論　説

マックス・ウェーバーとロシア(5)(完)

――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・キスチャコー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. И. ネウスィ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「醗酵」
(2)　西欧のウェーバー新研究の受容と批判（以上本誌第13巻第１号）
(3)　現代ロシアにおける「ウェーバー的問題」（以下本号）
1．ウェーバーとの「出会い」からロシアの「ウェーバー・ルネサンス」へ
2．ダヴィードフにおける「ウェーバーとロシア」
(1)「勤労倫理」と「資本主義の文化類型」論
(2)「全体主義官僚制」論
(4)　ウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」
1．ウェーバーの「ロシア革命論」について
2．ロシア・インテリゲンツィア論――「ウェーバーと『道標』」
3．セルゲイ・ブルガーコフ論
4．ドストエフスキー論
5．「ウェーバーとトルストイ」
資料　ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究論文（ペレストロイカ以後のものを中心に）

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

(3)　現代ロシアにおける「ウェーバー的問題」

1．ウェーバーとの「出会い」からロシアの「ウェーバー・ルネサンス」へ

筆者はこれまで、ロシアのウェーバー研究が、①19世紀末－20世紀初頭のウェーバーの同時代に始まり、②ソ連時代に入った1920年代前半に、とくにヨーロッパ古代・中世史研究の分野で一定のウェーバー受容がみられたこと、しかし、1928年末を画期として以後約半世紀にわたる研究の途絶＝抑圧の時期があり、③1970年代になってようやく「非公式な形」でのウェーバー新研究の「発酵」がみられたこと、そして、さらにそこを源流として④1990年代（ペレストロイカと学問の自由化以後）に、ロシアでも「ウェーバー・ルネサンス」とも

言うべきウェーバー研究の大きな展開が見られ、今日にいたっていること、およそ以上のような20世紀を通じたロシアにおけるウェーバー受容とウェーバー研究の展開を考察してきた[1]。本稿では、前稿(4)に引き続いて、「ウェーバー・ルネサンス」の火付け役でもあり、数あるウェーバー研究の中でも量質ともにぬきんでた業績を残している、ユーリー・ニコラエヴィチ・ダヴィードフ（1929－）の研究を対象として取り上げる。

さて、ダヴィードフのウェーバー研究にはこれまでどんな業績があるか。あらかじめ彼のウェーバー研究の全体像が推察できるように、今日われわれが知る限りでの彼のウェーバー研究論文を本稿の末尾に資料として掲げておいたので、参照願いたいと思う（以下本稿でダヴィードフの論文を引用する場合は、資料の著作リストの番号とページ数のみを本文中に記すことにする）。これらの著作全体を読んでみると、彼のウェーバー研究はほぼ３本の柱からなっているということができる。これが今日までの筆者の理解である。すなわち、第一に、70年代後半に始まった西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の中で生み出された、テンブルック、シュルフターなどに代表されるウェーバー新研究の受容と批判のための研究、第二に、ウェーバー理論をとくにロシアの歴史と現代のアクチュアルな課題に即して検討した一連の研究、第三に、ウェーバー社会学の諸理論を、同時代の西欧の理論家ならびにウェーバー以後の理論社会学者との「ポレーミク」の中で検討して、広く20世紀の理論社会学史のなかにウェーバー社会学を位置づける試み、この三本柱がそれである。ちなみに、これまでのところ、ダヴィードフはウェーバーに直接関連したまとまった著書として３冊のものを残している。それは以下に掲げるものだが、それらはちょうど今述べたダヴィードフによるウェーバー研究の３本の柱に対応するものでもある。

①『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.Гайденко, *История и рациональность; Социология М. Вебера и веберовский ренессанс*. М., 1991.

②『ロシアと西欧――ハイデルベルク・マックス・ウェーバー講義、1992年』

(1995年刊、ドイツ語、ガイデンコとの共著) P.P.Gaidenko und J.N. Davydov, *Rußland und der Westen; Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995.

③『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.

前稿(4)では、「西欧のウェーバー新研究の受容と批判」の章において、第一の柱については詳しく検討したので、本稿では、第二の柱である「ウェーバーとロシア」とも呼ぶべきテーマを扱った彼の研究を取り上げることにしたい。このテーマは、第一級のロシアのウェーベリアン、ダヴィードフによるウェーバー研究の特徴をもっとも明瞭にしめすテーマであり、「ロシアにおけるウェーバー的問題」を考察している本稿全体の課題からみてもきわめて重要な位置をしめる問題でもある。

本論に入る前に、そもそも「ウェーバーとロシア」というテーマが、ダヴィードフにおいて成立してくる事情について述べておかなくてはならない。これは「社会主義から資本主義への転換」という20世紀末の特異な歴史的条件の中で始まったロシアの「ウェーバー・ルネサンス」とその中で生み出された最良の成果であるダヴィードフの研究とが、国際的なウェーバー研究の中でしめる特別な位置を確認するためである。

さて、ダヴィードフ自身の学問的経歴からいうと、彼のウェーバーへの「接近」は、まだソ連時代の1960年代末－70年代初めの時期にまで遡る[2]。この時代は60年代初めのいわゆる「雪解け」の一時期が終わり、ブレジネフ体制のもと再び党権力によるイデオロギー的締め付けが著しく強化された時代であった。彼自身の表現によれば、「共産党権力の最後のイデオロギー的逆襲の時期」(B, S.225. C, c.410.) ということになる。この再び訪れた「冬の時代」に、彼は公的イデオロギーに対抗しながら、当時西側世界で大きな思想的影響を及ぼし

ていた「フランクフルト学派」に対する「イデオロギー批判」（当時の公式用語）の仕事に従事した[3]。じつは、それより前60年代初めに、彼は「マルクス疎外論」の研究から学問の道に入ったのだが、このことがフランクフルト学派研究へとつながった面があることも、容易に想像されるところである。ダヴィードフは、フランクフルト学派のなかでも、とりわけアドルノを中心として「美学」という比較的目立たない領域に一時「逃避」して、アカデミズムの中の「異論派」として研究を続けたのであった。そして、このフランクフルト学派の内在的な「批判的研究」を通じて、ダヴィードフは「ウェーバー」に遭遇することになったのである。「ネオマルクス主義」としてのフランクフルト学派への内在的批判からウェーバー研究へという道筋は、ダヴィードフにおいては、もはや公式的なマルクス＝レーニン主義への批判にとどまらず、「マルクス」そのものから離反することでもあった。これはまたロシアにおけるウェーバー研究が不可避的に持たざるを得ない宿命のごときものであった。

フランクフルト学派の批判的研究を通じて「ウェーバー」に遭遇したという事情が、彼の当初のウェーバー像を大きく規定することになったことは言うまでもない。それは、端的にいって『職業としての学問』にみられる「ウェーバー」であった。西欧近代の合理主義ないし合理化過程の不可避的な進行を見据えながら、なお人間の自由や人格、そして人間の生と倫理の観点からそれへの危機意識をもって、一方で人間社会のゲマインシャフト形成の原理的考察（『経済と社会』）と、他方で広く世界宗教の経済倫理にかんする比較類型論的考察（『世界宗教の経済倫理』）に進んでいったウェーバー――こんにちわれわれがほぼ共通に受け止めているこの晩年のウェーバー像が、60年代末－70年代初頭にダヴィードフが抱いた最初のウェーバー像であったといってよい。彼の表現によれば「近代合理性と倫理との緊張した関係」、この問題と格闘したのがウェーバーの社会学理論なのであり、そうしたウェーバー社会学全体を支えている、いわばウェーバーの「世界観的基礎」そのものに――個々の社会学理論のカテゴリー解釈ではなくて――ダヴィードフの関心は向けられたのであっ

た。それはまず、彼が最初に発表したウェーバー研究論文、1979年に発表された「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人文主義と自由主義」[4]と題する論文のなかにもはっきりとうかがうことができる。そこでは、今日わが国のウェーバー研究でもしばしば語られる「ウェーバーとニーチェ」問題も、ダヴィードフなりの仕方ですでに取り込まれており、しかも同時に、ニーチェとは異なって、近代的合理性あるいは生の諸領域の不可避的な合理化の帰結から眼をそむけることがなかったウェーバーの独自な志向もしっかり捉えられていた。急いで指摘しておかねばならないが、ダヴィードフの場合、この時期にフランクフルト学派の研究と平行して、ニーチェやキルケゴール、ショウペンハウエルなど19世紀の西欧ニヒリズム哲学や近代合理主義批判の系譜にたつ諸思想を、内在的に批判した一連の研究をおこなっている、という事実がある（補遺１の文献はその一つ)。こうした研究がまた、当初から彼のウェーバー研究をその背後で支えていたことも、忘れるわけにはいかない。

こうして、旧ソ連時代の60年代末70年代はじめに、フランクフルト学派研究を通じてダヴィードフが開始した新しいウェーバー研究の「発酵」[5]、それはまたソ連国内では1920年代末以降途絶していたウェーバー研究が半世紀の空白をへてようやく「再開」されたことを意味するものであったが、ここに始まるロシアの新研究は、その基調において、片や西欧の、特に西ドイツの社会学界を中心に、ほぼ時を同じくしてはじまった「ウェーバー・ルネサンス」、その中で形作られてきたウェーバー像とも共鳴しあう関係に立つものであった。当面の文脈から言えば、この点に留意しておくことが重要である。

西欧における「ウェーバー・ルネサンス」は、70年代半ばころに、フランクフルト学派の思想的影響力が大きく後退して、ちょうどそれにかわるようして始まった現象であったが、この西欧のウェーバー新研究の動向が、フランクフルト学派の批判的研究をくぐっていま「ウェーバー」に遭遇したばかりのダヴィードフの目を引くことになるのは当然のことであった。したがって、ペレス

トロイカに先立つ80年代には、ダヴィードフの仕事は、西欧のさまざまなウェーバー新研究の批判と摂取に集中することになった。やがてその成果は、1991年になってから（それはすでにペレストロイカの末期に当たる時期であったが）刊行された、ガイデンコとの共著『歴史と合理性』(1991)（文献A）となって結実する。この著作の本体部分をなすのは、ペレストロイカ開始以前に書かれていたものであり、その内容は、すでに前稿(4)で詳しく検討したように、Johaness Weiß、Tenbruck、Schluchter、Riesebrodt、Münch といった西欧のウェーバー新研究を渉猟して、それらの研究をきわめて詳細に分析したものであった。それは西欧のウェーバー新研究にたいする内在的批判の研究と呼ぶにふさわしい内容のものであった。その場合、なかでも、とりわけ、その主流をなす――と、ダヴィードフが見る――シュルフターのウェーバー研究にダヴィードフが特別な共感を寄せていたことが、目立った特徴であったといえる。或る所でダヴィードフは「シュルフターがわれわれの西欧ウェーバー研究の『標識原子』であった」(C, c.421) と述べているが、それというのも、彼が旧ソ連時代にロシアの中ではぐくんできたウェーバー研究と同じディメンションに立つものをシュルフターに見出したからであった。ここに、70年代に始まった「自生的な」ロシアのウェーバー新研究の「細流」が、西欧における「ウェーバー・ルネサンス」の主流といわば「合流」する状況をわれわれは見ることになる。

しかしながら、この段階、つまりペレストロイカ開始以前の彼のウェーバー研究には、まだロシア社会の現実的な諸問題と直接かかわるようなウェーバー論は必ずしも前面には登場していない。この当時の彼の研究をその内容面から見れば、さきのフランクフルト学派研究の場合と同じく、西欧のアカデミズムにおける現代的思潮の批判的分析という文脈の中に位置付けられるものでもあったといえよう。しかし、にもかかわらず、ダヴィードフは当初からウェーバーの同時代認識を示す重要な命題である、かの「神々の闘争」という概念そのものには、やや違和感を抱いており、彼自身はこの点に関しては、ウェー

バーとは一定の距離をおこうとする姿勢があったことも、後論との関連で、ここで指摘しておいた方がよいであろう。

ところが、80年代の終わりになると、今度はロシアの側の事情が一変する。ペレストロイカが進発し、それから間をおくことなく社会主義体制の崩壊と市場経済化、再資本主義化へとロシアはなだれを打ってすすむことになる。このロシアの歴史的大転換の現実のプロセスが、ダヴィードフのウェーバー研究にも大きな旋回をもたらすことになったことは言うまでもない。そのことは、西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の諸研究を扱った上記の著作『歴史と合理性』(1991) にも一部分反映していた。とりわけその著作の刊行直前に書かれたものと推定される「前書き」と「結論」とにおいて、ウェーバーの思想と学問が、とりわけ当時のロシアにとってきわめてアクチュアルな意義を持つという点が指摘されていたからである (A, c.3-9, c.346-355)。そこでは、さしあたり、ウェーバー理論の二つの問題が特別に取り上げられていた。一つは「勤労倫理」の問題であり、今ひとつが「官僚制」の問題であった。前者はペレストロイカの最中にあった現代ロシアの問題として、そして後者はロシアの過去、ソヴェト社会主義体制の清算にかかわる問題として。ここにいたって、ダヴィードフのウェーバー研究は文字通りロシアの問題と切り結ぶことになった。そして学問の自由化とともに一挙に「ウェーバー・ルネサンス」ともいうべき現象がロシアに起こることになるが、その中心に登場したダヴィードフのウェーバー研究にも「ウェーバーとロシア」というテーマが前面に現れることになる。ここからダヴィードフは、ロシアの現状の問題と直接的に絡む「ウェーバー的問題」の考察に進んでいくことになる。それはまた、ダヴィードフの歩みに即してみれば、ウェーバーへの関心が、ウェーバー最晩年の著作である『職業としての学問』から初期の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』へと、ウェーバー自身の歩みとはちょうど逆向きの歩みをたどったことを意味していた。ここにわれわれは、ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」のもつ特殊な歴史的性格を見ることができる。

2．ダヴィードフにおける「ウェーバーとロシア」

(1) 「勤労倫理」と「資本主義の文化類型」論

90年代のロシアで始まった「ウェーバー・ルネサンス」では、何よりもまず『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が注目の的になったことは、われわれにもそれ自体として十分理解できる事柄である。言うまでもなく、ロシアの現実の資本主義化が（それを押し進めたのが、92年以降のガイダール＝チュバイス路線であった）当初期待されたような欧米風の近代的なタイプの資本主義ではなく、それとは程遠い「マフィヤ資本主義」とかロシア語で言う「バンディット資本主義」（強盗資本主義）、あるいは原生的な「バザール経済」とか言われる粗野な形態の資本主義しかもたらさなかったからであり、市場経済化＝再資本主義化への移行につれて、「勤労倫理」や「企業家精神」の問題が文字どおり現実的な問題となったからにほかならない。

