慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	心情倫理と責任倫理の「相補性Ergänzung」：『職業としての政治』の思想史的背景にふれて
Sub Title	Gesinnungs-und Verantwortungsethik als komplementäre Beziehung : Betrachtung über Max Webers Buch"Politik als Beruf"und dessen geistesgeschichtlichen Hintergrund
Author	柳父, 圀近(Yagyu, Kunichika)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2011
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.84, No.2 (2011. 2) ,p.603- 631
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	□山宏教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20110228-0603

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

心情倫理と責任倫理の「相補性 Ergänzung」

——『職業としての政治』の思想史的背景にふれて——

柳父圀近

Ⅰ 予備的考察
Ⅱ 心情倫理と責任倫理の相補性？
Ⅲ 心情倫理と責任倫理の「相補性」
Ⅳ ウェーバーの「政治的リアリズム」の思想史的性格

Ⅰ 予備的考察

〔一〕 マックス・ウェーバーの晩年の二つの講演「職業としての学問」と「職業としての政治」は、どちらも二〇世紀の古典とされている。それらはいずれも学問と研究者、政治と政治家についての、驚くべき知識量を踏まえた深い洞察を含んでいるからである。しかしまたそのどちらの講演についても、厳密な理解に達するのはなかなか容易ではない。どちらの場合にも、読者はウェーバーの該博な知見と鋭い論理の展開を十分理解しフォロ

ーして行けるか試される。とりわけ、それぞれの講演の終わりでウェーバーが提起している、やっかいな「問題」と、それらへの一種の陰影をたたえた「回答」の意味を、どこまで十分理解しているか試される。むろん筆者も、ウェーバーのそうした知見や洞察を正しく理解しえたと自負するものではない。以下に述べるのは「職業としての政治」に関する、一読者の、現時点でのレポートにすぎない。(1)

本稿では、とくにこの講演の終わりに近づいてから展開されている、「心情倫理」およびそれに依拠する行為と、「責任倫理」およびそれに依拠する行為との対立という議論について、あらためて検討してみたい。それはある意味ではすでに周知の議論にも見える。しかし立ち入った理解を深めるのは、やはりそう容易でない。

［二］ その話ならもう十分わかっていると考える人もあるだろう。〈要するに、政治においては、結果責任が重要であること、政治における倫理とは、意図せざる結果をもあらかじめ十分計算し、その意図せざる結果についても責任を引き受ける用意をしておくことだということ。単なる「意図の善良さ」の倫理では、この「政治における倫理」を満たすことはできないということをウェーバーは教えたのだ〉といった「理解」である。たしかに、その余のことはこれに付随して論じられていると考えてしまえば、これは正解である。しかしそう簡単ではないのではないだろうか。

［三］ たしかにウェーバーがここで考察していることは、ごく一般的に言えばよき「主観的意図」による行為でも、その「客観的結果」は、政治的には無責任なものになりうるという厄介な問題である。しかしいっそう厄介なのは、その特殊事例として論じられている、ある種の徹底した倫理的な「良心」と、「政治」的責任との関係である。それはたとえば「嘘をつくな」といったカント的な「良心」の要請が「政治」との間に創り出すような問題でもある。しかしもっと深刻なのは、「絶対倫理」の域に達している「暴力否定」の倫理（ウェーバーは「山上の垂訓」をその典型としている）と、「政治」ないし「政治権力」との対立の問題である。

そもそもウェーバーによれば、「政治」とは、おしつめると、暴力の行使を伴ってでも一定の目的を有効に達成するという、権力的な現象である。また、放置すれば現実化しそうな害悪を、暴力を使ってでも阻止すること（「悪しき者には力もて抵抗え、しからずんば汝は悪の支配の責を負うにいたらん」）が、「政治」の責任である。ウェーバーは、だれかが「政治」に関わるということは――必ずしも戦争や革命の場合とは限らず――どうしても、そのひとが、「集団としての権力と暴力性とに関係を持つにいたる」ことなのだと指摘している。またそのように「権力と暴力性との関係を持った者は、悪魔の力と契約を結ぶもの」であるとまで述べている。しかし「絶対倫理」は「悪魔」と妥協するはずもなく、絶対倫理をラディカルに実践する「心情倫理家」が「悪魔と契約」するのも無理な話である。(2)

［四］ このように対比されると、「心情倫理」（とくに「絶対倫理」的な）と「政治」との間に妥協の余地はそもそも全くないという印象になる。講演の中でウェーバーも一度はそう述べている。ところがウェーバーは、講演の最後には、この暴力の問題の場合も含めて「心情倫理」と「責任倫理」とは必ずしも「絶対的な対立ではなく、むしろ両了相俟って『政治への天職』をもちうる真の人間をつくりだす」とも述べている。ちなみに、ここで「両了者相俟つ」と訳されている原語は Ergänzung である。ウェーバーは二つの倫理――絶対倫理的な心情倫理と責任倫理の場合にも――が「相補関係」に立ちうると言ってもいるのである。(3)

だが、妥協のあり得ない対立関係にあるはずのそうした「心情倫理」と「責任倫理」とが、いったいどのように「相俟」って、ウェーバーの言う、「政治を天職 Beruf と考えることが許される真の人間」をつくりだすと言うのだろうか？ とくに、政治に潜む暴力性と、「山上の垂訓」の暴力否定の心情倫理との間で、どのようにして「両了相俟って」の関係が生じうると言うのだろうか？

ウェーバーはこうしたことを必ずしも詳しく語ってはいない。そこで本稿の第I課題としては、この「対立」

と「相補関係」とは、具体的にはどのようなこととして生じうるとウェーバーは考えていたのか、検討してみたい。

［五］ しかし、この講演での議論の進め方を見ると、我々はウェーバーの「政治的リアリズム」の性格についても、独特のある思想史的な背景を考えることを促されるように思われる。それはこうである。

①少なくともある時期は、ウェーバーの学問的、思想的な一種の「同志」だったトレルチは後年、ウェーバーを「ドイツのマキアヴェリ」として特徴づけている。ウェーバーにとっては政治的にも「ドイツ民族の栄光」こそが、いわば究極の価値だったというトレルチの判断が、このように表現されているのである。（実際ウェーバー自身が、「自分の魂の救済よりも、自分の都市の偉大さのほうを重んじた市民たち」を称賛するマキアヴェリへの共感を口にしている）。しかし、いま筆者が〈ウェーバーの思想の背景〉と述べたのは、必ずしもマキアヴェリとの親近性というようなことではない。一方では宗教的な「心情倫理」と政治的な「責任倫理」の妥協なき対立を強調し、他方では、両者の間のある積極的な「関係づけ」（Ergänzung）を政治家に要求するウェーバーのスタンスは、マキアヴェリの「政治」プロパーのスタンスとはやはり差異があるだろう。

