

〔書 評〕

中村勝巳編

『マックス・ウェーバーと日本』

中 道 寿 一

1

ウェーバーを直接対象とした研究書から、何らかの形でウェーバーの業績を題材とした研究書まで含めると、毎年多くの研究書が発表されているし、研究雑誌の文献索引を繙けば、そこには必ず、ウェーバーを題名に掲げた論文が幾つか散見される。それほど、ウェーバー研究は、今なお盛んである。ところで、こうした「ウェーバー研究の盛行」に関して、藤原保信氏は、かつて、「反ウェーバー的思惟の諸相」（『理想』598号、1983年3月）の冒頭で、次のように述べたことがある。「かつてのマルクスかウェーバーかは、やがてマルクスとウェーバーとなり、さらにマルクスよりウェーバーになりつつあるようにすらみえる。たしかに、ひとり資本主義社会のみならず、社会主義社会をも含めて、その後の歴史の進展は、マルクスよりむしろウェーバーの予言の正しさを実証しているようにすらみえる。あくまでザッへについたその冷徹な歴史分析は、マルクスのそれよりもはるかに生き長らえていくように思われる。いな、合理化の進展を歴史の運動として受けとめながら、ザッへに生きたウェーバーの強靱な生は、現代人のひとつの生き方として限りなき魅力をもって現われてくるように思われる」（2ページ）。今日生起しているさまざまな問題に真剣に取り組もうとする者は、必ず、現代のとばくちにおいて、こうした諸問題の原初的狀況と格闘する中で、すでに今日の狀況を見事に予見しえたウェーバーの人と思想に逢着する。その意味において、ウェーバーの思想の射程距離は広く、その影響力は、今なお大きい。否、ますます大きくなりつつあると言えよう（拙稿「理想喪失時代の教育」『私学公論』1990年6月号、参照）。

ところで、こうしたウエーバーの人と思想の受容、とりわけ、我が国におけるウエーバー受容に関して、蔭山宏氏は、「戦後精神とウエーバー——ウエーバー思想受容の側面」（『知の考古学』1976年、No. 8・9）において、戦後日本のウエーバー受容が「ウエーバーとマルクス」という枠組の中で行なわれてきたことに對し、「この枠組から見落とされる問題局面に照明をあてる」ため、「ウエーバー受容」のあり方の型として、「人間ウエーバー」型、「ウエーバーと同時代」型、「市民社会とウエーバー」型を抽出し、また、時期区分として、「戦後はじめの10年間」（第1期）、「1964年の生誕100年記念シンポ以後2,3年に至る時期」（第2期）、それ以後（第3期）を提示し、戦後日本の知的・精神的状況の変化と関連づけながら、「ウエーバー受容」の変化を明かにした。すなわち、第1期をリードした、大塚久雄、丸山真男両氏に代表される「ウエーバー受容」、「まず〈思想と理論（科学）〉問題の自覚が人間変革の問題と結びつき、さらに社会変革をも包括する視角として〈ウエーバーとマルクス〉問題をも生み出し、それが封建的伝統を克服するものとして〈市民社会〉に着目した」「市民社会とウエーバー」型受容は、第2期において、安藤英治、内田芳明、住谷一彦の諸氏によって継承・発展されるが、同時に、「豊かな社会」化や合理化の進行により、この受容型の精神的基礎が徐々に侵食され、第3期に至って、「相対主義」の地盤が形成され、「思想」と「科学」の分極化、「科学主義」と「思想の文学化」的傾向が台頭した、と指摘し、こうした傾向を生み出す「力」への「歯止め」形成のための「ウエーバー受容」の必要性を強調した。この新たな「ウエーバー受容」の方向性とは、おそらく、「『近代』の象徴としての官僚制的合理主義の世界征服に誰よりも早く気づき、これを相対化する手段を徹底して考え抜いたウエーバー」像を梃子にした、「近代主義者としてのウエーバーとの訣別、超近代主義パラダイムの先駆者としてのウエーバー解釈の深化」（筒井清忠「ウエーバーと社会科学のパラダイムの転換」『理想』598号）ではなかったか。少なくとも筆者には、最近発表された幾つかのウエーバー研究書は、70年代以降さらに深刻化してきた人類の危機の分析と同時に克服のための武器を、ウエーバーから獲得しようとしているように思えるのである。

