

經濟論叢

第六十二卷 第五號

國民所得の測定に就て(上).....豊崎稔

家計調査の諸問題(上).....山本正治

スミス國富論に於ける「運送貿易」の概念.....佐波宣平

カール・レヴィット「マックス・ウェーバー.....田中眞晴
とカール・マルクス」

京都大學經濟學會

カール・レヴィット「マックス・ウェーバーとカール・マルクス」

田中眞晴

左に紹介するのは Karl Löwith, Max Weber und Karl Marx (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 67, 1932, S. 53-99; 175-214) の大要である。

序 説

(一) 問題の提起

我々の社會がそうであるように、この社會についての科學も一でなく二である。ブルジョア社會學とプロレタリア・マルキシズムと、そしてこの兩研究方向の頭首はウェーバーとマルクスである。兩者の研究領域は全近代的經濟社會の「資本主義的體制」といふ同一物に他ならない。この領域は個々に取扱はるべき問題を内包するが故にではなく近代の人間の全問題性を孕むが故に、「社會哲學的研究」の對象となつたのである。従つて資本主義的「經濟と社會」或は「資本家的生産過程」の分析は、この體制の下に生きる人間についての一定の見解及びそれに對して批判的な意味を有するところの、人間についての一定

のイデーを有する。ウェーバーとマルクスとの「社會學的研究」をその基礎的根源的な意味に於て把握せんとするとき、我々は兩者のこの見解とイデーに迄遡つてこゝから理解せねばならない。(レヴィットは以下兩者の見解の同一性とイデーの相違を探り出すことを敍説の目的とする)

(二) ウェーバー・マルクスの一般的特性記述

さて、ウェーバーとマルクスとの比較可能性に對する我々のテーゼが抑々基礎付けを要するであらう。兩者の影響の種類と範圍に於ける異常な相違は、一見かゝる試みに矛盾するかの如くである。マルクスは「資本論」と「共產黨宣言」を通じて國際的な政治的・科學的意義を有する一の歴史的原動力となり、マルクスからはマルキシズムが生成した。然るにウェーバーの社會學・社會政策・經濟史・國民經濟學に於ける勞作も政治論もその個々の領域——専門科學及當代の政治——に於てさへ實りあるものとはならなかつた。如何なる面に於ても「學派」を創らなかつたといふことがウェーバーに對して正に特徴的なのである。マルクスの著作は現代人類の一階級に人類の課題の意識を與へ、レーニンによつて世界史的成果を收めるに至つたのに、ウェーバーは死の直後既に政治的・科學的「自由主義」の時代過れの代表者、ブルジョアジーの終末期の代表者として人々の目に映つてゐる。

しかし、この横がりへの影響の明日な缺如にも拘らず、ウェー

イーバーの断片的勞作と實存は我々の時代の全體を包括する。ウエーバーはマルクスと同じく、尤大な科學的素材の集積を加工し同じき烈しさを以て時事問題を追求した。兩者共、宣傳的活動、文筆の能力を有し、同時に殆んど通讀に堪えぬ勞作の著者であり、その思考過程は尤大な素材と註釋の砂中に没するかの如くである。兩者は極端な苛烈さを以て同時代の俗流の諸説を論破し(ウエーバーの「エドワード・マイヤー」の論争)マルクスの「神聖家族」を想起すれば想ひ半に過ぐるであらう。學問的細心さと個人攻撃は兩者共一見些細なことを飽追追求すること、むしろ人を驚かしむるものがある。そして又兩者に於て、豫言者的カリスマと、ウエーバーが近代的職業政治家の特性として記述せるジャーナリスト的・辯護士的・デマゴギー的能力とが結合してゐた。ウエーバーは政治と科學とを分離することによつて兩者を相互に超越せしめ、マルクスには科學的社會主義の標題下に理論的實踐、實踐的理論の統一がある。しかし兩者共に單に理論家でないと共に明かに學問的人格であつた。我々は兩者を異常な意味に於て哲學者と名付けよう。彼等は歴史的人間的問題の中心を自ら把握したが故に、アカデミーの哲學には論理學と認識論とに局限することを、「専門哲學」になることを薦めたのである。ヤスベルスは「多くの者にとつてはマックス・ウエーバーは哲學者として映じたのであります……」と云ひ、ヘスの手紙は若きマルクスを「現存唯一の哲學者」と傳へてゐる。