②他方でウェーバーにはプロテスタンティズム思想の影響――「信徒」ではなかったが――もかなり強烈である。マキアヴェリの晩年に、北方ではルターが「宗教改革」を始め、福音の「絶対倫理」と「魂の救済」を「復興」した。しかしルターは、自分の宗教改革が一つの引き金となった「ドイツ農民戦争」の血で血を洗う惨状に直面して戦慄した。そこでルターは、再洗礼派系ラディカリストたちが担った「心情倫理」的な革命行動を批判し、あらためて旧来の世俗権力の存在価値と責任とを、積極的に説き始めた。ここに内面的な福音の告知の担当者たる教会と、既存の外面的な世俗権力の担当者たる当局 Obrigkeit の「責務」とを峻別し、後者をも積極的に評価する、ルターのいわゆる「二王国説 Zwei-Reiche Lehre」が生まれた。

筆者はウェーバーがマキアヴェリとは無縁だとか、ましてウェーバーはルター主義者だったなどと言うつもりでは毛頭ない。しかし脱宗教化の進む二〇世紀にあって、また彼自身もむしろ「無神論者」の印象を与えるウェーバーではあったが、そしてマキアヴェリにも擬されたウェーバーだが、「職業としての政治」の行論の中には、宗教と政治の関係づけを問題にし続けてきたドイツ文化の思想的体質が、変容しつつもなお生きているのも感じられるのではないだろうか。紙幅が残れば、本稿の第Ⅱ課題として、ウェーバーと、こうした思想史的経緯との関係についても最小限の検討を試みておきたい。

Ⅱ　心情倫理と責任倫理の相補性？

さっそく第Ⅰ課題から検討を始めよう。

1　「心情倫理 Gesinnungsethik」と「責任倫理 Verantwortungsethik」の対立——その一

まず「心情倫理」のコンセプトを正確に把握することから取り掛かろう。

［一］ Gesinnung というドイツ語は、独日辞書を引くと「個人の持つ根本的な考え方、心的態度、心根、心情、志操、主義」とあり、Duden には「人の精神的・倫理的 Sittliche な根本的立場」のことだ、とある。また Gesinnungslosigkeit といえば「無定見、無節操」の意味（Duden では「倫理的根本原則の欠如」）であるとされている。他方、広辞苑で「心情」を引けば、「心の中の思い、気持ち」のことだとされている。しかしコロコロ変わるのが「こころ」だと考えれば、「心の中の思い」など、きわめて曖昧なものではないだろうか。ドイツ語の Gesinnung にも、もちろんいろいろな意味はありえようが、しかし、単なる「気持ち」や、コロコロ変わり

うる「心中の思い」は、Gesinnung の右記のような意味とはニュアンスが違うだろう。そうだとすれば、Gesinnung とは、むしろその人の人格の内なる核としての価値意識（信念・イデー）を指すと言うべきだろう。そして Gesinnungsethik とは、その信念から導き出される論理上首尾一貫した行為に徹するという規範（その意味では、信念そのものというより、その信念を、状況を右顧左眄せず一貫して行為化せよという、行為の規範であり、「信念を貫く倫理」）だろう。(4)

とはいえ「ウェーバー学」においては、「心情倫理」という訳語はすでに相当定着しているようにも思われる。またある点では、たとえば後述する「救済宗教」において生じる「愛の無差別主義 Liebesakosmismus」などには、一定の規範意識とともに、むしろその規範がそこから生じてくる激越な「感情」の要素が積極的に充満しているとも考えられる。その意味で「心情倫理」の訳語も容易には放棄しかねる。筆者自身は「信念倫理」の選択に大きく傾いているが、いずれにせよ、この倫理意識が、曖昧で持続性の弱い情緒的な「心情」のレヴェルにおけるものではないことがハッキリ了解されるのが何より肝要だろう。

［二］ しかし、ある種の理想主義的な「倫理的信念」を首尾一貫して貫くことにのみ意を用いる行為様式は、政治的行為としては無責任になるとウェーバーは指摘する。実際の人間の世界は、さまざまな事情の連関（無数の因果連関のネットーク。「善からは善が」帰結するというわけではないという事情）の中におかれているのだから、その複雑な因果連関のネットワークの交錯の中では、ひたすらに「心情倫理的」な行動は、主観的なパトスにのみ忠実なのが禍いし「意図せざる結果」をもたらしてしまう。それでは無責任だという指摘である。ここにおいてウェーバーが妥当な政治的行為として推奨するのが、結果に対する責任（＝「責任倫理」）の意識に立つ行為である。（ただし、「心情倫理」の立場も、それなりの「結果責任」の論理に立っていることにもウェーバーは注意を促している。「心情倫理」の立場に立つ者は、いわばその「信念」ないしイデーの松明を赤々と掲げて決して妥協しなかった

という「結果」を――極端な場合は「殉教」という「結果」――得ることへの「責任」を感じているのだから。だが政治家に問われるのは、いっそう客観的な政治的結果なのだとウェーバーは言う。）

［三］では「心情倫理」的な行為として、ウェーバーはどのようなものを例示しているだろうか。

その一例として挙げられているのは、サンディカリストの場合である。サンディカリズム Syndicalisme とは、一九世紀末から二〇世紀初めにかけておもにフランスで盛んだった急進的な労働組合主義であり、一切の政党活動によらず、直接に労働者たちの組合がゼネストによって産業を管理しようとする思想である。このイデオロギーはアナルコ・サンディカリズムとも呼ばれ、労働運動を政党的・組織的に指導しようとするマルクス主義政党などとの間には激しい対立が生じた。ウェーバーは、社会主義政党が、確信的なサンディカリストに向かって、君の考動は、社会的力学の客観的把握に欠け、結果的には各個撃破され、むしろ社会全体の政治的反動を招くだけだと説得しても全く成功しないという事態を、「心情倫理」的ラディカリズムの典型的事例として取り上げている。

「確信を持った心情倫理的なサンディカリストに向かって、君の行為の結果は反動のチャンスを増し、君の階級に対する圧迫を強め、階級の上昇を妨げるであろうと、どれほど噛んで含めた説明をしてみても、彼には何の感銘も与えないだろう。サンディカリストは、純粋な心情から発した行為の結果が悪ければ、その責任は行為者にではなく、世間の方に、他人の愚かさや――こういう人間をつくった神の意志にあると考える。責任倫理家はこれに反して、人間の平均的な欠陥のあれこれを計算に入れる。[5]」

「心情倫理家は、純粋な心情の炎、たとえば社会秩序の不正に対する抗議の炎を絶やさないようにすることにだけ、

『責任』を感じる。心情の炎を絶えず新しく燃え上がらせること、これが彼の行為――起こりうる結果から判断すれば全く非合理な行為の目的である。行為には心情のあかしという価値しかなく、またそうあるべきなのである。」（傍点筆者）

これに対して、否定的結末であっても「これこれの結果は、確かに自分の行為の責任だと、責任倫理家なら言うであろう」と、ウェーバーは述べている。

以上のウェーバーの説明は、一般に「心情倫理家」と「責任倫理家」との思想と行動がどのように異なっているかを、まずは倫理に関する思惟形式の違いの問題として明らかにしている。

