

ウェーバーの思想的原点 (上)

鈴木 正 仁

はじめに

人はウェーバーの著作に接するとき、その抑制した口調の下から、じょじょにはあるが激しく魂を揺さぶる息吹のごときものを感じ取るであろう。彼の死の迫る1919年冬、社会主義革命の嵐の吹きすさぶ敗戦後のドイツにおいて書かれた『職業としての政治』を読むとき、ことさらその感が深い。それは、いったい何に由来するのだろうか。この論文では思想家ウェーバーを支えるエトスを問題とし、そこからわれわれが学びうるものは何であるかを明らかにしたい。

彼の営為は、学問と政治と宗教の三者の緊張関係の上に成り立っている。ここでは、そのうち宗教と政治の緊張関係を取り上げ、その具体的なあらわれとしての信念倫理 *Gesinnungsethik* と責任倫理 *Verantwortungsethik* のアンチノミー (二律背反) をとくに革命と暴力の問題に焦点を絞る形で検討し、その中で彼のエトスを追求しよう。そのために、以下次のように論述を進める。まず、人間ウェーバーにおけるこのアンチノミーの問題の形成史を明らかにしたい。彼においてそれは両親の対立の中で用意され、ドイツ革命との対決の中で結晶化したものである。次に、このアンチノミーは、彼の行動類型論の中で価値合理性と目的合理性の対立という一般的文脈の中にとらえ直される。行動類型論から見たその対立構造を明らかにしたい。次に、このような構造をもつアンチノミーが、革命と暴力の問題を巡ってウェーバーにおいて具体的にどのような姿をとって現われたのか。例を彼に一時師事し、のち革命に加わって赤軍司令官となったエルンスト・トラーとウェーバーの対決にとって詳論する。最後に、このようなアンチノミーを超えうる視点を探す中で、ウェーバーの存在理由ともなっているドイツ民族およびドイツ文化の永遠の生命という、彼のエトスを明らかにしたい。

以上のような作業を通じて、われわれはウェーバーの存在を規定する思想的な原点に迫りうるとともに、知識人論の再構築への要請に対して一つの解答を提供しうるであろう。

一 問題の形成史

信念倫理と責任倫理のアンチノミーの問題が、ウェーバーの意識の中ではっきりとした形をとるまでには、さまざまな契機が存在した。ここでは、それらのうち代表的なもののいくつかを年代順に述べて行こう。

まず、彼の育った家庭内での両親の対立が契機の一つにあげられる。ウェーバーの母ヘレーネは、母方の家系から深い⁽¹⁾宗教的・内面的な性格を受け継ぎ、常に「強烈な宗教的関心を持ちつづける」人間であった。彼女は、「常に絶対的なものを憧れ、いかなる状況においても究極的なものを求めた。だから彼女には決してこれで充分だということはなかったし、神の前ではいつも自分の至らぬことを感じていた」のである⁽²⁾。これとは逆に、ウェーバーの父マックスは国民自由党の代議士をも務めたほど⁽³⁾政治的・世俗的な性格の人間であり、政治を「自分の本来の舞台」と感じる人間であった。彼の信条は、「われわれは弱い人間としてあまりにもたわいなくよくよ思わねばならぬものだが、そのような本当の煩いを生ぜしめず、あらゆるときに正しいことを行ない、そして万事はわれわれ自身にとっても全体にとっても最上であるように運ぶのだという揺がぬ確信を心に抱くこと」にあった⁽⁴⁾。このように対照的な両親の性格は、宗教的関心と政治的関心の衝突として二人の間に「不可避的な疎隔」を生み出した⁽⁵⁾。たとえばそれは、彼らが愛児ヘレーヘンをジフテリアで失なったとき、妻が一人でその悲しみに耐えるという形で現われた。ヘレーネは書いている。「子供に死なれるという目に遭いました。いろいろな事情から、また一部には健康と人生の喜びとに満ちた夫の性格には私と一緒に死のもたらす苦悩を最後まで味わいつくすことが堪えられなかったのです、私はまったく一人でこの苦境に堪え通さねばならず、しかもそれと同時に、神への信仰と、あらゆる宗教的発展に対する関心——彼にはそういう関心はありませんでした——を固めねばならなかったのです⁽⁶⁾」。夫ウェーバーの心を占めていたのは、そのような自分の力の及ばない問題ではなく、自分の左右しうる「公職や政治や社交といった世俗生活」だったのである⁽⁷⁾。そして、これら二つの関心の衝突は、その両者を彼らから受け継いだ少年マックスの中に反映されて彼を苦悩に陥れるとともに、信念倫理と責任倫理のアンチノミーの原型をなしていったのである。

