

ウェーバー社会学における物象化論の位置

鈴木宗徳

社会科学が、我々をとりまく現実を何らかの方法で認識し、記述しようと欲する時、そこに相異なる二つの要請が課されることになる。一方では「科学」としての客観性の保持、すなわち、研究者の個人的価値判断を排除し、純粋な事実の記述に努めよというもの。他方では「思想」としてのリアリティの獲得、すなわち、現実社会が内包する矛盾を指摘し、それに対する何らかのオルタナティブの可能性を提示する、というものである。この二つの要請を同時に満たす社会認識は果たして可能であろうか。これが筆者の主たる問題関心である。

今世紀の初頭にあつて、マックス・ウェーバーは社会学という新しい学問分野を確立すべく、その方法論の研究に膨大なエネルギーをついやしている。彼は前者の要請について、「価値自由」の言葉をもって繰り返し論じており、その意味は今日も色あせてはいない。その一方で、事実的研究の領域における彼の社会学の成果は、い

わゆる「近代化＝合理化」論を軸とした内在的な近代批判を含むものであり、ベシムズムに彩られた時代診断は、「思想」家としてのウェーバー像を浮き上がらせるものとなっている。この、ウェーバー自身がもつ二つの側面は、相互に如何なる関係にあると理解すればよいのだろうか。

まず問われるべきは、ウェーバーを「近代批判者」と解釈する場合の批判の根拠である。本論文では、「近代化＝合理化」の一面であるとともにその意味像を担うと考えられる『物象化 (Versachlichung)』概念に着目し、これを鍵としてウェーバー社会学の諸成果を読み解くこととする。次いで彼の科学論・方法論的著作に目を向け、その認識論的前提を確認するとともに、物象化論との整合を確かめる。その際の筆者の関心は、あくまで、ウェーバーの論理を貫徹した際に、真に近代批判は可能であろうか、という点に尽きるものである。

一 事的研究における「物象化」

ウェーバーが「物象化」について最も明快に説明した箇所が、『経済と社会』の「市場ゲゼルシャフト関係（未完）」と題された章にある。

「市場ゲマインシャフト内部では、交換行為、特に貨幣による交換は孤立して個々の相手の行為に準拠するものではなく、より合理的に考えられるほど、ますます、潜在的に交換に利害をもつ者すべての行為に準拠するようになるものである。市場ゲマインシャフトそれ自体は、人間が互いに参入する実生活の関係で、最も脱個人的な（unpersönlich）関係でありうる。——（中略）——これは、市場が固有の物象的な（sachlich）、交換財のみの利害に準拠するからである。市場がその固有法則性（Eigengesetzlichkeit）に身を委ねるところ、それはザッへのみを顧慮（nur Ansehen der Sache）、個人や（kein Ansehen der Person、……）同胞義務と恭順義務（Brüderlichkeits- und Pietätspflicht）、自然のままの個人的な（persönlich）ゲマインシャフトに支えられた人間関係を顧慮しないのである。」[WuG. S.382f.]

物象化された経済と、同胞性や恭順でむすばれた「個人的な（persönlich）」ゲマインシャフトとの対比は、ウ

ェーバーに特徴的な論法である。これは一般的には、いわゆる二重倫理とその突破の問題として語ることができよう。原初的には、恭順という紐帯で結ばれた「近隣共同体」内部では、同胞間の無制限な営利追求を禁止しようとする態度（対内道徳）がとられたとされる。ウェーバーの比較文化的研究は、この態度に対する各世界宗教の経済倫理がもつ影響関係を明らかにしている。例えば儒教倫理はそれ自身が「恭順」を説くものであるし、古代ユダヤではその「パリア民」としての意識が二重倫理を強固にするという結果を導いた。そして何よりもローマカトリック教会では、資本主義経済の物象性（Sachlichkeit）・脱個人性（Unpersönlichkeit）が、人間関係を倫理的に規制することを不可能ならしめるため、これに対して「深刻な嫌悪」を示したという。その帰結が、同胞倫理・隣人愛の要請に基づく利子取得の禁止と公正価格の設定とであるとされる。ルター派の倫理はこの考え方を基本的に継承するが、カルヴィニズムの流れを汲む禁欲的プロテスタンティズム諸派は異なる。カルヴィニズムの倫理においては人間的な対人関係への嫌悪と被造物神化の拒否が彼らを「物象的な・脱個人的な」活動へと向かわしめ、被造物界の秩序を神の意志に従わせんがために「物象化」を推し進めたというのである。

