

ロシアにおけるマックス・ウェーバー研究の歴史と現状

課題番号 12610041

平成 12 13 年度科学研究費補助金 (基盤研究(C) (2)) 研究成果報告書

平成 14 年 3 月

研究代表者

小島 定
(福島大学行政社会学部)

はしがき

本報告書は平成 12-13 年度科研費補助金（基盤研究（c）(2)）をうけ、課題「ロシアにおけるマックス・ウェーバー研究の歴史と現状」のもとで行った成果の一端をまとめたものである。

研究組織

研究代表者：小島 定（福島大学行政社会学部・教授）

交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成 12 年度	1,600	0	1,600
平成 13 年度	1,200	0	1,200
総計	2,800	0	2,800

研究発表

(1) 学会誌等

小島 定「マックス・ウェーバーとロシア——ロシアにおけるウェーバー——」(4)
(福島大学『行政社会論集』13 巻 1 号、2000 年 4 月)

小島 定「マックス・ウェーバーとロシア——ロシアにおけるウェーバー——」(5)
(福島大学『行政社会論集』14 巻 4 号、2002 年 3 月)

小島 定「20 世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容——現代ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」との関連において」(『情況』2000 年 7 月号)

小島 定「ロシアにおける『ウェーバー・ルネサンス』——ユーリー・ダヴィードフのマックス・ウェーバー研究——」(『ユーラシア研究』No.24、2001 年 5 月)

小島 定 翻訳 セルゲイ・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」(福島大学『行政社会論集』13 巻 2 号、2000 年 9 月)

小島 定 翻訳 ユーリー・ダヴィードフ「ウェーバーとブルガーコフ（キリスト教的禁欲と労働倫理）」(福島大学『行政社会論集』14 巻 2 号、2001 年 9 月)

(2) 口頭発表

小島 定「ロシアにおけるウェーバー研究」(第 2 回日独社会学会議、2001 年 3 月 29 日)

ロシアにおけるマックス・ウェーバー研究の歴史と現状

目次

はじめに	……2
第1部 20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバー受容	……3
——現代ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」との関連において——	
1、はじめに——ウェーバーとロシア	
2、ウェーバーとロシアとの「出会い」——ハイデルベルクのロシア人留学生	
3、ウェーバー・ロシア革命論の反響	
4、ウェーバーとロシア思想との交流——ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ論	
5、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の受容（1909年）——セルゲイ・ブルガーコフ——	
6、結びにかえて——ウェーバー「再発見」と現代ロシア	
注	
第2部 現代ロシアのウェーバー研究の動向	……17
——ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究——	
第1章 現代ロシアにおける「ウェーバー的問題」	
1、ウェーバーとの「出会い」からロシアの「ウェーバー・ルネサンス」へ	
2、ダヴィードフにおける「ウェーバーとロシア」	
(1)「勤労倫理」と「資本主義の文化類型」論	
(2)「全体主義官僚制」論	
第2章 ウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」	……27
1、ウェーバーの「ロシア革命論」について	
2、ロシア・インテリゲンツィア論——「ウェーバーと『道標』」	
3、セルゲイ・ブルガーコフ論	
4、ドストエフスキー論	
5、「ウェーバーとトルストイ」	
資料 ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究論文（ペレストロイカ以後のものを中心に）	……45
注	……49
第3部 翻訳資料	
第1章 セルゲイ・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」	……53
訳者後書き	……77
第2章 ユーリー・ダヴィードフ「ウェーバーとブルガーコフ（キリスト教的禁欲と勤労倫理）」	……85
訳者後書き	……118

はじめに

本報告書の構成についてははじめに述べておきたい。第1部「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバー受容——現代ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」との関連において——」は『情況』2000年7月号に発表したものである。第2部「現代ロシアのウェーバー研究の動向——ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究——」は、福島大学『行政社会論集』第14巻4号（2002年3月）に発表した原稿を元としている。これはまた、福島大学『行政社会論集』に掲載中の「マックス・ウェーバーとロシア——ロシアにおけるウェーバー——」と題する一連の連載論文の（5）に該当するもので、本文の中で『本誌』とあるのは、言うまでもなく福島大学『行政社会論集』を指している。次に、第3部の翻訳資料のうち第1章に置いた、セルゲイ・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」と第2章に置いたユーリー・ダヴィードフ「ウェーバーとブルガーコフ（キリスト教的禁欲と勤労倫理）」は、それぞれ福島大学『行政社会論集』の第13巻2号（2000年9月）と第14巻1号（2001年9月）に発表したものである。

第1部は、20世紀初頭のロシアにおけるウェーバー受容を解明したもので、ウェーバーと同時代のロシア人学者との思想的交流の諸局面を明らかにしようと試みたものである。第2部は、それとは逆にまさしく現代ロシアにおける最新のウェーバー研究を扱ったもので、その中心に立つユーリー・ダヴィードフの研究を取り上げている。ここでは彼のウェーバー研究のなかでも特に「ウェーバーとロシア」というテーマに絞って検討を加えたものである。したがって、第1部と第2部の関係は、20世紀初頭と末、この両時点で、奇しくもロシアに起こった民主化の運動と歴史的激動（1905年革命と1980年代末 - 90年代のペレストロイカとソ連解体）の中で、ほかならぬウェーバーの思想が同じく「アクチュアルな意味」を持つものとして受容された（されている）ことを浮き彫りにするものとなっている。第3部の翻訳資料も、そうした関連で興味ある資料として意味をもつので、本報告書に収録した次第である。ちなみに第1章のブルガーコフの論文は1909年に発表されたものであり、第2章のダヴィードフの論文は、1994年に刊行されたものである。

20世紀を通じて、ロシアでは70年余にわたる強権的な社会主義体制が存続し、ウェーバー研究は長らくイデオロギー的理由から禁圧されたのであるが、社会主義体制とソ連邦の解体を経て今日あらためて、ウェーバー研究が隆盛の状況にある。「ロシアにおけるウェーバー・ルネサンス」といわれる事態がそれである。今日の状況は、それはそれでまた、20世紀初頭のロシアにおいてはじめて受容されたウェーバーの研究そのものを「再発見」することを含んでいる。ロシアにおけるウェーバー研究自体が、20世紀をとおして、ロシアにおいてはひとつの思想史的ドラマを構成すると言っても過言ではないのである。

第1部 20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容
——現代ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」との関連において——

小島 定

1、はじめに——ウェーバーとロシア

小稿は、今日の国際的なマックス・ウェーバー研究において、一つの研究領域を成しているウェーバーの受容ないし作用史 *Wirkungsgeschichte* 研究のなかに、ロシアを付加える試みの一つである。そもそも、ウェーバーとロシアとの関わりは、他の国々と比べても、決して小さなものではなかった。いやむしろ、ロシアは、ウェーバー自身にとって、もっとも関心を引いた国の一つであったといっても過言ではない。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』第一部を書いた後、「新世界」アメリカでの4ヶ月間の滞在を経て帰国したウェーバーは、まもなく勃発した1905年ロシア革命に際し、仕事を中断して、直ちにロシア語の学習から始めて、ロシアの市民革命のプロセスとその帰趨を追った浩瀚な二つの論文を著わした(M・ウェーバー『ロシア革命論Ⅰ』名古屋大学出版会、1997年、雀部幸隆・小島 定訳、同『ロシア革命論Ⅱ』、1998年、肥前栄一、鈴木健夫、小島修一、佐藤芳行訳)¹。また、「政治は密かな恋人だ」と述べたと言われるウェーバーにとって終生、ロシアは世界の権力政治の中で「危険な隣国」としてみなされていたし、「ロシアの鞭」(ロシア官僚制)が——アングロサクソンの「市民社会」(シヴィル・ソサイエティ)文化とともに——ドイツ国民国家とドイツ文化の存亡にとって決定的に重要視されていたことは疑いを入れない²。さらに、ウェーバー社会学の重要な遺産である「責任倫理」と「信念倫理」の概念構成にあたって、トルストイやドストエフスキーの思想の果たした役割は、極めて大きいものであったことは、あらためて言うまでもなからう。「非西欧世界の文化」としてのロシア文化がウェーバーの思想世界にどのような形で受け止められ、いかなる位置を占めたか、そうした意味でのいわば「ウェーバーにおけるロシア」というテーマは、ウェーバー研究そのものの側から見ても、今後もっと深められるべき問題としてわれわれに残されているといえよう。

しかし、ロシアの側から見ても、その特殊な地理的歴史的な関連からいって、ドイツの社会学者、ウェーバーの学問的著作は、20世紀初頭の帝政期に、しかも他国に先駆けて、いち早く紹介された事実があったし、ウェーバーと同時代ロシアのインテリゲンツィアとのあいだには、直接間接の交流もあった。そうした交流の中で、1908-09年という早い時点で、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が受容されたという、注目すべき事実も見出される(われわれはこの時期をロシアにおけるウェーバー受容の「第一期」と名づける)。さらに、ソ連時代に入った1920年代に、『古代農業事情』や『一般経済史』、そして『都市論』の翻訳が相次ぎ、ヨーロッパの古代・中世史分野で、主として歴史学の方法論として「理念型論」を評価した一定の研究が展開した事実がある(「第二期」)。しかしながら、1928年末を最後に旧ソ

連のウェーバー研究は、ほぼ半世紀にわたって途絶し、1970年代になってようやく、しかし、最初は非公式な形で研究が再開され（「第三期」、その「細流」が、80年代末のペレストロイカ開始からソ連社会主義解体をへて、学問の自由化とともに一挙に「奔流」となって現れ、今日では「ウェーバー・ルネサンス」とも言うべき活発な研究が展開されている（「第四期」）。

こうして、われわれのこれまでの研究では、ロシアにおいても、この20世紀をつうじて、四期にわたるウェーバー研究の「波」があることを確認できるのであるが³、しかしながら、ロシアではこの間70年余にわたり極度にイデオロギー化した「社会主義体制」のもと、いわば「文化的鎖国」状態とも言うべき特異な事情があったために、ロシアの中でこうした「ウェーバーの発見」と「再発見」をめぐる一種の「思想史的ドラマ」が演じられてきたという事実それ自体が、これまでわが国も含め西側の研究者には、往々に見過ごされて来たように思うのである。

小稿では、紙数の関係もあり、それを全体として紹介することができないので、主たる考察の対象を、20世紀初頭のロシアとウェーバーの最初の「出会い」の時期（「第一期」）の問題に限定せざるを得ない。しかしながら、その場合にも、この時期のウェーバー受容の主たるテーマが奇しくも20世紀の終わりの今日、ロシアであらためて取上げられているという、特徴的な事実われわれは遭遇する。もとより、そこには、20世紀の初頭と末のこの両時期に、ロシアにウェーバーを受容する共通の——とはいえ、これにはなおいくつもの限定を付して言わなくてはならないが——「思想的な磁場」がある（あった）と考えられるのであるが、しかしまた同時に、ほぼ一世紀を経て受容された（されている）「ウェーバー像」Weber-Bildには、当然ながら、一定の変容が見られることもまた確かなことである。小稿は、そうした点に着目しながら、いわば「ロシアにおけるウェーバー」という問題局面の一端を考えてみようというものである。

- 2、ウェーバーとロシアの「出会い」——ハイデルベルクのロシア人留学生ウェーバーの著作が最初にロシアに紹介されたのは、19世紀末、1897年に『取引所二論』のロシア語訳の刊行であった⁴。続いて『古代文化没落の社会的原因』（1896）が、イギリス中世史家デ・エム・ペトルシェフスキー（1863—1942）の編集で、1904年にモスクワ大学の紀要に翻訳されている⁵。このペトルシェフスキーによるウェーバー受容は、1920年代ソ連のヨーロッパ古代史及び中世史研究の分野におけるウェーバー研究（「第二期のウェーバー受容」）の「源流」といえるものである⁶。さらに、ウェーバーの「ロシア革命論」の第一論文「ロシアにおける市民的民主主義の状態」（1906）が『社会科学及び社会政策アルヒーフ』に発表された同年、そのロシア語訳がキエフで刊行された。（『ロシアにおける解放運動の歴史概要と市民的民主主義の状態』*Исторический очерк освободительного движения в России и положение буржуазной демократии*, Киев, 1906.）⁷。この3冊がロシアの帝政期にでた翻訳のすべてであった

が、いずれにせよ、他国に先駆けてロシアで、ウェーバーの著作が翻訳紹介された事実は記憶にとどめておいてよい事柄である⁸。

しかしながら、ウェーバーとロシアの最初の「出会い」は、何と云っても、彼の「ロシア革命論」の執筆と刊行であろう。右に見たウェーバーの「ロシア革命論」第一論文の翻訳をしたのは、当時ハイデルベルク大学に留学して、イエリネックの下で国法学を学んでいた、ウクライナ人出自のボグダン・キスチャコフスキー（1868-1920）とその妻であったといわれるが、このキスチャコフスキーが、ウェーバーとロシアをつなぐ最初の重要な人物となった。

ウェーバーが「ロシア革命論」の執筆にあたって、キスチャコフスキーから、詳しいロシア事情やロシア人学者の著作の紹介など、多大な援助を受けたことについては、既によく知られている。二人の間柄は、その後も大変親しい関係を保ったようで、頻りに手紙のやり取りがあり、キスチャコフスキーがハイデルベルクに来る時は、自分の家に泊まるよう勧めたウェーバーの手紙が残っているほどである⁹。

ウェーバーがロシアから遠く離れたハイデルベルクにいて、しかもロシア語の原資料を使って、革命の経緯やロシア事情についてあのような詳細な分析をすることが出来たのも、当時ハイデルベルクには、特別に有利な条件があったからに他ならない。自由な雰囲気知られたハイデルベルクは、19世紀後半以来多くのロシア人留学生を受け入れ、彼らロシア人コロニーの溜まり場として「ロシア語図書室」*Russische Lesehalle*（「ピロゴーフ図書室」とも呼ばれる）¹⁰があった。この図書室には、ロシアから送られてくる新聞や定期行物が置かれ、また本国では目にすることの出来ない在外革命諸党派の非合法文献もここでは読むことが出来たのである¹¹。ウェーバーは、その図書室のロシア語資料を利用しただけでなく、キスチャコフスキーを始めとする、ハイデルベルク在住のロシア人留学生（ユダヤ系の学生が多かったことも特徴である）とも交流したのである¹²。そうした縁もあって、後年1912年12月に、この「ピロゴーフ図書館」創立50周年の記念式典がハイデルベルクで開かれ、その席にウェーバーも招かれて、ラートブルフとアルフレート・ウェーバーに続いて、講演を行った。この時の彼の印象深い講演については、パウル・ホーニヒスハイムが語っているが¹³、また、ロシアの側でも、著名な自由主義的な新聞にこの時のウェーバーの講演の内容が詳しく報道された¹⁴。そうした新聞記事からも窺うことができるが、「ロシア論」発表以後は、ウェーバーは「高名なドイツの社会学者」として、ロシアのインテリゲンツィアにはすでによく知られていたのであった。

3、ウェーバー・ロシア革命論の反響

さて、ウェーバーの「ロシア革命論」それ自体が、当時ロシアでどう受け止められたかは、大変重要な問題であるが、しかしながら、先に述べた「第一論文」の翻訳の試みを除けば、あの広範かつ詳細な分析にもかかわらず、刊行当時はめだつた反響が無かつたというのが、われわれの今日までの調査の結果である。これまで第一論文について

は3点の短い紹介記事を確認しているのみである¹⁵。なお後年1917年に、レーニンが、第一論文のある注に嘖み付いて、ウェーバーを「臆病なブルジョアジーの教授風の知恵」だと非難したことも知られている¹⁶。また、第二論文については、Н.Бородин が事のついでに言及した個所をわれわれは知るのみである¹⁷。これは、当時、ロシアは1905年革命挫折後の反動的状況の中であり、したがって、発禁処分となった訳書についてはもとより、原論文についても——原論文が掲載された『社会科学・社会政策アルヒーフ』はロシアの学者たちにはよく知られていた雑誌であったが——、正面から論ずること自体が難しかったことによるものと推測される。ウェーバーは検閲当局によって「危険思想」の持ち主とみなされていたようである。

このウェーバー・ロシア革命論は、その後もソ連時代を通じて長い間、ロシア国内では全くその存在すら忘れ去られ、それがあらためて注目され、広く知られるようになるのは、ようやく近年のこと、1990年代に入ってからのことであった。すなわちペレストロイカからソ連社会主義体制の崩壊にいたる時期、まさしく「市民的民主主義」の諸課題が再びロシアで現実的な課題となったこの世紀末に、世紀初頭のウェーバーの「ロシア革命論」が、まさにアクチュアルな問題となって蘇っているのである。本格的な研究としては、思想史研究の観点から、ウェーバーのロシア論とロシア思想（とくに『道標』の思想——後述）とを「対審」させて、深い分析を行っているユーリー・ダヴィードフの研究¹⁸が、また比較政治史の領域で、1905年以後のロシア帝国の「憲法体制」を特徴づけたウェーバーの概念、「外見的立憲主義」の概念に着目したメドゥシェフスキーの研究¹⁹が、その代表的な事例である。最近になって、「第一論文」がほぼ完全な形で、ロシア語に翻訳された²⁰。ちなみに、ユーリー・ダヴィードフが、今日のロシアにおけるウェーバー研究の第一人者である。

4、ウェーバーとロシア思想との交流——ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ論

さて、「ロシア革命論」の執筆をきっかけにして、ウェーバーはロシアの諸思想と触れることになった。ウェーバーと親密な関係にあったキスチャコーフスキーのことについては、筆者はすでに紹介したことがあるので、²¹それを参照していただくことにして、ここでは、彼を介して、ウェーバーが触れ合った二つのロシアの思想家グループのことについて述べることにしよう。

このキスチャコーフスキーを介して、ウェーバーはまず、イエリネクやヴィンデルバントのゼミに参加していた若い留学生と交流した。その中には、ウェーバーがロシア革命論を書くきっかけを作った、セルゲイ・ジヴァゴ（1870—？）がいるし²²、またヴィンデルバントのもとに1910年に博士論文「ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ」を提出したフォードル・ステブーン（1884—1964）やまた、ニコライ・ブーブノフ（1880—1962）、法学生のセルゲイ・ゲッセン（1887—1950）といった学生達がいた。彼ら3人は、いずれも政治的には自由主義派の学生であったが、帰国後、国際的な新カント派の哲学雑誌『ロゴス』のロシア語版（<Логос>）をモスクワで発行した（1910—1914年）。ウ

ウェーバーが「理解社会学のカテゴリー」と「社会学及び経済学における『価値自由』の意味」をドイツ語版の『ロゴス』誌に発表したことはよく知られているが、ロシア語版はその姉妹雑誌であった。彼らによって、リッケルトやヴィンデルバントらの新カント派哲学や、またジンメル作品などがロシアに紹介されたのである。哲学と文化は、本来コスモポリタンなものだと考える彼らの『ロゴス』誌出版の企図に、ウェーバーも精神的な支援を与えていた。ウェーバーが当時「トルストイの倫理」についてモノグラフの執筆を企図した時、その掲載を考えていたのは、この雑誌であった。『ロゴス』の思想は、当時のロシア・アカデミズムの中の「ネオ西欧派」と呼ばれることがある（ヴェズドロニー）。