［四］ すなわち、［二］でふれたように、一方の「心情倫理」は、ひたすら一定の「心情倫理」的な価値意識（たとえば「労働者の解放」や「自主管理」）と、またそれが要求する「価値合理性」の論理的展開にのみ忠実な行為を貫くことを求める。これに対して「責任倫理」は、「心情倫理家」が、Gesinnung（倫理的理念）と、それが要求する「価値合理性」のロジックによってのみ行為することは甘えであると見る。むしろ「責任倫理」的思惟は、理念的な「目的」（たとえば「工場の自主管理」）が、客観的条件によってどのように阻害されうるか検討して、最悪の帰結を避けて、ある程度の成果（lesser evil）を達成する方途を考慮する。そしてむしろこのロジックにこそ「忠誠」を果たそうとする。こうして「責任倫理」的思惟は、「価値意識」にだけでなく、目的の実現に関わってくることが予測される種々の因果連関をあらかじめ十分検討（結果への「客観的可能性」と「適合的因果連関」の判断）することに決定的な関心をはらうのである。[6]

こうして「責任倫理」の思惟様式は、何らかの倫理的イデーにコミットしても、そこから生じる「価値合理性」のロジックを、常に、「目的合理性」のロジックに組み替えて行く思惟様式（したがって、歴史と社会と政治

の世界に関する種々の「経験知」――ウェーバーの言う「整合合理性」の知見――が大量に必要になる）である。ウェーバーはそうした思惟こそ「政治的に成熟」した思惟だと考えている。（――ここで、心情倫理の価値合理性が、目的合理性の思惟へと〈組み替えられる〉ということをもって、すでに「心情倫理」と「責任倫理」の一種の「相補関係 Ergänzung」が成立していると見えなくもない。しかし、この「組み替え」は、当該の倫理「イデー」が、「心情倫理」にではなく「責任倫理」に結合されるようになったということである。その意味でそれは「心情倫理」と「責任倫理」の間の「相補性」の成立ではない。Ergänzung の問題は、それほど簡単ではない。）

［五］ しかし前記のサンディカリストのような「心情倫理家」は、むしろ「目的合理性」のロジックを可能な限り意識的に排除し、「価値合理性」の純粋なロジックを救おうとする。彼の信念と情念は、サンディカリズムという、当人の信じる「正しい思想」を考動によって現すことにあり、この思想の松明（「抗議の炎」）を行動によって最後まで表現することにだけある。彼のこうした行為の性格は、一種の「宗教性」を帯びている（P・テイリッヒのいう ultimate concern という意味で）とも言えよう。この意味では、やはり「心情倫理」（信念倫理）と「責任倫理」との間には妥協はあり得ないということになろう。責任倫理は心情倫理を変質させるし、心情倫理は責任倫理を拒否するのだから。

ともあれ、一般論としての「心情倫理」的行動の論理と性格は、上の事例の分析ですでに十分とらえられているといえよう。しかしこの議論を超えて、ウェーバーは、いっそう激しい宗教的な「心情倫理」の価値意識、とりわけ福音書やブッダや、またトルストイなどのロシア文学の思想などにおける「Liebesakosmismus」のような、徹底した「現世拒否」的批判精神から生じうる「心情倫理家」の場合を考察している。そうした宗教倫理の場合には、心情倫理（価値合理性）と責任倫理（政治）との対立は、問題となる思想の内容のせいで、もっと先鋭化し、いっそう抜き差しならないものとならざるをえないからである。

2 「心情倫理」と「責任倫理」の対立——その二

ウェーバーが「心情倫理」およびそれに依拠する行為と、「政治」との関係についていっそう立ち入って考察しているのは、キリスト教や仏教のような「救済宗教 Erlösungsreligion」の「心情倫理」ないし「信念倫理」と、「政治」との対立の場合である。

［一］ ウェーバー自身はキリスト者でもなければ、仏教徒でもなかった。一応そう言い切ってよいと思われる。現に彼は自分は宗教的音痴だとさえ述べている。またマルクスの唯物史観の宗教批判の影響も受けている。というよりも、むしろ「歴史主義」の思惟様式における、いわば〈すべての思想の歴史的相対化〉の訓練を徹底して受けている。しかもまた、ウェーバーにはニーチェの強い影響があると考えられるし、ある意味では、「色濃いニヒリズムの影を帯びた実存主義者、決断主義者の印象」をさえ彼は与える。

ただしウェーバーは、彼の言う独特の「価値自由 Wertfreiheit」の精神に支えられた驚くべき「精神的多面体」であって、そうした思想的「流派」のどれかに押し込めることはできないし、何らかの思念への「惑溺」に支配されていたとも思われない。むしろそれらのどの立場（それぞれの思想と方法）についても、一方ではそこでの人の感情の動きを含めてその思惟への深い理解を持つことができるとともに、他方ではそのそれぞれの思想や感情の一面性を指摘して突き放すことができるのが、ウェーバーの「価値自由」の精神の重要な機能である。それだけに、「救済宗教」における「愛の無差別主義」の Gesinnung についてのウェーバーの「理解」もなかなか透徹していて、しかもそれと一体化してもいない。

［二］ その点については、彼の人生を特徴づける一つの事情も無視できないだろう。ウェーバーのライフ・プロセスには少なからぬ宗教的人格の人生との接触が見られ、彼はしばしばその人たちの真摯な生き方に敬意を表

している。彼はそうした人々の人格と生き方に接して、「ブッダやイエスやアッシジのフランシス」の Gesinnung への内在的な深い理解を構成する経験を豊富に与えられたと思われる。ウェーバー自身は「キリスト者」でなかったにせよ、そして仮に本当に「宗教的音痴」だった（この言い方は韜晦を含むだろう）にしても、宗教的「信条」や「心情」を、かなりの程度、内在的共感を持って「理解」することができたと思われる。マリアンネ夫人はウェーバーに Mystiker の感受性を見ており、ハイデルベルクで永く私淑していた弟子のホーニヒスハイムは、ウェーバーの宗教的感性が決して鈍感ではなかった様子を、また、ウェーバーは「主なる神に対して正しい関係に立とうとすること」が、「あまり重要でないかのように nicht sehr wesentlich wäre」考えてはいなかったことさえ伝えている。(7)

［三］ともあれ、ウェーバーによれば「政治」は、権力という「特殊な手段」を用いて営まれる領域である。そして権力は根底においては物理的強制力＝暴力 Gewalt に支えられている。まさにこの、「政治が権力――その背後には暴力が控えている――という極めて特殊な手段を用いて運用されるという事実」が、「倫理」との緊張を引き起こすと言う。もっとも、そのような「倫理問題」を人が初めてつきつめて意識したのは、原理の問題として、暴力を根本的に否定する倫理が出現したのちである。暴力の行使を根本的に否定する思想は、歴史上どこにでも見られたというものではなかった。それは徹底的に普遍主義的な人間愛を要求する倫理が出現したのちに生じた問題意識である。そうした倫理は、発生史的にはウェーバーによれば、血縁関係や種々のレヴェルの共同体への帰属の差異や、さらにはその教団自身の垣根をさえ越えて溢れだす、普遍的な人間愛を目醒ましめた普遍主義的「救済宗教」が、始めてもたらしたものだった。