ペレストロイカの開始とともに、ダヴィードフが最初に手がけた問題は「ホモ・エコノミクス」概念の吟味であった。「ホモ・エコノミクス、君は何者であるか？」（『科学と生活』1990年11号）、「ホモ・エコノミクス」（『ディアローグ』1990年第14号）といった論文（⑦，⑧）が、「ウェーバーとロシア」問題のもっとも早い時期の作品である。これらの論文では、古典経済学によって近代経済の主体とされた「ホモ・エコノミクス」も、その源流をたどれば、むき出しの「利己心」の持ち主ではなく、カルヴィニズムの宗教倫理（＝「現世内的禁欲」倫理）にまで行きつく、優れて宗教的な「倫理的な人格」であることがとくに強調されている。ウェーバーの「プロ倫」論文がその議論の下敷きとなっていることは明らかである。市場経済化と民営化という単に経済的自由化の措置だけでは、西欧的なタイプの合理的資本主義が生み出されるわけではないことは、ウェーバーを学んだものであれば誰にでも明らかなことであった。その後ダヴィードフは、ロシア資本主義化の実態とそれを先導したガイダール路線への批判を強めつつ（これは、たとえば⑪の論文にみられる）、はっきりとウェーバー的観点にたって、二つの方向で研究を深めることになる。一つは、

非合理的な「略奪的資本主義」と合理的な「経営的資本主義」とを対置するウェーバーの「資本主義の文化類型」論の再整理という作業であり（文献⑨－⑬)、いま一つが、ロシアの「倫理状況」の問題であった。後者の問題は、ウェーバー思想に照らして、ロシアの歴史と思想を再検討するという作業につながる（文献⑭－㉖)。

ところで、前者の問題、ウェーバーの資本主義類型論について言えば、ダヴィードフは、ウェーバー社会学を「文化の学」とする理解から（とくに文献⑫に見られる)、これを「資本主義の社会文化類型」と呼び、それが「現代ロシアの資本主義」の分析にとってアクチュアルな意味を持っていることを強調する。このウェーバー理論は、ある意味ではわれわれにはすでに馴染み深いものである。かつてわが国では、戦前および戦後初期の日本資本主義のあり方への批判意識から出発して、比較経済史という分野において「封建制から資本主義への移行」というテーマの下で行われた大塚久雄の研究によって広く知られるようになったからである。ウェーバー理論から大きな示唆をうけて行われた大塚久雄による資本主義の類型論研究も、1960年代まではわが国でもきわめてアクチュアルな意義をもつものであったと言うことができる。だが、ダヴィードフの場合は、わが国の場合とは異なって「社会主義から資本主義へ」という特異な歴史的転換の条件のもとで、このウェーバー理論が取り上げられたという特徴があり、また方法論の面から見ると、大塚久雄の場合とは際立った違いが見られる。日本の戦後ウェーバー研究、とくに大塚久雄の場合には、「ウェーバーとマルクスとの接合」という方法意識に立っていたとすれば（それはいわゆる「前期的資本」の概念に結晶化した)、ロシアのダヴィードフの場合は、マルクスと正面から対立するものとしてウェーバーの資本主義類型論の意義が強調されるからである。ダヴィードフは、マルクスの資本主義像をいわゆる単線的な歴史的発展段階論に基づく単一的な資本主義論だと見る傾きがあり――これはまたおそらくはソ連時代以来の公式的なマルクス解釈を前提しているのだろうが――、こうしたマルクス理解に立つために、ウェーバーの資本主義類

型論評価は、直ちにマルクスの歴史論としての「原始的蓄積論」批判を意味することになった。この点はまた、後述するようにウェーバーの「歴史観」をマルクスの「歴史発展の法則論」に対置するダヴィードフの基本的発想にもつながっている。とはいえ、ダヴィードフ以前のロシアにおけるウェーバー研究の歴史の中に、ウェーバーの歴史社会学の研究として、マルクスとウェーバーとの「接合」という方法意識に立った研究がまったくなかったわけではない。公式の教条的なマルクス主義解釈が固定化する以前の、すなわち1920年代前半のロシアにおいて、ヨーロッパ中世史の若き研究者であったA・И・ネウスィーヒンのウェーバー研究はそうした試みのひとつであった、とわれわれは考えている（ネウスィーヒンのウェーバー研究については、われわれはすでに前稿(2)で詳述した。本誌第11巻1号、118－130ページ参照)。ここでは詳しく立ち入ることができないが、若き時代のネウスィーヒンは、大塚久雄がかつて高く評価したことがあるロシアのイギリス経済史の大家コスミンスキーとも特に親しい間柄にあり、ウェーバーの「理念型論」を歴史学の分野で最初に受容したペトルシェフスキーが28年末に公式の場で攻撃を受けたとき、この二人だけがペトルシェフスキー擁護の立場を取ったという興味深い事実があることも付け加えておこう（同上、110－117ページ参照)。

ダヴィードフによるウェーバーの資本主義類型論の考察は、文末文献リスト⑨－⑬の諸論文に見られるが、われわれはその成果の一応の集約を、最新の長大な論文「マックス・ウェーバーの歴史社会学」(⑬）に見ることができる。ちなみに、この論文は、1920年代にロシア語訳が出ていたウェーバーの『古代農業史』の復刻版（2001年）への解説として書かれたものである。そこでは、何よりもまず『古代農業史』第3版（1909年）で、ウェーバーが近代的「合理的資本主義」概念との対比において「古代的（アルカイックな）資本主義」概念を提出したことを確認して、さらに『一般経済史』『都市論』（この二著も1920年代前半にロシア語訳がでた[6]）、そして忘れるべきではないが、『プロテスタンティズムの倫理』論文の1920年の改訂版（『宗教社会学論集』第1巻所

収のもの）等を素材にしながら、ウェーバーの「資本主義の文化類型論」の再構成を試みている。このテーマとの関連では、彼はまたW・ゾムバルトの『ブルジョア』のロシア語訳の編集者であったこともつけ加えておこう（文献⑨）。

さて、ペレストロイカとその後の「社会主義から資本主義への転換」という歴史局面にあって、ダヴィードフがウェーバー的観点にたって考察したもうひとつの問題は、社会主義解体後のロシア社会に特殊に深刻な「倫理状況」の問題であった[7]。この問題を、次節で述べるように、社会主義体制の負の遺産の問題としてだけではなく、20世紀初頭のロシアにまで遡る思想史的考察として深めていったところに、ほかのウェーバー研究とは区別される彼の研究の大きな独自性がある、といってもよい。しかも、そのことは彼が西欧のウェーバー研究を深いところで学んだことと決して無関係ではない。言い換えれば、それは、70年代後半に始まった西欧の「ウェーバー・ルネサンス」と90年代のロシアにおける「ウェーバー・ルネサンス」との、単に「共振」現象というにとどまらず、両者の問題分析の焦点におけるある種の「位相差」という点にダヴィードフが自覚的であったことを物語るものである。この点がダヴィードフによる「ウェーバーとロシア」問題の分析を評価する際には重要な留意点となる。

問題は以下の点にある。70年代半ば以降の西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の中であらためて提起されてきた問題、とくに普遍的合理化すなわち世界の「脱魔術化」と「脱神化」とを遂げてきた近代西欧社会に発生する人間の「生の意味」問題は、当初からダヴィードフの眼を強くひきつけた問題であった。ダヴィードフは、シュルフターがかつて「ウェーバーとともに」提起した問題、すなわち「プロテスタンティズムの倫理に基礎を置き、またその枠組みのなかで実現された――その首尾一貫した発展という意味での――世界の合理化が行き着いた完全に『脱魔術化した』世界の情況には、いかなる倫理類型が適合的か」という問題は、「われわれロシア人の『呪われた問題』でもあった」と述べている（B, S.233. C, c.422)。つまり、ダヴィードフから見れば、普遍的合理化の帰着した西欧社会が直面した問題とは、その内容はおのずと異なるけ

れども、実はロシアもまた70年余にわたる「無神論国家」＝ソ連社会主義体制の下で、ある意味では西欧社会以上に「もっとラディカルに世界の脱神化」を遂げた国であったからである。その歴史的な「負の遺産」はあまりにも大きく、経済と政治の民主化、そして広く社会の民主化と自由の実現という課題の前に立つロシアにおいて、いま「倫理」問題が極めて深刻な現実の問題として立ちあらわれている、とダヴィードフは見たのである。ロシアにおけるこの問題は、ありきたりな言い方からすれば、「社会主義体制の負の遺産を清算する」という課題だといえようが、ダヴィードフにおいてはまず第一に、あの窒息するようなソ連の官僚制社会の克服という問題として現れた。この課題に照らして、ダヴィードフは過去70年余にわたるソ連官僚制を、「全体主義的官僚制」という概念で捉えるべきことを主張した。その際、ダヴィードフの議論には、ウェーバーの「官僚制」論に対する一定の歴史的限定と批判が含まれているのが、特徴的な点であった。

(2) 「全体主義官僚制」論

ペレストロイカの開始とともに、はじめはおずおずと使われた「全体主義」という用語も、今ではとうにロシアの人々の日常用語になっているが、ダヴィードフが「全体主義的官僚制」の概念を提起したのは1989年の時点であって、もっともはやい時期に属する。この概念をいち早く彼が提起したことについては、彼がかつてフランクフルト学派の研究をくぐったことと無関係ではあるまい。官僚制問題に関して彼が発表した論文には、「全体主義と全体主義的官僚制」(『科学と生活』1989, №1）にはじまり、「全体主義と技術」(『政治研究』1991, №4)、「マックス・ウェーバーにおける官僚制の問題」(『哲学の諸問題』1991, №3、ガイデンコとの共著）といったものがある（文献㉗－㉛)。また、ダヴィードフは、ハンナ・アレントの『全体主義の起源』の最初のロシア語版(1996年刊）にも解説を寄せている[8]（㉝)。

ダヴィードフはまず、ウェーバーの「官僚制」理論を基本的には「伝統的＝家産制的官僚制」と「近代的＝合理的官僚制」という二分法に基づいていると

理解する。しかしながら、ダヴィードフが言うには、1930年代以降のスターリン主義とナチズムという形をとって登場した新タイプの官僚制は、このウェーバー的概念のいずれの類型によっても把握することは出来ない。もとよりロシアのウェーバー研究者のなかにも（あるいはかつてわが国においても、と付け加えてもよい）たとえば「家産制」概念を使ってスターリン主義体制を説明しようとする試みがない（なかった）訳ではないが[9]、スターリン主義（及びナチズム）の官僚制は、ウェーバー以後の、彼には未知であった全く「新しいタイプの、第三の類型」と見るべきだ、というのが彼の主張の目新しい点であった。

「全体主義的官僚制」は、彼の叙述から整理すると[10]、①スターリン、ヒトラー、ムッソリーニの時代、並びにポルポトの時代に現れたような「階級」あるいは「民族」の絶滅、いわゆる「ジェノサイド」現象、②それを遂行するための膨大な「懲罰機構」（銃殺と強制収容所）と「モーゼルの銃口のもとでの恐怖」のシステム、さらに、それに加えて特徴的なことだが、③高度な科学技術＝軍事技術への盲目的信仰とテクノクラート支配（人工衛星＝ミサイルと原水爆＝原発）、ならびに④この「装置」を動かす「権力への意志」（ダヴィードフはしばしばニーチェの用語をもちだす）、その最高の表現としての官僚制の「ボス」＝「カリスマ的」独裁者の「絶対的意志」、といった現象となって現れる。最後に、ダヴィードフは、この官僚制の根本的弱点にも触れて、官僚制の「全体意思」を表現する「ボス」の「死」が避けがたいものであること、そこに「全体主義的官僚制」の「絶対的な矛盾」があるとつけくわえている。

ここでダヴィードフがとくに問題とするのは、この官僚制を成立させている固有の社会的条件についてである。それをダヴィードフは、一言でいって「社会のルンペン化」（＝「根無し草の人間」の存在形態）と表現するが、その意味するところは、「自然的に形成された人間関係（伝統的関係）」のみならず、「社会的に必然的に形成された人間関係（経済的、商品＝貨幣的関係）」をも根こそぎにした「完全に社会的にアモルフな状態」ということである。ロシアで

は、これはまず10月革命直後の「戦時共産主義期」における「食糧割当徴発制」によって始まり、その後それをモデルにして遂行された「強制的集団化」によって固定化されたとされる。1929年以降の「全面的集団化」によって、ロシアに古くから存在していたオプシチーナ（農民共同体）を解体し、また「ネップ」で叢生した商品＝市場関係をも一掃し、その結果ばらばらになった諸個人の大群を、党機構と国家機構とが一体になったマシーンであるこの官僚制が「鉄の規律」を軸にして、全般的に統括し支配した。こうして「社会の自己形成能力」を完全に奪い去ることによって成立したこの官僚制は、社会の公的並びに私的生活の全領域に、ときに家族のなかにまで介入した。人間諸個人の外面生活のみならず内面生活をも直接支配するものとなった。この体制は戦後フルシチョフとブレジネフ期の「権威主義的体制」へと、形は変えたことはあっても（その時代に人々は「死」の恐怖だけからはまぬがれた)、この「全体主義的官僚制」のもとで長い間国民の心に深く刻印された精神構造が、ロシアの国民の「生活態度」（ウェーバー）にまでなったこと、これがここでのダヴィードフの主張の眼目である。

彼の「全体主義官僚制」概念の当否に関してはロシアの中でも批判がないわけではないし、またダヴィードフによるウェーバー官僚制論の理解については、たとえば Johannes Weiß による批判もある[11]。しかしながら、この概念を用いることによって彼が提起しようとしている問題は明確である。「全体主義的官僚制」とその後の「権威主義体制」（フルシチョフ時代以降をさす）を通じて、長期にわたり「コンクリートでうち固められた鋼鉄製の石棺」（⑰, c.128）（この言葉からは「スターリン」と「チェルノブィリ」が同時にイメージされる――傍点は筆者）のもとで、ロシアでは正教倫理のみならず倫理一般が壊滅させられたということ、これである。この状況をダヴィードフは「絶対的な『倫理的真空状態』」とも呼んでいる（C, c.423)。さらにいえば、この倫理状況は「市民社会」どころか、「社会」そのものの形成以前の状態ではないのか、いいかえれば、ウェーバーのいう「神々の闘争」の状態というよりはむしろ、