2

ここに取り上げる『マックス・ウエーバーと日本』は、「1988年度の慶応義塾福

沢研究センター主催の『続・日本近代思想史研究の方法』という共通テーマのもとに行なわれた五つの講演および講演終了後におこなわれた質疑応答の速記原稿に修正加筆したものである。したがって、本書は、ウエーバー研究そのものをめざしたものではない。ただ、共通してどの講演の基底にも、ウエーバーの影響が認められる。編者の言葉を用いれば、本書は、「ウエーバーに学んだものとして、近代世界と近代日本をどうみるか。近代日本に生を受け、そこに生きざるを得ない一人の人間として、どのような課題に直面し、また担わざるをえないのか、そこにいかなる困難がたちあらわれて来るのか、それに対して、覚醒した人間としていかに対処すべきか、そうした問題の立て方においてかなり近い立場に立つ者の発言」という性格を有している。それゆえ、以下、ウエーバーの視点からの近代日本の思想問題への照射を中心に各講演の要旨をまとめてみよう。

第一章「『原初神話』と社会有機体説——マックス・ウエーバー研究の視座から」（柳生圀近）は、まず、「原初的なものを絶対化（とりわけ、ある民族の優越した根源的資質を主張）する政治神話」としての「原初神話 Ursprungsmythos」と、「政治的な社会関係（支配服従関係）の説明に、有機的生命体のイメージを持ち込むことによって、支配服従関係の実態を曖昧にする」社会有機体説（国家有機体説）を取り上げ、両者は、「原初的なもの」を強調し契約論的国家論を敵視するという共通点をもつが、前者は、「普遍的理性に目覚めない段階に出てくる政治的イデオロギー」、自己相対化を行なえない自己絶対化のイデオロギーであり、「批判的普遍的論理以前の、特殊伝統への単なる幼児的肯定の論理」であるのに対し、後者は、キリスト教という普遍的宗教の制覇を経験した後、「社会契約説」や「市民革命」への反発として登場した反西欧近代思想であるがゆえに、「それなりの近代の理性を含んで」おり、本来、「原初神話」とは結びつき難い、と区別する。したがって、にもかかわらず有機体説の後に登場したナチの「原初神話」は、「西欧近代理性の二重の否定」であり、日本の「国体」思想は、西欧近代理性を「ナチより早く二重否定していた」と指摘する。次に、こうした「『国家有機体説』の世界から、二十世紀のミュートスの世界への、思想史の逆流がなぜ生じたのか」という問いを、ドイツに例を取り、その原因をルター主義のユートスに求める。その際、神秘主義（Mystik）と禁欲（Askese）というウエーバーによる宗教思想の区分を用い、「禁欲」に属するカルビニズムが、現世変革を志向し、デモクラシーのユートスを醸成したことと対比して、ドイツ的ルター主義が「神秘主義」に属し、神と人間と

の一体化の神秘的経験を強調するがゆえに、政治という此岸の相対的なものへの無関心、世俗権力への服従を生み、ついには、そうしたエートスが国家の神秘化を導き、ナチズムの「原初神話」、新たな有機体説に対する抵抗力を奪ってしまったと指摘する。「ドイツのミスティク、ルター派的ミスティクのエートスが、——『被造物神格化の拒否』による魔術からの解放のエートスを欠くことによって、——民族神秘主義や民族有機体説に対して抵抗力がなく、そうしたシンボルをあやつるファンズムに対決できなかった」と。この指摘は、第二次大戦後、制度的「民主化」と「管理体制」強化の進行する中で、今なおウルシュブルグスミュートの問題と土壌を抱え続けている現代日本の、その精神状況を鋭く照射するものである。

