

Title	R・ニーバー政治倫理学と M・ヴェーバー歴史社会学：民主制論をめぐって（試論）
Author(s)	田中，豊治
Citation	聖学院大学総合研究所紀要，-No.54, 2013.2：13-55
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=4731
Rights	



聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

R・ニーバー政治倫理学とM・ヴェーバー歴史社会学

——民主制論をめぐる——（試論）

田 中 豊 治

はじめに

R・ニーバーの神学が「原罪教義」に依拠して、人間の罪の自覚から具体的現実の諸問題、とくに「社会悪」の現実に積極的にかかわり、能動的に立ち向かう、というダイナミックな性格を具えていたことは周知のところであろう。⁽¹⁾

それは、近代自由主義的ヒューマニズムの楽観論にたつた現実理解や、神と人間の関係の断絶としたがつて人間的努力の根本的不毛性とを前提とした現実に対する消極的静観ないし現実無関心のなそれと異なり、社会問題を「社会悪」の具象化として捉えて、この問題に積極的にコミットし、その克服に向けて正面から向き合おうとする意欲にみちたものである。またそのためには、克服対象についての客観的に妥当な合理的かつ正確な認識を獲得することが、信仰の内的証しの問題としてどうしても必要とならざるをえない。

このことはニーバー神学が、近代的学問 (Wissenschaft) の中でもとりわけて政治哲学ないし政治倫理学に深い関連をもつばかりか、とくに合理的経験科学（人間、社会、歴史、文化などを取り扱う歴史的社会科学）と密接に連繋ない

し交錯することを要請されているということでもある。実際、さまざまに錯綜し複雑に絡みあう歴史的社会的現実を正確かつ合理的に把握し、これに及ぶかぎり周到かつ適切に対処するためには、合理的経験科学的認識の獲得は不可欠であり、文字どおり信仰の一部として、経験科学的研究の動向と成果に対してもたえず注意を払わなければならない、ということになるであろう。あるいはこうもいえるようか。ニーバーの神学は、「社会悪」の克服に向けて真の信仰の実をあげるために、経験科学的認識によつてつねに積極的に媒介され、これを深く内面化させてゆくというすこぶるダイナミックな性格を有している、と。そこにニーバー神学が、経験科学とくに歴史的社会科学と重なりあう——もちろん両者の緊張にみちた根本的異質性を認めた上で——ある種の親近性をもっていることができるように思う。

ところで、M・ヴェーバーの学問、とくにその核心をなす「歴史社会学」の研究は、あくまで歴史的現実の経験科学的研究の一環として追及されたものでありながら、すでに別の機会に論じたように、その根底に一種の神学的契機を蔵しており、そのことが彼の学問にたんなる客観合理的認識の枠を超えて、問題発見的ないし問題構成的でかつ内面衝動的な起動志向性（ヴェーバー風にいえば「プラグマ」的性格）を与えることになっている⁽²⁾。

この報告では、主にニーバーの『光の子と闇の子』（一九四四）の論述を手がかりに、彼の「民主制」（democracy）論に伏藏された歴史社会学的要素を掘りおこし、これを一箇の歴史像として構成して、これにヴェーバーの歴史社会学的「民主制」（Demokratie）論ならびにそこに伏在する神学的契機を批判的かつ相互媒介的につき合わせ、民主制に内包された思想的歴史社会学的問題性の一端を明らかにしてみようと思う。

I ニーバーの民主制論(1)

1

ニーバーは上記の著作刊行の前年、『人間の本性と運命』第二巻(二九四三)第九章「神の王国と正義のための闘い」で、次のように述べている。⁽³⁾

「民主制の達成した諸成果」は、「利害のあらゆる相克が紛争当事者の一方の勝利に終わるか、あるいは〔第三の〕優勢な強制的勢力に双方が屈服するか」という(ルターやホッブズなどの)「悲観主義」ならびに「同胞愛理想に対する統治と正義システムとの関係を純粹にネガティブに捉える考え方」に対して、そうした悲観主義や否定的な捉え方に陥るのではなく、「利害と利害とを調整することが、優勢な強制勢力の干渉なしに広い範囲で可能である」とし、そのことは歴史がすでに証明しているところである、としている。

また、こうもいつている。「共通の問題に対するさまざまなアプローチを統合し、寛容可能な正しい解決に到達するというコミュニティの能力は、自分自身の利害とは別の利害を考慮するという人間の能力の存在を証明する。しかしにも拘らず、相争う利害や見解の統合はなまやさしいことではなく、一定の諸条件の下では不可能となることもあるという事実は、人間の理性の公平性に対する過度に単純な信頼が誤りであることを論証するものである。(したがって)集会的経験の中でゆつくりと練成された正義のルールと原理とを、単に社会的責務だとする考えの道具だとみなすことは、単に利己的利害の道具とみなすことと同様に、誤りであろう」。

ニーバーの民主制についてのこうした深い洞察は、民主制が単なる政治的技術や機構に解消されえない深い「より現実主義的な哲学的宗教的根拠」⁽⁴⁾を有している、という彼の考えを示しているといえよう。民主制の政治哲学的ないし政治倫理学的特質にかんして、ニーバーは同章で、「人間社会における民主制的正義の「これまでの」全発展」の基礎には、「統治にもパワーバランスにも本来具わっている道徳的両義性(moral ambiguity)についてのある含蓄深い考え方(comprehension)が存在する」ことを指摘し、次のように説明している⁽⁵⁾。

それは、この「道徳的両義性」が統治の原理の内奥で、統治に対する抵抗の原理を体现しているということ(つまり「統治」とはそれ自体に対する「抵抗の原理」を統治の本質的核心部分に内蔵しているということ)なのであり、このことこそ「民主制社会が達成した最高の成果」なのである。「このようにして(こうした考え方に基づいて)市民は統治の不当な誅求に対しては抵抗できる『憲法的』『先験的規定』パワーで武装されている。もしも支配者に対する批判がよりよい統治のための装置であり、決して統治そのものを脅かすものではないというように統治概念が考えられるならば、市民はコミュニティの中でアナキーを引き起こすことなく、不当な誅求に対して抵抗することができる」。

2

ところで、民主制的正義の基礎にあつて統治とパワーバランスとともに具わっている「道徳的両義性についての含蓄ある考え方」とは、何であろうか。

ニーバーは、前二者にかんして同章の別の箇所で、「統治に具わる悪徳と必要性」と「社会的勢力の自由な相互作用に具わる危険と必要性」という二箇の両義性を挙げ、両者をそのように「理解」することが、民主制的正義の理解に對

する「最大の寄与」を果たすことになるとしている。⁽⁶⁾つまり統治には専制的指向という「悪徳」と秩序の法的維持指向という「必要」、また社会的勢力の相互作用にはアナキー指向の「危険」と自由な生命力の調和的実現指向の「必要」、という相反的两義性指向がそれぞれの内奥にひそんでいること、このことの「理解」(自覚ないし自戒)の獲得こそが、「民主制的正義」の実現に「最大の寄与」を果たしたのであり、歴史上そうした理解に最も近づいたのは、一群のプロテスタントたちであった、というのである。

こうした「理解」獲得の背後には、ニーバー独自の人間観と歴史観がある。⁽⁷⁾すなわち人間の本性は、本来「生命力と理性(すなわち肉体と魂)の統合」(the unity of vitality and reason, the unity of body and soul)であるとともに、「自恣と過信の強烈かつ執拗きわまりない人間の罪の力」(the force of human sin, the persistent tendency to regard ourselves as more important than any one else and to view a common problem from the standpoint of our own interest)であるという両義的性質を具えているので、人間の営みの集積である歴史もまた、互いに相反する善悪いずれの方向にも向かう可能性をつねに蔵しているという原理的な「非決定性」(indetermination)を本質としている(「歴史の中に普遍的理性はない」⁽⁸⁾)。この歴史の「非決定性」に対して、人間は「生命力と理性の統合」としての「本性」の働きで正面から立ち向かい、「シラとカリュブデイス」の神話にもたとえられる(歴史上最大の難問たる「双子の悪」(「専制とアナキー」)への転落の可及的回避とよりよきコミュニケーションの可及的創出とをめざす自発的努力へと駆りたてられる。と同時に、その努力自体が「強烈執拗な罪の力」の働きによつて新たな堕罪を不可抗的に招きよせるというデイレンマ(「歴史のパラドックス」)が、歴史を永遠にダイナミックで劇的な過程とする。

「民主制の最高の成果」とは、人間と歴史のこうした両義性を正面から見据えて、真実を的確に認識し永遠に続く人間の能動的努力の最良の手段として、正義実現の統治原理を発見した点にある。⁽⁹⁾

ともあれそれは、「正義の創造的可能性に対する責務」と「政治の道徳的两義性に由来する(不可抗的な)罪と犯罪

(sin and guilt) の自覚」を背負うキリスト者ニーバーが、「神の王国」(「人間と歴史の終末」)に向けて「深遠なる正義のための闘い」をあくまで続けよという信仰(「信仰による正当化の体験 (the experience of justification by faith)」)由来の戒命から導きだした民主制の理念的特質であるといえよう。⁽¹⁰⁾

3

ところで、こうした宗教的契機に深く根ざし統治上独特な機能論的特質を具えた民主制の成立を、ニーバーは近世初期の宗教思想史的ならびに世俗社会史的諸事情の所産とみていた。⁽¹¹⁾

近世初期の宗教改革の激動の中で「民主制的正義(の思想)に対する最大の寄与」は、上記のように統治とパワーバランスの両義性の理解にもつとも近づいた一群のプロテスタントたちによるもので、「カトリックとルネッサンスの見通しを結びつけていた近代的アングリカン」(たとえば、T. Hooker)、「イングランドのインディペンデント」、「半セクト主義的運動」ならびに「カルヴァニズムを初期の悲観主義から救いだした後期のカルヴァニスト」のそれであった。とくに半セクト主義者(R. Williams)、「インディペンデント」(J. Milton)、「後期カルヴァニスト」(S. Rutherford)は、「政治生活についてのより総括的で含蓄に富んだ思想を発展させた」⁽¹²⁾。彼らは不当な権力的支配に対するカルヴァンの「不服従の許容」を「官職上の抵抗」という限定的範囲から「庶民によって選ばれた代表の抵抗」へと拡大し、神の統治と現実の統治の区別を明確にして、「特定の統治に対する不当な尊崇から宗教的良心を自由にし、それに対する批判的態度を確立した」。また統治が「尊崇」に値するのは、たんに統治が人間にとり世俗的必要事であるばかりでなく、統治のルーツが、人間が意識して作りあげたものでなくそれに先立ち、そもそも神が(必要と認めて)人間に与えた「賜物」(gift)であるためであるとし、それだからこそ、人間はこの「賜物」としての統治を「宗教的畏敬」の念をもつ

て尊崇し、現実の統治構築の行為の重要性と正義実現の責任とを理解することができたのである。かくして統治とは、統治者と被統治者とのたんなる世俗的二者関係ではなく、「ruler people and God の三者間の〔神聖な〕契約」すなわち「正義の契約」なのである。この契約の遂行には「たんなる秩序と平和よりもむしろ正義が、統治のための判断基準 (criterion) となった。」そして、「民主制的批判主義」こそが、まさしく「正義（を達成するため）の装置となった」のである。⁽¹³⁾