カントの言う――ホッブズの「法的自然状態」（万人の万人にたいする闘争）に対応する――「倫理的自然状態」（『単なる理性の限界内における宗教』）と呼ぶのがふさわしい状態ではあるまいか[12]。

ロシア国民の倫理状況に対するダヴィードフの診断結果はまことに深刻なものであった。ペレストロイカがまだロシア国民の淡い期待を集めていたユーフォリアの時期に（1989年）、彼は次のように書いた。「数十年の長きにわたって全体主義的官僚制とその構造がわれわれの社会の隅々に浸透して、その深層の生地をすっかり変質させてしまった。この重篤状況は一日で回復することができるものではなく、全力を挙げてそれと闘わなくてはならない。そうでなければ、死が待っているだけだ。とくに今日われわれが行っている治療――われわれのペレストロイカ――は短期間で可能だとか、あるいはこの変質した生地そのものを一掃しなくとも、またそれがわれわれの刷新された社会体から消えなくても完全に可能であると考えているとすれば、それはあまりにもナイーヴな考え方だというべきだろう。病はあまりにも長く続き、かつ深刻である。したがって、病のぶり返しの可能性を一掃するためには、用心深さと忍耐、そして根気強さとが必要である」（㉗, c.51）。したがって――とダヴィードフは言うであろう――ロシア社会の「重篤状況」は、「外科手術」、すなわち「ショック療法」の名で知られる市場経済化と民営化といった単に経済政策上の自由化措置だけで、短期間のうちに回復できるというものではない。そこには、いかなる経済改革や政治制度の改革にも帰すことができない、ロシアの精神的「土壌」そのものの再生（それは今後長期にわたる課題となるだろうが）といった一個の独立した、しかも長期にわたってロシアが取り組むべき特別な課題がある。「全体主義的官僚制」概念を提起することによって、ダヴィードフが引き出した結論は、そのようなものであった。

こうしたモチーフから、さらにダヴィードフにはもう一つの研究領域が開かれることになった。この系列の研究が、彼の一連のロシア思想史研究ということになるが、これもまた彼の場合は固有に「ウェーバー」を介したそれとなる

であろう。その研究の成果は、まずは1905年のロシア革命を対象としたウェーバーの『ロシア革命論』[13]そのものについての分析に現れた。そして、それと密接に結びつく形で「ウェーバーとロシア思想の『対審』」という大きなテーマ設定のもとで、一連の研究となって展開されることになる（以下で扱うダヴィードフの論文は、ドストエフスキー論を除けば、文献Bにドイツ語訳で収録されている。本稿ではロシア語の原論文から引用する）。

(4) ウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」

1．ウェーバーの「ロシア革命論」について

ダヴィードフがウェーバーのロシア革命論を正面から扱った論文は「マックス・ウェーバーとロシア」（『社会学研究』1992, №3）（⑰, Bにも所収）である。この論文は、「高度資本主義のもとでの自由と民主主義の運命」というウェーバーの問題設定を受止めた上で、ウェーバーのロシアにおける民主主義の展望は結局のところ「ペシミズム」であったと断定する一部の論者（クスタリョーフ）への批判に向けられたものである。この論文でわれわれが注目したいのは、ダヴィードフが『ロシア革命論』のなかの周知のウェーバーの発言に着目して、そこから引き出してくる結論である。「現代の高度資本主義、このわれわれの時代の経済発展の『不可避的帰結』が、『民主主義』の発展を促すとか、ましていわんや『自由』（何らかの意味での）の領域を拡大してくれる」などと考えることは笑うべきことである。「民主主義」も「自由」も、経済の成り行きとは別に、「羊のように支配されるのはゴメンだとする国民の断乎たる意志」がある所でしか存在しない[14]。ウェーバーのこの発言の意味は、「高度資本主義」の経済発展と「民主主義」および「自由」の発展の可能性との間には――ウェーバーの用語で言えば――「選択的親和性」（Wahlverwandtschaft）はないということである。ダヴィードフは、このウェーバーの叙述から、一方では、ロシアの民主主義の将来に関するウェーバー自身の展望を読み取る。すなわち「羊のように支配されるのはゴメンだとする国民の断乎たる意志」こそ

が自由と民主主義の保障だと語るウェーバーは――手近な未来は別にしても――ロシアの将来についてけっして「絶望」していたわけではないのだ、いう。ここでは、ペレストロイカに始まる、20世紀末に再出したロシアの民主主義運動のことが念頭におかれていることは明らかだろう。それと同時に――いな、むしろこちらの方がダヴィードフにとって重要なことであったのだが――他方では、この言説の中にこそいまロシア人がウェーバーから学ぶべきもっとも重要なものがあるとダヴィードフは考える。ウェーバーに特有な自由の理念ならびにそれとかかわる彼の歴史観と世界観がそれであった。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの世界観の前提は「人格の自由を測る尺度は、人間の意志の原理の中に、個人の意志のうちにある。個人意志の自己実現が自由である」という点にある。こうしたウェーバーの自由と人格の基本的な捉え方を前提にして、彼の歴史観と世界観も生まれたし、また『ロシア革命論』の背景を成す彼の世界史的状況認識も理解しなければならない。ウェーバーの『ロシア革命論』では、ダヴィードフによれば、一方では、「個人の自由や民主主義といった初期資本主義的な理想と価値とに鼓舞された思想傾向」と、他方では、「『生産の規格化』、それと結びついた『外面生活の画一化』」ないしは「物質的利害の『合法則的作用』や『物質的』状況（Konstellation）の流れ」（あるいは「社会政治関係の形式化と官僚制化」の傾向）と、この二つの流れが、いまロシアを舞台に世界史的な闘争を繰り広げている、と捉えられている。そして「この自由と必然性とのグローバルな対立の中に」ウェーバーは、「ロシアの解放闘争を位置付けていたのである」（⑰, c. 125）。こうした『ロシア革命論』の理解にたって、ダヴィードフがウェーバーから引き出してくる結論が、「自由」や「民主主義」といった諸価値の実現を求める運動は（それが20世紀初頭のロシアの解放運動であったし、いま現在のロシアの政治的民主化の運動である）、本来「経済の発展」や「社会政治関係の形式化や官僚制化」といった外面生活の（マルクス主義の用語をつかえば）「客観的な発展」とは別個の「文化」領域の事柄に属しており、それぞれの文化諸領域は

「固有の法則性」をもつということであった。ここでは、マルクスとは明らかに異なるものとして、ウェーバーに固有の歴史観をダヴィードフが取り出そうとしているのは明らかである。なお、この文脈において、上記論文の中で小さな注の一つに、「ペレストロイカの指導者のなかで、自由と民主主義の展望を、（初期資本主義的な形態ではなく、――というのは、それは我が国の経済発展によっても既に排除されているから）現代的な形態の、つまり高度に官僚制化した形態の市場関係の発展に結び付けている人は、この点について少しは考えてみるのも悪くはないだろう」（⑰, c.129, 注13）という一文がさりげなく挿入されたのは、きわめて印象的であった。ちなみに、この論文の公表は1992年のはじめのことであった。こうしたダヴィードフの理解するウェーバー的観点からすれば、ペレストロイカの推進者であれ、あるいはマルクス主義に敵対したガイダール、チュバイスであれ、市場経済への移行をもってただちに民主主義の開花を約束する市場民主主義者たちは、ウェーバーのこの「歴史観」の持つ意味に無自覚である限り、理論的にはマルクスの歴史観を暗黙のうちに前提しているのだ、したがって彼らは「無意識的なマルクス主義者」だということになる（C, c.499)。

さて、ダヴィードフが『ロシア革命論』からこのようなウェーバー的歴史観を読み取ったとすれば、そしてそれを現代ロシアの課題解決のために生かすとしたら、問題は次のようになるはずである。ロシアの政治的民主化と自由とを真に実現するためには（も)、政治や経済の制度改革とは別に、「人格」の自由の確立、「市民的人格」の育成と陶冶、それに資すべき人間の「倫理的な陶冶」という課題が、それ自体として独自に追求されねばならないということ、これである。それはちょうど、ウェーバーが近代西欧における「合理的資本主義」（の「精神」）の起源を――それ自体多様な因果連関のなかの一つとして――経済とは別個の文化領域である純粋に宗教的な倫理の領域（プロテスタンティズムの「現世内的禁欲」）のなかに探ろうとしたと同じように、である。だが、ダヴィードフは、ロシアにおけるこの課題の解決を、直接『ロシア革命論』の

ウェーバーに求めることはできないと考えた。ウェーバー自身が自らを限定した「外部の観察者」という控えめな態度を、そのまま鵜呑みにするのではないけれども、しかしやはりなお、ダヴィードフ自身がロシアにとってもっとも重要な課題と考える「倫理」問題に関しては、彼はウェーバーの『ロシア革命論』に一定の「距離」を感じざるを得なかったのである。ウェーバー自身が考察の対象とした19世紀末－20世紀初頭の当のロシア知識人のなかに、ウェーバーの考察と触れ合う問題を提起しながら、ウェーバーとはまた異なった形でロシアの展望について考えていた人たちがいたからである。こうした観点から、ダヴィードフが特に注目したのが、『道標』の思想家たちであり、またセルゲイ・ブルガーコフであった。

2．ロシア・インテリゲンツィア論――「ウェーバーと『道標』」

ところで、ダヴィードフがロシアの思想史の領域に分け入るとき、彼は一つの特徴的な方法を採用する。ロシア思想とウェーバーとの「対審」という独特な方法がそれである。これは、一口にして言えば、ウェーバーとは異なる角度からだとはいえ、しかしまたウェーバーと微妙に交差する問題に取り組んだロシアの思想家をとりあげ、これをウェーバー理論と向き合わせてみるという方法である。この「対審」という操作をへることによって、一方ではウェーバー理論の相対化が図られ、他方では、当該ロシア諸思想のこれまで看過されてきた側面に新たな光が当てられる、そうした効果が期待できる方法である。この方法を使ってダヴィードフはこれまで、①ウェーバーとレーニン、②ウェーバーと道標派、③ウェーバーとブルガーコフ、④ウェーバーとトルストイ、⑤ウェーバーとバフチン、⑥ウェーバーとキスチャコーフスキー、⑦ウェーバーとコンドラチェフ、⑧ウェーバーとソローキン、といった個別テーマを扱ってきた（文献リストの⑭から㉖の論文がそれに当たる）[15]。そのいずれについても、それぞれ興味深い論点が多く含まれるが、ここでは、ロシアの倫理問題という当面の論点に直接かかわるウェーバーと『道標』の思想、ウェーバーとブルガー

コフ、そしてウェーバーとトルストイという問題に絞って論じることにしよう。

まず、「ウェーバーと『道標』」からはじめよう。『道標』というのは、1905年の革命（ウェーバーの『ロシア革命論』はこの革命の最初の数ヶ月を分析の対象としたものであった）が挫折した後の1909年に、自由主義派のインテリゲンツィアであって、しかもナショナルで、宗教哲学的志向の強い一群の思想家が中心になって編集された論文集（*«Вехи: сборник статей о русской интеллигенции»*, M.,1909. 邦訳、長縄光男、御子柴道夫監訳『道標』、現代企画室、1991年）のことで、その共通するテーマは、第一次ロシア革命への批判的考察であり、革命の主導者になったナロードニキならびにマルクス主義派を中心とする「革命的インテリゲンツィア」に対する厳しい批判であった。彼らのインテリゲンツィア批判は、当時の革命陣営はもとより（レーニンは『道標』を「自由主義派の裏切りの百科全書」とよんだ）、広くロシア知識人世界にセンセーショナルな反響を巻き起こした。主な人物にストルーヴェ、ベルヂャーエフ、フランク、ゲルシェンゾーン、そして後でわれわれが扱うブルガーコフがいる。のちにこれらの人々とは一線を画すことになるが、ウェーバーが『ロシア革命論』を執筆したとき、その主たる協力者となったキスチャコーフスキーもその執筆者の一人に加わっている。彼らは一様に19世紀から20世紀への転換点で、いわゆる「合法マルクス主義」から「イデアリズム」に移った人々で、すでに1902年には『イデアリズムの諸問題』(*«Проблемы идеализма: сборник статей»*, под ред. П. Н.Новгородцева, M., 1902.) という論文集を刊行していた。ウェーバーも『ロシア革命論』の第一論文のなかのある注で[16]、後者の論集にも触れていたし、それに寄稿した知識人の名前を知っていて（おそらくキスチャコーフスキーを通じてであろう)、彼らについては当時から大いに関心を持っていたことが推察される。その中の有力なメンバーであったブルガーコフとウェーバーとの間には、手紙を通じた交流もあった[17]。また、ボリシェヴィキ革命後の1918年には、再び彼らは結集して『深き淵より』(*«Из глубины: сборник статей о русской революции»* 長縄光男、御子柴道夫監訳『深き淵よ

り』、現代企画室、1992年）と題する10月革命批判の論集を刊行したが（しかしすぐさま没収され、組み版は解体されてしまった）、1922年にはソヴェト・ロシアからの国外追放という運命を共有することになる。彼らは、20世紀初頭に現れたロシア思想の復活としての「ロシア・ルネサンス」と、またいわゆる「銀の時代」の諸思想の中での一角を占めた、いわばロシア思想の華ともいうべき人々であった。