[vgl. RSI. S. 545f.] ウェーバーが「物象化」を語る際、絶えずそれは禁欲的プロテスタンティズムの歴史的意義と結びつけられている。

またウェーバーの「物象化」論は、支配の社会学においても重要な意義を与えられている。ここでは、上記の引用箇所にある「ザッへを顧慮し、個人を顧慮しない」という表現が度々現れる。例えば官僚行政を説明した箇所で、「『物象的な』処理とは、何よりもまず計算可能な規則に従って『個人を顧慮することなく (ohne Ansehen der Person)』処理することを意味する」[WuG. S. 562]とある。またいわゆる「カリスマの物象化」の説明のなかでは、「ローマカトリック教会の聖職者もつ「官職カリスマ」としての性格が「純粹に個人的な、個人(Person)の証しに付着するカリスマの召命を、——(中略)——官職機構の担い手たる個人の価値を顧慮せずに (ohne Ansehen des Werts der Person) 官職機構を聖化するようなカリスマ的能力に、物象化し転化する最も徹底した形式」[WuG. S. 675] であるとされる。

この説明にある、官職機構の内部における支配—服従関係がヘル—支配者のPersonに基づくものではなくなるというのは、官僚制—合法的支配全般についても言える事柄である。官僚制においては「カリスマを授けられた

個人(Personen)、すなわち預言者や英雄への信仰 (Glaubens) と帰依 (Hingabe) による服従 (「カリスマ的支配 (筆者注記)」ではなく、また神聖な伝統や、伝統的秩序によって定められた個人的ヘル (persönlichen Herren) への恭順 (Pietät) による服従 (「伝統的支配 (同)」) でもなくて——(中略)——、一般的な形で示された物象的な『官職義務』への脱個人的な繫縛」[RSI. S. 272] が決定的な特徴であるという。服従の様態がヘル Person に対する恭順や帰依、信仰に基づくものではなくなること、これを物象化と呼ぶのである。

伝統的支配やカリスマ的支配が Person への服従であるのに対し、合法的支配においては「合法的に制定された、物象的脱個人的な秩序」あるいは「規則」の体系そのものに對して服従がなされる。個々の官僚の服従の様態が「官職義務 (Amtspflicht)」である、あるいは「天職 (Beruf)」であるとされるのは、彼らが官職ヒエラルヒーの内部で、この「規則」によって定められた専門的『権限』の範囲内で職務を遂行するからに他ならない。すなわち彼は「休みなく動き続ける機構の中の、専門化された任務を委ねられた個々の一環にすぎず」、「この機構に組み入れられた全職員の共同の利害に、しっかりと結び付けられている」。個々の官僚は、「彼が編入さ

れている「装置」から脱することはできず、「彼の全物質的・観念的生存を挙げて、その活動に結び付けられよう」[WuG. S. 570] のであらう。

官僚制的支配の構造は、専門的に分業された職務を合理的・計画的に総合したものであり、それゆえに「事実上不壊に近い統一体」であるとされる。そしてさらに官僚制の永続的性格は、この支配形態がもつ『脱個人性』のゆえにもたらされるという。ひとたび合理的に組織された官僚組織は、それが一切支配者の Person を顧慮しないという性格をもつため、いかなる権力の下でも合目的な機能を遂行し続けるのである。ビスマルク政権下で整備されたドイツの官僚機構が、一八九〇年の彼の隠退にもかかわらず、有能な政治指導者不在のまま、なおその機能を自己運動的に継続したという事実、ウェーバーはこの点に度々言及する。ウェーバーは官僚制を『未来の隷従の容器』[PS. S. 332] と呼びながらもその必要性と不可避性を認め、それを統御する指導者の出現に期待するものである。ウェーバーの「近代批判」とは、そのかなりの部分を官僚制批判として、すなわち物象化された支配形態に対する批判として読み解くことが可能であらう。

