

〔最終講義〕

マックス・ウェーバーと〈二〇世紀〉の政治

亀 嶋 庸 一

みなさん、こんにちは。今日は私の最終講義のために、大変大勢の様々な方に集まっていたいただきまして本当にありがとうございます。先ほど遠藤学部長の紹介にもありましたが、私は一九六八年（昭和四三年）にこの成蹊大学法学部政治学科に入学をして、現在にいたっております。就職する前も成蹊大学の非常勤講師をしておりましたので、じつに半世紀の間成蹊の場で過ごさせていただきました。今日はそのお礼も兼ねて、拙い話ですが、少しお時間を頂戴できればと思っています。本日の機会を与えてくださった遠藤誠治学部長、さらに授業を提供していただいた、野口雅弘先生、平石耕先生、李静和先生、里村和秋先生には本当に感謝を申し上げます。

それでは早速講義に入っていきます。話の内容は難しいのか易しいのかちょっとよくわからないのですけれども、五〇年前に成蹊大学に入ってから、安藤英治先生と出会い、そして大学院に進んでからずっとマックス・ウェーバーに関心を持ち続けながら研究をしてきたわけですが、今現在ウェーバーについて考えていることを、昔の時代にも少し触れながら、できるだけ易しく簡単に説明をしていきたいと思っております。

## はじめに

二〇世紀の始まりから二一世紀の今日にいたるまでの歴史を振り返るとき、改めて問われるべき問題があります。すなわち、それは政治の世界の暴力性の問題です。

いうまでもなく、二〇世紀は二つの世界戦争と革命、そして全体主義という文字通り「戦争と革命の時代」あるいは「ファシズムの時代」として始まりました。それ以降も、核による恐怖の均衡とアジアにおける熱戦をもたらした「冷戦の時代」を経て、冷戦終焉後は世紀を越えて続発する内戦や戦争、さらには「テロ」といった多くの暴力に覆われています。この一〇〇年以上の間、恐怖と憎しみとの連鎖や軍事技術の発達に伴って、政治の世界の暴力的残虐性は増すばかりです。二〇世紀以降の政治にいったいなにが起きたのでしょうか。そして、今日われわれはそのような政治の世界にどう向き合えばよいのでしょうか。本講義では、こうした問題を考える一つの手がかりとして、マックス・ウェーバー（一八六四―一九二〇）が提起した政治論を改めて検討します。

ウェーバーの議論や洞察は、今日においてもなお多くの読者を魅了し続けています。とりわけ、『職業としての政治』（一九一九年）における政治と倫理に関する予言者的ともいえる警告と並んで、現代社会への批判理論の先駆ともなった〈合理化〉に関する考察は、ウェーバーについて論じられる際にもっとも多くの関心を引きつけているテーマであるといえるでしょう。実際、官僚制化と資本主義化としての〈合理化〉、そしてまた「没意味化」としての熟知主義的合理化は、ウェーバーの時代をはるかに貫いて現代の世界を支配し、いたる所に「鉄のように堅い殻」をつくり出

しているものであり、それ故そうした問題をいちやく見抜いたとされるウェーバーの鋭い診断は、今日の社会への批判的分析の「古典」として位置づけられています。

けれども、ウェーバーについてのこのような従来の一般的評価をみるとき、改めて問われるべき問題があります。それは、すなわち、官僚制的硬直化や没意味化といったウェーバーの〈合理化〉に関する考察は、冒頭に述べた二〇世紀から始まるブルータルな政治の世界とはたしてどのような接点をもちうるのか、そして現在のような政治の世界と向き合うとき、彼の政治と倫理に関する議論は今日どのような意味をもちうるのか、という問いがそれです。本日の講義では、こうした問題について、ウェーバー宗教社会学の白眉ともいうべき論文「中間考察」の視点から、図らずも象徴的な意味で彼自身の最終講義となった『職業としての政治』を再読するという作業を通じて考えていきます。

以下、最初にこれまでのウェーバーの〈合理化〉像をめぐる議論を概観し、次にウェーバー自身の資料に即して、とりわけ「中間考察」を中心に〈合理化〉像の再検討を試みた上で、最後に『職業としての政治』における政治と倫理の問題を考察することになります。

## 一 ウェーバーの〈合理化〉像をめぐる

ウェーバーの〈合理化〉に関する古典的な解釈として、一つ私が挙げるとしたら、カール・レーヴィットの「ウェーバーとマルクス」という論文を挙げたいと思います。この論文が最初に発表されたのは一九三二年で、ウェーバーの

編集で始まった雑誌『社会科学・社会政策雑誌』の第六七巻に掲載されています。号は違うのですが、同じ六七巻にレオ・シュトラウスの「カール・シュミット著『政治的なもの概念』への注解」という非常に有名な論文も掲載されていました。

翌一九三三年ヒトラーが政権を掌握し、それによって「すべてが変わってしまった」こととなります。ウェーバーの死んだ後、彼の雑誌の編集を引き継ぐことになったエミール・レーデラーは社会主義者でもあったので、アメリカ亡命を強いられたわけですが、それと共に同誌は三三年に六八巻、六九巻を出して終焉することになりました。レーヴィットは、「ウェーバーとマルクス」の中で〈合理化〉に関するウェーバーの考察に注目しながら、〈合理化〉の逆説という興味深い問題に触れています。ここでいう〈合理化 Rationalisierung〉とは、社会・経済・政治などの近代的世界全般の目的合理的組織化を意味しているのですが、具体的にいうと近代的官僚制化や、資本主義化がその代表的な事例となります。

長いのですが、一部読みます。

しかし、合理化の過程が進むと生み出される独特の非合理性は、同時に合理化過程の探求を呼び起こす固有の動機でもあるが、この非合理性を、彼（ウェーバー）は、合理性概念と自由概念の基礎をなす目的と手段の関係から、すなわちその関係の倒錯から理解する。元来、価値ある別の目的にたいする手段にすぎなかったものが、いまや目的ないし自己目的とさえなり、それによって手段的なものが独立して目的的なものとなり、それらの元来の《意味》ないし目的——つまり、元来人間とその要求によって方向づけられていた目的合理