次に、第二の契機として、伯母イダ・バウムガルテンを通じたチャニングの宗教思想と青年ウェーバーの対決があげられる。1884年、当時20才のウェーバーはシュトラースブルグで兵役に就き、そこで彼は「あらゆる人間の行為をキリスト教倫理の峻厳な尺度によって判断」する、伯母イダの許をしばしば訪れることになった⁽⁸⁾。当時の彼は、「あらゆる行動を倫理の掟に従属させ、絶対者によって測ろうとするのは〈エクセントリック〉であるという自分の父親の意見に同意しており、自分自身の弱点を笑って受け容れるゆとりを持たず、〈一切か無か〉をもって人間の本性に強制を加えようとするかに見える圧力に反撥」する青年であった⁽⁹⁾。そこで当然彼は、「イダの人生観との対決を迫られているように感じた」のであり⁽¹⁰⁾、その特徴が、「現実的なものから目をそむけること、現実的なものへの顧慮を軽蔑すること」にあるとして、自分がそれと「意識的に、非常に決定的に対立しています。自分を完全に⁽¹¹⁾変えてしまわずにはぼくはこの対立を⁽¹²⁾拋棄することができません」としたのである。すなわち彼は、「イダの影響のもとにあって、……両親のいずれかを選ばねばならぬということ、そしてこの選択は感情の問題である以上に一つの⁽¹²⁾道徳的判断であり、精神の歩むべき道を、自分自身の本質の形

成を左右するものであるということ」を、このとき初めて意識したのである⁽¹³⁾。このイダの人生観の背後には、「同胞愛の倫理と隣人たちへの献身」すなわち「福音書の精神における個人の魂の完成」を目指す、チャニングの宗教思想が潜んでおり、根本的にはそれが、「能動的な英雄倫理と殉国精神の偉大さ」すなわち「個々人を包む世俗内的な現世文化の実現」を目指すウェーバーの政治思想と、衝突していたのである⁽¹⁴⁾。しかし、この段階の彼はこの衝突をまだ決定的なものとは考えておらず、「チャニングが国家を個人の僕とし、福音書の名において厳格な平和主義を奉ずることを闡明したときには、不当なく首尾一貫性⁽¹⁵⁾によって神の秩序と人間の秩序との間に〈深い溝〉を〈設けた〉と信じた」のである。