この『ロゴス』に対して「ネオ・スラヴ派」と呼ばれる思想家グループが、後に述べる論集『道標』（1909）に寄稿した思想家やロシア宗教哲学の学者たちであった。このグループには、例えば、ウェーバーもロシア論の中で「キリスト教社会主義者の一グループ」として注目していた「キリスト者闘争同胞団」（Христианское Братство Борьбы）があり²³、また世紀初頭にロシア宗教哲学の興隆に大いに力与かった「ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ記念モスクワ宗教哲学協会」（Московское Религиозно-Философское Общество памяти Вл.С.Соловьёва）²⁴の宗教哲学者達がいる。後者の団体に活躍したのが、後でわれわれが取上げるセルゲイ・ブルガーコフであり、またエヴゲーニイ・トルベツコーイ（1863－1920）、ヴラヂーミル・エルン（1882－1917）といった人々であった。ニコライ・ベルチャーエフ（1874－1948）も、このグループに属するが、彼らの中ではやや孤立した位置にあった。ウェーバーが彼らの思想に大きな関心を払うであろうことは、彼のロシア論からも十分に推測することができる。

さて、ウェーバーと前者『ロゴス』誌グループの留学生たちとの交流にかかわって、とくに指摘しておかねばならない問題は、ウェーバーが、当時ステプーンとジヴァゴが着手していたヴラヂーミル・ソロヴィヨーフの『ロシアにおける民族問題』（1883－1891）のドイツ語への翻訳を1906年の夏頃に、親しい出版者、P・ジーベックに熱心に働きかけていたという事実である²⁵。ちなみに、ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ（1853－1900）は、ロシア思想史の側から見ると、『道標』グループの登場をも含む、20世紀初頭に起こった「ロシア・ルネサンス」現象、いわばロシアの宗教文化の見直しの思想運動の中でシンボリック的存在とされた思想家で、ロシア思想史のうえでは、大変重要な位置を占める思想家である。

このソロヴィヨーフの思想にウェーバーが示した関心は、一つには、ウェーバー自身が、ロシアの「市民的民主主義」の将来に関わる帝国の改革諸課題のなかでも、「農業問題」と並んで「民族問題」の解決の困難さに、特別の注意を向けていたことにもよるが、今一つは、西方キリスト教とは異なる特質を持つロシア正教の宗教倫理、並びにそれがロシアのインテリゲンツィアの政治に対する行為態度と行為様式に及ぼしている影響に強い関心を持っていたことにもよる²⁶。

われわれは、ウェーバーのロシア論のある個所に、後年彼の「責任倫理」と「信条倫理」の対置というシェーマに発展していく議論がすでに顔をのぞかせていることを知っている。それは、ロシアの自由主義的インテリゲンツィアが、理念としての「普通選挙権」の即時実施を約束せざるを得ない状況を見て、ウェーバーが現実的な可能性という観点からそれを批判的に考察する文脈において出てくるのだが、ウェーバーは、一方でそこにロシア自由主義の「ジレンマ」の一つを見ると同時に、他方ではその考察を通じて、ロシアのインテリゲンツィア一般に特有な思想的体質に目を向けている。そして、そこから、ウェーバーは、彼らの行為態度を規定しているのは、専ら「倫理的価値のみ」であって、彼らの態度は「こと政治に関しても、『結果倫理』(Erfolgsethik)を絶対に拒否する態度」であるとの特徴づけを引き出している。これは、のちの彼の用語で言えば「信条倫理的」な態度ということになるだろうが、そうした文脈でウェーバーは、彼らの内面を強く規定しているものとして——トルストイ主義、いわゆる「力もて悪に逆らうことなかれ」の思想とともに——「ロシア民族の政治的使命を優れて倫理的・宗教的なものとするソロヴィヨフの思想」(ウェーバーはこれを「汎倫理主義」と特徴づけている)が影響を及ぼしていることを指摘している²⁷。

ソロヴィヨフの著作『ロシアにおける民族問題』は、その内容から言えば、偏狭な大ロシア中心主義を排して、特にユダヤ人問題とポーランド問題とについて——周知のようにウェーバーもまたこの二つの民族の問題に強い関心を示していた——、「民族的和解」の思想を述べたものであって、それはまた、彼の宗教哲学の核心である西方キリスト教と東方キリスト教との融合の思想、いわゆる「全普遍教会」Вселенская церковьの理念に裏打ちされたものでもあった。したがって、この著作は、ウェーバーの現実政治的な関心、「民族問題」解決への関心（それはまた「政論家」ウェーバーにとっては、祖国ドイツの「東部問題」、とくに「ポーランド問題」として自分の問題でもあった）²⁸と同時に、他方で「政治と倫理」の固有の緊張関係をテーマとするウェーバー思想の基本的モチーフから出てくる関心、この二つの線がいわば交差する地点に位置するロシア思想だったのである。ウェーバーがこの著作のドイツ語訳の刊行を熱心に働きかけたのも、そうしたウェーバー自身の側の事情があったのである。

5、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の受容（1909年）——セルゲイ・ブルガーコフ

次に、ウェーバーがキスチャコーフスキーを介して交流したもう一つの思想家グループ、『道標』の思想家の一人、セルゲイ・ブルガーコフ（1871-1944）が、小稿のテーマにとって、もっとも重要な人物として登場する。「ロシア革命論」に発表当時目立った反響が見られなかったのとは対照的に、ほぼこの時期、同じ『社会科学および社会政策アルヒーフ』のすぐ前の号に掲載された『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が、このブルガーコフによって受け止められたのである。これもまた、各国のウェーバーの受容の中では、もっともはやい時期のものといえるのではあるまいか。彼の

注目すべき論文「国民経済と宗教的人格」（以下①とし、引用ページのみを記す）が出たのは 1909 年のことであった²⁹。また、同じ時期に『道標』に寄せた彼の大変有名な論文「英雄主義と苦行」（1909）³⁰（以下②とし、引用ページのみを記す）でも、前者とはやや異なったテーマと文脈においてであるが、はっきりとウェーバーの影響の跡が読み取れる。また、その後の彼の著作『経済哲学』（1912）にも「プロ倫」への言及が見られる。

さて、ブルガーコフはどんな人物であったか。彼は、ロシア正教の在俗司祭の家に生まれて、青年期には父に反抗して政治経済学（マルクス経済学）の道に進んだ。そして、『資本主義と農業問題』（1900）という著作で、19 世紀末のいわゆるロシア資本主義論争にもその名を残している人物である。彼は、キスチャコフスキーと同じように、世紀末に「合法マルクス主義」から出発して、世紀転換点で「イデアリズム」の立場に転換した自由主義派のグループに属して、法学者パーヴェル・ノヴゴローツェフ（1866－1924）編集になる彼らの最初の論文集『イデアリズムの問題』（1902 年）にも、「進歩の理論の基本的諸問題」と題する論文を寄稿していた。その彼は、1905 年革命の挫折後、「経済学史」の講義を続けるかたわら、ソロヴィヨーフ思想の強い影響の下で、宗教哲学の分野に進み、この頃ちょうど彼自身がロシア正教の信仰に「回帰」していく過程にあった。したがって、同じ所から出発したキスチャコフスキーが、西欧流の立憲主義思想と法治国家論を唱えて、法学的合理主義の方向へ向かったのとは、自ずと異なった思想的歩みを彼はたどることになる³¹。そうした思想的転換期にあったブルガーコフに、ウェーバーの「プロテスタンティズム・テーゼ」が受け止められたわけである。ちなみに、ブルガーコフの論文「英雄主義と苦行」は論集『道標』の思想をリードする論文であった。

さて、問題のブルガーコフの論文「国民経済と宗教的人格」は、現代の政治経済学の諸思想、ベンサムに発する「功利主義」も「唯物論的社会主義」（＝マルクス主義）も、専ら物質的利害の担い手としてのみ理解された「ホモ・エコノミクス」概念から出発していること、この点を批判する所から始まる。しかしながら——と、ブルガーコフは続ける——、もともとアダム・スミスが「利己心」の担い手として措定した「ホモ・エコノミクス」は、その裏面に彼の固有な「道徳哲学」の考察（『道徳感情論』）があったことが忘れられている（「シンパシー」概念）。スミス以後の政治経済学は、いわば「我利我利亡者」として理解された「ホモ・エコノミクス」概念（マルクス主義の場合は、これを「階級」に代えたただけだ、とブルガーコフはいう）に依拠しているわけであるが、これは、ブルガーコフによれば、経済活動を行う主体（生産主体）としての「人格」（リーチノスチ）の意義を全く無視するものである。彼によれば、この「人格」なるものは、一定の理念的諸価値や世界観によって、すなわち究極的には「宗教的」ファクターによって規定されるものであるから、人間の経済活動を対象として扱う政治経済学とても、本来、宗教的精神的ファクターを固有に考慮に入れた「科学」でなければならぬはず

である(①112-114)。そのような意味での「経済学批判」から、ブルガーコフは、キリスト教世界では一般に、「労働」(トルード)の概念が「禁欲」Askese という宗教的な規律や倫理と不可分に結びついている事実に着目する。こうした文脈のなかで、「現代資本主義」の「精神的起源」の問題を扱った「重要な文献」として『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が取上げられるのであった。

ブルガーコフは、「職業」概念やカルヴィニズムの「運命予定説」及びその実践的帰結についてのウェーバーの叙述、またピューリタニズムの「現世的禁欲」が「資本主義の精神」に転化する、いわゆる世俗化のプロセスに関するウェーバーの叙述を——われわれの眼から見ても——正確に紹介したあと、「最新の資本主義」が、今やいかなる宗教的神聖化も必要とせず、諸個人を「マシーン」を基盤とする「巨大なコスモス」に「強制的に」組み込むに至ったことをのべ、最後に「ピューリタンは職業人たらんと欲した。われわれは職業人であらざるを得ない」という周知の章句を引用するのであった(①121)。

その上で、ブルガーコフは、一方で、最新のヨーロッパの資本主義、例えばアングロサクソン型の資本主義もいまや朽ち始めていると言うのだが、しかし他方では、その精神的土壌となったピューリタンの禁欲と蓄積の精神とがいまでも「完全に失われているわけではない」ということを指摘する。たとえば、イギリス帝国主義の国民経済は、いまやはるかに世俗化されて、寄生的性格を深めているが³²、しかし、それでも今なおそのヨーロッパ文化は、かの「宗教改革」と、さらには、ヨーロッパ中世の修道院に発する「古い土台」の上に立っているのだ、とブルガーコフはいう(①121)。

このようにブルガーコフが言うのは、もとより、ブルガーコフにとっての問題が、市民革命の挫折を経験した後の、祖国ロシアの「国民経済の生産力」の現状にあったからである。すなわち、ロシア国民経済の生産力の担い手たるべきロシアのナロード(国民)に、勤労倫理と生産的エートスを育む「宗教的人格」が未形成だという強い問題意識があったからにはほかならない。またすぐ後の『道標』論文「英雄主義と苦行」では、同じ問題がロシア・インテリゲンツィアの思想的体質というレベルに移されて論じられ、彼らの「政治的革命主義」とその「戦闘的無神論」とが厳しく批判されることになるが、それはまた、ブルガーコフには、革命主義的なインテリゲンツィアが、ナロードの「人格的陶冶」という固有の課題、「宗教的人格」の形成の課題を全く無視しているように見えたからに他ならない。前者の問題、すなわち、ロシア・インテリゲンツィアの「無神論的英雄主義」の問題については、ここではそれが「キリスト教的禁欲」(ブルガーコフが「英雄主義」に対置した「苦行」という言葉の意味。これは、ウェーバー的に言えば、「現世的な」「キリスト教的禁欲」の形態に他ならない)に対置されているのをわれわれは見るが、ロシア・インテリのこの「無神論」と「戦闘的唯物論」の思想はまた、ブルガーコフにおいては、「宗教改革」に発する「キリスト教的個人主義」とは異なる、もう一方の西ヨーロッパ思想の「片割れ」である「ルネサンス」の「人文

主義」、そこに由来する「非キリスト教的な、自然人を賞賛するネオ異教的個人主義」に淵源を持つもの、と解釈されている。この後者の流れが、17-18 世紀の啓蒙主義につながり、「宗教の領域では理神論を通じて懐疑主義と無神論を、哲学の領域では合理主義と経験論を通じて実証主義と唯物論を、そして倫理の領域では『自然』倫理を通じて功利主義と快楽主義を導き出した」と、見るのである(②46-47)。

ブルガーコフが、ウェーバーの『プロ倫』の受容を通じて学んだものは、「政治的自由、良心の自由、人間と市民の権利も宗教改革によって宣言されたものである」(②45)という認識であり、いまロシアにとって必要なものは、この西欧思想史のなかの前者の流れ、「宗教改革」に発する「宗教的個人主義」だということになる。言い換えれば、政治による **Revolution** ではなくて、むしろ宗教的教育を通じた **Reformation** (「宗教改革」) が必要だ、ということになろう。したがって、ブルガーコフは、ロシアのインテリゲンツィアには、「パカヤーニエ」(悔い改め) が必要なのであり、あらためてキリスト教の「禁欲主義」の精神(ロシア正教の用語で言えば、「スミレーニエ」(「謙讓」)の精神)に立ち返ることが必要だ(②60 ページ以下)、というのである。

だがしかし、ロシアは、西欧ではない。これは明らかなことである。したがって、ブルガーコフにとっては、カルヴィニズムならぬ、ナロードに染み込んだ「ロシア正教」の精神的土壌の中に、かの禁欲的エートスに対応するような倫理を探り、それを培うこと、これがさしあたりの課題となる。論文「国民経済と宗教的人格」では、彼は正教倫理の中に古くからある倫理、「パスルシャーニエ」(罪を贖うためにする修道院での勤行を意味する)と「神の御前を歩く」という敬謙な精神的態度とに着目している(①122)。だが、現実のロシア正教会は国家に従属し、「衰退」しており、そのままでは彼の期待する役割を果たしえないことは、改革派キリスト教(「キリスト教社会主義派」)に属したブルガーコフにとっては、明らかであった。市民革命の試みが挫折した後、ウェーバーの『プロ倫』に接したブルガーコフは、正教の **Reformation** を模索しながら、自ら聖職者への道を歩むことになる(彼は 1917 年司祭の地位に任ぜられる)。世は、帝政内の改革としての「ストルィピン改革」が始まった時代であった。

「合法マルクス主義」から「イデアリズム」へと転換を遂げていったブルガーコフによって、まさにこの時期に、以上のような意味でのウェーバー「受容」があったこと、それは、ウェーバーが、一面において、「われわれ西欧の人間にとっては、飽食人間にとっての黒パンのように『食指の動かぬ』もの」³³と言った、あの「現世的思想」としてのロシア自由主義思想が陥った「ジレンマ」(ウェーバーの「ロシア革命論」の叙述は、結局この問題の究明に収斂するものであったと、言うこともできよう)、それが白日の下にさらけ出されたまさにその時点で、この「ジレンマ」から脱けだそうとする「ロシア的」自由主義の思想的営為の一つであったといえようか。

6、結びにかえて——ウェーバー「再発見」と現代ロシア

しかしながら、今日のわれわれにとって興味深いのは、ブルガーコフのこの世紀初

頭の論文が、再資本主義化の道に立つ現在のロシアで、ユーリー・ダヴィードフ（1929-）によって「再発見」されたという事情である。ダヴィードフは、現在のロシアの再資本主義化が「倫理」抜きに経済自由化、市場経済化であって、その結果は「マフィヤ資本主義」を跋扈させただけで、勤労倫理と生産的エートスとに裏打ちされた「現代的な資本主義」（「合理的資本主義」）をもたらすことがなかったという、強い危機意識の上に立って、ブルガーコフ論文を現在によみがえらせたのである³⁴。われわれもまた、世紀初頭のウェーバーの思想（「プロ倫」と「ロシア革命論」）が、現代ロシアにとっては、まさにある種のアクチュアリティを持っていることを認めなくてはならない³⁵。したがって、ダヴィードフが目下「マックス・ウェーバーと資本主義類型」というテーマに集中しているのも、十分「理解」できる事柄である。彼はこのテーマでモノグラフの刊行を準備していると聞く。

しかしながら、これはダヴィードフの「ウェーバー像」の一面であり、もう一つ別の側面を言うておかなければ、われわれの紹介も大きな欠陥を免れない。この点で、われわれにとって興味深い問題は、現代のウェーバー研究者ダヴィードフの「ウェーバー」との「出会い」である。彼は1960年代のはじめの「雪解け」の時期に「マルクス疎外論」の研究から出発した。その後再び公式イデオロギーの締め付けが強められた60年代後半—70年代に、彼は「フランクフルト学派」の社会哲学「批判」の研究を進め、その中で「ウェーバー」と遭遇した、という事実である（これをウェーバー受容の「第三期」と考える）。しかし、フランクフルト学派の研究を通じて、彼が「再発見」した「ウェーバー像」は、「プロ倫」のウェーバーではなく、最晩年のウェーバー、すなわち「職業としての学問」のウェーバーであった。彼が1979年に初めて正面からウェーバーを論じた論文（まだ当時は厳しい統制が続いていた）、その表題は「マックス・ウェーバー；真善美の王国の崩壊の前に立つ西ヨーロッパの人文主義と自由主義」（1979年）であった。その内容は次の彼の文章に要約される。「ウェーバー、それは理性(真理)の原理をもはや最高かつ根本的な原理として主張することができないことを知っていた合理主義者であった。ウェーバー、それは歴史的発展が自由主義のもっとも深い基礎を脅かす傾向を繰り返す生み出すことを、見事に認識していた自由主義者であった。ウェーバー、それは自己の理想のどれ一つにも「科学的根拠付け」を見出すことができないとの認識を、悲劇的な形で身を持って味わい、そして同時に自己の理想を何か別の方法で根拠付けることは一切出来ないと考えていた、ヒューマニズム文化の人間であった。」³⁶

19世紀末から20世紀初頭に、近代合理主義の危機認識をニーチェとともに深い所で共有し、しかしニーチェとは違って「合理性」と「倫理」との緊張した関係の問題に正面から取り組んだ思想家としてのウェーバー、これがダヴィードフが既に70年代末に到達していたウェーバー像である。それはまた、彼自身の思想的歩みからいえば、「マルクス」からの離反でもあったのだが。しかも、ダヴィードフが「再発見した」このウェーバー像も、振り返ってみれば、1920年代に歴史学方法論として「理念型」概念を

受容して、マルクス史的唯物論との「接合」に腐心したヨーロッパ中世史家ア・イ・ネウスイーヒンが、スターリン体制確立期の激しいイデオロギー攻撃によって、公的なウェーバー研究の道を完全に閉ざされたあと、あの 30 年代末-40 年代に（すなわち「ナチズム」と「スターリン主義」の時代に）、彼の「内面」において「醜態」しつつあった「ウェーバー像」でもあった³⁷。したがって、ダヴィードフがいま一方で、70 年余にわたり「勤労倫理」のみならず「倫理」一般を壊滅させた——と彼は見る——旧ソ連社会主義の「官僚制」の特質について、ウェーバーに拠りつつ、しかし彼の予想を越えた「新しいタイプ」の官僚制の類型（彼の用語では「全体主義的官僚制」）として、時にウェーバー批判を交えながら、この問題にも新たな角度から考究を深めているのも、上記の彼の「ウェーバー像」と無関係ではあるまい³⁸。

小稿では必ずしも十分意を尽くせなかったが、「ウェーバー的問題」は、ほかのどこにもまして、今日のロシアでは、「アクチュアルな問題」であることを確認することができる。そして、ロシアにおけるウェーバー受容史は、まさしく 20 世紀のロシア思想史のドラマを構成する、もっとも重要なテーマの一つであるともいえるのではなかろうか。

注

1 したがって、このロシア革命論のなかで、ヨーロッパの旧世界に対して新世界「アメリカとロシア」というテーマが含まれているのも偶然ではない。またアメリカ滞在中のウェーバーの講演「農業と資本主義」（1904 年）も、アメリカと「旧世界」ヨーロッパ文化を対比しており、ロシア論執筆直前のウェーバーの問題関心を示すものとして興味深いものがある。

2 マックス・ウェーバー「政治論集」邦訳、193、660 ページ。

3 なお未完であるが、詳しくは拙稿「マックス・ウェーバとロシア」（1）（2）（3）（4）、福島大学『行政社会論集』、第 10 巻 3 号、第 11 巻 1 号、2 号、第 13 巻 1 号所収を参照されたい。

4 「取引所とその意義」*Биржа и ее значение*. СПб., Международная библиотека, 1897. (Die Börse. I. Zweck und äußere Organisation. Göttinger Arbeiterbibliothek, 1. Bd., 1894) 「取引所と取引」*Биржа и биржевые сделки*, Одесса, 1897. Международная библиотека, (Die Börse. II. Der Börsenverkehr, Göttinger Arbeiterbibliothek, 2. Bd., 1896) 翻訳者については詳細は不明。

5 Социальные причины падения античной культуры, (пер. Е.С.Петрушевской) “*Научное Слово*”, 1904, № 7, с.108-124.