性——が失われる。この倒錯が近代文化全体の特徴をなすものであり、その施設、制度、経営はあまりにも《合理化》された結果、いまやそのなかにはめこまれた人間を、あたかも《堅い殻》のように包囲し規定している。

(柴田治三郎・脇圭平・安藤英治訳『ウェーバーとマルクス』未來社、一九六六年、五三頁)

この翻訳は、同じ訳者らによって一九四九年に弘文堂から出されていきました。その年は、先ほどご紹介があったように私が生まれた年でもあったのですが、成蹊にとっても安藤先生にとっても大きな関係がある年です。なぜかというところ、この一九四九年に戦後の新制大学として成蹊大学が誕生しています。そのとき最初に一つだけ学部を持っていたのですが、それが政治経済学部で、この学部の助手として安藤先生が成蹊大学に着任されていたのです(その後、政治経済学部は一九六八年に経済学部と法学部に分かれ、安藤先生は経済学部教授となられています)。そして、同じ年に、日本のウェーバー研究にとって重要なレーヴィットの『ウェーバーとマルクス』という本を訳されていたということになるわけです。

私が安藤先生の講義を最初に聴講したのは、一九七〇年、当時経済学部と法学部の合同授業として開講されていた「経済史」でした。その前の年の一九六九年に安藤先生は一年間、ドイツでウェーバーに関する調査・研究に専念しておられた。帰ってきた翌年、安藤先生が絶好調であったときに私は最初の授業を受けて、そして一九七一年に安藤先生はやはり両学部合同開講であった「社会思想史」という授業を持っていらして、それを私は聴講し大きな感銘を受けたということになります。

レーヴィットの話に戻りますが、ここでレーヴィットがいつている(合理化)、目的と手段の倒錯、合理化という

かたちでありながら、非合理的なものを生み出してしまふ合理化のパラドクス、これについてはウェーバー自身ですでに述べていることでもあります。ウェーバーのもっとも有名な論文の一つ「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」、これはウェーバーが始めたばかりの雑誌『社会科学・社会政策雑誌』第二〇巻に一九〇四年から五年にかけて発表した論文です。その結論の部分の、有名なところを引用します。

それだのに運命はこの外衣を化して鉄のように堅い外枠をつくった。禁欲は現世を改造して、その内部で成長をとげようと試みた結果として、現世の外物は嘗つて歴史にその比をみないほど強く、竟にはのがれ得ない力を人間の上に振るうに至った。今日では、こうした禁欲の精神はすでに——永久的にか否か、誰も知らない——この外枠から消えている。ともかく勝利を遂げた資本主義は、機械的基礎の上にたつて以来は、こうした支柱をもう必要としない。

（梶山力訳「一九三八年」、安藤英治編、未來社、一九九四年、三五六―七頁）

資本主義の精神というものが最初に資本主義が生まれるときにあったのだけれども、資本主義が生まれてしまったらその精神は消滅してしまふ。そして、まさに鋼鉄のような堅い枠の中に人間は囚われてしまふという話です。これを最初に日本で翻訳されたのが梶山力<sup>つとむ</sup>さんという方です。戦前の一九三八年に翻訳が出ている。それを安藤先生が梶山力が訳した一九二〇年版のウェーバー論文とその前の一九〇四、五年の原論文との改訂がわかるようなかたちで一九九四年に未來社から出版しているわけです。

レーヴィットの先の〈合理化〉のパラドクスは、ウェーバー自身のこうした考察に基づいていたわけですから、戦後のウェーバー研究、ちょうど私が大学院生としてウェーバー研究を始めた七〇年代に、「鉄の檻」という言葉がウェーバーの〈合理化〉像を象徴する言葉として非常に流行りました。そのきっかけをつくったのは、アーサー・ミッツマンというアメリカのウェーバー研究者が一九七一年に出版した、まづに『Iron Cage (鉄の檻)』というタイトルの本でした。この本を安藤先生が翻訳をされて、一九七五年に出版されているのですが(『鉄の檻——マックス・ウェーバー 一つの人間劇』、創文社)、この翻訳作業を一九七一年の経済学部安藤ゼミの三年生と一緒にやっておられました。出たばかりの世界のウェーバー研究の最先端の本を先生と学生と一緒に翻訳作業をしていた。私はその次の年、一九七二年大学院生一年のときに——私は法学部の学生だったのですが——安藤先生に頼んで、この翻訳作業をやった経済学部の三年生が、四年生になったときのゼミに一年間出させていただきました。そのときに安藤先生にいわれたことをよく覚えています。「君が私のゼミに出たいことはよくわかった。だけど、それについては返事を一週間待ってほしい。なぜかという、私のゼミは希望者が多く、選考して選ばれた人がゼミに入ってきている。だから、君を入れることについてはゼミ生の許可が必要になる」といわれまして、非常に原則的にきちんと考えられる先生、だなどという印象を強く持ちました。

ミッツマンの『鉄の檻』の内容とはあまり関係なしに、とにかくこの「鉄の檻」という言葉がウェーバー研究の中で象徴的な言葉になった。そうだった理由は、今から思うと、それは高度成長時代の組織化、大衆化の下での閉塞感を反映しているような、そういう雰囲気になったりの言葉だったからではないかと思えます。実際、同じ時期にウェーバー研究をリードしていたヴォルフガング・モムゼンの「普遍的官僚制化対カリスマ」というテーゼも、同じような

雰囲気の中で読まれて論じられていたわけです。

しかし、この七〇年代の特に日本でウエーバー研究をしている私のような若い世代の受け取り方は、よくよく考えてみればウエーバー自身の問題意識とは、そしてレーヴィットの問題意識とも、ある決定的な点でずれていたといえると思います。なぜかというとうエーバー自身の問題意識は帝国主義、第一次世界大戦、ロシア革命という政治的にもイデオロギー的にも動乱している時代においてなおいっそう貫徹する〈合理化〉の問題を突きつけようとしたことであつたからで、彼の社会主義批判もそれに繋がっているわけです。すなわち、高度経済成長の時代で「鉄の檻」や〈合理化〉をイメージするのと、ウエーバーの時代にあえてそれをイメージすることでは全然違うニュアンスが含まれています。そこで今回改めて、ウエーバー自身の資料に即して彼の〈合理化〉像を検討してみたいと思います。

