこに措定される事態を指示するものである。

8-2. これに対して、「政治的・経済的利害」がウェーバーの言う「物質的利害」に相当する。

——ということを含意する。

ヒンツェのこの「定式化」では「観念的利害」の位置がなお曖昧で、したがって一応の“解釈”として（特に）8-1.と纏めたのだが、本論の考察点の一つは、「観念的利害」＝「観念[理念]」（の実現）と等置していいのかということである。しかし、この（暫定的）“解釈”に即して、ヒンツェの「転轍手テーゼ」理解はガース／ミルズのように「理念と利害」— 限定化的には「理念と経済的・物質的利害」— の関係態として纏めることを許容するものとなっている、とだけ（まずは）述べておく。

三 G・ジンメルの場合

ヒンツェでは、「観念的[精神的]利害」は、いわば「理念（観念）」が（人間個々人の）心の傾向性へと一種取り込まれたものとして想定されていることになるのだが、そうした理解方法はG・ジンメルのうちに確認することもできる。ヒンツェ同様、史的唯物論を批判する文脈で次のように説かれている。

この理論がまず第一に提示するかに思われる事柄は、歴史的出来事の統一的＝心理的解釈である。たとえマルクスが、飢えはそれだけではなお歴史を作るものではないことをはっきりと力説しているにしても、もしも飢えが辛い思いをさせて、推進力として後ろだてになるのではないならば、物質的諸財の生産や交換の関係が歴史を作る力をもつことはないであろう。それゆえ、唯物論という言い表わし方は人を惑わすものである。……唯物論とはこの場合ただ、歴史が究極において心をもたないエネルギーに依存するということを意味しうるのみであろう。しかし、このことは、歴史をすぐれた意味で心理的に動機づける、この理論に特有の内容とまったく矛盾する。……この学説は……ひとつの心理的仮説にはかならない。つまり、人間の外的運動の背後には究極において「直接的な生の生産と再生産」への関心にまでさかのぼる心的諸過程がある、という仮説である。この理論の仮説的性格が隠されやすいのは、この理論が人間界での出来事をそこに還元していく心的衝動なるものがそれ自体まったく疑うことのできない事実であり、そうした事実性をこの衝動にもとづく上部構造にも与えているかに見える、ということによるのである。(1977:245f.)

ジンメルは、心理主義的に、歴史の「推進力」を心の事態に求めるという立場で、「史的唯物論」も実際は、一であるから実は「唯物論」という「言い表わし方」はミスリーディングであるということになるのであるが — 心の事実としての「衝動」が歴史を動かすのであるという前提で、その“事実”のいわば本当のものが（だから「唯物論」だということになるのでもあるが）、たとえば（「飢え」、あるいはより厳密に「飢え」の「つらい思い」という心的事態が「推進力」なのだが、それがそもそも）「飢え」という本質的に物質的なもの（「物質的諸財」）に関わる（心的）事実が“本当の事実”なのだ、と説いているのである。ウェーバーのタームで言うなら「物質的利害」への定位である。

しかし次に、実際はそうであっても、「イデオロギー」という理念（「上部構造」）の駆動性を退けて、対極の「経済」（生産力—生産関係）（「下部構造」）についてはそれが心にいわば反映したものである「物質的利害」には定位しつつ、そのことによって、逆の「理念」の心的反映態、すなわち「理念的〔精神的〕利害」をも退ける、という誤りを犯しているとされる。こう述べられている。

史的唯物論が歴史の可能的な窮極的動機づけのなかから行った選択という事実がある。実際に生活を眺めると、意識をつうじて、権力関係をつうじて、また外的現象をつうじて織物の糸のように走るもつれ合った利害系列が見てとれる。……もちろん、経済的事象のうちに、たんに認識根拠だけではなく実在根拠、他の一切の現象を動かす原因を探りあてたというのが、史的唯物論の主張である。しかしながら、さまざまな出来事のカテゴリーのあいだの無限に多様な変化を見れば、こうした主張は現実の系列を早まって独断的に切り取ったものであるとしてよいであろう。（1977:247ff.）

両利害から前者が真の利害であるという「選択」がなされた（なされたにすぎない）のであるが、したがって、「物質的利害」が真の「利害」だというのは一つの「仮説」であるのであるが、その仮説性を退けて真理を提示しているのだという格好になっているのである。

ジンメルによるなら、ここには一つの「誤謬推理」が在る、あるいは「誤謬推理」の結果として史的唯物論が真なる理論として提示されている。こう説明されている。

或る意味ではたしかに史的唯物論はまったく実在論的な本質のものである。というのは、それは自らあらゆる「イデオロギー的」歴史考察——人間の自由あるいは幸福、個人あるいは種族の純化、宗教的理想あるいは生活の合理化、弁証法的過程あるいは道徳的世界秩序といった一定の「理念」を事象の原動力とするような歴史考察——に対する絶対的対立

者であると主張するからである。個々の事実を心理的または自然的な法則性によって次の事実へと変化させるあらゆる因果性は、この形而上学にとっては、たんなる現象の内部の、したがって本来の実在性には適さない外的な連関にしかすぎない。いかなる現象的事実もそれ自体で、あの理念という究極の実在にさかのぼるのであり、この理念が存在の総体を貫いて流れ、そしてこの総体を、それ自体としては無力な因果性とは異なる手綱によって導くのである。[／]ところでこのような関係については、史的唯物論にしたがえば、まさにその正反対が正しいことになる。……理念[Idee]を因果性と混同するこのような幻想を、史的唯物論は直接に作用する原因の暴露によって置き換えようとする。イデオロギーは結果を原因ととり違え、真の出来事のもっとも外面的な現象でしかありえないものを原因と見なす。たとえば、もしも歴史が本当に自由の実現の増大であるとすれば、それは、事実の経過がそこに至るその時々^の成果か、あるいは事実の経過を総括する概念かにすぎないであろう。ところが、この過程そのものこそ、はるかにはっきりとした諸力の結果なのである。[／]さて、史的唯物論が実際にいくつかの形而上学的誤謬を、しかもとりわけ一見精密ですらある事実系列の叙述に浸透している致命的な誤謬を受け入れると、ここでもまたその有意義な原理はふたたび人を誤らすものをあれこれもち込むこととなった。^{エンディテート}実在として、形而上学的エネルギーとしての理念に歴史への働きかけが認められないことによっても、まだ理念が心理的な出来事としての作用をもつことが排除されたわけではないし、また、具体的に作用する原動力が唯物論的＝経済的なものでなければならないという結論がそこから引き出されてくるわけでもない。[／]神の国は歴史の実在的な[real]究極目標としては幻影であるかもしれない。しかし、だからこそ人間の意識における宗教的理念[Idee]としてそれはきわめて実在的な[reale]作用を及ぼしたのだということもありうる。

[／]史的唯物論は、歴史の推進力としての形而上学的理念に対する単一的＝自然的な過程の単一的＝自然的な原因という対立を、原動力としての理念的な関心に[ideale Interessen]対する歴史の原動力としての物質的な[materielle]利害という別の対立とすり替える。それゆえ、唯一の活動的で決定的な歴史的出来事をもつばら経済に制限することは、^{クワテルニオ・テルミノールム}四個概念の虚偽 [quaternio terminorum]に起因する。つまり、歴史的な理解を経験的に具体的な原因に原理的に制限することからただちに後者を一定の個別的な利害領域 [=物質的な利害]に制限することを導き出す誤謬推理に起因するのである。それは、第一の場合に除外されるものは第二の場合に除外されるものと「理念[Idee]」という名辞は共有しているが、前者では形而上学的＝抽象的な意味を、後者では心理的＝具体的な意味をもっているからにほかならない。(1977:262f.)

ジンメルによるならすなわち史的唯物論は、「観念的利害」の歴史駆動性を批判するのに、その批判を、経験的見地から（ここでは名指されていないが）ヘーゲル的な「(絶対的) 理念」の展開（「自由」という「理念」の展開）として「歴史」を把握する形而上学（「イデオロギー」）の批判として行なっているにすぎない、そこでは「形而上学的」な意味での「理念」と（意識事態としての、言ってみればデカルト＝ロック的な意味での）「観念」とを混同するという誤謬推理が前提となっているのである。ジンメルによるなら、それがそもそも「推理」によるものではないとしたら（という含みが在るのだが）、「物質的利害」のみを、その实在反映性として有意化し、そういうものとして、つまり、基底に在る「实在」（これも意識つまり経験を超越したものである）の自己展開性の反映として「物質的利害」に歴史的駆動力を認める、それ自身一つの「形而上学」である。

この点は後では我々も問題としていくが、我々としてとりあえずは、ここから「精神的（理念的）利害（関心）」が確保されればよい。ちなみに、ジンメルは「ideell な利害」ではなく「ideal な利害」と記述しているが — ここには、学問論的な用語法として“ideell”を自身の学理念を語るために別様に使用するということが在る、とみなしえる — 、これ（この相違）は単なる用語法の相違であって、概念的にはウェーバーと同じ事態を取り出していると了解して構わない。ウェーバーは（実は）用語にはそれほど拘っておらず、自身、以下のように、「物質的」との対比で「ideal」という表現を使用している。⁷

この種のどちらかといえば「利己的」な利害に、多種多様な、純然たる理想主義的[idealen] 価値が混入し、結合し、前者を抑制したり偏倚させたりするばあいがある、ということはしばらくおくとして、なによりもまず想起しなければならないのは、われわれが「農業の利害」というとき、通例、農業主自身がそのときどきにかれらの「利害」を関係づけている、物質的また理想的な[idealen] 価値……。」(1998:153)

ちなみに、これに続けて、

……のみではなく、それとならんで、われわれが農業を関係づけることのできる、部分的には〔農業主自身のそれとは〕まったく異質な価値理念をも考えている、ということであ

⁷ Helle, H. J. [2001]は、ジンメル研究書であるが、ウェーバーにも触れている。おそらくそのウェーバーに即して「ideell な利害」「物質的利害」について語っているが（というのも、ジンメル自身では前者は“ideal な利害”と表記されているからである）、（本書はドイツ語・英語併記のかたちを採っているが）前者の英訳として“ideal interests”とともに“idealist interests”と表記している(108f.)。

る。——たとえば、……人口政策的な利害関心、とくに多大な農村人口にかんする利害関心が挙げられようが、これは、「国家」の権力政策的あるいは国内政策的な利害関心に由来するばあいもあろうし、あるいは、それ以外の、互いに異なる種類の理念的な[ideellen]利害関心、たとえば、多大な農村人口が一国の文化特性に与えると予想される影響にたいする利害関心、から導き出されるばあいもあろう。(154)

と述べられているが、ここでの「理念的(ideell)」の用法は — これをウェーバーは「理念型」と言う場合と同種と考えているのだが⁸ — ジンメル⁹の用法と同じであると言っている。すなわち、ウェーバーはここでは、個々人（「農業主」）が心のうちにそれぞれ抱く「関心」、それは心のうちに（心的実在として）実際に存在しているものであるのに対して、「われわれ」すなわち研究者（「専門家」）が（それには外的に）設定する「関心」を表わすのに「ideell」という用語を用いているのである。

ここで我々が「心のうちに……」と説明したところを、ウェーバー自身は、

まず、われわれは、「農業の利害」を、個別に経済に携わる個々人が、自分たちの利害について抱いている、経験的に確認できる多少とも明確な主観的観念[Vorsetellungen]として捉える。(152)

と表現している。すなわち心的＝経験的実在である。⁹ そして、こういう実在として「ideellな利害」も（心の内に）存在するのである。

⁸ 「理念型」の原語は言うまでもなく“Idealtypus”であるが、ここでの用語法に従えば、これはむしろ“ideeller Typus”とすべきであったとも思う。

⁹ これに対して「われわれ」研究者が設定する「ideellな Interesse」も、対象に対しては外的なものであるが、当の「われわれ」にとってはそれ自身の心に内にあるものである。さて、その場合、対象である「農業主（個々人）」がみずから（準-研究的に）「われわれ」的視点をもつ場合、その「ideell」なものはどうなるのか。その場合は、（ここで言う）「ideal」なものと同じになるのか。そうではないとも考えられる。なぜなら、その場合「農業主」は（厳密には、自身、傍観的に観察するのではなく、（通常義で）「我々農業主」の観点に立つ場合）個人の立場を超えて「農業者」一般（あるいは農業者「階級」）として「利害関心」をもつことになっているからである。—— このように考えてくると、ここで現象学（等）「哲学」に関わってきて欲しくなる。

ちなみにフッサールに“ideell / reell”という対用法が在る。ともに心的事態を指すものであるが、その心が実在であるようにその事態は一つの実在である。しかし、それは（通常義での）「実在」（それが彼では“real”と表現されるのだが）とは異なる。フッサールはそして、その心的事態についてこの区別を行なっているのである。もちろん、彼は、「実（有）的」とも邦訳される後者を（「ヒュレー」として）独自の実在性として確保し、それをいわば材料とする（彼の意味での）「理念的存在者」（「ノエマ」）の存在様態を“ideell”と表わしているのだが、我々はここで、これを転用したくもなる。

しかしながら次に、「史的唯物論」とは逆に「観念的利害」の歴史駆動性を認めるとして、それは、「史的唯物論」が否定し、ジンメルは逆に認めるところの単なる「イデオロギー」＝「思想」、厳密に言って、それへの「関心」にすぎないのか。そうであるなら、それとそもそも「利害」ということとはどう関係するのか。であるから訳者はここで「ideell な Interesse」を「理念的な関心」と訳出しているのだが、それでは端的に「関心」でだけあって、そうであるなら（固有の）「利害」性が排除されることになるのではなかろうか。この点、ヒンツェの場合そう単純でないようにも思われるが、全般に、「利害」は「物質的利害」に限定され、それと「理念」＝「思想」との関係を問うものというかたちで「転轍手テーゼ」は理解されているのである。

四 T・パーソンズの場合

このようにして、再び当初の「理念と利害」という問題性に戻ってきたのでもあるが、たとえばウェーバーの或る論稿の邦訳で、訳註として、上記「転轍手テーゼ」を提示して、

「理念」(Idee)と「利害」(Interesse)の相互関連によって人間行為が方向づけられるというテーマ……人は案外気づかずにいるかもしれないが、このウェーバーの行為論の基本主張はそのままパーソンズの行為の一般理論に引き継がれて、「利害」は「動機指向」(motivational orientation)、「理念」は「価値指向」(value-orientation)といいかえられている。(1979:467)

と、社会学史的関連づけがなされている。我々としてはここで社会学史的問題に深入りするつもりはないが、好便なので、当の「ideell な Interesse」に関わって少しくパーソンズ的なウェーバー理解に触れておきたい。

上記の Trevino 論文のまさしく「理念と利害」というタイトルを与えられた一節で次のように述べられている。

諸理念は、機能主義の初期の時期から、社会的諸欲求(needs)と等置されている。たとえば Werner Stark が諸理念の歴史に関するその有名な論稿において、以下のことを我々に想起させている。すなわち、デュルケムに拠るなら／「社会が機能できるとするなら、すなわち、社会の成員の間で効果的なコミュニケーション・協同が存在できるとするなら、思想

に関する一定の共通諸カテゴリー [すなわち諸理念] が明らかに絶対的に必要である。．．．
従って、一定の共通諸理念への社会的欲求が存在する。そして、この欲求は社会的生活そのものによって供給される。」／さらに、機能主義的分析においては、諸理念と諸欲求は存在論的に関係している。／「諸理念、その起源そしてその複雑性の理解に関する限り、[機能主義は] それらを制度の比喩として取り扱う傾向に在る。．．． それらは、満たすべき機能を果たす部分、機能を遂行する義務の部分をもっているからである。」／同様に、諸利害は — 物質的諸利害も観念的諸利害も — それらもまた、概念的に欲求として同定される。(10) ウェーバーの社会学では……。いずれにしても、観念的諸利害は、諸価値の組によって社会的行為を含み、これらの諸価値は一定の欲求を生み出す。(331) (ちなみに、後註(10)で付されたのが、上に引用したウィギンズの言である。)

Trevino は続いて、

冒頭の「転轍手テーゼ」を提示して、

ここでウェーバーは、諸利害を社会的行為の行為者 (agency) として、諸理念を社会的行為の構造として働く (serve)、と暗示していると思われる。(332)

と述べた後、

ウェーバーに従って、そして、したがってパーソンズ的機能主義を再解釈しながら、私は、一定の諸理念を代理する (stand for) 諸集団に言及するのに、それらが諸利害を構造化するものなので「社会的担い手 (carriers)」というタームを用いたい。(332)

として、パーソンズ主義的と言っていいのだが、その「再解釈」を提示していく。我々としては、ここで、デュルケムーウェーバーパーソンズが「機能主義」という線で同一の発想を採ると位置づけられており、そのなかで当の「ideell な Interesse」が「社会的欲求」として捉えられているのを確認できればいい。

よく語られるところであるが、パーソンズ (およびデュルケム) は「功利主義」を批判するという基本志向をもつ。すなわちパーソンズ (等) では、功利主義的な人間観に対して、(そうした「利己的」利害 — 場合によっては、これとして「物質的利害」が捉えられてもいるのであるが — を追求する人間という見方に対して、)「社会」の「統合」(そのもの)を志向

する人間が、そしてその「利害（関心）」として「ideellな Interesse」（＝「社会的欲求」）が措定されているのである。

先程の訳者註を見て欲しいのだが、これが、すなわち「価値-志向」として、「（物質的関心の）「動機-志向」に對置されているのである。「功利主義的」人間がもつようないわば純粹に個人的な「動機-志向」に對して「価値-志向」が、その「価値」の（「社会化」による）「内面化」を通していわば内的にそれを統制するという訳である。しかし、この「価値」は、「共通価値」であるとしても、それへの志向がそれだけで「統合」をもたらす訳ではない。ヒンツェの場合は、「価値」を道徳的価値に特化するかたちで、ストレートに道徳による統制が語られているのだが、パーソンズの場合は、そう単純ではない。彼は、さらに、いわば勝義での「道徳」を語っている。「価値」の内容としていわば「統合」そのもの、あるいは「統合」志向そのもの（の価値）を「道徳」として語ってもいる。すなわち、「価値志向」（それ自身）の三様式を提示し、そしてそのうちの第三の「評価的志向」のさらに三類型の一つとして「道徳的志向」を位置づけている。その内容として「規範それ自体への尊敬」という（カント的意味での）義務論的な道徳観が示されているが、その「規範」は内容的には「統合」適合的な規範に限定されるものあろう。（cf. 1974b）

五 J・コーエン達のパーソンズ批判

しかしながら我々は、こうしたパーソンズ的な（いわば「統合」定位的な）社会観のうちにウェーバーの「転轍手テーゼ」を位置づけることは誤りだと考える。少なくともこの「テーゼ」提示においてウェーバーが関心をもっているのは（近代）資本主義的精神（の成立）であって、勝義に社会学的なテーマである「いかにして社会は可能か」ではない。この関心の相違が基底的にはあって、それが（我々のテーマである）「ideellな Interesse」の理解を誤らせているとも考えられる。

この誤解は、「ウェーバーのパーソンズ化」だと言っているのであるが、それを批判してJ・コーエン達は「ウェーバーを脱パーソンズ化する」という視点で、別様の「ideellな利害」理解を追究している。この観点からの主張に焦点を当てて引用するが、以下のように説かれている。

ウェーバーは、宗教倫理が従われるのは単純にそれが絶対的価値あるいは規範であるからであるとは論じなかった。多くのケースにおいて、それは第一に自己-利益の達成への手段

