

Title	西欧近代「合理主義」の形式と実質(下) : 山之内靖への批評的応答
Sub Title	The form and substance of the "rationalism" in modern Western Europe : a critical response to Yamanouchi
Author	寺尾, 誠
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1983
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.76, No.5 (1983. 12) ,p.703(91)- 723(111)
JaLC DOI	10.14991/001.19831201-0091
Abstract	
Notes	書評論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19831201-0091">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19831201-0091</a>

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.

## 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

——山之内靖への批評的応答——

寺 尾 誠

---

### (五) 形式合理性と実質非合理性とを直接対置しうるか？

本書の著者が、実質非合理性を云々する時、その反対概念として、どのような内容を盛っているのであろうか？ 彼の立論から察するに、ルカーチの真の直接性の意識から、フォイエルバッハの感性的個体の自然主義へと辿る、「反合理主義」ではないかと思われる。著者がそう断言するか否かは必ずしも定かではないが、彼が西欧近代～現代の価値合理主義を形式合理主義の起点として捉え、その根底に実質非合理性を窺うという形で、その価値的立場が、ルカーチからフォイエルバッハへと遡りながら表明されている以上、そう判断せざるをえない。しかも、それにウェーバーの相対的多義性の合理主義概念が援用されているので、問題が錯綜してしまう。著者が指摘したルカーチの二重の直接性の意識（日常的直接性の虚偽意識と人間的直接性の真実意識）の分析にしても、ウェーバーの計算合理性を使つての、マルクスの商品論の解釈なのである。ブルジョア社会においては、階級関係が直接に敵対的対抗の次元でとらえられず、抽象的人間労働の形式同等性を表わす商品形態の次元でとらえられるとルカーチはいう。ブルジョア社会にとっては、形式合理性こそが本源的で、単に諸物の社会的交換の尺度であるばかりでなく、労働の客観・主観の性格にまで影響を与える。そこに経済における物象化の現象が生じ、これに対応して政治における官僚制化が起る。そこから「動態的」な技術革新にも拘わらず、労働者が日常的直接性の意識において「静観的」とならざるをえない。ルカーチは、この虚偽の直接性から、人間的な真の直接性への自己解放こそ、決定的だと観じながら、人格の分裂から人格の統一の階級的実現というヘーゲルの同一性志向に収斂してしまったと著者はいう。

ルカーチの、計算・形式合理性のとらえ方が、ウェーバーのそれに強く影響されていることは、著者も認めているのだが、ウェーバーのとらえ方の一面性も、そのままルカーチに継承されていることは、気付かれていない。ウェーバーが、人間の行為における内的自然の垂直的対応に関し、従来 of 観念論と唯物論の二元的対立を折中したため、極めて不安定な立場に立たざるをえなかったこ

とは、すでにのべた。人間を内的自然として認めながら、観念的作為の存在としても考える、この不安定な立場は、大塚久雄によって複眼的方法などと評されているが、それは決して方法的に考えつくされた立場ではない。英米流の経験主義的思考と、大陸風とくにドイツ流の観念主義的思考の間で迷うウェーバーならではの立場である。一方で、行為の合価値的統御における革新を起点とし、これに行為の合目的統御における合理化が対応し、彼自身が価値合理主義と目的合理主義の望ましい結合とみなした、英米(特に後者)の順調な近代化への歴史的行為がある。他方で、行為の合価値的統御における価値意識の革新の創始点にありながら、伝統主義を克服しえず、これに対応する合目的統御の合理化も不徹底で、跛行的であって、合理主義と伝統主義の中途半端な結合としか表現しえぬ、大陸(特にドイツ)の停滞的な近代化への長い道程がある。その跛行性、中途半端な性格の故に、ドイツにおいては、歴史的行為を経験主義的に重視するよりも、それに対し超越的・外在的に(つまり観念主義的に)、観念的作為の理性の働きを重視する伝統があった。ウェーバーは、後者の弱点を十分に承知し、むしろ前者の長所を積極的に認め、彼独自の行為の時間的・社会的構造の仮説を創ったのである。だが、その彼は、自国の近代化に立ちほだかる伝統主義に対しては、前者の順調な近代化を望ましい未来と考えつつも、近代化の究極については極めて悲観的で、そこにマルクスのような楽観的な理想主義とは正反対のベクトルをもつ悲観的な負の現実主義の立場をとらざるをえない。ドイツの現実に批判的である限り、それは伝統主義に傾くものではなく、現実の冷徹な洞察のバネでさえある。にも拘わらず、文化の位相と価値の位相のドイツ的な力動関係の影響は、ウェーバーの思考にも及ぶのである。内的自然に対し、観念的作為として人間を観る立場に傾くのもそのためだし、歴史的行為を内在的に、経験主義的に観るよりも、外在的に、観念主義的に観るのも、このためである。かつて、トウニイがウェーバーの問題提起を理解するのに困難を覚えたのも、ウェーバーの思考にひそむ、観念主義的傾向の故であろう。また、ヘーゲル～マルクス流の弁証法的論理に反撥して、形式論理的無矛盾性に準拠して理念型概念の方法を考案した時にも、同様の傾向がみられる。だから、ヘーゲル～マルクス流の弁証法的論理が陥ったのと、同次元での反撥に墮してしまふ。ウェーバーが形式合理主義を実質合理主義との対応関係で精確にとらえることができず、例の合理主義の相対的多義性の罅の中へ逃げこんでしまふのも、このためである。

ウェーバーの形式合理主義は、経済面での商品交換の計算合理性と、司法面での法の合理主義として把握されている。前者についてウェーバー自身、必ずしも形式合理主義の一つとして明確に定義していたわけではない。否むしろ評者の定義による実質計算合理主義も含めて理解しているとも考へうる。評者は、ウェーバーにおいて、なお、あいまいな形式合理主義と実質合理主義の区別を設定し、ウェーバーの計算合理性をその規準で形式計算合理主義と実質計算合理主義に区別する。両者を分つのは、労働力の商品化に基づく生産経営内外の価格計算の徹底性である。歴史的に中世

### 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

の封建社会においてすでに始まる前者は、労働力商品化の未成熟のため計算伝統主義と密着して、流通面の形式的平等性が生産面には貫かれぬ。それに対し宗教改革、市民革命、産業革命を経て労働力商品化が全面的に発達したことにより展開する後者は、計算伝統主義から解き放たれ、流通面での形式平等性が生産面にも貫かれる。というより生産面の形式平等性が流通面のそれを徹底させる。同じ資本主義経済でも、労働力がどのような歴史的脈路の下で商品化していくかによって、実質的な計算合理主義の貫徹度が異なる。英米（特に米）において世界史上最大限であったのに対し、大陸（特にドイツ）においては計算伝統主義が根強く、計算合理主義の実質化には大きな限界があった。ウェーバーは、労働力の商品化による生産経営の合理化という視点を持っているから、彼の計算合理性概念の中には評者の実質計算合理主義の内容も盛り込まれているといえよう。但し、先のべたウェーバーの思考のあいまいさ、形式論理への偏向は、計算合理主義について形式と実質の区別を考えぬくことを妨げたのであった。

同様のあいまいさは、法の合理主義に関して、より増幅して表われる。法の諸規定が成文法的に整えられている場合と、慣習法的に積み重ねられている場合とがあり、その限りで見れば、前者の方が形式合理的で、後者は形式伝統的であるといえよう。だが、その諸規定が現実の社会生活の中で、どのように遵守され、またどのような法行為として社会秩序の維持に役立っているかという、経験主義の観点から眺めると、前者の方が実質的に伝統的で、後者の方が実質的に合理的なのである。経済の場合の計算合理性よりも、法の合理性は、形式と実質の乖離が甚だしいのである。経済の場合も、労働力の商品化にとり近代的な職業倫理をはじめ、価値合理主義の価値意識は決定的な役割を果すのであるが、法の場合には、形式的には伝統主義でありながら、実質的には合理的であるような法行為が可能なのは、その社会の成員が、価値合理主義の価値理念とそれに対応する法合理主義の法理念（内面化された自然法としての個人主義的自然権）を抱き、合価値的にも合目的的にも相互に契約的な法行為を営んでいるからである。歴史的には、形式合理主義の法と実質伝統主義の法行為が結びつき、法秩序が中々合理化しないのは、大陸法（フランスやドイツ）の国々である。反対に、形式伝統主義の法と実質合理主義の法行為が結びつき、法秩序が合理化していったのは英米法の国々である。

ウェーバーにおいては、法秩序における形式と実質の区別が、経済における計算合理性以上にあいまいで、形式的思考に傾いている。「プロテスタンティズムの倫理……」の中で、例の合理主義の相対的多義性にふれた所で、こういう。「例えば私法の合理化について、それを法素材の抽象的な単純化及び系統化とみなすならば、史上最高の形態に達したのは古代後期のローマ法においてであったが、その支配的な地位は南欧のカトリック諸国でたえず維持されていたのに、経済的に最も強力に合理化された若干の国々においては、私法の合理化が一番遅れていた。これは特にイギリスについていえることで、そこでは有力な法律家ツフットの力を以てしても当時、ローマ法は復興し

えなかったのである。」(Ibid., S. 61f.)