## 二 〈合理化〉像の新たな地平

### 二一 近代資本主義像をめぐる

〈合理化〉について直接論じる前に、まず近代資本主義像についての再検討をしておくことにします。先ほども述べましたが、ウエーバーの有名な作品『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の改訂版が一九二〇年に出ております。この改訂版と一九〇四―五年に最初に出た論文との違いは、長い間研究者にはあまり知られていませんでした。それはウエーバー自身にも責任があつて、この改訂版を出すときに自分で一部を除いて重要な箇所はなにも訂正していないと書いているからです——それを真に受けるような研究者も研究者で、すべて疑ってかかるのがま



ず研究者の義務であるはずなのですが——そのため両者の違いは気がつかれませんでした。それを世界でいち早く発見した一人が、他ならぬ安藤先生でした。一九六八年に改訂一覧表を発表しています。二〇年版での加筆部分を一つ挙げると、有名なフッガーとフランクリンの比較が論じられているところですが、それに続く次の部分が加筆箇所になります。

勿論それは「フランクリンにみられるような「資本主義の精神」は」、近代資本主義の精神である。ただし本稿で論じようとするものが、専ら西欧及びアメリカの資本主義であることは、本論文の問題に照らして自明なことだからである。「資本主義」は、シナ、インド、バビロンにも、古代にも中世にも存在していた。しかし後に見るように、これらの資本主義は、右に述べた特殊の倫理的生活を欠如していたのである。

(梶山訳・安藤編、九二―三頁、「」内は筆者注)

「右に述べた特殊の倫理的性格」というのは、フランクリンの場合を指しています。つまりフッガーの場合には、営利、金儲けと倫理をまったく結びつけていなかったのですが、フランクリンは営利の追求それ自体を倫理的な義務とみなし、本来は結びつくはずのない金儲けと倫理、道徳を結びつけた。こういう特殊な倫理的性格が、プロテスタントイズムの禁欲的な倫理によって初めて出てくる。フランクリンがそれを典型的に代表している。それこそが欧米で初めて登場した近代の資本主義であって、歴史的にも地理的にも他に存在する資本主義とは決定的に異なるということが、加筆部分によってはっきり述べられています。

さらに、同じく加筆部分で、「近代資本主義」は「合理的・経営的な資本使用と、合理的・資本主義的な労働組織とが経済行為の方向を決定する支配力となって」（同、一〇一頁）いることを意味しているのであって、そうならない時代はまだ近代資本主義以前の資本主義でしかない、ということが述べられています。

後の主に経済史の分野で主流となった、ウェーバーの近代資本主義に対するイメージは一つにはこうした加筆部分に依拠して出てくるのですが、その際には合理性や「市民的資本主義」という特徴や、古い資本主義との異質性が、もっぱら強調されていました。

しかし、近代資本主義の実像に対するウェーバー自身の認識からいうと、やはりそこは少しずれているんですね。実際、別の論稿のなかでウェーバーは帝国主義的資本主義の問題を取り上げて次のように述べています。

帝国主義的資本主義、とりわけ直接的暴力や強制労働を基盤とする植民地的掠奪資本主義は一般にどの時代においても、……平和的な交換を目指す輸出事業経営よりもはるかに大きな利得のチャンスを提供してきた。……このような「帝国主義的」膨張路線は、再び増大する傾向にある。……「帝国主義的」資本主義は、昔から政治に対する資本主義的関心の働きかけのノーマルな形態であったし、またそれとともに政治的膨張欲のノーマルな形態でもあった。したがって、その世界的な復活は決して偶然の産物ではなく、近い将来において予測される限り形勢はこの種の資本主義に有利である。

（『経済と社会』所収の「権力威信と国民感情」、『ウェーバー全集』二二二一、二二二六―二二二七頁）

これは『経済と社会』というウェーバーの残した未完の論文集集中の一編に書かれている。書かれた時期は一九一〇年頃と推定されています。そこで述べられているように、ウェーバー自身の認識からみるならば、「勝利を遂げた資本主義」とは、たんなる近代的な組織資本主義の「鉄の檻」というだけではなく、その「鉄の檻」と歴史貫通的な帝国主義的掠奪資本主義とが合体したものであると考えることができる。それでは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の改訂の理由は何であつたのか、加筆部分をなぜ書いたのか。ここでの文脈でその理由の一つを挙げるとすれば、資本主義のメインストリームというか本性は、その黎明期に登場して消えていった「近代資本主義の精神」ではなく、むしろ歴史貫通的なブルータルな資本主義の方にある、そのことをあえてウェーバー自身が改めて確認しておきたかつたのではないかと思ひます。

## 二二二 〈合理化〉と政治

次に、〈合理化〉の問題に入っていきます。「中間考察 Zwischenbetrachtung」という論文があります。サブタイトルは「宗教的現世拒否の段階と方向」となっていますが、これも同じ雑誌『社会科学・社会政策雑誌』第四一巻、第一次大戦が始まった直後の一九一五年に掲載されています。この「中間考察」は、サブタイトルからみてもわかりますように、宗教社会学研究になっているわけです。これも非常に有名かつ膨大な作品であるウェーバーの『世界宗教の経済倫理』という論文集があるのですが、それは「儒教と道教」、それから「ヒンドゥー教と仏教」、そして「古代ユダヤ教」といった世界の宗教を一人で研究してしまう、それらについて長大な論文を書くという、きわめて超人的な大作です。その「儒教と道教」と「ヒンドゥー教と仏教」の間に書かれていたのが「中間考察」になります。