6 20 年代のウェーバー受容の中心人物、ネウスイーヒン (А.И.Неусыхин, 1898-1969) による研究、及び彼とペトルシェフスキーとの関係については、前掲拙稿（2）『行政社会論

集』第11巻1号を参照されたい。

⁷ この翻訳は、本文149ページ立てのもので、出版当時の厳しい検閲を考慮したためであろう、時に人名が頻繁に出てくるウェーバーの原注の多くの部分をカットしているが、本文は全文翻訳に近いものである。しかし、本書は発禁処分を受けたようで、モスクワでは「イニオン」(社会科学系の専門図書館)にわずか一冊あるのみで、「レーニン図書館」にも所蔵されていない。

⁸ なお、今日までのすべてのウェーバーの著作の翻訳事情については、前掲拙稿(1)同誌第10巻3号を160-168ページを参照。

⁹ 1910年4月17、20日付けウェーバーの手紙、MWG II/6,S.475,476.

¹⁰ 1862年に軍医出身で高等教育の改革に熱心であったニコライ・ピロゴフ(1910-1881)のイニシャチヴによって設立された。その名前をとってのちに「ピロゴフ図書室」と呼ばれたのである。

¹¹ 1999年1月にハイデルベルクを訪問した筆者は、もと「ピロゴフ図書室」にあったロシア語文献が、現在Slawische Institutの図書館に移管されていることを、ウェーバーが利用した自由主義派の政治雑誌「オスヴォボージデニエ」第1号の実物とともに確認した。

¹² 「ピロゴフ図書室」の歴史や19世紀後半以降20世紀初頭までのハイデルベルクに滞在した、多くのロシア人留学生のことを詳しく調べた興味深い本が近年ハイデルベルクで出版された。Willy Birkenmaier, *Das russische Heidelberg. Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Wunderhorn, 1995. またロシア人留学生の側からの資料としては、後述するステプーンの回想記が参考になる。F.Stepun, *Vergangenes und Unvergängliches*, Bd1-3., München, 1951. そのロシア語訳が1994年に出ている。われわれは後者を利用した。

¹³ P. ホーニヒスハイム『マックス・ウェーバーの思い出』大林信治訳、26-28ページ。

¹⁴ *Русские Ведомости*, № 290, 16(20) дек.1912.

¹⁵ *Русские Ведомости*, № 42. 12 февр.1906 г.; *Былое*, 1906 июль, с.314-316; *Критическое обозрение*, 1907, вып.1, с.14-15.

¹⁶ 邦訳『レーニン全集』第23巻、274-275ページ。なお、この点について、レーニン全集の編者は「第二論文」「外見的立憲主義へのロシアの移行」だとしているが、これは誤りである。

¹⁷ *Первая государственная дума*, Вып.1, СПб., 1907, с.7.

¹⁸ J.N.Davydov, P.P.Gaidenko, *Russland und der Westen*, Suhrkamp, 1995, S.72-115.

¹⁹ А.Н.Медушевский, *Демократия и авторитаризм; российский конституционализм в сравнительной перспективе*, М.,1997.

²⁰ Макс Вебер, *К состоянию буржуазной демократии в России*, перев.А Кустарева, в кн. *Россия: Опыт революции и современности*, М., ИНИОН, 1998, с.5-121.

-
- 21 前掲拙稿(1)、第10巻3号、170-175ページ。
- 22 周知のようにウェーバーの第一論文「ロシアにおける市民的民主主義の状態」は、ジヴァゴが書いた「解放同盟」の「憲法草案」の紹介に対する、「解説」という形で書き始められた。
- 23 邦訳ウェーバー『ロシア革命論Ⅰ』、原注(40)、209-213ページ。
- 24 このグループについては、今日のロシアでは大変高い関心が寄せられ、研究書の数はいくらも数え切れないほどある。ただ、最新の一例を挙げれば、その形成期の問題を扱ったФ.Ф.Носов, От “соловьёвских обедов”—К религиозно-философскому обществу, *Вопросы Философии*, 1999, №.6.
- 25 MWG II/5, S.110f.113,119,127,133,141f.残念ながら、この企画は日の目を見なかった。
- 26 ウェーバーは1910年ドイツ社会学会で、トレルチ報告に対するコメントの中でも、東方キリスト教およびロシア正教の「神秘主義的特質」を指摘した文脈で、ソロヴィヨーフにも言及している。
- 27 邦訳ウェーバー『ロシア革命論Ⅰ』、21-22ページ。牧野雅彦『責任倫理の系譜学』176-177ページも参照。
- 28 モムゼンは、ウェーバーがロシアの自由主義者の民族綱領、特にウクライナ出身のドラホマーノフの「連邦制構想」を知ることによって、ポーランド問題に対する初期の自分の見解（『国民国家と経済政策』に見られた）、ある意味では偏狭なとらえかたを「修正」するようになった点を指摘している。邦訳 W・モムゼン『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920』上、112-121ページ。
- 29 С.Н.Булгаков, Народное хозяйство и религиозная личность. この論文は、はじめ「ソロヴィヨーフ記念モスクワ宗教哲学協会」で講演したもので、すぐにエヴゲーニイ・トルベツコーイの編集する雑誌、*Московский еженедельник*, 1909, № 23-24.に掲載された。本稿ではリプリント版、С.Н.Булгаков, Два града, СПб, 1997 所収のものを利用した。
- 30 С Н.Булгаков, Героизм и подвижничество, *Вехи, Сборник статей о русской интеллигенции*, М., 1909. 邦訳『道標』現代企画室、1991年、所収。以下、本文では、邦訳から引用する。
- 31 キスチャコフスキーは、同じ『道標』に「法の擁護のために」という論文を寄稿して、ロシア・インテリゲンツィアの思考に見られる「法ニヒリズム」を厳しく批判し、西欧的な立憲主義国家、ロシアの用語で言えば「法治国家」の理念の確立を訴えた。邦訳『道標』現代企画室、1991年、141-171ページ。キスチャコフスキーの論文は、ブルガーコフや、またベルジャーエフらの、西欧合理主義批判とナショナルでロシア回帰の傾向とを色濃くにじませた宗教哲学的な思想が主流を占めた『道標』グループのなかでは、やや異彩を放つものであり、そこには、やがて第一次世界大戦の勃発とともに、大ロシア中心主義に著しく傾斜していったほかの「道標」派の主要なメンバーと対立して、最終的に彼らと袂を分かつ要因が孕まれていた。ボリシェヴィキ革命後に『道標』の人々は、再び10月革命批

判の論集『深き淵より』の出版を準備したが、ここにキスチャコーフスキーは寄稿していないのは、そうした理由による。訣別の決定的要因に成ったもう一つの理由として、彼の「ウクライナ文化自治」の立場があった。前掲拙稿（1）、第10巻3号、注（11）、186-189 ページを参照。

³² この文脈でウェーバーと近いシュルツェ - ゲーヴェルニッツ G.von Schulze-Gävernitz の *Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel, zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig, 1906. を彼は引用している。なお、レーニンも帝国主義論関連の論文でシュルツェ - ゲーヴェルニッツを引用していることは周知の所であろう。

³³ 邦訳ウェーバー『ロシア革命論 I』133 ページ。

³⁴ 彼の論文を参照せよ。Ю.Н.Давыдов, Вебер и Булгаков(христианская аскеза и трудная этика), *Вопросы философии*, 1994, №2.

³⁵ 1998 年の 8 月のモスクワで「金融危機」を見聞した筆者のエッセー「金融危機下のモスクワで暮らして」『ロシア・ユーラシア経済調査資料』1999 年 9 月号、2-20 ページを参照されたい。

³⁶ Ю.Н.Давыдов, Макс Вебер; Западноевропейский гуманизм и либерализм перед лицом распада царства истины, добра и красоты (Обзор), в кн. *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.*, Вып.1, ИНИОН, М., 1979, с.223-224.

³⁷ ダヴィードフのウェーバー研究とその研究の歩みについては、拙稿（4）第13巻1号を参照されたい。同拙稿（3）第12巻2号が、現代ロシアの様々な分野のウェーバー研究に概観を与えているので、合わせて参照されたい。なお、現代ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」の状況については、袴田茂樹氏の観察もある。同「ロシアにおける『マックス・ウェーバー・ルネサンス』をめぐって」『ロシア・東欧学会年報』第27号、1999年4月、同「ロシアにおける社会・経済的危機とマックス・ウェーバーの再評価」皆川修吾編『移行期のロシア政治』溪水社、1999年所収。

³⁸ Ю.Н.Давыдов, Макс Вебер и современная теоретическая социология:Актуальные проблемы веберовского социологического учения, М., 1998.с.436-465.

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

第2部 現代ロシアのウェーバー研究の動向

——ユーリー・ダヴィードフのウェーバー研究——

第1章 現代ロシアにおける「ウェーバー的問題」

- 1、ウェーバーとの「出会い」からロシアの「ウェーバー・ルネサンス」へ
- 2、ダヴィードフにおける「ウェーバーとロシア」
 - (1)「勤労倫理」と「資本主義の文化類型」論
 - (2)「全体主義官僚制」論

第2章 ウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」

- 1、ウェーバーの「ロシア革命論」について
- 2、ロシア・インテリゲンツィア論——「ウェーバーと『道標』」
- 3、セルゲイ・ブルガーコフ論
- 4、ドストエフスキー論
- 5、「ウェーバーとトルストイ」

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

第1章 現代ロシアにおける「ウェーバー的問題」

1. ウェーバーとの「出会い」からロシアの「ウェーバー・ルネサンス」へ

筆者はこれまで、ロシアのウェーバー研究が、①19世紀末—20世紀初頭のウェーバーの同時代に始まり、②ソ連時代に入った1920年代前半に、とくにヨーロッパ古代・中世史研究の分野で一定のウェーバー受容がみられたこと、しかし、1928年末を画期として以後約半世紀にわたる研究の途絶＝抑圧の時期があり、③1970年代になってようやく「非公式な形」でのウェーバー新研究の「発酵」がみられたこと、そして、さらにそこを源流として④1990年代（ペレストロイカと学問の自由化以後）に、ロシアでも「ウェーバー・ルネサンス」とも言うべきウェーバー研究の大きな展開が見られ、今日にいたっていること、およそ以上のような20世紀を通じたロシアにおけるウェーバー受容とウェーバー研究の展開を考察してきた¹。本稿では、前稿（4）に引き続いて、「ウェーバー・ルネサンス」の火付け役でもあり、数あるウェーバー研究の中でも量質ともにぬきんでた業績を残している、ユーリー・ニコラーエヴィチ・ダヴィードフ（1929—）の研究を対象として取り上げる。

さて、ダヴィードフのウェーバー研究にはこれまでどんな業績があるか。あらかじめ彼のウェーバー研究の全体像が推察できるように、今日われわれが知る限りでの彼のウェーバー研究論文を本稿の末尾に資料として掲げておいたので、参照願いたいと思う（以下本稿でダヴィードフの論文を引用する場合は、資料の著作リストの番号とページ数のみを本文中に記すことにする）。これらの著作全体を読んでもみると、彼のウェーバー研究はほぼ 3

本の柱からなっているということが出来る。これが今日までの筆者の理解である。すなわち、第一に、70年代後半に始まった西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の中で生み出された、テンブルック、シュルプターなどに代表されるウェーバー新研究の受容と批判のための研究、第二に、ウェーバー理論をとくにロシアの歴史と現代のアクチュアルな課題に即して検討した一連の研究、第三に、ウェーバー社会学の諸理論を、同時代の西欧の理論家ならびにウェーバー以後の理論社会学者との「ポレーミク」の中で検討して、広く20世紀の理論社会学史のなかにウェーバー社会学を位置づける試み、この三本柱がそれである。ちなみに、これまでのところ、ダヴィードフはウェーバーに直接関連したまとまった著書として3冊のものを残している。それは以下に掲げるものだが、それらはちょうど今述べたダヴィードフによるウェーバー研究の3本の柱に対応するものでもある。

①『歴史と合理性——マックス・ウェーバーの社会学とウェーバー・ルネサンス』(1991年、ガイデンコとの共著) Ю.Н.Давыдов, П.П.Гайдено, *История и рациональность; Социология М. Вебера и веберовский ренессанс*. М., 1991.

②『ロシアと西欧——ハイデルベルク・マックス・ウェーバー講義、1992』(1995年、ドイツ語、ガイデンコとの共著) J.N. Davydov, P.P.Gaidenko, *Rußland und der Westen; Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995.

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

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

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

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

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

フランクフルト学派の批判的研究を通じて「ウェーバー」に遭遇したという事情が、彼の当初のウェーバー像を大きく規定することになったことは言うまでもない。それは、端的にいつて『職業としての学問』にみられる「ウェーバー」であった。西欧近代の合理主義ないし合理化過程の不可避免的な進行を見据えながら、なお人間の自由や人格、そして人間の生と倫理の観点からそれへの危機意識をもって、一方で人間社会のゲマインシャフト形成の原理的考察（『経済と社会』）と、他方で広く世界宗教の経済倫理にかんする比較類型論的考察（『世界宗教の経済倫理』）に進んでいったウェーバー——こんにちわれわれがほぼ共通に受け止めているこの晩年のウェーバー像が、60 年代末—70 年代初頭にダヴィードフが抱いた最初のウェーバー像であったといつてよい。彼の表現によれば「近代合理性と倫理との緊張した関係」、この問題と格闘したのがウェーバーの社会学理論なのであり、そうしたウェーバー社会学全体を支えている、いわばウェーバーの「世界観的基礎」そのものに——個々の社会学理論のカテゴリー解釈ではなくて——ダヴィードフの関心は向けられたのであった。それはまず、彼が最初に発表したウェーバー研究論文、1979 年に発表された「マックス・ウェーバー；真善美の王国の解体を前にした西ヨーロッパの人文主義と自由主義」⁴と題する論文のなかにもはっきりとうかがうことができる。そこでは、今日わが国のウェーバー研究でもしばしば語られる「ウェーバーとニーチェ」問題も、ダヴィードフなりの仕方ですでに取り込まれており、しかも同時に、ニーチェとは異なって、近代的合理性あるいは生の諸領域の不可避免的な合理化の帰結から眼をそむけることがなかったウェーバーの独自の志向もしっかり捉えられていた。急いで指摘しておかねばならないが、ダヴィードフの場合、この時期にフランクフルト学派の研究と平行して、ニーチェやキルケゴール、ショウペンハウエルなど 19 世紀の西欧ニヒリズム哲学や近代合理主義批判の系譜にたつ諸思想を、内在的に批判した一連の研究をおこなっている、という事実がある（補遺 1 の文献はその一つ）。こうした研究がまた、当初から彼のウェーバー研究をその背後で支えていたことも、忘れるわけにはいかない。

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

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

しかしながら、この段階、つまりペレストロイカ開始以前の彼のウェーバー研究には、まだロシア社会の現実的な諸問題と直接かかわるようなウェーバー論は必ずしも前面には登場していない。この当時の彼の研究をその内容面から見れば、さきのフランクフルト学派研究の場合と同じく、西欧のアカデミズムにおける現代的思潮の批判的分析という文脈の中に位置付けられるものでもあったといえよう。しかし、にもかかわらず、ダヴィードフは当初からウェーバーの同時代認識を示す重要な命題である、かの「神々の闘争」という概念そのものには、やや違和感を抱いており、彼自身はこの点に関しては、ウェーバーとは一定の距離をおこうとする姿勢があったことも、後論との関連で、ここで指摘してお

いた方がよいであろう。

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

2. ダヴィードフにおける「ウェーバーとロシア」

(1) 「勤労倫理」と「資本主義の文化類型」論

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

ペレストロイカの開始とともに、ダヴィードフが最初に手がけた問題は「ホモ・エコノ

ミクス」概念の吟味であった。「ホモ・エコノミクス、君は何者であるか？」(『科学と生活』1990年11号)、「ホモ・エコノミクス」(『ディアローグ』1990年第14号)といった論文(⑦、⑧)が「ウェーバーとロシア」問題のもっとも早い時期の作品であった。これらの論文では、古典経済学によって近代経済の主体とされた「ホモ・エコノミクス」も、その源流をたどれば、むき出しの「利己心」の持ち主ではなく、カルヴィニズムの宗教倫理(＝「現世的禁欲」倫理)にまで行きつく、優れて宗教的な「倫理的な人格」であることがとくに強調されている。ウェーバーの「プロ倫」論文がその議論の下敷きとなっていることは明らかである。市場経済化と民営化という単に経済的自由化の措置だけでは、西欧的なタイプの合理的資本主義が生み出されるわけではないことは、ウェーバーを学んだものであれば誰にでも明らかなことであった。その後ダヴィードフは、ロシア資本主義化の実態とそれを先導したガイダール路線への批判を強めつつ(これは、たとえば⑩の論文にみられる)、はっきりとウェーバー的観点にたつて、二つの方向で研究を深めることになる。一つは、非合理的な「略奪的資本主義」と合理的な「経営的資本主義」とを対置するウェーバーの「資本主義の文化類型」論の再整理という作業であり(文献⑨－⑬)、いま一つが、ロシアの「倫理状況」の問題であった。後者の問題は、ウェーバー思想に照らして、ロシアの歴史と思想を再検討するという作業であった(文献⑭－26)。