アングロサクソン世界における「民主制的正義の確立」には、こうした統治概念の意味転換に加えて、後期カルヴィニストやインディペンデントだけでなく「あまたの宗教的ならびに世俗的運動」もまた多大な寄与を果たした。「自治権の擁護ならびに自治権の表明の効果的な憲法的形式の入念な工夫」は実に「これらの運動の成果」なのであった。

そればかりではない。これらの運動は、近代産業の発達で「新たな経済力」の担い手となった「ミドルクラス」の勃興、「合理的な近代的産業技術」の発達ならびに「キリスト教思想の批判的預言者宗教的流れ」の深まりを強力に促進し、近代民主制の興隆に甚大な寄与を果たした。⁽¹⁴⁾

こうしてニーバーは、「正義のための闘い」に坎する政治的神学的考察をとおして、政治という人間の営為の中で民主制が独自に果たした役割（とくに正義の擁護のための抵抗権の正当化達成の仕組みとしてのそれ）を問題とし、その成立の歴史的経緯と宗教的根拠とを解明した。こうした民主制のいわば統治機能論的な意義の解明に対して、次の『光の子と闇の子』（一九四四）では、同じく政治神学的にであるが、民主制自体をよりいっそう内面的に掘り下げ、その政治倫理の宗教的核心（「原罪」に根源をもつ「謙虚」と「寛容」の徳）に光をあてて論じている。

II ニーバーの民主制論(2)

1

『光の子と闇の子』の副題は「民主制の立証と伝統的民主制擁護論の批判」(A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense)となつてゐる。つまりそこには、従来の伝統的な擁護論に孕まれた誤謬ないし盲点の批判的考察をおとして、民主制の核心にあるものを取りだし真の民主制のあり方を模索する、というニーバーの意図がこめられてゐる。

彼は同書(一九四四年初版)冒頭の「序言」で、「私の確信」(my conviction)として次のようにいふ。⁽¹⁵⁾

「民主制は、近代の歴史で歩みを共にしてきたリベラルな文化が付与した正当性の保証よりもはるかに強く、人々にその正当視を要請する (has a more compelling justification)、そしてはるかにより現実主義なその弁護を要求する (requires a more realistic vindication)」。つまり民主制にはその正当性を認めるように人々をつき動かす、何か宗教的信仰を思わせるような、人々をそうさせずにはおかぬ強い衝迫力があり、そうであればこそそこには、「よりいつそう現実に即した形で」(「より現実主義的に」)この「正当化への衝迫」を「立証的に擁護」しなければならぬという激しい要請が生まれるということであつて、しかもその要請は近代史の中で民主制と密接な関係を保ちつづけてきた「リベラルな文化」が想定していたものよりも、はるかに強烈であつたものである。民主制の本質にかんするこの「確信」は、民主制が従来、一般に考えられてきた通念的理解よりも、はるかに深遠な思想性ないし信仰にも似た精神的緊

迫性を内包した重い概念であり、したがって民主制について考察することは、たんなる政治様式としてではなく、そうした思想性の根拠にまで掘り下げて、かつまた抽象的な観念的でなく具体的な歴史的現実に即した形で再構成するべきだ、という要請へと導かれる。

こうした文脈でニーバーの所説を読むとき、彼の考える真の民主制とは、近代のブルジョワ的自由主義文化が想定し近代の構成要素とみなしてきた民主制とは、かなり質的に異なるもので、彼は両者のそうした根本的な違いを深く考慮しつつ、真の民主制の特質をその歴史的成立の経緯の中に探った、とみることができると言える。

ニーバーによれば、民主制には「一時的に有効な要素」と「恒久的に有効な要素」とがふたつとも内包されている。前者は「ブルジョワ民主制」として、「母体であるブルジョワ文明」の特徴を具え、近代最盛期一九世紀にクライマックスを迎えたが、二〇世紀以降、「重大な危機」に直面した。これに対して後者は真の民主制として「自由と秩序が矛盾することなく互いに支えあうことを可能にする社会組織の恒久的に貴重な形態」ないし人間にとって「永久に有効な社会的政治的組織の形態」である。後者は、前者が強調するようなコミュニティを犠牲にする自由や個人の尊重と異なり、コミュニティの秩序の枠組みの中で自由を保持する。むしろ人間の「本質的な自由」の積極的能動的行使により、「無限の多様性と拡がりの中で、人間の歴史を創造しコミュニティの諸組織を苦心して創りだす」。それは個人単独では不可能な、隣人たち同士で責任を分かちあうコミュニティ内の相互関係の中での「生の充実」の達成である。このように個人は真の生の充実達成のためにコミュニティの働きを必要とするが、他方、コミュニティもまた個人の能動的創造行為によって活性化され、歴史の深遠な可能性の実現（普遍的価値の昂揚）にかかわることができる。そこに生まれる真の民主制を土台として、個人とコミュニティとの文化創造に向けての相補的相乗関係をみるのであ(17)る。

ところで、こうした両者の相補的相乗的關係は、歴史的には「封建的秩序と中世文化に対する近代の反逆」によって

創出された。それは「社会秩序の中に新しい生命力が認められかつ主張されたことと、人類の文化的営為の中に新しい次元が発見されたこと」によって惹起された。この「近代の反逆」は、「もちろんミドルクラス特有の利害の混入を含みながらも」「高潔な理想主義」(a generous idealism)によって促進され、「中世社会の未熟かつかりそめの統一と文化の固定化」に挑戦したかぎりで、そしてまた種々の新しい社会的文化的可能性を發展させたかぎりで、「真に民主制的 (truly democratic)」であつた。⁽¹⁸⁾

しかし、ブルジョワ的利害関心と「近代科学に導かれた新思想」とによる反逆の帰結として、近代文化は、科学崇拜、自然因果律への盲目的拝跪、ブルジョワ的人間の思索の一義的重視、という没宗教的性質（近代の世俗的理想主義）を加速度的に濃厚におびてゆき、その結果、民主制的文明の荒廃を招いた。とりわけ「世俗化（非宗教化）された」理想主義者たち（「愚かな光の子ら」）の、人間の理性的能力を無批判に確信し個人の自由がもたらす無秩序の危険を曖昧にする素朴な樂觀主義、その裏返しとして、人間には理性的能力が本来的に欠如していると主張し非民主制的專制主義の政治理論に走る虚無的悲觀主義とともに近代文化がセキュラリズムの「独りよがりの浅薄な人間觀」(vain and superficial view of man) に立つて、深遠な宗教的精神を衰弱ないし喪失させたことの必然的帰結なのであつた。⁽¹⁹⁾

この点では、ブルジョワ民主制を基盤とした調和的社會發展を主張する近代の社會哲学も、階級闘争とプロレタリア独裁によってブルジョワ的近代の克服と社會主義による調和的社會の到来を信じるマルキシズムのコミュニズム哲学も、同様である。両者に共通するのは、近代の世俗主義的樂觀主義に基づく人間の本質的パドックスの自覺の欠如、つまり他者への献身によって自己を実現し「真実に生きようとする意欲」と他者に対するあくなき威信と自身の栄光を求めて「權力を得ようとする意欲」、という自己矛盾性についての深刻な反省の欠如、あるいはそうした自覺や反省の根幹をなす根元的な罪の自覺の欠如、である。⁽²⁰⁾

ニーバーによれば⁽²¹⁾、近代セキュラリズムの諸学派はすべて、キリスト教の「原罪の教義」(the doctrine of original sin)を拒否しており、そのことがブルジョワ理論から「真の英知」(real wisdom)を奪ってきた。しかしニーバーは「原罪教義の真理」こそ、人類史が「全ページをあげて」証明してきたまぎれもない真実の真理なのであり、それなればこそ人類は「社会理論や政治理論に重要な貢献をなす」ことができるということの自覚の「必要性」を強調する。つまり社会理論も政治理論も原罪教義を核心として構想され、人類史は人間が犯す個人悪および社会悪の原罪と苦難の歴史として、構成されねばならないことである。なぜなら原罪教義が開示する「厳粛かつ真実な人間観」(人間の実存に對する繊細かつ真実なる教え)こそは、人間が人間たる以上内有的な本来的な道德的不完全さ(「人間の悪に對する能力」)したがって墮罪への運命的な不可避的不可抗性という真実を、人間に不斷に突きつけるものだからである。この真実を認めることを拒否し、人間を「善に對する能力」にみちた本質的に「無害なもの」(理性的で「善なるもの」)とする樂觀論的人間観にたつたところに、まさしく近代セキュラリズムの蹉跌と墮落への逃れようもない陥穽があったのである。

ともあれ、「民主制の文明の若さと力が人間の判断と心の混乱の誤りに打ち勝っていた」「ブルジョワ全盛時代」には、こうした「重大な欠陥は比較的無害であった」が、近代の破綻が深刻となった今、民主制理論の虚偽の部分と識別し真実の核心に立ち返って、「ブルジョワ文明」の「虚偽なるものの破滅」から「民主制の生命の中にある〔真に〕価値のあるものを救出」しなければならぬ⁽²²⁾。

さて、宗教的信念にまで深められた原罪の真摯な自覚は、人々を「宗教的謙虚」(religious humility)の意識へと導

く。それは次のような事情に想到するからである。⁽²³⁾——人間の「生命力」(vitality)は個人としても集団としても、創造的成果とともに破滅的害悪をもたらず。しかも単純直截に識別できない矛盾にみちた両義的「不確実性」を具えているところに、人間の生命力の諸形態の間には不断の緊張が生起せざるをえない。そこに展開する個人と社会との複雑な相関関係の中で、個人の生命力の創造的可能性は、自然の過程を超えて前途を透視し歴史を創造してゆく。しかし同時にその「破壊的可能性」は歴史を不確かなものとし、破局へと導く。

個人は、「人間精神の自由」により所属する社会と歴史を超越し、時代的地理的制約をつきぬけた普遍的価値の昂揚をもたらす伏能性をもつと同時に、所詮、社会的歴史のプロセス全体の制約をうけ、そこから生まれた産物(被造物)であり、あくまでコミュニティを必要とする非自己完結的他的存在であるという両義性を免れない。その意味で、近代の自由主義文化が賞揚する個人の自己充足の理想(ブルジョワ的個人主義)は、キリスト教の被造物神格化につながるもつとも重大な第一の罪のひとつである。この点では、個人が自己完結的存在で「歴史的運命」をも左右できるとするブルジョワ的観念も、生命と歴史にかんする機械論的着想にたつマルキシズムの唯物論的観念も、いずれも人間の生命のこの両義的深遠性に対する配慮を欠く点で、ひとしく誤っている。⁽²⁴⁾