なぜ、この宗教社会学的な研究の一論文が〈合理化〉と政治の問題に関係があるのか。この「中間考察」でウェーバーが論じているのは、〈合理化〉の下での宗教と現世の諸領域との関係を論じているわけです。宗教の〈合理化〉というのがあるのですが、それは非常にプリミティブな宗教の段階である呪術から始まって、徐々に生活態度の倫理的に合理的な体系化を要求する現世拒否的な救済宗教へと宗教が発展を遂げていく。こういったかたちでの宗教の〈合理化〉が進んでいくと、現世との緊張関係が増大していく。他方で、現世の諸領域もそれぞれ合理化を遂げていくことになる。経済、政治、審美（芸術）、性愛、認識（科学）、こういった現世のさまざまな文化領域も最初は宗教とつながりをもっていたのですけれども、合理化の進展とともに各領域の「固有法則性」が強まって、宗教との緊張関係が増大していく。つまり、〈合理化〉が進展していくと宗教も世俗の領域もそれぞれの「固有法則性」を強めていて、その結果お互いの緊張関係が強まっていく。これがウェーバーの〈合理化〉の歴史像になるわけです。

なぜ、宗教との関係が、歴史なり、〈合理化〉の話に出てくるのか。これはわれわれから見ると不思議な気がしないでもないのですが、ヨーロッパの歴史に即していえば、きわめて当たり前というか、普通の話になるわけです。つまりキリスト教文化がすべてを覆っていたヨーロッパの中世から近代に向かう過程で、中世の時代には宗教そして神学が哲学から科学、医学まで含めたすべての学問、そして芸術、絵画から音楽すべてが宗教の下にあったが、それが近代になってそれぞれが宗教から離れて自立していくことになるからです。そういうヨーロッパ史の展開を背景にして、ウェーバーは〈合理化〉という歴史像を描いていることになります。

しかし、ウェーバーは〈合理化〉の下での政治と宗教の関係を論じているのですが、これが非常に独特な関係になります。その比較として経済と宗教をまず説明しておきたいのですが、〈合理化〉以前においては呪術つまり宗教と、

現世利益の追求つまり経済とはお互いに密接に結びついていた。これは日本の神社や寺では今でもそうですね。商売繁盛、長寿、健康、幸運という現世の利益を神様にお願ひする。神様もそれに応えるということで、緊張関係はお互いにはないわけです。ところが、キリスト教のようなタイプの宗教、つまり救済に向かって宗教が合理化されていくと、そういう宗教にとって現世は罪に汚れたものとなります。むしろ、現世ではない彼岸、天国での救済を志向して、それまでこの罪に汚れた現世では神への信仰と隣人愛によって日々の生活を倫理化していくことが求められることになります。

ところが、経済の合理化が進んでいくと商品化に伴って経済関係が非人格化していく—この「非人格化 Verumpersönlichung」という言葉が、ウェーバーにとって独特なキーワード、独特な分析視角となっています。そのため宗教は、隣人愛、同胞倫理に反するという理由から、経済に対して懐疑の目を向けていく。こうして経済と宗教との緊張関係が増大していくという話になっていきます。

政治と宗教の場合も一面ではこれと同じです。〈合理化〉以前、宗教は部族や共同体の守り神としての機能を果たしていた。つまり、ここでは宗教と政治は矛盾なく結びついている。戦勝、戦いに勝つことを神様に祈る戦勝祈願や、日本の仏教の鎮護国家といった発想をみてもわかります。また、伝統的な家父長支配においては支配者と被支配者との間には人格的な絆があった。それに対して宗教が〈合理化〉していくと、先ほどの経済の場合の宗教の〈合理化〉と同じで現世は罪に汚れたものであるという理由から、政治権力とは距離を取るようになる。政治の方も〈合理化〉してくると、司法・行政の事務的な官僚制化による非人格化が進行していく。個々の人格を顧慮することなく、「怒りも執念もない」ザツハリヒな態度という意味での非人格化、つまり事務的な手続きや法律が誰彼の区別なしに適用

されていくということになります。これが近代的な法の支配のかたちとなるのですが、そういう意味での非人格化が進んでいくことによって、政治と宗教の緊張関係が増大していくことになります。

ここまでは政治と経済は変わらないのですが、それに続けてウェーバーは政治と経済との違いを次のように述べています。

経済とは異なり、政治は決定的な諸点において宗教倫理に対する直接の競争相手として登場しようという点で、宗教との関係がとりわけ先鋭な形をとることになる。

(大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、一二〇頁)

その例として、ウェーバーが挙げているのは戦争の問題です。ウェーバーによれば、戦争は近代的な政治的共同体の内部でさえ「ある種のパトスないしは共同体感情」を生み出すとともに、兵士に「死の意味」を賦与する。戦場における死と日常における死とは決定的に違う。戦場における死とは国家、祖国のために死ぬという、何ごとかのための死であり、死に大義が与えられます。ウェーバーは日常的な死はほとんど意味がないという言い方をしています。(時間の関係上、ここでは説明を省きますが、これはやはり「中間考察」で論じられている合理化の帰結の一つとしてもたらされる問題、すなわち死と生の「無意味化 Sinnlosigkeit」という問題につながります。詳しくは参考文献の 1 を参照してください。) この日常的な死の「無意味化」を埋め合わせるようにして、国家による死の意味づけとその聖化が行われていく。そして、その儀式を行う国家それ自体の権威づけ、国家それ自体の聖化が導出されてくる。

その結果、国家と国民との間の人格的、感情的な絆、共同体的な一体感が生まれてくる。このような、戦争における兵士間の「同胞関係」と戦場での非日常的な死の問題は、宗教の側からみると擬似宗教的な感情に他ならず、したがって宗教は政治を自分たちのライバルであるという疑いの目をもつてみることになります。

こうして政治と宗教との関係は、経済と宗教との関係のような対極的な関係だけではなくて、直接的に競合してしまふという意味で、ライバル関係にも立つということになる。すなわち、似た者同士になることによって対立が先鋭化する、対極と競合の二面性によって両者の対立のいつその先鋭化が生まれてくる、というわけです。この点で政治は経済とは決定的に違う。他の世俗の領域はどうか。経済とは逆に、芸術である審美や性愛の場合も宗教と競合するのですが、ただこれは競合だけであって対極はない。対極と競合という二面性を持っているのは政治だけの特徴になるわけです。