を提供するゆえに従われている。最良の例を引用するなら、ウェーバーは（そして、ウェーバーを解釈するなかで時としてパーソンズも； see 1949:520, 572）、救済(salvation)への欲求(desire)を、諸個人が宗教システムから採用する規範あるいは価値としてではなく、基底的な人間の欲求(need)あるいは「観念的(ideal)利害」として解釈する。プロテスタント倫理においては、救済の確証への欲求が、宗教的同調への第一の動機づけであり、そしてそれは「他のあらゆる利害を背景へと退ける」(see Weber, 1958:110, 112)ものであった。この動機は自己-利害の範疇に属する。……後のエッセイでウェーバーは（1946:312-7）、宗教的同調の追加的理由として教会規範・制裁に言及している。というのは、同調は、聖餐式(the Lord's Supper)への入場許可(admittance)に必要とされるので、「生活の宗教的統制」は救済の純粋な追求を補完し、かくて、プロテスタント倫理への服従の規範的動機を追加するからである。しかしながら、至る所で、宗教に関するウェーバーの仕事は、儀式的指令・宗教法への同調へと動機づけるものとしての社会規範よりも、聖なる制裁と観念的利害を強調した。非特権的・抑圧された階級の救済探究(soterial quest)に含まれる宗教的動機、自分たちの地位(rank)を正当化する手段への特権的階級の探究（1946:271, 276-7）、苦しみ(suffering)と不運の説明（1946:274-5; 1968:518-29）、そして、自分たちの力の統制あるいは聖なる報復(retribution)の回避のために神と精霊(spirits)が満足している状態を保とうという欲求(need)（1968:408-9, 415-6, 422, 428-9, 432, 437, 520-1, 633）を議論するなかで、ウェーバーはこれらの動機に、「宗教的欲求」「内的な利害-状況」「合理的な宗教的プラグマティズム」(e. g., 1946:270, 286)として言及している。これらの観念的利害は、社会的命令それ自体としてよりも、第一には自己-利害から追求される所与の人的欲求として扱われている。宗教的行為の目標は宗教的指令のシステムそのものによって提供されるのではないので、かかる指令は、パーソンズが言うようには人間行為の究極の目標ではありえない。（1975(a):235）

「転轍手テーゼ」が提示されたコンテキストそのものがそうなのであるが、コーエン達は、「宗教」的コンテキストで、その核心に在る「救済欲求」として「ideellな利害(関心)」を取り上げ、かつそれを「自己-利害」的なものだとしている。「自己-利害」であるということは、およそ「道德」とは、(したがってまた「社会統合」とは)むしろ対立するものである。

この論稿にはパーソンズの反論が在る。そのなかで彼は、「理念」（というか、それが提示する「世界像」）について、Thomas, W. I. の線で、それ自身は「状況の定義」であると理解しつつ、

しかしながら、行為にとっては、この意味での状況の定義は、それだけでは、この状況定義の含意を植え付けようという試みへと行為者を動機づけない。動機を-植え付けるという問題(motivational-implementation problem)を解決するためには行為の複合体の付加的要素が考慮に入れられなければならない。……カルヴィニズムに源を發する特定の組の宗教的信念と並んで個人の救済への関心が存在しなければならないと強調することにおいて著者達は全く正しい。(1975:668)

と述べるが、しかし、ただちに続けて、

「本当に(really)」重要な諸利害はいわゆる「物質的利害」である、あるいは、それら諸利害は著者達が実践的(practicality)と呼ぶものの領域に属している、ということの意味させるために、このような「諸利害」といったタームが使用されるとき、一つの微妙で継続する傾向が存在している。しかしながら、ウェーバーの立場から明らかなのは、これは利害概念のあまりに制限された定式化であるということである。……/ここで、ウェーバーの政治社会学に関する私の見方についての簡単な言明が本質的である。……(668)

として、「政治社会学」に関するウェーバー理解の場面での反論へと論を展開させてしまっている。我々としてこの批判を引き取って言うなら、コーエン達は結局「物質的利害」を重視しているのであるとして(当の)「ideellなInteresse」ということの含意が検討されないままなのである。たしかに、「注意すべきように、idealな利害といった標題のもとに、彼[ウェーバー]は、宗教的救済、科学的研究を通した知識の成長、また多くの他のものを、非常に明瞭に含めている。」(668)とは述べているが、そのことが論究されてはいない。なにより、(通常)「ideellなInteresse」として第一に挙げられてくる「名誉」は無視されている。そして、上に示した「状況の定義」の論へと議論を展開させてしまっているのである。ここには、一先に挙げた「訳註」を参照して頂きたいが一「物質的利害」の方は「動機指向」(要素)として引き取られるのに対してそもそも「ideellな利害」の方は(「価値指向」であって)「動機づけ」としては考慮されていないということが在るのかもしれない。¹⁰

¹⁰ 『社会的行為の構造』第14章「マックス・ウェーバー<その一>」中の「付論・理念の役割について」という強く「転軸手テーゼ」に関わる論考において次のように述べられている。

ウェーバーは通常、世俗的と考えられている領域における行為の動機づけ[motivation]に対して、宗教的理念がどのように関連するかという点にその関心を集中している。……次に、これらのカルヴィニストは、救済への関心[interest in salvation]によってかなりな程度にまで動機づけられており、……これは、信徒

この反論に対してコーヘン達は、結論的部分のみを示すと、

このように、ウェーバーのピューリタンは「個人的有利(advantage)の考慮から独立に」行
為している、というパーソンズの主張はウェーバーに反している。(1975(b):671)

と再反論している。

このことは、「功利主義」批判の、その前提となっている当の「功利主義」そのものの理解
の不十分さ — それは学問の世界においてもかなり一般的であったのであるが — が根底に
在ると我々は解釈できるのだが、とりあえずそれは措くとして、「著者達が実践的と呼ぶも
の」に注目して欲しい。それは（「あるいは」で関連づけられているところから明瞭なのだが）
「物質的利害」と等置されてしまっている。

しかしながら、この「実践的」は必ずしも「物質的」と等置される必要はない。「利害」と
等置するとしても「利害」全般、すなわち「ideell な利害」を含むものとしてでなければなら
ない。実際、ウェーバー自身、「利害」を「実践的(pragmatisch)」のものとして見ている
のだが、それは「理論的」に対する意味である。ウェーバーは(英訳で)“religious pragmatism”
と語っているが、その場合もいわゆるプラグマティズムの「実用主義」という含意で語られ
ていると了解する必要は必ずしもない¹¹。ちなみに、ここで(いわゆる「プラグマティズム」

達が置かれている「^{シチュエーション}状況」、特に、その状況の一定の特徴に依存している。つまり、救済への関心がど
のような行為としてあらわれるかという点に絡めてみた場合の宗教的理念の構造に依存しているのである。
(1974a:97)

我々が確認してきたパーソンズのウェーバー理解が簡潔に示されているとも言えるのだが、我々の問題意識か
らは、ここに出てくる「動機づけ」に目が行く。二箇所出てくるが、第一は（「世俗的」「領域」における）
「物質的利害」に定位するものだと了解できる。これに対して、第二は、「救済への関心による」「動機づけ」
であって、そこでは「利害」はまさしく「救済」である。換言するなら我々は、この「救済」の利害関係的「動
機づけ」のその「動機」が上の「動機指向」と言われる場合のそれとは違うのではないのか、そうであるなら、
その、それ自身の解明も要るのではないのか、彼の体系構想全体に対して言うなら、「価値指向」のその動機
(づけ) 構造の解明が要るのではないのか、と注文したいのである。

¹¹ 内田芳明を踏まえて油井清光が『主意主義的行為理論』で次のように述べている。

「プラグマティッシュ」という語は、通常「実用的」と解されるが、ここでの意味はそうではない。内田
芳明によると、ウェーバーのいう「プラグマティッシュ」の語源は、ギリシャ語の「プラグマ」に由来
し、「人間の実践的行為と結びついた出来ごと」を意味する。(1995:238)

油井のこの書から引用したのは、ついでに「主意主義」という用語にコメントしておきたかったからでもあ
る。この書によるなら、

主意主義的行為理論 (voluntaristic action theory) とは、いうまでもなく、パーソンズ (Talcott

それ自身では関わってくるのだが、) カント的な“pragmatish”と“praktisch”との使い分けはなされていないと了解していいと思う。これであれば、後者の「(道徳的意味で) 実践的」に対して前者が「実用的」と訳し分けられるのが通例である。

しかしながら、事柄はそう単純でもない。ウェーバーは確かに「実用的」と訳出できるかたちで“pragmatisch”と語ってもいる。それは(「合理的」である場合は)「目的合理的」とも換言できるものであって、その場合、行為、あるいは一定の行為を命じる「価値」が「利害」実現のための手段としてみなされている。しかし同時に、ウェーバーは、たとえば、

あらゆる宗教的合理主義に固有な普遍的で秩序ある救済実践への関連づけ[*die allem religiösen Rationalismus eigene Einbeziehung in eine universelle kosmische Heilspragmatik*](1972:54)

とも語っている。それは必ずしも、その宗教において「物質的利害」が目的として追求されていると理解される必要はない。逆の「ideell な利害」が目的として追求されていてもそう言いうところである。

Parsons) の初期の大著である『社会的行為の構造』によって構築されたものである。……なかでも、パーソンズが注目したのは、デュルケームとウェーバーというヨーロッパ社会学における二人の巨人の社会学理論であった。(1) /パーソンズは、デュルケームを、実証主義的理論系譜から主意主義的理論への転轍手として位置づけ、ウェーバーをドイツ観念論から主意主義的理論への転轍手として位置づけた。(2) /主意主義的行為理論は、人間が単に自己のおかれた状況に規定された存在だけではなく、同時に価値理念に向かって努力する存在であることを重視する。また、野放しの自己利益の追求や欲望を、道徳や社会規範によって規制されるべきことを重視する。(15)

これを挙げておきたかったのは、『新社会学辞典』(有斐閣、1993年)項目「主意主義 voluntarism」(大野道邦)に(は)

一般的には、知性や思考よりも意志やそれに伴う感情を強調するという意味で主知主義に対立し、人間の自由意志による選択を強調するという点で決定論に対立する立場。(667)

と記述されていて、「主意主義」は一反「決定論」というのは措くとして一「主知主義」と対比するという一般的用法で説明されている。しかるに、上の油井の説明はこれとかなり異なっている。『辞典』は続けて「社会学では初期パーソンズの行為理論がこの立場をとる。」と記されているのだが、パーソンズの「主意主義」は明らかにこれと異なる。用語法にもっと気を配るべきだということであって、本稿は強くそれに拘っているのである。

ここで我々は、『現代倫理学事典』(弘文堂、2006年)項目「主知主義/主意主義 [英] intellectualism/voluntarism」(高橋久一郎)をも参照しているが、そこでは、神学系の議論 — それはそこで示されているように「实在論 vs. 反实在論」の議論にも繋がりをうのだが — と、いわば純倫理的議論(そこでは、何が正しい行為をもたらさうのか、たとえばソクラテスが説くように「知(恵)」か、たとえばカントが説くように「善き意志」か、ということがそれぞれ「主知主義」「主意主義」として主張されている)との両方が(明確には区別されずに)紹介されている。パーソンズの「主意主義」はいずれとも異なるものである。

これに（さらに）「功利主義」（批判）が絡んで来ると一層錯綜してもくる。たしかにウェーバー自身もたとえば次のように述べている。

とにかく、彼ら〔政治的官吏層〕はなににもまして、現世内的な功利的目的の彼岸にあるような、およそそうした非実用的な(unpraktischen)諸財の追求を究極において軽蔑した。
(1972:62)

ここでは、「功利的」＝「実用的」ということが含意されている。この「実用的(praktisch)」を（さらに）「実践的」と等置するなら、「精神的利害」を追究する「実践」ということの成立の余地が認めがたくなる。我々は、(用語法に関して) ウェーバーはそれほど厳格ではないと見ているが、ここで（逆に）、彼は“praktisch”と“pragmatisch”とを使い分けていると見ることもできるかもしれない。(或る種カントの用語法の逆で、) 前者が日常性に焦点を合わせて、したがって「物質的利害」追求的の（に近い）意味で使われている、したがってまた“unpraktisch”というのは非-日常的の、そして非-物質的の（に近い）意味で使用されているのに対して、後者において「理論的」の対極の「実践的」を意味させたいのかもしれない。

そうではあるのだが、いま、一般的理解を排して、いわば純語義的に理解するなら、「功利主義」は明らかに（行為においてその「帰結」を目的として追求する）「目的論」である。そして、19世紀を通じて、これが「義務論」に対置されてくるのもあるが、その際「目的」は「物質的利害」に限定される必要はない、なんであれ「利害」実現の「最大化」を目指すのが（「目的論」の一つとしての）「功利主義」であって、その「利害」が「物質的利害」に限定される必要はない。ベンサム等の快樂主義的功利主義の場合は、そう見なしても（とりあえずは）いいのであるが、功利主義＝快樂主義（的功利主義）であるのではない。であるから、古代倫理一般について、たとえばアリストテレスについて Crisp, R. が、

有徳的な選択を常にその個人の利益になると弁護することもできるであろう、とアリストテレスは思った。(2005)

と言うように、自己利益的行為の「有徳性」を語ることも可能なのである。我々の本筋に関連づけて言うなら、古代倫理的に、「ideellな Interesse」を目的とする（一種「功利主義」的な）「目的論」的道德観も可能なのである。

さてパーソンズは、しかし一般的理解で「功利主義」を理解して、その反功利主義的立場

でウェーバーの「利害」論を理解しようとするので「ideell な Interesse」の位置づけができないことになっているのだと理解することもできるのである。

しかしさらに込み入っている（込み入っていてパーソンズが理解できないでいる）のは、この「ideell な Interesse」が、（形式的に見るなら「功利主義」は非・利他主義であるとともに非・利己主義でもあるのだが、それを超えて）一つの私的「利害」として追求されている場合（上記のアリストテレスへの言及参照）¹²である。そして、ウェーバーも明らかに、そうした意味でも「ideell な Interesse」（追求）を理解している。であるから当然、そうした「利害」追求によって直ちに「社会統合」が実現されるということにはならないわけであって、パーソンズの図式からは「ideell な Interesse」は場所を失うことになるのである。

六 「ideell な Interesse」の諸形態

では、そもそも「ideell な Interesse」とは何か。どういう「利害」が「ideell な」利害として考えられているのか。「利害」概念は「財」と関係すると述べたが、「財」としては「救済財」に最も焦点が当てられているところからみて（も）、それは第一に「救済」である。この点は我々もすでに十分確認してきたところである。

しかしながら、そもそも「救済」とは何か。「救済財」の場合「救済」はもっぱら“*Heil*”であるが、ウェーバーは“*Erlösung*”（救済）という言葉も多用している。その場合は全般に「苦しみ」からの「救済」と考えられているようであるが、その「苦しみ」とは換言すれば諸「利害」の不充足状態とも規定しうる。そうだとするなら、「救済」とは一種メタ的な「利害の実現」（という利害）といったものだと考える。それを（宗教的に）「彼岸」におけるもの、あるいは神の手によるものと想定するなら、そこに特殊宗教（関与）的な一利害として「救済」が個別な一「利害」として、そして「彼岸」や「神」は「精神的」なものである。一つの個別な「精神的利害」として規定できなくもないが、しかし、ウェーバーは「救済」をそうした彼岸的・神 coming 出来事としてのみ考えてはいない。さらに、その彼岸的・神 coming 出来事に限定するとしても、その内容が様々であって、やはりメタ的に、様々な「利害」の実現と考えることが自然である。こうした問題性は以下の考察のなかで論じるとして、ここ

¹² 「有徳的」ということでその「選択」を「道徳的」と規定する場合、そこに「道徳的利己主義」という範疇が成立しうる。（これについては拙著『「道徳的である」・』参照。）しかし、その「道徳」は（まさしく「私的利害」志向的なものとして）パーソンズが重んじる「社会統合」に繋がるものではない。

では次のウェーバーの言だけを一例として引用しておく。

彼ら [消極的特権の所持者たち] に特有な要求は、苦悩 [苦しみ] からの救済 [Erlösung vom Leiden] である。彼らは、この救済要求を必ずしも宗教的形式において感じるとは限らない。例えば近代プロレタリアート階級がそうであった。さらにまた宗教的な形で救済要求が成立しても、それはさまざまな異なった方向をとることが可能である。(1976:141)

しかし、「救済」そのものではなく、(ピューリタニズム的な)「救済の確証」であれば、一種自己言及的な、つまり諸利害実現の確証という利害として、一つの個別的「利害」として、かつ、「確証」は(物的財とは独立した)意識の事柄であるので¹³、「精神的利害」として規定できるであろう。

端的に一個別「精神的利害」として了解しうるのは「名誉」(「身分的名誉」)であろう。これについては、上に「財」の一つとして挙げられているのを示したが、

「名誉」という特殊な社会的評価……(1954:226) / 身分的構成はつねに、……観念的および物質的な財貨もしくはチャンスの[ideeller und materieller Güter oder Chancen]]独占を伴っている。(232) / 身分的通婚に関していえば、娘を扶養するためにその身分に所属する潜在的な求婚者を独占しようとする家族の利害関心[Interesse]は……(233)

というかたちで「観念的(精神的)利害」の一つであることを暗示している。また、“Heilsehre”というかたちで多く「救済」に関係して語られてもいるが、「身分的名誉」(1954:226f.; 1972:94)として、それとは独立なものとしても語られている。これについてウェーバーは、いわば「集団」論的に、

身分状況 Ständische Lage というのは、……社会的名誉に関するシャーンズ [確率的な現実性] を意味する……。……これに対して、「階級状況」Klassenlage というのは、第一次的には経済に関連をもつ類型的な状況、つまり、一定の財産所有・あるいは欲求されてい

¹³ 唐突に言うことになるが、本稿(の元になった報告)を考えているとき、東京都の「市場移転問題」が世間で話題になっていて、そこで「安全」「安心」(の区別)が語られていた。「安全」とは(この場合「環境の良好さ」と換言できるが)一つの物理的事態であるが(それは、人々の「関心事」— 先の議論との関連で言うと、この「関心」状態は心的事態である — なのであるが)、「安心」はそれを意識している状態であって、論理的には(虚偽意識的に)実は「安全」でなくても可能な、したがって一つの独立した心的事態である。

る仕事の熟練・に制約された、生計および営利に関するシャーンスを指し……(1972:94f.)

