

社会科学における人間解放の理念

—マルクスからウェーバーへ—

東 條 隆 進

1. 問 題

現代が問いかつ問われているものの根底にあるのは人間疎外・人間性喪失という事態である。ところで、この問いが可能となるには、その前提に明確な「人間」把握を必要とする。「人間」とは何かという問いに答えることができる場合にのみ人間性喪失を語るすることができる。

しかし、「人間」とは何かという問いはまた人間にとって「真理」とは何かという問いを生み、この問いはまたこの問いで真理は実際に存在するかという問いと、さらに、その存在を認識することができるか、できるとすればいかなる方法によってであるかという問いを生む。しかも問題なのは、このような問いに対する知的努力、その結果としての方法のたえざる整備にもかかわらず、「人間」そのものへの理解がますます困難になってきたということである。それではこの理由はどこにあるのか。やはり方法に欠陥があるのか、それとも問いの方向に問題があるのか、さらには、この問い自体が不可能であるのか。とすると人間性喪失を語ることは全く不可能である。

しかし、それでは現在かくも重要な問いを提出しているこの事態・状況はどうなるのか。これまでの問いが不十分であったからといって、状況からの問題提起を逃避することが許されるのか。たしかに専門化の方向はこれであって、自己の論理で説明しえない問いに対してはその存在を無視す

るか、または自分とは関係のない領域として無関心をよそおう。しかしこの方向がいかに必要でありかつ有利であろうと現実を犠牲にする理由にはならない。そもそも人間存在の根源的なありかたへの問いを放棄する専門家・科学者の存立基盤はどこにあるのか。この問いの放棄が現在の人間性喪失をいっそう促進させさらに厳しいものにしてしている根本的理由ではないのか。それゆえ、現在本当に必要なのは科学の単なる肯定や否定ではなく、科学をつきぬけたところに隠れている「人間」そのものへ光をあて、そこから科学を再検討し、状況からの問いかけに応えようとすることではあるまいか。

2. マルクスとウェーバーの共通性

そして、いまウェーバー (M. Weber) とマルクス (K. Marx) を問題にするのも、K・レーヴィット (K. Löwith) の教えるごとく、彼らが「現代の人間世界における人間性の運命如何という問い」に根源的に答えようとしたからである。彼らの問題意識と方法はおそろしく複雑かつ多面的であるので、それらを要約・整理することさえ困難であって、ましてや彼ら相互の対話を通して、その結論に判定を下すことなど不可能であるように思われる。しかし、その中で次のことだけははっきりしている。それはウェーバーにあっては「人間の究極の『品位』の救済」が、マルクスにあっては「プロレタリアートのこと」が、したがっていずれの場合にも「『人間』の『解放』」というようなものがつねに問題となっていた」ということである。彼らの前提にあったのは「人間のすべての施設の本源的な目的、簡単にいって自立的な目的、つまり究極目的はこの施設ではなくして人間そのものだけであり、他のすべてのものは『人間』の目的に仕える『手段』であるという前提である。」

それゆえマルクス主義における『唯物史観』なるものは「その内容からいっても、表現からいっても、マルクス自身、ことに哲学的良心をまだ清

算していなかった若きマルクスには見いだされないものである。その唯物史観は、エンゲルスおよび後期マルクスによって準備された経済的俗流マルクス主義の所産である。」⁽⁴⁾

3. マルクスとプロレタリアート

では、このような両者の問題提起がなぜその結論においては異なることになったのか。その根本的な理由は、彼らの歴史的・社会的状況における相異と自己の思索を進めるための前提としての思想的状況への関わりかたの相異に求めることができる。

マルクスが生きた時代は「ブルジョワ意識の最頂期であり、ブルジョワ文明の最底期であった。それは機械的唯物主義の時代であり、新しい芸術や新しい生活様式が胎内にやどっている徴候がまだその影をみせず、そのうえ胸の悪くなるような陳腐さのなかに時間が浪費されていたような文化的環境の時代であった。」⁽⁵⁾

近代の理性主義・人間主義の偉大な勝利と考えられたフランス革命は単にブルジョワ階級の政治的革命にすぎず、真に普遍的な人間の革命ではなかったという反省は政治革命の無力さを生み、その反動として新しい経済主義・産業主義への信仰を生みつつあった時代にマルクスは生きていた。彼が A・スミス (A. Smith) とリカルドー (D. Ricardo) を中心とするイギリス商業社会論 (古典派経済学) の研究をはじめたのは、ヘーゲル (G. W. F. Hegel) によって制覇された思弁哲学が実はドイツの後進性の自己弁護でしかないという反省を経てからであった。

