



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「神々の闘争」について：「転換の思想」第三章
Author(s)	奥山, 次良
Citation	北海道大学人文科学論集, 9, 45-71
Issue Date	1972-12-08
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34301
Type	departmental bulletin paper
File Information	9_P45-71.pdf



「神々の闘争」について

——「転換の思想」第三章——

奥 山 次 良

「ただ私のここに主張するのは類（国家にしても人類にしても）、種、個の三者の相互関係は一部内在的且つ一部份外在的であつて決して一つが他を完全に止揚することが出来ないという事実である。一般的にみて、現実的な社会存在のうちの最も強力なる統一は疑いもなく国家的統一である。そして国民はこの統一を確實強固ならしめるために努力する重責を有することは言を俟たない。同時にまた個人の自由を全面的に否定し、國際的協調を全く破壊することは、却つて国家統一それ自身を危くするものなることを知らねばならない……」（高橋里美『歴史と弁証法』二〇五頁 岩波書店刊）——田辺の『種の論理』に対して、昭和十一年末からその翌年にかけて執筆された長文の批評を、このような一文で高橋は閉じている。おそらく高橋は、この一文によつて田辺に対するかれの忠告をそれとなく表明していたのであらう。かれは、種（民族）が個に還元され、この「個が国家のうちに全く止揚せられる」という、田辺の思想から生じうる「誤解」（二〇一頁参照）が、ついには田辺の自己誤解にまで——實際、のちに田辺は、前章において明らかにしたように、「国家の統制と個人の自発性とが直接に結合統一されている、これが我が国家の誇るべき特色である」と語るに至つた——転ずることをつよく危惧していたのにちがいない。このような危惧の念は、『種の論理』が現在の状況に対してともすればもちがちな追従および埋没の働きに関わっている。「神の栄光」を「歴史

の炸烈する危機」のうちにこそみようとする（全集 第六卷 三八四頁参照）田辺の思想は、たしかに、歴史的現実の解釈についてのかれの「粗慢」さが考慮されるなら、年とともに激化していく日本社会の危機的状況（種の自己否定）にひたすら追隨してそのつどの状況において、ただ、「其分裂矛盾に即し矛盾を媒介とする絶対否定的行為の純動」（三八三頁）を待望する、と思われてくる。そのような「誤解」、あるいは自己誤解においては、たとえば、「個を種の自己否定に媒介せられた無即有なる動的存在とし……絶対否定は……個の否定に於てこれを肯定することに由り、始めてそれを存在せしめるものとなる」（三三二頁）という一文にみられるような田辺の論議は、つまりは時局の要請に従う「滅私奉公」の弁明に変わってしまう。

時局に対する思想の追隨、あるいは、時代の中への思想の埋没が憂慮されていたその頃に、自らの「愚かな粘着力」に訴えながら、そのような思想状況に抵抗すべく望んだひとたちのうちに、大塚久雄氏、丸山真男氏などがいた（『戦後日本の思想』一五二—三頁参照 勁草書房刊）。このひとびとは、マックス・ヴェーバーから多くを学びつつ、「日本の思想」に対する独自の自己批判の視点を形成していった。その視点の核心が、のちに逆に、ヴェーバー解釈に投影されると、安藤英治氏によって「Wertfreiheit」との関わりにおいて、それは次のように表明された——「……ヴェルト・フライハイト」は、価値理念や価値判断をできるだけ鮮明にすることによってそれを自覺的に自己統制することを意味する……。したがって、この場合、ヴェルト・フライハイトは、価値を「離れ」たり、価値を「没する」ことではなく、価値を持ちながらそれに「囚われない」、そして囚われないという意味において「自由な」態度を指すことになる……」（『マックス・ヴェーバー研究』一頁 岩波書店刊）。科学における事実判断の機能から実践的価値判断が排除されなければならない、という判断性格の異質性に関わるこの禁止命令の趣きをもつ「Wertfreiheit」の要請が、ここでは、判断する認識主体の態度についての積極的な要請——「認識としても実践としても強靱な自己制御力を具した主体」（丸山真男氏）——として理解されている。そして、このような理解が前提し

ている思想圏は、安藤氏によれば、「価値多元性の信仰」(河出書房『世界の大思想』Ⅱ—7「解説」四二六頁参照)である、という。

この問題については、すでに『序説』においてとりあげたけれども、和辻、田辺における思索の基礎経験の意義を明らかにするために、ヴェーバーの思想に即しながら、いま改めて考察しておきたいと思う。

I 時代の運命的境遇

「清教徒は、職業人であろうと望んだ——われわれは、そうであるほかはない」(『宗教社会学論集』第一巻 二〇三頁)。このよく知られた言葉によって、ヴェーバーは、私たちが望みもしないのにまた私たちの望みにさからって私たちに定められているという、この否定および限定としての現代的境遇を示唆している。それは、「完全で美しい人間性からの断念を伴う訣別」の境遇であり、あるいは、「専門の仕事に専念すること」*Beschränkung*が……価値のある行動全般の前提である」⁽¹⁾のような境遇である。

この境遇を明らかにするために、さしあたり『ヴェーバー・シンポジウム』(一九六四年)における大塚久雄氏の報告の末尾にみられる提問のひとつをとりあげよう。それは、この時代の境遇に際会する人間の限定性に関連している。すなわち、「……こういう文化状況のもとで、そして、現在の困窮状態がなによってもたらされ、われわれはどうすればその状態から救われうるか、そういいたいわば広義での宗教意識や苦難の神義論……の可能性をまったく否定しきってしまうとき、しかもそのうえで、研究者たちに、自分でダイモーンを見つけてひたすらザッへにつけ、というとき、それは現代に対して……いっただいなを意味することになるでしょうか……」(『著作集』第九巻 四六五頁 岩波書店刊)、とそこで問われている。この二年あと、『ヴェーバー・シンポジウム』の「興奮がまだ醒めやら

ぬ」まさに、大塚氏は、「ひたすらザッへにつけ」というヴェーバーの要請をヴェーバーに従って解釈しながら、しかも、「自分でダイモンを見つけて」というヴェーバーの勧告については、これを拒否している（前掲書 一七五頁以降参照）。その論点は、次のようなものであった。

- 1 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』の末尾にみられる専門化についてのヴェーバーの発言は、『職業としての学問』のはじめにみられるかれの発言と「一見まったく矛盾するようにみえる」が、「「真実は矛盾でもなんでもなく、その背後をさらに注意深く掘り下げていくならば、そこには社会科学の根本問題に連なるような論点がかくされて」いる。
- 2 専門化とは、「自分の仕事を或る専門的分野に集中していくこと」である。それは、理論的専門化と実践的専門化とに分けられる。
- (a) 「理論的専門化」 自律的な文化諸領域はそれぞれ固有な運動法則をもっているが、この独自の領域的法則を純粹に理論的に追究しようとする営みへの方角でおこる専門化。
- (b) 「実践的専門化」 生活現実のなかから解決を迫ってくるような具体的な問題に対して、その解決のために専門的に特定の対象に迫っていく場合の専門化。これは、理論のレベルではある程度非専門化することによって、問題の解決に対しては専門化していく。
- 3 ヴェーバーは、理論的専門化と実践的専門化とが幸福な結合状態を示している場合に、専門化に対して明るい未来を期待し、双方が遊離し結びつきを喪失している場合に、暗い見通しをもっていた、と解釈できる。
- 4 現代では、しかし、実践的専門化は、理論的専門化とのみならず、専門的諸理論間の協力（理論的非専門化）と結びつくことを要求している。この結合を保証するものは「価値観」である。これが将来にわたって、経験科学の進歩を支えていく究極のものである。