第二章「日本の共同体——『宗教と社会の普遍史的関連』の視座から」（住谷一彦）は、まず、共同体を「ある単位に所属するメンバーが規範として自己の生活のすべてをそれに依拠している単位」と規定し、ヨーロッパの農村調査の体験から、隣組と教会を構成要素とする「Nachbarschaft」（隣人共同体）を抽出する。そして、ヨーロッパの村の統合シンボルたる教会の横には墓地があるのに対し、日本の村の統合シンボルである氏神の横には墓地がないこと（聖地と葬地の分離）に着目し、「『家』を単位とした日本の共同体の展開が、一村一氏神という問題を内包し、さらに聖地に墓地を持たない共同体を作ったのはなぜか」を問う。その際、すなわち、日本の共同体を分析する際、従来のように「家」や「家の先祖信仰」から進めても、この問題は解けないとして、農村社会の解体と再編の過程をもつヨーロッパ近代の研究、とりわけ、「宗教と社会の普遍史的関連」の中で諸世界宗教を取り上げ、ヨーロッパ的合理化とアジア的合理化とを区分しながら、キリスト教を核としたヨーロッパ的合理化の道筋を解明しようとしたウエーバーの研究に、その手掛かりを求める。そして、ヨーロッパ的合理化の普遍史的意義としてウエーバーの挙げた「使命予言者の問題」、「異邦人伝道の問題」、「宗教改革」（三段階）に「グレゴリウスの教会制度改革」を加えたシュルフター（四段階）の考えを前提にしながら、さらに、「四世紀のキリスト教とローマ教との闘争」を挙げ（五段階）、世界宗教としてのキリスト教（アウグスティヌス）が国家教としてのローマ教を打破したことによって、カトリックが村レベルまで浸透し、教会が共同体統合のシンボルとなり、聖地と葬地とが結びつけられたことを明かにする。これに対し、日本では、世界宗教たる仏教が日本古来の神道に勝利するが、「仏教と神道との役割分担」が図られ、村レベルでは「聖地と葬地との分離」が生まれ、「この枠組が日本の共同体

の根幹を形成」したと指摘する。言い換えれば、村のレベルでその浸透を押し返さうほど氏神信仰が、したがって、日本の共同体の凝集力が強かったことを指摘する。ここから、ヨーロッパでは、宗教意識が個の確立をもたらし、そのことによって、共同体の崩壊と再編の緊張関係が生れたのに対し、日本では、それとは逆に、古い共同体の統合に作用したことが示され、日本の共同体の特殊性と問題性が明かにされる。

第三章「近代思想成立期における『自由』の相克——ミルトンとロック」（永岡薫）は、まず、自治的市民の存在を必要とし、中央集権的な宮廷に対して地方分権をなすとげた点に特徴をもつ近代化と、中央集権化された、市民の確立なしでも可能な近代主義化とを区分し、文化の深層にまで近代化の及んでいる前者と文化の表面・表層のみ近代化され深層に及んでいない後者とを、都市化と都会化という区分によって際立たせ、単なる規律からの解放・放縦でしかない近代主義化された日本における自由を、近代的自由との対比で明かにしようとする。その際、自由意志を承認するエラスムスに対し、神の恩恵なしには意志の自由も人格の尊厳も全く考えられないとしてキリスト教的自由論を展開したルターや、自由思想家（リベルティン）の自由を「規律の崩壊した、淫欲に基づく放縦という、偽りの自由」と批判し、宗教的理性に基づく自由を対置したミルトンを取り上げ、近代の市民的自由思想は、「自由と自由の闘い」を経て初めて成立したと指摘する。とりわけ、ミルトンの『失楽園』が、「王政復古という惨憺たる現実の歴史のなかで、神の救済、キリストの贖罪を前に、一人ひとりの国民が悔い改め、改心し、……再生する、そして修復された『正しい理性』を頼りに、自発的に神に応えて、神の深き摂理に生きる真の自由を生き、自由なる世界を築くことを衷心より願ったものである」こと、すなわち、王政復古での敗北の中から「自己脱皮」、自己変容をとげて蘇生するビューリタニズムの自由思想を強調する。なぜなら、これこそ、自由を、人間の内面を通る「能動的力としてのスピリット」ととらえ、これによって、受動的力としての欲望をおさえ、理性を働かせなければならないとして、「リベラルでデモクラティックな政治社会理論」を展開した J. ロックに、そして、後のイギリス思想に大きな影響を与えたものだからである。このように、西欧の近代化が自由の相克を経て成立した近代的市民的自由に、そして、その自由がキリスト教的精神的力に支えられていたことや、「歴史を他人のものとしてではなく、自分の問題として受け止めたミルトンの主体的な態度」を想起するとき、真の意味での日本の近代化を達成

