

いま「社会学の社会学」を —「脱意味化」と「再意味化」—

Jetzt, eine Soziologie von Soziologie
—“von Entsinnlichung zu Widersinnlichung”—

橋 本 和 幸*

要旨

複雑で、コンティンゲンツな現代社会を、オーソドックスな社会学理論で解明・分析するための基準を提供するのが、本稿の目的である。その際、前近代、近代そして現代と継続する社会の変動を考察することになるが、①全体としての社会変動を進化論的にでなく重層的な把握のもとに分析する必要があること、②ダーレンドルフやミュンヒなどの、ドイツ社会学のコンフリクト理論や主意主義的行為論の展開の萌芽が、19世紀から20世紀の転回期の社会学黄金期にすでに用意されていたことに、より一層注目することが肝要であろう。今日「社会学をする (Doing Sociology)」この意味と意義について考えてみたい。

キーワード：社会学の社会学(Soziologie von Soziologie)／脱意味化(Entsinnlichung)／再意味化(Widersinnlichung)

1. はじめに

私の勤務する北陸学院大学では、例年秋に市民開放の公開講座を実施しており、昨年(2013)度は上野千鶴子氏をお招きし、「女はどこまで変わったか？ 現代社会をジェンダーで見る」の演題でご講演を頂いた。参加者の多さと多様性の中、充実したお話で、年代を問わず感銘を受けた方々が多く、最後の質問トークもそれぞれ内容のあるものであった。日本全体および多くの地域で、今日、ジェンダー意識や女性の社会的位置(地位)の不十分さや不適切さが残存・再生していること、そうした状況が社会構造全体に広がっていることを指摘しつつ、その責を一面で「私たちの世代」の至らなさとして受け止めていると謝罪的な弁明があった。ほとんど同世代人である私自身(少し年長)も日頃自虐的であれそのように感じているところなので、彼女の時代把握を全うなものを受け止めた。1945年前後に誕生した世代、そして戦後の新システムの教育制度のもとで学んだ世代の

(恐らく)多くの者には、近代社会の未完ないし完成のテーマは、21世紀の現代社会において愁眉の関心事だと思っている。特に、戦後ヨーロッパ社会学の影響のもとに育った若き学徒には。

Wovon~, Wozu~ (どこからどこへ、何から何へ)のテーマは社会学の究極の課題である、と学んだのは、私の大学・大学院生時代のことである。当時、社会システム論と社会変動論に関わる課題として、このテーマは、私の所属する学会の最大の話題だったことを記憶している。戦後日本の社会変動を語る時、第二次世界大戦終結後の欠乏の時代を経て、1960年代の豊富の時代へ、そして73年の石油危機以降の低成長期と三期に区分するのが一般的であった(それぞれの内実については、ここでは問わない)。欧米における19世紀から20世紀の転回期の資本主義の凄まじい成長とその歪みを「これでもか」と問題視したウェーバー(Weber, M., 1864-1920)、デュルケーム(Durkheim, É., 1858-1917)、ティンニエス(Tönnies, F., 1855-1936)、ジンメル(Simmel, G., 1858-1918)らの学的整理からは遅れること久しく、1960年代中・後期になって、

* HASHIMOTO, Kazuyuki
北陸学院大学 人間総合学部 社会学科 社会学概論

彼らの生誕100年、没後50年に際して、彼らのルネッサンスの叫びが、近代から現代への移行期の矛盾態を特徴づけるものとして、社会学の学術誌や専門誌等を賑わすこととなった。日本の社会・文化システムの近代化の速度は異常に早く、例えばリースマン(Riesman,D.)の*The Lonely Crowd*の初版出版は1950年、ミルズの*White Collar*のそれは1951年だったのに対して、山崎正和の『柔らかな個人主義の誕生』(1984)に見られる社会現象(精緻な理論展開ではないが)としての多様化と差異化への関心は、欧米と日本で非常に接近することになる。その間、マートン(Merton,R.M.)の*Social Theory and Social Structure*(1949,rev.ed.,1957)、ダーレンドルフ(Dahrendorf,R.)の*Homo Sociologicus*(1959)、ベル(Bell,D.)の*The Coming of Post-Industrial Society*(1973)、ハーバマス(Habermas,J.)の*Strukturwandel der Öffentlichkeit*(1962)、*Theorie des kommunikativen Handelns*(1981)など、近代社会の形骸化した影を照射する試みはなされたが、「どこへ?」のトータルでパラダイム的な論理を提供するものではなかった。

このような視点から、先のルネッサンスを考えてみる時、20世紀転回期の社会学の巨人たちの主張の帰一するところは、モダニストたちの「大きな物語」の限界を乗り越えていこうとする指向性が、すでに彼らの理論展開の中に芽生えていたことの指摘であろう。今日の多様な社会現象を多様に描写するのではなく、当時の多様な関係や差別的関係を、理論的枠組みの中で(社会構造の変動と関連付けて)整理しつつ理解しようとする彼らの努力は、社会的ペシニスム(Bickel,C.,Sozialpessimismus)と呼ばれることがある。私は以前(1992)「ルネッサンス?」(『ソシオロジ』第32巻2号,1992)で、主要にはテンニエスの「悲劇的運命」について、非合理で虚構な学説としての疑似ゲマインシャフトが、モデルネからの現実逃避主義でしかないこと、そして民族ゲマインシャフトという「ヨーロッパの歴史の一回きりの実験」(ビッケル[Bickel,C.]の高揚の前で「ひどく孤独の道」(テンニエスのフィアカントへの手紙、1929年12月16日付)を歩むしかないとの諦観、これらを指摘しつつ、「歴史の総体性の意味を問う」試みもまた、彼らのルネッ

サンスが声高に叫ばれるこの時期にこそ重要である、と述べた。本小論のサブ・タイトルを、「脱意味化から再意味化へ」としたのも、私は、モデルネのテーマに「いま少し」関わっていたいと思うからである。

2. いま「社会学の社会学」を

いま述べたルネッサンスのテーマが、「消費があまりにも大きい。蓄財し、資本化する可能性が欠けており、憔悴がきびすを接しておこる。・・・そのような運動の反対者たちすら無意味に蕩尽せざるをえなくなっている。彼らもまたただちに憔悴し、使いはたされ、荒廃する」時代に特徴的だとするのは、ニーチェである(Nietzsche,F.W.,『権力への意志』)。その意味では、モデルネとともに「耐える意志」を貫いた社会学の巨人たちのルネッサンスが、消費・情報社会の到来の時期だったのも不思議ではない。

社会学は社会構造(の変動)と個人行動(の変容)の相互影響を課題にするが、だとすれば、この時代は、日本において大衆消費社会に巣くう問題性(意味)が明白となり、大衆化社会に微睡む個々人に、その問題性に対して「君はいかなる態度・行動をとるのか」と質すことを通じて、社会学それ自体の限界もまた明らかになってきた時期と理解してよい。

この点は、学問それ自体の大きな負債と言えるし、学問の本来性にとっての危機と言っても過言でない。それほどに現代社会は、近代のもつ時代性と真っ向から対立し、時代の意味を根底から問いただすことを通じて、学問の意味を不明瞭かつ不可解なものにしてしまう。1970年代の移ろいやすい「社会学の社会学」の課題に、真摯に対応すべき時代がようやく21世紀の「いま」到来した、と言えよう。では、近代社会学を中心的に担った巨人たちの遺産に、身を持って対応したオーソドックスな社会学徒たちの新たな遺産は、何だったのだろうか。この学的整理を行うことで、近代に続く現代の「新たな混迷」に接近することが、可能となる。

とは言え、この「新たな混迷」もまた、巨人たちがすでに通過してきたあの知的に「耐える意志」の復活でしかない。ウェーバーは、この脱魔

術化（魔術からの世界解放）の時代が、実は「究極かつもっとも崇高なさまざまな価値」が公の舞台から退き、神秘主義的生活の中に隠蔽されて、「真正の予言」ならぬ「教壇上の予言」に従う「狂信的な犠牲」となった知性の跋扈する時代、と言う。そこでは、「真の共同体」は創造されない。脱魔術化は主知的合理化にすぎないこと、文明の「進歩」は根本的で一時的なもの、部分的なものでしかないこと、このようにウェーバーは、的確に「無意味な進歩性」を語っている。私が、『『有機的』と『有機体的』』論文（2013）で指摘した問題性も、ここにある。彼は、トルストイの到達した問と解（「死とは意味ある現象であるかいなか」）を引用し、「生きるに飽く」共同性（有機体的—筆者）と「生きるを厭う」文明性（有機的—同）との違いを明確にして、「学問の職分＝価値」の視点から「進歩」の空しさを説く。