更に兩者のそれらの全活動・勞作は一の全的なものを巡つてゐる。ウエーバーに於ては「最後の人間品位の回復」を、マルクスに於ては「プロレタリアートの問題」を。云はば兩者共「人間の解放」といふ中核を巡つてゐる。究極的に規定的なものは兩者共に科學そのものからは完全に超越的な衝動であつた。そして兩者共その根源的研究動機に従つて——マルクスは直接的にウエーバーは間接的に——市民的資本制的經濟の全體制の分析を導絲として、市民社會の人間の批判的分析を與へてゐる。ウエーバーが西歐文化の一般的發展傾向を概觀の後「我々の近代生活の最も宿命的な力たる資本主義……」と云つてゐると同じく、マルクスは「古代の運命にも似て、地上を蔽ひ、見えざる手を以て國を興し、且つ倒し、民族を興起せしめ又消滅せしめる力……」と云ふ。

しかしマルクスは逃れる道を——人間が再びその相互の關係を支配すべき道を直ちに救へる。云はば治療法を呈示する。然るにウエーバーはそれに診斷を對置するに止まる。ウエーバーは、それ自身中性的な二義的に評價しうる一般的不可避的「合理化」の視點の下に分析し、マルクスは普遍的な、しかし變革しうる「人間の自己疎外」といふ一義的評價視點の下に分析する。(以上に於てレヴキットはマルクスとウエーバーの問題の中心を先づ指摘し、その同一性と、これに對處する兩者の一般

的特性を略述することによつて、兩者のイデーの相違といふ以下の論述の指標を與へて序論を終る。

A 「合理化」を導絲としてのウェーバー の市民的資本家的世界の解釋

(一) ウェーバーの根源的研究動機

ウェーバーの研究が集中する領域、ウェーバーにとつて知るに値する領域は、結局只一つ、即ち近代資本主義社會である。我々はこの領域のウェーバーの研究の仕方を知る爲に、方法論と學問論に於て彼の特性を捉えねばならぬ。

「我々が研究しようとする社會科學は一の現實科學である。我々はその中に我々が置かれてゐる所の、我々を圍繞する生の現實をその特性に於て理解し、——一方ではその個々の現實の聯關と文化意義とをその今日の姿に於て、他方ではその歴史的な、かく成つて他とならなかつた存在の根據を理解しようとする。」*Wissenschaftslehre S. 170* (以下 WL と略す)。——かくて歴史研究はランケの如く *Wie es gewesen ist* を知るのではなく、又マルクスの如く *Wie es mit geschichtlicher Notwendigkeit kommen muss* を認識するのでもなく、むしろ我々をとりまき、我々を規定する現實をその意義に於て理解することなのであつて、この歴史的社會的認識は、ウェーバーによつて「究極の諸因素」や「一般的法則」の探求から嚴密に區別せられた。「或る文化現象の形成の意義やこの意義の根據は、どれほど完

全な法則概念の體系からでも引き出され、基礎付けられ理解せられうるものではない。といふのはそれは文化現象の價值理念への關係を前提してゐるから」*WL S. 175* であり、こゝに社會科學の特殊な前提が見出されるのである。それは純論理的操作からは出て來ない特殊的に「主觀的な」前提なのである。

ウェーバーが、科學的判斷の「價值自由」の要求を提出するとき、それは何ら純粹科學への逆行ではなく、むしろ科學的判斷の科學外的價值基準を追求せんとするものである。この理論の欲する所は規整的價值理念の否定ではなくて、それから「距離をとりうること」の基礎としてのその對象化である。評價的判斷と科學的判斷とは本來斷絶さるべきものではなくて、別々に分けて置かるべきものである。拘束的規範が科學的に基礎付け得ぬものであるといふことから「科學的討論から一般に價值判斷が除かれる。といふことには決してならない……問題はむしろ理想や價值判斷の科學的批判とは何を意味し、何を目的とするか、といふことにある。」*WL S. 149* (故に方法論に於けるウェーバーの科學的社會主義としてのマルキシズム批判は、後者がその基礎的諸前提の主觀性を、客觀的一般的妥當の外見の下に——距離を置かず——主張するといふことにある)。科學的研究の本來の指導的理念の發見、一般に究極に於て意欲されたものゝ發見はウェーバーによつて「社會哲學」と名付けられた。その際ウェーバーに於て常に前提とせられてゐる「究極的

「價值基準」の「客觀的」非妥當、一般的規範の缺如は、ウェーバーに從へば何ら事物の一般的本性に由來するものではなく、認識の木の實を喰つた時代の宿命であり、「合理化」せられた現實に生きる人間の運命なのである。それは傳統的價值理念の繼承に於てではなく、自己自ら世界生起の意味を創造することに生きる人間の現實である。現代は複數の神々・理想・世界觀が存在する。デイルタイは「深き確信に於けるアナルヒー」の事實を承認し、形而上的辯境哲學を斷念し乍らも「歴史意識」自體から一般的に妥當な世界觀を發展せしめんとした。然るにウェーバーはそれをも斷念せるのみでなく、むしろその不可能性を強烈に主張する。然らばそれは如何なる意味を有するのであらうか。

