M・ヴェーバーの西欧近代批判再考 ——機械的化石化と神々の闘争の対照性に着目して——

Rethinking Weber's Critique of Modern Western Culture : Focusing on the Contrast between "Mechanized Ossification" and the "Struggle of the Gods"

田 上 大 輔
TAGAMI Daisuke

The aim of this paper is to consider a contrast between "mechanized ossification" and the "struggle of the gods." In 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,' Weber was afraid that Western culture would enter a state of "mechanized ossification." "Mechanized ossification" is a key concept in Weber's explanation of modern Western stagnation. Based on his concern regarding "mechanized ossification," I consider Weber's writings and clarify the positive side of the "struggle of the gods," which many have considered to be Max Weber's pessimistic diagnosis of modern culture.

1. はじめに

「神々の闘争」(Kampf der Götter)は、M・ヴェーバーが『職業としての科学[学問]』の中で下した同時代診断として特に知られ、「世界宗教の経済倫理」の「中間考察」の中で論じられた現世拒否の宗教と現世諸領域(経済、政治、芸術、性愛、知性)との緊張関係が、この診断の下敷きとなっていると考えられている。この彼の同時代診断は、ヴェーバーの悲観的な時代認識の象徴として「鉄の檻」と共にしばしば問題にされてきた。例えばJ・ハーバーマスは、ヴェーバーの同時代診断として「鉄の檻」と「神々の闘争」の双方を挙げ、前者を「自由喪失」の問題と捉え、後者を「意味喪失」の問題と捉えている[Habermas 1981 : 332-338 = 1985 : 335-341]。また雀部幸隆は、「神々の闘争」という時代診断の元になった「中間考察」を詳細に検討して、現世諸領域のいかなる救済も「ヴェーバーの目には、現代の『鉄の檻』からの(現世的)脱出路はことごとく塞がれているように見えた」と解釈している[雀部 1993 : 289]。

だが近年では、ヴェーバーが近代を「鉄の檻」(iron cage)と捉えたとする解釈には、批判が加えられている。そうした研究を踏まえると、ヴェーバーが「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(以下「倫理」論文と略記)の末尾で危惧したのは、「鉄の檻」ではなく、「機械的化石化」(mechanisierte Versteinerung)という未来にあったことが明瞭になってくる。本稿の目的は、この「機械的化石化」という未来像と、ヴェーバーの「神々の闘争」という同時代診断とが対照的であることに着目することで、「神々の闘争」の肯定的な側面を明らかにし、彼の西欧近代批判の企図を再考することにある。

まず2章では「機械的化石化」と「神々の闘争」の対照性に関する先行研究と「鉄の檻」に関する先行研究を考察し、「機械的化石化」の問題を検討する。3章では「神々の闘争」と「機械的化石化」とが新しい問題提起を促進するか否かという点で対照的であることを論じ、このことを踏まえて、4章では「神々の闘争」とこの時代診断の前提となる「脱呪

術化」した西欧社会に対するヴェーバーの見解を再検討する。最後に5章では彼の「機械的化石化」に対する危機意識を踏まえて、「神々の闘争」の肯定的な側面を明らかにする。

2. 「鉄の檻」問題と機械的化石化という将来展望

本稿では、「機械的化石化」と「神々の闘争」の対照性を主題とした先行研究として厚東洋輔の『ヴェーバー社会理論の研究』に着目する〔厚東：1977〕。厚東によれば、「機械的化石化」された社会からは隔々まで計算し尽くされた巨大な機械（鉄の檻）として現出する秩序過剰な社会像が導き出され、「神々の闘争」からは価値領域や生活領域が非和解的競合関係にある闘争過剰な社会像が導き出される。厚東は、ヴェーバーの近代社会像には「外見的には両立不可能な要素を併存させる、論理的整合性の欠如」〔厚東 1977：16〕が暗示されるとして、ヴェーバー社会学の一般理論を再考することでこの一見両立不可能な二つの像を、「論理的整合性」を失うことなく一つの社会像の中に組み込もうと試みた。

だが「機械的化石化」は、ヴェーバーが同時代の西欧社会を洞察してその兆候を掴み、予見したものであるが、あくまで将来展望であり、同時代診断である「神々の闘争」と対照的であることが彼の「論理的整合性の欠如」を直ちに意味するわけではない。また以下で考察するように「機械的化石化」は秩序過剰な社会であることを問題としてはいない。

「倫理」論文ではプロテスタントの現世内的禁欲に助力を得て誕生した近代資本主義経済がその基盤を脱し、“stahlhartes Gehäuse”（鋼鉄のように堅い容器）となったとの現状認識が示されている。この彼の比喩表現は、近代資本主義経済の中で生きる諸個人が、そうした宗教的基盤を喪失したにも関わらず、禁欲的プロテスタントと「親縁関係」のある合理的「生活態度」の担い手になるよう方向づけられていることを表現したものであった。ところがこの比喩表現を「倫理」論文を英訳する際にT・パーソンズが“iron cage”と英訳したことが発端となって「鉄の檻」は、官僚制の進展により諸秩序が硬直化し、人間の自由が喪失されるというヴェーバーの悲観的な時代認識を表す標語となってしまった。

厚東もこの「鉄の檻」のイメージに基づき「機械的化石化」を秩序過剰な社会と解釈している。だがパーソンズが“stahlhartes Gehäuse”を“iron cage”と英訳したのは、J・バニヤンの『天路歷程』の小説に描かれた「鉄の檻」の悲観的なイメージに影響されたためだという〔Baehr 2001：157-159〕。『天路歷程』では、神に見捨てられて「絶望の鉄の檻」（iron cage of despair）に永遠に閉じ込められた男が登場する〔Bunyan [1678] 1949：34-36=1969：57-59〕。この小説で「鉄の檻」は絶望そのものを意味するが、これはヴェーバーの意図するところではなく、原語の“Gehäuse”も内部にある物を外部から保護する「貝殻の殻や（近代の）人間をすっぽりと覆ってしまうもの、『容器』といったもの」〔樋口 2003：264〕を意味し、「倫理」論文の中では人間の内面を形づくる外部環境といった意味で用いられている⁽¹⁾。