さて、この『道標』とウェーバーとの関係というテーマは、ダヴィードフの論文「ロシア・インテリゲンツィアの把握に向けた二つのアプローチ。ウェーバーと『道標』」（『自由思想』1991，№18，1992，№1）（⑯，文献Bにも収録）で展開された。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの『ロシア革命論』と論集『道標』は、革命最初の数ヶ月を扱った前者にたいして、後者は革命が収束した後の反動期の1909年に刊行されたという一定のタイムラグはあるけれども、いずれも20世紀初頭のロシアにおけるインテリゲンツィアを分析の対象とした点で共通する。しかし、ダヴィードフの見るところでは、両者はその分析に当たって「本質的に異なる」アプローチにたつ。ウェーバーの場合は基本的には「社会－政治的分析」「社会学的アプローチ」（社会哲学的考察を含んでいるが）であったのにたいして、『道標』の方は「社会哲学的分析」「道徳哲学的アプローチ」（社会学的考察も含んではいるが）と特徴づけることができる。ウェーバーの課題が、「外部の観察者」としての自己限定にしたがって、何よりもまずロシアの諸事件の客観的な、価値中立的な分析、すなわち「認識」（познание）にあったとすれば、『道標』は、自ら事件の参加者として、穏健な自由主義派の立場から革命そのものを批判するとともに、革命の主体となったロシア・インテリゲンツィアに徹底した自己批判、すなわち「悔悟」（покаяние）を要求したところに、その主眼があった（⑯-Ⅰ，c.16－20）。

また、ロシア・インテリゲンツィアの評価に関しては、ダヴィードフによれば、ウェーバーの場合は、彼らの政治思想を「イデオロギー的自由主義」ある

いは「イデオロギー的民主主義」と特徴づけて（一口に言えば、「理想主義」＝「イデアリズム」)、これを一面で高く評価するところがあった。その場合、ダヴィードフは、ウェーバーがとくに革命の進展の中で彼らが分裂していった点に注目して（ここにウェーバーはロシアの市民的民主主義の運動が挫折した原因の一つを見た)、ロシア・インテリゲンツィアの「階層区分」に力点を置いて分析したところに特徴があった、とみる。すなわち「ブルジョア的インテリゲンツィア」(＝「財産と教養」のある階層)と「準プロレタリア的インテリゲンツィア」(主として地方自治体であるゼムストヴォに勤務する中小のインテリゲンツィア）との区分がそれであり、おおむね前者は穏健な自由主義派（カデット）に、後者は革命主義派（エスエルとマルクス主義派）にそれぞれ対応するものとして捉えられていた。そして、前者が後者に飲み込まれていったのが第一次ロシア革命の現実の過程であったが（しかも、その分裂の責任を「過激派」＝ボリシェヴィキ派のせいにするところがウェーバーにはあった)、ウェーバーは、ロシアの「市民的民主主義」の将来を、最終的にはこの両者の再結合に「期待」したのであった（⑯-Ⅰ，c.20－26)。

ダヴィードフは、およそ以上のようにウェーバーのアプローチの特徴を整理するのであるが、もとより、他面においてウェーバーがロシアのインテリゲンツィアに特有な「行為態度」にも言及して、それを「政治において結果倫理を絶対に拒否する態度」だとして批判的に見ていたこと、あるいは彼らの思考を「純粋に倫理的に思考する民主主義」とかあるいは「ソロヴィヨーフ的な『聖なるもの』の汎倫理主義」[18]と規定していた点もダヴィードフは見逃してはいない。しかも、こうしたウェーバーのロシア・インテリゲンツィア論が、後年ウェーバーによって「二つの倫理類型」(責任倫理と信念倫理）として展開されるその原点の一つになったこともしっかりと押さえられている。しかしながら、この最後の論点は、ウェーバーの『ロシア革命論』では、それ以上詳しく展開されないままに残された論点でもあったこと、この点が――その限りで正しく――指摘されている。

他方、革命の参加者でもあった『道標』の思想家たちの場合は、ダヴィードフによれば、このウェーバーが残した論点、ロシアのインテリゲンツィアそれ自身の「精神構造」の問題に眼をむけた所に、彼らのもっとも大きな特徴がある。この問題を宗教的＝倫理的観点から、或る意味では自らの問題として（これが「悔い改め」＝「パカヤーニエ」ということなのであるが）根底から分析して批判することが彼らの論集の主たるモチーフであった。彼らの場合、問題は「階層の違い」にあるのではない。ロシア史における「全体としての文化現象」（ゲルツェンからボリシェヴィキまで通底する問題）としてのインテリゲンツィア一般の問題が、すなわち、あらゆるイデオロギー的相違にもかかわらず、ロシア・インテリゲンツィアに共通する「世界に対する態度」(мироотношение) とも言うべき問題が考察の中心におかれたのである。それは、ロシア・インテリゲンツィアの「宗教的世界観」を問うものだったと言ってもよい。こうしたアプローチによって、ダヴィードフによれば、ウェーバーが一面で高く評価していたロシア・インテリゲンツィアの「理想主義」（＝「イデアリズム」）や、あるいは――ウェーバー自身が「外部の観察者には畏敬の念を呼び起こす」と語って、肯定的に評価していた――彼らの「英雄主義的・自己犠牲的な立場」の、いわば「裏面」にひそむ問題が彼らによって解明されることになった。ロシア・インテリゲンツィアの世界観の核心は、たとえばブルガーコフによって、「人民崇拝」とか、キリスト教の「神」の位置に人民＝ナロードを置く「ナロード神格化」と表現され、あるいは――『道標』の人々を一様にひきつけた宗教哲学者ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ（1853－1900）の用語を使って言えば――、真のキリスト教の「神人」(богочеловечество) の宗教に対置される似非救済宗教、すなわち「人神」(человекобожество) の宗教であるといわれた。端的にいえば、それは「無神論的宗教」とも言うべきものである。まさにそこから、ロシアの革命家たちのあの神をも恐れぬ思い上がった「無神論的英雄主義」や「自己を神格化する英雄主義」（ブルガーコフの用語）が出てくるし、「戦闘的修道士、修道士的革命家」の「ニヒリスティッ

クなモラリズム」（フランクの用語）や、国家の諸政策や日常的実践活動に無関心な態度として「分離性（отщепенство）」（ストルーヴェの用語）とか「法ニヒリズム」（キスチャコーフスキーの用語）[19]といった、『道標』派が非難してやまないロシア・インテリゲンツィアの行為態度も生まれたのである（⑯-Ⅱ，c.37－42）。だが――と、ダヴィードフは言う――、そこには重要な一つのことが欠けている。国民の「教育」や市民的倫理的「人格の陶冶」といった日常的で地道な活動の意義を評価する意識がそれである。『道標』の思想家たちが「革命主義」を激しく批判して、ロシア・インテリゲンツィアにたいして「パカヤーニエ」（悔い改め）を求めたのも、ロシアの当面する民主的改革にとっては何よりもまず「ナロード」の倫理的人格の陶冶・育成こそが喫緊の課題であり、そのためにはロシア国民の精神的・道徳的改革が必要だと考えていたからに他ならない。まさにここに、すぐ後で述べるように、ブルガーコフによる「禁欲的労働」概念への着目が生まれる素地があったのであり、またウェーバーの『プロ倫』の基本思想が20世紀初頭のロシアに受容される「思想的磁場」もあった、と言うべきであろう。

ダヴィードフは、およそ以上のように『道標』の基本思想を整理するが、『ロシア革命論』のウェーバーと対比して、ここでは、ダヴィードフが『道標』の側に立っていることは明らかであろう。

しかし、その上でダヴィードフは、ウェーバーが『ロシア革命論』以後になって、こうした『道標』の見地に大きく接近した事実があることにも留意を促した。われわれの当面の文脈ではこの論点が重要である。その論拠の一つとして、ダヴィードフは、ウェーバーが後年の著作『経済と社会』の『宗教社会学』の章のなかで、「平民的インテレクチュアリスムス」の宗教意識を考察する文脈において、1905年革命におけるロシアの革命的インテリゲンツィアの運動――『宗教社会学』の文脈では「平民的インテレクチュアリスムス」の一形態に位置付けられている――に言及した一節を引用した。ウェーバーが、『ロシア革命論』ではかの「階層区分」にしたがって「準プロレタリア的インテリゲ

ンツィア」（ロシア史ではいわゆる「第三の要素」と呼ばれた）と呼んで特別に注目していた「ロシアの革命的インテリゲンツィアの運動」を、ここでは、「統一的ではないが、重要ないくつかの点で、共通の信仰（Glauben）に支えられ、その限りではまた宗教に類する（religionsartig）知識層の最後の大きな運動」[20]と記していることに求めた。ウェーバーが、ここでは「形式的な面から」、ロシアの革命的インテリゲンツィアの運動を「共通の信仰に支えられている」と書き、彼らの「千年王国論的」な急進主義的性格を的確にとらえながら、同時に彼らの「信仰」の「内容」から見れば、実際には「反宗教的」であった（「無神論」！）が故に、これを＜religiös＞とは言わず、あえて＜religionsartig＞と表現したのだと、ダヴィードフは解釈する（⑯-Ⅱ，c.42-43）。これは、ダヴィードフによれば、ウェーバー自身が『ロシア革命論』で未解決のままに残した論点を彼なりに深めた結果であるが、それはまた、上述のような『道標』の見地にウェーバーが接近したことを示すものだ、ということになる。こうしたダヴィードフの解釈は、彼のウェーバー読解の深さをあらためて印象づけるものであるが、同時にわれわれ自身がウェーバーのロシア認識あるいはロシア思想への関心の深化と、それがウェーバーの宗教社会学研究にもたらした意義の問題を考えていくうえでも、興味深い論点を提供しているように思われる。

しかしながら、ウェーバー自身のロシア認識の深化と展開を考えるうえでは、『ロシア革命論』（1906年）と『宗教社会学』の当該箇所の執筆（1911－13年ごろか？）との間に、もう一つ重要なウェーバーの資料が残されていることをわれわれは知っている。これまでのところダヴィードフはその文献については、どこでも触れてはいない。この点を指摘しておくこともここでは必要であろう。それは1910年にフランクフルトで開かれた第1回ドイツ社会学会でのトレルチ報告にたいする、ウェーバーの有名な「発言」である。この「発言」は、従来ウェーバーの「教会」（Kirche）と「教派」（Sekte）の概念との関連で語られることが多かったものであるが、ロシア正教の宗教意識の特質という問題に再

びウェーバーが言及したものとしても注目に値する。その中で、ウェーバーは19世紀ロシア文学の巨匠、トルストイやドストエフスキーの作品に触れて、その「底層」に流れるロシア正教の宗教意識には、原始キリスト教以来の「友愛倫理」（Brüderlichkeitsethik）が今なお強く生き続けていることを指摘して、これをカルヴィニズムの倫理に対照させている。正教の「教会」概念は、ロシア語で「ソボールノスチ」(соборность) と表現されるが、これをウェーバーは「友愛性（Brüderlichkeit）の純粋に人間的な（menschlich）基礎に基づくゲマインシャフト」と押さえて、これにたいしてカルヴィニズムの倫理から引き出される社会像は「エゴ中心的な基礎に立つ社会形成」（Gesellschaftsbildung auf egozentrischer Grundlage）だったと述べている。そして、後者の性格について、「『人間的なもの』を削ぎ落とす『文明』の産物」であるという指摘を行っている[21]。なお、この1910年のウェーバーの発言には、『世界宗教の経済倫理』の『中間考察』（1915年）の叙述に直結するものが見られることは明らかであり、また『中間考察』において主要な分析の論理的基準となっている「救済宗教」の基本倫理として、「友愛倫理」が置かれていることも周知のところであろう。そして、そこでは、この点からみて、カルヴィニズムは「本来の救済宗教ではない」[22]とウェーバーが書いていることも、あらためて指摘する必要はないだろう。これらのことを合わせて考えてみると、従来の研究でもしばしば指摘されていることではあるが、『中間考察』においても、ウェーバーのロシア思想（そこではとりわけトルストイの思想がめだつ所であるが）に対する深い関心が果たした役割は、ことのほか大きいものがあったと言わなくてはならない。もし、ダヴィードフがこの第１回ドイツ社会学会におけるウェーバー「発言」に着眼して、更にそれとの関連で『中間考察』ならびに『宗教社会学』、更には、後述するように、ウェーバーのトルストイ論の全般的な検討をいっそう深めるならば、どんなウェーバー論が展開されることになるか、これはわれわれにとっても大変興味深い問題であるといえよう。

3．セルゲイ・ブルガーコフ論

さて、『道標』の思想家の中でもダヴィードフが最も注目したのが、セルゲイ・ブルガーコフ（1871－1944）であった。彼がブルガーコフを論じたものに、①「ウェーバーとブルガーコフ（キリスト教的禁欲と勤労倫理）」（『哲学の諸問題』1994，№2）（⑲，Bにも収録）、②「無神論的宗教の黙示録（革命主義的宗教意識の批判者としてのセルゲイ・ブルガーコフ）」（1997）（㉑）、そして③「ロシアの二つの深淵――二つの顔」（『哲学の諸問題』1991，№8）（⑮）といった論文がある。②の論文は、ブルガーコフが1904年から1910年の間に発表した論文を集めた論文集『二つの都』（1911）を通観したものであり、③は論集『深き淵より』（1918）に寄稿したブルガーコフの興味深い論文、「神々の饗宴にて」を分析したものである。ブルガーコフとウェーバーとの関係が正面から取り上げられているのは、①の論文であり、ここではこの論文を中心にダヴィードフのブルガーコフ論を聴くことにしよう（なお、このダヴィードフ論文については筆者による翻訳[23]がある）。

①の「ウェーバーとブルガーコフ」という論文は、テーマから言えば、これまで述べてきた「ウェーバーと『道標』」という問題を受けて、その続編としての位置を占めるものである。この論文の最大の意義は、『道標』とまさに同じ年1909年に刊行されたブルガーコフの論考「国民経済と宗教的人格」（1909）（これにも筆者による邦訳[24]がある）を「発掘」して、ブルガーコフがその論文においてウェーバーの『プロ倫』論文をロシアで最初に「受容」したことを確認したという点にある。ちなみに、ブルガーコフによる『プロ倫』の内容理解も本格的なものであって[25]、1909年時点での受容というのは、国際的に見ても最初のものではあるまいか。したがって、ダヴィードフによるこのブルガーコフ論文の「再発見」は、国際的なウェーバー受容史 Rezeptionsgeschichte 研究の上でも、注目に値するものである。このダヴィードフ論文では、1905年革命の挫折後のロシアが直面する民主化と国民経済の発展の課題を前にしたブルガーコフが、とくにウェーバーの「労働禁欲」概念の再解釈を通じて、ロシ

