



「思慮」概念とその近代的な「緊張関係」構造：  
M.ウェーバー人格論における「考量」《Erwagung  
》概念についての教育思想史的考察

メタデータ	言語: jpn 出版者: 宮崎大学教育文化学部 公開日: 2008-03-11 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 河原, 国男 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10458/1346">http://hdl.handle.net/10458/1346</a>

## 〈思慮〉概念とその近代的な「緊張関係」構造

—M.ヴェーバー人格論における「考量」≫Erwägung≪概念  
についての教育思想史的考察—

河原 国男

Der erzieherische Begriff der ≫Weisheit≪ und sein modernes  
≫Spannungsverhältnis≪ zwischen Religion und intellektuellem Erkennen  
Eine bildungsgeschichtliche Analyse  
zu Max Webers Gedanken zur Menschenbildung durch ≫ Erwägung≪

Kunio Kawahara

### 目次

1. 課題と方法 — 〈思慮〉概念の接近視角とヴェーバー人格論の問題 —
2. プラトン対話篇における〈思慮〉概念の展開  
— 「測定術」による教育課題(W、G、S系統)の自覚 —
3. カント道徳哲学における「崇高」「謙抑」「自己支配」の教育説  
— プラトン「測定術」の思考様式との思想的関連において —
  - 1) 「崇高」(Erhaben)の説 — W系統の課題 —
  - 2) 「謙抑」(Demütigung)の説 — G系統の課題 —
  - 3) 「自己支配」(Herrschaft über sich selbst)の説 — S系統の課題 —
4. M.ヴェーバー「人格」論における「考量」≫Erwägung≪概念の展開  
— 人間行為についての計算可能性を認識根拠とする「適合的因果連関」説と  
それに基づく「創造」性論批判、ならびに「人格」教育の認識 —
  - 1) カント倫理学に対するヴェーバーの理解について
  - 2) 「人格」説
  - 3) 教育認識
    - i) 「創造的なもの」の発展説に対する批判 — 消極的側面
    - ii) 「考量」(Erwägung)をつうじての「人格」教育の認識 — 積極的側面
      - α) 「被造物の無価値」の思想 — G系統の課題 —
      - β) 「自己統御」の思想 — S系統の課題 —
      - γ) 「考量」をつうじての「確証」の思想 — W系統の課題 —
5. ヴェーバー「考量」≫Erwägung≪概念の「批判的主観主義」の性格  
とその近代的「緊張関係」構造  
— アクイナス『神学大全』「思慮」(Prudentia)説と対比して —

## 1. 課題と方法 — &lt;思慮&gt;概念の接近視角とヴェーバー人格論の問題 —

思慮するとはなにか。思慮深さというものに、徳（あるいは徳に属する名が付与されていなくとも、徳といえる卓越性を具現化した人間のありかた）が認められるとするならば、ひとはいかに自らの生にそれを実現することが期待されるのか。そして思慮するとは、人間のありかたの問題としてどのような行為と区別され、あるいは対立するのだろうか。— 人生上のこうした基本的ともいえる問いに対する応答が、抽象された原理をもって説明する形で、あるいは個々の具体的諸事実についての言明の形で歴史のなかに展開し、これまでに数々蓄積されてきた。本稿はその具体例としてマックス・ヴェーバー（Max Weber, 1864-1920）を中心に跡づけ、教育思想史的な接近からその特質について考察する。<sup>1)</sup>

思慮するとは、注意深く考え思ふこと、またその考え、とも一般にはいわれる。<sup>2)</sup> そうしたことばの説明を本稿では基本的には認めておこう。しかしこの規定では日常一般の用法として不都合なくとも、研究上の最広義的分析概念としてみれば不十分といわざるをえない。語義的にとくに「慮」についてみよう。たとえば近世日本の儒者・荻生徂徠（1666-1728）によって、「思の精しきなり。委曲詳悉の意あり。多くは事に処するを以てこれを言う」とも意解される。

<sup>3)</sup>ここに委曲詳悉という点が強調されるように、思慮するという精神の働きに、認識についての「確実性（Gewißheit）」の要求<sup>4)</sup>があることを、われわれは認めたい。しかもこの場合には、「営為する所の事ありて、その処置する所以の方法を論定する」とも徂徠のいうように、生活態度あるいはより広いいえば正しい行為の仕方を導くものと考えられる。この点では目的、手段についての認識も重視されよう。こうした確実性の要求を押しすすめてゆくと、その精神の働きは、経験的に、あるいはア・プリオリに「計算測定（Meßung, measurement / calculation）」する — その対象には行為にかかわる目的と手段以外にも、むろん数もふくまれる。しかしかならずしも抽象的に数に限定されなくて、より具体的には自然の脅威や恵み、全知全能全慈の神の偉大さ、現実の人間のさまざまな快樂と苦痛の総量、救いの現実（恩寵）、将来起こりうる人間のありよう（結果）、そして心の深淵など、事物と人間について多種多様なものを計測する<sup>5)</sup> — という認知的働きと密接に結びつく。そのかぎりでは、行為と結びついた上級の認識能力といえる。数による計測可能性（Berechenbarkeit）の観点に立てば、経験的には統計的な確率計算によって確証する精神の働きも考えられよう。あるいは逆に、測りがたい、計測不可能として判断せざるをえない精神の働きもありえよう。こうした予想に基づきわれわれが本稿全体で着目するのは、つぎの点である。すなわち確実性の度合について幅があったとしても、いずれにせよ正しい行為を導くことを目指して、事物あるいは人間について計測する — かならずしも数による計測とはかぎらず、「より大きい」、「より小さい」といった量に関する比較計測もふくまれる — という精神の働きとしばしば結びつく、なにほどこかの確実性の要求にささえられた、行為に対する指導的な知性（実践的知性）の働きである。この場合の「確実性」の要求ということを決定的標識として、われわれはこの種の知的働きを本稿で、<思慮>（Weisheit）<sup>6)</sup>と呼ぶことにする。そして、個々の歴史的対象（使用されることばの諸事例）からそれを区別し、これらの現実の事例を分析するにさいしての中心概念として構築する。

ここに概念を構築するとはいえ、構築されたこの概念におおむね相応する、あるいは近似する精神の働きの事実についての論説、あるいはそれを“徳”として評価する論説には、過去に

すくなくからぬ蓄積がある。まず第一に古典ギリシヤでは、後述するプラトン（前427-347）『国家』等のなかの「思慮」（σοφία/sapientia [希], Weisheit [独]）説、その説をより明確にしたアリストテレス（前384-322）『ニコマコス倫理学』のなかの「思慮」（phronesis [希], sittliche Einsicht [独], prudence [英]）説<sup>7)</sup>があげられよう。中世では、アリストテレスのそれをより顕著に受け継いだアキナス（1225-1274）『神学大全』のなかで枢要徳（cardinal virtues [英], virtutes cardinales [羅]）のひとつとしてとりあげられる「思慮」（Prudentia [羅], Klugheit [独]）説<sup>8)</sup>が、スコラ哲学の盛期における代表的なものとして注目される。近代ではホップズ（1588-1679）『リヴァイアサン』のなかの「慎慮」（prudence）<sup>9)</sup>などや、あるいは、「共通感覚」を重んずるヴィーコ（1668-1744）『われわれの時代の学問の方法について』（1709）で主張される「賢慮」<sup>10)</sup>の事例がただちに想起されよう。さらに近年ではノージック（1938- ）の提出する「単純衡量構造」（simple balancing structure）「多元レベル衡量構造」（multi-leveled balancing structure）の観念<sup>11)</sup>なども、関連するものとして注意される。古典的にこのように持続的に関心をむけられてきた、＜思慮＞の働きの、人間本性論における精神諸機能の目録のひとつとして価値中立的にとりあげられるにとどまらず、より積極的に道徳的な卓越性（知性的徳）という意味での人間の理想的類型として認識され、しかもその実現をめざす人間形成の主要な課題として主張される場合がある。本稿はこうした事例を中心に重視する。

現代教育の領域ではどうだろう。かならずしも確立された枢要徳として明確に自覚的に性格づけられなくとも、＜思慮＞としてわれわれが把握できる主張の論説が見られないわけではない。デューイ（John Dewey, 1859-1952）の所説はその代表的なものとして着目されよう。行為と知識との関係をめぐる「確実性」（certainty）についての問題関心から、「熟慮」（deliberation/reflection）の本質、「熟慮」と「計算」（calculation）との関連を論究していたこと（『人間性と行為』1922等）をはじめにまず想起したい。大浦猛「デューイにおける教育目的設定の態度」（1960）<sup>12)</sup>等を共有財産としてきたわが国の関係の研究者には、その所見はすでに周知のことかもしれないが、本稿で主に検討する思想像との対照性をきわだたせるため、あらためてここで具体的内容とともに検討してゆく。

「熟慮」するとは、かれによれば、活動とその結果との関連について「洞察」（insight）することによって精密に「見通し」（foresight）することを指している。<sup>13)</sup> その洞察の精密度が高まれば、極限的には数学的な確率で表されることになる。その予測について、デューイはこういう、「数学的確率がどんなに大きくても、その推論は仮説的である — 確率の問題なのである。予測された日食の日付と位置に関する仮説は未来の行動の仕方を形成するための材料となる。観測装置が準備され、おそらく、地球上のある遠い地点への探検が行なわれるだろう。ともかく、ある物理的条件を現実に変える何らかの積極的処置が執られる。しかも、そのような処置とその結果生じた状況の変更は別として、思考の行動は完結してはいないのである。」<sup>14)</sup> 熟慮における計算の契機は、けっして必然的に決定されるものではなくあくまでも仮説的であることが、このように強調される。

ここにいう仮説的とは、真偽がつねに事後的に検証されるべき事項とされることをいう。この点を個々の自然現象についての測定、とくに「日食」の例示とともに本論でのちにおける事例 — 同様に月食や日食を正確に算出することと類比する、行為についての深い「洞察」（Einsicht）についてのカントの見解 — との対照性を理解するために記憶しておこう。行為



者の動機、とくに目的についての意志ではなくて、行為とその結果として起こる事態との関連いかんが、デューイの場合には問われる。同じく熟慮と訳される Deliberation についての論のなかの「思考における仮の稽古」<sup>15)</sup> という所見も同じ意味といえる。

こうした仮説性を基本的性格とする計算予測を「熟慮」の本質的な働きの要件としつつ、デューイは、等しく結果についての計算予測が重視されるとはいえ、「熟慮」についての功利主義の立場からの損得、快苦の計算説を区別することに注意をうながした。第一にこうした説では快楽の追求と苦痛の回避という私的な感情を計算することにもっぱら関心が集中し、その一方では思考と行動とはこの目的のための外的手段にとどまっていること。<sup>16)</sup> 第二に、「熟慮」とは、いかなる種類の人間になるかという人生の進路、行動の選択にかかわる質的な衝突をあらわにする試みであるにもかかわらず、この説では質の対立を数えられる明確な損得の量に還元して金銭的な利得の計算に解消してしまう。<sup>17)</sup>

以上のように批判し、デューイが「熟慮」という働きを予測 — しかもその場合に質的事項にかかわる — として把握して、その働きを重視するのは、教育目的の考え方にかかわっていた。「目的はつねに結果に関係するのだから、目的が問題になっているときは先ず注意すべきことは、課せられた仕事が内的連続性をもっているかどうかとすることである。…一定の時間を要し、その時間の経過の中で累積的に成長してゆくような活動があるとすれば、目的は、結末 end、すなわち起こりうる集結を前もって予見することを意味するのである。…第二に予見された結末としての目的は、活動に方向を与える。それは単なる傍観者の怠惰な期待ではなくて、その結末に到達するためにとられる段取りに影響を与えるのである。…」<sup>18)</sup> デューイの場合には、大浦が指摘するように、「結果の見通し」「見通される結果」(end-in-view)こそが、教育目的を規定していた。その場合「われわれの活動の外部にある目的、その状況の具体的構造とは関係しない目的、ある外的根源から生じた目的を想定する」ことをかれは自覚的に拒否した。<sup>19)</sup>

こうしたデューイの重んずる「熟慮」もたしかに＜思慮＞概念として把握できようが、しかしその場合でも＜思慮＞概念に属するひとつの種類についての特徴規定ではなかったか。教育目的についてかれの批判的に捉える「固定された目的への愛着」という態度は、否定されるどころか、それに基づいた＜思慮＞概念もまた見出されるのではないか。しかもそれは倫理思想史の主要潮流に現前しているのではないか。

この問いに対しては、倫理思想史上における Kantian Ethics と Consequentialism という、しばしば対抗的な関係において把握される基本観念<sup>20)</sup>が、ただちに想起されるだろう。本稿もこの基本観念に即した議論にふくまれるとあってさしつかえない。その場合、行為者の動機の点も、行為の現実的帰結の点も、両立的に考慮しようとする立場に属する例をとりあげたい。ただし本稿は、中心的視角や対象、さらに対象を分析する視点のうえでも、狭く限定される。まず中心的視角は、たんなる＜思慮＞概念一般ではない。教育思想、すなわち自己もしくは他者によって、目的意識的に、人間を能動的に＜形成する (bilden)＞ことをめざす — それは無作為のおのずからの生成 (生起) でもなく、あるいは、たとえ形づくりがあったとしても無作為のおのずからの形成でもなく、主体と客体の分離峻別に基づいて理想的類型を目標として意識しつつ人間を＜形づける＞という意図的作為に属する主体的努力を意味する<sup>21)</sup> —、そのかぎりの＜思慮＞概念である。そうした＜思慮＞概念に対応する事例が歴史のなかでどのように展開しているかを、思想史的考察をつうじて解明したい。その考察では、検討の対象とする

人物によってかならずしも明確には自覚されない場合でも、意味づけ、発想法、思考方法、認識の根拠づけなどの連続、断絶のいかんを問いつつ、系統的に、あるいは断片的な形でしめされる思考内容を教育思想の視角からわれわれが自覚的に再構成する。<sup>22)</sup> こうした考察を、本稿では主として近代以降 — 概括的にいえば、中世的世界像の解体にともなう諸傾向の出現以降 — に焦点づける。<思慮>をめぐる近代以降の思想史的動向としてつぎの点を素描できよう。すなわち、i) 諸徳そのものの存立根拠が根本的懐疑にさらされ — たとえばそのなかには「現世の価値喪失」(Entwertung der Welt) というヴェーバーの有名な論説「宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」のなかのことば、あるいは今日の「道徳的不一致」という状況に問題関心をむけるマッキンタイヤーの著述<sup>23)</sup>なども想起されよう —、それゆえ「思慮」についても4個の枢要徳のひとつとして重みづけが希薄になり<sup>24)</sup>、実現すべきものとして積極的に評価されることも乏しくなるという事態であり、ii) その一方では知的関心のうえで「尺度」(Maß, measure) や「意志行為」(Willenshandlung, intentional Action) などへの根本的問いかけ<sup>25)</sup>のなかで、あるいは個別的具体的諸問題(性的快楽など)との関連でよりザッハリヒに究明される<sup>26)</sup>傾向の増大という状況である。iii) さらにより日常の生活意識では、デューイがみずからの重んずる「熟慮」と快楽主義的計算とを区別したように、狡猾さ(Gerissenheit/Schlaueit)と「思慮」が同一視され、むしろ悪徳として否定的な意味合いを帯びてくるという一般的な状況も注意されよう<sup>27)</sup>。そのような近代以降の、とくに教育思想史の景観のうちに、どのようにその<思慮>概念は展開しているか。その一断面として近代以降ドイツ思想史上のヴェーバーを中心に究明することを本稿の主題とする<sup>28)</sup>。

われわれは本稿で<思慮>という精神の働きの概念のうちに確実性、なにほどこかの“計算可能性”(Berechenbarkeit)に対する要求を認めたが、ほかでもない“計算可能性”は、ウェーバー社会学にとっては周知のように官僚制の職務機能を特徴づける一要素として規定されるものだった。すなわち「愛や憎しみおよび一切の純個人的な感情的要素、一般に計算不能なあらゆる非合理的な感情的要素を職務の処理から排除するということ」<sup>29)</sup>、そうした「非人間化」の一方において個々の職員は、みずからに限定的に割り当てられた職務そのものに対してザッハリヒな姿勢で、「計算可能な諸規則」(berechenbaren Regeln)にしたがって処理すること、すなわち「合理化」が本来的に重要になってくると、かれは論じたのであった。よく知られたこの官僚制論で着目される“計算可能性”の要素は、職務処理の規則をささえる原理となるとともに、制度的傾向性としては各個人を「小さな歯車」(Rädchen)として無情な計量にさらすものだった。かれはいう、「わずかに残る人間性を、魂のこの分割状態(Parzellierung der Seele)から、官僚制的生活理想の独裁から守るために、なにを対抗させることができるか」<sup>30)</sup>。このように「魂の分割」をもたらし契機として注視されていた「計算可能性」であったが、しかしこの要素は同時にウェーバーにおいて、人間のありかたとしてかならずしも否定的の意味をもつものではなかった。いやそれどころか、かつてレーヴィットがマルクスとの対比で鋭く指摘した<sup>31)</sup>ようにむしろ肯定的に、倫理的意味をもった「人格」の概念をその根底から規定していた。この場合にそれは「自然主義」的に規定される、そのかぎりの「人格」(Persönlichkeit)概念とは対蹠的なものとして区別されていた。この本稿では、レーヴィットの卓抜な論稿がしめす原理的分析を了承したうえで、さらに一步をすすめて教育思想としての<思慮>の概念 — ヴェーバーの用語に即せば、のちにふれるように「考量」と訳されることが多い、“Erwägungen”の概念がもっとも近い — がどのように展開していたかどうかを

検討したい。

その問いは、まずもってヴェーバーの著作から教育的なものへの関心をたどる試みにかかわる。この点でヴェーバーが学問そのものになすべき Beruf (職分) を「みずからの生をどのようにわれわれは確立すべきか」という課題に答えるものとして重く受けとめていたこと、そしてその課題が古代の伝統とりわけプラトンにいかにか根差していたかをヴェーバーの自覚とともに重視するヘニースの指摘を、われわれは強く支持したい<sup>32)</sup>。ただしその教育思想のより明確な中味、とくに〈思慮〉概念にかかわる包括的な理論的認識の点でより着目すべきなのは、ヴェーバーのよく知られた「責任倫理」の性格づけについてのシュルフターの「反省的な原理的倫理」(Reflexive Prinzipienethik) としての把握である。「ヴェーバーはカントの批判主義的精神に対して、彼の哲学上の保証人たちよりも、すなわち西南ドイツ新カント学派の代表者たちよりも忠実であつた。」<sup>33)</sup> こう述べて、かれはカントと対比させながらつぎのように両者の異同を指摘していた。ヴェーバーの倫理にとっても、人倫的に妥当する自律性の命令が妥当する。「みずからを理性的たるべしとの命令の前に事実上立たしめた意志だけが善と称されうる。盲目的に反応して発散するのではなくて、みずから選択した法則に従う意志、それゆえ計算可能な (berechenbar) 意志だけが事実上この命令に応ずることができた」。この点にかれはこう注記した。「ヴェーバーが自由と必然性の問題にかんして、自由による因果性というカントの理論には触れずとも、この理論と結びつき得るような立場を主張していることは明らかである。いずれにせよ、『経験的』自由が存在するがゆえに計算可能な行為 (berechenbares Handeln) も存在し得る、といえる。あるいはまた計算可能な、それゆえ理解可能な人間の行為が可能になるための条件は自由である、といえる」(傍点は引用者)<sup>34)</sup> このように両者は類似する。しかし重要な違いも見逃せない。シュルフターはいう、人間の行為は人倫的信念から発するものでなくてはならないが、同時にまた「自らが倫理的に非合理的な世界に巻き込まれていることを反省し、それから善から悪が生じ得るとの洞察を反映するものでなければならない。いいかえると、そのような行為は人倫的信念の他に結果の見積り (Folgenabschätzung) によつても自らを根拠づけなければならない。意志の規定にさいしてはカントの場合のように、行為の諸結果が捨されてはならないのであって、むしろそれが算入 (einbeziehen) されねばならないのである」(傍点は引用者)<sup>35)</sup>。シュルフターのこうした把握が基本的に意味することはといえば、ヴェーバーの場合には Kantian Ethics にも Consequentialism にも同等の重みをもって近縁的關係をしめしていた、という点である。シュルフターのいう「反省」(Reflexion) という精神は、その近縁的關係をもたらず機能として理解ができる。そしてヴェーバーの議論うちにシュルフターが認めるその精神は、われわれの用語で再把握するならば、〈思慮〉といつても差し支えないはずである。そうした「反省的な原理的倫理」が人生における不可避の事態としてシュルフターが注視するのは、ある種の「葛藤」(Konflikt) であつた。文化的な基本的諸価値領域のあいだでの実質的ならびに形式的な同格性 — 生に対して諸価値それぞれに優劣順位なく、たがいに同格に支配するということ、「神々の闘争」とも称される性質 — に由来した、諸価値領域間の葛藤が、それである。この点について、シュルフターはこう指摘していた。「葛藤は『止揚される』 >aufgehoben< べきものか、そうでなければ『耐える』 >auszuhalten< べきものとみなされ得る。ヴェーバーの人生観に特徴的なのは、立場は主観的でなければならない、葛藤は耐えるべきものだという考え方である。」<sup>36)</sup>

葛藤は耐えるべきものだというヴェーバー人生観についてのシュルフターの把握に対して、

本稿はその主題の中核にかかわる事項として同意する。歴史的状況のただなか (inmitten) における人間・ヴェーバーの課題についてレーヴィットの指摘する路線を、ヴェーバーその人ではなく、より普遍的な人間のありかたの課題についてのヴェーバーの認識として定式化したものとして評価できる。それならば、この定式にしたがって、より微細に諸価値間の葛藤のありよう — そのただなかにおいて、いかに耐えなければならぬのか、その様相とはいえば、シュルプターの議論では包括的な定式化にとどまっているといわざるをえない。その点で本稿は、信仰と知的認識とのあいだの「葛藤」の領域をとりあげてゆきたい。しかもその場合には、その領域における「葛藤」一般ではなくて、あくまでも教育思想の問題として性格づけられる「葛藤」事態に注視してゆきたい。本稿はこの種の教育問題へのヴェーバーの関心に研究の中心的な焦点をさだめる。ヴェーバーに即せば、とくに行為にかかわる「考量」ということばに着目するとともに、むしろ人間のありかたを測定する (messen/berechnen) という精神の働きを具体的事実としてあらわす語にも注意をむけたい。そして、原理的な論究のみならずより具体的 (外的生活の諸秩序に関する) 論述に接し、<思慮>概念をしめす考え方そのものを把握したい<sup>37)</sup>。この展開のありようをヴェーバーのみならず、かれにいたる思想系列をたどる思想史的接近とともに見さだめてゆけば、より根源的な思想次元で今日でもなお持続的に問い、応答することが求められる解決困難な思想的な問題構造が、われわれの前に現われているのではないか、そしてこの場合、行為、とりわけ人間形成を実現する行為過程における諸個人の精神 (知性) の働きの自立性 (固有性) に対する認容あるいは期待の様相を注意深く見極めてゆくなれば、中世 (典型としてのアキナス) と対比して「近代的」と特徴づけられる緊張関係をともなう問題構造が、<思慮>概念のうちに明るみにされているのではないか。この点を究明することを本稿の主要な課題とする。

中心とする対象はヴェーバーであるが、本稿ではこの対象への歴史的な順次的縦起に注意をむけてつぎの諸点を重んじて主題に接近してゆく。

i) シュルプターも論及するように本稿でもカント (Immanuel Kant, 1724-1804) との緊密な思想的連関を重視したい。が、その思想史的系列の特質をよりいっそう明確に把握するために、先行する研究に依拠しつつ限定された角度から、ヘネースも重視するように、プラトン対話篇との関連を検討したい<sup>38)</sup>。その場合そのなかにく思慮>概念をたずね — ヘネースがヴェーバーの「責任倫理」説との関連で注目する概念でいえば、Einsicht (洞察)、とくに“Einsicht in die wahrscheinlichen Folgen des Handelns” (行為のありうる諸帰結に対する洞察) という観念がわれわれのとりあげる<思慮>概念に関連するが、しかし、ヘネースはこの洞察の概念を通説的にアリストテレスにプラトンに結びつける — とくに「測定術」の基本的考え方を特徴づける。「思慮」(フロネーシス) 概念といえば、アリストテレス — アキナスの系列で把握することが通常一般に認められるが<sup>39)</sup>、本稿ではプラトンを根底的に位置づけ、そのうえでカント — ヴェーバー系列を思想史的に跡づける。そのさいプラトン対話篇に、デューイの「熟慮」の概念とは対蹠的に位置づけられるようなく思慮>概念の原初的な具体例を把握したい。たしかにそれは史的形象のひとつにとどまる。けれどもその原初例は、いわば「理念型」的な働きをしめして、個々の具体的対象との近似、同一、相違などを測定する知的道具としての典型性を具体化していたと推測する。<sup>40)</sup>

ii) そのうえでカント道徳哲学、とくに「徳論」(Tugendlehre) をたずね、「道徳的完全性」の実現をめざす人間形成の課題についての認識の展開をあきらかにする。そのさい明確にしめ

された自覚 — 枢要徳としての「思慮」あるいはその類似物に対するカントの問題認識も、それにふくまれよう — よりむしろ、論述の客観的事実としてどのようにプラトン対話篇の「測定術」の考え方が受け継がれているかを検証し、〈思慮〉概念の展開例を跡づけたい。具体的にはカントの「崇高」・「謙抑」・「自己支配」の諸説をとりあげる。

iii) こうした先行系列についての論及を基礎作業として、ヴェーバーに着目し、その『科学論集』や「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」（「倫理」論文）等の著作論文から「人格」（*Persönlichkeit*）論を構成してゆく。<sup>40)</sup> そのなかに〈思慮〉概念がどのように展開していたか、その詳細な究明にさいしては、とくにカントの根本的な問題意識との緊密な関連を重視して、目的と手段との関係とともに、原因と結果との関連性についての因果性諸論（因果不可解性の原理、個別的因果性の原理、道徳法則的な因果決定性の原理、自然法則的な因果決定性の原理、適合的因果連関性の原理）を座標軸として意識して分析する。それによって、ヴェーバーをかれをめぐる同時代のひとびとの思想の諸傾向と対比して、相互の同質、近縁、異質等の諸関係のありようを識別する。この場合、ヴェーバーの依拠する「適合的因果連関説」（*die Lehre von der adäquaten Verursachung*）<sup>42)</sup> を唱えたクリース（Johannes v. Kries, 1853-1928）、ラートブルッフ（Gustav Radbruch, 1878-1949）とともに、カント哲学の自覚的な継承者で、しかも20世紀初頭のデューイと同時代に位置する、ヴィンデルバンド（Wilhelm Windelband, 1848-1915）、リッケルト（Heinrich Rickert, 1863-1936）ら Neukantianismus（新カント主義）として特徴づけられる思想圏との近縁性をあきらかにしてゆきたい。さらにヴィンデルバンド、リッケルトらと等しく文化価値に関心をむけつつも、その根拠づけ等で対蹠的だったディルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）の系列に属する精神科学（*Geisteswissenschaft*）の立場からの教育認識に着目し、その思想傾向との違いにも注意をむけたい。

iv) ヴェーバー自身とその同時代の歴史的社会的状況（知識社会、大衆社会状況、政治体制、官僚制社会、ロマン主義の精神傾向、等々）との関係が興味をつくせぬ問題群として論究されるように、ヴェーバー〈思慮〉概念そのものもまた、歴史的意味をもって近代化過程<sup>43)</sup>の史的形像のひとつとしての場を確保しているであろう。とすれば、そのようなヴェーバー〈思慮〉概念はどのような思想史の意味を明るみに出していたか、この点を検討するために、さいごにアクィナス『神学大全』の「思慮」論と対比する。トマス倫理学のなかで〈思慮〉概念が Kantianism とも consequentialism とも違った選択肢を提示していた<sup>44)</sup>とすれば、ヴェーバーもまたこの両者のどちらかに一方的には還元しえない立場をとっていた。そしてかれの〈思慮〉概念もその例外ではなかったと推測する。アクィナスのそれと対比することにより、ヴェーバーの〈思慮〉概念がしめした人間形成原理にかかわる見逃しえない問題の思想的構造を究明したい。

以上に言明したところをもって、本稿の序言とする。

## 2. プラトン対話篇における〈思慮〉の概念

### — 「測定術」の思考様式と教育課題（W、G、S系統） —

「正義」（*Gerechtigkeit*）とはなにかを主題にしたプラトン対話篇『国家』のなかに、「思慮あること」（*Weisheit*）が、「勇気」（*Tapferkeit*）、「節制」（*Besonnenheit/Massigung*／

Selbstzucht)、そして「正義」という4個の枢要徳のひとつとして規定されていること、その場合に「思慮」は、“国家と人間魂の内的構造の一致”についての説のなかで、心魂のなかの理知的部分(denkende Seelenteil)の働きの徳であるとともに、諸部分全体を調和的に支配すること(Selbstbeherrschung)を本質とするという点で、国家における統治者固有の職分の徳としてもまた規定されていることは、よく知られている。その支配の働きとしては、すでに先行する研究<sup>45)</sup>で指摘されているように、測ること(Messen)、数えること(Zählen)、秤にかけること(Wägen)、こうした諸要素からなる「測定術」(μετροητική, metrētikē [希], Meßkunst [独], measurement [英])という精神の働きの、対話法(ディアレクティケー)とともに重視された<sup>46)</sup>。ドイツ語でいえば erwägen(考量する)という動詞も、この「測定」の意味から論理的に導出されよう<sup>47)</sup>。のちにふれるヴェーバーの用いるこの語は、かれの自覚いかんは別として、プラトンの重んずるこの方法的立場を事実上受け継いだものとして考えられる。そう推測するのだが、ここでは速断せずに、本稿全体の中心的概念をしめすものとして注意をうながしておきたい。計測するというその精神の働きは、文献学的精査で知られるように他の対話篇(『テアイテトス』、『ソフィステス』、『ピレボス』、『プロタゴラス』、『ゴルギアス』)でもしばしばソクラテスによって言及されている。“徳は知である”— アリストテレスのいいかえにしたがえば、“すべての徳は思慮なしには存在しない”(『ニコマコス倫理学』第6巻第13章114b)—、という根本的主張のなかでもとりわけ注目すべき所説のうかがえるのは、政治家がもつべき知識(ないし技術)について主題にした対話篇『ポリティコス』である。エレアの客人とソクラテスの対話のなかで、周知のように、相互の間の超過と不足と等しさ(類比による相似と同一)を測る「測定術」のことが話題にされた。そして、つぎのような二種類がとりあげられ(283d)、両者の同意するところとなった。リッター(Constantin Ritter)にしたがって、その点をここにまとめておこう。<sup>48)</sup>

1) 相対的に、諸事物のあいだの相互比較に基づいて数、長さ、深さ、幅などについて、より大きい、より小さい、より多い、より少ない、より強い、より弱い、より長い、より短い、より浅い、より深い、といった比較級の形で諸事物を計る。個々の内容を考慮に入れることなく、抽象した純粋に概念的な形で、しかも価値理念ないし当為的命命とは関係しない形で測定する。純粋数学(算術ならびに、地面測定学、立体測定学としての幾何学)がその典型とされる。

2) 絶対的につねに固定した理想的基準と照らし合わせて、実践的関心に基づいて「適正」「相応」「時宜」「正当性」などあらゆる適合的なものをもとめる(適正な限度との比較対照)。現実の時間的空間的諸条件のもとで不断に生成流動する具体的な諸事物について測定する。それゆえその理想的基準は、「いっさいの生成するものにとって不可欠なものとして与えられる本質規定(die für alles werdende als notwendig gegebenen Wesensbestimmtheit)」<sup>49)</sup>といえる。その意味では Idee は、リッターにしたがえば、発展法則(Entwicklungsgesetz)、あるいは形成法則(Bildungsgesetz)としても特徴づけられる。<sup>50)</sup>さまざまな応用的諸科学がこの種類にはいる。

1)と2)とはいずれも<尺度>を基準とした、比較をつうじての特性規定<sup>51)</sup>がその基本課題といえる。そうした1)と2)とは密接に関連する。どちらか一方のみに属する「測定術」というものは、現実には想定しがたい。「総じて大きいほうといえる部類のものを、ただ小さいほうのものだけでなく比較することのみとめないばあいには、適正な限度との比較対照とい

うことはぜったいに不可能になってくるはずだから」<sup>52)</sup>といわれる。それゆえ「事物を大きい方のものであるとか、小さい方であるとかして測定する作業が、それらを相互に比較してみることによってのみ進められるべきではなくて、適正な限度に合致したものを作りだそうと目ざすさいにも進められるべきなのだ、という点をも同じように強固に確信しなければならないのだ。つまり、この適正な限度というものに合致したものが存立するなら、種々の技術の方も存立するのだ。逆に、この後者が存立するなら、前者もまた存立するのだ。」<sup>53)</sup>

2種類に分けられるこの「測定術」は、対話篇『ポリティコス』ではとりわけ政治家のもつべき知識ないし技術として重視されるが、森羅万象に適用されうることも同時にエレアの客人によって指摘(285A)される。この適用範囲にかかわってとりわけ注目すべき事項は、諸徳についての知識の導きで意図的に人間を形成してゆく技術 — たんに経験的に習得した勘でも、学問的な知識でもなく、知識(とくにもろもろの善にかかわる知識)にささえられた技術であるゆえに、イエガー(Werner Jaeger)にしたがってパイデア(Paideia)と呼ぶこともできよう<sup>54)</sup> — がどのように把握されているかである。この点で以下のような人間のありかたの課題<sup>55)</sup>が、『ポリティコス』その他の対話篇のなかに提起されていることを、われわれはうかがい知ることができる。

課題1。《われわれの外にあって、絶対的に超越する理想的基準尺度との比較において、われわれ自身を測ること。》<sup>56)</sup> その場合われわれのなにを測るか、その強調の違いからつぎの二課題に区分できる。

(1) 自己(諸個人)がみずからの感覚にうったえるままの印象(幻像、快不快)を知識として信ずるという感覚的判断、すなわち自己(とくに感性的判断)を万物の尺度とするという認識態度の限界性を認め、その主観の感覚的判断の恣意性(Willkürlichkeit)を可能なかぎり克服すること、その場合とりわけ人間を正しい行為へと導くために現実のなかの適切な目的とそれを達成する手段について洞察(Einsicht)すること。<sup>57)</sup> 本稿では、W系統の課題と呼んでおこう。

その課題はつぎのように提示されている。『プロタゴラス』においてソクラテスは、快樂を求めて生きることは善であるという主張を吟味して、このようにいう。

「もしかりにわれわれの幸福が、長いものを選んで行い、短いものを避けて行わないようにすることに依存するとしたならば、われわれは、生活を安全に保つものを何に見だしただろうか。計量の術だろうか、それとも、目に見えるがままの現象が人にうったえる力だろうか? — 後者はわれわれを惑わし、同じものをしばしばあべこべに取り違わせ、行為においても大小の選択においても、しまったことをした、と思わせる因となるものではなかったかね。これに対して計量の術は、もしそれをうたならば、このような目に見えるがままの現象から権威をうばうとともに、他方、事物の真相を明らかにすることによって、魂がこの真相のもとに落ち着いて安定するようにさせ、もって生活を保全しえたところのものではないかね」「とにかくどのようなときにより多いほうを、どのようなより少ないほうを正しく選ぶべきかによって、生活が左右されるとしたらどうだろう。その場合、われわれの生活の安全に保つのは何であろうか。知識ではないだろうか。それも、計量術の一種としての知識ではないだろうか」<sup>58)</sup>。

(2) こうした認識の方法態度の限界性の自覚にとどまらず、よりいっそう重要なことは、普遍的に人間本性の限界性として、さらにくわえて人間相互の比較をともなった形で現実の自己自身の限界性に着目し、その存在そのものの微小で脆弱たること(Geringfähigkeit/

Gebrechlichkeit) をそれとして自覚認識することである。本稿ではそれをG系統の課題と呼んでおこう。

その課題 - 「汝自身を知れ」ということ、汝が人間であり、汝と神の間には越え難い深淵のあることを知れ、という慢心(ヒュプリス)を戒める意味のデルポイの箴言にそったものといえる、その「測定術」の課題は - はつぎのように提示されている。『テアイテトス』のなかでソクラテスはいふ。

「めいめい自分が自分自身にとって一番よい判定者なのではないか。」「すべての人の思いなしが皆すべて真であるというようなことはないのだ」、「人と人との間には知の優劣があるということ、それからまた、その知の優者こそ尺度なのであって、私のような知識のない者は、どんなにしても、尺度にならねばならないというようなことはないのであって」<sup>59)</sup>

課題2、《自己のうちなる両極的な契機を適正に混合配分(rechte Mischung)すること。あるいは、一方において自己のうちに野性的な激情等の反規範的な心理的事実(自然)を認めつつ、他方において、それを理知的部分の働きによって抑制=節制(Mäßigigkeit)すること。こうした精神諸部分の内的均衡を保つ形で自己自身を支配する(Selbstbeherrschung)こと。》<sup>60)</sup> 本稿では、S系統の課題と呼んでおこう。

適切な混合配分の課題については、つぎのように提起されている。『ピレボス』でソクラテスはいふ。

「善は混合のない生き方のうちに求められるべきではなく、混合された生活のうちに求められるべきである」、「そもそもわれわれは、あらゆる快楽をあらゆる思慮に混ぜ合わせることによって、美しき混合という目的を最大限に達成することができるだろうか。」「すると、思慮と快楽の両者各々のもっとも真実な部分だけを、まず混合した上で、そもそもこれらが混ぜ合わされるなら、それだけでこの上なく、有難い生活をつくり上げて、これをわれわれに授けることが充分できるのか、それとも、何かなおそうでないものを追加要求しなければならなくなるのか」<sup>61)</sup>。こうした混合配分の課題は、とりわけ為政者たる者の徳の実現にとって重視される。『国家』ではつぎのような対話によって、この点が同意される。「ただもっぱら体育だけを事としてきた人たちは、しかるべき限度以上に粗暴な人間になる結果となるし、他方逆に、ただもっぱら音楽文芸だけを事としてきた人たちは、彼らにとって望ましい以上に柔弱になってしまうということですね。」(グラウコン)、「国の守護に当たる者たちはいま挙げた二つの素質を、両方とももっていなければならないと主張する」(ソクラテス)「調和している人の魂は、節度があり、また勇気があるのだね」(ソクラテス)<sup>62)</sup>

抑制をつうじての内的均衡の課題は『ゴルギアス』において、「幾何学的平等」と類比されてつぎのようにしめされている。強者の自然的欲望の実現を正義と主張するゴルギアスに対してソクラテスはいふ。

「つまり、『より強い』と、『より力がある』と、そして『より優れている』とは同じ意味だという考えだね。...どうか、まさにその点をはっきりと規定してくれたまえ。」<sup>63)</sup>、「ところで、より優れた人は、より多く持つべきであると、こう君は言っているのではないか」、「では、どうだろうね。自分自身のことは、君、どうなっているのかしら。はたして、その支配する人たちは、自分自身をなんらかの意味で支配しているのだろうか、それとも、逆に、自分自身については、支配されたままになっているのだろうか。」「君の主張だと、もしひとが、人間としてあるべきような者になろうとするなら、もろもろの欲望を抑えてはならず、むしろ、それら



をできるだけ大きくなるままに放置しておいて、とにかく何とかして、それらに満足を与えるように工夫すべきであり、それこそが、人間の徳であると、こう言っているのだね<sup>64)</sup>、「君は、幾何学的な平等が、神々の間でも、人間たちの間でも大いなる力をもっていることに気がついていないのだ。それどころか君は、なにがなんでも余計に持つことに努めなければならないと考えている。これもつまりは君が、幾何学の勉強をおろそかにしているからなのだ。」<sup>65)</sup>

以上に論及したW、G、S、の3系統の課題とそれをあらわす対話の内容は、いずれも「測定術」の使用を本質的特性とすると把握できる。だが、それらすべてが、プラトン対話篇『国家』で主張される、統治者の徳としての「思慮」(Weisheit)と総括できるかどうかは、なお検討の余地をのこす。なぜならば、生産者の徳としての「節制」(Besonnenheit)の働きの、この「測定術」の課題の一部ではあるが重要な課題(S系統)として事実ふくまれているからである。それゆえ、プラトン対話篇に見られる phronesis「思慮」という歴史的概念をもって以上の内容の全体を過不足なくあらわすものとして把握することは、部分的な正当さを認めつつもなほどこか躊躇される<sup>66)</sup>。そのためにこの歴史的概念ではなく、むしろ構築概念として<思慮>として把握できるかどうかには注意をむける必要がある。この点で、絶対的・相対的基準との比較測量をつうじてえられた知性の導きで確実性をもって人間の正しい行為を実現することが課題として受けとめられていたこと、そうした要請が重視される。したがって、そのような実践的な知的判断をください「測定術」の思想を、われわれは構築概念としての<思慮>の展開として特徴づけたい。

そう把握できるとすれば、こうした3系統の内容についての課題の認識を本質とする<思慮>の概念は、プラトン以降の思想史的な文脈においてどのように受け継がれていかなるかを、われわれはつぎに問わねばならない。その場合に思考の内容的差異については背景に退け、思考の一定の形式を特徴づける思考様式のいかに前景にして着目しよう。しかも非連続性よりは連続性(系統性)を顕著にしめすその歴史的継起の一面、とくに20世紀初頭のヴェーバーへと堅固に架橋するにいたる事例を見てゆきたい。

### 3. カント道徳哲学における「崇高」「謙抑」「自己支配」の教育説

#### — プラトン「測定術」の思考様式との関連において —

「自分自身に対して法則であろうとする意志」について、カッシーラー(Ernst Cassirer, 1874-1945)は『カントの生涯と学説』において、つぎのように述べていた。その「意志こそ、事実的な現実性を、つまり事実の単なる『現存在』を、すでに根本的にその真に自立的なあらゆる作用において超越しているものである。なぜならこの意志は、所与のものにおいて拘束を受けずに、むしろ純粋にもつぱら、意志をあらゆる所与性を越えて高め駆り立てる道徳的課題に立ち向かうからである。…意志と道徳の理念のこの高揚を、経験の制限や実行可能性の制限を指示することによって妨げようとする者には、観念論の第一の根本思想と、この観念論によって理念と現実の間に創り出される新しい関係によって、答えられるべきであろう。まさしくこのような連関において、カントがプラトンに依拠し、こまでまったくプラトン主義者として感じました語っていることは、決して偶然ではない」<sup>67)</sup>。われわれは、カントの系列についてのカッシーラーのこのような見解とともに、上述した<思慮>概念についての問題意識をもって、両者にうかがわれる思考様式の連続的継起の一端をあきらかにしてゆきたい。