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

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

ダヴィードフによるウェーバーの資本主義類型論の考察は、文末文献リスト⑨—⑬の諸論文に見られるが、われわれはその成果の一応の集約を、最新の長大な論文「マックス・ウェーバーの歴史社会学」（⑬）に見ることができる。ちなみに、この論文は、1920 年代にロシア語訳が出ていたウェーバーの『古代農業史』の復刻版（2001 年）への解説として書かれたものである。そこでは、何よりもまず『古代農業史』第 3 版（1909 年）で、ウェーバーが近代的「合理的資本主義」概念との対比において「古代的（アルカイックな）資本主義」概念を提出したことを確認して、さらに『一般経済史』『都市論』（この 2 著も 1920 年代前半にロシア語訳がでた⁶⁾）、そして忘れるべきではないが、『プロテスタンティズムの倫理』論文の 1920 年の改訂版（『宗教社会学論集』第 1 巻所収のもの）等を素材にしなが、ウェーバーの「資本主義の文化類型論」の再構成を試みている。このテーマとの関連では、彼はまた W・ゾムバルトの『ブルジョア』のロシア語訳の編集者であったこともつけ加えておこう（文献⑨）。

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

問題は以下の点にある。70年代半ば以降の西欧の「ウェーバー・ルネサンス」の中であらためて提起されてきた問題、とくに普遍的合理化すなわち世界の「脱魔術化」と「脱神化」とを遂げてきた近代西欧社会に発生する人間の「生の意味」問題は、当初からダヴィードフの眼を強くひきつけた問題であった。ダヴィードフは、シュルプターがかつて「ウェーバーとともに」提起した問題、すなわち「プロテスタンティズムの倫理に基礎を置き、またその枠組みのなかで実現された——その首尾一貫した発展という意味での——世界の合理化が行き着いた完全に『脱魔術化した』世界の状況には、いかなる倫理類型が適合的か」という問題は、「われわれロシア人の『呪われた問題』でもあった」と述べている（B、S.233、C、c.422.）。つまり、ダヴィードフから見れば、普遍的合理化の帰着した西欧社会が直面した問題とは、その内容はおのずと異なるけれども、実はロシアもまた70年余にわたる「無神論国家」=ソ連社会主義体制の下で、ある意味では西欧社会以上に「もっとラディカルに世界の脱神化」を遂げた国であったからである。その歴史的な「負の遺産」はあまりにも大きく、経済と政治の民主化、そして広く社会の民主化と自由の実現という課題の前に立つロシアにおいて、いま「倫理」問題が極めて深刻な現実の問題として立ちあらわれている、とダヴィードフは見たのである。ロシアにおけるこの問題は、ありきたりな言い方からすれば、「社会主義体制の負の遺産を清算する」という課題だといえようが、ダヴィードフにおいてはまず第一に、あの窒息するようなソ連の官僚制社会の克服という問題として現れた。この課題に照らして、ダヴィードフは過去70年余にわたるソ連官僚制を、「全体主義的官僚制」という概念で捉えるべきことを主張した。その際、ダヴィードフの議論には、ウェーバーの「官僚制」論に対する一定の歴史的限定と批判が含まれているのが、特徴的な点であった。

(2) 「全体主義官僚制」論

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

ダヴィードフはまず、ウェーバーの「官僚制」理論を基本的には「伝統的=家産制的官僚制」と「近代的=合理的官僚制」という二分法に基づいていると理解する。しかしながら、ダヴィードフが言うには、1930年代以降のスターリン主義とナチズムという形をとって登場した新タイプの官僚制は、このウェーバー的概念のいずれの類型によっても把握することは出来ない。もとよりロシアのウェーバー研究者のなかにも（あるいはかつてわが国においても、と付け加えてもよい）たとえば「家産制」概念を使ってスターリン主義体制を説明し

ようとする試みがない（なかった）訳ではないが⁹、スターリン主義（及びナチズム）の官僚制は、ウェーバー以後の、彼には未知であった全く「新しいタイプの、第三の類型」と見るべきだ、というのが彼の主張の目新しい点であった。

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

ここでダヴィードフがとくに問題とするのは、この官僚制を成立させている固有の社会的条件についてである。それをダヴィードフは、一言でいって「社会のルンペン化」（＝「根無し草の人間」の存在形態）と表現するが、その意味するところは、「自然的に形成された人間関係（伝統的関係）」のみならず、「社会的に必然的に形成された人間関係（経済的、商品＝貨幣的關係）」をも根こそぎにした「完全に社会的にアモルフな状態」ということである。ロシアでは、これはまず 10 月革命直後の「戦時共産主義期」における「食糧割当徴発制」によって始まり、その後それをモデルにして遂行された「強制的集団化」によって固定化されたとされる。1929 年以降の「全面的集団化」によって、ロシアに古くから存在していたオプシチーナ（農民共同体）を解体し、また「ネップ」で叢生した商品＝市場関係をも一掃し、その結果ばらばらになった諸個人の大群を、党機構と国家機構が一体になったマシーンであるこの官僚制が「鉄の規律」を軸にして、社会を全般的に統括し支配した。こうして「社会の自己形成能力」を完全に奪い去ることによって成立したこの官僚制は、社会の公的並びに私的生活の全領域に、ときに家族のなかにまで介入した。人間諸個人の外面生活のみならず内面生活をも直接支配するものとなった。この体制は戦後フルシチョフとブレジネフ期の「権威主義的体制」へと、形は変えたことはあっても（その時代に人々は「死」の恐怖だけからはまぬがれた）、この「全体主義的官僚制」のもとで長い間国民の心に深く刻印された精神構造が、ロシアの国民の「生活態度」（ウェーバー）にまでなったこと、これがここでのダヴィードフの主張の眼目である。

彼の「全体主義官僚制」概念の当否に関してはロシアの中でも批判がないわけではないし、またダヴィードフによるウェーバー官僚制論の理解については、たとえば Johannes Weiß による批判もある¹¹。しかしながら、この概念を用いることによって彼が提起しようとしている問題は明確である。「全体主義的官僚制」とその後の「権威主義体制」（フルシ

チョフ時代以降をさす)を通じて、長期にわたり「コンクリートでうち固められた鋼鉄製の石棺」(⑩、c.128) (この言葉からは「スターリン」と「チェルノブイリ」が同時にイメージされる——傍点は筆者)のもとで、ロシアでは正教倫理のみならず倫理一般が壊滅させられたということ、これである。この状況をダヴィードフは「絶対的な『倫理的真空状態』」とも呼んでいる(C、c.423)。さらにいえば、この倫理状況は「市民社会」どころか、「社会」そのものの形成以前の状態ではないのか、いいかえれば、ウェーバーのいう「神々の闘争」の状態というよりはむしろ、カントの言う——ホッブズの「法的自然状態」(万人の万人にたいする闘争)に対応する——「倫理的な自然状態」(『単なる理性の限界内における宗教』)と呼ぶのがふさわしい状態ではあるまいか¹²。

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

こうしたモチーフから、さらにダヴィードフにはもう一つの研究領域が開かれることになった。この系列の研究が、彼の一連のロシア思想史研究ということになるが、これもまた彼の場合は固有に「ウェーバー」を介したそれとなるであろう。その研究の成果は、まずは1905年のロシア革命を対象としたウェーバーの『ロシア革命論』¹³そのものについての分析に現れた。そして、それと密接に結びつく形で「ウェーバーとロシア思想の『対審』」という大きなテーマ設定のもとで、一連の研究となって展開されることになる(以下で扱うダヴィードフの論文は、ドストエフスキー論を除けば、文献Bにドイツ語訳で収録されている。本稿ではロシア語の原論文から引用する)。

第2章 ウェーバー理論とロシアの諸思想との「対審」

1、ウェーバーの「ロシア革命論」について

ダヴィードフがウェーバーのロシア革命論を正面から扱った論文は「マックス・ウェーバーとロシア」(『社会学研究』1992, no.3) (⑩、Bにも所収)である。この論文は、「高度資本主義のもとでの自由と民主主義の運命」というウェーバーの問題設定を受止めた上で、ウェーバーのロシアにおける民主主義の展望は結局のところ「ペシミズム」であったと断定する一部の論者(クスタリョーフ)への批判に向けられたものである。この論文でわれわれが注目したいのは、ダヴィードフが『ロシア革命論』のなかの周知のウェーバーの発言に着目して、そこから引き出してくる結論である。「現代の高度資本主義、このわれわれの時代の経済発展の『不可避的帰結』が、『民主主義』の発展を促すとか、ましていわずや『自由』(何らかの意味での)の領域を拡大してくれる」などと考えることは笑うべきことである。「民主主義」も「自由」も、経済の成り行きとは別に、「羊のように支配されるのはゴメンだとする国民の断乎たる意志」がある所でしか存在しない¹⁴。ウェーバーのこの発言の意味は、「高度資本主義」の経済発展と「民主主義」および「自由」の発展の可能性との間には——ウェーバーの用語で言えば——「選択的親和性」(Wahlverwandtschaft)はないということである。ダヴィードフは、このウェーバーの叙述から、一方では、ロシアの民主主義の将来に関するウェーバー自身の展望を読み取る。すなわち「羊のように支配されるのはゴメンだとする国民の断乎たる意志」こそが自由と民主主義の保障だと語るウェーバーは——手近な未来は別にしても——ロシアの将来についてけっして「絶望」していたわけではないのだ、いう。ここでは、ペレストロイカに始まる、20世紀末に再出したロシアの民主主義運動のことが念頭におかれていることは明らかだろう。それと同時に——いな、むしろこちらの方がダヴィードフにとって重要なことであったのだが——他方では、この言説の中にこそいまロシア人がウェーバーから学ぶべきもっとも重要なものがあるとダヴィードフは考える。ウェーバーに特有な自由の理念ならびにそれとかわる彼の歴史観と世界観がそれであった。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの世界観の前提は「人格の自由を測る尺度は、人間の意志の原理の中に、個人の意志のうちにある。個人意志の自己実現が自由である」という点にある。こうしたウェーバーの自由と人格の基本的な捉え方を前提にして、彼の歴史観と世界観も生まれたし、また『ロシア革命論』の背景を成す彼の世界史的状況認識も理解しなければならない。ウェーバーの『ロシア革命論』では、ダヴィードフによれば、一方では、「個人の自由や民主主義といった初期資本主義的な理想と価値とに鼓舞された思想傾向」と、他方では、『生産の規格化』、それと結びついた『外面生活の画一化』ないしは「物質的利害の『合法的作用』や『物質的』状況(Konstellation)の流れ」(あるいは「社会政治関係の形式化と官僚制化」の傾向)と、この二つの流れが、いまロシアを舞台に世界史的な闘争を繰り広げている、と捉えられている。そして「この自由と必然性とのグローバルな対立の中に」ウェーバーは、「ロシアの解放闘争を位置付けていたのである」(⑩、

c. 125)。こうした『ロシア革命論』の理解にたつて、ダヴィードフがウェーバーから引き出してくる結論が、「自由」や「民主主義」といった諸価値の実現を求める運動は（それが20世紀初頭のロシアの解放運動であったし、いま現在のロシアの政治的民主化の運動である）、本来「経済の発展」や「社会政治関係の形式化や官僚制化」といった外面生活の（マルクス主義の用語をつかえば）「客観的な発展」とは別個の「文化」領域の事柄に属しており、それぞれの文化諸領域は「固有の法則性」をもつということであった。ここでは、マルクスとは明らかに異なるものとして、ウェーバーに固有の歴史観をダヴィードフが取り出そうとしているのは明らかである。なお、この文脈において、上記論文の中で小さな注の一つに、「ペレストロイカの指導者のなかで、自由と民主主義の展望を、（初期資本主義的な形態ではなく、——というのは、それは我が国の経済発展によっても既に排除されているから）現代的な形態の、つまり高度に官僚制化した形態の市場関係の発展に結び付けている人は、この点について少しは考えてみるのも悪くはないだろう」（⑩、c.129、注13）という一文がさりげなく挿入されたのは、きわめて印象的であった。ちなみに、この論文の公表は1992年のはじめのことであった。こうしたダヴィードフの理解するウェーバー的観点からすれば、ペレストロイカの推進者であれ、あるいはマルクス主義に敵対したガイダール、チュバイスであれ、市場経済への移行をもってただちに民主主義の開花を約束する市場民主主義者たちは、ウェーバーのこの「歴史観」の持つ意味に無自覚である限り、理論的にはマルクスの歴史観を暗黙のうちに前提しているのだ、したがって彼らは「無意識的なマルクス主義者」だということになる（C、c.499）。

さて、ダヴィードフが『ロシア革命論』からこのようなウェーバー的歴史観を読み取ったとすれば、そしてそれを現代ロシアの課題解決のために生かすとしたら、問題は次のようになるはずである。ロシアの政治的民主化と自由とを真に実現するためには（も）、政治や経済の制度改革とは別に、「人格」の自由の確立、「市民的人格」の育成と陶冶、それに資すべき人間の「倫理的な陶冶」という課題が、それ自体として独自に追求されねばならないということ、これである。それはちょうど、ウェーバーが近代西欧における「合理的資本主義」（の「精神」）の起源を——それ自体多様な因果連関のなかの一つとして——経済とは別個の文化領域である純粋に宗教的な倫理の領域（プロテスタンティズムの「現世的禁欲」）のなかに探ろうとしたと同じように、である。だが、ダヴィードフは、ロシアにおけるこの課題の解決を、直接『ロシア革命論』のウェーバーに求めることはできないと考えた。ウェーバー自身が自らを限定した「外部の観察者」という控えめな態度を、そのまま鵜呑みにするのではないけれども、しかしやはりなお、ダヴィードフ自身がロシアにとってもっとも重要な課題と考える「倫理」問題に関しては、彼はウェーバーの『ロシア革命論』に一定の「距離」を感じざるを得なかったのである。ウェーバー自身が考察の対象とした19世紀末—20世紀初頭の当のロシア知識人のなかに、ウェーバーの考察と触れ合う問題を提起しながら、ウェーバーとはまた異なった形でロシアの展望について考えていた人たちがいたからである。こうした観点から、ダヴィードフが特に注目したのが、『道標』

の思想家たちであり、またセルゲイ・ブルガーコフであった。

2. ロシア・インテリゲンツィア論——「ウェーバーと『道標』」

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

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

の間には、手紙を通じた交流もあった¹⁷。また、ボリシェヴィキ革命後の1918年には、再び彼らは結集して『深き淵より』(«Из глубины: сборник статей о русской революции» 長縄光男、御子柴道夫監訳『深き淵より』、現代企画室、1992年)と題する10月革命批判の論集を刊行したが(しかしすぐさま没収され、組み版は解体されてしまった)、1922年にはソヴェト・ロシアからの国外追放という運命を共有することになる。彼らは、20世紀初頭に現れたロシア思想の復活としての「ロシア・ルネサンス」と、またいわゆる「銀の時代」の諸思想の中での一角を占めた、いわばロシア思想の華ともいべき人々であった。

さて、この『道標』とウェーバーとの関係というテーマは、ダヴィードフの論文「ロシア・インテリゲンツィアの把握に向けた二つのアプローチ。ウェーバーと『道標』」(『自由思想』1991, no.18, 1992, no.1) (⑩、文献Bにも収録)で展開された。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの『ロシア革命論』と論集『道標』は、革命最初の数ヶ月を扱った前者にたいして、後者は革命が収束した後の反動期の1909年に刊行されたという一定のタイムラグはあるけれども、いずれも20世紀初頭のロシアにおけるインテリゲンツィアを分析の対象とした点で共通する。しかし、ダヴィードフの見るところでは、両者はその分析に当たって「本質的に異なる」アプローチにたつ。ウェーバーの場合は基本的には「社会—政治的分析」「社会学的アプローチ」(社会哲学的考察を含んでいるが)であったのにたいして、『道標』の方は「社会哲学的分析」「道徳哲学的アプローチ」(社会学的考察も含んでいるが)と特徴づけることができる。ウェーバーの課題が、「外部の観察者」としての自己限定にしたがって、何よりもまずロシアの諸事件の客観的な、価値中立的な分析、すなわち「認識」(познание)にあったとすれば、『道標』は、自ら事件の参加者として、穏健な自由主義派の立場から革命そのものを批判するとともに、革命の主体となったロシア・インテリゲンツィアに徹底した自己批判、すなわち「悔い改め」(покаяние)を要求したところに、その主眼があった(⑩・I、c.16—20)。

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

ウェーバーは、ロシアの「市民的民主主義」の将来を、最終的にはこの両者の再結合に「期待」したのであった（⑩-I、c.20-26）。

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

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

践活動に無関心な態度として「分離性(отщепенство)」(ストルーヴェの用語)とか「法ニヒリズム」(キスチャコーフスキーの用語)¹⁹といった、『道標』派が非難してやまないロシア・インテリゲンツィアの行為態度も生まれたのである(⑩-II、c.37-42)。だが——と、ダヴィードフは言う——、そこには重要な一つのことが欠けている。国民の「教育」や市民的倫理的「人格の陶冶」といった日常的で地道な活動の意義を積極的に評価する姿勢がそれである。『道標』の思想家たちが「革命主義」を激しく批判して、ロシア・インテリゲンツィアにたいして「パカヤーニエ」(悔い改め)を求めたのも、ロシアの当面する民主的改革にとっては何よりもまず「ナロード」の倫理的人格の陶冶・育成こそが喫緊の課題であり、そのためにロシア国民の精神的・道徳的改革が必要だと考えていたからに他ならない。まさにここに、すぐ後で述べるように、ブルガーコフによる「禁欲的労働」概念への着目が生まれる素地があったのであり、またウェーバーの『プロ倫』の基本思想が20世紀初頭のロシアに受容される「思想的磁場」もあった、と言うべきであろう。