というかたちで、「名誉」(すなわち「精神的利害」)を基本的属性とする「身分」、「経済」(すなわち「物質的利害」)を基本的属性とする「階級」という「用語法上の区別」(94)を行なっている。

次に、『学問としての政治』の二つの箇所注目したい。第一は、官僚制を問題とした部分におけるものであるが、

しかし「官僚」というものは、デマゴグとして強い影響力をもつ個性的な指導者には、わりと簡単にくっついてゆくものである。これは官僚の物質的・精神的[materiellen und ideellen]利害が、指導者の望む党勢の拡大と密接に結びついているからであるが、それとは別に、指導者のために働くということ自体が、精神的な意味でかなり大きな満足感を彼らに与える[ist an sich innerlich befriedigender]¹⁴からである。(1984:56)

と説かれている。ここでも「物質的利害」「精神的利害」というものを確認できるのであるが、「精神的利害」の内容を取り出そうとするここでの観点からは、「精神的な意味での満足感」であるからそもそも(精神的)「利害」なのであるが、(種別的に)「指導者のために働くということ自体」に注目されるべきである。これはここでは(官吏に)特定のなものではあるが、これを一般化して「働くこと」における「満足」という「利害」を措定することができる。

次の二つ目の箇所は、「現代」という時代の、「階級闘争」という状況に焦点を合わせたものであるが、或る程度は一般化できるものであろう。

人間団体に、正・当・な・暴・力・行・使という特殊な手段が握られているという事実、……／人は誰でも、目的が何であれ、^{ひとたび}一度この手段と結託するや——政治家はすべてそうしている——この手段特有の結果を引き渡されてしまう。信仰の闘士——宗教上の闘士や革命の闘士——の場合にはとくにそうである。論より証拠、ここで現代に例をとって説明してみよう。暴力によってこの地上に絶対的正義を打ち立てようとする者は、部下という人間「装置」を必要とする。そのためにはこの人間装置に、必要な内的・外的なプレミアム[inneren und

14 ちなみに、「名望家たちは、幹事や委員といった小つぼけな役職に就くことに精神的[ideell]な「生き甲斐」を感じているからである。」(56)という似た記述を行なっているが、そこではまさしく「ideell」と表記されている。

äußeren Prämien]——あの世またはこの世での報奨——を約束しなければならない。……
内的なプレミアムとは、現代の階級闘争という条件下では、憎悪[Haßes]と復讐欲
[Rachsucht]、とりわけ怨恨[Ressentiments]と似而非倫理的な独善欲の満足
[Befriedigung]、つまり敵を誹謗し異端者扱いしたいという彼らの欲求を[Bedürfnisses]
満足させることである。一方、外的なプレミアムとは冒険・勝利・戦利品・権力・俸禄で
ある。指導者が成功するかどうかは、……従って指導者自身の動機ではなく、この装置の
動機[Motiven]に、いいかえれば……部下に、上に述べたようなプレミアムを永続的に賦与
する[gewährt]ことができるかどうかにかかっている。[/] 指導者がこのような活動の条
件下で実際に何を達成することができるかは、彼の一存でいかず、その部下の倫理的にま
ったく卑俗な[ethisch überwiegend gemeinen]行為動機によって最初から決まってしまう
ている。部下の動機は、指導者の人柄と仕事に対する誠実な信頼[Glaube]が、少なくとも
仲間の一部を——大部分を、ということもこの地上ではまずありえない——鼓舞するかぎ
りにおいて、セーブできるに過ぎない。しかもこの信頼は、それが主観的に誠実であって
も、たいていは復讐・権力・戦利品・俸禄などに対する欲望の倫理的な「正当化」に過ぎ
ない。(97-9)

もう言うまでもないであろうが、ここで「内的なプレミアム」と述べられているものが換言
すれば「精神的利害」である。ただし、「プレミアム」¹⁵とは、—「あの世……での報奨」と
は換言すれば「救済」であって、あるいは精確化して、中期（まで）では実はピューリタニ
ズム特化的な「救いの確証」が（「精神的利害」として）重視されていたのだが、（来世信仰
を核とする）宗教全般のその当の「救済」（そのもの）として、これは一般的なものであろう
—（「利害」と同義である）「報酬」の特別追加的部分というニュアンスをもつ。その限りで
は一般性をもたないかもしれないが、少なくとも古代ユダヤなどについてもこれは当てはま

15 この言葉は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』においても各所で用いられている。或る箇
所では

要するに、根本的な相違点は、宗教的根底をもつ倫理が、それによって生まれた生活態度に対して一定の、
しかもその信仰が生命を保っている間はきわめて強力な心理的刺激[Prämien]（経済的な性格をもたない）
を与えるのに反して、アルベルティに見られるような単なる処世術はそうした力をもっていない、というこ
となのだ。(1989:60f.)

ここでは、宗教(倫理) から見るなら内容的に中核に在るもの（「救い(救済)」）が（「利害」として）「刺激(プ
レミアム)」とされているが、いずれにしても、なんらかのもの（「利害」）に対して、それに対しては「追加
的」という意味が表わされている。

るものであろう。あるいはまた、このテキストが書かれた「後期」には強くニーチェに影響されたとも解釈されており (cf. 山之内[1993])、「(精神的) 利害」というものへの見方がいわばペシミスティックになっているのかもしれない。

ウェーバーの多用する概念の一つに「品位(Würde)」が在る。これも一つの「精神的利害」であると見ることもできる。これについても以下で検討することになる。ちなみに、[1954]の或る箇所「国王は自己の尊厳[Würde]のために……」という言い廻しを見ることができる(260)。この「……のために(im Interesse ……)」— この言い廻しは頻出しているのだが — の「……」に入ってくるものは、すべて「利害」の具体例であるとみなしうるであろうか。

しかしながら、我々が最も着目したいのは、簡単に纏めて言うなら“意味志向充足”といった「利害」である。Carter, M. [2003]は、シュルプターを参考にして、「物質的・精神的利害」の定義において、後者の“Overarching quest”内容として端的に“search for meaning”を挙げて(さらに、その「第一」として“deliverance (救済)”を挙げて) いる(50)¹⁶。これについては『宗教社会学』における記述が重視されるべきだと考える。そこでたとえば次のように説かれている。

預言者的啓示の意味は……次のようなものである。すなわちそれは、一つの統一的な生の
視点が、意識的に統一され意味づけられた[sinnhafte]生への態度を通して獲得されること
である。生と世界、社会的事象と宇宙的事象、これらは預言者にとって体系的に統一され
た一定の「意味」をもつのである。したがって人間に救い[Heil]がもたらされるためには、
彼の行動はこの「意味」に定位されねばならず、またこの「意味」への関係を通じて統
一的かつ有意義になされなければならない。[／]かかる「意味」の構造はこのう
えもなく多様なものでありうるし、またこの「意味」自身は、論理的には異質とみえるさ
まざまな動機を一つの統一へと鍛え上げるものであってもいい。というのも、論理的な首

¹⁶ Carter のこの論稿は、ウェーバーの「利害」概念について「未調査に留まっている(unexplored)」(4)として、それに拘って自前の「調査」として一定の整理を行っており、その際シュルプターから「アイデア」(50)を借用して、「精神的利害」に関するこの規定を提示しているのだが、シュルプターそのものにはこのテーマは発見できなかった。シュルプター自身が述べているところを、他所への参考になるものとして少し広めに引用しておく。「転轍手テーゼ」を挙げた後、次のように述べられている。

……。その場合まず重要なのは、物質的な利害関心ないし利害関心状況と理念的な利害関心ないし利害関心状況を区別することである。前者は、無事、健康および長寿といった人間の「幸福」にあたり、後者は人間の「救済」に該当する。この区別に外的苦難と内的苦難の区別が結びついている。たんに意味を創り出し解釈を創り出すだけでなく、意味を必要とし解釈を必要とする存在としての人間は、いわば二重の苦況におかれている。……／物質的および理念的な利害関心、つまり幸福と救済の理念は……。」(1987:43f.)

尾一貫性ではなくて、実践上の評価こそが、なによりもこのような構想[Konzeption]の全体を支配するからである。この構想全体が常に意味する[bedeutet]のは……あらゆる生の表現の体系化の試み、つまり実践的な行動を一つの生活態度へと統括する試みであって、その際この生活態度がそれぞれの場合に応じてどのような外観を示すかにはかかわりがないのである。／さらにこの「意味」は、一つの「宇宙」という重要な宗教的概念を常に包含している。そして今やこの「宇宙」は、なんらかの仕方で、「意味深く」秩序づけられた全体を形成すべきものとして要求され、またその「宇宙」における個々の現象も、このような要請にもとづいて測られ評価される。それゆえ、内的な[inneren]生活態度と世界に対する外的な[äußeren]関係におけるこのうえもなくきびしい緊張は、いずれもこうした宗教的要請にもとづいて一つの意味深い全体として把握された世界と、経験的な[empirischen]現実[Realitäten]との衝突から生ずるのである。……／古来、あらゆる形而上学の究極的な間はこう問われてきた。もしも、全体としての世界と生とがとくに一つの「意味」をもつべきであるとすれば、いったいそれはいかなる「意味」でありうるか、そして世界はこの「意味」にふさわしくあるためにはいったいどのように見られねばならないか、と。(1976:80-82)¹⁷

七 「意味問題」

我々は、「意味」は「精神的利害」あるいは「利害」全般のなかで特有の位置を占めると考える。「理念と利害」の問題を再考することにもなるのだが、「理念」との関連で「意味」は特有の位置を占めていると考えられる。その解明が本稿の主課題でもある。では、そもそも「意味」はどのようにして問題とされているのか。

まず「欲求」という観点から考えてみたい。いま、その具体例として、「物質的」なものとして「食欲（栄養摂取欲）」、「精神的」なものとして「名誉欲」を取り上げてみる。これらは「欲求」として一次的なもののみならず、換言するならば、それ自身は「理念」から独立に存在しうるものである。しかし次に、その「欲求」が引き起こす「行為」という観点から見ると、「食欲充足」行為、「名誉（心）充足」行為という一般的なものは実は存在しないのであって、そこから言うなら特定化されて、前者に関してはたとえば「米を食べる」と

¹⁷ 「意味」（志向）を一つの「（精神的）利害」として規定することには異論も在りえようが、これについては拙著『「道徳的である」・・・』を参照して頂きたい。

いう行為、後者に関しては、「名誉」が「世間から賞讃を受けている状態」であるとして、その賞讃を与えられる種類の行為（たとえば戦場における勇気の発揮）が為される。そして、「理念」が（比喩的に言って「軌道」を設定するかたちで）何が「食欲充足」「名誉欲充足」となるのかという特定化を指示するのである。¹⁸

では意味志向、すなわち「意味欲」の場合はどうか。行為という観点からみるなら、同様に、どのような行為がその欲求の充足となるのかを「理念」が指示するという関係に在る。しかしながら「意味」欲、あるいはそもそも「意味」は一次的なものだろうか。そうではなくて、（一次的な欲求の充足の）行為、あるいは諸行為（全体＝「生活形態」）の、かつ類型化的な統一性に対して、それを前提としてそれにいわば付加的に与えられるものである。その意味で「意味欲」はいわば二次的である。行為がいわばバラバラであるときは、それでは意味付与不可能であって「意味」の方が統一性を指示してくるという側面は在る。上に引用したウェーバーの言はそれを述べている。しかしまた、その場合でも、その個々の行為は先行して存在するし、予め諸行為間に統一性が在る場合は、それに対してそのまま「意味」が付与されるということにもなる。

ウェーバーが「宗教」を問題にするとき取り分けて問題としたのは、「生活」における「苦しみ」である。「利害」ということで言うなら、それが実現されていないという状況である。さまざまな「利害」が在るとして、「意味」という「利害」は、それらと並ぶ一つの「利害」というのではなく、諸「利害」が実現されていないという事態、それがすなわち「苦しみ」であるのだが、— 上に「二次的」と言ったが — それとの関係で二次的に発生してくるものであろう。ウェーバーは「利害状況(Interessenlage)」ということも言っているが、それを「利害が実現・非実現である」という状況として理解して、そうした「状況」と「理念」と

18 「食欲充足」という「利害」を（食欲そのものを統制するのではなく）特定化する「理念」などというのはおかしいのでないかと思わせるかもしれないが、先に訳註を挙げた論稿のまさにその箇所でもウェーバーは、「貨幣政策」を論じるなかで次のように述べている。

……。この立場に立つ論者は、正当につきのように論をすすめるであろう。すなわち、われわれがうまく「制御する(beherrschen)」ことができるのは管理貨幣のみであって、流通貨幣ではない、と。それゆえに、貨幣管理、なかんずく任意の分量と任意の種類だけいつでも安くつくれる紙幣こそ、実質的に合理的な——いづれかの——観点からしてつくられるべき特定手段、貨幣一般である、とされる。この推論——経済管理の「理念[Ideen]」ではなくして個々人の「利害[Interessen]」が現在もまた将来も世界を支配するであろう⁽¹⁾、という事実に対比して考えるとき、この主張の価値にはもちろん限界がある——は形式論理的には的確である。しかしながら……(1979:467)

「理念」として、このような、「物質的利害」のその在り方を統制する、それ自身「物質的」とも言いうる「理念」も考えられているのである。これは、たとえばヒンツェのようないわば道徳主義的な「理念」理解を排するものでもあろう。

の関係が問題とされている、と了解することも可能である。

ウェーバーは、その「状況」の有意味化として「理念」(内容) = 「世界像」を捉えようとしている。そして特に問題とされるのは、「利害の非実現状態」、それはすなわち「苦しみ」(状態)であるのだが、「理念」 = 「世界像」は(その中核において) なによりもその「苦しみ」の有意味化態として把握されている。すなわち「神義論(弁神論)(Theodizee)」である。厳密に言うなら「不幸の神義論」であって — あるいはさらに厳密に言って、「禍いの神義論」と「苦難の神義論」とであるが — ¹⁹、逆の幸福の場合として「幸福の神義論」が在るのであるが、ウェーバーがなによりも問題にするのは「不幸の神義論」である。

(しかしながら、そもそも「利害状況」をこのように解して「理念」を説明するとしても、「利害状況」そのものは、いわば「利害関心状況」でもあって、精確に言うなら、「苦しみ」状態 — それは「利害」の非実現状態であるのだが — に対して、それを認識してそれ(あるいはその解消(すなわち「救済」))に「関心」をもっているという心理的事態を介して、その当の「苦しみ」の有意味化を図る、と言わなければならないであろう。)²⁰

しかしながら、この有意味化はそもそもウェーバーにおいてどのように語り出されているのであろうか。『宗教社会学』[1976]の次の箇所が重要であると考えられる。精確にフォローしたいので、少し長く引用する。必要が在るので引用を分けて記号を付す。

19 「神義論」については、横田理博 [2011] が詳しい。そこから以下(のみ)を引用しておく。

「神義論」を考えていく上でウェーバーにはいくつかの傾向(この「傾向」をウェーバーの欠点と見做しているわけではない)があった。第一に、同じく「現実の状況」の中でも、「幸福」よりも「苦難」の方にアクセントがあった……。第二に、苦難の弁明の営みではそれをマイナス要因から(「禍いの神義論」とプラス要因から(「苦難の神義論」[1972:45])説明する双方向的な視座があったが、(第一の傾向と関連して)幸福の弁明の営みにはそれをプラス要因から説明するいわゆる「幸福の神義論」[1972:41]という一方向的な視座しかなかった。……/ウェーバーに欠落していた……部分、すなわち、自分の幸福を何らかのマイナス要因からの帰結として説明するという営みに該当するのが、自分の幸福を自分の罪惡の帰結とみる神義論(自分が加害者となり誰かに被害を負わせていることによって自分の今の幸福があるという思想)である。(208) /なお、「幸福の神義論」と……「禍い(Unheil)の神義論」[Unheilstheodizee(178)]*とは、問題としている事態が「幸福」か「禍い」かという相違があるとしても、幸福の根拠にプラスの価値評価を与え不幸の根拠にマイナスの価値評価を与えるという点では一致している。一方、「禍いの神義論」と(その意義づけ・価値評価は逆転する)「苦難(Leiden)の神義論」(第二イザヤ書)とは、ともにネガティブな事態を問題化するものとして「不幸(Unglück)の神義論」[1972:47]と一括できる。(228)

*「禍い」ということは「救済(Heil)」の対極ということであるから“Unheil”ということになるのであるが、これは、「幸福の神義論」が支配層の「幸福」の事態を神によるいわば「加福=救済」と捉えつつ、被支配層の「不幸(苦しみ)の事態を神による(罪に対する処罰としての)「加害(Unheil)」と捉えるものである(cf. 208)。

²⁰ 大塚久雄は「経済的な利害状況、つまりわれわれが毎日続けている経済生活において生じてくるさまざまなことがら」(1966:207)というふうに、「経済的な」ものに即して、また「日常的」というまた別の観点を加えてであるが、いずれにしても「さまざまなことがら」と説明している。これは曖昧な言い廻しであるが、「利害状況」概念に含まれる多くの含意を表そうとすればこう言わざるをえないのかもしれない。

A：ここからユダヤの倫理的救済宗教性[Erlösungsreligiosität]²¹の地盤において、……一つの要素が大きな意義をもつこととなる。この要素とはすなわち怨恨 Ressentiment であり、最初にこれに注目したのがニーチェであった。／^{ルサンティマン}怨恨とは、ニーチェの意味するところによれば、消極的特権を賦与された者たちの宗教的倫理から生ずるその随伴現象 [Begleiterscheinung der religiösen Ethik der …]²²であって、彼らは——古来の信仰をまったく逆転して——この世の運命の不公平な配分は積極的特権所持者たちの罪や不正にもとづいているゆえに、遅かれ早かれこれに対して神の復讐が加えられるにちがいないとの確信をもって、このことを期待するのである。……／／かくしてユダヤ的宗教性は、^{カタ・エクソケーゼン}勝義における応報的宗教性[Vergeltungsreligiosität]となったのである。(144-6)

B：しかしながら、救済要求[Erlösungsbedürfnis]や神義論、あるいは一般に教团的宗教性といったものを、単に消極的特権階層という基盤のうえだけで考えたり、いわんやただ^{ルサンティマン}怨恨感情だけから生まれるものとするなら、……それは大きな誤りであろう。そのような考えは、原始キリスト教に関しては決して当たらないのである。たしかに、キリスト教の約束は他ならぬ精神的[geistig]および物質的に「貧しい人々」に向けられているという点はきわめて強調されるにもかかわらず、やはりそうした考えは適当ではない。……たしかに原始キリスト教の預言には、未来における運命の調整……、および神によってなされる復讐という二つの意味での「応報」の思想が、きわめて特殊な様相において含まれている。……しかしながら、今や新たな宗教的約束がもたらす諸帰結によって除去されるのが、他ならぬこの賤民族のことに強烈な怨恨感情なのである。(150f.)