するにはどうしたらよいか、とりわけ、「敗戦を国民としてどう受け止め、敗戦に伴なう責任をどのように果たしていくのか」を自問し、内面的回心・再生を図らなければならないとして、戦後民主主義の更なる空洞化に警鐘を打ち鳴らす。

第四章「近代日本思想史におけるウエーバー的課題」（石坂巖）は、「われわれの国民の意識の底流にあるものは、戦前・戦後を通じて変わっていないのではないか」という現状認識に立ち、その論証として、徳富蘇峰と日本浪漫派を取り上げる。徳富蘇峰は、当初、「国民意識の変革に全力をかたむけた」福沢諭吉と同様に、「外的文明」ではなく「内的文明」の吸収の必要性、人民の権利の確立を強調しながら、日清戦争後の三国干渉を契機に、「思想」転換を行ない、「精神的別人」となって、強力な富国強兵政策、皇室中心の民族主義を主張するようになる。これに対し、「西欧近代とその日本の原型としての『文明開化』への批判者」であり、しかも、「国民一般の意識を代表する流れ」である日本浪漫派、とりわけ保田与重郎は、日本的なるもの、民族的なるものへの回帰に、近代を「超克」する新しい変革の原理を求め、その現実を蘆溝橋事件に見るが、戦後、日本の敗戦を「福沢らの文明開化の失敗」ととらえ、日本浪漫派の敗北、したがって、日本の国民意識の敗北とはとらえない。それゆえ、徳富や保田のような、こうした一貫性のない、「限定不可能」な「空白な思想」、「日本の古層意識」（丸山真男）のもつ問題性を、マックス・ウエーバーの『プロ倫』および『ロッシャーとクニース』に共通する問題意識、すなわち、方法意識（学問的近代意識）の曖昧さ（明晰性のなさ）、「認識する人間と認識される人間や社会との関係」、さらにいえば、認識する人間と自身の認識行動との関係、つまりは自分自身を、曖昧にしていること」に、ドイツ国民意識の近代化を遅らせた原因の一つを見て、意識の明晰化とそれに伴う責任の必要性を痛感したウエーバーの問題意識から際立たせ、次のように結論する。すなわち、近代日本思想史研究は、単に過去の日本の思想の流れを辿ったり、過去にどれほど近代的な思想家がいたということを発掘するだけでは「知的なお遊び」になってしまうがゆえに、われわれの中にある「敵」、伝統的な国民意識をしっかりと見詰め、それと闘う方法論、組織論をもたなければならない、と。

第五章「近代日本思想史における『外匠』への反応様式」（水沼知一）は、ウエーバーの「理念と利害との緊張と相関」、すなわち、理念に基づく世界像がしばしば「転軸手」として利害のダイナミックの軌道を決定するという点を手掛かりに、「外匠」の歴史の意味は受ける側の主観の意味づけを通して理解し評価しなければならない