こういった政治だけにみられる固有な特徴について、ウェーバーは他の作品の中でも論じています。『経済と社会』の一部として書かれていた「政治的共同体」（執筆時期は一九一〇年頃）という原稿が残っていますが、そこでは政治的な共同体の特色として構成員に対する生死を伴う犠牲の要求、これが政治的共同体の特色であり、したがってこの特色は政治的共同体に特有な「情熱」と「永続的な感情的な紐帯」を賦与すると述べられています。ここでも、やはり戦争と死の問題は政治的な共同体に他の領域とは違う独特な性質を与えていることを、ウェーバーは強調しているのです。

このようにウェーバーの考察には、先にみた資本主義論と同様、いかにも帝国主義の時代といった色調が強くみられます。しかし、政治的共同体が帯びざるをえない傾向を、〈合理化〉の下での政治と宗教の競合という視点から捉



えていた点で、また今日のナショナリズム研究のように、それを批判的ではなく、あくまでも政治の「固有性」の一側面として捉えていた点で、きわめて独自なものであったといえるのではないかと思います。

それだけではありません。(合理化)像の再検討というここでの問題視角からみるならば、「中間考察」で展開されていた政治の(合理化)における弁証法的な性格にこそ注目する必要があります。(合理化)に伴うザツハリヒな、つまり事務的な司法・行政の非人格化が一方で進みながら、他方では、戦場での死という問題に端的にみられるような、国家と国民の間での共同体的・感情的絆が強化される。つまり非人格化とは反対の人格化という特徴が生まれてくる。死への、それ故、生への意味づけという政治的共同体の祭祀的ともいべきこの役割は、ついには非人格的な合理性を越えた人格的そして感情的、非合理的な要素という意味での神秘的・魔術的な性格を政治的共同体に与えることになる。非人格化と人格化という二つの相反する傾向の同時並行的・相互補完的(葛藤を含めた)関係といったダイナミズムこそが(合理化)の下での人的共同体としての政治に固有な特徴となるわけです。

こうしてみると、(合理化)をどう捉えるべきなのかという問題になるのですが、それは決して一方的な方向に進むのではなくて、「非人格化」と「人格化」、「無意味化」と「有意味化」、「合理化」と「非合理化」、あるいはウェーバーの有名な言葉を応用していえば——シラーの言葉ともいわれますが——「脱魔術化[Entzauberung]」と「再魔術化[Wiederauberung]」との弁証法的ともいべき(合理化)の力学が、すなわち従来とは異なる新たな(合理化)像が現れてくることになります。この「再魔術化」という言葉は、すでにウェーバー研究者の間でも一部使われていますが、その場合の使われ方は、私が見る限りでは基本的にレーヴィットの解釈の延長線上にある、つまり目的と手段の倒錯としての合理化から非合理性が出てくるという解釈をベースにしているようです。しかし、そういうたんな



る倒錯とは違う弁証法的な力学があつて、それが〈合理化〉の単純ではない様相を生み出しているのではないかというのが私の解釈になります。

それでは、「中間考察」での政治と宗教との関係についてのこのような洞察は、政治と暴力、政治と倫理に関するウェーバーの考察と一体どのように関連してくるのか。この問題をめぐって、いよいよ『職業としての政治』の再読に入っていきます。

### 三 『職業としての政治』再読

#### 三二一 講演の概要

この『Politik als Beruf (職業としての政治)』というタイトルの講演が行われたのは、一九一九年一月二八日と確定をされています。九九年前のちょうど今頃になりますが、状況はまったく違います。当時のドイツの状況は敗戦と内乱を経て、ワイマール共和政へといたる激動の過渡期であった。一九一八年一月にはミュンヘンで革命——バイエルン革命ともいわれています——が起こる。そして皇帝ヴィルヘルム二世が退位し、帝政が終わります。講演直前の一九一九年一月一五日には、スパルタクス団の指導者であったカール・リープクネヒトとローザ・ルクセンブルグが惨殺される。さらに、ウェーバーの講演が終わった後の二月には、ミュンヘン革命の指導者であったクルト・アイスナーが右翼のテロによって暗殺される。こういった敗戦と内乱、右翼と左翼のお互いに対する暴力という非常に壮絶な状況の下でこの講演は行われました。そして、講演の一年半後、一九二〇年六月にウェーバーは亡くなることに

なります。その直後の八月にワイマール憲法が發布されました。

もう一つの有名な講演である『職業としての学問』。これは一回目が一九一七年に行なわれ、二回目は一九一九年のおそらく『職業としての政治』の講演の直前であろうといわれています。正確にいつかはわからないのですが、『政治』の講演の方が後に行なわれたことは確かですから、一月二八日以前になります。講演の場所は、どちらもまさにその革命と反革命の壮絶な死闘が行なわれているミュンヘンでした。

『職業としての学問』と『職業としての政治』という二つの講演をウェーバーは行なったわけですけど、この連続講演の企画者であるイマヌエル・ビルンバウムという人は、その当時ミュンヘン大学の学生運動の指導者で、後に南ドイツ新聞という有名な新聞の編集者になるのですが、なんと安藤先生が一九七四年にこの人にインタビューを、しかもこの吉祥寺の近くの高円寺で行なっているんですね。南ドイツ新聞東京特派員のヒルシャーさんという人のお宅で引き合わされてインタビューをしたと安藤さんはいっています。

そのビルンバウムが安藤さんのインタビューで述べていますが、ウェーバーは『職業としての学問』は進んで引き受けたのだけでも、『政治』の講演は消極的で、最初有名な政治家でウェーバーの友人である、フリードリッヒ・ナウマンを推薦したが、彼は病気で実現せず（この後亡くなってしまおうのですが）、しかたなく『政治』の講演も引き受けたということでした。

インタビューの記録は、安藤先生が残された多くのインタビュー・テープを起こしてまとめた『回想のマックス・ウェーバー』（亀嶋編、今野元訳、二〇〇五年、岩波書店、一三三―一四頁）に載っています。この回想録は、一九六九年にドイツで当時まだ生存していたウェーバー関係者たちに――エルゼ・ヤッフエという有名なウェーバーの弟子を