つまり、生活現実の側から文化諸領域に渡る具体的問題が提示される。この問題を解決する（実践的専門化）ために、自律する当該文化領域における研究（理論的専門化）と文化諸領域間の相互協力的な研究（理論非専門化）とが必要とされる。そのような理論的綜合を可能にする意味的根拠は、当該文化領域の領域的価値が文化全体に対して占めている価値位階を規定する価値秩序、すなわち価値観である——大塚氏はこのように主張している、と思われる。

しかし、大塚氏のあの提問のうちにもうかがわれることであるけれども、ヴェーバーにとって、文化の領域的な諸

価値を統率するような超領域的価値、すなわち「最高の精神的、文化的価値」は、現代において、すでに「公共の世界」から退去してしまっている（『宗教社会学論集』第一卷 二〇四頁、『学問論論集』五九六頁参照）。現代の人間が職業人であるほかはないにしても、文化領域的にその職業にいそしむ人間の行動意義を繋ぎとめる究極的価値は、すでに見失なわれている。従って、領域的な文化活動は、自・足・し、「自律」しているのではないし、またこの活動相互間にある種の意味連関が保持されているのではない。⁽²⁾ ここには、文化活動が、理論的専門化としてもあるいは理論的非専門化としても、内・発・的に実践的専門化に奉仕すべき理由は、いいかえれば大塚氏がいう「幸福な結合状態」の可能性は、はじめから存在していない。——もしいまそのような「結合」が生ずるとすれば、それは、政府、企業が定めた政策的目的（実践的専門化）を実現するために、領域的文化活動（理論的専門化）に、あるいはこの活動の相互協力（理論的非専門化）に、手段的価値が外・発・的に付与されることによってであるであろう。いま、文化諸領域の内的意味連関は分断され、相互に対立、葛藤し、それを調停すべき超領域的な究極価値が見定めがたいのであるから、文化諸領域間の侵蝕、拡大、従属はさけられない。たとえば、宗教学はその自律性を放棄し、社会学、心理学の派生的分野として宗教社会学、宗教心理学にその装いをあらためる。⁽³⁾

そうしてみると、大塚氏のいう「専門化」、あるいは「職業義務の理念」は、ウェーバーにしてみればおそらくかつての宗教の亡霊として、いま私たちの生活のなかをさまようものと思われるであろう。あるいはむしろ、その亡霊は、いま魔力を失なうて墓場から現われ、私たちの生活を支配しようとする、再び、互いに神々の、たとえばマルクス主義との果てもない闘争をはじめている（『宗教社会学論集』第一卷 二〇四頁、『学問論論集』五八九頁参照）、といわなければならない。

注

(1) よく知られているようにウェーバーは、時代の境遇に目覚めた自らの感慨を、『ファウスト』の一節に托して、『客観性』論文を

閉じている。

「……新しい願望が目覚める。

女神の永遠なる光が飲みたさに

夜を背にし昼を面にし、

空を負い波に俯して、己は駆ける」

しかし、この「新しい願望」は、ほかならぬ「ファウストの人間の全体性」に対する断念を伴つてくる。ヴェーバーが疾駆しなければならぬ領野は「全面的合理化」の領野であり、そのときかれを駆りたてているものは、もはや「女神」ではなく、「デーモン」である。(大塚氏は、この消息を問おうとしていない)。この感慨にこめられている喜びにみちた出立の気負いは、「断念を伴う訣別」に変わる。

(2) 文化諸領域の自律性については、安藤氏においても指摘されている——「……もろもろの文化価値の間の自律性、したがって自己法則性の認識は、ヴェーバーによれば……近代固有の性格なのである。彼における認識の多様性はまことに価値の多様性の現われであり……」(『マックス・ヴェーバー研究』一五頁 岩波書店刊)。大塚氏にしても(『著作集』第九卷 四九—五〇頁参照)安藤氏にしても(前掲書 三三頁注参照)、文化諸領域の自律性を強調するのは、俗流マルクス主義の経済主義的決定論を批判するためである。しかし大塚氏においては、自律する領域的文化価値相互の意味連関を規整する超領域的文化価値が独断的に要請され、安藤氏においては、上の引用文から明らかなように、領域的文化価値の多様性が、それらの超領域的文化価値との関わりが問われないままに、強調される。たとえば、ときに、なんらかの「価値意識の自覚」(三四頁)が要望され、ときに、「価値理念の自覚」(三九頁)が要求される。いったい、大塚氏、安藤氏にとって、「価値理念」、あるいは「価値観」とは、現代においてどのように所在するのであろうか。

(3) 大塚氏によると、「社会科学の対象のなかには、経済、社会、政治、法、宗教——宗教といつても、このばあい、信ずる者の立場からいふところの信仰の世界ではなく、そうしたものが文化の次元に現われてくる限りに於いて宗教という独自の文化領域を形づく。り、それが社会科学の対象となる、そうしたものをいうのですが——などが含まれています」(『著作集』第九卷 一八三頁)という。が、他方、宗教の世界の「消息は、……この現世あるいは文化の内部では宗教意識という形で現われてきて、さまざまな影響を及ぼしたり、また及ぼされたりすることになるのであります」(前掲書 一九七頁)ともいわれる。前の一文において、宗教は、「文化領域」としては他の諸領域と並存するものとしてのべられ、後の一文では、しかし、それは、信仰の世界の文化の世界における現象形態として、諸文化領域の活動を全体として規整する、ヘーゲルがいう意味での「Elementar」として語られている。このような二義性

は、大塚氏のマルクス批判に活用されている。すなわち、マルクスは、経済という一文化領域を根底的なものとみなして、其の文化諸領域をこれによって制約されるイデオロギイ的表現として強調しているが、ヴェーバーにおいては、経済、そして宗教をふくむ文化諸領域間の「多元的連関」が「ひじように強調」される（前掲書 四九―五〇頁参照）と、ヴェーバーの「複眼的視角」が称揚されている。しかし、この多元的連関とは、文化領域間の機械的な「相互関係論」ではないか、という批判が予想されると、《Element》としての宗教意識が、「理念」、「思想」などと呼ばれられて解説される（前掲書 六〇頁以降参照）。——マルクスにおいて、しかし、「経済」とは一文化領域ではなく、経済をいわば運命とする社会の《Element》ではなかったであろうか。そうであったこそ、経済学が「市民社会の解剖学」となりえたのである。とすれば、大塚氏は、マルクス批判において、現代社会の《Element》が「経済」ではなく「宗教意識」である所以をこそ明らかにしなくてはならないであろう。