以下ではカント道徳哲学に注目する。『実践理性批判』の「純粹実践理性の方法論」ならびに、『人倫の形而上学』の第二部「徳論の形而上学的基礎原理」が、とりあげる主な資料である。『教育学』という周知の講義の記録が残されているが、これについては補助的にのみとりあげる。プラトンの「測定術」の使用を本質的に重んずる<思慮>の概念が、カント自身の継承の自覚いかんは別として、どのように展開しているか、とくに人間の理想的ありかたとその実現 — カントの場合には人間の「道徳的完全性」(moralische Vollkommenheit)の「開発」 — に関する中心的課題の言説にどのように受け継がれているか。こうした限定された問題を設定する本稿では、上記の道徳哲学関係の資料による検討が有益である。そのさい基本的に注意すべき概念はといえば、<思慮>するという働き、あるいはその徳を直接的に指示する、指示することが可能な言葉、たとえば Überlegung や Reflexion、あるいは Klugheit であるよりは、とくに「測定術」の考え方の中核概念として性格づけられる「尺度」(Maße)である。<sup>68)</sup> 任意にここに関連することばを列挙すれば、「感官のいかなる尺度をも超越するような心的能力」<sup>69)</sup>、「経験的な尺度」<sup>70)</sup>、「比較の尺度」、「ア・プリオリに与えられる尺度」<sup>71)</sup>、「客観的な尺度」、「絶対的尺度」<sup>72)</sup>、「第一の尺度、すなわち基本的尺度」<sup>73)</sup>、「別の非感性的尺度」<sup>74)</sup>、「小さい尺度によるとともに大きい尺度によっても測る」<sup>75)</sup>など「尺度」に関する語彙が、その著述全般にうかがえる。「尺度」といっても、むろんあれこれの個々のものがここで重要なのではない。「徳論」(Tugendlehre) — 等しく「人倫」あるいは「義務」の範疇にはいるとはいえ、内的意志を問う点で外的法則をあつかう「法論」から区別される — において、それは特定の「尺度」として性格づけられる「道徳的法則」を指す<sup>76)</sup>。以下ではこの所論をとりあげよう。そのさい「徳論」のなかでも、とくに「道徳的陶冶とその練習の方法論」(Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung)<sup>77)</sup>の内容に着目する。その所説にプラトン対話篇にうかがえた「測定術」の思考様式に類似し、しかも実質的に教育思想として把握できるカントの<思慮>概念を把握したい。「尺度」の概念を根底的に成り立っているかれの<思慮>概念を分析的に捉えれば、つぎの諸説にうかがわれる。すなわちW、G、Sの3系統に対応して「崇高」・「謙抑」・「自己支配」の諸説である。

### 1) 「崇高」(Erhaben)の説

さきにふれたプラトン「測定術」の教育課題のなかで、W系統と呼んだものにここで注意をむけよう。感覚的判断の限界性を認めることが、その要点だった。それと類似する、人間の理想的ありかたの課題が、カントの道徳哲学のうちどのように認識されているか。

われわれは一般に、動物、樹木、家屋、山などについてたんに「大である」という。その判断の場合には、この対象がある量をもつことを表示するだけでなく、同じ種類に属する他の多くのものに比して量的に優れていることを意味している。こうした判断とは区別して、「絶対的に大であるところのもの」をカントは「崇高」と名づける。それは「いっさいの比較を絶して大であるところのもの」(was über alle Vergleichung gross ist)<sup>78)</sup>である。そうした崇高なるものはなにか。感官の対象としての自然についてかれはいう、「われわれは詩人に倣って、大洋をわれわれの眼に映ずるままに崇高と見なければならぬ、すなわち静穏な海洋は見渡す限り大空を果てとする明澄な鏡として崇高である、しかしまた荒天で波浪の天に沖する海洋は、あらゆるものを呑みつくさんばかりの深淵として、それでも崇高なのである」<sup>79)</sup>

こうした事例はわれわれの外にある自然であるが、しかしその崇高なるものは自然という客

観的对象そのものではなく、対象そのものはあくまで機縁をなすにすぎない。崇高なものは、なによりもわれわれ判断者の心意識 (Gemüthe) の状態 — ただし、それはわれわれの「感官の一切の尺度以上に大」なるもの (über allen Maßstab der Sinne gross ist) <sup>80)</sup> — に求められねばならない。<sup>81)</sup> それゆえ、「自然における崇高なものに対する感情は、実はわれわれ自身の本分に対する尊敬の感情なのである」。<sup>82)</sup> その本分とはなにを指すか。「道徳的法則」についての見解をたずねよう。感性界に属して全自然の自然必然的機制 (メカニズム) に服するわれわれもの人格も、同時に可想界に属するものとして、感性界にまったくかかわりなく、アプリアリな必然性をもった認識根拠からしたがうことが求められる「道徳的法則」も、「われわれ自身の超感性的実在の崇高さをわれわれに感じさせ、また主観的には人間のうちにかれの道徳的存在よりもいっそう高い規定に対する尊敬を生ぜしめる」<sup>83)</sup>

この種の必然性について、カントはこう述べていた。人が「行為の一切の動機を、しかも極めて微細な動機にいたるまで悉く知り尽くすほどの、同様にまたこれらの行為に及ぼす一切の外的機縁をも余さず知り尽くすほどの深い洞察 (Einsicht) が我々に可能であるとするならば、我々はこの人間の今後の行動をあたかも将来おきる月食や日食を正確に算出するの同様の確実さで算定し得る (mit Gewißheit, so wie eine Mond oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte) ことを認めると同時に、それにもかかわらずこの人間は自由であると主張することができる」<sup>84)</sup>

ただちに気づくように、ここにいう計算可能性 — 自然現象を測定する場合と類同的なものとして強調される、洞察をつうじての計算可能性は、経験的に (実験的に) その真偽が検証され確かめられるべき仮説性の意味ではない (仮説性の意味の算定可能性であれば、教育界では通常一般に認められ、本稿のはじめにふれたデューイの場合にも重視されていた)。カントがここで強調する算定可能性はあくまでもアプリアリな範疇に属している。しかもそれは、厳密に言えば必然性という一種の決定性、すなわちマリオネットのごとく機械的に操作されてしまう意味の自然必然性ではなく、目的の表象にしたがう「実践的必然性」に基づく決定性を特質とするものであった。こうした実践は、「意志の行為の格律がその意志を通じてあたかも普遍的自然法則となるべきであるかのように行為せよ」(『道徳形而上学の基礎づけ』) という義務の普遍的命法として規定されるのだった。その命法たる、道徳的法則に対する尊敬という行為の動機を重視するということは、周知のように行為の結果 (成果) が道徳的法則に事後的に適っているかどうかという「適法性」を尊重することから、厳しく区別された。そのような意味のカントが重視する算定可能性は、たしかに諸個人のそのつどの感覚的判断とはきわだって峻別されるべき確実性を表わしていた。

こうした実践的な必然性にしたがう主観的原理から「道徳的陶冶と練習の方法論」も導かれる。すなわち、カントはつぎのように述べていた。よく知られたことばをふくむが、ここにとりあげよう。

「義務の神聖性を重視して、諸他いっさいのものを軽視すること、また我々自身が或ことを理性の命令として承認し、そのことを為すべし (sollen) と命ずるがゆえに、われわれはそのことを為し得る (können) という意識をもつこと」である。そのことは、「いわば感性そのものを完全に超越することを意味する。」「もっとも実際にはかならずしもつねにこのような効果をとまなうというわけにはいかない。しかしいづれにせよこの効果は、かかる動機としばしばかかわりをもつことによって、最初はこの動機の使用を少しずつ試みるだけであるが、次第に

われわれの心に道徳的法則に対する最大の、とはいえ純粹の道徳的関心を生み出す」<sup>85)</sup>

こうした「当為」に基づく可能性の意識を根底にすることをカントは、「道徳的陶冶」の課題として求めつつ、以下のような練習方法 (Übung) の諸注意を求めた。第一に、現実の自身の行為のみならず他人の行為を観察して、客観的に道徳的法則に合致しているかどうかを判定すること。さらに、それらの行為は行為者の主観においても道徳的法則のために生じたのかどうかを判定すること。こうした判定を日常の習慣にすることである。<sup>86)</sup> 第二に道徳的心意を実例を通じていきいきと表示することによって、意志の純粹性に気づかせてゆく。「生徒は、このような練習によって、かれの自由の意識を注意深く見守るようになり、たとえ傾向性による動機を断念することは、はじめのうちはかれの心に苦痛の感情を生ぜしめるにせよ、しかしやがてはこの生徒から、かれには真実と思われたところの必要 (しかし実は傾向性から生じた) による強制そのものを除」いてゆくことになる。<sup>87)</sup>

## 2) 「謙抑」(Demütigung) の説

つぎにプラトン「測定術」の教育課題、G系統と呼んだもの想起しよう。理想的価値基準との比較において、現実における自己の存在の微々たる脆弱性を自覚しわきまえ認識することがその要点だった。この課題はカントにおいても、うえにふれたW系統のものと同様に結びついている。すなわち、「崇高」についてカントはこうも規定していた。「崇高とは、それと比較すれば他の一切のものはすべて小であるようなものである」<sup>88)</sup>。道徳的法則との比較において、みずからの道徳的価値を知的に測定するさいに生ずる、「この微小なるものの意識と感情」(Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit)<sup>89)</sup>、あるいは人間本性についての「脆弱性」(Gebrechlichkeit)<sup>90)</sup>の意識こそが、「謙抑」の感情である。

この「謙抑」(Demütigung (intellectuelle Verachtung)) について、カントはいう。道徳的法則はわれわれに尊敬の感情を呼び起こす一方、われわれのうちにある主観的対立物としての傾向性に反対して、われわれの自己中心的な我執 (Selbstsuct) をうちのめす。そして何びとにせよ、かれの自然的本性の感性的傾向を道徳的法則と付き合わせてみると、この法則によって、必然的にかれは自己自身を、知性的に軽蔑せざるをえなくなる。こうした自己否認 (Selbstverlaegung)<sup>91)</sup>がおのずからに要請されてくる。プラトンがその場合とくに問題にしていたのは「めいめいがおのおの判定者なのか」という点で諸個人一般であるが、カントがとくに顕著に注意をむける典型は、ストア学派たちのいわゆる「賢人」であった。カントはいう、

「かれらは、およそ徳を純粹な法則たらしめるほどの高度の徳が、すでにこの世の生において、完全無欠な相で実現せられ得ると思ひなした。そこでかれらは人間の道徳的能力を賢人という名のもとに過度に強調して、そのあげく有限な人間の本性に加えられている一切の制限を無視して (über alle Schranken seiner Natur …) 賢人なるものを、その人格の卓越性にかんがみて神格と等しからしめ、また (いささかも他をまつことのない彼の内心の満足という点に着目して) 自然とはまったくかわりのないものとした」<sup>92)</sup>

要するに、不遜ということだ。別のところでカントはこの種の不遜について「ドイツ語の vermessen (測り損なう、身の程知らずのことをする) という語はなかなか意味深い好語である」<sup>93)</sup>といていたが、ストアのいう賢人も、同じように現実の人間の不完全なありよう — アイザイア・バーリンの書名 *THE CROOKED TIMBER OF HUMANITY* にも用いられた

表現でいえば、「曲がりくねった材木」krümme Holz（『たんなる理性の限界内における宗教』第3篇）に比せられる－を正確に認識せずに測り損ねている、とカントは捉えている。

カントが本質的に人間本性に対して認めるこの「脆弱性」はけっして消極的意味でたんなる諦念を導くものではない。むしろ積極的に、理想的な人間のありかたの実現への努力を本質的にうながすものだった。「自己の道徳的完全性を高める」ことについて、こう述べられている。本性は脆弱である。このゆえに、「それに向かって努力すること das Streben はなるほど義務ではあるが、それに（この世において）到達すること（das Erreichen）は義務ではない」<sup>94)</sup> 諸個人の意志が道徳的法則に完全に一致することをカントは「神聖性」と呼び、それについて「感性界に属する理性的存在者としては、かれの現実的存在のいかなる時点においても、（すなわち、かれの生涯においては、ついに）達成しえないような完全性である」と述べていた。<sup>95)</sup> そのゆえに現実の人間に課せられ努力について、つぎのようにいわざるをえない。

「およそ人間の到達しうる限りの道徳的完全性といえば、けっきょく徳だけである。換言すれば、道徳的法則に対する尊敬にもとづく合法的心意にほかならない…人間の到達しうる道徳的完全性なるものは、謙抑の感情と結び付いた自己評価（eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung）ということになる、それだからキリスト教の掟の要求する神聖性についていえば、かかる道徳的完全性は被創造者としての人間に、無限の進行だけしか残さないのである。しかしだからこそ被創造者には、無限への進行を持続しようとする希望をいさぐ機能が認められるのである」。<sup>96)</sup>

「到達」ではなく、「努力」すること、それによって「無限の進行」をもたらすこと（「心不死」が要請される）。その過程にはおのずから先行者（die Vorgänger）と後人（die Nachfolgenden）の差が出てこよう。カントの批判的に注意をむける「道徳陶冶」の課題と方法に関する「功績」（Verdienst）とその「模倣」（Nachahmung）の問題は、この関係についての認識の欠如にかかわっている。

「功績」（Verdienst）を尊重する教育について、カントはいう。「子供たちに、高邁でもっばら功績を尊重する高尚な行為を手本として示し、このような行為に対する感激を少年たちの心に吹き込もうとする積もりなら、それは所期の目的にまったく反するやり方である。少年たちは、ごく普通の義務を守ることに、それどころか義務を正しく判定することにすら未熟であるから、こういう教育方針は彼等をいちやく空想家に仕立てるようなものである」<sup>97)</sup>。また、「現代の感傷的な読み物がむやみに引用するようないわゆる高貴な（過度に功績を強調する（überverdienstlicher）行為の実例によって子供たちを惑わすことをやめて、道徳に関するいっさいの事項を、義務と道徳的価値とを規準おして是非する、ということである」<sup>98)</sup> 功績を強調することはその模倣を求める教育となりやすい。模倣についてカントはいう。「道徳的狂熱に由来するこのような所業をかれらがいくら真似してみたところで－換言すれば、かかる模倣（Nachahmung）を原理としたところで、かれらはそれによって法則の精神をいっさかも満足させはしないだろう」<sup>99)</sup>

功績にしても模倣にしても、共通して「道徳的法則」に対する尊敬とそれに従うという義務が行為の動機となるような原理として重視されていないということをカントは問題にした。しかしそれにしても、われわれは、道徳的に賞賛されてよい模範的人物というものをたしかに知る。その場合にこの人物をわれわれはどのように解釈すべきか。この問いはカントにとっても重要だった。この点についてかれは、即自的な形で「功績」をしめした「手本」（Muster）と

は厳しく区別されるべき、あるべき理念のなにほどこかの「証蹟」(Spuren)、あるいは「証拠」(Beweise)として認められる、その限界の範囲において重視する。かれはいう、

「多大の犠牲を払い、しかも義務のためにだけに為された諸人の行為は、たしかに高貴にして崇高な所業として賞賛されてよい。しかしそれはこの行為がひとえにかれの義務に対する尊敬に基づいて生じたものであり、徒に興奮した心情に発するものではないということを確かに推せしめるような証蹟 (Spuren) のある場合に限られる。もしもこのような行為を、継承のための範例 (Beispiele der Nachfolge) として何びとかに垂示しようとするならば、その場合には是非とも義務に対する尊敬 (唯一の真正の道徳的感情として) が、動機として用いらねばならない」<sup>100)</sup>

「手本」ではなく、「道徳的法則」についての「証蹟」あるいは「証拠」を具体的事実として体現した、そのかぎりの模範的人物を指導者として仰ぎ、その人物に対して「従順」<sup>101)</sup> たることをつうじて「法則」を「継承」すること。そのような「謙抑」の姿勢が、先行する指導者においても、指導者に対しては後人たる随行者においても期待される。

### 3) 「自己支配」(Herrschaft über sich selbst) の説

もうひとつ、われわれはプラトン「測定術」の教育課題のなかでS系統と呼んだ自己支配の課題に関するカント道徳哲学の所見をたずねよう。

「汝自身を知れ (究め、探れよ)、汝の自然的完全性 (...) にしたがってではなくて汝の道徳的完全性にしたがって。汝の胸を吟味せよ — それが善であるか、悪であるか、汝の行為の源泉が清純であるか、否かを」<sup>102)</sup>。この主張が、カントの徳論においても根本的に重要である。人間は崇高なるものとの対比してなにゆえに「謙抑」すべき存在なのか。すでにふれたように積極的には、「道徳的法則」に対する尊敬によって、消極的には自己の道徳的価値を軽蔑せざるをえないことから、この謙抑の感情が生ずる。

後者の問題がここでは問われねばならない。

「およそ人間が、どんな時にももつことのできる道徳的状态は徳 (Tugend) である。すなわちそれは、つねに闘争 (Kampfe) している道徳的心意であって、意志の心意は純粹無雜 (Reinigkeit) であるというような思い違いした状態の神聖性 (Heiligkeit) であるはずはない。」

<sup>103)</sup>

ここにいう闘争の対象とされているものは、傾向性 (Neigung) にほかならない。それはしばしば諸人のところに「経験論」という実践原理としてひろく迎えられるものであることを、カントは認識している。けれども、傾向性とは、カントの理解するところでは、人間の内部に習慣化した、善きにせよ悪しきにせよよせん盲目的で (blind) 隷属的な (knechtlich) 感性的欲望にすぎない。理性的存在者にとってつねに厄介なもの (lästig) であり続けると、カントは捉えた。したがって、これは断じて実践的原理とすることはできない。むしろ闘争せねばならない。自己内部における傾向性との闘争こそ、徳を本質的に規定するものとされる。この傾向性は、相集まって、「自己中心的な我執」(Selbstsuch) をなす。大別すれば、それは「なにものにもまして自分自身を偏愛する」もの、「自己愛」(Eigenliebe) と呼ぶものと、そして、「自惚れ」あるいは「ひとりよがり」(Eigendükel) よぶもの、この二者にわけられる<sup>104)</sup>。こうした傾向性によって悪徳というもの — たんに意志の道徳的強さの欠如 (程度を意味する) としての不徳と区別して、義務に対する意図的な背反にしてしかも原則的尺度となっ

たもの — も生み出される。「徳論」、とくに『道德哲学』には、つぎのような諸例がとりあげられていた。

i) 「貪欲」(Geiz)、これは豊かな生活を営む手段の享受を自己の真実の必要の限度以下に縮めておくこと。「卑屈」(Kriecherei)、これは「法則」との比較において「謙抑」するのではなく、自己自身のなんらかの道德的価値へのいっさいの要求を断念し、まさにそれによって借り物の価値を身に得ようとする。ともに道德的存在者としての人間の自己自身に対する義務を毀損する諸悪徳のひとつに数えられる。ii) 「嫉妬」(Neid)、これは幸福の尺度(Maßstab)をその内的価値においてではなく、他人の幸福との比較において測り(in Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen)、他人の幸福をみるとそれによって、自己の幸福が損なわれないにもかかわらず、苦痛を感じる性癖。また「他の禍を喜ぶ心」(Schadenfreude)、これは自己の幸福がいっそう強く感じられるゆえに、他人の不幸や衰退を歓迎し喜ぶこと。ともに、人間愛に正反対の憎悪の諸悪徳のうちに数えられる。iii) 「高慢」(Hochmuth)、これはつねに人の上に出ようとする傾向性であって、自己との比較において他人に低い価値を要求すること。「侮蔑」(Verhöhnung)、これは他人の欠点を自分の慰みの直接の対象とする嘲弄癖。ともに、他人に対する尊敬の義務を毀損する諸悪徳のうちに数えられる。

こうした悪徳への傾向性についてのカントの摘出から、われわれはプラトン『国家』第9巻の一節、「眠りのうちに目覚めるような欲望」(571C)、「各人の内にあるある種の恐ろしい、猛ましい、不法な欲望がひそんでいて、このことは、われわれのうちできわめて立派な品性の持ち主と思われている人々とても例外ではない」(572B)という洞察を類似するものとして想起できる。この場合、プラトンでは予測を超えた不法で放縱な欲望のありようが直視されているのに対し、むしろカントでは、計算のはたらきをともなう欲望こそが洞察されている。すなわち、うえに例示されたものの根底には、道德的法則との関連ではなく自他との比較において自己の利己的幸福の実現を計算に入れようとする、このような形で「自己中心的な我執」が現われている。

「謙抑」することが求められるというのは、積極的には道德的法則への尊敬とともに、消極的には、こうした内面の傾向性をわれわれが有するからである。そのゆえに、法則に反抗するその傾向性と闘争し、これを支配することが要請される。「自己自身を支配すること」とは、その意味にほかならない。その精神の自覚的働きが、徳の獲得には要求される<sup>105)</sup>。この闘争のために、徳は教えられる得るし、教えられねばならないと、カントは基本的に捉える。「徳論はそれゆえひとつの教説である」(die Tugendlehre ist also eine Doktrin)と認識される。教説にあたる「道德教授」(Moralunterweisung)論において、カントはつぎのような内的意識の喚起を説く。

「義務の命令というものは、それが義務づけるべき当の人に対して、否その人以外の人にたいしてさえも、それが生じてくる利不利の上にけっして基づいているのではなくして、まったく純粹に道德的原理の上にに基づいているということである。…悪徳は(行為者その人にとって)有害であるということ(Schädlichkeit)ではなくて、恥ずべきであるということ(Schändlichkeit)が、どこでも目立つように示さねばならない。なんとなれば、行為における徳の尊厳が一切を越えて高められるのでなくれば、義務概念そのものは消え失せ、そしてたんなる実用的訓戒(pragmatische Vorschriften)に化してしまうからである。そうすると、

人間の尊貴は彼自身の意識において消え失せ、かれは値段で売られるものとなり、誘惑する諸々の傾向性がかれに提供するところの取り引きにのぼる」。道徳的原理に照らして「恥ずべきである」という意識をつねに喚起させること。しかしそれのみでは十分とはいえない。

より積極的にはどうすべきか。それもまた内的意識にかかわる。

「ここに終結とならねばならない或るものが存する。このものは、内面から心を動かして人間を一つの境地にいたらしめる、そこではかれは自己自身をただただ、かれに内在する根元的素質に対する最大の驚嘆をもってより以外には観察することが出来ず、そしてこのような印象はけっして消え失せることがないという境地である。… 汝の内なるそして汝の周囲なる自然のあらゆる諸力と戦闘を開始し、そしてもしそれらが汝の道徳的諸原則と争う場合には、それらに打ち勝とうとあえて邁進するところのもの、それは汝の内に存する何者か、と。もしもこの問いが … 心胸に現われるならば、心のこの自己認識における不可解性さえも、かえって心を高揚せしめ、かくて心が悩まされればされるほど、いよいよこれを激励しておのれの義務を神聖に保たせるようになるのである。」<sup>106)</sup>

うえにいう根元的素質、汝の内に存する何者となんだらうか。義務概念に対する主観的条件として、何びとにも自然の、感性的素質が有することをカントは認めていた。すなわち、道徳的感情、良心という人間の内的裁判所（「そこにおいて自分の考えが相互に訴えたり弁明したりする」）の意識、人間愛、尊敬などだった。

これらを生徒のうちに呼び覚ますことが期待される。その教授上の方法はなにか。「いかに問うべきであるかを知らない」という意味で未熟なる生徒に対して、教師は「質問者」(der Fragende)として「問答的教授」(katechetische Lehrart)をほどこす。それは教師がひとり語る「教義的教授」(dogmatische Lehrart)とも、教師がと生徒が対等に問うたり答えたりする「対話的教授」(dialogische Lehrart)とも異なる。教師は生徒に対して「決疑論的問題」—たとえば、他人に親切を施すにあたって、自己の資力の支出にどの程度までおこなうべきであるか、とか、自己の使命の崇高性の感情、すなわち自己自身の尊重としての心情の高揚が、「謙抑」に正反対と類似の関係にあるならば、人を励まして前者にいたらしめるには不得策なことではないか、といった「解答困難な課題」(verfängliche Aufgabe) —を提出して、真理探究の訓練とすることが、「道徳的陶冶」(sittliche Bildung)にとってはなほ重要であると、カントは考える。<sup>107)</sup>

以上のようにカントの「徳論」のなかに、「崇高」、「謙抑」、「自己支配」の諸説をたずねることができる。人間は尊大のあまりみずからを「測り損ねる」(vermessen)ことなく、いかにして自己自身の動機を道徳的法則によって支配し、「道徳的完全性」に導かれた行為を実現するか。教育、とくに「道徳的陶冶」にかかわるこうした根本的問いに対するカントの解答と、さきにふれたプラトン対話篇の<思慮>概念を規定する「測定術」の考え方（人間の理想的ありかたの実現をめざすG.W.S.の3系統の課題）とを、ここにあらためて引き合わせて異同を検証しておこう。たしかにカントは、中間的な「程度」(Grad)のうちに徳を求める測定のしかたを退けていたということ、また「崇高なもの」というW系統の課題認識の根拠を判断者の心意識に求め、けっして個人に超越する形而上的存在には認めなかったということ、人間諸個人における欲望の利己的計算の事実を洞察していること、これらの点で顕著にプラトンとは異なっている。しかし自己を尊大ならしめることなく — のちにふれるヴェーバーの用語でいえば「自己神化」を極力抑制して — 自己の感性を超えた価値基準にしたがって理想的人間を形



成しようとする教育課題それ自体の基本的な認識については、プラトンとカント共通している。カントは「意志をあらゆる所与性を越えて高め駆り立てる道徳的課題に立ち向かう」とカッシーラーは述べ、この点にプラトンとの強固な連続性を指摘していたが、本稿で究明したところもこの指摘にそうものであった。その場合、「思慮」(Weisheit)ということばではなく、とりわけ「尺度」(Maßstab)にかかわる原理的な課題意識のうちに、カントの〈思慮〉概念が教育認識として具体的に展開していたことに、注意をむけておきたい。

このことを指摘したうえで以下にも留意しておこう。よく知られていることだが、カントの思想がヴェーバーとどのような違いをあきらかにしていたか、この点をきわだたせる意味でここで再確認しておきたい。第一に、行為の動機と結果について。人間の「道徳性」は、行為にかかわるとはいえ「道徳的法則」のために行為するという内面的な意志の動機によってこそ実現されるのであって、「道徳的法則」と行為の結果と合致のいかんという「適法性」によるのではないとカントは捉えた。したがって、行為の成果を顧慮して行為を規定することにかれは「道徳性」を認めなかった。第二に、目的と手段との関連について。「目的に対する手段の関係」を判定するのはたしかに理性の仕事であるとカントは認めた。そして両者の必然的な結びつきを洞察することも、その仕事の範囲内であることも、かれは承知していた。<sup>108)</sup>ただし「なんらかの他の目的のために善である」もの、つまり「有用なもの」については「善」と称せられることがあっても絶対的な善ではなく、「われわれの感性に関係してのみ、すなわち快、不快の感情にかんしてのみ善と称せられるにすぎない」と判断した。<sup>109)</sup>第三に、倫理的責任の捉え方について。責任(Schuldigkeit)は義務とともに、適法性にしたがってではなく、道徳的法則に対するわれわれの関係のうちに与えられねばならないとカントは考えた。<sup>110)</sup>とくにアプリアリな実践的自由を欠くならば「およそ道徳的法則は — したがって、この法則にしたがうところの道徳的帰責(Zurechnung)は不可能になる」とかれは判断した。<sup>111)</sup>

#### 4. M.ヴェーバー「人格」論における「考量」≪Erwägung≫概念の展開

- 人間行為についての計算可能性を認識根拠とする「適合的因果連関」説と  
それに基づく「創造」性論批判、ならびに「人格」教育の認識 —

##### 1) カント倫理学に対するヴェーバーの理解について

さて以上の先行思想についての論述を基礎作業としてふまえ、ここに主たる対象としてヴェーバーの思想をとりあげることができる。宗教社会学的な歴史叙述、社会学理論、社会科学方法論、政治論集、音楽論、労働調査論などの広範多岐にわたるその論著からかれの教育論一般を構成することは、むしろここでは意図しない。われわれが限定的な視角から問い、究明せねばならないのは、その〈思慮〉概念のいかんである。より明確にいえば、プラトン対話篇に見られた「測定術」の思考様式が、カントとともにヴェーバーの教育認識の展開のうちに、内容的な違いを越えていかに等質的な刻印を具体的にあたえ、それによってひとつの思想系列を形づくっているかである。この点を究明することが以下の課題である。

この課題をヴェーバー自身の関心に即して把握するために、まずカント倫理学の意味についてのヴェーバーの論及にふれておこう。カントの倫理的命題はいかなる内容的指示をもふくまないという考えが重大な誤解であることを指摘し、その形式主義を擁護するとともに、かれはその特質をつぎのように要約していた。「1. 倫理以外の自立した諸価値領域の承認、2. こ

の諸領域に対する倫理の領域の境界づけ、最後に3、倫理以外の諸価値に奉仕する行為にもなお、倫理的尊厳の差異が生じるといふこと、またどのように意味でそのような差異が生じるのかといふことの確定<sup>112)</sup>。これらの所見が哲学的に見てカント理解としてどの程度妥当かつ適切かどうかは、ここでは問わない。むしろここで関心をむけるべき点は、こうした所見、とりわけ第三のものをヴェーバーはどのようにみずからの課題として、しかも、具体的内容をともなう形で立証していたかどうか、という思想史問題である。本稿全体の結論的事項をさきどりしていえば、それは以下に論及するように、＜思慮＞概念にかかわるヴェーバーみずからの教育認識の特質をも基本的に規定する所見としての意味をもっていた。

一般的にいて、学問の場合には命題、芸術の場合には作品、いずれにしても事柄(Sachen)を創造する。これに対して、倫理の場合には人格(Persön)の創造にかかわる。教育もその固有の目的とするのは、この区別によれば人格 — この場合には特別の倫理的意味がこめられ価値関係づけられた「人格」よりは、むしろ価値自由に一般的な意味での「人間」といふべきだろう — の形成にむけられる。われわれはヴェーバーの教育認識をとりあげるにさいしても、まずはその人間論、より明確にいえば、かれによる「人格」説に着目しよう。とくに学問論集、とくに歴史学ならびに国民経済学の倫理的方法的諸問題を論じた論文「ロッシャーとクニース」「文化科学の論理学の領域における批判的研究」、そして宗教社会学的な歴史叙述「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(「倫理」論文)の諸論稿から上記の課題を究明してゆきたい。

## 2) 「人格」説

「『人格』たることは、人が意図して欲することのできない何かである」(eine > Persönlichkeit zu sein < etwas ist, was man nicht absichtlvoll wollen kann) (傍点引用者)。— ヴェーバーは、「事柄」への献身(Hingabe an eine > Sache <)という主張とともに、なにほどこか挑発的にこう述べていた。「事柄」(かならずしも学問そのものの営為に関する事項にはかぎらずに、日常の実際生活上の要求される事項)への献身という努力をもって、いふかえればその努力を媒介的形式の要件として、「人格」、倫理的な意味で価値関係づけられたところの「人格」は、人に与えられる、という教育認識と結びついている。さきのカント倫理学についてのヴェーバーの第三の所見に対応するともいえる。同時代は一面において「人格崇拜」(Persönlichkeitskult)の時勢としても特徴づけられる。むしろかれもまた「人格」の本質的な重要性を認めるひとりであるにちがいない。けれどもかれはけっして直接的形式で — 「『人格的』なものであるというだけで人格的なものを崇拜する」という仕方 — 実現可能な対象として「人格」を把握しようとはしなかつた<sup>113)</sup>。“「事柄」への献身によって、いかにして人は「人格」たりうるか。”人間形成の目的とともに方法の基本原理解にかかわるこの根本的な問いは、実は＜思慮＞概念のいかにといふ本稿の主題的問いに深く、決定的重要性をもって結びついている。こうした認識にささえられ、どのように「人格」説を展開していたか、主に「ロッシャーとクニース」論文を手がかりに原理的な形で展開されるかれの認識をつぎに分析してゆこう。

歴史的方法を用いて国民経済学を展開した二人の学者、ロッシャー(Wilhelm Roscher, 1817-1894)とクニース(Karl Knies, 1821-1898)は、ともに人間行為について、第一に「因果性」(Kausalität)と「法則性」(Gesetzlichkeit)を同一視して「因果法則」(Kausalgesetz)

として把握し、第二に、こうした行為の諸条件の法則的決定性に、人間の自由な行為と個性的な、それゆえに類的ではない行為を同一視して、対立させた。こうした把握に対して、ヴェーバーは、つぎのような基本的認識をしめした。1) 因果性は法則性から峻別されねばならない。2) 人間の個性的行為 (individuelles Handeln) を根拠づけるのは、機械的な因果性に対する、「計算不可能性」(Unberechenbarkeit) という意味での非合理的な行為であるのではなく、むしろ「計算可能性」に支えられた人間行為である。

以下においてはとくに2) についてとりあげ、必要におうじて1) に論及しよう。

人間の個性的行為を根拠づけるものは何か。

その典型的な見解のひとつとして、ヴェーバーが歴史における人間行為についての学問的理解の仕方にかかわって懐疑的に注意をむけるのは、人間行為の計算不可能性についての説である<sup>114)</sup>。「この計算不可能性とは、クニースや、相変わらずきわめて多くの他のひとつの考えによれば、人間の『意志の自由』の徴候たるべきものであり、また『精神科学』の一種独特な尊厳性は、これをそのうえに基礎付けようと試みられるのである … ところで、さしあたって『体験された』現実のなかには、人間の所為に特有の『計算不可能性』を感知させるようなものはまったく何もない。いかなる軍事命令、いかなる刑罰法規、またわれわれが他人との交渉において行ういかなる表出も、それが向けられる人々の『心』における一定の結果の出現を『計算している』(»rechnet«) — ただしあらゆる関係とすべてのひとつにおける絶対的一義性ではなく、命令や具体的表出が一般に役立つと欲する目的にとっての十分な一義性である。…『自然事象』に対する人間行為の原理的区別というようなものは存在しない。『天気予報』などの領域における『自然事象』の『計算可能性』は、われわれに熟知の人物の行為を『計算』(»Berechnung«) することよりも、『确实』(»sicher«) だということでは決してない。実際それは、非常に高度で完成されたわれわれの法則論的知識におけると同等の确实性にまで高められることはまったくできないのである。『個別的行为は、その意味にみちた解明可能性 (Deutbarkeit) のゆえに、それがおよぶ限りは、個別的自然事象よりは、原理的には『非合理性』が少ないのが特質である」<sup>115)</sup>

このように自然現象についての算定と類同的なものとされる — すでにふれたデューイとカントによる日食や月食の算定の例示を想起しておきたい —、人間の個別的行为についての計算可能性の説明は、一種の決定性を強調するもの<sup>116)</sup>であるが、しかしこの場合には因果帰属のなかで「必然的判断」(»Notwendigkeitsurteil«) に達しようという意味では断じてない。因果性と自然法則的な必然的決定性とを混同してはならず、両者は峻別しておかねばならないのだった。そのうえで、ヴェーバーが重視する計算可能性とは、原因と結果との「適合的因果連関」(adäquate Verursachung) というものである。確率論を展開した「生理学者」 — とヴェーバーは規定するが、『論理学』(LOGIK Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1916) の著作もある — クリースやその理論を刑法上の「帰責」(Zurechnung) 論に応用したラートブルッフ<sup>117)</sup>らの所説に依拠しつつ、この連関についてかれは把握していた。とくに「助成する」「阻害する」というかれらの使用した概念を用いて、つぎのように概括的にこの「適合的連関」について説明した。

「所与の結果を“助成している”(»begünstigenden«) 諸条件とか“阻止している”(»hemmenden«) 諸条件とかがのべられる場合でも、それは具体的な場合の特定の諸条件が終局的に惹き起す結果をいたずらに阻止せんと試みていたとか、他の諸条件ではこうした諸条件

をものともせず終局的にその結果を引き起こすに成功したとかいうことは意味しえない。そうではなく「助成している」という用法が例外なしにつねに意味していることは、結果に時間的に先行する現実のなかで切り離して考えられた (isoliert gedacht) ある構成条件が、当のひとつの結果を一般的な経験規則 (Erfahrungsregeln) にしたがって一般的に「助成している」のを常としていること、すなわち、われわれの知るごとく、その構成条件が他の諸条件との可能に考えられた無数の組み合わせのなかで、当の結果を引き起こすのを常としている、という点である。」<sup>118)</sup>

ここにいう「可能的に」とは、行為者の側によってあくまでも主観的に制約された構成条件のなかでの抽象化された因果連関の事実を「適合的因果連関」の規則として把握できる、という意味をしめす。そしてその場合でも、客観的に可能的なものとしてヴェーバーは重視する。すなわち、いわば確率論的に一般的な程度で「助成」的に引き起こされるという確実性の傾向 — ヴェーバーの用いるクリースの表現でいえば、「助成的事情」 (»begünstigender Umstand«) — を「規則」として重んずるのである。そしてこの規則についての認識は、ヴェーバーの場合、たんに客観的な可能性をしめすものにとどまらない。すなわち、行為者がみずからの行為において実践的に評価されるべき当為的準則をも、この規則は示唆するものとして、ヴェーバーは捉える。かれはいう、

「たとえば1765年におけるフリードリッヒ2世の挙措は、きわめて個性的な個々の状況において、かの岩石の破碎のように法則論的に『可能』 (»möglich«) なものとしてのみならず、『目的論的に』合理的なものとして (als »teleologisch« rational)、われわれに妥当するのである。だがそれは、われわれが因果帰属のなかで必然的判断に到達することができる、という意味においてではなくてむしろ、われわれがその事象を『適合的に惹起せしめられた』 (»adäquat verursacht«) ものとして — すなわち、王の意図および (正しい、もしくは誤った) 洞察、またそれらによって規定された合理的な行為を前提とした場合、『十分に』動機をもったものとして — 考える、という意味においてなのである。『解明可能性』 (»Deutbarkeit«) はここでは、『解明可能』ではない自然現象と比較して『計算可能性』 (»Berechenbarkeit«) に対するひとつのプラスである。…したがってたとえば『非合理的』な情熱が働きかけているときですら、事態はすくなくとも依然同じようなものでありうる。というのは、『性格』を知っておれば、われわれはかかる情熱をも、その結果を『理解しうる』ような要因として計算に入れることが可能だからである」<sup>119)</sup>

ここに指摘される例示 (7年戦争終了後の大王の挙措) が具体的になにを指すのか、関連する文脈のなかでは明確にすることはできないが、そのことはここでの論及に対して決定的な不都合にはならない。むしろ「目的論的に」ということばにここでは注目しよう。価値—目的—手段の範疇に組み入れた形で動機—行為—行為の結果の因果的諸連関に関する「助成」の程度 (= 確実性の度合) についての判断を、行為者みずからが実践的な格率として下しうること、そうした評価 (説明ではなく) の態度をそのことばは強調する。その場合にもこの「助成」という中心概念 — 「阻止」という反対概念 — がしめすように、たしかに確率論の原理を行為の出現のありかたに適應することにほかならないが、しかしこの場合に強調される「計算可能性」 (»Berechenbarkeit«) とは、けっして「数で」測りうるという「数学上の算定可能性」 (zahlenmäßige Bestimmbarkeit) を指しめすものではない。ヴェーバー自身は明示していないが、たしかに道徳統計論 (moralische Statistik) では、犯罪、結婚、自殺などの出現につ

いて百分率で表される規則性を明示する。けれども、個々の歴史的行為の場合には、けっして自然法則的な必然性をもってその数量的規則性に運命的にしたがわねばならないというものではない。そうした「数学上の算定可能性」ではなく、外的な所与として存在する諸条件のもとで原因と結果との「助成」の程度を考量する、因果連関の「適合性」についての客観的な可能性判断 (objektiver Möglichkeitsurteil) が、価値の志向、目的の設定、手段の選択、という意志行為において重要な主体的決断の根拠として成り立つと、ヴェーバーは捉える。

そうした把握は、ヴェーバー自身の認識の総体のなかでふたつの重要な意義をもっていた。第一に、この「目的論的に合理的な」行為という概念は、人間の行為を「解明」する社会学の基本範疇のひとつとして組み入れられた。ヴェーバーの「理解社会学」に関する論文はその成果をしめす<sup>120)</sup>。のみならず第二に、倫理的・道徳的意味をもち、そのゆえに実践的に尊重すべきものとしてかれの理解する「人格」の概念を規定した。

本稿で主として注目すべき事項は、この第二の点である。かれはつぎのように述べていた。ヴェーバー「人格」論ではとくに重要なものとしてよく知られているが、本稿でもここに着目しておきたい。

「行為者の『決意』が『より自由に』なるにつれて、すなわち『外的な』強制とか抑えることのできない『激情』とかに曇らされない『自己の』『考量』 $\gg$ Erwägungen $\ll$ 」にもとづいてなされることがしだいに多くなるにつれて、動機づけは、他の条件がひとしい場合には (ceteris paribus)、ますます徹底的に『目的』と『手段』との範疇のなかへはめこまれ、したがってその合理的分析、および場合によっては合理的な行為のシェーマへそれをあてはめるということが、ますます完全におこなわれる。だがその結果 — 一方においては行為者、他方においては分析をおこなう研究者にあって —、法則論的な知識 (nomologische Wissen) が果たす役割もまたますます大きくなる。前者は、『手段』について、ますます余計に『決定されている』のである。だがそれだけではない。『行為』 (das  $\gg$ Handeln $\ll$ ) がここでのべられている意味において『より自由』であればあるほど、すなわち、それが『自然的生起』という性格 (Charakter des  $\gg$ naturhaften Geschehens $\ll$ ) をおびることがしだいに少なくなってゆくにつれて、それとともに最後には、次のような『人格』 ( $\gg$ Persönlichkeit $\ll$ ) の概念がますます多く力をもってくる。すなわち、特定の究極的『価値』 ( $\gg$ Werten $\ll$ ) と生の『意義』 ( $\gg$ Bedeutungen $\ll$ ) — これらは右の人格の営為のなかでみずからを目的と化して、かくして目的論的に合理的な行為 (teleologisch-rationales Handeln) へと転化せしめる — に対する恒常的な内的関係のうちその『本質』が見出されるという人格の概念である。したがって逆に、人格的生のほのぐらい未分化の植物的『基層』のなかに、すなわち、気質と気分の展開のかぎりない精神物理的諸条件の錯綜に基づいた『非合理性』 — 『人間』はそれを動物とまったく共有するのであるが — のなかに、人格的なものの固有の神聖さをもとめる、こうした『人格』思想のかの浪漫的、自然主義的用法は、ますます消失してゆくのである。<sup>121)</sup>

「人格」一般ではなく、「人格」の特殊な用法にここでは注意をむけたい。その場合にかれが否定的に区別しようとするのは、浪漫主義的、自然主義的用法で把握される「人格」の概念である。これから区別され救い出される「人格」の説につき、つぎの2点を補足しておこう。

第一に、価値について。ヴェーバーにとっても価値とは、まずなによりもまず現実そのものから厳しく区別されねばならないものだった。その区別なしに現実のなかに価値的なものを無造作に発見する認識態度をかれは批判していた。現実そのものと区別される価値に対する行為