契機の第三として、文学とくにドストイェフスキイやトルストイの作品との邂逅があげられる。「人間的なものは何一つ私にとって無縁ではない⁽¹⁶⁾」と認める、いわば文学者の素質に恵まれたウェーバーにとって、文学は一つの重要な精神的滋養の源であり、彼の親しんだ作品の一つにドストイェフスキイの『カラマーゾフの兄弟』があった。その中のあまりにも有名な〈大審問官の問題〉こそは、彼にとって信念倫理と責任倫理のアンチノミーの文学的表現に他ならなかった。すなわち、「おのれの自由な心をもって、何が善であり何が悪であるか、一人で決め」ることを万人に求め⁽¹⁷⁾、その結果「人間をあまり高く買い被り過ぎ⁽¹⁸⁾」て、「選択の自由といふような恐ろしい重荷⁽¹⁹⁾」に耐ええない一般大衆を「不安と感乱と不幸」に陥れた復活せるキリスト⁽²⁰⁾と、それとは逆に、「人間はキリストの考えたよりも、はるかに弱く卑劣に創られている」として一般大衆をそのあるがままの性情において認め、悪魔と結んで民衆を支配し、「これらの意気地ない暴徒の良心を、彼らの幸福のために永久に征服しとりこにすること」によって、結果的には「平和と幸福の王国」⁽²¹⁾をこの地上に実現させた大審問官との対立がそれである。前者の求める「自分の魂の救済と他人の魂の救済」とは、「この世のものにあらず」して信念倫理を具現しており、後者の大審問官の行為は、この世の「暴力によってのみ解決できるような課題」⁽²²⁾を追求する責任倫理を現わしている。そして、作品のこれら両者の間の葛藤はウェーバーに深い印象を与え、のちの『職業としての政治』における定式化のモチーフを形成していったのである。

第四の契機として、ウェーバーとリベラルな政治家フリードリヒ・ナウマンとの邂逅がある。1890年、当時の社会民主党の伸長に対する危機感から、キリスト教社会主義の名の下に労働者階級を結集しようとして、宮廷牧師グループとリベラルな青年牧師たちが集まって「福音社会会議」を開いた。この第三回会議には、少壮学者ウェーバーとともに、のちにウェーバーの政治的代弁者ともなった若い牧師ナウマンが参加していた。そして、運動の進め方を巡るナウマンとウェーバーの対立は、のちのアンチノミーの原型を形作っていったのである。すなわち、ウェーバーからすれば、これらナウマンを中心とする聖職者たちの運動は、「下層民をあれみ、そこから出発して下層民とともに考える」宗教的な隣人愛⁽²⁵⁾に発するものであり、「彼らの大半は生得の政治的本能を欠いていたし、彼らに従う者の大部分は今まったく倫理的・

宗教的な理想への志向にとどまっていた」のであって⁽²⁶⁾、「政治的意志形成の能力をあまりにも欠いている」ように思えたのである⁽²⁷⁾。このようないわば信念倫理的な傾向に対して、彼は、「現世の政治を行なおうとする者は幻想を持ってはならず、人間相互の間の永遠の闘いという基本的な事実を知らねばならない」として「民族と祖国と国境の安全」の第一義性を説き⁽²⁸⁾、「賤民的立場」を排して「国民的権力関心の擁護」といういわば責任倫理的な彼のナショナリストとしての立場を打ち出したのである⁽³⁰⁾。そして、この両者の対決は、ナウマンの歩み寄りによって「キリスト教社会主義から国民的社会主義の建設」へという路線変更を生むわけであり⁽³¹⁾、この対決そのものはのちのアンチノミーの原型をなしていたのである。

第五の契機として、第一次世界大戦の講和問題を巡る平和主義者とウェーバーの対決があげられる。大戦中、彼は軍部の帝国主義的な野望の独走を激しく攻撃し、「無賠償無併合の講和」による戦争の早期終結を説いたのである⁽³²⁾。しかし、同時に単純に敵国政府の善意を信じて即時停戦を主張する国内平和主義者グループに対しても、非現実的であるとしてこれと激しく対立したのである。すなわち、1917年、イエーナの出版者オイゲン・ディーデリヒの主宰で、思想交流のためのラウエンシュタイン会議が開かれた。この席上ウェーバーは、エルンスト・トラーやエーリヒ・ミューザムなどの社会主義や平和主義を唱える学生のグループと識り合いになり、彼らはウェーバー家に集う知識人のグループに加わるようになった。彼らの指導者で表現主義の作家でもあったトラーは、「人間の根源的な善良さを信じ、それぞれの国の政府の命令によって互いに殺戮し合っている諸国民に矛をおさめさせることができると信じて」いたのであるが、他方ウェーバーは、「ドイツ人としてはまだ平和主義のプロパガンダをなすべき時には到っていない、国民的自己主張の意志はまだ挫かれてはならない、国外で闘う戦士たちにその困難な義務に対する嫌厭の情を吹き込んではならない」としてこれと対決していったのである⁽³³⁾。彼によれば、「平和への道は二つある。政治家の道と山上の垂訓の示す道である。政治家はすべての関係者が誠実にそれに従えるような具合に講和を結ばねばならない。もう一つの道は、どんなことがあっても平和を！と命ずる。この要求を提出する人々に対しては、もし彼が他の事柄についても山上の垂訓の倫理を実現しようとする心構えがあるならば、最大の敬意を払うことができよう⁽³⁴⁾」。しかし、学生たちが後者の「キリスト教の同胞愛倫理の戒律のすべてに従う場合には、自分は彼らの敵であると公言した⁽³⁵⁾」のである。この二者択一こそは端的に信念倫理と責任倫理のアンチノミーに他ならず、直接にはこの体験をもとに『職業としての政治』は書かれたのである。