以上、経済及び法に関し、ウェーバーの合理主義概念が、形式合理主義についての思考に傾き、本来対概念として考察すべきであった実質合理主義についての徹底した思考を欠いていたことが明らかとなった。このため、折角の合価値的統御に関する重大な発見及び合価値的統御と合目的的統御の諸関連についての分析は、基本的な方法上のあいまいさ、中途半端を残したままに、提示されてしまう。この点につき、本書の著者はどのように考えているのであろうか？ ルカーチの物象化論が結局、ヘーゲル的な同一性の論理に収斂したことに反撥して、フォイエルバッハの感性的個体の自然主義に共鳴する前に、何故ウェーバーの形式合理性のとらえ方の一面性へと吟味を遡及させ、さらにそこからルカーチの物象化論の甘さに肉迫しなかったのであろうか？ 先にのべたように、ここに、「反合理主義」の価値意識に立って、市民制社会と資本主義の合理主義を批判しながら、その批判を形式合理性に対する実質非合理性の形で提出している本書の著者の最大の問題点がひそんでいる。本来、実質非合理性を問題にできるのは、市民制社会や資本主義の極限の発展段階における、実質合理主義の法行為や実質計算合理主義の経済生活そのものを、理念型概念としてとらえ、それに照した場合なのである。

#### (六) 社会的理性の観点から考えられる

##### 社会的合理主義と社会的非合理主義

これに対して予想される著者の反論は、次のようなものであろう。合理主義を行為の時間的構造から把握しようという試みは、理解しうるとしても、評者のいう、内的自然の垂直対応の原点軸に関し、人間精神の理性的な働き(理働)を重視する立場がありうるのではないか？ それは人間精神の感性的な動き(情働)を重視する立場と対照をなしており、評者のいう合目的的な統制の近代における支配的な立場でもあり、起自然的な価値理念への信仰が衰弱して以来、合価値的統御においても優勢になっていたのではないか？ マルクスにしても、ルターに始まる宗教改革が外面的な教権制への闘いを、自己内部の坊主根性との闘いに転じ、近代的な個人の自律性を志向した事実を認めながらも、それは問題の設定としては正しかったが、問題の解決ではなかったといっている。

「確かにルターは献身から生まれる隷従を克服したが、それはその代りに確信からの隷従をすえたためであった。彼は権威への信仰を打破したが、それは信仰の権威を回復したためである。彼は僧侶を信者に変えたが、それは信者を僧侶に変えたからである。彼は人間を外面的な宗教性から解放してやったが、それは宗教性を内面的人間のものとしたからだ。彼は肉体を鎖から解き放ったが、それは心を鎖につないだからである。

たといプロテスタンティズムが真の解決ではなかったにせよ、それでも、それは課題の真の設定

### 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

ではあった。もはや信者に肝要なのは、自分の外側にいる僧侶と闘うことではなく、彼自身の内部の僧侶、つまり自分の坊主根性と闘うことであった。」(K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: K. Marx u. F. Engels Werke, Bd. 1, 1956, S. 386)

その場合、個人が超自然的な神への信仰に倚懸り、内的自然の原点軸という人間理解を抱きえなかったことが、問題であって、評者のいうマルクスの球型の原集合的な行為理解が可能であったのも、マルクスが合目的統御における分析と総合の理働と共に、それと関連して合価値的統御においても反省と省察の理働を決定的に重視したからではないか？ 極みにおける認識と価値の合致と相まって、マルクスの、こうした立場は、すでに紹介したフォイエルバッハの価値自然主義からの批判をあげる、理働主義的偏向ともなるのだが、マルクスの西欧近代への批判が、そこから発せられたことも確かではないか？ そして、西欧近代の個人の自律性が社会と個人の関係について、個人の側から原子論的流出主義的理解に終始したのに対し、マルクスは近代における個人の自律性の発展をふまえつつも、それを総社会的脈絡のうちにとらえ返し、社会と個人を構造論的關係主義的に理解しようとした。そこには個人的に理性を働かせる西欧近代を超克する、社会的な理性の働きが構想されたのではないか？ 彼が、合価値的統御の面で、価値理念の理想主義的極みである共産主義（社会と個人の究極的合致に到る無限の過程）を信じつつも、その過程が合目的統御の面での、資本主義から社会主義の推転が必然的であるという歴史分析により、理想主義の合目的な実現を構想し、認識と価値の深い淵に橋をかけようとしたのも、彼一流の社会的理性の駆使によるのではないか？ そうしたマルクスにおいて、市民社会と資本主義経済の合理主義は、形式的平等性に満足する、不徹底の個人的合理主義として指弾され、実質的平等性を保証する徹底した社会的合理主義と対置されていると考えるのは自然ではなからうか？

さらに、また著者はウェーバーの主知的合理化 (die intellektualistische Rationalisierung) の概念をも引き合いに出すこともできよう。成程、ウェーバーが行為の時間的構造に関し、合価値的統御の面での合理主義的価値意識の重要性を強調し、それが合目的統御の面での合理主義的行為の起動力であることを確認したのは事実だ。だが同時に、合目的な統御の面における科学と科学によって方向づけられた技術の発達、主知的合理化の過程をもたらすととらえ、未開人のように「呪術的手段に訴え精霊を鎮めたり、また祈ったりする必要」がなく、「技術的手段と予測がその代りをつとめる」ことが主知的合理化の意味であるといっているのではないか？ (M. Weber, Wissenschaft als Beruf, 1930, S. 17) 彼の有名な合理化の定義である「魔術からの世界の解放」Die Entzauberung der Welt にしても、「『欲しささえすれば以下の事柄を常に学び知ることができる』と知るか、または信ずる」という意味であり、その事柄とは「つまり、原則として、神秘的で予測しえない力がそこに入りこむ余地は全くない、いやむしろ、すべての事柄は——原則的に——予測によって意のままにならう」ということであった (Ibid., S. 17)。評者はウェーバーにおいて、合理主義が、

相対的多義性のうちに、とらえられていることが、問題究明の様々な局面に混乱をひきおこしたというが、以上に指摘した主知的合理主義は価値合理主義と共に西欧の近代化に貢献したとみてよいのではないか？ 主知的合理主義は科学や技術の目的合理主義として、とらえられていると共に、唯一神への排他的信仰から、神々の並存、相關の承認という価値の相対化という事態のうちにも、観られているのではないか？ 評者のように、行為の合価値的統御と合目的統御の側面での合理主義という風の問題を立て直し、その上で前者の側面における価値意識の価値合理主義から目的合理主義の変容を観察したとしても、ウェーバーの主知的合理主義は認めざるをえないのではないか？ 評者がというような行為の内的自然の垂直的の原点軸について、マルクスの理解に接近し、その改造を図ろうとしたウェーバーにとり、欲望やそれに直結する感性の動き(情動)に対して、それを統御して行く理性の働き(理働)は垂直的な対応の上位に位置するものと認識されたに相違なからう。それは、マルクスの行為の原集合認識と似て、行為の合目的統御のみならず、その合価値的統御においても、理働を重視し、それによる存在論的自己理解として、自然的人格の総体に対する理性的認識であったのではないか？ それが単純な理性中心の認識でないからこそ、評者のいう合価値的統御における価値合理主義を起動力とし、合目的統御の面における目的合理主義(ウェーバーの定義による)の貫徹、そして価値合理主義から独立しての、目的合理主義の独走という、西欧近代化の過程全体を、根底から「非人間的」、「反人間的」で非合理と観じえたのではなかったのか？ だから、ウェーバーの主知的合理主義は、マルクスの場合と似て、社会と個人の間を、個人の側から原子論的流出主義の立場で理解するのではなく、社会の側から構造論的關係主義の立場で理解しようとしたのではないか？ その意味では総体的・社会的な理性を働かせての主知的合理主義といえよう。ただ、マルクスの極限まで楽観的な社会的合理主義と比べれば、ウェーバーの場合、「ニヒリズムと一步へだてて向かい合った状況の中で西欧的個体の基盤に立ちつくしたがゆえに」、悲観的で、逆説的な社会的合理主義であり、そこに、大塚久雄によって「学問的無神論」として疑問を呈せられた、相対主義的なあいまいさがあるのではないか？ それが評者の指摘する伝統主義ないし実用的合理主義からの近代批判への倚懸りという形を必然化してしまったのではないか？ 合理主義の相対的多義性そのものが問題なのではなく、それがどのような立場から理解されるかが問題なのではないか？