價值判斷と科學的判斷とに關するウェーバーの主張は方法論に關する空虚な配慮ではない。科學的研究の「傳統的」價值理念の最も一般的な刻印は人間的無條件の客觀性の要求である。さればウェーバーは「社會哲學的」方法を以て「究極に於て意欲せられたるもの」「指導的理念」の主觀性を暴露し、その内容を「魔法から解放せん」とするものであり、あらゆる「幻想」の根絶の意圖を有つ。一例として Roscher und Knies を舉げてみよう。こゝに於て達成されてゐるのは、一定の偏見と價值判斷の方法的解體に他ならない。ロッシヤの矛盾は「概念と現實」との不明瞭な關係に還元される。即ち認識する人間の、

世界の現實性に對する不明瞭な態度に還元される。ロッシヤの背景たる「攝理の信仰」が結局ロッシヤの論理の「流出論的性格」を基礎づけた、とウェーバーは云ふ。クニースに於ても、人格の形式的統一は有機的「自然主義的統一性」に轉化し、そしてそれが更に客觀的に存在する無矛盾性として解釋せられ個人と民族とは「ロマンティックの精神」に於て「實體的形而上學的」に解釋せられる。その限りに於て又彼も、ヘーゲル影響下にある流出論的ロゴスを分有する、とウェーバーは批判する。かくてロッシヤ・クニースに於て批判せられるのは、彼等が徹底的に此岸的な自覺に立つて現實を分析せぬ限りに於て出現するロゴスの不一貫性であり、それを通して彼等の背後を支へる世界觀的意識の主觀性が暴露せられ、魔術から解かれるのである。

ロッシヤ・クニースの流出論的概念性の根絶と共にウェーバーは理念型的構成を主張する。それは社會的デビルズのあらゆる實體的定義を消滅せしめる。「理念的構成」は客觀的には意味を失ひ、冷熱情め、特に「現實的になつた」世界を背負ひ、現實への關係を「自己の」關係として作出し、意味を創り出さねばならなくなつた特に「幻想」なき人間を基底に有する。社會的デビルズのウェーバーの特に「個人主義的」な諸定義の最後の根據は魔法から解かれた現代的現實に於ては自己に立脚する個人のみが存在の権あるものであるといふ主張である。更にウェー

「パーが學問の意味そのものを問ふとき、彼は科學はもはや「神への道」でも「眞の存在への道」でも「個人的幸福への道」でもない。と自答し、學問そのものの極めて冷徹な現代の意味把握がなされてゐるのである。」

従つてウェーバーに於て常に問題であり、ウェーバーの全勞作を規定するもの——その方法論をも含めて——は「合理化」「魔法からの解放」の過程である。そして此の現實はマルクスの「自己疎外」とは異つて、二義的に評價しうる「合理化」として把握されてゐる。されば我々は次にこの「二義性」の根據を究明せねばならぬ。

(二) 近代世界の問題的表現としての合理化

ウェーバーは我々の現實——資本主義經濟社會の個有的問題性を「合理化」の標題下に分析する。そしてウェーバーにとつて近代世界に於ける「合理化」が特に知るに値する問題の對象であつたといふことは、實は近代的世界に於ける技術的「合理化」が何ら「進歩」と同義的な「合理化」ではなくて、何か特に「非合理的」なるものへの合理化なるが故にのみ合理化はウェーバーの諸研究の導線たる地位を占め得たのである。

西歐に個有な合理的生活と合理的意識は、近代資本主義の成立とその發展を契機として、異常な度に於て特殊的に合理的な過程を踏出す。さうしてそれは經濟的領域のみならず、近代的人間の全生活領域——國家・法律・學問・藝術——を包括し、

我々にとつて運命的な力に生成した。この一般的合理化の惹起せる結果は、人間の全面的依存の體系、隸屬の鐵の棒であり、人間が社會機構の中に「編入されてあること」である。安全な經濟生活の手段としての貨幣獲得が、貨幣獲得のための合理化された貨幣獲得に轉ずること、手段の目的への轉化といふ定式に於て把握さるべき近代的合理化の特殊な歸結——マルクスと共に云ふならば $W-G-W$ 或 $G-W-G'$ への轉化——の直接的に人間的な表現は、人間の物化、淺薄化であり、巨大なメカニズムの中に人間は人間的に分割されて、特殊な専門人として實存するといふことである。近代的文化のこの錯例性——ジンメルが *Tragödie der Kultur* と名付けた現象——をウェーバーの全勞作はめぐる。マルクスがその止揚を意欲せるに反して、ウェーバーはその了解に止まりし。