いったい、ヴェーバーにおいて、「専門化」は、大塚氏が指摘するように、ときにベシミスティックに、ときにオプティミスティックに語られているのであろうか。そうではない。勝利に輝く資本主義の鉄のような外枠のなかに安住する者たちを、「精神のない専門家、心情のない享楽人」と指摘しながら、かれは、いま、行動と断念とはもう相互に切り離せないことを十分に意識しつつ、専門化のいとなみを、現代における「価値のある行動全般の前提」とみなしている。この『資本主義の精神』にみられるかれの態度は、『学問』においても変ってはいない。すなわち、そこでも次のようにいわれている、「学問の領域である本当に完全な仕事を成し遂げた、とたしかに意識されるのは、極度に専門化している場合にのみ、おこりうる、ということとは、事態が、たまたまそうになっているというばかりではなく、というよりはむしろ、まさしく本質的にそうなっているのである」（『学問論論集』五七二頁）。「……場合にのみ」、すなわち、専門化を前提として、原則上、あるいは、可能的に「おこりうる」。そしてこの可能性には「断念」（同頁）がつきまとう。そのことが、現代における人間にとっての時代の本質、あるいは運命的な境遇である。

ところで、専門の仕事に専念することから、価値のある行動、完全なもの、「つきつめた、有能な業績」が生まれ

ることがあるとしても、そのような仕事に対する評価は、どのような意味根拠をもっているのでしょうか。ある作品、業績に文化史的意義を授けるべき現代文化の統一的价值は、もはや見定めがたい。たしかに、ヴェーバーが指摘するように、少なくともすぐれた芸術作品のみは、時代おくれになることを本旨とする学問の業績とは異なっており、他の作品によって追い越されることがない、それは、時代の本質的意義の推移に関わることなく、まるで永遠にその内的「価値」を保持している、ともみえる。あるいは、そうであるかもしれない。けれども、現代の運命的境遇においては、芸術作品のそのような不滅の価値を言い当てるべきではない。「現代の芸術は、その最高のものでさえ、親しみ深くはあっても記念碑的ではない」。強いてそれらしく装えば、「いたましい出来損い」になってしまふ（五七六頁、五九六頁参照）。——それにしても、ときにある専門家は、生涯をかけた自らの仕事によって、「この仕事は残る」、過ぎ去るものではない、というこの上もない充足感を味わいもする。そのような感情をたんなる期待、自負にすぎない、とみなしてよいであろうか。この専門家が研究テーマに関わらせている価値が、「時代全体のみ方を決定すること」さえもあるのである（五七二頁、一八二頁参照¹⁾。

そうしてみると、現代における至高の文化価値の公共性が閉ざされるとともに、この価値から断念を伴いながら訣別する人間に、いま、新たな公共性が開かれてくる、といわなければならない。専門の仕事に対する価値あるもの、完全なもの、つきつめたもの、という評価は、このような新たな公共性において授けられているのである。伝統的に究極価値の所在を示すものとみなされてきた超越的な公共世界と、職業人としてあるほかはない現代における限定された人間が住む世俗の境遇という、この二つの公共世界の去来を、ヴェーバーは、「*Entzauberung*」と「*Ratio-nalisierung*」という二つの概念を関連させて表明している（五七八頁）。そして、この表明においてかれは、「われわれは欲しさえすれば、いつでも学び知りうるということ、従って原理的に、神秘にみちた計測不可能な力……は存在しないということ、むしろわれわれは、原則としてであるが、すべての事柄を計測によって支配できるということ」、

と合理化を解説し、新たな公共性の特徴づける。こうしてこの公共世界とは、計測による支配という原則が領している支配圏である。そこにおいてその原則の支配意志が果てもなく具現していく合理化過程の、すなわち「進歩」の肢体、あるいは駆動力を、ヴェーバーは「学問」と呼んでいる。それは、計測による支配のための「技術に関する知識」を供与する（五九一頁）。そうすると、専門分野における学問的業績に対する評価は、その意味根拠を、この支配意志のうちにおいていのでなければならぬ。つまり、新たな公共世界においてひとびとが服属する至高の精神的価値とは、ヴェーバーにとって「技術価値」のことである。

たしかに時代の色彩は変ったのである。かつての世俗内禁欲の精神は亡霊と化する。禁欲者たちは、いま「職業人」に姿を変え、時代における自らの職務遂行の意義を問うこともないし、また問う必要も感じていない。そもそも、かれらは、まるで世界全体の意味に関わるすべての問いに思いわずらうことの全くないかのように、すっかり「おめでたい偏狭さ」に身を固めてしまっているようにみえる。かつてのカルヴィニストたちであれば、私たちは、神のはかりがたい意志を執り行っているのだ、と釈明することもできたであろう（『経済と社会』第一巻第四版 三三二頁参照）。しかし、現代の職業人たちは、どのような確信をもち、どのようにに釈明できるのであろうか。神のはかりがたい「意志」は、もはや、時代の鉄のような外皮でしかないのである。職業人が、時代おくれとなるにきまっているものをつくるべく定められ、専門化したまた果てもなくつづきいとなみに従事すべく定められている、というこの技術化された世界における科学史的必然は、そのものとして、**「神」の意志によって主導されているのではなく、釈明しうべくもない運命的偶然にゆだねられている。学者も実業家も、「偶然的支配に甘んじなければならない」**（『学問論集』五七七頁。五七四頁参照）。

あるいはしかし、時代のこの境遇——運命的偶然と合理的技術的支配——のゆえにトルストイとともに、いまあらためて、われわれはいかに生くべきか、われわれは何をなすべきか、と人間の内的必然が問われなければならないの

であらうか。けれどもヴェーバーは、学問がこのような問いに対して何の答えも与えないということとは、「全く争う余地がない」(五八二頁)と断言する。もし学問が、技術に関する知識の供与に終始するといふのであれば、たしかにそうであるにちがいない。そしてさらにかれによれば、いまトルストイの問いは、「争っている神々のうちの神にわれわれは奉仕すべきか」、という問いに言いかえてよいのである、という(五九三頁)。しかも、トルストイ的な問いは、「われわれにとって極めて重要な問い」である、といわれている。そうしてみると、このような問いを問う者に対して、ヴェーバーは、その者が奉仕すべき神々の選択を迫っている、とみえる。そのときヴェーバーは、さまざまな生き方であるにしてもひとびとがそれを生く「べき」、その生の「Sollen」を、そのさまざまな生き方の公共の「Sollen」として、すなわち、力点を移して「われわれにとって極めて重要な問い」の答えとして、聴きとることを要求しているであらうか。もしそうであるとすると、しかし、そのような「Sollen」は、現代世界の鉄のような外皮によって遮断されたあの「神のはかりがたい意志」のいわばかすかな残響にすぎないのではないであらうか。ヴェーバーがいうように、「人間としての自覚をもつ者にとって、情熱的にすることができないような事柄は何ごととも価値がない」(五七三頁)とすると、時代の運命的境遇において人間的であらうとする者がこの上もなく情熱的にあのトルストイ的「Sollen」について問うとき、いったい、その問いにこめられている決定的な意義は、ヴェーバーにとつてどのように「価値」があるというのであらうか。

