

# マックス・ウェーバーとロシア(4)

—— ロシアにおけるウェーバー ——

小 島 定

## 目次

- 1 はじめに
- 2 ウェーバーの著作のロシア語訳について
- 3 ウェーバーとロシアの同時代人
  - (1) ウェーバーのロシア革命論の反響
  - (2) ボグダン・キスチャコフスキーとウェーバー
  - (3) フョードル・ステプーンとウェーバー
  - (4) ロシア在住の学者とウェーバー
  - (5) ウェーバーの『ルースキエ・ヴェードモスチ』紙への公開書簡(1909年3月17/30日)
- 4 セルゲイ・ブルガーコフとウェーバー
  - (1) 「国民経済と宗教的人格」(1909)
  - (2) 『道標』論文「ヒロイズムと禁欲」(1909) (以上本誌第10巻第3号)
- 5 1920年代のロシアのウェーバー研究
  - (1) ウェーバーの翻訳とロシアの西洋古代・中世史研究
  - (2) ペトルシェフスキーと「ブルジョア史学」攻撃の開始
  - (3) A.H. ネウスイーヒンのウェーバー研究 (以上本誌第11巻第1号)
- 6 現代ロシアのウェーバー研究の動向(1)——概観
  - (1) ウェーバー著作集の刊行とウェーバー研究のモノグラフ
  - (2) ロシアにおける「ウェーバー・ルネサンス」の現状——ウェーバー研究の概観 (以上本誌第12巻第2号)
- 7 現代ロシアのウェーバー研究の動向(2)——ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究
  - (1) ダヴィードフのウェーバーへの接近——ロシアにおけるウェーバー新研究

の「醜酔」

- (2) 西欧のウェーバー新研究の受容と批判 (以上本号)
- (3) ウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」 (以下未完)
- (4) 現代理論社会学史におけるウェーバー

## 7 現代ロシアのウェーバー研究の動向(2)——ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究

### (1) ダヴィードフのウェーバーへの接近——ロシアにおけるウェーバー新研究の「醜酔」

前章では、現代ロシアでウェーバーへの関心が著しく高まっていること、いわば「ウェーバー・ルネサンス」とも言うべき現象が起こっていることを紹介してきた。その際、ロシアにおける今日のウェーバー研究の中心的な人物が、ユーリー・ニコラーエヴィチ・ダヴィードフЮрий Николаевич Давыдов (1929-) であることも、しばしば言及してきた所である。本章ではこれまで後回しにしてきた彼のウェーバー研究の内容に立ち入って、それを出来る限り全体として紹介してみたいと思う。最近の(正確に言えば、1986年以降、すなわちペレストロイカ開始以降の)彼の著書と論文のリストについては、すでに前章でジャンル別の研究概観の中で——もとよりわれわれの眼にし得た限りのものであるが——紹介しておいたので、それを参看していただきたいと思うが、彼のウェーバー研究は非常に広範な領域にわたるものである。彼の業績について、あらかじめわれわれの評価をいっておけば、第一に、すぐれて祖国ロシアの歴史と現状から生起してくる文化的精神的諸問題を正面に据えて、この視点からウェーバーの学問的遺産にアプローチするという、その意味できわめて主体的な観点に立つウェーバー研究であるということである。したがって、文字どおり「ロシアのウェーバー研究」という性格を色濃く持っているということが出来る。それだけではなく、ダヴィードフは、第二に、20世紀の西欧社会学の歴史にも造詣が深く、また1970年代半ば以降の西欧における「ウェーバー・ルネサンス」によ

つてもたらされた主要なウェーバー新研究についても通暁しており、彼のウェーバー研究は、最近の彼の大作『マックス・ウェーバーと現代理論社会学——ウェーバー社会学説のアクチュアルな諸問題』(1998年)<sup>(1)</sup>に見られるように、国際的レベルでも十分通用する内容を含んでいる、といてよいように思う。

しかしながら、そのような性格と水準を持つ(と思われる)ダヴィードフの研究が、ロシアの今日の「ウェーバー・ルネサンス」を領導する研究となり、また国際的なウェーバー研究の主要な動向とも呼応するような研究となるには、ペレストロイカの開始と学問の自由化に先立つ時期に、ロシア自前の「ウェーバー再発見」、われわれの言葉で言えば、ロシアにおけるウェーバー新研究の「醗酵」というモメントが無くてはならなかった。帝政期以来のロシアにおけるウェーバー受容史という本稿のテーマの文脈から言えば、ソ連時代に入った1920年代に一定の研究の展開を見たあと、20年代末にそれが禁圧され、その後長期にわたる空白を経て、ようやく1960-70年代という時点になって、しかも「非公式的な」研究のレベルにおいて、ウェーバー研究が再開されたという事実、しかもその研究は、20年代のそれとは異なる、新たな角度からの研究であり、しかも最新の西欧のウェーバー研究とも連動するような、新たな内容を持つウェーバー研究の開始であったという事実、われわれはこうした事実をまづもって確認しておかなければならない。

さて、ユーリー・ニコラーエヴィチ・ダヴィードフ(1929-)は、右岸ウクライナのカーメネツ - ポドリスク生まれで、サラトフ大学歴史学部を卒業した後、1956-1958年に科学アカデミー哲学研究所のアспиラントとなって、哲学の道に入った人物である。サラトフ時代には両親の影響もあって、演劇青年であったようであり、地方の児童演劇活動に従事した経験を持つ。狭い意味での哲学から美学・芸術理論そして社会学理論、とりわけ「理論社会学」と称せられる領域へと自己の専門分野を拡大して、現在は「ロシア科学アカデミー社会学研究所」に所属するロシアの「理論社会学」の重鎮と目される人である。また、1929年生まれのだヴィードフは、ロシア知識人の世代からいって、いわ

ゆる「1960年代人」のひとりであるといつてよい。彼のウェーバー研究そのものの紹介に先立って、彼はそもそもどのような経路をたどって今日のウェーバー研究に至ったのか、彼が研究者の道に入った1960年代以降の曲折に満ちたソ連の学問的思想状況を思い浮べながら、ロシアにおけるウェーバー新研究の「醜態」という問題について、一瞥しておく必要がある。これを見ることによって、現在に至る彼自身のウェーバー研究の特徴が、したがってまた彼を指導者とする現代ロシアのウェーバー研究の特徴も、一層よく理解出来るものとなると思われるからである。

そもそもダヴィードフの学問への入り口はヘーゲルの『精神現象学』の研究にあった。彼の博士候補論文は「19世紀-20世紀前半の哲学におけるヘーゲル『精神現象学』をめぐる闘争」<sup>(2)</sup>と題するもので、1960年に提出された。彼が31歳のときであった。ヘーゲル哲学とそれをめぐる西欧の論争史の研究から、それに続いてダヴィードフはマルクスの疎外論の研究に進んだ。これが彼の本格的な学問的出発点だということになる。そして、その結果は1962年に彼の最初のモノグラフ『労働と自由』<sup>(3)</sup>となって現れた。本書のモチーフは、当時の言葉で言えば「俗流社会学主義」вульгарный социологизм<sup>(4)</sup>に対抗して、初期マルクスの「労働」=「疎外」の概念を使って、芸術と美学の社会学理論の構築をめざす所であった。本書は1964年にはドイツ語に翻訳され、『自由と疎外』と題して当時の東ドイツで刊行された<sup>(5)</sup>。またイタリア語訳も刊行されたとのことである<sup>(6)</sup>。我が国でも、藤野渉氏の手によってドイツ語訳から翻訳され、1967年に『自由と疎外』と題して刊行された。したがって、読者の中にはこの翻訳についてご記憶の方もおられるであろう<sup>(7)</sup>。本書に対するわが国での受け止め方について一言言っておけば、邦訳の訳者後書きは、本書の特徴は「社会と個人の自由の発展に対する労働の役割を集中的に扱った」(傍点原文)とところにあり、——ドイツの哲学雑誌の書評を引用する形で——当時よく知られていたオイゼルマンの『マルクス主義と疎外』に比べても「創造的で、教条主義的でない」点を高く評価している<sup>(8)</sup>。当時は国際的にも疎外論を中心に初期マ

ルクスが大いにもてはやされ、時に「マルクス・ルネサンス」とよばれるような現象が起こっていた時期でもあり、あの「マルクス＝レーニン主義」の国にも正統派的な理解とは異なる斬新なマルクス研究があったということで、わが国も含めて国際的にも、この著作はちょっと注目されたことがあったわけである。こうして、ダヴィードフは1960年代初めに、「マルクス＝レーニン主義」という公式イデオロギーとはすでに一定の距離をおき、「初期マルクスへの回帰」という形を取った「ネオマルクス主義」の哲学者として登場したわけである<sup>(9)</sup>。

眼をロシア国内に転じてみると、ダヴィードフの学界デビューは、ときあたかもフルシチョフ時代のいわゆる「雪解け」の時代と重なっていたことは注目しておいてよい事柄であろう。ダヴィードフのことを、われわれが先に「1960年代人」の一人だと述べたのは、この事実を念頭においていたからである（ロシア史研究では常識に属するが、フルシチョフ時代に学問研究を開始したこの世代のインテリゲンツィアが、様々な領域でペレストロイカ初期の主要な理論家として登場するであろう）。そして同時に、彼の研究の出発点になったマルクス疎外論研究こそ、その後の彼がウェーバー研究へといたる道程で重要な礎石となったということも、指摘しておかねばならない。というのも、疎外論研究に続いて、1960年代の半ば頃から、ダヴィードフはマックス・ホルクハイマー、テオドール・アドルノ、そしてヘルベルト・マルクーゼらの理論に代表される「フランクフルト学派」の社会哲学の研究に進むことになったからであり、そしてまさしく、このフランクフルト学派の「内在的な」研究を通じて、ウェーバー社会学に遭遇することになるからである。周知のように、フランクフルト学派は、ルカーチ以来のネオマルクス主義の系譜を受け継ぎ、ルカーチによって先鞭が付けられたマルクスの物象化論（疎外論）を彼らの重要な思想的モメントとして受け継いでいたのであり、また、マルクスと並んでウェーバーの「合理性」ないしは「合理化」概念についても、これを批判的な形においてではあったが、——つまり、ウェーバーの「形式的合理性」概念を彼らのもっとも敵視する「ブルジョア的合理性」の典型的なイデオロギー的表現と

してとらえ、ウェーバーによる本来の概念的意味内容を彼ら自身の「批判理論」にあわせて、いわば「転写」という操作を通じて——取込む所があったからである<sup>(10)</sup>。ちなみに、ダヴィードフの博士論文は『「フランクフルト学派」の社会哲学的見解の批判』(1975年)<sup>(11)</sup>であった。

しかし、マルクス疎外論研究からフランクフルト学派研究へというダヴィードフの研究の道筋は、60年代後半から70年代半ば過ぎまでのこの時期、ソ連社会の条件の中では、決して平坦なものではなかった。このブレジネフ時代の状況は、一般的に言えば、フルシチョフ時代の短い「雪解け」のあと、その反動として、再びイデオロギー統制が著しく強められた時期であり、また1966年2月のダニエル＝シャニャフスキー裁判をはじめとする「異論派」の知識人に対する言論弾圧が行われた時期でもあったからである。体制に反対する知識人が「ディシデンツィ」(異論派)と呼ばれ、またいわゆる「サミズダート」と呼ばれた「非合法出版物」が密かに出回ったのもこの頃のことである。(当時のことをダヴィードフは「小ポグロム」《малый погром》)の状況だったと表現している<sup>(12)</sup>。)時に「スターリン主義の復活」あるいは「ネオスターリン主義」と呼ばれるような、ロシアの知識人にとっては再び厳しい「冬」が到来した時期であった。その頂点を成すのは、「プラハの春」の弾圧、68年夏のチェコスロヴァキアへのソ連軍の軍事介入事件であったといえようが、ほぼこの時期、1968年から1977年までの時期のことを、ダヴィードフは後に「共産党権力の最後のイデオロギー的逆襲の時期」と呼んでいる<sup>(13)</sup>。

こうしたロシアの知識人にとって「冬の時代」に、そして厳しい検閲体制の下で、ダヴィードフはアカデミックな研究者として、主として美学・芸術理論を持ち場として、フランクフルト学派の研究を中心にしていって多産な研究活動を進めたのである<sup>(14)</sup>。当時の彼の経歴を見ると、1963年から65年まで「ソ連科学アカデミー基礎図書館」(後の「ソ連科学アカデミー社会情報研究所」、通称「イニオン」)に所属して、65年からはソ連文化省付属の「モスクワ芸術史研究所」の「美学セクション」に移ったとある(68年まで)<sup>(15)</sup>。前者の研究

所は、ソ連時代西欧の社会科学文献が集中的に収集されていた図書館をもち、研究所員の仕事は主に最新の西欧文献の翻訳レフェラートを書く事であったのだが、彼は、この研究所に所属したこと（それはおそらく彼の望んだことではなかったであろうが）によってかえって——ということは、すなわち、もし彼がソ連科学アカデミーの「哲学研究所」のようないわばエスタブリッシュメントの研究所に所属していたとすれば、おそらくそのチャンスは得られなかったであろうという意味においてであるが——、最新の西欧文献に比較的容易に、しかもいち早く触れる機会をえたという点で、西欧思想の専門研究者としては、ある意味で「幸運」であったといえるのかもしれない。また後者の研究所は、ソ連の人文科学の研究機関ではいわば周辺部分に位置する小規模な研究所であって、党機関の統制も比較的弱く、したがって当時もっとも自由な研究所の一つであったという。特に指摘しておくべき事は、この研究所には、当時「青年マルクス派」〈младомарксисты〉と呼ばれた<sup>(16)</sup> 哲学グループの人々が謂集しており、彼がリーダー役を務めたこの研究所の「美学セクション」は、その拠点の一つであったということである。

ところで、このグループの人々あるいはこのグループを取り巻く人々は、——西欧で当時台頭した「ネオマルクス主義」（その主要な部隊はフランクフルト学派にあった）に強い影響を受けた「新左翼」運動に対応するような——モスクワの「新左翼」(!)とも言うべき人々であった<sup>(17)</sup>。60年代後半から末にかけてのこの時期は、国際的に見れば、周知のように、西側先進諸国で新左翼運動と学生反乱が巻き起こった時期であり、この運動にフランクフルト学派の理論、例えばマルクーゼの社会・政治理論が巨大な影響を与えたことも周知のことであるが、この時期に見られた西側諸国での大きな思想的変動に——この時代とそれに続く10年間はまた、今日から見れば、国際的な規模で社会科学の諸理論の上に大きなパラダイム転換が生じた時期であったと見るができるであろう——、かのモスクワも、その規模は比較にならないとしても、まったく無縁だったというわけではなかったのである。このことも留意しておいてよ

い事柄である。しかしながら、先に見たようにこの時期ソ連国内では当局による反体制派知識人弾圧があり、これに対して、多くの知識人の間に「嘆願署名運動」《Подписанство》が始まったが、彼の所属した芸術研究所もそうした「署名」運動を推進した有力な研究所であった<sup>(18)</sup>。ダヴィードフもまたその署名者の一人であったのだが、1968年には、それがもとで彼の「美学セクション」は解体された。そして、いわゆる「青年マルクス派」も内部分裂していくことになる。この間の内部事情は部外者であるわれわれにはやはりつまびらかではないけれども、志をくじかれたグループの人々は、運動の退潮期と解体期にしばしばおこるあの同じ経過をたどったのであろう。ある者はボヘミアン気取りになったり、ある者は「アカデミーの科学」に戻ったり、と。そうした思想的にも、また研究者としての生活という点から見ても、大変厳しい状況の中で、ダヴィードフは、一方で公式イデオロギーに対抗しつつ、西欧の「ネオマルクス主義」としてフランクフルト学派の社会哲学の研究に内在し、他方では、それへの「批判」<sup>(19)</sup>を深めていったのである。そして、——この時期の彼自身及び彼の周辺の人々の思想状況を「カーシャ（おかゆ）」状態であったと、うまい表現をしているが<sup>(20)</sup>——彼の場合、その過程で「ネオマルクス主義」のみならず、「マルクス主義」そのものから離別を始めることになったのである<sup>(21)</sup>。この思想的転換に決定的なモメントを与えたのが、彼の場合にはまさしくウェーバー社会学との遭遇であったわけである。いいかえれば、「ウェーバー」への接近が同時に「マルクス」からの離反であったこと、まさにこの点に、ダヴィードフに代表されるロシアにおけるウェーバー「新研究」が持っていた思想史的意味があったのである。