その時、ウェーバーは、敗戦（第一次世界大戦）による失意のなかの若者たちが救世主・預言者待望にはやることなく、たとえ長い夜は続こうとも朝は必ずくるだろうから、何よりも自分の仕事に就き、「日々の要求」に従え、と命令調に諭す。

私たちは、「労働」が長期にわたって人類愛を確認する作業であることを、ウェーバーやトルストイ（Tolstoy,L.N.）を通じてすでに知っているし、これからも自己愛を前提とする人類愛と結びつくであろうことも理解している。近代社会の後半部分の一世紀少しだけが、「生きるを厭う」文明社会でしかなかった。ここで参考にしているのは、ウェーバーの『職業としての学問』であることは周知の通りである。学問の職分との関連で、いま少し触れておきたい。

おめでたい楽天主義から学問、つまりこのばあいでは学問による処世法を、なにか幸福への道のように考えて賛美する人々——こういう人々は、かの「幸福をみつけた最後の人々」に対するニーチェの否定的批判にならって、まったくこれを度外視して差支えなからう。こうしたことを考えているひとがいまどきいるであろうか。（中略）これ（学問の職分—筆者）はいったいなにを意味するのであろうか。これにたいするもっとも簡潔な答えは、例のトルストイによって与えられている。かれはいう、「それは無意味な存在で

ある、なぜならそれはわれわれにとってもっとも大切な問題、すなわちわれわれはなにをなすべきか、いかにわれわれは生きるべきか、にたいしてなにごとをも答えないからである」と。

ウェーバーにとって、学問がこうした問に答えないものであることは周知のところであるが、この問を一步前に進めて、「どのような意味」で問に答えないのか、もし「正しい問い方をするもの」にあつては「別のことで貢献」しうるのではないか、を問うことの重要性を強調する。

一般に学問的研究は、さらにこういうことをも前提にする。それから出てくる結果がなにか「知るに値する」という意味で重要な事柄である、という前提がそれである。そして、明らかにこの前提のうちにこそわれわれの全問題はひそんでいるのである。なぜなら、ある研究の成果が重要であるかどうかは、学問上の手段によっては論証しえないからである。それはただ、人々が各自その生活上の究極の立場からその研究の成果がもつ究極の意味を拒否するか、あるいは承認するかによって、*解釈*されうるだけである。（斜字は、訳書では傍点）

ここでのウェーバーの学問論を整理するのに最高かつ最適研究者は、ダーレンドルフにおいて他にいない。彼が論文「価値と社会科学」で、ドイツの社会科学者たちを二分した1914年1月5日の「社会政策学会拡大委員会」の秘密主義的とも言える雰囲気再現することで問うた「科学と倫理」問題、即ちあの価値論争を今日的整理することに、その後の社会学徒がいかに無頓着であったか。この地点にいま再び立ち戻り、そこから「現代」の意味を自分自身に問いかけてみる寛容と勇気が私たちに求められている。価値論争が、「価値からの自由」に力点が置かれ、「価値への自由」の主張がないがしろにされた当時の時代背景を、「いま」検討してみる必要があるのではないかと、私は思っている。それは、先のテンニエスが「ひどく孤独の道」を歩まざるをえなかったこと、当時の「経験的個別科学としての社会学が、パシミズムの問題と密接に結びつかざるをえなかった」（Bickel,C.）こと、これらを総体性の視点から再

検討するのが、ダーレンドルフなのである。コントの有機体学説に基づく経験的総合科学としての社会学から離れて、単なる事実判断に基づく個別的经验を指向することで、これほどの重荷を社会学に負わせることとなった(下線は筆者)。

ダーレンドルフは、次のように語り始める。1904年、『社会科学と社会政策雑誌』(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)の編集者の任務をヤッフエ(Jaffe,E.)やゾンバルト(Sombart,W.)らと引き受けたウェーバーは、その創刊号で、「かくて、この雑誌の紙面には・・・社会科学と並んで、社会政策・・・もまた掲載されることはやむをえないだろう。けれどもわれわれは、この種の議論を『科学』だと主張しようとは思わないし、またそれを科学と混同し、とり違えをしないように極力注意するつもりである」と宣言する(下線は、原文では傍点一筆者)。この宣言は、1905年の社会政策学会(マンハイム会議)でシュモラー(Schmoller,G.)とウェーバーとの間で激しい応酬を呼ぶことになり、「急進左翼」(radical left wing)のレッテルを貼られたウェーバー側は、1909年にドイツ社会学会を設立した。翌年制定の社会学会の目的は、「純粋に科学的調査と観察を企図し、純粋に科学的な研究を広め援助することによって、社会学的知識を進歩させることである。・・・それは、いかなる種類の実践的(倫理的、宗教的、政治的、美学的等々の)目標への関心をもすべて拒否する」ところにある。ダーレンドルフの言う「純粋科学派」と「社会政策派」の歴史上劇的な一幕が、1914年1月5日社会政策学会拡大委員会においてクライマックスに達することになる。シュモラー派に対して、ウェーバーは、「もう一度立ち上って力のこもった声明を叩きつけた。対立者たちに対し、齒に衣着せず、あなたたちは私の話していることを理解していない」と告げ、「怒りにもえて」会議の席をたつたのである。

テンニエスが「ひどく孤独の道を歩いてきた」とフィアカント(Vierkandt,A.F)に述懐した事情も、ウェーバーのそれとよく似ている。真正ゲマインシャフトに忠実であるごとく、ゲマインシャフト概念を当時の社会状況に都合よく曲解して誤用する疑似ゲマインシャフトの運動に、純粋科学

派が撤退せざるをえない事態、そして疑似派の勝利が短命でしかないこと、ここにウェーバーやテンニエスへのペシミズム理解を超えて、1世紀を経たいま、社会学の行く末を真剣に再検討してみる時期にきていると思う。

ウェーバーは、社会学において価値判断の正当な立場がどこにあるのか、科学的な研究の目標と成果を危険にさらすことなく、価値判断がいかに影響力を発揮できるのか、を真剣に問い続けた。ダーレンドルフによれば、それは、「社会学徒は、自己の研究の中でどの地点で価値判断に遭遇するのか、またこの遭遇において、彼はいかに振舞うべきなのかを問う」ことなのである。ウェーバーは、合理化と主知化の時代の問題性を、『職業としての学問』の中で次のごとく語る。

こんにち、究極かつもっとも崇高なさまざまな価値は、ことごとく公の舞台から引きしりぞき、あるいは神秘的な生活の隠された世界の中に、あるいは人々の直接の交わりにおける人間愛のなかに、その姿を没し去っている。これは、われわれの時代、この合理化と主知化、なかなづくかの魔法からの世界解放を特徴とする時代の宿命である。現代の最高の芸術が非公共的であって記念碑的な存在ではないこと、また、かつて嵐のような情熱をもって幾多の大教団を湧きたたせ、またたがいに融合させた預言者の精神に相当するものは、こんにちではもっとも小規模な団体内での人間関係のなかにのみ、しかも最微音をもって脈打っているにすぎないこと、これらはいずれもゆえなきではない。

そして、この時代に、記念碑的な芸術品を無理に作ろうとしても、その結果は過去二十年間のそれらと同様に惨めな出来損ないに終わり、同様に、新たな宗教の再興を「真正の」予言なしに画策しても事態は同じで、さらにより悪い結果を生じるだけだと言いきる。そこには、「狂信的諸宗教」はあっても、「真の共同体」はない、と。

ダーレンドルフ流に解すれば、価値論争ならびに価値判断に関するウェーバーの立場は、俗に言われる価値排除ではなく、科学(学問)に執着すればするほど「価値への自由」のテーマに関わらざるをえない、という地点にある。ザールランド大学教授資格論文である「価値と社会科

学」(“Values and Social Science”,1957)において、ダーレンドルフが一貫して問いかけるものは、この点である。その十年後、彼は、新設のコンスタンツ大学(ドイツ、1966年設立)での教授就任講演「社会学と社会学徒」(Die Soziologie und Soziologen,1967)で、社会学固有の緊急性を帯びた壮大なテーマとしてこのテーマを掘り下げる。ウェーバーが『職業としての学問』で問うた「教壇上の予言」と「真正の予言」の関係は、ダーレンドルフでは、「質問・解答、科学、理論」と「問題・解決、生活、実践」の関係となる。ウェーバーでは「知性の犠牲」を結果するかも知れない宿命的解決かも知れないが、ダーレンドルフにあっては、およそ「知性の犠牲」などではなく、科学それ自体の折衷性(Kompromissmus)に依拠する解決なのである。かくて、彼は、次の如く展開する。