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

しかし、その上でダヴィードフは、ウェーバーが『ロシア革命論』以後になって、こうした『道標』の見地に大きく接近した事実があることにも留意を促した。われわれの当面の文脈ではこの論点が重要である。その論拠の一つとして、ダヴィードフは、ウェーバーが後年の著作『経済と社会』の『宗教社会学』の章のなかで、「平民的インテレクチュアリズム」の宗教意識を考察する文脈において、1905年革命におけるロシアの革命的インテリゲンツィアの運動——『宗教社会学』の文脈では「平民的インテレクチュアリズム」の一形態に位置付けられている——に言及した一節を引用した。ウェーバーが、『ロシア革命論』ではかの「階層区分」にしたがって「準プロレタリア的インテリゲンツィア」(ロシア史ではいわゆる「第三の要素」と呼ばれた)と呼んで特別に注目していた「ロシアの革命的インテリゲンツィアの運動」を、ここでは、「統一的ではないが、重要ないくつかの点で、共通の信仰(Glauben)に支えられ、その限りではまた宗教に類する(religionsartig)知識層の最後の大きな運動」²⁰と記していることに求めた。ウェーバーが、ここでは「形式的な面から」、ロシアの革命的インテリゲンツィアの運動を「共通の信仰に支えられている」と書き、彼らの「千年王国論的」な急進主義的性格を的確にとらえながら、同時に彼らの「信仰」の「内容」から見れば、実際には「反宗教的」であった(「無神論」!)が故に、これを<religiös>とは言わず、あえて<religionsartig>と表現したのだと、ダヴィードフは解釈する(⑩-II、c.42-43)。これは、ダヴィードフによれば、ウェーバー自身が『ロシア革命論』で未解決のままに残した論点を彼なりに深めた結果であるが、それはまた、上述のような『道標』の見地にウェーバーが接近したことを示すものだ、ということになる。こうしたダヴィードフの解釈は、彼のウェーバー読解の深さをあらためて印象づけるものであるが、同時にわれわれ自身がウェーバーのロシア認識あるいはロシア思想への関心の

深化と、それがウェーバーの宗教社会学研究にもたらした意義の問題を考えていくうえで、興味深い論点を提供しているように思われる。

しかしながら、ウェーバー自身のロシア認識の深化と展開を考えるうえでは、『ロシア革命論』（1906年）と『宗教社会学』の当該箇所の執筆（1911—13年ごろか？）との間に、もう一つ重要なウェーバーの資料が残されていることをわれわれは知っている。これまでのところダヴィドフはその文献については、どこでも触れてはいない。この点を指摘しておくこともここでは必要であろう。それは1910年にフランクフルトで開かれた第1回ドイツ社会学会でのトレルチ報告にたいする、ウェーバーの有名な「発言」である。この「発言」は、従来ウェーバーの「教会」（Kirche）と「教派」（Sekte）の概念との関連で語られることが多かったものであるが、ロシア正教の宗教意識の特質という問題に再びウェーバーが言及したのものとしても注目に値する。その中で、ウェーバーは19世紀ロシア文学の巨匠、トルストイやドストエフスキーの作品に触れて、その「底層」に流れるロシア正教の宗教意識には、原始キリスト教以来の「友愛倫理」（Brüderlichkeitsethik）が今なお強く生き続けていることを指摘して、これをカルヴィニズムの倫理に対照させている。正教の「教会」概念は、ロシア語で「ソボールノスチ」（sobornost）と表現されるが、これをウェーバーは「友愛性（Brüderlichkeit）の純粹に人間的な（menschlich）基礎に基づくゲマインシャフト」と押さえて、これにたいしてカルヴィニズムの倫理から引き出される社会像は「エゴ中心の基礎に立つ社会形成」（Gesellschaftsbildung auf egozentrischer Grundlage）だったと述べている。そして、後者の性格について、『『人間的なもの』を削ぎ落とす『文明』の産物』であるという指摘を行っている²¹。なお、この1910年のウェーバーの発言には、『世界宗教の経済倫理』の『中間考察』（1915年）の叙述に直結するものが見られることは明らかであり、また『中間考察』において主要な分析の論理的基準となっている「救済宗教」の基本倫理として、「友愛倫理」が置かれていることも周知のところであろう。そして、そこでは、この点からみて、カルヴィニズムは「本来の救済宗教ではない」²²とウェーバーが書いていることも、あらためて指摘する必要はないだろう。これらのことを合わせて考えてみると、従来の研究でもしばしば指摘されていることではあるが、『中間考察』においても、ウェーバーのロシア思想（そこではとりわけトルストイの思想がめだつ所であるが）に対する深い関心が果たした役割は、ことのほか大きいものがあったと言わなくてはならない。もし、ダヴィドフがこの第1回ドイツ社会学会におけるウェーバー「発言」に着眼して、更にそれとの関連で『中間考察』ならびに『宗教社会学』、更には、後述するように、ウェーバーのトルストイ論の全般的な検討をいっそう深めるならば、どんなウェーバー論が展開されることになるか、これはわれわれにとっても大変興味深い問題であるといえよう。

3. セルゲイ・ブルガーコフ論

さて、『道標』の思想家の中でもダヴィドフが最も注目したのが、セルゲイ・ブルガーコフ（1871—1944）であった。彼がブルガーコフを論じたものに、①「ウェーバーとブル

ガーコフ(キリスト教的禁欲と勤労倫理)』(『哲学の諸問題』1994, no.2.) (⑩、Bにも収録)、②「無神論的宗教の黙示録(革命的宗教意識の批判者としてのセルゲイ・ブルガーコフ)」(1997) (21)、そして③「ロシアの二つの深淵——二つの顔」(『哲学の諸問題』1991, no.8.) (⑪) といった論文がある。②の論文は、ブルガーコフが1904年から1910年の間に発表した論文を集めた論文集『二つの都』(1911)を通観したものであり、③は論集『深き淵より』(1918)に寄稿したブルガーコフの興味深い論文、「神々の饗宴にて」を分析したものである。ブルガーコフとウェーバーとの関係が正面から取り上げられているのは、①の論文であり、ここではこの論文を中心にダヴィードフのブルガーコフ論を聴くことにしよう(なお、このダヴィードフ論文については筆者による翻訳²³がある)。

①の「ウェーバーとブルガーコフ」という論文は、テーマから言えば、これまで述べてきた「ウェーバーと『道標』」という問題を受けて、その続編としての位置を占めるものである。この論文の最大の意義は、『道標』とまさに同じ年1909年に刊行されたブルガーコフの論考「国民経済と宗教的人格」(1909)(これにも筆者による邦訳²⁴がある)を「発掘」して、ブルガーコフがその論文においてウェーバーの『プロ倫』論文をロシアで最初に「受容」したことを確認したという点にある。ちなみに、ブルガーコフによる『プロ倫』の内容理解も本格的なものであって²⁵、1909年時点での受容というのは、国際的に見ても最初のものではあるまいか。したがって、ダヴィードフによるこのブルガーコフ論文の「再発見」は、国際的なウェーバー受容史 *Rezeptionsgeschichte* 研究の上でも、注目に値するものである。このダヴィードフ論文では、1905年革命の挫折後のロシアが直面する民主化と国民経済の発展の課題を前にしたブルガーコフが、とくにウェーバーの「労働禁欲」概念の再解釈を通じて、ロシア自前の「勤労倫理」の形成と市民的「人格」育成の手がかりを、ロシア正教の宗教倫理のなかに探ろうとしていたことが明らかにされている。その点では、彼のブルガーコフ論は、先にふれた「ホモ・エコノミクス」論の延長線上に位置するものでもあった。

それと同時に、この論文のもう一つ重要な意義は、『道標』におさめられたブルガーコフの有名な論文「ヒロイズムと苦行」にも、ウェーバーの『プロ倫』から汲み取った着想の跡がはっきり現れていることがダヴィードフによって解明されたことにある。ブルガーコフの后者の論文は、ロシアの改革の展望をめぐって、革命的インテリゲンツィアの「無神論的英雄主義」に対して「正教的宗教改革」の理念を対置したところにその主張の核心があったといつてよいが、ダヴィードフによれば、ここにみられるブルガーコフ自身の「正教的宗教改革」の理念と展望は、ウェーバーの『プロ倫』から学んだキリスト教的「労働禁欲」(これが標題の「苦行」の意味である)の概念を、彼独自のプリズムを通して、「現代風にアレンジ」して、またそれをロシア正教の宗教倫理に即していわば翻訳したものであった。さらに、ダヴィードフの分析は一歩進んで、「苦行」＝「禁欲」概念だけでなく、もう一方の「無神論的英雄主義」の概念もまた、ブルガーコフにおいては、ウェーバー的モチーフに由来するものであったことが緻密に分析されている。このロシア・インテリゲ

ンツィアの「無神論的英雄主義」の思想史的源流をブルガーコフが考察する文脈において、その「根」は「ウェーバーが資本主義の『精神』の由来を解明したとき掘り起こしたあの深い地層の中に延びている」と見ていたことが印象深く語られている（⑩、c.66、拙訳 99 ページ）²⁶。すなわち、ダヴィードフの解釈によれば、ブルガーコフは、ロシア・インテリゲンツィアの「無神論的英雄主義」の淵源の一つを、「宗教改革の宗教的個人主義」とは異質な、「自然人」を礼賛する「人文主義的ルネサンスの個人主義」（ブルガーコフの言葉でいえば「ネオ異教的個人主義」）²⁷の流れのなかに求めていたということ、これである。したがって、ブルガーコフが「無神論的英雄主義」の思想（革命的インテリゲンツィア）と「正教的宗教改革」の思想（ロシアのナロードのなかに潜在するもの）とが相対立していると捉えた 20 世紀初頭のロシアの思想状況は、「ルネサンス的個人主義」と「宗教改革の個人主義」との思想闘争として、すなわち数世紀にわたる近代西欧の思想史を貫く二つの思想潮流の対抗として、世界史的な意味をも与えられていたのだ、とダヴィードフは見るのである（⑩、c.67-68、拙訳 102-103 ページ）。こうしたブルガーコフ評価ならびに 20 世紀初頭のロシア思想状況の把握は、これまでのブルガーコフや『道標』に関する思想史研究にはみられなかった新しい視点を提供するものであって、これは、ロシアにおけるウェーバー研究がロシア思想史の研究にもたらした一つの成果であると評価することもできよう。

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

ブルガーコフは、ウェーバーの『プロ倫』を深いところで受容したけれども（この点は詳しくは拙訳、ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」および「訳者後書き」を参照されたい。本誌第 13 巻第 2 号所収、77-122 ページ）、『プロ倫』にすぐ続いて同じ雑誌（『社会科学・社会政策アルヒーフ』）に発表された『ロシア革命論』そのものについては、どこでも言及しておらず、まるで無視する態度を取っていた。この点をダヴィードフは一つの問題として提起する（⑩、c.54-55、拙訳、72-73 ページ）。実は、この問題は筆者自身にとっても前から一つの「謎」であったが、ダヴィードフはこの論文で一つの解釈を提出している。もとよりブルガーコフが『ロシア革命論』を知らなかったということはある。問題は、先に「ウェーバーと『道標』」の問題でも触れた、両者のアプローチの相違ということにかかわる。具体的にいえば、ロシアの改革展望を巡る両者の理解の相違という問題にある、というのがダヴィードフの解釈であった。

ダヴィードフによれば、ブルガーコフがウェーバーから受容した論点は、結局はすべて「宗教改革」の問題に帰着する。政治革命という「むなしい」方法で改革に失敗したロシアは、ほかならぬ今こそ、『プロ倫』のウェーバーによって分析された西欧の「宗教改革」の成果、なにかんぞく「使命としての職業」概念と「宗教的倫理的」な「人格」の確立とを必要としているのだということ、これが——『道標』の人々と同様に——1909 年時点でブ

ブルガーコフが抱いたロシア改革への展望の機軸であったからにはほかならない (⑩、c.63、拙訳 92-93 ページ)。ところが、当面するロシアの展望を主題とした『ロシア革命論』では、ウェーバーは、西欧の「宗教改革」(ならびにそこに発する自由と人権の思想)は「二度と繰り返されることのない、独一的な歴史的諸条件の所産であった」²⁸と明白に語っている。世界史はすでにその時代を通り過ぎたというのが『ロシア革命論』でのウェーバーの見解であった。ブルガーコフはウェーバーのこの見解に同意することができない。ブルガーコフは、当面するロシアの民主的改革の展望に関する限り、『ロシア革命論』のウェーバーにあえて逆らって、ウェーバーが「不可逆的な過去」の事柄と見ていた「宗教改革」が、いまロシアにとってもっとも現実的な展望として意義をもつと考えていたのである (⑩、c.71-72、拙訳 111-112 ページ)。そして、ブルガーコフは、1905 年革命の挫折以後、それをいわばロシア的磁場において実現するための「正教的宗教改革」の方途を模索して苦闘していたのである。さらに、1909 年の時点ではブルガーコフ自身が、すでに——「マルクス主義」からはもとより——「イデアリズム」からも一歩進んで、ロシア正教の「信仰」の世界に急速に傾斜しつつあった(それは彼自身の出自であるロシア正教への「回帰」でもあった。実際にもブルガーコフは 1918 年に聖職者に叙任された。) こともまた、もはやあのヴィヴィッドで詳細なロシアの社会政治的な分析である『ロシア革命論』よりも、むしろ『プロ倫』の思想の方に共感を寄せる原因の一つともなった。ブルガーコフとウェーバーとの「距離」に関するダヴィードフの解釈はおよそ以上のようなものであった。

こうした分析を通して、ダヴィードフは、ブルガーコフが『ロシア革命論』をあえて無視して、『プロ倫』のウェーバーの方を評価しようとした姿勢の中に、ブルガーコフのウェーバーに対する一つの *inner Polemik* があることを読み取るのである。それは同時に、ウェーバーと「対話しながら」、或る場合にはウェーバーと「対立して」、祖国ロシアの問題を解明せんとするダヴィードフ自身の主体的な研究姿勢の現れでもあった。次に述べるトルストイとウェーバーという問題でも、ダヴィードフのウェーバーに対する「距離」の問題は再出する。

4. ドストエフスキー論

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

まず最初に指摘しておくべきことは、ドストエフスキー論にせよトルストイ論にせよ、ダヴィードフのモチーフは、やはりロシアの倫理的精神的改革という課題から発しているという点である。彼は 1998 年の著作の中で、ロシアの現状を見据えながら、次のように述べている。「われわれはまだやっと道徳的 - 宗教的改革の時期を迎えたばかりである。この改革の担保になるのはドストエフスキーとトルストイの作品である。彼らはわが祖国ロシアにおいて、ルターとカルヴァンになるはずの人であった」(C、c.422)。ここには、ダヴ

イーダフが、思想的にも大きくかけ離れたドストエフスキーとトルストイの二人を、あえて同列に並べて取り上げる彼の基本的モチーフがよく表現されている。もとより、ここには「ドストエフスキーとトルストイ」という古くからの大問題があり、その点についてダヴィードフがどのように見ていたか、という問題は残されたままである。また、ウェーバー研究者ならば、いったいどちらがカルヴァンで、どちらがルターだということかという疑問をダヴィードフに投げかけてもよいだろう。だがダヴィードフの当面の主題はそこにはない³⁰。また、ここで「ルターとカルヴァンになるはずの人であった」といわれるのは、ドストエフスキーから、あるいはドストエフスキーに比べれば低い評価を受けたけれども、トルストイからも大きな影響を受けた『道標』の思想家たちがすべて、ポリシェヴィキ政権によって1922年にロシア国外に追放されてしまった「苦い歴史」があり、それによってロシアでは19世紀後半以来の「正教改革」理念の自由な展開と実現が完全に断たれてしまったという痛恨の認識がダヴィードフにあるからである。この二人のロシア文学の巨匠が、その思想的内容の点で大きく方向を異にするものであったにせよ、ともにロシア正教の伝統的な体制の改革、したがってロシア正教の「宗教改革」と、それを通じたナロード（国民）の意識改革という同一の問題に取り組んだ思想家であったこと、これがダヴィードフにとって重要なことであった。

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

一つは、すぐ前でわれわれが見たダヴィードフの『ウェーバーとブルガーコフ』論文がそれである。そこではブルガーコフの「正教的宗教改革」の理念それ自体は、上で見たようなウェーバーから得たモチーフのみならず、いやむしろそれ以上に、すでに19世紀のロシア文学のなかで、「ロシア正教復活の理念」として育まれてきたものであって、それはとくにドストエフスキーの思想の中に見出されるということが、特別に指摘されていた。そして、ダヴィードフはドストエフスキーの『『悪霊』の準備ノート』から、ウェーバー的な「現世的禁欲」概念に対応するような「正教倫理」（具体的には「パカヤーニエ」（悔い改め）の倫理）にドストエフスキーが言及している箇所を引用した（⑱、c.71、拙訳、110-111ページ）。さらに、ブルガーコフの1918年の論文「神々の饗宴にて」（『深き淵より』所収）³¹を分析したダヴィードフ論文「ロシアの二つの深淵——二つの顔」では、このブルガーコフ論文を通じて「目に見えない形で登場しているのはドストエフスキーである」という重要な指摘もある（⑮、c.81）。

いま一つ、ニーチェ思想との関連でドストエフスキーを扱った論文「ニーチェの目に映ったドストエフスキー」（『レプタ』1992年1号）（補遺5）がある。そこでもウェーバーの

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

5. 「ウェーバーとトルストイ」

一方トルストイについては、ダヴィードフには正面から扱った著作がある。ペレストロイカ前の作品であるが、①『愛の倫理と自己意志の形而上学』（1982年、追補第2版1989年）（補遺1）という著書があり、すでにそのなかの1章で、ウェーバーとの関連でトルストイに言及しているし、また②「ウェーバーとトルストイ（信念倫理と責任倫理との関係の問題に寄せて）」（『文学の諸問題』1994、no.1）（22、文献Bにも所収）と題する論文では、ウェーバーの「二つの倫理」概念との関連で、トルストイの「愛の倫理」（этика любви, Liebesethik）の問題を正面から取り上げている。

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

まずはウェーバーのトルストイ解釈を質す、というのがダヴィードフの研究の現段階ではないかと思う。そうした限定を付した上で、彼の議論を見ることにしよう。

第一に、「ウェーバーとトルストイ」という大きなテーマの中で、もっとも大きな問題の一つは、やはり何と云っても『職業としての学問』におけるウェーバーのトルストイの扱い方の問題であろう。周知のように、そこでウェーバーは、「主知主義的合理化」の根本問題、すなわち学問に固有な無限の「進歩」は実際上あるいは技術上の意味以上の「意味」があるのかと問い、この問題を最も原理的に考察したのがトルストイであったと位置付けた。「トルストイの頭を悩ました全問題は、結局、死とは意味ある現象であるか否かという問いに帰着する。彼はこれに答えて、文化人 **Kulturmensch** にとっては——否である、という」。そもそもウェーバーによれば、科学には終わりというものがない。しかるに「死」というものは人間誰にでも訪れるものであって、その終わりのない「進歩」を突然に断ち切ってしまうものである。したがって、科学と文化の「無限の進歩」に引き入れられた「文化人」にとっては、「死」は「無意味なでき事」でしかない。死が無意味であれば、それ自体として終わりというものがない「文化的生活」**Kulturleben** もまた無意味である³³。ウェーバーはこのように述べて、「文化人」にとっての「死」の無意味性ということから現世的諸価値としての「文化」の無意味性をひき出したところに、後期トルストイの作品の「基調」がある、と捉えた。これが、『職業としての学問』におけるウェーバーのトルストイ理解のポイントであった。