ア自前の「勤労倫理」の形成と市民的「人格」育成の手がかりを、ロシア正教の宗教倫理のなかに探ろうとしていたことが明らかにされている。その点では、彼のブルガーコフ論は、先にふれた「ホモ・エコノミクス」論の延長線上に位置するものでもあった。

それと同時に、この論文のもう一つ重要な意義は、『道標』におさめられたブルガーコフの有名な論文「ヒロイズムと苦行」にも、ウェーバーの『プロ倫』から汲み取った着想の跡がはっきり現れていることがダヴィードフによって解明されたことにある。ブルガーコフの後者の論文は、ロシアの改革の展望をめぐって、革命的インテリゲンツィアの「無神論的英雄主義」に対して「正教的宗教改革」の理念を対置したところにその主張の核心があったといってよいが、ダヴィードフによれば、ここにみられるブルガーコフ自身の「正教的宗教改革」の理念と展望は、ウェーバーの『プロ倫』から学んだキリスト教的「労働禁欲」（これが標題の「苦行」の意味である）の概念を、彼独自のプリズムを通して、「現代風にアレンジ」して、またそれをロシア正教の宗教倫理に即していわば翻訳したものであった。さらに、ダヴィードフの分析は一歩進んで、「苦行」＝「禁欲」概念だけでなく、もう一方の「無神論的英雄主義」の概念もまた、ブルガーコフにおいては、ウェーバー的モチーフに由来するものであったことが緻密に分析されている。このロシア・インテリゲンツィアの「無神論的英雄主義」の思想史的源流をブルガーコフが考察する文脈において、その「根」は「ウェーバーが資本主義の『精神』の由来を解明したとき掘り起こしたあの深い地層の中に延びている」と見ていたことが印象深く語られている（⑲, c.66. 拙訳99ページ）[26]。すなわち、ダヴィードフの解釈によれば、ブルガーコフは、ロシア・インテリゲンツィアの「無神論的英雄主義」の淵源の一つを、「宗教改革の宗教的個人主義」とは異質な、「自然人」を礼賛する「人文主義的ルネサンスの個人主義」（ブルガーコフの言葉でいえば「ネオ異教的個人主義」）[27]の流れのなかに求めていたということ、これである。したがって、ブルガーコフが「無神論的英雄主義」の思想（革命的インテリゲンツィア）と「正教的宗

教改革」の思想（ロシアのナロードのなかに潜在するもの）とが相対立していると捉えた20世紀初頭のロシアの思想状況は、「ルネサンス的個人主義」と「宗教改革の個人主義」との思想闘争として、すなわち数世紀にわたる近代西欧の思想史を貫く二つの思想潮流の対抗として、世界史的な意味をも与えられていたのだ、とダヴィードフは見るのである（⑲, c.67－68. 拙訳102－103ページ）。こうしたブルガーコフ評価ならびに20世紀初頭のロシア思想状況の把握は、これまでのブルガーコフと『道標』の思想史研究にはみられなかった新しい視点を提供するものであって、ロシアにおけるウェーバー研究が、ロシア思想史研究にもたらした一つの成果であると評価することもできよう。

ダヴィードフが上記の論文で、ウェーバーとブルガーコフとの関係について指摘したもう一つ重要な論点は、ブルガーコフのウェーバーに対する「距離」の問題であった（それはまたダヴィードフ自身のウェーバーとの「距離」の問題でもあった）。

ブルガーコフは、ウェーバーの『プロ倫』を深いところで受容したけれども（この点は詳しくは拙訳、ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」および「訳者後書き」を参照されたい。本誌第13巻第2号所収、77－122ページ）、同じ雑誌（『社会科学・社会政策アルヒーフ』）にすぐ続いて発表された『ロシア革命論』そのものについては、どこでも言及しておらず、まるで無視する態度を取っていた。この点をダヴィードフは一つの問題として提起する（⑲, c.54－55. 拙訳72－73ページ）。実は、この問題は筆者自身にとっても前から一つの「謎」であったが、ダヴィードフはこの論文で一つの解釈を提出している。もとよりブルガーコフが『ロシア革命論』を知らなかったということはありえない。問題は、先に「ウェーバーと『道標』」の問題でも触れた、両者のアプローチの相違ということにかかわる。具体的にいえば、ロシアの改革展望を巡る両者の理解の相違という問題にある、というのがダヴィードフの解釈であった。

ダヴィードフによれば、ブルガーコフがウェーバーから受容した論点は、結局はすべて「宗教改革」の問題に帰着する。政治革命という「むなしい」方法

で改革に失敗したロシアは、ほかならぬ今こそ、『プロ倫』のウェーバーによって分析された西欧の「宗教改革」の成果、なかんずく「使命としての職業」概念と「宗教的倫理的」な「人格」の確立とを必要としているのだということ、これが――『道標』の人々と同様に――1909年時点でブルガーコフが抱いたロシア改革への展望の機軸であったからにほかならない(⑲, c.63. 拙訳92－93ページ)。ところが、当面するロシアの展望を主題とする『ロシア革命論』では、ウェーバーは、西欧の「宗教改革」(ならびにそこに発する自由と人権の思想)は「二度と繰り返されることのない、独一的な歴史的諸条件の所産であった」[28]と明白に語っている。世界史はすでにその時代を通り過ぎたというのが『ロシア革命論』でのウェーバーの見解であった。ブルガーコフはウェーバーのこの見解に同意することができない。ブルガーコフは、当面するロシアの民主的改革の展望に関する限り、『ロシア革命論』のウェーバーにあえて逆らって、ウェーバーが「不可逆的な過去」の事柄と見ていた「宗教改革」が、いまロシアにとってもっとも現実的な展望として意義をもつと考えていたのである(⑲, c.71－72. 拙訳111－112ページ)。そして、ブルガーコフは、1905年革命の挫折以後、それをいわばロシア的磁場において実現するべき「正教的宗教改革」の方途を模索して苦闘していたのである。さらに、1909年の時点ではブルガーコフ自身が、すでに――「マルクス主義」からはもとより――「イデアリズム」からも一歩進んで、ロシア正教の「信仰」の世界に急速に傾斜しつつあった(それは彼自身の出自であるロシア正教への「回帰」でもあった。実際にもブルガーコフは1918年に聖職者に叙任された)こともまた、もはやあのヴィヴィッドで詳細なロシアの社会政治的な分析である『ロシア革命論』よりも、むしろ『プロ倫』の思想の方に共感を寄せる原因の一つとなった。ブルガーコフとウェーバーとの「距離」に関するダヴィードフの解釈はおよそ以上のようなものであった。

こうした分析を通して、ダヴィードフは、ブルガーコフが『ロシア革命論』をあえて無視して、『プロ倫』のウェーバーの方を評価しようとした姿勢の中

に、ブルガーコフのウェーバーに対する一つの inner Polemik があることを読み取るのである。それは同時に、ウェーバーと対話しながら、或る場合にはウェーバーと対立して、ロシアの問題を解明せんとするダヴィードフ自身の主体的な研究姿勢の現れでもあった。次に述べるトルストイとウェーバーという問題でも、ダヴィードフのウェーバーに対する「距離」の問題は再出するであろう。

4．ドストエフスキー論

「ウェーバーとロシア」という大きなテーマの下で、ロシアの思想家を取り上げるならば、当然のことながらドストエフスキー論とトルストイ論を欠くわけにはいかない。ロシアの諸思想の中でウェーバーをもっともひきつけたのは、この二人のロシア文学の巨匠をおいて他にないからである[29]。

まず最初に指摘しておくべきことは、ドストエフスキー論にせよトルストイ論にせよ、ダヴィードフのモチーフは、やはりロシアの倫理的精神的改革という課題から発しているという点である。彼は1998年の著作の中で、ロシアの現状を見据えながら、次のように述べている。「われわれはまだやっと道徳的－宗教的改革の時期を迎えたばかりである。この改革の担保になるのはドストエフスキーとトルストイの作品である。彼らはわが祖国ロシアにおいて、ルターとカルヴァンになるはずの人であった」(C, c.422)。ここには、ダヴィードフが、思想的にも大きくかけ離れたドストエフスキーとトルストイの二人を、あえて同列に並べて取り上げる彼の基本的モチーフがよく表現されている。もとより、ここには「ドストエフスキーとトルストイ」という古くからの大問題があり、その点についてダヴィードフがどのように見ていたか、という問題は残されたままである。また、ウェーバー研究者ならば、いったいどちらがカルヴァンで、どちらがルターだというのかという疑問をダヴィードフに投げかけてもよいだろう。だがダヴィードフの当面の主題はそこにはない[30]。また、ここで「ルターとカルヴァンになるはずの人であった」といわれるのは、ドストエ

フスキーから、あるいはドストエフスキーに比べれば低い評価を受けたけれども、トルストイからも大きな影響を受けた『道標』の思想家たちがすべて、ボリシェヴィキ政権によって1922年にロシア国外に追放されてしまった「苦い歴史」があり、それによってロシアでは19世紀後半以来の「正教改革」理念の自由な展開と実現が完全に断たれてしまったという痛恨の認識がダヴィードフにあるからである。この二人のロシア文学の巨匠が、その思想的内容の点で大きく方向を異にするものであったにせよ、ともにロシア正教の伝統的な体制の改革、したがってロシア正教の「宗教改革」と、それを通したナロード（国民）の意識改革という同一の問題に取り組んだ思想家であったこと、これがダヴィードフにとって重要なことであった。

ドストエフスキーについては、いまのところウェーバーとの「対審」というテーマで直接正面から取り上げた論文はダヴィードフにはない。ドストエフスキーについては、トルストイと比べても、ウェーバー自身の言及も断片にとどまっており、彼のドストエフスキー論そのものが容易にはつかみがたいことも、その大きな理由の一つであろう。ただ、明らかにウェーバーの影響を受けていると思われるドストエフスキー論がダヴィードフにもないわけではない。

一つは、すぐ前でわれわれが見たダヴィードフの『ウェーバーとブルガーコフ』論文がそれである。そこではブルガーコフの「正教的宗教改革」の理念それ自体は、上で見たようなウェーバーから得たモチーフのみならず、いやむしろそれ以上に、すでに19世紀のロシア文学のなかで、「ロシア正教復活の理念」として育まれたものであって、それはとくにドストエフスキーの思想の中に見出されるということが、特別に指摘されていた。そして、ダヴィードフはドストエフスキーの『『悪霊』の準備ノート』から、ウェーバー的な「現世内的禁欲」概念に対応するような「正教倫理」（具体的には「パカヤーニエ」（悔い改め）の倫理）にドストエフスキーが言及している箇所を引用した（⑲，c.71. 拙訳110－111ページ）。さらに、ブルガーコフの1918年の論文「神々の饗宴にて」（『深き淵より』所収）[31] を分析したダヴィードフ論文「ロシアの二つの深

淵――二つの顔」では、このブルガーコフ論文を通じて「目に見えない形で登場しているのはドストエフスキーである」という重要な指摘もある（⑮，c.81)。

いま一つ、ニーチェ思想との関連でドストエフスキーを扱った論文「ニーチェの目に映ったドストエフスキー」(『レプタ』1992年1号）（補遺5）がある。そこでもウェーバーの宗教社会学の影響なしには提起されえなかったと思われる論点が出されている。それは、ニーチェの「ドストエフスキー発見」に関連する問題で、いったいニーチェはドストエフスキーのどんな思想に心を揺さぶられたかという問題であった。ドストエフスキーがニーチェの眼をひきつけたのは、その作品における「心理学的分析」の透徹さのみならず、「改革後のロシアを題材にして書かれたロシアの作家の小説の中に描かれた世界が、それとは2000年近く隔たったイエス・キリストを取り巻いていた世界と瓜二つだという確たる意識であった」（補遺5，c.143）と、ダヴィードフは書いている。たとえば『白痴』の主人公ムイシュキン公爵の人間像は、ニーチェの『アンチ・クリスト』で述べられた像の反照像であり、彼の眼には「キリストの歴史的悲劇に匹敵する英雄」として現れた、そしてさらに「この同じ深みと広がりのある人間像を描いたドストエフスキー自身が…ドイツの思想家［ニーチェ］の眼には、世界宗教の創始者ないし偉大な改革家たち――ブッダ、マホメット、ルター、カルヴァン――と同列に並ぶ人物として現れていた」（同上、c.144)。ドストエフスキーの作品を通じて描かれた農奴解放後の19世紀後半のロシア社会の宗教的精神的雰囲気は、「救世主」キリストを生み、初期のキリスト教が発生した2000年前の状況に似ているとみたニーチェの洞察[32]に、ダヴィードフが非常に強い関心を示していることは明らかであろう。この「ニーチェードストエフスキー問題」もさらに掘り下げて検討すべき問題であることは確かだが、いまは以上の点を指摘するにとどめざるをえない。

5．「ウェーバーとトルストイ」

一方トルストイについては、ダヴィードフには正面から扱った著作がある。

ペレストロイカ前の作品であるが、①『愛の倫理と自己意志の形而上学』(1982年、追補第２版1989年)（補遺１）という著書があり、すでにそのなかの１章で、ウェーバーとの関連でトルストイに言及しているし、また②「ウェーバーとトルストイ（信念倫理と責任倫理との関係の問題に寄せて）」（『文学の諸問題』1994, №１）（㉒, 文献Ｂにも所収）と題する論文では、ウェーバーの「二つの倫理」概念との関連で、トルストイの「愛の倫理」（этика любви, Liebesethik）の問題を正面から取り上げている。

ところで、ダヴィードフによる「ウェーバーとトルストイ」問題の検討は、なにもいまに始まったものではない。ダヴィードフはそもそも『職業としての学問』に彼が最初に接したときから（60年代末－70年代初め）、ウェーバーの「神々の闘争」という概念が、自分にはウェーバーの世界観の「謎」であった、と告白している（C, c.427)。ダヴィードフのウェーバーへの接近の歩みを見てきたわれわれには、ダヴィードフにおける「ウェーバーとトルストイ」というテーマ自体が、この最初の問題意識に根ざしたものであることは、それとして十分理解できるものでもある。しかしながら、そもそもウェーバーにおける「トルストイ問題」自体が、きわめて大きな広がりをもち、またウェーバーの思想全体の理解にとってもきわめて重要なテーマである。ダヴィードフによるこの問題の分析は、われわれの見るところでは、まだ一部の問題に限定されており、おそらく彼自身においても十分解明されたとはいえない問題として残されているのではないか。この問題に関する限り、まずはウェーバーのトルストイ解釈を質す、というのがダヴィードフの研究の現段階ではないかと思う。そうした限定を付した上で、彼の議論を見ることにしよう。