[一方で]理論と実践に関する質問が存在する。その領域が自分の能力範囲にあるという点で、社会学徒は、かかる質問への解答を手伝うのにとりわけ適していると思われる。しかし[他方で]理論と実践に関する問題もやはり存在する。科学は一定の結果を帰結し、科学者はこの結果に対してある立場を明確にする必要がある。たとえば、このディレンマは、ラジオを通じて広島原子爆弾投下のニュースを聞いた抑留ドイツ人核物理学者の姿にうまく象徴される。もし社会学に理論と実践の遭遇がその主題として存在するなら、この遭遇によって提起される問題を社会学徒がいかにして解決するかを知ることは、重要である。

そして、社会学徒は社会学研究だけに専念する人間であってはならない、と戒める。ウェーバーの時代以上に、技術的合理性に基づく科学技術文明に操作される現代社会では、「質問に解答するという見かけ上の回り道が、実際には自分達の問題を解決する際の助けとなる」ことに、多くの者は気づいている。この「気づき」を前提にしつつ、そこからの展開を企図する三様の立場がドイツ社会学界に存することを、彼は詳細に説明する。アルバート(Albert,H.)、シェルスキー(Schelsky,H.)そしてハーバーマス(Habermas,J.)の三者の主張がそれであるが、この点について説明するのは煩瑣であり、また本稿の意図するところとは異なるの

で、関心のある方は、原書論文ないし翻訳書を参考にして欲しい。ただ、ハーバーマスに対しては彼の独断性(Dogmatismus)に対して厳しい批判を試みながらも、理性と決断の収斂を擁護する彼の「決断的理性」に対しては、ダーレンドルフ好みの「理性的決断」なる言い回しを忘却しない限りで、好意的に受け止めている。

さて、社会学の科学性について、話を進めよう。ダーレンドルフは、この科学性の根拠を、社会学が経験科学であることに求める。理論(科学)は基本的に「禁止」(批判的合理主義者ポパーを想起して欲しい)であり、経験的検証を通じて批判・修正がなされるという科学研究の潜在的規則に従っている。この規則については、第一にとりあえず容認されている説を論破する点に進歩を求める規則、という批判的意味、第二に社会学の多くの理論は、大小の実践的問題に刺激されていることからの批判性、第三に社会学的知識そのものに備わっている批判的効果、第四に社会学が経験的経験科学である限り、常に公開性と論争の義務が課されるという科学的慣習、かくて最後に経験的社会学は、あらゆる主張や見解に対して開放され、独断主義に対する嫌悪と拒否を特徴とする。このように整理しながら、素朴「決断的理性」を批判する。

広大な処女地をもった社会学の領地が可能性としていかに肥沃であり、また社会学の光明(ないし少なくともその希望の光明)がこうした処女地のはるか彼方まで輝きわたろうとも、その栄光は、実践にまで広がるものではない。社会学は理論であり、いかに「決断的理性」の帰結がどのようであろうとも、社会学は、今日の時代の社会的・政治的問題を積極的に取り扱うことをしない。

このように述べて、言葉の上だけの急進主義(理論それ自体が実践になるといった、理論に関する馬鹿げた話)は科学的意味での実践と何の関係もなく、「挫折した野望ゆえに政治的に怠惰にさせられた人々の希望的観測」に過ぎない、とハーバーマスの主張を批判する。

とは言え、ダーレンドルフに言わせれば、「理論の世界」と行為という「実践的世界」との間には、社会学徒なる人間が存在することになる。社

社会学徒は、今日の科学技術文明社会において様々なリスクが生じてきていることを、当然すぎるほどに知っている。しかし、理論と言う回り道を閉鎖して実践的問題を解決しようとしても、解決ならざる解決、惨めな解決に終わってしまうことを、彼は十分に理解している。この例を、ダーレンドルフは、特にラテン・アメリカ諸国の「反乱予防」を名目に、アーサー王の王国であるキャメロット国の名を冠したキャメロット計画 (Project Camelot) がアメリカ陸軍の特殊作戦研究所 (SORO) の巨大な補助金 (400万~600万ドル) によって遂行されようとした時 (1964年) の、先進諸国での著名な社会学徒たちの態度について、科学者としての興味ある見解を述べている。「アメリカ陸軍は、現に起こっている反乱の問題を処理することで友好諸国の政府を援助する責任を負うとともに、発展途上国の国家建設という積極的かつ建設的な側面での重要な使命をおびている。国際関係の問題を処理するには、軍事的解決よりも政治的解決が必要である」との計画指導者からの呼びかけに対して、社会学徒の内では、「キャメロット計画を、自由に使える比較的制限のない基金で基礎研究を行いうる絶好のチャンス」として、賛同する者がほとんどであった。もちろん、イデオロギー的側面 (「何十年にもわたる北米人によるあらゆる研究は、スパイ行為であった」) からの批判者もいたが、ダーレンドルフにとっては、賛同者、批判者ともに、経験科学としての社会学の方法論上の基礎的ルールを犯している点で、「犯罪的社会学徒」 (committed sociologist) になる。

この計画は、事実を知らされなかった上・下院の議会でも大きな反響を招き、当時のジョンソン大統領によるラスク国務長官への指示によって、国防省は急遽断念せざるをえなくなった。ダーレンドルフには、この断念は、「研究計画としてのキャメロットの終わりであっても、キャメロット問題の終わりではない」ということになる。事実、「反乱鎮圧」 (counterinsurgency) であれ「反乱予防」 (insurgency prophylaxis) であれ、キャメロット計画は、それ以降今日に至るまで「問題」として国内外の諸国で存続し続けることになる。

社会学徒が、理論と実践の架橋の途中で誰に、そして何に遭遇するかということは、何らかのはず

れで無分別な「質問」ではない。キャメロット計画に関して言えば、この計画に賛同するのは、個々人が自分や仲間たちの生活の一層の発展を希求するのが常である現代社会においては明らかに無分別であり、まして軍隊、特に外国の軍隊の保護のもとで、開放的な社会の目標が、研究され実現されるとは到底考えられない。可能だと考えた社会学徒は、価値論争でのウェーバーの立場に無頓着だと言えよう。他方、この計画に反対した (当時の) 社会学徒もまた、この計画を科学的目的から不適切だと主張するだけで、理論と実践に関する社会的関係に無頓着だった。賛同者と批判者ともに、「すぐれた社会学を研究しうる人」であるかも知れないが、だからといって彼らが「優秀な社会学徒」 (good sociologists) であるというわけではない。ダーレンドルフは、彼らを bad sociologists と名付ける。

「質問」との関連で、ダーレンドルフのこの計画に対する立場は、以上の通りである。次に、彼は、「問題」との関連でその遭遇を語る。それは、解答でなく解決を目指すものであり、抑制された実践の領域に関わってくる。ここでは、まず現代社会における彼の目標——現代的で、開かれた、文明化された社会——が明らかにされる。

私は、時々現代的な、開かれた、同時に文明化もしている社会のことに思いをめぐらす。現代的——このことは、その成員が単に市民という名をもつだけでなく、効果的に自己の市民権を行使しうるということを意味する。いかなる特権や生来の従属の檻であろうとも、社交界での生活の機会への彼らの出入りを妨げることはできない。開かれた——このことは、利用可能な生活の機会そのものが常に増大してきており、しかもその機会の種類や度合いが非常に多様になってきているので、それを求める競争によって誰もが何かを獲得しうるということを意味する。開かれた社会では、もしそれが個人にのみ特有のものであるなら、いかなる計画も人間の機会とは結びつかない。文明化された——このことは、人間の高潔さおよび人間の生活への尊厳が諸制度の原則であると同時に、制度に属する人間の原則でもあり、その結果、一人の苦痛はすべての者の苦痛でもあるということの意味する。だれであろうと、権威への反逆を口に出したからといって、自己の生活

を犠牲にしなければならない必要はないし、あるいは平和の攪乱者だとして死刑を宣告されることもない。

このように目標とする社会の特性を挙げながら、ダーレンドルフは、現実にはこのような社会が存在しないからといって、ユートピア（どこにもない）ではない、と確信する。彼は、経験的社会学の科学的「質問」として、かかる社会の到来への道筋を読者に尋ねる。これは、社会学の理論の領域である。理論的作業を終えると、次は理論的なものを現実化させるプロセスに参加する、実践の領域が社会学徒を待っている。彼は、この実践の領域を「現実変革の過程」と呼んでいる。彼の主張の最後は、大学教育の実践的問題としての提案になっているが、この論文が講演原稿でもあることから、若干簡略化されていると思われる。但し、ウェーバーの『職業としての学問』を髣髴させる格調の高さは、維持されている。