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

「ウェーバーがトルストイの考えだとしたこととは違って、トルストイは、人間がますます『無限の進歩』に、技術、科学などの進歩に引き入れられているという事実から、死の無意味性を引き出したのではない。また、トルストイの作品に形象化された個々の『教養階層』の代表者に死が無意味に映ったのは、聖書のアブラハムとは違って、その生の終わりまで技術、科学、文化の不断の発展によって、彼を含む人類に課せられる多くの謎に彼が直面したからだ、というのでもない。もし、トルストイがこれらの発展について言及するとすれば、ただそれは、彼の変わらぬ一つの思想を強調するためであろう。すなわち、人間の生の（したがってまた、死の）意味が人間にとって明らかになるのは、ここではな

く、実生活の、人間相互の直接的な関係の場であり、そこではじめて人間の人間に対する真の愛が可能となる道徳の領域にあるという思想であった」（補遺 1、c.68—69）。ここでいう「実生活の、人間相互の直接的な関係の場」とは、トルストイの場合、実体的には「ナロードの伝統的な勤労のしきたり(трудовой уклад)」（同上、c.69）のことにほかならず、この人間にとってもっとも「エレメンタールな生の領域」、労働の場において、彼のいう不動の道徳、福音書の「山上の垂訓」から引き出された「愛の倫理」が実現を見るものと考えられていた。トルストイにあっては、現世の、ほかならぬこの生の領域で「愛の倫理」が実践されるとき、人間にとって「生の（また死の）意味」が明らかになる。逆に、ウェーバー的なトルストイ解釈の意味での「生の意味」（あるいは死の無意味性の）問題が発生するのは、トルストイ自身のかつての経験が示しているように、この「勤労（これがトルストイによれば『生の創造過程』である）から切り離された」、その意味で「暇な人間」となった「教養階層」においてであり、けっして「文化的人間」一般のレベルにおいてはではない。ダヴィードフは、ウェーバーが主張するのとは正反対に、トルストイは、「判事イワン・イリイチ・ゴロヴィーン」のような完全な「文化的人間」も——最後の最後になってからではあるが——生の意味と死の有意味性の認識に到達できたことを、説得力をもって証明しているのではないか、とウェーバーに反論した（同上、c.69）。もとより、ウェーバーも、主知主義的合理化の貫徹した現代において、「生の意味」（あるいは死の意味付け）をかりうじて確信できる可能性がある領域として、最近現れてきた「青年団体の多く」やまだ人格的に交流が可能な「狭い社会的サークル」や、「諸個人相互の直接的な関係が残っている友愛関係」に言及しているけれども³⁴、ウェーバーは、これらの形態を、トルストイが「生の獲得（あるいは支え）」あるいは「生の創造」と呼んだ人間の道徳を形成する、かの「実体的プロセス」、すなわち「ナロードの伝統的な勤労の場」と積極的に結び付けてはいないし、トルストイほどにはそのつながりを解明しようとはしなかった（同上、c.70—71）。

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

以上の点はダヴィードフのウェーバー論としてはやや古いもので、その後ウェーバー研究を深めたダヴィードフが、いまこの問題をどう捉えているかは、あらためて検討しな

してみる必要があるかとも思われる。しかし、ペレストロイカ以後の著作においても、以下に見るように、ウェーバーの「二つの倫理」類型との関連でトルストイの倫理を取り上げる場合でも、ウェーバー理論に対するダヴィードフの批判的スタンスはやはり変わっていないことも確かなことである。

ダヴィードフによる「ウェーバーとトルストイ」問題の第二の論点は、ウェーバーが「信念倫理」のヴァリエーションの一つとしたトルストイの「愛の倫理」について、ウェーバーの理解は妥当であるかという問題である。かつてシュルプターが《*Religion und Lebensführung*》(1988)の『信念倫理と責任倫理』の章³⁵で論じた問題を受けて、ダヴィードフは、ウェーバーの「信念倫理」と「責任倫理」の概念を理論的に再整理し、そのうえでトルストイの倫理とウェーバーの二つの倫理との対比を試みている。上記②の論文「ウェーバーとトルストイ」がこの問題に当てられたものである。

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

そこで、あらためて「二つの倫理」類型の対比を試みて、ダヴィードフはこれを次のように整理する。「二つの倫理の相違のもっとも深い『根』は、この二つのものが『出会う』さいに明らかになるように、信念倫理の場合は、信念（「信仰」）が選択に先立ちとすれば、責任倫理の場合は、逆に選択が信念に先行するという点にある」（22, c.91）。ここで語られている「信念」（＝信仰）と「選択」（＝「決断」）との関係について、その意味するところは、「選択」の意味が両者の場合では異なってくるということである。ダヴィードフによれば、「信念倫理」の場合の「選択」は、「神」（＝最高の価値）を信仰している人間が行う「善と悪との間の選択」として現れるが、「責任倫理」の場合は、選択は「神そのものを選択す

る」こととして現れる。ウェーバーの「責任倫理」では、各個人がそれぞれ自由な「純粋に意志的行為」(22、c.91)によって、もろもろの神々の中から自らの「神」を選択することが要求されるから——ここでは「神は死んだ」というニーチェの提起を受けたウェーバーの「価値のプルーラリズム」が前提とされている、とダヴィードフは理解する——、その選択は、善と悪の区別をする原理そのものの選択＝決断となる。言い換えれば、この場合、選択は、善悪の「彼岸」にあるという意味での「倫理的な選択」であるほかない。「善と悪」を区別するのは「信仰」(=信念)だからである。ちなみにウェーバーの「責任倫理」を「倫理的な選択」だと特徴づけたのはかつての Alexander von Schelting であるが、ダヴィードフはこの点の理解をシュルプターから受け継いでいる(22、c.91)³⁷。

ダヴィードフによれば、ウェーバーの二つの倫理類型論とトルストイの倫理を実際に対比することができるのは、このレベル、すなわちウェーバー自身が、「神々の闘争」という認識を前提にして選び取ったこの「責任倫理」の底にあるウェーバーの「究極的信念」とトルストイの「信念」＝「愛の倫理」の内容とを比較する次元においてである。この次元で見ると、ウェーバーの「責任倫理」の究極的な信念(Gesinnung)の核心は、<Werde, was du bist> (「汝であるところのものとなれ」という彼一流の「定言命令」にある、というのがダヴィードフの解釈であった(ここでもダヴィードフはシュルプターの解釈に依拠している³⁸)。だが、この「汝」とは何者であるのか。ダヴィードフは、ウェーバーの世界観の究極的な前提を成す——とダヴィードフの理解する——この「汝」なるものを追及して、それがきわめて「ラディカルに個人主義化した人格」であり、「存在の絶対的な脆さ(хрупкость, Zerbrechlichkeit)」によって強く印象付けられるものである、という(22、c.95、B、S.62)。ダヴィードフによれば、ウェーバーの「責任倫理」は「神への信仰を喪失してしましたが、同時にこの喪失に耐えられず、ぼっかりあいた空白を何かで埋め合わせたいと熱望する人間精神の真にドラマティックな状態を前提する」(同上、c.92)のものであったからである。

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

さらに、ダヴィードフはトルストイの「愛の倫理」の内容について、いくつかの点でウェーバー的解釈に対して、自らの解釈を対置している。たとえば、トルストイの非暴力の思想が一般に「悪に対する無抵抗」と解釈されてきたことについて、ウェーバーも当時のそうした「誤解」から免れていない点があることを指摘する。トルストイが反対したのは

「悪に抵抗する」ことそのことではなくて、「悪に対して暴力による非理性的手段」をもって対抗することに対してであった。そのことをダヴィードフは『三つのたとえ話』の叙述からトルストイ自身に語らせている³⁹。しかしながら、ウェーバーが「信念倫理」の範型にトルストイの倫理を位置付けることに反論して、ダヴィードフが自己のトルストイ解釈として、もっとも強調する点は、トルストイの「精神的遺言」となった『人生の道』の全編にわたって響く「愛は『努力』(усилие, Bemühung)である」(22, c.100)という思想であろう。ダヴィードフによれば、ウェーバーのいう「信念」(Gesinnung)に当たるのは、トルストイの場合は「信仰」(Glauben)であり、この「信仰」の行為が「愛」であったのだが、それは「神に向けられた、そして自己と他の人間とに向けられた善なる努力」とされているのであって、それ自体「完全にアクティヴな指針」である(22, c.100)。トルストイの倫理は、「外面的なもの」から「内面的なもの」への「逃避」ではないし、また行為の「結果」を無視する態度でもない。なぜなら、トルストイの場合、信仰の行為が目指すのは確かに人間の内面的な「自己変化」であるが、同時にこの「自己変化」は他の人間に向けられる外面的な行為として実際に現れる場合に(それが「愛の努力」である)はじめて「成就する」とみなされているからである。つまり人間の「自己変化」を「証明する行為」自体が「結果」とみなされているというわけである。したがって、トルストイにおいても、愛の倫理に従って行為する人間は、行為の「結果」に対する「責任」を引き受けなければならないとされている(22, c.101)。このようにして、ダヴィードフは、トルストイの愛の倫理を「信念倫理」の範型に位置付けるウェーバーの解釈に反論するのである。

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

しかしながら、ウェーバーのトルストイ解釈にたいするダヴィードフの批判から、図らずも一つの重要な問題が浮かび上がってくる。これはトルストイ自身の「山上の垂訓」解釈の大きな特徴でもあり、またキリスト教の福音書解釈の歴史から見ても、トルストイの一つの問題点としてこれまでも言われてきた問題であるのだが(「山上の垂訓」の倫理がトルストイにおいては「現世の倫理」と解釈されていることについては、内村鑑三⁴⁰をはじめ古くから批判があることはよく知られている)、ダヴィードフがウェーバーに反論するとき、トルストイの倫理は基本的には「この世の倫理」でもあることを強調している点である。ダヴィードフは、トルストイのいう愛の「努力」とは、神と人間、人間と人間、そして人間と地上のあらゆる生き物とを、おなじ一つの「生」として合一することを実践的に目指すものであって、トルストイにあっては、「内面的世界」と「外面的世界」、また「彼岸の世界」と「此岸の世界」との二分化は意味を失っている、という(22, c.102)。トルストイは「死後の」生を否定して、『死後の』生ではなく、現在の生の中に、真の幸福があると主張したのも、そうした理由による。こうしたトルストイ解釈からすれば、『人間にたいする無差別の人間愛と慈悲の心にあふれた達人たち』の王国は『この世のものにあらず』だが、それでいて、『昔も今もこの世に影響を与え続けている』というウェーバーの言説⁴¹

は、トルストイ自身にもまた彼の小説の主人公にも適用できない」(22、c.102)ということになる。ここに、ウェーバー的なトルストイ解釈にたいするダヴィードフの批判の集約点があるように見える。

しかしながら、ここには福音書の解釈そのもの、とりわけ「山上の垂訓」の理解の仕方について、ウェーバーとトルストイとの間にある相違という重要で大きな問題が伏在しているように思われるのだが、ダヴィードフはそのことについてどのように考えているか。この問題は、残念ながら、ここではダヴィードフによって解明されていない。トルストイの倫理は、「山上の垂訓」解釈からひきだされたものであり、それはトルストイ自身にはすぐれて「現世の倫理」と理解されていたということについては、ダヴィードフの解釈はそれ自体として妥当なものに思われるのだが、しかし、だからといって、それをもって直ちにウェーバーのトルストイ解釈を「誤り」だとすることになるのだろうか。こうした疑問がダヴィードフの議論によっても筆者には払拭できない。ウェーバーの場合、福音書の「絶対倫理」、「山上の垂訓」の倫理自体は「この世の倫理」とは解釈されていないことも確かなことではあるまいか。だから、「暴力のプラグマ」を内蔵した——とウェーバーが見る——「政治」という、すぐれて現世的価値の領域に、この倫理を直接に持ち込むことにウェーバーは反対したのではなかったか。この点について、ダヴィードフはどう考えるのだろうか。ダヴィードフは、トルストイの「愛の倫理」を「信念倫理」の範型に押し込むウェーバーの扱い方に反対して、トルストイの「愛の倫理」をウェーバーの批判から「救う」ことに熱心のあまり、二人の「山上の垂訓」の解釈の仕方というこの問題そのものへの突き詰めた考察が回避されてしまったように思われる。その結果、ダヴィードフによるウェーバー批判には、どうしてもある種の「ズレ」が生じている、そうした印象がぬぐいがたいのである。このことは、ダヴィードフには、もちろん『職業としての政治』は別としても、ウェーバーの『政治論集』について正面から取り組んだ形跡がないこととも関係があるのかもしれない。

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

の「倫理的自然状態」を弁護することにつながるのではないかと、ダヴィードフはまじめになって危惧しているのである。ダヴィードフによる「ウェーバーとトルストイ」というテーマ設定の背後には、20世紀末のロシアのウェーバー研究者としての、そのような問題意識もあったのである。

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

資料

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

<著書>

- A. ガイデンコ、ダヴィードフ『歴史と合理性：マックス・ウェーバーの社会学とウェーバー・ルネサンス』（Гайдено, П.П., Давыдов, Ю.Н., *История и рациональность : Социология М.Вебера и веберовский ренессанс*, М., 1991.)
- B. ダヴィードフ、ガイデンコ『ロシアと西欧』（Jurij N. Davydov, Piama P. Gaidenko, *Rußland und der Westen, Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Suhrkamp 1995.)
- C. ダヴィードフ『マックス・ウェーバーと現代理論社会学；ウェーバー社会学説のアクチュアルな諸問題』（Ю.Н.Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология; Актуальные проблемы веберовского учения*, М., 1998.)

<論文>

- ①ユ・エヌ・ダヴィードフ「ウェーバー・ルネサンス」（Ю.Н.Давыдов, Веберовский ренессанс, *Социологические исследования*, 1986, № 3.)
- ②同「<ウェーバー・ルネサンス>とウェーバーの<研究プログラム>の問題」（Он же, <Веберовский ренессанс> и проблема <исследовательской программы> М. Вебера, в кн. *Буржуазная социология на исходе XX века; критика новейших тенденций*, М., 1986.с. 91-121.)
- ③同「西ドイツにおけるウェーバー全集最初の数巻の刊行について」（Он же, О выходе первых томов полного собрания сочинений Макса Вебера в ФРГ, *Социологические исследования*, 1990. № 4.)
- ④ガイデンコ、ダヴィードフ『歴史と合理性』第2章及び3章（Гайдено, П.П., Давыдов, Ю.Н., *История и рациональность, социология М.Вебера и веберовский ренессанс*, разд. 2, 3, М., 1991.)
- ⑤ダヴィードフ「古い手紙を読む効用について（1906-1908年のウェーバーの残された遺産）」（Он же, О

пользе чтения старых писем (эпистолярное население М. Вебера за 1906-1908 гг.), *Социологический журнал*, 1995, № 1.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 同『理論社会学史』第2巻、第2部、第1章「セルゲイ・ブルガーコフのポストマルクス主義の社会哲学」、第2章「ピョートル・ストルーヴェのポストマルクス主義の哲学的 - 社会学的探求」 *История теоретической социологии, Т.2*, Раздел 2. глава 1. Постмарксистская социальная философия С.Н.Булгакова, глава 2. Постмарксистские философско-социологические искания П.Б.Струве, М.,1998.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<補遺>

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

- 1989.)
2. 同「マックス・シェーラーの社会学における科学の概念」(Он же, Концепция науки в социологии Макса Шелера, *Социологические исследования*, 1984, №4, с.149-161.)
 3. 同「哲学博士ユーリー・ニコラエヴィチ・ダヴィードフと文芸批評家マリナ・ミハイロヴナ・スタハーノヴァとの対談」(Он же, С доктором философских наук Юрием Николаевичем Давыдовым беседует литературный критик Марина Михайловна Стаханова, *Диалог*, 1990, №14.)
 4. 同「ニヒリズムの二つの理解 (ドストエフスキーとニーチェ)」(Он же, Два понимания нигилизма(Достоевский и Ницше), *Вопросы литературы*, 1981, №9, с.115-160.)
 5. 同「ニーチェの目に映ったドストエフスキー」 (Он же, Достоевский глазами Ницше, *Лента*, 1992, 1, с.139-150.)
 6. 同「社会理論の原型、あるいは『政治』社会学：アリストテレスの社会的諸階級とその政治的結合の類型学」(Он же, Архетип социальной теории, или социология «политики»; Аристотелевская типология общественных классов и их политических комбинаций, *Полис*, 1993, №4, с.102-114.)
 7. 同「『万人の万人に対する闘争』の理念的解釈 (ホッブズ概念の社会的意義について)」(Он же, «Война всех против всех» в идеальнотипическом истолковании(О социологической значимости концепции Гоббса), *Полис*, 1993, №6, с.110-125.)
 8. 同「リヴァイアサンの抑制、あるいは日常的合意の社会的ポテンシャル (ジョン・ロックの『権力の分割』概念における『万人の意志』とその運命)」(Он же, Укрощение Левиаасана, или социальные потенции обычного согласия(«Воля всех» и ее судьбы в концепции «разделения властей» Джона Локка, *Полис*, 1994, №2, с.143-155, №3, с.135-147.)
 9. 同「ハンス・フライヤー；新ヘーゲル主義右派の立場からするウェーバー学説への批判」(Он же, Х.Фрайер; Критика учения М.Вебера с позиций правого неогегельянства, *Социологические исследования*, 1996, №1, с.72-83.)
 10. 同「マックス・ウェーバーと合理性解釈の問題」(Он же, М.Вебер и проблема интерпретации рациональности, *Вопросы социологии*, 1996, Вып.6, с.71-77.)
 11. 同「当時世界精神は美学に住みついていた…」(Он же, “Дух мировой тогда осел в эстетике…”, *Социологический журнал*, 1997, №3, с.177-194.)
 12. 同「ロシアは何処へ行きついたか？」(Он же, Куда пришла Россия ?, *Журнал социологии и социальной антропологии*, 1999, № 1.)

¹拙稿「マックス・ウェーバーとロシア——ロシアにおけるウェーバー」(1)-(4)福島大学『行政社会論集』第10巻3号、第11巻1号、第12巻2号、第13巻1号、1998 - 2000年。

拙稿「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ヴェーバーの受容」『情況』2000年7月号。

² この点については、前稿「マックス・ウェーバーとロシア」(4)の7(1)「ダヴィードフのウェーバーへの接近——ロシアにおけるウェーバー新研究の『発酵』」でも詳しく述べたので参照を願いたい。本誌第13巻1号、16-46ページ。

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

⁴ Ю.Н.Давыдов, Макс Вебер; Западноевропейский гуманизм и либерализм перед лицом распада царства истины, добра и красоты(Обзор), в кн. *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.*, вып.1, ИНИОН, М.,1979, с.218-236.