II 「ヴェルト・フライハイト」

それにしても、そのような問いは、ミルのいう「多神論」が時代の真実を射当てているとすれば(四九三頁、五八七頁参照)、ヴェーバーにしてみるとそもそも実りのないものであった、とみえる。ひとびとは、それぞれに自らの

神に奉仕すべきである——そのようにみえるとき、奉仕すべし、というこの「Sollen」の要求は、しかし、その根拠をどこにもっているのであらうか。それは、安藤氏がいう価値多元性の「信仰」のうちに見出されるのであらうか。そうではなく、ヴェーバーにおいてそれは、時代の「根本的事情」(五九二頁)に由来している。いいかえれば、あの「Sollen」の要求は、ヴェーバー自身の価値的な要求ではなく、時代の価値論的状况に関するかれの「sachlich」な記述である。

ここで、安藤氏がいう、価値に対する「囚われなさ」についてふれておきたい。安藤氏によれば、「『ヴェルト・フライハイト』は、価値理念や価値判断をできるだけ鮮明にすることによってそれを自覚的に統制することを意味する」のであった。このような自覚的な統制によって価値意識は、自他の価値、あるいは価値理念の正しさが相対的であることを見晴らす。「囚われぬ」意識であるであらう。しかし、この意識は、自他の価値を、一つの、普遍的な価値の多様な映現とみなす価値相対性の意識ではない。というのは、この意識が、競合するさまざまな価値主張のうち、自らの主張のみが価値的公共性を形成しうる、と確信しているからである。すなわち、価値に対する囚われぬ意識は、競合するさまざまな価値主張の相対性の次元を超出することによって、自らの価値主張に公共性を授けようとする「囚われない価値の意識」である。そうとすると、そのような意識がそこにあって見晴らすと確信するこの公共性とは、何であるのか。安藤氏の場合、価値理念、あるいは価値判断の自覚的な自己統制によって開かれてくる研究者の世界観が、そのようなものになることが期待されている、あるいは「信」じられているのかもしれない¹⁾。もしそうであるとなると、そのような「信仰」は、認識の木の実を食べた文化期に、いかなる意味において可能なのであらうか。——少なくともその「信仰」は、ヴェーバーのものではない。かれは、一方を神とすれば他方が悪魔となるような神々の永遠の、従っていつの日にかの和解、調停を望むことができないようなその闘争を、「歴史的状況の所

与」として目撃している。この状況において、価値多元論が前提とするような価値的公共性を希望することはそもそもできないことである。

ヴェーバーにおける「ヴェルト・フライハイト」とは、科学的事実判断から判断する者の実践的価値判断を排除することに外ならない。それは、もっぱら対象認識における方法論上の概念に止まるのであり、安藤氏の解釈にみられるような、判断する者、研究者の研究態度に直接に関わるものではない。⁽²⁾すなわち、いうまでもなくヴェーバーにとって、すべての文化的現実の認識は特定の価値観点からの認識であり、また、この価値観点を規定する価値理念は、ある研究課題を知るに値いするものとして設定する課題選択の原則であった。さらに、こうして研究課題が設定されれば、その解明は、当該科学の論理に従って「sachlich」に行われるのであり、たとえ価値理念を異にする研究者であつてもこの研究課題を承認する限りは認めないわけにはいかないような真理性を要求するのであつた。そしてそのような要求は、もともと実践的価値判断が下す評価から自由である——。たしかに、『客観性』論文においてたびたび指摘されているように、科学的な事実についての論述と実践的な価値的主張とは混同されやすい。それに、このような混同は、現代において「ありふれてはいるが有害なもの」である。けれども、そのような混同をさけるべくつとめることは、あくまで科学的論述の「ヴェルト・フライハイト」を保持するための社会的な、また心理的な諸条件について配慮することではあるにしても、そのような配慮そのものが、「ヴェルト・フライハイト」のような対象認識における方法論的概念となりうるものではない。それゆえに、たとえば安藤氏がいう「非合理的な感情を統御して事柄に就く態度」(『マックス・ヴェーバー研究』一三頁)にしても、研究者が配慮すべき研究心得であり、しかもこの種の心得はそれにつきていのではない。いったいヴェーバーは、このような心得、あるいは条件についてどのように考えていたのであろうか。

かれは、「ヴェルト・フライハイ特」を前提にして、いわゆる「教壇の禁欲」を強調する（『学問論集』五八—六頁参照）が、そのような禁欲の理由について、「多くの国家公認の預言者たち（教授たち）は……公平さを装う、抑制のきかない、討論ぬきの、それゆえにどのようなボロも出さないように用心深く守られている、国家によって特権を与えられた、講堂の静けさのなかでこそ、『科学の名において』、世界観問題については基本的な講壇上の決定をもっとも工合よく下せる、と思いこんでいるのであるから、なんともひどい有様である」（前掲書 四七八頁）という。科学の名における教授預言は、諸世界観の和解不可能な対立抗争という事実をそうではないように覆いかくしてしまうのみならず、この対立抗争と等根源的に現代の運命的な根本事情である「ヴェルト・フライハイ特」の要請（一五四頁参照）をも否定してしまうのである。そうすると、私たちは、ヴェーバーが上の一文のうちにあげていみよな教授預言のために必要なくつかの条件を手掛りにして、それと対照させながら、「ヴェルト・フライハイ特」を保持するためにヴェーバーが留意していたと考えられる条件をひき出すことができるであらう。すなわち、ヴェーバーの言葉に従うというとすれば――

(1) 「公平さを装う」に对照させると、「もし教師が、実践的な価値評価を禁すべきではないと信ずるのであれば、かれは、この評価を評価として学生にも自分自身にも極めて明確にしておく……」（四八四頁）

(2) 「抑制がきかない」に对照させると、「どのような職業的任務においてであれ、その任務が課されている者は、自らを抑制し、厳密にはザッへに属さないもの、とりわけ大がいの場合、自らの愛憎を排除しなければならない」（四八〇頁）

(3) 「討論ぬきの」に对照させると、「講壇を実践的価値解明の場にしようと思えば、もっとも原則的な根本の問題を、あらゆる立場から妨げられずに、自由に解明できるようにすることこそ、明らかに義務となるはずである」

（四八二頁）。

(4) 「どのようなボロも出さないように……」と対照させると、「新聞、集会、組合、評論など、どの市民でも同じように近づくことができるような形態をとつてさえいれば、教授は、神またはデーモンが命ずることをしてもよい、またすべきである」(四七九頁)。

(5) 「国家によって特権を与えられた」と対照させると、「講壇上で価値評価をする権利の原則的な請求は、……すべての党派的価値評価が講壇上で行われる機会をもつ、という保証が同時に与えられる場合にのみ、筋が通っている」(四八一頁)。