ダヴィードフのフランクフルト学派研究は、こうして1960年代後半の状況、すなわち西欧諸国ではエスタブリッシュメントに対する「異議申立て」の運動が高揚する一方、他方ソ連では厳しいイデオロギー的締め付けが強化されるという、一見して対照的な内外の思想的状況の中で進められたのであった。では、ダヴィードフのフランクフルト学派の研究にはいったいどんな特徴が読み取れ



るのだろうか。

まず第一に、上述の彼の経歴からも示唆されるように、彼の専門分野は、芸術理論や美学理論の領域にあり（芸術社会学ないし美学社会学）、したがって、彼のフランクフルト学派研究でも、まずは美学や音楽理論の分野で本領を発揮したアドルノ理論が主たる研究の対象となったという事実を指摘することができる（ちなみに、ダヴィードフは1963年にフランクフルトでアドルノに会っている）。彼が従事したのが美学理論というかぎられた分野であったことが、かえってこの場合、公式的イデオロギーとのいわば正面对決を回避させることにもなったわけで、この点について、彼は後にこの時期のことを振り返って、自分達の新しい研究方向は、いわば美学理論に「逃避する」形を取っておこなわれたのだ、と述べている<sup>(22)</sup>。彼が本格的に始めたフランクフルト学派研究に関わる最初の重要な論文は、「アドリアン・レーヴェルキューンの悪魔（ブルジョア的 sociology と文化哲学の鏡に映った芸術の疎外）」（1965年）<sup>(23)</sup>であったと思われるが、ここに言うアドリアン・レーヴェルキューンとは、周知のようにトーマス・マンの小説『ファウスト博士』（1947年）に登場する主人公であり、近代合理主義の音楽の理論的危機を象徴する若き音楽家の名前である。作者トーマス・マンは、音楽理論の分野で合理主義批判を展開したアドルノと親しい交流があり、この小説にもアドルノ（及び『新音楽の理論』）の影響があることはつとに周知の事柄に属する<sup>(24)</sup>。これらの論文は基本的にはアドルノ論であった。

フランクフルト学派研究と平行して、この時期ダヴィードフはロシアの美学理論についても社会学的な研究を進めており、それを『10月革命と芸術』（1967年）というモノグラフとして、モスクワのプログレス社から英訳で刊行している。また、これには和久利誓一氏の手になる邦訳もある<sup>(25)</sup>。そこではトルストイ、マヤコフスキー、ブローク、エイゼンシュテインが取り上げられている。こうして、彼のフランクフルト学派の研究は、美学理論（彼は「美学・芸術社会学」と呼んでいる）を持ち場として、主としてアドルノ理論の研究に始まり、やがてフランクフルト学派の「批判理論」一般、社会哲学の批判的研究に広が

っていったと見ることができる。

第二に、フランクフルト学派の思想は、ごく一般的に言って、1930年代に始まり戦後50-60年代に大きな影響力を発揮した「近代合理主義」批判の思想ということができるが、ダヴィードフの研究の軌跡から見た場合のもう一つの特徴として、近代西欧の「合理主義」批判あるいは「反合理主義」の諸思想への強い関心が、比較的早い時期からあったことも指摘しておく必要がある。彼は先の『労働と自由』の刊行に先立つ1959年から62年の時期に「哲学事典」の編集局で仕事をした一時期があり、そこで五巻本の『哲学百科事典』（1960-1970年）の第1巻（1960年刊）と第2巻（1962年刊）の編集執筆に参加した経歴を持っている。彼はこの事典の中のいくつかの項目を担当しているが、その一つで、異例に長い「非合理主義」иррационализм（第2巻所収）の項目を執筆していることが、われわれの注意を引く所である<sup>(26)</sup>。さらに、美学理論の分野で、彼のもっとも早い時期の研究書の一つに『芸術とエリート』（1966年）<sup>(27)</sup>があるが、そこでは「芸術エリート」の概念を軸に置き、19世紀の思想ではドイツロマン主義（シェリング）、ワーグナー、ショーペンハウエル、ニーチェというニヒリズムの思想家の系列が配置され、20世紀の理論としてオルテガ・イ・ガセットとそして最後にアドルノの理論が分析されている。かくして、彼は19世紀から20世紀の近代合理主義の「危機」という思想的問題に早くから眼を向けており（マルクス疎外論研究もこうした関心と深いつながりがあるといっていよう）、その点から言えば、フランクフルト学派研究も彼の西欧の「合理主義批判」の思想史研究の文脈のなかに位置づけることが可能である。実際、彼のフランクフルト学派研究をまとめた『フランクフルト学派の社会哲学的見解の批判』（1977年）<sup>(28)</sup>の構成を見るだけでもこの事は明らかとなる。その本では、フランクフルト学派の形成の歴史と展開を整理した叙述を「序論」に置いて、ホルクハイマーとマルクーゼの初期の「批判理論」及びホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』の分析が『社会の批判理論』からベシミックな歴史哲学へ」という題で第1章に置かれ、第2章では、「ベシミス

ティックな歴史哲学から『否定の弁証法』へ」と題して、フロイト主義とアドルノの「否定の弁証法」とが、その論理に内在する形で、批判的に分析されている。そして、『否定の弁証法』から政治的過激主義」という表題を与えられた第3章では、とくにマルクーゼの社会・政治理論が取り上げられ、それが新左翼の実践的運動に与えた「千年王国論的」社会ユートピア的性格と実際の新左翼運動が持ったアナキーな性格とが批判的に分析されている。

彼のフランクフルト学派批判の要点を簡潔に整理すれば、第一に、一切の「伝統理論」（例えば、ホルクハイマーの初期の「批判理論」では、「ブルジョア社会学」の典型として、ウェーバーとマンハイムが取り上げられている）を批判する彼らの「批判理論」は、それ自身をもみずから否定せざるを得ないという論理的な自己矛盾を本来的に内在させているということ、第二に、近代に至る歴史をいわば「社会的病理」として解釈する、言い換えれば、ホメロス時代以降の西欧の歴史をもっぱら「理性の錯乱」《сумасшествие разума》の歴史と捉える「ペシミスティックな歴史哲学」であること、第三に、彼らの「ブルジョア性」への批判は結局の所「道徳的ニヒリズム」であり、いわゆる「対抗文化」も結局は「文化」そのものの否定に帰着せざるを得ないということ、したがって第四に、そのディレンマから脱出を試みる実践理論を導き出すとすれば、「黙示録的千年王国論的な革命主義」が、したがってウルトラな「政治的過激主義」が不可避免的に生じざるを得ないということ、およそ以上のように要約できる。したがって、彼の見方によれば、フランクフルト学派は、広い意味での19世紀末—20世紀初頭の西欧近代文化の「危機」（彼はこれに近代合理主義の「全般的危機」という表現をあてている）に発する、近代西欧思想の「非合理主義」「反合理主義」の流れの中に位置づけられるものであり、その戦後（第二次大戦後）段階の——彼らによれば「晩期資本主義」時代の——主要な現われというべきものであったのである。しかもその場合、彼の「非合理主義」への関心は、はっきりと批判的なスタンスからのものであって、一方では、確かに——教条的なマルクス＝レーニン主義の批判を意図していたことからして——、当初は

彼自身フランクフルト学派とネオマルクス主義に引かれる所があったには違いないが、しかし、フランクフルト学派の社会哲学に内在し、その思想を実践的運動と密接に関連させて評価しようとする彼の分析方法のスタイル——諸理論、諸思想をその実践的形態と不可分な関係において捉えるのがいつも彼の研究の特徴となっている——からすれば、彼のフランクフルト学派全体の評価としては、やはり「否定的」であらざるをえなかったことは明らかである。その意味で、やはり彼の研究は文字どおりの「批判的研究」であったのである。

なお、この点に関連して一言付加しておけば、60年代末から70年代初頭のこの時期に、彼は西欧の「新左翼」に関する論文を権威あるアカデミーの学術雑誌にいくつか発表しているが<sup>(29)</sup>、ダヴィードフの諸論文にソ連で通例の、いわば「外在的な」新左翼批判とは異なる論調があることを指摘した西側の観察者による報告がある。これは西側の新左翼運動の研究者、メーネルトによるもので、西側で起こっている新左翼運動や学生反乱に対するソ連側の反応を、公刊された雑誌や新聞をつぶさに当たって調べた研究である。その中でメーネルトは、マルクーゼの「一次元的人間」を批判するダヴィードフの議論の立て方を読んで、彼を「ユーモアを解する批評家」とよび、「被告マルクーゼを裁くソ連の著者たちのうちで、恐ろしい形相でいきまくことをしていないのはダヴィードフ一人である」と述べて、メーネルトは、ダヴィードフによる西欧の新左翼運動批判が、「批判」であることは間違いないとしても、モスクワの反応の中でももっとも「内在的な」批判であったことに気がついていた<sup>(30)</sup>。

さらに、ダヴィードフのフランクフルト学派研究を特徴づけている第三の点として、その研究を通して彼が西欧社会の文化的思想的状況を観察する時、とりわけ「倫理」問題への強い関心が彼の基本的な視点の一つになっているということを指摘することが出来る。「倫理」問題にたいする彼の強い関心は、すでに新左翼芸術理論を批判的に分析した1975年の著作『ニヒリズムの美学（芸術と「新左翼」）』<sup>(31)</sup>にも見られるし、また1978年の『自由からの逃走——哲学的神話形成と文学的アヴァンギャルド』<sup>(32)</sup>でも、はっきりと示される。とく

に後者の著作では、近代合理主義の危機の時代における「個人の運命」というテーマのもとで、20世紀のニヒリズムの淵源として、まずニーチェとその概念、人間の「自己克服」と「権力への意志」の概念を押さえ、その上で、すでにニーチェによって提起されたこの近代の「呪われた問題」に対する二つのアプローチとして、「生の哲学」に反対したウェーバーと「西洋の没落」を論じたシュペングラーとが、近代合理主義の危機意識を反映した20世紀の社会思想の出発点に置かれている。ちなみに、本書は、彼の著作のなかでもウェーバーが正面から取り扱われた最初の作品の一つであろうと思われるが<sup>(33)</sup>、その際、特徴的なことは、上来のダヴィードフの関心から、ウェーバーといっても『職業としての学問』のウェーバーにまず目が向けられているという点である。すなわち、ウェーバーが西欧合理主義の深い「危機」認識の中から、ニーチェの提起（「神は死んだ！」）を受けとめながら、しかし彼とは異なる形で、近代世界における「個人の運命」の問題に取り組んだ思想家として取り上げられていることである。第一次世界大戦後の状況の中で、とくにドイツの青年達の間蔓延した「生の哲学」をはっきり意識して、これへの批判を一つのモチーフにしたものとして『職業としての学問』を位置づけて、「合理性」ないし「合理化」の宿命な進行という認識のもとで、個人の「自由」と「倫理」の問題に深い洞察を加えたウェーバーという像がそれである。これはフランクフルト学派の「倫理的ニヒリズム」を批判し、その論理的思想的帰結を「反文化性」に見た<sup>(34)</sup>ダヴィードフが行き着いたウェーバー像であった。

さらに、やや時代は下るが、1982年に刊行された『愛の倫理と我意の形而上学（道徳哲学の諸問題）』<sup>(35)</sup>では、ショーペンハウエルやニーチェの「倫理的ニヒリズム」に対して、これに反対する思想としてロシア思想の中のトルストイとドストエフスキーを取り上げて、ダヴィードフは、彼らの思想をロシアの「倫理的リフォーメーション」の可能性をはらんだ思想として評価する姿勢を示していたことも付け加えておこう。ちなみに、その後彼はトルストイとドストエフスキーを、思想としては、「ロシアのルターとカルヴァン」になるは

ずの人々であった、と述べるようになる<sup>(36)</sup>。

こうして19世紀末から20世紀はじめに現れた西欧合理主義の「危機」——これを彼は西欧合理主義の第一の「全般的危機」と呼ぶが——とそこにおける人間のありかた、言い換えれば、近代合理性の貫徹する世界における「倫理」問題が、彼のフランクフルト学派研究を通じて、大きな関心の一つであったことは確かなことであり、それゆえに、そこから、一方では、フランクフルト学派とその思想に鼓舞された西欧新左翼運動を「倫理的ニヒリズム」と批判する彼の政治評論も生まれたし、他方では、その現象の背景にある——と彼がみなす——「大衆的消費社会」の到来は、西欧社会の伝統的な倫理的基盤、その淵源である「プロテスタンティズム」の勤労倫理の喪失状況を意味するという、彼自身の時代診断も生まれたのである。こうした彼の観察は、論文「快樂主義的神秘主義と『消費社会』の精神——西欧における美学意識の対抗文化的諸傾向について」(1985)<sup>(37)</sup>に集約を見る。この表題がウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を念頭に置いた、現代西欧文化状況に対するカリカチュアであることは誰の目にも明らかであり、ここに至れば、ダヴィードフの視点がすでに大きくウェーバーに依拠していることは明らかであろう。

われわれは、ダヴィードフのフランクフルト学派「批判」の研究を、以上のような特徴を持ったものと理解するが、ダヴィードフがそうしたフランクフルト学派研究を通じて遭遇することになった「ウェーバー」とは、したがって、すぐれて「近代合理性」と「倫理」との緊張に満ちた関係に固有の視点を据えたウェーバーという像であったと確認することができる。そして、彼のウェーバー解釈の大きな特徴が、ウェーバー社会学の個々のカテゴリー解釈にとどまることなく、ウェーバーのいわば「世界観」的基礎にまでおりきって、そこから彼の社会学体系を全体として理解し、評価しようとするものとなるだろう、と予想することができる。こうしたウェーバー像が、ダヴィードフの中に固まり、それが公式出版物に発表されるようになったのは、ほぼ1970年代後半の頃であった<sup>(38)</sup>。

かくして、マルクス疎外論から出発し、その後のフランクフルト学派の社会学研究へと、約10年間の苦難の学問的営為を通じて、ダヴィードフがひとまず到達したウェーバー像、これをそのものとして語った論文が1979年の「マックス・ウェーバー；真善美の王国の解体を前にした西ヨーロッパのヒューマニズムと自由主義」であった<sup>(39)</sup>。そして、その際、あらためて強調しておかなければならないことは、それが『職業としての学問』のロシアで最初の翻訳の刊行<sup>(40)</sup>と合わせて発表されたという点である。というのはこのダヴィードフ論文は、ウェーバーのこの講演の翻訳への「解説」という体裁を取ったものであったからである。したがって、この論文は、『職業としての学問』の最初のロシア語訳とともに、ダヴィードフ自身にとってだけではなく、またロシアにおけるウェーバー研究にとっても一つの画期をなすものとなったのである。

さて、この論文において——細部の点については措くとして——彼によって要約されたウェーバー像を紹介しておこう。「ウェーバーは19世紀半ばの合理主義的伝統をもっとも深いところで吸収し、合理主義の全般的危機を意味した19世紀末の新しい精神的諸思想を体一杯に受け止め、それを体験した思想家として、われわれの興味を引く人物である。彼の精神世界において、二つのまったく相反する世界観的志向が出会い、その『対審』《очная ставка》<sup>(41)</sup>が行われた。この対審は、彼が相闘うこれらの思想傾向のどちらか一方に全幅の信頼を寄せることができなかつただけに、なおさら一層鋭く対立するものになった。ウェーバー、それは理性（真理）の原理をもはや最高かつ根本的な原理として主張することができないことを知っていた合理主義者であった。ウェーバー、それは歴史的発展が自由主義のもっとも深い基礎を脅かす傾向を繰り返し生み出すことを、見事に認識していた自由主義者であった。ウェーバー、それは自己の理想のどれ一つにも『科学的根拠付け』を見出すことができないとの認識を、悲劇的な形で身を持って味わい、そして同時に自己の理想を何か別の方法で根拠付けることは一切出来ないと考えていた、ヒューマニズム文化の人間であった。」<sup>(42)</sup>そして、ダヴィードフが、『職業としての学問』のなかでもっとも