#### (七) ウェーバーの形式合理主義・

##### 目的合理主義への価値的傾斜

これらの、予想される著者の反論には、吟味の価値がある。人間行為の歴史的過程をみると、欲望やそれと直結する情動の自生的意識性に対し、理働の作為的意識性が次第に重要な役割を果して

きたのは確かだ。特に行為の合目的統御においては、対自然、対社会の認識とその応用が、自然科学と自然技術、社会科学と社会技術の文化達成として発展して行くのであるから、感性と共に否、それ以上に理性が決定的だといえよう。それには、対象を分析し、総合する分析的理性と共に、その認識成果を特定の目的実現のために適当な手段作成に利用する応用的理性がある。マルクスの理想的な社会的合理主義にしても、ウェーバーの逆説的な社会的合理主義にしても、ウェーバーの表現で「主知的合理主義」とよばれる、理働が益々優勢となる合目的統御の過程についての、それぞれの価値的立場からの肯定的評価である。マルクスの場合、理想の極みと関連づけられた認識の極みが、行為の原集合構造の三軸（時間、社会、内的自然）を発見させた。とりわけ球型構造の垂直的な原点軸に精神と肉体を対応させ、一方の精神を理性の働きのよって代表させたのであった。そこがフォイエルバッハ、そして山之内の批判を浴びる所なのだが、マルクスなりの一貫性が認められる。西欧近代の原子論的個人主義の無政府状態を、極限の理想主義の方向性をめざす社会的理性により克服、止揚するのが、彼の社会的合理主義の理想性だからだ。そして歴史的に疎外された分業関係の廃止と共に、例の原点軸通りの原集合的対応が、社会的に実現すると考えられているからだ。問われるとすれば、彼の理想主義であり、分業関係の廃止という歴史的見透しであろうが、合理主義に関しては彼なりの一貫性が認められる。時間の軸と社会の軸で未来志向と全体志向のヴォルテージが極限まで増幅させられて、内的自然の軸の精神（理性）志向を通じて、精神と肉体の社会的合致に到るというわけである。西欧近代の個人主義的な合理主義を止揚の対象とする、否定媒介的な位相での社会（共産）主義的な合理主義、その立場に立って西欧近代の個人主義的な合理主義の限界が指摘され、その実質非合理性が問題とされる。だからマルクスの場合、その実質とはウェーバー流の時間意識における現実改良的な合理主義の立場ではなく、むしろ時間意識における現実止揚的な理想主義の立場から、いわれたのであった。

ウェーバーにおいては、合理主義の相対的多義性が、彼の複雑かつ微妙な方法上の立場を反映している。彼は、行為の原集合構造の意味を彼なりに理解し、マルクスの問題点を除去して行った。価値と認識を峻別し、しかも価値に関して、マルクスの理想主義を採らなかった。といって、それに代る積極的な価値の立場を主張したわけでもない。価値と認識を区別する方法をもって、行為の原集合構造に吟味を加え、行為の合価値的な統御と合目的な統御を積極的に区別し、後者の特定の歴史的な類型が、前者の特定の歴史的類型と対応し、関連していることを見出した。西欧においては、中世の経済的伝統主義と近代の経済的合理主義に対し、カトリシズムとプロテスタンティズムの時間意識と経済（社会）意識の組み合わせが、対応し関連しているとした。伝統主義についての積極的定義はないが、合理主義については経済的合理主義（目的合理主義）とプロテスタンティズム（価値合理主義）の対応、関連というふうに、行為の両側面にわたり合理主義の確立をもって西欧近代の理念型としたといえよう。彼がマルクスの理想主義を採らず、西欧近代の合理主義を積極



的に類型化し、その多義的関連を、行為の合価値的統御と合目的統御に分けて分析した点で、彼は明らかにマルクス以上に西欧近代に価値的評価を与えていることになる。但し、歴史的には価値合理主義を起動力として開始された西欧の近代化は、目的合理主義が一旦進展しだすと、後者が独走し、前者の統御力が衰弱してしまう。ウェーバーは自己の同時代をそうとらえ、価値合理主義の複権を主張するでもなく、目的合理主義の片面化を肯定するわけでもない。むしろ彼自身の価値が積極的に提示されないままに、目的合理主義の片面化が痛烈に批判される。時間の軸については合理主義、社会の軸については個人主義が批判的ながら採用され、しかも内的自然の軸については明瞭にカント的折中の立場がみられる。このため行為の原集合構造は、価値との結びつきを解かれ、ただ原認識としての総体性や構造的なだけを保ちつつ、その部分々々の精緻化が図られたといえよう。このため、本来彼自身の提唱した理念型の方法に照して、価値合理主義の貫徹を起動力として成り立つと考えられる目的合理主義及び、両者の関連が徹底的に追跡されぬまま、合理主義の相対的多義性が説かれてしまう。理念型の方法による一貫性が図られた上で、歴史的行為の両側面における合理主義の意味が確認されたのであれば、無原則の相対的多義性ではなく、原則からみた相対的多面性という秩序づけが可能となったはずである。

行為の合価値的統御における価値合理主義によってのみ、行為の合目的統御の諸分野における合理主義(ウェーバーの目的合理主義)が起動力と認識した以上、それがウェーバーの合理主義概念の原則的核であったはずである。それは、行為の原点軸である内的自然における理性と感性、精神と肉体の中世カトリック的な統合(神秘主義)を打破し、近世プロテスタント的な統合(人間主義)に代えたことを意味し、そこから行為の時間的構造における伝統主義から合理主義、行為の社会的構造における受動主義から能動主義への転換が可能となったことを意味している。合目的な統御における様々な合理主義は、その結果であって、決定因ではない。それは確かにキリスト信仰のより理性的な解釈という性格をおびたといえるが、それが決定的であったのではなく、中世的な文化の位相に堅く引き寄せられていたカトリック的な価値の位相に対し、新しい近世のプロテスタント的な価値の位相が対置されたことが決定的だったのである。それは超越神信仰の一層徹底した内在化であり、自然的人格(理性を含む)の超越の徹底的内面化である。価値合理主義は逆説であって、価値が主知的な意味で合理的なわけではない。むしろ主知的な意味での理性への反逆の徹底である。但し、歴史先見的な方向のそれであるからこそ、行為の合理的な革新が可能となったのだ。主知的な意味での合理主義(理性主義)は、いつでも歴史的現在を革新するものではない。それは神秘主義と結びついて歴史的過去を固守することもあれば、歴史的未來を理想化し、歴史的現在を機械的に否定することもある。ウェーバーは、価値合理主義の歴史的役割を発見することにより、主知的な合理主義の無規定性を明らかにしたのであった。そこから彼は、行為の合目的統御における結果としての近代的な合理主義への関連を徹底的に追跡すべきであった。そこで初めて形式合

## 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

理主義と実質合理主義の質的相違を明確にしえなはずであった。だがウェーバーは、そうしなかった。価値合理主義と目的合理主義（筆者の合目的統御の諸分野における合理主義）の関連が徹底した理念型的抽象の位相で分析されることなく両者が結びつけられ、このため後者における特定の主知的合理主義への偏りが必然化する。彼の社会科学方法論にみられる通り、一方で社会科学的認識の価値拘束性が確認されながら、そこから生ずる認識の主観性を相対的に客観化する理念型的抽象化（具象化）の方法を提唱する際、ウェーバーは形式論理的無矛盾性に照せという。それはマルクスの弁証法論理の矛盾内包性を意識してのことであろうが、彼の主知的合理主義がカント的形式論理のそれであることを示している。また、合目的な統御の諸分野において、経済面での（形式）計算合理主義や、法制面での形式合理主義が、価値合理主義との関連で問題となる実質計算合理主義、実質合理主義と明確に区別されないことにもなる。