C：この^{アノスミスティッシュ}現世否定的な愛の預言者にとっては、すなわち精神的にも物質的にも貧しい人々に向かって間近にせまった神の国の福音と悪霊の力からの解放とをもたらすこの人 [イエス] にとっては、「プロレタリア的本能⁽⁸⁷⁾」といったものはおよそ縁遠いのである。(151)

D：救済宗教や倫理的宗教性の成立には、消極的特権所持者の社会的状況とか、現実の生活状況のなかから生まれて来た市民階層の合理主義のほかに、いまひとつ別の源泉がある

21 ここで述べておおくが、本稿は“Erlösung”“Heil”をともに「救済」と訳出している。両者は、ウェーバー自身においてもとくに概念的に区別されていないと思う。実際、邦訳『宗教社会学』でも、両者はともに「救済」と訳出されている。「事項索引」項目「救済(Erlösung, Heil-)」(7)参照。

22 ここの「から生じる」というのは、— この「随伴」とも訳されている“supervenience”をも思わせるのだが — 避けた方がいいであろう。単純に「の」とでもすべきであろう。ニーチェにとっては、逆に、「怨恨」

ことを、まさにこの例は示している。すなわちそれは、純粹な知性主義、とくに精神の形而上学的要求であって、このような精神が倫理的ならびに宗教的諸問題に頭を突込むのは決して物質的な困窮に迫られてではなくて、むしろ世界を一つの意味深い宇宙^{コスモス}として捉え、その宇宙に対してみずからの立場を確立するという、自己の内的要請によってなのである。(152)

E：知識人が求める救済[Erlösung]はいつも「内面的困窮[innerer Not]」からの救済であり、したがってそれは、非特権階層に特有な外面的困窮からの救済に比べて、一面では生活からより遊離した、しかし他面ではいっそう原理的かつ体系的に把握された性格をもっている。知識人は、その決疑論を無限に推し進めつつさまざまな方途を探り、そこからみずからの生活態度に一つの一貫した「意味」を与えんとする。つまり彼自身との、人類との、そして宇宙との「統一」を見出さんとするのである。知識人とは、一つの「意味」-問題としての「世界」の構想的把握を完成するものである。[/] 知性主義が呪術への信仰を撃退し、かくして世界の諸事象が「非呪術化されて呪術的意味内容を失い、それらがただなお「存在」し「生起」するだけでそれ以上のなにもものをも「意味」しなくなるにつれ、世界と「生活態度」に対する要請は、これらが常に一つの全体として有意義にかつ「意味深く」秩序づけられるべきであるという方向に向かって、いっそう切実なものとなるであろう。(160)²³

から「宗教的倫理」が生じるのであるからである。ちなみに、次の[B]参照。

²³ この引用では突然に「知識人」というカテゴリーに着目することになるのだが、これは一つの解釈上のポイントとなるものである。したがって、これはそれ自身としてテーマ化されなければならないのだが、本稿では箇条書きで以下を述べるに留めておく。しかしまた、これは本論全体の補完ともなるものである。

1 「知識人」は端的には「哲学者」として「宗教」とは独立に存在するものとして位置づけられるのではなく、あくまで「宗教」との関わりをもって、したがって、その中核に在る「救済」志向にそれ自身も定位する存在である。

2 したがって（と我々は言いたいのだが）、それは単に「無意味」からの解放をめざすだけでなく、同時に「苦しみ」からの解放をめざすものでもある。

3 それは一方では、仏教史的用語で言う「小乗」的に、ひたすら自己の救済を求める存在である場合も在るが、他方では「大乘」的に、いわば系譜上「祭司」の機能を引き継いで、なによりも「消極的特権層」の「救済」を目指すものでもある。

4 そうした「知識人」が「積極的特権層」（出身）である場合、そこには（「幸福」であって）「苦しみ」が基本的に不在である。しかしその場合でも、「死」あるいは「病氣」（厳密に言って平均的なそれら）といった普遍的な事態を免れることはできない。

5 これに対して「消極的特権層」の場合は、それに独自の、したがって特殊的（あるいは個別的）な「苦しみ」をもつ。そして、なぜ「私（達）だけが苦しまなければならないのか」と意識する場合、そこにそうではない者（「積極的特権層」）への「怨恨」を伴うことにもなる。ここで「私（達）」が一つの集合体の一人として意識されるとき、そこに「階級憎悪」も生じてくることとなる。

6 この普遍的「苦しみ」と（「階級」的）特殊的「苦しみ」とは、一つにして論じることは不適切である。ウ

F：ここで、いわゆる世界宗教と呼ばれる諸宗教においてその担い手となり伝道者となった階層を簡潔にまとめてみるならば、……儒教では現世の秩序を保持する官僚、ヒンドゥ教では同じく現世秩序にあずかる呪術者、仏教では広く各地を遍歴する托鉢僧、イスラム教では世界を征服する軍人、ユダヤ教では遍歴する商人、そしてキリスト教では遍歴する職人徒弟、これらである。もちろん彼らのすべてが、それぞれの職業ないしは物質的「階級利害関係」の代弁者として、ただちにこれらの宗教の担い手ないし伝道者であったということではないが、それぞれの社会的境位ととくに結びつきやすいこれらの倫理または救済論の観念形態上の担い手として、かかる役割を果たしたのである。(168f.)

この(引用文の)主張について次節で逐次的に検討したいが、本節では、端的に[E]から読み取れる「意味志向」という「精神的利害」の存在を確認できればいい。

八 「意味志向」の位置

[C-E]を(それだけで)見るなら、ここでウェーバーは、「理念」の唯物論的見方を退けて、すなわち「プロレタリア的本能」に基づいて宗教的「理念」を理解する見方、およびニーチェ的な「怨恨」説をも退けて、「本能」を言うならいわば「意味追求的本能」(「形而上

エーバーの議論の骨子にもこの区別が在るはずである。

7 そうだとして、「理念」(「世界像」=「神義論」)を提示していくのが(「知識人」性をもった)「積極的特権層」の者であるとき、その場合は、いわば利他主義的に「消極的特権層」に定位した「理念」形成をしていくことにもなる。

8 しかしこれに関して、『序論』に一つの(通常)無視されている(であろう)次の記述が在る。

……こうなると、当然に、その告知と約束は救いを必要とする大衆に向けられるようになり、大衆とその利害関心が、「霊的司牧」の職業的な経営の中核に入りこんでくることになった。……苦難の責をおうべき原因がなんであるかを確定すること、つまり「罪」……の告白、それからどのような行為によってその苦難が取り除かれるかを助言すること、これがいまや呪術者や祭司らの典型的な仕事となった、こうして、呪術者や祭司の物質的なまた観念的な利害関心は、実際に、とりわけ平民的 plebejisch な諸動機にますます奉仕しうるものとなっていった[in den Dienst …treten]。(43f.)

俗物的な見方になるが、この「物質的な利害関心」の方は端的に“(救済)商売繁盛”といったものと了解できる。問題なのは「観念的な利害関心」の方である。これは、「呪術者や祭司ら」の彼ら自身としての「意味志向、その結果としての「世界像」であろうが、しかし同時に、それは、いわば「意図せざる結果」として機能上、「大衆」の「救済欲求」を満たすものとなる(であるから“商売繁盛”ともなる)とも理解すべきであろうか。——まさしく、その機能的関連づけがウェーバーが究明したところであるとも言うべきか。(たとえばヤスパース的に「限界状況」—これは普遍的状况である—論的に、「知識人」の世界像がそのまま大衆にも受け入れられていったということではないことにもなる。)

学的要求)を想定して、その「本能」の要求を満たすものとして「理念」— その場合、「理念」に基づいて提起される「世界像」は「合理性」をもつものであって、つまり「合理的な有意味化」を意味するのだが — を位置づけているように思われる。しかしながら、果たして(ウェーバー理解としても)それで十分なのであろうか。

そのような位置づけでは、「内面的困窮」は、いわば「意味」の欠如というそのこと自身となる。「救済」もそのような「意味欠如」態からの解放ということになる。[E]はあきらかにその含意を持っている。[D]ではこのことが「源泉」と語られているのであるが、しかし厳密に、それは「いまひとつ別の源泉」として語られている。ということは、この「別の」ではない「源泉」が在るということであって、それとしてウェーバーは「消極的特権所持者の社会的状況」「現実の生活状況のなかから生まれて来た市民階層の合理主義」の二つを挙げている。

まず後者であるが、ここで言われる「合理主義」は合理的有意味化を志向する「合理主義」のことではなく、それとの区別において「実践的(praktisch)合理主義」と他所では語られているものと了解できる。それは、[F]の「ユダヤ教では遍歴する商人、そしてキリスト教では遍歴する職人徒弟」と関わる場所であって、彼らの「実践的合理主義」と適合するかたちで — ネガティヴに言うなら、「呪術」という非合理性を伴う既存の信仰との不適合性の事態のもとで — 「理論的合理主義」(「知性主義」)の宗教的「理念」が、その社会層において受け入れられていったということ、冒頭のヒンツェも説いていた「対極的呼応」、一般的言い方では「選択的親和性(elective affinity)」を語るものでもある。すなわち、「不幸」な者(「消極的特権層」)そのものに、あるいはそれ全般に一對一的に対応して「不幸の神義論」(を核とする宗教)が存在するというわけではなく、(当初は)その「層」に限定されるとしても、そのなかの特定の者達によってその「理念」は受け入れられたのである。そして、「実践的合理主義」との「親和性」として一つの普遍化がなされてはいるが、「消極的特権層」全体のどの部分が受け入れていったのかということは(逆に端的に言って)歴史的な偶然性の事柄なのである。

しかしながら我々が問題としたいのは、「……ではあるが」という限定を付してではあるが繰り返す語られる「史的唯物論」的な見方、すなわち「階級的利害」(＝「物質的利害」)(状況)との「理念」の、この場合はそれとしては一義的な関係である。ウェーバーが言う「消極的特権所持者の社会的状況」とは、この「階級的利害」状況だと解しえる。換言するなら、「理念」は「プロレタリア的本能」と本質的に関係するということであるのだが、しかしながら、(さらに)それはどのように関係するのか。

この問題性について、まず、当の(批判されている)史的唯物論はどう考えているのか。

たとえばカウツキーは『キリスト教の起源』²⁴ で次のように述べている。

キリスト教団はもともとほとんどプロレタリア分子だけをふくみ、プロレタリアの組織だったことは一般に認められている。(1975:335)²⁵

ここで「プロレタリア分子」と言われているのは、(マルクス) 経済学的に厳密に規定された「労働者」という意味のものではなく、「人民大衆」(337)とも呼ばれているが、内容的に「貧しい者」「身分の低い者」(335)を意味する。ウェーバーのタームで言うなら「消極的特権層」である。そして、その基本性格として「苦しみ」(cf. 339)²⁶が在るのである。

そして、

さて、後代の宗派による類推と、今日まで残っている原始キリスト教的生活の最古の伝説の残滓の二つは、教団のプロレタリア的性格からおのずと期待できるような傾向を、明らかに示している。／そこでまず第一にみられるのが、富者にたいするすさまじい階級憎悪 [Klassenhaß] である。(339)

と、ニーチェのキリスト教像を想起させるような理解が示される。であるから「世界像」として、言ってみれば「未来における貧富関係の逆転、神による富者への処罰」(への世界展開)といったものが展開されるというのである。厳密に言うなら、ここに見られるのは、いわば富者からの貧者論である従来の「禍いの神義論」を克服して、それに代えて創造された「苦難の神義論」である。

カウツキーは、こうした「理念」をイエスそのものにも読み取っている(339f.)が、このことは、ウェーバー自身の記述を手がかりにして言う — もちろん彼自身は積極的には言わな

²⁴ これは、上記引用文中 ([C]) の訳註(87)で、「原始キリスト教団の形成も、いわゆる階級闘争的な性格の運動であったという……解釈」の事例として挙げられている(375)ものの一つである。

²⁵ 上の訳註でもう一つ挙げられているエンゲルス「原始キリスト教史によせて」(1894年)でも、「原始キリスト教の歴史は、近代の労働運動との注目すべき接点を提示する。後者と同じく、キリスト教は発生時には被圧迫者の運動であった。」(1971:445)と述べられている。

²⁶ 訳者は用語法に拘ってはいないと思われるが、— ここで他所にも関わって註記したいが — この日本語(それは訳聖からの引用“du aber leidest Pain”の翻訳だが)を我々は総括的な「受苦状態」を意味するものとして使用したい。これに対して「苦悩」というのは、それが意識されているという心的事態を指すニュアンスが強い。ウェーバーではもっぱら“Leiden”(および引用したCohenでは、おそらくその直訳であろうが“suffering”)が用いられている。この「苦悩」の場合も或る程度そうであるが、さらに「受難」と表記する場合、特定の宗教的な含意が出てくる。

いのであるが — ことも可能である。手がかりになるのは次の箇所である。

いかなる救済要求[Erlösungsbeduerfnis]も、それぞれが「困窮[Not]]」の表現であり、したがって社会的ないし経済的な抑圧状態[Gedrücktheit]は、当然ながら救済要求が成立する——唯一のではないとしても——一つのきわめて有力な源泉である。逆に社会のおよび経済的な積極的特権をもつ諸階層は、普段の状態にあつてことさらに救済要求をみずから感じることはほとんどない。(139f.)

であるから、「積極的特権層」は、そもそも「利害」が充足されていて、その不在（すなわち「苦しみ」）から二次的に生じてくる「意味」への欲求をもたないである。

だが、ウェーバーのイエス像の基本は、上記 [C] に見られるようにこれと異なる。その核心は「愛」である。言うまでもなくそれは、「憎悪」を克服したところに想定されているものである。

しかしながら、ニーチェは、一種総合的に、さらにこのイエスの愛の思想をも取り込んだものとしてキリスト教思想を規定する。それによるならキリスト教とは、「苦難」を（さらに言い換えて）「受難」として、それ自身を「価値」とみなし — つまり、ここで「価値転倒」がなされている — 、そこで（いわば「価値」体現者として、それを体現しえていない）富者を含めてすべての者に対する愛を（言うまでもなくこれをも「価値」として）説く思想である。

カウツキーが仮に「神義論」をも語るとするなら、それは（註で見た横田の神義論“分類”で言うなら）この「苦難の神義論」とは異なるものとしてであろう。それは、このニーチェ的含意は含まないものである。「苦しみ」の事態を階級間の抑圧-被抑圧関係に因るものとみなしつつ、その「苦しみ」そのものを有意味化することなく、その端的な（「憎悪」に基づく）貧富逆転=復讐の実現を、それについては神のいわば助力を頼りつつ説くものであろう。

逆に、これとの対比でニーチェにおけるキリスト教を正確に見るなら、それは、（実は、端的な）「怨恨（ルサンティマン）」の宗教であるのではなく、或る意味ではそれを克服して、この逆転を想像上で（つまり現実にはではなく、あくまで「価値転倒」において）図り、「怨恨」（そのもの）としては、そういう「価値転倒」思想を相手にも信じさせるというかたちでそれを晴らそうとするものである。ここには、「怨恨」をいわばストレートに晴らそうとするのではなく、意識内でそれを内攻化することが含まれる²⁷。ニーチェが告発したのは、そうした

²⁷ 英語では、“ressentiment” “resentment” の両方が用いられているが、区別するのであるなら、後者はこ

“内攻化”であり、「ルサンティマン」もこれに限定して語られてもいる。ちなみに初期ニーチェは（「論稿「ホメロスの競争」において）、“Groll”という言葉で（内攻しない状態の）「怨恨」について肯定的に見てもいる（1993:317ff.）。

こうしたニーチェ的キリスト教であるなら、（ウェーバーと同様に）唯物論もそれを否定するであろうか。そう単純ではないようにも思われる。というのは、カウツキーも、「彼らはすべて富者を激しく弾劾し、富者を強盗や窃盗と同列においている」（343）と述べた後、それを受けて「キリスト教団のきわだってプロレタリア的なこの性格をみるとき、この教団が共産主義的組織をめざして努力していたことは容易にわかる」（344）と、明らかに肯定的に「共産主義」を語っていて、そして、その富の共有の（個々人の動機としての）「愛」を評価していると理解可能であるからである。しかし、なぜ「プロレタリア的性格」から「……努力」が生じるのか説明がなされていない。であるから（逆に）そこに「愛」が在ると推測することが可能になるのである。

しかしそうであるとしても、それはやはりイエスが説く「愛」とは別であろう。イエスが説く愛は（それこそ）精神的なものであって、つまり富（という現世的なもの）の否定を含んでいるのに対して、カウツキーの評価する「共産主義」はあくまで富（現世的なもの）の（それ自身を肯定した上での）共有である。そして、これはイエスの思想とは対立するものであって、それを受けるものとして、唯物論から見るとキリスト教はいわば贗の幸福を説くものとして、端的にはマルクスによって「宗教はアヘンである」と批判されることになるのである。

九 ウェーバー「意味」論をどう見るべきか

さて、以上を踏まえてウェーバーの（ユダヤ教・）キリスト教論を再検討するなら何がその特質として見えてくるであろうか。前節で[A-F]として提示した部分は、ニーチェに対する反論、および「意味」志向の摘出を中心とするものであった。「精神的利益」の内容を追究する我々のテーマ上、この部分に着目したのであるが、この部分を（或る種極端にも）重視するウェーバー理解も広く見られるところである。そしてそこでは「意味」志向の充足＝「救済」ということになるのだが、しかし（いわばウェーバー自身の実存的思想確立の努力とは別に）客観的な歴史研究において確認されているところでは、「救済」は端的にまさし

の「内攻化」がない場合と了解できる。

く「不幸」からの解放である。「メシア的終末論」(179)においては、その解放は「此岸」の事柄であったが、その「到来」が長く未実現の場合に「彼岸」概念が前面化される。ウェーバー自身こう述べている。

まず第一には、此岸においていつか現われるであろう^{アウスグライヒ}償い^イを指示して、義なる償いが授けられるとするメシア的終末論の立場がある。その場合、終末論的な出来事は、此岸における政治的または社会的変革を意味する。……それぞれの時代に生きる人々にとって、与えられた神の誠命を模範的に厳しく遵守することは、一方では神の恩恵によって自分たち自身が少なくとも最善の幸運を獲得せんがためであり、他方では自分たちの子孫が救済の国への参与を頒ち与えられんがためである。……此岸での神の国の到来が間近かに迫ったかに見えるとき激しい宗教的興奮が生じ、神の国の到来を告げる預言者たちはつぎつぎと世に現われる。けれどもその〔「神の国」の〕到来があまりにもながく引き延ばされるならば、そのときにこそ本来的な「彼岸」²⁸-願望による慰め[Vertröstung]がほとんど避けがたいものとなって来るのである。(179f.)