注目した章句は、ウェーバーのかの有名な一節であった。「あるものは美しくなくとも神聖でありうるだけでなく、むしろそれは美しくないがゆえに、また美しくない限りにおいて、神聖でありうるのである。…また、あるものは善ではないが美しくありうるというだけでなく、むしろそれが善でないというまさにその点で美しくありうる。…さらに、あるものは美しくもなく、神聖でもなく、また善でもないかわりに真でありうるということ、いな、それが真でありうるのはむしろそれが美しくも、神聖でも、また善でもないからこそであるということ、——これは今日むしろ常識に属する。だが、これらは、こうしたもろもろの価値秩序の神々の争いのなかでもっとも単純な場合にすぎない。」<sup>(43)</sup>これは、「普遍的合理化」の結果、科学（真）と道德（善）そして芸術（美）がもはや一体の価値世界ではなくなり、それぞれの領域のそれぞれの最高価値が、互いにぶつかり合う「神々の闘争」というウェーバーの時代認識を端的に表現したものである。ダヴィードフは、このウェーバーの時代認識に着目したのである。

また、この引用と並んで、ニーチェとウェーバーとの関係の問題が一つの大きな論点として取上げられていることもわれわれの眼をひくところである。この問題に関して、ダヴィードフが述べていることを、要約していうならば、ウェーバーはニーチェの提起した問題を深く共有しつつも、一つには、リベラルであり合理主義の価値を捨て去ることをしなかった思想家であったこと、第二に、「天上の神々」にも「地上の神々」にも見捨て去られたウェーバー的「人間」像、その存在の「寄る辺無さ」одиночествоは——ウェーバーの場合、この世での人間の「生」の意味探求の道が、ただ「自分自身のうち」、「自己の運命」にしか残されていない。その意味では——、ニーチェのそれよりも、もっとラディカルなものであったということ、これらの点で、ウェーバーはニーチェから区別される、というのである。ニーチェの人間もまた、言うまでもなく（「神は死んだ」のであるから）「寄る辺無き存在」であるのだが、ダヴィードフによれば、ニーチェの場合は、人間の「生」の問題追求では——「生物学（ない



し生理学)」という形での——ときに「科学の役割に実証主義的な過大評価を与える」所があったとみられるからである。「ニーチェとウェーバー」問題に関するダヴィードフの議論については、もっと詳しく検討する必要があるうし、またダヴィードフの議論は以上の点にとどまらないもっと多く論点を含んでいることも確かなことである。だが、われわれのテーマに即したこの文脈では、さしあたり、以上の点にとどめるほかはない。ここでは、ダヴィードフは、ニーチェの「英雄的ペシミズム」геронический пессимизмに対して、ウェーバーのそれを「英雄的科学主義と悲劇的自由主義」геронический сциентизм и трагический либерализмと特徴づけているということだけを言うておこう<sup>(44)</sup>。

ダヴィードフの1979年論文の意義を語るためには、ここでは、もう一点、ダヴィードフ論文と合わせて刊行された『職業としての学問』の翻訳者、ピャーマ・パヴロヴナ・ガイデンコПиама Павловна Гайденко (1934-) についても言うておかなければならない。実は、彼女は、ダヴィードフの研究と密接に関連しながらも、彼とはまた少し異なった経路をたどってウェーバーに接近し、しかも时期的にはダヴィードフよりも早く、すでに「新しい」内容のウェーバー研究に手を染めていたからである<sup>(45)</sup>。

ガイデンコは、哲学史、科学史を専門にする哲学者であり、ハイデガーの歴史哲学の研究から出発し、今日でもフッサールやヤスパースの研究者として、また広く実存主義哲学の研究者としても知られているが<sup>(46)</sup>、カント研究にも造詣の深い研究者である。彼女が、科学論(学問論)の領域で、すでに1971年の時点で「科学分析の社会的アスペクト(マックス・ウェーバーの学問社会学)」と題する最初の論文を発表していた<sup>(47)</sup>。ダヴィードフが「青年マルクス派」と呼ばれたマルクス新研究の流れからウェーバーに接近していったとすれば、ガイデンコはソヴェトの哲学研究におけるカント的伝統の流れの中から、主として科学論、学問論の分野でウェーバーに新たな光を当てた人物だということが出来る。彼女がウェーバーについて書いた論文は、これ以後も数本のものがあるが、彼女の研究の関心は、ウェーバー社会学の個々の諸概念を取り出

してこれを解説するというのではなく、ウェーバーの「世界観的基礎」を問い、そこから「合理性」概念を基軸においてウェーバー社会学体系の全体を理解しようということにあったことは明らかである<sup>(48)</sup>。こうした関心から、ガイデンコはウェーバー最晩年の著作であり、ウェーバー社会学の一つの結晶とも言うべき『職業としての学問』とそれがウェーバー社会学体系に占める枢要な位置に注目することになり、その翻訳が彼女自身の手によって試みられたわけである。

ところで、60年代末からガイデンコがてがけたウェーバー研究が、ロシアにおいて「新しい」動きであったというのは——ダヴィードフの言う所によれば<sup>(49)</sup>——それまでのエスタブリッシュメントの「社会学」（それは、ダヴィードフによれば、マルクス主義の「外皮」をかぶった「科学主義的実証主義的社会学」であったのだが）とは異質なウェーバー像を打ち出すものであったからである。たとえば、イ・エス・コーンИгорь Семенович Кон (1928-) (彼は現在教育科学アカデミー会員である) の代表的な著作『社会学における実証主義』<sup>(50)</sup> (1968年) の中で取上げられたウェーバー像が、その当時の一つの典型であったが、そこでは「ドイツ社会学の新観念論のもっとも著名な代表者」としてウェーバーを位置づけたうえで、「実証主義的社会学」の発展の系譜の中にウェーバーを押し込めてしまう、そうしたウェーバー像であった。コーンの著作は、それはそれでまた、当時のソ連学界の条件の下で「社会学」の学問的自立化のために、ウェーバー学説を利用しようという試みではあったのだが、こうした「科学主義的・実証主義的解釈」（ダヴィードフ）に対して、ガイデンコの研究は、ウェーバーの哲学的認識論的背景やその源泉をも視野に収めた——そしてある種の実存主義的解釈への傾斜を含んだ、とわれわれは思うのであるが——ウェーバーの「世界観」に迫ろうとする試みであったのである。

かくして、ガイデンコによる1979年の『職業としての学問』の初のロシア語訳の発表とそれに付されたダヴィードフの上記の論文は、60年代後半から70年代末にかけてのソ連の学問状況の中で、ダヴィードフのフランクフルト学派研

究とガイデンコの哲学史研究、この二つの細流が、いわば「合流」したことを示すものであって、まさにここにロシアにおける「ウェーバー再発見」のドラマは一つの山場を迎えたと言ってよかるう。

だがしかし、ここで言う「ウェーバー再発見」の意味については——その言葉自体はダヴィードフから借りてきたものであるが——、少し厳密に解釈しておくことが必要である。というのはこうである。われわれは前稿で、1920年代にネウスイーヒンに代表されるそれなりに豊かなウェーバー研究があり、それが30年代以降公式のアカデミズムでは禁圧された歴史があることを見てきたのであるが、そうした見方からすれば、この60年代末から70年代に「醜酔」したダヴィードフとガイデンコによるウェーバー新研究が、20年代末以降完全に閉ざされたウェーバー研究をロシアで再開させたという意味で、「ウェーバー再発見」であったということも可能であろう。実際われわれも、大きな文脈で言えば、そうした見方に立ってこれまで論じてきた。こうした見方自体に誤りがあるというわけではない。しかしながら、ここで「再発見された」という場合の「ウェーバー」像は、20年代のネウスイーヒンの研究によって浮かび上がる「ウェーバー」像とは、明らかに異なる。ここに考えるべき問題がある。20年代のネウスイーヒンは、自らは「史的唯物論」の見地に立つと宣言した上で、主として歴史学方法論の領域で、ウェーバーの「理念型」概念を素材としながら、「マルクス」と「ウェーバー」との接合に腐心して、「ウェーバー」を限りなく「マルクス」に近づけて解釈したといえようが(本稿(2)の5(3)「A. И. ネウスイーヒンのウェーバー研究」の章を参照。本誌第11巻第1号、118-130ページ。)、それに対して、79年のダヴィードフ論文で浮かび上がってくる「ウェーバー」は『職業としての学問』のウェーバーであり、「近代合理性」と「倫理」との「緊張関係」、あるいは近代合理主義の「危機」の時代における「人間の運命」という問題に腐心した「ウェーバー」であったからである。そして、それは「マルクス」からはっきりと切り離され、いな、むしろ「マルクス」に対立させられた「ウェーバー」であった。こうしたウェーバー像の大きな相違を念頭

において、「ウェーバー再発見」の意味をあらためて解釈するならば、ここで想定される「第一の発見」に当たるのは、あの20年代の「マルクス」と「ウェーバー」の接合を試みた——歴史研究の方法論の一つとしてウェーバー「理想型」概念の解釈を中心とした——ネウスイーヒンの研究ではないということになる。そう考えてくると、われわれにも思い当たることが無いわけではない。それは、たとえば、われわれが前稿(2)で紹介した、1942年7月7日付けでネウスイーヒンが彼の教え子であるレーヴィナ (M. И. Левина——彼女もまた70年代はじめにウェーバーの著作をロシア語に翻訳した人物である<sup>(51)</sup>) に宛てた手紙である (本稿(2)、本誌第11巻第1号、136-138ページの注(48)参照。同じく125ページ以下も参照されたい)。その手紙の行間に垣間見られるネウスイーヒンの「ウェーバー」像は、20年代に公式出版物に掲載された彼の論文に見られる「ウェーバー」とは、明らかに異なっている。そこでわれわれが少し触れたように、リルケの愛読者でもあり、またヤスパースの『世界観の心理学』に強く引かれたネウスイーヒンが引用したのは、他ならぬ『職業としての学問』の「ウェーバー」であった (本稿(2)、本誌第11巻第1号、142ページ、注(64)参照)。言いかえれば、実は、20年代末に起こった「ブルジョア史学批判」のイデオロギー攻撃のあと、つまりアカデミズムでのウェーバー研究の道が閉ざされ、あのネウスイーヒンが不遇のうちに過した30-40年代に、彼の「書齋」のなかに新たな「ウェーバー」像が芽生えていた、ということではないのか。ダヴィードフは、その事をはっきりと言っているわけではないが、「30年代末にウェーバーの業績に対する新たな関心が真の『発見として』現れた」と言い<sup>(52)</sup>、あるいは「1917年の10月クーデタの後に続いたロシアのインテリゲンツィアの壊滅によって、ロシア文化と西欧文化との伝統的なつながりが断ち切られたその後、30年代後半のウェーバー発見を第一の発見と見ることが出来る」と述べて<sup>(53)</sup>、「30年代末」ないし「30年代後半」を特別に指示しているのは、われわれの右のような解釈を裏付けるものといえるのではなからうか。

さらに「ウェーバー再発見」の意味について、もう一点付け加えるならば、

ダヴィードフは——1908—09年頃のセルゲイ・ブルガーコフによる『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の受容を主として念頭においていると思われるが——、もし帝政期の研究を「第一のウェーバー発見」というならば、自分たちの「再発見」は、正確に言えば、ロシアにおける「三度目のウェーバー発見」ということになろうとも指摘している<sup>(54)</sup>。

ブルガーコフにせよ、30—40年代の(20年代ではないことに留意)ネウスイーヒンにせよ、そしてわがダヴィードフにせよ、「ウェーバー」への接近という思想的事象は、ロシアにおいては、その都度いつも「マルクス」あるいは「マルクス主義」の「放棄」ないしそれからの「離脱」というモメントを含むものであったという特徴的な事実、このことにわれわれは気づかされるであろう。近代ロシアの精神的土壌にあっては、「ウェーバー」はまことに「マルクス」にとって「鬼子」であったといわなくてはならない。

かくして、われわれはダヴィードフによるウェーバーの新研究が、60年代末—70年代にウェーバーの最晩年の作品『職業としての学問』への注目に始まったこと、そしてそこから出発して、その後ロシアのウェーバー研究は、ウェーバー自身の歩みとはちょうど逆の歩みをたどって、今日では、その関心を大きく初期の作品「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」に向ける方向に進んだこと(われわれはすでにこの事実を知っている。本稿(3)「6. 現代ロシアのウェーバー研究の動向(1)——概観」、本誌第12巻第2号所収を参照)、そうした特徴を確認することができる。それはそれで十分な根拠があるといわなくてはならない。というのは、この間ロシアの社会と精神状況には世界史的にもまれに見る大きな変動があり、そうしたロシア社会の現実によって提起される諸課題と密接に絡みながら研究を進めるという、主体的な研究態度に貫かれたロシアのウェーバー研究が当然たどる道だったからである。

ところで、ロシアのウェーバー新研究の「醜態」、現代ロシア思想史における「ウェーバー再発見」の意味について考える時、もう一つの別の重要なモメントにも触れておかななくてはならないだろう。上來述べてきたように、1960年代末—

70年代のロシアにおける「ウェーバー再発見」は——われわれはダヴィードフ個人の研究の歩みを通じてそれを見てきたのだが——、いってみれば「自家栽培」доморощенное（ダヴィードフ）のものであり、ロシアに固有な、土着的なウェーバー新研究の本格的な開始であったといてよい。しかしながら、これが結実せんとするほぼ同じ頃、ダヴィードフが強い関心を持って眺めていた西欧の思想と社会学には、また大きな変化がはじまろうとしていた。1970年代に入ると「新左翼運動」は雲散霧消し、ダヴィードフが格闘したかつてのフランクフルト学派の思想的影響力も一挙に退潮していく過程が見られたのであった。フランクフルト学派は、一方での欧米社会学におけるパーソンズ理論の隆盛とシンメトリックな対抗関係にたつネオマルクス主義の社会学理論として<sup>(55)</sup>、1950-60年代のいわゆる「マルクス・ルネサンス」現象を巻き起こしてきたのであるが、70年代以降は——同時にパーソンズ理論の退潮とも平行して——、ちょうどそれと入れ替わるようにして、いわゆる「ウェーバー・ルネサンス」と呼ばれる現象が西欧の社会学の世界に現れたのである。こうした西欧社会学における地殻変動、その一つの表われとしてウェーバー新研究の展開とロシアのウェーバー新研究の出発とがほぼ時を同じくしたという、これまた興味深い事実がわれわれは逢着するわけである。しかも、西欧のウェーバー新研究の特徴が、もし、ウェーバーの個々の作品あるいはウェーバー社会学の個々のカテゴリーの分析にとどまらず、ウェーバーの作品を全体として統一的に理解しようという志向にあり、「普遍史的社会学」(テンブルック)といい、「合理化のパラドックス」(シュルプター)といい、いずれにせよウェーバー社会学全体の体系的理解と、またウェーバーの「倫理」問題ないし「世界観的基礎」の問題に強い関心を向けた所であったと見ることが許されるならば、われわれが見てきたロシア「自前の」ウェーバー新研究は、その基本方向において——かの学問的に厳しい条件と彼らの苦難の道りを十分に理解するならば——西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の基本動向とまさに同じディメンションに立つものであったといてよい<sup>(56)</sup>。そして、実際にも、ロシアのインテリゲンツィアが長い間待ち望んでき

た、西欧との自由な学問的文化的交流が実現する可能性が開かれた時、ロシアのウェーバー研究は、その内容においても、西欧のウェーバー研究と直ちに合流することができたのである。しかし、もとよりそのためには、国内における完全な学問の自由という条件がなくてはならず、ロシアの、そしてダヴィードフの自由なウェーバー研究の発表を阻んできた、かのイデオロギーと体制の崩壊を待たなくてはならなかった。そして、それが実際に崩壊した時、ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」が一斉に花開くことになるのであった。その中心に位置したのはやはりユリー・ニコラーエヴィチ・ダヴィードフであった。いまようやく、われわれはダヴィードフのウェーバー研究の内容に立ち入って語る地点にたどり着いた。

## 注

- (1) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998.
- (2) Ю.Н. Давыдов, *Борьба вокруг гегелевской «Феноменология духа» в философии XIX-первой половины XX века*, М., 1960.
- (3) Ю.Н. Давыдов, *Труд и свобода*, М., 1962.
- (4) これは芸術文化理論の領域で使用された用語で、文化現象を社会構造に還元してしまい、その結果文化諸現象のあらゆる差異的特殊性を消去してしまう傾向のある理論的思考を指す。しばしば、当時の「マルクス主義的ドグマチズム」を暗に指す言葉としても使われた。また、それと同時に——当時の用語を使えば——「ブルジョア的」な実証主義的社会学もそこには含められていた。この用語については、例えばダヴィードフがその当時書いた『哲学百科事典』第1巻所収の「俗流社会学主義」《вульгарный социологизм》の項目を参照。*Философская Энциклопедия*, М., 1960, Т.1, с.304-306.
- (5) J. N. Dawydow, *Freiheit und Entfremdung*, Taschenbuchreihe Unser Weltbild, Bd. 29, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1964.