そこから価値合理主義の起動力が、より強く貫きえた諸国と、より弱くしか作動しえなかった諸国の資本主義経済や市民制社会の質的な格差も不明確のままとなる。本書の後編で紹介された、ハイデルベルクにおけるマルクーゼ報告なり、その系譜で遡れるモムゼンやフリードリックのウェーバーへの批判的解釈は、まさに、この点と関わるものである。モムゼンやフリードリックが、価値合理主義の起動力の強かった諸国の実質合理主義についてウェーバーが十分な理解を示さなかった点をとらえているとすれば、マルクーゼの場合には、価値合理主義の起動力の弱かった諸国の一つに生きたウェーバーが、形式合理主義の論理に徹したことにより、かえって逆説的に実質的内容性（合理性と非合理性の倒錯）を明らかにしたという。マルクーゼにおいてはここで問題にしている格差よりは、合目的統御の諸側面における合理主義が、価値合理主義の起動力から独立して歩み始めた結果、その格差が相対的に縮まったかにみえる現代社会の実質的（内容的）な非合理性が前面に押しだされている。この点でウェーバーの形式合理主義により即しており、かつその弱点を理想主義的な自然主義によって補なっているように思える。

さて、価値合理主義の起動力が相対的に強かった諸国においても、合目的な統御の諸側面における実質合理主義が、科学と技術の独走のうちに形式合理主義へと転化し、これと関連して価値合理主義も目的的な変容をとげて筆者のいう目的合理主義（ウェーバーの場合は、合目的統御における様々の合理主義のことをいう）に墮して行く。ウェーバーは例の「精神なき専門人」批評という形でこの問題にふれているが、いきなり精神 *Geist* の喪失といいきってしまう。それは現代文明の形式合理主義（ウェーバーの目的合理主義）の頽廃に対する痛烈な批判であるが、ここでも価値合理主義の起動力の強かった処と、弱かった処の相違を抜きに、一般的に精神の喪失が云々される。前者においては、かつて起動力として強力に働いた価値合理主義の目的的な変容が、後者においては価値合理主義の弱さを補なう目的伝統主義の温存・適用が問題であったはずである。前者における合目的な統御の側面における実質合理主義の形式合理主義への墮落の結果、この相違がますます不鮮明に

なっていくとしても、相違そのものは消失していないし、現代社会の歴史的位相の最深部を精確に把握するためには、その認識が不可欠なのだ。例えば、本書の後編で最も精力的に追跡されているパーソンズは、ハイデルベルクにおいて、マルクーゼの批判的ウェーバー解釈に対し、自分こそウェーバー理論の正当な継承者、発展者だと自負したのであったが、価値合理主義の目的的変容をめぐる複雑な諸問題を十分に考察していないという点で、ウェーバーの弱点の継承者である。彼は近代資本主義の経済領域においては、ホッブス以来の功利主義が行為の基準となっていることを認めながら、他方で経済はより広範な社会の下位システムにすぎず、その社会においては能動的道具主義に象徴される価値規模の内面化・制度化に成功することにより、利害の対立から社会が崩壊することが妨げられるという。かくて「産業社会システムの内部における職業的役割構造」が問題であり、諸個人ではなく「複合的合成体」が主役となる。それは自由主義の西欧だけではなく、社会主義の東欧・ソ連にも共通の現象である。本書の著者は、「パーソンズは現代先進産業社会を実質合理性の優位を軸とする形式合理性の包摂とみているのに対し、マルクーゼは逆に、それを形式合理性の優位を軸とする実質合理性の包摂とみていたのであって、この点では両者の視角は真向から対立し合っている」と総括している。価値合理主義が起動力として歴史上最も強く働いたアメリカでは、合目的統御の側面の様々な合理主義が、実質的内容を相当にもちえたのは確かで、そこにこそパーソンズの社会学が構築されえたのであった。だがそこで問題とされたのは、評者の合目的な統御の側面であり、そこでの価値規範の内面化・制度化であった。その価値規範も道具的能動主義で、すでに価値合理主義が目的的に変容を遂げた後の目的合理主義のそれである。価値合理主義と合目的統御の側面での実質合理主義との関連を深く追跡しなかつたウェーバーを補う意図は明瞭にみてとれるとしても、パーソンズにおいては、目的的に変容した価値合理主義(目的合理主義)と合目的統御の諸側面の形式合理主義(実質主義の墮落としての)の内的関連が問題であった。それは合目的な統御の側面での科学や技術の片面的発展と、それに触発された欲望や情動の風土の流動化に伴う価値合理主義の風化・目的的変容という特定の歴史的脈略を投影している。だからモムゼンやフリードリックのような初期市民社会の水平的な相互権威性とは異なり、後期市民社会の垂直的な集合機能性が強調されるのだ。そこで西欧とソ連の社会組織の共通性を強調することになるのだが、両者の間には質的格差のあることが軽視されてしまう。前者が多少とも価値合理主義を起動力とした実質合理主義の貫かれた根跡を残す社会であるのに対し、後者は、むしろ目的理想主義を起動力とした形式理想主義の制度化された社会だからである。前者においては形骸化されたとはいえ諸個人の自律性の余地があるのに対し、後者においては、社会の総体性が前面にでざるをえない。パーソンズの社会学は、多くの学ぶべき点を内包していながら、根本的な弱点においてウェーバーと共通しているといえよう。

ウェーバーにあっては、起動力としての価値合理主義から目的合理主義(筆者の合目的統御の様

## 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

々の実質合理主義）へと展開する、西欧近代化の歴史的行為が正しく認識されながら、それを認識するウェーバー自身が、行為の時間的構造における価値合理主義を確信していたわけではない。心情的（価値情念的）に共鳴を感じたとしても、理性をもってしては、その超越性（自然的人格=内的自然を越える神人信仰）を非神話化せざるをえない。その没価値化された価値合理主義、負の価値人間主義は、ウェーバー自身が合価値的な統御の側面で積極的な価値理念を持ちえなかったことを物語る。その彼が、合目的統御、とりわけ社会技術に対応する社会科学の認識において、認識と価値を峻別し、形式論理の無矛盾性を駆使する時、彼の主知的合理主義は、実践から切り離され、歴史的規定性を失なわざるをえない。つまり単なる認識上の、価値理念との積極的な関わりを持たない主知的合理主義である。だから、歴史的行為の原集合構造について、そうした無方向の主知的合理主義と真向から対立し、西欧近代化の起点において、特定の歴史的規定性をそれに刻印した価値合理主義を発見し、それと目的合理主義（評者の合目的な統御の合理主義）との双方を見すえながら、行為の時間的・社会的・自然的構造の立体的理解に立って、社会の総体的認識を体系化したウェーバーは、認識面での社会的合理主義に終始したのであった。若き日に宗教社会主義に関わっていた彼の場合、それは認識をこえた価値への志向性が化石化して認められるとはいえず、あくまで認識上の主知的合理主義の社会的拡充に過ぎない。だから合価値的統御において、価値理想主義の極みを確信しつつ、合目的統御において理想的な社会的合理主義（社会主義）を通じて、実質理想主義（共産主義）の実現を図ろうとしたマルクスと対照的となる。マルクスの場合も、行為の垂直的な原点軸において理性を垂直の上位に考え、これが合価値的統御、合目的統御の双方の弁証法（矛盾内包）的統合のうちに吸引力を大衆的に発揮し、ついには内的自然、つまり理性と感性（精神と肉体）の、より高次の調和的統合に到るとしたのであるから、主知的合理主義の役割は決定的だといってよい。だが、それはウェーバーのそれと違い、価値理念との関わりを積極的にもち、むしろそれによりたえず引き上げられ、いずれは理性と感性の調和的対応へと止揚されて行く主知的合理主義であった。単に認識上で個から全体へと拡充された社会的合理主義ではなく、最終的に個の自律をもたらす、個と全体の力動的な相互関係として想定され、試みられる実践上の、理想主義の社会的合理主義である。従って、ウェーバーとマルクスが何をもって西欧近代の非合理とするかは、決して明白に共通なのではない。また、ウェーバーの場合、積極的な価値理念が欠けたままに、認識上の主知的合理主義が、合目的統御で支配的なために、合価値的統御において、理性と感性は価値的に十分統合されない。目的的に変容し、非神話化した価値合理主義の価値理念と、これによっては十分統御されえぬ内的自然の心情的・感性的な要素と、そして異常に研ぎすまされた内的自然の理性の働きが、非常に不安定な関係において共存していた。これが様々のウェーバー解釈が発生してきた内奥の秘密であろう。第一の価値理念は恐らく、初期の宗教社会主義への共鳴と微妙に重なり合っているであろうし、第二の心情的要素は、ドイツの伝統主義とりわけ民族愛やそれへの絶望的反撥とし