傍点を付した箇所からみれば、対象認識に際して研究者は、少なくとも、(1) 自らの価値理念、価値観点を明確に宣明し把握すること (2) とりわけ感情に基く評価を抑制しザツへの筋道に従うこと(「知的誠実」) (3) 自由で徹底的な討論によって自らの価値理念、価値観点の吟味、検討を可能にすること (4) 自らの価値理念、価値観点に対する批判をうけることが可能であるような場、すなわち、制度、組織、発表機関などに留意すること (5) 特定の党派的権力による権威づけ、あるいはこの権力への迎合を排除すること——以上の諸点に配慮する必要があるであろう。この配慮によって研究者は、自分の実践的価値判断が必ずしも他のひとびとの判断と一致することがないのはなぜか、また何について一致しないのか、を明白に知るのである。そのような明白な知(「真理認識」)は、「経験的・解明的」の『ヴェルト・フライハイト』を要求する立場からすれば実りがなく、意味すらもないどころではなく……この種のあらゆる有用な解明の前提である」(四八九頁)。

注

(1) 安藤氏によれば、「ヴェーバーの要求したことは、およそ人間の発想なるものが究極において何等かの価値意識に立脚しているという事実にあらず目醒めよ、ということであった」(『マックス・ヴェーバー研究』三四頁)という。この「目醒めは、究極の諸価値理念が対立抗争する現代においては、ひとつの価値理念の「選択」を意味する。すなわち、目醒めた意識は、神々の闘争をたたかうあ

る神の意識に外ならない。しかしまた、安藤氏によれば、「……ヴェルト・フライハイトは……価値を持ちながらそれに“囚われな
い”、そして囚われないという意味において“自由な”態度を増すことになる……」(一一頁)のであった。ここでは、目醒めた意
識は、神々の闘争をそのものとして見晴らす自由な浮遊する意識でもある。このような意識の所在はどのようなものなのか、この問
題が、安藤氏においては明らかにされていない。いいかえれば、「自覚」「自己認識」がしばしば強調されているけれども、覚られ
認識されるべきその自己の所在が問われていないのである。

(2) 「ヴェーバーが学会で批判しようとしたヴェルト・フライハイト論者は、およそ学者たるものは、一切理念や価値判断から離れ
ていなければならないという立場に立っていた。いわば学問の完全な技術化であつて、この場合「ヴェルト・フライハイト」はまさ
に「没価値性」である。ところで、「没価値性」をこう解釈すると、ヴェーバーが彼等を「pseudo-wertfrei」と呼び「nur schein-
bare Wertfreiheit」と呼ぶ意味が分らなくなる」(前掲書 一一頁)と、安藤氏はのべている。しかしそうであらうか。指摘され
た箇所についてみても、ヴェーバーにおけるヴェルト・フライハイトの用法は多義である。すなわち、

(1) 「経験科学の提問は、それ自身としては『ヴェルト・フライ』に答えられなければならない」(『学問論集』四九七頁。四八九頁
参照)。この場合は、ヴェーバー自らの概念に従つて使われている。

(2) 「講壇上政治的な価値評価に反対であると言いたてている多くの者たちが、講堂の外の全く公開されて行われる文化政策的なま
た社会政策的な論議の信用を落すために、かれらによつてなおその上しばしばひどく誤解された『価値判断』排除の原則を採用し
ているのは全く不当であるということ、は、おそらくことさういうまでもないであらう。この「pseudo-wertfrei」で偏つてい
る連中が、われわれの専門の場合でいうなら強力な利害者集団のしつこい党派性に動かされている連中が、まぎれもなく存在する
のであるから、かなり多くの内面的にしっかりとした学者たちが、その自負心のゆえに、全く表向きだけの『ヴェルト・フライハイ
ト』(«nur scheinbare Wertfreiheit»)についてゆくことができないという理由で、ときに、講壇上の価値評価に固執すること
も、よく分る」(四八〇—一頁)。ここでは、他の政治的見解を排撃して、特定の政治的見解を守りひろめるために、「ヴェルト・フ
ライハイト」がたてえまゝとして使われる、という政治的に意図的に特定の政治的見解を伏せているヴェルト・フライハイトが、
»die Pseudo-Wertfreiheit, nur scheinbare Wertfreiheit«である。従つて、安藤氏の指摘にもかかわらず、「みかけの上だけ
没価値的な」「全く表向きだけの没価値性」と読んでよく分る。

(3) 「あらゆる講師は、講堂を一杯にするつまらぬ預言者の方が、もろもろの提案をすることによつて、すぐれた学者あるいはザッ
ハリツヒな教師よりも、大学の出席率からみるならすぐれている、ということを知得ている。まして、この預言が、政治的にであれ慣
習的にであれ、そのつど正常とみなされる価値評価からそんなにかけ離れていないのであるから、なおさらのことである。物質的な

利害をもっている「pseudo-wertfrei」な預言者のみが、政治権力に利用することによって、チャンスにおいても、すぐれた学者あるいはザッハリッヒな教師に先んじているのである」(四八四頁)。ここでは、学生の関心をかうことによって多くの学生を集め、大学当局に利益をあげさせ、自分も昇進する、聴講料を増す、——そのために、正常な価値評価からさほどはずれない程度に、つまりもつともらしく講義をするという、このもつともらしさが「pseudo-wertfrei」である。すなわち、それは、個人の打算によって意図的に行われる「正常な」価値評価、従って価値評価として表でたない「評価」である。ここでも「pseudo-wertfrei」は、「みかけの上だけ没価値的な」と読んでいい。

(4) 「実践的価値評価の排除というみせかけ」«Schein»のもとでこそかえって、『事実をして語らしめる』という周知の図式に従ってとりわけ強力に、この実践的価値評価をひきおこせる、ということをして、私は……はつきり認めたい。……そのようなことが、講壇上で、しかもまさしく価値評価排除を要求する立場から行われるならば、それは、あらゆるその濫用のうちでももつとも批難されるべき濫用であるということは、言うを要しない」(四八四頁)。ここで語られている価値評価排除の«Schein»あるいはヴェルト・フライハイトの«Scheinbarkeit»は、「事実」の名における操作、誘導である。つまり事実らしさ、本当らしさである。

(5) ミュンスタールベルクについて「ヴェルト・フライな分析的認識作用」をヴェーバーが語るとき、この«wertfrei»は、安藤氏が指摘するように(前掲書 二七頁)素朴な実証主義の「脱価値的」、「没価値的」性格を示している。

ヴェーバーは、たしかに、科学的事実判断と実践的価値判断との峻別を要求している。この「峻別せよ」という要求は、それにしても、かれが他方で力説する「ザッへに仕えよ」という要求とどのように関わっているのだろうか、「(おそらく!)」人格となるためには、ザッへのひたすらな帰依というただ一筋の道しかない、という考えに、いま、若い世代がまたなじむことが望まれる」(四八〇頁)とヴェーバーは語っている。若い世代のある者が学問に従事するとき、このヴェーバーのさとしには、「峻別せよ」という方法論上の要求が当然伴ってくるであろう。たとえば、かれが、ある写本のある箇所を正しく読もうとする。第三者であれば嘲笑するかもしれないほど情熱的に、かれがこの仕事に集中する、としよう。かれは、そのとき、「峻別」の要請に従って、心得としては「自分」の価値理念を鮮明にすべくつとめ、解釈の妥当性、その真理性の要求を確保しようとするであろう。そのようにして意識された価値理念が、かれの「人格」をなすものであるうか。そうではない。なぜなら、かれは、いま、「峻別せよ」、と