含めて——安藤さんが精力的に試みた貴重なインタビューを中心にした記録集です。講演から五〇年経ってまだ生存者がいたことになりましたが、その安藤さんの調査旅行から早くもさらに五〇年が過ぎていくことになり感慨無量です。いやいや引き受けたウェーバーの講演がどういうものであったのか。二つの講演を聞いたカール・レーヴィットの評。彼は第一次大戦に従軍して、前線からやっと帰ってきて、一九一九年にウェーバーの二つの講演を聞いています。レーヴィットは、『学問』の方は面白かったけど、『政治』の方はそれに比べて印象が薄かったといっています。ウェーバー自身も「『政治』の講演は出来の悪いものになる」（エルゼ宛書簡）と自らいっていますし、講演の冒頭でも「諸君の希望でこの講演をすることになったが、私の話はいろいろな意味で、きつと諸君をがっかりさせるだろうと思う」（脇圭平訳、岩波文庫、七頁）と最初から断っているんですね。

講演のタイトルの「Beruf」というドイツ語ですが、「職業」「天職」「使命」といろんな意味があつて、なかなか日本語の一つの言葉では訳しづらい言葉です。学問と政治についての「Beruf」の外的な条件と内的な条件をウェーバーはそれぞれいっています。ただ実際の講演がどういうものであったのかははっきりわからない。「政治」についてはウェーバーの講演のメモが残ってはいるのですが、いずれにしても一九一九年夏にウェーバー自身が校正をして現在の講演記録が出版されていますから、それをベースにして二つの講演を比較してみると、『学問』の方は文庫の翻訳でいうと六五頁と『政治』に比べて短いのですが、「外的条件」について論じているのは一二頁しかない。しかもその「外的な条件」として挙げられているのはドイツとアメリカの当時の大学の事情の比較なんです。その後の圧倒的な分量は「内的な条件」になっていて、それは脱魔術化と死や文化全体の意味喪失の問題をトルストイの問いなどと関連づけながら論じているという内容になります。

ところが、それに対して『政治』の方は、翻訳でいうと文庫九九頁、約一〇〇頁中七割が「外的な条件」について述べていて、しかも古今東西の「職業政治家」の歴史的な説明が延々と続く内容になっています。もちろんこれは刊行に際して加筆修正があつたわけですから、実際の講演自体がどういふものであつたかはわかりません。ただ、講演としての出来でみるならば、『学問』の方がまとまっているといえるのではないかと思います。そうなた理由をウエーバー自身の意図から考えてみると、もともと引き受けたくなかつたことにあるのですが、やはり革命と反革命の最中で、しかももう戦争がやつと終わつて平和だ、これからは帝政のような古い体制を全部片づけて、進歩的社会主義的な新しい理想の政治をつくるのだ、と燃えているような若者の前でしゃべらなければならぬ。だが、ウエーバー自身はまったくそんな幻想を持っていない。ですから、ウエーバーは最初から意図的に期待を裏切るような講演を、目下のドイツの状況になるべく触れずに過去の歴史的な話が延々と続く、つまり若者の情熱に水をかけるような講演をわざとやる。同時に一旦始まると止まらなくなつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつてしまつて、そうならないように自分で自分を必死に抑制している。そういうことから、このような講演になつたのかなと思ひます。

講演の冒頭でのトロツキーの言葉、「すべての国家は暴力の上に基礎づけられている」という話から始まつて、国家の定義、これも有名ですね、「ある一定の領域の内部で正当な物理的暴力行使の独占を（実効的に）要求する人間共同体」が国家である。このイントロダクションは非常に刺激的なものなのですが、そこから長い長い間奏曲といふか、インテルメッツォが始まつて、やつと最後になつてまた暴力の問題が論じられるといふ構成になっています。

お配りしたレジュメに、『政治』の講演の後半部の話を簡単にまとめておきました。政治家にとつて必要な資質は

情熱、責任感、判断力の三つであって、「燃える情熱と冷静な判断力の二つをどうしたら一つの魂のなかでしっかり結びつけることができるか」。そこから倫理と政治の関係、有名な二つの倫理の話になり、一つは「心情倫理(Gesinnungsethik)」。このGesinnungという言葉も非常に日本語になりにくい言葉で信念や信条という意味にもなります。英訳では例えば principled conviction という表現になります。この「心情倫理」とは「キリスト者は正しきを行います。英訳では例えば principled conviction という表現になります。この「心情倫理」とは「キリスト者は正しきを行います。結果は神に委ねる」、すなわち、心情さえ正しければいいのだという極端に言えばそういう倫理。もう一つは「責任倫理(Verantwortungsethik)」、それは「人は(予見しうる)結果の責任を負うべき」であるという倫理。この二つの倫理はまったく対極的な関係にあるわけです。しかし、「政治にとって決定的な手段は暴力」である。したがって、政治は目的と手段との関係に深刻な倫理的問題を生み出さざるをえない。ウェーバーによれば、そうすると「心情倫理」は結局破綻を避けられない。心情倫理がどうなるかという、一方では道徳的に危険な手段を用いる一切の行為を拒否するか、あるいは自分たちの暴力は正義を実現するための「最後の暴力」だと主張する「千年王国的予言者」となるか、そのいずれかしかない。この「心情倫理」の両極化については、ドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』の中の有名な大審問官の場面をみよとっています。

今日は時間がなくてこれ以上詳しく触れられませんが、次の箇所では政治の世界における「倫理的パラドクス」という問題が強調されていて、善からは善のみが生まれ、悪からは悪のみが生まれるという単純な命題は政治の世界では一切通用しないとされる。本来、宗教はこの「倫理的パラドクス」を生み出すような現世の非合理性をどう解くかについてずっと悩んできた。それこそが多くの宗教の発展の原動力になってきたが、ウェーバーの議論を突きつめていくと、この問題をめぐる宗教の対応は結局最後は先の心情倫理の二つのパターンに両極化していくことになってし