そして、この「彼岸」に即してたとえば次のように語られている。

「彼岸的」救済に特有の内容は、地上的生存における物的または心的あるいは社会的苦難からの自由を意味することもあれば、むしろ生そのものの無意味な慌しさと無常からの解放を意味することもある。(191)

これ（この「あれば」の前までに着目しているのであるが）で言うなら、先の部分では（「むしろ」の後の）「無意味からの解放」が中心主張であったのだが、しかし宗教史的事実の確認においては、むしろ諸「苦難」からの「自由」（「解放」）がむしろ「救済」の中心内容であったのである。この部分に先行する「神義論の純粋な諸類型」「救済信仰、……」等の宗教史的記述（全体）から見ると、さらに、「無意味からの解放」の指摘は付加的であって唐突な感

²⁸ この「本来的」というのは、直前の

子や孫に対する気づかいは、いずこにおいてもいけるものに本性的な一つの志向であり、それは彼個人の利害を超えて、一つの「彼岸」を、少なくとも彼自身の死の^{かなた}「彼方」を指し示したのである。(179)

で語られる「未来」を意味する「彼岸」用法との対比で付されたものであって、これが（むしろ）通常義の「彼岸」である。

じがしなくもない。我々は、そうした観点は、「意味問題」という彼のいわば実存的思想形成的な個人的観点から読み込まれたものであって、(過去の) 宗教史的事実としてはそうしたものは実は存在しなかったのではないのか、と疑問をもっている。

しかしまた、これは基底的にはその“読み込み”が効いてもいるのだと推測するが、「意味問題」は「呪術 [魔術]」と関連づけて提起されている。上記 [E] を参照していただきたいが、「世界」が「脱呪術化」することがすなわち「意味」喪失であると捉えられている。だがここには、一方で「知識人は……「意味」を与えんとする」と語られ、他方で「知性主義が呪術への信仰を撃退し」と語られていて、あたかも「知性」が自ら意味剥奪を行なうとともに同時に意味再建を行なうと説かれているように見えるということが在る。しかしまた、正確にみるなら、その「意味」性が異なっているとも考えられる。

ウェーバーは、脱呪術化的事態において「葛藤」(161)が生じてくるとも捉え、それが、意味なき現実からの「逃避」を帰結することもあると見る(161)。しかしまた、

ここで問題を「賤民」的知性主義に限ってみれば……。彼らはそれゆえ、宇宙の「意味」に対して、いわゆる因習には縛られない独自の態度をとることができ、また物質的なものへの考慮に妨げられることなく力強い倫理的および宗教的情熱を發揮することができる。(162)

と語り出される。この「情熱」が言うところの「プロテスタンティズムの倫理」(および「資本主義の精神」)を生み出すものでもある(そう理解する)のだが、我々の関心である「意味」はそれとどう関わってくるのであろうか。ここで(も)「意味」が求められているとするなら、それは、呪術的宗教性のもとにおける「意味」が「世界」と文字通り一体となった、その意味で「物質的」とも言いうるものであるのに対して、(「意味」が退いて行った)「世界」に対して、それとは或る種外的な、個々人が「情熱」において「意味」付与として意識的に想定する、その意味ではまさしく「精神的」なものであるのではなからうか。

ウェーバーは、

知性主義が呪術への信仰を撃退し、かくして世界の諸事象が「非呪術化されて呪術的意味内容を失い、それらがただなお「存在、し「生起」するだけでそれ以上のなにもものをも「意味」しなくなるにつれ、世界と「生活態度」に対する要請は、これらが常に一つの全体として有意義にかつ「意味深く」秩序づけられるべきであるという方向に向かって、いっそう切実なものとなるであろう。(160)

と（も）語っているのだが、我々は、この両方の「意味」、すなわち「呪術的意味」、「呪術」と結びつきたいわば前知性的「意味」と、「有意義にかつ「意味深く」秩序づけられるべきである」という「要請」として知性による「秩序づけ」として措定されてくる意味とは相互に異なったものであると考える。

このことは「合理性」という側面からも考察することができる。呪術的世界像においては、そこにも或る種の「合理性」が在るのであるが、その「合理性」は「実践的合理性」から分離・独立したものではなかった。「呪術」は「技術」の原初形態であるともよく語られるが、その「技術」がそうであるように、一つの因果関係の知識を核とするものであった。²⁹

しかし、その「合理性」は、— そもそも「呪術」とは人間の「術」であるのだが — やはり限界性をもつものであった。その焦点は「救済」に在る。呪術ではどうしても自分（達）を「救済」にもたらしえないということを経験せざるをえなかった。「苦しみ」は依然として解消されない。これは、世界の「意味」性を脅かすことにもなる。そこに、自らの限界性を知るなかで、（一種人間主義的＝自立主義的な呪術的世界観に疑問をもちつつ、）なにか自分達すなわち「世界」を超えたものが世界を支配していると考えようになる。（前近代的世界においてはこれが一般的なのだが）その「超えたもの」は神であるのだが、その神は人間とは隔絶したものとして捉えられていくことになる。これは同時に、「彼岸」の — 「本来」のものへの — （「此岸」からの分離としての）独立化でもある。

ここから見ると、呪術的世界観は、人間が（呪術によって）いわば神の領域へ介入するものとして非合理的なものとして見えてくる。それへのいわば反定立として、神の世界支配（その中核には自らの「苦しみ」および（そこからの）「救済」の事態が在る）の（知性による）合理的な把握が形成されていく。すなわち「神義論」（を中核とする世界観）の形成である。これは、（前近代的な段階における）「意味」の再建でもある。千葉芳夫の議論を敷衍してこう

²⁹ ウェーバー自身も次のように述べている。

さて、宗教的ないし呪術的に動機づけられた行為は、その原初的に素朴な状態においては此岸的に diesseitig 遂行されてきた。「汝に幸いがあり、汝が地上に永らえんために」こそ、宗教的ないし呪術的にとり行われる種々の行為は遂行されるべきなのである。…… [この] 行為は、他ならぬこの原初的に素朴な状態において、少なくとも相対的な意味では合理的な行為である。^{ラツィオナール}たとえそれが、必ずしも手段と目的という関連に沿った合理的行為ではないとしても、やはり経験から得られた規則にのっとったものなのである。(3f.)

ただし、この「必ずしも手段と目的という関連に沿った……ではない」という部分はミスリーディングである。ここは「整合合理性」の問題が関わるのだが、(近代) 科学から見ると、その「目的」（たとえば「降雨」）実現のためになされる行動（たとえば「雨乞の儀式」）は「手段」として適合的でないのだが、当の人々にとっては、後者は「手段」として（因果的に）適合的なもの（と「経験」に基づいて「規則」化されているもの）である。

言えると思うのだが、「脱呪術（魔術）化」はイコール「意味喪失」ではなく、この「意味」は、まさしく脱呪術化された「意味」である³⁰。

これに対して「近代」とは、その（「呪術」を超えた）科学的「技術」において人間が自ら世界を支配する部分の飛躍的拡大である。そのなかで次第に、世界の支配者は神から（神の「摂理」から）自然法則へと、そしてその知に基づいて自然を支配する — したがって、「支配する」といっても、それは（自然法則を超えるかたちでの）“介入”ではなく、あくまで自然法則に基づいてそれを“利用”するというかたちでのものである。ベーコンはこのことを「知は力なり」と語っている — 人間へと転換していく。すなわち、近代的な（科学的）世界観の成立である。

しかし、（厳密に言って19世紀からを「近代」と限定するとして、それに先行する）近世においては、— たとえばニュートンにも見られるように — その「自然法則」は神を前提としたものであった³¹。神はまだリアリティを失っていなかったからである。神学の側面から見るなら、そこに「理神論」が展開されていく。そこでは、科学のもとでも、世界は基底的には神を基軸として意味をもっていた。ひたすら「労働」に専念するカルヴィニストは、「社会」という側面でのこの（「近世」）段階に対応するものである。「理神論」に対応するかたちで、その世俗的（「職業（=召命(Beruf)）」専念＝「禁欲」の）在り方は（神による）「救済」（の「確証」）とまさに結びついていた。

しかしながら、理論的には「啓蒙」のなかで、そして実践的には人間自らの手による（或

³⁰ 千葉芳夫は、

脱呪術化が合理化とは違う意味内容をもつ(2015:98)

と説いている。この「合理化」が「意味喪失」を意味すると一般的にも了解されているのだが、それが「脱呪術化」と同じではないとされているのであって、したがって、千葉に従っても — ただし、千葉はいわばウェーバーのテキストに内在するかたちで、その個々の記述への疑問をも提示しつつ詳細な検討を行なっていて、それはそれとしてなお十分考察されなければならない — 我々のように言うことができることにもなる。ただし、千葉自身は、「脱呪術化」を「救済の脱呪術化」と「世界の脱呪術化」とに分けて、近代以前のは前者、近代のは後者であるとしている(98ff.)。これに対して我々は — 「呪術」といういわば語感に即して — 「呪術」をいわば強義に了解して、この両者の区別を用なわないかたちで、かつ「合理化」の方を二段階に分けて（ということはあえて言わなくてもいいと思うのだが、千葉＝ウェーバーの用語法にこの点はしたがって）前近代におけるそれは「神を核とした合理化」、近代におけるそれは「神を（不合理な存在者観念として）排する合理化」と分けて論じたい。

³¹ 換言するなら、近世においては（中世とはまた別のかたちで）「神学」（信仰）と（科）学とが分離していなかったということであるが、この側面から、ウェーバー自身、次のように述べている。

当時（間接的に）新教、とくに清教主義の影響を受けつつあった学問研究がなにをその固有の課題としたかを知ることができよう。それは神への道であった。……ただ神の仕事を物理的に把握しうる精密自然科学においては、人間は世界にたいする神意のいかんを跡づけようと信じたのである。(1982:40)

る程度)の「苦しみ」の克服のなかで、神は次第にそのリアリティを失っていく。つまり、もはや「実在」ではなくなっていく。世界は、端的に自然法則の支配する(だけ)の領域になる。(ここで、村上陽一郎[1976]に従って「聖俗革命」ということも語りうるであろう。)これに対応して、19世紀以降、カルヴィニストにおいても、「労働」はもはや「職業」ではなくなっていく。ここに出現するのが、まさしく「意味喪失」である。(ニーチェ的に言うなら「ニヒリズム」の事態であるが、その「ニヒリズムの克服」というかたちでも)「意味」の再建が求められても来る。だが、そこに再建されてくる「意味」は前近代世界の「意味」とはそもそも異なったものである。厳密に言うなら、前近代段階でも「知性」による「脱呪術化」がなされていたのだが、その理論的在り方の「合理性」がさらに神を排除するかたちのものへと展開しているのであって、「意味」を再建しようとしてももはや合理的には不可能であって、いわば極度に(厳密に言うなら、いわば事柄そのものとしてではなく、人々の意識においてであるが)、すなわち非合理的なかたちで「呪術化」せざるをえない。(したがって、そこで「再建」される「意味」は「フィクション」として(居直って)語られることも在るのである。³²⁾「再呪術化」などと語られることも在るが、この極端性において、そこで措定される「意味」はなにか新たな存在性のものである³³⁾。(——この辺りはしかし、我々の(自前の)いわば世界史展開過程論であって、ウェーバー自身の記述の“解説”としては無理であろう。しかし他方、ウェーバーもこのように論理展開すべきであったとは言いたい。また、上に註記として挙げた千葉のウェーバー解説と整合的ではあると見ている。)

しかしながら次に、その「意味」は、「統一性」といった観点からだけ措定されるのであろうか。よく引用される箇所であるが『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』に次のような記述が在る。

ある問題が、社会的にみて政策的な性格をそなえているということの標識は、まさしく、当の問題が、既定の目的からの技術的考量にもとづいて解決されるようなものではなく、問題が一般的な文化問題の領域に入り込んでいるために、ほかならぬ統制的価値規準は、今日好んで信じられているように、たんに「階級的利益」の間で争われるばかりではなく、むしろ、世界観の間でも争われる。もっとも、そのばあい、個人がいかなる世界観を主張

³²⁾ 端的に「神」を再構築する場合、その「神」もフィクションだと(も)意識されるのだが、前近代においては「神」は(人々の意識において)実在であった。——こう言うなら厳密になると思うが、ここでは哲学的にこうした「フィクション論」を提示することは控えたい。[2011d] [2011e] [2014b] 等関連諸拙稿を参照して頂きたい。

³³⁾ これについては、「風景論」関係の拙稿 — 世界の現出の仕方の一つとして「風景」を理解することをポイ

するか、という点にかけて、他の^{あまた}数多の要因とならび、その世界観が当人の「階級的利益」……とどの程度親和的に結びついているか、ということも、通例確かに著しく決定的な役割を演ずる。(1998:39)

ここでも（「もつとも」の後で）「……ではあるが」という限定付きであるが、しかし明瞭に、「階級的利益」と、それに（「選択的に」ではなく一種必然的に）「親和的」に結合する「世界観」とが語られている。この「階級」を「プロレタリア階級」として問題にするなら、それに固有のプロレタリア的「世界観」の存在が認められていることになる。

「苦難の神義論」もそうしたプロレタリア的「世界観」として位置づけることもできるのである。しかしながら、そこで何故に統一的な有意味的「世界像」が措定されてくるのか。この場合その内容は「(我々) 被抑圧者は未来において救済される。逆に抑圧者は神によって罰せられることになる」といったものであるが、まさしく「苦難の神義論」の場合、いわば「苦しみの神義論」一般に対して特定化的に、その自らの「苦しみ」の有意味化を含んでいる。ここには、現在の「苦しみ」状態の変革ではなく、それを「犠牲」の苦しみ（すなわち「苦難」）としてむしろ受容しつつ「救い」を「彼岸」に想定することが含まれている。「意味」も、そういうなかで措定されてくるものであるのである。

このことに関して、ウェーバー自身、次のような分析を示している。

積極的特権を所持する諸階層の場合と比較して、政治および経済面で消極的特権を課せられている諸階層に対して救済的宗教性[Erlösungsreligiosität]がもついつそう特殊な意義[Bedeutung]は、さらにいくつかのより普遍的な観点からも問題とされる。われわれは「身分」と「階級」の究明に際して、なお次の点についても語っておかねばならないであろう。すなわち、一方では、最高の特権をもつ(ただし祭司ではない)階層の自尊心[Würdegefühl]、とくに貴族階級のいわゆる「品位[Vornehmheit]」は、彼らの生活態度が「完成[Vollendung]」されたものである——そしてかかる生活態度は、彼らが内容豊かにゆぎなく満ち足りて「ある[Seins]」という事実の表現に他ならない——という意識に根ざしており、また当然そうであるのに対し、他方では消極的特権の所有者がいただく自尊心は、いずれも彼らに保証された一つの「約束」に根ざし、しかもこれが彼らに指し向けられた「機能」や「使命」や「職業」にも結びついているという点である。後者は、自分たちが現在それ「である」とは主張しえないものを、此岸または彼岸における未来の生にいつかはそれになり、また

ントとする — の特に [2007c] を参照頂きたい。

それになるべく「召命」されているものの価値によって補充し[Was sie zu >>sein<< nicht präntendieren können, ergänzen sie … durch die Würde dessen, was sie einst werden, zu sein >>berufen<< sind]、あるいは（たいていそれと同時に）彼らが摂理にもとづいてそう「意味」づけ「成就」するはずのものに[was sie, providentiell angesehen, >>bedeuten<< und >>leisten<<]よってこれを補充するわけである。彼らおよび現世もまた現状通りである限り決して彼らに与えられることのない、かかる一つの価値への渴望[der Hunger nach einer ihnen(=Würden)]が、このような把握[Konzeption]を生み出すのであって、まさにそうした把握から「摂理」という合理主義的な理念[Idee]が、すなわち現世とは異なった価値順位をもつ意義深い神の法廷という理念がここに生まれて来るのである。

(139)

「積極的特権層」がその（「身分」的）「完成」の現状において「品位」— 他所では“Würde”がこう訳出されてもいる — を有しているのに対して、「消極的特権層」はそうした「完成」を欠いている。彼らは、その欠如が「未来の生」において解消されるとして、その「未来」によって現在の欠如を「補充」するのである。しかし、「あるいは」または「同時に」、「摂理」に基づいて自分の「未来の生」がそういう有価値態であると意味づけ、それを実現していくのであるが、そういう「未来」によって現在の欠如を「補充」するのである。しかしながら、そもそもその前提に、そうした「価値」（すなわち「完成」）への「渴望」が存在する。厳密に見て、その「渴望」は（不在である）「意味」そのものではなく — すなわち「意味への渴望」が在るのではなく — 、（未来に実現されるであろうと意味づけられるのであるが）あくまで「価値」への「渴望」である。そうした「渴望」が（次に）このような「補充」の可能性の「把握」＝「理念」を生み出すというのである。

「未来の生」において「価値」が実現すると「把握する[konzeptieren]」のであるが、換言するならそれが「意味づけ」（有意味化）（Sinnggebung）である。そう言えるとして、ウェーバーのこの分析は、自身でも、一次的な「利害」である「完成」、その不在が「未来」において解消されると「把握する」、そう把握＝意味づけ(sinngeben)できるということ自身³⁴が二次的な「精神的利害」であることを十分示していると考えられる。

³⁴ 上の引用文中で過剰な（とも思える）付加的原文提示を行なったのは、「あるいは／同時に」の前後について、なぜ（一応）別の事柄として語っているか、その含意を厳密に考えてみたいと思ったからである。引用文に対して行った我々の説明は、その“含意”を我々として解釈したものでもある。この“前後”の部分は、基本的には同一の事柄（「未来」に実現される「完成」）でもあると解釈できるのだが、異なるとするなら、その相違は（「成就する」に加えて）「意味づけ」にのみ在ると我々は見たのである

ここでウェーバー（「精神的利害」論）を批判するなら、「意味」そのものを志向するということは、—「苦しみ」解消の彼岸化は、「苦しいが、それは意味が在る」というかたちで、先に「第二次的」云々と述べたが、— 第一次的な「幸福」志向（＝「苦しみ」からの解放）の「物質的利害」に対して、その非実現の事態に対して（単に二次的であるだけでなく、さらに）いわば代償化的に³⁵ — 先に「彼岸」—願望による慰め[Vertröstung]がほとんど避けがたいものとなって来るのである」という言い廻しを含む部分を引用したが、「信仰」が端的に「信」のみであるとき、したがって（その内容としての）彼岸における「救済」がただ可能性に留まるとき、それに自足することはできないので、代って「意味」に生きるというかたちで — 二次的に生じるものだと見るべきではなからうか。

『宗教社会学』の或る箇所では「品位感情（自尊心）」が端的に次のようにも語られている。

敬虔なユダヤ教徒はまた、すでに今まで無数の世代の人々が、あらゆる嘲笑にもかかわらずこのような期待をいだき続けてきたし、また現に懐いていることを知っていた。そこから生じた一種の「見透し」の感情は、彼において、その期待の空しく過ぎゆくことがこの先さらに永ければ永いほど、立法とその苦しい遵守から彼の自尊心[Würdegefühl]は——彼自身のために——それだけますます強く育てあげられるにちがいないという思いと結びついた。(316)

すなわちここでは、「未来」における「完成」に基づく「品位」ではなく、もちろん「積極的特権層」におけるように（逆に）現在 — ということは「存在（ある）」である — における「完成」ではなく、現在におけるその「完成」の（むしろ）非実現に応じて「品位（自尊心）」が強く生じてくると説かれているのである³⁶。その現在における（「期待」の非実現すなわち）

³⁵ この「代償化」ということについては、なによりも Marquard の「埋め合わせ（補償）(Kompensation)」理論が参照されるべきである。これについても、上記「風景論」関係の拙稿を、この「理論」そのものに関しては特に[1998b]を参照していただきたい。この「埋め合わせ（補償）」理論、あるいは、それをめぐる諸議論の枠組みのなかでウェーバー「意味問題」を論じることが、（整理としても）有効だと見ているが、ここでは「参照」を求めるに留めておきたい。なお、「風景近代成立」論 — 我々はこのいわば風景の歴史性を（も）主張しているだが — の側面、ウェーバーのいわゆる（近代の特徴としての）真・善・美（・聖）の「分化（分立）(Differenzierung)」テーゼへの注視も要請しておきたい。

³⁶ 『権力と支配』では、引き続いて「賤民の身分が包懐する宗教心の性格の起源は、こうした単純な事態——その意義については、別のことと関連して論じておいた」として先に引用した箇所への参照を求めつつ、次のように記述している。

特権なき階層の尊貴の感情[Würdegefühl]は、現世の彼岸にある将来に関係することがあるが、それは此岸的であると彼岸的であるとを問わない。いいかえるとそれは、摂理による「使命」への信仰と神の前での「選

「苦しみ」の存続と同時に「品位」の感情が高まってくるとされているのである。あるいは読み込み過ぎかもしれないが、ここで（ニーチェが言う）「価値の転倒」がなされているとも考えうる。すなわち、本来「完成」「という事実の表現」である「品位」— それを「消極的特権層」は最初「未来」における実現を求めていたのであるが — が、いわば「完成」の不在そのものに対して、それを耐えて生きていくということのうちに想定されていっているのである。すなわち、「意味づけ」は、「未来」において「完成」に至る生という「意味づけ」（だけ）ではなく、「完成」が不在であるということそのものの「意味づけ」でもあるのである。換言するなら、「完成」の不在のなかに有意義的に存在するということが「品位」なのである。