「倫理」論文では、資本主義経済が「鋼鉄のように硬い容器」になったことそれ自体ではなく、「機械的化石化」という未来社会の到来に警鐘が鳴らされていた。ヴェーバーは、1910年の「資本主義の『精神』に関する反批判の結語」の中で「倫理」論文執筆時の問題関心の中核にあったものは、「宗教と経済に条件づけられた諸要素の結びつきによって生成された人間性・人間存在の展開（Entwicklung des Menschentums）」であり、「このことを論文の結びで明確に論じていた」と述べていた〔Weber 1987：303〕。この論述を裏付けるように、「倫理」論文の結びにおいてヴェーバーは、近代資本主義経済という「容

器」に将来住む者はどのような人間なのか、と「人間性の展開」について次のように問うている。

将来この容器 (Gehäuse) の中に住むものは誰であるのか、そうしてこの大なる発展が尽きるときには、全く新しい予言者たちがあらわれるのか、それとも古くからの思想と理想 (alter Gedanken und Ideale) の力強い復活がおこるのか、それとも——そのいずれでもないなら——一種の病的自己陶醉をもって粉飾された機械的化石化 (mechanisierte Versteinerung) がおこるのか、それはまだ誰も知らない。もし最後の場合であるなら、こうした文化的発展の「最後の人びと・末人」(»letzten Menschen«) については、間違いなく次の言葉が真理となるであろう——「精神のない専門家、感性のない享楽人。これら無のものは、人間性 (Menschentums) の嘗つて達せざりし段階に登ったのだと自惚れるのである」と。——[Weber 1920 : 204=1994 : 357]

ここでヴェーバーは、「人間性の展開」に対する問題関心から西欧近代人が将来的に F・W・ニーチェの批判した「最後の人びと」になることを憂慮し⁽²⁾、「機械的化石化」という将来に言及することで警鐘を鳴らしている。S・A・ケントによれば、ヴェーバーは「文化発展の『最後の人びと』」(die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung) と「最後の人びと」に引用符を付け、この人間像がニーチェに由来することを示唆していたが、パーソンズはこのことを見落として引用符を外したばかりか、「文化発展の最終段階」(the last stage of this cultural development) と訳してしまった [Kent 1983 : 301]。

G・E・マッカーシーによれば「最後の人びと」は、ニーチェが『ツァラトゥストラ』の中で、現状を超えて進化してゆく「超人」(Übermensch) と対置した現状に満足して新たな発展を目指さない人間だという [McCarthy 2003 : 91]。ヴェーバーがニーチェの見解にどこまで賛同していたのかは「倫理」論文の論述からは詳細にはわからないが、少なくとも新たな発展を目指さない「最後の人びと」は、その存在が隆盛を極めれば「文化的発展」は停滞化するものと考えられ、彼らは「化石化」した社会の住民として適合的な人間像と言える。「倫理」論文では、カルヴァンの唱えた予定説を信じる信徒たちが、現世のすべてが墮落の状態にあり、無価値であるとしながらも、神の意志は計り知ることが出来ないと考え、現世や文化の在り方に意味を求めずに、日々の職務を神の与えた使命と捉え、職業労働に救いの確証を求めたとされた。ヴェーバーは、この社会や文化の在り方に意味を求めない遺風を近代西欧人が引き継いだ結果、「職業義務」の觀念に漠然と従い、既存の秩序に盲目的に順応しがちであることを憂慮し、「最後の人びと」と化すことを危惧している⁽³⁾。

しかしパーソンズの英訳では、「人間性の展開」に焦点をあててヴェーバーが西欧近代の将来を按じていたことが、覆い隠されている。「倫理」論文では「文化発展の『最後の人びと』」を「精神のない専門家」などと呼び、彼らが「人間性 (Menschentums) の嘗つて達せざりし段階に登ったのだと自惚れるのである」と記述することで、「人間性」を基準に西欧近代の行く末を問題にしていることが、強調されていた。しかしパーソンズは、これを「文化発展の最終段階」では「精神のない専門家」などが「かつて達したことのない文明 (civilization) の水準に到達したと、想像するのである」[Parsons 1930 : 182] と「人間性」を「文明」に換えて意識した。パーソンズにとっては「文化発展の最終段階」や「文明」が重要な問題であったかもしれないが、このように訳されるとヴェーバーの社会を洞察する基準は見失われ、「鉄の檻」と「機械的化石化」の違いが把握できなくなる。

その結果パーソンズの英訳に依拠した A・カーリバスは、「倫理」論文の末尾で掲示さ

れた歴史的 가능성을①新しい予言者の出現、②古風な思想と理想の復活、③「鉄の檻」の中で生きることだと解釈し、「機械的化石化」と「鉄の檻」を明瞭には区別していない [Kalyvas 2008 : 17-18]。このように「機械的化石化」と「鉄の檻」が峻別されないと、「機械的化石化」は現状認識と誤解され、ヴェーバーは悲観的な宿命論者と見なされてしまう。しかしヴェーバー自身は、①新しい予言者の出現か、②古風な思想と理想の復活が実現しなければ、③「機械的化石化」が到来するが、この可能性の内のどれが実現するかはまだ誰も知らないと述べ、西欧社会が確定した一つの未来に突き進むものとは捉えていない。