二 行為主体の二重性

以上のようなウェーバーの叙述を読む限り、彼のいう『物象化』とは、「Person を顧慮しない」ことであり、また当該の文化諸領域において、それが要求する秩序（または法則性、規則、……）の論理に服して行為がなされる状態と規定できる。現実を記述する際に、これ程までに「物象化されている」ことが重視されている以上、こうした認識枠組み・あるいは世界像が、ウェーバーが自ら規定している方法論的前提と何らかの連関があると考えるのは、不当ではなからう。以下では、合理的行為を基礎として理論を構築してゆくという彼の方法において、そこで前提とされている行為主体の性格がいかに規定されているか、この点に絞ってウェーバーの「物象化論」的世界像と、彼の認識論的前提との相互の関係について、考察を試みる。ウェーバーは、彼が規定する合理的行為主体を一貫して『人格 (Persönlichkeit)』と呼ぶ。この言葉は次元の異なる様々な文脈の中で用いられるが、便宜的にこれを三つの場合（A群、B群、C群）に分けてその意味内容を検討する。検討すべき資料は以下のとおり。

A群『人格』＝方法論的に設定される行為主体の理念型
A1——行為者の「決意」が「より自由に」なされるに

つれて、すなわち「外的な」強制(Zwang)や抑えることのできない「情動(Affekte)」とかに曇らされない、「自己の」「考量」にもとづいてなされることか、しいに多くなるにつれて、動機づけは、他の条件が等しい場合には、ますます徹底的に「目的」と「手段」との範疇の中へ組み込まれ、したがって動機づけの合理的分析、および場合によっては合理的な行為のシエーマにそれを組み込むことが、ますます完全におこなわれうる。だがその結果——一方においては行為者、他方においては分析を行う研究者にあって——、法則論的な知識が果たす役割もまたますます大きくなり、行為者は、手段についてますます「決定され」る。だがそれだけではない。「行為」がここで述べられている意味において「より自由」であればあるほど、すなわち、それが「自然的生起」という性格をおびることが少なくなるにつれて、それとともに最後には、次のような「人格(Personlichkeit)」の概念、すなわち特定の究極的価値と生の「意義」——これらは人格の所為において、自らを目的と化すことでこれを目的論的な合理的行為へと転化せしめる——に對する人格の内的関係の恒常性のうちにその本質が見出されるような人格の概念もますます効力をもつのである。したがってそれ

につれて、逆に、個人的生(personlichen Lebens)のほのぐらい未分化の植物的「底層」のなかに、すなわち氣質と気分の展開(Temperaments- und Stimmungs-entwicklung)の限らない精神物理的諸条件の錯綜にもとづく「非合理性」——それを「個人(Person)」は動物ともすっかり共にするもののだが——のなかに、個人的なもの(des Persönlichen)の固有の神聖さを求めようとする。「人格(Personlichkeit)」観念のかのロマン的・自然主義的用法も、ますます弱くなるのである。[WL, S.132『ロッシュヤーとクニース』より] A2——我々がこの上もなく経験的「自由の感情」を抱いてなす行為とは、それが、合理的に、すなわち精神的、物理的「強制(Zwang)」や情熱的「情動(Affekte)」に左右されることなく、また明確な判断が「偶然」曇らされることもなく、遂行されたとき我々が意識するような行為に他ならない。つまりこのような行為において、我々は、明確に意識した一つの「目的」を、我々の知識の尺度、すなわち経験諸規則からみて最も適合的とされる「手段」によって追及するのである。しかし、もし歴史がこのような意味で「自由な」すなわち合理的な行為とのみ関わり合っているとすれば、歴史の課題ははてしなく容易になるであろう。と

いうのは用いられた手段から行為者の目的も「動機」

も「格率」も「義的に推論できるだろうし、また行為の——多義的な言葉だが植物的意味における——「個人的なもの (das Persönliche)」を形成するあらゆる非合理性がその場合には排除されるだろうからである。——(中略)——だが人間行為が決してこのように純粋に合理的に解明しうるものでないということ、事実についての非合理的「偏見 (Vorurteile)」、考え違い (Denkfehler)、錯誤 (Irrtümer) のみならず、「気質 (Temperament)」とか気分 (Stimmungen)」、「情動 (Affekte)」も人間の「自由」を曇らせているということ——(中略)——まさにこういったことが純粋にプラグマティックな史学を不可能にするのである。しかしながら、このような「非合理性」というものを行為は、まさしく個々の自然現象と共にしているのである。したがって歴史家が、歴史の諸連関の解明を妨げる一つの要素として人間行為の「非合理性」を述べる場合、そこで歴史的経験的行為が比較されるのは、要するに自然における生起ではなく、純粋に合理的な行為、すなわち目的がきっぱりと定められ、それに適合した手段にもっぱら準拠した行為の理念 (Ideal) なのである。[WL.S.226f.『文化科学の論理学の領域にお