［四］それ以前の「倫理」は、いずこにおいても、どこまでもウェーバーの言う「二元倫理」の性格を帯びていた。種々の「共同態」ないし「共同体」を超える「普遍」の意識は、超越的な神（仏）が出現する以前はその

成立根拠を持ち得なかった。生産力がいまだ制約されていて生活資源が希少だった時代には、「共同体」の部外者は――「客人」でない限りは――「敵」であり、内部は「身内」（Verbrüderung 関係）と意識されていた。内部に対しては好意的で（Binnenmoral）、外部に対しては苛酷で（Außenmoral）あることが、共同体に「フタゴコロ」なき「倫理的」な態度だった。外に対しても慈悲深くあることは、共同体的人間にとっては、むしろ倫理的に妥当でない態度だった。ウェーバーはこのような共同体の内と外における「倫理の二重性」が、人類史に「一般的」だったことを指摘している。

［五］ 重要なのは、こうした二重倫理の世界では、「共同体の倫理」は、直ちに強い「政治性」を帯びてもいたことである。普遍主義宗教が登場する以前の「共同体」（「家共同体 Hausgemeinschaft」から、「国家」まで）においては、その「二重倫理」はそうした「共同体」の政治的・軍事的存続と全く一体的だった。このことを視野においてのみ、「汝の敵を愛せ」というな普遍主義倫理の革命性は理解される。上記の意味での「共同体の倫理」は、「あれは敵だ、あれを殺せ」という政治的・軍事的要請を「反倫理的」だとは決して考えない。むしろこの苛烈な要請は「共同体倫理」に適う「倫理的」なもの（現代に残る、戦時の「愛国心」を思え）と考えられたのである。

もちろん、仏教やキリスト教などが成立し、それが伝播したところでも、原生的 ursprunglich な「共同体倫理」は全く「払拭」されはしなかった。しかしそこには「共同体倫理」と、普遍主義倫理の軋轢が何ほどか生じた。また普遍主義倫理がその社会において「建前」として思想的正統性を持つにいたった場合には、世俗紛争の「宗教的共同体」（「教会」）を仲介者とする「神の平和」の一定の制度化などが生じ得た。

［六］ さて、救済宗教の成立とともに出現したという「愛の無差別主義」について、ウェーバーは『宗教社会学論集』の「中間考察」で次のように述べている。[8]

「救いの宗教 Erlösungsreligion にあっては、無差別的な慈悲の持ち主たる達人たちの、深く静かな至福感は常に、自分をも含めて、一切の人間は生れながらに不完全なものだ、という心あたたかい知識と一つに溶け合っていた。その場合、そうした内的態度の心理的色合いや合理的・倫理的解釈には、もちろんさまざまな性格のものがありえた。けれども、その倫理的な要求は常におよそ社会的集団の制約を、いや、しばしば自分の属する信仰上の団体の制約さえも乗り越えて、普遍主義的な同胞意識 Brüderlichkeit への方向を目指すようなものであった。この宗教的同胞意識は現世の秩序や価値と絶えず衝突し、しかも、その意識が首尾一貫したものであればあるほど、衝突は苛烈なものとなった。それば かりか、――ここではこの点こそが大切となるのだが――現世の秩序や価値が其々の固有な法則に従って合理化され昇華されて行けばいくだけ、この分裂も、ますます和解しがたいものとなっていくのが通例であった。」

ここには、救済宗教の強力なカリスマの翼の下ではじめて、種々の条件ないしタブーを超えて、全ての個人に共通する人間性の、苦悩と平安への希求についての〈普遍的な想像力〉が決定的に形成されたことが述べられている。

そして同じ個所でこれに関連して、ウェーバーは「政治」と「国家」については、次のように述べている。

「そもそも強制手段として赤裸々な暴力に訴えることは、国外に対してだけでなく、国内においても、およそ政治団体の本質に属することがらである。いやむしろ、これこそが、我々の術語規定にしたがえば、ある団体を政治的たらしめるものであり、「国家」とは、正統性を与えられた暴力行使の独占を要求するそうした団体だと定義するほかないであろう。」

［七］　もちろん、こうした宗教的同胞愛（Verbrüderung）と、政治ないし国家との対立が頂点に達するのは革命や戦争の場合である。しかし通常の国家行政や、社会的諸価値をめぐる政治勢力間の価値配分もまた、こうした「宗教的同胞愛」の「心情倫理」とは矛盾しうる。あらゆる「政治」は、そもそも社会的諸価値をめぐる紛争――その激しさの程度はさまざまであるにしても――とその政治的決着である。そうした決着ないしその執行には、何らかの権力の設立ないしが介在が必要になる。またそうした決着を制度化した「国家」の行政は、それが合理化されていればいるほど、整備された、権力を伴う官僚制により執行される。それは「形式合理性」の論理にのみ従って執行されるので、何ほどか機械的・非人間的な性格を帯びざるを得ない。

しかしこのような「政治」と国家とは、最もラディカルな「愛の無差別主義」の側からみれば、総じて「問題的なもの」であり、極端にいえば拒否すべきものだと言うことにもなる。これがウェーバーのいわゆる宗教的「現世拒否 Weltablehnung」の立場である。その「心情倫理」をつきつめる立場に立つ者は、アナーキストとして政治や国家権力の非倫理性に抗議して弾圧されるか、さもなくばやはりアナーキストとして「現世」を離れ、人里を離れて独自のコロニー（修道士的な集団）をつくるしかない。後者はむしろウェーバーの言う独特の「現世逃避 Weltflucht」である。

［八］　しかしウェーバーは、このどちらの「ラディカリズム」も、結果的にはこの世のあらゆる「不正」を放置することになると言う。「ラディカリスト」たちの小集団の外部では、旧態依然たる「現世」が結果的に放置されてしまうからである。国家的秩序を抽象的に否定すれば、デファクトの「強者の支配」が赤裸々な暴力性を伴って貫徹される世界だけが残されよう。それは結果的にまさに政治的「無責任」となろう。ここに「責任倫理家」は、前記のような「心情倫理」をとりわけ強く批判して、「政治」や「国家」の相対的合理性のうちに、現実社会の合理性を確保する倫理の実現を求めることになろう。このコントラストを強調するウェーバーの発言を、

『職業として二政治』からいくつか引用しておこう。(9)

「[宗教的な心情倫理に立てば] 人は万事について、少なくとも志の上では聖人でなければならぬ。キリストのごとく、使徒のごとく、聖フランチェスコらのごとく生きねばならぬ。これが掟の意味である。」

「それに対して政治家は言うであろう。福音の掟は、それが万人のなしうるところではない以上、社会的には無意味な要求である。だから課税、特別利得税、没収――ようするに万人に対する強制と秩序が必要なのだ、と。」