3. 脱意味化

3-1 社会学的意味

再度『職業としての学問』に戻れば、この書物の最終部で、ウェーバーは、「時代の宿命」への社会学的対応として、「教壇上の予言」に服することなく、「真正の予言」に従うことを説く。魔法からの世界解放（脱魔術化）を特徴とするこの時代の宿命から脱するべく、新たな宗教の再興を画策するとしても、「教壇上の予言」は、単なる狂信的な諸宗派をつくるだけであって、「真正の予言」無きゆえに、真の共同体をつくりださずはしない、と。価値への自由であることの、ウェーバー的解が、ここに具体的に示されている。

時代の宿命に男らしく堪えることのできないものに向かつては、次のように言わねばならない、彼はむしろだまって、つまり人がよくやるように背教者であることを人々に吹聴して歩くことなく、ただ素直に、またかざり気なく、むかしからの教会の広くまた温かくひろげられた腕のなかへ戻るがいい、と。

第一次世界大戦後の不安・動揺の下でウェーバーが青年たちに語るのは、この事情が、滅ぼされたエルサレムが神の御業に立ち返ることによって新た

な創造が可能になる、という「イザヤ書」の予言とおなじであることの確認の要請である。「率直な知的廉直以外の徳は通用しない教壇上の予言」よりも、「宗教上の無条件の献身のための知性の犠牲」の方が、「まだまし」だと言う。

われわれは、いたずらに待ちこがれているだけではないにともなされないという教訓を引き出そう、そしてこうした態度を改めて、自分の仕事に就き、そして「日々の要求」に——人間関係のうえでもまた職業のうえでも——従おう。

（訳者の尾高邦雄氏も指摘しているように、「イザヤ書」21章第12節からのウェーバーの引用詩は、「人ありエドムなるセイルより我をよびていふ、斥候（ものみ）よ、夜はなほ長きや。ものみ答えていふ、朝はきたる、されどいまはなほ夜なり。汝もしとはんと思はば再び来たれ。」と訳されている。日本聖書協会の共同訳聖書実行委員会のバイブル（新共同訳）では、「セイルから、わたしを呼ぶ者がある。『見張りの者よ、今は夜の何どきか。見張りの者よ、夜の何どきなのか。』見張りの者は言った。『夜明けは近づいている、しかしまだ夜なのだ。どうしても尋ねたいならば、尋ねよ。もう一度来るがよい』となっている。ネブカドネザルによって滅ぼされ、ユダの民がバビロンに曳かれていった「暁のない日、虐げられて、飢餓にさいなまれ、地の上をさまよい歩く日」、ひたすら神の言葉に耳を傾け、葡萄のとりいれに励み、酒づくりの桶を踏むことに精を出す。そして、民は故郷に帰ることができる。ここでは私は、犬養道子『旧約聖書物語』1977年、新潮社を参考にしている）。

脱魔術化時代が、時代の価値（意味）、人々の関係及び行為の意味を下落させるがゆえに、脱意味化が並行して進行するのは、経験的に周知しうるところであろう。方法論的立場がどうであろうと、近代社会において主知化や合理化を指摘するのは当然のことであり、それは、ウェーバーの目的合理的行為やデュルケームの自己本位的自殺にみる通りである。同時に合理的であれ自己本位的であれ、そうしたプロセスが同時に非合理的な集合行為をしばしば発生させることに、こうした社会

学の巨人たちは十分に気づいていた。「ウェーバーはかれの時代を肯定する。しかも、その欠陥を知悉しつつである」と、尾高邦雄氏は言う。

社会学の一般理論において、このような立場を明確にしたのは、ミュンヒ (Münch,R) である。私は、『社会的役割と社会の理論』(1989) に収めた論文で、早くからこの点を指摘した。彼は、大著 *Theorie des Handelns* (1982) で、ウェーバー、デュルケーム (そしてパーソンズ [Parsons,T.]) の方法論を主意主義的行為論の立場とし、方法論的個人主義、方法論的集合体主義といった一面的主張を拒否する。ここで、ミュンヒの主張に同調しながら、私の立場を再度明確にしておこう。確かに、ウェーバーは「理解社会学(ここの意味での)が単一の個人と彼の行為とを最小の単位として、その<原子>として——(略)——扱う理由は、結局のところ考察の目的が<理解すること>にあるということだからである」と述べつつ、「事実」(対象)としては、相互的な社会関係の分析の必要を説いている。この点は、『社会学の基礎概念』に目を通すだけで納得できる。「社会<関係>とは、その意味内容にしたがって相互に互いを目的とし、かつそのことによって方向づけられた、多数者の態度のことを言うべきである」。有意味的に一定の仕方で社会的行為の営まれるチャンスとして、社会関係は捉えられる。「意味」や「意味内容」は相互的なものであり、相互的でないような「意味」など、社会学的には考えられない。(より詳細には、ミード [Mead,G.H.] の意味発生のプロセスを想起のこと)。

ウェーバーの『理解社会学のカテゴリー』では、いま触れた点が、一層明確かつ具体的になる。「ゲマインシャフト行為」、「ゲゼルシャフト行為」、「了解的行為」それぞれは、主観的に意味を持つこと、他者の行為に方向づけられていること、他者が自己の行為にとって意味のある有効なものとして扱われること、の上に成立するのであり、かくて主観的意味も、拘束性、経験的実効性、社会関係の複合性といった社会的側面との関連で把握されるのである。以上は、ウェーバーの行為と意味に関する私の見解であるが、ミュンヒは、ウェーバーの比較宗教社会学における「宗教倫理と世界像」を通じて、私と同様の主張を

行っている(後述)。

デュルケームの『自殺論』に関しても、ミュンヒは、その主意主義的側面を明らかにしている。デュルケームの出発点は、一般にウェーバーの歴史的・理念的立場とは違って合理的・実証的立場と考えてよい。デュルケームの自殺研究では、個人が自殺へと追いやられる理解的説明は、それほど関心のあるところではない。むしろ、社会構造の特性と自殺の頻度との因果関連を説明することに力点をおいている(意味妥当性でなく因果妥当性)。こうしたデュルケーム理解は、オーソドックスであり、従来なされてきた解釈である。だが、ミュンヒが主意主義的行為理論の先達としてデュルケームを捉える場合、因果妥当性から意味の世界(意味妥当性)へと一步入り込む必要がある。例えば、未婚者と寡婦の自殺頻度の高さについては、集団との紐帯の欠如によって自殺傾向が上昇するとの説明で理解しうが、プロテスタントの高い自殺頻度に関する説明では、別の分析軸が必要となる。カソリックに比べてプロテスタントでは、信仰の自由(Glaubensfreiheit)の観念が強く、その意味である程度の個人的自由が存在し、かかる自由が、個人が危機に陥ったときに容易に個人を自殺へと促すことになる。このように、デュルケームの自殺研究には、二様の異なった軸が存在することが分かる。

それは、社会的事実を物として観察するという経験的・客観的な軸と、意味理解に関わる軸との二つである。プロテスタントの自殺事例研究では、信仰団体の規範との結合が欠如しているから自殺頻度が高くなるのではなくて、すなわち規範からの逸脱による自殺ではなくて、繰り返し生じてくる深い罪の感情(Schuldgefühle)をもたらず自己責任を強く感ずることによって、自殺が惹き起されるのである。このように、デュルケームの利己的自殺には、規範的-個人主義的自殺とは別に、主知的-意味的自殺の存在することが、明らかになってくる。プロテスタントに特有の主知的な自由の問題と関係する、換言すれば生の意味についての主知主義的な疑問によって惹き起される自殺の存在を明らかにすることによって、社会的なものを社会的なものを通して理解するという、デュルケームのより深い洞察を知ることができる。こ

ここでは、自殺は神聖な存在者との間の、日々の営みにおける類としての人間との間の意味解釈の断絶の中で、生じてくることになる。ミュンヒによるデュルケームの自殺事例研究の検討を通じて、結局、ウェーバーが比較宗教社会学で試みた救済——Wovon～、Wozu～と関係する世界像の問題——のテーマと関係することになる。ミュンヒによるウェーバーとデュルケームの収斂は、結局、意味を媒介としての社会と個人の相互浸透を明らかにすることで可能となることが分かる。

3-2 予言と世界像

「イザヤ書」は、通常「予言の書」と言われる。ウェーバーの比較宗教社会学での展開が、苦難（受難）の弁神論 (eine Theodizee des Leidens) と救済 (eine Erlösung) を通底音にしているように、『職業としての学問』の一つの基調は、大戦後の不安と挫折感のもとにある青年たちに、壊滅的で困難なこの事態に「運命」として耐えていくことで新たな創造が可能になる、との「予言の調べ」と捉えることができる。