そこから、彼に人間の意識や政治機構の変革はそれだけでは何ら現実的な力にはなりえないという先入感が生まれ、古典学派によって歪曲された経済学ではあったけれども、その背後にある経済的なものこそが人間の普遍的な革命にとっての前提条件であるという信念が生まれたように思われ

る。人間というものはいかなる天才といえども自分の先入感を変えることは困難である。それゆえ、マルクスがヘーゲル哲学や古典派経済学の矛盾には鋭敏であっても、経済学そのものさらには経済的なものの根底にある矛盾に気がつかなかつた、いな、気がつかないふりをせざるを得なかつたのもいたしかたのないことであつたというべきであらう。

ところで、マルクスが批判した古典派経済学の根本的な問題意識は、分業と市場の発達によって経済的豊かさと経済的公平さを可能にし、そのことによって近代社会の背後にある自由と平等の理念を実現するということであつた。しかし、マルクスは分業と市場の関係を「商品」経済の論理に還元し、この商品経済をさらに私的所有という事態を本質とする資本と労働の階級的対立関係に収斂させることによって、古典派経済学と反対の結論を導きだす。つまり分業と市場の発達による少数の巨大独占資本と多数の無産階級の形成であり、その結果としての経済的豊かさと経済的公平さの乖離である。

それゆえ真の社会的自由と平等の同時的達成は資本と労働の対立、その原因としての階級の存在を許す私的所有制度の下では不可能であつて、この私的所有体制の全面的廃棄によつてのみ、自由と平等の、つまり「人間」の「解放」も可能となる。

ではこの変革はいかにして可能か。変革主体の形成によつて。マルクスはこの主体としてブルジョワ社会における全面的疎外者、自己の労働を商品化する以外に生存の道が許されていない人間集団、ある「特別な不正ではなく、ずばり不正そのもの」⁽⁶⁾の中におかれ、「己れを社会の爾余のあらゆる圏から解放することなしには、したがつて社会の爾余のあらゆる圏を解放することなしには、己れを解放することのできない……一言にして尽せば、人間の全き喪失であり、それゆえにただ人間の全き取り戻しによつてのみ己れ自身を獲得しうる」⁽⁷⁾集団の存在に求めた。

しかし、この集団の存在は革命遂行のための必要条件ではあつても十分条

件ではない。このような集団はそれだけではルンペンでしかないのであって、この集団が人間解放の理念と意志と能力に支えられるときにはじめて、一つの主体、つまり階級となる。そして、これをマルクスはプロレタリアートと命名した。ではいかにしてこのルンペンが、あるいはマルクスに語らせれば、ルンペン・プロレタリアートが真の歴史変革の主体としてのプロレタリアートに変わるのか。それは「哲学」によって。あるいは人間解放の理念によって。それゆえ人間解放の「頭能は哲学、心臓はプロレタリアートである。」⁽⁸⁾

しかし、問題はここからである。現実の資本主義の発展は資本家—労働者階級間の配分関係に関するマルクスの予言を否定し、さらに、その労働者階級の窮乏化から生まれる恐慌現象も経済変動政策の経済成長政策への転換によって解決した。それゆえプロレタリアート形成の前提基盤そのものが否定せられる。さらに、かりにこのような集団が存在していても、その集団は前提から経済的範疇に属しており、それゆえ、経済的範疇なしには存続し得ぬ集団である。しかし、この集団はたしかに経済的不平等に対する批判集団にはなり得ても、普遍的人間解放の主体になり得るのか。「政治的なだけの革命」を「部分的革命」⁽⁹⁾とみなした彼の論理からどうして、経済的なだけの革命を普遍的人間革命とみなすことができるのか。さらに、ヘーゲルの観念・意識の絶対性を否定して、むしろ社会的・歴史的状況の従属変数にしたマルクスが、意識が存在を規定するのではなくして、存在が意識を規定する⁽¹⁰⁾と主張した彼がいかなる根拠によって、ルンペン化した状況を理念によってユートピアに変えうると主張するのか。マルクスにおいてこのルンペンとしての状況は必然的にルンペンの意識しか生みださないと主張されねばならないはずである。