- (6) 残念ながら筆者は未見。翻訳者は Vittorio Strad ということである。イタリアのこの翻訳者は、この本がフランクフルト学派の実証主義的社会学批判に近い内容をもつことを示唆して、ダヴィードフにマルクーゼの『理性と革命』を送ってきたという。そして、これに対してダヴィードフは、自分が知らない所で、自分と同じ議論をしている人がいることを知って、かえって意を強くしたと述懐している。Ю.Н. Давыдов, “Дух мировой тогда осел в эстетике…”, *Социологический журнал*, 1997, No.3, с.184.
- (7) 他ならぬ筆者自身も30年近く前に本書に接していたのだが、この著者が、いまここで扱うウェーバー研究者のダヴィードフ本人であることに気がついたのは、この研究に手を染めてしばらくしてからのことであったことを告白しておかなければならない。
- (8) ユーリー・ダヴィドフ『自由と疎外』藤野渉訳、青木書店、1967年、219-220ページ。
- (9) 彼の処女作『労働と自由』が出版された、この「雪解け」の時期には、同じスターリン主義的マルクス主義への対抗として、一方で、「レーニンへの回帰」という方向で公式マルクス主義の刷新に向かう潮流があったことはよく知られているが（これは歴史学の分野で広く見られた現象であった）、それと平行して、ダヴィードフの場合に見られるように、「レーニンへの回帰」ではなく「初期マルクスへの回帰」という方向に進む流れがあったわけで、この差異が、それぞれの潮流に棹さした「60年代人」たちのその後の思想的展開にも微妙な相違をもたらしているかもしれない。本稿(3)、本誌第12巻第2号、121ページの注(10)で少し触れた、同じ「60年代人」に属する、農業集団化の歴史研究の権威であるヴィクトル・ダニーロフの場合は、前者「レーニン回帰」の流れに属する。
- (10) もとより、ウェーバーの「合理性」「合理化」概念の「批判的」受容もまた、1920年代のルカーチに由来することは周知の所であろう。ルカーチ『歴史と階級意識』の第1章「物象化とプロレタリアートの意識」を参照。ちなみに、ロシアでは、早くも1923年に、この章に当たる部分が、創刊間もない科学アカデミーの雑誌『社会主義アカデミー通報』に翻訳発表されている事を付加しておこう。Г. Лукач, Материализация и пролетарское сознание, *Вестник социалистической академии*, 1923, кн.4, 186-222, кн.5, с.74-120, кн.6, с.116-



185. ダヴィードフは『労働と自由』執筆時にはおそらくそれを読んでいたのであろう。
- (11) Ю.Н. Давыдов, *Критика социально-философских воззрений «Франкфуртской» школы*, М., 1975.
- (12) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998, с. 403.
- (13) P.P. Gaidenko, J.N. Davydov, *Russland und Westen*, Frankfurt am Mein, 1995, S.225.
- (14) ダヴィードフは大変な物書きで、その業績は膨大な数にのぼる。われわれが知る限りでも、単著だけで9冊、責任編集した著作20冊余り、紀要や雑誌に掲載された論文は数え切れない。
- (15) *Философы России XIX-XX столетий*, 2-ое изд. М., 1995, с.172-173.
- (16) これは、かつてルナチャルスキーの秘書をつとめて、モスクワ時代とくに1930年代のルカーチの「若き友人」であったリフシツ (М.А. Лифшиц, 1905-1985) が名づけた言葉である、という。「青い」というニュアンスが込められた、皮肉っぽい含意がある。なおリフシツは、60年代には「俗流社会学主義」批判の旗手の一人であったが、ダヴィードフによれば、「青年マルクス派」には批判的で、彼は革命主義的なレーニン主義の支持者であった、という。Ю.Н. Давыдов, “Дух мировой тогда осел в эстетике…”, *Социологический журнал*, 1997, No 3, с.184-185.
- (17) 但し、このモスクワの「新左翼」という場合、西側の国々やわが国でこの用語が含意していたものとはやや異なっており、一定の留保をしておくことが必要であろう。というのは、ソ連の場合は、公的にはリベラリズムの思想的潮流が完全に封殺されていたわけで、モスクワの「新左翼」という場合には、反資本主義的なネオマルクス主義派と並んで、例えば収斂理論(「コンヴァージェンス」理論)の信奉者もそのなかに含んでいたという特徴があるからである。したがって、モスクワの「新左翼」の中から、とくに後者の潮流に属する人々のなかから、ペレストロイカ期に市場経済と私的所有の積極的支持者が出てくるということにもなるわけである。例えば、ペレストロイカの思想的な旗手の一人として登場したアムバルツューモフはそうした人々の中の一人であった。

P.P. Gaidenko, J.N. Davydov, *Russland und Westen*, Frankfurt am Mein, 1995, S.223. Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998, с.407.

- (18) ダヴィードフによれば、1968年ギンズブルク、ガランスコフ事件に関連して、検事総長宛ての嘆願署名に研究所の三分の一の者が署名したという。Ю.Н. Давыдов, “Дух мировой тогда осел в эстетике…”, *Социологический журнал*, 1997, No.3, с.192.
- (19) この「批判」という名辞には、ちょっとした留意が必要であろう。というのは、マルクス＝レーニン主義以外の西欧の諸思想は、押し並べて「ブルジョア的理論」とされ、これに対する「批判」という枠内でしか研究が許されなかったために、科学的な研究でさえこの言辞は常套句のように使われていたからである。この点では、ダヴィードフの発表論文もそれを免れることは出来なかった。とはいえ、それでも——見些細なことのように見えるかもしれないが——、彼の抵抗精神は、例えば西欧の新思想を「ブルジョア的」という形容詞を付けて呼称する習わしに抗して、彼は、必要な場合には、それに代えて、中立的な印象を与える「西欧的」という用語を冠することにこだわっていることにも現れていた。しかし、彼のフランクフルト学派「批判」というのはまた、単に検閲をくぐるための「手段」であったというわけでもない。一方で、彼はすでにマルクス疎外論研究を通じて、当時の公式イデオロギーからは一線を画していたわけで、西欧の「ネオマルクス主義」の思想としてのフランクフルト学派に一定程度気を引かれる所があったことはおそらく間違いないであろうが、彼のフランクフルト学派研究は、その実質的内容において、文字どおり「思想内在的な批判」であったことも確かである。ここでわれわれが言う「内在的」という意味は、たとえば、彼の当時の著作の叙述スタイルにも現れている。彼は、当該理論を批判する際に、その叙述を出来る限り客観的な形で引用することに努め、その上で論理的不整合あるいは論証の欠落をつくという手法を一貫してとっているのが特徴である。したがって、彼の叙述はいずれも著しく込み入ったものとなっていて、時に難解な印象を残すことにもなる。それはともかく、問題は、言うまでもなく、彼の視座にある。後述するように、フランクフルト学派のいわゆる「批判理論」や合理主義批判の仕方に濃厚に付

きまとう「反合理主義」あるいは「非合理主義」の傾向、倫理的ニヒリズムに対して、ダヴィドフは厳しい批判の眼を向けている。

- (20) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, М., 1998, с.403.
- (21) 後の彼の著作の中に、マルクス主義そのものと最終的に訣別するきっかけになったのは、「中国の文化大革命」であったと述べているくだりがある。「西欧のネオマルクス主義者たちが熱狂して迎えた中国の『文化大革命』のパラドックスがわれわれ『青年マルクス派』社会学者の満杯になっていた寛容の茶碗を溢れさせる最後の一滴となった。こうしてマルクス主義、ここではそのもともと『人間化された』——初期マルクスの——形態で捉えられていたマルクス主義との積極的な訣別が始まった。」Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, М., 1998, с.402-403.
- (22) P.P. Gaidenko, J.N. Davydov, *Russland und Westen*, Frankfurt am Mein, 1995, S.217.
- (23) Ю.Н. Давыдов, Черт Адриана Леверкюна (Отчуждение искусства в зеркале буржуазной социологии и философии культуры); *Вопросы литературы*, М., 1965, No.9. それに直接つながる「芸術家と疎外された芸術 (19-20世紀のブルジョア哲学と社会学における芸術の危機の思想) (1968年) Ю.Н. Давыдов, Художник и отчужденное искусство (Идея кризиса искусства в буржуазной философии и социологии XIX-XX веков); *Вопросы эстетики, кризис западноевропейского искусства и современная зарубежная эстетика*, No.8, М., 1968. も重要である。
- (24) マーティン・ジェイ『アドルノ』木田元・村岡晋一訳、岩波書店、1987年、50-51ページ
- (25) Yuri Davydov, *The October Revolution and the Arts; Artistic quest of 20th century, Tolstoi, Blok, Mayakovsky, Eisenstein*, translated from the Russian by B. Bean and B. Meares, Moscow, Progress, 1967. (Ю.Н. Давыдов, Октябрьская революция и художественные искания XX века, М., 1967.) ユーリー・ダヴィドフ『10月革命と芸術』和久利誓一訳、モスクワ、プログレス、1970年、及びユーリー・ダヴィドフ『革命と芸術——10月革命の美学的探求』和久利誓一訳、啓隆閣、1973年。

- (26) *Философская Энциклопедия*, Т.2. М., 1962, с.318-326.
- (27) Ю.Н. Давыдов, *Искусство и элита*, М., 1966.
- (28) Ю.Н. Давыдов, *Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы*, М., Наука, 1977. なお本書は彼の博士論文(1974年)と同名のものである。
- (29) 例えば、Ю.Н. Давыдов, Негативная диалектика “негативной диалектики” Г. Адорно, *Советская музыка*, 1969, №.7, с.97-107, №.8, с.104-115. Он же, Критика “новых левых”, *Вопросы литературы*, 1970, №.2. с.68-99. Он же, Сюрреалистический революционализм Герберта Маркузе, *Вопросы литературы*, 1970, №.9, с.62-94. Он же, Конец письменной литературы? *Иностранная литература*, 1971, №.1. Ю.Н. Давыдов и П.П. Гайденко, Культура и бунт, *Иностранная литература*, 1971, №.3, с.212-217.
- (30) К・メーネルト『モスクワと新左翼』大島かおり訳、朝日新聞社、1976年、88-92、125-126ページ。原本は K. Mehnert, *Moskau und die Neue Linke*, Stuttgart, 1973.
- (31) Ю.Н. Давыдов, *Эстетика нигилизма (Искусство и «новые левые»)*, М., 1975.
- (32) Ю.Н. Давыдов, *Бегство от свободы: философское мифотворчество и литературный авангард*, М., 1978. 本書の英訳がモスクワのラドゥガ社から出ている。Yuri Davydov, *Myth, Philosophy, Avant-gardism: philosophic myth-making and the literary avant-gardism*, transl. by Laura Beraha and Alex Miller, Moscow, Raduga Publishers, 1983. なお本稿ではこの英訳を使用した。
- (33) *ibid.* pp.38-49. ウェーバーを扱った一章は「ブルジョア的個人主義と伝統的諸理念の崩壊」と題されている。
- (34) ダヴィードフが共同編者の一人となって編集した、西欧新左翼運動の一つとして「カウンターカルチャー」の運動をテーマにした『対抗文化の社会学(世界観の類型としての小児病と社会的病理)』(Ю.Н. Давыдов, и И.Б. Родянская (ред.), *Социология контркультуры, (Инфантилизм как тип мирозерцания и социальная болезнь)*, М., 1980.)という本もある。
- (35) Ю.Н. Давыдов, *Этика любви и метафизика своеволия (Проблемы нравственной философии)*, М., 1982.

- (36) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М. 1998, с. 422. だが、ダヴィードフによれば、その後のロシアの歴史は、トルストイとドストエフスキーの思想がそれとして受け継がれること無く、正確に言えば、それを継承しようとした思想を一切追放してしまった事によって（1922年の自由主義者の海外追放措置が念頭に置かれているものと思われる）、結局固有の（広い意味での）「宗教改革」を経ぬままに、社会主義という名の「全体主義」体制に、またそれを受け継いだ「権威主義」体制に至り、その結果、ロシアは伝統的な宗教倫理、正教倫理のみならずおよそ「倫理」一般を壊滅させて、やがてペレストロイカとその体制崩壊の時を迎える、というのが彼のロシア思想史の大筋の理解である。
- (37) Ю.Н. Давыдов, Гедонистический мистицизм и дух “потребительского общества” (О контркультурных тенденциях эстетического сознания на Западе), в кн; *Теории, школы, концепции (критические анализы)*, М., Наука, 1985.
- (38) ダヴィードフ自身は、1977年が自分達の「大躍進」の年であった、と述べている。Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М. 1998, с.411. そして、この年に同時に3冊の彼の著作が出版されたことをその証拠として挙げている。Ю.Н. Давыдов, *Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы*, М., Наука, 1977; Ю.Н. Давыдов, Л.Г. Ионин, Г.В. Осипов (ред.), *Критика современной буржуазной теоретической социологии*, М., 1977, (Ю.Н. Давыдов, Гл. 6, “Критическая социология” франкфуртской школы, с.162-203.); Сб. ст. *Социология и современность*, кн. 2, М., 1977.
- (39) Ю.Н. Давыдов, Макс Вебер; Западноевропейский гуманизм и либерализм перед лицом распада царства истины, добра и красоты (Обзор), в кн. *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.*, Вып. 1, ИНИОН, М., 1979, с.218-236. この論文は内容をやや拡大したうえで、彼もその編集者の一人であった論文集『ネオマルクス主義と文化社会学の諸問題』に、その第1章「マックス・ウェーバーと西ヨーロッパ合理主義の危機」（Макс Вебер и кризис западноевропейского рационализма）として収録された。

Ю.Н. Давыдов, О.С. Ли, С.М. Митина, А.И. Чупрынин (ред.), *Неомарксизм и проблемы социологии культуры*, М., 1980. с.7-59.