ちなみに上記 Carter 論稿は、「精神的利害」の“Issues at stake”内容の一つとして（「価値」「信念」とともに）「アイデンティティ」を挙げているが、それがここで語られる「自尊心 [品位]」の英訳であるとも了解できる。また、そうしたものとしての「アイデンティティ」すなわち「品位」（あるいは「自尊心」）³⁷を一つの「精神的利害」であると我々も了解できる。

民」という特殊な[spezifische]名誉[Ehre]への信仰につちかわ[speisen]れざるをえない。したがってそれは、一つには彼岸において「後なる者が先になる」であろうということ、あるいは二つには此岸に救主が現れてこの世で排斥された[von ihr verworfenen]卑賤民族（ユダヤ人）あるいは賤しい身分の、この世にかくされた名誉[die vor der Welt verborgene Ehre]を明るみに出す[an das Licht bringen]であろうということ、そのいずれかによってつちかわれざるをえないのである。（1954:231）

ウェーバーによるなら、ユダヤ教は「特殊な名誉への信仰」をもつものである。一方で「彼岸」において「品位」が実現されるであろうと「信じる」（「信仰」）、他方で「此岸」において「救主」によってその身分の「品位」が「明るみに出」されるであろうと「信じる」、というのであるが、この“他方で”で言うなら、（「かくされて」いるので）その「賤しい」状態として「品位」のないと見なされている、その状態が実は「品位」をもつものであると、「品位」は本来「完成」（幸福）に基づくものであったが、それが不在のまま（＝不幸のまま）「品位」をもつものである、ということが「明るみに出される、と信じられている、と把握されている」ようにも理解できるのである。ポイントに絞って敷衍するなら、「賤民」は、「救主」のもとで「此世」で立場逆転へと導かれるというのではなく、「明るみに出す」というのは、いわば（変革）実践の事柄ではなく、認識の事柄であって、「賤民」の状態はそのままに、そこに「選民」であるという意味づけが与えられて、あくまで隠されている「名誉」がまさに「明るみに出」されるのである。

37 『客観性』論文に、

確かに「人格」の尊厳[Würde]は、当の人格にとり、みずからの生活をかかわらせる価値が存在する、ということに内包されている。——そして、たとえこの価値が、個々のばあい、もっぱら各自の個性の領域内部にあるとしても、当人が、かれのもろもろの関心事[Interessen]のうち、価値としての妥当を要求する、まさにそうした関心事のために「生き抜くこと」こそ、かれにとって、おのれの人格をかかわらせている理念として妥当するのである。（1998:37）

という（準）定義的な記述が見られる。これは一つの「アイデンティティ」論だともみなせる。

同時に、ここから（もすでに）、「品位」が（原語は同じ“Würde”である）カント的「尊厳」とは異なるものだと了解できる。

「品位」はまた、『法社会学』では、

だがそうであるなら、マルクス主義から見て、そしてニーチェから見て、そうしたものを「利害」とすることは一つの疎外態であるのではなかろうか。厳密に見るなら、ここで問題とされているのは「完成」である。しかしながら我々は、これを「幸福」に代えても同じ事がウェーバーによって語られるであろうと考える。そうでなければ、そもそもの「苦難の神義論」へ定位した分析・議論が宙に浮いてしまうことになる³⁸。すなわち、幸福の不在＝「苦しみ」について（も）、その「意味」へのいわば回収を実質的には説いていることになると思われる。ウェーバーは、地上の「苦しみ」に代えて天上の「救済」に希望を見出す、そして、そこに至る過程として世界を有意味化しているにすぎないのではなかろうか。³⁹ であるから、

古い自然法的諸観念が消滅してしまったために、法そのものに、その内在的諸性質にもとづいて超経験的な品位[Würde]を付与するという可能性が、原理的に否定されることになった。(1974:502)

というふうに、人間以外についても述定されていて、そのためか、続くところでは、

……具体的な法秩序の個々の命題の権威[Würde]……(502)

というふうに「権威」と訳出されてもいる。

ちなみにまた、ここから、現在の「分配か承認か」という社会哲学的（社会倫理的でもいいのだが）問題性との接合が見えてくる。「分配」とはつまり「幸福」の分配であり、「承認」とはつまり相手の「品位」のそれであるからである。また、少しく限定的にいわれる「運の平等論」をめぐる議論 — そこでは（「(不)運」を補正する単純な再分配では「自尊」を損なう、すなわち「アイデンティティ」を損なってしまうといった主張もなされている — と関連づけ可能となる。ウェーバーをめぐる議論が現在性をもつ所以でもある。

³⁸ 「品位」と「苦しみ」との関連づけがウェーバーでは不十分であると言えるかもしれない。たとえば、

彼ら〔消極的特権の所持者たち〕に特有な要求は、苦悩[Leiden]からの救済[Erlösung]である。(141)

と明瞭に記されているが、この「苦悩」 — それは、続く記述から明らかのように（宗教的含意を外して）「苦しみ」一般として了解しているのだから — が「神義論」において「意味づけ」されるのだったが、その「苦しみ」が「品位」とどういう関連に在るのかが不明である。「完成」は、「存在」においては、「消極的特権層」には欠如していて「積極的特権層」には在ると言われているが、両「層」を分かちのは「幸福」状態であるわけだから、その「幸福」状態に伴うものだとも考えられる。「苦しみ」解消の彼岸化のフォローに応じていわば「苦しみ」そのものの「品位」化がなされているともいえる。そこに、「苦しみ」のうちには在るが、それをそのまま（意味づけにおける）「品位」化で代償されるという — ニーチェ的とも言っている — 関連づけがなされていると言えるかもしれないのである。

³⁹ 我々のこの理解に関しては、横田の山之内靖批判との突き合わせが有用であるとも考える。横田は、「ルサンティマン」を論じる（章の）なかで山之内を批判する節を設け、（さらに）その中の項目「「品格感情」[Würdegefühl=品位感情]」（332-4）において次のように論じている。

山之内解釈の主眼点は、＜ユダヤ - キリスト教の潮流においては、ニーチェは「品格感情」は欠如するとしたが、ウェーバーはプロテスタンティズムにおいて「品格感情」が覚醒されるとした＞という対照だと考えられる。しかし、これが果たしてウェーバーとニーチェとの相違点の核心として把握できるだろうか。答えは否である。山之内は「品格感情」を何か実体的なものに見做し、これがあるかないかにこだわりすぎているのではなかろうか。問題は「品格感情」の種差である。ウェーバーがここで明らかにしたかったのは、特権層の「品格感情」は Sein（存在）で満足し、被抑圧層のそれは Sollen（当為）で満足するという相違

マルクス主義によるなら、それは「プロレタリア的性格」のものではあっても、その疎外態におけるものなのである。⁴⁰

なのであって、被抑圧層にも「品格感情」があるのだということにはそれほど重さはないのである。被抑圧層の「品格感情」としてウェーバーが捉えたものは、おそらくニーチェには欺瞞的な虚偽意識と映ったであろうし、のみならず、ウェーバーのいう特権層の「品格感情」の立場から見てもそうだったはずである。ノエダヤ - キリスト教についてのニーチェとウェーバーの立場の相違は、「品格感情」の有無ということではなく、したがって、「ルサンティマン理論」を巡る両者の見解の相違もここには求められない。

そして、同じく項目「私にとっての「ヴェーバーにおけるニーチェ的モメント」(343f.)において、

私は……「神義論(Theodizee)」という概念について考察を加えてきた。「苦難の意味づけ」という局面である。私がウェーバーとニーチェの思想に親縁性を感じるのは、人間は「意味」を求めざるをえない衝迫にかられているという人間観においてなのである。ノ苦難の意味づけをめぐる「神義論」の展開に思いを寄せるウェーバー、そして、弱者が弱さからの理念上の解放を求めて強者の美德(たくましさ)とは異なった美德(同朋愛)をつくりあげていったという「ルサンティマン」説を提示したニーチェ、この両者は「人間は「意味」を求める、とりわけ苦難の意味を求める、それゆえ「意味」なきこと(Sinnlosigkeit)に苦しむ」という人間観において共通していると私は考える。

我々は、いわば一般的理解 — その範囲内で横田は山之内を批判しているのだと了解しているのだが — とは異なったウェーバー理解を(も)提示していることになるのだが、その“相異”をこの横田の議論へのコメントとして提示することができる。

第一に、横田の理解では、「品格(品位)」と「意味づけ」とは — 横田は前者には重きを置かずして後者を強調しているのだが — 別のものとして了解されてしまう。これに対して我々は、「消極的特権層」は「意味づけ」において(=自己の有意味的位置づけにおいて)「品位」をもつ、と理解している。横田は(も)そうした「品格感情」は「虚偽意識」であるとしているのだが、したがって「意味づけ」そのものが「虚偽意識」だ、と見ていることにもなる。* (ちなみに山之内は、この「品格感情」を積極的に問題としている。(そして同じく「品格感情」に定位したものとしてニーチェの(ルサンティマンを伴う)弱者の批判を受け入れたウェーバーは、通常了解されているように(初期)「カルヴィニスト」を評価しているのではなく、「軍事貴族層」を肯定的に見ていると解釈することになる。(しかし、これについては千葉が別論文[1999]で批判を加えている。)) * 横田は「Sollen(当為)で満足する」と述べている。これは、しかし、含意がよく分からないところである。ここでの我々のように理解する余地を(も)もつものなのだろうか。

第二に、ニーチェに関して。論末部分で述べるように、我々はニーチェが「意味を求める人間」を肯定しているとは考えない。(再度言うことになるが、「意味」追求そのものが「虚偽意識」であって、ニーチェも(最終的には)そう考えていると見る。)強者定位・弱者定位という点で「相違」は在るが、この“肯定”の点ではウェーバーは同じであると横田は説くのであるが、我々は(「同じ」でなく)ウェーバーにはそうした定位が在るが — しかしながら『職業としての学問』では、その定位を(自ら)退けることになるのだが — 、それは問題である、と見ているのである。

⁴⁰ この「疎外」の問題性については、ウェーバー宗教社会学、とくに「神義論」考察を引き継いだと言いうるパーガー、P.の議論をも参照すべきであろう。彼は『聖なる天蓋』において、まさしく「宗教と疎外」という一章を設けている(1979:125ff.)。ここでは、我々の議論との関連で(その章での議論の前提ともなっている)次の「神義論」理解を紹介し、若干の、しかし基底的なコメントを付しておきたい。

神義論が第一義的にもたらすのは、幸福ではなく、意味なのである。しかもあり得べきことは(たとえ被虐愛的なモチーフが繰り返し現われることを別にしても)激しい苦悩のさなかで意味を求める気持は幸福への欲求と同様に強く、時にはそれよりも強いことさえあるということである。……ある神義論がこの意味の問いかけに答えてくれるならば、それがたとえ、彼の苦難の報いが現世かあるいは来世における幸福であるという約束を含んでいないとしても、その神義論は悩める人に対して最も大切な目的を果たしてやることになるのである。……まさしく、神義論のなかには、意味そのものを回復する保証を除いては全く何らの救済

>の約束もち合わせないものがあるのである。(88)

ここは“自然に”読むなら、「意味を求める気持ち」は「苦悩」をいわば可能性の条件としている、と説かれているようにも理解される。しかし、この文中の「回復」という表現で暗黙的に含意されているとも言えるのだが、彼は他方、

社会のもっとも大切な機能は秩序化(nomization)なのである。これに対する人間学上の前提は、本能の力をもつかと思われる人間の意味への執着[craving]である。人は、生まれながら現実に意味秩序を冠せ[impose]ずにはいられない。(33)

というように、意味希求の本性といったものを想定する。「苦悩」解消(=「救済」)の不可能性のいわば反定立としての「意味」であるなら、それは「疎外」態であるが、「本能」であるならそうとは言い切れない。この両者の関係性の理解がポイントとなる。それはまた、そうした意味志向は「被虐愛[masochism]」とも等置されているが、それ(そのもの)の検討をも要請するものであろう。その際、(そもそもの「利害」ということと関わって、)

被虐愛^{マゾヒズム}の態度……。この態度においては、生理的なあるいは精神的な苦痛そのものが自己否定を許容せしめて、ついには、それが当人にとって快楽にもなり得るまでにきわまることがある。(85)

と述べられているが、マゾヒズムの快楽性(の質)の検討が特に重要であろう。

当の「宗教と疎外」章については、その結論的部分を引用・提示しておきたい。

宗教は必ず、宇宙の空虚な広がりへの人間の意味の巨大な投射を構成するが、その投射は、たしかにひとつの疎遠な実在として立ち戻り、それを産み出した者に付きまとい悩ますのである。……こうした投射があるいは、それ以外の何ものかではないのか……についての疑問の周囲には嚴重なカッコ付けがなされねばならない。いいかえれば、経験的に得られるものだけに自制しての宗教的事柄への探究は、すべて必然的に、一種の<方法論的無神論>の立場に立たねばならないのである。[/] だが、この避けられない方法論的抑制にあってさえも、さらにもう一つの点だけは再度主張されるべきであろう。すなわち、人類史上の宗教的営みは、人間による意味への探究がいかにか差し迫った深刻なものであるかを強烈に現わしているということである。宗教意識の巨大な投射は、たとえそれが他の何であるとしても、歴史的には、いかなる犠牲を払っても現実を人間的に意味あるものにしようとする、人間のもっとも重要な努力を構成しているのである。……[/] 宗教的疎外の大きいなるパラドックスとは、社会文化的世界を非人間化する過程そのものは、現実全体が、どうかして人間にとって意味ある場をもってほしいとの根本的な願望にこそ根ざしているということである。(156f.)

我々は、「宗教」に加えて(ジンメルにも即して)「唯物史観」を含むところの「歴史観」にもここで言う「投射」性が在ると見ているのだが、バーガーは、そこに「パラドックス」が成立する、すなわち、このタームで言えば「人間」性の主張と「意味への探究」—それが「人間」性を「疎外」に陥れるのだが—との間に矛盾が成立するという確認をもって一種結論とするのである。これに対して我々は、このタームを借用するなら「方法論」的に、「意味への探究」そのものに疑問を呈しているのである。

我々のこの方向性は、あるいはレヴィナスに近いのかもしれない。たとえば佐藤啓介が「神義論」考察のコンテキストでレヴィナスについて次のように述べている。

レヴィナスは「無用な苦しみ」と題する論考において、西欧の伝統的な神義論を批判しながら、苦しみについて独特な考察を展開している。レヴィナスによれば……苦しみは、意味を与えられて何らかの総合へともたらされることに抵抗する。(2016:66) / レヴィナスによれば、西欧思想の伝統的な思考形態は、この他者の無用な苦しみに対して本来帰属しえないはずの「意味」を与え、他者の無用な苦しみを「有用なもの」に変換してきた。それが神義論だということである。(67)

我々の言い方で言う「意味志向への回収」を図る「神義論」が批判されているのだが、しかし、「無用な苦

十 「史的唯物論」と「意味志向」

「史的唯物論」は、これに対していわば非-疎外態として、意識の側面から言うならいわば覚醒態として、「救済」を（天上ではなく）地上に実現されるものとして、世界の展開をそれに至る過程として描出するものである。そこでは、その過程は、神の「摂理」によるものではなく、一つの「自然必然性」として捉えられることになる。端的にマルクスはこう説いている。

私の立場は、経済的な社会構造の発展を自然史的過程として理解しようとするものであって、決して個人を社会的諸関係に責任あるものとしようとするのではない。個人は、主観的にはどんなに諸関係を超越していると考えていても、社会的には畢竟^{ひっきょう}その造出物にほかならないものであるからである。(1969:16)

しかし、「個人を……責任あるものとしようとするのではない」と（は）述べられているが、まさしく「自然」とは違って「社会」は人間（「個々人」）の行為の関係態である。したがって、その「行為」もまた「発展」に参加しているはずである。しかしまたその場合でも、「諸個人」はいわば「社会」の歯車（「造出物」）であって、その「諸個人」を貫通する「社会」の力によって「行為」もまた作動していると有機体論に見ることも可能である。それを退けるのであるなら、「史的唯物論」も — その「機械論的唯物論」的了解を採らないのであれば — 「諸個人」（の「行為」における）意識性といったものの余地を認めるはずである。先に見たようにジンメルも、「史的唯物論」はそうした「心理性」を（実は）認めていると述べていた。

ではその場合、「心理」は（社会の）「発展」にどのように関わる（というのであろう）か。この点で吉田浩の著書〔2008〕の検討が好便である。氏は、歴史の変革力という観点から、ウェーバーの思想は — 「変革の社会学」と特徴づけられることもあるが — 「理念」が「歴史」の変革力であるとして、その言ってみれば歴史外在性を説くものだと批判している。こう説かれている。

しみ」を苦しむ他者との（「顔」経験の）関係から「倫理」を説いていくというレヴィナスの行き方に我々は全面的に賛成する訳ではない。我々が定位しているのはもっと単純である。（他者のというよりは）自分の苦しみに定位して、その苦しみを自ら除去していくという方向性である。レヴィナスについては、拙著『「道徳的」・』をも参照頂きたい。

ウェーバーのエートス論とは、預言者またはカリスマ的指導者によって新たに創出された理念と、その根底に位置する世界の未来のあるべき姿としての「世界像」Weltbild とが、歴史の革命的変革過程において決定的な役割を果たすことがありうるというものであった。この観点からウェーバーが『世界宗教の経済倫理』の「序論」において、「……」[ここで「転轍手テーゼ」が紹介されている]と述べていたことは周知のところである。／ところが先のヘーゲルの見解との対照においてウェーバーのこのエートス論を捉え直してみると、新たに呈示された理念と世界像とは、社会の未来のあるべき姿と、人間いかに生きべきかという問題との回答を与える「希望の原理」ではあっても、またはそうであるだけに、それら自体は未だ実現されてはいず、非現実的であり、せいぜいのところ可能性に留まっている。ところが利害状況とそのなかにおける個々人の定在とは、現に存在している事実として現実性である。／つまり非現実的でせいぜい可能性に留まっている理念と世界像とが、現実としての利害状況と、そこで生を維持している個々人に、未来のあるべき姿を示すという決定的意義を担わされているのであるから、その意味で、先にヘーゲルが指摘していた現実とゾレンとの転倒的事態が、ウェーバーのエートス論において生じているのではなからうか、という疑問が湧いてこざるをえなくなるのである。(96)

ここに、一般化するなら伝統的な「存在」と「当為」という問題性が指摘されているのだが、では、「理念」として提示されている「当為」は「存在」（「現実」）においてどのように実現されるのであろうか。吉田は、基本としては上のマルクスの言のように、「存在」が法則的に展開して行って「当為」実現に至ると述べつつ、そして、それを社会という「実体」の展開過程であるとするとしても、その「実体」は同時に「主体」であるというのがマルクスの真意であると主張する。たとえば、

他面において現実を、就中、経済的下部構造を、二重の意味で自己運動している「動いてゆくところの実体、すなわち主体」[見田『宇野理論とマルクス主義経済学』:10]として捉えるマルクスの弁証法的見地こそが、現実を「変化の可能な、そして絶えず変化の過程にある有機体」[『資本論』]として掴むことができる。(187)

と説かれる。

これは、とくにカントを克服するものとしてのヘーゲルの立場でもある。そして吉田は、同じくヘーゲルを踏まえたルカーチ『歴史と階級意識』から、

生成が存在の真理として現われ、過程が物の真理としてあらわれれば、このことは、単なる経験の『事実』よりも歴史の発展傾向の方がより高次の現実性を付与されるということの意味する(116f.)