「無差別な愛の倫理を貫いていけば、「悪しき者にも力もて抵抗(てむか)うな」となるが、政治家にはこれと逆に、悪しき者には力もて抵抗え。しからずんば汝は悪の支配の責を負うにいたらん、という命題が妥当するからである。福音の倫理に従って行為しようとする者は、ストライキをやめ、――というのはストライキは強制だから――御用組合に入るがよい。しかし「革命」を口にすることだけは慎むがよい。まさか福音の倫理が、内乱だけは唯一の正しい戦争だなどと説くはずはないからである。」

「自分の魂と他人の魂の救済を願う者は、これを政治という方法によって求めはしない。政治には、それとは全く別の課題、つまり暴力によってのみ解決できるような課題がある。政治の守護神やデーモンは、愛の神、いや教会に表現されたキリスト教徒の神とも、いつ解決不可能な戦いとなって爆発するかもしれないようなそんな内的緊張関係の中で生きているのである。」

[九] さて、このように検討して来ると、我々の第一課題の考察のための最小限の準備は一応整ったように思

われる。念のため第Ⅰ課題を確認しよう。ウェーバーは一方では、心情倫理とりわけ絶対倫理の域に達している「心情倫理」と、政治的な「責任倫理」の間には、何らの妥協もあり得ないと述べていた。しかし、講演の終わりでは、ある場合には、このような対立関係にある心情倫理と責任倫理とは、「相俟って」すぐれた政治家をつくりだす、とも述べていた。この二つの命題は、ウェーバーにおいてどのように整合的だったのだろうか？　これを考えるというのが第Ⅰ課題だった。

Ⅲ　心情倫理と責任倫理の「相補性」

一方ではウェーバーは、純粋な「心情倫理」と「責任倫理」は相互に妥協しえないとも述べている。しかし講演の最後では、「責任倫理」的に生きる人の内面においては、それら二つの倫理は「両了相俟って」すぐれた政治家をつくりだすとも述べている。ではその場合の「両了相俟って」とは具体的にはどういうことでありうるだろうか。

［一］　まずウェーバーの当該の文章をよく見ておこう。

「これ［中途半端な心情倫理家の態度］に反して、結果に対するこの責任を痛切に感じ、責任倫理に従って行動する、成熟した人間――老若を問わない――がある地点にまで来て、「私としてはこうするほかない。私はここに立つ」［ルターの言葉］と言うなら、計り知れない感動を受ける。これは人間的に魂を揺り動かす情景だ。」

「なぜなら精神的に死んでいないかぎり、われわれ誰しも、いつかはこういう状態に立ちいたることがありうるからである。そのかぎりにおいて心情倫理と責任倫理は絶対的な対立ではなく、むしろ両了相俟って（In so fern sind

Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergäzungen)「政治への天職」をもつことのできる(der den)Beruf zur Politik(haben kann)真の人間 den echten Menschen をつくり出すのである。」(傍点ゲシュペルト)[10]

少し分析してみよう。まず「ある地点にまで来て」というのは、どういう「地点」なのだろうか? もちろんそれはさまざまな場合を含んでいるだろう。しかしそれはいずれも何らかの重要な倫理上の価値について、その純然たる「心情倫理的」一貫性はおろか、中核の倫理価値自体からの切断が決定的になりそうな政治上の行為をとらねばならなくなっている、という状況であるのは間違いないだろう。しかもなお、出来ればなんとか一定の責任倫理を果たしたいと感じている政治家が直面するにいたった精神的苦境だろう。その意味で、ひとつ前の文章にある「精神的に死んでいない限り der nicht innerlich tot ist」という痛切な表現に注目しておきたい。

それにしても、行為の結果への責任を重く考えつづけ、一貫して誠実に責任倫理的な生き方を追求してきたその人物が、ここでルターのように「我ここに立つ、他は為し能わず」という決断を下し、それが人に深い感銘を与えるとウェーバーが言うような「決断」としては、どのような決断のパターンが考えられるだろうか?

[二] 何らかの心情(信念)に由来する価値意識をも、しかしあくまで責任倫理的な仕方で「実現」しようと一貫して努力してきた政治家が、ある「地点」に来たからといって責任倫理を容易に放棄するとは考えにくい。「政治」は〈可能性を手繰る術〉における責任が問われる場である以上、彼は可能な限り責任倫理的な生き方を全うしようとするはずである。しかしまたその「政治家」でも、ギリギリの「信念告白」的な行動をとることが死活の問題となるような状況に立つことはありえよう。少なくとも次のような場合が想定できるのではないだろうか。

①ある状況で、倫理的信念からの、ましてその「心情倫理」的な論理からの懸隔が、あまりに決定的となる危機に直面しても、あくまで「責任倫理」の路を探すこととし、その意味でさらに「手を汚す」苦痛を回避しないという決断。

②しかしまた、あえて「心情倫理的」な行動へと態度を転換させる決断もありえよう。政治に関わる者は、どんな状況でも責任倫理的な行為を断念して、「抗議の炎」を燃やす行動へと決断することは絶対に許されていないとは、ウェーバーも考えてはいなかったと思われ、ホーニヒスハイムもそう伝えている。[11]

③また、一定の責任倫理的な修正案をあらためて提示し、それが入れられない場合にその政治家が職を辞する（抗議ないし一種の「諫死」として）という決断も考えられる。

しかしこれらの決断が考えられるとしても、いずれの決定も、心中の「心情倫理」と「責任倫理」の二律背反に耐えつつ行われた当人の思考の結果たるほかはない。

［三］ くりかえしになるが、そうした精神の緊張を人にもたらす「心情（信念）」には、もちろん、いろいろな内容のものがありうる。しかし、右に検討してきたように、『職業としての政治』を読み進めてくると、「政治」にひそむ「暴力性」の問題をどう考え、どう対処するべきかという「倫理問題」は、ウェーバーにおいても、やはりなかなか重たいものがあったように思われる。ウェーバーのいう、政治にひそむ暴力の悪魔的 Dia-borisch な性格と、「普遍主義的人間愛」の倫理との対立である。

「心情倫理」と「責任倫理」の対立は、一般論としては、政治的に責任を持てる「客観的結果」を配慮して行動するのか、そうはしないかという問題だった。しかし「山上の垂訓」の登場が、「政治の暴力性」へのラディカルな否定の「心情倫理」を提起して問題を深刻にした。宗教的な「普遍的友愛」（現世拒否的な「愛の無差別主義」）は、極端にいえば、暴力を否定することで「政治」を否定すると言える。しかしそれは責任倫理家から見

ればいよいよ無責任の極みである。そこで、例えば「信仰的」な政治家も、責任倫理を考慮せざるをえなくなる。それにしても、まさにそうした「心情倫理」と「責任倫理」の間で苦しむという厄介な課題が、良心的な政治家には大なり小なり課されている。政治的リアリストとして可能な限り「責任倫理」の思想を生きようとしたウェーバーだが、彼はこう考えていた。