ての虚無心などを内包していたであろうし、第三の主知的才能と関わって、例のカリマス志向ともなつたと考えられる。また最後の主知的な働きは、形式論理やそれに基づくあくなき類型化志向と、それによってとらえきれぬ無限の歴史的現実との見事な対比的展開が、またそれによって可能となった世界の機能的認識がある。かくてウェーバーは、彼自身の人格の多面的・重層的要素が、統合されないことを自覚せざるをえず、それが彼の精神をして、狂気と天才の間を往還させることとなったのであろう。

#### (A) マルクスの原集合的球型構造の行為像への

##### ヘーゲルとフォイエルバッハの寄与

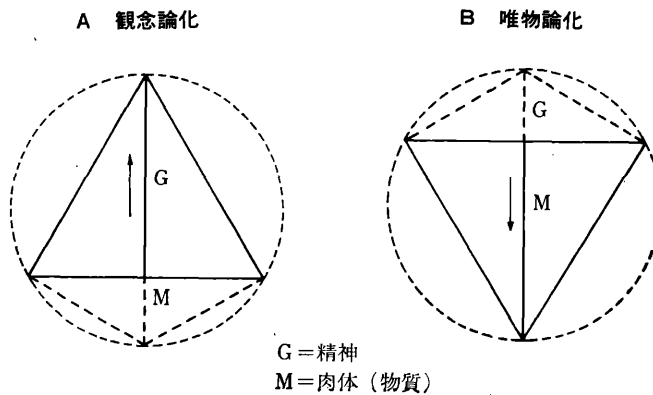
さて、これまでウェーバーと比較して、マルクスの社会的合理主義は、より一貫性のあるものとみなしてきた。だが、マルクスの思想全体を、彼及びその信奉者の歴史的行為に関わらせて、吟味してみると、マルクスにおいても多くの矛盾があり、そこから様々の解釈や党派的な争いが発生してきたことが判る。本書の著者も、マルクスの思想の中にヘーゲルよりの継承とフォイエルバッハよりの継承を見出し、前者により多くの比重のかかった点に、マルクス及びその信奉者の問題点があるとしている。その場合、理性優先の主客同一性に立脚した総体的認識と調和志向的理想主義がヘーゲルの流れであり、感性優先の相互関連性に立脚した個体的認識と矛盾自覚的自然主義がフォイエルバッハ的流れだとされている。すでに見た通りマルクスにおいて、著者のいうヘーゲルの流れが、理想主義的实践の主知的合理主義志向として継承されているのは確かである。では、フォイエルバッハ的流れはどうか？ それとヘーゲルの流れが、マルクスの思想においてどのように関わり合っているのか？ 著者の場合、誠実な追跡にも拘わらず、この点が今一つはっきりしていない。ここにフォイエルバッハを通過することにより、ヘーゲルを超克しえたと、自負したマルクスの思想形成を追思惟してみる必要がある。相互関連的な個体としての人間つまり「受苦者」についてフォイエルバッハが語っているとして前に引用した命題文と同じ「哲学の改革のための予備的提言」の中には、次のような命題文も見出される。

「有神論は頭脳と心臓との分裂に基づいている。汎神論はこの分裂を分裂のなかで止揚することである。なぜかといえば、汎神論は神的存在者を単に超絶的な存在者としてのみ内在化するにすぎないからである。汎神論は分裂をもたない人神論である。人神論は悟性へもたらされた心臓である；人神論は頭脳のなかで単に、心臓が心臓の様式で言明することを、悟性の様式で言明するにすぎない。宗教はもっぱら、情動・感情・心情・愛である、すなわち神を否定し神を人間へ解消することである。新しい哲学はそれ故に、宗教的情動の真理性を拒否する神学を否定するものとして、宗教の肯定である。人神論は自覚的な宗教——自分自身を理解している宗教——である。神学はそ

れに反して、あたかも宗教を仮定したかのような仮象のもとで、宗教を否定するのである。」(L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: L. Feuerbach, Gesammelte Werke, Bd. 9, 1970. S. 256) さらにもう一つ、「新しい哲学は合理主義と神秘主義との双方の否定であり、汎神論と人格神論との双方の否定であり、無神論と有神論との双方の否定である。すなわち、新しい哲学は、一つの絶対的に独立且つ純正な真理としての、これらのあらゆる正反対な諸真理の統一である。」(Ibid., S. 260)

マルクスは、歴史的行為の原集合構造を、時間軸と社会軸が交叉し、さらにその交点を垂直に貫ぬく内的自然の軸をもつ球型と認識していた。この球型の原集合構造を発見するに当り、最も重要であったのは、内的自然の原点軸である。それまで外的自然(環境としての自然)から次第に自律して行く内的自然としての人間は、或は精神的な一般者の存在を上に仰ぐか、或は物質的な一般者の存在を下に観るか、そのいずれかを選ぶ二者択一の偏向に陥っていた。いわゆる観念論ないし有神論と唯物論ないし無神論への価値の片面化である。精神と物質という本来統一してとらえるべき要素を対立させ、それぞれを頂点として仰ぐ片面価値を信ずる者の闘いであった。今、その片面化を図示すれば、図Ⅶとなる。その片面化を止揚するために、マルクスは内的自然としての人間を原点軸

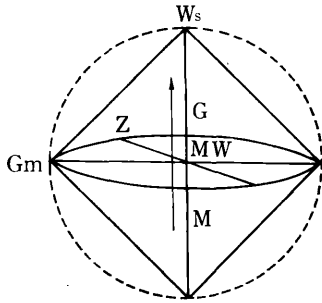
図Ⅶ 観念論と唯物論への片面化



にすえて、球型の行為像を構想したのである。精神といい、物質(肉体)といい、内的自然としての人間においては対立する要素ではなく、有機的に結び合う集合的対応だと考え、そこから観念論と唯物論の止揚を図った。それはユダヤ教からキリスト教へと継承された神人信仰的な人間主義の非神話化であると共に、古代とくに古典古代より継承されてきた自然同化的な自然主義の人間化である。マルクス思想の中核をなす、内的自然としての人間を原点軸にすえるという、この発想にこそ、フォイエルバッハの決定的影響がみられる。先に引用した文において、フォイエルバッハはマルクスの発想の源流を提示している。フォイエルバッハによれば、「ヘーゲル哲学はとくにカントが言表したような、思惟と存在の矛盾の止揚である。しかしよく注意せよ、思惟と存在との矛盾の

この止揚は、単に矛盾の内部での矛盾の止揚にすぎず、一方の要素の内部での矛盾の止揚——すなわち思惟の内部での矛盾の止揚——にすぎない。」(Ibid., S. 257)「抽象するということは自然の本質を自然の外部に措定することを意味し、人間の**本質**を人間の外部に措定することを意味し、思惟の本質を思惟の外部に措定することを意味する。ヘーゲル哲学は人間を人間自身から疎外した。…ヘーゲル哲学には直接的な統一・直接的な確実性・直接的な真理が欠けている。」(Ibid., S. 247)先の図Ⅶから説明すれば、フォイエルバッハのヘーゲル理解はこうなる。観念論と唯物論の矛盾を形式論理的に解決しようとして、後者を物自体という抽象概念に置き換えようとしたカントに対し、ヘーゲルは、この矛盾を認め弁証法の理論をもって、矛盾しあう両者を内包する存在者という集合を考えた。図Ⅷで考えれば、上下の円錐を包みこむ球体の集合となる。だが、二つの円錐は矛盾

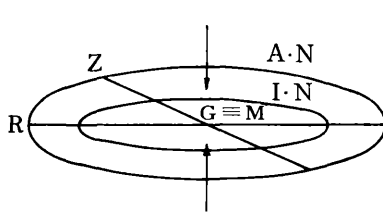
図Ⅷ ヘーゲル



- Ws = 絶体精神としての存在者
- MW = 人間存在
- G = 精神
- M = 肉体
- Z = 時間
- Gm = 社会

しあうものとして分裂したまま統合されており、しかも上方の円錐の頂点に想定された絶対精神こそ、この集合球の要めだとされてしまう。「思惟こそがヘーゲルにあっては存在である。」(Ibid., S. 257)だが、「存在としての存在の本質は自然の本質である。時間的生成はただ自然の諸形態に及んで行くだけであって、自然の本質に及んで行かない。」(Ibid., S. 258)「空間と時間とはあらゆる本質(存在者)の実存諸形式である。ただ空間と時間とのなかにある実存だけが実存である。……」(Ibid., S. 252)対立する人間理解と統合しようとしたヘーゲルに一旦はひかれながら、フォイエルバッハは、精神と物質(肉体)の上下関係を認め、しかも精神の絶対者の下に人間存在をおいたところに、解放ではなく隷属の哲学を觀た。彼にとり、精神と物質は上下の関係でとらえられるものではない。大自然という大集合円上に囲まれた小集合円として人間を考えた彼には、上下の円錐構