本稿は、厚東の研究を「機械的化石化」と「神々の闘争」の対照性を主題とした数少ない先行研究と考えている。しかし彼の研究では、「鉄の檻」と「機械的化石化」との区別が明瞭でない点と、「機械的化石化」と「神々の闘争」から導き出される人間像が対照的なことに気づきながらも、両者を秩序過剰な社会と闘争過剰な社会の対立と捉えた点が難点となっている⁽⁴⁾。そもそも「機械的化石化」は危惧すべき未来として否定的に、「神々の闘争」は直視すべき同時代の「運命」として肯定的に言及されており、ヴェーバーの評価自体が正反対であった。彼が肯定するものと否定するものとが対照的なのは、善人と悪人が対照的な人間として描かれても不思議ではないように、「論理的整合性の欠如」を意味しない。

3. 精神生活の化石化と神々の闘争の対照性

本章で考察するように「神々の闘争」と「機械的化石化」とは、闘争過剰と秩序過剰という点ではなく、新しい問題提起を促進するか否かという点を対立点の一つとしている。

「倫理」論文は、もともと1904～1905年に発表された原論文にヴェーバーが改訂を加えて『宗教社会学論集』に収録したものである。1905年の「倫理」原論文の末尾では、「機械的化石化」ではなく、「『中国的』化石化」(“chinesische” Versteinerung)という異なった表現が使われ、その当時、文化停滞国と思われていた旧中国になぞらえることで西欧近代の行く末が憂慮されていた [Weber 1905 : 109 = 1994 : 357]。「『中国的』化石化」という表現には、ヴェーバーの中国文化に対する偏見が垣間見えるが、彼の目的は中国文化を批判することではなく、あくまでも西欧文化の行く末に警鐘を鳴らすことにあった。

本稿にとって重要なのは、「倫理」原論文とほぼ同時期に執筆、発表された「社会科学と社会政策にかかわる認識の『客観性』」(以下「客観性」論文と略記)において、ヴェーバーが「『中国的』化石化」と近似した表現を用いて「精神生活の中国人流の凝固化 (chinesische Erstarrung des Geisteslebens)」により、新しい問題を提起することを止めない限りは、文化科学の出発点は、はてしない未来まで転変を遂げていくのである」 [Weber 1922 : 184 = 1998 : 100-101] と述べていたことだ。この記述と「倫理」原論文の末尾とを照合すれば、ヴェーバーの認識では、「『中国的』化石化」に西欧近代が陥れば、西欧人も「精神生活の中国人流の凝固化」により、新しい問題の提起を止めてしまうことになる。

「倫理」論文の改訂の際にヴェーバーは、「化石化」した社会を中国文化に一義的に結びつけて表現することを改め、「機械的化石化」と表現を変更したが、「最後の人びと」に関する記述は一貫している。従ってどちらの「化石化」でもそこに生きる人間が「最後の人びと」と化することが憂慮されている。そしてこの現状維持に満足して新たな発展を求めない「最後の人びと」という人間像と、新しい問題の提起を生み出さない人間とは符合していることから、この新しい問題を提起することを止めてしまう事態を〈精神生活の凝固化〉

と呼ぶとすれば、これは「『中国的』化石化」と「機械的化石化」とに共通する「化石化」した社会の人間の精神的特徴を表すものと言えよう。「客観性」論文では、この〈精神生活の凝固化〉の兆候が、同時代の文化科学の研究の実態から次のように言及されている。

専門家の時代におけるすべての文化科学的研究は、ひとたび特定の問題を提起して特定の素材に照準を合わせ、その方法的原理を創り出してしまったあとでは、当の素材の加工を自己目的と考え、個々の事実の認識価値を、つねに自覚的に、究極の価値理念に照らして検証しようとはせず、それどころか、およそみずからが価値理念に依拠していること自体すら、意識しないでいる。
[Weber 1922 : 214 = 1998 : 160-161]

このように研究者が自らの依拠する価値理念を自覚せず、既存の問題設定に安住するようでは、文化科学の出発点は固定化されて新しい問題提起が生まれることは困難となる。

この弊害を是正する方策として注目すべきは、「客観性」論文の中でヴェーバーが、自己の依拠する価値基準を、他者の価値基準と対立関係におくことで明瞭に自覚できるとしたことである [Weber 1922 : 156-157 = 1998 : 47]。彼は、この着想を発展させ、1917年の「社会学・経済学における『価値自由』の意味」(以下「価値自由」論文と略記)の中で「価値討議」論として展開した [折原 1998 : 208-210]。ヴェーバーによれば「価値討議」の意義は、論敵との対立を超えたコンセンサスを導き出すことではなく、「自分の論敵(あるいはそこに自分自身も加わる)が心に抱いている事柄、つまり議論の当事者同士が単に外見上ではなく実際に依拠している価値を掴むこと、そうしてその後この価値に対して何らかの態度がとれるように仕向けること」[Weber 1922 : 503 = 1982 : 315]にある。ヴェーバーは、この「価値討議」が正しく行われれば、経験的研究を刺激することで「こうした研究に問題提起を提供する」と主張している [Weber 1922 : 511 = 1982 : 324]。彼の言うように「価値討議」が経験的研究を刺激して新しい問題提起を提供するのであれば、この「討議」によって〈精神生活の凝固化〉の流れを是正することが期待できる。

「価値討議」論から分かるようにヴェーバーにとって、価値観点や価値理念の多元性と対立関係こそが新たな問題提起を生み出す淵源となっている。向井守によれば、価値理念の多元性を積極的に評価したヴェーバーからすれば、もし価値が普遍的で絶対的であったならば同一の研究対象が同じ価値観点から研究され、同じ結論にたどり着くことで研究の単調さと停滞が生じるという。向井は、ヴェーバーの「精神生活の中国人流の凝固化」の論述を引用しつつ、儒教の国教化をこの停滞化の例に挙げている [向井 1997 : 241-242]。