ないとして、「太平洋戦争開戦前夜における『外圧』」を例に取り上げる。まず、太平洋戦争開戦前夜、日本が「経済封鎖」という「外圧」を受けて、迷走を始めたとき、指導者たちの中心問題は中国問題であったが、そのときの彼らの中国イメージは、古いステロタイプ化した中国イメージ、すなわち、「中国から撤兵すると英霊に申し訳ない」という言葉に示されるように、「満洲国」以来の中国侵略を前提として形成された、中国を日本の一部と見るイメージであったこと、そして、このイメージが日中戦争から太平洋戦争へ連動する「媒介環」となり、「自存自衛」という戦争目的が掲げられたこと、さらに、そうした戦争目的の下で、短期決戦での勝利の判断が優先し、経済に対する合理的判断が無視されたことを指摘し、幕末の「開国」以後、歴史的に拡大再生産された外圧イメージ、すなわち、対外世界のイメージが変革されるのではなく、反対に体制の最終的拠りどころとして拡大再生産されたことの歴史的意味を強調する。そして、そうした対外イメージが経済的繁栄をなしたげた今日でもなお変革されることなく残存している実例を挙げながら、そうしたイメージの「転轍手」として噴出するかもしれない「不気味さ」を警告する。

3

以上、伝統ある小さな白亜の演説館において、静かに、あるいは、熱っぽく語られたであろう五つの講演を、私なりに要約してみたのであるが、どの講演も、それぞれの立場から、現代日本の抱えている主要な思想問題を取り上げ、それに取り組む意義と方向を示唆している。その意味で、本書は、軽やかな思想ブームの中にあつて、読む者に、その主体性を問い迫り、いやがうえにも強い緊張感を惹きさせずにはおかない、重厚な書である。言うまでもなく、それは、各講演者の長年の研鑽と知的廉直さに起因するものであるが、また、一つには、共に、近代との知的格闘を通じて人間たろうとしたウェーバーに学んだ、その影響によるものでもあろう。したがって、本書は、また、えてしてより難解に説明されがちなウェーバーの思想が、各講演者による現代日本の思想状況の照射において、明確に、かつ、ビビッドに示された好書である。

ところで、三島憲一氏は、現代日本における「有意味なウェーバー研究」の方向として、「ウェーバー像の相対化」、偶像破壊の方向と、「ウェーバーの近代化論の

十分に届かなかった遥かな射程に、実際のヨーロッパの近代化を越えた普遍的な近代化の可能性を読み取ろうとする方向」を挙げている（『思想』1988年5月号）。必ずしも筆者は、「有意義なウエーバー研究」がこの二つの方向に収斂されてしまうとは思わないが、この指摘は、本書を考察するうえで重要である。というのも、たとえば、第二講演において、ウエーバーが「宗教と社会との普遍的関連」で、ヨーロッパ的合理化とアジア的合理化の二つのラインを示し、さらに、そのアジア的合理化を、中国的合理化とインド的合理化とに区分し、そこに、「近代的な経験科学でいうサイエンスとしての知識とは全く違った」グノーシスの問題の存在することを強調した点が、したがって、「合理化を、そのほんの一部が西欧において実現したにすぎない普遍的な事実および課題として承認」（三島）した点が、指摘されているにもかかわらず、全体的には、とりわけ、各講演後の討論においては、ヨーロッパ的近代が普遍的近代として暗黙裡に前提され、そこから日本の前近代性を批判するという構図が見て取れる。それが、討論者たちの「古層意識」であるか否かは別としても、現代のウエーバー理解の本質にかかわるものだけに、気になるところである。

ともあれ、本書は、現代状況においてウエーバーの思想を新たな角度からとらえ直すことで、現代日本の混迷した思想状況に切り込む貴重な一助となることは間違いない。本書を通じて多くの教示と刺激を与えてくれた編者と慶応義塾福沢研究センターの労を多としたい。

（1990年11月末脱稿）

（みすず書房刊、1990年、四六判、333ページ）