図Ⅸ フォイエルバッハ



- A·N = 外的自然(大自然)としての環境
- I·N = 内的自然(小自然)としての人間
- Z = 時間
- R = 空間
- G = 精神
- M = 肉体

造を考えること自体が、従来の哲学における不毛な対立の根源であった。精神と物質、理性と感性

は、内的自然としての人間存在においては、直接的統一のうちにあるとされた。これを図示すれば、図IXとなる。平面上に、大自然と小自然（内的自然）の同心円があり、その中心に人間即自然、自然即自然の原点である。時間も空間も、二つの円を貫ぬく軸であり、両者の交叉点が人間なのだ。

「自然は実存から区別されていない本質（存在者）であり、人間は自分を実存から区別する本質（存在者）である。区別しない本質（存在者）は区別する本質（存在者）の根底である。したがって自然は人間の根底である。」（Ibid., S. 259）フォイエルバッハは、自然主義と人間主義を徹底的に水平的な集合円で統一しようとしたといえよう。そこでは、いかなる超越的精神も、普遍的物質もそれ自体では存在しえず、ただ内的自然としての人間を要めとする水平の位相において再解釈される。ヘーゲルの弁証法的統合にひかれながらも、絶対精神を頂点とする人間理解に拒否反応を示していたマルクスが、フォイエルバッハの水平的な同心円の人間理解に出会って衝撃的な共鳴を感じたのは、当然であろう。内的自然としての人間が原点である、という自然・人間の統一的認識こそ、マルクスのフォイエルバッハ的流れであった。後にマルクスがフォイエルバッハを批判し、独自の行為哲学を打ちたてた時、彼はフォイエルバッハを従来の唯物論に含めて、その感性（直観）理解の非実践性を指摘する。だが、マルクスの行為の原集合構造認識において、その原点として内的自然が考えられたのは、フォイエルバッハの水平思考、精神と物質の直接的統一化の思想が重要な役割を演じたのは、明らかで、本書の著者のいう通り、マルクスがこの点に十分な留意を払って、フォイエルバッハ批判を展開したとは必ずしもいえない。マルクスのヘーゲル哲学克服には、従来の唯物論（観念論の逆立としての）の次元ではない、双方の垂直的片面化の水平的統一というフォイエルバッハの哲学が不可欠であった。

だが、ここにまたマルクスとフォイエルバッハの分岐点もある。フォイエルバッハにとって人間は、自然を本質としながら、なお自己を区別する存在者であったが、マルクスにとって人間は、そうした内的自然を本質的存在規定としながらも、歴史的・社会的な行為者であった。その行為の原集合構造を考えると、時間の軸についても、社会の軸についても、外的（天）自然と区別される人間の独自性が見出される。しかもその独自性は、人間の行為の意識性からくる。時間と社会の両軸が交叉する原点である内的自然は、従来のように精神（理性）または物質（肉体または感性）のいずれかを片面的に上に仰ぐのではなく、両者が集合的に対応しあうものとして統一的に理解されたが、その統一性はフォイエルバッハの理解したような「直接的統一・直接的な確実性」のそれではない。原点を平面上の中心点とするのではなく、上下に垂直の原点軸とし、上方に精神、下方に物質（肉体）を対応させる。それは決して片面的な精神の神格化を意味するのではなく、人間の行為（実践）の意識性を表わす、原集合的対応である。これにより、ヘーゲル的な存在者の集合球は、フォイエルバッハ的な水平化思考を媒介として、マルクス自身の行為者の集合球へと改造されたことになる。ここにマルクスのフォイエルバッハについての命題一の意味が明らかとなる。



「いままでのすべての唯物論——フォイエルバッハのもふくめて——のおもな欠陥は、対象、現実、感性がただ客体または直感の形式のもとにのみとらえられて、人間の感性的な活動、つまり実践としてとらえられず、主体的にとらえられないことである。そのため活動的な側面は、唯物論とは反対に観念論——これはもちろん現実的な、感性的な活動をそのものとしてはしらない——によって抽象的に展開された。フォイエルバッハは感性的な、つまり思想客体から現実的に区別された客体を欲する。しかしかれは人間の活動そのものを対象的活動としてはとらえられない。だからかれは『キリスト教の本質』のなかで理論的な態度だけを真に人間的なものとみなし、これにたいして実践は、ただそのきたならしいユダヤ人的な現象形態においてのみとらえられ、固定される。したがってかれは『革命的な』、『実践的・批判的な』活動の意義をつかまない。」(K. Marx, Thesen über Feuerbach I, in K. Marx u. F. Engels Werke, Bd. III, 1958, S. 533)

ここで批判されている「理論的な態度」とは、実践から遊離したスコラ的な理論を遊ぶことをさし、感性的な活動は同時に批判的な活動としてとらえられ、そこでは感性と並んで理性の働きが内在化されている。しかも理性の働きが原点軸の上位に位置づけられているからこそ、観念論への積極的評価も下しうるのである。また、彼はドイツ・イデオロギー以来、一貫して歴史的社會における疎外現象(人間による人間の支配や人間関係の物象化など)が、精神的活動と物質的活動の専門化・分業化と共に始まったといっている。このような垂直的な分業と支配の関係構造論は、マルクスの歴史的社會に関する最も重要な作業仮説であるが、その根底には精神と物質の対応する垂直の原点軸に時間と社會の軸を交らわせた、球状の原集合構造の原認識がある。本来、諸個人の行為は、そのような有機的な関係構造をもっているにも拘らず、諸個人の集団が、社会関係を組織する時に、ある者が集団の指導者に、他の者が被指導者となるという形で、分業が行なわれる。それにより諸個人の行為も片面化してしまう。そこに歴史的社會の疎外態を、マルクスは観たのであった。マルクスの行為の原集合認識は、行為の合目的的な統御のこうした社会認識にとって重要であると同時に行為の合価値的な統御においても、未来の極みにおいて精神的活動と物質的活動の分業が廃棄されることを通じて、その原認識が自律的な諸個人の自己統御の形で実現すると確信されていたのである。極限の価値理想主義への確信が、行為の原集合構造の認識に裏打ちされることにより、行為の合目的的な統御における社会認識とも関連を持ち、さらに、それを通じて合目的統御における行動が、合価値的統御と内的に対応して展開される。究極においては、その両側面の行動が、合目的統御における分業と支配の廃棄と、合価値的統御における人間の自律性の完成をもたらすと考えられている。それは内的自然としての人間及びその社會の自己完成であり、価値理想主義(自然主義)の合目的な実現である。ヘーゲルにあっては絶対理念の自己発現過程としてみなされていた歴史は、人間的自然の自己実現の過程となる。

人間を内的自然としてとらえ、それを原点に人間行為の時間的・空間的構造を明らかにする点で、

### 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

フォイエルバッハはマルクスの思想に重大な影響を及ぼした。だが、マルクスはフォイエルバッハの理性と感性との水平的かつ直接的な統一化には組さなかった。内的自然を原点とするとしても、そこにおける理性と感性、精神と肉体は上下の集合的対応のうちに弁証法的に把握されるとした。それは内的自然という意味で唯物的であると共に、精神や理性の上位を認めるという意味では観念的、というより主知的であって、そこにヘーゲルの哲学の換骨奪胎がみられる。フォイエルバッハの思想は自然即人間の自然主義だが、ヘーゲル流の理性（主知）主義を観念的とし、理性と感性、精神と物質の直接的統一性を主張するという意味で、反合理主義でもある。またマルクスのように、極限の未来志向や類的存在としての人間社会の全体性の重視はみられず、むしろ没歴史的な静態的時間意識や個体中心の社会意識であるため、実践的ではなく、観照的である。マルクスにあっては、価値と認識の弁証法的な統一のうちに、極限の理想を実現するための合目的な統御の諸活動が展望され、極限の価値理想主義（共産主義）の前段階の目的理想主義と相まって、実践的・理想的な社会的合理主義（社会主義）が重視される。この点は、現実の「社会主義」国の成立と共に、マルクスの構想した、理想的共産社会へ進むための社会的合理主義ではなく、後進国近代化の全体主義的方策として、諸個人の自律性を強く制限する「社会的」合理主義が、マルクスの思想を著しく目的的に変容してしまう。他方、西欧近代の未来もマルクスの展望通りに行かず、出口なしの袋小路に入りこみつつある。