ところで、ウェーバーの社会的行為の理論が目的合理的行為からの距離によって行為類型を設定していたことは、周知の通りである。ミュンヒは4通りの行為類型を実証的に特定し、それらの相

互浸透を考えることで、ウェーバーのそれぞれ独立した一面的な行為類型を克服しようとする。彼の主意主義的行為理論の特徴は、行為の相互浸透 (Interpenetration) が行為におけるシンボル複合性 (Symbolkomplexität) と行為のコンティンゲンツ (Kontingenz) それぞれの増大及び軽減によって様々に表れる、という多面的な理解を通じて、社会の秩序の問題にアプローチするところにある。行為と社会的行為と社会秩序の関係を把握し、目的追求的に相互に浸透しあい、学習を通じて変化もし、規範によって拘束され、また価値によってイデンティテートを確かなものとする図解を例示する (図参照。具体的には拙著『社会的役割と社会の理論』で詳述している)。

このような作業を始めつつ、ミュンヒは、ウェーバーの比較宗教社会学の研究 (宗教倫理と世界像) に取り掛かる。彼は、現世と宗教倫理の関係の中で秩序の構成を考えると、ウェーバーの比較宗教社会学の焦点をみる。ミュンヒの分析を私なりに概略して示せば、表 (1, 2) に示す通りである。宗教倫理 (規範) への適応と強い現世指向からなる葛藤 (Konflikt) が、西欧近代を特徴づけるものであるが、かかる葛藤を現世への指向 (現世的—現世的・超越的) と弁神論 (世俗内在的—世俗超越的) との交叉連関において理解

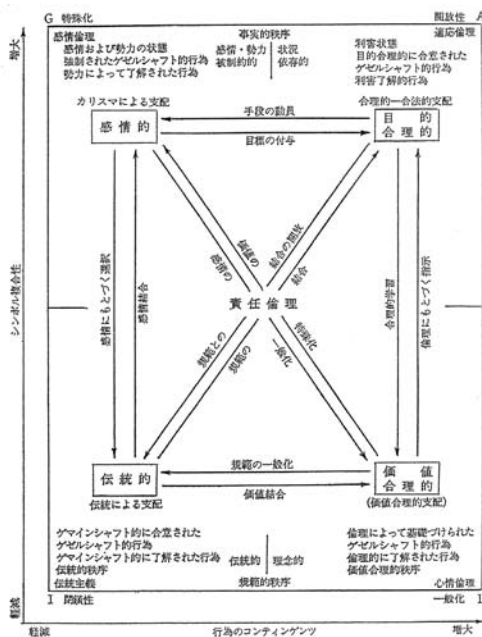


図 行為間の相互浸透

(橋本著、『社会的役割と社会の理論』、122頁)

表 1 生活態度の四類型

| | 宗教倫理 | 現世 |
|---------|------|----|
| 呪術 | — | — |
| 適応 | — | + |
| 支配 (拘束) | + | — |
| 葛藤 | + | + |

+は強 —は弱

表 2 救済にみる四類型

| | | |
|--------|-----------------|-------|
| | 弁神論 (Theodizee) | |
| | 世俗内在的 | 世俗超越的 |
| | 救済の方法 | |
| | 神秘主義 | 禁欲主義 |
| 現世への指向 | | |
| 現世的 | 現世逃避 | 差異化 |
| 現世的 | 和解 | 相互浸透 |

する。この弁神論と結びついた救済との関係では、前者は神秘主義に、後者は禁欲主義となる。(表2)に明らかなように、現世逃避、和解、差異化、相互浸透の4類型が析出される。(参考までに、理念型的にはヒンドウ教、仏教、カソリック、禁欲的プロテスタントがそれぞれ対応する)。

近代西欧における人間の適応類型は、世俗への強い関心(日々の営み)を持ちつつ、その日々の行いを組織化することで(禁欲行動=世俗を超越)救済への道を確信するという、プロテスタントの日常行為(ここではルター派とカルヴァン派の差異は問わない)に典型的に見られる。ミュンヒの言う相互浸透(表2)が、これである。先に私は、苦難の状況において創造を、との予言でありウェーバーの信念を述べたが、実際、ウェーバーの比較宗教社会学は、「変革の社会学」(Bendix,R., *Max Weber*,1962)とか「ブレイク・スルーの社会学」(Parsons,T., *The Structure of Social Action*,1937)と呼ばれる。例えば、ウェーバーは、合理化に歴史の原動力をみ、鉄の檻としての近代官僚制に組織形態の到達点をみたのは、既知のところである。この官僚制への社会学的諸批判があるとしても、それらはウェーバーの手のひらでのことで、今日のマクドナルド化も同様である。リッツァー(Ritzer,G.)が「マクドナルド化の原理」として挙げる、効率化、予測可能性、計算可能性、単純作業性(「脱人間化」)。1950年代後半から60年代後半にかけて、しきりとこのタームが主張されたことを思い出す。『ホモ・ソシオロジクス』を参照(筆者)といったこれらは、科学技術の手段によって私たちの外部から持ち込まれたものであり、その点では、ミュンヒが問うた「意味」——この意味ある世界(現世)に対して、私たちはいかなる態度をとればよいのか、といった内部からの生活態度——のテーマは、問われないことになる。目的合理性でなく、実質合理性なり価値合理性の側面で、絶対なるもの前に我ただ一人立ち、現世の価値が自己にとっていかなる意味があるのかを常に問いつつ、自己の改造を試みるという自己革新の姿勢が、その結果、外部の世界をも改造していくプロセスに連なるという、ウェーバーの主張に、人は「変革の社会学」を見るのである。この変革への動機づけが、ウェーバー

の言う「予言」である。

さて、社会学では常識ともなっているウェーバーの見解に、以下のものがある(「世界宗教の経済倫理一序説」、以下「序説」)。少し、触れておきたい。

人間の行為を直接に支配しているのは、(物質的ならびに観念的な)利害であって、理念ではない。それにもかかわらず、「理念(Ideen)」によって作りだされた「世界像(Weltbilder)」は、きわめてひんぱんに、転軸手として軌道(の方向)を決定し、その軌道にそって利害のダイナミズムが人間の行為をおしすすめてきたのであった。つまり、世界像があることによって、ひとは、〈どこから〉wovonそして〈どこに〉wozu〈救われ〉ようとねがうのか、そして、——これを忘れてはならないのだが——(ほんとうに)救済されるものなのかどうか、(という一貫した認識を)構築しうるのであった。

ウェーバーによれば、この点は社会層と生活態度の合理化との関連で説明される。社会的に「価値すくなし」と評価されている社会層においてこそ、倫理的な予言が「理念的な力」になる。この世で満ち足り恵まれている社会層は、救済宗教との関連では「信仰あつち(fromm)」とは言えず、救済への要請は少ししか持たない。前者の社会層では、「彼らにゆだねられた特別の使命(Mission)に対する信仰」から、たやすく品位の意識を高めることができるのである。政治的・社会的な隷属状態から(wovon)この世にメシアが到来することによって(erlösen)未来王国への展望(wozu)が生まれる、というわけである。この背後にあるのは、

いつも、現実世界においては、とくに無意味(sinnlos)と感じられているものに対する態度の決定と、したがってまた、現世世界の機構は、全体としてみれば何らかの意味をそなえた「秩序ある全体世界(kosmos)であり、またそういうものでありうるし、かつそうあらねばならない」、とする主張に他ならない。

予言(Prophetie)は、人々に究極の価値を指示し、現世の意味を教えることによって、人間の内

面に極めて深い変革的な影響を及ぼすものである。ウェーバーは、「序説」において、「模範的予言」(die exemplarische Prophetie)と「使命的予言」(die sendungs- Prophetie)を挙げる。前者は、「救いにいたる生活の、普通には瞑想的な、無感覚的＝法悦三昧の生活の模範をみずから示してみせる予言」で、瞑想的神秘論やオルギア的な恍惚を特徴としている。それは、「神の容器」で示される神人合一的理解を特徴としている。パーソンズは、インドでの救済宗教について、「救済に通ずる途は数多いが、それらの目標はただ一つであった。その途が、たんなるよりよい再生への期待に比べて、より高い宗教的目標に通ずるものである限り、それらは、すべて現世の事柄一切にかかずらあうことからの解脱に向けられた。つまり、救済への途は、この特殊な意味において、全く世俗外的なものであった」(*Structure of Social Action*)と述べる。(こうした指摘は、ウェーバーの「アジア宗教の一般的性格」で学術的に、荒松雄の『ヒンドウ教とイスラム教』で啓蒙的に触れられている)。これは、周知の現世拒否的(世俗外的)禁欲行動に対応する。尚、この予言は、本稿のテーマとは直接関係しない。ミュンヒに従って、現世逃避(Weltflucht)ないし俗人たちの生活態度と分断された達人たちだけの共同生活という差異化が一般的となる、とだけ指摘しておく。