(三) 一般的隸屬の渦中に於ける個人の自己答實への自由としての合理性

ウェーバーにとつて「合理性」が如何なる意味を持つてゐたかを更に探るためには、その政治論集を見ねばならない。ウェーバーによれば、第一次大戰は人間の支配諸關係の一般的合理化を著しく進展せしめた、凡ゆる種類の専門試験は益々確な職業地位の前提となり、社會機構のます／＼多くの部分が専門的官僚的機構の網の中に織り込まれてゆく。そしてウェーバーによれば、この官僚的専門化といふ無味乾燥なる事實は「將來の

社會主義」の背後にも亦隠れてゐる。ウェーバーは「私的資本の排除は、むしろ今や國有化された、或は何らかの共同經濟に繼承せられた經營が官僚的になるに過ぎないであらう。」「官僚化の止め得ぬ壓力に抗して何らかの意味に於て『個人主義的な活動の自由』の基礎を如何にして救ひうるか、といふことが問題である。」「かくて「容易に腐敗しうる事務的官僚層と結びついた私的資本主義の膨脹の方が、徳性高き、權威的に聖別せられたドイツ官僚層による指導よりも望ましい。」といふ一見非道徳的な挑發を以て結ばれる。合理化の巨歩は止め得ず、ウェーバーは諸念を以てそれを凝視する。ウェーバーの間は如何にしてかゝる人間の専門人性の魂の零細化を止揚しうるかといふことではなくて人間は人間として如何にしてこの零細化された人間性を以てして而も責任倫理的な行爲をなしうるか、といふことである。合理化の歸結は生活領域の零細化であり、人間の専門人化である。この現實の肯定の上に立つての責任倫理的な生き方(Gesinnungsethikの對立物としてのVerantwortungsethik)がウェーバーの現代人のイデーに他ならない。それがウェーバーの「個人主義的活動の自由」の意味である。そして、それは價值理念の自偽的客観性の確信の中に安住することを許さず、價值理念の主観性の自覺と日常性の肯定との上に立つべきでありその意味に於て「責任倫理的」である。而もそれは現代的合理化専門化の地盤に立つが故に全人的行爲としてではなく、専門

人的規定性の徹底的實現を媒介として、「責任倫理的」でなければならぬ。ウェーバーの「職業としての政治」「職業としての學問」はこの要請の定式化であり、又ウェーバーの生き方でもあつた。こゝから「合理化」の意味を改めて尋ねるとき、今やその積極的一面が分明し來るであらう。合理化せられた現實は自己の行爲の結果に對する可觀性を増大せしめ、目的が一義的に規定せられてゐる場合——この目的自身は主観性の自覺の下に、人格的に、各個人の究極の「價值基準」から一貫的に設定せられねばならぬ——それに適合的な手段の選擇を可能とする。それは「技術的」「合理化の持つ積極的意義に他ならない。しかし又それは一義的に「積極的」であるのではなくて、技術的合理化の人格性否定の危機との矛盾に於て存在する。この矛盾に生きねばならぬ、と強く主張すること——それがウェーバーの人間のイデーに他ならない。

B 人間の「自己疎外」を導絲としてのマルクスの市民的資本家的世界の解釋

(一) この解釋のヘーゲルよりフオイエル
パツハを通じてのマルクスへの發展

マルクスの經濟學の批判は、哲學についての自己了解の後に中核に据えられたのである。人間生活の凡ゆる現象の特に經濟的な解釋は、マルクス自身の言葉に従へば、ヘーゲル法哲學の

批判がそこに注いだ所の「結果」であり、そしてその「結果」とはヘーゲルによれば「生々たる傾向が背後に遺した屍」である。さればこの「生々たる傾向」を若きマルクスの遺した手稿（殊に一八四一—四五の間のもの）を手掛りとして追求せねばならない。かくすることによつて、我々は後年のマルクスをも貫く導絲を見出し得、ウェーバーとの對決に於て取上げうるであらう。

市民的・資本家的世界はヘーゲリアンとしてのマルクスには「特に非理性的な世界」として映じた。ウェーバーが「合理化」の悪魔を理解し、その力とその限界とを見極めんとしたと同じく、マルクスは「世界のこの主人公を研究することは甲斐ある仕事である」といふ。