第一に、「ウェーバーとトルストイ」という大きなテーマの中で、もっとも大きな問題の一つは、やはり何と言っても『職業としての学問』におけるウェーバーによるトルストイの扱い方の問題であろう。周知のように、そこでウェーバーは、「主知主義的合理化」の根本問題、すなわち学問に固有な無限の「進歩」は実際上あるいは技術上の意味以上の「意味」があるのかと問い、こ

の問題を最も原理的に考察したのがトルストイであったと位置付けた。「トルストイの頭を悩ました全問題は、結局、死とは意味ある現象であるか否かという問いに帰着する。彼はこれに答えて、文化人 Kulturmensch にとっては――否である、という」。そもそもウェーバーによれば、科学には終わりというものがない。しかるに「死」というものは人間誰にでも訪れるものであって、その終わりのない「進歩」を突然に断ち切ってしまうものである。したがって、科学と文化の「無限の進歩」に引き入れられた「文化人」にとっては、「死」は「無意味なでき事」でしかない。死が無意味であれば、それ自体として終わりというものがない「文化的生活」Kulturleben もまた無意味である[33]。ウェーバーはこのように述べて、「文化人」にとっての「死」の無意味性ということから現世的諸価値としての「文化」の無意味性をひき出したところに、後期トルストイの作品の「基調」がある、と捉えた。これが、『職業としての学問』におけるウェーバーのトルストイ理解のポイントであった。

ダヴィードフが提起する第一の論点は、このウェーバーのトルストイ解釈にかかわる。上記①の著書にふくまれる論文はこの問題を検討したものである。ダヴィードフは、「ウェーバーに常に見られる洞察の深さと深遠な思考」に感銘を受けるとしつつ、ここでのウェーバーによるトルストイ理解には「真理に近いものがある」と認めるが、しかし、右の文脈でウェーバーがトルストイの作品の「基調」だとして紹介している箇所は、ダヴィードフによれば、トルストイ思想の「叙述」ではなく、ウェーバーが自己の見解を補強するために利用した「解釈」であり、それは言ってみれば実際のトルストイを「誤解」したものだ、という。「ウェーバーの理論的コンテクストでは、一般的に『文化人』には、生の意味を（特に死の意味付けの認識を）獲得する可能性が閉ざされているというのがトルストイの見解であるかのように、トルストイが扱われている」。だが、実際のトルストイはそうではない。「ウェーバーがトルストイの考えだとしたこととは違って、トルストイは、人間がますます『無限の進歩』に、技術、科学などの進歩に引き入れられているという事実から、死の無意味性を

引き出したのではない。また、トルストイの作品に形象化された個々の『教養階層』の代表者に死が無意味に映ったのは、聖書のアブラハムとは違って、その生の終わりまで技術、科学、文化の不断の発展によって、彼を含む人類に課せられる多くの謎に彼が直面したからだ、というのでもない。もし、トルストイがこれらの発展について言及するとすれば、ただそれは、彼の変わらぬ一つの思想を強調するためであろう。すなわち、人間の生の（したがってまた、死の）意味が人間にとって明らかになるのは、ここではなく、実生活の、人間相互の直接的な関係の場であり、そこではじめて人間の人間に対する真の愛が可能となる道徳の領域にあるという思想であった」（補遺1，c.68－69）。ここでいう「実生活の、人間相互の直接的な関係の場」とは、トルストイの場合、実体的には「ナロードの伝統的な勤労のしきたり（*трудовой уклад*）」（同上、c.69）のことにほかならず、この人間にとってもっとも「エレメンタールな生の領域」、労働の場において、彼のいう不動の道徳、福音書の「山上の垂訓」から引き出された「愛の倫理」が実現を見るものと考えられていた。トルストイにあっては、現世の、ほかならぬこの生の領域で「愛の倫理」が実践されるとき、人間にとって「生の（また死の）意味」が明らかになる。逆に、ウェーバー的なトルストイ解釈の意味での「生の意味」（あるいは死の無意味性の）問題が発生するのは、トルストイ自身のかつての経験が示しているように、この「勤労（これがトルストイによれば『生の創造過程』である）から切り離された」、その意味で「暇な人間」となった「教養階層」においてであり、けっして「文化的人間」一般のレヴェルにおいてではない。ダヴィードフは、ウェーバーが主張するのとは正反対に、トルストイは、「判事イワン・イリイッチ・ゴロヴィーン」のような完全な「文化的人間」も――最後の最後になってからではあるが――生の意味と死の有意味性の認識に到達できたことを、説得力をもって証明しているではないか、とウェーバーに反論した（同上、c.69）。もとより、ウェーバーも、主知主義的合理化の貫徹した現代において、「生の意味」（あるいは死の意味付け）をかろうじて確信できる可能性がある領域とし

て、最近現れてきた「青年団体の多く」やまだ人格的に交流が可能な「狭い社会的サークル」や、「諸個人相互の直接的な関係が残っている友愛関係」に言及しているけれども[34]、ウェーバーは、これらの形態を、トルストイが「生の獲得（あるいは支え）」あるいは「生の創造」と呼んだ人間の道徳を形成する、かの「実体的プロセス」、すなわち「ナロードの伝統的な勤労の場」と積極的に結び付けてはいないし、トルストイほどにはそのつながりを解明しようとはしなかった（同上、c.70－71）。

こうしてダヴィードフは、トルストイの作品の『基調』をどう理解するかという点でウェーバーによる解釈には実際のトルストイからは「ズレ」があることを指摘するのだが、まさしくその点に、最終的には人間が「生の意味」を確信しうる可能性についての展望に関して、ウェーバーとトルストイとの間に大きな違いが現れる理由があるとも考える。トルストイが、神への奉仕＝「愛の倫理」の実践に生きることを選んだのに対して、ウェーバーは、「神々の闘争」という時代標識のもとで生きることを「唯一価値あることとみなす」（彼はそれを「男らしいこと」と呼んだ）立場にたったからである。ダヴィードフには、ウェーバーの「神々の闘争」の概念は、最終的には「ニヒリズムの将来展望に他ならない」と映っている（同上、c.73）。ちなみにウェーバーの「責任倫理」については、ダヴィードフは、これを英雄主義的な「決断主義的倫理」と捉える傾向があることも付け加えておこう。

以上の点はダヴィードフのウェーバー論としてはやや古いもので、その後ウェーバー研究を深めたダヴィードフが、いまこの問題をどう捉えているかは、あらためて検討しなおしてみる必要があるかとも思われる。しかし、ペレストロイカ以後の著作においても、以下に見るように、ウェーバーの「二つの倫理」類型との関連でトルストイの倫理を取り上げる場合でも、ウェーバー理論に対するダヴィードフの批判的スタンスはやはり変わっていないことも確かなことである。

ダヴィードフによる「ウェーバーとトルストイ」の第二の論点は、ウェー

バーが「信念倫理」のヴァリアントの一つとしたトルストイの「愛の倫理」について、ウェーバーの理解は妥当であるかという問題である。かつてシュルフターが≪*Religion und Lebensführung*≫（1988）の『信念倫理と責任倫理』の章[35]で論じた問題を受けて、ダヴィードフは、ウェーバーの「信念倫理」と「責任倫理」の概念を理論的に再整理し、そのうえでトルストイの倫理とウェーバーの二つの倫理との対比を試みている。上記②の論文「ウェーバーとトルストイ」がこの問題に当てられたものである。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの「二つの倫理類型」、「信念倫理」と「責任倫理」の概念をラディカル化＝「理念型」化すれば、「この世のものにあらず」と「この世のもの」、「魂の救済」と「肉の救済」、手段として「非暴力」と「暴力」との対立ということになるが、この「ラディカルに理念型化」したレヴェルでは、トルストイの倫理は前者の倫理、「信念倫理」の範型として位置付けられることになるであろう。しかし、二つの倫理はウェーバー自身においてもけっして絶対的対立ではない。なぜならウェーバーは「信念倫理は無責任ということではないし、責任倫理は信念がないということではない」と述べ、彼自身が、最終的に両者の「補完」が必要であることを主張しているからである。ウェーバーは、ルターの言葉を引いて、責任倫理にしたがって行動する人間がぎりぎりのところで『私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる』と語るとき、それは「人間的に純粋で魂を揺り動かす情景」であり、「精神的に死んでいない限り、われわれ誰しも、いつかはこういう状態に立ち至ることがありうる」と述べ、「そのかぎりにおいて信念倫理と責任倫理は絶対的な対立ではなく、むしろ両々相俟って『政治への天職』をもちうる真の人間をつくり出すのである」[36]と語っているからである。これは、ダヴィードフによれば、二つの倫理類型のいわば「接点」に位置する問題である。この次元では、もはやトルストイの倫理を単純に「信念倫理」の「範型」とはいえなくなる、というのがダヴィードフの主張の眼目である。

そこで、あらためて「二つの倫理」類型の対比を試みて、ダヴィードフはこ

れを次のように整理する。「二つの倫理の相違のもっとも深い「根」は、この二つのものが「出会う」さいに明らかになるように、信念倫理の場合は、信念（「信仰」）が選択に先立つとすれば、責任倫理の場合は、逆に選択が信念に先行するという点にある」（㉒，c.91）。ここで語られている「信念」（＝信仰）と「選択」（＝「決断」）との関係について、その意味するところは、「選択」の意味が両者の場合では異なってくるということである。ダヴィードフによれば、「信念倫理」の場合の「選択」は、「神」（＝最高の価値）を信仰している人間が行う「善と悪との間の選択」として現れるが、「責任倫理」の場合は、選択は「神そのものを選択する」こととして現れる。ウェーバーの「責任倫理」では、各個人がそれぞれ自由な「純粋に意志的行為」（㉒，c.91）によって、もろもろの神々の中から自らの「神」を選択することが要求されるから――ここでは「神は死んだ」というニーチェの提起を受けたウェーバーの「価値のプルーラリズム」が前提とされている、とダヴィードフは理解する――、その選択は、善と悪の区別をする原理そのものの選択＝決断となる。言い換えれば、この場合、選択は、善悪の「彼岸」にあるという意味での「倫理外的な選択」であるほかない。「善と悪」とを区別するのは「信仰」（＝信念）だからである。ちなみにウェーバーの「責任倫理」を「倫理外的選択」だと特徴づけたのはかつての Alexander von Schelting であるが、ダヴィードフはこの点の理解をシュルフターから受け継いでいる（㉒，c.91）[37]。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの二つの倫理類型論とトルストイの倫理を実際に対比することができるのは、このレヴェル、すなわちウェーバー自身が、「神々の闘争」という認識を前提にして選び取ったこの「責任倫理」の底にあるウェーバーの「究極的信念」とトルストイの「信念」＝「愛の倫理」の内容とを比較する次元においてである。この次元で見ると、ウェーバーの「責任倫理」の究極的な信念（Gesinnung）の核心は、＜Werde, was du bist＞（「汝であるところのものとなれ」）という彼一流の「定言命令」にある、というのがダヴィードフの解釈であった（ここでもダヴィードフはシュルフターの

解釈に依拠している[38]）。だが、この「汝」とは何者であるのか。ダヴィードフは、ウェーバーの世界観の究極的な前提を成す——とダヴィードフの理解する——この「汝」なるものを追及して、それがきわめて「ラディカルに個人主義化した人格」であり、「存在の絶対的な脆さ（хрупкость, Zerbrechlichkeit）」によって強く印象付けられるものである、という（㉒, c.95. B, S.62）。ダヴィードフによれば、ウェーバーの「責任倫理」は「神への信仰を喪失してしまったが、同時にこの喪失に耐えられず、ぽっかりあいた空白を何かで埋め合わせたいと熱望する人間精神の真にドラマティックな状態を前提する」（同上、c.92）ものであったからである。

それに対して、トルストイの「愛の倫理」の場合は、逆に「存在のゆるぎなさ（нерушимость, Unzerstörbarkeit）」（同上）への不動の信仰によって満たされている。ウェーバーは、個人の存在を、一度限りの、個性的な「今ここにある」存在とみるのに対して、トルストイの場合は、「死」は——ショウペンハウエルに従って——「表象」に過ぎず、「愛の倫理」の精神において前提される人間存在は「善と幸福」に満ちた存在であり、また「不死の前にたつ存在」とされている（㉒, c.97）。このように述べて、ダヴィードフは、人間存在の把握において、ウェーバーとトルストイの間には根本的な相違が横たわっていると指摘するのである。

さらに、ダヴィードフはトルストイの「愛の倫理」の内容について、いくつかの点でウェーバー的解釈に対して、自らの解釈を対置している。たとえば、トルストイの非暴力の思想が一般に「悪に対する無抵抗」と解釈されてきたことについて、ウェーバーも当時のそうした「誤解」から免れていない点があることを指摘する。トルストイが反対したのは「悪に抵抗する」ことそのことではなくて、「悪に対して暴力による非理性的手段」をもって対抗することに対してであった。そのことをダヴィードフは『三つのたとえ話』の叙述からトルストイ自身に語らせている[39]。しかしながら、ウェーバーが「信念倫理」の範型にトルストイの倫理を位置付けることに反論して、ダヴィードフが自己のト

ルストイ解釈として、もっとも強調する点は、トルストイの「精神的遺言」となった『人生の道』の全編にわたって響く「愛は『努力』(усилие, Bemühung)である」(㉒, c.100) という思想であろう。ダヴィードフによれば、ウェーバーのいう「信念」(Gesinnung) に当たるのは、トルストイの場合は「信仰」(Glauben) であり、この「信仰」の行為が「愛」であったのだが、それは「神に向けられた、そして自己と他の人間とに向けられた善なる努力」とされているのであって、それ自体「完全にアクティヴな指針」である (㉒, c.100)。トルストイの倫理は、「外面的なもの」から「内面的なもの」への「逃避」ではないし、また行為の「結果」を無視する態度でもない。なぜなら、トルストイの場合、信仰の行為が目指すのは確かに人間の内面的な「自己変化」であるが、同時にこの「自己変化」は他の人間に向けられる外面的な行為として実際に現れる場合に (それが「愛の努力」である) はじめて「成就する」とみなされているからである。つまり人間の「自己変化」を「証明する行為」自体が「結果」とみなされているというわけである。したがって、トルストイにおいても、愛の倫理に従って行為する人間は、行為の「結果」に対する「責任」を引き受けなければならないとされている (㉒, c.101)。このようにして、ダヴィードフは、トルストイの愛の倫理を「信念倫理」の範型に位置づけるウェーバーの解釈に反論するのである。