最後に、第六の契機として、戦争責任の問題を巡るドイツの平和主義者およびアメリカとイギリスの政治家とウェーバーの対決があげられる。戦いに敗れたドイツにおいて、講和条約の締結を前に、国の内外からドイツに対する戦争責任の追求の声があがったが、彼はこれに対して、政治にとって重要なことは過去の罪をあげつらうことではなく未来の先取りにあるとして対決していったのである。すなわち、1919年冬、ヴェルサイユの講和条約締結を前に、戦勝国

ウェーバーの思想的原点（上）

側のアメリカやイギリスやフランスにおいて、ドイツの道徳的な戦争責任とくにその軍国主義を指弾し、それに基づいてドイツに苛酷な講和条約を強いるようとする動きが起こり、国内にも一部の平和主義者や社会主義者の中にこれと同調して「罪の告白」をする者があつた⁽³⁶⁾。ウェーバーによれば、前者には「『正しいから勝ったのだ』と主張する下品な独善」が見られ、後者にも「『道徳的に悪いことのために戦わなければならなかったから、戦争に耐えられなかった』とを感じる」下品な自己弁明が見られる⁽³⁷⁾。しかし実際には、「戦争の結果は正義になつてゐるとか、正義に反してゐるとかいうことを、まったく示していない」のであつて、このような「倫理」で政治を量ろうとする態度は、「将来および将来に対する責任という政治家にとって大切な問題を考えずに、過去の罪という政治的に不毛な、つまり解決がつかない問題に没頭するもの」だから、「政治上の罪」なのである⁽³⁸⁾。そして、彼はこれに対決して自己の主張を貫くために、「ハイデルベルグ正義の政治のための集い」を結成し、のち講和代表団に加わつて協商国側代表を相手に自説を展開していくのである。この両者の対立は、やはり信念倫理と責任倫理のアンチノミーの一表現形態であると考えられる。

二 アンチノミーの問題構造

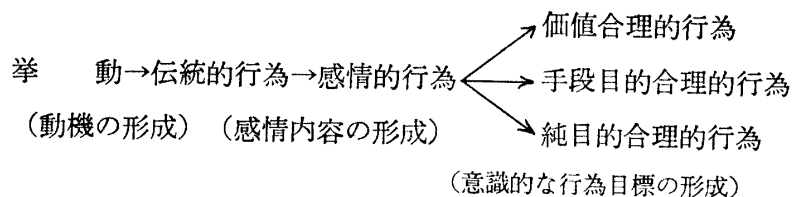
では次に、以上の諸契機によってウェーバーの中に培われ、彼によって定式化された信念倫理と責任倫理のアンチノミーとは、どのようなものなのだろうか。これについて、ウェーバーの定式化、その行動類型論上の位置づけ、行動類型論からみたアンチノミーの構造の順に明らかにしてみよう。