當時のドイツ哲學界は、純粹哲學からフォイエルバッハの哲學的人間への轉回期であつた。

ヘーゲルは「法に於ては對象は人格であり、家族に於ては家族成員であり、市民社會一般に於ては（ブルジョアジーとしての）市民である。——欲望の立場に於て人間は人間と名付けられる表象の具體物となる。それ故こゝに於て始めて、そして本來こゝに於てのみ、この意味に於ける人間が問題となる。」

（*Legal Rechtsphilosophie* 3 190）といふ。ヘーゲルは結局に於ては人間の具體的人間性よりもむしろ人間の精神性を信じたのである。人間はその一般的本質に従へば精神であり、人間は人間

としては法哲學に於て地上的「欲望」の主體として登場するに過ぎないのである。フォイエルバッハの全努力は精神のこの自立的哲學を人間の人間學的哲學に轉化することであつた。課題は「絕對的なものゝ哲學、即ち哲學的神學から人間學の必然性を導出し、神學的哲學の批判によつて、人間の哲學の批判を基礎付けることである。」フォイエルバッハは先に引用せるヘーゲルの人間の分割的定義に反對して、法・家族・市民社會の何れに於ても、一個同一の具體的人間が問題になつてゐるに過ぎぬではないかと抗議する。しかしフォイエルバッハはヘーゲルの人間の分割された定義を攻撃するに止まつて、この、ヘーゲル哲學に反映されてゐる現實的人間の事實的分割性を生ぜしめてゐる世界自身を問題化せず、「我と汝の愛の共同體」といふ世界なき幻想的イデーに漂着する。

マルクスの市民社會批判は、フォイエルバッハの人間學的立場に立つと共に、ヘーゲルの「客觀的精神」の實體を此岸的に繼承する所にある。「フォイエルバッハはヘーゲルを押し除けたのみで超克したのではない。（マルクス）ヘーゲルの人間の分割された定義は單に考へ出された構成物ではなくて、市民的資本家的世界の現存社會關係に於ける人間の事實的「非人間性」に對する理論的表現であり、その限りに於てマルクスはヘーゲルの把握を繼承するものである。その立場に立つて、そして現存社會の矛盾を徹底的に此岸的に解決せんとするマルクスの導

絲が「人間の自己疎外」 Selbstentfremdung des Menschen に他ならない。

(二) 「商品」に於ける「人間の自己疎外」の經濟的表現

人間の自己疎外の經濟的表現は近代世界の全對象の商品性格である。商品に於て我々の全對象の存在論的根本性格は商品形態が開示されてゐる。この商品形態は物の個性の疎外のみならず、又人間の個性の疎外の表現でもある。一八四二年森林盜伐處罰法に於てマルクスは、此の自己疎外に對して明確な批判をなしてゐる。森林所有者に屬し、盜まれうる木材は單なる木材ではなく、社會經濟的な、從つて人間的な意義を有する物であり、私的所有者としての森林所有者に對しては、それを盜む非所有者に對して同一物ではない。それ故前者が森林所有者としての自意識を有し、後者がそれに應じて人間としては考慮せられず、只木材盜伐者としてのみ考察される限りは、人間的に正しき、即ち法的に整合なるのみでない處罰は出現しうべくもない。木材自身が既に「政治的關係の對象的表現なるが故に人間は木材によつて規定せられ、『木材の偶像が勝つて人間が慘死する。』」この鐵例は申しむべき「唯物主義」 Materialismus とされ、「國民と人類の聖なる精神に對するこの申しむべき罪はプロシヤの國家新聞が、森林法に於ては只木材と森林のみを考へ、個々の物的關係を政治的にではなく、即ち全國家理性、國家倫理と關係なく解決せよと立法者に教へる歸結である。」と推

論される。經濟的分析のこの根源的・人間的意義は後の資本論をも含めて、彼の分析一般を貫く導線である。
マルクスはこの人間の物化、物の人格化といふ錯例を、ウェーバーの如くに So und nicht anders Gewordensein といふ形に於て了解するのではなく、歴史的に變革しうる社會的・經濟的形態として把握する。そして商品性格の否定、使用對象への還歸には、物化された人間、商品形態化された人間の人間の人間への主體性の挽回が對應する。