ヴェーバーは、「客観性」論文の中でこの価値観点の多元性が科学において終焉することを、「あらゆる科学における価値観点の神々の黄昏 (Götterdämmerung)」と呼んだ [Weber 1922 : 186 = 1998 : 104]。彼にとって、この「神々の黄昏」は〈精神生活の凝固化〉を決定的にしてしまう危険がある。この「神々の黄昏」と対極的なのが、『職業としての科学』の中でヴェーバーが下記のように論じた同時代診断にほかならない。

各人がその拠りどころとする究極の立場のいかんに応じて、一方は悪魔となり、他方は神となる。そして各人はそのいずれが彼にとって神であり、そのいずれが彼にとって悪魔であるのかを決しなければならない。しかもこれは我々の生のすべての秩序についていえることである。—中略—

いにしえの多くの神々は、脱呪術化され、したがって非人格的な諸力となりながら、墓場から立ちあらわれて、我々の生を支配する暴力を得ようとして、再び永遠の闘争をはじめている。[Weber

詳細は次章で論じるがここでヴェーバーは、「中間考察」を参照して、近代西欧を「脱呪術化」(Entzauberung)の進展した社会と特徴づけ、「脱呪術化」して「固有法則性」を顕在化させた宗教と現世諸領域(経済、政治、芸術、性愛、知性)との間に存在する非和解的な緊張関係を「神々の闘争」として論じている。彼によると、今日、これらの「神々」は、人間の生の究極の拠り所となる立場を決定しようと峻烈な争いを繰り広げている。

このように「神々の闘争」は、「神々の黄昏」とは対照的に価値観点などの対立を先鋭化させ、自らの依拠する価値理念を自覚的に選択することを促すものとしてヴェーバーによって論じられている。価値観点や価値理念の多元性と対立関係を新しい問題提起を生み出す源と捉えるヴェーバーからしてみれば、この「神々の闘争」もそこに生きる人間に直視されれば、〈精神生活の凝固化〉を防ぐ防波堤となりうる。このように「神々の闘争」は、新しい問題提起を促進させるか否かという点で「価値観点の神々の黄昏」や〈精神生活の凝固化〉と好対照をなしており、この点において「機械的化石化」とも対照的と言える。

「ところが現代の人々にとって、とくに若い世代の人々にとって、もっとも困難なのは、この日常に対応することである」とヴェーバーは述べ、「時代の運命」から顔を背ける人間の弱さを問題にした[Weber 1922 : 605 = 1980 : 57]。こうした弱さを補って、「神々の闘争」を直視することを助ける方策として着目すべきは、ヴェーバーが科学の与える「明確さ」(Klarheit)によって、特定の立場を選ぶことが、特定の神に奉仕し、他の神に侮辱を与えることだということを明瞭にするとしたことである[Weber 1922 : 608 = 1980 : 63]。この種の「明確さ」を与えることが、「価値討議」の意義であったことを鑑みれば、この討議や「明確さ」を与える科学の助けを借りることによって、「脱呪術化」された「神々の闘争」の中に生きる人間は、この時代状況を直視し、神と悪魔の選択を行うことで、〈精神生活の凝固化〉に陥ることを回避することが可能となるのである。

4. 脱呪術化と意味喪失の問題——ヴェーバーとトルストイの相違点

先にも述べたように、ヴェーバーは、近代西欧を「脱呪術化」の進展した社会と特徴づけた上で、同時代の「脱呪術化」された「神々の闘争」について語っている。本章では「神々の闘争」が、「機械的化石化」と対照的であること念頭に置きながら、「神々の闘争」とこの時代診断の前提となる「脱呪術化」に対するヴェーバーの見解を再検討する。

「倫理」論文によると「脱呪術化」は、西欧合理主義の発展に寄与した禁欲的プロテスタントの現世内的禁欲によって完成されたという[Weber 1920 : 94-95 = 1994 : 184-185]。『職業としての科学』においてこの「脱呪術化」は、「主知的合理化」と結びつけられて定義されている。ここで「主知的合理化」は、神秘的で予測不可能な力が自分の生活に働いておらず、世界の全てを学び知り、技術や予測によって制御可能だとする知識や信仰の拡大を意味し、「呪術に頼る代わりに技術や予測をもちいる現世の脱呪術化(Entzauberung der Welt)ということにほかならない」[Weber 1922 : 594 = 1981 : 33]と論じられている。

『職業としての科学』では、この「脱呪術化」の推進力の中核に科学が位置づけられ、科学の業績が常に新たな問題提起を生み出すことで、後学によって塗り替えられる運命にあるとされた。またヴェーバーは、この完成されることなく無限に続けられる営みに人が

なぜ従事するのは漫然として定かではないとし、同様の問題が「脱呪術化」された社会にも存在すると指摘する。ここで彼は、「脱呪術化」の推進力である科学の「進歩」の意味を根底的に問い詰めた思想家としてL・N・トルストイに言及し、無限の「進歩」にさいなまれる「文化人」にとって、死が「意味喪失・無意味化」(Sinnlosigkeit)したとする彼の見解を紹介している。ヴェーバーによるとトルストイは、「文化人」が文化生活が際限なく作り出すもののごく一部しか掴むことができず、しかも最終的ではなく、未完結の成果しか得ることができないために、生きることに倦怠しても満足することはできないとし、彼らにとっては「その無意味な『進歩性』ゆえに死をも無意味ならしめている文化生活そのものも、無意味とならざるをえないのである」[Weber 1922 : 595=1981 : 35]と否定的な結論を下した。