マルクスにあっては、極限の理想主義の価値理念が、認識と結びつけられ、理想的な社会合理主義を通じて実現して行くはずであったが、歴史の現実には、その価値的純粋性を目的的に低め、理想は「後進国近代化」や「構造改良」の目的にそうものに落しめられる。それらが目的的に変容したマルクス主義の政治的正統派（レーニン以下の）を形成するのに対し、極限の理想主義を心情的なラディカリズムにより復権しようとする諸潮流が、マルクス主義の価値的純化をねらう心情的正統派（トロツキー以下の）として登場してくる。そうした状況の下で、本書の著者が反合理主義、直接的自然主義の特徴をもつフォイエルバッハに遡り、マルクスの思想を再検討しようとするのは、理解しうるところである。但し、およそ合目的な統御の社会認識や社会行動の展望をもたぬ、フォイエルバッハの自然主義は、純粋に価値的であると共に、心情的で歴史の未来に対する実践的見透しをもたない。事実、フォイエルバッハ自身、新しい哲学を提唱しているにも拘らず、中世のカトリシズムよりも近世のプロテスタントシズムの方が、反自然という点で問題だとし、さらに古い自然宗教の方が、より多くの真理を含むといっている。フォイエルバッハの思想に共鳴を感ずる著者に対し、読者として抱く疑問は次のような問いである。西欧近代の合理主義を形式に墮したものとみなし、その実質的非合理性が、西欧近代の起点から存在していたのだと著者がいう時に、著者は西欧近代（そして日本近代）の終焉の彼方に、マルクスのような理想的な社会的合理主義を展望しているのであるか？ それとフォイエルバッハの直接的統一性の自然主義への共鳴は、どのように関

わるのであろうか？ さらにウェーバーがいささか無規定の主知的合理主義から告白したファウストの多面性への郷愁を考え合わせると、著者が西欧近代の実質的非合理性という時、人間と自然が調和的に生活していた伝統社会への価値情念が、著者の本音のように思えてくる。心情的には大いに共鳴しうるのではあるが、現代社会の歴史的位相に迫るには、著者自身の視座に立つ分析方法がもっと積極的に展開されるべきではなかったか？ マルクスとウェーバーをめぐる思想水脈を丹念に追跡し、問題の所在を明らかにして行く著者に、評者は敬意を表すると共に、以上のような問いに対する生産的応答を期待するものである。

### あとがき

この批評の「まえがき」で述べたように、本書への批評とそれに対する山之内自身の再応答という形で、本書の提起した問題はすでに、その後の展開をみせ始めている。「まえがき」にあげた批評のうち、柳父を除き、細谷・山田の論文、それに評者自身の本論文に対しては、山之内が、さらに積極的に反応したのである。(なお柳父の批評は、日本の良心的なウェーベリアンのそれであり、さらに評者の下に送られてきた古川順一『『全人格の人間』・『人間の自然』・『近代職業人』——マックス・ヴェーバー『倫理』論文を中心として——早稲田大学大学院商経論集45号も、同様の傾向の、すぐれた内在的批評の論文である。なお、水沼知一の書評<東京大学経済学会の「経済学論集」49巻2号>が本書の「合理性」概念についての根本的疑問を提出している。)

紙数に限りがあるので、山之内の再対応について短くコメントするに留めたい。その副題に掲げられた「市民社会の歴史貫通的規定性とは何か」という問いは、山之内の問題意識の核をなすものである。内田義彦の「資本論の世界」に展開された、資本制労働の自然に対するポジティブな支配、その労働の資本制的無政府性に象徴されるネガティブな側面、しかしそれを通じて発展する労働者個人個人の全体的な発達という新たな次元のポジティブという、重層的な、否定媒介的な歴史貫通性に対し、山之内は「市民社会派」の楽観を読みとり、批判する。それが天皇制ファシズムに象徴される日本資本主義のアンシャン・レジームに対する苦闘のうちに思考された立場であり、一定の歴史的意義が認められるとしても、人間の生態系破壊がとどめもなく進行し、人間自体も傷つき倒れようとしている今日において、それは余りにも、楽観的な、人間的類の進化の思想である。山之内はそこからマルクスの楽観、さらにヘーゲルの楽観を観る。市民社会の個体自律化を通じて直接に、労働者階級が、そして人間の類全体が、疎外から解放されるという楽観は、現代社会の心的・物的現実によって冷徹に打ち砕かれつつある。山之内は、この認識からフォイエールバッハの「受苦者」の人間観に立ち返り、現代社会の疎外の深刻さを自覚せよという。内田自身は、久保栄の「火山灰地」の劇評や河上肇論において、それに加えて自らの身体的苦痛を通じて「場所としての自然」への自覚を深め、マルクスのフォイエールバッハ的要素に注目する側面を持っていた、と山之内は観る。それは戦後の「安易な解放感」への自戒の念からくる自覚であったが「内田氏以降の市民社会派は、氏の発想をあまりにもスミスの分業論にひきよせて理解し、結果として『安易な解放』感に浸ってしまったのではなからうか」と、「市民社会派」に問うのである。これが、山田、細谷の批評に対する、第一の応答である。

「市民社会派」のみならず、マルクス主義者、否マルクス自身の史的唯物論の歴史貫通的な法則

## 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

理解に対して、私は山之内以上に懐疑的である。すでに「価値の社会経済史」において、私は世界史の継時的な一元発展の仮説を拒否し、より有効な仮説として多元発展の構造理解と史実解釈に提示している。また、山之内に触発されて執筆した、三田学会雑誌76巻3号のマルクス没後100年特集号の論文、『宣言』と『資本論』の間よりにおいては、ヘーゲルの絶対精神の過程弁証法に似た、生産力と生産関係の一元的弁証法を、何故マルクス自身が提示せざるをえなかったのか？を分析してみた。価値判断と社会認識を区別し、人間の歴史的行為の原集合構造を究めつつ、その人間認識に立って、秀抜な社会認識の構築を試みたマルクスであったが、認識の過程において、なお価値判断に拘束され続ける自己の存在に対する方法的自覚が徹底していなかった。このために方法的抑制を十分に伴わずに、認識の言葉が価値の言葉と癒着してしまう。生産力の現状破壊性を究極の原因とする社会進化の法則という仮説が、理想主義の信条と融合する。

こうしたマルクス及びその亜流の、楽観的で無自覚の社会（歴史）認識に対して、山之内が、マルクスの人間認識（自覚）自体に方法的検討を加えたこと、及びその際マルクスに決定的な影響を与えたフォイエルバッハそのものを内在的に理解しようとしたことは、問題発見の正しい方向性を示していると評者も考える。

さて山之内は、マルクスが『経哲』第三稿において「経済学におけるスミスを、宗教改革のルター、観念論哲学のヘーゲルと重ね合わせて諒解するという、まことに興味深い着相」を提示したことに注目し「ここに、マルクスの構造論に流れこんだ発生論的契機」を発見する。「主として制度面にかかわる構造論は、それだけでは構造を形成する諸要素を統合し、これを弾力性をもった運動体（＝システム）へともたらず契機を説明しえない。構造論は、構造がそれ自体として絶えず再生産される根拠を明らかにするところの、エートス論と結びつき、これを内包しなければならない。」マルクスは「ウェーバーの行為の理論……に接する地点」を築くことにより、「構造の支柱ともいふべき発生的契機を……自己の体系の一環として組み入れたのであった。ただマルクスは、いご、構造論の展開においてこの発生的契機がいかに重要な意味をもつかについて、十分に言及することがなかった。」また、この発生論的契機と深い関わりを特つのが、「第三稿」におけるマルクスのフォイエルバッハへの傾斜である。「ルター・スミス・ヘーゲルの三者を連ねる西欧近代の構造発生契機（＝エートス）が判然としてきたがゆえに、まさしくここで、西欧近代のエートスを全体として批判したフォイエルバッハが、あらためて積極的な意味をもって浮かび上がってくる。」

「マルクスにあっては、人間そのものは歴史貫通的に健全な可能性をもったものとしてイメージされたのであり」、「疎外をもたらず原因は、もっぱら、歴史的特質を帯びたところの、構造化された社会機構のうちにあることとなる。」「これに対しフォイエルバッハは、疎外を人間存在そのものうちに——したがって歴史貫通的レヴェルに——根ざすものととらえていた。」「類的本質そのもののレヴェルにおいて自己分裂＝自己疎外の可能性を潜在的に抱えこんだ存在、それが人間である。」つまりフォイエルバッハは、「人間の本質そのものを精神病理学の対象にすえ」たのである。このような精神病理学的視角に触発された、山之内の疎外論再構成は以下のように総括される。