者の関係として、1) 価値に対する理論的關係づけ、2) 大別すれば、賞賛あるいは非難という形で評価すること(実践的価値判断)、そして3) 価値自由な「客観的」な態度、という諸点をかれは「リッカートに依拠しつつ」區別した<sup>122)</sup>。うえにいう究極的「価値」も、これらを混同せず厳しく識別せんとする認識態度に基づいた1)の意味として捉えることができる。こうした識別に基づいて、たんなる「自然的生起」のままに過ぎゆくのではなく、「当為の意識」、あるいは価値の現実化を理念として志向するという動機(「価値合理的」な動機)に基づく主体的決断の態度が行為者に期待されているのである。

第二に、目的-手段の關係について。因果性と法則性(とくに自然法則的決定性という意味での法則性)を識別する(既述)場合のかれの基本的意図は、目的と手段の系列に組み入れ可能な人間行為にかかわる、そのかぎりの目的論的立場からの因果性<sup>123)</sup>を因果性一般から區別しようとするものであった。自然法則的な因果的必然性が普遍的なものとして性格づけられるとすれば、この目的論的因果性にあつては、行為者自身の「意図」「洞察」などをふくんだ「十分な動機」そして「責任」の自覚によって規定された個別的因果性(Individuelle Kausalität)と呼ぶべきものである。しかしその場合でも「法則論的」とよぶべき「客観的可能性」をもったものとして、したがって計算可能な「数で」測れるようなものではない「<確実性>」を目的-手段の系列のなかに行為者は思念することができる、とヴェーバーは主張するのである<sup>124)</sup>。その論述でゲシュペルトで強調表記されていることがすくなくないErwägungという「考量」(まれに「比較衡量」と訳されることばは、こうした「<確実性>」の要求、とくに計算可能性という形で自然現象についての精密な算定認識と類比される程度の「<確実性>」が、個々の行為における精神の働きに要求されることを表現している。<sup>125)</sup>

第三に、責任の把握について。ヴェーバーが「適合的因果連関」を重んずるという場合にはまずは行為の動機、とりわけ目的をめざすという動機が問われるが、しかし、そのみを考慮するというのではなく、目的動機と行為の帰結との因果連関の「適合性」の程度が注視される。それゆえ、ヴェーバーの先行者カントの場合には、「責任」(Schuldigkeit)と「道徳的帰責」(Zurechnung)とは、「適法性」(Legalität)にしたがってではなく、「道徳的法則」そのものに対するわれわれの關係のうちに与えられねばならないとされたのに対して、ヴェーバーの場合にはカントのいう「適法性」の問題もまた動機と同等の重みをもって重視されるにいたった<sup>126)</sup>。ヴェーバーでは、目的に対する行為の帰結について適合性の点で行為者の倫理的責任を問う「責任倫理」が、結果のいかんを問わない「心情倫理」と対照的にとりあげられていた。

以上、ヴェーバーの重んずる「人格」概念「たんなる「人格」一般ではなく、倫理的道徳の意味をもった「人格」の特殊な概念、そのなかでも「自然主義的用法」(ヴェーバーの否定的意味合いをこめた呼称)として重視されるものから、厳格に峻別されるべきものとして対置されるもの「は、その本質において、こう要約できる。すなわち、妥当する「価値」への志向、目的の設定、意欲された目的に適應する手段の選択、行為のありうる諸結果についての予測、そして現実の結果に対する責任、という一連の行為系列について「<確実性>」を求めて計算測定するという精神の働きによって根拠づけられるものだった。こう要約できるとすれば、ヴェーバーの重視する「人格」は、<思慮>することを本質的特性とする働きにより實現されると規定できる。本稿のヴェーバー理解で強調されるべきことは、まずはこの点である。

### 3) 教育認識

さて以上をふまえて、こうした〈思慮〉する精神の働きを要請する「人格」の説が、かれの著述等のうちにうかがえる教育認識にどのように展開しているかを究明しよう。その場合に対応するふたつ認識に着目したい。ひとつは消極面、もうひとつは積極面である。後者の認識（教育認識というべき）については、その〈思慮〉の概念がプラトン、カントらによって重んじられたものとどう近接しているかを吟味してゆく。

#### 3) - i) 「創造的なもの」の発展説に対する批判 - 消極的側面

個々の人格の内側からの「創造的なもの」(das ≧Schöpferische≪)の発展を主張する議論をヴェーバーは重大な問題性をふくんだものとしてとりあげている。その問題性とはなにか。3個の重要な論点がある。

第一に、価値と現実とが原則的に区別されず、いかえれば「存在と当為との対立」が尊重されないという問題<sup>127)</sup>がこの「発展」の概念に内包していること。この事例にはふたつの場合がある。

ひとつは「行為する人格の『創造的』(≧schöpferisch≪)意義が自然生起の「機械的」(≧mechanisch≪)因果性に對置せしめられることによって、『自由』の結果とされる人格の行為の「計算不可能性」(≧Unberechenbarkeit≪)は、まったく直接的にであれ婉曲にであれ、つねにくりかえして人間のしたがってまた歴史に特有の尊厳性と呼ばれている」<sup>128)</sup>という場合。この主張では、計算不可能性、さらにいえば不可解性は、不可解であるがゆえに尊いという以上に積極的に価値づけられるなにかが存する、とされる。そのなにかをしめす例として人格の「内奥なる神殿」というマイネッケの所説<sup>129)</sup>がとりあげられている。「『精神科学』の一種の独特の尊厳性」も、この例に属すとされる。<sup>130)</sup>

もうひとつは、ヴント (Wilhelm Wundt, 1832-1920) の実験心理学 (精神測定学) 的考察によって導かれる「創造的なもの」の「創造的合成」(≧schöpferische Synthese≪)の原理について。「『いかなる個性的ならびに普遍的なプロセスにおいても』 - したがって、もちろん宗教的天才のそれと同様に生来大酒呑みや殺人淫樂狂においても -、ヴントによれば『それにあたえられている特有の性質のなかに元来はけっして存在しなかった』精神的な (すなわちヴントの解釈によれば、論理的、倫理的、美的な) 価値がつくり出されるのである。というのは - ヴントによれば - 生命現象の内部においては物理的エネルギー恒存の原理にくわえて『心理的エネルギー (すなわち 現実的または潜在的な価値) 増大』(Wachstum der psychischen Energie≪)の法則が現われるからである、と」<sup>131)</sup>。

こうしたなにか価値的な実体を現実の人格のうちに内在的に把握し、その発展を「創造的」なものとして尊ぶマイネッケ (ならびに精神科学的立場) と実験心理学のヴント - 計算可能性についての評価の点ではたしかに両者は鋭く対照的ではあるが、しかしここでは共通して人格に内在するあるものに価値的なものそれ自体を見出す立場をしめしている<sup>132)</sup>。 - に対して、ヴェーバーはつぎのような見解をあきらかにした。「『客観化された』、すなわち価値理念への関係から解き放たれた『心的』生起 (von der Beziehung auf Wertidee gelöste ≧psychische≪ Geschehen) は、単に質的变化という概念を認めるのみであり、またこの変化の客観化された因果的観察は因果不等式概念を認めるのみである。『創造的なもの』という概念は、われわれが『それ自体』は完全に中立的ななかの変化系列の個性的な構成部分を価値へと関係させ

(auf Werte zu beziehung) 始めるところに、ようやく働き出すことができるのである。」<sup>133)</sup>。「創造的なもの」という名称それ自体をかれはただちに問題にしているのではない。そうではなく、現実（この場合では個々の現実の人格）と区別した価値へと関係づける、という認識態度がみられるかぎりにおいてのみ、「創造的なもの」を — もしそのことばをあえて使用するとすれば — 認めることが可能であると、ヴェーバーは把握するのである。

第二に、うえにふれた後者のヴントの「創造的なもの」という概念の問題性として、ヴェーバーは、因果性と法則性との混同 — 既述のように、この同一視においては因果性は法則性の形式においてのみ存在すると把握するヴントの場合においても同様に — に基づいた、「創造的なもの」の「法則的發展」という観念について指摘した。うえに引いた「心理的エネルギー（すなわち、現実的または潜在的な価値）増大」について、ヴェーバーはつづけてつぎのようにヴントの見解をしめしている。「『増大する価値量』形成へのこの普遍的な『傾向』（Diese generelle »Tendenz« zur Bildung »wachsender Wertgroßen«）は、なるほど『障害』によって『部分的もしくは全面的に挫折せしめられる』ことがあるかもしれないが、しかし『心理的發展のこのような中絶のもっとも重要なもののひとつ、個性的な精神活動の停止』 — これはあきらかにもっと簡単に『死』と呼ばれる現象の謂である — すら、ヴントによれば『これによって、その個人の属している共同体の内部における精神的エネルギーが損失の分を補われるばかりか …増大する』ことが『絶えず見られる』（»immerhin zu beachten«）のを『つねとする』（»pflegt«）のである」<sup>134)</sup> 要するに、「『創造的合成』からは『歴史的合成の法則』が（»das Gesetz der historischen Resultanten«）が導出される」とヴェーバーはヴントの把握をあきらかにしている。

「創造的なもの」の発展がこのように普遍的な「法則」であるとするヴントの説に対して、ヴェーバーはつぎのような自己の見解を対置していた。「…これらすべての根拠から『創造的に』行為する人間の有する『固有の価値』の意味や程度と、かれに帰因せしめられる結果のそれとのあいだには、なんらの必然的な関係が存在しないことがただちに判明するのである。その『固有の価値』にしたがって測ってみた場合われわれにとって絶対的に無価値でありまったく無意味な行為も、その結果が、歴史的な運命の連鎖を通じてすぐれて『創造的』になりうるしのであるし、しかも他方それだけを孤立して『把握』すると、われわれの『価値感情』によってきわめて荘厳な色合いに侵されるような人間の所為も、おのれに帰因せしめられるその結果が、歴史にとっては因果的に意義のないものとなることがある」<sup>134)</sup>。ここでヴェーバーが強調しているのは、人間の歴史的現実においては個別的な形での発展 — ヴェーバーの基本的見解にしたがえば、この場合に行為系列についての計算可能性を想定した精神の働きを否認することなく、むしろ積極的にその精神の働きを要請するものであるのだが — が認識されうということ、しかしこの場合でも因果性と法則性との同一視（混同）にもとづく必然的な法則性にしたがう発展といったものは、人間の行為の場合には断じて見出しえないということだ。

第三に、「創造的なもの」の「発展」説における個人「人格」と集合的全体との同一視について。個人人格における「創造的合成」、恒久的な「心理的エネルギー増大」の「法則」というヴントの概念は、うえの引用もしめすように、個人の発展とその個人の属する共同体の発展とが無造作に連続的に結びつけられ、「『文化民族』となづけられるような民族の発展をこそ価値の増大（Wertsteigerung）と判断」する」<sup>135)</sup>。ここでわれわれはカントの「人格」説についてのヴェーバーの所見をみてみよう。「カントの『自由の因果性』（Kausalität durch



Freiheit)は、哲学的思考のいっそうの展開のなかでこの概念から発生してきた複雑な分岐とともに、この種の形而上学的『文化』『人格』理論すべての哲学的原型である。なぜならば、知的人格が倫理的規範に適った行為を媒介して経験的な因果の連鎖のなかへ働きかけるということは、規範に適合するものはすべて、似たような方法で『物それ自体』の世界から経験的な現実へと織りこまれていなければならないという見解に」移りゆく、と指摘してのち、ヴェーバーはこうつけ加えた。「さらにすすんで、現実のなかのすべての価値転換は、われわれの『価値判断』とは無関係な別の質的变化の系列としてこれと別個の因果性の土台になっているような、『創造的』諸力(≧schöpferisch≪ Kräfte)によって生ずるという見解に、実にきわめて容易に移り広がってゆくからである。『創造的合成』および『増大する心理的エネルギー』の法則というヴントの概念におけるかの思考系列はこの後者の形式であられるのである」。

<sup>136)</sup>「創造的なもの」は — ヴント説では — 連続的に個人人格から民族的全体にいたるまでの経験的現実のうちに形而上学的な実体性をもった発展要因として認められると、ヴェーバーは捉える。

こうした連続的な関係についてのヴントの把握のなにか問題であるか。この点についてヴェーバーは、「ロッシェンとクニース」論文でのヴントに即す言及のかぎりでは明確な認識をあきらかにしてはいない。うえに引いたように『文化民族』となづけられるような民族の発展をこそ価値の増大と判断する」という指摘にとどまるのである。この指摘を重視すれば、連続的という場合に個人と超個人的全体(ヴェーバー自身の把握にしたがえば、個人の集合としての全体)とのいずれがその本質的な実在根拠になるのかといえ、— ヴェーバーによれば — ヴントにおいてもまた後者であるという帰結となるだろう。こうした連続性の把握に対するヴェーバーのより明確な問題認識は、ロッシェンの「発展」概念についての所見にうかがえる。ヴェーバーによれば、その所見は個人に対する全体、とりわけ「民族」を「形而上学的実在」(metaphysische Realitäten)とみなし、それを「本質」として無数の「個別的なもの」(das ≧Einzelne≪)、とくに個人人格はそれから必然的に発現流出するというもので、基本的に「流出」論的観念から導かれるものであった<sup>137)</sup>。こうした所見に対してヴェーバーは個別的な「発展」、とくに個人人格の「発展」を、「民族」共同体など超個人的な全体的形象に本質的な実在根拠をもって従属するものとしてではなく、むしろ「価値関係」性を本質とした個別的で固有な形象として、したがって「民族」もまた個人の集合的な団体の一種として原子論的に認識する。

### 3) — ii) 「考量」Erwägungをつうじての「人格」教育の認識 — 積極的側面

以上のような、人間一個人としての、また民族など超個人的全体(共同体)としての「創造的なもの」の発展説 — それを本稿で規定する「教育」の範疇にふくみうるかどうかは、ここでは問わない — についてのヴェーバーの問題認識は、教育的なことがら(erzieherisch)の消極的側面にとどまる。より積極的にはどうか。以下にあきらかにするように、<思慮>するという知的働きを、たんに精神の諸機能のひとつとして「価値自由に」事実認識するにとどまらず、積極的な意味で「価値関係」的に理想的といえる人間類型の特性とする、かれの基本的認識にうえの問題認識は相互補完的に対応している。われわれはつぎに、理想的人間類型とその現実化をめざす教育の認識としてヴェーバーが積極的にどのように<思慮>概念を展開したか、を論及しよう。<思慮>するということ、ヴェーバーの用語でいえば「考量」するという

この精神の働きそのものについての例示は、「ロッシャーとクニース」論文でもいくつかめつた。取引所での仲買人の「合理的行為」の例も、そのひとつとして把握できよう<sup>138)</sup>。しかしわれわれは、かれによって理想的人間類型の事実として「価値関係」的にいっそう明確に認識された、具体的内容に即した事例を跡づけたい。この点で以下においては「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(初出、1905年)に着目する。周知のように、この著述ではプロテスタンティズム諸派といえる4つの源泉、すなわち、カルヴィニズム、ルター派の基礎のうえにたつドイツ敬虔派 — カントはこの敬虔派の影響をうけている、とヴェーバーは理解している<sup>139)</sup> — 、メソジスト派、そして洗礼派(バプティスト派、メノナイ派、クウェイカー派)などがとり上げられ、これらの信仰と実生活(世俗的職業労働)との関係が分析されていた。このあいだの関係を結びつ概念であり、しかもプロテスタンティズムのあらゆる諸派の中心的教義となったのは、いうまでもなく「天職」(≧Beruf≪)であった。「あたかも労働が絶対的な自己目的」であるかのように励むというこの心情こそが、結果として近代資本主義的企業のもっとも「適切な精神的推進力」となったということ、ヴェーバーは論証したのであった。ところでこの心情についてかれはつぎのように強調していたことを見逃してはならない。「しかし、こうした心情は、けっして人間が生まれつきもっているものではない。また、高賃金や低賃金という操作で直接作り出すことのできるものでもなくて、むしろ、長年月の教育の結果(Produkt eines lang andauernden Erziehungsprozesses)としてはじめて生まれてくるものなのだ<sup>140)</sup>。いったいどのような「教育」であったのか。賃金とその額を計算する(rechnen)ということと対置される「宗教教育」(religiöse Erziehung)<sup>141)</sup>の認識のありようが、ここで問われねばならない。むろんここでは問題は狭く限定してとりあげる必要がある。すなわち、このザッハリヒな歴史叙述を主とする宗教社会学の著述のうちに、すでに見てきたプラトン対話篇のうちの「測定術」の教育課題(G,W,S系統の課題と呼んだもの)と等質的なものが、どのように認識されているかどうかである。よりいっそう端的にいえばこうだ。ヴェーバー<思慮>概念は、思想(理論学説もふくめ)の具体的内容の違いを越えて、とくに思考様式の点でカントの「徳論」のうちに見られたように、いかにプラトンに接近しているか、という点に以下、問題をただちに限定してゆかねばならないのである。

α) 「被造物の無価値」の思想 — G系統の課題 —

うえにふれた「天職」とは各人の生活上の地位から生ずる世俗内的義務の遂行であって、それこそが神から与えられた「召命」にほかならぬと考えるものだった。世俗的職業はすべて神の前ではまったく等しい価値をもつということが説かれた。そのことは一方では神の絶対性を強調するものであったが、同時に他方ではふたつの重要な意味をもっていた。ひとつは人々の職業についての上下の価値秩序を「自然的原因」とみるトーマス・アクィナスとは異なって、それをたんに相対的なものとしてという以上に、さらに原理的に否認したということ。すなわち「修道士の禁欲を世俗内的道徳よりも高く考えたりするのではな<sup>い</sup>こと、いやそれどころか、「修道院にみるような生活は、神に義とされるためにはまったく無価値というだけでなく、現世から逃れようとする利己的な愛の欠如の産物だ、とルッターは考えた<sup>142)</sup>。もうひとつは、神の絶対性、すなわち、「測るべからざる決断(≧heimliche Ratschluß≪)」<sup>143)</sup>とともに、さらにいえば「人生を支配する超越的な神性」(transzendente Gottheit Macht über das Leben)<sup>144)</sup>をもった絶対性との関連で人間の職業的秩序の相対性を強調する第一の点を徹底し

て主張される、「被造物の無価値」という思想 (der Gedanke der »Nichtigkeit des geschöpflichen Daseins«) <sup>145)</sup>。ルッター派以上にとりわけカルヴィニズムの場合にみられる。といってもそれはたんなる自暴自棄におちいるというのでは断じてなく、むしろ逆であった。この点についてヴェーバーはつぎのように指摘していた。「被造物の墮落を強調するカルヴァン派的思想が感情的に — たとえば「蛆虫感」(»Wurmgefühls«) の形で理解されるとすれば、職業生活における活動力を死滅させるものになりえた。さらに予定の思想さえも — 純粹のカルヴァン派的宗教意識とは正反対の方向に — 情感的または感情的に受け取るばあいには、宿命論にもなりえた。…しかし、そうした感情性の強調から生じる極端な効果が意図されていないかぎり、すなわち、改革派内部の敬虔派が世俗的職業生活の内部で救いの確信をえようと努めるかぎり、敬虔派的諸原理の実践の効果は、…むしろ職業生活の禁欲的統御がいつそう厳格となり、職業道徳の宗教的基礎づけがいつそう強固になるという方向にあらわれた」<sup>146)</sup>。絶対者との対比で注視される、現実の人間存在の徹底的な脆弱性は、それを情緒的に受けとめることによって宿命論にいたる、というものでは断じてなかった。むしろこの脆弱性の自覚は、一定の積極的な努力をうながし実践的行為へと転化されねばならなかった。こうした思想と、プラトン対話篇のうちにG系統の課題と呼んだもの、ならびにカントの「謙抑」説、とを対比させてみると、具体的な思想内容の違いを越えて、感性的に超越するものとの関連で人間の脆弱性をわきまえ知ろうとすることと等質の謙抑 (Demut) の自覚を認めることができる。

### β) 「自己統御」の思想 — S系統の課題 —

うえにいう積極的な実践的行為とは、本質的にどのような課題を諸個人が引き受けることになるのだろうか。「職業生活の禁欲的統御」とはどういうことか。世俗外の禁欲もたしかにありえた。「最初は世俗から去って孤独のなかに逃避したキリスト教の禁欲は、世俗を放棄しつつ、しかも修道院の内部からすでに世俗を教会の支配下においていた。しかしそのばあい、世俗の日常生活のおびる自然のままでもとられるところのない性格を、概してそのままに放置していた。」しかし、うえにいう「禁欲的統御」とはけっしてそのようなものではなかった。その「統御」はたしかに「神の意志に合わせ全存在を合理的に形成するということを意味した」が、その場合ヴェーバーがとりわけ強調するのはつぎの点だった。「こうして、宗教的要求のもとづく聖徒たちの『自然の』(»natürlichen«) ままの生活とは異なった特別の生活は — これが決定的な点なのだが — ふもはや世俗の外の修道院ではなくて、世俗とその秩序のただなかで行われることになった」<sup>147)</sup>。世俗的日常のただなかに立つということ。それは、どういう事態とむかいあうことだろうか。かれはいう。「自然の地位を克服し人間を非合理的な衝動の力と現世および自然への依存から引き離し計画的意志の支配に服させ、彼の行為を不断の自己統御 (Selbstkontrolle) と倫理的意義のある考量 (Erwägung) のもとにおくことを目的とする、そうした合理的な生活態度の組織的に完成された方法として、すでにできあがっていた。…こうした — 能動的な — 自己統御は、聖イグナティウスの exercitia (修練) のみでなく、およそ合理的な修道士的徳行の最高形態における目標だったように、ピューリタニズムの実践生活における決定的に重要な理想であった。ピューリタンの殉教者の審問記録のうちには、かれらの平静で寡黙な態度に比較して、貴族である高僧や役人たちのとり乱した怒号、不快軽蔑をもって記されているが、そこにはすでに、今日でもイギリス人とイギリス系アメリカ人の『紳士』の最良の類型のうちに見られる、あの抑制した自己統御への尊敬 (Schätzung

resevierter Selbstkontrolle) が、明らかに認められる。われわれの使いやすい表現で言えば、こうだろう。ピューリタニズムの禁欲 — およそ『合理的』な禁欲はすべてそうだが — の働きは、『一時的な感情』に対して『持続的な動機』をとくに禁欲自体によって『修得』された持続的動機を固守し主張する能力を人間にあたえること、— つまり、こうした形式、心理的意味における『人格』(≧Persönlichkeit≦)に人間を教育すること(zu erziehen)だった。禁欲の目標は、往々一般に考えられているところと違って、意識的な、覚醒し明敏な生活にないという事であり、無軌道な本能的享楽を絶滅することが当面の課題であって、その信奉者たちの生活を秩序あるものにするのが、もっとも重要な手段となった。<sup>148)</sup> 世俗的日常のなかに生きながら自己統御するということは、みずからのうちなる本能的享楽とむかいあいその統御をはかるといふ課題を引き受けるといふことでもある。より一般的にはどうか。「衝動的な利潤の追求」<sup>149)</sup>も克服されねばならない。「時間の浪費が、なかでも第一の原理的にもっとも重い罪となる。人生の時間は、自分の召命を『確実にする』ためには、限りなく貴重」だからだ。<sup>150)</sup> 「自己統御」というこうした教育課題についてのヴェーバーの認識は、その内容の違いを越えて、プラトンのS系統の課題とカントの「自己支配」の説とにいちじるしく接近している。

γ) 「考量」をつうじての「確証」の思想 — W系統の課題 —

どうすれば自分の救いを確証することができるか、救われている事態を知りうるという意味でプロテスタンティズムにおいては「救いの確信」、「救いの確かさ」(≧Bewährung≦ ≧certitudo salutis≦)をうる事が切実に求められた。恣意的ではない形でどこにその確証を求めるか。といわけカルヴィニズムの場合、それは、「心情」のなかでも、「知識」(神学上の知識)のなかにも、「制度」のなかにもなかった。それらではなく、「行為」、すなわち、職業生活と日常生活のなかにおいてであった。

カルヴィニズムはそれ以外からどのように区別されたか、かれの認識はつぎのようだった。

カトリック信徒の「心情」倫理について、ヴェーバーはこう指摘していた。

「中世では通常のカトリック平信徒は、倫理のうえでは、いわば『その日暮らし』(≧von der Hand in den Mund≦)をしていた。かれらはなによりも伝統的な義務を誠実に実行した。が、それ以上にかれらが『善き行為』をするにしても、それらの行為は、通常はかならずしも相互に関連性をもたず、すくなくとも一定の生活体系として合理化されてはいない個々の行為の羅列にすぎないもので、…。もちろんカトリックの倫理は『心情』倫理(≧Gesinnungs≦ ethik)だった。しかし、個々の行為の具体的な ≧intentio≦ 「意図」がその行為の価値を決定した。そして、個々の — 善き業にせよ悪しき業にせよ — 行為が行為者自身に帰せられ、かれの現世と来世の運命に影響をあたえるものとされた。もちろん、人間が一定の明確な動機で動くものと評価しようとする統一体ではなくて、その道徳的生活は通常いくつかの争いあう動機をもつ、しばしば矛盾にみちた行動だということ、カトリック教会はきわめて現実的な態度で考慮に入れていた。また、理想として人間に原則のある生き方を要求したことも確かだ。しかし、カトリック教会のもっとも重要な権力手段または教育手段の一つで、かつ、その機能がカトリック的宗教意識の最奥の特性と深く結合しているあの懺悔の秘蹟という聖典礼によって、この要求も平均的信徒のばあいにはきわめて弱いものとなってしまったのだ」<sup>151)</sup>。カトリックも、たしかに「争いあう動機」にも目配りするほどの現実的態度をもち、「善き行為」の

志向といったものも留意されてはいた。しかしその場合に「意図」そのものが行為の価値を決定してしまう「心情」倫理であって、「行為の羅列」にすぎなかったと、かれは指摘した。

ルッター派信徒の感情的内面性について、ヴェーバーはこう指摘していた。「17世紀のあいだとくに発達をみたのが、ルッター派の信仰が最高の宗教的体験として追求したものは、神自身との『神秘的合一』だった。…神秘主義の現世に対する態度には、当然に外面的な活動の積極的な評価というものが欠けている。ところがルッター派の『神秘的合一』には、さらに原罪による人間の無価値という深い感情が結びついていて、これが、罪の赦しをえるのに必要な謙遜と単純さを維持してゆく、あのルッター派たちの『poenitentia quotidiana』(『日々の悔い改め』)を注意深く育むのだとされた。これに反して改革派の独自の宗教意識は、パスカルの静寂主義的な隠遁に対立するとともに、こうしたひたすら内面にむかおうとするルッター派の感情的な信仰とも初めから激しく対立していた。改革派では、紳的なものが人間の靈魂のなかに現実に入り込むというようなことは、全被造物に対する神の絶対的超越性からしてありうべからざる事とされた。…宗教的達人が自分が救われていることを確信しうるかたちは、自分を神の力の容器と感ずるか、あるいはその道具と感ずるか、その何れかである。前者のばあいには彼の宗教生活は神秘的な感情の培養に傾き、後者のばあいには禁欲的な行為に傾く。ルッターは第一の類型により近かったし、カルヴィニズムは第二の類型に属していた。」<sup>152)</sup>。こうした内面的傾向性のいちじるしいルッター派は、必然的に行為に対して否定的に評したと、ヴェーバーは捉える。かれはいう。「改革派教会や信団の内部でしだいに明瞭な形をとっていったこのような思索の過程を、ルッター派がくりかえし『行為主義』(『Werkheiligkeit』)だと非難したことは周知のとおりだ。この非難は…改革派の平均的信徒の日常生活に見られる実践上の帰結について言われるかぎりには、確かに正当である。…この種の『行為主義』がもつ実践上の意味に関して決定的に重要なのは、何よりもまず、それに応ずる生活態度を特徴づけ、中世の平均的平信徒の日常生活とまったく異なるものたらしめた、そうした独自の性質を識別することであろう」<sup>153)</sup>。

「禁欲的な行為に傾く」というカルヴィニズムの系譜をひく改革派の場合はどうか。「改革派の信徒もまた『sola fide』(『信仰のみ』)によって救われようと欲した。しかし、すでにカルヴァンの意見によっても、すべて単なる感情や気分はどんなに崇高にみえても欺瞞的なものであり、したがって信仰は『救いの確かさ』の確実な基礎として役立ちうるには、客観的な働きによって確証されねばならない」<sup>154)</sup>。客観的な働きとはなにか。「カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを - 正確には救いの確信 (Gewißheit) を、と言わねばならない - 『造り出す』のであり、しかも、それはカトリックのように個々の功績を徐々に積みあげることによってではありえず、どんな時にも選ばれているか、捨てられているか、という二者択一のまえに立つ組織的な自己統御 (systematischen Selbstkontrolle) によって造り出すのだ。」<sup>155)</sup>

「カルヴァン派プロテスタンティズムの禁欲とカトリックの修道院生活の合理的形態とに共通して見られるあの倫理的生活態度の組織化は純粹に外面的なことがらについても、『厳格な』ピューリタン信徒がたえず恩恵の地位にあるか否かをみずから審査した方式のうちにも、明瞭に現われている。罪と誘惑、そして恩恵による進歩のあとを継続的にあるいはまた表にして記入する信仰日記は、イエズス会派によって始められた近代カトリックの敬虔感情(とくにフランスの)にも、また改革派教会のもっとも熱心な信徒のそれにも共通して見られるものだった。しかし、…改革派のクリスト者たちはそれを用いて、自分で『自分の脈拍をみた』のだった。

著名な道徳神学者たちについてはすべてそうした事実が伝えられているが、ベンジャミン・フランクリンが自分の一つ一つの徳性における進歩について統計的な表示の形でおこなった記帳も、その古典的事例の一つとなるだろう」<sup>156)</sup>。「こうした道徳生活の記帳はもちろん、そのほかにも広く行われていた。しかしそのばあい … そうした『計算』(≧Kalkulation≦)への配慮や注意に対する決定的な心理的刺激剤もかけていた」<sup>157)</sup>。「洗礼派の宗教意識が正常な世俗的職業生活に流れ込むとともに、被造物が沈黙するとき(「自然」のままの人間の衝動的・非合理的傾向を克服すること — 引用者注)にのみ神が語り給うとの思想は、あきらかに、行為を冷静に考量させ、良心の個人的吟味を注意ぶかくおこなわる、という方向への教育(ein Erziehung zur ruhigen Erwägung des Handelns und zu dessen Orientierung an sorgsamer individueller Gewissenserforschung)を意味するものとなった。」<sup>158)</sup>

以上のようにヴェーバーが重視したのは、救いの確かさを内面的な情感などの主観的恣意にまかせることなく、行為、とりわけ世俗的職業生活をつうじてできるだけ客観的に証明せんする、そのために行為について「計算」への要求に導かれて冷静に「考量」する — ヴェーバーによってこのことばがしばしば強調されていることに注意 — という姿勢であった。こうした人格への「教育」が、とりわけカルヴァン派プロテスタンティズムに実践されていたと、ヴェーバーは論証するのだった。こうしたかれの認識、とくに行為についての「考量」の概念と、プラトン「測定術」の使用を本質的特性とする<思慮>概念とを対比した場合両者の具体的な内容の違いを越えて、「考量」の概念は後者にしめされるW系統の課題と同質のものを認めることができる。

以上にふれた、 $\alpha$ )「被造物の無価値」の思想、 $\beta$ )「自己統御」の思想、 $\gamma$ )「考量」をつうじての「確証」の思想、という内容に導かれた行為 — 「事柄」それ自体への献身というヴェーバー論では周知の主張を具体的内容として裏づける日々の行為を意味することが重要である — をつうじて「人格」へと媒介的に形成するという「教育」認識として、ヴェーバーの<思慮>概念を構成することができる。ヴェーバー自身のことばに即していえば、考量という訳語がふつうあてられる ≧Erwägung≦ という概念が、単一の用語としてはその<思慮>概念にもっとも適合する。「方法的熟慮」(methodischer Überlegung)ということばも、かれの重視する「考量」と同義として把握できよう。<sup>159)</sup>そしてそうした思想内容のうちに、プラトン対話篇にうかがえた教育課題(W系統の課題、S系統の課題、G系統の課題)と近似するものが展開していることを、われわれはあきらかに認めることができる。

## 5. ヴェーバー「考量」≧Erwägung≦概念の「批判的主観主義」的性格

### とその近代的な「緊張関係」構造

#### — アクィナス『神学大全』「思慮」Prudentia 説と対比して —

さいごにわれわれは、ヴェーバーの<思慮>概念が、以上に把握したごとくプラトンに接近するとともに、同時に、近代化過程における史的象徴としてのどのような特質をしめしていたかを検討しておきたい。そのさいとくに対照するのは、ヴェーバー自身「倫理」論文でもしばしばプロテスタンティズムとの職業観の特質をきわだたせるために引照していた、中世スコラ哲学をその最盛期において代表するアクィナスである。その主著『神学大全』(『大全』と略記)第二部第47問題—第55問題で主題として集中的にとりあげられる prudentia — 邦語では

「思慮」「賢慮」「知慮」といった訳語が、英語では *prudence* 独語では *Klugheit* といった訳語があてられる<sup>160)</sup> — の説にとりわけ注目してゆこう。

『大全』上記箇所アクィナスはこの「思慮」について系統的につぎの事項にわたり論じた。すなわち、i) 思慮それ自体の諸特性（意志のうちにあるか、理性のうちにあるか。徳であるか。被支配者たちのうちにあるか、支配者たちのうちのみあるか。「中」を規定するか。本性としてわれわれに内在するか。など）について。ii) 思慮の全体を構成する諸部分（理性、予知、熟考、順応、慎重など）について。iii) 思慮の下位に属する諸部分（立法、国政、家政、戦術は思慮の種として措定されるか）について。iv) 思慮に対立する諸々の悪徳（無節義、怠惰など）について。v) 思慮に対立してしかも思慮と類似を有する諸々の悪徳（肉の思慮、姦智など）について。これらについて「討論」の形式にしたがい、先行する相対立する見解を呈示し、その比較検討とともにみずからの見解を明らかにしていた。まずつぎの所見に着目しよう。「思慮は直接的には認識的なちからに属するものである」<sup>161)</sup>。「思慮が賞賛されるのは、単に考察 (*consideratio*) にのみ存するのではなく、行為への適用ということ (*applicatio ad opus*) に存する」<sup>162)</sup>。「予知は何か或る遠くにあるものへの或る種の関わりを含意し、その遠くにあるものへと現在生起しているところのものどもが秩序づけられるべきであるというのだから。それゆえ、予知は思慮の部分である。」<sup>163)</sup>。わずかなこれらの所見のかぎりでも、*prudentia* の概念が基本的には本稿で構成したく思慮>にあたるものとして把握できる。こうした *prudentia* の概念もまた、アクィナスの場合、他の枢要徳などの諸徳と同様にかれの自覚ではプラトンではなくアリストテレス『倫理学』『トピカ』や聖書、アウグスティヌス『自由意思論』、グレゴリウス『道徳論』などを引照して展開している。この「思慮」概念を — よりプラトンの的であるところの — ヴェーバーの<思慮>概念と対比する場合、どのような点で近似しているか、いやそれ以上にいかに隔たっているかどうかを、つぎに検証しておこう。

ヴェーバーと通ずるところはつぎの i) にとどまる。

i) 感覚的判断の恣意性を可能なかぎり少なくして确实性を高めるというW系統の課題について。アクィナスはこう述べる。「『イシドルスが『語源集』において述べているごとく、『思慮がある』(*prudens*) とは、いわば先を見る・先が見える (*porro videns*) の謂いである。…」然るに、見ること (*visio*) は、欲求的なちからにではなく、認識的なちからに属している。それゆえ、思慮は直接的には認識的なちからに属するものである。…感覚的な力によって認識されるのは、眼前に存在し、かつ、諸感覚に現前しているところのものどものみだからである。これに対して、現在のことがらや過去のことから未来のことからを認識するということが思慮に属するところのこと…」<sup>164)</sup>。「思慮は、本来的には、目的への諸々のてだてに関わる。そして、てだてを目的へと適性な仕方て秩序ということのことが、本来的に思慮にの任務に属している。ところで、或ものどもは目的のために必然的なものとして存しているけれども、それらのものは神の予知・摂理 (*providentia*) の下に置かれてる、これに対して、人間の思慮の下に配されているのは、非必然的な諸々の行為のことがらでしかないのである…予知は何か或る遠くにあるものへの或る種の関わりを含意し、その遠くにあるものへと現在生起しているところのものどもが秩序づけられるべきというのだから。それゆえ、予知は思慮の部分である」<sup>165)</sup>。あるいは、つぎのように指摘される。「思慮に関わるところのことがらは、行為の領域に属する非必然的なことがらである。こうした行為のことがらにおいては、ことがらの多面性のゆえに、真が偽と混ざるごとき、悪も善と混ざりうる。…だからして、悪を避け、善を採る

ために、慎重が思慮に必要なのである。」<sup>166)</sup>。感覚的な判断の制約を越えて、「予知」(providentia/Weitblick)や「慎重」(cautio/Vorsicht)さを「思慮」の部分として把握するこうした所見に、われわれはヴェーバーにも認められた、行為の确实性の要求をうかがうことができる。

このような点で両者は共通するが、しかしii) 現実の人間存在の脆弱性について認識に基づくG系統の課題についても、iii) 自己自身を支配するS系統の課題についても、両者は決定的な違いをしめしている。

ii) アクィナスはいう、「行為は個別的なものどもにおいて生ずる。それゆえ、思慮あるひとは、理性に属する普遍的な基本的諸命題をも認識し、また行為がそれに関わるところの、個別的なものどもをも認識する、ということが必然である」<sup>167)</sup>。理性に属する普遍的な基本的諸命題 — 「一個の人間の私的善」のみならず、「多数者に属する共通の善」の実現に関わること<sup>168)</sup> — を認識することは、そのことと必然的な形でかかわって、「個別的なものども」に属する現実の人間存在の脆弱性について認識することに結びつかないのかどうか。プラトン＜思慮＞概念をうかがい知り、G系統の課題を意識するわれわれがこうした問題意識をいまくことは、けっして不当ではないだろう。しかし『大全』第二部第44-56問題であつかわれる「思慮」説にかぎっては、こうした認識は導かれることはない。むしろつぎのような注目すべき認識を別の箇所であきらかにしていた。われわれのうちに「愚かさ、無知、冷酷さ」といった数々の欠陥が見出されるとしても、聖霊の誘発に対して善く従属するように状態づけられている「完全性」、すなわち「賜物」を有している、人間の「自由意志」にしても、この聖霊の賜物として与えられている、このようにアクィナスは説明する<sup>169)</sup>。神は「普遍的原動者」(universalis motor)なのだ<sup>170)</sup>。この点では神の絶対的超越性との関連で「被造物」の無価値を主張したカルヴィニズムを評価するヴェーバーの強調姿勢とは明確に区別される。

iii) regere (規整する)ということが「思慮」の任務として重視される。それはたしかにヴェーバーと共通するかに見える。「思慮は奴隷たるかぎりの奴隷に属する徳でも、被支配者たるかぎりの被支配者に属する徳でもない。しかし、どの人間も、理性的なるかぎり、理性の決定に基づいてなにがしかの統治に与るのだから、そのかぎりにおいて、思慮をもつことが人間に適合する。…人間は思慮によって他のひとびとに命令するのみならず、自分自身にも命令する」<sup>171)</sup>。すなわち、「自己自身を規整するところの思慮と、ひとがそれによって多数者を規整するところの思慮」<sup>172)</sup>がある。「人間は、奴隷であれ、他のいかなる配下であれ、他のひとびとによって命令によって動かされるのであるけれども、それは、自由意志によって自己自身を動かすのである。だからして、彼らは支配者たち (principatus) に従う場合、それによって自己自身を指導するところの、或る種の規整の正しさ (rectitudo regiminis) というものが自らのうちに必要とされる。そして、これに関わるのが、国政と呼ばれるところの思慮の種なのである」<sup>173)</sup>。自己自身を規整するということを任務とする、こうした「思慮」概念をみるかぎりには、ヴェーバー人格論にもうかがえた自己支配の課題の自覚をたしかにわれわれは認めることができる。

しかしアクィナスの「思慮」説には、ヴェーバーのそれから区別されるつぎのような重要な所見があきらかにされている。すなわち、「順応性」(docilitas/Belehrbarkeit)を「思慮」の部分とすることに同意する所見である。かれはいう、「思慮は行為の領域に属する個別的なことがらに関わるものである。これらのことがらにはほとんど無限ともいべき多様性がある



のだからして、一人の人間によってすべてが十分な仕方では考察されるということはありませんし、…長い時間がかかるのである。だからして、人間は思慮に属する領域においてこそ最高度に他の人間によって教えられることを必要とする。しかも、とりわけ、年長者たちから教えられることが必要なのであって、かれらは、為すべき諸行為の諸目的 (fines operabilium) について健全な知性を有しているのである。アリストテレスが『倫理学』第6巻において『経験を積んだ、年長の、思慮あるひとびとの論証されざる発言や見解に対しては、論証に劣らず注意をはらわなくてはならぬ。…』と述べているのはこのゆえにである。また、『箴言』第3章に『己が思慮に頼るなかれ』といわれているのも、このゆえである。…或るひとが善く教える聞き入れることができる (bene disciplinae susceptivus) ということは順応性に属している。それゆえ、順応性が思慮の部分として指定されるのは適切である<sup>174)</sup>。『大全』では自己が自己自身を規整するということが「思慮」の課題とされる一方で、自己ではなく年長者によって教えられ規整されるという「思慮」の働きが、年長の「権威あるひとびと」自身に期待される「順応性」<sup>175)</sup>以上に強調された形で要請されている。

こうした見解に対して、ヴェーバーはどうか。諸個人がそれぞれみずからによって、自己自身を<思慮>(統御)することが期待されるという事例を、かれはプロテスタンティズム(とりわけカルヴィニズム)に認めたのだ。この事例に呈示されているのは「反権威的原理」だったとかれは強調していた。<sup>176)</sup>

どのような性質の自己が、自己自身を支配するのか。その主体の根本的な性質を問う必要がある。

この点でヴェーバーの見解はアキナスのそれと比して決定的に違っている。たしかに事実はそのとおりである。だが、ことはそう簡単ではなかった。その違いを認めたくえでただちにつぎの点を付言しておかねばならない。すなわち、指導者なき民主主義を選ぶか、指導者を要する民主主義 (Führer-Demokratie) を選ぶか、という例の政治上の根本的問い(『職業としての政治』)が、自己自身についての自己支配という教育の課題に対しても同質なものとして差し向けられるのではないか、という点である。ヴェーバーが重視するのは、むしろ指導者を要するものである。その選択が<思慮>についての諸個人の教育課題の領域においても妥当なものとかれが認めるならば、その選択肢はあらためてアキナスの見解を比して、どのような特質をしめしていたか。「生徒」(discipulum, Schüler)に対する「教師」(magistros, Lehrer)と対比されるのは、ヴェーバーのいう「指導者」(Führer)である<sup>177)</sup>。すくなくともここにいう「教師」と「指導者」とは外見的には類似している。その外見の根底にうへの事実整合的な、なにかしら本質的な違いがあるとすれば、それはどのような点であるか。アキナスのいう「教師」とヴェーバーのいう「指導者」との概念上の異同との関連でヴェーバー<思慮>概念の特質をさらに究明してゆこう。