(三) 市民社會に於ける「人間の自己疎外」の政治的表現

人間の自己疎外の政治的な表現は近代國家と近代市民社會との間の矛盾、既に市民社會の人間と市民國家の人間との間の矛盾である。近代的人間は一部分は私人であり、一部分は國民であり、而も國民としても私人としても全人ではない。マルクスの市民社會、市民國家の批判はその市民性即ちその私的性格そのものに關するものである。「ヘーゲルは近代國家の本質を描寫せるが故に非難さるべきではなく、存在するものを國家の本質なりと稱するが故に非難さるべきである。——ヘーゲルに於てより深きものは彼が市民社會と政治的社會との分裂を矛盾として感じてゐることにある。しかし乍らヘーゲルの誤謬は、この矛盾の解決の假象に満足することにある。」(マルクス)人は二重の機構の中に生きる。即ち官僚的機構と市民社會機構との二重性の下に。市民社會に方ける地位は國家に於ける地位ではなくその逆

も又然りである。特殊の利害と一般的利害とは常に矛盾する。市民社會の人間のこの否定的、私的性格は個々のディメンションに於ける個別的解放を以てしては解放せられ得ない。マルクスはフランスの人権宣言に關説して、「政治的解放は人間の一方市民社會の成員への即ち利己的人間への、他方國家市民への還元である。現實的個人が抽象的國家市民を自己の内に奪還し、その經驗的日常、個別的労働、個人的諸關係に於て、個人として種の本質 *Gattungswesen* となつたとき、人間が自らの「獨自の力」を社會的諸力として認識し、組織化し、従つて社會的力は最早政治力の形に於て自己自身より分離せぬようになつたとき、その時始めて人間的解放は成就されるのである。」と論じてゐる。マルクスのイデーに於て人間がそれへと解放さるべき自由は、かくてヘーゲルの國家哲學の意味に於ける自由であり共同體に於ける種の本質としての自由である。——ウェーバーの「個人主義的活動の自由」と如何に烈しく對立してゐることであらう。

(四) プロレタリアートに於ける「人間の自己疎外」の直接的に社會的な表現

「かくの如き社會の解消を一の特別の身分として爲すものはプロレタリアートである。」とマルクスはヘーゲル法哲學の批判の序論で既に云つてゐる。『ドイツイデオロギー』に於ては「凡ゆる自己活動から完全に排除された現代プロレタリアートは最

早局限せられぬ自己活動を開始することが可能である。凡ゆる從來の革命的獲得は局限せられたものであつた。——プロレタリアートの獲得に際しては生産手段の集團は萬人に、そして財產は萬人の下に配列されなければならぬ。近代の普遍的交通は萬人の下に配列されることなくしては、個人の下に配列されることを許さぬ。」と云つてゐる。所有階級もプロレタリアートも等しく近代世界の自己疎外の表現である。しかし所有階級はこの自己疎外にある自己を認識するのではあるが、自己疎外についての批判的意識を有せぬ。プロレタリアートはその生活諸關係に於て、金近代社會の生活諸關係をその非人間的頂點に於て總括してゐるが故に、全社會を共に解放せずしては、自己自身を解放することを得ぬのである。特殊の利益を代表し得ぬ一般的身分としてのプロレタリアートの自己解放と共に、私的資本主義經濟は解消しその私的性格、商品性格は解かれる。個人の假象的非依存性の代りに公的生活のゲマインシャフトが登場する。マルクスはあらゆる事象を、經濟的因案から演繹しようとなす抽象的、哲學的唯物論者ではない。我々はむしろマルクスの底にあるかゝるイデーと、そのイデーを前提してのみ始めて成立しうる「自己疎外」を導線としての分析の人間學的な意義を見誤まつてはならない。「解放の頭腦は哲學であり、心臓はプロレタリアートである。『法哲學の批判序論』確にマルクスは『ドイツ・イデオロギー』に於て一部分「哲學的良心」を清算

した。しかし尙人間學的なイデーは最後迄マルクスの著作を貫くものであり、むしろその視點を保存しての問題の具體化であつたと云はねばならぬ。

C、ウエーバーの唯物史觀批判

一九一八年ウエーバーが宗教社會學的研究を講じた時の標題は「唯物史觀の實證的批判」であつた。それより十年前シニタムラーの所謂「唯物史觀の超克」の批判に於て、ウエーバーは間接的にマルキシズムの原理的方法に關して批判を加へてゐる。ウエーバーの前提する「唯物史觀」は若きマルクスには全く見出されぬものであり、それはエンゲルスと後年のマルクスとによつて播種された所謂マルキシズムの產物である。それはマルクスの市民的資本家の世界批判の根源的意味を見失はせるものであり、従つてウエーバーの唯物史觀批判も亦マルクスの眞意を捕提せるものとは云ひ難い。只我々は誤れるウエーバーのマルクス批判に於て、マルクスに對するウエーバーの主張の中に我々の視點よりする兩者の相違を讀みとらねばならない。