いう要求に第一義的に従っているものであり、意識された価値理念によってこの峻別を果しているのではないからである。価値理念を意識することは、それによってかれの研究の眞理性が保れるためであるから、峻別の要求は、それがどのようなものであれ「自らの」価値理念の意識的な定立を本旨とするのではなく、価値判断排除の禁止命令である。かれは、この命令に服属し、写本の判読をすすめる、ザッへに従う。そうするとそのことが、「ザッへへのひたすらな帰依」を意味しているのであろうか。それは、禁止命令によって画示されるザッへ、事実の領域に、いわば革のめかくしをつけて没入することであらうか。そうとすれば、しかし、そのような帰依は、かれの判読の学問的な妥当性をうるためではあっても、「人格となるため」ではない。が、ヴェーバーは、この判読の成否に「魂の運命」がかかっている、という（五七三頁。『宗教社会学論集』第一卷 五二六頁参照）。すなわちザッへへの帰依は、この若者の研究に方法論の見地から関わるのではなく、研究者としての、職業人であるほかに時代におけるかれ自身の在り方、かれの魂、人格を規定しているのである。ザッへにひたすら帰依せよ、とは、専門化と合理化とが領する時代においてひとびとが従うべき根本的な要求に外ならない。「ザッへに帰依せよ」、とは、計測による支配をはかることを要求する。また、それは、「ひたすらに」『rückhaltlos』という。ここには、その帰依を引き留め、統べるような特定の信条、世界観、価値理念などは存在していない。むしろこれらは、ザッへに帰依せよという時代の態勢に規制され、つねに『topographisch』に確定されるのであり、またそのことによって、この態勢の肢体であり駆動力である学問のいとなみからまさしく「峻別」されなければならない。いいかえれば、『ヴェルト・フライハイト』という方法論的な峻別の要請は、時代の根本的要求の「ひたすらさ」に、すなわち、あの「計測による支配」の支配意志の貫徹に向って、ひとびとの魂をまともに、あるいは情熱的にとき放つのであり、そして、このようにとき放たれた魂によって、学問のいとなみが意義づけられている。

人格、魂となるために、ひとはひたすらザッへに帰依しなければならぬ。その際、ヴェーバーは、「（おそらく！）

人格となるために」と記していた。「おそらく!」とは、いったい何を意味しているのであろうか。

III 神々の闘争

ヴェーバーによれば、「アブラハム、あるいは古代の農夫などは、『年老い生きるに飽いて』死んだ」という。それというのも、かれらは自然的生の有機的循環のうちに生き、晩年には解きたいと思うどのような人生の謎も残らなかったからである(五七八頁参照)。かれらにとって、人生は「素朴な一義性」(『宗教社会学論集』第一巻 五七〇頁)をそなえている。年老いるにつれてかれらが人生から学び知るもののすべては、「人生は……のものとして在る」というように会得される、その「……のものとして」顕在する人生のリアリティであった。そのように会得された生に内属するものは有機的に系統的であり、全体として人生の「本質」を明らかにする。ここで人生は実体である。

しかし、ヴェーバーにとって、文化的生においては事情が別であった。有機的に画示された自然的生の循環から人間は「離脱」して文化を形成し、しかもこの文化は、自然的生と対照的に、進むにつれてますますその破滅的な無意味さをつのらせる。文化を生きる文化人は、もはや人生を厭うことしか知っていない。「かれは、精神生活がつねに新らたに産み出すもののうちのほんの僅かなもの、そしていつも一時のもの、最終的ではないものばかりを急いでつかみ取る」(『学問論論集』五七八頁)。そのような文化的生現実の有様は、『職業としての学問』にみられるヴェーバーの論議の運びに従うと、この文化の進歩を促がし、それに仕える学問が、「真の実在への道」という意義をすでに喪失している、そのような意義はもう「幻想」にすぎない、ということのあらわれである。「文化とは、無意味な無限の世界の出来事のうちに、人間の立場から意味と意義とを付与されている有限な断片である」(一八〇頁)。その「立場」とは、「超越論的」主観性であり、この立場にたつ人間が、文化人である。「生現実……のものとして

在る」、と明らかになるそのリアリティは、学問によって「sachlich」に指定されるのであって、それ自体において顕現するのではない——。

このような、実体から主観への変容というヨーロッパ思想史にみられるよく知られた筋道を、ヴェーバーは、時代の運命としてあらためて辿りつつ、その追認に基いて、生現実を実体とみなす限りでの一元論の諸説を批判していた。それは、いうまでもないことである。が、その際、超越論的主観性についてのかれの理解は、いちじるしく価値哲学的であった。すなわち、ここで、「巨大な混沌とした、出来事の流れ」に「究極最高の価値理念」が対置され、この理念の光は、「そのつど」、その流れを照すのである（二二三—四頁参照）。そのような理解から時代の境遇の由来がかえりみられるとすれば、この境遇の運命は、時代を領する究極最高の価値理念の推移として解きあかされてくる。すなわち、この理解においては、超越論的主観性そのものの由来が価値哲学的に覆いかくされて問い残されるときにも、その反面、この主観性の価値・哲学的な支配圏の内部的現象として、時代および歴史的諸事象の変遷が意義づけられることになる。従ってヴェーバーは、かれがヨーロッパ文化の歴史的自己認識を企てる場合に、この文化世界の価値理念をキリスト教的信仰のうちにみることによって、認識のための価値観点として宗教の経済倫理を選ぶのである。しかし、かれにおいてこのような価値哲学的な自己理解が堅持されている、とはいえない。

かれによれば、認識の観点が認識対象そのものからひき出されると思うのは、研究者の錯誤であり、真実には、研究者が必ずしも意識しているとは限らないかれの価値理念によってこの観点が選択されている、という（一八一頁参照）。それにしても、たとえば次のような場合はどうなのであろうか——「……われわれの間においても、労働者の状態の実際的な研究が立法上の活動や公けの論議やのたえまないテーマとなればなるほど、ますます、学問的研究の重心は、このような問題がその中にはいるもっと普遍的な諸連関の確定の方へ推移し、こうしてその重心は、われわれの文化の経済的な諸基礎の特性にもとづいて創り出され、そしてとりわけ近代的な、すべての文化問題の分析とい

う課題に集中する」(一六四―五頁)。ここで、一文から明らかなように、研究者の認識対象は、(1)「たえないテーマ」になっているような実践的文化問題であり、(2) 問題の内的・連関に・応じて・すべての文化諸問題である。研究者は問題としての対象との関わりにおいて、またその問題の内的連関との関わりにおいて、かれの認識観点の新たな設定を、あるいは従来の認識観点の変更を迫られる。それは、学問内部からのまたは価値理念からの要求ではなく、ザッへそのものの要求である。たしかにその場合、認識の観点がその対象そのもののうちに備えられている、と実体論的にみることは、「専門学者の素朴な自己欺瞞」であるにしても、認識の観点がザッへに拘束されているという意味に限っていうなら、「素材そのものから」出てくるのである。それゆえに、「社会科学の領域における最大の進歩は、*»sachlich«*に、実践文化諸問題の推移に結びつく」(二〇八頁)。——研究者は問題、ザッへに迫られ、学問の重心は移り、認識の観点も改まる。研究者にしてみると、このような事情は、かれがいま新たに現実から手に入れることができる、手に入れようとする *»aus der Wirklichkeit... gewinnen wollen«* のと、現実をとらえるための従来の概念装置との「対決」によって明らかになってくる。ここで、現実をとらえるべく努める際に用いられる諸概念の再構成が必要とされている(二〇七頁参照)。こうして、研究者は、かれが参画し發揮している生現実を貫ぬく認識意志(ザッへに仕えよ!)を照準にして、自らの認識の観点を定めるのである。