アキナスのいう「教師」とは、「権威ある人」とも同等な意味で同じ箇所では用いられている<sup>178)</sup>。より具体的には教会の聖職位階制において「任命された」、すなわち聖職叙任に授けられる高位聖職者たち - 司教と、司教に従属して補佐する司祭、助祭たち - あるいは修道者たちなどを指すと考えてよいだろう<sup>179)</sup>。かれらはともに「説教」(predicare/Predigen)や「教授」(docere/Lehren)を「職分」(officium)として委任された人々である<sup>180)</sup>。「ある目的の実現のためには訓育または鍛錬される者はすべて、誰かの指導に従う要があり、その者に従って、いわば師匠の下にある弟子として、訓育または鍛錬される」<sup>181)</sup>。そのような職分の担い

手として高位聖職者たち、修道者たちが任命されている。とりわけ司教は神への愛、ならびに隣人愛というキリスト教的生活の「完全性」の身分にあって、「完全性の教導職」(perfectionis magisterium/Meisterschaft in der Vollkommenheit)<sup>182)</sup>としての職務が期待される。それゆえ「司教への従順は、徳の必要性に属する事柄に関しては、余徳に属するものではなく、万人に共通する義務である」<sup>183)</sup>とされる。「従順」の対象となるかれらは - ヴェーバーの所見にしたがえば - 「教義」とその解釈<sup>184)</sup>について制度的に認知された権威者という点で、平信徒とは厳しく区別されるにちがいない。しかも、アキナスに対する「倫理」論文でのヴェーバーの理解にしたがえば、かれらは「摂理」に実在根拠をもった自然的所与として安定的な職制に属する。信徒たちはどのような従順をかれらにしめすか。ヴェーバーはこう捉えていた。「カトリック信徒は教会の聖礼典のもたらす恩恵によって、自分にはどうにもならぬものを補うことができた。司祭が呪術者として、ミサにおける化体の奇蹟をとり行い、天国の鍵をその掌中に握っていたのだった。信徒は悔い改めと懺悔によって司祭に助けを求め、彼らから贖罪と恩恵の希望と赦免の確信をあたえられ、これによって、カルヴァン派信徒にみるような恐るべき内面的緊張(Spannung)から免れること(Entlastung)ができた」<sup>185)</sup>。アキナスが「教師」に対する「順応性」といものを「思慮」概念の不可欠な構成要素として認めるとい場合に、この「緊張」状態がそうしたアキナスの想定する各信徒の内面にも見出せるかといえ、むろん否である。『大全』の「思慮」説のみならず、『大全』全体にはいっさいが「聖霊によって動かされ、そして導かれる」<sup>186)</sup>という根本認識がある。その導きが「制度」とそれが規定する「職分」によって保証される。ヴェーバーのいう「アンシュタルト的恩寵」<sup>187)</sup>が、信徒にあたえられるのである。

その一方、ヴェーバーの重んずる<思慮>概念においてはどうかだったか。「カルヴァン派の信徒にとっては、この恐るべき緊張のうちに生きることは、とうてい免れがたい、また何をもってしても緩和されない運命だった。…」心安定ではなく内面的緊張のうちに生きるということは、教会内部の聖典礼(祭儀)によってではなく、世俗内の日常の倫理的行為をつうじて救いの確かさを求めるという、宗教的要請と現世の行為(日常的倫理的実践)とのあいだに引き起こされる内面的緊張をとまなう教育課題を積極的に引き受けるということ、そうした事態を意味している。ヴェーバーはこう指摘していた。「カルヴィニズムの神がその信徒に求めたものは、個々の『善き業』ではなく、組織(System)にまで高められた行為主義(Werkheiligkeit)だった。カトリックの信徒たちの罪、悔い改め、懺悔、赦免、そして新たな罪、それらのあいだを往来するまことに人間的な動揺や、また、地上の罪によって償い、聖典礼という教会の恩恵賦与の手段によって全生涯の帳尻が決済されるというようなことは、カルヴァン派信徒のばあいには全く問題にならなかった。こうして、人々の日常的な倫理的実践から無計画性と無組織性がとりのぞかれ、生活態度の全体にわたって、一貫した方法が形づくられることになった」<sup>188)</sup>。世俗内の日常の実践が志向されるという点では、現実の行為の結果ではなく行為者の動機いかんを問題にするカントの<思慮>概念との明確な違いがある。この基本的性格をここで強調しておきたい。価値、目的、手段、結果との関連で行為いかん問うヴェーバーの重視する<思慮>概念の特質を把握するために、カルヴァン派信徒たちの行為についてのつぎの2点にさらに注意をむけたい。ひとつは、救いの確信を、「権威によって」<sup>189)</sup>恩恵として賦与されるものを受動的に受け入れるというのではなく、みずから積極的に作り出すということ、それをヴェーバーは宗教的な「貴族主義」と特徴づけた。<sup>190)</sup>もうひとつは、

その貴族主義な課題の遂行のしかたは個人的にとどまるものではなく、「自由意志的につくられる集会という形をとった」こと、そしてそれは「信団」という自発的結社組織の形成にいたったこと。ヴェーバーの概念でいえば、その関係のなかで諸個人は相互間の同意による合理的協定で結びつくというゲゼルシャフトの性格をもちあわせている、と把握できよう。こうした結社組織においては、指導者の個人的なカリスマ的資質（アキナスのいう「教師」の場合の任命された「職分」に対蹠的なもの）とその資質に対して自発的に帰依し、随行する信徒たちとの結合関係が成り立っている。<sup>191)</sup>

不可避的な内面の「緊張」の有無にかかわるこうした対比が成り立つとすれば、このふたつの典型的事例から、帰結として、＜思慮＞概念を構成する、自己一身を支配するという教育課題をみずから遂行するにさいしては、支配する主体性にかかわるふたつの重要な依拠しうる選択肢がありうるということ、われわれは導くことができよう。すなわち、こうである。

「アンシュタルト」(Anstalt) に順応するか、それとも諸個人の「内面的な習得」(innerliche Aneignung) に依拠するか。より明確に言えば、摂理という形で権威づけられた所与としてのアンシュタルト組織とその組織の職務上の権威者に対して、「恩寵」(聖霊の賜物) をうけているという認識 — ヴェーバーのいう「官職カリスマ」<sup>192)</sup> の性格があたえられるという認識 — をもって無条件的な信仰とともにしたがうか、それとも、権威的な所与としての組織ではなくという個人の人格的資質に対して、みずからの知性的判断をもって帰依(信託) に値する「証し」(Bewährung) が認められるというかぎりで随行するか。原理的にはこの選択である<sup>193)</sup>。

この場合に帰依する値する資質とはなにか。ここでカントを思い起こそう。「証跡」の担い手についてかれは、こういつていた。「多大の犠牲を払い、しかも義務のためにだけのために為された諸人の行為は、たしかに高貴にして崇高な所業として賞賛されてよい。しかしそれはこの行為がひとえにかれらの義務に対する尊敬に基づいて生じたものであり、いたずらに興奮した心情に発するものではないということを確認して推せしめるような証跡のある場合にかぎられる」。現実の人格を越えた価値理念を現実化するという目的意識を前提にした、そのかぎりの「証跡」の担い手に対する自発的服従＝帰依と随行といえる。その点にかぎっては、ヴェーバーの＜思慮＞概念は、近代のカントのそれに比較して、たしかに重要な点での違いが注意されるが — すなわち、超越的な価値理念に対して世俗内の日常の外的行為をつうじての「考量」が期待されるということ、そのゆえに行為者の内面的緊張が不可避とされるという点においては、ヴェーバー＜思慮＞概念は、善意志という内面的動機を徹底的に重んずるカントのそれとはたしかに異なるが、— しかしあきらかに相通ずる性格をそなえていた。そのゆえに＜思慮＞というものを特徴づける上記のこの根本的な問いは、中世教会の聖職位階秩序(原理)に対する根本的懐疑のはじまった近代にすでに成り立つものだった。

一方、うえにいう権威づけられた所与は、ヴェーバーの指摘するごとく「摂理」としてたしかに中世神学において理論的に基礎づけられ、のみならず社会的に遂行されるものであったろうが、しかしそれはけっして遠い過去の遺物にとどまるものではない。ヴェーバーのいう意味でのアンシュタルトとしての学校(Lehranstalt)の制度<sup>194)</sup>が確立普及し、のみならず「没主観的」な計算可能性を特性とする職務遂行が重視される近代官僚制化がさまざまな組織(学校その他)に進行している今日の状況に、われわれも例外なしに宿命的なまでに巻き込まれているとすれば、任命された権威者とその「教説」に「順応」しつつ自己を支配するというアキ

ナス＜思慮＞概念もまた、教会の外の世俗社会のうちに近代以降もなお重要な教育的意味をけつして失ってはいない。いやそれどころか、その「順応」の徳は、組織あるいはその任命された権威者に対する「恭順」と「服従」という組織のなかで適合的に生きる規律の形となつて、ますます広範囲にその実践が期待されてきている。<sup>195)</sup>

以上のようにアキナス＜思慮＞概念とヴェーバー＜思慮＞概念とを引き合わせて、感覚的判断の恣意性を可能なかぎり克服するW系統の課題を自覚するという点で共通しながらも、現実の人間存在の脆弱性の自覚をふまえたG系統の課題、ならびに自己自身を支配統制するS系統の課題の認識に関しては決定的な違いがあることを知った。その違いにうかがわれる選択肢については、だがしかし、それを二者択一することはできない。今日にとつてもなお持続的に問い、かつ応答することが求められるべき、宗教的価値とそれに隣接する知的認識のあいだの「緊張関係」(Spannungsverhältnis)の問題が構造として現前しているのである。「われわれはここで、ウェーバーの倫理的世界観が謂わば細い隙間から覗くように見えて来る地点に立つ。彼はあり得べき一切の理想が極度の緊張関係にある二つの対極へ分岐するのを見る」。マリアンネ夫人のことは、ここに現前するこの問題構造についても指示できよう<sup>196)</sup>。しかもこの構造的特質として忘れてはならないことは、この問題の基底に、ヴェーバー人格論にうかがえるように、人間の理想的ありかたの実現に関する「創造」説に対する問題性(当為と存在の区別の曖昧さ、因果性と法則性との混同、個人人格と全体的集合との区別の曖昧さ)が認識されていたことであつた。これらの問題性を本質的に内包する人間のありかたの課題が、「生」の直接性を賛美する主題のもとで — デューイみずからは、「熟慮」による、あるいは「指導」による形づけの契機が欠落する事態をあらかじめ警戒していたが、その「経験」主義と親和関係をもちつつ — 「体験！」Erlebnis という素朴な(知的に認識するという契機を欠かさず、「生」の活動性を直接的に肯定する一元論的な思惟傾向に導かれた)主張となつて、歴史的に繰り返し出現しているのかもしれない。そんな推測も成り立つ。みずからの生のうちに、いかに思慮深さを実現するか。この点が根本的に問われるのである。

以上の本稿全体の論述からおわりに要点をまとめておこう。

i) ヴェーバー「考量」概念がしめした「緊張関係」構造は、Consequentialism に属するといえる＜思慮＞概念のひとつ、すなわち、ヴェーバーと同時代のデューイが提出した、諸個人の活動とその結果の予測、しかも数学的に精密な計測と類比できる程度の予測の働きを本質とする「熟慮」(deliberation/reflection)概念と比較した場合、ヴェーバーでは結果の予測を一特質するという点では共通するが、妥当する価値への志向(主体的決断)を＜思慮＞概念の本質的な構成要件とするとともに、その一方この志向に導かれて自己自身を支配統御することをその本質的な要件とするという点で、デューイとは明確な違いが認められた。したがつて — デューイのことはでいえば — 「固定された目的への愛着」ということを基本的性格とする＜思慮＞概念も、たしかにプラトン、カント、ヴェーバーという主要潮流のうちに展開していた。

ii) 教育界でひととき目立ったデューイとは隔たったところで、とりわけ中世アキナスの＜思慮＞概念と対比されるヴェーバーの＜思慮＞概念の内容は、こう簡潔に要約できる。まづもって妥当する価値に対してみずからが依拠すべき価値理念として主体的に決断しつつも、具体的には徹底して日常の事柄への専心的な行為をめざして — この点では「価値合理性」とと

もに、行為の結果を照合する「目的合理性」をも重視するわけで、そのゆえに不可避的に内面的緊張をとまなうことを覚悟して－「適合的因果連関」規則の認識に基づいて一般的な「助成」の程度（確実性）で期待される結果を予測して現実目的を設定する、そのうえで、その目的にかなった手段を選択して行為する、のみならず現実に引き起こされた行為の結果にも倫理的責任をとる。こうした一連の行為過程を行為者みずから「考量」（Erwägung）することによって「自己統制」する、このようなく思慮概念である。

iii) 行為者みずから「考量」する場合に志向される行為の《確実性》の性格について、より普遍的に把握するとすれば、すでにふれたリッケルトとともに「批判的主観主義」（*der kritische Subjektivismus*）に基づくく思慮概念と規定できる。「人格たることは、人が意図して欲することのできない何かである」と言明されていたが、「人格たること」は、直接的な形をもってしては得られず、みずからの日常の具体的行為について「批判的に」「考量」という、徳の一種としても再定義されうる努力を媒介することをもって獲得されうるものであった<sup>197)</sup>。

iv) 行為の結果をも重視することは、徹底的に行為者の内面的な動機のいかんを重んじるカントと比べてとき、きわだったヴェーバーの特色といえるが、しかしプラトン「測定術」の思考様式を範型としたカントの「徳論」の思想系列を受け継ぐヴェーバーの「考量」概念は、アクィナスと対比した場合には、要するに、自己支配にさいして、一種の自然的所与としての「教師」に「順応」（「恭順と服従」）するか、それとも価値の「証跡」の担い手としての「指導者」にしたがうか、という解決の容易ならぬ近代的な「緊張関係」をしめしつつ、教育思想史の景観のなかに今日もおひそかに問題構造として現前している。

こう論じたところで、さいごに『宗教社会学論集』第1巻所収の論稿「儒教とピューリタリズム」のなかのつぎの結論的事項に注目しておかねばならない。「天職」（*Beruf*）という「考量」の働きの対象となった世俗内の日常的行為の観念ほど、儒教における君子の理想（*Vornehmheitsideal*）と相容れないものはなかった－西洋のプロテスタンティズムについて論証したヴェーバーはこう論及していた。同論稿では主たる考察の外におかれた日本、とりわけ儒教が為政者の内面的教養を構成することが期待された徳川期日本において、その懸隔についてのヴェーバーの知見はいったいどの部分、いかなる程度に妥当するものであったのか。そして本稿で確認されたものと同質の近代的な「緊張関係」構造は－この点がきわめて重要なのだが－徳川期日本でも見出せるのかどうか。ひろくいえば「ヴェーバーとアジアの近代化」という主題<sup>198)</sup>にかかわるこの問いを、今後の研究への問題提起として受けとめておこう。より限定的に言えば、まさにこの点に日本の近世教育思想史へのヴェーバーの問題提起が存する。

## 注

1

1) 本稿の主たる研究意図は、ふたつある。ひとつは本稿の論述そのものがしめすように、ヨーロッパ（とくにドイツ）近代教育思想の一断面を中心的に解明することである。もうひとつは、その成果を具体的内容をふくめわが国徳川期の教育思想の展開、とくに徂徠学の展開を分析するための接近視角（範型）として構成することである。後者の場合には、対象間の思想（主として知識、情報の類）の受容の軌跡（導入、伝播、変容等）をたどるのではない。（明治期における西欧近代思想の受容に関する問題であれば、対象間の時間的な先後関係からしてはその検討作業は可能であるし、これまでも傑出した業

績は数多くあるであろう。ヨーロッパとの関連で — 中国ではなく — 徳川日本を対象とする場合においては、不可能ではないがごく限られた少数の事例にならざるをえないだろう。) こうした接近ではなく、本稿では、一方を分析の方法 (とくに接近視角) として人為的に構成し、他方を分析の対象として設定しようとする。この種の比較思想的接近の意味について、あらかじめ2点述べておきたい。

i) 上記の形式的な側面について。こうした「外側から」の思想史的方法がどの程度の有効性をしめすものであるかは、徳川期教育思想史に関する諸論稿 (そのなかに徂徠学を中心とした拙稿もふくまれる) によって具体的に検証されねばならないと考える。その検証作業をぬきにして方法そのものの妥当性を疑うことは、方法の道具的性格をかながみて適切とは思われない。しかし、その種の方法的態度については、考察の対象から離れ直接しないゆえに超越的で外在的であって恣意的であると批判され、同時にその一方ではネイティブなもの (「土着」、「自生」、「在村」) への認識・価値志向 — ヴィンデルバンド (Wilhelm Windelband 1848-1915) の把握 (*Präludiven*, 2. Bd., J.C.B. Mohl, 1921) に基づけば、「批判的方法」(「目的論的必然性 (teleologische Notwendigkeit)」に性格づけられる) と対比される、「發生的方法」(「事实的妥当 (tatsächliche Geltung)」に根拠づけられる) への準拠として、あるいは『丸山真男講義録』第7冊、とくに第3章思想運動としての国学、東京大学出版会、1998、において指摘される特質にしたがえば、particularism (特殊主義) としても性格づけられよう — が力強く押し進められる研究状況が、周知のように今日もお持ちしている。だが、本稿が志向するところの方法が日本思想史研究、時代的に限定していえば日本の近世以前の思想史研究の分野で、認識にさいしての分析の中心的方法=接近視角 (けっして模範的な価値基準とただちに同一視してはならない) としてどこまで自覚をもつて的確に概念構築され、のみならず具体的な論証として実践されたかといえ、けっして多くの蓄積があるわけではない。ヨーロッパと関連づけた場合の顕著なものを以下例示すれば、先駆的にはルネッサンスと「古学」の類似性を論じ、より個別的には古学に属する徂徠学とホブズとの相似性 (ともに専制君主の制定する法律制度を重視した点) を指摘していた井上哲次郎の『日本古学派の哲学』富山房、1902、が着目される。また、キリスト教における「否定」の思想との対比をもって鎌倉仏教 (親鸞、道元、等) の絶対否定の思想を頂点的達成として論証した家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』弘文堂、1930 (新泉社、1969)、あるいは、中世盛期スコラ哲学 (その頂点としてのトームズム) による自然法的世界像が後期スコラ哲学 (スコトゥス、オッカム) にいたり、いかにして漸次的に解体して近代的な思惟傾向 (諸文化の内的な自己法則性 *innere Eigengesetzlichkeiten* の自覚) を形成していったか、その過程 (後注196) 参照) と近世儒教の発展過程とを照応関係的に究明した周知の丸山真男の徳川思想史研究 (「近世儒教の発展における徂徠学の特質、並びに国学との関連」1940、その他『丸山真男集』第1巻、岩波書店、1996) がある。教育史の領域においては、先駆的には石川謙の徳川教育史研究がとりあげられる。もっぱら堅実な実証性の側面が強調され、それはそれで十分に根拠のあることだが、この場合に対象それ自体に直接的に埋没することなく、対象から一定の距離をもって構想を基礎に対象の構成につとめていたことに注意したい。たとえば、「近世に於ける教育機関の超封建的傾向の発達」というサブタイトルをもつ『日本庶民教育史』(1929) では、徳川期教育の諸事例の特性が、Monitorial system, Volksschule, Universal education, Einheitsschule, Free education, Social realism, Elementary education、といった近代学校を特徴づける教授方法、教育内容、教育財政などに関する諸概念とともに分析されていた。このような顕著な事例がないわけではないが、近世日本の教育思想史の研究全体における上記の方法的実践についてみれば、けっして多くのきわだった業績が蓄積されているわけではない。とすれば、今後よりいっそう進められるべき接近方法であると考えられる。ただし、日本近代についての教育史研究一般に視野をうつせば — discipline あるいは Zucht 理論の受容についての研究とは別に — 近代性に対する懐疑の問題意識とともに、典型的にはミッシェル・フーコー『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社、1977、の「規律・訓練」の視角をもって、日本の近代学校 (「学校管理」) に関する歴史像が再構成されてきている顕著な動向がある。

ii) 上記の内容的な側面について。本稿はマックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) と日

本というテーマに属する。この場合、大正期以来、日本人がヴェーバーをどのように受容したかという関心それ自体についての研究 — 丸山真男 (1965)「戦前における日本のヴェーバー研究」(『丸山真男集』第9集、岩波書店、1996、安藤英治他編『マックス・ヴェーバーの思想像』新泉社、1969)、内田芳明「文化受容としてのヴェーバー受容」『歴史と社会』第2号、リプロポート、1983、Wolfgang Schwentke, *Max Weber in Japan*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998 この近著についての紹介と批評をふくんだ山之内靖「日本の社会科学とマックス・ヴェーバー体験」『現代思想』第27巻第5号、青土社、1999、など — も、ヴェーバーと日本というテーマに属するであろうが、本稿が属するのはその種のものではない。そうでなく、ヴェーバーの近代化理論あるいは、より直接的にそのアジア論(断片的であるが徳川日本論もふくめ)等の業績 — 「封建制」や「家産制」などの分析概念による、伝統社会としてのアジア諸地域における支配構造の解明 — を批判的に検討しつつ、日本の現実(その資本主義発展史その他)を対象とする研究領域に、本稿の基本的関心はむけられる。この方面に属する研究としては、R.N.ベラー『徳川時代の宗教』(1957)をはじめとして、富永健一「ヴェーバーと中国および日本の近代化」『思想』767号、岩波書店、1998、小笠原真『近代化と宗教 — マックス・ヴェーバーと日本 — 』世界思想社、1994、厚東洋輔「ヴェーバーのアジア社会論の射程と限界」『思想』第849号、岩波書店、1995、池田昭『ヴェーバーの日本近代化論と宗教』岩田書店、1999、などに重要な所見がみられるであろう。ここでは、その逐一についてはふれない。ここでは、ヴェーバーの業績内容を概念的視角として扱い、そのうえで日本、とくに近世思想史の解明をこころみ高度な達成として、ベラーの業績にふれておこう。「聖なるものと、聖なるものに対する人間の義務の捉え方が、経済的合理化に都合のよい諸価値や動機づけにどのように影響するか」という問題を中心に論究したこの業績は、タルコット・パーソンズの社会体系のA.G.I.Lの分析枠組み(Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency)に方法的には準拠しつつも、主観的にはプロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神の関連をたどるヴェーバーの周知の研究に根本的には導かれたものだった。ここではつぎの点だけを指摘するにとどめておく。すなわち、ベラーの接近では、たとえ精神的次元の問題に限定されたとしても、その領域面では主として宗教的側面と経済的側面との内的関連についての論述 — 「心を知る」という心学(その創始者石田梅岩)の一見神秘的教えは世間から隠遁することを勧めるのではなく、「世俗内神秘主義」として現世の仕事に勤勉に献身するおともし、儉約と節約を日々実践することを促すことによって、広範囲の商人階級に支持されたということ — をとおして日本の近代化、とくに経済的合理化の「目標達成」にどのように貢献したかを究明しようとしていたこと、このため宗教的側面と人間形成の問題(とくに教育の領域における「合理主義」Rationalismusの問題)については、視野の中心からはずれていることである。本稿は直接的な形では日本を対象とするものではないが、基本的な問題意識としてはこの点を重点的にとりあげるものである。ここにいう「合理主義」ないし「合理性」の志向とは、以下にも論及するようにヴェーバーにしたがって、とくに実践的行為における精神の準則としての「計算可能性」(Berechenbarkeit)を指す。このことばについては、とりわけ「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」「儒教と道教」などを収録した *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Bd, 5. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1963、以下、RS.と略記(『宗教社会学論集』第1巻)のヴェーバーの「序言」(S.10)から参照しておきたい。邦訳では大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972、その他の文献にこの「序言」を収める。この点に関する研究では、ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(上)』未来社、1985、第1部第2章マックス・ヴェーバーの合理化学理論、における「実践的合理性」の概念についての説明がとりわけ参照される必要がある。p.240f その他、K.レーヴィット『学問とわれわれの時代の運命』上村忠男・山之内靖訳、未来社、1989、p.89、安藤英治『マックス・ヴェーバー研究』未来社、1965、p.296ff.、安藤「ヴェーバーにおける Rationalisierung の概念」(大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』東京大学出版会、1965、所収)、など参照。こうした意味での「合理主義」「合理性」の認識が日本の教育思想の史的展開においていかに志向されたか、という問題への関心に本稿は支えられている。ヴェーバーと日本に関するこうした問題設定は、文化の「普遍史的な諸問題」へのヴェーバー自身の課題意識に照らして不

当とはいえないだろう。周知のように、「日本」についてヴェーバー自身その著述において断片的に言及している箇所があるわけだが、その記述がかりにない場合でも、その記述の有無はわれわれの問題設定の存立そのものに決定的に影響をおよぼすものではない。本稿はそのための基礎作業とする。なお、ヴェーバーと日本に関する本稿を支える問題設定について、ふたつの点を付言しておこう。ひとつは、日本への言及がヴェーバーの社会科学にとってどれほどの意義があるか、ないかは、考慮の外におく。この点にかかわって、「ヴェーバーが比較宗教社会学的研究によって論証したいと考えていた普遍的な問題提起とその課題は、ヴェーバーが『古代ユダヤ教』を書くことによって、内容的に考えるならば、ほぼ達成された、と見ることもできる」という内田芳明の指摘を参照しておきたい。マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教(下)』内田芳明訳、岩波文庫、解説、p.1036。もうひとつ、こうした本稿の問題関心と検証とによって、近年わが国内外での近代教育批判(=近代教育の「負」の遺産についての認識)の気運と論調(上記したようなフーコーの問題意識に導かれた学校史研究その他)を部分的に補正することを期していること。

2)『広辞苑第5版』岩波書店、1998。

3)『弁名』(『荻生徂徠』日本思想体系36、岩波書店、1973、p.149)。徂徠は関係の研究者には周知のごとく、ことばの用法については一貫して厳格である。その場合『弁名』におけるこの用語の記述は、辞書的な一般的説明(漢和字典の述作『訳文筌蹄』がある)よりは自己の思想体系と緊密に繋がったことばの規定としてうけとめるべきだろう。その点で、「心思知慮は内なり。視聴動作は外なり。専ら心思知慮を貴んで、尽く視聴動作を廢して、可ならんや」(『童子問』巻の上、第22章)と述べて、感覚、運動の面の働きとして表出する生の活動それ自体を肯定的に認めようとする伊藤仁斎の態度と対照させてみると、微妙な違いだが、徂徠の「慮」の規定にあっては外的世界との対応ということが強調されていることが、注意される。諸個人に共通に準拠されるべき諸尺度=「極」に対して原理的・実践的関心をむけていた徂徠において、そうしたことばの規定にとどまらず、より具体的にどのような教育認識を展開していたかが問題になる。この問いこそ、本稿の問題設定にはじまる本研究の中心的テーマとなるだろう。

4) 確実性というものを、心理的に規定すること、とくに無前提的な「純粹経験」によって根拠づけられる安定的状態として規定する試みも、ひとつの立場としてあるだろう。たとえばフォルケルト(Johannes Immanuel Volkelt, 1848-1930)の「確実性」Gewißheitの概念はその立場に属する。かれは「自己の意識過程の絶対的に自明な知識(absolut selbstverständliches Wissen von meinen eigenen Bewußtseinsvorgängen)」に根拠づけられるものとして「確実性」の概念を把握していた。ERFAHRUNG UND DENKEN, 1886, Leopold Voss, S.55.

しかし、本稿ではそのような心理主義的立場はとらない。Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 3, Kösel, 1973, GEWISSHEITの項を参照。S.586f.、にはつぎのように説明される。— 確実性は、もしそれを心理的に安定した状態として特徴づけるとすれば、その確実性の内容は不明確なものに溶解してしまう。確実性の通常の用法は、事柄 Sache をしめす「～ということ」の言表(daß-Satz)についての内的確信(innere Überzeugung)の表現と結びつき、対象についてのひとつの知識のふくんでいる。そうした確実性をもった知識は、けっして理論的な意味しか持ちえないのではなく、それにとどまることなく、実践的立場(praktische Stellungnahme)、場合によっては道徳的決断(sittliche Entscheidung)をもよびおこす。このような確実性は、一般に「疑い」(Zweifel)の働きに媒介された場合には、不十分な根拠を批判し、事柄について把握された知識への確信をよりいっそう根拠づけられる。こうした主観的な確実性は、もともと客観化する(objektivieren)契機を包含している。しかし他方では、その内的確信の根拠は、生活の諸事情のなかの偶然性(Zufälligkeit)とも結びつき、確実性に対する要求を持ちこたえることを困難にしている。以上のような説明を一般的な意味をもつものとして、われわれは本稿において<確実性>という言葉の規定する。

こうした規定に基本的には準拠しつつも、とくに本稿の分析の中心的対象とするマックス・ヴェーバー



(Max Weber 1864-1920) の思想において、どのような種類の現実性の要求がしめされていたか、この点にかかわる特質をのちの論述(注197)参照)で把握するために、あらかじめつぎの概念にふれておこう。すなわち、リッケルト(Heinrich Rickert 1863-1936)の著作、*SYSTEM DER PHILOSOPHIE, ERSTER TEIL: ALLGEMEINE GRUNDLEGUNG DER PHILOSOPHIE*, J.C.B.Mohr, 1921、の論ずる「批判的主観主義」Der kritische Subjektivismus の概念である。うえにも一般的に指摘されるように、主観的な現実性は、もともと客観化する(objektivieren)契機を包含している。この点にかかわって、「客観性を根拠づける」(Objektivität zu begründen)ことを可能にする、その種的主観主義について、リッケルトはカントの認識立場をつぎのように簡潔に要約しつつ、「批判的主観主義」の概念を規定していた。

「カントは主観性のうちに客観性を求め、見出だした。この転換とともに、批判主義 Kritizismus のあらたなコペルニクスの根本原理はもっとも凝縮して表明される。かつて人はこう信じていた、主体の認識は、主体から独立して実在する出来上がった対象にしたがって整序すると。いまや、主観の認識にしたがって対象は整序されねばならない、ということの意味する。そのような、逆説的に響く命題への意図のなかには、ひとつの積極的な、矛盾のない意味がひそんでいるはずである。そうしてその意味は、主観なるもの(Begriff des Subjektiven)について顧慮することによる厳密な規定を要請する。もしもそうでないならば、とりわけ普遍妥当性としての客観性の根拠づけに依存するカント哲学によって、個人的恣意の意味での無統御な主体主義(zügellose Subjektivismus)に門戸を開いて見えることもありえよう。そのことは主観主義に対するわれわれの批判によって明らかになる」(ebenda, S.156)

ここに主観なるものの概念規定が要請されると指摘しているが、リッケルトは、「無統御な主体主義」は論外としてカント以後に三つの「主観主義」の立場があると論じていた。第一に、カント学説を意識的に受け継ぎつつ、みずから志向する「批判的批判主義」、そして、これから区別される「心理学主観主義」と「形而上学的主観主義」というふたつである。

この「批判的批判主義」の基本的性格について、リッケルトは以下のようにカントに依拠しつつ述べる。「規則(Regel)において、規範(Norm)、指令(Vorschrift)、当為(Gesollten)の概念が想起させる。規則は、この場合には、ある心理的なものの現実的な意志にも、あるいは形而上学的主体の意志にも、いずれにも支えられることはできない。それは妥当する価値において(in einem geltenden Wert)根拠づけられねばならない。」(ebenda, S.157)。そのような超個人的な形式的意味をもった「規則を明確な自覚にすることが『批判的』哲学の課題である」(ebenda, S.158)。「超越論的主観(transzendente Subjekt)は、けっして客観に向けられるものではない。そうではなく、この主観はあくまでも中心にとどまる。そして客観的世界が、この主観へと向けられねばならない。そのことは比喩なしに言えば、こうだ。すなわち、対象的なもの、あるいは客観的なものとは、超個人的で規範的な主観(überindividuelles, normatives Subjekt)が、妥当する規則にしたがって、自己の客体として対置するものである。規則の概念をうちに含む価値思想がないとすれば、その場合にコペルニクスの立場は、形而上学的、あるいは心理学的主体のどちらかにささえられねばならない。かくすれば『独断主義』(Dogmatismus)か『懐疑主義』(Skeptizismus)へと帰着せざるをえない。『よき』主観主義としての批判主義(Kritizismus)の基礎に依拠して得られた客観性に関して決定的なのは、ただ妥当(Geltung)あるいは価値(Wertes)の類のみである。認識主観がみずからのものと所有し、それらに根拠づけられて主観は自己の世界を構築するのである。妥当する価値形式によって主観の構築した世界とは、対象的な、あるいは客観的な世界である。」(ebenda, S.158)。「カントの意味における哲学は、いっさいのその諸部分にわたり、さなざまな生の諸領域の意味を付与する価値を自立的に、しかも秩序づけて明確な自覚へともたらそうとする努力でなければならない。したがって、主観主義であれ、客観主義であれ、いかなる見地においてもその『批判主義』は、価値の哲学として特徴づけられるものである」(ebenda, S.159)

以上のように「批判的主観主義」の基本的性格をリッケルトは、主観に認識根拠を求めつつも、個人

における所与としてあるもの Sein によってではなく、超個人的に妥当する、その意味において客観的な、価値によって本質的に性格づけられるものとして規定した。この点において、「心理学的主観主義」(psychologische Subjektivismus) と「形而上学的主観主義」(metaphysische Subjektivismus) とも明確に区別されるものだった。

そのような「批判的主観主義」が価値理論としての性格をもつかぎり、リッケルトはつぎのようなふたつの課題に応答することが求められていると、指摘していた。「世界の現実的側面に対して哲学はいかなる課題をもつかという問い、そして、現実的なものと妥当するものとはいかにして統一的な世界全体の概念へと結びつくのかという問い」(S.162)。われわれはこの根本的な問いと、それに対していかなる応答がありうるか、に最大の注意をむけておく必要がある。

5) カッシーラーは、「尺度概念」が知の「範型」(Paradigma) として数学的思惟のみならず哲学的思惟において精神史において持続的に優位をたもってきた状況にふれつつ、「今日の数学の問題状況からすれば、疑いもなく計量可能な量についての科学という数学の定義はあまりにも狭いといわねばならない」と指摘していた。CASSIRER, E. *DAS ERKENNTNISPROBLEM IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT DER NEUEREN ZEIT*, IV (1956), Sonderausg., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.56 (『認識問題 4』山本義隆・村岡晋一訳、みすず書房、p.61) こうしたカッシーラーの指摘を本稿は重視したい。関連して、注 38) および 51) にふれるカッシーラーの見解も参照。なお、これらに表明されているカッシーラーと同様の指摘を下村寅太郎もあきらかにしていた。『科学史の哲学』(1941) の「精神史における数学の位置」の章で下村はいう、「今日では数学は自律性をもった一つの科学であり、哲学その他の実質的科学から独立な純粋に形式的な学問である。…しかしかかる数学は近世の展開の結果である。…通常の数学史は数学の歴史である。すでに数学として存在する数学の発展の歴史である。…『かぞえる』ことや『はかる』ことは最も根源的な思惟であり、思惟の最も原始的な仕方である。しかし数的思惟の原始的性は単に発生的に見て根源的であるのではない。数的思惟が最も日常的であると同時に最も彼岸的なものに連なっている」(傍点は原文)。『数理哲学・科学史の哲学』みすず書房、1988、pp.191-193。こうした見地になつて、つぎのようにも指摘していた。「かつて無限は人間の知力の及び得ぬものとして断念されていたが、近世において積極的に無限は有限者に内在するものとして把握されている。…カントにおける『人格』の尊厳はこの存在論の倫理的表白である。…」同上、p.205)。

6) Weisheit という独語はプラトン対話篇でとりあげられる 4 元徳=枢要徳(思慮、節制、勇気、正義)のひとつ思慮についての独語訳として充てられている(のちにふれる Jeager, Ritter, Stenzel などの研究、あるいは Apelt らの独訳)ものであるが、本稿ではその場合とともに、全体としては個々の事例の分析にさいしての検索の便宜となる理念型的構築概念として規定する。この構築概念を<思慮>とするし、個々の歴史的概念としての「思慮」から区別しておく。

構築概念に関して、たとえば、*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, FELIX MEINER, 1998, S.722, を参照してみよう。Weisheit はギリシャ語の sophia、ラテン語の sapientia に対応すること、その意味は「思慮分別(Verständigkeit)、知ること(Wissen)、熟練(Erfahrenheit)、よりひろくいえば、技術 Kunst あるいは策略 List の包括的表現、今日一般的にいえば、事物と人間の正しい算定に基づく生活態度ならびに行為の仕方(die aus der richtigen Einschätzung der Dinge und Menschen entspringende Lebenshaltung und Handlungsweise)」(傍点は引用者)と説明されている。一般的な意味についてのこうした説明を本稿でも尊重したうえで概念規定する。ただしその場合につぎの 2 点に留意しておきたい。

第一に、ここに指摘されるように「技術あるいは策略」についてもこの概念のうちに視野におきたい。その点で、「目的を達成するために適合的な手段を認識し適用する自然的資質」(S.345)としての Klugheit(賢慮)ならびに「ギリシャ語の phronesis の意味で、正しさ、合目的なもの、善を求める思慮分別、知識」(ebenda, S.173)としての Einsicht(洞察)も、Weisheit に内包される構成概念として考慮されねばならない。とくに Klugheit(賢慮)は、「あたえられた、あるいは設定した

諸条件のもとで適切な目標を実現する実践的能力」を指すラテン語の *prudentia*、に対応する (S.531) という点も、われわれは重視しておきたい。

第二に、うえに傍点を付した正しい算定 (*Einschätzung*) という認識にかかわって、本稿では計算測定の知的働きということを<思慮>概念の構築契機として考慮に入れる。この点では — このことが重要なのだが、洞察、予見可能性、数による予測可能性とともに、「大きい」「小さい」等の量に関する「尺度」による測定、という点を考慮して — ソープロシユネー (*sophrosyne*) といわれる節制 (*Maßigkeit, Besonnenheit*) も構築概念としての<思慮> *Weisheit* のなかにふくまれることにする。その意味で「節制」が「快樂に適用された思慮深さ」であるという理解 (アンドレ・コント=スポンヴィル『ささやかながら、徳について』中村昇・小須田健・コリーヌ・カンタン訳、紀伊国屋書店、1999、p.68) を本稿では重視したい。こうした規定は、周知のように、ソープロシユネーが「節制」とともに、「思慮」の語をともなって邦訳される事情 (たとえば『プラトン全集』第7巻、岩波書店、におさめられた対話篇『カルミデス — 克己節制 (思慮の健全さ) について — 』山野耕治訳) とも相応するであろう。また、アリストテレスにも同様の規定を見ることができるだろう。後注7) 参照。「節制」をも視野に入れるという点に関しては、注25) でふれるボルノーの所説、注60) でふれる「測定術」の自己支配の課題、ならびに注159) で言及するヴェーバーの計算可能性に関する概念にも注意をむけたい。したがって、構築概念としての<思慮> *Weisheit* は、歴史的概念としての *Weisheit* (思慮) と重複する部分がたしかに大きい、直接的に同一なものとは捉えてはなるまい。枢要徳としてのひとつとしての「思慮」 (*Weisheit*) のみならず「節制」 (*Maßigkeit, Besonnenheit*) もまた構築概念に内包されるものとして着目することになるだろう。

なぜ歴史的概念としての「思慮」ではなく構築概念としてこのような意味を包含した *Weisheit* という独語をもって「思慮」の概念を規定したか、逆になぜ本稿における考察の主たる対象とする人物 (マックス・ヴェーバー) の概念を直接的な形で使用しないか、というその理由については、ここでは論究の具体的作業の結果を若干さきどりしていわねばならない。つぎに2点ふれよう。

第一に形式的条件。論文標題にあるヴェーバーの「考量」 (*Erwägung*) という概念の基本的な性格づけ、とりわけその宗教的・倫理的な教育思想としての普遍的な意味合い — 日本の徳川期に展開する教育思想に対しても接近視角としての有効性を発揮しうる、という道具性 — を強調するにあたっては、ヴェーバーを中心としながらもプラトン、アキナス、カントといった先行する諸思想との関連を同じ意味系列で視野に入れるために、諸思想のそれぞれを適度に (広すぎず、狭すぎずに) 包括できる概念を構成することをもって対処することが重視されたこと。もしもプラトンにしろヴェーバーにしろ、いずれかひとつの対象それ自体の<思慮>に近接する言葉を直接的に用いるとなると、むしろ原理的に不可能ではないが、実際問題としてどうしても専一的あるいは排他的傾向を色濃くおびてしまい、個々の対象の固有性の認識とそれぞれの比較対照とを困難にすることが懸念される。その排他性が<徂徠学の展開>という思想像の解明に対してもおよぶとすれば、アプローチの仕方として不的確といわざるをえない。

第二に内容的条件。本文および注でも後述するように「思慮」が「狡猾」を意味する自己中心的利害の<計算>の働きと同一視されてゆく歴史的経緯 (とりわけ近代以降) がたしかに認められるとすれば、そうした同一視を促す (必然化とまではいえない) であろう内的契機を歴史のなかに確認することが重視された。しかも、ヴェーバーを中心にするという第一の形式的条件にも違背しないという制約のもとで、この内的契機を確定することが重要視された。その場合、のちに本文でふれるようにプラトンの「測定術」の思考との連続性 (継受) のいかん — むろん当事者におけるその歴史的自覚はいつでもよい — がとりわけ注視された。この点で重要なことは、その思考の様式そのものをそれ自体としてすくい上げ原理的に抽象してゆくことにほかならない。「測定術」の思考ではなく、プラトンの「思慮」の用例を分析していったとしても、その成果は本稿の課題に対しては意味をもたないであろう。それゆえ、「測定術」の思考を考慮にいれた<思慮>という概念を上記のように構築する必要があった。こうした内容的考慮をともなって、本稿ではヴェーバーをプラトン—カントの思想系列に結びつけることになる。