「……疎外は、(1)歴史貫通的＝類的本質レヴェルにおいて潜在的基底態として存在している。このレヴェルには人間の生物学的本性そのものに関わっているが、このレヴェルにおいてすでに、人間には自己分裂の可能性を潜在的に保持する不安定な存在なのである。疎外は、しかし、(2)市民社会レヴェルとして表象しうる間主観的価値・規範態において歴史的に固有な質を受け取ることとなる。このレヴェルにおいてこそ、疎外は現実性を帯び、動的展開の動機を与えられる。しかし、このレヴェルにあっては、人々はなお、これを時代精神の持続にとって、すなわち、自らがそこに

属する社会の存立にとって普遍的な意味をもつ……行為規範と思念している。それゆえに人々は、その価値内容を、共有すべき道徳規律として積極的に内面化するのである。疎外は、ついで、(3)階級レベルとして顕現するヘゲモニー的勢力態へと展開する。ここにおいては威信 (prestige) なしい権威 (authority) として自覚されていたものの内実が、その正当性の根拠づけを保持しつつ、同時に、社会の少数管理者が多数大衆に対して強制する支配 (domination) の機能へと昇華するのである。」

「市民社会派」が個体的自律化に歴史貫通的な楽観の展望を抱いたこと、その楽観がマルクス自身の外在的構造論の視角に由来し、ヘーゲルの歴史貫通の規定性への絶対観念論的楽観に遠因をもつと、山之内は観て、それに対し、マルクスからフォイエルバッハの思想の流れを遡り、歴史貫通的な悲観からの人間観を発見したのである。「フォイエルバッハによれば、疎外は、他の動物には与えられていない人間の可能性、つまり、普遍的で合理的な認識にもとづく対自然の代謝活動と、かかる対自然活動を基礎として営まれる社会＝文化形成、という場のなかで展開するのである。疎外は、だから、人間が人間らしくあろうと努めるほど——その努力が、類的本質の一側面のみ集中する限りでは——いっそう規模を上げてゆき、深刻なものとして現象するのである。」このように、山之内は、フォイエルバッハに共鳴して、人間の疎外を徹底して内在的にとらえるのである。歴史貫通的な類的本質において、人間は楽観と悲観の両視角からとらえられなければならない。否、その両視角が、意識的生命活動を営む人間の自覚において統合されるべきなのである。この自覚的な両義性は、山之内の再応答の第二の特徴といえよう。そして、ここでは山田、細谷以外に、評者の批評が考慮されたのであった。但し、それはフォイエルバッハの自然主義と微妙に重なり合う山之内の自然主義が歴史の未来よりも、過去における、人間と自然の調和を本音としているのではないか？ という評者の問いに対する回答である。山之内は自然主義的ロマン主義や、反合理主義とは、はっきり一線を画したつもりであり、疎外の両義性、近代的市民における合理性と非合理性の分裂を認識し、自覚することが、フォイエルバッハ→(マルクス)→山之内の継承思想だと主張しているのだ。山之内は評者の問いを一部省略して引用しているのだが、その省略部分で評者は、すでにこの批評の後半で展開したマルクスの理想的な社会的合理主義と、山之内がフォイエルバッハの直接的統一性の自然主義に対して表明した共鳴との関係を問うている。これとの関係で、フォイエルバッハ及び山之内の論理が、伝統社会における自然と人間の調和を価値的に志向するものとならざるをえないのではないかと問うたのであった。これに対し、「市民社会派」の歴史貫通的な楽観への疑問から、むしろ類的な本質のレベルにおける楽観と悲観の共存、その両義的矛盾が指摘されたのであるから、マルクスの社会的合理主義と西欧近代の合理主義のいずれに対しても、一種の対抗価値として、フォイエルバッハの個別的・直接的な自然主義への共鳴が、表明されていたことが判った。山之内自身こういっている。

「だが、西欧近代の悟性もつ積極面は、それ自体のうちに否定面へと転化する志向を内包している、というフォイエルバッハの論点を受け容れるとした場合、ただちに問題となるのは、フォイエルバッハ自身は、それに対していかなる対抗論理を準備したか、という点である。」(傍点引用者)

ここで用いられた、対抗論理を評者は、対抗価値といいかえておく。そして、ここに山之内の独自性を見出す。類的存在としての人間の疎外が、近代プロテスタンティズムが理神論的世俗化を蒙るにつれて、極限に達したと、フォイエルバッハが認識していたのは確かだが、彼の場合、すでにのべたように、水平的で直接的な統一性の次元において、その疎外の止揚が確信されていたのであった。だからこそ、個別性に立つ水平的な自然主義という形で、近代の超克が主張されたのであ

### 西欧近代「合理主義」の形式と実質（下）

た。そこでは近代の合理性と非合理性の両義的矛盾が認識されていたとはいえ、直接的統一性の哲学による止揚が展望されていたのである。それは、山之内が対抗論理とよぶもの、評者の対抗価値に比べると、遙かに能動的な意味を、当時有しており、だからこそ、マルクスの原集合の人間認識、つまり共産主義的人間像の形成にも、重大な影響を与えたのであった。これに対し山之内がフォイエールバッハの思想を借りて展開する、対抗価値は、ずっと受動的である。歴史貫通的な楽観と悲観の両義的矛盾、疎外の、より内面的な自覚を説くことにより、「市民社会派」を含む、社会的合理主義を志向する人々（共産主義者）に対抗し、その自己抑制を求め、さらに近代の個別的合理主義（私的資本主義）の担い手に対しても、同様の自覚的統御を働きかける。ソ連を始めとする、いわゆる「社会主義」諸国の強大な人民独裁の専制体制と、アメリカを中心とする、自由資本主義諸国の人民投票の民主体制を眼前に観ざるをえぬ、山之内にとり、それは止むをえぬ受動的対抗の価値的態度といえよう。フォイエールバッハの時代には「社会主義」は未だ現実の体制として実現はしていなかったし、近代の資本主義も漸く発展を始めつつあった段階であったから、山之内とフォイエールバッハが、それぞれの時代の子である以上、両者の差異は当然であろう。

奇妙なことに、山之内自身はこの差異に言及していない。そればかりか、その超時代的なフォイエールバッハへの共鳴から、「新たな社会主義の展望」を語り始めるのである。欧米の反核市民運動や西ドイツの「緑の党」は、決して古典的な前衛党集団の運動基盤とされた自然発生的集合行動ではない、と山之内はいう。「それは、近代合理主義の目的論的効率性という道具主義の性格が、いまや文明全体の——したがって全人類レベルでの——危機をもたらしている、という自覚によって基礎づけられている。なるほど、この運動もまた、合理性の全能化によって抑圧された感性を、自然に向かっ、また他者へ向かっ、再び活性化させようとするものではあるが、しかし、この感性の復元は、生態学的危機という状況のなかで人間の合理的志向を意志的にコントロールする、という新たな理性概念を媒介としたものにはかならず、フォイエールバッハ的な表現を借りるならば、身体化された理性の獲得を目指す運動と裏腹のものにはかならない。」

フォイエールバッハの時代と比べて、今日の東西両社会における、合目的な統御の側面における、対自然、対社会の技術合理主義の巨<sup>クワゲネイフ</sup>怪な発展は、人民大衆の日常生活の隅々にまで入りこんでおり、それへの対抗価値を主張し、それにもとづく自覚を促し、運動をよびかけることに、評者も共鳴する者ではあるが、そこから社会主義を語る山之内には同意しえない。マルクス流の理想的な社会合理主義や西欧近代の市場経済的な個別合理主義に対し、思慮深く提示されたかみにみえる、二重の方向性をもつ、受動的な対抗価値の枠を、それはこえることにならないだろうか？ それでは、マルクスや「市民社会派」の歴史貫通的な楽観を戒めながら、自覚しさえすれば、類の本質の両義的な疎外がフォイエールバッハ的な直接的統一性によって、止揚できるという、別の歴史貫通的な楽観に陥ることになりはしないのか？ それならば、対抗価値の受動性に徹して、可能な限り人間と自然の調和を恢復することを求める方が、「自覚ある啓蒙」になりはしないか？ 「自然に帰れ」のロマン主義が決してアナクロニズムではないほどに、自然侵略を必然化する、今日の人間社会の病弊は重いのである。

（経済学部教授）