一方、使命的・倫理的予言は、「ある神の名において、倫理的な、しばしば行動的かつ禁欲的な性格をおびた、要求をかかげて現実の世界にたちむかう」という予言である(「序説」)。この予言の信徒たちは、先の「神の容器」としてではなく、意のままに使われる「神の道具」として、自覚的に行動する。即ち、「神の道具」であるという実感をもって、神意にかなう行動をするように命じられる。ある社会層における日々の組織的生活態度が、行動的禁欲という宗教的態度と結びついて、現世を呪術的世界から解放することを可能にした。ウェーバーは、この点について語る(「序説」)。

現世を呪術の支配から解放すること(Entzauberung der Welt)ならびに救いへの道すじを瞑想的な遁世(Weltflucht)から行動的で禁欲的な「世界改造」(Weltbearbeitung)に転換すること、このふたつが完

全におこなわれたのは、—(略)—まったく西洋において禁欲的なプロテスタンティズムがつくりあげた壮大な教会と宗派とにのみみることができたのであった。

現世そのものが、被造物であるとともに罪の容器にすぎないものとして、宗教的にはいよいよ価値をうしない拒否されるにしても、心理的にはそれだからこそかえって、現世において「使命としてあたえられた神のための」<職業>(Beruf)をつうじて神の欲したまう活動をおこなう舞台として、いっそう「現世」が肯定される。こうした現世的禁欲主義は、品位とか美とか、甘美な陶醉とか夢想とか—(略)—を軽蔑し追放したという意味では、まさしく現世拒否的であった。だがしかし、ほかならぬこのことのゆえに、瞑想のように遁世的になることなく、神の戒律を奉じて現世を倫理的に合理化することをねがい、したがって、古代人やカトリックの平信徒の場合にみられるような歪みのない人間性からでてくる無垢な「現世肯定」にくらべれば、はるかに透徹した特殊な意味において、現世志向的なものでありつづけたのであった。

換言すれば、日々の営みのうちでこそ、宗教的な資質を備えた人びとの恩寵と撰び(Erwähltheit)とが確証されるのであり、(日々の営みといっても、ありのままの日常の営みそのことではなく)神に奉仕するために方法的に組織化され・意識的に合理化された日常活動において、「恩寵と撰び」とが確証されるのである。合理的に「使命としての」職業にまでたかめられた日常活動こそが、救いの確証になるのである。「序説」は、1920年に書かれたもので、『職業としての学問』は、1919年のミュンヘン講演である。いたずらに待ちこがれているだけでなく、「日々の要求に従おう」との青年たちへの語りかけは、社会学徒ウェーバーの使命的・倫理的予言とも言える。ウェーバーの宗教社会学研究に色濃く流れている前近代—近代という二分法に基づく分析方法とその内容は、20世紀後半から21世紀の現代(近代—現代)においても色あせないし、ますます緊急性を要していると思える。勿論、私たちは、進化論と重層化論の差異については、今日の時点で十分に留意すべきであるが。

3-3 日々の営み——社会的労働

ユートピア思想は、20世紀中葉まで現世改造の理念として大きな意義を持ってきた。それは、前近代と近代の対立軸が明瞭であり、隷属と拘束からの人間の解放が第一義的な意味を持ちえた限りにおいてそうであった。人間一般の謳歌が当然となり、むしろ個々の多様なパフォーマンスに人々の関心が向けられる現代社会では、ユートピア思想は、人々を退屈にさせる、停滞社会の代名詞になる。

そうした点で、ダーレンドルフの次の指摘は貴重である、

プラトンの国家論からジョージ・オーウェルの1984年の素晴らしい新世界にいたるすべてのユートピアには、ある共通した要素がある。すなわち、それらはすべて、変動の欠如した社会である。その社会が、歴史的発展の窮局状態ならびに最高状態として考えられようと、知的な悪夢として考えられようと、あるいはロマンチックな夢として考えられようと、いずれにしろユートピアの社会組織は、歴史過程の絶えざる流れを承認しないし、またおそらく承認できない。

この出だして始まる「ユートピアからの脱出」(Pfade aus Utopia)は、当時社会学の若きエースであったダーレンドルフが、社会学界の主流の社会システム論ないし構造・機能主義の代表者であったパーソンズの理論に投げかけた批判及び社会学的分析の新しい方向を目指す野心作であった。本稿との関連では、ドイツ社会学の潮流の顕著な傾向であるコンフリクト理論の視点で、この論文を読みこなす必要があると同時に、ウェーバーの比較宗教社会学研究の背景にある「緊張とコンフリクト」の視点を、より鮮明にさせる意味で、この論文のもつ積極性を指摘しておきたい。積極性の根拠は、すでに述べた「理性的決断」にある。

これまで述べてきたように、ウェーバーは、「序説」で、合理的理念の力である倫理的・使命的予言の信徒たちが「(おのれを)神(をわが身にとりこむとき)の容器でなく、神の(意のままに使われる)道具」として自覚すること、さらにかかる予言の信徒たちが「上流社会の知識人たちの影響をこうむった諸宗教において最高善とみなされ

ていた神の所有」でなく、逆に「価値すくなし」と評価される社会層に典型であることを、明言する。そこでは、「行動的禁欲主義」は、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(以下「プロ倫」)にみる通り、「不浄な生活」を独自に予防する手段であり、「汝の職業に勤勉に労働せよ」との、神の命令への合理的服従である。世俗内での禁欲的な職業労働は、世俗外の修道院での労働でなく、また「職業に適応しその分をつくさねばならぬという神意」でもなく、神の栄光を増大させるための生活行動である職業労働を通じて、神のみが予定する「撰ばれているか、呪われているか」の選択の前で内省し自己審査することで、みずからの救済を「創造する」ものなのである。こうした合理的職業労働と世界改造に関する、この古くて新しいテーマは、それ自体時代制約的であり(前近代社会から近代社会へ)、50年前のウェーバー・ルネッサンスの最大の関心事でもあったので、今日これ以上検討を深めることにそれほど興味はない。むしろ、「古く」はない「新しい」テーマ(近代社会における「近代」とは、そして「現代」とは)に、社会学徒は、積極的に関わっていく必要があるだろう。「古い」テーマを今日の段階で整理するのに好適な著述書に、敬虔なキリスト者である楠本史郎氏の「聖書にみる労働観」に関する諸論文、及びご高齢で同様に著名なキリスト者の渡辺和子氏の近著『置かれた場所で咲きなさい』や諸座談文がある。21世紀に入っている、生活態度との関連での二人の主張は、プロテスタントとカソリックとの違いが明確であるだけに、また具体的な事例で考えさせられるところ多い。

さて、「新しい」テーマに移ろう。ウェーバーの「勝利に輝く資本主義は、機械の基礎の上に安住しているのもはや禁欲からの支援をうけることを必要としない」し、近代社会を特徴づけた「最後の人々」は、「精神のない専門家、愛情のない享楽人、これら無なるものは、人類のかつて到達しなかった段階に登り得たことを自負するであろう」(「プロ倫」)との主張ほど、人口に膾炙したものはない。かつて、合理的禁欲労働が、神の予定のもとでの生活実行と自己確証とを保証するものであり、「自らの救済を創造する」ものであ

た。世俗内での「熱烈な内面的特性」への執着が、近代的個人主義に特有の「精神的貴族主義」を結果する。それは、「日常生活から自分自身を端的に離脱させざるを得なかった。なぜならば、聖潔生活の特質は、世俗的道德を軽蔑するところであったからである」との伝統主義的禁欲でなく、さらに、「本能的行動と素朴な情感との奔放な活動を阻止し得なかった」ルター派の信仰でもなく、「絶えざる自己審査と、自己の生活の計画的規律」を自己の生活の合理的組織化のための基礎となるものであった。この生活態度は、個人の生活にのみ関わるものではなく、自然的秩序の克服を促し、世界像の創造と結びついていく。

ウェーバーの的確な論述は、これに尽きるものでない。「プロ倫」最終部のテーマの基底部は、すでに「プロ倫」の前半部分で用意され、方向は明確になっている。それは、労働は、有機体的連帯（有機的でない）を可能にする「社会的労働」であり、分業と協業から成立する共同体（社会的連帯）すなわち隣人愛の外的表現である、とする「世俗的義務」としての把握である。この理解は、近代的世界像にとどまらず、現代の世界像を展望する羅針盤として、意味を持ち続けている。