まうようにみえる。けれども、政治における暴力の問題は、まさに「政治に関するすべての倫理的問題をまさに特殊なものたらしめている条件」であるため、倫理的パラドクスが生み出す帰結をいっそう悲劇的にさせずにおかない。したがって、政治に関わる者の宿命は「すべての暴力の中に身を潜めている悪魔の力と関係を結ぶ」ということにある。そういう覚悟を持たなかったら政治に手を出すということなんです。

ウエーバーはこのように論じながらも、講演の終わりの方では心情倫理と責任倫理、どっちを選べということは結局誰も決めることはできない。政治は頭脳だけでやるものではない。不可能なことに挑戦をしなかったら可能なことでもないんだ。そういったことをいろいろいいながら、最後の結論としては、責任倫理にしたがって行動する成熟した人間が「私としてはこうするより仕方がない」というとき、「心情倫理と責任倫理は絶対的な対立ではなく、むしろ両者相俟って『政治への Beruf（天職）』をもちうる真の人間をつくりだす」（協訳、一〇三頁）と述べています。

こういった内容をもつ『職業としての政治』については、従来様々な読み方があります。例えば、心情倫理的な政治をウエーバーは否定したかったのであり、それは革命の指導者、支持者への批判・警告を意味していたのであるという解釈。あるいは、しかしそうはいつてもどちらが正しいかは決着がつかない、最終的には個々人が決断しなければいけない。ウエーバーとしては「決断主義的責任倫理」の立場を選んだ、といった解釈。ここからウエーバーに対するニーチェの影響とか、ウエーバーとその後のカール・シュミットとの関係を論じるような議論が出てくる。さらに、最後の結論を取り上げて心情倫理と責任倫理はウエーバーの中では英雄的に融合されているという解釈もあります。こういったような解釈がいくつかあります。ここではそれに対して何か答えを出すつもりはないのですが、一つの読み方として、「中間考察」から『職業としての政治』を読み解いたらどうなるのかという問題を最後に述べたい

と思います。

### 三二二 「中間考察」から読み解く『職業としての政治』

「中間考察」をよく読んでみますと、『職業としての政治』の話と重なっている部分が出てきます。「中間考察」の方が先に書かれていますので、ウェーバーは「中間考察」をベースにしながら講演の内容をつくっていることになります。例えば、「中間考察」には二つの倫理問題に関する言及がみられます。

行為者の結果に対する責任が手段を神聖化するかどうか、また、どこまで神聖化するとしてよいのか、あるいは反対に、行為を支える心情の価値が結果に対する行為者の責任を拒否し、責任を神に、あるいは神によって見過ごされている現世の墮落と愚昧に転嫁する、そうしたことが正当化されるかどうか、またどこまで正当化されてよいのか、そうした問題を判定する手段を合理的行為はもっていないのである。宗教倫理が心情倫理として昇華されていくと、この二者択一は後者、つまり「キリスト者は正しきを行ない、成否は神にゆだねる」という方向に傾く。

（大塚他訳、一二七―八頁）

これで見ると『職業としての政治』の講演と異なって、ここでは責任倫理も別に優位には立っているわけではない。あくまでも相対化されている。もちろんさつきもいったように、講演でも二つの倫理のどちらを選ぶかについては指図がましいことはいえないと言だけ述べられてはいますが。



それからもう一つ、「中間考察」の中にも、心情倫理的宗教の両極化につながるような記述がいくつか出てきます。すなわち、一方においては「愛の無差別主義 Liebeskosmismus」——これも非常に面白い、魅力的な言葉なのですが——それを徹底化していくと、マタイの福音書に出てくるような山上の垂訓にみられるイエスの立場、つまり「悪しき者にも力もて抵抗<sup>てむか</sup>うな」、「汝のもう一つの頬も向けよ」という「反政治主義」の方向への極端化と、他方における「革命的な方向転換」。この二つがあつて、後者の例として世俗内禁欲のピューリタンの革命の方向と終末論的な期待に燃える神秘主義の千年王国運動、再洗礼派のような運動が挙げられている。この場合は、「神秘家は予言者と化す(私にはすべてが許される)——これもカラマーゾフのイワンの言葉にも出てきますが——という方向に急進化する。このようにみると、『職業としての政治』の講演における心情倫理破綻の説明は、じつは「中間考察」における心情倫理的宗教の理念的な記述をいろいろと駆使したものとなっていたといえるわけです。

しかし、「中間考察」では、心情倫理に対して講演とは異なる視点から描かれ考察されていることに注目すべきです。「中間考察」では、心情倫理的な現世拒否の宗教の持つ「内面からの革命的作用」が強調されており、そうした革命性が宗教の発展の中で果たした世界史的な役割が強調されているからです。「救いの観念がますます合理化され、心情倫理的にさらに昇華された姿になってくれればくるほど」現世との緊張は増大する。これは例えば儒教のような現世肯定的な宗教とは大違いだということになるわけです。

心情倫理の宗教は、現世との緊張を増大させるとともに、現世の反同胞倫理性について、すなわち〈合理化〉の世界における諸価値の葛藤についての認識をより透徹したものとさせずにはおかない。この意味で、〈合理化〉の下の宗教と現世の諸領域との緊張関係の増大というウェーバーの近代世界像は、心情倫理的に純化された宗教の視点か



らみて、初めてクリアなものになるように構成されているといえます。つまり「中間考察」では、心情倫理的な宗教は〈合理化〉の全体像の把握を可能にしようとする中心的視座として位置づけられているのです。

それに対して、『職業としての政治』における心情倫理は、先ほどいいましたように、政治における二つの倫理に關する考察のもつとも深刻な問題、すなわち「倫理的パラドクス」と暴力の問題への対応という観点からもつぱら論じられていて、この問題に關する限り、政治の世界において心情倫理は破綻せざるをえないという結論に導かれてしまふ。その意味では、「中間考察」の心情倫理に対する視点との違いが確かにあることになります。