両者に共通の欠陥は、この配慮にまで想到する人間精神の究極の広大さ、創造と破滅の両方向に向かって(自己がその中に含まれている)自然と歴史の両過程を超えることができる人間の「超越的自由」を考慮に入れないで、人間を理解しようとしていることにある。しかしこの「自由」こそが、人間の測り知れぬ創造力と破壊力の両方を証明するものである。そして人間の生命力が創造的であることができるという事実が、自由社会の存在意義を正当化すると同時に、同じく人間の持つ破壊性という事実が、社会の中で人間の自由を制約を加えることを正当化する。⁽²⁵⁾

自由主義的民主制の伝統は、人間の理性に対する無条件の信頼に基づいて、この互いに矛盾する二要請に応えようとした。しかし自由主義者が彼らの理解する自然法に基づいて、人間理性を「無実存的」なものとして描きだしても、た

とえそれが「もつとも理想的で抽象的な道徳的原理」を示そうとしたものであったとしても、歴史の中のものとして現実に「定義」づけられる時には、そこにたえず「利害や情熱〔の腐敗〕が忍びこむ」。というのは、たとえ理性の表白であつてもロゴス化され一箇の「歴史的現実」となったときには、「誤謬や罪を助長させようとする誘惑」に陥らないものは何ひとつ存在しないからである。「要するにあらゆる社会は、実定法や拘束の判断基準として正義の生きた原理を必要とするが、そうした原理のもつとも深遠なものは理性を超越しており、実存の意味づけについての宗教的觀念の中に根をもっているのである」。したがつて「このような原則を書きあらわした歴史的文書はことごとく修正を必要とする」のであり、「もしそれが固定的なもの〔絶対的なもの〕になるならば、さらに高次の正義の潜在的可能性を阻害することとなる」⁽²⁶⁾。

こうした覚醒的認識は、「後統する諸時代にやがて顕現してくるであろういつそう高次の正義を、一時代の頭脳が前もつて予見することは到底不可能である」という人間の被造物としての自覚が生む精神的謙虚さに由来するものであり、そしてこのことこそ民主制のみが、社会の土台であり民主制の道徳的前提であるものを、たえず吟味と再検討のもとにさらすという「民主制の究極的自由」の正しさを「正当化する」。なぜならこうした「自由」によつてのみ、「歴史における新しい生命力を早まつて抑制することを防ぐことができる」⁽²⁷⁾からである。

ところでこのことは、人間の自由とコミュニティの秩序の關係についてもあてはまる。近世初期、中世世界の（即自的な）宗教的社会的統一の崩壊は、宗教的文化的社会的政治的経済的等々の多種多様な集団の発展をもたらしたが、そこにはそうした多様性ないし多元性に由来する不調和ないし分裂の危険もまた、深刻なものとなった。一七世紀はそうした分裂の絶頂期である。と同時に一七世紀は、そうした分裂を収束しそうした多様性に何らかの新たな文化統一を賦与する唯一の解決策として、「宗教的寛容」の原理に基づく民主制の登場をみた時代でもあつた。その意味で民主制は、歴史の仮借なき力で創造された文化的宗教的多元主義の成果でもあつた。⁽²⁸⁾

人間のイマジネーションの発達によつて可能となつたコミュニティ内での多様な自己表現の噴出と、そこに不可避的に生まれてくる不調和の危険の増大、この緊張を前者の促進と後者の回避に向けての方図の探求へ転換させることこそ、民主制の真の役割であり、それを根底から支えるものは宗教的寛容のほかにない。なぜなら「あらゆる文化的組織の基底と頂点とは宗教的であり」政治的原理を産みだす道德的基準の究極の源もまた、宗教的思想や伝統にあるからである。宗教的寛容に由来するこうした近代の多元主義の下での政治的寛容は、かくして民主制の根本原理となつた。つまり民主制探求の究極的根幹は宗教的真理の洞察に遡及するものであり、この洞察を軸にして人間の多様な文化志向の豊かな展開と調和をはかつてゆくこと、すなわち「真正の普遍主義を達成しようとすること」、が民主制の根本的役割だということになるのである。⁽²⁹⁾

これは、宗教と文化の多様と統一の問題に対して、カトリシズムのように宗教上の多様性を克服して宗教と文化の本来的統一をとり戻そうとする宗教的アプローチや、近代のセキュラリズムのように伝統的な歴史的諸宗教の否認によつて文化的統一を達成しようとする非宗教的アプローチ、に対して、あくまで宗教的伝統を維持しつつしかも宗教的多様性の中で、宗教的生命力と文化的統一を維持しようとする高次の宗教的アプローチといふことができる。⁽³⁰⁾

3

ニーバーはあらまし以上のような考察に基づいて、「ブルジョワ民主制」から真の民主制を区別し、民主制に内包される「一時的」でない「恒久的に有効な要素」を抽出して、その特質を説明しようとした。それは世界史の悠久な歩みの中で、「封建的秩序と中世文化に対する広汎な反逆」の過程で、近代ブルジョワ文明の一環として創出された。またそれは、さまざまな文化的社会的諸事情と絡まりあい、ブルジョワ文明の圧倒的世俗化（非宗教化）の奔流にさらされ

ながらも、きわめて高度に宗教性をおびた精神的運動の輝かしい成果として、民主制本来の宗教的契機を保持するものである。

では、真の民主制を深く規定しその成立の酵母³²となつたそうした宗教的契機の歴史的成立の経緯について、ニーバーはどのように捉えているのだろうか。

この点でニーバーが特段に重視するのは、やはり一七世紀イングランドの「宗教体験」である³¹。というのは、イングランドの民主制は本質的に「一七世紀の（この宗教体験の）産物」だからで、イングランド国民のみが、中世の宗教的社会的統一の崩壊で生じたさまざまな経済的宗教的諸集団の自由な主張の無秩序な乱立という「文化的多様性の問題」に対して宗教的に正面から対処し、さらにプロテスタントの中でもとりわけインディペンデントとレヴェラースが、「純粹」かつ積極的に「宗教的寛容」の真理性を信じ、その信念に基づいて「問題」を民主制によつて解決できた国だからである³²。

この「寛容」こそ、いかなる高遠な真理について語ろうとも、そこに忍びこむ「誤りと罪、有限性と偶然性の要素」の不可避的混在を真実として受けとめる「宗教的謙虚」とこの謙虚に根源をもつ宗教的精神の体得との顕れなのであり、彼らのほかに「ルネサンス的ヒューマニズムの影響をうけた穏健なアングリカンの一部」と、一部のセクト（sect）を含むキリスト教信徒の能動的な働きによつて、歴史上はじめて現実となることができたものである³³。

この一七世紀の宗教的遺産が非常に強烈かつ活力にみちていたが故に、イングランドはフランスやアメリカほどに文化を世俗化することなく「宗教的自由」を確立できた。これにはイングランドが、他の国々ほどに著しい宗教の多様性をもたず、基本的な宗教の同質性を保持していたという歴史的な好条件も有利に働いた³⁴。また経済的には歴史的にスカンディナヴィア諸国とともに、農耕封建社会からの古い觀念が、ブルジョア階級の法外な個人主義と産業労働者の非現実的集産主義との両方を緩和し、それによつて両者の対立も軽減されていたので、財産問題をめぐる党派間の論争の

土台となる「公分母」の発見に有利であつた。⁽³⁵⁾そして政治的にも、古い封建的財産観を抱く保守党と穏やかなマルキシズムの教説をふきこまれた労働党との溝が、アメリカの対立勢力間のそれほど深刻ではなかったので、「国内の平和と秩序」がアメリカよりもはるかに安定していた。⁽³⁶⁾さらに国際的にみても、イングランドはアメリカに較べて有利であつた。それはアメリカよりもイングランドの国民の利害は、「自己の生存のためにはるかに切実に世界の安全保障を必要としている」点で、他の諸国民のそれと一致しており、かつ世界問題に勢力を振るうことでも、アメリカよりも長い経験をもっている。この長い歴史経験によりイングランドは、自らの権力衝動に対してアメリカよりもはるかに強力かつ慎重に、批判的自制力を行使することを学んでいたからである。たとえ時として、それが「偽善と見せかけ」に見えようとも「イギリスの狡さ!」、それは「倫理と政治の間の約束の不可避な付随物」なのであり、「政治の権力衝動を良心の支配下におこうとする努力」の現れなのである。⁽³⁷⁾

ともあれ「民主制の寛容の最高の形態」が、「神の無条件的特性」と「人間の営みの条件づけられた特性」との違いの自覚に促迫された宗教的謙虚と宗教的寛容という深遠なる「宗教的洞察」に基づくものとすれば、一七世紀イングランドの「宗教体験」こそ、真の民主制の基礎を創出した原点（「真実の基礎」）として、いいかえれば「真正の普遍主義」を達成する唯一のそれとして、ニーバーの民主制論の核心をなすものであつた。それは、民主制の正当性に対する彼自身のゆるぎない信仰的確信に基づいて、その「擁護」のために「現実主義的な哲学的宗教的根拠」を示そうとする神学的人間学的民主制論である。⁽³⁸⁾

これに対してヴェーバーの歴史社会学では、あくまで経験科学的視点から民主制の問題はどのように解明され、彼の学問的構想の中にどのような位置を示しているのだろうか。

III ヴェーバーの民主制論(1)

1

ヴェーバーの民主制 (Demokratie) にかんする論説は、後述するようにその意味するところをきわめて広く深く、その射程は彼の学問の全体的構想にまでかわるものである。しかし浩瀚な遺著『経済と社会』の諸処（とくに「支配の諸類型」「支配の社会学」）に比較的まとまった形で、決疑論的考察がなされているので、ひとまずこれを手がかりにして論を進めることとする。⁽³⁹⁾

周知のようにヴェーバーによれば、「支配」とは「特定の命令に対して他者の服従を見出すことができる機会」のことで、さらに服従者とその支配関係を「正統」(Legitimität) とみなす「正統性信仰」によって支えられているばあい、これを「正統的支配」とした。正統的支配は「支配の正統性根拠」の違いによって「依法的」「伝統的」「カリスマ的」の三類型に類別される。しかし民主制は範疇としては、これらの三類型とは異なる統治原理とみなされた。それは、「カリスマ的正統性原理」の「反權威主義的転釈」の結果成立するもので、社会学的にみれば、「支配」とは別種の統治原理として構想される。⁽⁴⁰⁾

別の機会に論述したように、⁽⁴¹⁾「カリスマ的支配」とは本来、被支配者が、カリスマを保持する支配者のカリスマ的權威を支配の「正統性の根拠」として承認し、それに基づいて服従する義務を負っている関係であるが、この関係が逆転し、被支配者の承認が正統性の結果でなく不可欠の根拠とみなされる場合、そこに「民主制的正統性」が成立する。

その結果として支配者は、「被支配者たちの好意と委任〔恩寵〕によるヘル(Herr)」「自由に選挙された支配者」へと「転化」することになる。これが「民主制的正統性」であり、その典型として「指導者民主制」の成立がある。これはカリスマの原理の否定ではなく、あくまでカリスマの資質の保持を認めつつ「反権威主義的に解釈がえされる」(autoritäres umgedeutet werden) ことによって、「支配」(Herrschaft) を「指導」(Führung) に転換する、したがって「支配者」(Herr) は「指導者」(Führer) となる、という統治原理の成立である。⁽⁴²⁾ ただし「支配」から「指導」への移行は不可逆的・一方通行的ではなく、あくまで両方向的かつ流動的であって、そこに民主制の統治原理としての構造的な両義指向的動的不安定性があることにあらかじめ留意しておく必要がある。