［四］ このように詰めてきたところで、最終的に、Ergänzungについて考えてみよう。

①抽象的には、何らかの倫理的理念をふまえつつ、「責任倫理」の側が、「目的合理性」の論理に従って、「ましな結果」を実現しようとしても、それは「心情倫理」の立場から見れば欺瞞でしかない。とくに救済宗教の「普遍的人間愛」の心情倫理からは、軍事行動は基本的に倫理的「罪」であり、その「罪」を、何らかの理由の下に倫理的に「正当」化する「責任倫理」は、欺瞞だろう。しかし反対に「責任倫理」の側から見れば、総じて「心情倫理家」の行為は、むしろ人の世で生きることにともなう政治的責任に関する欺瞞的な不作為だろう。

②しかし具体的には、政治に関与するひとは、極限的な状況では、この二種類の型の倫理の間で――とくに「普遍主義的人間愛」の信念と政治的な結果責任との間で――どこまで何が自分に可能か、どう行為すべきかと厳しく自問することが求められるだろう。もちろん単なる「政治屋」は、ウェーバーによれば政治に寄生しているという意味でのみの「職業政治家」であり、この問題についても真剣には悩まないだろう。しかし「内面で死んでいない」政治家は、厳しく対立するこれらの倫理様式の間で決断に悩むことになろう。その意味で、「その限りで」二つの倫理様式の対立は、真の「政治家」の内面の生命活動を維持し、その状況ごとに決断を促すことになろう。ウェーバーが、講演の最後に示唆している意味でのErgänzungとは、このような内面の緊張関係として生じうるものなのではないだろうか。その対立は、場合によっては「止揚」され、政策的な

Ergänzung をもたらす場合もありうるだろう（「普遍的友愛」の心情倫理と政治的「責任倫理」の対立の場合で言えば、「非暴力による抵抗運動」の実践で、アクテュアルな政治的成果を実現したガンディや、M・L・キングの場合のように）。しかし必ず「止揚策」が見つかるとは限らないのである。[12] しかしこの内的緊張こそが、「政治への天職をもちうる真の人間をつくり出す」とウェーバーは考えている。

［五］ もちろん、何度も言うように「心情倫理」は、「普遍的友愛」だけではない。種々の「信念」にもとづく「心情倫理」と「責任倫理」の緊張関係が生じうる。しかしそれにしても、以上のような政治の暴力性をめぐる議論を考えてくると、ウェーバーの議論は到底、単純な政治的「リアリスト」流のものではないことだけは印象づけられる。しかしそう言っても、ウェーバーはトルストイの心情倫理的「非戦論」を拒否した。また、ウェーバーの立場に一見似ているかの印象も受ける、一世代後の思想家ラインホールド・ニーバーの、しかし最終的には信仰に帰依する「キリスト教的リアリズム」の立場にも、彼は立たなかった。それではウェーバーの立場をわれわれはどのように思想史的に性格づけることができるだろうか……。しかしとりあえず以上で、第Ⅰ課題の検討は、不十分ながら終えたことにしたい。

Ⅳ　ウェーバーの「政治的リアリズム」の思想史的性格

以上に関連して、冒頭で、本稿の第Ⅱ課題として掲げておいた問題も、最小限の検討を試みておきたい。それは、心情倫理と責任倫理の関係づけ、それもとりわけ政治に潜む暴力性と、救済宗教の「無差別的友愛」ないし「普遍的友愛」の倫理との関係をめぐるウェーバーの思惟様式の、西洋思想史の中での位置づけ（性格づけ）という問題である。

1 「宗教倫理」と政治の関係づけ——思想史的素描

［一］ ウェーバーは独自の政治的「現実主義者」であって、もちろん「無抵抗主義者 Pazifist」ではない。むしろ「無抵抗主義者」は暴力を使ってでも害悪を阻止しようとしないから無責任だと批判する立場である。ところが彼はまた、政治の営みに参加する者は「悪魔との契約を結ぶ」ことになるのだと警告し、政治にコミット——必ずしも革命や戦争に関連したあからさまに「非合理」な場合だけではなく、「合理化」された内政レヴェルにおいてであってもしばしば——することは「自分と他者との魂の救いを危うく」させるとも警告している。政治に関与する者に責任倫理家となる覚悟を促しているのである。

しかし、このように言いつつもウェーバーは、権力と暴力をアンジッヒに肯定していたわけではない。人は「心情倫理」と「責任倫理」の緊張関係をわきまえ、「精神的に死んでいない」人間であり続けてこそ、政治に携わる資格を持つと彼は説いた。政治という、悪魔性を秘めた領域での職〈Beruf〉に従事している人にとり、そうした精神の緊張を内面で与え続ける「心情倫理」として、「暴力」の非倫理性への懐疑を掻き立てる「普遍主義的友愛」の倫理が存在することは（したがって救済宗教の心情倫理ないしその一定の遺産は）やはりとくに重要だとウェーバーが考えていたのも確かだろう。

［二］ そうなると、そうした「普遍主義的友愛の心情倫理」および「暴力性」の罪深さの意識と、「政治」ないし「国家」の存在とが、そもそも西洋政治思想史においてどのように関係づけられてきただろうか、があらためて気になる。ウェーバーにおける、その種の心情倫理もそれなりに評価しつつ、しかし政治における責任倫理の重要性を強調する思想、両者の峻別を説くとともに独特な意味の Ergänzung をも説くというユニークな思想は、西洋政治思想史の中では、どのように位置づけられ（特徴づけられ）るだろうか。

この点を検討して初めて、ウェーバーのこの講演の「倫理学」の歴史的意義も、彼の政治的「リアリズム」の歴史的性格も、本当に明らかになるのではないだろうか。以下、若干の考察を試みておきたい。しかしすでに紙幅がないので、きわめて簡単な検討、その素描にとどめざるを得ない。

［三］ ウェーバーは、「職業としての政治」で、政治的な「責任倫理」の対極にある「心情倫理」の典型として、福音書におけるイエスの「山上の垂訓」に見られる徹底的な暴力拒否の倫理を取り上げている。ウェーバーは、この倫理は、もしその徹底した実践が行われる時は「聖者の倫理」たりうると言う。しかし実践が伴わないか、中途半端な実践しか行われなければ、この倫理は欺瞞であり、悪に抵抗することのできない「屈辱の倫理」になると言う。その意味では、むしろ欺瞞や妥協を拒む「絶対倫理」たることに、この思想の生命はかかっていると指摘している。この指摘はまことに厳しい。（この発言の裏には、この倫理への、トルストイの――その最晩年を別としての――不徹底なつまり「心情倫理」のレベルに至らないコミットの仕方への、「責任倫理家」ウェーバーの強烈な批判があったと、ホーニヒスハイムが伝えている。）。

［四］ ところで、ウェーバーの「山上の垂訓」への言及では、原始キリスト教（とくにイエス）においては、非政治的・非国家生活的な「愛の無差別主義」の倫理がストレートな「反暴力主義」としても噴出し、「右の頬を打つ者には、左の頬も向けよ」と教えたという解釈が何度か示されている。しかしイエスの「山上の垂訓」で展開されているこの思想は、必ずしも「愛の無差別主義」にもとづいていただけではない。むしろ強烈な「終末意識」こそが大きな影響を与えていると指摘しているのがウェーバーの盟友トレルチである。ウェーバーが編集者だった『アルヒーフ誌』に書かれた有名な論文「キリスト教諸教会及び諸教派の社会教説」の第一章の「原始キリスト教」分析にはこの観点が積極的にのべられている。ウェーバーもむろんこの議論は熟知していたはずである。しかしこの講演では、トレルチのその議論にあえて触れる必要はないと考えたのだろう。[13]