この否定的なトルストイの見解にヴェーバーが同意したと解釈する識者も多く、このことが「神々の闘争」が悲劇的状況と捉えられる一因となっている。確かに「脱呪術化」の進展が「意味喪失」を導くのであれば、そうした状況下で神と悪魔の選択を迫る「神々の闘争」からは悲観的な印象を受けるだろう。だがトルストイにおいて新しい問題提起を生み出し続ける科学の「進歩」が「脱呪術化」の推進力となり、「意味喪失」の根幹となっているのとは対照的に、ヴェーバーの危惧した「化石化」した社会では〈精神生活の凝固化〉により新しい問題提起が停止し、科学の進展が停滞化することが問題となっている。この〈精神生活の凝固化〉に陥れば、「文化人」の「文化生活」もトルストイが「意味喪失」の病根と捉えた無限の「進歩」から解放されるだろうが、だからといってヴェーバーが「化石化」した社会の到来を望んだわけではなく、両者の見解を同一視することはできない。

ヴェーバーの「脱呪術化」に関する見解がトルストイと異なっていることは、彼がはじめて「神々の闘争」を論じた1916年の政治評論「ふたつの掟の間」の中で、トルストイの立場と自身の立場を対置したことからも裏付けられる。この「ふたつの掟の間」は、ヴェーバーが第一次世界大戦中に「福音の掟」と「祖国の掟」の関係をめぐって起きた論争に加わり、自身の見解を述べた政治評論である。「ふたつの掟の間」においてヴェーバーは、「中間考察」において論じた「救済宗教」と現世諸秩序（生の諸秩序）との調停し難い緊張関係を念頭に置いて、「福音の掟」と「祖国の掟」の相剋関係を問題にしている。

「中間考察」では、宗教と現世諸領域（経済、政治、芸術、性愛、知性）とが未分化に一体化した呪術師の「功利主義的宗教」の段階から、現世に「同胞倫理」を求める「救済宗教」に進展すると、自然の中に埋没していた一般民衆の「生活態度」が合理的に組織化されることで現世諸領域の「固有法則性」(Eigengesetzlichkeiten)が顕在化されることが論じられている。この「宗教的および現世的諸財の外的・内的な所有、そのさまざまな領域に対する人間の関係が合理化されまた自覚的に昇華されていく過程は、個々の領域における内的な固有法則性を否応なしに突きつめた形で意識させ、それによって、外界との関係に関する原始的で素朴な考え方のなかには現れてこなかったような、諸領域相互間の緊張関係が否応なしに生みだされることになった」[Weber 1920 : 541=1972 : 108]という。その結果現世に倫理的な要求を突きつける「救済宗教」と、「脱呪術化」されて「固有法則性」を顕在化させた現世諸秩序との間に和解しがたい緊張関係が生じることとなる。

「中間考察」では、現世諸秩序の「固有法則性」を顕在化するほど「救済宗教」は現世拒否の態度を硬化していくことになるが、このことは「中間考察」が現世拒否的宗教の誕生の解明とその発展を辿ることを主題としていることからいって当然の帰結と言える。同

様に「ふたつの掟の間」でも、「福音の掟」を絶対遵守する者は、「この世界が現世的『文化』の世界、したがって『被造物』の美、尊厳、名誉、偉大さの世界たらんとするときには、究極的には現世の全ての法則にたいし反対の立場に立つ」[Weber 1921 : 145 = 1982 : 164]と指摘されている。ヴェーバーは、この「福音の掟」を順守する態度を貫く典型としてトルストイに言及し、彼とは異なり「福音の掟」を絶対遵守出来ない者は、自らが現世固有の法則に結びつき、「この法則の内部でのみ『日々の要求』をかなえることができる」ということを知っておくべきだ」[Weber 1921 : 145 = 1982 : 164]と訴えている。

さらにヴェーバーは、キリスト教的意味における現世に住む人は、多数の価値序列の闘争以外のものを経験することができず、これらの神々のいずれに仕えるか選択しなければならないとして「神々の闘争」を論じ、「福音の掟」と「祖国の掟」を安易に同一視する考えを批判した [Weber 1921 : 145 = 1982 : 165]。このようにヴェーバーは、現世のあらゆる法則に反対して「福音の掟」を貫く特殊な立場の代表者としてトルストイに言及し、現世の法則内部において「日々の要求」を叶えようとする自身の立場と対置させている。

トルストイを悩ませた死の「意味喪失」の問題にしても、「中間考察」では社会全般ではなく「救済宗教」が現世に宗教的意義を見失う深刻な問題として論じられている。ここでヴェーバーは、現世内的立場から「文化人」として自己完成することが「意味喪失」に陥っているのは、「宗教的思考からすれば——そうした現世内的立場に立つと——明白に死が意味を失ってしまうということから帰結したのであって、死の意味喪失こそが、ほかならぬ『文化』という諸条件のもとにおいて、生の意味喪失を決定的に前面に押し出した」[Weber 1920 : 569 = 1972 : 157]と論じている。つまりここで「意味喪失」の問題は、端的に言えばトルストイなどの宗教倫理に首尾一貫して立脚する者たちにとって、現世から宗教的意義が喪失することを意味するのであって、この問題によって、現世内的立場に立脚して「神々の闘争」の中で「日々の要求」の達成を目指す者たちは、現世に生きる意義を必ずしも喪失しはしない。

5. 発展傾向への隷従と神々の闘争

「神々の闘争」は、人間の内面に葛藤を与える点や、実践的立場や信念が「科学的」に確証できないことの論拠とされた点も、近代社会の悲劇的状況の証左と考えられてきた。本章ではこのことを再考するために、ヴェーバーが同時代の潮流に「化石化」の兆候をみて批判したことを論じ、「神々の闘争」の肯定的な側面を明らかにする。