ところで、「指導」と「支配」とはどう違うのだろうか。ヴェーバーは、「指導」について「支配」に与えた定義のような明確な用語法を示していないのだが、重要概念として多用している。R・ベンディックスによればヴェーバーはこの両者の範疇的区別を用語法の上では行っていないが、両者の違いを十分理解した上で論述しているとし、あらましの次のように説明している。――ヴェーバーの「カリスマ的支配」には、「カリスマ的指導の結果としての支配」と「カリスマ的権威の結果としての支配」という微妙に異なる二種の支配が含まれている。その違いは、前者(指導)は相手にただ「要請するだけ」(only request) でそこに「結果」として支配が生じる協力的支配ないし非支配的服従なのに対して、後者(権威)は「要求する」(require) という強制を伴う本来的支配である、という点にある。つまり「指導」は、(指導が行われる状況の下での)「指導者の人格的資質」にあくまで「依存」しているので、「指導関係」はあくまで「人間が基本的に重要性をもつ」指導者と被指導者の「人格的關係」を軸とした関係なのに対して、「権威」に伴う服従強制は、「服従者がたとえ命令者を知らなくても命令に従わなくてはならない」という没人格的(機械的)服従関係が基本であり、支配者は権威を体现する「象徴」にすぎなくなる。

さて「指導者民主制」の中でも、「もつとも重要な類型」が「人民投票的民主制」である。⁽⁴⁴⁾ T・パーソンズがヴェー

バー『支配の社会学』の「人民投票的民主制」の箇所を、「民主制に基づいて正統化を行う手段として人民投票制を用いることは、民主制が指導の重要な役割に結合する最高の顕著なタイプである」と要訳しているように、ヴェーバーはこの「人民投票的民主制」を特段に重視している。しかし人民投票的民主制は、「その真の意味からすれば一種のカリスマ的支配、すなわち被支配者の意思を根源としこの意思によつてのみ存続する正統性という形式の下に隠されたカリスマ的支配であり」（「いわゆる人民投票的支配という民主制的体制」⁽⁴⁶⁾）、歴史上しばしば「革命的人民投票的独裁制」として現れるように、「人民投票的支配」でもある。つまり一面において「指導」原理にたつ「民主制」、他面「支配」原理に基づく「独裁制」という両義的性格が、いわば表裏一体の関係で結びついており、両者の桔衡の上に成立しているところからこの概念は、状況如何でどちらの極へも傾く可能性を秘めた、その意味で（内に矛盾を抱えた）構造的に流動的なきわめて不安定な「過渡的性格」をおびている（支配↓独裁（「カエサル主義」）、あるいは指導↓アナーキズム（「指導者なき民主制」）。と同時に、指導者の「カリスマ的指導」と被指導者の「指導者に対する熱情的な帰依と信頼」との結合が産みだす「非日常的」活動力は、強烈な能動的エネルギーを秘めており、事態の根本的転換を革命的に推進するという躍動的契機をも併せもっている。⁽⁴⁷⁾ヴェーバーが指導者民主制やその中でも人民投票的民主制＝支配を重視するのは、「民主制」という統治原理のこの不安定かつ流動的なダイナミクス、変革の旗手にも反動の拠点にもなりうる両義的構造、という点にある。

この「人民投票的民主制＝支配」の「大部分」は、近代議会制の「政党指導者制」にみられるが、その先蹤は歴史上、西洋古典古代・中世・近世の「自治都市」のあまたの革命的な急進運動や統治形態の中に頻出しており、ヴェーバーはそれらの用例を、上記の呼称のほかに「民主制的独裁制」「急進的民主制」「カエサル主義」等々と表記している。⁽⁴⁸⁾

こうしたヴェーバーの民主制そしてまた「人民投票的民主制＝支配」についての決疑論は、彼の歴史社会学の構想に

においてどういう意味を持っているのだろうか。それはまた、彼の学問的営為にひそむ思想的課題ないし戦略とどうかかわっているのだろうか。

2

すでに別稿でたびたび論述したように、ヴェーバーは歴史社会学の「普遍的問題設定」として、(西洋人にとって)「普遍的と思われる文化諸現象」が生起した因果連関の追及を掲げ、その「文化の普遍史の中心問題」を世界史上西洋でのみ十全な形成をみた独自の社会層である「西洋市民層」の発生史論的考察 (genetisches Denken) においた。⁽⁴⁹⁾

彼の分析方法は研究史上「複眼的考察」といわれるもので、まずひとつは、人間生活における「経済の土台としての重要性」にかんがみ、各文化社会の経済社会的諸条件を中心とするもっぱら外的物質的諸事情の因果連関の分析的整序ならびに人間の「生活態度」を規定する「能力と気質」の考察つまり人間行為の起動因となる意識ないし動機の意味連関(「逆の因果関連」)の理解的把握である。両者の関係は、前者が経済を土台とする人間の外的社会的世界の「利害状況」にすぐれてかわるのに対して、後者は古くは「呪術的および宗教的諸力とそれへの信仰に基づき倫理的義務観念」にも及ぶ人間の内的心的世界にかかわりをもつ、という関係にある。さらにいまひとつ、別の観点から掘り下げると、両者の根底にあつて内面的に人間の思考や行為を規定する人間の物質的ならびに観念的「利害関心」と、究極的には「文化」を倫理的に根底で支える何らかの(すぐれて宗教に由来する)「理念」⁽⁵⁰⁾との相関の追求である。

ヴェーバーの歴史社会学は「理念と利害状況の社会学」(H・ガース)といわれるように、歴史は、人間の外的利害状況と内的倫理的理念との相反的かつ相乗的な相互媒介的過程として捉えられるのであり、しかも時代の転換期には「理念」が創りだした「世界像」が「転轍手」として歴史の軌道を決定し、その軌道の上を「利害」のダイナミクスが

人間の思考や行為をおしすすめる、というすこぶる躍動的歴史構成的な展開をみせる⁽⁵¹⁾。したがって彼が描こうとする普遍史的歴史像はたんなる静態的自然史過程ではなくて、すぐれて動態的劇的人間史としてのそれであり、とりわけ歴史の転換を呼びおこす変革の解明を焦点にして構成される。上述の「文化普遍史の中心問題」たる「近代市民層」の発生史論的究明は、まさしく彼の普遍史構想のかなめをなすもので、近世初頭に世界史的転換を呼びおこした成立期「市民層」の「利害状況」と「理念」との相互媒介的関連の分析を中心として展開しており、民主制論はまさしくその一環をなすものである。

ところで、その市民層こそ近世初頭西ヨーロッパで、「近代」に向けて政治的経済的宗教的社会的変革動向に主導的役割を果たした当時の新興中産市民層（興隆しつつある中産市民層）である。ヴェーバーは当時の西ヨーロッパで、とくにその純粹培養的ともいえる高度の発展をみた一七世紀イングランドの歴史過程に着目し、比較史的手法を用いてこの発生期市民の歴史像を「理念型」として彫塑し、彼の普遍的比較分析の座標軸に据えると同時に、この発生期市民成立に収斂する世界的規模での普遍的歴史像の構築を企図した⁽⁵²⁾。

この市民層は、政治経済宗教社会等の人間の全文化領域に携わる社会層で、ヴェーバーはこれを次のような範疇として構成した⁽⁵³⁾。——経済的には貧富の背反対立よりもむしろ利害を共有する「統一的社會階級」、政治的には支配と被支配とが一致する自治の「公共市民」、身分的には自立した生活基盤をもつ「文化人」としての「所有と教養の人々」という三要素からなる複合的社會層である。この社會層は「日常的状态」では、要素市民それぞれの範疇的成立も三者全体が連繫する統合結集も成立しにくい。したがって市民としてのその複合的まとまりもゆるく流動的ないし拡散的ですこぶる不安定な構造なのだが、歴史的転換期のような「非日常的」状況では、既成の権威主義的な権力支配体制の強圧に抗するという共通の利害関心で結ばれ、互いに連繫しあつて反権威的反権力の集団へと糾合結集し、全文化領域にわたる複合的統一的市民層という一箇の社會層を形成する（「市民層」の範疇的成立）。

ヴェーバーは、一七世紀イングランドの歴史的激動の「非日常的」過程を主導した革命派市民層の中に各要素市民の連繋と結集によるこうした複合的市民層範疇の顕現をみるとともに、彼らの結集と闘争を根底で支えかつ鼓舞した契機として、外的、実践的、活動の面ではイングランド史上「空前絶後の英雄的行動」（「この国の最後の英雄主義」といわれるような、「市民層」の果敢な行動にあらわれた「真正カリスマ」の発現、そして内的、精神的には「ピューリタン革命」の呼称が端的に示すように、倫理的預言者宗教としてのピューリタニズム（「キリスト教倫理の偉大なパトス」）による市民層の深い信仰的覚醒、を看取した。それはまさしく、イングランド絶対王制の聖俗両面にわたる家産制的専制支配（W・ロードの「有機体的社会体制」）に対する闘争という、「非日常的」状況に促進された外的利害と内的理念との全機構的一体化がもたらした「非日常的」社会層の成立である。⁽⁵⁴⁾

この革命的市民層の中核をなす「ピューリタンの市民」と「ピューリタンのジェントルメン」こそが「政治的に強大で」「統治の上から決して無視できない自覚的市民層」であり、「被支配者の支配への能動的参与」を柱とする「自由な共同組織（*Gemeinwesen*）」として政治的に構成された政治団体「政治団体の自由な仲間の自由な協力による行政」すなわち「市民的民主制」の担い手であった。⁽⁵⁵⁾この「市民的民主制」は、革命的昂揚のクライマックスを飾る「クロムウェルの独裁制」において「人民投票の指導者民主制」に帰結した。因みにこの独裁制を支える軍事的支柱が「神の栄光のためにのみ戦う」「市民軍としての自覚」⁽⁵⁶⁾をもち、「聖者の軍隊」として「軍事規律と信仰規律を一体化」した「良心の士」からなりたつていたように、「人民投票的民主」独裁制の成立には、宗教的契機がとりわけ密接に関連していた。

IV ヴェーバーの民主制論(2)

1

ヴェーバーは、一七世紀西欧を「宗教的生命にみちみちた時代」と捉え、とりわけこの時代のイングランドに於いてモンテスキュー『法の精神』を引用して(「イングランド人は信仰と営業と自由の三者について世界のいかなる民族よりもはるかにすぐれている」、当時のイングランドにおける「熱烈な信仰心の記録」と「営利活動領域での卓越」および「自由主義的な政治制度」との密接な「関連」の追究を、「倫理」論攷の主要テーマに据えた。⁽⁵⁷⁾