という一文を引用する。すなわちルカーチは、「[いわゆる] 経験の事実」としては「現実」には「当為」実現性は含まれていないが、その基底には「より高次の現実性」が在って、その「発展」として「当為」が実現されていくというのである。

しかしながら、これは、(ヘーゲルの「実体＝主体」論も(通常のように)表面的に理解するならそうなのであるが)一つの省略的言い廻しにすぎない。吉田は(さらに)『共産党宣言』の解釈として、非-省略的に次のようにも説いている。すなわち、— ウェーバー的図式で、しかしそれに修正を加えつつ敷衍的に言って — 一方で、唯物論として(駆動力としての)「物質的利害」に即して、

このようにして資本主義経済は、かつてマルクスが「一方の極における富の蓄積は、同時に、その対極における、即ち自己自身の生産物を資本として生産する階級の側における、貧困、労働者、奴隷状態、無知、野蛮化、および道徳的墮落の蓄積である」と告発した、富と貧困との同時的な、それも敵対的な蓄積を最終的に解決することはできず、この対立を深刻なまでに先鋭化していただけなのである。反面「貨幣の秘密」を洞察した労働者の「大変な意識」による、またたえずその数を膨張させ、訓練され組織された労働者階級による、資本制生産という狭隘な限界を突破しようとする反逆も必然的に増大するし、鋭さを加えてく(183)

と説かれる。労働者階級の現実の(ウェーバー的に言って)「苦しみ」が(意識されて)その克服を求めて「反逆」を生み出すのである。

しかし他方、その「反逆」の方向性に関して「洞察」がいわば自然成長的に出てくるのではなく、そこに(同じくウェーバー的に言って)「理念」による軌道設定が要る。これに関してこうも語られる。

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。ただし……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言うように、個々人の業績は……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。…… [/] 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る者は、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可能となったからである。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。(254f.)

「本質的な核心を捉え [る]」ということが重要である。「理念」がこの把握内容を提示するのであるが、しかしそれは単なる「当為」ではなく、現実のまさしく「本質」を把握したものであって、それゆえ現実適合的に変革の行方を指し示し、また、それゆえに「偉大な成果」をもたらすことができるのである。

この「成果」は — 「理念」そのものは (たとえば) 知識人・前衛党が提供するものであるとしても — いうまでもなく (「理念」を自らの「利害状況」に適合的なものとして受容した) 「労働者」自身の変革行動の「成果」なのであるが、しかしそれは「個々の」労働者の (その各個別利害を求める) 行動ではなく、あくまで、資本制社会のうちで「創出」された「類的本質」性をいわば体现する労働者階級 (全体) の (あるいはさらに人類全体の) 利害に定位した行動である⁴¹ ⁴²。

41 これは勝義に「倫理学」のテーマだと言うこともできるが、この個別利害と共通利害との関係の考察が、マルクス主義全般に欠如していると思われる。それは、上で見たカウツキーの「共産主義」導出の唐突さにも確認することができる。

42 ルカーチの記述に、その理論的な語り方に応じて多少理論的にも述べておきたい。ルカーチはこう述べている。

意識化するということが、人間の意志によって合成されていながら、人間の恣意からは独立しており、人間の精神では発見できないような目的にむかって、歴史過程がふみださざるをえない、決定的な歩みを意味するような場合、理論の歴史的な機能が、このような歩みを実践的に可能にしていくところに成り立つような場合、社会を正しく認識することが、ある階級にとって、ただちに闘争において自己を主張する条件となるような、歴史的な状況があたえられ、この階級にとっては、その自己認識が同時に社会全体の正しい認識を意味するような場合、したがってまた、このような認識にとって、この階級はその主体であると同時に客体でもあることになり、このようにして理論が直接かつ適切に社会の変革過程のなかに組みこまれるような場合、以上のような場合にはじめて、理論と実践との統一ということが可能となり、理論が革命的な機能をはたすための前提が可能となるであろう。(24)

ウェーバーのタームで言うなら、ここで言われる「理論」が「理念」であり、その「理論」に従った（その「理論」が描出する「正しい」社会「認識」に従った）「(労働者)階級」の「変革」的・「革命」的行動（「実践」）によって、その「理論」が描出する「社会」（状態、すなわち共産主義社会）が実現されていくのであるが、そういう意味で「主体」とは（「社会」（歴史）そのものではなく）「階級」のことであるのだが、その「理論」は「階級」にとって（単に「当為」を命ずる）外的なものではなく、階級の「自己認識」＝自分の「利害状況」の認識と一致するものなのである。

しかし、そうした一致が可能なのは、いわば「実体」としての「歴史過程」のうちに、そうした「階級」の出現が（予定的に）含まれているからである。「認識」という側面から見ると、正しい認識を保障するものが対象に予め組み込まれている。（唐突に言うが）我々はかつて、トマス・アクイナスの説く認識論を「存在論的認識論」と性格づけたことがあるが（2011b）、ルカーチの認識論も構造的にはそれと同じである。

このルカーチの見解（および前註（吉田関係））に関わるところであるが、（その）吉田が言及する見田石介〔1968〕に（も）、次のような記述が見られる。

また前者〔資本家階級〕は民主主義を後退させようとし、後者〔労働者階級〕はそれを拡大させようとする。帝国主義国の資本家は他民族を隷属させようとし、被抑圧諸民族はそれから独立しようとする等々、個人は個人的な偶然的な欲求のほかにもこうした一般的、本質的な意欲をもっている。歴史を動かすような人間の意欲と目的行動が問題とされるかぎり、われわれは……個別的、偶然的な行動ではなく、そうした社会集団に固有の一般的な意欲と行動に注目しなければならぬのは当然のことだろう。だが、そうした階級のような人間の集団が、ある社会にいくつあり、それらが如何なるものであり、それらは将来どの方向にすすむかということ、けっして個人が意識して決定したことではない。それはわれわれの意識から独立した客観的な法則にしたがって規定されることである。（238）

これは、「実体＝主体」を語るときその「主体」はやはり個々の人間を取り込むかたちでしか成立しえないという我々の（これは常識的でもある）異論を躲すかたちで提示されたものとも見なせる。しかし、その際のポイントは（やはり）その個人がいわば個別者ではなく一般者として実践するところに置かれている。だが、こうした実践が（単なる「客観的法則」のいわばダミーであるのでないなら）どのように成立するのか、その解明こそが求められているのである。構造としてはパーソンズの「社会的欲求」もこの「一般的な意欲」と同じである。だがパーソンズの場合はそれをテーマとして論を展開している。これに対して見田（等）では単に前提されているだけである。

先の註でバーガーに触れたが、特にこの「類的本質」に焦点を当てて、もう少し彼の議論にコメントしておきたい。まず引用するが、こう述べられている。

アノミー、カオス、そして死を人間生活のノモスの内に統合することができなければ、このノモスが社会の歴史と個人の人生との両方に起こる危急の諸事態を克服しきることは不可能であろう⁽⁴⁷⁾。再言すれば、あらゆる人間秩序は死に立ち向っての共同体である。神義論は、死と和議を結ぶ試みを代表している。（123）

ここでは「神義論」（すなわち宗教）は、「死」という人間のいわば絶対的制約性との関係で把握されている。しかしながら、ウェーバーは「苦しみ」——これはもちろん「死」の苦しみをも含むのであるが、逆にそれ以外のものも在る。そのいわば相対的制約性の「苦しみ」——を、むしろ人間関係的な次元で——ニーチェ批判として（も）拘った「怨恨（ルサンティマン）」はこの次元で生起するものである——問題として、そこに神義論を位置づけてもいる。バーガーも上の引用文中で註として、

マルクス主義者のあいだで、個人的生活での具体的な意味づけの問題に対する彼らの包括的な世界観の関わり方をめぐって最近おこった論争は、このことを適切に物語っている。Erich Fromm (ed.)……（……『社会主義ヒューマニズム』上・下……）参照。（124）

と述べているが、その「マルクス主義者のあいだ」では、（ウェーバー同様）相対的制約性のレベルで問題にされていると了解すべきであろう。

この「参照」を求められているものに収められたシャッツ／ヴインターの共同論文「疎外、マルクス主義、ヒューマニズム」（下巻、84ff.）で、当の「類的本質」に焦点を当てながら次のように語られている。

しかしながらさらに、吉田はここで、その「労働者」の変革行為の「動機」として「理念」に従うことが自己の（「類」を体現するいわば真の）利益実現に適合的だということだけでなく、併せて、そうした変革行為（そのもの）のうちに「深い満足と喜び」が与えられ、そういうかたちで自己の有意味化もなされると述べている。この「第三に」の部分は、言うまでもなく、ウェーバーの「意味喪失」という近代（厳密には、「初期資本主義」ではなく19世紀以降の資本主義に関する⁴³⁾ 診断に対するアンチ・テーゼとして述べられたものである。⁴⁴⁾

なるほどマルクスもまた疎外を、具体的な、個人的な人間存在に適用した。しかし彼はこの個体を「類的本質」(Gattungswesen)として厳密に定義する。個人と直接に関係はしているけれど、疎外とは、彼にとっては類としての人間内部における過程であり現象であった。この考え方に対して、実存主義者の疎外理論は、個性のみならず各個人の実存の唯一性、単独性を強調することによって、「人間の社会化」(Menschliche Vergesellschaftung)のすべての形式は、同一標準では測れないと断言して抵抗する。／マルクスは疎外の原因を、むしろ人間の社会化の程度があまりにも低すぎることにありと考へた。それゆえに、その救済を将来の「社会化された人間」に期待した。(88)

先の註では、まさしくこの「疎外」と「有意味化」(すなわち神義論)との関係を問題としたのだが、マルクス主義者は、相対的制約性の次元で、「類的本質」というものに依拠して「疎外」の克服を考えているのである。もちろんマルクスは、そうした「類的本質」の発現を可能にする社会への変革をも説いているのであるが、我々はむしろ吉田に即して、「個人」が「意味づけ」においてこの「類」に一体化するという（「実存主義」から見るならまさしくそれが「疎外」であるところの）在り方に疑問を呈してもいるのである。

「歴史」とは人々の活動の展開態であるのだが、マルクス＝ルカーチによるなら「より高次の現実性」としてはまさしく「類的本質」の展開態であって、個人はそうした過程としての「歴史」と有意味化的に一体化する、そしてそうした一体化を可能にするのがいわば真の「社会化」であるというのであろうが、しかし「実存主義」によるなら、その「社会化」こそが「疎外」である。キルケゴールはまさしく「個人」(「単独者」として—彼にもヨブ的とも言いうる神義論が在るのであるが、それをおよそ理解できない社会(世間)に対して敵対的でもあり—いわば反「社会」的であるとも言える。(しかしながらさらに、彼の「実存」性は、まさしく「個」的であって、「死」といった(あるいは「限界状況」といった)一般的なものに定位するいわば実存一般主義とは異なるものである。)キルケゴールについては拙稿としては[2012d]を参照頂きたい。

⁴³⁾ 「厳密には」としてこう記したのは、ウェーバーが一方では、

こうした両者の態度の^{コントラスト} 比が最もはっきりするのは、現世拒否あるいは現世逃避という態度がそれぞれの最終的帰結にまで導かれていない[die Konsequenz voller Weltablehnung oder Weltflucht nicht gezogen wird] [→ 完全な……の帰結が抜き取られていない?] 場合である。禁欲者が現世内で行為せんとするとき、つまり現世内禁欲の場合であるが、彼は、現世の「意味」を問ういかなる問に対しても一種の幸福な頑迷さをもって対処し、およそそのような問には無頓着でなければならない。現世的禁欲が最も首尾一貫して発展しえたのがカルヴィニズムにおいてであったのは決して偶然ではない。そこでは、神はあらゆる人間的尺度を離れ、またその動機はどこまでも究めがたいものであるということが基盤となっていたからである。

現世的禁欲者は、かくして事実上の「^{ベルーフスマンシユ} 職業人」となる。そこでは彼は、世界全体——それに対する責任は、彼ではなくて彼の神が負うのである——のなかでの彼の即事的な職業活動の意味を問うこともなければ、また問う必要もない。なぜなら彼は、この現世内での彼個人の合理的行為によって、神の意志を——その究極的な意味は彼にも究めることができない——執行しているのであるという意識に満足するからである。(1976:220)

と説いているのに対して、他方では、

カルヴィン派は「人間は神が彼に付与し給うたものの管理者たるに過ぎない」という観念によって、この困

難なる問題から脱却しようと努力した。すなわちカルヴィン派は享楽を禁止したが、しかし「此岸」を逃避すること、すなわち遁世を許さず、むしろ人間は誰も「此岸」を合理的に克服・統制することに協力すべきであり、このことこそ、各人の宗教的任務だとかんがえた。今日のいわゆる職業 Beruf なる言葉は、新教徒が翻訳した聖書の影響下にある言葉の中にしか見られないが、この「職業」という言葉が生れたのも、他ならぬ上記のごとき考え方からである。(1955:255)

と説きつつも、続けて、

例えばかのマンデヴィル Mandevilles ……。各宗派の原始的な、恐ろしく宗教的な情念^{パトス}の凡ての遺物がまったくその影を没し去ったとき、経済倫理の領域において、新教的禁欲主義の遺産を相続したのは、私利私害の調和を信ずる啓蒙主義の楽観論である。一八世紀末葉から一九世紀初頭にかけて王侯・政治家および学者を指導したのはこの楽観論である。この経済倫理は禁欲的理想の地盤の上に発生したものはあるが、今やこの禁欲的理想という宗教的意味は脱ぎ棄てられたのである。労働者階級に対して永遠の祝福を誓いえたかぎりにおいて、労働者階級がその運命に安んずることが可能であった。しかし今やこの慰藉がなくなってしまった以上、爾来なお不断に成長し続けつつあるかの緊張は、ただこれだけのことから社会内部に発展せざるをえなかった。これと同時に、時はまさに初期資本主義の終りを告げ、一九世紀における鉄の時代の黎明に到達したのである。(258)

と説いているからである。すなわち、「一方」では、カルヴィニズムがそもそも「意味」を問わないとされているのに対して、「他方」では、その(初期の)カルヴィニズムの「禁欲倫理」の実行＝「職業」への没頭を指摘しておいて、「一九世紀」においてこの「禁欲的理想」の「宗教的意味」が放棄され、そしてそのようにして「鉄の時代」が到達している、とされている。

19世紀における「宗教的意味」の放棄ということは逆に言えば、それ以前(の初期カルヴィニズム)においては「宗教的意味」が奉じられていたということを含意する。しかるに、これは「一方」での、そもそもカルヴィニズムは「意味を問わない」ということと矛盾する。しかし、この「一方」における「意味を問わない」ということは、「(予定説)、というか「予定(内容)は知りえない」という説のもとで) そもそも知りえないので問わないという趣旨であって、—「一種の幸福な頑迷さをもって」というのはミスリーディングでなくもない。ここは原文では“am konsequentesten”であるが、単純に「徹底して」とでも訳出するならば、まだましかもしれない—逆に「有意味的」とであるというのはいわば自明であって、であるからあえて「問わない」と見られているのかもしれない。(ちなみに山之内が、この「一方」の方に言及しつつ、「ウェーバーが、このような「幸福な頑迷さ」に同調しえたと解するのは、およそ無理というべきであろう」(56)と述べているが、ここには(前提として)「初期」と「一九世紀」との相違を無視するということが在るのではなからうか。)

この「相違」の箇所を我々として引き取って論じるなら、「意味は自明であるから問わない」ということと、19世紀(以降)とは、媒介項として、その自明な意味の非自明化ということが在って、そのもとで他方で(新たに)「意味」が求められてきたのだという見方を可能にする。たとえば「ロマン主義」がそうした意味希求者の典型である。そして、より問題なのは、ウェーバーにおいてそうした(意識的)「意味追求」がはるか昔の古代ユダヤ世界にまで読み込まれているのではないか、ということである。「近代」を勝義に「19世紀以降」(それに対して、ルネサンス・宗教改革から18世紀までは「近世」として区別できる)とするならば、ウェーバーはその「近代」的観点を古代にまで投影しているのではないのか。我々は、そうであって、古代には(あるいは、徐々に崩れてくるとしても「近世」までは)そうした近代的「意味志向」は存在しなかったと見るべきだと考えている。もちろんこれは、非-近代的な「意味志向」の存在を排除するものではない。しかし、それはあくまで近代的なもの—言うまでもなく、これが我々が現在普通に了解する「意味志向」である—とは異なるのであるが、ウェーバーが古代にまで想定するのは(実は)そうした近代的なものである。

44 ヘーゲルに関する非-省略的理解、すなわち、(人間)主体を組み込むかたちでの「実体＝主体」説という理解については、ヘーゲル関係拙稿を参照頂きたい。私見では、ヘーゲルにおいて確保された主体はしかし(アリストテレスで言えば「観想」の)「理論的主体」である。

十一 「意味」の問題性へのケリの付け方

しかしながら、そこに問題性はないか。明瞭にそうだと説かれているわけではないが、その有意味化そのものが一つの「精神的利害」として有意化されてはいないか。「史的唯物論」も一つの「歴史」観である。ジンメルは、次のように、「歴史」観全般について言えることが「史的唯物論」の「歴史」観にも言えるとして、史的唯物論の「歴史」観とこの「有意味性」との関係について述べている。

実践的社會主義にとって歴史の意味は社會主義の狀態へ發展していくことであり、……。史的唯物論はむしろ、徹底的に究極・最高の意味にもとづく歴史解釈の論理的形成なのである。かくしてここでは、一切のものが根本的にその意味の上に樹てられているから、この意味だけが、事実上の諸関係によってそれと連帯するものとなった經濟主義に媒介されて、一般になにが「歴史」と見なさるべきかを決定するのである。(260f.)

史的唯物論はけっして自ら言いたてるほどには自然主義的ではない。……史的唯物論は、それが事象のイデオロギーを取り除こうと努めるといふ事實には関係なく、というよりまさしくその事實に支えられて、認識作用のイデオロギーなのである。それは、現存在の意味に向けられたわれわれの認識のカテゴリーに適合的であるために歴史がもたねばならない意味を、探し求めている⁴⁵。(264f.)