ける批判的研究』より]

B群『人格』—禁欲的プロテスタンティズムの史的意義

B—ピュリタニズムの禁欲—およそ「合理的」な禁欲はすべてそうだが—の働きは、「情動 (Affekte)」に対して「恒常的動機 (konstanten Motive)」を、とくに禁欲自体によって「修得」された恒常的動機を固守し主張する能力を人間にあたえること、つまり、こうした形式的・心理的な意味における「人格 (Persönlichkeit)」に人間を教育することだった。

[RSI.S.117『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』より。同内容の箇所がRSII.S.377にみられる]

C群『人格』—学問に生きる者に対し要請さるべき理想

C—しかし今日学生が教室において何よりもまず彼の教師から学ぶべきことは——(中略)——第三に、彼自身の個人 (Person) をザツ (Sache) の後ろにひきとめておき (seine eigene Person hinter die Sache zurückzustellen)、『したがってとりわけ彼の個人的な (persönlich) 趣味的感覚やその他の感覚を頼まれもしないのにひけらかそうとする欲求を抑えることである。——(中略)——「人格 (Persönlichkeit)」とは、それ

があらゆる機会に目にとまるものでなければ、いわば失われるに違いないという意味で一つの「統一体 (Einheit)」であり、またそうあらねばならぬというのは——これは人が主張してきたことだが——全く正しくない。いかなる職業的課題においても、ザツへそのもの (Sache als solche) がその権利を要求し、その固有の法則によって解決されるのを欲する。いかなる職業的課題においても、それが課されている人は、自己を限定し、厳密にザツへに属さないものを排除しなければならぬ。最も排除すべきは自身の愛 (Liebe) と憎しみ (Haß) である。——(中略)——「人格 (Persönlichkeit) であること」は、人が意図して欲することのできないものであり、(あるいは!) そうなり得るなら、「ザツ」と「ザツ」から発する「日々の要求 (Forderung des Tages)」が個々の場合どのような様相を呈しようとして、「ザツ (Sache)」へのおしめない献身というただ一つの道しかないという考え方である。ザツハリヒな専門的論究に個人的な事柄を混ぜるのはふさわしくない。そしてもし「職業 (Beruf)」が要求する特殊な種類の自己限定を行わないなら、「職業」から、今日なおそれが現実に有している唯一の意味を奪うことを意味するのである。[W.L.S.493 『社会学・経

济学における「価値自由」の意味』より。同内容の箇所が W.L.S.591 にみられる。]

こうした整理の仕方に対して当然起り得る疑問と、確認すべき議論の前提について、三点ほど述べておきたい。

第一点。全く次元の異なる三つの局面を同一に扱うことの妥当性、すなわち、三つの局面において『人格 (persönlichkeit)』なる語に何らかの同一の意味内容が与えられているという点。第二点。文中で、明らかに『人格 (Persönlichkeit)』と『個人 (Person)』との意味内容が区別されているという点。第三点。文中の『個人的 (Persönlich)』なる語は、一貫して『個人 (Person)』の形容詞形として理解すべきであり、『人格 (Persönlichkeit)』の形容詞形ではないこと。同時に『個人的なもの (das Persönliche)』とは、『個人的 (persönlich)』の名詞化であるため、『個人 (Person)』の派生語であり、『人格 (Persönlichkeit)』のそれではないという点。(したがって混乱を避けるため、慣例のように“persönlich”を「人格的」と訳し、“das Persönliche”を「人格的なもの」と訳すことはしない。)