- (40) М. Вебер, *Наука как призвание и профессия* (抄訳), П.П. Гайденко, *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.*, М., ИНИОН, 1979, с.237-274. ただし、この翻訳は当時まだ一般読者の目に触れる機会は著しく少なかったことを付加しておかねばならない。というのは、これはソ連科学アカデミー社会科学情報研究所(「イニオン」)が刊行したタイプ印刷の出版物であって、表紙には「国内公務用」という文字が印刷され、一冊づつナンバリングが施されていた。しかしながら、この翻訳が土台になって1990年の『ウェーバー著作集』にガイデンコ訳の『職業としての学問』が収録されたのである。ウェーバーの作品の翻訳事情については、本稿(1)、本誌第10巻第3号、163-165ページを参照。
- (41) この用語はダヴィードフの思想分析の方法を特徴づけるもので、彼のウェーバー理論の研究においてもしばしば使われている。例えば、後論で詳しく紹介するように、ダヴィードフは、ウェーバー思想の主要な論点について、それに対応するような思想を提起したロシアの思想家を取り上げ、この手法を使って、ウェーバー理論と対決させている。「ウェーバーとトルストイ」、「ウェーバーとレーニン」、「ウェーバーとブルガーコフ」、「ウェーバーのロシア論と『道標』の思想」、「ウェーバーとバフチン」、そして「ウェーバーとキスチャコフスキー」といったテーマが、その例である。こうした方法を取ることによって、一方では、ウェーバー的カテゴリーの——しばしばわが国のウェーバー研究に見られるように、狭いウェーバー研究者サークルにのみ通用するような——「学界ギルド的」解釈に局踏することなく、対決させた思想(この場合はロシアの諸思想)から投げかけられる光でウェーバー的カテゴリーそのものの意義を浮かび上がらせることによって、その思想的意味を大きく膨らませる。そして、それと同時にまた、ウェーバー理論の問題点を新たな角度から衝く糸口が得られることも希ではない。他方では、逆にウェーバー理論とそのカテゴリーの光でもって、相手方の諸思想(この場合はロシアの諸思想)を照射することによって、それらの思想がまた新たな角度から批判されたり、あるいは逆に——従来の見方からすれば思いがけない形で——新たな意味を帯びて浮かびあがることもある。「対審」という方法によって、そうした分析効果が生み出されることにもなるのである。

ダヴィードフはまた、20世紀の理論社会学史の中にウェーバー理論を位置づけようと試みた著作でも、この手法に似た方法を使っている。そこでは「論戦」ないし「論争」《спор》という用語が使われている。そしてダヴィードフは、20世紀社会学理論史を「ウェーバーとの論争」と「ウェーバーをめぐる論争」という二つの位相を軸にして、ウェーバーと同時代の諸思想との理論的接触点の問題とウェーバー以後の社会学理論や諸思想における「ウェーバー的問題」を考えようとしている。「対審」といい、「論戦」ないし「論争」といい、こうしたダヴィードフの思想分析の手法は、固定したウェーバー解釈を前提にして行う、いわゆる通常の意味での「比較分析」の方法とはやや意味が異なっているように思う。

- (42) Ю.Н. Давыдов, Макс Вебер; Западноевропейский гуманизм и либерализм перед лицом распада царства истины, добра и красоты (Обзор), в кн. *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.*, Вып. 1, ИНИОН, М., 1979, с.223-224.
- (43) ウェーバー『職業としての学問』、尾高邦雄訳、岩波文庫、54ページ。
- (44) Ю.Н. Давыдов, Указ. соч., с.227-228.
- (45) したがって、ダヴィードフは、ガイデンコを「ウェーバー再発見」の最初の人物としてあげている。P.P. Gaidenko, J.N. Davydov, *Russland und Westen*, Frankfurt am Mein, 1995, S.213. Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, М., 1998, с.398.
- (46) 最新の彼女の著作として『超越的なものへの突破——20世紀の新存在論』(1997年) П.П. Гайденко, *Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века*, М., 1997. がある。
- (47) П.П. Гайденко, Социологические аспекты анализа науки (социология науки Макса Вебера), *Ученые о науке и ее развитии*, М., Наука, 1971, с.232-258.
- (48) ペレストロイカ以前のガイデンコ (П.П. Гайденко) のウェーバー研究論文には次のものがある。ピャーマ・ガイデンコ「マックス・ウェーバーの音楽社会学における合理性の理念」(1975年) (П.П. Гайденко, Идея рациональности в социологии музыки М. Вебера, *Советская музыка*, 1975, No.9, с.114-122.)、同「マックス・ウェーバーの社会学」(1979年) (П.П. Гайденко, Социология Макса Вебера, в кн; *История буржуазной социологии XIX-начала XX века*, М., Наука, 1979, с.253-308.)、同「マックス・ウェーバーの社会学に

- における合理性の概念(概観) (1979年) (П.П. Гайденко, Понятие рациональности в социологии М. Вебера (Обзор), *Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании (реферативный обзор)*, Вып. 2, М., ИНИОН, 1979, с.63-83.). また、ペレストロイカ開始以後の作品としては、下記のものがある。ビャーマ・ガイデンコ「マックス・ウェーバーの社会学」(1990年) (П.П. Гайденко, Социология Макса Вебера, предисловие, в кн.: *Макс Вебер, Избранные произведения*, М., 1990, с.5-43.), 同「マックス・ウェーバーの社会学」(1991年) (П.П. Гайденко, Социология Макса Вебера, в кн: Ю.Н. Давыдов и П.П. Гайденко, *История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс*, М., 1991, раздел первый, с. 27-116.), 同「カントとニーチェの間のウェーバー」(Max Weber zwischen Immanuel Kant und Friedrich Nietzsche, P.P. Gaidenko und J.N. Davydov, *Russland und Westen; Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995, S.13-50.)
- (49) P.P. Gaidenko und J.N. Davydov, *a.a.O.*, S.213-214.
- (50) I.S. Kon, *Der Positivismus in der Soziologie, Geschichtlicher Abriss*, Akademie Verlag, Berlin, 1968.
- (51) 詳しくは、本稿(3)、本誌第12巻第2号、85ページを参照。
- (52) P.P. Gaidenko und J.N. Davydov, *a.a.O.*, S.212, Anm.1.
- (53) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, М., 1998, с.397, прим. 1.
- (54) P.P. Gaidenko und J.N. Davydov, *a.a.O.*, S.212. Anm.1. 帝政期のウェーバーとロシアのインテリゲンツィアとの関係、及びブルガーコフのウェーバー受容については、本稿(1)、本誌第10巻第3号所収を参照されたい。
- (55) この対立をウェーバー研究の場で象徴的に示したものが、1964年のドイツ社会学会第15回大会の「ウェーバー生誕100年記念シンポジウム」における、タルコット・パーソンズ(「社会科学における価値拘束性と客観性」とヘルベルト・マルクーゼ(「産業化と資本主義」)のそれぞれ対照的な主報告であった。O・シュタマー編・出口勇蔵監訳『ウェーバーと現代社会学』上(1976年)下(1980年)木鐸社所収。
- (56) ダヴィードフは、この点に関して、ロシアにおけるウェーバー新研究と西欧



の「ウェーバー・ルネサンス」の主要な動向との間には、「何かもっと深い、『選択的親和性』とも呼ぶべきものがある」と述べている。Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, М. 1998, с.409. P.P. Gaidenko und J.N. Davydov, *a.a.O.*, S.224.

## (2) 西欧のウェーバー新研究の受容と批判

最近のダヴィードフのウェーバー研究を全体として眺めてみると、ほぼ3つのジャンルから成り立っているということができる。第一に、西欧の新しいウェーバー研究との格闘、第二に、ウェーバー理論を優れてロシアの歴史と現代のアクチュアルな問題との関連で検討した一連の諸論考、第三に、ウェーバー社会学の諸理論を、広く20世紀の現代社会学理論の歴史のなかに位置づけた社会学史の研究、この三つである。彼のウェーバー研究論文は、ペレストロイカ以後のものに限っても、非常にたくさんものがあるが、今日では上のそれぞれのジャンルにちょうど対応する3冊のまとまった著書がある。これまですでに、われわれはこれらの著書から様々な機会に引用してきているが、ここであらためてそれを紹介しておこう。以下の叙述では、これらの作品を中心に検討を加えたいと思う。

### ダヴィードフのウェーバー論の3つの柱

- ① 西欧のウェーバー新研究 (70年代後半以降の「ウェーバー・ルネサンス」)の受容と批判——『歴史と合理性——マックス・ウェーバーの社会学とウェーバー・ルネサンス』(1991年、ガイデンコとの共著) Ю.Н. Давыдов, П.П. Гайдено, *История и рациональность; Социология М. Вебера и веберовский ренессанс*. М., 1991. (著作①として、以下ページ数のみを記す)
- ② ウェーバー理論とロシア諸思想との「対審」——『ウェーバーと西欧人——ハイデルベルクのマックス・ウェーバー講義、1992』(1995年、ドイツ語、ガイデンコとの共著) P.P. Gaidenko und J.N. Davydov,

*Russland und Westen; Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*,  
Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1995.(著作②)

- ③20世紀の理論社会学史におけるウェーバー的問題——『マックス・ウェーバーと現代理論社会学——ウェーバー社会学説のアクチュアルな諸問題』(1998年) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998. (著作③)

まず第一の柱から始めよう。

さて、ペレストロイカ開始後(正確に言えば、ペレストロイカの末期)の1991年に刊行されたダヴィードフとガイデンコの共著『歴史と合理性——マックス・ウェーバーの社会学とウェーバー・ルネサンス』(Ю.Н. Давыдов, П.П. Гайденко, *История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс*. М., 1991. 以下の叙述では本書を①と印し、ページ数のみを挙げる)は、ロシアにおける「ウェーバー・ルネサンス」の始まりを告げる著作となった。しかしながら、その著書の本体部分は、ペレストロイカ以前の、学問的にまだ不自由な環境のもとで書かれたものであって、この点で、筆者自身は不本意な所を残していると言うが(①—c.346.)、旧ソ連時代に蓄積されてきた彼らのウェーバー研究の成果と水準を示すものであるといてよい。本書では以下に見るように、1970年半ばに始まった——とダヴィードフは言う——西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の中で生み出された新しい研究とその主要な動向についての「批判的紹介」が(当然ながら、刊行年次からいって、ほぼ1980年代末までのものに限られるが)大きな部分を占めている。したがって、本書は、ペレストロイカの進展によるいわば「文化的開国」という条件の下で、彼らがそれまで進めてきたいわばロシアに固有なウェーバー研究を、西欧の最新のウェーバー研究に「接合」する試みであったともいえよう。

それと同時に、本書にはこれ以後の2冊の著書に見られるダヴィードフのウェーバー研究への基本的構えがすでに確立しているのをわれわれは見る。それは、まず第一に、ウェーバー社会学を「合理性」の社会学とよび、とくに「合理性」と「倫理」との緊張をはらんだ関係に基本的な視点をおいた社会学の体系であることを確認している所に現れている。そして、まさにそのことによって、ウェーバー社会学が20世紀の西欧並びにロシアの社会学理論にアクチュアルな問題を提起した、その点にウェーバー社会学の意義を認めていることである。第二に、西欧のウェーバー研究の紹介という本書の主たる課題に照らして言えば、西欧の「ウェーバー・ルネサンス」が生まれた精神的知的状況を問題にして、まず1960年代に西欧社会を席卷した「ネオマルクス主義」(フランクフルト学派)とそれに影響を受けた「社会学的ラディカリズム」が高揚した状況を「社会学理論の危機」の状況(「理論社会学」の歴史では「第二の全般的危機」<sup>(1)</sup>)と捉え、続いてこの「危機」のなかから70年代後半にそれに対抗して現れた——彼の言葉で言えば——「安定化志向」стабилизационное направлениеが西欧社会学における「ウェーバー・ルネサンス」の背景にあるという理解が示される(①—предисловие, с.3-6, с.20)。こうした理解の仕方は近著③『マックス・ウェーバーと現代社会学理論』(1998年) Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология; Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998. (以下、本文で本書から引用する場合は、③と印し、同様にページ数のみを記す)のベースともなり、また叙述の基本的枠組みにもなっていることを、後程われわれも見るとであろう。本書を通読してみると、たしかに最新の(もとより、当時としての、したがって1980年代末までのものにかぎられるが)西欧のウェーバー研究の主要な動向を子細に紹介したものとすることができるが、ペレストロイカ開始後ロシアの学界一般でしばしば見られたような、西欧思想の単なる「初物」紹介にとどまるものではなかったことがわかる。われわれが、先に本書を西欧のウェーバー研究の「批判的紹

介」といったのは、以下に見るように、単なる外交辞令ではないのである。

本書の構成にたちいってみると、まず「序論」としてダヴィードフが「西欧における新たな『マックス・ウェーバーへの急旋回』」を書いて、西ドイツを中心に1970年代後半に始まるとされる西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の現象を指摘し、その概観を与える。そして、第1部にガイデンコ執筆の「ウェーバーの社会学」(①-c.28-116)を置いて、彼らの理解するウェーバー社会学の全体像が示される。これは、彼女が1971年以来発表してきた一連のウェーバー研究を集約したものと見ることができるが、ここでは、「価値関係」と「価値自由」の諸概念から、「社会的行為」の理論と「合理性」の諸概念、そして「支配の社会学」と「宗教社会学」まで、ウェーバー社会学の体系をひとあたり考察した後、最後に「ウェーバーの社会学理論の世界観的諸前提」と題する章を特別に設けて、ウェーバー社会学が「合理的なるもの」と「倫理的なるもの」(それにもう一つ「エモーショナルなもの」も付け加えてよいかもしれない)との間の緊張した関係にその軸心を置くものであったと論じているのが印象的である(本書第1部第4章、①-c.108-115.)。ここでのガイデンコの結論は次の通りである。「ウェーバーの思想の引力圏」には「3つの基本的な『中心』」がある。それは、「第一に『友愛倫理』(『善』、『純粋な意味』)」であり、第二に、「あらゆる価値から解放され、純粋に機能化した『理性』、つまり形式的合理性(『マシーン化』してしまっかつての『真理』)」であり、そして、第三には「自然性的-エクスタシー的な原理、カリスマ、呪術的宗教の基礎(非合理的『諸力』、自然性的な『威力』、『美』、それと並んでもっとも非合理的な生命力である性愛)、この三つである。それはまた、ご覧のとおり、「真」「善」「美」という三つの「基本的諸価値」のことであっても、それらの三つの価値が相互に乖離し、対立し合っているというのが、『職業としての学問』の中で、ウェーバーが下した同時代診断であったことは、われわれのよく知る所でもある(「神々の闘争」の時代)。そして、これら三つの諸価値はまた「ウェーバー自身の

世界観のなかでも、相互に引付け合いかつ相互に対立し合う」ものであった、とガイデンコはみる (①-c.114)。こうした所にウェーバー思想の核心を読み取ろうというのは、先に紹介したダヴィードフの場合とまったく同じであることは明らかであろう。

続いて本書の第2部と第3部をダヴィードフが執筆し、それぞれ「ウェーバー・ルネサンスとウェーバーの理論的諸概念の再検討」(第2部)、「合理性の歴史社会学：その現代的再構成の諸類型」(第3部)と題して、西欧の「ウェーバー・ルネサンス」を代表する主要な潮流の諸研究を紹介して、それぞれに詳細な検討を加えている。この分析作業を通じて、ダヴィードフは西欧の社会学理論とその背景にある精神的知的状況を読み取ろうとしているのである。そこで取り上げられている主要なものは、ヨハネス・ヴァイス Johannes Weiss, フリードリヒ・テンブルック Friedrich H. Tenbruck, ヴォルフガング・シュルフター Wolfgang Schluchter, リヒャルト・ミュンヒ R. Münch, そしてコンスタンス・ゼイファルト C.Seyfarth といった人たちの諸研究である。ダヴィードフの研究水準を測るためにも、やや詳しく——といってもわれわれの当面のテーマに関わる限りにおいてであるが——彼の議論を紹介しておこうと思う。

さて、ダヴィードフは、まず西欧のウェーバー研究には、これまで大きくいって二つの異なったアプローチがあることを指摘する (①-c.21-22.)。一つは、ウェーバーの社会学理論を、それぞれの学者が自己の独自の方法とカテゴリーとを使って解釈し、それによってほかの社会学理論と接合して「総合化」を図るアプローチである。上記の研究者で言えば、それぞれ思想的立場を異にするが、ヴァイスとミュンヒがその例とされる。さかのぼれば、パーソンズの研究はその典型ということになるし、近くで言えば、ハーバマスもその類型に属する。他方、ウェーバーの思想に内在して、ウェーバーの思想体系を全体として解明するアプローチがもう一つの類型である。1970年代後半に始まるという西欧の「ウェーバー・ルネサンス」では、その主流を