今日の資本主義は、経済的淘汰の過程を通じて、その必要とする経済的主体—経営者と労働者—を啓発し造出する。しかし、ここにこそわれわれは、歴史的現象の説明の手段である「淘汰」概念の限界を、たやすく見出すことができる。資本主義の特性に適應する生活態度と職業観念とが「淘汰され」る—（略）—ことが可能となるためには、それは個々の人間のうちに孤立的に生成するのではなく、人間の集団に共通する見解として、あらかじめ生成していなければならない。（下線—ウェーバー—）

労働は、高度に発達した資本主義社会より以前に、宗教的理由から「義務の観念」＝「社会的倫理」と結びついている。「労働を義務として負う」（der Arbeit gegenüber verpflichtet）態度のもとで、「倫理」の法服をつけてあらわれ、規範に従う特定の生活様式としての資本主義の「精神」が意味を持つのである。

さて、ウェーバーのかかる主張を通じて、私に

は、労働のいくつかの特性を挙げる事が可能となる。①労働は、まず集団性なり共同性が保証された秩序形態において意味をもつ。その点で「社会的労働」と言える。②人は、労働行為を通じて、自己の生活を組織化していく。勤勉や節制といった美德を自分のものとし、神が禁ずる（社会的に非難される—筆者）欲望を断つべく常に自己審査を行う。そうすることで、的確な作業や効率的な物事の処理が可能になる。③人は、労働行為が義務的であるがゆえに、お互いに他者の同様の行為の成就に協力し、その果実を共同のものにすることができる。行為の前提として、人々の間には信頼（信用）関係が存在し、それはお互いが正直で公平で公正な態度を示すことで、より強化される。④こうした労働行為が、自己の生活の組織化や他者との信頼関係の形成を困難なものにする場合、人は労働行為の改造を図ることで、集団性や共同性の維持・存続を確かなものにする。

このように整理することで、組織的・合理的労働には、効率性と公平性の基準が本来的に内在しているものである、と言えよう。ウェーバーは、言う、

君が債務を忘れていないことと、君が注意深く同時に、誠実であることを人に示し、これによって君の信用は増加することであろう。君の手許にあるものが悉く君の所有であると考え、この考えにしたがって生活せぬよう注意せよ。これは、信用を有する多くの人々の陥る誤りである。（下線—原文文）

この引用文に続いて、ウェーバーは、支出と収入についての合理的帳合を行うよう勧める。とにかく、ここには、ダーレンドルフや特にロールズらに見られる総計概念や再配分概念との親近性を発見することができる。いずれにしても、人類愛や集団性（共同性）のもとでの禁欲労働が、効率性と公平性の基準を内実に行っていることを確認しておきたい。より現代に引き付けてウェーバーの労働概念を考える時、この概念は、パットナム (Putnam, R.) の「社会関係資本」(Social Capital) とも通底する。特にウェーバーがフランクリン (Franklin, B.) に従い「信用（誠実と公正）」と「義務の忘却の禁忌」を強調するところで

は、そうである。さらに、ロールズ(Rawls,J.)が「格差原理」を「救済、相互便益、博愛」の原理と主張する時、同様にウェーバーの義務的労働を想起させる。

かくて、私たちは、資本主義の高度の発展段階(現代)に至って、ウェーバーの職業労働の概念が禁欲労働を通じて個人を合理的・組織的に創造することに、そしてまた隣人愛の表現形態としての世界像を構築することに寄与しえなくなったと、嘆く必要はどこにもない。ウェーバーの「プロ倫」の最終部での主張は、確かに資本主義草創期に意味を持った禁欲的プロテスタントの教義と人々の生活態度との関係性がその意味を欠如させてきたことを「事実として」明確にしているが、この点を「社会政策的倫理」(本稿の前半部分での価値論争の展開を想起して欲しい)のテーマと関連付けることを、ウェーバーは拒否する。「価値判断と信仰判断」の領域での詮索は、ウェーバーの関心のあるところではない。

4. 再意味化——現代社会と人々の生活態度

私は、先に楠本史郎氏と渡辺和子氏の「労働」及び「生活態度」に関わっての言及に興味をひかれた、と述べた。楠本氏は、論文「働かざる者、食うべからず」? —— 2テサロニケ書の労働観——(2012)の「おわりに」で、「働こうとしない者は、食べてはならない」の格言を労働の勧めとして理解し、ベイシック・インカム視点から今日なされているこの格言への諸批判に対して、この格言は、働く意志が問題なのであって、働いていない者すべてを否定しているのではないとし、またここでの「働き」は賃労働に限定される訳ではなく、「人間は神によって創造され、与えられた恵としての能力を感謝して用いるよう求められている」と、言う。そうすることで、「自然世界をよく治め、隣人に対して愛の奉仕を行い、教会や社会などの共同体を形成することが期待されている」(下線一筆者)と主張する。一方、渡辺和子氏は、『置かれた場所で咲きなさい』(2012)では、『働き』そのものはすばらしくても、仕事の奴隷になってはいけない、「私たちは、キリストのともろびから火を分けていただいて、それぞれが、置かれたところで、一隅を照らす光であ

りたい」、「キリスト教では『摂理』という言葉を使いますが、この方とは会うべくして会ったのだからこのご縁を大事にしよう」と語る。私は、ここでの二人の主張内容の是非を云々しているのではない。ウェーバーの論述やミュンヒのその分析的的確さを、高度に発達した消費・情報社会(生産型を内に含みつつ)が継続する21世紀のいま、この二人の語りの中に読み取ることができる、との驚きである。楠本、渡辺両氏の問題意識はそれぞれ今日的であり、現代社会での生活態度を考えるに意義あるものである。

では、現代社会と人々の生活態度について考える際、鍵となる基調は奈辺にあるのか。すでにウェーバーの歴史的叙述については触れたところであるが、生活態度については社会層のテーマとして具体的に論じられ、そこではドイツの都市中間層の生活態度に関心が向けられていた。特に、ウェーバーは、禁欲派プロテスタントのエートスの内面化による人間形成を、社会層と結びつけて展開している。消費社会(「勝利に輝く資本主義」)では、宗教的・倫理的意味は剥奪され、「これら無なるもの」たちは、アノミックな個人主義(ベックの用語)や欲望快楽主義のもとで愛自本位の事態、ルター派の「律法への隷属からの自由」、「本能的行動と素朴な情感との奔放な活動」、「道徳的無力」(いずれも「プロ倫」)の事態を招くことになった。

先の「社会学的意味」で触れたように、意味は個人的なものではなく、集団や共同体を前提にしてはじめて意義を持ちうるものであり、その点でアノミックな個人主義の段階では、意味は集団や共同体から、当然「関係のもとでの個人」からも外化されることになる。ウェーバーが、幸福や苦難の弁神論を語る際、経済的集団としての社会層を根底において言及したことは、周知のところである。生活態度であれ世界像であれ、これらは、この社会層にとっての意味関係であった。特に、倫理的・道徳的意味如何が、問われることになる。

20世紀後半からの現代社会において、メルッチ(Melucci,A.)は、資本主義と産業社会という二つのパラダイムが時代遅れとなり、近代社会を分析する際に意味を持ちえた国家、市民社会、私

的・公的、表現的、手段的といった概念の再考を促す。但し、すでに述べてきた私の見解から理解できるように、私は、前近代、近代、現代といった時代（背景も含めて）区分を、進化論の如く断絶の関係としては捉えない。むしろ、これらの区分は、複合的、重層的な関係と理解している。ミュンヒの主意主義的行為論でのウェーバーやデュルケームの紹介に見るように、これら巨人は、矛盾態としての近代の克服ないし超越の方向を予想していた。即ち、anomic individualismの後のautonomic individualismの到来を。現代社会においても前近代社会と同様に、社会学的意味は、集団や共同体を前提にせざるを得ないのであり、産業社会において外化された個人と集団の関係は、消費・情報中心の現代社会では新たな「意味をもった」制度（ヘルラインの指摘では、個人としての人々の関係が「制度化」される）として組織化され、この制度化された組織が、これまで維持・存続してきた集団や共同体と複合的・重層的に意味を持つことになる。

吉田竜司は、1997年1月2日未明、島根県沖日本海で発生したロシア船籍タンカーの重油流出事故の際の「長期一般ボランティアの社会的世界」なる興味深い調査報告を試みている。詳細は省略するが、調査のインフォーマントの多くは、20代から30代の年齢で、学生、自由業、失業中、アルバイトなどで、「制度的な社会関係に縛られないモラトリアム的な存在」で、彼らが三国町（福井県内に設置されたボランティアセンター）にやってきた動機には、「もちろん環境保護に対する意識や、社会的弱者の役に立ちたいという気持ちもあるが、それと同時に、刺激に満ちた非日常的な空間への期待が入り交じっていた」。そして、「この非日常的な『遊』の空間はまた、『自由』な空間」でもあった。