まず、ウェーバーは、価値多元論的闘争史観の上に立って、信念倫理と責任倫理を、世界の倫理的な非合理性に対する人間の倫理的な態度決定の二類型として次のように定式化した。初めに彼によれば、この世界については価値多元論ないし闘争史観が妥当する。すなわち、「生活に対して総じてとりうる究極の立場というものは一致しない」のであり、「したがってそれらは調停のみこみもなくあい争っている」のであつて、「生活には神々相互のあの永遠の闘争があるばかり」なのである⁽⁴⁰⁾。したがって、ある「理想はいつの世にもそれ以外の理想とあいたたかつてのみ実をむすぶ」ものであり⁽⁴¹⁾、そこでは闘争という事実が基本的である。次にこの闘争を通じてのみ価値の実現が図られるということは、倫理的に言えば、この世界が倫理的な非合理性をもつということの意味する。なぜなら、闘争ということになれば、その成否を究極的に支配するものは倫理的な善悪ではなく力の強弱とりわけ暴力性であり、したがってこの世界では、非暴力という善から悪が生じ、逆に暴力という悪から善が生じるという倫理的な非合理性が日常茶飯に存在するからである。すなわち、「人生を支配しているのは……平衡の原理および報復の原理」なのであつて、そこで決定権を握るものは、「現実的な物理的暴力行使」とくにそれを支える「部下という人間的『装置』……の行為の底に潜むはなはだ低級な動機」なのであり⁽⁴²⁾、したがって倫理的に言えば、この世界について「善からは善だけが生じ、悪からは悪だ⁽⁴³⁾⁽⁴⁴⁾

けが生じる、という単純な命題」はあてはまらず、「往々その逆が真実」なのである⁽⁴⁵⁾。そして最後にこのような「世界の倫理的非合理性⁽⁴⁶⁾」ないし「倫理的パラドックス⁽⁴⁷⁾」に対して、倫理的にいかなる態度を人間がとるか、それを是認しうるか否かによって、彼の行為は信念倫理と責任倫理に分岐する。すなわち、それに耐えられず、善からは善だけが生じ、悪からは悪だけが生じるという前提に立って、起こりうる結果を無視して暴力の行使という悪を拒否する場合は信念倫理であり、逆にそれに耐えて、善から悪が生じ、悪から善が生じるという冷酷な現実を認めた上で、起こりうる結果を計算して暴力の行使という悪を積極的に許容する場合は責任倫理なのである。ウェーバーの定式化で言えば、「すべて倫理的な方向をもつ行為は二つの根本的に異なった、調停し難く対立する原則のもとに立ちうる。すなわち、『信念倫理的』な方向か、『責任倫理的』な方向かということである。……信念倫理の原則に従って行為する——宗教的に言えば、『キリストは正しきを行ない、その結果を神に委ねたもう』——か、それとも、自分の行為の（予測しうる）結果について責任を負わねばならぬという責任倫理の原則に従って行為するかというのは、測り知れぬほど深い対立である⁽⁴⁸⁾」。そして、このような原則に基づいて、暴力の行使という悪については、「〔前者の〕無宇宙論的な愛の倫理の結果が、『悪には力もて抗することなかれ』ということであるのに反して、逆に、〔後者の〕政治家にとって妥当する命題は、『悪には力もて抗すべし、然らずんば、汝、悪の支配に責任を負うにいたらん』ということ」になるのである⁽⁴⁹⁾。