ただ、このあたりのダヴィードフの叙述はわかりにくいところが多いし、実際ウェーバーと十分にかみ合った議論になっているかについては、筆者にも疑問が残るところである。

しかしながら、ウェーバーのトルストイ解釈にたいするダヴィードフの批判から、図らずも一つの重要な問題が浮かび上がってくる。これはトルストイ自身の「山上の垂訓」解釈の大きな特徴でもあり、またキリスト教の福音書解釈の歴史から見ても、トルストイの一つの問題点としてこれまでも言われてきた問題であるのだが (「山上の垂訓」の倫理がトルストイにおいては「現世の倫理」と解釈されていることについては、内村鑑三[40]をはじめ古くから批判があ

ることはよく知られている)、ダヴィードフがウェーバーに反論するとき、トルストイの倫理は基本的には「この世の倫理」でもあることを強調している点である。ダヴィードフは、トルストイのいう愛の「努力」とは、神と人間、人間と人間、そして人間と地上のあらゆる生き物とを、おなじ一つの「生」として合一することを実践的に目指すものであって、トルストイにあっては、「内面的世界」と「外面的世界」、また「彼岸の世界」と「此岸の世界」との二分化は意味を失っている、という（㉒, c.102)。トルストイは「死後の」生を否定して、「『死後の』生ではなく、現在の生の中に、真の幸福がある」と主張したのも、そうした理由による。こうしたトルストイ解釈からすれば、「『人間にたいする無差別の人間愛と慈悲の心にあふれた達人たち』の王国は『この世のものにあらず』だが、それでいて、『昔も今もこの世に影響を与え続けている』」というウェーバーの言説[41]は、トルストイ自身にもまた彼の小説の主人公にも適用できない」（㉒, c.102）ということになる。ここに、ウェーバー的なトルストイ解釈にたいするダヴィードフの批判の集約点があるように見える。

しかしながら、ここには福音書の解釈そのもの、とりわけ「山上の垂訓」の理解の仕方について、ウェーバーとトルストイとの間にある相違という重要で大きな問題が伏在しているように思われるのだが、ダヴィードフはそのことについてどのように考えているか。この問題は、残念ながら、ここではダヴィードフによって解明されていない。トルストイの倫理は、「山上の垂訓」解釈からひきだされたものであり、それはトルストイ自身にはすぐれて「現世の倫理」と理解されていたということについては、ダヴィードフの解釈はそれ自体として妥当なものに思われるのだが、しかし、だからといって、それをもって直ちにウェーバーのトルストイ解釈を「誤り」だということになるのだろうか。こうした疑問がダヴィードフの議論によっても筆者には払拭できない。ウェーバーの場合、福音書の「絶対倫理」、「山上の垂訓」の倫理自体は「この世の倫理」とは解釈されていないことも確かなことではあるまいか。だから、「暴力のプラーグマ」を内蔵した――とウェーバーが見る――「政治」という、すぐ

れて現世的価値の領域に、この倫理を直接に持ち込むことにウェーバーは反対したのではかったか。この点について、ダヴィードフはどう考えるのだろうか。ダヴィードフは、トルストイの「愛の倫理」を「信念倫理」の範型に押し込むウェーバーの扱い方に反対して、トルストイの「愛の倫理」をウェーバーの批判から「救う」ことに熱心のあまり、二人の「山上の垂訓」の解釈の仕方というこの問題そのものへの突き詰めた考察が回避されてしまったように思われる。その結果、ダヴィードフによるウェーバー批判には、どうしてもある種の「ズレ」が生じている、そうした印象がぬぐいがたいのである。このことは、ダヴィードフには、もちろん『職業としての政治』は別としても、ウェーバーの『政治論集』について正面から取り組んだ形跡がないこととも関係があるのかもしれない。

しかしながら、ダヴィードフがトルストイの倫理をウェーバーによる解釈から救おうとする、その意図はある意味では明白である。「神々の闘争」という時代認識から、すぐれて現世的な職業政治家の倫理として「責任倫理」を導き出したウェーバーのもともとの主張は、第一次世界大戦期の政治がモデルになっている。だが、ダヴィードフによれば、ウェーバーの時代とは異なって、今日の核兵器の時代にあっては、「人類の生存」そのものが問題になっているとすれば（これは相闘う「神々」の上にたつ「最高の価値」なのだから）、むしろ今日では「神々の和解」の公式を探求することが必要ではないのか[42]（C, c. 431）。また、その概念の内容において、ウェーバーの「神々の闘争」とカントのいう「倫理的自然状態」（『単なる理性の限界内における宗教』）とは、どこが違うのかと問うて、ダヴィードフは、自らの課題としたロシアのアモルフな倫理状況に照らしてみれば、ロシアにおいては、伝統的な「カント的倫理」の方がウェーバー的な「責任倫理」よりもむしろ「適合的」ではないのか、という（C, c.430）。ウェーバー的な「責任倫理」は、かえってロシアの「倫理的自然状態」を弁護することにつながるのではないかと、ダヴィードフはまじめになって危惧しているのである。ダヴィードフによる「ウェーバーとトルスト

イ」というテーマ設定の背後には、20世紀末のロシアのウェーバー研究者としての、そのような問題意識もあったのである。

だが、繰り返して言えば、ダヴィードフによるこの問題の検討は、上述した他のテーマと比べても、まだ不十分なところが多いことも否定することができない。ウェーバーのトルストイ理解の問題そのもの、そして「ウェーバーとトルストイ」という大きなテーマはまた、当然ながら、われわれ自身の課題でもある。最後に、そのことを指摘して、20世紀の終末時点のロシアに登場したウェーバー研究、ユーリー・ニコラエヴィチ・ダヴィードフの研究の紹介を閉じたいと思う。

資　料

ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究論文リスト（ペレストロイカ以後のものを中心に）

＜著書＞

A．ガイデンコ、ダヴィードフ『歴史と合理性』(Гайденко, П.П., Давыдов, Ю.Н., *История и рациональность: Социология М.Вебера и веберовский ренессанс*, М., 1991.)

B．ダィードフ、ガイデンコ『ロシアと西欧』(Jurij N. Davydov, Piama P. Gaidenko, *Rußland und der Westen, Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Suhrkamp, 1995.)

C．ダヴィードフ『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』(Ю.Н.Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского учения*, М., 1998.)

＜論文＞

① ユ・エヌ・ダヴィードフ「ウェーバー・ルネサンス」(Ю.Н.Давыдов, Веберовский ренессанс, *Социологические исследования*, 1986, № 3.)

② 同「＜ウェーバー・ルネサンス＞とウェーバーの＜研究プログラム＞の問題」(Он же, <Веберовский ренессанс > и проблема <исследовательской программы> М. Вебера, в кн. *Буржуазная социология на исходе XX века; критика новейших тенденций*, М., 1986, с. 91-121.)

③ 同「西ドイツにおけるウェーバー全集最初の数巻の刊行について」(Он же, О

выходе первых томов полного собрания сочинений Макса Вебера в ФРГ, *Социологические исследования*,1990, № 4.)

④　ガイデンコ、ダヴィードフ『歴史と合理性』第２章及び３章（Гайденко, П.П., Давыдов, Ю.Н., *История и рациональность, социология М.Вебера и веберовский ренессанс*, разд. 2, 3, М., 1991.）

⑤　ダヴィードフ「古い手紙を読む効用について（1906－1908年のウェーバーの残された遺産）」（Он же, О пользе чтения старых писем (эпистолярное население М. Вебера за 1906-1908 гг.), *Социологический журнал*, 1995, № 1.）

⑥　同「国民経済学から文化社会学へ（1906－1908年のウェーバーの手紙における社会学理論の諸問題）」（Он же, От национальной экономии к культур-социологии (проблемы социологической теории в письмах М. Вебера 1906-1908 гг.), *Вопросы философии*, 1996, № 1.）

⑦　同「ホモ・エコノミクス、君は何者か？」（Ю.Н. Давыдов, Кто ты, гомо экономикус? *Наука и жизнь*, 1990 № 11.）

⑧　同「ホモ・エコノミクス」（Он же, Homo oekonomicus, *Диалог*, 1990, № 14.）

⑨　同「ヴェルナー・ゾムバルトと彼の著書『ブルジョア』」（Он же, В.Зомбарт и его книга "Буржуа", в кн. *В.Зомбарт, Буржуа; Этюды по истории духовного развития современного экономического человека*, Издание подготовили Ю.Н. Давыдов и В.В. Сапов, М., 1994.）

⑩　同「ウェーバーの資本主義の社会学」（Он же, Веберовская социология капитализма, *Социологические исследования*, 1994, № 8-9, № 10.）

⑪　同「コンドラチェフの歴史発展理解に照らした『新ロシア人的』資本主義（第３回コンドラチェフ・国際シンポジウムのための討議資料）」（Он же, *"Новый русский" капитализм в свете Кондратьевского понимания эволюции, (Материалы к обсуждению на Ⅲ Международной кондратьевской конференции)*, М., 1998.）

⑫　同『理論社会学の歴史』第２巻、第３部第４章「マックス・ウェーバー；文化学の体系における社会学」、第５章「ウェーバーの資本主義論――普遍史的社会学の鍵」（Ю.Н. Давыдов, *История теоретической социологии*, Т.2, М., 1998. Раздел 3. глава 4, М.Вебер; Социология в системе наук о культуре, Р.3. гл.5, Веберовская теория капитализма—ключ уинверсальной исторической социологии.）

⑬　同「ウェーバーの歴史社会学」（Он же, Веберовская социология истории, в кн. *Макс Вебер, Аграрная история древнего мира*, М., КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001.）

⑭ 同「『道標』の苦い真実（ロシア・インテリゲンツィアの自己認識の悲劇的体験）」（Ю.Н.Давыдов, Горькие истины «Вех» (Трагический опыт самопознания российской интеллигенции, *Социологические исследования*, 1990, № 10.）

⑮ 同「ロシアの二つの深淵――二つの顔」（Он же, Две бездны - два лица России, *Вопросы философии*, 1991, № 8.）

⑯ 同「ロシア・インテリゲンツィア論への二つのアプローチ；ウェーバーと『道標』」（Он же, Два подхода к пониманию российской интеллигенции, М.Вебер и <Вехи>, *Свободная мысль*, 1991 № 18, 1992, № 1.）

⑰ 同「マックス・ウェーバーとロシア」（Он же, Макс Вебер и Россия, *Социологические исследования*, 1992, № 3.）

⑱ 同「ウェーバーとレーニン、どちらが正しいか？」（Он же, Вебер и Ленин, кто прав？ *Диалог*, 1991, № 15）

⑲ 同「ウェーバーとブルガーコフ（キリスト教的禁欲と勤労倫理）」（Он же, Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика), *Вопросы философии*, 1994, № 2.）【小島 定訳「ウェーバーとブルガーコフ」福島大学『行政社会論集』第14巻１号、2001年、71－127ページ。】

⑳ 同「キリスト教的禁欲と勤労倫理。セルゲイ・ブルガーコフとマックス・ウェーバー」（Он же, Христианская аскеза и трудовая этика. С. Булгаков и М. Вебер, в кн. *С. Н. Булгаков, Труды по социологии и теологии,Т.2, Статьи и работы разных лет 1902-1942*, издание подготовил В.В.Сапов, М., 1997, с. 797-815.）

㉑ 同「無神論的宗教の黙示録（革命主義的宗教意識の批判者としてのセルゲイ・ブルガーコフ）」(Он же, Апокалипсис атеистической религии (С.Булгаков как критик революционистской религиозности), к кн. *Сергей Булгаков, Два Града, исследования о природе общественных идеалов (1911)*, издание подготовил В.В.Сапов, М.,1997, с.415-448.)

㉒ 同「ウェーバーとトルストイ（信念倫理と責任倫理との関係の問題に寄せて）」（Он же, Макс Вебер и Лев Толстой, (К проблеме соотношения этики убеждения и этики ответственности), *Вопросы литературы*, 1994, вып. 1.）

㉓ 同「ウェーバーとバフチン」（Он же, Макс Вебер и Михаил Бахтин, *Социологические исследования*, 1996, № 10.）

㉔ 同『理論社会学史』第２巻、第２部、第１章「セルゲイ・ブルガーコフのポストマルクス主義の社会哲学」、第２章「ピョートル・ストルーヴェのポストマルクス主義の哲学的－社会学的探求」（*История теоретической социологии, Т.2*, Раздел 2.

глава 1. Постмарксистская социальная философия С.Н.Булгакова, глава 2. Постмарксистские философско-социологические искания П.Б.Струве, М.,1998.）

㉕　同「ウェーバーとキスチャコーフスキー；ミクロ分析の試み」（Ю.Н. Давыдов, Вебер и Кистяковский. Опыт микроанализа, в кн. *Б.А. Кистяковский, Философия и Социология права,* Издание подготовили Ю.Н. Давыдов и В.В.Сапов, Санкт-Петербург, 1998.）［本書は1916年にモスクワで刊行された本の復刻である。］

㉖　同「ピチリム・ソローキンの理論的進化における『大危機』」(Он же, "Большой кризис" в теоретической эволюции П.А.Сорокина, *Социологический журнал,* 1991, №.1/2. с.164-170.)

㉗　同「全体主義と全体主義的官僚制」（Ю.Н. Давыдов, Тоталитаризм и тоталитарная бюрократия, *Наука и жизнь,*1989, № 1.）

㉘　同「全体主義と官僚制」(Он же, Тоталитаризм и бюрократия, *Политическое самообразование,* 1989, № 16.)

㉙　同「全体主義と官僚制」(Он же, Тоталитаризм и бюрократия, *Драма обновления,* М., Прогресс, 1990, с.219-242.)