『職業としての科学』では、特定の実践上の立場を「科学的」に代弁させることについて、「世界に存在するさまざまな価値の諸秩序は互いに解きがたい争いの中にあり、それゆえ、こうした試みは原理的に無意味なのである」[Weber 1922 : 603 = 1980 : 53-54]と主張されている。しかしなぜヴェーバーがこうした試みに反対するのか、その理由は明瞭に語られておらず、このように単に実践的立場や信念を「科学的」に確証する試みが不可能だと主張されると、「神々の闘争」からは極めて悲観的な印象を受けてしまう。

これに対して「価値自由」論文では、この試みに反対する理由がより実践的な問題関心から明瞭に語られている。ここでヴェーバーは、全体的に人間には、「ことの成果 (Erfolg) または成果を約束する者に内面的に適応する傾向が深く根づいている」と同時代の潮流を洞察し、こうした潮流に経験科学の代表者たちまでもが追従するのは、彼らが『発展傾向』(Entwicklungstendenz)に『適応』(Anpassung)することをもって、究極の評価間

題——個々の場合に個々人によって解決すべき評価問題、したがって、また個々人が自己の良心に訴えるべき評価問題を——を、『科学』の権威によって保証されたとする原理に作り変える名人だからである」と指弾した〔Weber 1922：513-514=1982：326-327〕。

ヴェーバーは、こうした「発展傾向」への「適応」を至上とする時代の潮流に対して一貫して批判的な姿勢を示してきた。彼は、「倫理」原論文の2章の末尾で「化石化」した社会の到来を予見した翌年の1906年に、「ロシアにおける市民的民主主義の状態について」（以下「ロシア民主主義」論文と略記）を発表し、この危機について具体的に論じている。ここで彼は、近代資本主義の発展の帰結として「新たな隷従の容器」（Gehäuse für die neue Hörigkeit）〔Weber 1989：269=1997：134〕が出現し、「物理的利害状況」の流れに委ねては民主主義や自由の存立が困難だとして下記のように警告する⁽⁵⁾。

実際、「民主主義」も「自由」も、この先々国民が、羊の群れのように統治されるのはごめんだという断固たる意志を持ちつづける国しか、存在しないだろう。それゆえ物質的利害状況の「流れに抗して」——これが、われわれ「個人主義者」の行く道であり、「民主主義」制度を擁護しようとする者の運命である。「発展傾向」とやらの風見鶏になりたい人には、いつまでもこのような古風な理想（altmodischen ideale）にお付き合い願おうとは思わない。〔Weber 1989：270=1997：135〕

このようにヴェーバーにとって民主主義や自由は、近代資本主義の発展に伴う「隷従の容器」の出現によって直ちに不可能になるのではなく、羊の群れのように統治されることを拒む諸個人の存立いかんにかかっている。彼は、「倫理」論文の末尾と照合すればこうした諸個人の存立が不可能となり、「発展傾向」の隷従者である「最後の人びと」が隆盛を極めることによって、社会が「化石化」することを懸念していた。このことを裏付けるように、「倫理」論文では、「古くからの思想や理想」の復活が「化石化」の到来を防ぐ歴史的可能性の一つとされていたが、「ロシア民主主義」論文では、時流に乗って「発展傾向」の風見鶏になるのではなく、「流れを抗して」生きることが「古風な理想」と呼ばれている⁽⁶⁾。「発展傾向」への「適応」を最優先する同時代の潮流にヴェーバーが批判的だったのは、この潮流の中に「化石化」の兆候を捉えたからであった。

「価値自由」論文の中でヴェーバーは、「発展傾向」への「適応」を至上とする同時代の風潮を洞察し、西欧文化の特質が喪失しつつあることを懸念した。この同時代の潮流に対して彼は、「可能なるものは、可能の彼方にある不可能を掴もうとして手を伸ばしたとき、初めて実際に可能なるものとなったということが非常に多い」と異議を唱え、「たぶんわれわれがみな（主観的に）ともかく肯定的に評価しているわが文化の特質をつくり出したものは、所詮、可能なるものへの『適応』という真に一貫した唯一の倫理、つまり儒教の官僚道徳ではなかった」〔Weber 1922：514=1982：327〕と指摘した。このように彼は、同時代において礼賛される潮流を極めたのが「儒教の官僚道徳」であったと指摘し、西欧人が肯定する西欧文化の特質が「適応」優先の倫理とは異なることを想起させている。

ここで言及された「儒教の官僚道徳」は、「儒教と道教」において、中国文化を停滞化に導いた要因の一つとされた。『宗教社会学論集』の冒頭を飾る「序言」によると、この論集に収められた「儒教と道教」を含む非西欧文化圏の研究は、近代西欧の独自の合理主義の特質の解明を目的とし、包括的な文化研究を目指したものではなく、「西欧の文化発展とは対照的であるようなものが故意に強調されている」〔Weber 1920：13=1972：24〕という。金井新二はこうしたヴェーバーの研究手法を「方法的西欧中心主義」と呼んでい

る〔金井1991：161-162〕。このような観点から「儒教と道教」の終章「儒教とピューリタニズム」では、現世を合理的に支配することを目指す「プロテスタンティズムの合理主義」と現世の、合理的適応を目指す「儒教的合理主義」とが、次のように比較されている。

儒教の、とらわれのない地上の事物にたいする態度とは正反対に、ピューリタンの倫理は、この態度を「現世」に対する強烈で激情的な緊張対立の關係に押しやったのだった。合理的な（倫理的な）要求をたずさえて現世に立ち向かういかなる宗教も——そのことはすぐあとでなおわしく追求するつもりであるが——なんらかのある一点で現世の非合理性と緊張対立の關係におちいるものだからである。——中略——現世にたいする緊張対立——現世の宗教的無価値化をも、現世の実際の拒否をも含めた——を絶対的な最小限にまで縮小したところの、（意図からみて）合理的な倫理が、すでに考察してきたように、儒教であった。〔Weber 1920：513-514=1971：379〕