この限りで、「有意味性」(それを我々は一つの「精神的利害」だと見ているのだが)と「理念」(あるいは「洞察」「把握」との関係性は、マルクス主義においても「救済的宗教性」の場合と基本的に同じである。こう言うなら、特殊「史的唯物論」の場合は、(一科学として)あくまで「真理」であ(って、その点で「宗教」とは異なる)と言うであろう。しかし、それは、上に見た、ルカーチのタームで言うなら「より高次の現実性」なるものが存在することによって初めて保障されるものである。だが我々は、そのようなものは極めて疑わしいと考える。⁴⁶

⁴⁵ 好便なのでこのセンテンスに即して、「意味」を次のように厳密化しておきたい。二個所で「意味」が出てきているが、(明らかに)前者はいわば主観的意味、後者は客観的意味として(まず)区別できる。前者は「(各人の)人生の意味」、後者は「世界の意味」とでも(さらに)換言できよう。後者(だけ)であれば、その「世界」について述定される「意味」性は、たとえば機能的関連性とでも言い変えうるものである。これに対して前者は「(各人が)生きるための意味」である。そして問題性は、本稿で論究ターゲットとしている「意味」は(実は)両者が一体化されてしまっている「意味」である、というところに在る。

⁴⁶ 三木清は、「存在としての歴史」「ロゴスとしての歴史」に対して、第三の「歴史」として「事実としての

ニーチェなら、ここで、あらゆるものはすべて「解釈」だと言うことになる。またウェーバーも（世界観の争い＝「神々の闘争」を語る時）基本的に同様だと見ている。少し脇道に逸れることになるかもしれないが、しかし、ここで両者は或る意味で決定的に異なるとも言っておかなければならない。ウェーバーがあくまで「有意味性」に拘ってそうした「解釈」を主体的に提示し続けなければならないと（「文化人」として）言うのに対して、ニーチェは（結局は）そうした在り方そのものを退けている。須藤訓任 [2007] は次のように説いている。

ニーチェの後期思想にあつては、……何ごとかによって「生きる意味」を探索し発見して保証するという発想それ自体から脱却しなければならないのだ。神の被造物として世界の存在の是認を試みることなどは、存在の自己肯定の境位からの逃避にすぎない。生きる意味は、何かにすがって見つけ出されるものではない。意味はみずから創造するしかない。……逆に言うなら、等しきものが永劫回帰するような、意味確定の拠点となるようなものが何もないような世界にあつても、永劫回帰それ自身を意志するというかたちで、みずからの生を意味づけてゆくことができる。意味とはいわば生の結果ないし効果にすぎないのであつて、意味がないからといって、生を生きることが不可能となるいわれはないのだ。

(372)

これで換言するなら、ウェーバーは、「意味はみずから創造するしかない」、ゆえに／にもかかわらずその創造を徹底する、とするのに対して、ニーチェはそうした営みそのものをも批判しているのである⁴⁷。論を本筋に戻して言うなら、「有意味性」を「精神的利害」内容とみなすとき、そうみなすことそのものの適切性が問われてくるのでもある。

しかしまたウェーバーも、史的唯物論のように「歴史」を或る種（であるが）物象化する⁴⁸

歴史」ということを語っている。これは、ルカーチの「より高次の現実性」に相当するものである。三木はさらに、第一の「歴史」を意識（記述）した状態が真であることをまさしく「真理性」と呼び（第二は通常の歴史記述として、そうした「真理」の体系である）、それに対して、第三の歴史を意識している状態を（「真理性」と区別して）「真実性(Wahrhaftigkeit)」と呼んでいる。そして、この状態に到達しなければならないと説いている。拙稿 [2013c-e] でこれを指摘したことが在るが、その際、これとの関連で、「生活の意義(meaning of life)の問題は……真理の問題へと導かれる、また逆でもある。」という（上にも触れた）ウィギンズの言を参照したが — この「真理」は三木で言うならむしろ「真実性」であるのだが — 、これもまたルカーチ＝マルクス主義と実は同じ「實在」観のものである。

⁴⁷ 先の脚註との関連づけるなら、このニーチェ理解の点で我々は（も）（たとえば）横田とは異なることになる。

⁴⁸ 「或る種」と限定を付したのは、通常は（マルクス主義的概念として）むしろ逆に、いわば即物化という意味で、「意味」なきものとして対象を見ることが「物象化」であり、そういう物象化的見方として近代科学

ことはなかった。すなわち、「意味」を「歴史」という「実体」の属性とすることはなかった。それは、どこまでも学者が自ら措定した、したがって「歴史」にとっては外的なものであると考えていた。であるから、純学問論的に言うなら、そうした有意味性をもつものとして提示された歴史像はあくまで「理想型」に留まる「発見法的な」仮説である。この観点でウェーバーはマルクス主義を次のように批判してもいる。

すなわち、マルクス主義に特有の、すべての「法則」や発展構成は、——理論的に欠陥のないかぎり——理想型の性格をそなえているということである。この理想型を实在との比較に用いるばあいには、素出手段として[heuristische]卓越した、それどころか唯一無二の意義を発揮すること、それと同時に、そうした理想型が、経験的に妥当するものとして、あるいはそれどころか、实在の（ということは、実は形而上学的な）「作用力」「発展傾向」などと考えられるや否や、いかに危険となるか、ということは、かつてマルクス主義的概念を取り扱った人なら、誰でも知っている。(1998:141)

我々のメイン・テーマの問題として言うなら、(我々の理解では) ウェーバーは、歴史(という対象) 事象における(すなわち、研究対象事象の人々の心性における)「精神的利害」の重要性を説いたのであるが、自らの歴史研究のうちにそうした(自己)「利害」を実現しようとはしなかったのである。たしかにウェーバー自身(実存的に)「意味」を求めていた。学問にそれが反映してもいる。しかし、それに適合的に歴史事象を「真理」として描出することは禁欲した。そこに、いわゆる「価値自由」が語られてくるのでもある。

半ば付論的に、しかし一つのウェーバー論の締めくくりとして、この問題性に関して『職業としての学問』の末尾に近いところから少し長い引用をしておく。(我々の問題意識と直接的に関わるところにアンダラインを付し、関連づけの短い補完を挿入しておく。)

……ところで、すべての神学が……有するものは、世界はなんらかの意味[Sinn]をもっているにちがいない、という前提であり、……。それは……のと同様である。また、現代の美学者らが——たとえばゲオルグ・フォン・ルカーチのようにあからさまに、あるいはたんに事実上——「芸術品はたしかに存在する」という前提から出発し、ついで、このこ

が批判されてもいるからである。しかし、我々から見るなら、これは(例の)「脱魔術化」(批判)の論とも関わってくるが、そうした「物象化」論は、対象を再魔術的に見ることの肯定である。したがって、ここで、

とはどのようにして合理的に [原文ではここは“(sinvoll)”である→「有意味的に」?] 可能であるか、を問題としているのとも同様である。しかし、神学は一般にこのような——本質上宗教的また哲学的な——前提だけで満足するものではない。それは、普通さらに、一定の「啓示」が救いのための重要な事実として——したがってまたそれによっではじめて意義ある [sinvoll] 生活が可能になるような事実として——端的に信じられるべきであること、また特定の精神状態や行為が神聖とされる資格を有すること、つまりそれが宗教上意義ある生活とその諸要素を形成すること、などを前提する。かくてまた、神学にとって問題は、これらの端的に承認されるべき諸前提は、ひとつの全体的世界像 [Gesamtweltbildes] なかでどのようにして意義あるものと解されうるであろうか、ということである。ところで、あたかもこの前提こそが神学にとって「学問」であることの彼岸にあるものなのである。それは、普通いう意味の「知識」ではなくて「所有」である。[「知識」が対象との或る距離をもつとして、「所有」の場合はその距離が欠如している。であるから、「知識」の場合は偽であると分かるときは放棄されうるのに対して、「所有」物はそれが困難である。それが（「知識」のように）言ってみれば命題化できるとしても信仰箇条としてである。そして、以下を先取りして言うが、(形式的に)「学問」であるものもそこに「意味」が付される場合、一つの「所有」物となるのである。⁴⁹] (68f.)

……現代の知識階級の人々の多く [マルクス主義者、そして、特に上記ジンメルを

(「物象化」ではなく)「物神化」「物活化」と言うべきであったかもしれない。

⁴⁹ ということは、逆に「学問」であるためにはいわば「意味」(追求)を禁欲しなければならないということであるが、先行する箇所では、たとえば、

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たいする信仰を根本から除き去ることである。(41)

これらの学問が対象とする世界がそもそも存在に値するかどうかということ、またこの世界がなにか「意味」をもつものであるかどうかということ、さらにこの世界のうちに生きることがはたして意味あることであるかどうかということ、——こうしたことにいたっては、もとより論証のかぎりではない。これらは、すべて問題外とされるのである。(44)

などと説かれている。

また、当の「価値自由」、および先の「存在と当為」の問題に関しては、(これに応じて、)

かれ [大学で教鞭をとるもの] にもとめうるものはただ知的廉直^{れんちよく}ということだけである。すなわち、一方では事実の確定、つまりもろもろの文化財の数学的あるいは論理的な関係およびそれらの内部構造のいかに関する事実の確定ということ、他方では文化一般および個々の文化的内容の価値^{価値}いかに問題および文化共同社会や政治的団体のなかでは人はいかに行為すべきかの問題に答えるということ、——このふたつのごとが全然異質的な事柄であるということをよくわきまえているのが、それである。(49f.)

と説かれている。

参照すべきだが「歴史」家（厳密には、ストーリーとして歴史を描出する者）の多くも当然そうである]は、[—— 「意味」を与える「全体的世界像」を求めているかぎりでは ——] いわばなにか保証つき本ものの古いもので自分をかざりたいという欲望をもっている、そしてこれにともなって宗教もまたこうしたもののひとつであることに気づく [すなわち、自らの学問的志向性が宗教と共通するところがあることに気づく]、ところが、なにしろかれらは [文字通りの] 宗教というものを現在もっているわけではない、そこでかれらはこれのかわりに[als Ersatz]ほうぼうの国から集められた聖者の像で面白半分にかざりたて一種の邸内礼拝堂を設け、あるいは、かれらが神秘的な救いの神聖さ[Würde]をそなえていると考えるあらゆる種類の体験のなかから代用品[Surrogat]をつくりだし、これを手にして読書界を行商して歩く。……こうした宗教的解釈によってそれ自身人間の関係にすぎないものがその品位[Würde]を高めるとは、わたくしには思えない。[すなわち、(他所ではウェーバー自身そうみなしていたようには、) 有意味化という点で文字通りの宗教的解釈に似た「こうした [すなわち疑似的] 宗教的解釈」によって「品位」が与えられるわけではないのである。] (70f.)

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 [Entzauberung der Welt]を特徴とする時代の宿命である。(71f.)

このような時代の宿命に男らしく堪えることのできないものに向かつては、つぎのようにいわれねばならない。……教室のなかではなんといっても率直な知的廉直[schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit]以外の徳は通用しない……。[この「脱魔術化」(ということは脱「意味」化であるのだが)の事態は「宿命」であって、それは「堪える」ものではあっても、克服すべきものではないのである。]ところが、この[「知的廉直」以外の]徳はわれわれに命じる、こんにち新しい予言者や救世主を待ちこがれている多くの人人のすべてにとって、事情はちょうどイザヤ書に記録されている幽閉時代のエドムの^{ものみ}斥候のあの美しい歌におけるとおなじであることを確認せよ、と。いわく『人ありエドムなるセイルより^{われ}我をよびていふ、^{ものみ}斥候よ、^よ夜はなほ長きや。ものみ^{あした}答えていふ、朝はきたる、されどいまはなほ夜なり。汝もしほんとおもはゞ^{きた}再び来れ。』かく告げられた民族は、その後二千年余の長きにわたって、おなじことを問い続け、おなじことを待ちこがれ続けてきた。そして、この民族の恐るべき運命はわれわれの知るところである。[すなわち、ドイツ民族は、実際はそうなってしまったのであるが、こうした熱狂に陥ってはならないというのである。—— 「意味」はまた、「美しい歌」のなかで謳われて行動を引き起こすとき、そこに

は危険が伴われるということでもあろう。] ⁵⁰……(72-74) ⁵¹

50 前註と関わるが、この「運命」云々の政治的事柄に関しては、「政治」も「意味」志向から距離を採るべきことが語られている。たとえば Göres, U. は、『職業としての政治』を(も)参照して、カール・シュミットの政治観にウェーバー的政治観を対置している。

……宗教的信仰は知識ではなく一つの所有(Haben)である。……/…… [C・] シュミットの主権は、この点で、世俗的「三位一体」を呈示している。それは、ウェーバーの[政治]観念と異なって、一人の人物における政治家・神学者・学者である。/ここにはまた、キリスト教信仰と「政治神学」との間の構造的な類比が在る。(1996:80)

なお、ここでも用いられる“Haben”のいわば無距離の状態という意での使用として — これがどれくらい一般化した用法であるのかは確認できないが — クッチェーラに次のような記述が見られる。

価値体験の主観的解釈に、自然的ケースにおいて現象論が対応している。これによると我々の体験は、外界の客体・事態の志向的体験ではなく、感覚(感受)の所有(ein Haben von Empfindungen)である。現象論はしたがって、事物とその特質に関する言明を感覚として再構成しようとする。(1982:232)

ここで問題とされているのは「価値体験」であるが、これは(容易に)(世界の)「意味体験」としても語りうるであろう。

51 (本稿の元となった)当日の報告では、「規範的社会論構築のために」というサブ・タイトルを付した。本稿はこれに関わる部分を省略したのであるが、その部分を簡単に述べておくことが本稿(執筆)の趣旨の明瞭化に資すると思うので、最後に簡単に箇条書きで以下だけ述べておく。

1. 「変革」志向の「意味化」を批判したが、それは言うまでもなく、当の「変革」の不徹底の“代償”として機能してしまうからである。
2. その「変革」の原動力は、(ウェーバーがキリスト教の属性であることを否定しようとした)「怨恨」に在ると考えられる。
3. 実はニーチェも「怨恨」そのもの(ただし“Groll”とも表現できるもの)を必ずしも否定してはいない。ニーチェが批判したのは、その“内攻化”である。
4. ニーチェのキリスト教批判の対象は、その内攻化した「怨恨」であって、その内実は、これも代償化と言いうるが(「怨恨」を克復した)「愛」に即して、その「愛」の価値を相手にも認めさせることによって怨恨を晴らそうとする一種の倒錯である。(ただし、イエスのような「達人」(の「隣人愛」)の場合は話は別である。しかし、「俗人」が「愛」を語る時、そこに(自己)有意味化がなされてくるか、(実は)「利己」と結びついた「不純な」(厳密には非-真正(genuine)の)愛となりがちである。)
5. ニーチェの“Groll”は英語で言うなら(“ressentiment”ではなく)“resentment”(憤慨)に近いものである。また、それもさらにいわば無制約のものではない。
6. この「憤慨」は「正義」(感)と相関するものであって、その心理的源泉としても位置づけうる。
7. 換言するなら我々は、この「正義」を核とした「社会変革論」を構想したいのである。(ウェーバーも、「幸福の神義論」について語るとき(それを自己の「幸福」の「合法化」として信奉する)積極的特権層に対して批判的であり(1976:140; cf. 横田)、その批判の底に彼自身の「正義」感を読み取ることができる。またニーチェにおいても、少なくとも永井均の解釈によるなら、「ルサンティマン」論における真の批判対象は、「弱者」の世界観を受け入れその価値を説く「転倒した強者」であって、それを(こそ)告発するニーチェ自身の動機は「正義」感である(1997:118f.。))
8. (実は)このこととも関わるが、正義に定位するという場合、それはさらに、(いわば上から目線で)強者の(弱者へも配慮した)正義への自己規制ではなく、(いわば下から目線で)弱者の正義要求への定位でなければならないであろう。

参考文献

- ウェーバー（黒正巖／青山秀夫訳）『一般社会経済史要論 下巻』岩波書店、1955.
- （尾高邦男責任編集）「経済行為の社会学的基礎概念」『世界の名著 61』中央公論社、1979
- （尾高邦雄訳）『職業としての学問』岩波書店、1982.
- M・ウェーバー（世良晃志郎訳）『法社会学』創文社、1974.
- （武藤一雄他訳）『宗教社会学』創文社、1976.
- ヴェーバー（脇圭平訳）『職業としての政治』岩波クラシックス、1984.
- （富永佑治他訳／折原浩補訳）『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫、1998.
- マックス・ウェーバー（濱島朗訳）『権力と支配』みすず書房、1954.
- （大塚久雄他訳）『宗教社会学論選』みすず書房、1972
- （大塚久雄訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（改訳版）岩波文庫、1989.
- 原書としては、*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, 1988 ; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 1988 および各種のネット公開電子版を参照した。
- 安彦一恵『「道徳的である」とはどういうことか』世界思想社、2013年
（安彦の他の論考については、http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/abiko/abikopaper.html を参照して頂きたい。）
- ベンディクス、R.（折原浩訳）『マックス・ウェーバー（上）』三一書房、1987
- バーガー、P.L.（藺田稔訳）『聖なる天蓋』新曜社、1979.
- 千葉芳夫「近代のペシミズム」『佛教大学社会学部論集』第32号、1999.
- 「脱呪術化と合理化」『佛教大学社会学部論集』第60号、2015.
- エンゲルス（川口浩訳）「原始キリスト教史によせて」『マルクス=エンゲルス全集 第22巻』大月書店、1971
- フロム、E.（城塚登訳）『社会主義ヒューマニズム』紀伊國屋書店、1967.
- ガース、H.H.／ライト・ミルズ、C.（山口和男／犬伏宣宏訳）『マックス・ウェーバー』ミネルヴァ書房、1962
- カウツキー（栗原佑訳）『キリスト教の起源』法政大学出版局、1975.

- マルクス (エンゲルス編、向坂逸郎訳) 『資本論 (一)』 岩波文庫、1969
- 見田石介 『宇野理論とマルクス主義経済学』 青木書店、1968.
- 村上陽一郎 『近代科学と聖俗革命』 新曜社、1976.
- 永井均 『ルサンチマンの哲学』 河出書房新社、1997.
- ニーチェ (塩谷竹男訳) 『全集 2 悲劇の誕生』 ちくま学芸文庫、1993.
- 大塚久雄 『社会科学の方法』 岩波新書、1966.
- パーソンズ (稲上毅/厚東洋輔訳) 『社会的行為の構造 第4分冊』 木鐸社、1974(a).
- (佐藤勉訳) 『社会体系論』 青木書店、1974(b).
- 佐藤啓介 「苦しみの叫び声は何を求めているのか — 神義論から宗教哲学へ — 」 『基督教学研究』 35号、2016.
- シュルプター、W. (嘉目克彦訳) 『近代合理主義の成立 マックス・ヴェーバーの西洋発展史の分析』 未来社、1987.
- ジンメル (生松啓三/亀尾利夫訳) 『著作集 1 歴史哲学の諸問題』 白水社、1977.
- 須藤訓任 「ニーチェ」 『哲学の歴史 9』 中央公論社、2007.
- 内田芳明 「経済と宗教 - 宗教論理の階級的制約性に関するウェーバーの見解」 『神奈川大学創立三五周年記念論文集』、1983
- 山之内靖 『ニーチェとヴェーバー』 未来社、1993.
- 横田理博 『ウェーバーの倫理思想 — 比較宗教社会学に込められた倫理観』 未来社、2011.
- 吉田浩 『ウェーバーの社会理論と意味・価値問題』 晃洋書房、2008
- 油井清光 『主意主義的行為理論』 恒星社厚生閣、1995.
- Carter, M, “The Origins of of Brazil’ s landless rural workers’ movement” (MST) (working paper CBS-43-2003).
- Cohen, J. et al., “De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons’ Interpretation of Webers’ s Sociology” , *American Sociological Review*, 40-5, 1975(a).
- , “Reply to Parsons” , *American Sociological Review*, 40-5. 1975(b).
- Göres, U., *Homogenität und Heterogenität*, Diplomica Verlag, 1998.
- Helle, H. J. , *George Simmel: Einführung in seine Theorie und Methode*, R. Oldenbourg Verlag, 2001.
- Kutschera, F. v., *Grundlagen der Ethik*, Walter de Gruyter, 1982.
- Parsons, T., “On “De-Parsonizing Weber”” , *American Sociological Review* , 40-5, 1975.
- Crisp, R., “ Well-Being” , *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005
- Trevino, A. J., “ Parsons’ s Action-System Requisite Model and Weber’ s Elective

Affinity” , in: *Journal of Classical Sociology*, 2005. (online version)

あびこ かずよし (滋賀大学名誉教授)

(本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/18.html)

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-weber.pdf