その意味については、関連して注38)を参照のこと。

7)「思慮」(フロネーシス=φρόνησις)はプラトン対話篇『国家』第4巻、427e、ですでに知性的徳として「正義」「勇気」「節制」とともにしめされていたが、「知識」(エビステーメー)などかならずしも区別されてはいなかった。アリストテレスはこの「思慮」(フロネーシス)を、『ニコマコス倫理学』でひとしく知性的はたらきにかかわる「学」(エビステーメー)とも「知恵」(ソフィア)とも「直知」(ヌース)とも区別して、行為において善なる目的とそれを達成する手段とを発見する能力をもった、実践的知性として性格づけた。そして国政に関する思慮、家政に関する「思慮」とともに自己一身についての「思慮」をその範囲にふくめた。アリストテレスの重視する「思慮」(フロネーシス)とソフィアとの関連について、岩田靖夫『アリストテレスの倫理想』岩波書店、1985、ではつぎのように指摘される。「観想(θεωρία, σοφία)は、常にあらゆる者にとって同一の永遠不変の真理にかかわっているのである。これに対して、フロネーシスのかかわる善は相対的であり偶然的であることを免れない。なぜなら、善は各個人の個別的状況に応じて多様であり、また人間にとっての善と魚にとっての善とは異なるであろうからである。つまり、ソフィアはつねに同一であるが、フロネーシスは存在者があるだけそれだけ多元的に成立しているといえるのである」(同上、p.73f.)。「多元的」とはいえ、フロネーシスは実践的なものゆえ、一般的な面と、個別的な面とがともに必要とされる。『ニコマコス倫理学』第6巻第7章1141b。このうち一方は、行為の確実性を求めてソフィアに近づこうとする。もう一方は、個々の行為者のそのつどの快苦によって行為が左右されてしまう危うさをををはらむゆえに、「節制」(Besonnenheit)の救護(Rettung)を必要とする(ARISTOTERES WERK IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG (Hrsg. Ernst Grumach) Bd.6, NIKOMACHISCHE ETHIK, 1956, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S.450, 『ニコマコス倫理学』第6巻第5章1140bについての注)。

8) アクィナスは周知のように『神学大全』で4個の徳、すなわち「思慮」(prudentia)「正義」(justitia)「節制」(temperantia)「勇気」(fortitudo)を枢要徳として認め、それらに対神的諸徳(信仰、希望、愛)とともに重んじた。その場合、かれは「思慮」の見解をとりわけアリストテレス『ニコマコス倫理学』に中心的に依拠していた。アクィナス「思慮」説そのものについては、のちに本文でふれる。信仰・希望・愛といった対神徳とは区別して4個の枢要徳のひとつとして確固として秩序化され位置づけられる。この秩序の様相はマッキンタイヤー『美徳なき時代』箱崎栄訳、みすず書房、1993の用語でいえば、「諸徳の一性」(the unity of the virtues)といってもよいだろう。後注23)を参照。だが、「思慮」の徳もふくめたそのような諸徳の秩序性は、その妥当性に関する重要な問題をはらんでいる。すなわち、同じくマッキンタイヤーはつぎのように述べる。「アクィナスが諸徳の目録として提示しているのは、余す所のない整合的な分類枠組みとして提示されているものに基づいてである。そうした大規模な分類枠組みは常に私たちの疑念を喚起せずにはおかない。リンネやメンデレーフのような人々は、才気あふれる直感によって、経験資料のもつ秩序をたしかに把握していたであろうし、その秩序は後代の理論によって立証されている。しかし、私たちの知識が純粋に経験的である場面では、経験的に学んだ事柄と、真の理論からであっても理論から推論される事柄とを混同しないように注意する必要がある。そして、諸徳についての私たちの知識の大部分は、この意味で経験的なのである。すなわち、… 私たちは諸徳を身につけるように教育される必要があるのに、ほとんどの人が生涯の大部分の間、不完全・不均等な仕方では諸徳について教育されている以上、諸徳に関する私たちの知識の秩序づけられ方、より特定して言えば、各々の徳の実践は他のすべての諸徳の実践とどのように関係するののかという点での秩序づけられ方のうちには、一種の経験的な乱れが必然的にあることになる。以上の考察を前にしてみると、アクィナスの諸徳の分類の取り扱いとそこから結果する諸徳の一性についての取り扱いは、彼の著作の中では解答の見出せないいくつかの問いを提起する」(同上、p.218f.)。マッキンタイヤーがここに述べる経験的場における問題のひとつを、われわれもまた注視したいと考える。その文脈でも指摘されるように、アクィナスの「分類枠組みの理論的後ろ楯」には大きなふたつがある。「アリストテレス的宇宙論」であり、「キリスト教神学」である。そうした後ろ楯をもつことによって、

かれの「思慮」説は「経験的」な歴史の場でどのような問題を提起していたかが問われねばならない。この点が後にヴェーバーとの関連で、ヴェーバーを主軸とした形で論及されるだろう。

なお、マッキンタイヤーのこの問題の認識は、フーコー『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、1974、の中心的観点と近似する。フーコーが近代と対比する「古典主義時代」(17、18世紀)の《エビステーメー》は物の秩序を認識させる学(マテシス、タクシノミア、発生論)であり、13世紀のアクィナスではない。けれども、秩序から「経験的諸領域」への認識の移行という視点では近似する。フーコーは、「カント以後、問題は一変する。知はもはや、それ自体統一をもつと同時にすべてを統一する、あの《マテシス》を背景にして展開することはできない。一方では、形式的な場と先験的の関係の問題が提起され(そしてこのレベルでは、知の経験的内容はすべて括弧に入れられ、その有効性についての判断は留保される)、他方では、経験性の領域と認識の先験的基礎との関係の問題が提起されるであろう。」(p.267)。カント以後、ヴェーバーが取り組んだのもこの種のふたつの問題といえる。

9) THOMAS HOBBS, *Leviathan (Cambridge texts in the history of political thought)*, Cambridge University Press, 1991, p.22、ホッブス『リヴァイヤサン(1)』水田洋訳、岩波文庫、1954、p.61、では「慎慮」についてつぎのように説明される。「ときに人は、ある行為の結果を知ろうとする。そしてその場合には、かれはなにか類似の過去の行為について考え、その結果をつぎからつぎへと考える。かれは類似の行為には類似の結果が付随するであろうと、想定しているのである。それはたとえば、ある犯罪者がどうなるだろうかと予測する人が、以前の類似の罪に付随してかれがみたことを罪、殺人、牢獄、裁判官、絞首台という思考の順序で、再吟味するがごとくである。この種の思考は、予見 *Foresight* および慎慮 *Prudence* または神慮 *Providence*、またときに智慧 *Wisdom* とよばれる」(第3章)。類似の行為とその結果についての予測の働きとしての「慎慮」の意味は、われわれの構築概念としての「思慮」として説明できるとともに、のちにふれるヴェーバーの「考量」の概念を規定する「適合的因果連関」説にも近似している。ただしホッブスのこの「慎慮」は、「知的」と呼ばれる「徳」のひとつとして性格づけられるものであっても(第8章)、「経験と記憶に依存する」(ibid., p.52、同上、p.126)思考の「系列」(Consequence)の特質として、心理学的に自然主義的な因果関係の見地から説明されている。経験的現実を離れた価値に対する明確な関係において把握されているのではない。この点で、のちにふれるヴェーバーのそれとは顕著に違っている。

10) 人間の行為、しかも個々の行為については「硬直した定規」によって裁断するのではなく「共通感覚」を用いた「柔軟な定規」によって判断される必要があると、ヴィーコは『われわれの時代の学問の方法について』のなかで主張した。その「柔軟な定規」による判断力としてかれは「賢慮」を評価し、一般原理にかかわる「知識」と区別した。「共通感覚」を重んじるこうしたヴィーコの「プロネーシス」の説をのちにガーダマーは『真理と方法』饗田収・麻生建・三島憲一・他訳、法政大学出版会、1986、で受け継ぎ、グループ、民族、国家、人類など共通感覚を形づける倫理的徳であると指摘し、その思想的淵源がプラトンの「善のイデア」に対抗したアリストテレス、トマス・アクィナスにあるなどを論ずる。同上、pp.26-43 アーレントは、近代における人間の私的孤立化の傾向とともに生ずる「世界疎外」の問題に注視しつつ、人間を周囲のリアリティに適合させる、あるいは共通世界に適合させる感覚として五感による「共通感覚」を把握し - その点で、この意味の共通感覚に対する理解を欠如させ、内省を重んじるデカルトを批判したヴィーコにアーレントは賛同する -、その感覚に根差すものとしてアリストテレス流の「思慮」(フロネーシス)の判断力を重んじた。その場合彼女は、とりわけカントに依拠しつつ - ガーダマーは「共通感覚」論の点でカントに対しては否定的であったが -、他者のパースペクティブを考慮にいれる共同体感覚(sensus communis)にかかわるものとして政治的な意味を付与した。H.アーレント『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房、1994、p.334、449、513、など。同『過去と未来の間』引田隆也、斎藤純一訳、みすず書房、1994、p.298f.。同『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版会、1987、第11-13講、川崎修『アレント』講談社、1998、p.339、参照。なお、「共通感覚」に根差したフロネーシス(「思慮」)とヴェーバーとの対比については、後注197)を参照。

- 11) Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, 1981, 『考えることを考える』下、阪本百大訳、青土社、1997。正しい行動の個々の特徴についてのリスト (r1,r2,r3,r4,r5、・・・) 不正なものとする個々の特徴のリスト (w1,w2,w3,w4,w5、・・・) を列挙したうえで、比較衡量する。そして、つぎのように考える。「ある行為が道徳的に許されないのは、その行為を不正なものとする特徴が、正しいものとする特徴を上回るとき、かつそのときのみである。ある行為が道徳的に許されるのはその行為を正しいものとする特徴が、不正なものとする特徴を上回るとき、かつそのときのみである。」(邦訳、p.283) したがって、ある行為Aが道徳的に許されないのは、 $WA > RA$  のときである。このような判断形式を「単純衡量構造」とノージックはいう。「多元レベル衡量構造」は、その人が選択できた行動には他にどのようなものがあったか、行為Aが一部となっている、より大きな行動過程などを考慮にいった場合など複雑な衡量判断をする。いずれにしても、「正しい道徳的ウェイトを測定する」ことが中心的課題とされる。
- 12) 『日本デューイ学会紀要』第1号、1960。大浦の論述内容をより発展させ著作として牧野宇一郎『デューイ価値観の研究』東海大学出版会、1968、も参照されるべきだろう。
- 13) Dewey, J., *DEMOCRACY AND EDUCATION*, THE MACMILLAN COMPANY, 1916, p.170, 『民主主義と教育』上、松野安雄訳、岩波文庫版、p.231
- 14) *ibid.*, p.176、同上、p.239、
- 15) Dewey, J., *HUMAN NATURE AND CONDUCT*, The Modern Library, p.190, 『人間性と行為』河村望訳、人間の科学社、1995, p.188
- 16) *ibid.*, p.201、同上、p.198。
- 17) *ibid.*, p.216f., 同上、p.210f.
- 18) Dewey, J., *DEMOCRACY AND EDUCATION*, pp.118-119. 『民主主義と教育』上、松野安雄訳、岩波文庫版、p.164f.
- 19) *ibid.*, p.121、同上、p.168
- 20) Kantian Ethics と Consequentialism について。両者の対立を調整する方向は、さまざまに考えられよう。さきにふれたノージックも自己の見解をあきらかにしている (pp.299-303) が、ここではヴェーバーに即した概念に留意した見解に簡潔にふれておきたい。バウムガルテン (Eduard Baumgarten) は論稿 *ERFOLGETHIK UND GESINNUNGSETHIK*, in: *Blätter für deutsche Philosophie*, Bd.17, 1943, において、ドイツの精神的道徳的な自己意識にあつては、志向 (心情) *Gesinnung* のいかに重視する倫理態度と結果 (*Erfolg*) のいかに重視する倫理的態度とが没交渉に切り離されてしまい、内面性 (*Innerlichkeit*) と現実政治 (*Realpolitik*) とに分岐してしまうという問題をとりあげ、このふたつの態度が倫理的行為を成り立たせるふたつの本質的な極として共属の關係にありうることを *Denken* の意味をあらためて検証しつつ究明する。その場合、バウムガルテンが鍵概念として重視するのは「慎重」 (*Sorgfalt*) である。志向あるいは内面的意図は、「慎重」の働きによって、それ自身がどのような固有の実現過程をしめすかその公算に注視して決断するのであると、かれは指摘する。「こうした結果への志向 (*Orientierung am Erfolg*) は、利己的な自己享受の危険から心情への忠実をまもるとともに、堅実な率直さ (*reelle Aufrichtigkeit*) を内面的な誠実さに対して送付する。」 (S.111f.) このような見解をふまえて、むしろかれはヴェーバーの所見についても末尾の注記において明確に言及して、かの「責任倫理」が両極を結合するものであること、自己の良心に対しても、世界の経過に対しても責任を引き受ける堅実な行為の姿勢であると、論ずる (S.117)。この点については、本稿で後述するように、シュルプターがヴェーバーの「反省的な原理的倫理」の思想的特質として、両極の緊張を強調した形で近年にいたって重視することになる。
- 21) <形づける>という概念の構成契機としてつぎの3点を重視する。 $\alpha$ ) 主体と客体とを原理的に分離峻別すること。この場合、同一人物における主客の分離もふくむ。 $\beta$ ) 意図的作為に属すること。教室における学習活動のほか、日常生活におけるさまざまな実践的行為もふくむ。 $\gamma$ ) フィクションとしての思想像もしくは実在する人物像という形で理想的人間の範型 (モデル) が認識されること。その範型

が徳という形で指示される場合とともに、持続的（習慣的）行為の事実としてしめされる場合も重視する。これらについてはなお論述の余地をのこすが、ここではこれ以上は立ち入らない。こうした「形づけ」を中核とする「教育」概念を、本稿ではいうまでもなく、価値中立的に規定する。こうした「教育」概念がただちに実践的に、肯定的あるいは否定に評価されるわけではない。なお、その規定は本研究にかぎっての作業仮設的なものとする。

22) 本稿の思想史的接近に基づく論述は、学説史研究ならびに哲学・倫理学研究と比較した場合、思考内容の点では一部分それらと共有しつつも、基本的には思考内容 — 日常生活の諸事項から学問的論理的諸事項もふくめ — を展開を基礎づける思考様式とその推移について究明してゆくことが、その特色といえる。本稿の論述内容に即してより具体的にいえば、プラトン対話篇で「測定術」と呼ばれる一種の技術が教育行為にかかわるどのような課題と方法を要請するものであると考えられているか、その「測定術」の思考の一定の形式的側面に注意をむけて思考様式の特質を抽出し、人物の継承の意志いかにを超えて、思考様式それ自身の歴史的推移を解明する。したがって、道徳的判断等にかかわる主張の基礎づけにどこまで成功しているか、失敗しているか、ということについては、哲学あるいは倫理学研究とは異なって、本稿ではどうでもよく判断を加えない。また、高度に抽象化した理論的認識のみならず、具体的日常行為のレヴェルにおける見解(具体的にはヴェーバーの宗教社会学的な歴史叙述「プロテスタンティズム倫理と資本主義の精神」とそこにしめされた思考様式をも付随的ならず、本質的な思考の特質として把握してゆこうとする。この点では、学説史との顕著な違いとなる。

23) Weber, M., *Zwischenbetrachtung*, in: *RS.1.S.567* 「宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」は周知のように『世界宗教の経済倫理』において位置づけられている「中間考察」(『現代社会学体系5 社会学論集』青木書店、1971、『宗教社会学論選』大塚久雄、生松敬三訳、みすず書房、1972、p.159、『ウェーバー 宗教・社会論集』安藤英治他訳、河出書房新社、1988)である。「現世の価値の喪失」をまねく、宗教的価値と隣接するその他の諸価値領域のあいだの相剋する「緊張関係」(Spannungsverhältnis)が、教育の領域においてどのような意味をしめすか、という点がきわめて重要な問題として注意される。とくに後注196) 参照。

マッキンタイヤーは近代以降の精神的状況について『美德なき時代』みすず書房、1993、において「道徳言語は秩序ある状態から無秩序な状態に移行した」として総括し、つぎのように論じた。プラトンにとって「諸徳は互いに両立するばかりでなく、各々の徳が現存するためにはすべての諸徳の現存が要求されるのである。諸徳の一性 (the unity of the virtues) に関するこの強力なテーゼはアリストテレスとアクィナスの両者によって繰り返し唱えられている。もっともこの二人はいくつもの重要な点においてプラトンと — そして互いの間でも — 異なっているけれども。これら3人すべてが共有している前提要件は<ある宇宙秩序が存在し、それが人間の生という全体的に調和のとれた枠組みの中に各々の徳を位置付ける>である。道徳の領域における真理は、道徳判断がこの枠組の秩序に適合することに存するのである。それとは鋭い対照を示す近代的な伝統があり、それを奉ずるところでは<人間にとっての諸善はきわめて多様で異質なものである>、それらの追求は単一の道徳秩序ではどんな中でも調停されず、したがって、そうした調停を試みるか他のすべての組合せに対する一組の諸善の覇権を強めるかするいかなる社会秩序も、人間の条件を締め付ける装置、それもまず確実に全体主義的な装置に転化する運命にある>ということだ。これは、アイザイア・バーリン卿が熱心に力説してきた見解である。そしてその先駆けは、先に注目したようにウェーバーの著作の中にある」(同上、邦訳、p.175f.)。マッキンタイヤーの見解にしたがえば、ヴェーバーは「諸徳の一性」を認めず、「価値の複数性」を認識し道徳的秩序が無調停に衝突する現実を覚悟した人物として、ニーチェとともに注目されるのだった。たしかにヴェーバーはひとびとに共有できる安定した「道徳的秩序」を確立することについては悲観的であった。この点ではヴェーバーとリッケルトとの基本的立場の違いが認められるだろう (W. シュルプター『近代合理主義の成立』、嘉目克彦訳、未来社、1987、p.31、など)。しかし、ヴェーバーにおいてはたして伝統的な枢要徳の確立に対する意志がなかったと断定できるかどうか、この点については検討の余地をのこすだろう。本稿はこの点についての検証の意味をももつ。後注197) を参照のこと。

24) たとえば20世紀初頭の体系的な倫理学書の一例としてハルトマン (Nicolai Hartmann, 1882-1950)、*Ethik*, Walter de Gruyter, 1926, では「思慮」(Weisheit)は「人間における指導的な部局の価値」として、「正義」「勇氣」「節制」とともに論じられる。「現実の道徳的根本的立場、すなわち、行為そのものの第一に方向づける価値 (primärer Richtungswert des Aktes selbst) のみが思慮を『徳』たらしめる」。こうした概念として把握されるが、つぎのように歴史的に概括される。「プラトンにとって思慮 (σοφία) は至高の徳であったとしても『魂の一部』の徳として妥当した。アリストテレスにとってそれは『知性的徳』として首位に位置づけられた。けれども、ストアにいたっては、『賢者の理念』のもとでほとんどその倫理の全内容がとりあつかわれた。こうした歴史的過程において思慮 (σοφία) はいっさいの徳の総体となるまでに昇級した。この結果として思慮の特殊な意味は失われ、結局のところ内容的に色あせた姿が残存し、なかばは徳の模範、なかばは道徳的に生き生きしたものの悪夢となりえたのは、不思議なことではない」(ebenda, S.388f.)。

25) 尺度一般ではなく、人間行為の実現にかかわる倫理的尺度について原理的に論じたものとして、ボルノー (Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991) の *Maß und Vermessenheit des Menschen*, VANDENHOECK & RUPRECHT, 1962, が着目される。「『尺度』Mass とは詳細な補足ぬきにしていえば、たいていは長さではなく一樹として特徴づけられる。すなわち、一定量の液体が注がれる瓶なのである」。しかし「尺度の概念」は人間の生活に対して転義した場合には決定的な重要性をもっているとの見地から、正しい「尺度」からの逸脱の諸形態としてつぎの事項を指摘した。

i) 「無節制」(Unmäßigkeit): 意志的なものに対して暴飲、放蕩など本能的衝動の欲望追求が優越し、「節制」(Maßigkeit)、すなわち飲食物摂取についての節制、あるいは一般に感覚に媒介された享受一般の節制から逸脱すること。ii) 「無節度」(Maßlosigkeit): みずからの主張、要求の実現を意味する。功名心、復讐など激情的な意欲の拡大欲求として現われ、明確な規律の行為に裏付けられた「中庸な(節度をまもる)こと」Maßigungの逸脱を意味する。iii) 「不遜」(Vermessenheit): 「測り損ねる (sich vermessen) ということを主体そのものに適応し、自己の能力や可能性についての誤った算定 (ein falsches Einschätzen) を意味している」。「人間はかれに対して人間として設定される限界を踏み越える。不遜 (Vermessenheit) というものは神的権利の篡奪 (Anmaßung eines göttlichen Rechts) なのである」。

こうした3つの逸脱形態とそれに対応する正しい「尺度」の実現という課題は、本稿も主題的事項(概念的視角)と深くかかわっている。しかし、直接的な形ではこのボルノーのこの概念を参照基準とはしない。ボルノー自身、「尺度原理」の純粋形態が達せられた古典古代ギリシャのアリストテレスとともにプラトンのソーフロシユネー (sophrosyne) 概念に注意をむけ、それに相当する Maßigkeit, Besonnenheit, Beherrschung の独語をあてているが、本稿もたプラトンに着目する。その場合にも、ボルノーが整理する上記の3つは事実上、取り入れられることになるだろうが、しかし、ボルノーの場合とは異なって、プラトンそのものから「尺度」に関する概念的指標を構成してゆきたい。

なお上記、iii) 「不遜」(Vermessenheit) の「測り損ねる」(sich vermessen) については、本稿で論及するカントの問題意識 - 「謙抑」(Demütigung) とは正反対の悪徳を意味する - に通ずるものとして、とりわけ注目できる。

以上の「尺度」への問いが、<思慮>の働きにおける計算の側面にかかわるの対して、行為の側面にかかわって「因果性」と「志向性」への根本的問いかけが着目される。「価値」「目的」「規範」「動機」「理由」「自由」「必然」「偶然」「計画」「責任」などの基礎的諸概念とともに原理的に分析される行為理論 (theory of action/Handlungstheorie) の領域で、「因果性」と「志向性」との関連にかかわる問題がどのように究明されてきたか、その議論についてここで概括する必要はとくにないであろう。また、筆者にその資格も能力もない。黒田亘『行為と規範』勁草書房、1992、が基本文献として参照されよう。ただ本稿の対象(ヴェーバー)に即せば、「因果性」と「志向性」とが対立する関係ではなく、統合する形で同時に成立する場合が着目される。とくに「意志行為の因果性」という概念が対象の事例と同種のものとして注意される。黒田は、同上書でヴェーバーに言及して「反因果説」の系列に組み入



れておられるが（同、p.53）、その点では疑問とせざるをえない。ヴェーバーについての後注123）の言及を参照。

26) ザッハリヒな研究にふくまれる成果のなかから、本稿の叙述内容に関係する重要なひとつを例示すれば、フーコー『性の歴史』があげられる。性における「節制」の原則、すなわち、けっして快樂の欲望を除去消滅するのではなく、主体が「己れに克つ」ことによってその欲望を適度の分量をもって統制するという課題 — たとえばプラトン『饗宴』では「肉体との関係がいかに低く評価され、いかに下位のものであろうとも、またその関係が美へのこの動きを逸脱させ停止させるかもしれない以上いかに危険であるかもしれないとしても、それでもその関係は一挙に排除されもせず、永久に否認されもしない」（『性の歴史Ⅱ』田村俣訳、新潮社、1986、p.303）ということ — が、すでに紀元前4世紀の古典期ギリシャの思索のなかで道徳的実践の領域として組立てられ、主体の「自己統御」の理想として表明されていることを、フーコーは論証していた。このことでフーコーが注意をむけている、しかもわれわれにとっても興味深い点は、そうした「節制」の努力が「分別の行使」を本質的要件としていることである。「快樂を用いるさいに自分を道徳主体として構成できるためには、必ず同時に自分を認識主体として構成しなければならない」。つまり「知と節制とは切り離しえない」こと、「真理への関係が節制の本質的構成要素の一つだという点である」（同上、P.105f.）。こうしたフーコーの論及のうちに、「節制」（ソーフローシュネー）の要素をもちながらも、かならずしもその徳だけでは説明できない〈思慮〉の課題についてのザッハリヒな認識が、深い洞察とともにしめされている。そのさいフーコーが重視するのは、「自己統御」という自己自身に対する形式であるよりは、むしろその対象である性的快樂という内容に対してである。後者は、フーコーにとってけっして自己統制の事例にとどまるものではない。この点において、本稿で主としてとりあげるヴェーバーとの違いが認められるだろう。

27) 「思慮」と「狡猾」（あるいは、前二者とも区別される「伶俐」とを混同せず、明確に区別せねばならないという認識を集中的にあきらかにしていた代表的事例を近代以前にもとめれば、周知のアリストテレス『ニコマコス倫理学』の第6巻第12章第13章（1144a）、アクィナス『神学大全』第2-2部第55問題、などが注目される。後者では、「思慮に対立してしかも思慮と類似を有するとき諸々の悪徳」として、「肉の思慮」「姦智」などがとりあげられていた。近代にいたっては、周知のルソー『人間不平等起源論』（1755）には、「自己保存のための配慮」とは区別され、「自然の憐れみの情」とは正反対のreflexion（「熟慮」あるいは「反省」と訳される）の働きが、つぎのように問題視されていた。「利己愛を生みだすのは理性であり、それを強めるのは熟慮である。人間に自分のことにはばかりかかわずらわせるのが熟慮であり、人間を妨げ苦しめるすべてから離れさせるのが熟慮である」（『社会契約論 人間不平等起源論』作田啓一、原好男訳、白水社、1991、p.238）。ルソーの批判的な意図をもって注意をむける「反省」（熟慮）は、われわれの着目する「思慮」あるいは〈思慮〉を導く、より根源的な精神の働き — 非反省的な感覚と対比されるべき — といえる（ストロバンスキー『J.-J.ルソー 透明と障害』松本勤訳、思索社、1973）。そして近年では、たとえばマッキンタイヤー『西洋倫理思想史 上』菅豊彦他訳、九州大学出版会、1985、p.145、にもその区別が注意されている。

こうした点を区別する認識態度が習慣としてヨーロッパでは知的伝統と化しているが、日本においてはどうか。この問いが、本稿の背後に横たわる根本的な問題意識にかかわって核心的に重要である。この問題意識から読解される必要があるテキストは、とりわけ漱石『明暗』（1916、大正5）である。ここでは詳しく論ずる余地はないが、つぎの点だけは指摘しておこう。「我の張り合い」のために「商量」「某計」「機略」が重んじられる日常性をいかに乗り越えられるか、という思想的課題を漱石はたしかに抱きつつ作品のなかの描写を通じて日常性の深淵を徹底的に凝視していた。しかしかれが乗り越えるために求めたものは、何が起こるかわからない、いわば人知によっては計算不可能な、複雑の極致としての「偶然」であったり、人物の「優悠」「緩慢」な属性であったり、あるいは個人の計算（＝小さな「自然」）を超える「大きな自然」であった。こうした漱石の内面的取り組みは、文学史上の評価をこえて日本思想史におけるひとつの思想的達成として注目に値する。しかしその取り組みには、計算可能性を廃棄することなくむしろそれを道徳的判断にさいしての規範原理としてより積極的に定立する方向は

模索されなかった。このことは、日本におけるドイツ精神科学的教育学の研究をささえる精神的風土と、どのように関連しているか、興味ある問題といえる。なおこの点については後注130)を参照のこと。

28) ヴェーバーを枢要徳としての「思慮」の説の系譜に位置づけることは、見当違いともあるいは人は思うかも知れない。たしかに定論とはいえない。しかし、けっして不当な扱いとはいえない。たとえば、トーマス・アクィナス『神学大全』のラテン語原文対照独訳版、*SUMMA THEOLOGICA*, Übersetzt und Kommentiert von DOMINIKANERN UND BENEDIKTINERN DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS. Bd.17B, F.H.Kerleu, Styria, 1966、に収められた Wilhelm Salber の論稿、*Psychologischer Exkurs zur Abhandlung des Thomas von Aquin über die Klugheit*, のなかでヴェーバーの Sachlichkeit の態度のことが「思慮」説との関連で言及 (S.565) されている。くわしくは、後注175) をみよ。あるいはアンドレ・コント＝スポンヴィル『ささやかながら、徳について』中村昇・小須田健・コリーヌ・カンタン訳、紀伊国屋書店、1999、では枢要徳のひとつとしての「思慮深さ」についての議論でヴェーバーにふれ、「責任倫理は私たちがみずからの意図や原理にだけでなく、予測できる範囲のみずからの行為の結果にも責任をもつことを要求する。これこそが思慮深さになつた倫理であり、価値ある唯一の倫理である」と指摘していた。同書、p.52。こうした着眼点は貴重であり同意できるものである。そのことを断わつたうえで、本稿では、「現世の価値喪失」あるいは枢要徳についての認識の希薄化が進行する近代以降の思想的傾向に注意をむけて、むしろ理念型的に構築したく思慮>概念が、具体的な思想的事実としてどのように検証されるかどうかにより注意をむけたい。ボルノーが『徳の現象学』森田孝訳、白水社、p.20、で指摘するように、徳の変遷とその廃棄(ないし相対化)とが同一視すべきではないとすれば、こうしたアプローチの方が「思慮」の変遷の様相をより明確に実質的内容とともに把握できると考えるからである。

29) Weber, M., *WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT*, (以下、WL.と略記) 2. Halbband, 5., rev. Aufl. J.C.B.Mohr, 1976, S.562、ヴェーバー『支配の社会学1』世良晃志郎訳、創文社、1960、P.93。「計算可能性」はとりわけ近代官僚制の職務機能の特性として顕著であるが、伝統的要素(臣下の人格的忠誠を求める領主の支配)をふくむ「家産制的官僚制」(Patrimonialbureaucratie)もその傾向をしめすとされる。この場合についても、われわれは注意をむけておきたい。本稿では具体的にこの事例を論述するものではないが、日本近世の藩校組織においてどのように「官僚制化」が理論的に正当化され、実際に進行していったか、そして当事者たちによって問題視されたか、という点を検討すべき課題として重視したい。

30) 「市町村の経済的事業によせて」(中村貞二訳)『政治論集 1』みすず書房、1982, S.103、Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1924, S.414

31) Karl Löwith, Max Weber und Karl Marx, in : *ARCHIV FÜR SOZIALWISSENSCHAFT UND SOZIALPOLITIK*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1932, Bd.67, 『ウェーバーとマルクス』柴田治三郎、脇圭平、安藤英治訳、未来社、1966。レーヴィットはこう述べていた。「合理性と自由の統一は、人間ヴェーバーが専門人たる自己に対してとつた特異な態度のなかにもっとも深刻な形で示されている。そしてここでも、かれの専門的関心の統一と分散に対応するものは、人間的矛盾の統一である。ヴェーバーはいかなるときでも自分を全体として示したことはなく、つねに特定領域の成員としてのみ、一何かきまった役割において、また何かきまった人間としてのみ - 自分を示した …《論文においては経験的個別科学者として、講壇に立つては大学教授として、演壇にのぼっては政党人として、内輪のグループに入つては宗教的人間として》しかしこのように生活領域を分立させること - その理論的表現が《価値自由》である - にこそ、じつはヴェーバーそのひとの個性が、その全体の特質においてあらわされている。ここでもヴェーバーにとっての問題は、- マルクスの場合のように - 合理化された世界の特殊な人間性、つまり専門人たることを、分業と同様にいかに止揚しうる aufgehoben かということではなく、不可避的に《分割せる》人間性のただなかにおいて (inmitten seiner unentrinnbar) parzellierten 《Menschlichkeit》、なおかつ (dennoch) 人間そのものが個人の

自己責任への自由 (Freiheit zur Eigenverantwortung des Individuums) を全体において保持することがどうしたらできるか、ということである。ここでもヴェーバーは、この、マルクスのいう人間の自己疎外を、実は肯定している。」(ebenda,S.97、邦訳、p.68f.)「なるほど彼は《秩序人》の優勢に対して《魂》を救おうとしている。しかしここにいう《魂》は、…無情な人間の計量にさらされた魂 (eine Seele inmitten der Herzlosigkeit menschlicher Berechnung) である。こうして個人そのものも、— ヴェーバーによるとこの個人たることにこそ人間としての本質がかかっているのであるが— 近代的専門人という現実の特殊的存在を超え、またその外にある不可分の全体者としての個人を意味するのではない。個別化せる役割の中にそのつど全身を投ずるとき、はじめて個人は一個の《人間》となる。…このような個人性のおかげで、ヴェーバーはあらゆるもに自分を定着させたが、しかも何物にも安住することができず、与えられた状況に身をおきながら、しかもまったく自分の足で立つことができた。…ヴェーバーは意識的に《多面的人間性》を断念し、専門人の専門の仕事に自分を限定した。それは、まさしく《今日価値ある行為一般の前提である。》ところが、この断念は同時に最高の要求、つまり、この『魂の分割』(≧Parzellierung der Seele≦)の只中にありながら、それ自身では個別化せる行為の情熱によって、そのつど全身を打ちこまんとする要求を課すものである」(ebenda,S.97f.、邦訳、p.70f.) 計算可能性を原理とする歴史的状況のただなかにあつて (inmitten)、科学者として、教授として、政党人として、ヴェーバー自身、自己限定的な人間のありかたを「責任の自覚」をもって実現することが、「今日価値ある行為一般の前提」であると主張できるとすれば、その人間のありかたはヴェーバー自身の特質にとどまらず、近代社会における人間の普遍的な教育課題として、どのように認識され具体的に展開していたかということ、われわれは問い、そして検証することが求められるだろう。なおこの点で補足していえば、ドストエフスキー『地下室の手記』(1864)の主人公の有名なことばが思い起こされる。「2掛ける2は、ぼくの意志なんかなくなつて、やはり4だ。自分の意志がそんなものであてたまるものか」と男はいつていた。計算可能性に対するこの主人公の問題意識を共有しつつも、ヴェーバーの場合には同じ計算可能性の原理で乗り越えようとするのである。

32) ヘニースは『マックス・ヴェーバーの問題設定』雀部幸隆、嘉目克彦、豊田謙二、勝又正直訳、恒星社厚生閣、1991、においてヴェーバーのテーマについてつぎのように述べる。「人間の『文化』問題これが依然として作品の対象である。これは、人間を形成し、人間の能力を伸ばすか、あるいはそれを形変させて『魂の分割』まで生み出すような、そうした布置状況のなかに人間が社会的行為をなす存在として『投げ込まれる』ことから生じる問題である」こう述べて、「人格と生活秩序」(≧Persönlichkeit und Lebensordnung≦)の関係がかれにとって重要なテーマであったと指摘する。それは聴衆、とりわけ青年学生に対してつぎのように語るものではなかつたか、とヘニースは推測する。「汝ら自身になれ。どういう場合でも君らは『諸秩序』のなかにいる。この諸秩序はそれぞれ固有法則性を持ち、それぞれが要請をだすのだ。『人格』たりうるのは、諸君、この秩序のなかで日々の要求に従うことを心得ている者だけである」(p.80f.)。われわれは本稿でヴェーバーの教育思想を解明しようとするわけであるが、ここに指摘されることは、その問題関心からも、本質的にきわめて重要である。そうした教育上の (pädagogisch) 問題関心は、ヘニース自身も認めるところである。Wilhelm Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1996, S.98, こうしたテーマに学問も緊密に与かる。ヘニースはいう、「いかなる教育的な職分 Beruf を学問が人間生活全体のなかでかつてもっていたかということ、また、ある期待、すなわち『われわれはみずからの生どのように確立すべきか』というすべてに決定的な問いとの関係で学問に対して結び付ける期待が、過ぎ去った時代の残照に依存して生きているということ、ヴェーバーは十分に自覚していた」(ebenda,S.104)そして、ヘニースは「その作品のもっとも重要な箇所については、ヴェーバーはプラトンに依拠することによって正当性を認めている」(ebenda,S.100)と指摘していた。

33) Wolfgang Schluchter, *RELIGION UND LEBENSFUEHRUNG*, Bd. 1 (STUDIEN ZU MAX WEBERS KULTUR- UND WERTTHEORIE), Suhrkamp, 1988, S.171, 『信念倫理と責任倫理』嘉目克彦訳、風媒社、1996、p.13

34) Ebenda, S.258f., 同上, p.89, 同上, p.222

35) Ebenda, S.251f., 同上, p.81

36) Ebenda, S.303f., 同上, p.136f.

37) この点で、小倉志祥『M.ウェーバーにおける科学と倫理』清水弘文堂、1971、P.256f.、にしめされた「人格性の本質」に関する以下のような引用と指摘は重要である。「人格の本質は究極的価値に対する『内面的恒常性』にあったが、心情倫理とはこの恒常性を欠いた人間像にはかならない。…『カトリックの倫理学はもとより心情の倫理学である。しかし個々の行為の具体的なインテンティオがその価値を決定した』（『宗教第一』113頁）。『カトリシズムの罪悪感によれば行為の倫理的評価にとって決定的なのはインテンティオであるが、インテンティオとは、行為がその表現であるところの統一人格の資質であるのではなく、具体的な個々の行為の思念（Meinung）である。生活は個々の行為の倫理的無方針（unmethodisch）な継続に止まっている』（『経済と社会』306頁）心情倫理家の心情もこのようなインテンティオの集合と解することができる。これによって責任倫理に対立する心情倫理の意義が明らかになる。行為者の善悪が個々の行為のインテンティオによって決定されるのは、生活に全面的統一原理が欠けているからである。この場合には人間は『統一体』であるよりはむしろ『相争う動機によって左右された、従ってしばしば非常に矛盾に満ちた行動体』であると見なされことになる（『宗教第一』）そうであれば、人間は未だ自己自身の主人ではない。歴史に見れば、このような人間像に對置されるものはウェーバーにおいては言うまでもなくピュウリタニズムスである。…歴史は理想と現実との対立の場面である。理想は価値或いは規範の世界であり、現実因果の世界である。歴史はこの二つの世界の緊張関係であり、この緊張は人間行為の内に絶えず映現している。心情倫理がこの緊張を回避するのに対して、責任倫理はこれを引受ける。そしてウェーバーの『人格性』はこの責任倫理の担い手である。…結果に対する責任感が強ければ強いほど、適合的因果連関に即して行為する目的合理性の意識は昂まってくる。…行為は価値と因果とを両極としている。両者は、それぞれ固有の理法を有する。この相異なるものを調和させようとするところに行為の意義がある。価値一目的一手段の系列を現実連関として一貫させようとするところに人格性の本質がある」。こうした小倉氏の論述には、ピュウリタニズムスという具体的対象に即した「人格性の本質」が指摘されている。価値一目的一手段の系列を現実連関として、「明証」的に一貫させようとする<思慮>概念としてその思想内容を性格づけることができる。その点は本稿の論述でもしめすように基本的に同意できる重要な特質といえる。それではこうした思想は、どのような意味で「明証」的でありうるのか。この点が問われねばならない。

38) 内田芳明氏は『ヴェーバー社会科学の基礎研究』岩波書店、1968、第1章6「プラグマ論とその批判的諸問題」において、ヴェーバーの思想、とくに行為にかかわる実践的思想の特質をユダヤ的・キリスト教倫理から性格づけた。すなわち、等しく実践的評価の立場を前提としながらも、「動機」のいかんを行為の「結果」から切り離して本質的に重んずるカント倫理学と、「動機」ではなく行為の「結果」を重んずるプラグマティズムとの、ふたつの思惟契機をもつものとしてヴェーバーの「実践的プラグマ」の思想を氏は特徴づけた。とくにp.119。

本稿も内田氏の指摘するように「動機」も「結果」もヴェーバーは本質的に重視したという点を基本的に了承したい。しかし、そのアプローチについては、ユダヤ教との関連ではなく古典ギリシア、とくにプラトンとの関連を重点的にとりあげたい。すなわち、本稿ではすでにふれた<思慮> Weisheitの概念的な基礎視角からプラトン、カントとの関連で時系列上に位置づけたい、こうした3つの思想をひとつの意味系列として把握せんとする試みは、けっして恣意的とはならないだろう。そうした系列関係の把握の可能性と問題設定の重要性とをカッシーラー（Ernst Cassirer）の *DETERMINISMUS UND INDETERMINISMUS IN DER MODERNEN PHYSIK*, 1937, in: *ZUR MODERNEN PHYSIK*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5., unveränderte Aufl., 1980, 『現代物理学における決定論と非決定論』山本義隆訳、学術書房、1994、のなかの以下のプラトン、カントに共通する思想的関心についての論述（一部山本訳をかえた）は示唆する。以下のようにカッシーラーは述べていた。

プラトンの場合でもスピノザの場合でもカントの場合でも、「彼等すべてにとって、自由は、不確定

性というよりは、むしろある仕方での決定可能性 Bestimmbarkeit を意味していた。純粋なアイデア観照による決定可能性、同時に最高の存在法則でもある普遍的理性法則による決定可能性、自律つまり意志の自己法則性が表現されている純粋義務概念による決定性、これらこそが自由の問題が還元されるべき基本契機である。普遍的自然法則の内にあるもうひとつの決定の様式は、そのさい否定されることも放棄されることもなく、むしろ前提されている。…倫理学的意味でのどのような『責任を負わせる事』(“Zurechnung”)も、つねになんらかの仕方の『事前の考量』(“Vorausberechnung”)を前提とし、その考量に拘束されている。ただ単に因果的連関から逸脱しただけの、根拠なく行き当たりばったりに行われる行為は、空をさまよい、永続的な倫理学主体に関連付けることも責任を負わせる(zugerechnet)こともできないであろう。なにがしかの仕方『根拠付けられた』行為のみが、自ら責任を負うことのできる行為と見なし得るのであり、私達はその行為に与える価値は、その根拠の種類に、その根拠の質に依存しているのもであって、根拠の不在にではない。…倫理学にとってその根拠づけこそが問題とされる意志の自由は、独断論的宿命論とはもちろん相容れないが、しかし批判的に考察され展開された決定論とは決して対立しない。…私達が自分の道徳的決断のためにそのようなありそうもないことを計算に入れ(zählen)、決断をゆだねざるをえないとすれば、それは惨めな状態といわねばならない。滅多にありそうもないことは実践的にみれば不可能な事と同義であり、もしも倫理学的自由がその概念と本来の意味からして計算可能性(Berechenbarkeit)と相容れないとすれば、量子力学に残されている予測可能性(Vorausberechenbarkeit)の度合は、倫理学的自由を破壊するにまったく十分であろう。…『永続性』は物理的カテゴリーであるだけではなく、たとえまったく異なる意味であったとしても、倫理学的カテゴリーでもある。というも、すべての真に道徳的な行為は、ある特定の道徳的『人格』(“Charakter”)の統一性と永続性から生じなければならないからである。すでにこのことからして、倫理学が野放図な『非決定論』に結び付き、いわばその腕のなかに身を投げようとするならば、それは倫理学にとってはなほだ悲惨というべきだろうということが導かれる。そのような立場からすると、私達は、あす行為を、それが恣意性や意外性や出鱈目の刻印をより多く帯びているほど、それだけ高く評価しなければならないということになるだろう。しかし真の道徳的判断は、まったく逆の方向に向かっている。それは、気紛れで、目まぐるしく移り変わる『制御不能』(“unkontrollierbare”)な振舞いを評価しない。むしろそれは評価するのは、『人格』(“Persönlichkeit”)の基底層に発しそこに固く係留されている行為のである。道徳的人格は、ただ単に外部から規定されるのではないこと、その決断にさいして瞬間毎に移り変わる条件に翻弄されることなく、一貫して自己を堅持し自己自身に固執するという、まさにそのことによって際立たされる。こうした自己の堅固な持続の力によってわれわれはそのような人格を『計算する』(“rechnen”)することができるのである。(ebd.,S.364-366)