成す研究（すぐ後で見ると、テンブルック、シュルプターが念頭に置かれている）は明らかに後者のアプローチを採用した所に特徴がある。その中でも、ウェーバーの宗教社会学関連の諸論文、とくに『世界宗教の経済倫理』や『職業としての学問』をウェーバーの「主著」と考えて、そこから彼の社会学体系を「合理化過程の普遍史的社会学」あるいは「合理性」の歴史社会学と捉える流れが、その主流になったことを確認する<sup>(2)</sup>。

上記の人々の中では、はじめにヴァイスの著作『マックス・ウェーバーの社会学の基礎』 Johannes Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, 1975. が取り上げられ、彼について多くのページが割かれていること、そしてヴァイスに対する批判が非常に強く前面に出ているのが目立つ所である。ダヴィードフは、ヴァイスがウェーバー社会学を何よりも「現実性の社会学」 Наука действительности, Wirklichkeitswissenschaft<sup>(3)</sup> と捉えた所に、評価すべき点を見出す（①-c.153-154）、ダヴィードフの結論から言うと、ヴァイスによるウェーバー「理解社会学」の解釈は——一方でアドルノの批判からウェーバーを擁護しようとする姿勢も見えるが、しかしやはり基本的には——「ネオマルクス主義的」視角から出発して、これにA・シュッツの現象学的社会学（とりわけ「生活世界」や「間主観性」の概念）をブレンドした、いわば折衷的なウェーバー解釈だということになる（①-c.179）。ダヴィードフはこうした解釈のしかたに組しない。ヴァイスの論述を事細かに検討しているが、ダヴィードフによれば、彼は結局ウェーバーの社会学の諸理論をいわば「外から」、つまりウェーバーとは相容れない、自分自身の観点からウェーバーにアプローチする結果、ヴァイスのウェーバー論は、ウェーバーに特有なもの（それは「合理性」と「倫理」との緊張した関係に視点を置いたウェーバーというダヴィードフのウェーバー理解に帰着するものであろう）を見逃してしまう結果になるというのが、批判のポイントである。このヴァイス批判は同時に、ダヴィードフにおいては、ヴァイスと同じ系譜に立ち——とダヴィードフが捉える——、西欧社会学界で今日でも大きな影

響力を持つハーバマス J. Habermas のウェーバー解釈 (『コミュニケーションの行為の理論』1981年) にたいする批判にもつながる。本書では、ハーバマスは「ネオマルクス主義と現象学的社会学との間のネオ・ウェーバー主義」と題する一つの章の中で、ヴァイスとの関連で少し触れられている程度で、正面から取上げられているわけではない。しかしながら、ダヴィードフの著作の随所で彼に対する批判的な言辞が見え隠れしており、そのことは大いにわれわれの気を引く点でもある<sup>(4)</sup>。本書の段階 (1991年) では、とくヴァイスとハーバマスが、「現象学的社会学」で補強しているとはいえ、基本的にはまだ「ネオマルクス主義」の影響をそのウェーバー解釈においても残しているという点に、ダヴィードフの主たる批判が向けられていることが、重要である。こうした形でのヴァイス及びハーバマスに対するダヴィードフの批判は、先に述べたように、そもそもダヴィードフがウェーバーに接近していった彼自身の思想的な歩みと深い関係があるものと考えられる。彼らに対する批判にダヴィードフがそれほどまでこだわったのも、ウェーバー解釈においてたんにネオマルクス主義的解釈を排するというだけではなくて、彼自身が「マルクス」そのものからの訣別をウェーバー研究への傾斜のうちに求めたことと決して無縁ではないであろう。

続いてダヴィードフは、西欧の「ウェーバー・ルネサンス」において、ヴァイスよりはるかに深い足跡を残したテンブルックのウェーバー解釈を取り上げる。対象となった論文は、ウェーバー社会学のいわゆる「プラン問題」、ウェーバーの作品史の問題をはじめ正面から取り上げ、その後数年間大きな論争を巻き起こした彼の有名な論文「マックス・ウェーバーの業績」(F.H. Tenbruck, Das Werk Max Webers, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg.27, Heft.4, 1975. 邦訳、フリードリッヒ・H・テンブルック『マックス・ヴェーバーの業績』住谷一彦・小林純・山田正範訳、未来社、1997年) である。ダヴィードフはまず、テンブルックが、初期の方法論研究から歴史社会学の解釈へと展開し、その「基本的パースペクティブ」

の点で「ウェーバー・ルネサンス」の中心的な問題となる論点を提起したことを確認する。テンブルックが「意味」と「合理化」の概念、ウェーバー社会学にとってこの重要な二つのカテゴリー——従来の研究では、一方は「行為の社会学理論」として、他方は世界史の「社会文化類型論」として、それぞれ切り離されて解釈されてきた、とダヴィードフは言う——の「連関」を解明して、ウェーバーの歴史社会学を、「意味」概念を中心とする「社会的行為」の概念（＝理解社会学）の視角から歴史過程を捉えたいわば「世界観の社会学」<sup>(5)</sup>でもあり、またその作品史研究から、とりわけ『世界宗教の経済倫理』（とくにその総括としての「序論」と「中間考察」）が中心に据えられた世界の合理化過程に関する「普遍的社会学」 универсально-историческая социологияでもであると捉えたこと、この点をダヴィードフは高く評価する。そして、そうしたテンブルックの解釈のしかた、ウェーバーへのアプローチの仕方こそが、——彼の結論はともあれ、とダヴィードフは続ける——西欧「ウェーバー・ルネサンス」の「共通分母」になったことを確認するのである（以上①-c.216-224）。

テンブルック論文の画期的な意義を認めた上で、ダヴィードフは、次にテンブルックによるウェーバー解釈の行き着く結果とその矛盾を衝く。問題の論点は「利害と理念との相関」というウェーバーの「歴史のダイナミズム」把握に関わるテンブルックの解釈の仕方にある。上記の論文でテンブルックが与えた解釈は、ダヴィードフによれば、明らかに「一元論的な」マルクス主義的歴史観への批判を意図したものであるが（ダヴィードフは、テンブルックの論文が、先のヴァイスも含めてウェーバー理論に対する当時の「ネオマルクス主義的解釈」に止めを刺した点に、一つの意義を見出している。①-c.225）、しかしながら、テンブルックは、「合理化とは、たとえ歴史的にいかん脆弱であっても、宗教的理念の合理化へと向かう止むことのない衝迫のうち存在している、一つの内的な論理の強制によって担われたものである」<sup>(6)</sup>というのがウェーバーの「決定的な発見」だと主張することによって、



結果的には、ウェーバー解釈において、「もう一方の極端」に、すなわち「利害」に対する「理念の優位」という主張に行き着く。ウェーバー固有のカテゴリーである「世界像」 *Weltbild*, картина мира の合理化という概念の解釈において、テンブルックはもっぱら宗教的「理念の自己論理」を一方向的に強調しているからである。その解釈でいけば——「全般的合理化」の帰結としての——「脱魔術化した世界」というのは、いってみれば「(宗教的な) 理念の自己否定」ということになり、そこではもっぱら「利害」だけが作用すると言う他なくなってしまう。そもそも「利害と理念との相関」ということがテンブルックによる「歴史のダイナミズム」解釈の前提であったはずだが、テンブルックの右のような解釈は、結局のところ、「宗教理念の自己展開」を強調し過ぎるあまり、ウェーバーの「合理化」概念のもう一方の極端な解釈、理念の「一元的な進化的な解釈」に陥っている。それは一種の「ヘーゲル主義」ではないかというのが、ダヴィードフのテンブルック批判の要点であった (①-c.225-231)。

左翼的なヴァイスと他方で「保守的な」——と、ダヴィードフは言う<sup>(7)</sup>——テンブルック、このふたりのウェーバー解釈を批判した後、ダヴィードフは三番目にシュルフターを取り上げ、最終的には、西欧の「ウェーバー・ルネッサンス」の中で、いわば「第三の道」を示したシュルフターのウェーバー解釈に、自己の立場を位置づける<sup>(8)</sup>。ここでは、「一般にウェーバー・ルネッサンスの性格を多くの面で規定した、彼自身の綱領的性格を持つ論文」

(①-c.235)として、1976年の彼の有名な論文「合理化のパラドックス——ウェーバーにおける「倫理」と「世界」の關係に寄せて」(W. Schluchter, *Die Paradoxie der Rationalisierung: zum Verhältnis von (Ethik) und (Welt) bei Max Weber*, *Zeitschrift für Soziologie*, 5, 1976.)<sup>(9)</sup>が主たる検討の対象として取上げられる。ウェーバーの「合理化」概念の(テンブルックに見られる)「理論的進化的な解釈」を排して、シュルフターが提示したウェーバーの合理化論のパラドキシカルな論理の解釈と、宗教合理化の帰結としての「脱魔術化した」現代社会の「意味」問題、これに対するシュ

ルフターの捉え方にダヴィードフは注目する。ダヴィードフは、シュルフター論文を大変細かく吟味しているが、それだけシュルフターの議論の中に、彼を引き付けるものがあったからであろう。ダヴィードフのシュルフター論を少し詳しく見てみよう（以下①—c.235-265）。〔補注〕

ダヴィードフは、「宗教」的な（すなわち、「呪術」と区別される）「世界像」に固有な「二元論」（此岸と彼岸）に、まずもって世界像合理化の起動力をもとめるシュルフターのウェーバー解釈を紹介したあと、続いて宗教合理化＝脱魔術化が頂点に達したカルヴィニズムにおいて、その徹底的な「現世否定」の思想が、かえって「現世」それ自身に「固有の法則」があることを「容認」するという結果をもたらしたこと、そして、そこに登場した近代「科学」の名による「合理的世界像」が、今度は逆に、非現世的世界＝宗教の「価値剥奪」обесценение に結果するという、かの「合理化のパラドックス」の論理（それはシュルフターによるウェーバー解釈の核心の一つを成すものである）をシュルフターの論文から読み取っている。そして、まさにその文脈で彼は、「初めに宗教的命令が世界を無価値なものとしたとすれば、今やこの後者が宗教的命令を無価値なものにしてしまう」<sup>(10)</sup> というシュルフターの命題を強い印象のもとに引用している。その上で、ダヴィードフはシュルフターによるウェーバー解釈のもう一つの論点、脱魔術化した世界における「意味」問題の生起という論点に焦点を絞り込んでいく。

シュルフターによれば、カルヴィニズム以後の「脱魔術化」разволшебствованный 「脱神格化した」 обезбоженный 「現世を支配する合理主義」 Rationalismus der Weltbeherrschung、すなわち「科学」の名による「合理的な科学的世界像」が、しかしなお、かかえこまざるを得ない一つの「宗教的前提」、その意味で「非合理的な」問題——シュルフターの表現で言えば、「現世支配の合理主義」に突きつけられる「生の意味」смысл жизни の問題——、これがウェーバー宗教社会学の基本的なテーマの一つなのであるが、シュルフターは、この問題に対するウェーバーの回答の一つが「責任倫理」

этика ответственности と「信念倫理」этика убеждения の問題であったという解釈を提起した。ウェーバーのこの「倫理的二元論」は、シュルプターにおいては、「宗教的世界像」に固有なかの「二元論」に対応する、「科学的世界像」に固有な「二元論」であると解釈されている。そして、そのような理解に立って、シュルプターは——彼自身の考えでは、脱魔術化した世界に真に「適合的な」倫理様式は、この二つの倫理の「あいだに」あるだろうと考えているが<sup>(11)</sup>——この二類型の倫理のなかでも、脱魔術化し、脱神格化した現代世界に「適合的な」倫理として、ウェーバーは「責任倫理」を選び取ったのだと主張した。この点にシュルプターによるウェーバー解釈の一つの独自性があると思われるが<sup>(12)</sup>、ダヴィードフもしっかりとその特質を掴まえている。

ここに見られるように、ウェーバーの『世界宗教の経済倫理』と最晩年の二つの講演（『職業としての学問』及び『職業としての政治』）とを一本の糸で結び付け、「徹頭徹尾合理化した」現代世界（「脱魔術化した現代」、すなわち「神々の闘争」の時代）<sup>(13)</sup>における「生の意味」問題、あるいは「倫理」問題こそがウェーバーの一貫したテーマであったとするシュルプターの解釈が、ダヴィードフの大きな関心呼び起こさなければならなかった。ダヴィードフ自身のウェーバーへの関心も、まさにこうした論点にあったからである。すでにそれはわれわれが何度も確認したところである。それだけではなく、さらに、ウェーバーが現代世界に適合的な倫理として「責任倫理」の方に重きを置いていたとみる理由として、シュルプターが、そもそも「責任倫理」は「信念倫理」の場合とは異なって、「現世逃避」や「現世への順応」を「強制しない」ばかりか、「価値のプルーラリズム」をむしろ積極的に——「神々の闘争」という時代認識に立つならば、なおのこと意識的に、というべきだろう。なぜなら、「神々の闘争」という時代認識に立つならば、「価値のプルーラリズム」は不可避であるばかりか、不可欠な事柄だからである——承認するものであるからだとして述べている個所に<sup>(14)</sup>、ダヴィードフが特別な視線を向けて

いることも、強調しておく必要がある（①-c.264.）。ここに、「現世への順応」を、すなわち体制への順応を「唯一正しい科学」という名の「信仰」によって「強要されてきた」祖国ソ連の精神史状況に対するダヴィードフ自身の「価値観点」があらわれていることを読み取ることはそれほど困難なことではないであろう。

かくして、シュルプターのウェーバー解釈の検討を通じて、ロシアのウェーバー研究者ダヴィードフは、西欧「ウェーバー・ルネサンス」の新研究を代表するシュルプターの中に、ヴァイスとも、またテンブルックとも区別される「批判的合理主義」 критический рационализм の立場を読み取るとともに、「穏健リベラル派」のウェーバー解釈を見るのである。ちなみに、ダヴィードフはシュルプターのことを端的に「批判的合理主義の穏健リベラル派」と特徴付けている（①-c.241）。

今われわれが見てきたように、ダヴィードフは、西欧のウェーバー研究の中では、明らかにシュルプターの見地が自分達に「一番近い」と考えていたが<sup>(15)</sup>、それでもシュルプターに問題が無いわけではない。ダヴィードフによれば、「脱魔術化」＝「脱神格化」を伴う「徹底的合理化」（そしてその結果としての「生の意味」喪失）というウェーバーのシェーマを、シュルプターはウェーバーの「時代認識」を示すものと理解したうえでなお、「発展理論的」に в дух «логико-развитийного» ряда 解釈して、これを現代西欧社会の経験的現実に「投影」して理解する傾向がほの見える。この点をダヴィードフは問題にする（①-c.289）。ダヴィードフはシュルプターに対して次のように問いかける。「超越的神——『現世内の』変化と進化、また形態変化と様式変化によって左右されない絶対的なもの——の理念の（ニーチェ的な「神は死んだ」という意味での）『消尽』とともに、合理化の（したがってまた脱魔術化の）『ポテンシャル』は一掃されてしまうことはないのではあるまいか？合理性の実質的前提であった『宗教的世界像』の『腐食』とともに、合理性はその生きた精神——その技術的—形式的側面と倫理的—実質的側面

との矛盾——を失ってしまうということはないのではあるまいか？」(①-c. 259)。あるいは、シュルフターがそのウェーバー解釈を通じて「生の意味」問題を提起していること自体を指して、こうも問うている。「世界の形式的—技術的『合理化』の意味の(あるいは逆に、無意味性の)問題が提起されることそれ自体が、すでに『科学的一元論』の内的な欲求の結果ではなくて、『科学的一元論』に対しては外的な原因から生まれた結果ではなかったのか？人間世界の合理化しつつある『脱魔術化』、『脱神化』は、幸いなことに、その論理的『結末』には到達しなかったということではないのか？そして、ひょっとしたら、人間存在の絶対的基盤が存在するという信仰を備えた伝統的な宗教性そのものが、学者に対しても影響を及ぼし続けていて、彼らを『科学的一元論的な』世界観の枠内では思考不能な諸問題に取り組むよう駆り立てているということなのかもしれない。またひょっとしたら、世界の完全な『脱魔術化』『脱神化』を伴う『徹頭徹尾一貫した』合理化《до конца последовательная》рационализация というものは原理的にありえないのではないか？」(①-c. 264-265) ダヴィードフは、このように問い詰めたうえで、そもそもウェーバーの「合理化」概念は、「発展論的」概念として理解するべきものではなく、ましてや(例えば、現代西欧社会の歴史の)経験的实在そのものを「映し出す」ものではなく、「論理的に構成された」「分析モデル」に過ぎないのではなかったか、すなわち、歴史発展の「イデアル・タイプス」(経験的现实を分析するために論理的に構成された手段、その意味では「ユートピア」)ではなかったのか、というのである<sup>(16)</sup>(①-c. 264)。