しかしトレルチが見るように、後期ユダヤ教の終末論の思想を継承しつつ、その終末がきわめて切迫しているとの意識を持してイエスが生きたとすれば、現世の「政治」や「国家」へのイエスの関心は本来低かったということになる。その意味でトレルチは、こうした終末論的な「宗教的世界像」が、総じてイエスやその帰依者たちの「現世への無関心」を、したがってまた政治的無関心（むしろその限りでの「アナーキズム」）をも導きだしていたと言う。しかし、その後の原始キリスト教の中では、「終末の遅延」に対応すべく、現存の国家権力の秩序維持機能を当面は必要なものとして容認し、むしろ積極的にさえ評価する姿勢が出て来たとトレルチは言う。これはウェーバーが指摘する、現世拒否的な「心情倫理」の立場から、「現世」の再評価へと――アナーキズムから限定的な権力国家論へと――原始キリスト教の思惟様式が転換したということにほかならない。トレルチはこうした思惟の転換を、パウロの『ローマ人への手紙』十三章の「国家機能論」に見ている。

［五］『ローマ人への手紙』十三章は、国家権力を「神によって建てられたもの」と認識している。それはウェーバーの言う「愛の無差別主義」による現世拒否的な「心情倫理」の国家否定論とも、また上述の終末論的意識の高揚による「現世への無関心」から生じる国家への否定的な無関心とも異なる。むしろそれらとは一見正反対の思想に見える。

ただし、『ローマ人への手紙』の国家論は、決して国家をいわばアンジッヒに肯定するものではない。ここでは国家は、それが社会的正義と秩序を維持するという「機能」を果たしている限りで、神によって建てられたものとして承認されている。現実社会の中で（現世逃避的に特殊な社会をつくるのではないという意味で）人びとが生を営むには、ミニマムな正義――それがいかなる正義であるかは、今も昔も問題だが――と秩序が必要であり、その秩序の維持には、切り札たる暴力の行使権を独占する〈正統化された国家権力〉の存在が不可欠だということをパウロは明確に認識し、「キリスト者」たちにそのことを認めさせようとしたのである。しかしこれは裏を

返せば、「正義」に欠ける国家権力は、その本来の機能を放棄しているものとして、「神によって建てられた」権力（物理的強制力）としての「正統性」を失うということだ。このように、正統性剝奪の論理としての「機能論」的権力論を秘めていることにおいて、『ローマ人への手紙』の国家論はまさに両刃の刃だった。実際その後のヨーロッパ政治思想史において「ローマ書十三章の論理」は、アナーキズムを除いて、権威主義国家と、そしてまた革命派の政治理論に、さらには「リベラル」デモクラシーの理論にも、くりかえし一定の「基礎」を提供することになったのである。[14]

［六］ それにしても、このパウロの議論は、「責任倫理」とは、「心情倫理」を、政治における倫理たりうる「責任倫理」に組み替えてゆこうとする議論だとするウェーバーの議論と、ある意味で大きく重なっているのではないだろうか。

内容が何であれ、何らかの心情倫理を行為の唯一の原理とした場合、客観的にはどのような帰結が生じることになりうるかを十分考慮して、自分の行為の結果に責任を取れる行動を模索せよというのがウェーバーの思惟だった。「現世拒否」ないし「現世への無関心」を貫くだけでは、ミニマムの秩序ないし「正義」もない現世が続くことになるから、国家の存在を一定の機能論において「正当化」し、その限りで、一定の国家権力の「正統性」を認めようというのは、その限りでウェーバーのいう「責任倫理」的判断だろう。

ともあれ、トレルチ論文は、原始キリスト教において、純粋なアナーキズムから国家論が生じてくるパラドックスを鮮やかに分析していると言えよう。検討すべき問題はここでの二つの倫理の間の関係は、ウェーバーにおけるそれらの間の Ergänzung の捉え方とどう違うかである。

［七］ ところで Pax Romana の崩壊を眼前に、アウグスティヌスは大著『神の国』を書いた。アウグスティヌスは、パウロ時代とは違ってしまった状況の中で、あらためて政治の現実を凝視している。人間を救う神の愛

が「神の国」の力であり、それはすでに歴史の内でも、（しかし歴史を超える）「神の国」を建設する。神と人を裏切り続ける人間のエゴが「地の国」の力であり、繰り返し歴史の内で「地の国」をつくる。だから二つの力は、地上の可視の教会においても、また可視の国家においても、その内で闘っている。もちろん終末のスイッチはすでに入っており、最終の終末における神の国の勝利は確定している。しかしその終末以前の、われわれが生きている歴史の中の現実の国家は、やはり多分に「地の国」であり強者の秩序である。国家の秩序と「海賊船の秩序」との違いは、本質的な違いではない。こうアウグスティヌスは論じた。イデオロギー的にはストア派の「正義論」に依拠していたローマ帝国の国家論は、この幻想なき「信仰的リアリスト」によって徹底的にその欺瞞性を暴かれている。「ローマの平和」はまさに「構造化された暴力」（ガルトゥング）だ、と指摘されたのだから。かくてアウグスティヌスにおいて国家は、人間の原罪性がいつでも社会を巻き込みうる、より大きなカオスへの崩落の抑止力として神が与える、レッサー・イーヴィルとしてしか評価されていない。しかしまさにその限りでは積極的に「機能論的」評価を受けている。それはトレルチの言う「非合理的自然法論」というべきパラドックスであり、逆説的な国家肯定論である。パウロにおける福音的 Gesinnung と政治ないし国家の論理の対立が、アウグスティヌスによって再びいっそう「リアリスティック」に論じられているわけだ。

しかしこの論理は、ふたたびウェーバーの「責任倫理」の議論に似ていないだろうか。どちらの場合も、一方では福音の Gesinnung を評価——評価の高さは違っても——しつつ、他方では「暴力をもって悪を阻止する権力」を肯定し、権力に関わるものは然るべく「責任倫理」を果たすべきだと言うのだから。似ているとは言え問題はここでも二つの倫理の間の関係は、ウェーバーの Ergänzung の捉え方とどう違うかである。

［八］　さらに本質的に同様の思惟が、ルターの「二王国説」においても見られよう。ルターは、カトリシズムから解放された「純粋な福音」の救いが、新たな教会において説かれ、上下を問わず人々がそこで悔い改めるこ

とをこころから願った。その意味で、改革された教会こそは彼にとって「神の右手での支配」だった。しかしいまだ救いの完成されていない現実の世界は、いまだ「悔い改める」ことのできない、また「悔い改めても」なお繰り返し罪をおかす人間の社会である。とすればこの、最終的な終末以前の社会においては「暴力をもって悪を阻止する権力」がやはりいまだ不可欠だろう。その意味では、国家権力もまた「神の左手での支配」なのである。領主権力もまた罪の中にあるが、むしろ傲慢な農民反乱は先立って断固鎮圧されなければならない……。