もつとも、ヴェーバーは、すでに指摘したように、しばしば、この認識意志を価値哲学的に、価値理念の支配として解釈している。「探究の対象が何になるか、この探究が因果連関の無限性のうちへどこまで拡がっていくかを規定するものは、研究者とかれの時代を領する価値理念である」(一八四頁)。けれども、研究者がザッへに迫られてその内的連関を辿りながら、反省的に自らの観点とそれについての自己理解、すなわち価値理念とに邂逅するとき、それらと、時代を領する価値理念との恵まれた出会いが期待されてよいのであろうか。すでにいま、あるものは美しくなくとも神聖であるのみならず、美しくないからこそ神聖である。しかもすでに明らかなように、このような領域的文化

価値相互の葛藤をときほぐし、それらに特定の意義序列を付すべき超領域的な文化価値理念は存在していない。もう、神々の闘いがはじまっている。むしろそこには、世界に意味と意義とを付與しようとする時代のいわば主観的態勢が傾いている。そして、この態勢に同調して、外ならぬヴェーバーの価値哲学的理解をもふくめて、いくつかの価値理念、あるいは世界観が投企されるのである。従って、この態勢そのものを、あるいは「文化」の超越論的前提を、価値哲学的に解釈することはできない。この態勢は、現代の運命的境遇に外ならない。「いくら哲学が世界の究極の意味とこの意味をとらえる実践的態度とを論証可能なものにしようとして企てても……救済宗教は、この企てのうちに、自らの固有の法則から逃れようとする知性の苦闘しかみないのであろう」（『宗教社会学論集』第一卷 五六六頁。二五三―四頁参照）、とヴェーバーはみている。しかも、いま、ひとびとは、千年に渡るキリスト教の倫理的情熱から解放されているのである（『学問論論集』五八九頁参照）。その醒めた眼には——それはまた、ヴェーバーの「断念をともなう訣別」を支える意識でもあったが、それには、「知性の苦闘」が、いまや神々の闘争として映じてくる。

ヴェーバー解釈史上、しばしばかれの思想は、*«Decisionismus»* とみなされている。かれが、神々の闘争に決断によつて、従つて非合理的に参加することを促がしている、というのである。実際、そのように理解されて当然ないくつかのかれの発言もみられる。たとえば、「人生に対してそもそも可能な究極の諸立場の闘いは和合も、従つてまた調停もできないということ、それゆえに、諸立場のうちのどれかに決めなければならない」とこと *«die Notwendigkeit, zwischen ihren sich zu entscheiden»* ——これが根本事情である」（五九二頁）。

しかし、決めなければならないというその必然とは何であろうか。いずれかのものとして選びとられる人生の究極の立場、あるいは世界観が、選びとられなければならないのは、それが選びとる者の自己を表現しているからに外ならない、またはその限りにおいてである。従つて、ここで「必然」とは、人間が自己であろうと決断する内的必然を

あらわしているものであり、特定の世界観に対する固執を、従つてまた神々の闘争への参加を一義的に告げているのではない。

けれども、現代において、自己を選びとることは同時に、神々の闘争に加わることでないだろうか。「究極の立場に依じて、個人にとつて、一方が神であり他方が悪魔である」(五八八頁。四九三頁参照)。もしそうすると、この闘争にはおよそ和合、調停のみこみが無い。しかし、この神々はすでに魔力を失っている(五八九頁)。神々の闘争が激烈をきわめ、ひとが自らの神を究極的であると断定しその魔力を確信すればするほど、かえつて、闘争する者のこの意向の背後において、その闘争の虚妄さが露呈してくるのである。いいかえれば、ひとが自分の立場を神とみなし他の立場を悪魔とみなすことに徹底しようとすれば、そのことによってひとはなお一層、「自己」を欺瞞するのである。もはや自己を「世界観」、「究極の立場」において表明することはできない。——神々の闘争がいかに永遠な闘争とみえるにしても、またその闘争が時代の根本事情であるにしても、この暗く虚妄な闘争は、すでに魔力から解放された現代の「本質」をなすものであることはできない。それゆえにヴェーバーは、現代の命法を「明晰であれ」と語っている。

かれは、学問の職分を三つあげる。第一と第二の職分に較べて第三の職分は性格を異にしている。すなわち、その第一は技術に関する知識を与えることであり、これは、学問の内容に関わっている。その第二は、思考方法およびそれについての習熟であり、学問の形式に関わるものである。しかしその第三は、「明晰」さである。第一と第二の職分は、学問を学ぶ者が学問から直接に習得可能なものであるが、第三の職分の場合、それをひとびとはおのづからに習得することができない。すなわち、「われわれは、諸君を助けて明晰さを得させることができる。むしろ、われわれ自身が明晰さをもっていると前提していることである」(五九一頁)といわれている。ひとびとの明晰であろうとする意志は、すでに明晰さを会得している者、教師の助けを借りて、学問を通じて習得される、あるいは、学問の

いとなみのうちに、明晰であろうとする意志の躍動をひとびとはいわば透視することができるのである。ところで学問は、時代における徹底的な合理化過程を駆動するその肢体であった。それゆえに、ひとびとが学問のうちにうかがい知ることの可能な明晰であろうとする意志は、計測による支配の意志を意味している。つまり、明晰であれとは、合理的であれ、ということに外ならない。

さて、ヴェーバーによれば、学問のうちに顕現するこの命法に、学問は、結局のところ、次のような形で仕えている、という。すなわちそれは「これこれの実践的立場は、首尾一貫して誠実に迎えられるならば、その意味からみて、これこれの究極的な世界観上の根本的立場から出てくるのであって、これこれの他の立場から出てくるのではない」と言明することである。この学問的言明によって、ひとびとは、自分の行動の究極の意味を自分自身に対して釈明しないわけにはいかなくなる（五九二頁参照）。そしてヴェーバーは、学問的言明に備わるこの強要について、もしひとびとが自己に対して「誠実」「忠実」であるならば、という条件を付記している。そのような場合、しばしばこれの表現は、それぞれに自分の神に対して忠実であれ、とかがひとびとに要求しているような印象を與える。けれども、学問的言明によって釈明を必要とされる者が明晰であろうとする意志を発揮することは、前提されていた。この者は、さしあたり、日常の暮しの流れのままに生きているかもしれないが、しかしかれは、「衝突し合う諸価値のうちのどれが一方によってまた他方によって支配されるのかについて、自分が最後の決断を下すのを避けているということを、全く意識しよう」とさえもしない（四九三頁）ような者ではない。かれは、明晰に意識しようとする。けれどもこの意識において、神か悪魔か、いずれの神か、についての決断が生ずるのでは決していない。かれの神、「根本的立場」がしかじかのものとして（釈明）明晰に意識されるなら——この意識化が学問的言明によって強要される——、その明晰さのゆえにかれは、すでに、神か悪魔かという神々の間の虚妄な闘いが行われる生存圏を乗りこえてしまう。なぜか。もしかかれが、自分の根本的立場を神と主張するなら、そのとき争う相手は、この神を悪魔とみな