シュルフターにとってこの「厄介な問題」“неудобный вопрос”(①-c. 265)——とダヴィードフは言う——を突きつけたのが、ダヴィードフによれば、「パーソンズ派」のリヒャルト・ミュンヒであった<sup>(17)</sup>。ここで彼が取り上げたミュンヒの論文は、R. Münch, Max Webers “Gesellschaftsgeschichte” als Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Rationalisierung? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1980, Jg. 32, Heft.4,

S.774-786.<sup>(18)</sup> および R. Münch, *Theorie des Handelns; Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talkott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*. Frankfurt am Mein, 1982. である。上記のシュルフター的解釈に対して、一つには、ミュンヒはウェーバーの歴史社会学における諸概念は「分析レベル」のものと「経験レベル」のものに厳密に区分することが必要であるという主張を前提にして (①-c.270)、シュルフターはウェーバーが「分析レベル」で使用した——とミュンヒが考える——「合理化」あるいは「固有の法則性」の概念を「経験レベル」のそれと混同し、合理化概念を『「法則的必然的な」歴史的発展の継起性」を表すものと理解していること、そして「徹底的合理化」というシェーマを西欧社会史の発展に「投影する」という誤りを犯している、と批判した (①-c.289-290)。ミュンヒのこうしたウェーバー的概念の理解の仕方は、ダヴィードフの見るところでは、そもそも「パーソンズ的伝統」に沿うものであるが、さらにミュンヒは、シュルフターの合理化概念の理解は、「分化した諸領域における固有の法則性の『純粋な』展開」を西洋社会史に見出す一つの「合理主義的發展論」 eine rationalistische Entwicklungslogik とも言うべきものであって<sup>(19)</sup>、もしこうしたシュルフター的解釈にたつならば、一方では、ウェーバーが「西洋の合理主義」のみならず、しばしば「東洋の合理主義」にも言及していたことが分からなくなるし、他方では、「西洋を東洋の上位に位置づける」ことにもなるのではないかと皮肉っている。ダヴィードフは、こうした点では (あるいはこの点に関する限り)、シュルフターに対するミュンヒの問題提起はそれとして妥当であるとみなしているようにおもわれるが、しかしながら、ミュンヒ自身のウェーバー社会学解釈の全体については、あるいは彼が受け継いだ——とダヴィードフがみなす——パーソンズ的なウェーバー解釈そのものには賛成ではない。むしろ彼は一貫してパーソンズ流のウェーバー解釈にはきわめて批判的であって、いな、むしろパーソンズ的解釈に対抗しながら、自己のウェーバー像を構築してきたといってもよいからである。ダヴィードフはネオマ

ルクス主義にもパーソンズにも反対なのである。

ミュンヒ自身のウェーバー解釈の要点は、ダヴィードフの整理によれば、こうである(以下①-c.271-287.)。「西欧社会史としてのウェーバー社会学の実質的内容」が、「合理主義的發展論」によって解釈される結果、シュルプターにおいては、「徹底的合理化」の帰結として、ある種のペシミスティックな歴史的展望が現れるのだが、ミュンヒは、ウェーバーの『世界宗教の経済倫理・中間考察』の解釈にあたっては、もっぱら各領域の「分化」を「緊張と対立」という側面においてのみ解釈すべきではなく(これをダヴィードフは「分化論的合理性」 дифференцирующая рациональность と呼ぶ)、むしろその諸領域の「相互浸透」 Interpenetration, взаимопроникновение という側面で捉えることが重要である、と主張する。なぜなら、それこそが西欧社会の発展の「根本的特質」をよりよく説明することになるからだ。例えば、カルヴィニズムの「現世的禁欲」の意義は、ミュンヒによれば、宗教倫理と経済活動との「相互浸透」を表すものに他ならないし、近代の経済秩序は宗教倫理と「現世」(経済、政治、科学)との「相互浸透」によって生まれたものに他ならない、というわけである。そして、それこそがウェーバーの比較宗教社会学研究の対象であった、というのである。

またダヴィードフがもう一つ注目するミュンヒの解釈の特徴は、彼が「倫理」と「現世」(宗教以外の社会諸領域)との「相互浸透」、それが実現される「場」の問題を重視するところにある。宗教的理念はもともと知識人によって生み出されたものであって、それが当該社会の大衆的な宗教倫理として「定着」することが必要である。ミュンヒによれば、シュルプター的解釈では、宗教倫理はもともと「主知主義的に合理化された倫理」であるのだが、宗教倫理がいかにして当該社会に「定着」するのかという問題が説明されないのが難点である。ミュンヒは、当該社会への倫理の「定着」 Verankerung、言い換えれば「価値体系の制度化」は、ウェーバー的な「宗教理念」によってのみ果たされるわけではなく、その理念並びにそこから導き出された諸価

値と当該社会の本源的な価値表象の「根っこ」としての「ゲマインシャフト」との「相互浸透」が無くてはならない、と考える。ここでミュンヒが言う「ゲマインシャフト」とは、ダヴィードフによれば、「人々の直接的な交流」の場であり、社会の発展とともにますます普遍化する形態を取る、デュルケムの意味での「連帯」の場としての「ゲマインシャフト」である。こうしたミュンヒの議論を見て、ダヴィードフは、ミュンヒの問題関心は結局のところ現代社会にとっての「秩序問題」に帰着するのだという。ミュンヒの場合、現代社会において必要とされるのは、いってみれば一種の「達人倫理」としてのシュルプター流の「責任倫理」ではなく、「現代的な個人主義的—普遍主義的な倫理と合理主義的—活動主義的倫理」であり、したがって、個人と「普遍化するゲマインシャフト」との結合こそが課題だとされるのである。

こうしたミュンヒの「相互浸透」の理論のなかには、西欧社会の発展に関するウェーバー自身の解釈に多かれ少なかれ影を落としているペシミスティックな展望、あるいはウェーバーの作品に響く「英雄的ペシミズム」のイントネーション、こうした傾向を「少しばかり抑制しよう」という、明らかに「パーソンズ」に由来するモチーフが働いている、というのが、ダヴィードフのミュンヒ評価であった。したがって、ダヴィードフによれば、ミュンヒの議論は、「パーソンズの目を通して」ウェーバーを読むべきだという主張に帰着する、というわけである。ミュンヒのウェーバー論は、結局、ウェーバーの「社会学的ノミナリズム」социологический номинализм をデュルケムの「社会学的リアリズム」социологический реализм で希釈化し、また「ウェーバーからパーソンズへ」の線を現代社会学理論の基本的な発展方向だと解釈するものであって (①-c.282)、こうしたミュンヒ—パーソンズ的解釈に対しては、ダヴィードフは、ここでは（またこの点に関する限りでは）「社会的病理から純化され、殺菌された発展した資本主義社会像」だというハーバースの批判<sup>(20)</sup>が妥当すると見るのである (①-c.292)。ウェーバー社会学



を「社会学的ノミナリズム」と捉えるダヴィードフの規定は、ウェーバーを20世紀の現代社会学理論の中で位置づけた、最近の著作『マックス・ウェーバーと現代理論社会学』を導くキイ・カテゴリーとなる。これについてはまた後で詳しく見ることにしよう。

さて、こうしたミュンヒ流の解釈から引き出されるやや調和的な西欧社会発展像をみて、ダヴィードフはミュンヒの議論を70年代の西欧社会学理論に現れた、あからさまな「安定化志向」を示すものであり、「新保守主義のイデオロギー」と特徴づける。これに比べて、シュルフターのウェーバー論は、同じ「安定化志向」といっても、優れて「倫理的な安定化」を求めるものであり、シュルフターには西欧社会の文化と精神状況とに対する「危機意識」が濃厚につきまとっている点にその特徴を見る。こうして西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の思想的背景となっている——とダヴィードフがみなす所の——西欧社会学理論にあらわれた「安定化志向」のなかにも、またもう一つの対立軸が存在していること、その点に読者の眼を向けさせるのである<sup>(21)</sup>。

最後に、シュルフターとミュンヒおよび彼の背後に控えている「パーソンズ」との論争に関連して、ダヴィードフが述べているもう一つのことを付け加えて、第一の柱についてのわれわれの紹介を終えることにしよう。西欧のウェーバー・ルネサンスは、ダヴィードフの見る所では、1970年代半ばにとくに西ドイツの社会学界を中心に起こった現象であるが、それまで、戦後長い間西ドイツの社会学は、アメリカ社会学の強い影響の下で発展してきた。ウェーバー研究もその例外ではなく、パーソンズ理論の影響は極めて大きいものがあった<sup>(22)</sup>。したがって、西ドイツの社会学界における「ウェーバー・ルネサンス」は(ミュンヒはその反対者ということになるが)、もう一面では「パーソンズ抜き」のウェーバー像」を再構成する試みでもあったと見ることができる(①-c.292, ③-c.369.)。言い換えれば、西ドイツで大きく展開した「ウェーバー・ルネサンス」の主流は、その意味では、アメリカ社会学に対抗してヨーロッパの科学、とくにドイツの社会学の自立化を目指す側面を持っていた、

というのがダヴィードフの観察である。そのことをダヴィードフが指摘するのはまた、学問的条件も社会学の発展も、戦後の西ドイツのそれとは全く異質であり、大きくかけ離れたものであったとはいえ、ことウェーバーの受容の仕方に関して言うならば、戦後のロシアでも、エスタブリッシュメントの社会学では、多かれ少なかれ同じような事情にあったからである。すなわち、ダヴィードフおよびガイデンコの「新研究」以前にも、いくらかでもありえたロシアのウェーバー研究では、多くの場合、パーソンズの解釈を介したウェーバーが紹介されてきた事実があり、それは多くの場合、ウェーバー社会学の個々のカテゴリーを、ウェーバー社会学の全体像から部分的に切り取る形で——もちろん「ブルジョア的社會学者」というレッテルを貼られた上で——のことであったが——紹介が行われていたのである。こうした面においても、「自前の」ウェーバー研究を進めてきたダヴィードフにとって、とくにシュルプター的方向とは共振し合うものがあったといえるのではなからうか。

以上われわれのかざられた紹介からも<sup>(23)</sup>、ダヴィードフが西欧のウェーバー・ルネサンスに現れた三つの潮流を区別していること、そしてその中ではシュルプター的方向に自分ももっとも近いものを見ていたことが、少しはあきらかになったかと思う。それでも、ダヴィードフは、ロシアのウェーバー研究者として、シュルプターの提起した問題を再構成して、シュルプターとは異なるウェーバー解釈の方向を探らざるを得なかった。上来われわれが検討してきたダヴィードフの著書が発表されたのは、ちょうどペレストロイカから体制転換へと移行する転換期であったが、この時期に、ある意味では西欧よりも徹底した「脱神化」の状況にある——とダヴィードフは見る——ロシアでは、シュルプターがそのウェーバー解釈を通じて西欧現代社会に提起した「倫理」問題は、西欧よりもっと根底的に（ある意味では、もっと初源的な形でと言った方がよいかもしれない）提起されてきたからであった。したがって、ダヴィードフは、一方では、こうしたロシアの課題に照らしてウェーバー研究を進めていったであらうし、しかしまた他方では、西欧のウェー

ーバー新研究との「合流」を通じて大きく膨んだウェーバー理解から、ロシアの現実的な諸問題の解明とその背後にあるロシアの思想史的問題の究明に向かうであろう。すでに本書でもその「結語」章で、ウェーバー社会学の光によって照らし出された転換期ロシアのアクチュアルな問題として、あらためて「勤労倫理」と「ホモエコノミクス」の問題が浮び上がってきたこと、そして、それと密接に絡む「資本主義の類型」の問題、そして旧体制以来の負の遺産としての「官僚制」の問題があることを指摘している (①-c.346-355.)。次は、彼のウェーバー研究の第二の柱を成す、ウェーバー社会学理論によって照らし出されるロシアの問題、そしてウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」という問題、これを検討する番である。(未完)

[補注]

本文では、ダヴィードフが検討しているシュルフター論文そのものが文脈の関係から十分紹介できないので、ここでは少しシュルフターの重要な論点と思われる所を、ダヴィードフが留意している点に沿いながら、整理しておきたい。以下は、邦訳W・シュルフター「合理化のパラドックス——マックス・ウェーバーにおける『倫理』と『世界』の関係について——」(『現世支配の合理主義』米沢和彦・嘉目克彦訳、未来社、1984年、15-96ページ所収)に依拠するが、煩瑣になるので引用ページは省略することをお許しいただきたい。

シュルフターの場合、ウェーバーの宗教社会学の枢要な概念、「世界像」Weltbildの概念の解釈から出発するが、それは、それぞれの世界宗教が提供する「世界像」とそれに規定される人間の生活態度(倫理的態度)との「選択的親和性」を検出することがウェーバー宗教社会学研究のテーマであった、と理解するからである。シュルフターの解釈によれば、宗教的「世界像」とは、もともと「この世」Weltに対して人間がいかなる態度を取るかという問題なのであって、そのためには「この世」とは区別され、それを越える

「もう一つの世界」と高い諸価値の存在が必ず前提とされるはずである。したがって、シュルプターによれば、およそ「宗教」たるもの（呪術」と区別された）には「この世」と「この世ならざるもの」との「二元的な世界把握」がつきものなのである（「宗教的二元論」）。そして、「世界像」の「合理化」とは（この場合は「理論的合理化」。「世界像」の外での実生活の場には「実践的合理化」が割り当てられている。）、シュルプターの解釈によれば、この宗教に固有な「二元的世界」の「分裂」をどう処理するかという問題であった。その「合理化」の結果は——ウェーバーの世界宗教の分析に従えば、——この「分裂」を一層深めるものに他ならなかった。すなわち、世界像の合理化は世界の「脱呪術化」をもたらし、その頂点に達したのがウェーバーの場合カルヴィニズムであったわけだが、そこに現れた徹底した「現世拒否」の思想（被造物神化の徹底的拒否）は、一方では、現世のすべてを「神による」支配とみるもので、その意味で「現世支配の合理主義」（これがシュルプターの特徴的な捉え方である）の一つの形態であった。しかし、宗教的観点から現世の一切の諸価値を否定するということは、すなわち現世から一切の宗教的価値を剥ぎ取ってしまうこと（すなわち世界の「脱神格化」）なのだから、そのことは、他面から見れば、「放置された」現世のことについては現世の「固有の法則」に委ねる可能性をもたらすことを意味することにもなる。そしてカルヴィニズム以後、資本主義のエートスが資本主義の諸形態と結びついて「物象化したコスモス」を作り上げることになった。その後西洋近代の諸思想は、「科学」の名において、脱魔術化＝脱神化した現世の固有の世界像を展開させる契機がここに与えられることになり、それはそれで、今度は「神的な世界像」からその価値を奪ってしまう。「初めに宗教的命令が世界を無価値なものとしたとすれば、今や——とシュルプターはウェーバーを引用しながら言う——この後者が宗教的命令を無価値なものにしてしまう」。ここにシュルプターによるウェーバー解釈の核心である「合理化のパラドックス」が現れる。

こうして、脱魔術化した時代に登場した近代科学の「世界像」もまた、シュルプターによれば、「現世支配の合理主義」のもう一つの形態なのであるが、その意味は、いまや（カルヴィニズムの場合のように）「神による」のではなくて、今や「人間による」「現世支配の合理的形態」という意味である。近代科学の世界像の中心には、「超越的な神」に代わって、現世に「内在的な人間」が登場することになる。科学的世界像は「神中心主義」にかえて「人間中心主義」を、「神義論」に代えて「人義論」を理念的基礎においている、とシュルプターは見る。