ここにも――ルターの農民戦争観の歴史的妥当性はともかく――一種のウェーバー的な「責任倫理」が説かれているのではないだろうか。ここでもまた、問題は Ergänzung の捉え方である。（ルターのこうした政治思想の「反動性」や、またそれが「結果的に」いかにその後のドイツ「近代」の民主化の妨げとなったか、については多くのことが語られてきた。ウェーバーやトレルチも、むしろそのことをこそ大いに批判した。しかしそれについてはここに述べない。）

2　ウェーバーの場合

［一］　もちろん、ヨーロッパ政治思想史をひもとけば、前述のようなペシミスティックな国家論（機能的国家論）だけしか見当たらないのではない。むしろ「国家においてこそ、ひとは人間となる」と「polis」の豊かな Sittlichkeit の意義をアピールした古代ギリシア以来の国家論の系譜もしばしば優勢だった。しかしキリスト教の福音と、その宗教的友愛のカリスマの共同体形成力に依拠した「宗教共同体」（= Kirchen und Sekten）が出現したのちには、「ペシミスティック」な国家論が登場し、それによって前者の楽天的な「国家形而上学」ないし「国家の神話」は、その楽天性をくりかえし批判された。「分裂した」意識以前の古代のナイーヴさが批判されるようになったのである。（カルヴァン派ないしピューリタンの「現世」の意味把握と積極的な政治活動は、この点

でむしろユニークである。別の機会に論じた。[15])

一方での、彼の強烈な「ナショナリズム」――大戦の開始とともに愛国の Gesinnung にあふれ、急遽軍服を着こんで陸軍病院の事務長職に献身したウェーバーの、「中間考察」に見られる「戦死への共同体」への情念を見られたい――にもかかわらず、やはりこのような西洋思想史の葛藤の影響はウェーバーにも相当濃いように思われる。そうした「立地条件」は、「リアリスト」ウェーバーの倫理意識をも相当規定していたように思われる。ただウェーバーの場合には、たとえば心情を「教会」に預け、政治的行為を「国家」に預けて、その間の矛盾・対立は、最終的に悔い改めを告白すれば許しを与えられると見る福音理解への帰依でカヴァーしたルターなどの場合とは異なる。つまりそうした福音理解に依拠するルターの「二王国説」のような、魂の救いの〈客観的ロジック〉は、ウェーバーには欠けている。彼の場合、「心情倫理」と「責任倫理」の相補性は、パウロともアウグスティヌスとも、またルターとも違って、ひとの内面の苦しみにおいてのみ「実現」されねばならない。

［二］ しかしウェーバーの思索は、上述のようなヨーロッパ思想史の伝統をやはり独自の形で継承しているように思われる。決定的なのは、パウロからルターまでの、聖界と俗界の「二元倫理」の区分を彼が拒否することである。またその意味での「二元倫理」を否むだけではなく、二つの倫理の間の対立を、一身の内面において「調整」ないし決断することを説くところである。しかし、このように Ergänzung はこの主体の内面（Geist）の葛藤としてのみ実現されうる、と述べても、現実には、多くの場合どうしても救われない苦い後悔――「当人が人間的に破壊されてしまう」ような――を伴う結果をもたらすだろう。それでも救いのための特別な場所や論理が与えられていないことに愚痴を言わないようにとウェーバーは言う。政治の世界の老練な「現場主義者」として、ウェーバーは聴衆の学生たちに「君たちは本当にやれそうだと思うかね」と聞いている。政治という迷宮の「悪魔は老獪だ」と警告しながら。[16])

(1) 『職業としての政治』のすぐれた研究として、脇圭平著『知識人と政治』（岩波新書）、Wolfgang Schluchter, Handeln und Entsagen; über Wissenschaft und Politik als Beruf (Schluchter, *Unversöhnte Moderne*. Suhrkamp, 1996) を参照。

(2) M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften* (Mohl, 1958) S. 554, 脇圭平訳『職業としての政治』（岩波文庫）九四頁。

(3) *Politische Schriften*, S.551. 脇圭平訳『職業としての政治』八七頁以下。

(4) 「信念倫理」という訳語については、中村貞二「日独政治文化の落差――「政治倫理」問題考」（東京経済大学学会雑誌１６６号）。また中村氏は、責任倫理とは、心念倫理と、単なる責任論との弁証法的な総合であると論じている。重要な指摘だが、そこには、本稿との若干の違いもありそうに思われる。

(5) 脇訳『職業としての政治』八九頁以下。

(6) シュルフター著、住谷一彦、樋口辰雄訳『価値自由と責任倫理』（未来社）が、この論理問題について示唆に富む。

(7) Paul Honigsheim, Erinnerungen an Max Weber (*Kölnerzeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik*: Sonderheft7, 1963) S. 249ff. 270. 大林信治訳『マックス・ウェーバーの思い出』（みすず書房）一四三頁以下、一七四頁。

(8) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Mohl, 1922) Ⅱ, S. 543ff.（大塚久雄、生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房一一二頁）。

(9) 註（3）の箇所に同じ。

(10) 同右一〇三頁。

(11) 『職業としての政治』一〇二頁。大林信治訳『マックス・ウェーバーの思い出』一九四頁。

(12) 北欧における反ナチ抵抗の場合も、非暴力抵抗が有効だった。宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』（新教出版社）。しかしウェーバーは一定の物理的強制力による「悪の阻止」が政治家の責任だと考えており、その前提の上で「心情倫理」を問題にしている。しかしこれと関連して、Günther Roth, Max Webers zwei Ethiken und die

Friedens Bewegung damals und heute (Roth, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*. Suhrkamp, 1987) は、強力な核兵器の登場は、軍事的解決が責任倫理を果たす方法ではありえなくなったことに注意を喚起している。「戦争は別の方法をもってする政治」という命題が、意義を失った冷戦時代のアメリカ知識人のウェーバー批判である。

(13) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Mohl, 1911) S. 39ff. bes. 70ff.

(14) ローマ書十三章については、宮田光雄『国家と宗教――ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』（岩波書店）を参照。

(15) ウェーバーのカルヴィニズムへの一定の高い評価については拙著『エートスとクラトス』（創文社）の「ウェーバーとトレルチ」参照。

(16) 『職業としての政治』一〇一頁。アウグスティヌスとルターについては、Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung; Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-reiche Lehre* (Klett-Cotta, 1970)、Heinz Horst Schrei, *Reich Gottes und Welt; die zwei Reiche Lehre Luthers* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), Gunther Wolf, *Luther und die Obrigkeit*（同右、一九七二）、倉松功『ルター神学とその社会教説の基礎構造――二世界統治説の研究』（創文社）を参照。こうした保守的な思想伝統とウェーバーの市民的で行動的な「現場主義」との関係の立ち入った考察は別稿としたい。