革命派市民層が変革に向けて昂揚する「非日常的」激動の中で、この三者の旺盛な活動と緊密な糾合によつて、変革の達成がとげられたことは上述したが、その社会的かつ信仰的基盤となつたものはピューリタニズムの組織形態であつた。なかでもピューリタニズムの有力なグループ「プロテスタント諸派」(バプティスト派・メノナイト派・とくにクエーカー派)の組織原理を体现する「ゼクテ」(Sekte)は、信仰上「普遍性を断念し本質的にその成員の完全に自由な合意に基づかざるをえない宗教的ゲマインシャフト」である。それは一種の「結社」(Verein)として、「アンシュタルト」(Anstalt)としての「キルク」(Kirche)の教権制的統制や教会官僚制支配に抗して「ゲマインシャフトによる直接民主制的行政の維持」を要求する点で、「民主制の構造との内面的選択的親和性」を有し、純粹であるほど「良心の自由の要求のもつとも固有の担い手」として、「国家と教会の分離」や「宗教的寛容」をめざさざるをえない。⁽⁵⁸⁾

この点ではピューリタニズムの中心的担い手たる「カルヴァン派プロテスタンティズム」(長老派・独立派・会衆派な

ど」も、組織としては「キルヘ」原理にたつとはいえ、「予定」教義と「官職カリスマの貶価」という精神貴族主義的カリスマ原理をもつことによって、「聖餐ゲマインデが官職に比して非常に強い重要性をもつという意味で内面的にゼクテにきわめて接近」しており（ニーバー風にいえば「半セクト」）、とくに独立派会衆派とゼクテとの親縁性は著しい。⁵⁹⁾

ところでゼクテ（ならびに組織原理上ゼクテに近いキルヘ）は、日常的に密接な人的組織関係にある同信者同士が聖餐を共にする「小さなゲマインデ」として成立し、この「個別聖餐ゲマインデが無条件の主権をもつ」とする「小地域個別的聖餐ゲマインデ主権の原理」を主張する。その結果「直接民主制的行政」の維持が要請され、小地域少数人数という規模の制約、高度の専門的知識と業務を必要としない素人行政（専門官僚制の欠如）の下でのみ成立可能という組織上の制約に阻まれて、国家のような広域的持続的統治運営と発達した合理的専門官僚制の下では、その「首尾一貫した成立」はすこぶる困難である。この点はゼクテに近い独立派や会衆派の場合も、彼らの聖餐ゲマインデ重視と官職カリスマ貶視から、ほぼ同様の限界を伴った。とくに「行政業務の量的質的発達」によつて「行政目的のための特別な永続的社会的組織」が必要とされる場合には、「直接民主制」は、「名望家合議制」または「筆頭首席者を頂点にして全役員が階層的に下属する単独的統治」の形をとること、が多くみられた。⁶⁰⁾

2

イングランドは、中世西欧の辺境に位置する征服国家として「厳格な家産制的中央集権行政」を実現し、「封建国家の枠内で」「軍事的にも政治的にも高度に国内の平和化」を達成したが、強力な家産官僚制の欠如と慢性的な財政逼迫とにより比較史的にみて、王権は各地の在地名望家層に大幅に依存する世界史上古代ローマ帝国と並ぶ屈指の「大名望

家国家」であった。⁽⁶¹⁾ この在地名望家層は、「農村」(country)の下級貴族Gentryと「都市」(corporate town)の特権的上層市民層Liveryとの融合社会層(広義のジェントリー)からなりたつ。中世後期には彼らを選出母胎とする「庶民院」(House of Commons)が、封建的上流領主層の「貴族院」(House of Lords)を抑え、王権に直結して国政の主導権を掌握し、非民主的家産制的専制支配の支柱となつた。とりわけ近世初頭の家産制的集権国家(絶対王制)の「特権と独占の政策」(「身分制的独占主義的重商主義」)は、これらの名望家層の国庫寄生的金権ギルド的独占を積極的に擁護し、反対派を弾圧した。⁽⁶²⁾

革命に帰結した弾圧反対闘争の核心は、体制の権力的専制支配とその支柱をなした特権的名望家行政の打破にあり、革命推進派は最終的にそれに成功した。⁽⁶³⁾ それは名望家行政の形を残しながら、従来の王権と結びついた特権的金権政治的なそれから「純粹名望家行政のもつとも徹底したタイプのひとつ」への転換、すなわち名望家行政の範疇的機能転化(名望家行政の理念的昇華)をとげた。「ピューリタンの市民」と「ピューリタンのジェントルマン」による一七世紀の大変革こそ、「没支配的団体行政」の一種としての真の名望家行政の範疇的形成を実現したものである。

それは禁欲的プロテスタンティズムの影響の下に、旧来の世俗的特権享受の有無を柱とする外的世俗的(没精神的)身分観から、合理的職業倫理に基づく「生活的方法的陶冶」による宗教的な「思想の身分」の保持の有無を柱とする内的精神的身分観への転換(「精神的貴族主義」の成立による身分の「脱呪術化」)により、「独特なタイプの気品」に満ち役得を斥け無報酬で使命として職務を引き受けること(unpaid bureaucracy)を「社会的名誉」ないし「身分的習律」とみなす「市民的」名望家層の輩出である。⁽⁶⁴⁾

一八世紀イングランドは一七世紀の大変革の成果として、近代中央集権国家の成立とともに、「地域自治」が「国民的守護神」として「賛美」された地域自治全盛の時代だが、この両者の成立と発展を担ったのも彼らであった。すなわち革命以前の「大権の王国」(Kingdom of Prerogative)に代わる「影響力の王国」(Kingdom of Influence)におこつ、

彼らは「治安判事」(Justice of Peace)として、居住地の地域行政を全面的に担い、また中央では、彼らを選出母胎とした庶民院で名実ともに国政を担い、「身分政党的議會運営」によって議會制民主主義を実現した。この議會運営(議院内閣制)にみられる「政党指導者制」は上述のとおり、指導者民主制の「もつとも重要な類型」たる「人民投票の支配」の代表例(典型)である。⁽⁶⁵⁾

ヴェーバーは、こうした地域行政(「治安判事」行政)に体现された「没支配的団体行政」としての「名望家支配」および国制レベルでは議會における「政党指導者制」に表出される「純粹民主制」の一種としての「人民投票の支配」が、「歴史上政治的合理主義を産み落とすためのきわめて重要な酵素として不可欠なもの」とみなした。⁽⁶⁶⁾ 前者は「直接民主制」からの「移行」形態であり、後者は「指導者民主制」の「もつとも重要な類型」である。そしてその担い手は、「近代」構築の精神的社会的の大変革を主導した「市民層」である。したがって両者は、「何よりも」この変革的市民範疇の宗教的世俗的刻印をおびた「市民的民主制」であるほかはない。実に市民的民主制こそは上述のとおり、「倫理」論攷の主要テーマたる近世初頭イングランド市民層の「熱烈な信仰心」と「卓越した営利活動」「自由主義的政治制度」との関連追求の結果明らかとなった事実、すなわちピューリタン市民層が身をもつて体现した、内的精神的には宗教の深みに底礎された理念と、外的社会的には政治や経済で実現された合理的利害状況との統合の成果なのであり、その純粹型は、近世初頭イングランドの世界史的転換過程の中で形成されたものである。

因みに直接民主制は、建国期アメリカでいっそう純粹培養的な発達をとげ、上述の「小地域個別的聖餐ゲマインデ主権原理」を主張するゼクテは、その「派生物」とともに「アメリカの不文のしかしもつとも重要な憲法的要素のひとつ」となっており、「アメリカの民主制は相互に関連のない諸個人の砂の集積物ではなく、宗教的世俗的を問わずゼクテや結社やクラブからなるひとつの混成物」を形づくった。⁽⁶⁷⁾

こうして、「カリスマ的正統制原理の反權威主義的転釈」(意味転換)による特異な統治類型(「非正統的支配」とし

て決疑論的に概念構成された「民主制」は、彼の「普遍史的構想」の中では、あまたの民主制類型の中でも特殊に「市民的民主制」に、しかも特定の歴史的画期に形成され世界史の根本的構造転換を主導した歴史的範疇としてのそれに収斂され、したがってその考察はすぐれて歴史理論的性格を色こくおびるものとなった。

ところで、ヴェーバーの「普遍史的考察」は、年代的（歴史縦断的）ならびに地理的（地球横断的）に、世界的視野の下に全歴史過程を一箇の「文化史」として把握しようとするものである。それは、年代的には古代と中世と近代の、地理的には西洋と非西洋の、比較史的考察をいわば縦横に試みることによつて、中心テーマである「西洋市民層」（その不可欠の構成要素として「市民的民主制」の発生史の普遍史的意義を批判的に追求するものであった。晩年の大著『宗教社会学論集』ならびに遺稿『経済と社会』所収のあまたの関連論述は、この問題にかんする比較史的検討をとおして、この課題の解明を果たすものであった。⁽⁶⁸⁾

詳細は別の機会に譲るとして大筋を示せば、（１）原生的（血縁制的）呪術制制約の解体度、（２）日常生活上の経済合理性の発達度、（３）自弁武装原則を軸とする民衆の「軍事的自主性」の成立を源泉とする政治的自立性（自治）の発達度、（４）家産制支配の根幹をなす家族的同族觀念の破砕による「公共」觀念の発達度、（５）「倫理的預言者宗教」の発達度、そして（５）以上の諸要因の相関的総合的発達を土台として形成される特異な社会層たる「市民層」の形成成熟度、を座標軸として、世界史上重要な諸文化世界を批判的に比較検討した結果として、——それぞれ異質な独自性をもつ諸世界文化は、あくまでこの比較基準に即したかぎり、で相互に関連づけられ相対化されて、そこに形成される世界的「布置連関」（Konstellation）の下でそれぞれの歴史的独自性を、より相対化されたレベルで再認識されることになる。⁽⁶⁹⁾それは、中心テーマである成立期西洋市民層（市民的民主制）の歴史的特質と意義をいっそう深く批判的に捉えなおすことを可能とする。とくに西洋史的比較を超えて、西洋と非西洋の比較を立論の根底に据えることにより、考察は人類史的普遍史としての展望の下に相対化され、一段と厚みと深みを増すものとなる。

ヴェーバーは、民主制概念の根幹にある「カリスマの反權威主義的転釈」によるカリスマ的「支配」のカリスマ的「指導」への転換が、上述のとおり前者から後者への不可逆的・一方通行でなく両方向的かつ流動的であることをみていたが、さらに「内的カリスマ的資質」に裏打ちされた独自の使命感をもつ「指導者民主制」（↓人民投票的民主制）の対極には、そうした資質と使命感に欠ける（カリスマ性なき）「職業政治家」による「指導者なき民主制」があること、また民主化には「被支配者の支配への能動的参与」に基づいた「能動的民主化」（↓「合議制」）の対極に、被支配者の「権利の平等」という純形式的な横ならびの要請から身分的階層差別を排除しひたすら「被支配者集団の平準化」をめざす受動的民主化（↓官僚制）があること、をもみていた。つまり民主制もまたあまたの両義指向性を具えた意味で、すこぶる流動的・不安定な構造概念なのである。⁽⁷⁰⁾