次に、これら二つの倫理は、一般的にウェーバーの行動類型論の中では、それぞれ価値合理的な行為原則と目的合理的な行為原則に相当する。すなわち、別の所で詳しく論じたように、彼の行動類型論は、その意識的主体性の程度（意識的な行為目標の形成の程度）に関して、挙動から始まって合理的な諸行為に到る相互に転化の可能な漸次的な推移の過程 *gleitende Übergänge* をなしており、それは、最終的には価値合理的行為、手段目的合理的行為、純目的合理的行為という最も高い意識的主体性をそなえた三種の合理的行為に到達する（図表参照⁽⁵⁰⁾）。これら三種の合理的行為にそなわる主体性は、それぞれ次のように定式化される。まず価値合理的な主体性とは、≪自分の信ずるところを、その結果がどうであろうと瞬時々々行なう≫という主体性であり、次に手段目的合理的な主体性とは、≪自分の信ずるところを実現するような結果を目指して、手段としての行動を持続的に行なう≫という主体性であり、最後に純目的合理的な主体性とは、≪自分の欲ずるところを実現するような結果を目指して、手段としての行動を持続的に行なう≫という主体性である。さて、いまこれら三種のうち前二者を取

図表 ウェーバーの行為理論



り出して、それぞれにおいて実現の目指される信念ないし価値が倫理的な色彩を帯びる場合を考えるならば、前者は信念倫理に、後者は責任倫理に他ならないことがわかる。なぜなら、価値合理的な主体性と信念倫理は、いずれも与えられた現実を無視し、結果を度外視して自己の信念を現代的に貫くという行為原則であり、また手段目的合理的な主体性と責任倫理は、いずれも与えられた現実を考慮し、結果の予想の上に立って自己の信念の未来的な実現を目指すという行為原則だからである。

さて次に、価値合理的な行為原則と手段目的合理的な行為原則の構造上の違いは、行動類型論上お互いの間に、一般的に価値合理性と目的合理性の対立という背反関係を生み出す。まず価値合理的行為においては、行為目標たる価値は現在その場で充足されることを求めて固有の「目的」の範疇をなさず、またその反応行動もこれをそれ自体で充たすことを目指して固有の「手段」の範疇をなさず、そこには≪目的—手段≫の構造連関が形成されない。これとは逆に、手段目的合理的行為においては、行為目標たる価値は未来の一定時点で充足されることを求めて「目的」となり、他方反応行動もこれを結果的に充たすことを目指して準備的道具的な「手段」となり、そこには≪目的—手段≫の構造連関が形成される。次にこのような≪目的—手段≫の連関の有無を巡る両者の行為構造の違いは、行為結果への顧慮の有無を巡って、両者の対立関係を生み出す。すなわち、価値合理的行為においては、上のような行為構造のもとに与えられた現実を無視して価値が現在の追求されるゆえに、行為結果への予想と配慮は無視されざるをえなくなるのに対して、逆に手段目的合理的行為においては、上のような行為構造のもとに与えられた現実を考慮した上で価値が未来的に追求されるゆえに、そのための行為結果と副次的結果への予想と配慮が不可欠となり、両者は行為結果への顧慮の有無を巡って二律背反的に対立する。そしてそれぞれの行為原則が自らを純化すればするほど、この対立関係はますます鋭いものとなるのである。すなわち、「〔一般的に〕目的合理性の観点からすれば、価値合理性はつねに非合理的であり、しかもそれが行為の向かうところの価値を絶対的な価値に高めれば高めるほど、ますます非合理的となる。なぜなら、価値合理性にあっては、実際その固有の価値が無制約に考慮されればされるほど、行為の結果についてはますます反省されなくなるからである⁽⁵¹⁾」。

さて最後に、このような行動類型論上の一般的な対立関係は、その行為目標たる価値が倫理的な色彩を帯びることによって、信念倫理と責任倫理のアンチノミーとして、次のような形をとって具体化する。そもそもアンチノミーとは、一方をとれば他方を捨てねばならず、しかも一方が他方にとって敵対的となる関係を指すが、ここでは両倫理の関係は、次の二点にわたるアンチノミーとして現われる。すなわち、一つは責任の対象を巡るアンチノミーとしてであり、いま一つは目的による手段の正当化を巡るアンチノミーとしてである。まず信念倫理と責任倫理は、行動類型論上の対立関係の倫理的具體化として第一に、行為者が倫理的な責任を負う対象に現在の行為のあり方そのものを選ぶか、あるいはそれのもたらす結果の方を選ぶかと