「儒教とピューリタニズム」では、儒教がその本質として現世内の俗人の道德であり、既存の諸秩序と因襲への適応を最優先することで現世との緊張対立を最小化したとされている。ヴェーバーによるとこの「儒教的合理主義」を体现する「適応の必要の程度においてのみその生活態度を合理化した人間は、体系的な統一体ではなくて、必要な個別的性質の組合せ」でしかなく、「中国の民衆の宗教意識のなかで、ひとりの個人のなかにたくさんの魂があるというアニミズム的な觀念が存続していること」は、このことを象徴している〔Weber：1920：521=1971：390〕。こうした現世の「適応」を極めた「儒教的合理主義」の体现者たちは、現世諸領域間の相剋關係の中にあっても、個々の領域に必要に応じて「適応」するために、内面的緊張感や葛藤を覚えることはないだろう。

「儒教とピューリタニズム」においてピューリタンは、儒教徒とは対照的に倫理的な要求をかかげて現世と対峙し、その間の緊張關係を先鋭化させたとされた。このことについてヴェーバーは、既に1910年の「資本主義の『精神』に関する反批判」において「ピューリタニズムの場合、『職業』、『生（今日好んでいわれるごと）』、『倫理』の間の大いなる内面的緊張と葛藤が、空前絶後とでもいうべき仕方において固有な均衡を示しているのである」と指摘し、この内面的緊張感と葛藤が、「我々『市民の』世界のみが知っているような第一級の文化問題にまで成長している」〔Weber 1987：167=1980：98-99〕と述べている。

ここで着目すべきは先の「儒教とピューリタニズム」の引用文において、この「儒教と道教」の終章のすぐ後で、現世に倫理的な要求を携えて対峙する宗教と現世諸領域との間に生じる緊張關係を論じるとされたことである。これは「世界宗教の經濟倫理」で「儒教と道教」の後に配列された「中間考察」を指す。つまり「神々の闘争」がもたらす内面的緊張や葛藤は、現世に倫理的な要求を携えて立ち向かうことを発端としている。禁欲のプロテスタントは、現世に倫理的な要求を掲げて対峙したからこそ内面的緊張や葛藤が先鋭化され、「神々の闘争」という「第一級の文化問題」を生み出した。儒教のように「可能なるものへの『適応』」を至上とすれば、この内面的緊張感や葛藤が生じる余地がそもそもない。

この宗教と現世の關係は、「価値自由」論文の「發展傾向」と理念の關係に置き換えられる。「適応」を最優先すれば「發展傾向」と理念の間の緊張關係は最小化され、対照的に「流れに抗して」生きる人間は、目標を達成する可能性が低い場合でも理念を放棄しないために「發展傾向」との相剋を経験せざるを得ない。これまでの考察を踏まえれば、「儒教的合理主義」の体现者と同様に「發展傾向」への「適応」を西欧人も極めれば、現世諸秩序が「神々の闘争」を演じて、個々の領域に必要に応じて「適応」するため、内面的

緊張感や葛藤を覚え、神と悪魔の選択を行わなくなるものと考えられる。その結果、彼らは「精神生活の凝固化」に陥り、社会自体も「化石化」してしまう。

ヴェーバーが実践の立場や理念を科学的に正当化しようとする試みを批判したのは、この試みが結局のところ「発展傾向」への「適応」を奨励することに結びつき、「化石化」の流れを促進しているからであった。彼にとって、こうした試みを反駁する論拠となる「神々の闘争」は肯定的に評価されるべきものであり、自分の理念や実践の立場を外面的に確証できないことは、逆境に挑戦する者なら誰もが経験する当然のことであった。

6. まとめ

これまでの考察をまとめれば、「神々の闘争」と「機械的化石化」は、新しい問題提起を促進するか否かという点で対照的であり、また前者からは「流れに抗して」逆境に対峙する能動的な人間像が導き出され、後者からは既存の秩序に従って安穏と生活している受動的な人間像が導き出される。ヴェーバーの批判の眼差しは、同時代の西欧において「発展傾向」の「適応」を至上とする風潮に向けられており、こうした彼の現状に対する憂いが「機械的化石化」という将来展望に反映されている。彼の批判する「発展傾向」への「適応」を最優先する人間は、「神々の闘争」の中に生きながらそのことを自覚せず、自らが依拠する価値にも無自覚なまま、神と悪魔の選択を行うことを避けている。価値観や価値理念の多元性と対立関係を新しい問題提起を生み出す基盤と捉えたヴェーバーにとって、このように「神々の闘争」を直視せず、神と悪魔の選択を避けることは、〈精神生活の凝固化〉に陥り、「機械的化石化」を招き寄せることを意味した。「機械的化石化」と「神々の闘争」の対照性に着目することは、ヴェーバーの同時代批判の企図を浮き彫りにすると共に、その批判から浮かび上がった問題に対して克服の道筋を見出すことを可能にする。