プラトンとカントに言及したカッシーラーのこの言明のなかで、われわれはつぎの諸点に注意をむけたい。

第一に、ここにいう決定可能性(批判的に考察され展開された決定論)は、恣意性から区別される Berechenbarkeit (「事前の考量」「計算可能性」としての意味をもって、意志の自由と対立するどころか、むしろそれと両立し、その前提といえること。

第二に、この Berechenbarkeit が認識されるゆえに、倫理的責任の観念がともなってくること。

第三に、こうした決定可能性と倫理的責任との把握から、道徳的人格の概念が規定しうること。

第四に、逆に、計算し難いこと(Unberechenbarkeit)に依拠せざるをえないところには道徳人格は規定しえな事。

こうした立場に — ヴィンデルバンドとの近似的関係とともに — ウェーバーもまた属していたと、本稿は把握するものである。むしろその点の本稿の全体をつうじて論証されるべき事項であるが、その把握が無根拠なものではないことをさしあたって簡潔にしめすために、周知の講演「職業としての学問」のなかのつぎのような指摘をここに引いておこう。「それを欲しさえすれば、どんなことでもつねに学び知ることができるということ、したがってそこにはなにか神秘的な、予測しえない力がはたらいてい

る道理がないということ、むしろすべての事柄は原則上予測によって意のままになるということ (man vielmehr all Dings-im Prinzip-durch Berechnen beherrschen koenne) このことを知っている、あるいは信じているという、主知化または合理化しているということの意味なのである。「主知化」についてのこうした見解をしめしてのち、ヴェーバーは「人間生活一般における学問の職分」の問題を提起し、「概念」の意義をあきらかにしたプラトンの貢献を強調するのであった。われわれはヘニース (Wilhelm Hennis) の著作、*Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1996, S.103f. とともにこうしたヴェーバーの講演を思い起こす必要がある。そして、とりわけ一種の倫理的意味で「決定可能性」を把握するカッシーラーの理解をここに引き合わせてみれば、ヴェーバーのうちに<思慮>ということ、行為についての確実性をともなった認知的働きの説をたどろうとする本稿にとって、カッシーラーの上記の論及は方法的接近の仕方についてまことに示唆にとむ。すなわち、カッシーラーのいう「決定可能性」ということを教育思想としての<思慮>概念 - プラトンとのヴェーバーの親縁の関連性に着目するヘニースにしたがえば《Einsicht》の概念が両者を媒介する中核的概念といえるが、洞察という意味のこの概念を<思慮>の概念はひとつの構成契機としてふくんでいると考えられる - の視角から再把握することによって、ヴェーバー思想はプラトン、カントと比較してどのような点で異同特質をしめしていたか、という問題が提起されてくるのである。

なお、こうした問題を提起する思想系列の把握の必然性を、いっそう確固と根拠づけるのは、プラトンそのものについての「測定学」の思想を論ずる下記のような先行研究である。Constantin Ritter, *PLATON II*, C.H.Beck, 1923, Werner Jaeger, *PAIDEIA DIE FORMUNG DES GRIECHISCHEN MENSCHEN*, Walter de Gruyter, 1989, 川田熊次郎「プラトンの測定学に就いて」『ギリシャ哲学研究』河出書房、1946、等。これらについてはのちにとりあげる。

なおまた、上記第四にかかわってはディルタイ以降の精神科学的教育学の思想的傾向が注意される。この点については、注130)を参照のこと。

39) Daniel Mark Nelson, *The Priority of Prudence Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State U.P., 1992 もその一例といえる。その「思慮」の徳の特質を、行為について測定 (measure) あるいは支配するという点で (p.85以下)「思慮」以外の諸徳に対して、また行為の正邪の決定を適切におこなうにさいしては一般的な第一原理ではなく習得的な習慣づけを要するという点で自然法に対しても、それぞれ優越していたと論ずる。

40) 理念型の典型的性をプラトンに認めようとする本稿の関心は、ヴェーバー思想の一断面の特質についての事前の仮定的な把握に基ずくものである。仮定されたその特質をいっそうきわだたせるという目的のために、本稿ではプラトンに対して遡及的な関心からその特定的一面のみを強調する。したがってプラトン思想の解明ということは本稿の主題とはならない。念のため一言しておく。

41) Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (『科学論集』), 6. Aufl. J.C.B.Mohr Tübingen, 1985, 以下、WL.と略記、に収められている周知の諸論文「ロッシャーとクニースと歴史的国民経済学の論理的問題」「文化科学の論理学の領域における批判的研究」「社会科学および社会政策認識における『客観性』」「社会学・経済学における『価値自由』の意味」「理解社会学における若干のカテゴリー」「職業としての学問」などはこれまでのヴェーバー研究史においては一般にヴェーバーの科学的認識 (理念型概念、因果性認識、価値自由と価値評価、認識の「客観性」、など)の方法論上の問題意識を解明するという関心に基づいて論究されていた。日本でのその種の研究の高度な達成として主だったものを列挙すれば、先駆的には、田中真晴「因果性問題を中心とするウェーバー方法論の研究」1949 (安藤英治他編『マックス・ヴェーバーの思想像』新泉社、1969、所収)をはじめとして、青山秀夫『マックス・ウェーバーの社会理論』岩波書店、1950、安藤英治『マックス・ウェーバー研究』未来社、1965、内田芳明『ヴェーバー社会学の基礎研究』岩波書店、加藤明彦『社会科学方法論序説』風間書房、1991、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、そ

して近年の向井守『マックス・ヴェーバーの科学論』ミネルヴァ書房、1997、など多数あげられる。そうした研究関心は、なによりもヴェーバー自身の科学方法論的な問題意識にそくして十分根拠をもったものといえる。本稿がめざすのは、ひとしく『科学論集』に収められているこれらの論説を考察の主たる対象にとりあげつつも、教育思想の視角から諸論説を再構成することである。その場合、これら科学方法論分野の諸論説に断片的にあきらかにされている「人格」についてのヴェーバーの論説の内容を、たとえ未完成であっても、われわれが構成的にまとめてゆきたい。そしてこの構成にさいしては、「倫理」論文の叙述内容とも関連づけて「人格」の思想像を提出したい。そうすることが、かれの教育認識をまずは明示的にとりだす基礎作業になり、かれの教育思想史上の位置づけに寄与することになると考える。

この教育思想史上の位置づけにかかわって、ヴェーバーに言及したテノルト (H. Elmer Tenorth) 『教育学における「近代」問題』小笠原道雄、坂越正樹監訳、玉川大学出版部、1998、所収の論稿「責任と監視人」(Verantwortung und Wächteramt, in: *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, 1990) にふれておこう。「責任というものを私はたとえば『権限』として、もしくは教育学の『課題』全体の同義語として把握するのではなく、行為とその結果に対する帰責可能性の要求及び問題 (Anspruch und Problem der Zurechenbarkeit von Handlungen und ihren Folgen) として把握する。…責任をめぐる問題が今日いかにして、またなにゆえテーマ化されるのか。それは科学的教育学を見渡した場合にそもそも有意義でありうるのか、またどのように有意義なのか — これが私のテーマである」(ebenda, S. 410) と述べるテノルトにとってもまた、「責任」論に関するヴェーバーの業績はまず第一に注目に値するものとして言及される。「1900年以來、次のような試みが増大する。つまり、行為とその結果の帰責可能性 (die Zurechenbarkeit des Handelns und seiner Folgen) を新しく明確化しようとする試み、また倫理学の相対主義に対処しようとする試みや、懸念される社会構造の崩壊を理論的にも実践的にも克服しようとする試み、である。ヴェーバーはこの劇的な状況を自らニーチェの思考形式において知覚し、不気味な文化危機として受け止め、黙止録を思わせる次元において描写した。そうした劇的な状況に対するヴェーバーの回答は、周知のごとく次の点に認められた。つまり、心情倫理と責任倫理を区別すること、新カント主義の影響のもとで知の諸形式を鋭く分離すること、危機的な社会的状況に対して診断もしくは治療・改良のどちらかが求められように妥当性の諸基準を明確に区別すること、である。…政治的にも科学理論的にもよく知られているように、ヴェーバーはこうした区別によって、ドイツの議論一般においても科学的教育学という個別分野においても、必ずしも輝かしい経歴を残さなかった。社会システムにおける合理性の貫徹と自立化、公的に重大な決断からの個人道徳の解放、制御しえず意図せざる自己の行為の結果、知識の妥当性に依拠して知識を区別することの困難と必要性といったヴェーバーのテーマ — こうしたテーマは、むしろ今日にいたるまで、政治や社会学的分析が抱えている未解決の問題といえる。」(ebenda, S. 412、邦訳、p.165f.、傍点は引用者)。ヴェーバーの論述は具体的であって、それゆえにテノルトがここに指摘するように、「黙止」的な色調をおびている。けれども、その人格論を構成的にまとめその教育認識のいかんを問うてゆくならば、近代教育思想史についての研究史上に看過できない業績を、われわれは見出すことができるにちがいない。

42) わが国の法学、とくに刑法学では「相当因果関係説」「相当惹起の理論」などと訳され、adäquat については「相当」の語がこれまで定訳とされている。『刑事法学辞典 (増補版)』有斐閣、1962、p.40、『新法学辞典』第3版、有斐閣、1989、p.888、莊子邦雄『刑法総論』青林書院新社、1969、p.238、岡野光雄『刑法における因果関係の理論』成文堂、1972、山中敬一『刑法における因果関係と帰属』成文堂、1984、同『刑法における客観的帰属の理論』成文堂、1997など。なお山中 (1997) によれば、わが国における「相当因果関係説」は明治期にすでに導入された (p.20)。本稿ではヴェーバー研究の慣例 (田中真晴、前掲論文、青山秀夫、前掲書、安藤英男、前掲書、小倉志祥『M.ヴェーバーにおける科学と倫理』清水弘文堂、1971、その他) にならって、「適合的因果連関」説と訳す。「相当」とした場合、行為者に対する民事上、刑事上の非難可能にかかわる「帰責」の追及という点がより重点的に顧慮

されるであろう。ヴェーバーの関心に即しても「責任倫理」の問題があって、「帰責」論が部分的に重要である点では同様であるが、その場合でも基本的には当の行為者自身の認識立場が問われる。それゆえに、「適合的」と訳すヴェーバー研究の慣例に教育思想を問題とする本稿もしたがう。

43) 近代性という場合さまざまな本質規定が一般に考えられるが、ヴェーバーの場合には「合理主義」として概括される諸現象が重要視される。その諸現象についてのヴェーバーの認識を、社会、文化、人格という3つのレベルでハーバーマスは整理している。前掲書。こうした「合理主義」の進行、とくに人格レベルのそれに対するヴェーバーの基本的立場について、どの要素を強調するかという点で大別すればふたつの方向の論議が注意されるべきだろう。

ひとつは、近代化、とりわけ諸価値の葛藤という事態とともに展開する官僚制の進行という形での合理性の進行を避け難いものとして受け止めながらも、その状況のただなかにあつて、肯定的に合理性(計算可能性)を準則としてたつことを永続的な課題として積極的に求めるヴェーバーの立場を強調する方向で、レーヴィット『ヴェーバーとマルクス』柴田治三郎・脇圭平・安藤英治訳、未来社、1966、シュルFTER『近代合理主義の成立』嘉目克彦訳、未来社、1987、はこの方向の業績に属する。シュルFTERは次のように論じた。諸価値の熾烈な、宥和し難い「永遠の闘争」という「日常に耐えうるのは、ただ究極的決断の連鎖の中で自分自身の運命を、つまりは自分の行いと存在の意味を意識的に選び取った者だけである。これはしかし、相対主義、日和見主義的な価値への従属ないしは恣意の勧めなどでは決してなく、むしろ自己の立場を定式化せよとの勧めである。…これが、ヴェーバーの歴史的・経験的な合理化論の歴史哲学的含意でなくればならない。というのは、これによって、現実科学的に近代西洋の合理主義の準拠的依存的な先進性が診断されるだけでなく、明らかに価値哲学的にも他の合理主義に対する近代西洋の合理主義の価値の高さが診断されるからである」(同上、p.39f.)。

もうひとつは近代の「合理化」の過程にともなう価値相対主義的状况とその病理(道徳的無秩序)を切開し直視しているヴェーバーの認識立場を強調する方向で、同様の近代の問題性をいちやく直視していたニーチェとの思想的近縁の関連性を強調するものである。マッキンタイヤー『美徳なき時代』箱崎栄訳、みすず書房、1993、デートレフ・ポイカート『ヴェーバー 近代の診断』雀部幸隆、小野清美訳、名古屋大学出版会、1994、アラン・ブルーム『アメリカン・マインドの終焉』菅野盾樹訳、みすず書房、1988、山之内靖『ニーチェとヴェーバー』未来社、1993、同『マックス・ヴェーバー入門』岩波書店、1997、はその例に属する。

こうしたふたつの方向は強調点の違いというべきで、いずれもヴェーバーの思想的契機として認められるべきであろうと、筆者は考える。けれども、本稿においては、カントとともにニーチェとの関連にふれたシュルFTERの所見 - 「彼にとって義務衝突の問題は、カントの場合とは違って、結局たんなる決疑論的な問題ではない。それは実存的な問題であつて、…実存主義的転換によって、ヴェーバーの人生観はカントのそれから原則上切断されている。この切断に反映しているのは、カントとヴェーバーの間にショーペンハウエルとニーチェの著作が書かれたという事実である。…ヴェーバーの場合、啓蒙が漂わせるバラ色の気分が啓蒙の弁証法 - 合理化のパラドックス、といった方がよい - の陰鬱な気分打ち負かされるという事情がこれである。彼は、明示的な形態や、特にまた覆い隠された様ざまな形態をとる合理的ならざるものの諸力を発見するという、不滅の功績を残した世代の一人である。しかし、この世代のなかでも説得力のある人物たちは、彼らがこの諸力を合理的に制御しようとしている限り、啓蒙のプログラムに固執していた。私見では、ヴェーバーもそうした人物の一人である。」(『信念倫理と責任倫理』p.120) - こうしたシュルFTERの所見を重視して、前者の方向で検討したい。その場合本稿でとくにその教育思想を解明するにさいしては、人格レベルの「合理性」の問題が限定的にとりあげられよう。

44) Nelson, D.M., *op. cit.*, Preface XII, p.131.

2

45) Werner Jaeger, *PAIDEIA DIE FORMUNG DES GRIECHEN MENSCHEN*, Walter de



Gruyter, 1989, S.697

46) プラトン『国家』(下)、602b、岩波文庫、P.324、Otto Apelt, *PLATON SÄMTLICHE DIALOGE*, Bd.5, Der Staat, FELIX MEINER, 1988, S.400

47) プラトンの *Metretike* をドイツ語で *Meßkunst* として把握し、その上で *erwägen*、あるいは *abwägen* という語との親近性について明確に自覚している例は、Jeager, W., a.a.O., S.697, Stenzel, J., *PLATON DER ERZIEHER*, FELIX MEINER, 1928, S.295, である。

イエガーはとくに対話篇『プロタゴラス』のつぎの箇所に着目する。「君は、ちょうど目方を計るのが上手な人のするように、快と苦とをそれぞれまとめて秤にかけ、さらにこの秤のさおに、近さと遠さの分銅を乗せて、そのうえでどちらの側が重いかを言うことにしたまえ。つまりそのようにして、快と快との目方をくらべる場合なら、目方のより大きくより多いほうをつねにとるべきだし、苦と苦とをくらべる場合なら、より少なくより小さいほうをとるべきだ。また快と苦との目方をくらべる場合なら、快の重さが苦の重さを超過すれば、近い苦痛が遠い快楽に負けるにせよ、遠い苦痛が近い快楽に負けるにせよ、それには1かかわりなく、その重いほうの快楽をもつ行為を行うべきだし、逆に苦の重さが快の重さを超越すれば、行うべきではないのだ」(356B)。この部分を例証としつつ、イエガーはつぎのように論じている。「何人といえども『欲望に負ける』という事実が意味しているのは、大衆は計算ミス (Rechenfehler) を犯していること、大きな欲望が一瞬でも近づいてきて、わずかな欲望が大きな欲望の座にとって変わったということ、それ以外のものではありえない。ソクラテスは欲望にまけるその過程を具体的に描いている。そのさい、ソクラテスは、行為へと決心せねばならない人間に対して、快楽に対抗する快楽、不快に対抗する不快、あるいは不快に対抗する快楽、を考量することのできる手元の秤 (Waage) を観念している。かれは量的なものの領域に属する二つの広範な比較によって、誤解なくその比喩そのものの意味を説明する。われわれの生の救いや安全さが、最大限長大な長さから距離を選択することに依存するとすれば、一切は測定術 (*Meßkunst*) を発見することにかかってくる。」

またシュテンツェルは対話篇『ピレボス』によりつつこう論じている。数えることの「実践的意義はつぎの命題のみを裏付ける。すなわち、いっさいの技術は数に関与するということ。このテーマは『ピレボス』で詳細にとりあげられたものである。『人間たるためには、人は数えることが可能でなければならない』。この命題はプラトンの固有の哲学的見地を明らかにしている。そしてそれは釣合のとれた数理論的考量 (*zahlentheoretische Erwägungen*) とともに、つぎのような一般の哲学的な洞察を包括している。すなわち、数えるということは、もっとも外的な普遍的『統合』を表示している。抽象的な概念においてと同様に、日常生活の特殊で細々とした思考過程においても見出すことのできる『統合』であって、しかも事実としていかなる意識の根本機能をも意味している。それゆえ、数えるということを実験的に考察することは教育的にも意義がある。」(S.295)

なお、ヴェーバーの「考量」(*Erwägung*) 概念の用例については、注125)を参照、また辞書的定義については、注159)を参照。

48) Ritter, C., *PLATON*, II, C.H.BECK, 1923, S.141

49) プラトン『ポリティコス』283d。2種類に分割される「測定術」の、その一方の規定についてここに説明されている。原文では、*« κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν »*この箇所について、本稿ではリッターの理解 (ebenda, S.141) にしたがった。参考までに独訳 (Hrsg. OTTO APELT), *PLATON SÄMTLICHE DIALOGE*, Bd.6., FELIX MEINER, 1988, S.67, では nach dem durch die Natur der Sach gebotenen Zweck des Werdens (事柄の本質によって呈示される、生成の目的を基準として) とされ、その注記では逐語訳 (S.129) として、nach dem notwendigen Sein des Werdens (生成の必然的なありかたを基準として) とともに記されている。また英訳 *PLATO Statesman*, (*Cambridge texts in the history of political thought*), Cambridge U.P., 1995, p.42, では、a necessary prerequisite for qualities to occur と訳されている。いずれも、生成するものに不可欠な基準とする点で共通する。ただし邦訳『プラトン全集』第3巻、岩波書店、p.277、では一方の「測定術」について、「制作作業というものがそもそも成立しうるための絶対必要不可欠な

基準を示す仕事にたずさわる技術」と訳されている。制作作業というこの訳は、川田熊太郎「プラトンの測定学に就いて」『ギリシャ哲学研究』、1946、によれば、A.E.テイラーにその先例をみる。どちらが適切か、筆者自身はその判断能力を欠く。いずれにしても、意図的な努力として実現される人間形成という課題が、よりひろくは生成の領域に属するとともに、意識的な制作の技術にも属するが本質的に要請されるとすれば、どちらでも大きな不都合はないと考える。そのことを断わったうえで、ここではプラトン「測定術」について精細に論述するリッターにしたがっておく。

50) Ritter, C., a. a. O., S.141

51) Ritter, C., a. a. O., S.144. 「尺度」の概念はプラトンにかぎらずギリシャ人にとって決定的に重要であった。この点についてカッシーラーは、プラトン『ピレボス』を例示しつつ「事物の境界と尺度を、限定(πέρας)と無限定(ἄπειρον)を見いだすことは、すべての認識の課題である」と指摘するとともに、「尺度概念はこの純粹に知な働きをはるかに越えるものであった。それは、宇宙的秩序の核のみならず、すべての人間的秩序の核をも成していた。それは論理学の中心点であると同時に倫理学の中心点でもあった」と述べている。CASSIRER, E. *DAS ERKENNTNISPROBLEM IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT DER NEUEREN ZEIT*, IV, „Sonderausg., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.56, 『認識問題 4』山本義隆・村岡晋一訳、みすず書房、1996、p.61

52) プラトン『ポリティコス』284a、『プラトン全集』第3巻、岩波書店、p.279、1976

53) 同上、284d、同上、p.281f.

54) Jaeger, W., *PAIDEIA*, S.1280. 測定ならびに測定術(Metretik)の概念は「プラトンのパイデアと知識の概念にとって根本的重要性をもっている」と指摘される。本稿ではこのような指摘を基本的に重要視する。しかしそのことは、数論、計算術、幾何などの純粹数学的な意味をもった、そのかぎりの「測定術」の思想的成果を、本稿が否定し退けるものではないことはいうまでもない。その方面については、アンデルス・ヴェドベリ『プラトンの数理哲学』山川偉也訳、法律文化社、1975、ヴァン・デル・ワールデン『数学の黎明』村田全、佐藤勝造訳、みすず書房、1984、D.H.Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon, 1987、その他。

55) 念のためつぎのことに一言しておきたい。ここでわれわれが目にするのは、あくまでもなすべき課題として、しかも意図的な作為による人間形成=教育の意味をもった課題として、プラトン対話篇のなかに重視されている所見である。課題ではなく、可能性についての所見、とくに教育に関する可能性についての所見をここで注目するのではない。それゆえ、人間を計測可能な量的性質のものとしてプラトンが対話篇で把握していた(『ポリティコス』)としても、そのことを強調して「測定」(measurement)とともに「科学的操作」(scientific manipulation)の対象となりうる統制可能な受容的な資質をもつ者としてプラトンが人間理解していたと指摘すること(Warner Fite, *The PLATONIC LEGEND*, Charles Scribner's Sons, 1934, p.227、とくに9-11章)は、本稿のねらいとするところではない。

56) Jaeger, W., a. a. O., S.885, Ritter, C., a. a. O., S.147,

57) Jaeger, W., a. a. O., S.695-697. イェガーは、つぎのように論ずる。

「測定術」は「距離の真実の長さに関する幻像からわれわれを守り。人を欺く見かけの要素をわれわれの決断から排除するものである。そのような測定術(Meßkunst)がなかったなら、われわれの選択はあちこちに浮動し、たんなる見かけの現象からいくたびも誤って導かれるであろう。そしてわれわれはその技術をしばしば後悔するにちがいない。たしかに測定術(Meßkunst)は、こうした誤謬の源を取り除き、われわれの生を確固とした基礎のもとにおくであろう。けれどもわれわれの安全が、言葉の算術の意味において偶数と奇数の正しい選択に依拠する場合には、算術こそが、人間のまっただき生が根拠づけられるにちがいない技術となるであろう。もっとも大衆の意見にしたがえば、人生の究極目標は好都合な快樂貸借表であるならば、重要なことはつぎのことである。われわれの選択をこうした領域へとあまりにもしばしば偽った方向へと導くような距離錯覚を、真相から見かけを切り離すことを教える

測定術 (Meßkunst) を創造することによって回避すること、これである。こうした測定術 (Meßkunst) がいかなるものであるか、その本質がどこに存するか、についてソクラテスはこう続けた。『われわれはのちの機会に吟味することになるだろうが、その本質はわれわれの行為の基準をあたえる知識であり認識であることが、これによって確証される。さらに、測定術の本質は、プロタゴラスと私が主張している見解を証拠立てることになる』。

Rittter, C, a. a. O., S. 148, リッターは、同箇所ですぎのように指摘する。人間が万物の尺度であるという主張に対して「むろん『テアイテス』のなかのソクラテスはすでに真偽の識別の妥当性の前提条件として、以下のことを要求していた。すなわち、われわれは自身の主観的恣意によってなにものも実現しえないとすれば、ある領域がなんとしても発見されねばならない、と。いかなる者といえども、主観的恣意の無制限な全能に即しては、この領域をよく信じるものはいないことを、ソクラテスはしめしてきた。個人的な確信をもっていえば、主観的恣意のなしえない道徳的なものが、その求められるべき領域に属す。道徳的なものは、人間行為の判断にとって、道徳的善が導かれるような、無条件的に普遍的に妥当する判断の基準を付与する。しかし『テアイテス』ではこの領域の拡張はまだ与えられなかった。『ポリテュコス』においてこのことが描かれた。事柄が、いかなる実践的技術活動を導く目的の視点におかれた場合には、対照される2種類の「技術」(測定術)は、観察の恣意が絶たれるということ を明らかにする。けれども、素人に対する専門家の優越を成り立たせるものは、一般的な目的思想 — それはどんな場合でもまやかし職人でさえいっている — ではない。そうではなく、目的を達成する手段の知識、あるいは、目的にかなって形成されるに違いない素材の働きかたや特質に対して習熟していること、これである。」(傍点は引用者)

58) 『プロタゴラス』356d-357a、岩波文庫、p.147f.

59) 『テアイテス』178e-179b、岩波文庫、p.123

60) 自己支配の課題については、注25) でふれたボルノーの「尺度の概念」について論述が参照される。とくに「中庸」(Maßigung)と「節制」(Maßigkeit)の課題が、これに相当する。その意味では、アリストテレスの「中庸」の課題にかわり、ソーフロシュネーとも共通する。Plato, *Statesman*, (Cambridge texts in the history of political thought) 1995, p.44, の注40) を参照。

61) 『ピレボス』61b-61e、『プラトン全集』第4巻、岩波書店、pp.318-321、1975

62) 『国家』410d-411a、岩波文庫、p.240f.

63) 『ゴルギアス』483c,d、岩波文庫、p.119f.

64) 同上、490d,491d,492d、岩波文庫、pp.138-144

65) 同上、508a、岩波文庫、p.194

66) Zdravko Planic, *PLATO'S POLITICAL PHILOSOPHY Prudence in the Republic and the Laws*, University of Missouri Press, 1961, p.69, は、プラトン対話篇にしめされるフロネーシス Phronesis を、「測定 (measure) にしたがって判断・行為する魂の徳」として把握し、強調する。

### 3

67) カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監訳、みすず書房、1986、p.267f.

68) カント哲学のなかで Klugheit あるいは Überlegung については、固有な意味が与えられている。Klugheit は、アキナス『大全』の「思慮」prudentia のドイツ語訳として用いられる。たとえば、近年のものに属するが、*SUMMA THOLOGICA, Übersetzt und kommentiert von DOMINIKANEREN UND BENEDIKTINERN DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS, BAND 17B, 1966, DIE LIEBE (2. Teil), KLUGHEIT*, がある。カントの同時代においてアキナスの「思慮」(prudentia) に対してどのようなドイツ語訳が一般的であったか。Klugheit の意味で把握することも可能であったかどうか。その点はひとつの問題点になるだろう。本稿ではこの点にはた

ちいらぬ。明らかなことは、カントはその意味では捉えなかつたということである。すなわち、人間がみずからの最大の幸福をうるための手段を選択する「熟練」(Geschicklichkeit)としての「伶俐」の意味でKlugheitをかれは用いた。そして「仮言的」な例をしめすものとして、かれは把握した。『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.73。Überlegung(考慮)については「実践的自由」を実現する働きとして着目されている。『純粹理性批判』下、篠田英雄訳、岩波文庫、p.95この点について向井守『マックス・ウェーバーの科学論』ミネルヴァ書房、1997、p.367、には「カントの実践的自由はウェーバーの激情によって曇らされない『考量(Erwägung)』にもとづく『経験的自由』とまったく一致する」と指摘したうえで、両者の違いが言及されている。

69) *Kritik der Urtheilskraft*, (以下KU.と略記), in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Koen. preuß. Akadem. d. wiss. Bd. 5, 1913, S. 250, 『判断力批判』上、篠田英雄訳、岩波文庫版、p.155

70) Ebenda, S. 249, 同上、上、p.152

71) Ebenda, S. 248, 同上、上、p.151

72) Ebenda, S. 251, 同上、上、p.156

73) Ebenda, S. 251, 同上、上、p.156

74) Ebenda, S. 261, 同上、上、p.174

75) *Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgruende der Tugendlehre* (以下MdS.と略記), in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. v. kön. preuß. Akadem. d. wiss. Bd. 6, 1907, S. 435, 『道徳哲学』白井成允・小倉貞秀訳、岩波文庫版、p.99

76) *Kritik der praktischen Vernunft* (以下KpV.と略記). in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. v. kön. preuß. Akadem. d. wiss., Bd. 5, 1913, S. 130, 『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.261。「道徳性」の完成を求めるとして「道徳的法則」という「尺度」こそが本質的に重要な概念である。それは「程度」と厳しく区別される。「徳をふたつの悪徳の中間におく」という「程度」(Grad)のなかに格率を求めるアリストテレスの原則をカントは否定した。MdS. S. 404, 『道徳哲学』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.77、KpV. S. 161, 『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.316

78) KU. S. 248, 『判断力批判』上、篠田英雄訳、岩波文庫版、p.150

79) Ebenda, S. 270, 同上、上、p.190

80) Ebenda, S. 255, 同上、上、p.164 崇高というものが感性的感覚に認識の根拠をもつものではないことを強調するために、カントは、『判断力批判』において「崇高」について自己に先行する見解をしめしていたエドモンド・バーク『崇高と美についてのわれわれの觀念の起源の哲学的研究』1757(『崇高と美の觀念の起原』中野好之訳、みすず書房、1999)をとりあげて、その見解にしめされた心理学的基礎づけ(戦慄の感覚)との違いを明確にしていた。

81) Ebenda, S. 256, 同上、上、p.256

82) Ebenda, S. 257, 同上、上、p.167

83) KpV. S. 88, 『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.183、

84) Ebenda, S. 99, 同上、p.202

85) Ebenda, S. 159, 同上、p.311f.

86) Ebenda, S. 159, 同上、p.312f.

87) Ebenda, S. 160, 同上、p.314f.

88) Ebenda, S. 250, 『判断力批判』上、篠田英雄訳、岩波文庫版、p.154

89) MdS. S. 435, 『道徳哲学』白井成允・小倉貞秀訳、岩波文庫版、p.100

90) Ebenda, S. 446, 同上、p.117

91) Ebenda, S. 437, 同上、p.102

92) KpV. S. 126f., 『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.254。のちにふれる(注145)を参照)ウェーバーの用語でいえば、「自己神化」あるいは「被造物神化」に対する批判がカントの論調にあき

らかにされている。ヴェーバー自身もカントがこうした思想特質をもっていたことを「倫理」論文、岩波文庫、p.325、で指摘していた。

93) *KU.S.383*、『判断力批判』下、篠田英雄訳、岩波文庫版、p.53

94) *MdS.S.446*、『道德哲学』白井成允・小倉貞秀訳、岩波文庫版、p.118

95) *Kp V.S.122*、『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.246

96) *Ebenda,S.128*、同上、p.255

97) *Ebenda,S.157*、同上、p.308

98) *Ebenda,S.155*、同上、p.303

99) *Ebenda,S.85*、同上、p.177

100) *Ebenda,S.85*、同上、P.177f.、原文にある *Nachfolge* は「継承」と訳した。それは「模倣」と厳密に区別されねばならないとカントは考える。「古人がわれわれにしめすところのすぐれた試みは、後代の人達をたんなる模倣者に仕立てるためのものではなく (*nicht um die Nachfolgenden zu blossen Nachahmern zu machen*) 後継者たちがかかる証跡にしたがって原理をみずからに求め、(*sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in sich selbst suchen*) こうして自分自身の道 - しかも時には従前にまさる道を行くように仕向けるためなのである。…われわれにとって範例となるような創始者の所産が後人におよぼす一切の影響を言い表すもっとも適切な語は、模倣 (*Nachahmung*) ではなく継承 (*Nachfolge*) である。そして継承とは、先行するものに対する関係にほかならない。要するにこのことは、かつて創始者が汲んだところと同じ源泉から今また後人も汲み、その場合先人の振る舞った仕方だけをかれから学びとることを意味するにひおかならない。」*KU.S.283*、『判断力批判』上、篠田英雄訳、岩波文庫版、p.213f.。「義務」といい、「源泉」といい、「原理」というも、むしろこの場合には同じものを指示する。「善き範例 (模範的品行) は手本 (*Muster*) としてではなく、ただ義務に適った事柄をなしうるのだという証拠 *Beweise* としてのみ役立つものである。それゆえある他人 (彼がいかにあるか) との比較ではなくして却って彼はいかにあるべきかという (人間性の) 理念、すなわち法則との比較こそ教師にむかって彼の教育上のけっして欠くべからざる規準を提供せねばならないのである」*MST.S.480*、『道德哲学』白井成允・小倉貞秀訳、岩波文庫版、p.168。

101) *Pädagogik*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg.v.kön.preuß.Akadem.d.Wiss., Bd.9, 1923, S.481、『カント全集』第16巻、理想社、p.71。関連して後注193) 参照。

102) *MdS.S.441*、同上、p.108

103) *Kp V.S.84*、『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.176

104) *Ebenda,S.73*、同上、p.154

105) *MdS.S.407f.*、『道德哲学』白井成允・小倉貞秀訳、岩波文庫版、p.60f。

106) *Ebenda,S.482f.*、同上、p.173f.

107) 「道德的陶冶」(*sittliche Bildung*) において期待される問答教授 (*moralische Katechism*) は、宗教的問答教授 (*Religionskatechism*) から厳しく区別される。「宗教は普遍的に立法的な理性からは生ぜず、それゆえわれわれから先天的にはなく、たんに経験的にのみ認識可能な、したがってただ啓示せられた宗教にのみ属するところの特殊な義務を神的命令として含みうる」*MdS.S.487*、『道德哲学』白井成允・小倉貞秀訳、岩波文庫版、p.181。それゆえに宗教的問答教授においては、ただ経験的に啓示された所与が教授されるのであって、この場合では知性の範囲を超える。それに対して、道德的問答教授で期待されているのは、各自の知性 *Verstand* を訓練させることである。この違いは、アキナスと対比されるヴェーバー<思慮>概念の特質を把握するうえで本質的に重要である。のちにふれるように、アキナスは「教師」に対する無批判的受動的な「順応性」ということを「思慮」概念の重要な契機としていた。この点ではここにいう「宗教的問答教授」と親和的關係がある。他方、ヴェーバーの重視する<思慮>概念の場合には宗教的要請と知的認識とのあいだに生ずる一種の「緊張關係」の問題をしめし、ここにいう「道德的問答教授」と親和的である。後注183) 187) 193) 195) をみよ。

108) *Kp V.S.* 58、『実践理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫版、p.128

109) Ebenda,S.62、同上、p.135

110) Ebenda,S.82、同上、p.172

111) Ebenda,S.97、同上、p.191

4

112) Weber,M., *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1907, in: *WL.S.* 506、『社会学および経済学における「価値自由」の意味』松代和郎訳、創文社、p.36f.

113) Ebenda,S.494 (同上、p.13f.) ヴェーバーのこの所見は、教育学的にみても注意を要する。すなわち、明確に自覚され、あるいは表明された教育的意図に直接的に導かれて人間形成が遂行されるのではなく、人格への直接的な教育意図と作用をへずに、非人格的な事柄への没我的専心をつうじて媒介的に人間形成が実現されるという形式の可能性について、ヴェーバーは論及しているものと、われわれは把握できよう。ヴェーバー論では周知のエートス *Ethos* についても、その核心的意味はこうした人間形成力の視点から理解できる。安藤英治「マックス・ウェーバーと音楽」(M.ウェーバー『音楽社会学』創文社、pp.260-266) 参照。このような形式の人間形成は、ヴェーバー自身がいうようにたしかに「賜物」(*Gnadengabe*)として与えられる。Weber,M., *Wissenschaft als Beruf*, in: *WL.S.*591、『職業としての学問』尾高邦雄訳、岩波文庫、改訳版、p.27。しかしその表現は、さもそうであるかのごとく、といった比喩用法として受け止めるべきだろう。そのような比喩を用いたかれの意図は、ふたつのことに懷疑することにあつたと考えられる。第一は、「人格」への意図の直接性とそれに基づく働きかけ。この点は人格上の「模範的」な手本をしめす指導者についての批判的意識と関連する。第二には、この種の直接性の問題と表裏した、「事柄」への専心という態度の軽視である。(とくに第一の点に属する考えられる代表的人物は、— ヴェーバー自身は特定化してはいないが — 同時代において学校教育現場に即した「人格教育学」(*Persönlichkeitspädagogik*)を主張したガウディヒ (*Hugo Gaudig*, 1860-1923) である。その主著に *Die Idee der Persönlichkeit und ihre Bedeutung fuer Pädagogik* Quelle & Meyer, 1912、がある。とくにいかなる対象に対する *Hingabe* (献身あるいは没我的専心)が本質的に期待されるかという点で、ガウディヒはヴェーバーと比較して顕著な違いをしめしていた。Ebenda,S.26。ガウディヒの教育学思想そのものについての詳細かつ体系的な内容については、田花為雄『ガウディヒ派教育学』新思潮社、1962、を参照)。これらの批判意識に基づくヴェーバー自身の見解については具体的には、本論で論及する。たとえ媒介的な形式であるにせよ、人間形成の要請事項とそれに基づく諸可能性とがあらかじめ想定され、目的、手段、その他について考量されるという精神の「合理主義」を、かれは重視する。なお、以上のヴェーバーの基本姿勢とは反対に、意図せざる結果を予見することが困難であることを、因果性に対する懐疑とともに強調しているのは、シュブランガーである。この点については後注123)でふれる。

114) Weber,M., *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, 1903-1906, in: *WL.S.* 46、『ロッシヤーとクニース』松井秀親訳、未来社、1988、p.99

115) Ebenda,S.64f.,67、同上、p.133f., 139

116) Ebenda,S.67、同上、p.139f.。自然法則的決定性からは峻別されるべき一種の決定性についてのこうした強調は、ヴィンデルバンドの内面的決定論の見解に近い。後注126) 参照。

117) ヴェーバーは、*Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik*,1906, in: *WL.*「文化科学の論理学の領域における批判的研究」森岡弘通訳(『歴史は科学か』みすず書房、1965、所収)のなかで、「生理学者」としてクリースの論文「客観的可能性とその若干の適用について」(*J.v.Kries, Über den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben*, in: *Vierteljahrsschrift fuer wissenschaftliche Philosophie*,

Bb.12,1988)を引きつつ、その「確率論の観点」を類推的に利用するものであると断わっている。Weber, M., ebenda, S.269 この事情についてを具体的に検証しておく。

クリースは同上論文で「客観的可能性」の概念の応用について以下のように説明していた。「なにほどこ一般的な条件がひとつの結果に関する特定程度の可能性 (Möglichkeit von bestimmter Groesse) を表わしているといこと、そのことが指定されるのはつぎの場合である。すなわち、一般的条件が実現している事例の多数において、その結果がつねにおおよそ特定される相対的な頻度をもって (mit einer annähernd bestimmten relativen Häufigkeit) 出現することが確実なものとしてみなすことができる、という場合である。統計学を一瞥すれば、このことがいかなる範囲でそうした場合であるかをしめしてくれる。」(J.v.Kries, ebenda, S.192)

「相対的頻度」をもって想定される一般的条件についてのこうした説明に基づき、クリースは「適合的」(adäquate) な因果連関のカテゴリーを「偶然的」(zufällige) なそれと対比していた。その説明において中心的位置をしめす概念は「助成」(Begünstigung) あるいは「助成的事情」(begünstigender Umstand) である。ある特定の原因からある特定の結果が一般的な傾向として惹起される場合について、そのことばが用いられる。その説明は、「客観的可能性」の概念とともに以下にふれるようにヴェーバー自身も受け継ぐものである。クリースはいう、

「ひとつの契機が結果に対して原因的であることが確証されるという場合には、ひとは以下のことを区別する。すなわち、ひとつの契機の結果との関連は当の場合をたいそう一般化するもの (zu verallgemeinernder) であるか、それともたんに独自性 (Eigenthümlichkeit) をしめすものであるか、という区別であり、ひとがよく用いる言い回しでいえば、その契機たるや一般的に働かうるのであり、その種の結果を産み出す傾向性 (Tendenz) をもっているのか、それとも、偶然的な仕方 (in zufälliger Weise) でのみ結果の誘因は成り立つのか。ひとりの旅人を運ぶ荷馬車の御者が酩酊あるいは眠り、それによって道に迷ってしまい、ちょうどそのときその旅人は雷に襲われてしまったという場合、御者の睡眠あるいは酩酊は乗客の死のまねく原因となったということが出来る。もしも、御者が通常どおりに運行していたという場合には、雷雨のときには車は別の場所にあり、そして旅人も無事であるということは、疑うことはできない。後者のような場合にこう言明する傾向があるだろう。すなわち、注視された原因的契機と結果とのあいだには一般的な連関が存在しないということ、原因的契機はなるほど特別な場合には結果の誘因となりうるだろうが、しかし概していえば、御者が眠っている場合と同様に目覚めている場合でも、旅人も同様に雷に教わることがありうるということ、こうした言明である。— たとえば上記の事例に結び付ければ、荷馬車が転覆し、旅人も負傷あるいは死亡してしまった場合には事態はまったく別である。御者の居眠り事故とのあいだにはたんに個別的な (individuellen) 因果連関ではなく、一般化できる因果連関 (zu verallgemeinernden ursächlichen Zusammenhang) を仮定することができる。すなわち、御者の不注意はなるほど事故 (荷馬車の転覆のような) を必然的にともなうものではないが、しかしまったく一般的に適應するものであれば、その可能性あるいは蓋然性を高めるものを出現させるようなひとつの傾向 (Tendenz) を保持していると、ひとは有効なものと主張できるだろう。こうした主張は事情によってはたいそう重要な意味をもつが、客観的可能性の概念 (Begriff der objective Möglichkeit) の助けを得ることによって、いっそう具合よく理解される。その場合に重要なのは、個々の契機が結果にに対して因果的どのような関係をしめしているかの一般的 (抽象的な) 考察である。Aはいかなる場合でもBという結果であるということ以外にいかなる他の因果的結合を知らない因果論、さらに、唯一の種類の因果的連関として継起の例外なき規則性を確立するような因果論は、ここにおいては無効であることが証明されるだろう。なぜならば、個々の原因的契機に対する結果はそのような関係のうちには成り立たないというのは、つねのことであるから。それに対して、しばしばいかなる疑いもなく主張されうことは、ある種の原因的契機はある結果の可能性を増加し、その契機が現存する場合には、それが無い場合に比べてその結果ははなはだしく多様な諸事情によって実現されるという点である。このような考察は確率論ではまったく周知のことである、この特徴的種類の因果連関に対して助成的事情 (begünstigender

Umstand) というテクニカルタームが充てられる。サイコロの重心が中心を外れている状況は一定の目が出ることを助成している、といわれる。ある行動が結果に影響を及ぼし、その結果を引き起こすのに適し、もしくはひとつの傾向をもっているという日常生活の表現を正当な意味をもつものとして基礎づけているのも、このことにほかならない。

以上の特徴的な違いを簡潔に表現するために、わたしは一方では適合的、他方では偶然的な因果連関と呼ぶことにしよう。それゆえ、一般的にAがBの助成的事情としてみなされる限り、原因的契機Aが結果Bを引き起こし(条件づけ)た場合には、AはBの適合的原因(adäquate Ursäch)であり、BはAの適合的結果(adäquate Folge)と呼ばれるべきである。そして対立する場合、偶然的惹起、偶然的結果と呼ばれるべきである。