第一点めについて。まずA群とB群との関係であるが、

Bにある、『人格』を『恒常的動機』とする説明は、『ロ
ッシャーとクニース』[WL.S.47]や『批判的研究』[WL.
S.280]を前提とするものであり、共通性は明らかであ
る。次にB群とC群では、Cの『職業』や『日々の要求』
の語が、B群 [vgl. RS II. S.377] を念頭に置いて書かれ
ていることの証明となろう。最後にA群とC群であるが、
鍵となるのはCにある『人格』を『統一』とする見
解』に対する、ウェーバーの論駁である。これは『ロッ
シャーとクニース』において (A1の直後で) 述べられ
る、クニース批判の内容そのものと考えて構わないだろ
う。『ロッシャーとクニース』によれば、カール・クニ
ースは人間をまず内的に無矛盾な「統一」であると把
握し、すべての行為をここからの「流出」であると考え
る。ウェーバーは、研究対象である歴史的個体内実を、
このように形而上学的な実体とする主張を退け、観察者
にとって動機の「理解」が可能なら、「行為」のレベルで
議論することを提案する。それがA1、A2の主張、す
なわち目的合理的行為の主体としての『人格』を理念型
とする、という考え方につながるのである。

三つの局面は同一の『人格 (Persönlichkeit)』をめぐ
って論じられている。『人格』とは、理論における概念
的な道具立てであるとともに、現実にもそうあるべき理想

であり、両者のモデルを禁欲的プロテスタンティズムの
なかに見いだし得るのである。

第二点、第三点めについて。ウェーバーは『個人 Per
son』を明らかに『人格 (Persönlichkeit)』とは区別し
て用いている。但し問題は形容詞“persönlich”の扱いで
ある。細かい論証は省略するが、A1、A2、Cを比較
すれば、Personの形容詞形であることは明らかである。
特にA群では『人格 Persönlichkeit』が合理的なもので
あるのに対し、『個人 Person』、『個人的なもの (das
Persönliche)』は非合理とされている。

三 『情動』の克服としての合理性

このようにあくまでも『人格 (Persönlichkeit)』との
対比で述べられる『個人』や『個人的なもの』とは何を
意味するのであろうか。結論的に言えば、『個人 (Per
son)』とはA1、A2で現れる『気質 (Temperament)』
や『気分 (Stimmung)』、そして何よりも『情動 (Affekt)』
に従って行為する主体を指すと考えてよいだろう。A1、
A2では目的合理的行為に對置されるのが『情動 (Af-
fekt)』であり、Bではこれを『恒常的動機』(=『人格
(Persönlichkeit)』)に對置させて用いている。そして
後に述べるが、Cの『愛 (Liebe)』と憎しみ (Haß)こそ

が『情動 (Affekt)』そのものである。

目的合理的に行爲する主体 (『人格』) に対して『情動』を「非合理的なもの」として対比させるといふ方法は、『ロッシャーとクニース』において既に明瞭に表れている。二度にわたって [S.69, S.130] 述べられる「フリードリッヒ・ヴィルヘルム四世」の例がそれである。因果的經驗諸規則に基づいた目的合理的行爲は、「普遍的な性格」をもつ「理念型的構成」たり得るといふ。研究者は、これを現実の個性的な個別的因果連関において「解明的仮説」として用いることで、そのなかの「合理的でない」構成要素を識別し得るのである。例えばフリードリッヒ・ヴィルヘルム四世が現実に行つた行爲のうち合理的要素と非合理的要素とを識別することで、彼の行爲を歴史的に解明し、それを因果的に歴史の連関のなかに整序することが可能となるという。このような説明のなかで、ウェーバーが「非合理的要素」としてまず挙げるのが『情動』なのである。

合理的行爲と情動との対比は、絶えず「理念型」と「具体的な個別的諸連関」との対比とパラレルに現れる。すなわち合理的行爲を理念型として現実の多様性は「情動」で測ろうとするものである。この考え方は度々述べられ、最晩年の『社会学の根本概念』に至るまで一貫している。