注

- (1) P・ベアーは、ヴェーバーが鉄 (iron) ではなく近代において大量生産され産業社会を支えた鋼鉄 (steel) を想定して “stahlhartes Gehäuse” という表現を使ったと指摘する [Baehr 2001 : 161-163]。この彼の比喩表現は、近年の「倫理」論文の英訳では、“steel-hard casing” [Kalberg 2002 : 123] や “shell as hard as steel” [Baehr & Wells 2002 : 121] と訳されている。「鉄の檻」問題の歴史の経緯については、荒川敏彦が簡素にまとめている [荒川 2007]。
- (2) 『職業としての科学』では、ニーチェの「最後の人びと」批判が論じられている [Weber 1922 : 598 = 1980 : 42]。
- (3) この問題を「カルヴァンの遺産」と名付けた折原浩によると、ヴェーバーはこの遺産によって西欧社会に没意味化の萌芽が芽生えていることを看取していたという [折原 1969 : 417-418]。もっともヴェーバーは、「禁欲的プロテスタントの遺産」の全てに否定的ではなく、この遺産の一つである「神々の闘争」を肯定的に捉えていた。
- (4) また矢野善郎は、ヴェーバーにおいて合理化が「多方向・遍在的」な過程であることを指摘し、厚東がヴェーバーの合理化を一元的な過程と捉える点を批判した [矢野 2003 : 5]。この矢野の批判は、従来の「鉄の檻」の問題に関しては正鵠を射ていると思えるが、ヴェーバーが西欧近代の行く末の可能性の一つとして「機械的化石化」を危惧したことは、彼が「合理化」を「多方向・遍在的」に捉えたことと矛盾してはいない。
- (5) ここでは「慈善的封建制」、「福利厚生施設」などが「新たな隷従の容器」と呼ばれている。この論文でも “Gehäuse” は、人間の内面を形づくる外部環境といった意味で用いられているが、ヴェーバーは「新たな隷従の容器」と表現することで、「慈善的封建制」などの「容器」が、人間の独立心を蝕む外部環境だということを強調している。
- (6) 「倫理」論文では「化石化」を防ぐもう一つ可能性として「全く新しい預言者の出現」が提示されて

いたが、『職業としての科学』では同時代が「神遠き預言者なき時代」[Weber 1922: 610=1980: 67]であると診断されている。

引用文献 [引用文には改訳を加えたものもある。引用文の傍点は、原著者に基づく。ヴェーバーの論集の文献注は一版の出版年を記載した]

荒川敏彦 2007 「殻の中に住むものは誰か——『鉄の檻』的ヴェーバー像からの解放」『現代思想』35(15): 78-97.

Bunyan, John [1678] 1949 *The Pilgrim's progress*. Holt, Rinehart and Winston. 高村新一 (訳)『パニヤン著作集II天路歷程』山本書店. 1969.

Baehr, Peter [2001] "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism," *History & Theory* 40(2): 153-169.

Habermas, Jürgen 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns I*. Suhrkamp Verlag. 河上倫逸他 (訳)『コミュニケーション的行為の理論 上』未来社 1985.

樋口辰雄 2003 『近代への責任思考のバトス——福澤・丸山・ヴェーバー・トクヴィル』お茶の水書房.

金井新二 1991 『ウェーバーの宗教理論』東京大学出版会.

Kalyvas, Andreas 2008 *Democracy and the politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press.

Kent, Stephen A. 1983 "Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the 'Iron Cage' Metaphor," *Sociology of Religion* 44(4): 297-319.

厚東洋輔 1977 『ヴェーバー社会理論の研究』東京大学出版会.

McCarthy, George E. 2002 *Classical Horizons: The Origins of Sociology in Ancient Greece*. State University of New York Press.

向井 守 1997 『マックス・ウェーバーの科学論』ミネルヴァ書房.

折原 浩 1969 『危機における人間と学問——マージナル・マンの理論とウェーバー像の変貌』未来社.

—— 1998 「解説『社会科学および社会政策にかかわる認識の『客観性』』岩波書店 pp. 187-345.

雀部幸隆 1993 『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』恒星社厚生閣.

Weber, Max 1905 "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus" *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 21:1-110. Baehr, Peter & Wells, Gordon C. Trans., *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism: and Other Writings*. Penguin Books. 2002.

—— [1920] 1986 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 8 Aufl., J. C. B. Mohr. Parsons, Talcott, Trans., *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. 1930. Charles Scribner's Sons. 安藤英治 (編) 梶山 力 (訳)『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の『精神』』未来社. 1994. Kalberg, Stephen. Trans., *The Protestant ethic and the spirit of capitalism: new introduction and translation*. Blackwell 2002. 木全徳雄 (訳)『儒教と道教』創文社 1971. 大塚久雄他 (訳)「序言」, 「中間考察」『宗教社会学論集』みすず書房 pp. 3-29, pp. 98-163. 1972.

—— [1921] 1988 *Gesammelte Politische Schriften*, 5 Aufl., J. C. B. Mohr. 山田高生 (訳)「二つの律法のはざま」『マックス・ヴェーバー 政治論集I』みすず書房 pp. 161-165 1982.

—— [1922] 1985 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6 Aufl., J. C. B. Mohr. 富永祐治他 (訳) 折原 浩 (補訳)『社会科学および社会政策にかかわる認識の『客観性』』岩波書店 1998. 中村貞二 (訳)「社会学・経済学における『価値自由』の意味」『世界の大思想1 ウェーバー 社会科学論集』河出書房 pp. 297-362 1982. 尾高邦雄 (訳)『職業としての学問』岩波書店. 1980.

—— 1987 *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Gütersloher Verlagshaus. 住谷一彦他 (訳)「資本主義の『精神』に関する反批判」『思想』674: 80-113. 1980.

—— 1989 *Max Weber Gesamtausgabe I/10: Zur Russischen Revolution von 1905*. J. C. B. Mohr. 雀部幸隆他 (訳)「ロシアにおける市民的民主主義の状態について」『ロシア革命論I』名古屋大学出版会 pp. 1-142 1997.

矢野善郎 2003 『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』創文社.

(東洋大学人間科学総合研究所奨励研究員・東洋大学非常勤講師

tagami.daisuke@gmail.com)