4. ウェーバーとキルケゴール

このようにしてマルクスの人間解放の理念は根本から再検討されねばな

らなくなる。意識と状況としての存在との関係、部分的人間解放と普遍的人間の解放との関係である。そしてウェーバーの問題意識こそこれであった。彼の問題意識を直接に規定したのはやはり彼の生きていた歴史的・社会的状況であった。マルクスの人間解放の理念に導かれてレーニン（Ленин）はロシア革命を遂行し、全ヨーロッパが社会主義・共産主義革命を現実の問題とせざるを得ないような状況にウェーバーは生きていた。しかもウェーバーの直観は社会主義革命が決して普遍的人間の解放を意味するものではないということ、現代の問題は資本主義や社会主義的次元で解決されうるものではないということにあった。

そしてこの問題意識がウェーバーをして、マルクスとは反対の理由から、近代社会の全面的再反省に向わしめたのである。さて、資本主義とは生産過程が資本と労働に分離し、資本の主導の下に生産が遂行される事態をさす。ここで資本とは生産手段を意味し、資本家とはこの生産手段の私的所有者を意味している。資本制的生産様式の行動原理は利潤追求にあり、それを最大にすることである。利潤は生産物数量と価格の積からなる総収益から、生産手段と労働を雇用するに必要な費用と、その費用が借入金でまかなわれる場合には利子費用を含めた総額、つまり総費用の控除からなっている。それゆえ資本家は利潤を最大にしようとするなら、総収益の増加か総費用の合理化を、つまり合理的費用計算をしなければならぬ。そして、この合理的費用計算は分業と市場の発達による商品経済を前提とする。

マルクスは資本主義を商品経済の背後にある資本と労働の対立的・非合理的関係として把握したのに対し、ウェーバーの方は資本主義を合理的費用計算として、さらにすべての過程における経済的合理性の貫徹として理解した。ウェーバーにおいてはマルクスの矛盾はそれ自体としては決定的役割をはたしてはならず、それゆえプロレタリアート形成のための前提条件そのものが失なわれることを意味する。このようにして、古典派経済学にお

ける分業と市場の論理を商品経済に還元し、それを資本と労働の対立的関係に収斂させたマルクスの論理はふたたびウェーバーによって分業と市場の根底にある合理性の論理に吸収されることとなった。

さて、この経済的合理主義は分業と市場を発達させ、巨大な経済体系を構築せしめ、それがすべての領域における「官僚化」への傾向を促進させ、その終着駅が社会主義的中央計画当局によって統制される官僚体系となる。それゆえ資本主義と社会主義とは経済的合理主義から生まれた双生児であって、本質的に異なるところはない。そしてこの官僚化への傾向は組織万能の価値観を生み、人間を人間たらしめるという意図から出発した分業や市場の論理がその関係を逆転させ、人間を奴隷状態に転落させるという弁証法的倒錯関係を生みだす。

しかもこの過程はマルクス主義的方向によっていっそう徹底化される。労働者階級はその経済的平等を要求して闘争を行い、これが経済的合理主義をさらに促進し、技術革新による新経済空間の開発と、生産規模の質的量的拡大を無限に進める。そればかりでない。社会主義国家の成立とその増大は全世界的規模で体制間の競争・闘争を激化させ、ここに生産手段と労働との、組織と人間との、一般的に言って手段と目的との倒錯関係、物神崇拜による「疎外」がいっそう厳しくなる。つまり、マルクスの人間解放の理念とその実践とが反対に人間疎外をいっそう厳しくするという弁証法のワナがマルクス主義そのものをとらえ、この弁証法によってマルクス主義の歴史的存在根拠が止揚されることになる。

かくして、マルクス主義を含めた経済合理主義＝経済至上主義、さらに広い意味での近代合理主義の根底にあったものは物神崇拜であった。マルクス自身はこのようなマルクス主義者達を軽蔑し、自分はこのような意味でのマルクス主義者でないと主張した。彼がめざしたものは今日の社会主義・共産主義的方向ではなく、むしろ真の人格共同体というべきものであり、それが今日、誤って「共産主義」と訳された **Kommunismus** の真

の意味であった。しかし、彼のこのような意図にもかかわらず彼の方法における失敗とその弟子達による誤解によっていっそう物神崇拜への方向を強めた。

このような状況の中で、ウェーバーは鋭い直観力によって何が真に問題になっているかを見ぬき、この巨大な物神崇拜的合理主義からわずかに残存している人間性をいかに守り通すかということを考えた。そして彼は「どこまでも自分自身によって支えられているだけで客観的な支えをもたない態度、自ら責任を負う個人の態度」⁽⁴⁾によってこの状況を耐えぬこうとした。このウェーバーの方向はマルクスの方向とは本質的に異なり、むしろキルケゴール (S. Kierkegaard) 的実存主義的方向と一致する。しかし、この一致がどこまでキルケゴールの影響によるものなのかは明らかでない。ウェーバーのキルケゴールへの言及はといえば、彼の「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中で一ヶ所見つけうる程度であるが、この事実はそれ以上については何も語ってくれない。