しかし、講演でも心情倫理は責任倫理の重要性を際立たせるためだけのものとして位置づけられていたわけでは決してありません。なぜならば、現世肯定的な宗教とは違って、心情倫理の現世拒否的な宗教こそが、政治の反倫理性を、その暴力性と悪魔性を直視し、政治との原理的な緊張関係を深めてきたからです。ウェーバーが繰り返し強調している政治における倫理的パラドクスの問題は、じつは他ならぬこのような心情倫理的宗教の政治との苦闘の歴史を踏まえて提示されていたのだということを見逃してはいけません。

それだけではありません。心情倫理批判の根底的理由として政治における暴力性の問題がことさら強調されていることをみるならば、まさにそこに講演と「中間考察」との内的な関連性を見出すことができるのではないか、というのが私の考えです。なぜかという点、「中間考察」についての説明でみてきたように、ここでは暴力の極限としての戦争、そして戦場における死の問題が論じられていて、政治的共同体に固有のバトス、国家と国民の間の共同体的な絆の感情、死への意味付与と死の聖化を通じた国家それ自体の聖化、したがって〈合理化〉の帰結としての政治権力の魔術化という問題が取り上げられていたからです。〈脱魔術化〉と〈再魔術化〉といった〈合理化〉の弁証法的力

学の下での政治の（固有法則性）が、このように誘惑的なまでの危険性を秘めているからこそ、政治に関わろうとする者、政治を BEHE とする者にとりわけ求められるべき固有な倫理的資質が、ウェーバーにおいてはことさら強調されるにいたったのだと思います。つまり、講演でいっているように、「不毛な興奮」や独りよがりの幻想から醒めた真の情熱に裏打ちされた責任倫理、まさにこのような倫理こそがウェーバーにとって（合理化）の下での政治の魔術化に抗しうる唯一のとりべき途であったといえるのではないでしょうか。このようにみるならば、『職業としての政治』はまさにその決定的な局面において「中間考察」の世界と確かにつながっていることになるのです。

今日は全然時間がなくてそこまできなかつたのですが、もう一つの講演である『職業としての学問』と「中間考察」との関係についても同じことがいえます。「中間考察」では、認識（科学）の領域における主知主義的合理化の帰結としての死と生の（無意味化）という問題がまさに取り上げられていて、それこそが『職業としての学問』の重要な主題になっていたからです。したがって、「中間考察」は、『職業としての学問』と『職業としての政治』という二つの講演のまさに理論的な支柱だったのであり、両講演との間にきわめて密接な内的な関連性を持っていたということになります。

最後に、『職業としての政治』におけるウェーバーの政治と倫理の問題に関する、その後の評価がいったいどういうものであったのかということについて、一例を挙げておきます。ロナルド・ベイナーというアレント研究者がいるのですが、このベイナーが書いた『政治的判断力』（一九八三年）の中で、全体主義経歴後の政治的判断力に関する二つの代表的な考察が挙げられています。一つはハンナ・アレントの『イェルサレムのアイヒマン』（一九六三年）、

もう一つがメルロー＝ポンティの『ヒューマニズムとテロル』（一九四七年）です。アレントの方はいうまでもなくナチズムの問題、メルロー＝ポンティの方はスターリニズムの問題を取り上げてはすけれども、ハイナールにいわせると、二人の考察は「ウェーバーによつてすでに認知されていたすべての政治的現象のうちには内在する、悲劇的選択および責任性の次元に対して特に生き生きした表現をはつきりと与える」（浜田義文監訳、法政大学出版局、一七二頁）ということなのです。つまり、全体主義を経験した後でも、ウェーバーの政治と倫理に関する議論はこういうかたちで受け継がれている。それがハイナールの解釈です。それを一つの例として挙げておきたいと思います。

さて、『職業としての政治』の講演の最後でウェーバーは不吉な予言をしています。彼は、「一〇年後にもう一度この点について話し合おうではないか」（脇圭平訳、一〇三頁）と述べて、一〇年後には「反動の時代」が始まっている、諸君や私の期待はどちらも挫折しているであろうと、非常に悲観的なことをいつているわけです。ウェーバー自身は、講演の一年後の一九二〇年に亡くなってしまいました。では、ウェーバーが予言した一〇年後に何が起きたのか。ニューヨークの株式市場の大暴落に始まる世界恐慌、それとともにファシズムの時代が到来して第二次世界大戦が勃発するという恐るべき展開になってしまいました。

講演からいま一〇〇年が経とうとしています。ではいま、どうなっているのか。いまから一〇年後は？ 今日の世界の政治はあまりにも不透明かつ不安定過ぎる。ですから、気楽に「みなさん、一〇年後に再び会いましょう」なんていえるような雰囲気ではありません。ウェーバーの予言が再び繰り返されないためにも、もう一度『職業としての政治』を読み返す。このことに意味があるのではないかと思ひ、今日の最終講義になった次第です。

最後に、本日来ておられる現役の学生諸君はぜひ卒業されるまでにいい先生に出会って、自分の Best をみつけていただきたい。卒業生の方はすでにそういった Best をみつけておられるでしょうし、あるいはまだみつけていない人もいるかもしれないけれど、決して遅くはありません。今からでも間に合います。一生懸命に探す、それが大事です。

私の講演は以上です。最後までおつきあいいただき、またこれまでの私のゼミや授業に辛抱強くつきあっていた卒業生の諸君、そして本日の最終講義を聴いていただいたすべてのみなさんに心より感謝を申し上げます。どうもありがとうございます。

二〇一八年一月一九日 成蹊大学四号館ホールにて

#### 参考文献

本日の講演を補足する資料として以下の拙著論文を参照

- 1 「マックス・ウェーバーにおける戦争と政治——〈宗教社会学〉への試論として——」  
〔日本政治学会編『年報政治学二〇〇七— 戦争と政治学』、木鐸社、二〇〇七年〕
- 2 「マックス・ウェーバーの思想世界——〈20世紀〉への問い——」  
〔『現代思想 総特集マックス・ウェーバー』青土社、二〇〇七年一月〕
- 3 「安藤英治の「内なるウェーバー」の旅」  
〔『回想のマックス・ウェーバー——同時代人の証言——』岩波書店、二〇〇五年〕

【付記】 本稿は、最終講義の録音テープを起こした記録に加筆修正を加えたものである。