とりわけ注意すべきことは、こうした識別はがけっして具体的場合においていかにその契機が作用してきたか、といったその種類や方法に関係づけられるのではない、そうではなく、この識別が徹底して抽象的な意味をもつということである。というのは、原因的契機は方法、すなわち、諸事情の多様性さまざまな場合の全種類をも考慮に含められうる、という方法を特徴づけること、そうした全体の考察が前提条件にある。これと同様にして、その助成的事情がとりあげられる結果はつねにある一般的に特徴づけられるもの(allgemeinen bezeichneter)である、なぜならば、原因的契機は抽象的に定義された結果に対して関係づけられるのであって、けっして個別的具体な結果に関係づけられるのではない。そのことは一般的に言明されてよいだろう。それゆえ、適合的な因果連関と偶然的なそれとの違いはつねに個別事例の一般化的考察にかかわる」(SS.200-203)

ヴェーバーは「文化科学の論理学の領域における批判的研究」において、「適合的因果連関」についてのクリースの以上の所説を具体的事例とともに受け継ぎついで、つぎのように述べていた。

「サイコロの重心が偏っているような場合、任意の具体的な他の決定因子が加われればこの重心の狂ったサイコロの特定の目の出るのを助成するということは成り立ち、そしてこのようなことを述べるひとつの一般的な経験的原則が存在するのである。その場合われわれはこの助成の度合を、つまり客観的可能性の度合(Maß dieser >Begünstigung<, der >objektiven Möglichkeit<)を、サイコロを何度もくりかえし振ることによって数字の上でさえ表現できるのである。確率論(Wahrscheinlichkeitsrechnung)の諸原理を他の領域に転用することに対して常々警告が発せられるのは、もっともなことであるが、しかしこのような警告にもかかわらず、サイコロの重心に狂いのある後者のような場合がその類似するところを、あらゆる具体的な因果関係の領域、したがって歴史的因果関係の領域においてももつことは、明白である。ただし、最初の例のように絶対的偶然を前提したり、第二の例のように唯一の対象として特定の数えうる面とか結末を前提にするような、数学上の算定可能性(zahlenmäßige Bestimmbarkeit)は具体的因果関係には欠けている。しかしこのような算定可能性の欠如にもかかわらず、われわれは、ある特定の状況に直面した人間のとる、ある点で同じような反応の様式が当の状況によって大いに助成される、という一般的に妥当する判断(generelle gültige Urteile)を実にうまく下すことができるのである。そればかりか、またわれわれがこのような命題を定式化する場合、われわれはあの特定の状況におそらく付随しているであろう無数の事態を一般的助成(generelle >Begünstigung<)という過程に変化をおよぼさない事態として、表示することもできるのである。そして最後にわれわれは特定の諸条件によって特定の結果の助成される程度(Grad der Begünstigung)を、むしろ一義的に、もしくは確率計算の方法によって見積もったりできるわけではないが、しかしこのような特定の諸条件をその他の、もし変化させて考えた場合には当の結果を助成したであろうような諸条件のありかたと比較することによって、当の諸条件による結果の一般的助成の相対的程度を査定することはできるのである。またもし、われわれが想像のなかで条件の形勢を十二分にできるかぎり変化させることによってこのような比較をおこなえば客観的可能性の程度についての判断(Urteil über den >Grad< der objektiven Möglichkeit)に関するかなりの確実性がすくなくとも原理的には(…)考へるのであれう。日常生活のみならず、他ならぬ歴史においても、われわれは助成の程度に関するこのような判断をいつも使用しているのである。」(WL.S.285)



- 同上論文のなかでヴェーバーは、クリースの「客観的可能性」の問題を刑法上の責任の問題として展開したものとして、ラートブルッフの「適格的因果連関」説について言及する。G.Radbruch, Die Lehre von der adäquaten Verursachung, 1902, in: *Gesamtausgabe*, Bd.7, C.F.Müller, 1995
- 118) Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik, 1906, in: *WL.S.289*, 「文化科学の論理学の領域における批判的研究」『歴史は科学か』みすず書房、p.210
- 119) Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, 1903-1906, in: *WL.S.69*, 『ロッシヤーとクニース』松井秀親訳、未来社、p.142
- 120) 「理解社会学」における「行為」(Handeln)の概念、「目的合理的」(zweckrational)におこなわれる行為の概念、自由意志による「目的結社」(Zweckverein)などに理念型的に代表される「ゲゼルシャフト行為」(Gesellschaftshandeln)についてのそれぞれの本質、または重要な一属性に関する規定にうかがわれる。すなわち、「行為(意識的な不作為や忍容をふくむ)」というのは、「客体」に対する行動のうちで理解可能なもの、すなわち、たとえ多かれ少なかれ無意識であっても、なんらかの「抱かれた」(gehabten)あるいは「考えられた」(gemeinten)主観的な意味をもった特殊な行動であり(*WL.S.429*)、「目的合理的」行為とは主観的に一義的に捉えられた目的に対して「適格的」(adaequat)なものであると主観的に考えられた手段を、もっぱら基準にして行われる行動であり(*WL.S.428*)、そして「ゲゼルシャフト行為」にあってはその「行為にたずさわる者は誰でも、他の関与者たちが(近似的にかつ平均的に)協定に従って行動するであろうということ」を一定の範囲内であてにし、そして彼自身の行為の合理的な基準づけにさいして、この期待を計算に(in Rechnung)入れる」Weber, M., Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: *WL.S.447*, 『理解社会学のカテゴリー』林道義訳、岩波文庫、1968。向井守、前掲書、において「理解社会学」の理論化に凝縮的にしめされるような、社会科学の「客観性」確保の努力において、ヴェーバーがいかに諸学説に批判的にむかいあいつつ格闘したか、その哲学史的学問史的背景が詳細に究明される。
- 121) Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, 1903-1906, in: *WL.S.132*, 『ロッシヤーとクニース』P.270, 人生においていかに「自然的生起」を超えて行き、価値を志向し、かくあるべき人間のありかたを実現してゆくかという課題を、ヴェーバーもまたその代表的主張者としてプラトンの名とともに自覚している。Weber, M., Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, 1907, in: *WL.S.508*, 『社会学および経済学における「価値自由」の意味』松代和郎訳、創文社、p.40
- 122) H.リッケルトの著作 *DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 3. und 4. Aufl. J.C.B.Mohr, 1921, の思考方法がヴェーバーの問題意識にも通底している。とくに「理論的価値関係」とは区別される「価値判断」=「評価」の問題、とくに「教壇評価」Kathederwertungの適否については、注177)を参照のこと。「大学の授業において自己の倫理的、あるいは文化理想によって、あるいはその他世界観的に基礎づけられた実践的な評価を『告白』すべきか否かという問題」(Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, 1907, in: *WL.S.489*, 『社会学および経済学における「価値自由」の意味』松代和郎訳、創文社、p.4)にかかわって、「教師」の職分についてのヴェーバーの見解が重要になってくる。
- 123) ヴェーバーのいう「目的論的に合理的行為」とは、目的論的立場から行為者の目的設定が原因性として作用して結果をもたらす行為をいう。このような意味連関を大塚久雄はヴェーバーのうちに重視し、「目的論的関連の因果関連への組みかえ」とよんだ。『社会科学の方法』岩波書店、1966、p.59、以下。この用語法は、リッケルトの以下の説明をたずねるかぎり適切であると考えられる。リッケルトはいう、「原因的(kausal)という概念と目的論的(teleologisch)という概念とを、しばしば人は対立項として設定する。この場合には、いかなる目的論も無根拠なものみなされる。なぜならば、目的論は因果論的把握とは結びつかないようにみえるからである。もちろん、この対比は用語法的に言えば、格別適切というわけではない。というのも、人が考えるその違いは、もしも目的論的把握というものが

原因論的把握を排除すべきであるとすれば、つぎの点にのみ存在しうるからである。すなわち、因果論的把握においては終局結果はそれよりも時間的に先立つ原因によって産み出されるものとして想定されるのに対して、他方、終局結果は目的論的把握においては目的として、終局結果が実現するより前に、働く能力もつべきなのである。したがって、『原因的』(kausal)という言葉には固有にふたつの把握がある。なぜなら終局結果が目的として設定され、それとともに同時に価値に結び付けられたいことは、因果的關係をそのものとして変更するということではない。それゆえ、因果性と目的論一般の対立ではなく、ふたつの異なった種類の因果性について論じられるべきである。たとえばこのことは、causa efficiens (動力因)と causa finalis (目的因)ということばのなかに表現されている。あらゆる価値視点をわれわれが度外視するならば、目的因は、作用する原因 (wirkende Ursache) にとどまる。したがって想定される違いは、まさしくつぎの点に存する。すなわち、原因と結果の時間的系列は、目的論的因果性把握の場合には逆になっている、ということである。一方の場合には、原因となるものは引き起こすもの (das Bewirkte) を自己のもとへなほにほどか近寄せるが、しかし他の場合には、価値が結び付けられる終局目標や、目的は、現実生成すべきものを自己の方へと引き寄せるといふ能力をもっている」(Rickert, H., ebenda, S.259f.)。

この説明にもしめされているように、リッケルトならびにヴェーバーにおける目的論的因果性の把握では、価値 (Wert) あるいは価値視点 (Wertgesichtspunkt) に結びつけられるとともに、結果 (Effekt) にもまた結びつけられている。その場合にどのように媒介されるか。この点が重要である。リッケルトはすべての経験的現実の彼方に存在する原因を算定せねばならない目的論を形而上学的目的論 (metaphysische Teleologie) として特徴づけ、その種の目的論から合理的目的論 (rationalistische Teleologie) を区別した。そして、後者についてこう述べた。「思想というものは目的に即して (目的のものに対してではなく) 作用する。しかも、思想は意図した結果にしたがって (nach dem beabsichtigten Effekt) 時間に対しても先行する。したがって、その種の目的論的経過は、経験的現実に対してだけに妥当する因果性の概念に徹底的に相並ぶ。」(Rickert, H., ebenda, S.260) 行為者におけるこうした思想、とりわけ自覚的な目的設定意志を媒介として、価値と結果は行為の歴史的経過のなかで結びつけられる。ヴェーバーが「目的論的に合理的な」行為という場合にも、こうしたリッケルトの「合理的目的論」の概念の規定にそったものといえる。

ただし、行為者の意志を重視するという点で共通するとはいえ、その場合にヴェーバーとリッケルトとは重要な違いをしめしている。ヴェーバーはいう、「行為の価値合理的な方向づけは、目的合理的な方向づけとさまざまな関係に立ることがあろう。けれども、目的合理性の見地からすると、価値合理性はつねに非合理的である。しかも、行為を方向づける価値を絶対的な価値にまで高めれば高めるほど、それはますます非合理的になるのである。それというのも、価値合理性にとって、行為の固有価値 (純粋な心情、美、絶対的善、絶対的義務) だけが無条件に考慮されればされるほど、価値合理性は行為の結果をますます眼中におかなくなるからである。」Weber, M., Soziologische Grundbegriffe, in: WL, S.567, 「社会学の基礎概念」濱島朗訳 (『現代社会学体系5 社会学論集』青木書店、1971、p.117)。ヴェーバーの場合には、ここにあきらかなように、価値それ自身への志向 (「価値合理性」の追求) と行為の結果についての考量 (「目的合理性」の追求) とは、たがいに緊張関係をもって結びついている。したがって、うえにいう行為者の目的設定意志による媒介についても、ヴェーバーの場合にはそうした <内面的緊張関係> 理解をぬきにわれわれは把握できない。それに対して、リッケルトの場合に、こうした緊張関係についての認識自覚をわれわれは認めることはできない。行為者におけるこうした内面的緊張関係は具体的にどのように現われるかについては、後述する。アクィナスの「思慮」概念と対比されるべき、ヴェーバーの重んずる「考量」概念の特質に注意をむけたい。とくに注188)の引用文をみよ。

124) 行為者の「意図」「洞察」「動機」を重視するヴェーバーの因果性概念に関する所説の成り立ちを理解するために、まずは「個別的因果連関」説についてのリッケルトの所説をたずねておこう。その著 (Rickert, H., a. a. O., S.284) においてまず他の類似の概念と区別してリッケルトは、つぎのように指

摘していた。「いっさいの生起はその原因をもつという前提を経験科学の自然法則から区別するために、因果性法則 (Kausalitätsgesetz) ではなく因果性原則 (Grundsatz der Kausalität) あるいは因果原則 (Kausalprinzip) と呼ぶことにしよう。したがって、因果性のカテゴリーはいかなる経験的現実にとっても妥当するということが、いうまでもない。その場合、いかなる原因、いかなる作用も、その他の原因、その他の作用からも異なって、それゆえに個別的なものであることから、われわれの用語法にしたがえば、原因と作用についてのいかなる現実的連関も個別的因果連関であると同時に言葉の普遍的意味において歴史的因果連関として特徴づけられるにちがいない。当然のことながら、因果性の一般のカテゴリーはそれ自身個別的ではない。けれども、われわれが原因と作用の関係として特徴づけるいかなる現実的連関も、必然的に、ある一回的個別的な現実の断片として考えられるのである。したがって因果法則 (Kausalgesetz) ということばをわれわれはつぎのような場合について用いたい。すなわち、個別的、あるいは歴史的因果連関が、他の因果連関と共通するものが考察される場合、あるいは個々の自然法則がそうであるように、無条件的な判断 (その内容については、任意の多数の個別的因果連関において繰り返されるものなから成る) が形成される場合である。リッケルトは「個別的因果連関」について、以上のように因果性原則一般とも、因果法則とも概念的に区別したうえで、さらにつきぎのようにその特徴について言及していた。「重要なことは、つぎの点である。いかなる因果過程においても原因が結果とは異なっているということは、これまでには存在しなかったなにか新たなものをつねに産出しているということである」(Rickert, H., a.a.O., S.288)。

ヴェーバーの「適合的因果連関」説は、たしかにこうした「個別的因果」説には属さぬものであるかに見える (たとえば『ウェーバー』世界の名著、中央公論社、1979、の富永健一氏の注解、p.479をみよ)。「適合的因果連関」説を基礎づけたクリースの所説では、前注117)のように「個別的因果連関」とは区別していた。けれども、ヴェーバーの説そのものをみた場合、人間行為の過程を説明するものとして重視する「目的論的」立場からの因果性は、基本的にはまずはリッケルトのこうした個性性を顧慮した因果性の規定を、ヴェーバーが行為者の「動機」「意図」「洞察」そして「責任」の自覚、などをその「因果性」の本質的契機とすることによって、承認したものと見える。その立場を承認するかぎり、行為者にとっては適合的な因果連関をいかに思惟的に構成するかが行為者における重要な課題となる。ヴェーバーは「“どんなに単純な” 個別的な因果連関 (» einfachste « individuelle Kausalzusammenhang) も、無限に分解され分割されうものだとすることを忘れてはならない。われわれがこの分割や分解をどのあたりで止めるかということは、ただその時々抱えている因果関心の限界に関するひとつの問題にすぎない」(WL, S.281、邦訳、P.226)と指摘し、「適合的」(» adäquat «) という場合に、「われわれが出来事の“素材”のなかにある“諸条件”の一部を抽象することによって遊離し、そして“可能性判断”(» Möglichkeitsurteilen «)の対象となすこと」(ebenda, S.287、邦訳、p.208)だと述べている。したがってそのような判断をふくむ行為の過程の場合には、行為者によってそのつど「適合的」と判断できる「個別的因果」説なのであって、その意味で「必然的」(» notwendig «)とも、「偶然的」(» zufällig «)とも異なっている。このような「適合的因果連関の規則」の概念によって、一向井守『マックス・ウェーバーの科学論』ミネルヴァ書房、1997、終章第4節、において指摘される表現でいえば「個別的因果連関にせめられる無限性の「アポリア」を解決しようとしたのである。

したがって、ここにいうヴェーバーの可能性判断についても、前注117)でふれたクリースの「客観的可能性」の概念と同様に、行為者によって個別的に主観的に構成された、そのかぎりの«確実性»の要求(注4)を参照)にねざしたものと把握してよい。シュルFTERの指摘、「盲目的に反応して発散するのではなく、自ら選択した法則に従う意志、それゆえに計算可能な意志だけが事実上この命令(自らを理性的たるべしとの命令 - 引用者注)に応ずることができた。カントの定式との類推で、次のようにいうことができよう。すなわち、ヴェーバーによれば自らをいつでも個別的な法則に基づいて規定しようとする意志が善である、と」Schluchter, W., a.a.O., S.258f.、『信念倫理と責任倫理』嘉目克彦訳、風媒社、1996、p.89、という指摘も、その意味において了解できる。ヴェーバーのこのような«確実性

》の要求をよりきわだたせる意味で、かれが別種の「確實性」にも注意をむけていたことにふれておこう。すなわち、実験心理学の成果を教育上の認識にそのまま適用することによる、「精密な」(exakt) 確實性を志向するミュンスターベルクの教育認識について、ヴェーバーはつぎのように論及していた。Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, 1903-1906, in :WL., 『ロッシャーとクニース』松井秀親訳、未来社、1988。かれは - ヴェーバーによれば - 「因果範疇の『主観化的』認識作用一般への適用可能性を認めない。なぜなら、と彼は考える、われわれがひとたび因果の説明をもってことを始めるならば、われわれは、『その経験可能な構造のほかになおも理解可能な内面を有する意思行為に偶然に出合う』ときにも、けっして説明をやめることができないからである。われわれは、むしろ今度は、この意思行為をも一連の精神物理的な基本過程へ解体しようと試みねばならぬであろう。そしてわれわれにそれができぬとすれば、われわれが『感情移入』によって『解明する』ことのない(だがそれはただ、精神物理学の意味でいうのである)であろうような『不分明の箇所があとにのこる』のである」(ebenda, S.77, 同上, p.156f., 傍点は邦訳原文)。その場合に「『理解されぬもの』を『客観化』という方法で説明する、という事態が生ずる」(ebenda, S.78f., 同上, p.159)。すなわち、ミュンスターベルクは「実験心理学の成果を教育学(Pädagogik)に使用しうることを強調」する。たとえばこうだ。「具体的な一人の学生もしくは具体的な多数の学生は実践的な教育にとっては、教育的感化にとり関係あるその性質が『素質』および語の最広義における個性的『環境』のまったく具体的な影響の膨大な総計によって重要な点を制約されるどころの、諸個人(Individuen)として考慮される」。そうした事例を特徴づけるのは、「法則」(Gesetz)(この場合には実験心理学の法則)をもって「個体」(Individuum)(この場合には学生)を一個の「範例」(Exemplar)として把握する - 「『諸条件』が十分に細目化してあれば、法則はもっとも個性的な個別的ケースをも把握する」(ebenda, S.75, 同上, p.164) - という仕方に基づく「精密な」確實性である。こうした把握の仕方は、当のミュンスターベルクにとっては当然のこととして肯定されるのであって、「まったく異質的な認識目的のためにかち得られた、科学的心理学的知識が、個別的ケースについて、時には教育上の『目的』実現のための『手段』を指示することができる、ということはまったく争うべくもない。」(傍点は原文)。この見解(ヴェーバーによって説明されるミュンスターベルクの見解)をミュンスターベルク自身の所見から補強して裏づければ、たとえばこういう記述が着目される。「注意、記憶、知覚、幻想、感情、いや、いかなる精神的機能の性質についての心理学的知見も、教育的決定(pädagogische Entscheidung)を深化するであろうし、また、こども部屋での言葉の学習や学校の教室での綴りかたの学習から、大学授業の諸問題にいたるまで、科学的教育学に対して有益な援助をなすであろう。」Münsterberg, Hugo, GRÜNDZÜGE DER PSYCHOLOGIE, Johann Ambrosius Barth, 2. Aufl., 1918, S.195 しかし、ヴェーバーはこうした把握について、つぎのような論評をくわえる。「しかしながら、まったく同様に、それに対する保証がア・プリオリになんら存在しえない、ということもたしかである。なぜなら、たとえば疲労にの条件に関する、また注意力や記憶力に関する観察に用いられるような種類の心理学の普遍的『精密』観察が、同様に普遍的かつ『精密に』妥当するよう教育上の規則をどの程度まで生むことができるかは、いうまでもなくまさに教育活動の具体的目的の内容(Inhalt des konkreten Zweckes der pädagogischen Tätigkeit)にこそかかっているからである」(a.a.O., S.80, 前掲書, p.161f.). 以上のように論ずるヴェーバーの問題認識は、くりかえせば、ミュンスターベルクの「法則と個体との関係」把握においては「因果範疇の『主観化的』認識作用」が認められないという点にむけられているが、その問題は同時に実践的に評価すること Werten と価値関係について認識することがかれの場合には混同されているという点にもかかわる。a.a.O., S.77, 前掲書, p.167, の注をみよ。教育上の実践の評価は、心理学的な事実認識から峻別されねばならないということ、しかも前者は後者から論理必然的に導かれるものではないというを、ヴェーバーはここでも主張するのである。ただしこの場合に、後者の認識をけっしてヴェーバー自身疎かにするものではない。いやそれどころか、Zur Psychophysik der industriellen Arbeit (1908-1909), Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Band I /11, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1998,

『工場労働調査論』鼓肇雄訳、日本労働協会、1975、というかれの後の調査研究がしめしているのは、一面では「合理的考量」(rationale Erwägungen)の要素をもちつつも(ebenda,S.90、同上、p.162)、他面では－ミュンスターベルクの見地を受け継いだともいえる－工場労働者における「気分状態」や「練習効果」の増大が「疲労度」や労働能率などにどのように因果連関するか、という点に関する実験心理学的、精神物理学的、生化学的論証なのだった。なお、教育上の実践的評価については、後注177)も参照。

125) Erwägung という用例を 同上書『ロッシャーとクニース』松井秀親訳、未来社、1988、と、それに関連して「行為」概念についての論文「社会学の基礎概念」濱島朗訳(『現代社会学体系5 社会学論集』青木書店、1971)の範囲にもとめれば、以下の用例がとりあげられる。

「ロッシャーとクニース」

事例1：われわれが他人との交渉においておこなういかなる表現も、一定の結果の出現を「計算」しているという点で、「架橋技師の『静力学的』計算、農夫の農化学的計算、牧畜業者の生理学的な考量(physiologische Erwägungen)となんら異なる意味においてではない。これらのものは、仲裁人や定期仲買人の経済的考量(ökonomischen Erwägungen)がおそうであるのと同じ意味において、『計算』(>Berechnungen<)なのである」(WL.S.64、邦訳、p.134)

事例2：「どんなありふれた考量(allertrivialsten Erwägungen)にすら、因果的還元の領域にもある意味において物事は『計算不可能性命題』の仮定するとことと反対であること… が示されている」(WL.S.65、邦訳、p.134)

事例3：「度はずれた『激情』の非合理的な支配をも合理的な『考量』の経過(Ablauf rationaler >Erwägungen<)とまったく同様によく『理解する』」(WL.,S.100、邦訳、p.204)

事例4：「意図した結果に対する手段の考量(Erwägung der Mittel für einen beabsichtigten Erfolg)」(WL.,S.128、邦訳、P.260)

事例5：「『外的な』強制とか、抑えることができない『激情』とかに曇らされない『自己の』『考量』に基づいて(auf Grund >eigener<, durch >äußeren< Zwang oder unwider stehliche >Affekte< nicht getrübtet >Erwägungen<)なされることがしだいに多くなるにつれて、動機づけは、…ますます徹底的に『目的』と『手段』の範疇のなかへはめこまれ」(WL.,S.132、邦訳、p.270)

事例6：「ほかならぬ経験的に『自由に』すなわち考量に基づいて行為する者こそ(Gerade der empirisch >frei<, d.h.nach Erwägungen Handelnde)が、目的論的には、…手段を通じて、その目的の実現に結びついている」(WL.,S.133、邦訳、p.272)

「社会学の基礎概念」

事例7：「目的合理的には、外界の事物や他の人間の行動を期待することによって規定されるが、そのさいそうした期待は合理的に、すなわち結果として追求され考量される(als Erfolg, erstrebte und abgewogene)自分の目的を達成するための「条件」または「手段」として利用される。」(WL U.S.565、邦訳、p.115)

事例8：「あるひとが目的、手段および随伴結果とのかねあいでの行為を方向づけるとしたら、そのひとは目的合理的に行為していることになる。そういう場合にはかれは、目的に対する手段、随伴結果に対する目的、はては種々の可能的な目的を相互に関係づけながら合理的に考量する(gegeneinander rational abwägt)。したがっていかなる場合でも、感情的(とりわけ情緒的)に行為するのでもなければ、伝統的に行為するのでもない。」(WL.S.566、邦訳、p.117)

事例9：「行為者は、たがいに競合し衝突しあう諸目的を「命令」や「要求」に価値合理的に方向づけるのではなくに、それらをたんに所与の主観的な欲求活動とみなすだけで、それら諸目的について行為者によって意識的に考量された緊急性の目盛をもって(in eine Skala ihrer von ihm bewußt abgewogenen Dringlichkeit)整序するかのしれない。」(WL.S.566f.、邦訳、p.117)

事例10：「社会関係の意味内容は、相互の同意によって協定されることがある。このことは それに関与する人々が自分たちの将来の行動(…)について約束する、という意味をもっている。そういう場

合にめいめいの関与者は — かれが合理的に考量するかぎり (soweit er rational erwägt) — さしあたり確実さはまちまちであるけれども、他の関与者もかれ (行為者) 自身の理解する協定の意味に照らしてその行為を方向づけるだろう、と期待する」(WL.S.570、邦訳、p.122)、

以上についてふたつの点に着目したい。

第一に、ただちに気付くことは「考量」概念は行為についての「計算可能性」の認識に結びついていることである。その場合に行為者の意図を原因とする因果関係についての計算が、行為についての認識の確実性を明証するものとして重視されている。他の文献にみえる「因果的考量」(Kausalzurechnung) という関連することばも、その点を表現している。WG.1.Halbband, 1976, 5. revidierte Aufl., S.245、『宗教社会学』武藤一雄・藺田宗人・藺田担訳、創文社、1976、p.4

第二に、プラトン対話篇に示められていた「測定術」の教育課題W,G,Sとどのように対応するかについて検討してみると、つぎのことがいえる。事例1、2、4、6、7、8、9、10は課題Wに属し、事例3、5は課題Sに属すということが明白である。課題Gについてはたしかに「考量」という言葉そのものによってはとくに説明されてはいない。しかし、この「考量」概念がいかなる「人格」概念に自覚的に対置せしめられているかに注意をむけてみるならば、「人格的なものに固有の神聖さを求めようとする」ところの「浪漫的自然主義的」立場(「精神科学」がその具体的事例)の「人格」概念であることがわかる。『ロッシャーとクニース』松井秀親訳、未来社、p.271 このような「人格」概念に対する問題認識が、ヴェーバー「考量」概念の前提にうかがえることを注視してみるならば、「考量」概念そのものが「測定術」の教育課題、Gの自覚、すなわち、自己の存在の脆弱さをわきまえるという自覚を前提としていることが理解できる。

なお、後注159)も参照。

126) ヴェーバーは「倫理」論文で、抑制した自己統御への尊敬という点にかかわって注記してヴィンデルバンド『意志の自由について』77頁以下を指示していたが、その著のなかから、目的動機と行為の帰結との適合的連関規則を重んずるヴェーバーの「責任」に関する所見と類似する見解を、ここに引いておきたい。人に責任を負わせること (Verantwortlichmachen) ができる場合について、計算可能性との関連でヴィンデルバンドは述べていた。Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit*, J.C.B.Mohr, Tübingen 3. Aufl. 1918, S.188f.、参照しよう。「無原因に働く意志、なにかしらある種の無傾向の自由をもってしては、なんびとも予見しえず、いかなる意味でも“計算できない”(unberechenbar) のであるから何事も始めることはできないだろう。そしてこの場合の計算不可能とは、われわれの知識の限界のゆえではなくて、原則的にいって真に偶然的で不確かなもの一般は意識されえないという現実的理由からである。かくして教育のあらゆる種類、個人的な教育とともに、法律によって遂行される一般的な教育も、決定論 (Determinismus)、すなわち、意志生活の経験的な合法則性 (empirische Gesetzmäßigkeit) と因果的必然性 (kausale Notwendigkeit) とをふたつの方向 (前方の目的として、また後方の結果として — 引用者注) においていやおうなしに仮定する。人は人格を原因としてとり扱うが、その場合に人格を原因として認識せねばならない。人はこの人格のある目的方向に働きかけるが、そのさいにそのために応用される手段にいかなる種類の影響が認識するか、あるいはすくなくとも予想するのでなければならぬ。責任を負わせることの全過程は、徹頭徹尾われわれの経験的な因果的洞察に前方へも後方へも結びついているのである」。ヴェーバーの重んずる適合的連関はすでにふれたように個別的因果性に属するものであって、そのかぎりでは因果必然性 (= 自然法則の因果必然性) とは区別されるものであり、それゆえ決定論 (内面的決定論) を支持するヴィンデルバンドのここにいう因果の必然的関連 — より明確には「目的論的必然性」 — とともに、まずはそれぞれの強調点の違いこそを確認しておくべきだろう。けれども、「計算可能な」確実性をしめした因果洞察をもって責任をおうということの本質的要件とする点で — ヴィンデルバンドには『偶然性論』という著作があって、「偶然性」が、「行為の目的に関係づけられた価値規定」たりうる場合に肯定的に着目していたこと (Windelband, W., *DIE LEHREN VOM ZUFALL*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1916, S.59f.) を、われわれは重視しておきたい —、両者は共通の課題意識のうえにたっている。

127) Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, 1903-1906, in: *WL.S.127*, 『ロッシャーとクニース』松井秀親訳、未来社、p.266

128) Ebenda, S.46, 同上、p.98

129) Friedrich Meinecke, "Erwiderung" in: *Historische Zeitschrift*, Bd.77, 1896 (*FRIEDRICH MEINECKE WERKE* .Bd. VII, Zur Geschichte der Geschichtsschreibung, R.Oldenbourg, 1968 München, S.327)。「内奥なる神殿」についてより立ち入った説明をもとめれば、マイネッケはこう指摘していた。すなわち、そのなかには「世界観」が根をおろしていること、その個々の要素の良質の部分には、「人間のなかのアプリオリに措定されるXの自発的行為」spontane Tat des apriorischen X im Menschen がしめされること。マイネッケがこのようにつきつめたところでも、「解き難さ」unauflösbar ということを強調する。とくに法則的に決定される作用によっては説明し難いということを強調する場合、その主張には自由と必然とがどこでも錯綜しているという認識が根底によこたわっている。なお、ヴェーバーと同様に因果性の問題について原理的に論究したマイネッケの後の論考に「歴史における因果性と価値」(Kausalitäten und Werte in der Geschichte, 1928, in: *FRIEDRICH MEINECKE WERKE* .Bd. IV, Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, K.F.Köhlner, Stuttgart, 1965)がある。このなかでかれは、「文化」についての解き難さをつぎのように強調する。「文化は自発性に基づき、換言すれば、精神的道徳的価値によって産み出された因果性に基づきつつも、しかしまた生物学的、機械論の種類因果性にも緊密に結びついているということ、それは歴史家が解くことのできない謎である」(S.81)。

130) 「計算不可能性」を重視するという点での「精神科学」の - ヴェーバーのいうところの - 「一種独特な尊厳性」について、とくにその教育学の領域において、以下検証しておこう。小笠原道雄編著『精神科学的教育学の研究』玉川大学出版部、1999、にはデイルタイの基本思想とそれを自覚的に継承するクライス(教育学者集団)の教育学=ドイツ精神科学的教育学がこれまでに追求してきた中心的主題、基本的方法などの諸特質が、編著者ならびに現代ドイツでそのクライスに属するとされる主要な担い手たちによってそれぞれに総括されている。しかし、この尊厳性については、あまりに自明に過ぎる事項ということか、精神科学一般、あるいは精神科学的教育学の基本的特徴としては格別には強調されてはいない。自己規定としては、そうであったとしても、ヴェーバー思想との関連性をきわだたせるならば、この「計算不可能性」という側面、生の「測り難さ」という特性についてのかれらの認識と評価 - 人間の生もふくめ、経験的現実がしめす汲尽くし難い複雑多様な様相についての認識であれば、ヴェーバーもまたかれらと同様に共有していた(「理念型概念」を操作的に構築さざるをえないような、経験的現実についてのヴェーバーの認識態度をみよ)が、その様相それ自身をまさに測り難さゆえにただちに尊重評価しようとはしないヴェーバーとは正反対に、ヴィンデルバンドの「因果関係不可解の原理」(Prinzip der Unbegreiflichkeit des Kausalverhältnisses)と呼ぶべき特性(Windelband, W., *Einleitung in der Philosophie*, 2. Aufl. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920, S.155)をしめすかれらの認識と評価 - を、われわれとしては注視せざるをえない。

その精神科学教育学の確立者デイルタイは周知のように「心的生」そのものが「合目的性」をそなえていることを強調していた。そのような立場からすると、主体と対象との識別に基づいた「測定術」的発想は要請されにくい。『精神科学序説』において、かれはプラトンについて1章を設けて、われわれが中心的関心をむける *Meßkunst* についても言及していた。Wilhelm Dilthey, *EINLEITUNG IN DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN*, in: *GESAMMELTE SCHRIFTEN* 1. Band, 6. Aufl. B.G. Teubner, Stuttgart, 1966, S.181 そしてこの場合に、デイルタイはこの術を数学によって導かれる「純粋に理論な思想作業」として把握した。プラトン「測定術」において数学が理想的範疇となるのはたしかに間違いない。しかし、測定術が空間立体測定をふくめ現実の実践的な術でもあることを、デイルタイは着目してはいない。プラトンの所説から、かれが中心的に尊重していたのは、「測定術」そのものの思考ではなく、対話篇『メノン』の「想起」説を引照することによって、人間に内在する「合目的性」にほかならなかった。

ディルタイの流れを汲むシュブランガー (Eduard Spranger 1882-1963) はその著 *DAS GESETZ DER DER UNGEWOLLTEN NEBENWIRKUNGEN IN DER ERZIEHUNG*, Quelle & Meyer, Heiderberg, 1962, において、理論的な先行者としてヴント (Wilhelm Wundt 1832-1920) の「目的の変生の原理」の考え方(後注132)を参照)に自覚的に依拠しつつ、つぎのように論じる。「いっさいの意図せざる(大部分は意欲せざる)副次的作用は共通する、すなわち、意志し行動する主体の意識に対して逆に作用するということだ。そこに産み出される志向の再構築に倫理的意義があるとすれば、考察の新たな見方を生み出すことだ。」(ebenda, S.21)。「したがって、教育の領域においては『失敗する』("misslingt") ことがことのほか多い。それについて例示することは容易い。より重要なことはつぎの点に考え至ることである。すなわち、けっして、あらかじめ、計算され、得ない、といこと (das Nicht-voraus-berechnen-Können) が教育の中心点に根拠づけられる、という点である」(ebenda, S.75)。こうした認識にたつて、明確な自覚をもってヴェーバーに対立して、つぎのように論じていた。ヴェーバーによれば、「世界観的立場は生のうちにあつてはたしかに必然的で、正当化される、しかし、知識というものは世界観に即しては到達せず、しかも世界観の実現にも関与することはない。したがって、学問は人がいかに行為すべきか、ということに関しては教えることはできない。理論が生に対して齎すことのできる、唯一の、むろん価値に充ちた援助は、つぎの点にある。すなわち、理論が、世界の因果法則的連関に対する洞察の根拠に基づいて、出来事に関する事前の考量 (Vorausberechnen) を可能にする、という点である。こうした可能性は、人間の目的的行為にさいしての手段との結びつきに対してもまた及ぶ。」(a.a.O., S.95f.)シュブランガーの捉えたこうしたヴェーバーの学問の思想に対して、シュブランガー自身はつぎのように評した。「自然科学は価値評価を禁欲することについては概して難しくはない。社会科学、くわえて中心的精神科学においてはまったく評価することなく認識することは難しい。せいぜい、たんに事実確定を欲する場合には価値関係づけをもって研究すること (リッケルト) であるにちがいない。…学問は生を認識せんとするかぎり、価値的立脚点を志向せねばならないものである。価値に方向づけられた行為の副次的結果は啓発するようにして世界観やエートスに対して適及力をもつ」(ebenda, S.96f.)。「マックス・ヴェーバーは出来事を事前に考量すること、計算によって支配すること (durch Berechnung beherrschen)、明確に言えば、『技術的に支配すること』という理論の課題についてまさに実証的に論じる」(ebenda, S.97)。「しかし、第一に精神的世界においては意味から切り離された因果法則性は存在しない。しかも第二に、ヴェーバーによって要求される禁欲を実行することは不可能である。われわれによって議論の中心において設定される法則は、つぎのような事項をふくんでいる。すなわち、意欲せざる副次的結果の経験によって、行為の価値的意図 (動機、心情、規範意識) は再構築される、という事項である」(ebenda, S.98)。

以上のように、シュブランガーによって、「学問研究における価値自由」の主張に対する批判、あるいは技術的支配に対する批判の論調のなかでヴェーバーは自覚的に批判されている。しかし、われわれが注意をむけねばならないのは、シュブランガーと同様にヴェーバーもまた「意欲に対する結果のパラドックスを考えている」(シュルプター『信念倫理と責任倫理』嘉目克彦訳、風媒社、1996、p.34) ことだった。しかしその場合でもヴェーバーは、シュブランガーとは異なって、起こりうる事態として予測されたかどうかを問う「責任倫理」をあくまでも強調していたのだった。

ボルノー (Otto Friedrich Bollnow 1903-1991) はその著 *DILTHEY EINE EINFUEHRUNG IN SEINE PHILOSOPHIE*, B.G.Teubner, 1936, において、「生」に「生の謎」Rätsel des Lebens とも把握される「理解しがたい」(unverstehbar)「支配できない」(unbeherrschbar) 暗いの様相と、「慣れ親しい」(vertraut) 明るい様相の二つが本質的にあることをディルタイとともに受け入れた。そして、前者に関するディルタイの生の哲学についてつぎのように論じていた。「生のこうした暗い側面はディルタイの生の哲学も理解にとって決定的であるのだが、にもかかわらずたいい見過ごされてきたので、その側面はなんとしても強調されねばならない。この暗く、疎遠な生の基盤が忘れられるならば、生の哲学の全体は必然的に月並なものに押し遣られてしまうだろう。この地点にドイツ観念論の生の立場に対する違いが、もっとも深部において根拠づけられる。生の内的矛盾についてのこの深い



経験は、一つの調和的世界象を閉じられた全体として建設せんとするいかなる試み — その全体のなかではいかなる個々の構成要素にしても必然的な形で、しかも意味深く全体によって条件づけられる — に対して根底的な決別へといたる。ここにおいて、とりわけデイルタイのヘーゲルへの対立点が存する。」

この指摘によっても明らかのように、生の「理解しがたい」「支配し難い」様相についてのデイルタイおよびボルノーの認識は、とりわけヘーゲルに対する批判意識に根差していた。しかし、誰に対するか、というその批判意図は別として、明るい生の様相の背後、「規則にしたがう自己の行為によって変化を産み出すことのできる」(Dilthey, a.a.O., S.54) 領域の背後、において広がる「生の謎」の強調そのものに着目するならば、それはヴェーバーが注意をむける、人格の「内奥なる神殿」を強調するマイネッケの所説と等質のものとして、われわれは把握することができる。生の不可解性を本質的なものとして認識する以上に、より積極的にその価値的意義についてはどうだろうか。ボルノーは「一切の不可解なもの (aller Unverständlichkeiten) の中心点には産出 (Zeugung)、誕生 (Geburt)、発展 (Entwicklung) そして死 Tod がある」というデイルタイの見解を引用している (ebenda, S.55)。その見解にそうように、後年ボルノーは、予見不可能で計画不可能はあるが将来的に「どうにか」(irgendwie) ある救いが見い出されるものとしての「希望」(Hoffnung)、予測しえない偶然的なものとの「出会い」(Begegnung)、あるいは「賭け」(Wagnis) の教育的意義について説明していた。「賭け」について、ボルノーはその著 *EXISTENZPHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK*, W. Kohlhammer, 1959, S.133, において“教育における本質的契機として賭け”として把握し、つぎのように指摘する。「賭けは、自由な、しかもその自由において根本的に計算不可能な本質 (unberechenbaren Wesen) との関係として、たんに手工業的活動を超えてゆく。そのかぎりにおいて、現実においては、賭けの性格は教育そのものもつとも内的本質に属する。なぜならば、生徒は、その汲み尽くしえない根源から教育者の意図を引き出す可能性をもっているし、あるいはそれどころか、その教育意図に逆らったり、無効にしたりする可能性を、つねにもっているからである。その点に関して、挫折の可能性もはじめから教育行為における特定の要素として含有されている。人はそのことを完全な意味で遂行せんとするならば、その可能性をみずから意識して受け止めなければならない」。このような「賭け」は、「希望」、「出会い」などとともにも教育の「非連続的形式」として、ボルノー自身によって特徴づけられる。計算不可能性はかれにおいては「開かれた」可能性として積極的に肯定されるべき根本的契機なのである。こうしたボルノー教育学についての体系については、川森康喜『ボルノウ教育学の研究』ミネルヴァ書房、1991、その他が参考になる。

なお、以上のデイルタイにはじまる精神科学的教育学の内容については、注28)も参照のこと。

131) WL, S.55, 『ロッシヤーとクニース』松井秀親訳、未来社、p.116。

132) ヴント自身の見解をみておこう。ヴェーバーが論及しているヴントの指摘は、Wundt, W., *LOGIK*, Bd. III, S.274-277, の箇所である。「心理的エネルギー」(psychische Energie) について、ヴントは「あらたな価値の産出 (Erzeugung neuer Werte) を促進する能力と結びついた心理的体験の具現化した価値」として特徴づけている。S.275。こうした点に対するヴントの着眼がどのようなことを意味するかは重要である。かれはこの「心理的エネルギー」について論じて後、つぎのように指摘していた。「個々の目的説明がくりかえし目的結合のまとまった連鎖の一要素にすぎないとすれば、ただちに、心理学的目的原理から固有の発展法則が引き起こされる。その発展法則の心理学的目的原理に対する関係は、心理的エネルギー増大の原理が心理的合成の原理に対する関係と同じである。心理的領域に対する必然的にいかなる因果的説明においても — 因果的説明がたとえば比較的単純な場合に以前の出来事の類推に依拠するということができないような場合には — 必然的な形で後退的な説明がなされる、そうした心理的合成の創造的性格は、時につぎのようにも作用する。すなわち、特定の心理的原因の結果はつねに動機のなかにあらかじめ用意された目的の範囲を超えて行くこと、そして、獲得された結果からは再度創造的作用を発揮することができるような、あらたな動機が発生するということ、これである。この後者の帰結原理として生ずるのが、すなわち、目的変生の原理 (Heterogonie der Zwecke) である。その重要性は、心理的エネルギー増大の原理のように、なかならず倫理的領域に示

される。むしろ、創造的合成と後退的な因果説明のとの普遍的原理に偉大な心理学的意義は付与されるのであるが」(ebenda,S.281f.、傍点は引用者)。ここに説明される「目的変生の原理」、ならびにその原理が前提とする、結果が動機としての目的を超出してゆくという事態、について、われわれはつぎの点に注意をむけたい。すなわち、精神科学派のシュブランガーによって自覚的に教育学的問題事項として積極的に受けとめられていることである。前注130)を参照。

133) WL.S.55,『ロッシャーとクニース』松井秀親訳、未来社、p.116。ここに引用されているのは、Wundt,W,S.277f.である。われわれはこうした心理的エネルギーの補充 *Ergänzungen* の事実に経験的には接近することができない場合があるかもしれない、しかしこの場合でもむしろなおも、いかなる精神的発展も - 限りなく成長することも、後退、中断もありえようが - も普遍的な世界秩序の構成要素 (Bestandteil der allgemeinen Weltordnung) であるという倫理的要請 (ethische Postulat) は残る、とヴントは主張していた。

134) Ebenda,S.51、同上、p.109

135) Ebenda,S.61、同上、p.128

136) Ebenda,S.62、同上、p.129f.