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

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

⁷ ダヴィードフのウェーバー研究の大きな特徴として、以下に見るように、「倫理」問題に収斂する傾向を指摘することができる。この点についてはWeißも指摘している。Johannes Weiß, Max Weber in Rußland: Einige Überlegungen aus Anlaß der Max Weber-Vorlesungen von J.N.Davydov und P.P.Gaidenko, *A.Sterbling, H.Zipprian(Hrsg.), Max Weber und Osteuropa*, Hamburg, Krämer,1997, S.105.またシュルプターは、最近の著書の中で、「国家社会主義から資本主義へ」というロシアの歴史局面の特異性を解明するに当たっては、ダヴィードフのように「倫理問題」にのみ焦点を絞って、時に伝統的な宗教倫理の見直しに向かう傾向に対しては、一面的だと批判している。Wolfgang Schluchter, *Unversöhnte Moderne*, Suhrkamp, 1996, S.200-220.

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

アレントとプロブレマ・トータルитаризマ, Ханна Арент, *Истоки тоталитаризма*, М., центрКом, 1996, с.623-638.

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

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

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

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

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

¹⁴ 前掲邦訳『ロシア革命論 I』、135 ページ。

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

¹⁶ 前掲邦訳『ロシア革命論 I』、191 ページ、原注 (5) 参照。

¹⁷ ウェーバーとブルガーコフとの交流の問題はさらに詳細な調査が必要であるが、これまでのところ、われわれは以下のような事実を知っている。ウェーバーはブルガーコフの著

作『マルクス主義からイデアリズムへ』（サンクトペテルブルク、1903年）と『経済哲学』（モスクワ、1912年）をよく知っており、1912年には後者のドイツ語訳の刊行を親しい出版人ジーベックに働きかけていた。その結果、後者の1章を成す論文のドイツ語訳が、ウェーバーが編集者の一人になっていた『社会科学・社会政策アルヒーフ』に掲載された。

Sergei Bulgakoff, Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd.36, Heft 2, 1913, S.359-393. ちなみに、ウェーバーは、ブルガーコフを「その世界観から言えば、ドストエフスキー流の色合いを持つ神秘家」と見ていた。Max Weber Gesamtausgabe, II/7, 1. Halb., Max Weber Briefe 1911-1912, S.425-426, その他に、MWG II/7, 2. Halb, S.550, S.747も参照。

¹⁸ 前掲邦訳ウェーバー『ロシア革命論I』21-22ページ。

¹⁹ 長縄光男、御子柴道夫監訳『道標』、現代企画室、1991年。

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ ブルガーコフ「ヒロイズムと苦行」前掲邦訳『道標』、46-47ページ。

²⁸ 前掲邦訳『ロシア革命論I』、135ページ。

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

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

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

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

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

³⁴ MWG I /17, S.109-110. 邦訳、71-73ページ。

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

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

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

³⁸ 同上、143ページ。

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

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

⁴¹ MWG1/17, S.247.前掲邦訳『職業としての政治』100ページ。

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

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

翻訳

セルゲイ・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」¹

(イヴァン・フョードロヴィチ・トクマコフの思い出にささげる)

(Сергей Николаевич Булгаков, Народное хозяйство и религиозная личность, *Московский еженедельник*, 1909, № 23-24.)

小島 定

(注記：本文のなかのアラビア数字の注は、原著者ブルガーコフの原注を示し、各ページの欄外に置いた。ローマ数字の注は、訳者が付したもので、本文の最後に一括して置いた。本文中[]の部分は訳者が補ったもの。本文のなか及び原注に付した【 】の部分は、読者の便宜を図って訳者がつけたもの。その他のマークは、すべて原著者のものである。)

現在の政治経済学は自分の精神的な出自を忘れた科学となっている。その端緒は18世紀の啓蒙主義の哲学の流砂の中に埋もれて分からなくなっている。その育ての親は、一方では、人間本性の不可侵性と自然的予定調和への信仰をもった自然法学説の代表者たちであり、他方では、功利主義の宣唱者たち、ジェレミー・ベンサムと彼の弟子たちであったことは確かである。彼らは、社会を、バラバラの原子からなる総体として、つまり相互に衝突し合う相異なる諸利害を持つ人々の総和として、表象する所から出発した。この場合社会は、これらの諸利害のメカニズムとして考察され、社会哲学は「政治算術」と化す。この「政治算術」はベンサムがその創出を夢見たものであった。政治経済学は、このベンサムから、抽象的で、一面的な、単純化された人間像をうけ入れたのであり、この人間像が今日までの政治経済学においても大きく支配しているのである。このようにして、「経済人」(*economic man*)という古典的政治経済学の前提が形成されたのであるが、ついでに言えば、それは、食ったり寝たりする人間ではなく、ただ利害のことだけを気に懸け、最小の支出で最大の利益を追い求める、そういう人間とみなされている。つまり、経済人とは、分配と生産それ自身の鉄の法則によって制御されるその外的メカニズムに、数学的に正確に反応する計算尺というわけである。すでにアダム・スミスは、自己の研究の基礎に人間本性の利他的本能と利己的本能という仮説的な方法論的区別を置いて、その際、前者の作用を道徳の領域に関する『道徳感情論』のなかで研究し、後者の作用を政治経済学の領域に関する『国富論』において研究した。したがって、政治経済学は、[いわば]整数値ではなくて分数値から始まったものともいえる。しかし、その後この区別の仮説的な方法論的性格もスミスの継承者たちには忘れ去られた。リカードに代表される古典経済学は、ド

¹ 1909年3月8日モスクワ宗教哲学協会における講演から。『モスクワ週報』 *Московский еженедельник* (1909. №23-24)に掲載された。

グマとして、ベンサム¹の学説を採用した。こうして、歴史上マンチェスター主義という名称を与えられた世界観が形成されたのである。ここに至って、生きた心理学的な人格はすっかり抜き取られ、「経済人」という方法論的な前提に取って代わられることになった。ここでは、社会は、ただその中のアトムの相互の運動を妨げないようにしただけで、しかもアトムが相互に浸透し合うことが無い、そうしたアトムを入れる袋のごときものにされてしまうのである。ところで、社会主義は政治経済学の古典学派とマンチェスター主義に対するアンチテーゼをなすといわれるが、その基礎においては、ベンサムの精神的伝統を継承したものにすぎない。社会主義は、イギリスではロバート・オーウェンに、ドイツではラッサールと特にマルクスに代表されるが、ドイツでは一般に唯物論的社会主義という形で最も広く普及した。その社会主義も、マンチェスター主義と同様に、社会をメカニズムとして構成されるものととらえており、生きた人間人格及びそれと不可分に結びついた人格的責任、創造的人格の理念を排除してしまう思想である。その実例として、ロバート・オーウェンの学説でも思い起こしてみればよい。彼によれば、人間の性格は外的な状況によって全面的に形成されるものであって、したがって人格的責任や自由から構成されるのではない。しかも、オーウェンの場合は、この宿命論的観念から出発しつつも、そのこととは明らかに矛盾して、実践的には、やはり人間にむかって社会改革に立ち上げられと呼びかけることができるものと考えて、人間の良心と自由とに訴えたのであった。人格に関する同様の観念は、経済的唯物論の基礎にもあって、それに依拠する社会主義の場合も同じ矛盾に苦しんでいる。この点で、社会主義が精神的にマンチェスター主義の地盤の上にとどまっているかぎり、それは、裏返しのマンチェスター主義、ないしは転倒したマンチェスター主義なのであり、ここでは孤立した個人の代わりに社会階級が、すなわち共通の利害を有する諸人格の総和が置かれるという違いがあるだけのことである。つまり、個人的な経済人ではなくて、集団的な、階級的な、あの同じ経済人が置かれているにすぎないのである¹。経済学の諸カテゴリーは、言ってみれば、生きた人間の顔をおおうマスク、ないしはギリシャ悲劇の役者が使った厚底靴(котурны)のごときものなのである。それは、人間を、ただその個々の性質にすぎないものを丸ごと人格化させた中世の教訓劇(moralité)の登場人物のごときものに変えてしまう。ここからは人間的諸関係の幾何学的構図が与えられるにすぎず、ただもっとも一般的な輪郭とシルエットとが描かれるに過ぎない。少なくともこの独特な様式化(стилизация)の例として役立つのは、マルクスによる蓄積志向の代表者としての資本家の性格付けである。

「資本家は、ただ人格化された資本であるかぎりでのみ、一つの歴史的な価値とあの歴史的な生存権を...もっているのである。彼が資本の人格化であるかぎり...、使用価値と享

¹ かつてまだ私がマルクス主義にとらわれていた時代に、私は論文「古典学派と政治経済学における歴史的 倫理的潮流」(『新しい言葉』*Новое Слово*, 1897,)のなかでこの対比を行なった。

楽がではなく、交換価値とその増殖とが彼の推進的動機である。価値増殖の狂信者として、彼は容赦なく人類のために生産のための生産を強制し、したがって、社会的生産諸力の発展と...生産の物質的諸条件の創造を強制する。このようなものとして、彼は貨幣蓄蔵者と同様に絶対的な致富欲を持っている。だが、貨幣蓄蔵者の場合に個人的な熱中として現れるものは、資本家の場合には社会的機構の作用なのであって、この機構のなかでは彼は一つの動輪でしかないのである。...資本主義的生産様式の歴史的発端では致富欲と貪欲とが絶対的な熱情として優勢を占める。...発展がある程度の高さに達すれば、富の誇示であり同時に信用の手段でもある世間並みな程度の浪費は、...資本家の営業上の必要にさえなる。...だが、その後ろにはいつでももっとも卑しい貪欲やもっとも小心な打算が潜んでいる。...蓄積せよ、蓄積せよ！これがモーゼで、預言者たちなのだ！...蓄積のための蓄積、生産のための生産。」¹

同じような仮面は労働者の顔にもかぶせられ、彼らは一律に抽象的な「万国のプロレタリア」とされ、画一的なかたちで、もっぱら資本に対する激しい憎悪を抱く存在とされる。資本主義のドラマの最後の場面が描かれている『資本論』の古典的な個所を思い起こしてみたい。そこでは、まるで何か鉄仮面をかぶった人物が登場して演じているようだ。

「この転化過程のいっさいの利益を横領し独占する大資本家の数が減ってゆくのにつれて、貧困、抑圧、隷属、墮落、搾取はますます増大してゆくが、しかしまた、たえず膨張しながら資本主義的生産過程そのものの機構によって訓練され結合され組織される労働者階級の反抗もまた増大してゆく。資本独占は、それとともに開花しそれのもとで開花したこの生産様式の桎梏となる。生産手段の集中も労働の社会化も、それがその資本主義的な外皮とは調和できなくなる一点に到達する。資本主義の外皮は爆破される。資本主義的私的所有の最後を告げる鐘が鳴る。搾取者は搾取される。」【マルクス『資本論』第1部、第7篇資本の増殖過程、第24章いわゆる本源的蓄積、大月書店版、第1巻第2分冊、995ページ。】

マルクス主義者で、この簡潔な文章を暗唱していない人はいないだろうし、この文言を繰り返すときに、心高ぶらせない人はいないであろう。だが他方では、まさしくこれほどにベンサム的な様式化、あるいは実生活の単純化がおこなわれて、実生活にみられるあらゆる色彩がきれいさっぱり洗い流されているところは、ほかのどこにも無いであろう。

一般的に言えば、そのような政治経済学的手法は、正しくもあり、また間違ってもいる。それは、方法論的な条件付限定として、また研究目的のために行う人為的単純化としては、正しいし、容認することができる。この点では、政治経済学もすべての科学と同じ操作を行うからである。すなわち、ある事を知るためには、ほかのすべてのことについては忘れ

¹ 『資本論』第1巻、516 - 517 (旧訳による) 【マルクス『資本論』第1部、第7篇資本の増殖過程、第22章剰余価値の資本への転化、大月書店版、第1巻第2分冊、771 - 775ページ。】

てしまい、今日の表現でいえば、「プラグマチックに」行為せざるをえないからである。誤りが始まるのは、こうした方法のすべての条件付き限定性が忘れ去られるときであり、「プラグマチックに」様式化したことが、真の現実であると受け止められて、生きた人間の代わりに、この方法論的幽霊が置かれるときである。19世紀の精神的雰囲気を反映している独特な経済主義が[科学の中で]優位を占めたのは、一部はこのことによって説明できる。「経済人」という政治経済学上の仮説と人間一般とが等号で結ばれ、その枠内に位置づけられないものは、削られてしまうか、または無理矢理にその枠内に押し込まれる。もとより、その場合には、あらゆる個性的なるものや具体的なるもの、またそれに反するものは一切、容赦なく消し去られる。しかしながら、決して忘れてならないことは、政治経済学は歴史の科学、すなわち歴史的なるもの、したがって具体的なるものに関する科学であるということ、また「理論」経済学がもっぱら[事象の科学的解明のために]単純化の目的で、あえて描き出した事象は、決して生きた歴史的現実にあたるものではないということ、正確に言えば、それは部分的にしか妥当しないものだということである。現実には、政治経済学における「経済人」は、人間的人格の生や活動する「自我」の現れのなかでの、非常に重要な側面であるとはいえ、その一面にすぎないのである。国民経済とは諸人格の個人的行為の所産であり、また生産諸力の発展とは経済面での国民の創造性の発揮なのである。それはまた、一定程度まで国民の精神生活の現象でもあるのだ。アダム・スミスは、かつて生産的労働と不生産的労働との不幸な区分(несчастное разграничение)を認めて、直接に物質的富に、すなわち「モノ」(вещи)に表現される労働を(経済的意味で)生産的労働と名づけ、その他のすべての労働を、不生産的労働と呼んだことがある。スミスは、同じく方法論上のものに過ぎないこうした区分によって、経済活動と精神活動とを切り離す、深くてしかも全く不当な境界線を引いてしまったのである。そして、この境界区分が、もっぱら条件付き限定のものであったにもかかわらず、今日まで経済思想を惑わせているのであり、またそれ以上に、経済を過度にメカニックに解釈するという欠陥をもたらせているのである。もとより、経済はメカニズムでもあること、とくに現代の国民経済と世界経済がそうなっている事実を否定することはできないが、しかし、それと同時に経済はただメカニズムであるだけではないし、決して単にメカニズムであるというわけでもない。それはちょうど、人格が単に利害の計算尺であるだけでなく、生の創造原理でもあるのと同じことである。経済はメカニズムであるという表象だけから出発して、個人のイニシヤチヴや経済生活に対する創造的態度、あるいは様々な意欲を度外視するならば、経済生活を余す所無く理解することはできないのである。ただルーティン、あるいは利己心だけでは、経済の現状(status quo)さえ維持することはできない。ましてや、経済的進歩は、たとえそれが、絶えず進行する人口増大によって必要とされるにしても、これがマルサスの脅しである、不可能である。人間人格は経済の自立した「ファクター」なのである。ある労働部門、例えば農業では、そのことは比較的わかりやすいが、他の部門、工業ではそれほど明白というわけではない。しかし、それは事実である。経済とは、人格の自由並び

に創造的イニシャチヴと、メカニズム並びに鉄の必然性との相互作用なのであり、自然及び社会的諸形態を人間精神の欲求に適合させる目的で、人格が行うそれらのメカニズムとの闘争なのである。要するに、経済（ハジヤイストヴォ）を取り仕切るのは、経営主（ハジヤイン）である。ここで既に、われわれは本論文のテーマに近づいている。人間の精神の中には、様々な動機(モチーフ)が絡まりあっている。利己的なものもあれば、理念的なものもある。政治経済学は決して後者の動機をその視圏からは排斥すべきではない。このような動機が何であるかを規定する場合には、理念的諸価値、とくに一般的な世界観や宗教のようなファクターも考慮に入れるべきである。宗教は人格形成におけるファクターなのだから、したがって、経済発展のファクターとしての宗教は、経済生活の研究範囲に含まれるのである。経済生活が宗教的なファクターに依存していることについての研究は、科学の中では経済主義が支配していたために、最近まで極めて不十分であった。科学の中にこうした問題に対する関心がうまれてきたのは、ようやく最近のことだといってよい。経済史家や経済思想史家にとって、またそれに劣らず、宗教哲学者にとっても、このテーマはきわめて魅惑的なテーマであるように思われる。こうした観点からすると、仏教がその国を支配し、それが生活のあらゆる側面に、とくに人間の経済活動に対して、妨害的で抑圧的な影響を及ぼしてきた国々の歴史は、特別な世界を表わしている。したがって、東洋諸国の経済的停滞及びカースト制度と仏教との関係の問題は、完全に特別な研究のテーマである。同様に古代世界の経済的労働に対する態度も、それが社会的諸原因と並んで、世界に対する一般的な宗教哲学の態度によって規定されるものであったかぎり、高度な学術的関心の対象を提供するはずである。だが、新たな、ヨーロッパ的な経済生活に対する態度が、キリスト教によって歴史の中に持ち込まれた。その意味では、まさにキリスト教の中に、国民経済も国民経済に関する科学も潜在的に胚胎していたのである。その後西方キリスト教のこの発展における転換が宗教改革によって持ち込まれたが、現代の研究はすでに以前からこの転換の意義を把握し考察しようとして努めている。最後に、経済的唯物論と機構論的世界観とに見られる近代の支配的な風潮もまた同様に、経済生活の性格に影響を与えるファクターである。われわれは、人間労働の様々な動機付けに視線を向けることによって、われわれの問題の軸心を感じ取ることができるだろう。経済的労働は、食うために「額に汗して」働くような、専ら必要に迫られて実行されることもあるが、人間の自己の労働に対する態度が、ただそれにのみ尽きるというのは、むしろ希なことである。労働は、強制された重荷であるだけでなく、多くの場合、それ自身のうちに、一定の倫理的要素をも含んでいる。つまり、労働が宗教的あるいは道徳的義務の遂行とみなされることもありうる。宗教的観念について言えば、例えば、ロシア農民の意識の中に、たとえ「額に汗した」労働であるにしても、労働は特別な宗教的な行ないとして刻み込まれている（それがどの程度のものであるかは、様々な研究から、たとえば農業上の諺や迷信の収録集から、判断することが出来る。ちなみに、この農業上の諺や迷信はわが国の農民の世界観を表現するものであって、それを収録したものがエルモーロフの4巻本の研究書¹である）。労働

に対する宗教的 道徳的態度は、一般に宗教的世界観が支配していた時代に特有なものである。そこでは、労働は一般的な修徳の教えのなかの一つとなっている。ところで、禁欲主義(аскетизм)とは、その実践的意義という点でみると、超現世的超越的な至高の諸価値の承認と結びついた、現世に対する態度のことであり、しかも、ここでは、個々の[行為の]評価は、これらの諸価値に関連づけて決められる。ここでの現世に対する態度は、この世の直接的内在的な所与性の境界を超え出るものである。しかし、まさにこの現世否定(мироотрицание)とも言うべきものによって、現世に対する態度は、現世を支配する態度となる可能性があるし、実際、その緊張が一定の段階に達した時には、それは不可避的さえある。これは、魂を揺さ振るあらゆる理想主義が、といっても、深遠な理想主義によるものであるが、これまで示してきた所である。現代ドイツの学者は、正当にも、次のように指摘している。