先のメルッチの「個人化のポテンシャル」では、コード化された権力とは別次元のところで、システムの限界や矛盾に気づいたさまざまな個人が、伝統的な組織・集団、自助グループ、新しいネットワークなどに参加し、自分たちの声で語り始めている。彼らは、公共セクター所属者、高学歴の比較的安定した経済生活享受者、学生、失業者、プータロー、退職者・老人、中流層の主婦などで

ある。ここに挙げた人びとを、経済的な社会層で整理するには無理がある。同様に、苦難の弁神論で整理するのも無理であろう。ただ、ウェーバーが次のように語る時、私たちはいかなる態度をとればよいのか。

微笑をたたえる禁欲主義の相続人、即ち敬虔主義のバラ色の精神もまた、全く色あせてその若々しさを失い、「職業義務」の思想はかつての宗教内容の亡霊として、われわれの生活のなかをさまよっている。「職業に精励すること」が、最高の精神的、文化的価値と直接に関係し難いところ—（略）—では、各個人は、全然その意味を検討しようと欲しないのが一般である。

西欧の近代的個人の誕生を促した「義務としての禁欲的労働」と『職業としての学問』の最終部とを念頭において、引用した上の文章にコメントしてみよう。先に触れたように、私は、「労働」を広く社会的行為との関連で把握するのが適切だと考えている。ウェーバーは、カルヴァン主義者の社会的労働を「神の栄光を増大するための活動」（「プロ倫」）であるとし、「神の栄光のために奉仕する」ことを通じて「隣人愛」が確認されることになる。

「隣人愛」は、自然法によって与えられる職業責務の履行のうちにあらわれるものであり、この場合に、この履行は特徴的な実質的＝非人格的特性、即ちわれわれを囲む社会的秩序の合理的形成に貢献するという特性を、有するものである。

Beruf=Calling（神の召命、使命、天職）は、神による救済の証としての実質的活動だとすれば、「社会的」労働は、賃労働＝生産的労働に限定する必要はなく、上述の災害ボランティア活動を含む社会的活動、政治的活動、文化的活動など社会構造（経済、政治、社会、文化それぞれの構造と自然環境）を構成する諸要素と関係する。『職業としての学問』では、「日々の要求に従おう」を「人間関係のうえでもまた職業のうえでも」と強調する。とにかく、ウェーバーの比較宗教社会学研究における労働概念や「働く」の概念には、次の二つの機能が用意されており、一つは「禁欲

と自己審査」から理解できるように、個人の人格的成長にとっての機能、二つには社会的秩序の合理的形成(隣人愛)にとっての機能である。現代社会においては、前者の機能は専門化・自律化のもとでの組織性(個人の組織化)、後者の機能は協業化・協働化のもとでの合理性(システムの合理化)と捉えてよい。人それぞれは、公平で効率的な社会秩序の世界を構築することを使命として実践する。組織化と合理化は、相互浸透(相互にプラスの効果をもつ)の関係にあり、そこでは前の時代に経験した外化関係が生まれることもしばしばである。そうした外化関係を克服すべく、例えば労働世界(企業や労働組合)で今日提案され、実行に移されもしているワークライフバランスの実践は、長時間の残業を当然としてきた長きにわたる労働慣行を効率化させることで、病気や職場環境の悪化に悩んだ従業員の健康面での組織化を企図することができる。また、システムの業務の効率化を図ることで、社会的・文化的活動の時間の確保を考えることもできる。ウェーバーに従って、労働を「社会的労働」と捉えることで、政治的、社会的、文化的な構造のそれぞれにおいて、ワークライフの可能性を探ることが可能となる。若者、高齢者、女性など、時に社会的弱者への傾向を強めている層に、公平性と効率性に依拠した諸システムを用意し、それへのアクセスを実現可能にするためにも、労働の組織化機能と合理化機能の更なる改革が求められよう。近代社会では、「働く」ことは、社会に多様な中流層を創造した。しかし、現代社会になって、「働く」ことが、ワーキングプアの創造(門倉貴史)や下流集団の出現(三浦展)を予想もさせている。このような事態を克服するためにも、再意味化を考察する契機の一つはここにあり、その現実化を図ることは、今日社会学の草創期及び発展期に要請された「社会学の質問であり問題」でもある。その意味で、wovon～、wozu～への社会学的関心は、現代においてますます緊急を要するものとなってきている。しかも、この点については、私が先の論考(『大学研究紀要』第6号、2013)でも触れた、近代社会に特有の「有機的」関係でなく、現代社会で構築可能となる「有機体的」関係における焦点のテーマなのである。

<引用・参考文献>

- 荒松雄、『ヒンドウ教とイスラム教』、1977、岩波新書。
 Bendix,R., *Max Weber*, 1962.
 Bickel,C., “Gemeinschaft” als kritische Begriff bei Tönnies, in *Renaissance der Gemeinschaft?*, 1990.
 Dahrendorf,R., *Homo Sociologicus*, 1959. (橋本和幸訳、『ホモ・ソシオロジクス』1973, ミネルヴァ書房)。
 Dahrendorf,R., Out of Utopia, in *Essays in the Theory of Society*, 1968. (橋本和幸・鈴木正仁・平松闊訳、『ユートピアからの脱出』1975, ミネルヴァ書房)。
 Dahrendorf,R., Values and Social Science, in *Essays in the Theory of Society*, 1968. (橋本和幸・鈴木正仁・平松闊訳、『価値と社会科学』1976, ミネルヴァ書房)。
 Dahrendorf,R., Sociology and Sociologist, in *Essays in the Theory of Society*, 1967. (橋本和幸・鈴木正仁・平松闊訳、『価値と社会科学』、1976、ミネルヴァ書房)。
 Durkheim,É., *Le suicide*, 1897. (宮島喬訳, 1985, 中公文庫)。
 橋本和幸、「統合モデルと闘争モデル」『社会学評論』第19巻第3号、1969。
 橋本和幸、『社会的役割と社会の理論』1989、恒星社厚生閣。
 橋本和幸、「ルネッサンス?」『ソシオロジ』第32巻2号、1992。
 橋本和幸、「『有機的』と『有機体的』—コミュニティ論の基礎視角」『北陸学院大学・北陸学院大学短期大学部研究紀要』第6号、2013。
 犬養道子、『旧約聖書物語』1977、新潮社。
 門倉貴史、『ワーキングプア』、2006、宝島社新書。
 Melucci,A., *Nomads of the Present*, 1989. (山之内靖他訳、『現在に生きる遊牧民』、1997、岩波書店)。
 三浦展、『下流社会』、2005、光文社新書。
 Münch,R., *Theorie des Handelns, zur Rekonstruktion der Beitrage von Talcott Parsons, Émile Durkheim und Max Weber*. 1982
 Nietzsche,F.W., *Der Wille zur Macht*, 1901. (原佑訳、1967、河出書房)。
 Parsons,T., *The Structure of Social Action*, 1962.
 Putnam,R., *Making Democracy Work*, 1993. (河田潤一訳、『哲学する民主主義』, 2001)。
 Putnam,R.(ed.), *Democracies in Flux*, 2001. (猪口孝訳、『流動化する民主主義』, 2013)。
 Rawls,J., *The Law of Peoples*, 1999.
 Schuler,C., Clausen. L., *Anfragen bei “Gemeinschaft”*

und “Gesellschaft” , in *Renaissance der Gemeinschaft?*, 1990.

Weber, M., Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen — Vergleichende religionssoziologische Versuche — Einleitung, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1920. (林武訳, 「世界宗教の経済倫理」序説, 『ウェーバー 宗教・社会論集』, 1968, 河出書房)。

Weber, M., Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1920. (阿部行蔵訳, 「プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神」, 『世界大思想全集 ウェーバー 社会・宗教・科学』 1956, 河出書房)。

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II, 1921. (安藤英治訳, 「アジア宗教の一般的性格」 『ウェーバー 宗教・社会論集』 1968, 河出書房)。

Weber, M., Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922. (林道義訳, 『理解社会学のカテゴリー』 1968, 岩波文庫)。

Weber, M., Wissenschaft als Beruf, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922. (尾高邦雄訳, 2012 [93], 岩波書店)。

吉田竜司, 「重油流出による社会・経済的影響の調査 遊びと禊ぎの間—「重油災害ボランティアセンター」における長期一般ボランティアの社会的世界—, 『ナホトカ号沈没に伴う日本海沿岸地域への被害に関する社会経済的・生態的影響調査』, 1999, 富山大学環日本海地域研究センター。