にもかかわらず、われわれはウェーバーとキルケゴールの関係に注目せざるを得ない。彼はマルクス主義的唯物史観批判という目的意識から「歴史」を、とりわけヨーロッパ的歴史を再検討する。そして、彼は近代合理主義が、キリスト教および教会との特殊な関係から生まれたものであると考える。つまり信仰と理性との関係であるが、その関係はさらにキリスト教そのものの中における信仰と理性との関係にまでおよぶ。ウェーバーはここから本来内面的緊張を意味する信仰が外面的・客観的「標識」ないし「証明」へと転換することによって近代合理主義が生まれたと考える。そして、このウェーバーの立場はキルケゴールによる近代のヨーロッパ的キリスト教会批判と軌を一つにしている。キルケゴールの教会批判さらにヘーゲルによって完結を見た近代哲学批判の原点は内面的情熱としての信仰を外面的・客観的知識体系と誤解したという点である。ではなぜ信仰は内面的情熱であるのか。キリスト教の本質は永遠者(神)が時間(歴史)の中

へ人間として生まれたという背理と逆説にあり、人間がすべて十字架という無と瞬間性へ収斂されることによってはじめて、復活としての永遠性に関わる事ができるというつまづきが根本になっているからである。そしてこの事態はどこまでも内面的緊張によって信ぜられるべきものであって証明すべきことがらではないからである。

このような問題意識がウェーバーの宗教改革後のヨーロッパ理解に決定的な仕方であらわれている。ウェーバーがプロテスタンティズム、その中でもピューリタン化されたカルヴィニズムの「倫理」を資本主義の「精神」に結びつけたのはキルケゴールの問題提起があったからである。さて、宗教改革の中で二大潮流をなすのはルターウムとカルヴィニズムである。ところで、ルターの根本教義は神の子の「受肉」の意味を神と人間との「和解」として把握し、それに対する内的確信としての「信仰」を強調する。しかし、この教義は彼自身においては問題はないが、すぐに内面的緊張を失って外面化しやすい。そこに欠けるのはキルケゴールによって指摘された、永遠者が人間となるという時間性（歴史）における背理性・逆説性である。

これに対してカルヴィンにおいては、この逆説性は神の永遠の選びの予定という仕方理解され、永遠者（神）の絶対化と人間の無化が徹底される。つまり、人間は一方では神の言葉によって自己を無化しつつ、さらに自己変革を通して神に従う。ところが、人間が自己を無化・内面化するという方向に耐えられなくなればどうなるであろうか。そこでは内面化・無化（へりくだり）のかわりに外面的・客観的なものによって、神の選びを、さらには神の存在を「証明」しようとするようになる。ひとたび、このような方向転換がなされると、後は周知のごとく、「職業」が神の選びを証明するものとしての **Calling, Beruf** を意味することになり、この職業における成功が神の選びを証明するという巨大な錯覚・つまり近代合理主義の功利主義に転落してゆくことになる。そして信仰における「証明」主義

が数学・物理学的「証明」主義と奇妙な一致を示しながら⁶⁴⁾、近代の巨大な証明主義の道、*ego cogito ergo sum* という命題に収斂される道を用意したのである。

5. むすび

さて、以上のようなプロテスタンティズムの方向と近代合理主義のウェーバー的結びつけは、さまざまな批判にもかかわらず、きわめて決定的な重要性をもっている。それは「証明」というものを仲介として、おそれとおのきを本質とする内面的緊張を外面的・客観的なものへ変えるということであり、最も内面的な宗教は最も外面的・形式的なものへ転化する危険性をもっているということである。そして、この方向が神の死という言葉（ニーチェ）、宗教は共同社会の観念的理想性であるという言葉（フォイエルバッハ）、宗教は人民の阿片であるという言葉（マルクス）になって完結を見るのである。

ではこの状況下で内面性はどうなるのか。ウェーバーはキルケゴールと同じように内面性によって、「誠実」さによってこの事態を耐えようとする。しかしキルケゴールがその内面性を神への神の子を通しての信仰によって得ようとするのであるが、ウェーバーは信仰に対しては沈黙を守り、ひたすら現実の状況下における責任遂行（倫理）によって内面性の統一を回復しようとする。自己責任による自由への努力である。そして、ここにキリスト教がヘーゲルの思弁哲学に解消される過程で失なわれた内面的実存性・倫理性をキルケゴールが回復させたように、ヘーゲルの精神哲学がマルクス主義的経済絶対論＝機械論へ解消される過程で失なわれたエートス（*Ēthos*）の範疇をウェーバーが回復させたのである。