すであろう。同じように、相手が自分の立場を神とみなすのであれば、かれは、その神を悪魔とするにちがいない。かれも相手も、互いに、悪魔は神によって支配されなければならないと主張する。すなわち、相手の立場は、かれの立場から解き明かされるはずのものであり、また相手にしてみれば、それは同じように言い返えされるべきことである。そのとき、かれが、そして相手が、自分の立場を根本的、絶対と確信すればするほど、かえってそのように確信する意識は、かれからみれば相手の、またその逆の、真実をいつわりかくす虚偽の意識としてあらわれてくる。つまり、神々の闘争とは、相互のイデオロギー批判に外ならない。そうすると、もしひとが自己錯誤、欺瞞に落ちいることなく、自己に忠実であろうとする限り、自分の根本的立場についての釈明によって、この立場の虚偽意識であることが明らかにされるのである。

明晰な意識は、自己に対する忠実さに仕える。従って、明晰であろうとする意志は、成りゆく自己の生成、成れ！である。しかし、この意志は、そのものとしては根拠をもっていない。それは、現代文化の世界を調子づける主観的態勢への自己超越的な——さもないければそれはイデオロギー化する——いわれない参加意志の表明であろうか。そのとき、文化人は、生きるのに倦むことはあっても、満ち足りることはないのではなかったか。いったい、文化人の「自己」形成とは何であろうか。もつとも、ヴェーバーにおいて、よく知られているように、文化人とは、世界に對して意識的に立場をとる者のことであり、その「立場」は、しばしば価値理念と呼ばれていた。そして、ときに、ヴェーバーは、この価値理念に対する内面的關係の恒常性のうちに、「人格」をみようとしている（一三二頁、一五二頁参照）ようにみえる。もしそうとすれば、文化人はイデオログにすぎないであろう。しかし、人格を特徴づける「内面的關係の恒常性」とは、たえずそれを気づかっている必要はなくしてしまふような、という意味ではない。むしろ、価値理念ではなく、もつぱらザツへに仕える者のみが人格をもつのであった（四八〇頁、五七五頁参照）。すなわち、ザツへに仕えよ！（または明晰であれ）という時代の境遇を規定する命法に、内的、恒常的に従うことに

よって、ひとは人格をもつのである。が、成れの必然にもかかわらず、いま、この「人格」は空白である、と思われる。

しかしこの人格は、「ひとが意図的に意欲することができないようなあるもの」(四八〇頁)である。それは、成れの過程において、はからずも、ふと到来する。ザッへへのひたすらな帰依によって、おそろくは！このあるものが生成するのである。従って、このあるものの生成は、いわれのないザッへへの帰依に属しているにしても、おのずからに属しているのではない。現代の鉄の外皮にうちひしがれている精神なき専門家にしても、ザッへに仕えているのである。

ヴェーバーによれば、ザッへに帰依する者のその「精神」は、「私はこの他のことをすることができない、私はここに立つ」と言い表わされる。そして、「内面的に死んでいない」ひとびとは、自分たちがそのような「精神」のうち生きていることにとあるとき必ず心を開くのである、といわれている(『政治論集』五四七参照)。この「精神」のうちに告げられている、いま、ここに「自己」として在ることの必然は、時代が要求する成れの必然ではない。それは、ひとが内面的に死んでいない限り、老若を問わず人生の成熟に恵まれて、「時代の要求」によって否定的に媒介される、あるいはその要求の限定性を媒介とする必然である。すなわち、アブラハムや古代の農夫たちのように、ひとはもはや、年老いるにつれておのずかに自己と成ることはできない。歩み、無意味さを増す成れの歩みに耐えながら、「それにもかかわらず」、転換してひとは自己を選ぶ。

かつて、カルヴィニストの職業行動に内的意義を与えていた神のはかりがたい意志は、キリスト教的情熱に満たされた時代に断念を伴いながら訣別するヴェーバーにしてみると、いま、文化人の明晰に意識されたザッへに仕える意志——時代が要求する成れに変容している。しかもこの変容は、ヴェーバーにとって、神の意志のはかりがたさを運命的偶然として経験するかれの訣別の意識において、はじめて、それとして映じてくるのである。時代の「成れ」

は、この「いまとここ」の意識によって照明されている。従って、この意識が「自己」の所在である。しかしそのような意識が何であるのかは、直接に捉えられて、一定の世界観あるいは価値観のうちに表明されるのではなく、特定の成れの歩みに即して、この歩みとの否定的な関わりにおいて顕現してくるのである。もしこの成れの歩みがたんなる責任倫理的な行動であるとするなら、合理化の過程が進むにつれて一層、行動結果の予測が容易になるのであるから、その行動は、精神なき専門家のものである、といえるであろう。またそれが、たんに信念倫理的な行動であれば、その行動結果を一任すべく神に対する信仰はすでに失なわれているのであるから、それは、ときどきに、愛を、暴力を、と節操なく現実をさまよってゆく心情なき享楽者の非合理的な行動となるであろう。しかし、成れについて「私はこの他のことをすることができない」と語られるとき、私はこうである外はない、私はここに立つという信念倫理的な確信が——それは神の意志によってその公共性が保証されるようなものではないにしても、私はこうであっても別のようにすることができない、という責任倫理的に明晰な成れの意識に媒介されて開かれ、これに意義を授けている。そのように、私の確信、私の内的必然——「デーモン」が見いだされ、あるいは選びとられ、成れの歩みにおいて私がそれに聴従するとするならば、私が日々の成れの要求に答えるのはたしかに造作もないことであろう。

トルストイは、こう問うのであった——「いったいわれわれは何をなすべきか、われわれはいかに生くべきか、という問いに学問が答えないのであるから、この問題に答えるのは誰れなのか」。ヴェーバーは、この問いに対して、それはただ預言者か救世主である、と答えている（『学問論集』五九三頁）。けれども、それは、かれがそのように装っているにすぎない。なぜなら、そう信じて新しい預言者、救世主を待ち望むひとびとに向って、改めてかれは、かれら自らの人生をあやつるデーモンを指示するからである（五九七頁）そのとき、ヴェーバーは、このひとびとに向って、あるいは次のようににもトルストイの誰れを問う問いについて答えることができたであろう。——それは、魂である。それというのも「すべての重要な個々の行動、いかな人生全体は、もしそれが、自然の出来事のように

滑りゆかせるべきではなく、意識的に営まれるべきであるとするなら、最後の決断の連鎖」だからである。「この決断によって、魂は、プラトンにおけるように、自己自身の運命——運命とは自分の行動と存在の意味のことである——を選択する」(四九三—四頁)。

そして、このような「自己自身の運命」を主題として問うことが、『転換の思想』の課題であった。

(未完)