いう点において、アンチノミーの関係に陥る。すなわち、信念倫理においては、価値の^{現在の}な充足を求めて、善からは善のみが生じるという現実無視の前提の下にその行為のもたらす結果を度外視するのであるから、行為者が倫理的に責任を負うるのは、行為の結果にではなく現在の行為のあり方そのものに対してである。これとは逆に、責任倫理においては、価値の^{未来的}な実現を求めて、むしろ悪から善が生じるという現実の考慮の下に起りうる結果を予想して行為していくのであるから、行為者が倫理的に責任を負うるのは、現在の行為のあり方ではなくその結果に対してである。したがって、前者から言えば後者は現在の行為のあり方への倫理的無責任（行為意図の純粹さの放棄）ゆえに非難せざるをえず、逆に後者から言えば前者は行為のもたらす結果への倫理的無責任（行為意図の実現の放棄）ゆえに非難せざるをえず、この意味において両者はアンチノミーの関係に陥るのである。⁽⁵²⁾すなわち、「『結果』を問題としないものこそ、絶対的倫理」すなわち信念倫理であり⁽⁵³⁾、逆に、「結果に対する責任を本当に深く感じて……行為する」ものこそ、責任倫理である。⁽⁵⁴⁾したがって、前者からすれば、「暴力的手段を用い、責任倫理という道を通して活動する政治的行為によって追求されるものは、「『魂の救済』を危うくする」のであり、逆に後者からすれば、「純粹の信念倫理によって『魂の救済』を求める……場合、結果に対する責任が欠けている」のであって、両者はアンチノミーの関係にあると言える。⁽⁵⁵⁾次に信念倫理と責任倫理は、行動類型論上の対立関係の倫理的具體化として第二に、倫理的に善い目的を理由に、倫理的に悪い手段や副産物を正当化するという原則を認めうるか否かという点において、アンチノミーの関係に陥る。すなわち、信念倫理においては、価値の^{現在の}な充足を求めて、悪からは悪のみしか生じないという現実無視の前提の下に暴力的手段を拒否するのだから、目的による手段の倫理的正当化は必要もないし行ないえない。これとは逆に、責任倫理においては、価値の^{未来的}な実現を求めて、むしろ悪から善が生じるという現実の考慮の下に暴力的手段を許容するのだから、目的による手段の正当化は不可欠でもあるし行ないうる。したがって、前者から言えば後者の原則は倫理的に悪い手段を目的によって正当化してしまうがゆえに倫理的に非難せざるをえず、逆に後者から言えば前者の原則は倫理的に善い目的でもって手段を正当化しようとしながゆえに倫理的に非難せざるをえず、この意味において両者はアンチノミーの関係に陥るのである。すなわち、「多くの場合、『善い』目的を達成するためには、道徳的に疑わしい手段、少なくとも危険な手段、それから、悪い副産物の可能性や蓋然性までも我慢せねばならない」のであり、そこでは、「倫理的に善い目的ということを利用して、倫理的に危険な手段と副産物とを『正当化する』ということが、どういう場合どんな範囲でできるのか」という問題が生じる。⁽⁵⁶⁾とくに、「政治にとって決定的な手段は暴力性であり……、倫理的に見てこの手段と目的との間の緊張がいかに大きいのか」は容易に察せられよう。⁽⁵⁷⁾そして、「目的による手段の正当化というこの問題では信念倫理全体が挫折せざるをえない」のであり、逆に、「目的が手段を正当化するという原理一般を何らかの形で認め」ざるをえないのが責任倫理なのである。⁽⁵⁸⁾したがって、前者からすれば

ウェーバーの思想的原点 (上)