137) Ebenda,S.15、同上、p.34f.

138) Ebenda,S.133、同上、p.272

139) *GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE*,1.Bd.5. Aufl.,J.C.B. MOHR, TÜBINGEN,S.182、邦訳は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989、p.325、を参照したが、一部改めたところがある。

140) Ebenda,S.46、同上、p.67

141) Ebenda,S.47、同上、p.68

142) Ebenda,S.71、同上、p.110

143) Ebenda,S.91、同上、p.151

144) Ebenda,S.92、同上、p.155

145) Ebenda,S.129、同上、p.227。ルッター派の場合には「原罪による無価値という深い感情が結び付いて、これが罪の赦しをえるのに必要な謙遜 (Demut) と単純さ (Einfalt) を維持してゆく、あのルッター派信徒たちの »poenitentia quotidiana« 「日々の悔い改め」を注意深く育むのだとされた。」Ebenda,S. 108、同上、p.182f. 「原罪」の意識と結び付いた、人間に普遍的な、したがって自己の道徳的無価値の認識は、ここに指摘されるように「謙遜」の意識を必然的なものとして求めることにわれわれは注意したい。それは一種の自己否認であるが、自己の人生に対して積極的に向かい合うことを可能にするものである。この場合に神と人間はどのような関係をしめすか。『倫理』論文の文脈をはなれるが、つぎの一節を見ておこう。「超感性的存在者の、つまりなんらかの神の、人間における受肉化」という意味での「自己神化」(Selbstvergottung)ではなく、「神によって要求される宗教的資質の獲得」という意味での「自己神化」について、ヴェーバーは『経済と社会』でつぎのふたつの仕方でも倫理的に設定されると把握していた。すなわち、「1、神の『道具』(Werkzeug)であるか、2、神によって充たされた状態であるか」であること。そして「第二の状態はあきらかに第一にそれよりも自己神化の理念に近い」と指摘していた。Max Weber, (Hrsg.von Johannes Winckelmann), *WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT* (以下 *WG.* と略記), 1.Halbband,5.rev. Aufl.,J.C.B.Mohr,Tübingen,1976, S.325、『宗教社会学』武藤一雄・藺田宗人・藺田担訳、創文社、1976、p.204。「倫理」論文においてここに「被造物の無価値」の思想という場合には、いうまでもなく、第二ではなく、第一の人間のありかたが達成目標として設定される。すなわち、ヴェーバーはこう「倫理」論文でも指摘していた。「宗教的達人が自分の救われていることを確信しうるかたちは、自分を神の力の容器 (Gefäß) と感じるか、あるいはその道具 (Werkzeug) と感じるか、その何れかである。前者の場合にはかれの宗教的生活は神秘的な感情の培養 (Gefühlkultur) に傾き、後者の場合には禁欲的な行為に傾く。ルッターは第一の類型により近かったし、カルヴィニズムは第二の類型に属してい

た)。RS.1,S.108、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989、p.183f。なお、あとでふれるアクィナスが、カルヴィニズムと異なって「神によって充たされた状態」として被造物を把握していたことはいうまでもない。後注169)を参照。

146) RS.1,S. 134、同上、p.226

147) Ebenda,S.163、同上、p.287

148) Ebenda,S.116f.、同上、p.201f. 他の箇所では、敬虔派の宗教教育を受けた地方少女たちの事例について言及され、労働そのものを「天職」として自己目的化する考え方を受け入れた、冷静な「自己支配と節制」(Selbstbeherrschung und Mäßigkeit)が強調されている。Ebenda,S.47、同上、p.68

149) Ebenda,S.166、同上、p.295

150) Ebenda,S.167、同上、p.293

151) Ebenda,S.113f.、同上、p.191f.

152) Ebenda,S.106f.、同上、p.183f.

153) Ebenda,S.111-113、同上、p.191

154) Ebenda,S.108、同上、p.184

155) Ebenda,S.111、同上、p.185

156) Ebenda,S.123、同上、p.213f.

157) Ebenda,S.123、同上、p.215

158) Ebenda,S.158、同上、p.279

159) Ebenda,S.137、同上、p.236。「考量」の用例については、RS.S.116も参照。

なお、ヴェーバーの著述そのものから離れて一般用語として erwägen という語はどのような意味をもっているだろうか。J.und W.Grimm, *DEUTSCHES WÖRTERBUCH*,3 .Bd,1862,S.1039、より<ERWÄGEN>の項をみてみよう。「erwägen の意味は現在では、抽象的に、正確に測ること (perpendere)、吟味すること (examinare)、熟慮すること (deliberare)、計測すること (reputare) に限定されているが、もっとも簡素には重さを測る wägen/wiegen の意味で、知覚的に、計測するということ (ponderare) を表す」。より近年の Ruth Klappenbach und Wolfgang Steinitz Hrsg. *WÖRTERBUCH DER DEUTSCHEN GEGENWARTSSPRACHE*,2.Bd,1978、S.1148、では<erwägen>の項につきのように説明される。「あることについて可能的な諸結果を顧慮して吟味し (prüfen)、熟慮する (überlegen) こと」。関連して<Erwägung>の項には「有用性考量」(Nuetzlichkeitserwägung)、「合目的性考量」(Zweckmäßigkeitserwägung) という語も例示される。

このように「考量」ということばのうちには予測という概念的契機も近年では強調されているが、より原初的には量の「測定」という意味がこめられている。その点をわれわれは重視したい。「考量」という言葉に要約できるヴェーバーの思考そのものをプラトンの「測定術」の思考の様式と共通するものとして結びつけてわれわれは把握したが、ヴェーバーの用いていた「考量」という言葉そのものもまた、ヴェーバーを離れた一般的用語法にしたがっても「測定術」の「測定」の意味に合致するものであった。

このことを補足する意味で、ヴェーバーのつぎのことばにも着目しておきたい。「純粋に『重さをはかって』使われるだけで分割することのできない金属の延べ棒のようなものは、ここでは『貨幣』とみなすことはできず、秤量による交換手段および支払手段であるにとどまるただ、重さを秤りうる (Wägbarkeit) という事実は、『計算可能性』(Rechenhaftigkeit) の発展という点できわめて重要であったといわねばならない」とかれは述べていた。WG. 1 ,S.41。「経済行為の社会学的基礎範疇」富永健一訳(『ヴェーバー』世界の名著 61、中央公論社、p.322) そのようなヴェーバー自身の意解は、Erwägung という語そのものの説明を意図したものではないが、ヴェーバーの重視する Erwägung という語をわれわれがプラトンの「測定術」の思考様式に結びつけることによって、計算可能性を準拠とする確実性の要求にささえられた知的働き=<思慮>の概念に対応するものとした、われわれの構成的な理解にかなったものとして注目される。

5

160) ラテン語の *prudentia* についての訳語について。邦訳『神学大全』創文社でとくに該当する部分、すなわち第2-1部第57-61問題の箇所は、稲垣良典が担当し「知慮」と訳し、第2-2部第47-56問題の箇所では、小沢孝が担当し「思慮」と訳している。

ラテン語の原文対照の独訳版については、*SUMMA THEOLOGICA*, Übersetzt und Kommentiert von DOMINIKANERN UND BENEDIKTINERN DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS. Bd.17B,1966, がある。これでは *Klugheit* の訳があてられている。

161) Ebenda, Bd.17B, S. 194, 『神学大全』、第17冊、大鹿一正・大森正樹・小沢孝訳、創文社、1997、p.191

162) Ebenda, Bd.17B, S. 195f. 同上、第17冊、p.192。ラテン語原文で *consideratio* は、独訳では *Erwägung*、邦訳では「考察」とされている。

163) Ebenda, Bd.17B, S. 262, 同上、第17冊、p.258

164) Ebenda, Bd.17B, S. 194, 同上、第17冊、p.191

165) Ebenda, Bd.17B, S. 262, 同上、第17冊、p.258

166) Ebenda, Bd.17B, S. 267, 同上、第17冊、p.263

167) Ebenda, Bd.17B, S. 200, 同上、第17冊、p.197

168) Ebenda, Bd.17B, S. 219, 同上、第17冊、p.216

169) Ebenda, Bd.11, 1940, S. 369, 同上、第11冊、稲垣良典訳、創文社、1980、p.371。アクィナスはいう。人間は神の霊によって動かされる「道具」(*instrumentum/Wergzeug*) ではない、「むしろ、自由意志をそなえているかぎり、自らもまた働きをなす、という仕方において聖霊からの働きを被るのである」。

170) Ebenda, Bd.9, S. 未確認、同上、第9冊、高田三郎・村上武子訳、第2部第9問題「意志を動かすものについて」、創文社、1996、p.225

171) Ebenda, Bd.17B, S. 225f.、同上、第17冊、p.221f.

172) Ebenda, Bd.17B, S. 243, 同上、第17冊、p.239

173) Ebenda, Bd.17B, S. 273f.、同上、第17冊、p.270

174) Ebenda, Bd.17B, S. 253f.、同上、第17冊、p.250

175) アクィナスはいう、「権威あるひとびともやはり或ることがらに関しては順応的でなくてはならぬ。というのは…思慮のもとに属することがらにおいても、だれも、すべてのことがらに関して自分だけで足りるということはないのだからである」。Ebenda, Bd.17B, S.255, 同上、第17冊、p.251。年長の権威ある人々にも「順応性」が求められるという点は、年長の権威ある人々への「順応性」と比べれば、相対的に付け足し的な感じが否めないのであるが、ヴェーバーとの関連を考える意味で見逃ことができない。この点について Wilhelm Salber は、アクィナス「思慮」論についての論考のなかで、アクィナスがここに求める「順応性」が、没主観化を本質的に要請する、「事柄への献身」(*Versachlichung*) を意味するものとして、つぎのように述べてヴェーバーに言及していた。「順応性のひとつの機能は、事柄によってもまた教導されうることである。この場合に事柄への献身ということが意味するのは、自己の行為を外的な所与と協調をはかるという点である。…抵抗を克服せんとする日常的判断に際して事柄へ献身するということは、最小限の合理的なものを選択する。すなわち、それは世界を魔術から解放する(マックス・ヴェーバー)。たしかにつぎのことは強調されるべきである。人間は事柄(Sachen)、しかも純粹に合目的的連関に制限されることにならないような事物によっても — あるいはより適切に言えば、本質によっても — 教えられうることである」(Ebenda, S.56 5)。この所見はヴェーバーを枢要徳のひとつとしての「思慮」の説の系譜にヴェーバーの主張(とくに「事柄への献身」の主張と関連して)が位置づけられる余地を認めるものとして注目に値する。

176) 後注190) 193) を参照せよ。

177) ヴェーバーの「指導者」の概念をアキナスの「教師」の概念からわれわれは区別しようとするが、ヴェーバー自身が「指導者」(Führer)と「教師」(Lehrer)の概念を厳しく区別していたことをまずは注意したい。周知の講演論文「職業としての学問」、あるいは「価値自由」論文(前掲、松代和郎訳「社会学および経済学における『価値自由』の意味」創文社、1976など)では、「教師」(とくに大学教師)は基本的に「教壇に立つて」(auf das Katheder)「講義」(Vorlesung)を通じて教えることを「職業」として制度的に認められた者であり、この制度的規定ゆえにその教師の人格的資質のいかんにかかわらず学生をその「講義」に出席せしめるという一種の“強制状況”(Zwangslage)のなかにいる。ヴェーバーの基本概念にしたがえば、「教師」はカトリック教会などに典型を認めることができるアンシュタルトに属する Lehranstalt(教育機関)の構成員として把握できる。後注194)参照。このような構成員としての「教師」であるゆえに、かれが教えるべき教育内容もおのずから規制されていて、「事実の確定」(個人的に不快な事実をもふくめて)を基本にする。それに対して「指導者」は、かれのカリスマ的な人格資質を自発的に敬仰する随行者たちとの結社的關係のなかで「講演」(Vortrag)などをつうじて非制度的に存在する(そのようなカリスマ的「指導者」も、より詳しくさらに類別されるべきだが、ここではその点は問わない。後注193)でふれる)。「教師」と「指導者」とは、ひとしく教育関係を生みだすものの、こうした点できびしく識別されねばならないとかれは考える。そのゆえに、この混同が問題視される。「もし教壇に立つ人のすべてが学生たちとの無理な期待にこたえて指導者としての性質をはたらかそうなどと考えたならば、それはきわめて憂慮すべきことである」(『職業としての学問』)。「事実の確定」とは区別される実践的評価的態度、とりわけみずからの世界観をふきこむようなこと、しかもこの場合「科学の名において」権威ある教壇の決定が下されるとすれば、それは断じて許されるべきではない。個々の教師にあってはこうした教壇の禁欲が不可欠重要であると、かれは考える。「教師」と「指導者」についてのこのような概念的対比に留意したうえで、ヴェーバーのいう「教師」の概念と、アキナスの「教師」概念とを対比してみよう。たしかに、前者の場合その職分ゆえに実践的な価値判断に対して禁欲的態度が倫理的に要請されると強調され説かれるのに対して、後者の場合ではむしろ逆に、その職分ゆえに(すぐあとの注180)を参照)実践的価値判断に基づいて特定の教義を普遍的なものとして主張することが積極的に期待されるという点で、両者はきわだった対照をしめしている。けれども、アキナスもヴェーバーもまた、教えるという行為、またその担い手 — 関連して学ぶという行為、またその担い手もまた — が第一に職責上(倫理的にとりよりも)制度的に規定されているという点では共通している。カトリック教会施設を典型とするアンシュタルトについてのヴェーバーの理論構築を想起すれば、こうした帰結は当然ありうることであった。この制度的帰結がどのような教育的意味をしめしていたかについては、とくに後注184)をみよ。

178) *SUMMA THEOLOGICA*, Bd.17B, S. 255、『神学大全』、第17冊、第49問題、p.251、ラテン語原語では Majorum その独訳では die Hochstehenden である。

179) Ebenda, Bd.24, 1952, S. 152、同上、第24冊、第187問題、竹島幸一・田中峰雄訳、創文社、1996、p.113

180) Ebenda, Bd.24, S.3-17、同上、第24冊、とくに第183問題。アキナスにとって「職分」(officium)とは、具体的には社会的有能性に基づいた「万人に有用な活動」を指している。この点にかぎっては、それに類似の理解を他に(たとえば、日本近世の荻生徂徠)見出すこともできる。けれども、そうした理解はつぎのように意味づけられる点に注意をむけなければならない。上田辰之助『トマス・アキナス研究』みすず書房、P.303f.を参照しよう。「協同体社会の各員がそれぞれ一定の職業に傾向付けられ、彼らの全活動の総和をもって社会生活の要求が結局において完全にみたさるることを神の摂理(providentia divina)に帰す所はたしかに聖トマス独自の立場である。…しかしながら、聖トマスはまた各人への割当てを自然的諸原因(causae naturales)にも帰している。…職業の配分が同時に神慮および自然的原因により決定されるのであって、職業の種別により決定原因を異にするのではないということである。同時にといっても、神慮が主因、自然的諸原因が従因であることは申すまでもない。」。ヴェーバーもまた、このよう「自然的原因」であるとともに「神の摂理」によって根拠づ

けられるものとしてアキナス「職分」(officium)観を理解している。RS.1.S.70、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989、P.111

181) *SUMMA THEOLOGICA*, Bd.24, 1952, S.124、同上、第24冊、第186問題、竹島幸一・田中峰雄訳、創文社、p.91

182) Ebenda, Bd.24, S.97、同上、第24冊、第185問題、p.70

183) Ebenda, Bd.24, S.124、同上、第24冊、第186問題、p.92

184) 一般に、教義を成り立たせている思想原理として、信仰と知的認識との関係の問題があることはいうまでもない。アキナスの場には、信仰のために知性を犠牲にするのでも、ふたつ精神的働きを二重真理的に分離するのでもない。かれにおいては、対神的な信仰を前提として、それに知的認識はあくまでも協力(従属)することが要請される。「知性は意志の命令からして、信仰に従属するところのことがらに承認を与えるように動かされるのである」稲垣良典訳『大全』第11冊、1980、p.133。こうした信仰と知的認識との主従関係に規定されて一般に「教説」「教義」が生ずる。

ヴェーバーが『経済と社会』で規定する「教説」あるいは「教義」概念も、こうしたカトリックの関係理解を尊重した形でしめされる。すなわち、「信仰は、それ自体がすでに知的熟慮の所産(Produkt intellektueller Überlegung)である教理をさらに知的に理解し、これを真理とみなす(Fürwahrhalten)という方向へと展開する」WG.1.Halbband, 5. rev., Aufl., 1976, S.341, 『宗教社会学』武藤一雄・菌田宗人・菌田坦訳、創文社、1976、p.241。その場合に「教義」は「祭司」-ヴェーバーの概念規定によれば、定期的に祭儀経営をおこなう、ある選別された人々から成る一定の組織的な職能集団であるという点で、近似する「呪術師」から、また個人的なカリスマ的資質ではなくて神聖なる伝統の名において権威を要求するという点で、近似する「予言者」(後述)から、それぞれ区別され、「祭司」以外の祭儀の信奉者「平信徒」とは対になる者とされる。カトリック教会における高位の聖職者たちはこのような「祭司」の階級にふくまれる - によって解釈される教説である。その「教義」の「受容が信徒たることの本質的な徴表」とされる。そうした教義は、教育内容・方法上、および祭司-信徒関係上、以下のような注目すべき諸特質をもっている。

i) 教育の内容について。上の成り立ちには、宗教的教団の形成が強い刺激となった。すなわち、「教団形成が始まるとともに、それと拮抗する他の諸教説からみずからを際立たせ、伝道によってそれらに対する優位を保持するという必要が、いちじるしく生じ、そこに他と区別する標識となるべき教説が重要な意義を得てくる…普通、一分派の標識となるものやその教義をいちじるしく全面に押し出すのは、主要な点ではなんとといっても、祭司たちのつぎのような努力である。すなわち、無関心主義をどこまでも排し、信奉者たちの熱意消失の危惧とたたかい、さらに自派に所属することの重要性を強調して他派への改宗を困難ならしめるという努力なのである。」WG, S.281、同上、p.96f.このような努力をつうじて「教の正統性」が根拠づけられてゆく。と同時に、正統に対して異端となるべき、そのゆえに排除されるべき教説がまた確認されてゆく。こうして「正典文書」が編纂されてゆく。

ii) 教育方法について。正統化される祭司の教説は「説教」(Predigt)、すなわち、宗教的および倫理的事物に関する集団的な教化(Kollektivbelehrung)という形で平信徒に対して与えられる。WG, S.283、同上、p.101 その場合に信徒はそれを批判的に吟味することは前提として必要とされない。後注187)でふれるように、「アンシュタルト恩寵」では、救済を必要として求める人々の宗教的資格証明は、恩寵を授与する職権力の前に立つ場合、原則としてどうでもよいとされる。

iii) 信徒に対する祭司あるいは神学者の不可謬の教権(unfehlbare Lehramt)について。「祭司の思考活動と祭司の教育によって目覚めた信徒合理主義とが対立して、その教団そのものの統一を危うくするといった事態が生ずるとき、そこに一つの法廷が要請され、ここでそれぞれの教説の正統性が決められというのが通例である。こうしたローマ教会は、永い発展の過程を経て…神がこの世界首都ローマの教団を誤らせることをないであらうとの希望から、その司教の不可謬の教権を確立した。」(WG.1, S.282、同上、p.100)。

iv) 教義に対する信徒の無批判的な信仰について。「教義の豊富な教会では、大量の教義をまえにし

て、人々はただ『黙示的な信仰』(fides implicita)のみを、つまり個々の場合において規範となるような信仰権威に、自己の確信のいっさいをしたがわせる心構えが全面的にできているということ、要求しうるにすぎないのである。…黙示的な信仰は、事実上はもはや教義の個人的認知ではなくて、それはひとりの預言者、または一つの施設によって秩序づけられた権威への、信頼と献身の表明なのである。このことによって、宗教的信仰はその知性主義的な性格を失うことになる」同上、p.245。後注187)でふれるようにアンシュタルト恩寵というわけである。

すでに注107)でふれたように、カントは「道徳的問答教授」を「宗教的問答教授」から区別していたが、後者の概念に、以上のような諸特質をもつ「教義」概念は本質的に親和的にふくまれると考えられる。

185) RS.1,S.114、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、p.196

186) 『大全』第11冊、稲垣良典訳、第68問題、賜物について、1980、p.367。

187) 「アンシュタルト」(Anstalt)とは、ヴェーバーの規定によれば、団体の一種で、合理的に制定された秩序をもって行為を規定し、個人の意志表示とは無関係にその個人の客観的諸事実」(出自、居住地)を基礎にしてその団体への参加が期待される。国家やカトリック教会がその典型例とされる。ヴェーバー『理解社会学のカテゴリー』林道義訳、岩波文庫、1968。こうしたアンシュタルトは、とりわけ諸個人の自由意志による「目的結社」と対比される。カトリック教会を事例とした「アンシュタルト恩寵」の概念も、このような性格に規定される。WG.1.Halbband,5.rev.auf., 1976,S.339 それは基本的に「儀礼主義」Ritualism と密接な親和関係にある。より具体的にいえば、つぎのようにヴェーバーによって整理される。i) 教会の外に救いなし。人は恩寵アンシュタルトに所属することによってのみ、恩寵を受けることができる(“Nur durch Zugehörigkeit zur Gnadenanstalt kann man Gnade empfangen”)。ii) 恩寵授与の有効性を決定するのは、祭司個人のカリスマ的資質ではなくて、秩序に基づいた祭司に授けられた職権である(“Das ordnungsmäßig verliehene Amt und nicht persönliche charismatische Qualifikation des Priesters entscheidet ueber die Wirksamkeit der Gnadenspendung”)。iii) 救済を必要として求める人々の宗教的資格証明は、恩寵を授与する職権力の前に立つ場合、原則としてどうでもよい。したがって、救済はたんに宗教的達人だけのものではなくて、誰でも獲得できるものとなる(“Die Erlösung ist also universal und nicht nur den religiosen Virtuosen zugänglich”)。いいかえれば、「救いの確かさをみずから一自身の力で(aus eigener Kraft)一努力して得させるように強いる力が存在」しない。「宗教倫理と現世」英 明訳(『ヴェーバー 宗教・社会論集』河出書房新社、1988、p.291f.)、『宗教社会学』武藤一雄・蘭田宗人・蘭田坦訳、創文社、1976、p.236f。

188) RS.1,S.114f.、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、p.196f。行為者において内面的な「緊張」が不可避であることについては、前注123)でふれた「目的論的に合理的行為」の概念の説明をみよ。

189) Ebenda,S.127、同上、p.222、

190) Ebenda,S.126、同上、p.222、「貴族主義」(Aristokratie)を原理とすることに対するヴェーバー是認、というよりも積極的な要請は、民主主義の特質についての考え方と関連する。「カトリックの禁欲のばあいは、教会組織の権威が問題となるかぎり、服従(Gehorsam)それ自体が禁欲的であると解して、そうした服従の誓いをさせ、反権威的傾向を抑えた。ところで、プロテスタンティズムの禁欲に現われているこうした反権威的(≧autoritätsfeindlich≦)原理(教会ではキリストのみが支配すべきだとの原理一引用者注)のかの『裏側』こそが、実は、現在もなお、ピエウリタニズムの影響下にある諸国民の民主主義の特質の、またそれと『ラテン的精神』の下にある民主主義との差異の、歴史的基礎となっているものなのだ。そしてそれはまた、アメリカ人にみられる例の ≧Respektlosigkeit ≦「敬意心の喪失」の歴史的根拠でもあり一そのどちらかの民主主義であるかにしたがって一、あるいは拒否的なものとなり、あるいは快く感じさせるものなのだ」(ebenda.S.155、同上、p.275f.)。民主主義が大衆社会の進行とともにいわゆる「多数者の専制」に陥らず、健全な民主主義を実現するた

めに、民主主義に貴族主義的精神を導入することは、周知のようにJ.S.ミルやトクヴィルらに共有された課題意識だったが、ヴェーバーもまたこの点を受け継いでいる。支配権力を極小化する (Minimisierung der Herrschaftsgewalt) という要請が、みずからを支配すること (selbst verwalten) を自己の課題として受け止めることを妨げていると、ヴェーバーは理解している。この努力を失うときに、— ヴェーバーによれば — 『受動的』民主化 (passive Demokratisierung) あるいは「被支配者の平準化」(Nivellierung der Beherrschten) といえる事態をまねくことになる。WG.2.Halbband,S.567f. こうした思想の一端が、うへの引用にしめされている。

191) RS.1,S.134、同上、p.227。

192) 「官職カリスマ」(Amtscharisma) も、周知のようにヴェーバーの概念である。『経済と社会』の「支配の社会学」の章で「カリスマの支配とその変形」の節でふれられる。WG.2.Halbband, 5.,rev.aufl., J.C.B.Mohr, Tübingen,1972,『支配の社会学Ⅱ』世良晃志郎訳、創文社、1962、におけるヴェーバーをみておこう。「特定の社会制度そのものが特殊な恩寵を受けているという信仰」(ebenda,S.675、同上、p.479)を「官職カリスマ」という。それは「純個人的な、個人的の証しに付着するところのカリスマ的召命を…官職の担い手たる個人の価値いかにかわらず官職機構を聖化するがごとき、カリスマ的能力に没主観化するもっとも徹底した形式である…司祭が個人的には絶対的な非難を受けるようなことがあったとしても、だからといって彼のカリスマ的資格が疑問視されるにいたることはない、という場合においてのみ、教会の官僚制化 (Bürokratisierung der Kirche) が可能であり、また、教会のアンシュタルト的性格は、そのカリスマ的価値の点であらゆる人的偶然性から解放されたわけである (ebenda,S.675、同上、p.481)。こうした官職機構そのものの聖化を本質とする傾向としてとくに注意されるべき点は、「けっして教会のみに固有な現象でもない」(ebenda,S.675、同上、p.479)ということ、このように「人と事柄とを分離するという仕方は、熟知の諸観念に完全につながっていたわけである。この分離は、ただ、これらの諸観念をまさに官僚制化という偉大な構想理念に奉仕させたというにすぎない」(ebenda,S.675、同上、p.481)という事態である。一般化できるこのような官職機構そのものの聖化は、具体的にはここにヴェーバーが指摘するようにカトリック教会のみならず、アンシュタルトとしての学校機構そのものの「聖化」(“学校制度信仰”とそれに単純に反発する“不登校容認”という今日の風潮にかかわる)にもつながるとともに、より抽象的に原理的・包括的にいえば、リッケルトのいう「価値現実」(Wertwirklichkeit) — 「価値」と「現実」とが概念的に識別されることなく、その識別の前提ぬきに「価値」であり「現実」であるとされる — としてわれわれは把握できるだろう。

193) 「アンシュタルト」に順応するか、それとも諸個人の「内面的な習得」に依拠するか、というこの対立する選択肢 (RS.1,S.153) において問われているのは、別の角度からより根本的に把握すれば、人間形成における信仰と知解の関係、あるいは権威と理論的根拠の関係いかにという問題である。

その問題の古典的な自覚をたずねれば — レーヴィット『知識・信仰・懐疑』でも引かれているように — アウグスティヌス議論において先鋭的に見い出せる。『信の効用』でかれはいう、「もし知らないことは信じるべきではないとすれば、子供たちは自分の親だと信じていない者たちに、どのようにして仕え、また彼らを互いの情愛をもって愛するのだろうか。というのは、この自分の親だということは決して理性によって知ることはできないからである。…僕たちは、自分たちが知ることができないと認めていることを、信じるし、しかも何のためらいもなく信じるのである」(『アウグスティヌス著作集』第4巻、赤木善光訳、教文館、1979、p.57)。こうした信の理性に対する優越性の認識は、権威の理論的根拠に対するその認識に対応する。すなわち、「われわれが何かを学びとるときには、権威は理拠に先行しなければならないものである」とアウグスティヌスは主張していた(『カトリック教会の道徳』熊谷賢二訳、創文社、1963、p.22)。こうした議論の背景には特定の宗教(マニ教)に対する反論の意図があるのだが、その意図を超えてアウグスティヌスの議論はそれ自体として人間形成における普遍的な原理にかかわる問題を提起していた。

アキナスとの関係でヴェーバーの議論において提起される上記の選択問題(対立の関係)は — ヴェー



バーの自覚は別として、こうしたアウグスティヌスの提起する問いを近代的な歴史状況のなかに、受け継ぎ応答しているものとして、われわれはその意味を把握できる。むしろその受け継ぎかたはアウグスティヌスの見解とは違っている。ヴェーバー自身の言葉をもちいれば「反権威的」( > autoritätsfeindlich <) な姿勢を重視した形で受け継いでいる。その場合ただちに注意せねばならないのは、ヴェーバーは、さきの注190)にもふれたように、一方では、大衆民主主義状況下の人々の「敬意心の喪失」(Respektlosigkeit)と「平準化」(Nivellierung)に対しても危機的意識をもっていった。したがって、「権威主義」と「平準化」という両面の問題を解決することが求められていた。『経済と社会』で呈示されている「カリスマの没支配的解釈がえ」(herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma)の所説は、そのような課題に回答するものとして重視されるべきであり、ヴェーバーの<思慮>概念も、この所説がしめす指導者の概念を重要な構成契機として提示されていたとわれわれは理解すべきだろう。WG.1.Halbband, 5.,rev.,Aufl.,1976,S.155f.,『支配の諸類型』世良晃志郎訳、創文社、1970、p.138f. こうした「反権威的」な方向とともに、指導者に導かれる方向という点を、ヴェーバー<思慮>概念が重視しているというその立場につき、われわれはカント『宗教論』のつぎのような見解に注意をむけておきたい。「およそ宗教とは、われわれが神を一切のわれわれの義務にとって普遍的に尊高さるべき立法者として認めることにあるから、宗教をそれに適ったわれわれの態度に関して規定するには、神はどのように尊高(服従)されるのを欲するかを知ることが重要である。ところで、立法する神的意志は、それ自体たんに制規的な(bloss statutarische)法則を通じて命令するか、それとも純粋に道徳的な(rein moralische)法則を通じて命令するか、そのいずれかである。後者に関しては、ひとは誰でも自分自身から自分自身の理性によって自分の宗教の根底にある神の意志を認識することができる。なぜなら、神性の概念は、本来ただこれらの法則の意識と、これらの法則に、ある世界において可能な、道徳的究極的目的に合致する全効果をおさめうる力を想定するという、理性の要求とからのみ発現するのであるから。…だがもしわれわれが神の意志の制規的法則を受け入れ、われわれがそれを遵守するのが宗教であるとすれば、それらの法則の知識はわれわれ自身のたんなる理性によってではなく、ただ啓示によってのみ可能であって、その啓示が個々の人間に秘かに与えられようと、あるいは伝承や書物によって人間の間に拡まるようにと公に与えられようと、それはとにかく歴史的信仰であって、純粋な理性信仰ではないであろう。」*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. v.kön. preuß.Akadem.d.Wiss., Bd.6, 1907, S.103f.,『カント全集』第9巻、飯島宗享・宇都宮芳明訳、理想社、1974、p.147f. ヴェーバーの<思慮>立場は、カントがここにいう後者の方向(「制規的法則」ではなく「道徳的法則」にしたがう人間理性)を肯定して受け継いだものとして把握されよう。そのうえでなお注意を要するのは、ヴェーバーの重視する<思慮>の場合、みずからの知性的判断で帰依(信託)に値するものとして随行せんとする指導者、すなわち、カリスマ的資質をもった指導者の特質である。この点についてより詳しくヴェーバーの概念でいえば、予言者の範疇にはいる指導者といえる。その場合にかれ(予言者)は、神の意志 - カント「徳論」に即せば「道徳的法則」、いずれにせよ、超越的な価値をそれ自身として提示するもの - の「道具」(Werkzeug)となって、その委託に基づいて倫理的義務として帰依、随行を要求するのであって、かれ自身はけっして「模範的人間」(exemplarischer Mensch)として道を指示するのではない。その意味で、この指導者は、「模範的予言」(exemplarischer Prophetie)の担い手ではなく、「倫理的予言」(ethische Prophetie)の担い手としての性格を帯びている。WG.1.S.273『宗教社会学』p.77

194) レーレン・アンシュタルトは具体的には、就学を義務化するとりわけ国公立の初等中等教育学校に例示される。カトリック教会を特徴づける<<信仰への知的理解の従属(協力)>>ということを経験的原理とする、i)「教説の正統性」確保と異端的諸説の排除、ii) 特定の教育内容の「正典」的取り扱い、iii)「説教」による一方的な教授、iv) 教師の「不可謬的教権」、そしてv) 無批判的順応の姿勢が肯定される児童生徒の基本姿勢、これらの諸性質は程度の差はあったとしても、国公立の初等中等教育学校において顕著に出現することとなった。前注184) 187) を参照。この点に関連して、ヴェーバーの

アンシュタルト論、官僚制論を接近視角として、合理的に組織化してゆく近代学校成立展開の一般的様態について、アリエスの見解（年齢段階に則した学級システム成立の意味について）やフーコーの「規律訓練」の所見をまじえて原理的に分析した柳治男の業績『学校のアナトミア - ヴェーバーをとおしてみた学校の実像 - 』東信堂、1991、が貴重である。柳の著でも、むろん指摘されるが、官僚制下した合理的経営組織としての学校は「計算可能性」を経営の準則とする。しかし計算可能性は、ヴェーバー人格論においては同時にまた、徳性をしめした<思慮>という人間のありかたを実現する準則も規定していたことを、われわれは本稿の論述全体をもって確認したい。

195) ヴェーバーはこう述べていた。「アンシュタルト恩寵は事柄の性質上、つぎのような傾向をもってゐる。すなわち、権威 (Autorität) - アンシュタルトそのものの権威であれ、あるいは、たとえばときには無制限な権威を発揮するインドのグルのようなカリスマ的恩寵の授与者の権威であれ - への恭順 Gehorsam と服従 (Unterwerfung) とを、枢要徳 (Kardinaltugend) として、および決定的な救済条件として育成する、という傾向である」(傍点引用者) WG.1.Halbband,5.,rev.,Aufl., 1976,S.340,『宗教社会学』武藤一雄・菌田宗人・菌田担訳、創文社、1976、p.239。

196) マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』大久保和郎、みすず書房、1987、p.255。ヴェーバーは前掲論文「宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」(RS.1,『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房、1972)において、周知のように宗教的救済価値の支配と、その他の隣接する諸価値領域(経済的・政治的・審美的・性的・知性的な諸領域)それぞれの「内的固有法則性」の意識化とのあいだに生ずる、「緊張関係」(Spannungsverhältnis)について論じていた。引用したマリアンネ夫人のことは、この「緊張関係」についての文脈であった。<思慮>という、行為についての実践的知性を本質的に不可欠なものとして要請する、アキナス「思慮」概念とヴェーバー「考量」概念とを、ヴェーバーとともにわれわれが引き合わせ関連づけることによってうかがえた「緊張関係」(Spannungsverhältnis) - 宗教的要請(「心情倫理」に属す)と現世において期待される日常的行為(「責任倫理」に属す)とのあいだで、行為者において「軽減」(Entlastung)が求められるべき内面的な「緊張」(Spannung) (RS.1,S.114)と密接に関連するが、諸個人における内面的レベルのこの種の「緊張」とは区別されるべき、文化的諸領域のあいだで引き起こされる「緊張関係」 - は、ヴェーバーのこの論文で把握される知性的領域の「緊張関係」の様相に属す。RS.1.S.540。ヴェーバーはいう、「究極において最大かつもっとも原理的な意義をもつのが、宗教意識と思考による認識の領域とのあいだにみられる自覚的緊張関係であることは、いうまでもない。…合理的経験的認識が世界を呪術から解放して、因果的メカニズムへの世界の変容を徹底的になしとげれしまうと、現世は神が秩序をあたえた、したがってなんらかの倫理的な意味をおびる方向づけをもつ世界だ、といった倫理的要請から発する諸要求との緊張関係はいよいよ決定的となってくる。なぜなら、経験的かつ数学による方向づけをあたえられているような世界の見方は、原理的に、およそ現世内における事象の『意味』を問うというような物の見方をすべて拒否する、といった態度を生みだしてくるからである」(RS.1.S.564、邦訳、p.147)。ヴェーバーが跡づけたプロテスタンティズム諸派の場合は、むろん宗教的な価値を追求する。しかし、その行為、現世における日常的倫理的实践を基礎づけていた「測定術」の思考様式(あるいは「数学的」精神)にしめされる知性的認識の展開(知的領域の内的固有性の意識化)は、宗教的要請と現世の行為とのあいだの行為者の内面的「緊張」に対して、「緊張関係」(Spannungsverhältnis)の性質を付加することを意味する。

197) 注4) でふれた<確実性>の概念をここであらためて振り返っておきたい。ヴェーバーの「適合的因果連関」説が計算可能性を基本的性格とする確率論の原理に基づくものである点を、ヴェーバー自身の強調とともにわれわれはもまた重視したい。その場合とくにリッケルトの説が参照されるだろう。リッケルトが妥当する価値の理論としての「批判的主観主義」が問題として提起していたこと、すなわち「世界の現実的側面に対して哲学はいかなる課題をもつかという問い」(S.162)をここで注視するならば、ヴェーバーの人格論のうちにこの問いに対する応答を、われわれは認めることができる。すなわち、ヴェーバーの場合に(リッケルトの認識とは異なって)諸価値のあいだでの対立緊張関係が認めら

れたとしても、諸価値それぞれにおいては妥当する価値としての主観的根拠をもつものとみなされている点では、リッケルトもヴェーバーも違いはなかった。この点にかかわって、たとえば、ヴェーバーは「客観性」論文のなかでこう述べていた。「たしかに『人格』の尊厳は、当の人格にとつて、みずからの生を託すにたる価値があるという点に存する。—そして、たとえこの価値がもつばら各自の個性の領域内部にあるとしても、当人がかれのもろもろの関心事のうち、価値としての妥当 (Geltung als Werte) を要求する、まさにそうした関心事のために、『生き抜くこと』》Sichausleben《こそが、かれにとってはみずからを託す理念 Idee としての妥当するのである」と。Weber, M., Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: WL, S. 152 こうした共通性がみとめられるとすれば、「考量」という言葉に凝縮されうるヴェーバーの「人格」への教育認識の展開こそが、リッケルトの提出する問いに対するその応答の内容であったと、われわれは把握することができる。そしてこのようなヴェーバーの「考量」概念は、本稿で構築した<思慮>の概念にふくまれるとともに、枢要徳のひとつとしての「思慮」の概念をエートスとして具体的にしめした社会的事実というザッハリヒな形で、しかも近代的な意味を付与して—「神によって充たされた状態」という意味での「自己神化」という形で(注145)を参照)神の後見にささえられた自然的所与に随順することなく、諸個人の自発的意志を尊重するという意味で近代的な傾向をもっている、ただしその場合にも、自己自身の価値的意味を絶対視するということは断じてなく、価値と現実との原理的識別にたつて諸個人を超えた価値理念を志向するという、そのような限定をともなうことをわれわれは見逃してはいけない—再定義したものともいえる。この枢要徳としての再定義ということに関しては、さきの注195)の引用に注意をむけたい。ヴェーバーが再定義した<思慮>概念は、そこに指摘されるように、歴史的現実の傾向—アクィナス「思慮」概念を性格づけるとともに恩寵化されたアンシュタルト(そのもの、あるいは恩寵の授与者)の権威への「服従」を枢要徳とする歴史的現実の傾向—に対するアンチテーゼとして受け止めることができる。このように徳性をもったものとしてヴェーバーの<思慮>概念を把握できるとすれば、注23)でふれたマッキンタイヤーのヴェーバー理解は、「価値の複数性」をヴェーバーが認識していたという点では正当であったとしても、伝統的な枢要徳の確立への意志がなほどこかヴェーバーのうちに認められるという点で、若干の留保を必要とする。近代以降の「思慮」の主張者たち、ガーダマーあるいはアーレントなどが、前注10)でふれたように諸感覚を通じての共通感覚を重んじているのに対して、ヴェーバーの場合には、プラトン「測定術」の思考に範型をもった計算可能性を準則とする認知的働き(erkennen)を重んじているという点に特色がみられる。ヴェーバーの「考量」ということばに凝縮的に表現される<思慮>の徳性もまた、知性の導きを本質的要件とするということをしめす。その知性の導きがなほどこかの計算可能性をしめし必然的なものとして行為者において認知されるということは、住谷一彦氏が鋭く指摘するように、ある一点にたつて「私としてはこうするよりほかない」(『職業としての政治』)というミュッセン(Müssen)の領域を行為者が覚悟することを求めるものである。住谷『マックス・ヴェーバー—現代の思想的視座—』日本放送協会、1970、p.242

198) 周知のように『宗教社会学論集』第1巻序言でヴェーバー自身によって提起されている文化の普遍史的問い、すなわち「いったい、どのような諸事情の連鎖が存在したために、ほかならぬ西洋という地盤において、またそこにおいてのみ、普遍的な意義と妥当性をもつような発展傾向をとる文化的諸現象—すくなくともわれわれはそう考えたが—のだが—が姿を現わすことになったのか」という問いを想起したい。この点にかかわって、富永健一『マックス・ヴェーバーとアジアの近代化』講談社、1998のつぎのような見解に着目しよう。「ヴェーバーは日本については、中国およびインドとの関連において断片的に言及したにとどまるが、西洋と東洋の比較社会学的分析という彼の研究主題が、日本の近代化の解明にとって重要な分析用具を提供するものであることは、いうまでもないであろう」(p.21)。富永のこのような基本的見解を、教育思想史の角度から検討せんとするわれわれもまた共有したいと思う。徳川期日本、より対象を限定して徂徠学については、源了圓「徂徠試論」『季刊日本思想史』第2号、ペリカン社、1976、がヴェーバーとの関連を自覚的に論じていた。重要な先行研究のひとつとして

受けとめたい。

(1999年9月30日受理)