政治的・經濟的生起を含めての人類史が「究極に於て」宗教的斗争を反影するに過ぎぬが故に、人類史は統一的に説明せられ得るといふ唯心論的テーゼは、ウエーバーによれば「究極に於て」決定的な人類史の動因は經濟的闘争であるといふ唯物論的テーゼと全く同じく證明し得ぬものであり、又反駁もし得ぬ

ものである。この兩方向の——しかも原理的には同一の——テーゼンに對して「經驗主義者」ウエーバーは、社會生活一般に對する宗教的なるものゝ因果的意義一般は、科學的には決定し得ぬものであり、かゝる獨斷的問題提起は只「素出的」にのみ利用し得、事實的にどれほど正しいかは歴史的事實的研究によつて個々の場合にのみ決定し得るに過ぎず、それを超えて人は歴史的生起の一般法則に達し得ぬ、と主張する。右に要約せるシニタムラー批判——それは唯心史觀及唯物史觀の何れをも同時に方法的に武裝解除せしめんとするものであるが——に、宗教社會學の中に於けるマルクスへの散在せる關説が對應する。宗教社會學も、唯心論的方法をとることによつて唯物論に代置せんとするものではなく、あらゆる種類の一義的演繹を原理的に斷念し、「具體的」分析によつて歴史的現實態の諸要素の相互的制約性を示し、かくて唯心論的及唯物論的歴史形而上學の「一面性」そのものを基礎を實證的に奪はんとするものである。従つて資本主義の精神は宗教改革の一定の影響としてののみ成立し得たとか、或は經濟制度としての資本主義が宗教改革の產物である、とかいふやうな主張は、原理的・方法的に否定せられる。それら一聯の論證に對するウエーバーの方法及實證的諸著作は異常なバトスに充ちてゐる。それは單に「實證的」な、或は「方法的」な研究と思索に由來する性質のものではない。實にそれは一の新しい原理——彼のイデーに基く——

の主張に他ならない。彼の「經驗的方法」はマルクスの「獨斷的方法」から専門科學の枠内に後退することを意味せぬ。ウェーバーは「包括的世界公式」への闘争に於て、假象的全體性への固執といふ傳統的學問のイデオを紛糾し、「主觀的」なる「意味」によつて統括された——その限りに於て他人にもかゝる構成を方法的に許容しつゝ——全體を、すなはち意味的な、その限りに於てその主觀的起源の自覺に立つ全體——意味的全體を主張せんとしたのである。——そしてそれはウェーバーが人間活動の重要な一分野である學問の領域に於ても、「個人主義的な活動の自由」を確保せんとする意欲に發するものである。ウェーバーの要請する學問は合理化せる現實の肯定の上に立ち、専門學的分化による個別的知識の寶庫を素材的に利用し、而も最後のなるものに於ては自己の科學的構成の主觀的起源を自覺することによつて、人間の「責任倫理的」な生き方の一の表現を意味するものである。

同じく資本主義世界を眞に問題となるものとして、その人間學的意義に於て問題を提起し、この世界を「目的・手段の錯例せる世界」「自己疎外せる世界」と觀じ乍らも兩者のイデオの相違は越え難き對立を示し、そこから諸々の相反する歸結を産み來つた。マルクスとウェーバーと何れが正しいか、それは最早本論の領域を越える。われわれは兩者の同一性に於てその差異を鋭く摘出することを以て終らねばならない。

あとがき

レヴキットは、ウェーバーとマルクスの社會科學的認識を、形成主體の、「生々たる意味」に立ち歸つて統一的根源的に理解しようと試みてゐる。それは主體の意味の強調によつて——レヴキットは主體の意味そのものの批判をなさず、ウェーバー及マルクスのそれらが理解せられるに止まるが故に——社會科學的認識の「客觀性」を徒らに相對化し、問題を人間學的な未解決の海に溶解し、云はば社會科學的認識を哲學的に後退せしむるに過ぎぬかの如くである。しかし社會科學的認識に對するこの一見不毛な論述は、その故に社會科學に對して縁なきものとして排除さるべきではない。社會科學に於て一定の現實把握の仕方が客觀的表現を得ると、それを形成せる主體の「意味」はいつしか忘却の淵に沈められ、科學は「人間」から離れて對象的ロゴスとしての自明的客觀性の中に安住し、嘗て問題意識に充ちて發せられたテーゼは、フラーゼとして固定化する。複數の「社會科學」が現に存在し、危機的現實への對決に於て社會科學に携る我々は、既成の體系に對して、それを對象的ロゴスの自明性に於て繼承することは許されず、體系の中に、現實に對決する主體を明確に把握して、この主體の意欲（*Intention*）を理解し、これに對決することが科學形成そのものの基礎的な過程として我々に要請せられてゐると云はねばならぬ。私はその