『根本概念』では情動として不安 (Angst)・怒り (Zorn)・功名心 (Ehrgeiz)・羨望 (Neid)・嫉妬 (Eifersucht)・愛 (Liebe)・熱狂 (Begeisterung)・誇り (Stolz)・復讐心 (Rachedurst)・恭順 (Pietät)・帰依 (Hingabe)・あらゆる種類の欲望 (Begierden aller Art) が挙げられた後 (C) にある「愛 Liebe」は少なくとも情動である。そして恭順! 帰依!、こう述べられる。「類型を構成する科学的考察においては、行爲に影響するあらゆる非合理的な情動的に (affektuell) 制約された行動の意味連関は、見通しうる限りで、その行爲の構成された純粹目的合理的な経過からの『偏差 (Ablenkungen)』として研究され、叙述される」[WuG.S.2]。A 1、A 2 にある『人格 (Persönlichkeit)』と『個人 (Person)』とは、目的合理的行爲と情動という意味を含みつつ、『理念型』とそこから『偏差』という形で、ウェーバーの社会認識の方法の根幹としての意義を担う範疇なのである。

注目すべきは、既に度々強調した「個人を顧慮せずに (ohne Ansehen der Person)」と *sozialer* の『個人 (Person)』がこの場合とまったく同じ意味で用いられているという点である。度々引かれる『支配の諸類型』の周知の箇所が以下である。

「理念上の (ideale) 官吏は、まったくの義務概念の圧

力の下で、怒りも興奮もなく (sine ira et studio)、憎しみも情熱もなく (ohne Haß und Leidenschaft)、したがって『愛』も『熱狂』もなく (ohne "Liebe" und "Enthusiasmus")、すなわち『個人を顧慮せずに (ohne Ansehen der Person)』、『いかなる人』にも、つまりすべての等しい実際の状態にある関係者に、形式上等しくその官職をつかさどるのである。』[WuG. S.129]

既に述べた『根本概念』にある情動の例と完全に一致するのは『愛 (Liebe)』だけであるが、内容的には、怒りも興奮も、憎しみも、情熱も、熱狂も、それぞれ『情動 (Affekt)』の一つと理解して差し支えないだろう。

「Person を顧慮せず」とは、まさにこれらの情動を一切交えずに目的合理的に行爲することにほかならないのである。

さらに、ただ一つだけ留保条件が認められうるなら—それはここで挙げた『支配の諸類型』それ自体が「理念的構成」を記述したものであって、決して「具体的な個別的現実」の模写ではないことが承認されるなら—、以下のことは断言して差し支えないだろう。理念的な叙述において一切の『個人 (Person)』の要素 (＝情動) が排除されていることは方法論的前提として既に確認されていたことであって、この箇所を改めて、当該の行為

主体の性格を「Person を顧慮せず」と述べることはまったくのトートロジーである」と。

方法論の中で述べられる目的合理的行為主体、すなわち『人格』を基礎に据えた理念的構成は、いわば『Person を顧慮しない』モデルだったのであり、この箇所ではそれをもう一度繰り返し確認しているにすぎない。言うなればウェーバーの理念型とは物象化された社会関係そのものを用いているのであり、そこでは愛 (Liebe) や恭順 (Pietät) や婦依 (Hingabe) といった情動に基づく、現実の社会関係のうちの物象化されない部分は既に捨象されているのである。当然の事ながら我々を取り巻く現実にはこうした物象化されない部分はいくらでも存在する。しかしそれを一度論理的に捨象することが、ウェーバーにとっては理論を作る際の要請なのである。このことは、ウェーバーが「目的合理的行為主体を理念型とする」と宣明した時点で、現実の世界の主たる部分が既に物象化されており、まずそうした部分こそが社会的に解明されるべきであるという、いわば世界観的な了解が読者との間に交わされていたということを意味するだろう。

もちろん、情動によって成り立つ関係、例えば恭順による伝統的支配や、婦依によるカリスマ的支配が全く問

題化されないわけではない。これらは『根本概念』において(やっと!)「情動的行為」、そして「ゲームンシヤフト関係」という理念型を与えられる。しかしその一方、同じ『根本概念』で、「目的合理的行為」を理念型とし、「情動」を偏差として用いるという図式は依然維持されるのである。少なくとも、市場や合法的支配が目的合理的行為によって成り立つとされる以上、これらについての記述においては、右の図式は適用されると考えて構わないだろう。市場や合法的支配が「物象化されている」との記述はトートロジーにはかならない。ウェーバー社会学がたどり着いた結論であると思えたものは、すべてその前提のうちに予告されていたのである。