ば後者の原則に対しては、「道徳的に危険な手段を用いるいっさいの行為を非難」せざるをえ⁽⁵⁹⁾ず、逆に後者からすれば前者の原則に対しては、「彼らの国は『この世のものにあらず』」と非難せざるをえないのであ⁽⁶⁰⁾って、両者はアンチノミーの関係にあると言えるのである。

註

- (1) Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen, 1926. 大久保和郎訳『マックス・ウェーバー』みすず書房, 1963年, 25頁。
- (2) Ibid., 邦訳, 25頁。
- (3) Ibid., 邦訳, 24頁。
- (4) Ibid., 邦訳, 23頁。
- (5) Ibid., 邦訳, 32頁。
- (6) Ibid., 邦訳, 32頁。
- (7) Ibid., 邦訳, 29頁。
- (8) Ibid., 邦訳, 67頁。
- (9) Ibid., 邦訳, 68頁。
- (10) Ibid., 邦訳, 68頁。
- (11) Ibid., 邦訳, 68頁。
- (12) Ibid., 邦訳, 69頁。
- (13) Ibid., 邦訳, 69頁。
- (14) Ibid., 邦訳, 73頁。
- (15) Ibid., 邦訳, 73頁。
- (16) Ibid., 邦訳, 289頁。
- (17) ドストイェフスキイ『カラマーゾフの兄弟 (上)』(米川正夫訳, 平凡社, 1964年) 286頁。
- (18) 同上, 288頁。
- (19) 同上, 286頁。
- (20) 同上, 288頁。
- (21) 同上, 288頁。
- (22) 同上, 287頁。
- (23) 同上, 290頁。
- (24) Max Weber, Politik als Beruf, in Gesammelte Politische Schriften, 3. Auflage, 1971, S. 557. 以下, GPS として頁数を示す。
- (25) Marianne Weber, Max Weber, 邦訳, 176頁。
- (26) Ibid., 邦訳, 177頁。
- (27) Ibid., 邦訳, 177頁。
- (28) Ibid., 邦訳, 178頁。
- (29) Ibid., 邦訳, 176頁。
- (30) Ibid., 邦訳, 178頁。
- (31) Ibid., 邦訳, 176頁。
- (32) Ibid., 邦訳, 462頁。
- (33) Ibid., 邦訳, 450頁。
- (34) Ibid., 邦訳, 468頁。
- (35) Ibid., 邦訳, 450頁。

- 60 Ibid., 邦訳, 483頁。
- 67 [Politik], in GPS, S. 548.
- 68 Max Weber, Zum Thema der Kriegsschuld, in Gesammelte Politische Schriften, 1. Auflage, 1921, S. 381.
- 69 [Politik], in GPS, S. 549.
- 40 Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Auflage. 1968, S. 608. 以下, WLとして頁数を示す。
- 41 Max Weber, Die ≧Objektivität≪ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in WL, S. 154.
- 42 [Politik], in GPS, S. 554.
- 43 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe, 1964, S. 40. 以下, WuGとして頁数を示す。
- 44 [Politik], in GPS, S. 556.
- 45 Ibid., S. 554.
- 46 Ibid., S. 553.
- 47 Ibid., S. 557.
- 48 Ibid., SS. 551—552.
- 49 Ibid., SS. 550—551.
- 50 拙稿「ウェーバー社会科学方法論における合理的行為の理論」『ソシオロジ』第52号, 1970年, 参照。
- 51 WuG, S. 18.
- 52 ウェーバーは, 信念倫理が追い求める行為意図の純粹さを「心情価値 Gessinungswert」と呼び, 責任倫理が追い求める行為意図の実現を「効用価値 Erfolgswert」と呼んでいる (Max Weber, Der Sinn der ≧Wertfreiheit≪ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in WL, S. 514)。
- 53 [Politik], in GPS, S. 551.
- 54 Ibid., S. 559.
- 55 Ibid., S. 558.
- 56 Ibid., S. 552.
- 57 Ibid., S. 552.
- 58 Ibid., S. 553.
- 59 Ibid., S. 553.
- 60 Ibid., S. 557.