民主制とはかくして、つねに指導から支配への逆行、カリスマ的資質と使命感なき職業政治家による衆愚政治への転落、受動的平準化に向けての官僚制的統制の浸潤、といった壞顔に対する反省と軌道修正の不断の努力を迫られる統治概念なのである。それは内部に極度の矛盾と緊張を孕んだ概念であり、また矛盾と緊張を孕むことによって時として内発的変革の熱いパトスを秘めブラーグマ的インパクトに富んだダイナミックな装置となることができる、すこぶるパラドキシカルな概念なのである。⁽⁷¹⁾（丸山眞男の「永久革命としての民主主義」。）

上述のようにヴェーバーは、こうした「革命」としての民主制の発現を歴史的には近世初頭の、世界史的大転換をおしすすめた「興隆市民層」の営為の中に探りあてた。しかし歴史的には周知のとおり大転換の完了とともに、この市民層の内奥に凝結されていた「非日常的」「反權威主義的」な（空前絶後の英雄的行動）にみる「真正カリスマ」の発

現は、「カリスマの（不可避的な）日常化」により衰弱ないし空洞化をきたし、ポスト近代の圧倒的な合理主義的世俗化（脱宗教化）の奔流の中で消失していった。⁽⁷²⁾

それはまさしく、変革期の複合的市民層を支えていた（「非日常性」においてのみ成立可能な）カリスマ的プラグマの解体と消失であり、そこにヴェーバーは、各文化領域の世俗化（脱宗教化）に伴う「徹底的合理化」（Durchdrationalisierung）の帰趨として、人間的内実の「皆無」（Nichts）な「精神のない専門人」「心のない享楽人」が跋扈する無人間的「機械的化石化」世界の到来を予見した。⁽⁷³⁾ 民主制はかつての変革のダイナミクスを失い、完成された合理的近代国家機構の一環である合理的官僚制（「生きた機械」）の「鋼鉄の檻」の中で形骸化空洞化され、「受動的民主化」の道を歩むこととなる。それはまさに「市民的民主制」の崩壊ないし解体にほかならない。ヴェーバーのこうしたポスト近代の診断に対して、彼の民主制論はどういう意味をもっているのだろうか。彼の歴史社会学の構想に立ち返って考えてみよう。

4

最晩年の巨篇『世界宗教の経済倫理』『序説』の中でウェーバーは、近代特有の「主知主義的合理主義」が陥いるディレンマについて、あらまし次のように述べている。⁽⁷⁴⁾——近代の主知主義的合理主義思考は、「現世から超越的価値を剥ぎとり」「非人格的法則に支配されるコスモス」という「合理化された世界像」を構築し、自然と人間にかんする合理的認識と合理的支配をめざすのだが、「合理化の徹底」が進めば進むほど、それとともにこの同じ「主知主義」が「抑えがたい要求」として、徹底的合理化思考とは矛盾する「超越的価値の所有」を激しく「希求する」ようになる。そしてこの抑えがたい要求が「否応なく回帰してゆかざるをえない場所」いいかえれば回帰の精神的故郷（原点）こ

そ、まさしくあの近世初頭の（「興隆市民層」の）「合理的組織的生活様式」が形成された「決定的時代」に、「その担い手であった社会層」（興隆市民層）の「外的社会のおよび内的心理的利害状況によって歴史的かつ社会的に強く規定された非合理的諸前提」すなわち宗教的信仰に源泉をもつ「超現実的価値」、へのやむにやまれぬ関心なのだという。

上述したとおりこの「決定的時代」こそ、近世初頭イングランドに生起した「偉大なるピューリタン革命」および（「良心の自由の確立を核とした」）（「不可譲の」人権の時代」であり、その主導的担い手こそ「興隆市民層」（「ピューリタンの市民」と「ピューリタンのジェントルメン」）であった。ヴェーバーの歴史社会学は、その全体系をあげて、（その後の歴史的推移と帰結を見すえつつ）この「決定的時代」の「偉大なる」歴史的転換の解明に焦点を定め、この「市民層」の「外的社会的・内的心理的利害状況」と彼らをつき動かす「理念」とをひろく古今東西の世界史的文化比較を通じて、つぶさに検討すること、その普遍的意義を明らかにしようとした。こうしたヴェーバーの学問的営為を支えている精神的動因（神学的ともいふべき動機）は何なのだろうか。

「倫理」論攷末尾でヴェーバーは、ポスト近代の無人間的な「機械的化石化」世界の到来に⁽⁶⁶⁾対峙するものとして、「預言者の新たな出現」ないし「かつての思想や理想の力強い復活」の可能性を予測ないし期待した。「職業としての学問」論攷末尾では「現代の新しい預言者や救世主を待望するすべての人々」に呼びかけて、「知的誠実の徳」に導かれて人類の苦難の全歴史過程の学問的に明晰な合理的認識の獲得に努め、「各自の仕事につき日々の要請に応える」ように懲⁽⁷⁷⁾通した。また「職業としての政治」論攷では、⁽⁷⁸⁾「精神的に死んでいない人間」に向かつて、政治特有の「倫理的パラドックス」すなわち「責任倫理」と「心的倫理」の二律背反的相克に身をもつて立ち向かい、その両全的達成に渾身の力をふり絞るとともにその緊張に耐えぬく「成熟した人間」、そして両倫理の緊張的統合に向かつてたゆまぬ努力をすること、で育成される「政治への召命をもちうる真の人間」、こうした「人間」に対する深い「感動」を示し、共鳴と期待を寄せた。

彼らは「現実の世の中がいかにも愚かで卑俗であつても断じて挫けない」「どんな事態に直面しても『それにも拘らず!』(demochi)」と言いきる自信のある人間」なのであり、本稿で縷説してきたとおりまさしくヴェーバー歴史社会学のかなめをなす「市民」である。いや、たんに学問的研究の中心テーマとしてばかりでなく、そうした研究の豊かな成果に裏打ちされて、「市民」は、現実の政策提言にかかわる彼の発言でもつねに中心的位置を占めていた。

『政治論集』所収のあまたの時事論説は、この「市民」による、「民主制」の確立、「市民の国」への憧憬、市民の「不可譲の自由と人権」の擁護、「誇り」「自尊心」「責任と自覚と自信」をもつ「市民層」の育成陶冶を、根本的かつ焦眉の課題として終始力強く論じている。⁽¹⁹⁾

こうしてヴェーバーの、歴史社会学的研究という認識の営みと現実的政策提言に積極的にかかわろうとする旺盛な実践的意欲とは、彼自身の「問題関心」の下で密接に関連づけられ相互に媒介されあう関係にあるといえよう。しかし周知のとおり、ヴェーバーは、この「問題関心」の根底にある「価値」「当為」への要請を、「価値自由」原則に則り学問的認識から即自的(連続的)に導出することは不可能として峻拒する。むしろ価値自由の両義性を踏まえて、「価値からの自由」の徹底的遵守の下に「価値への自由」の積極的自覚的投企、すなわち学問的には合理的証明不可能(その意味であくまで超合理的)だという自覚にたつ自己の立脚点の選択的確立を積極的に要請する。これこそ「現世の脱呪術化の完了」による、ポスト近代の「徹底的合理化」の進行で甦った多様な価値相互の永遠の相克(「神々の闘争」)の中で、「認識の木の実」によつて「価値」の問題に直面した認識者(「精神的に死んでいない人間」)が、「神と悪魔のいずれかの選択」を通じて「世界生起の意味を創造し」「自己の運命を選びとらねばならない」という「われわれの文化の宿命」である、とする。⁽⁸⁰⁾

ところでヴェーバーはかつて「人間の尊厳」について、知的に「誠実」であるならば、人間には「学問的に論証可能な理想の発見は不可能であり、したがつてそうした論証不可能な理想が提示する「極楽郷」に憩う魂の平安よりも

むしろ平安でないということ、「魂の不安」こそが「われわれの人間としての尊嚴の聖痕 (Stigma) である」と語った（一九〇九年「社会政策学会大会での発言」⁽⁸⁾）。この魂の平安の喪失すなわち不安の苦しみに、Stigma（恩恵の烙印—十字架上の傷痕）としての神与の尊嚴をみようとすると逆説こそ、ヴェーバーの精神的立脚点、すなわち魂の平安（救い）の希求という人間の自然の本性と、それとは全く倒錯した魂の不安の受忍に尊嚴をみる反自然的な真に宗教的なパトスとの、高度に精神的な緊張への自覚的投企、を示現するものである。

思うにヴェーバーによれば、神学とは「救い（魂の平安）の主知的合理化」をめざすものである。したがって彼が、魂の平安ならざることに真の人間的「尊嚴」の矜持すなわち魂の平安（救い）をみているとすれば、そこには神学的にみて、知的理性との不断の緊張の下に、明らかに宗教的回心にも似た覚醒（精神の昂揚）がある。この覚醒に基づく緊張の積極的受忍こそ、ヴェーバーにおける「宗教的なもの」(das Religiöse)の真髓をなすものであろう。

この「宗教的」ともいえる高度かつ不断の自覚的緊張に積極的に身をおき能動的に耐えるところに、彼の民主制論の核心もまたあるというべきであらう。

結び

ニーバーもヴェーバーもともに、個的主体としての人間ならびに彼らを構成単位として形成される社会に注目する。

神学者ニーバーの場合には、「原罪」に起因し人間が運命的に背負う「個人悪」と「社会悪」の本質とその克服の方図をめぐつて、宗教を根底にもつ人間の内面的世界のあり方から、真の民主制の理念性とその実現のための諸条件を政治倫理的に追究する。これに対してヴェーバーは社会科学者として、人間の営為を直接に支配する「物質的観念的利

害関心の状況」と人間を内面から精神的につき動かす「理念」との相互媒介的相乗作用の諸相を、類型学的方法を用いて考察する。

こうした課題を追究するにあたって、両者はともに研究対象たる諸事情を、人間の営為が作りだす「歴史」（歴史のプロセス）として捉える。とくに近世初頭宗教改革期の宗教的ならびに世俗社会的諸相を貫いて実現された急激な時代の変化を、全人類史を分かつ一大転換点（分水嶺）として、ともに特段に重視した点でも、両者の問題構想は重なる。

ニーバーは、人間の「生命力」（vitality）（人間をつき動かす内面的契機）が伴わざるをえない不可避的かつ深遠な矛盾的两義性、すなわち人間の「超越的自由」が産みだす創造性と破壊性（道徳的には善と悪）についての宗教的倫理的自覚と活力が、近世初頭（つまり近代の宗教的伝統の活力が世俗化の激浪の中にいまだ呑みこまれることのなかった宗教的時代）に、一群のプロテスタントたちとくにイングリランドピューリタンの間で培養された宗教的「謙虚」と「寛容」の精神を生み、この宗教的精神革命が「政治的寛容」に基づく真の民主制の母胎となったとする。そしてこの精神革命を軸としたあまたの宗教的政治的経済的社会的な変革の諸運動のうねりが、互いに重なりあつて人類史の大転換とともに古典的民主制の理念的かつ制度的成立の原動力となった。しかしその後、民主制を根底で支える宗教的精神の衰弱（世俗化の圧倒的進行）に伴つて、民主制の形骸化と危機を迎えた。ニーバーにとつて、この危機に対処し真の民主制を再建することが、まさしく現代焦眉の問題である。