ところで、このウェーバーの方向はヘーゲルとマルクスの硬直的關係を解きほぐす役割は果すが、しかし、それをつきぬける新しい方向をさし示

すものなのであろうか。近代の巨大な錯覚の体系が終りをつける中で、この近代の方向をこえるには新しい内的情熱・意志が必要なのであるが、このようなものはウェーバーの中から生まれるであろうか。ウェーバーはこのような方向や期待そのものが弱さのあらわれであるとして、自づからは自分の属しているブルジョワ階級の中で現実の状況を耐えようとする。なぜなら「弱さとは即ち時代の宿命をまともに見ることのできないこと⁶⁸」であって、この弱さこそ現代の最大の問題だからである。

しかし、われわれが時代の宿命をまともに見すえるためには、この時代の本性を明らかにせねばならず、そのためにはわれわれがこの時代や世界の外側に立つことができ、つまりこの時代や世界がもはやわれわれにとって全体的な世界でなくなることが必要である。しかし、現実という状況の中へ組みこまれていいる存在者がいかにこの状況を超越することができるのか。この世界の相対性を相対性として位置づけるためにはそれをこえる絶対的なものを必要とする。時間性を時間性として位置づけるためには永遠性が必要である。物神崇拜から解放されるには物質的なものの限界を明らかにする必要があるが、そのためには創造者（神）への帰依を必要とする。

このようにして、時代への宿命をまともに見ることを要求したウェーバーは今度はキルケゴールから人間の宿命をまともに見ることを要求されることになる。現代の世俗化・無力化した宗教組織をキリスト教そのものと誤解しないで、「仕えられるためではなく、仕えるためであり、また多くの人のあがないとして、自分の命を与えるため」に來た神の受肉の意味を徹底的に学ぶ過程において自己を見つめるべきである。キルケゴールから見ればウェーバーの強さは「絶望」による開き直りでしかない。かくして社会科学における限界点としての誠実さも実は開き直りでしかなく、絶望でしかあり得ない場合もありうるということによってその自律性はくずれる。そして、現代における人間性喪失したがって「人間」の問題はこの社会科学における限界点が即人間そのものの限界点であるのか、それともそ

の両者の限界点にはある質の深淵が横たわっているのかということを開うことからはじまる。そして、このはじまりはいままでのももの終りによって可能になったという意味で最もラディカルな、したがってもっとも根底からのはじまりなのである。

(注)

- (1) Löwith. K., "Max Weber und Karl Marx."
Gesammelte Abhandlungen. W. Kohlhammer
Verlag. S. 2.
柴田・脇・安藤共訳『ウェーバーとマルクス』
10ページ, 未来社
- (2) Löwith. K., a. a. O. S. 4. 訳 14ページ
- (3) Löwith. K., a. a. O. S. 27. 訳 55ページ
- (4) Löwith. K., a. a. O. S. 62. 訳 117ページ
- (5) Schumpeter. J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy.*
P. 5, London.
中山・東畑共訳『資本主義・社会主義・民主主義』8ページ,
東洋経済新報社
- (6) カール・マルクス, 「ヘーゲル法哲学批判序論」真下信一訳,
349ページ, 大月書店
- (7) カール・マルクス, 同上, 350ページ
- (8) カール・マルクス, 同上, 351ページ
- (9) カール・マルクス, 同上, 346ページ
- (10) カール・マルクス, 新版「ドイツ・イデオロギー」花崎暴平訳,
40ページ, 合同出版
- (11) Löwith. K., "Max Weber und Karl Marx." S. 34.
訳 67ページ
- (12) Weber. M., "Die protestantische Ethik und der Geist
des Kapitalismus." Gesammelte Aufsätze
zur Religionssoziologie. S. 101.
梶山・大塚共訳『プロテスタンティズムの倫理と
資本主義の精神』(下) 37ページ, 岩波書店
- (13) Weber. M., a. a. O. SS. 100~103, 訳 38, 43ページ
- (14) Weber. M., a. a. O. S. 115, S. 142, 訳 70, 125ページ
- (15) Weber. M., *Wissenschaft als Beruf. Fünfte Auflage.*
S. 28. Duncker & Humblot/Berlin.
尾高邦雄訳『職業としての学問』 56ページ, 岩波書店