㉚　同「全体主義と技術」（Он же, Тоталитаризм и техника, *Политические исследования,* 1991, № 4.）

㉛　ペ・ペ・ガイデンコ、ユ・エヌ・ダヴィードフ「マックス・ウェーバーにおける官僚制の問題」（П.П.Гайденко, Ю.Н. Давыдов, Проблема бюрократии у Макса Вебера, *Вопросы философии,* 1991, № 3.）

㉜　ユ・エヌ・ダヴィードフ「全体主義と勤労倫理の諸問題」（Ю.Н. Давыдов, Тоталитаризм и проблемы трудовой этики, *Вопросы философии,* 1992, № 1.）

㉝　ユ・エヌ・ダヴィードフ「ハンナ・アレントと全体主義の問題」(Он же, Ханна Арендт и проблема тоталитаризма, в кн, *Ханна Арендт, Истоки тоталитаризма,* М., центроКом, 1996, С.623-638.)

＜補遺＞

1．ユ・エヌ・ダヴィードフ『愛の倫理と自己意志の形而上学（道徳哲学の諸問題）』（Ю.Н. Давыдов, *Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии),* М., 1982, 2-е изд., перераб. и доп., 1989.）

2．同「マックス・シェーラーの社会学における科学の概念」（Он же, Концепция науки в социологии Макса Шелера, *Социологические исследования,* 1984, №4, с.149-161.）

3．同「哲学博士ユーリー・ニコラエヴィチ・ダヴィードフと文芸批評家マリーナ・

ミハイロヴナ・スタハーノヴァとの対談」(Он же, С доктором филосовских наук Юрием Николаевичем Давыдовым беседует литературный критик Марина Михайловна Стаханова, *Диалог*, 1990, №14.)

4．同「ニヒリズムの二つの理解（ドストエフスキーとニーチェ）」(Он же, Два понимания нигилизма (Достоевский и Ницше), *Вопросы литературы*, 1981, №9, с.115-160.)

5．同「ニーチェの目に映ったドストエフスキー」(Он же, Достоевский глазами Ницше, *Лепта*, 1992, 1, с.139-150.)

6．同「社会理論の原型、あるいは『政治』社会学：アリストテレスの社会的諸階級とその政治的結合の類型学」(Он же, Архетип социальной теории, или социология «политики»; Аристотелевская типология общественных классов и их политических комбинаций, *Полис*, 1993, №4,с.102-114.)

7．同「『万人の万人に対する闘争』の理念型的解釈（ホッブズ概念の社会学的意義について）」(Он же, «Война всех против всех» в идеальнотипическом истолковании (О социологической значимости концепции Гоббса), *Полис*, 1993, №6, с.110-125.)

8．同「リヴァイアサンの抑制、あるいは日常的合意の社会的ポテンシャル（ジョン・ロックの『権力の分割』概念における『万人の意志』とその運命）」(Он же, Укрощение Левиасана, или социальные потенции обычного согласия («Воля всех» и ее судьбы в концепции «разделения властей» Джона Локка, *Полис*, 1994, №2, с.143-155, №3, с.135-147.)

9．同「ハンス・フライヤー；新ヘーゲル主義右派の立場からするウェーバー学説への批判」(Он же, Х.Фрайер; Критика учения М.Вебера с позиций правого неогегельянства, *Социологические исследования*, 1996, №1, с.72-83.)

10. 同「マックス・ウェーバーと合理性解釈の問題」(Он же, М.Вебер и проблема интерпретации рациональности, *Вопросы социологии*, 1996, Вып.6, с.71-77.)

11. 同「当時世界精神は美学に住みついていた…」(Он же, "Дух мировой тогда осел в эстетике....", *Социологический журнал*, 1997, №3, с.177-194.)

12. 同「ロシアは何処へ行きついたか？」(Он же, Куда пришла Россия?, *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1999, № 1.)

注

1　拙稿「マックス・ウェーバーとロシア――ロシアにおけるウェーバー」(1)－(4)福島大学『行政社会論集』第10巻３号、第11巻１号、第12巻２号、第13巻１号、1998－2000年。拙稿「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容」『情況』2000年７月号。

2　この点については、前稿「マックス・ウェーバーとロシア」(4)の７ (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『発酵』」でも詳しく述べたので参照を願いたい。本誌第13巻１号、16－46ページ。

3　その成果はさしあたり彼の著作『フランクフルト学派の社会哲学的諸見解の批判』(1977) に見ることができる（Ю.Н.Давыдов, *Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы*, М., Наука, 1977.）。

4　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.

5　ダヴィードフと並んで、もう一人、彼のパートナーでもあるピャーマ・ガイデンコを、ウェーバー新研究の「発酵」にかかわった主要な人物として挙げておかなくてはならない。ダヴィードフがヘーゲル哲学－マルクス研究の系譜からウェーバーに接近したとすれば、彼女はカント哲学の系譜の研究からウェーバーに遭遇した。ガイデンコのウェーバー研究については、拙稿(4)、本誌第13巻１号、31ページ以下参照。

6　1920年代の前半に『古代農業事情』、『都市論』および『一般経済史』がロシア語訳された事情については、詳しくは前稿(2)、本誌第11巻１号、105－110ページを参照。なお最近この３つの著作が、２巻本で復刻出版された。Макс Вебер, *Аграрная история древнего мира*, М., КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001. Макс Вебер, *История хозяйства, Город*, М., КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001.

7　ダヴィードフのウェーバー研究の大きな特徴として、以下に見るように、「倫理」問題に収斂する傾向を指摘することができる。この点については Weiß も指摘している。Johannes Weiß, Max Weber in Rußland; Einige Überlegungen aus Anlaß der Max Weber-Vorlesungen von J.N.Davydov und P.P.Gaidenko, *A.Sterbling, H.Zipprian (Hrsg.), Max Weber und*

Osteuropa, Hamburg, Krämer, 1997, S.105. またシュルフターは、最近の著書の中で、「国家社会主義から資本主義へ」というロシアの歴史局面の特異性を解明するに当たっては、ダヴィードフのように「倫理問題」にのみ焦点を絞って、時に伝統的な宗教倫理の見直しに向かう傾向に対しては、一面的だと批判している。Wolfgang Schluchter, *Unversöhnte Moderne*, Suhrkamp, 1996, S.200-220.

8　ダヴィードフは、ハンナ・アレントの『全体主義の起源』のロシア語訳（1996年刊行）の編集者でもあった。その解説の中で、アレントの全体主義概念には「官僚制」の問題が欠落している点を問題にしている。Ю.Н. Давыдов, Послесловие к русскому изданию Ханна Арендт и проблема тоталитаризма, *Ханна Арендт, Истоки тоталитаризма,* М., центрКом, 1996, с.623-638.

9　その代表者の一人は、M.B.マスロフスキーである。彼の立場からの「全体主義的官僚制」批判は、M.B. Масловский, Анализ концепции тоталитарной бюрократии, *Социологические исследования*, 2000, №4. にみられる。

10　Ю.Н.Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М., 1998.с.436-465.

11　ヴァイスは、ダヴィードフとガイデンコのドイツ語の共著『ロシアと西欧』（文献B）を論評した論文のなかで、ダヴィードフには、ウェーバーの「合理的社会主義」における官僚制の指摘や、合理的官僚制における「知による支配」のモメントについての言及を無視している点があることを指摘している。Johannes Weiß, Max Weber in Rußland; Einige Überlegungen aus Anlaß der Max Weber-Vorlesungen von J.N.Davydov und P.P.Gaidenko, *A.Sterbling, H.Zipprian (Hrsg.), Max Weber und Osteuropa*, Hamburg, Krämer, 1997, S.104. また Frank Ettrich による上記の著作への書評も、この点ではヴァイスの批判と同調しており、ダヴィードフの「全体主義的官僚制」は「非歴史的で、非社会学的」だと見ている。Frank Ettrich, Wandel der „Kulturprobleme"—Verschiebungen der „Gesichtspunkte"? Neue Max-Weber-Literatur, *Berliner Journal für Soziologie,* 1997, No.2, S.254.

12　ここから、ダヴィードフは、「神々の闘争」概念に基礎を置くウェーバーの二つの倫理類型論（「責任倫理」と「信念倫理」との対置）への批判的な検討に向かう。さらにまた、おそらくこれとおなじ問題意識からでたものであろうが、彼にはホッブズ、ロック理論の再検討を行った研究もある（文献補遺7，8）。

13　第一論文 Max Weber, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland.（1906）（雀部幸隆、小島　定訳『ロシア革命論Ⅰ』名古屋大学出版会、1997年、所収）、第二論文 Max Weber, Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus（1906）（肥前栄一、鈴木健夫、小島修一、佐藤芳行訳『ロシア革命論Ⅱ』1998年、所収）。なお最近出版された第一論文のロシア語訳は、Макс Вебер, К состоянию буржуазной демократии в России. *Россия: Опыт революций и современность*, М., ИНИОН, 1998, с.5-121. に所収。

14　前掲邦訳『ロシア革命論Ⅰ』、135ページ。

15　これらのうち①から④は文献B、S.92－157に、⑥は文献C、c.150－190にそれぞれ収録されている。

16　前掲邦訳『ロシア革命論Ⅰ』、191ページ、原注(5)参照。

17　ウェーバーとブルガーコフとの交流の問題はさらに詳細な調査が必要であるが、これまでのところ、われわれは以下のような事実を知っている。ウェーバーはブルガーコフの著作『マルクス主義からイデアリズムへ』（サンクトペテルブルク、1903年）と『経済哲学』（モスクワ、1912年）をよく知っており、1912年には後者のドイツ語訳の刊行を親しい出版人ジーベックに働きかけていた。その結果、後者の1章を成す論文のドイツ語訳が、ウェーバーが編集者の一人になっていた『社会科学・社会政策アルヒーフ』に掲載された。Sergei Bulgakoff, Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd.36, Heft 2, 1913, S.359-393. ちなみに、ウェーバーは、ブルガーコフを「その世界観から言えば、ドストエフスキー流の色合いを持つ神秘家」と見ていた。*Max Weber Gesamtausgabe, Ⅱ/7, 1. Halb., Max Weber Briefe 1911-1912*, S.425-426, その他に、*MWG Ⅱ/7, 2. Halb*, S.550, S.747も参照。

18　前掲邦訳ウェーバー『ロシア革命論Ⅰ』21－22ページ。

19　長縄光男、御子柴道夫監訳『道標』、現代企画室、1991年。

20　Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5.,rev. Aufl., Studienausg., 1980, S.313. 邦訳ウェーバー『宗教社会学』創文社、174ページ。

21　Max Weber, *GAzSS*, 1924, S.466-467, 469-470.

22　*MWG* Ⅰ/19, S.490. 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』、116ページ。

23　拙訳ダヴィードフ「ウェーバーとブルガーコフ（キリスト教的禁欲と勤労倫理）」福島大学『行政社会論集』第14巻第1号、71－127ページ。

24　拙訳セルゲイ・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」福島大学『行政社会論集』第13巻第２号、77－122ページ。

25　ブルガーコフ論文「国民経済と宗教的人格」にかんする筆者自身の理解については、前稿（１）福島大学『行政社会論集』第10巻１号、195－211ページ、ならびに拙訳ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」への「訳者後書き」福島大学『行政社会論集』第13巻２号、112－122ページを参照されたい。なおブルガーコフによるウェーバー受容の意義については、拙稿「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容――現代ロシアの『ウェーバー・ルネサンス』との関連において」『情況』2000年７月号、122－138ページも参照されたい。

26　拙訳ダヴィードフ「ウェーバーとブルガーコフ」福島大学『行政社会論集』第14巻１号、99ページ。

27　ブルガーコフ「ヒロイズムと苦行」前掲邦訳『道標』、46－47ページ。

28　前掲邦訳『ロシア革命論Ｉ』、135ページ。

29　ホーニヒスハイムが1910年当時のウェーバー・クライスの模様を伝えて、次のように述べている。「私は日曜日の対話でドストエフスキーの名前が出なかったような日を一日として思い出すことはできない。しかし、トルストイと対決することの必要性は、おそらく彼にとってはさらに差し迫った、まさに火急のことであったであろう」。大林信治訳、Ｐ・ホーニヒスハイム『マックス・ウェーバーの思い出』、みすず書房、1972年、131ページ。

30　ただし、ある対談の中でダヴィードフは「ドストエフスキーにはルターの役割が、トルストイにはカルヴァンの役割が予定されていた」（補遺３，c.98）と述べたことがあるが、そこでもその意味については詳しく述べていない。

31　ブルガーコフ「神々の饗宴にて」、長縄光男、御子柴道夫監訳『深き淵より』現代企画室、1992年、101－191ページ所収。かつてのブルガーコフ論文「ヒロイズムと苦行」が掲載された論集『道標』が、もっぱらロシア・インテリゲンツィアの「罪」を問題にしていたとするならば、1918年の論集『深き淵より』の方は、勝利したボリシェヴィキ革命を批判したもので、いまやナロードを含む「全ロシアの罪」が共通のテーマであった。

32　ニーチェ「アンチ・クリスト」『ニーチェ全集』第13巻、理想社、179－180ページ。

33　*MWG* I /*17*, S.87-88. 尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫、33－35ペー

ジ。

34　*MWG* I /*17*, S.109－110. 邦訳、71－73ページ。

35　嘉目克彦訳、W・シュルフター『信念倫理と責任倫理』風行社、1996年。

36　*MWG* I /*17*, S.250. 脇圭平訳『職業としての政治』、岩波文庫、103ページ。

37　嘉目克彦訳、W・シュルフター『信念倫理と責任倫理』、108－110ページ。

38　同上、143ページ。

39　「私はキリストの教えに従って、人の一生というものは悪との闘いであり、理性と愛とによる悪への抵抗である、しかし悪に抗する一切の方法のうちで、キリストが禁じたのはただ一つ、暴力を持って悪に抗すること、すなわち悪をもって悪と闘うという不合理な方法だけである、とこういったのだ」。『大トルストイ全集』第9巻、中央公論社、1937年、531ページ。

40　「山上の垂訓について」『内村鑑三全集』第20巻、岩波書店、288ページ。

41　*MWG* I /*17*, S.247. 前掲邦訳『職業としての政治』100ページ。

42　この点は、すでにGünter Rothが提起した問題でもあった。Günter Roth, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Suhrkamp, 1987, S.201-230.

［付記：本稿は平成12－13年度科学研究費補助金・基盤研究（c）(2)「ロシアにおけるマックス・ウェーバー研究の歴史と現状」（研究代表者、小島　定）による成果の一部である。］