一方ヴェーバーもまた、近世初頭が「並々ならぬ宗教の世紀」であり、「理念」と「利害状況」の相即した大転換期であつたと捉え、変革の中心的担い手たる「興隆中産市民」をつき動かした深い宗教性をおびた新たな「理念の成立」と彼らの「物質的観念的利害関心」の新たな展開、両者の統合の経緯と結果、をつぶさに検討した。しかし大転換の完了をみたポスト近代は、「徹底的合理化」の際限のない進行とともに当初の意図と全く異なる危機的状态に陥つた（「意図と結果のくいちがい」）。

こうして両者は、ともに「歴史」を、(人間の主意的行動に特段の問題関心を示すことなく単なる自然史としてみる諸説を斥けて)、宗教的精神史と世俗的社会史とが絡みあう劇的躍動的人間史の過程として捉えている。ニーバーは宗教者(キリスト者)として、問題を内面的に人格の主意的宗教的信仰のあり方と関連させて、社会科学的研究成果の援用とそれへの神学的寄与をも考慮しつつ、人間精神の宗教的核心に迫る形で民主制論を展開した。

対するヴェーバーは、あくまで社会科学の領域から、人間の存在を非人格的事象の客観的実在として対象化して捉え、たとえば人間をつき動かす固有な人間の性質たる「倫理」(Ethik)も「エートス」(Ethos)(倫理的な気風、ならわし)と捉えることで(規範概念の存在概念への方法的組みかえと問題局面の方法的一面化)、事象の首尾一貫した客観合理的法則論的認識の獲得をめざした。もちろんこうした組みかえと限定による非人格的客観合理的知識体系の構築は、人間を人間たらしめる全人間的人格性の歪曲ないし否定であり、研究者はつねに、この否定の方法論的暴力が生み出す認識の仮設性ないし虚構性を自覚しその緊張に耐忍しなければならない。しかしこの「人格性」の否定、いったんなまみの「人間」を消去しすべてを物象化し非人間的で客観的な法則論的認識を獲得すること、つまりこの否定的認識に媒介されることで、人間を相対化し生きた真の「人間」と歴史的躍動的「社会」の本質に、より鋭く的確に迫ることができるという確信にヴェーバーはたっている。その意味でまさしく、上述の「魂の不安こそが人間尊嚴の聖痕」なのである。

この点では、ニーバーが原罪説にたつて、両義的矛盾を本性とする人間に対して「理性の絶対化」を警しめ、いかに堅く信仰を確信しようとも人間の営為によつて概念的にロゴス化された教義が示現する真理には限界があること(したがって真の真理には絶対に到達できない)、むしろそこにひそむ墮罪の不可抗の不可避性の懼れについての不断の自覚と自戒を促し、自己の不完全さを意識した「謙虚」と「寛容」を真の民主制の根底に据えたのも、真の信仰とは人間の内奥で、確信と懼れとが不断かつ永劫にせめぎあう、その意味ですこぶる不確定なむしろ不穏な動的過程を内包するも

のにはかならないことを示そうとしたものとみることができよう。そして民主制は、そうした自覚ないし自戒を保持しその重荷（十字架）に絶えてゆく上で、人類が発見到達した最適かつ深遠な統治方法であることを示そうとしたものともみることができよう。

以上、両者の論説はいくたの点で、問題構想 (Problematic) と解決の方図で重なる面をもちながら、異なる（正反對の）方向からのアプローチを示した。ニーバーの政治倫理学的アプローチは、深い歴史洞察に基づいて「個人悪」と「社会悪」の諸相に目配りし、その動向の綿密慎重な考察を彼の構想の不可欠な要因として含みつつも、その核心はあくまで、人間の内的世界の深層をなす「生命力」の神秘をいわば縦に垂直的に深く掘り下げてゆく点で、著しく宗教性をおび神学に傾斜しているものとすれば、ヴェーバーのアプローチは、そうした内的世界をも一定の方法的配慮と操作によって外的に客観化して捉えて歴史社会学の中に包摂し、人間の外的世界たる社会的人間関係の諸相を、いわば横断的水平的に関連させて捉える客観的歴史分析をめざした。つまりニーバーの考察が、人間の精神的内奥に突きささり (penetrate) 信仰の世界における「絶対的なもの」にじかに向きあうことを迫る神学的論説 (当為の学) であるとするれば、ヴェーバーのそれは、そうした問題関心に共感しつつ、あくまで経験的世界の枠内にあえて踏みとどまり、客観的歴史分析によって対象認識の相対化をはかることで、この深刻かつ重大な課題に対する各自の信仰的「決断」のために必要な可及的に精確適切な判断材料を提供することを企図した科学的 (人文・社会科学的) 論説 (存在の学) である。その意味で両者は重なりあうとともに立体的に交錯する。

両者はともに、それぞれその内部に、内的外的両契機の烈しい相互に排除しあう対立を含むと同時に、他方では互いに相手を不可欠のものとして吸引しあう緊張をも含む弁証法的ダイナミクスをも具えている。この対立と吸引の動的パラドックスは、ニーバー政治倫理学とヴェーバー歴史社会学の間にもなりたつように思う。否、むしろ積極的意図的に両者をそうした関係において重ねてみることで、両者を批判的に相対化し互いに相手を自己の内に批判的契機として

内面化させることで、両学説そのもののよりいつそう深いかつ生産的な理解に到達できるのではないだろうか。それは「現実」に対する学的認識の地平、射程距離の拡大そしてそれに基づいた実践的課題、へのより広くより深遠かつ的確な方図の提示に寄与できるのではあるまいか。

注

【主な引用文献の略記】

- ClACD——R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness, A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defence*, 1944. [武田清子訳『光の子と闇の子——デモクラシーの批判と擁護』聖学院大学出版会、一九九四年]
- NDoM——R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. II, chap. IX, *The Kingdom of God and the Struggle for Justice*, 1943.
- WaG——M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehenden Soziologie*, 5rev. Aufl., 3Bde. 1976.
- TdH——M. Weber, *Die Typen der Herrschaft*. [世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社、一九七四年]
- RS (TrV)——*Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)* [武藤一雄・蘭田宗人・蘭田坦訳『宗教社会学』創文社、一九七六年]
- RS——M. Weber, *Rechtssoziologie* [世良晃志郎訳『法社会学』創文社、一九七四年]
- PG——M. Weber, *Politische Gemeinschaften*. [浜島朗訳『権力と支配』第二―四章、みすず書房、一九五八年]
- SdH——M. Weber, *Soziologie der Herrschaft*. [世良晃志郎訳『支配の社会学』I、II、創文社、一九六〇―二年]
- NLH (Tds)——M. Weber, *Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)*. [世良晃志郎訳『都市の類型学』創文社、一九

六四年)

- GAZRS — M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3Bde, 1920, Vorbemerkung. [大塚久雄・生松敏三訳「序言」『宗教社会学論選』みすず書房、一九七二年、以下「論選」と表記]
- PE-GK — M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. [大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、一九八八年]
- PS-GK — M. Weber, Die Protestantische Sekte und der Geist des Kapitalismus. [中村貞二訳『プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神』『ヴェーバー宗教・社会論集』(『世界の大思想』第Ⅱ期第Ⅱ)河出書房、一九六八年]
- WEDWR — M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligion, in: GAZRS, Einleitung: Die Zwischenbetrachtung. [大塚・生松訳「序論」『中間考察』『論選』]
- KtÜ — M. Weber, Konfuzianismus und Taoismus. [木全徳雄訳『儒教と道教』創文社、一九七一年]
- GAZWL — M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4 Aufl. 1973.
 - WAB — M. Weber, Wissenschaft als Beruf. [尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫、一九六九年]
 - Osw-spe — M. Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. [富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫、一九九八年]
 - SdWds-öW — M. Weber, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. [松代和郎訳『社会学および経済学の「価値自由」の意味』創文社、一九七六年]
- GAZS-SP — M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, 1924.
- Gps — M. Weber, Gesammelte Politische Schriften, 1958.
- Politik als Beruf. [脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫、一九八〇年]
- ERMWZSP — Ein Rundschreiben Max Webers zur Sozialpolitik. (1912), herausgegeben und eingeleitet von Bernhard Schäfers, Sozial Welt, xviii, 1967. [中村貞二訳『社会政策回状』同『バックス・ヴェーバー研究』未來社、一九七六年]
- WG — Wirtschaftsgeschichte: Abriß der der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von Max Weber, 3 durchgesehene und ergänzte Auflage, besorgt von J. F. Winkelman, 1958. [黒正蔵・青山秀夫訳『一般社会経済史要論』上・下、岩波書店

- (1) R. Niebuhr CLaCD. [邦訳] R. W. Lovin, Introduction, in: Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. I, 1996.
- (2) M. Weber GAZRS, 田中豊治「ヴェーバー学問 (Wissenschaft) の『隠し味』」古屋安雄・倉松功・近藤勝彦・阿久戸光晴編『歴史と神学——大木英夫教授喜寿記念献呈論文集』下巻、聖学院大学出版会、二〇〇六年。〔以下、田中「隠し味」と略記〕
- (3) R. Niebuhr NDoM.
- (4) CLaCD, xiii. [邦訳七頁]
- (5) NDoM, p.268.
- (6) Ibid., p.268.
- (7) *Σελ. 268* Ibid., pp.258ff, p.264, 270 (2).
- (8) Ibid., p.252.
- (9) Ibid., cf. p.268, 278.
- (10) Ibid., p.284, 287.
- (11) Ibid., pp.277f.
- (12) Ibid., pp.279–82.
- (13) Ibid., p.267, pp.282f.
- (14) Ibid., pp.263f, p.279.
- (15) CLaCD, xii. [邦訳六頁]
- (16) Ibid., pp.1–5. [邦訳一―五頁]
- (17) Ibid., pp.50f. [邦訳五六―七頁]
- (18) Ibid., p.12, 15. [邦訳二二―二四頁]

- (19) Ibid., pp.11-5.〔邦訳二二―四頁〕
- (20) Ibid., chap.1, esp II-IV.〔邦訳第一章とくに二―四〕
- (21) Ibid., pp.15-9.〔邦訳二五―八頁〕
- (22) Ibid., p.40.〔邦訳四六―七頁〕
- (23) Ibid., pp.47-9.〔邦訳五三―五頁〕
- (24) Ibid., p.49, pp.50-53.〔邦訳五五頁、五六―九頁〕
- (25) Ibid., pp.59-64.〔邦訳六五―七〇頁〕
- (26) Ibid., pp.70f.〔邦訳七五―六頁〕
- (27) Ibid., p.74.〔邦訳七九頁〕
- (28) Ibid., Chap.4, esp. I.〔邦訳第四章とくにI〕
- (29) Ibid., p.124.〔邦訳一二五頁〕
- (30) Ibid., p.126.〔邦訳一二七頁〕
- (31) Ibid., p.120, pp.135f.〔邦訳一二一、一三六―七頁〕
- (32) Ibid., p.120.〔邦訳一二二頁〕
- (33) Ibid., pp.135-6.〔邦訳一二七頁〕
- (34) Ibid., pp.128-9, p.137.〔邦訳一三〇、一三八頁〕
- (35) Ibid., pp.89-90, p.88, 117.〔邦訳九三、一〇〇、一一七―八頁〕
- (36) Ibid., pp.105-6.〔邦訳一〇七頁〕
- (37) Ibid., pp.184-5.〔邦訳一八三―四頁〕

因みにニーバーは、「宗教的寛容」の歴史的「創始地」であるイングランドの史実に基づいて、「宗教的寛容原則」の確立が「国民的統一」の基盤である「経済的政治的な統一や忠誠といった他の諸力」の「副産物」であること、換言すれば、宗教的観念に「実存の意味づけ」の「究極の根源」をもつ政治的経済的諸契機が、他方では「部分的」ながら逆に、前者の成立の重要要因でもあるという両者の相互媒介的規定関係に留意している。この点は、ニーバーが哲学的に、即自的宗教一元論を排して、社会における文化的諸契機の相対的自律性を認め、それらの相互

作用による多元論的歴史理解を示すものとして、興味深々。R. Niebuhr, *A Note on Pluralism*, in: J. Cogley (ed), *Religion in America: Original Essay on Religion in a Free Society*, 1958, p.46; cf R. Niebuhr *CLACD*, p.71, 125. [邦訳七六 一二六頁]

(38) *Ibid.*, xiii, pp.135-6. [邦訳七 一三六-七頁]

(39) M. Weber *TdH*; *SdH*; usw.