ここで、本論文冒頭で立てた問題関心に立ち返ることにしよう。ウェーバーが我々に遺した社会学の諸研究は、そこから内在的に「近代批判」の可能性を引き出し得るものであろうか。また、少なくとも彼の「物象化論」に限って言えば、こうした「物象化されている」との記述は、それ自体、我々を取り巻く「物象化されている」現実を批判する、あるいは相対化する力を有しているのだろうか。答えは当然否である。

ウェーバーは確かに、物象化された関係についてネガティブな表現を用いて説明をおこなう。官僚制的支配を

「ヘルなき奴隷制」、「未来の隷従の容器」と呼ぶなど、否定的表現は枚挙に暇がない。ウェーバー自身の関心からすれば、少なくとも積極的に肯定すべきものでないことは明らかである。しかし彼自身の価値関心はともかくとして、それ以前に、彼の立てた論理的枠組みそのもの、すなわち彼の用いる理念型のレベルでの議論で、果たして現実が批判できるか、という点は問題であろう。

目的合理的行為による諸連関が観察者にとって解明可能であるのは、目的に対する手段の選択について、観察者のもつ「法則論的知識」、すなわち「経験諸規則」がシューマとして利用できるから(A1、A2)である。

したがって目的合理的行為に基づいた理念型構成においては、そこの行為とは、当該の秩序が規定する規則を行為規範として既に内面化しておりそこから逸脱は一切あり得ないという、論理的に架空の行為者なのである。ここでいう「経験規則」が、物象的な規則、物象的な固有法則性であることは言うまでもない。このような、行為主体の物象的な秩序から逸脱する側面を一切捨象し、それに適応する側面しか認めないモデルにおいて、現実の物象的秩序そのものを相対化し批判する根拠は得られないであろうか。唯一の逸脱と考えられる『情動』が理念型から排除されたところにある以上、内在的な批判は不

可能であろう。

それでは、そもそもその「情動」を根拠に批判は可能であろうか。もちろん不可能である。なぜなら既に述べたようにウェーバーは、物象化された社会を宗教の倫理的要請によって規制することはできないと言っているのである。この倫理的要請とは、言うまでもなく隣人愛(Nächstenliebe)や恭順のことである。この「物象化された社会／宗教倫理」という発想自体がウェーバーの「合理的行為／情動」という二分法を反映しているものと思われる。

あるいは逆に「物象化された社会／宗教倫理」という二分法が、「理念型＝合理的に編成された秩序」にとつて、「情動」が所詮は「逸脱・偏差」にすぎないという発想を支えているようにも思える。いずれにしても根本的に批判の回路を閉ざしているのは“Ratio/Affekt”という二分法的発想なのである。

そしてこの発想がC(『価値自由』論文)でも貫かれていたことを思い出されたい。研究者たるもの、何よりもまず研究課題(=Sache)の示す固有の法則に従うべきであり、おのれの情動(=Person)を公けにすべきではないという。これは、研究者は事実の記述に専心すべきであり、その結果について、愛や憎しみ、すなわち個人的に「好き」であるとか「嫌い」であるとかを述べることは禁欲しなければならないということであろう。こうした考え方の背後には、研究課題の内容そのものがザッハーリヒな論理に貫かれたものであってしかるべきであり、それを「情動」をもって批判する可能性は初めからないという前提が隠されているように思える。

ウェーバーが自らに課した方法論的前提は、社会科学の「批判」としての可能性を拘束し、限定している。しかしその一方で、現実を批判するという可能性が既に失われているという時代の閉塞感、これが彼の方法論的前提を逆に規定しているとも言えるのではないだろうか。ザッハーリヒで一切の普遍的倫理が失われた世界。個人と個人との倫理による結び付きは失われ、現世の法則性のみが行為の在り方を規定し、同時に個人のもつ個別性・個性性は無に帰す。こうした世界観がウェーバー社会学の全体を貫いており、それがその前提を拘束しているように思えるのである。

註

ウェーバーの著作は以下の略号をもって記した。

WuG. : Wirtschaft und Gesellschaft

PS. : Gesammelte Politische Schriften

RSt, II : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie

Wl. : Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre

(すずき むねのり 一橋大)