近代科学による「現世支配の合理主義」は、経験科学の合理主義の観点から宗教を「非合理の世界」に追いやったが、しかし、それ自身のなかにまた一つの「非合理的なもの」を抱えざるを得ない。それが姿を現わすのは、経験科学による「現世支配」の「意味」、言い換えればこの世における「生の意味」が問われるときである。近代科学の世界像は、一方で非神格化され、物象化された世界の自然的な因果関連を想定して、それを限りなく解明する可能性を持つけれども、他方ではこの世の「生の意味」に答えることが出来ない。ここに再びのかの「宗教的二元性」が形を変えて現れている、とシュルプターはみるのだが、脱魔術化された近代の科学的世界像は、「自然的因果性のコスモス」と「倫理的均衡因果性の要請されたコスモス」との「融和しがたい対立」——とウェーバーの「宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」から引用する——（それはカント的な「存在」と「当為」の問題と言い換えてもよい）に直面することになる、というのがシュルプターの「近代の診断」である（宗教的合理化の原動力は、現世の「非合理性」にあるというのがシュルプターのウェーバー解釈の出発点であった）。

ここからさらに、シュルプターによるウェーバー解釈のもう一つの論点が出てくる。人間はいつの世でも、この世に対して一定の認識と立場を取りたいとする「形而上学的欲求」を持つものである。近代人のこの欲求は、現世を合理的に支配することの「意味」を問う時に現れるが、この欲求は、科学

的世界像が支配的になればなるだけ、それだけいっそう強くなるともいえる。シュルプターによれば、ウェーバーがこの現代の「意味」問題に答えようとしたのが、「形式的合理性」と「実質的合理性」という「合理性の固有な二元性」の問題であり、また世界に向き合う人間の倫理的態度として、「責任倫理」と「信念倫理」とを対置した時の問題設定であった。シュルプターは、ウェーバーがその問題設定のもとでみずから希求した究極の立場は、この二つの倫理の「間にある立場」、ぎりぎりの所での二つの倫理を結合させること（ルターの言葉、「わたしはこれ以外になすことは出来なかった。わたしはここに踏みとどまる」という立場）に存することははっきりしているとしつつも、それでもやはりウェーバーが、脱魔術化した現代の条件の下であえて「責任倫理」を選び取ったこと——と、シュルプターは捉えて、みずからもこれに共感を表明する——、その大きな理由は、「責任倫理」は——「信念倫理」とは違って——、「現世逃避」も「現世への順応」をも「強制しない」こと、また「神々の闘争」の時代認識のもと「価値のブルーリズム」を積極的に承認する立場に立っていることにある。

人間の生の「全般的合理化」がやむことなく進行し、「意味喪失」が進行するこの世界からの「逃避」（マルクスのプロレタリアートによる「社会主義革命」もまた、ある意味では、「科学」と「信仰」との、現代的世界像に内在的なあの「緊張」からの「逃避」であると、いえるかもしれない。）を選ばない以上、現代人は、その世界に踏みとどまって、近代の「合理性」のはらむ問題性を十分意識しつつ、「最適化の戦略を追究し、道徳的適性と効率とを緊張に満ちた『均衡』に持ち込む」「責任倫理」の立場に立つほかはない。そうした意味で、「脱魔術化」した現代、「神なき、預言者無き時代」の条件の下では、「現世に対する『意識的』支配」を少なくとも可能とするのは「責任倫理」だけだ、というのが、シュルプターのウェーバー解釈であった。（ダヴィードフは、シュルプターの表現「責任倫理的な態度は、可能なるものの術であると同時に可能ならざるものの術でもある」を好んで引用

する。)

注

- 
- (1) これに対して、西欧の社会学理論の「第一の全般的危機」とされるのは、19世紀末から20世紀初頭の時期で、まさにウェーバー社会学の登場がその「危機」からの脱出を図ろうとした理論体系だったと位置づけられる。
  - (2) ダヴィードフは、ウェーバーの「研究プログラム」が論争のまよになったことをよく知っている(①-c.129-140.)。やや立ち入って言えば、「ウェーバー・ルネサンス」の中には、むしろ『支配の社会学』の方にウェーバー社会学体系の根幹を見る「ヴィンケルマン的方向」もあったことを、ダヴィードフは指摘している(①-c.131.)。その代表的文献として、W.M. Sprondel, C. Seyfarth, E. Konau, G. Schmidt, *Soziologie soll heißen...: Einige Anmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80. Geburtstages von Johannes Winckelmann, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1980, Jg.32, Heft.1 がそこでは挙げられている。
  - (3) この概念はすでに、1930年にハンス・フライヤー Hans Freyer がウェーバーの学説から引き出し、自己流の社会学理解と結び付けて自分の著書の題名として使用していることをダヴィードフは指摘している。①-c.154。なお、フライヤーの著作は、H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig und Berlin, 1930。フライヤーについては、ダヴィードフは「右派ヘーゲル主義」のウェーバー解釈として位置づけ、その解釈の問題性を次の著作のなかで検討している。Ю.Н. Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998, с.212-231。(以下③と略記する)
  - (4) ハーバマスのウェーバー解釈に対するダヴィードフの批判は、③の著作でもう少し詳しく展開されている。Указ. соч., с.325-344。なお、彼が編集した理論社会学史の概説書でも、ハーバマスの『コミュニケーション的行為の理論』が批判的に分析されている。*Очерки по истории теоретической*

социологии XX столетия: от М. Вебера к Ю. Хабермасу, от Г. Зиммеля к постмодернизму, М., 1994, с.349-369. (『20世紀の理論社会学史概説: ウェーバーからハーバマスへ、ジンメルからポストモダニズムへ』) ちなみに、筆者が1998年にダヴィードフと会った時に、ハーバマスが目下自分のポレミックの相手だと彼自身の口から聞かされた。なお、ダヴィードフによるハーバマス批判の内容については、後述する。

- (5) ここでダヴィードフはヤスパースの『世界観の心理学』(1919年)を想起させて、「心理学」ではなく「社会学」であることを強調している。①-c.217.
- (6) 邦訳テンブルック『マックス・ヴェーバーの業績』、36ページ。
- (7) ダヴィードフは、ややパラドキシカルな言い方だが、とことわった上で次のように述べている。「ウェーバーを完全に〔理念の自己展開を主張した——筆者〕一元論者と描こうとする点で、テンブルックは60年代のウェーバー研究の重荷になっていた伝統、主としてネオマルクス主義的な伝統を断ち切った革新者であったと言うよりも、むしろその〔内容は異にするとはいえ同じく一元論的な——筆者〕伝統に衣装直しを施し、まだその伝統が持っていた可能性は汲み尽くされていないことを示したという点で保守派であった。」①-c.227.
- (8) 少し詳しく言えば、ダヴィードフはテンブルックからシュルフターへと議論するその間に、マルチン・リーゼプロット M. Riesebrodt をおいている。①-c.228-234. 対象となった論文は、M. Riesebrodt, Ideen, Interessen, Rationalisierung: Kritische Anmerkungen zu F.H. Tenbrucks Interpretation des Werks Max Webers, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1980, Jg.32, Heft.1, S.112-124. である。彼がリーゼプロットをそこで取り上げたのは、テンブルックが「理念の自己展開」に傾いている点を彼が同じく批判していたからであり、またその理由として、ウェーバーのいう「世界像」には、その担い手としての「社会層」、特に「知識人層」の物質的並びに観念的な「利害」が刻印されている点を強調するものだったからである。つまりここでは、ダヴィードフは、リーゼプロットが人間行為の「動機構造」を含んだ概念としてウェーバーの「世界像」概念を理解している点を評価しているのである。この点は、ダヴィードフの根強い「社会学」志向とも関連があって、リーゼプロットからシュルフターへいたるウェーバー解釈の線を、前の二人より一層「社会的な」解釈であるとして、賛同を示す。ダヴィードフには



こうした一面もある。

- (9) またこの論文は、W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung, Studien zu Max Weber*, 1980. 邦訳W・シュルフター『現世支配の合理主義』米沢和彦・嘉目克彦訳、未来社、1984年にも所収。その他に、W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, 1979. (邦訳W・シュルフター『近代合理主義の成立——マックス・ヴェーバーの西洋発展史の分析』、嘉目克彦訳、未来社、1987年)にも言及している。なおその後のシュルフターの著書『宗教と生活態度』(W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Bd.1-2, Frankfurt am Mein, 1988.)も、この段階でダヴィードフは読んでいる。
- (10) W・シュルフター『現世支配の合理主義』米沢和彦・嘉目克彦訳、未来社、1984年、41ページ。
- (11) 同書、51ページ。
- (12) 嘉目克彦『マックス・ヴェーバーの批判理論』恒星社厚生閣、1994年、98、216ページの注参照。
- (13) シュルフターは、ウェーバーが「神は死んだ」という時代経験をニーチェとともに共有したと見るが、しかし、同時にウェーバーは、ニーチェとは違ってあくまで現実世界と向き合う姿勢を取ったという点で、はっきり両者を区別している。たとえば、W・シュルフター『現世支配の合理主義』米沢和彦・嘉目克彦訳、未来社、1984年、54ページ。
- (14) シュルフターの文章を引用しておこう。「彼〔ウェーバー〕はまた結局、呪術からの解放という条件の下では、責任倫理の方を信念倫理よりも優先させている。というのは、責任倫理だけが意識的な現世支配を許すからである。責任倫理は信念倫理のように現世逃避を強いられるわけではないし、現世適応を強要されているわけでもない。」「だが責任倫理が通用するような場合には、超越的な信仰の全体性要求が結局の所は放棄されている。残っているのはせいぜい全体性の義務だけである。というのは、呪術から解放された現世においては、価値的立場と現実との二元論だけではなく、価値的立場の多元論がありうることも予期せねばならないからである。すなわちさまざまな『神』があり、それぞれの神の命令にひとが従うこともありうる、ということを得ておらねばならない。責任倫理的な態度は個々の価値的立場と現実を和解させ、さまざま

な価値的立場同士を和解させることはできない。それはただ、それぞれの対立がどこまでも承認され、その対立抗争が合理的に遂行されるための前提をつくり出すだけである。」W・シュルフター『現世支配の合理主義』米沢和彦・嘉目克彦訳、51、53ページ。

- (15) ダヴィードフは別の著書でも、シュルフター論文から受けた最初の強い印象について語っている。P.P. Gaidenko und J.N. Davydov, *Russland und Westen*, Frankfurt am Mein, 1995 (以下②と略記する), S. 228, ③—c. 415.
- (16) ダヴィードフがシュルフターに問い掛けた、もう一つの問題がある。シュルフターが「脱魔術化した」世界で確立した「科学的世界観」、それが抱え込んでいた一つの「パラドックス」、すなわち合理的な「科学的世界像」それ自身が一つの「宗教的な」前提、したがって「非合理的なるもの」を持つという「事実」（「知識の蓄積それ自体が価値を持つという信仰」——邦訳W・シュルフター『現世支配の合理主義』、44ページ）、この「事実」をシュルフターが指摘したことは大いに「重要なこと」だとしつつも、同時にダヴィードフはそこで、シュルフターは「事実」を取り上げるだけで、「なぜ合理的科学がこの——非合理的な——宗教的前提を再出するようなことが起こるのか？」という問題を「解明しよう」とはしていない、と指摘している（①—c. 260.）。この問題がシュルフターによっても——ということはウェーバー研究そのものにとっても——「未解決」のまま残されている、というのである。われわれが次節でも触れるように、ダヴィードフが祖国の大思想家、トルストイおよびドストエフスキーをあらためて取上げ、彼らの思想、とくにトルストイをウェーバーと「対審」させるのは、一つには、こうした問題とも深く関連しているように思われる。「ウェーバーとトルストイ」問題についてのダヴィードフの議論は、われわれの後論において、一つの重要な論点になるであろう。なお、「脱魔術化した世界で、いかなる倫理類型が適合的かという問題、…これはわれわれロシアの『呪われた問題』でもあった」（③—c. 422.）とダヴィードフは最近の著書の中で書いているが、この言葉は、ロシアの問題に思いを馳せるダヴィードフにとって、シュルフターの問題提起がいかに重要かつ深刻なものであったかを示すものである。そしてまた、その言葉は、それだからこそシュルフターの解釈に対する批判にも敏感に反応し、彼自身とは相容れないその批判者（ミュンヒ）の声にも、正当に耳を傾けなければならなかったダヴィードフの精神をよ

く示しているように思うのである。

- (17) ダヴィードフは、「シュルフター - ミュンヒ論争の中に、『ウェーバー・ルネサンス』のおそらく『もっと痛い神経』 *самый болезненный нерв* が露呈する」(①-c.265.) と、意味深い言葉を残している。ダヴィードフはシュルフターの『宗教と生活態度』(1988年) W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Bd.1-2, Frankfurt am Mein, 1988. を、事実上、ミュンヒの批判に対する回答の試みであると見ている(①-c.264.)。「事実上」というのは、そこではミュンヒそのものではなく、彼の「師」である——とダヴィードフは言う——パーソンズへの批判が重要な位置をあたえられているとみるからである。しかしながら、ダヴィードフにいわせると、本書でもまだ、シュルフターの解決は「未完」にとどまる。
- (18) この論文は、上記シュルフターの著書 *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, 1979. に対する批判の論文である。
- (19) ミュンヒによれば、シュルフターの場合、西欧の「倫理の発展」のメルクマールが「純粹に知識人の思考法則に従った倫理の合理化」と理解されており、また「制度の合理化」に関しては、「同列に並ぶ機能分化」がより高い程度にあることがそのメルクマールとなる。R. Münch, Max Webers “Gesellschaftsgeschichte” als Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Rationalisierung? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1980, Jg.32, Heft.4, S.778.
- (20) なおハーバマスによるミュンヒ批判は J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.2, S.443-444, Frankfurt am Mein, 1981. 邦訳『コミュニケーション的行為の理論』未来社、1987年、下巻、275-282ページに見られる。
- (21) その場合、1991年に出版された本書では、1980年代末までの西欧の研究状況に考察がぎられていることも、念頭に入れておかねばならない。
- (22) しかし、パーソンズ理論の影響のみを指摘するだけでは、十分でないことは言うまでもない。マルクーゼ理論などフランクフルト学派の影響を受けて、60年代から70年代初めに西ドイツ社会学界を席卷した「ラディカル社会学」もまた、一時期アメリカ社会学のなかの反パーソンズ派の社会学理論に影響を受け

- た事実もあるからである。この二つの潮流、その代表者パーソンズとマルクーゼが、ウェーバー研究の場で激突したのが、1964年のドイツ社会学会第15回大会として開催された「ウェーバー生誕100年記念シンポジウム」であった。ダヴィードフもまたそのことを確認しているが、同時にこのシンポジウムに関しては、当時フランクフルト学派の「中間世代」として登場したハーバマスがパーソンズ報告「社会科学における価値拘束性と客観性」に対して行った批判、ハーバマスの「討論メモ」が、その後のハーバマスのウェーバー社会学に対する「批判的検討」の出発点となったものとして注目している。③—c.325-334.
- (23) われわれの紹介では省略したが、ダヴィードフは、もう一人、上記のミュンヒ—パーソンズ系列のウェーバー論への批判者としてゼイファルトを取り上げて、「合理化」概念を職業的知識人の発展の問題というレベルにおいて検討した彼の論文を紹介している。Constans Seyfarth, *Gesellschaftliche Rationalisierung und Entwicklung der Intellektuellenschichten. Zur Weiterführung eines zentralen Themas Max Webers; W.M. Sprondel und C. Seyfarth (hrsg.), Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, 1981, S.189-223. ここでは、ゼイファルトは——テンブルック—シュルプター系列とは異なる——「ヴィンケルマン学派のネオ・ウェーベリアン」と位置づけられている。①—c.308.

[筆者の不注意から、前稿(3)のある注の中で(本誌第12巻第2号、122ページ)、佐野誠氏の名前を誤記してしまいました。ここに訂正させていただくとともに佐野氏に深くおわび申し上げる次第です。]