(40) *TdH*, S.122. [邦訳三-五頁]; *SdH*, SS.541f. [邦訳三頁以下]

(41) 田中豊治『ヴェーバー都市論の射程』岩波書店、一九八六年〔以下、田中『射程』と略記〕、一四-一五頁。

(42) *TdH*, S.156. [邦訳一三八頁]; 田中『隠し味』、四九四頁。

(43) R. Bendix, Max Weber: *An Intellectual Portrait*, 1962, p.298. [折原浩訳『マックス・ヴェーバー——その学問の包括的肖像』上・下、三一書房、一九八七年、三四-、五四-頁]; ders. Max Weber, *Das Werk, Darstellung Analyse Ergebnis* 1964, S.226, 407. 因みに本文中の「要請するだけ」「要求する」の原語は、英語版では、*only request* < require >, ドイツ語版では *nur bitten* < fordern > となり、その相違はいささか明白である。

(44) *TdH*, S.156. [邦訳一四〇頁]

(45) T. Parsons (ed. with an Introduction), Max Weber: *The Theory of Social and Economic Organization*, 2nd pr., 1965, pp.387-8.

(46) *SdH*, S.665. [邦訳四四一頁]

(47) *TdH*, S.157. [邦訳一四一頁]

(48) Aa.O., SS.156-7. [邦訳一三九-四一頁]; vgl. *TdS*; *WG*; 田中『射程』

(49) M. Weber *GAzRS*, Bd. I *Vorbemerkung*, bes. S.10. [邦訳とくに一九-二〇頁]

(50) *Ebd.*, S.12. [同、一三頁]

(51) *GAzRS*, Bd. I, *Einleitung*, SS.252f. [邦訳五八頁以下]

(52) 田中『射程』とくにIV、同『隠し味』を参照せよ。

(53) 以下に示すのはWGすなわちヴェーバー最晩年の大学講義「普遍的社會經濟史要綱」> *Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* < (通称『經濟史』> *Wirtschaftsgeschichte* > 「第四章 近代資本主義の成立第七節 市民」> 4 Kap. *Die Entstehung des modernen Kapitalismus §7 Das Bürgertum* < の冒頭の「市民」にかんするユニークだが簡潔な、にも拘らず

きわめて内容豊富な概念的論述を、未完の遺稿NLH (Tds)をはじめとするWuG所収の諸論攷と照合し、かつまたGAZRS, 3Bdeの浩瀚な諸論攷とくにPE-GKと重ね合わせて読むことから浮かび上がる歴史的範疇としての「市民」像を要約的に論述したものである。なお、詳細については田中『射程』を参照せよ。

- (54) とりあえず田中豊治「ヴェーバー理論における市民社会と国家」聖学院大学総合研究所紀要、第一五号、一九九九年。
- (55) M. Weber Kut, S.426. [邦訳二二五頁]; RS (TrV), S.313. [邦訳一七二頁]; SdH, SS.619f. [邦訳一二七一頁]; NLH (Tds), s.765. [邦訳一七〇頁]; [田中『射程』一六一―三頁]
- (56) M. Weber PS-GK, S.231. [邦訳一〇六頁]; vgl. WEdWR, Die Zwischen Betrachtung, s.550. [邦訳一二三頁]; SdH, SS.693―4. [邦訳二、五〇九―一〇頁]
- (57) M. Weber PE-GK, S.29. [邦訳二二頁]; モンテスキュー『法の精神』『世界の大思想』16 (河出書房、一九六九年)、二八〇頁。
- (58) SdH, SS.721―6. [邦訳二、六四四―五六頁]
- (59) Aa.O., S.722. [同二、六四六頁]
- (60) Aa.O., S.722, 724. [同二、六四六―七、六五二頁]; TdH, SS.169―70 [邦訳一八六―八頁]; SdH, S.540. [邦訳二二―二二頁]
- (61) SdH, S.560, 561, 563, 590, 671. [邦訳一、八五一―六、八九、一九二頁、二、四六三頁]; RS, SS.435f., 509f. [邦訳二二二頁以下、五二五頁以下]; 田中『射程』一―四―二〇頁。
- (62) WG, S.298. [邦訳下、一二三―一二頁]; NLH (Tds), SS.792f. [邦訳二七四―六頁]; PE-GK, II, 2. [邦訳第二章二]; 田中『射程』一二七―八頁。
- (63) SdH, SS.619f, S.617, 620, 623, 652. [邦訳一、二六五、二六七―八、二七一、二七二、二七三、二八四―五頁、二、二九三頁]; WG, S.98, 108. [邦訳上、一二三―一三八頁]; Gps (PaB), insb. S.522, 533. [邦訳とくに三七、五一頁]; TdH, S.174. [邦訳一九八―九頁]; GAZRS, I Bd., Kut, S.438. [邦訳二五二―三頁]; 田中『射程』一二七八、一三二―二、一三五頁。
- (64) PE-GK, SS.162―3. [邦訳二二〇頁]; 田中『射程』二〇―一二頁、田中豊治「ヴェーバーのツンフト論——比較ツンフト史研究への一視角」千葉大学教養部研究報告、A―一三、一九八〇。その他(63)提示の諸論攷を参照せよ。
- (65) SdH, S.618. [邦訳一、二六八頁]; TdH, SS.170―1. [邦訳一八九―九一頁]; 田中『射程』九七―九頁。因みにヴェーバー

は「イングランドにおいて初めて地、域、際、的、国民的、市民身分が見出されることになった」（傍点原文イタリック）としている。

NLH (TdS), s.764. [邦訳 一七〇頁]

(66) GAZRS, Bd. I, WEDWR, S.274. [邦訳 九四頁]

(67) SdH, SS.722-4. [邦訳 II' 六四六—五〇頁]; RS (TbD) S, S.277-8. [邦訳 I', 八八—九頁]; PSGK, S.226. [邦訳 一〇三—四頁]

(68) NLH (TbS) で析出されたあまたの都市類型群は西洋市民層発生史論的視角から捉えるなら、一箇の世界史的「布置連関」^{、Konstellation}、をなすものとして整序することが可能あり、これに GAZRS, 3Bde. (WEDWR) の諸世界宗教倫理の分析を重ね合わせて批判的に読むならば、この点は明白であると考ええる。田中『射程』とくに I—III。

(69) (68) に同じ。

(70) SdH, SS.567-9. [邦訳 I', 一〇六—一一頁]; TdH, S.157. [邦訳 一四一頁]; Gps (PaB), S.544 [邦訳 七四—五頁]; 田中「隠し味」四九四—六頁。

(71) Gps (Zwischen zwei Gesetzen) [山田高生訳「二つの律法のはざま」マックス・ヴェーバー『政治論集』I、みずす書房、一九八二年] はこうした視角から味読されるべきであろう。

(72) とりあえず田中「隠し味」五〇二—三頁。

(73) PE-GK, SS.202-4. [邦訳 二六七—九頁]

(74) WEDWR, Einleitung, SS.253-4. [邦訳 五九—六一頁]

(75) SdH, S.701. [邦訳 II' 五七〇頁]

(76) PE-GK, S.204. [邦訳 二六八—九頁]

(77) GAZWL (WaB), S.613. [邦訳 七一—二頁]

(78) Gps (PaB), S.559-60. [邦訳 一〇三—六頁]

(79) Gps 所収の諸論攷とくに Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland; Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus [林道義訳「ロシアにおけるブルジョア民主主義の状態について」、「ロシアの似而非立憲制への移行」、『ロシア革命論』福村出版 一九七二年]; Wahlrecht und Demokratie in Deutschland; Parlament und Regierung im neugeordneten

Deutschland; Deutschlands künftige Staatsform; Das neue Deutschland: usw. 「ドイツにおける選挙法と民主主義」、「新秩序ドイツ議会と政府」「ドイツ将来の国家形態」「新しいドイツ」その他); Webers zur Sozialpolitik, herausgegeben und eingeleitet von B. Schäfers, in Sozial Welt, xviii, 1967. [前掲中村訳、「社会政策回状」]

- (8) GAZWL (Osw-spE), SS.154-5 [邦訳 四二一-三頁]; (SdWds-öW), SS.507-8 [邦訳 三八一四一頁]; (Wab), SS.604-5. [邦訳 五五-七頁]; 田中「隠味」。

- (18) GAZSP (Debattereden auf des Tagung der Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft.), S.420. 因みに一九〇九年のこの発言は「一九一三年論攷 (SdWds-öW) [『価値自由』の意味]」— (80) に上掲) における一節、「『日常』にひそむ浅薄化」に抗して、「認識の木の実」が諸価値の間の葛藤を認識させ、「神と悪魔の間の選択」をとおして「自己の運命」を選ぶという重い課題を不可避的に背負わせる、という論旨の背面をなすものである。ヴェーバーの Problematik は、この両者を分離せず、また安易に合一させず、あくまで不可分的かつ緊張的相関において、力をつくして捉える (捉えきる!) ところにあつたといえよう。

本論文は J S P S 科研費、基盤研究 (B) 「ラインホルド・ニーバーの宗教・社会・政治思想の研究」(研究代表者…高橋義文、課題番号…二二三二〇二五) の助成を受けた研究による成果の一部である。

〈付記〉

文献閱讀にかんして聖学院大学大学院アメリカ・ヨーロッパ研究科長、高橋義文教授、同人文学部副チャブレン・日本文化学科、柳田洋夫准教授のご配慮をいただいた。また本稿の掲載にあたっては、山本俊明氏をはじめ聖学院大学総合研究所スタッフの方々に大変お世話になった。ふかくお礼を申し上げる。