意味に於てレヴキットの本論の意義を評價するものである。

然らば次に「ウエーバーとマルクス」を本論の如き「人間學的立場」から把へることに問題はないであらうか。レヴキットはウエーバーとマルクスは共に近代世界の人間そのものを問題化したといふ點を中核として、兩者の見解の同一性とイデオの相違を展開してゐる。先づ「近代世界の人間」といふ同一の言葉に於て表現せられてゐる人間像が、果してウエーバーとマルクスとに於て同一物であつたか、と問はねばならない。ウエーバーに於て、特に問題となるものとして把握せられてゐる近代人とは、「特殊化された専門人」であり、「合理化」の直接的に人間的な歸結は、この點に凝視せられてゐる。しかしこの「専門人化」といふ問題性は、實は社會的には勤務者 *Arbeitslose* として、文化的にはインテリゲンチヤとして存在する社會階層に焦點を合はせて結ばれた「近代世界の人間像」ではなからうか。労働者・農民階級に於て「専門人化の過程」がインテリゲンチヤ層に於てと同じ意味に於て問題的話であるとは決して云へぬであらう。それに反してマルクスの「資本家的世界の人間像」が、生産過程に労働する大衆に於て成立するものであることは言を俟たぬ。されば「近代的人間」として表象せられ、問題意識の焦點に置かれる人間像の具體的内容は、マルクスとウエーバーに於て單純に「見解の同一性」なる言葉で包括することは許されぬと思ふ。

マルクスの體系の中に資本主義世界に於ける人間についての見解と、それに對して批判的なイデオの核心を見極めんとすること自體は「觀念論的」な有閑事ではない。しかしそれがレヴキットの「人間學的立場」からして正しく把握出来るか否かは別問題である。「人間學」「生哲學」の流れを汲む把握方法に於て階級性の認識が稀薄であることは屢々指摘せられる所であるが、レヴキットのマルクス解釋も亦然りである。「商品」に於ける「人間の自己疎外」に於て、労働力商品化の事實が根柢せられず、又「市民社會に於ける人間の自己疎外」即ち市民社會と市民國家との間の矛盾を「プロレタリアートに於ける人間の自己疎外の直接的に社會的な表現」と同列に置いて論ずるが如きは、果してレヴキットの云ふが如く「眞のマルクス」の姿を捉へたと云ひうるであらうか。マルクスに於ける人間のイデオは「階級的根源性」を通して存在し、この媒體はマルクスに於ては後期に至る程強調せられてくる。「階級」の取上げ方の稀薄さはレヴキットが自己自身の思想の似姿を求めて、「若きマルクス」に血縁性を感じ、「後期マルクス」を事實上捨象したのではないかといふ疑念を起させる。

イデオの歴史的背景の把握に具體性を缺き、又唯物史觀——經濟史觀なる誤解、理想型理論の論理的分析の缺如等々の諸點はもとより容易に指摘し得るが、社會科學者ならぬレヴキットとして、又本論の意圖よりして、止むを得ぬ事として論外に置く。

カール・レヴィット「マックス・ウェーバーとカール・マルクス」

附記

レヴィットの近著 Karl Löwith, Heidegger: Problem and Background of Existentialism (Social Research, September,

1948) を本稿執筆後読み得た。本稿に關聯する部分を示す下次の如くである。

ヘーゲル批判の二つの道として質存主義とマルクスがとり上げられる。ヘーゲルに於ける「本質」と「質存」の統一はキエルクゴールによつて宗教的方向に打破られ、質存の最も根柢的な性格が「偶然性」「奇蹟」とされる。之に反してマルクスのヘーゲル批判は、現存社會秩序に於て本質＝質存とするヘーゲルを非難するが、本質と質存の統一を共產主義的未來に於て、歴史的に實現さるべきものとする點に於て、マルクスはヘーゲルの直系である、と云ふ。――要するにレヴィットのマルクス解釋は變化してゐない。只、本書の論調は「ウェーバーとマルクス」よりも暗調を帯び、マルクスへの關心は減退してゐる。レヴィットは可成行き詰つてゐるやうだ。それは「ウェーバーとマルクス」の解釈的手法に於ても或程度豫知される所ではなからうか。