「禁欲は、それ自体としては、ただ単なる肉体の抑制や[世界に対する]二元論的な観照ではなく、全体のために行う積極的な労働であり、キリストの肉(Corpus Christianum)[=教会]に奉仕する手段である。そして、宗教的感情がほとぼしりである(Entfesselung)場合には、同時に、情緒的美的に現世を開明することでもある。そのような禁欲は、これまで文化の形成に妨げとなったことはなかったし、それを妨げる意図を持つこともなかった。」

1

いわゆる「中世的な」「修道院の」世界観は、この禁欲主義によって特徴づけられる。禁欲主義が経済的労働に対してもっとも明瞭な表現形式を取るのには、西方並びに東方キリスト教の修道院の実践のなかにおいてである。そこでは、労働は一般に禁欲的な鍛練の手段、すなわち勤行(パスルチャーニエ)とみなされていたが、この勤行の意義と価値は、少なくともその一部分は、労働過程そのものとは別の所であった。

若干の例を引こう。聖ベネディクトゥスⁱⁱは、無為を「魂の敵」とよび、「したがって、汝は一定期間手労働に従事しなければならない」と述べた。大教皇グレゴリウスⁱⁱⁱは、次のように述べている。「もし、瞑想の確かな価値を得ようと欲する者は、はじめに労働の場で鍛練しなければならない」と。ベルナルド・クレルヴォスキー^{iv}は次のような結論を下している。「キリストに奉仕する者は、誘惑の心が突如としてもものぐさな意識をその支配下におくことがないようにするために、祈るか、読書するか、あるいは働かなければならない。

¹ エルンスト・トレルチ「キリスト教会の社会学説」E.Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 27 Bd., 1 H., 1908, S.59.ハルナックは修道院に関する試論(Das Monachtum ,これは彼の *Reden und Aufsätze* . Bd.1, S. 84-85)の中で、次のように述べている。「この現世を拒否した世界の中で、われわれはもっとも情熱的で心暖かい精神(Gemüthes)の全運動に出会う。そこでは、芸術、詩、科学が熱心に培養されたのであって、したがって、わが祖国の文明化の始まりは、修道院の歴史のなかの1章にすぎないのである。」(傍点は筆者)

感情的な欲望は労働によって克服される。君が読書をやめる時には、決して怠惰の状態にならないように、労働しなければならない。というのは、怠惰は魂の敵であるからだ。」カルテジアの修道院長グヴィゴ(картезианский приор Гвиго)は、次のように語っている。「真面目で、思慮深い性格の人は、常に労働の準備ができています。かれは労働を通じて決して心が散漫になることがなく、むしろ逆に、精神を集中させる。というのは、彼は常に、労働そのものというよりもむしろ、彼が労働する目的を、すなわち最高の完成に到達することをいつも念頭においているからである。」¹

西方キリスト教の第一級の権威であるトマス・アクィナスも、同じような結論を述べている。中世修道院の雰囲気の中にはカーライル【Thomas Carlyle(1795-1881)】^v の大変お気に入りの公式、*labolare est orare* があった。すなわち、労働はある面では祈りに相当する、という定式が行き渡っていた。この点に関して、もう一方の、東方キリスト教の修道院の特徴を見るために、聖フェオドール・ストゥヂート^{vi}の見解を引用しよう。彼の定めた規則が、東方キリスト教の修道院にとって指導的な意義をもつからである(『愛徳』*Добротолюбие*, , 27)。

「君たちはみな と、彼は修道士たちに向かって説教する 、同じ肉体の生きた一員として、お互いに苦行者(послушники)である。もし目が手を導くことが出来なくなれば、もし一方の手が他方の手を支えることが出来なくなれば、もし足が肉体全体のために必要とするように動かなくなれば、そして、もし各々がみな自分勝手に行動し始めるならば、彼らはその強さを維持できないばかりか、自分自身をだめにしてしまうとともに、肉体全体をだめにしてしまうだろう。だから、彼が寒さや暑さ、雨にも耐えて、他人のために少しでも多く働かなければならないとしたら、きっとすべての人が喜ぶであろう。...われわれは殉教者のように、血を流すことはない。われわれの仲間は身を切断されたり、骨を砕かれたりすることはない。しかし、もしわれわれが、我意を捨て、人を喜ばせたい、そして兄弟たちに愛を持って奉仕したいという思いを持って、その軽くて少ない労働に取り組むならば、それを通じて、われわれは多くの苦難を背負った殉教者に似た者となり、またわれわれの代わりに磔となって昇天した主その人に似た者となるのである。心穏やかにして、働きたまえ！」

¹ 以上の事例はハインリヒ・アイケン教授の本『中世的世界観の歴史と体系』(Г. Эйкен, *История и система средневекового мировоззрения*.)からとった。【本書の原本は、Heinrich von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Cotta, 1887.この本のロシア語訳が、1907年に出版され、ブルガーコフは、すでに *Русская мысль* 1907, №1 で、これに対する書評という形で「中世の理想と現代文化」Средневековый идеал и новейшая культура と題する論文を発表している。なお、この翻訳の正しいタイトルは *История и система средневекового мирозерцания*. 翻訳者は В.Н.Линд これには、И.М.Гревс が序文を書いている。】

修道院は、過去にそのような見解が生活全般を規定していたことによって、なによりもまず、労働の学校であったし、その使命に変更がない限り、いまでもそのままである。ここでは、ある西方教会の修道士の表現によれば、「各人は自分自身の去勢牛(вол)でなければならない」といわれた。この点に関して、西方教会でも東方教会でも聖者の伝記は等しく、修道院の教育的意義をしめす多数の証拠を提供してくれる(聖セルギイの生涯において、労働がどのような位置を占めているかを思い起こせば十分である)。

禁欲的な労働規律によって、修道院は、ヨーロッパの経済発展において、未開地の植民と開墾が特別な困難を伴った時代に、巨大な役割を果たした。現在が過去に負うものであるかぎり、一般的に言って、われわれの今日の経済生活、われわれの国民経済は、その土台として、中世ヨーロッパの修道院の禁欲的労働に基礎を置いているのである。

「修道士たちは、中北部ヨーロッパを覆っていた広大な、うっそうと茂った森林の開墾並びに原始林と沼沢を肥沃な耕地と牧草地に変えることに、大いに力与かった。とくに彼らは菜園地の栽培に従事した。...彼らはセーヌ側兩岸、ローヌ、モーゼル両盆地およびノルマンディーの未開地を菜園地と果樹園に変えた。このようにして、もっとも厳格な禁欲者たちは同時に、もっとも勤労意欲のある働き手であった。」¹

同じく、ロシアの修道院がロシアの植民の歴史の中で有する意義については、クリュチエフスキー教授【 В.О.Ключевский (1841-1911)】の言葉を引用しておこう。

「14 - 15 世紀の無人の地にあった修道院の 4 分の 3 は、同様の(農業の)入植地であって、それは、大部分が同じ無人の地の他の修道院出身の設立者たちの移住によって形成されたものであった。無人の地の修道院は、その修道士団のなかに、少なくともそのもっとも感受性に富んだメンバーの中に、特別な気運を育成し、修道士の任務についての特別な見解が形成された。その創設者はかつて沈黙の孤独の中に救いを求めて森の中に入っていたが、それは世俗、人込みの中では、不可能だと考えたからであった。彼の所に同じく静寂を求める人たちが集り、隠遁修道院が造られた。生活の厳格さ、苦行の榮譽が遠方からここに礼拝者や寄進者を引きつけたばかりでなく、農民をも引きつけた。彼らは宗教的および経済的な支柱としてもっとも豊かな修道院の周りに集住して、周りの森林を伐採した者たちであった。彼らは村も作り、畑を切り開き、聖セルギイ・ラドネシースキー^{vii}の伝記の表現によれば、『隠遁修道院を捜し求めていた』者たちであった。ここで修道院の入植が農民の入植と出会い、農民の思わぬ先導者となった。隠者の孤独なあばら屋に替わって、大勢の人からなる、富めるにぎやかな修道院が成長した。しかし、修道士たちのあいだに、この修道院ならざるにぎわいや富を煩わしくおもった創始者の弟子が現れることも珍しくはなかった。師の精神と口伝に忠実だった弟子は、自分の師の祝福をえてそこを離れて、人跡未踏の荒野に去っていった。そして、そこで同じ順序を踏んで、新しい森林の中の修道院が生まれた。時には、それを創設者自身が行ったことさえ、一度ならずあった。

¹ アイケン、前掲書、438 ページ。

彼は、自分の修道院を捨てて、新しい森の中で、かつての自分の体験を再現したのであった。かくて と、クリュチェフスキーは結論を与える 、孤立し隔離した、各地に現れた現象から、広範な植民運動が形成された。この運動は、いくつかの中心地から始まり、4世紀のあいだ続いて、全く人足未踏の僻地にまで浸透して、中部及び北部ロシアの広大な森林地帯に修道院を散在させることになったのである。」【В.О.Ключевский, *Курс русской истории*, Ч.2, Лекция XXX . 八重樫喬任訳 В・О・クリュチェフスキー『ロシア史講話』、恒文社、1982年、第2巻、286 - 287 ページ】

現代資本主義に目を転じてみると、ここではもちろん、鉄のメカニズムの影響が、わずかな交換を伴うより素朴な現物経済形態における場合よりも、はるかに強く感じられるが、しかし、現代資本主義もまた自己の特殊な心理を前提としていることを、いっておかねばならない。現代資本主義もやはり、この複雑な経済的メカニズムに照応する特別な資本主義の精神と結びついている。ゾムバルト【Werner Sombart(1863-1941)】は経済合理主義を、すなわち目的に対する手段の組織的な適用を、この資本主義的精神の主たる標識だと考えている。この経済生活の合理主義を、現在われわれは既に出来上がったものとして眼にしている。だが、それはどのようにして形成されたのか、その基礎には元々何があったのか、この資本主義的精神の、また一定程度まで資本主義そのものの精神的前提とはいったいいかなるものであろうか？資本主義的合理主義は、その外面的相貌から見れば、古典学派の「経済人」に最も適合するものであるが、この「経済人」の起源はベンサムとその政治算術にあるのか、それとも全く別の系譜を持つものなのか？近年この問題に取り組んだいくつかの科学的な研究が現れた。ここではまず第一に、マックス・ウェーバー教授のきわめて重要な研究『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』¹を挙げなければならない。さらに、このウェーバーの研究の強い影響の下に、シュルツェ ゲーヴェルニッツ教授【Gerhard von Schulze-Gävernitz(1864-1943)】^{viii}の近著が執筆された²。

これらの研究で、資本主義の精神の起源が、プロテスタンティズム及びプロテスタント的禁欲主義の精神と結び付けられるようになった。現代の国民経済の根は、現代の経済的要求の中にあるだけではなく、人間の人格の精神生活の中にもあることが、明らかにされているのである。現代資本主義の発生において、とくに大きな役割を果たしたのは、宗教改革派のいくつかの潮流であり、何よりもまず、ピューリタニズムという形を取ったイギリスのカルヴィニズムである。イギリス近代史の根本的特殊性は、イギリスでは宗教改革が革命と一体化していること、解放運動の主要な成果が、その運動の諸理念（とくに人間及び市民の諸権利、良心及び言論の自由の理念）と同じく、ここでは宗教改革運動と不可分に結びついているということにある。しかしまた、イギリスのその後の経済的運命も、

¹ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904, 1; 1905, 1.

² 『大英帝国主義とイギリスの自由商業』(*Britischer Imperialismus und englischer Freihandel*. Leipzig, 1906.)

この宗教改革運動と結びついている。イギリス資本主義の起源は、土地囲い込みや産業革命と結びついているだけでなく、ピューリタニズムの精神とも結びついているのである。彼の同時代人によって「プロテスタンティズムの父」と呼ばれたカルヴァン自身が、ジュネーヴで統治した時期に、その共和国の経済的繁栄に少なからず貢献したことは、よく知られている¹。モンテスキューは『法の精神』のなかで、「イギリス人は、重要な三つの事柄で、世界の全国民にまさっている。それは、信仰心、商業、自由においてである」^{ix}と指摘して、この三つの特徴を不可分一体のものと理解している。そして、実際にも、カルヴィニズムの信仰、商業的企業家精神、および自由の愛好の結合は、イギリス史の至る所で見出される。経済史の研究者、ゴータイン【Eberhard Gothein(1883-1923)】は、次のように書いている。

「資本主義の発展の軌跡を探ろうとする人は、ヨーロッパのどの国においても、常に同じ事実、カルヴィニズムのディアスポラは同時に資本主義経済の温床であるという事実に基づかす。スペイン人はそれを苦々しい想いを持って、異端は商業精神を促進する、と表現した。」²

資本主義とカルヴィニズムとの間に歴史的に確認されるこの内的な連関は、いったいどういう点にあるのだろうか？問題の核心は以下のことにある。資本主義の「精神」の本質的な特質は、「理念的な」資本家は自己の財産に対して自分が義務を負っていると考えていること、生産的支出によって財産を増大させることが自己の責務であると認めていること、資本家の倫理にとって最高善は富の増大にあり、それが自己目的とされていること、これである。自己の財産に対して職業的な責務を負うという資本家の倫理の独特な思想がまた、この特殊な資本主義的精神を打ち立てたのである。もしこの精神が無かったならば、現代資本主義はありえなかったであろう。それは、たとえば中世の片田舎では、心理的に（単に経済的にのみならず）現代資本主義の成立が不可能であったと同じような意味において

¹ 先の1909年に行われたカルヴァン生誕400年記念祭をきっかけに、カルヴァンに関する一連のモノグラフの刊行や彼の書簡と作品の出版が相次いだ。シュテーリン(Stählin)によるカルヴァンに関する簡潔な内容の濃い概要を参照。*Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche*, herausg. von Hauck u. Herzog, 3-te Ausg., また、宗教史国民文庫シリーズの中の著作 A.Baur, *Johann Calvin*. Tübingen, 1909.も参照。カルヴィニズムの倫理の性格については、Theobald Ziegler, *Geschichte der christlichen Ethik*, Strassburg, 1902.を参照のこと。

² Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, 1, S.674(Sombart, *Der moderne Kapitalismus* からの引用)。ゾムバルトはこの判断を引用しつつ、自らそれに付加えて次のように述べている。「プロテスタンティズム、特にその変種である、クエーカー派とカルヴィニズムが資本主義の発展を本質的に促進したことは、あまりにもよく知られた事実であって、それ以上説明を要しない。」(I.c. S.380-381)

である。したがって、現代資本主義の起源は、一連の客観的な経済的变化や一部は技術的な変化と結びついているだけではなくて、創造的イニシヤチヴや個人のエネルギーの新たな展開方向とも結びついているのである。産業の革新者というものは、普通は白い目で見られがちなものである。例えば、彼らの名前をめぐって、ときにはおそろしい内容の伝説が作られることがある。こうしたタイプの人間が形成されるためには、実際に信念強固な性格や傑出した自制心、要するに、一定の人格的な倫理的資質がどれほど重要なものであるかということに人々が気づくことは、比較的希なことである。最新の資本主義の代表者は、そうした特徴を、かなりの程度失っており、彼らは、いまではむき出しの我利我利亡者の利己心に従うか、または単なる習慣や家族への配慮等々によって、その行動を左右させるのがしばしばだからである。しかしながら、理念的な資本家は、父親の蓄積したものを浪費する息子のような、そうしたタイプの人間とはまるで違って、一定の禁欲的な性質をその性格の中に有している。ドイツ語で<Beruf>という言葉、さらに英語では<calling>という言葉は、宗教的色合いを持ち、与えられた世俗的な職業への宗教的使命を意味する。逆に、ラテン語系 カトリック系の諸国民並びにロシア国民は、古典古代の場合と全く同様に、どのプロテスタンティズムの諸国民においても出会うこの言葉に対応する言葉を持たない。今日使われているこの言葉は、聖書のルター訳から借りてきたものである¹。<Beruf>という概念の中に、すべてのプロテスタンティズムの信仰告白の中心的教説が表現されている。プロテスタンティズムは、中世カトリシズムに対抗して、教会的なるものと世俗的ないし現世的なるもの(светского или мирного)との対置を原則的に廃止することから出発して、その上で、現世の仕事、俗界の職業、家庭や企業及び官庁での活動を宗教的義務の遂行とみなした。そうすることによって、この宗教的義務の領域がすべての現世の活動に広げられたのである。それと同時に、プロテスタンティズムは、現世の生の自律性を宣言して、この世の生活を教会の影響力から、すなわち教皇の教権制の支配から免れさせようと努めたのであった。この点に、プロテスタンティズムによるキリスト教の世俗化(обмирщение)が表現されるのであるが、しかしながら、それは同時に現世の生の宗教的倫理化(этизирование)を伴うものであった³。世俗生活の宗教的 禁欲的な統制というこうし

¹ 「イエス・シラク書」 *Иисус Сираха* 【旧約聖書外典の一つ、通称「ベン・シラの知恵」とも呼ばれる】、11章 20-21 の文章の翻訳(当該個所のロシア語訳は、「主を信じたまえ、そして、みずからの労働(=Beruf)につきたまえ。」)である。

³ ゴーダインの考えによれば、「教会の影響からの国家と国民経済の解放はルターの終生の仕事の本質的部分をなす」(『国家学事典』のなかの論文「ルネサンスと宗教改革」Gohthein, Renaissance und Reformation, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*.)。ハルナックは次のように指摘している。「市民的職業や、家庭と屋敷内、あるいは営業やお役所での平凡な活動は、もはや天国から外れた疑惑の目で見られる仕事ではなく、真に宗教的な勤めとみなされている。...ルターは勤労者の自由と責

た諸理念が特に強い力を発揮したプロテスタンティズムの諸教派は、資本主義精神の形成という点において、資本主義の歴史の中でももっとも大きな役割を果たした。たとえば、宗教改革派のなかではカルヴィニズム、ルター派のなかではピューリタニズム、イギリス国教会ではメソヂスト、そして、最後にアナバプティズムの土壌の中から成長したセクトの中ではクエーカー派がそれである。なかでも、資本主義の歴史の中で、もっとも大きな意義を持ったのはカルヴィニズムであり、とくにそのイギリス的変種であるピューリタニズムであった。では一体なぜ、この点でカルヴィニズムはそのように大きな意義を持ったのであろうか？われわれはカルヴィニズムの根本的教説が恩寵予定説であることを知っている。それによれば、天地開闢以前の、われわれには認識不可能な神の意志の命令(akt)によって、ある者は予め永遠の破滅を決定されており、またある者は救いを予定されている、という¹。この一見すると宿命論的な教説は、意志や人格的責任の働く余地を一切排除し

任を教えた。…彼はあらゆる職業労働をその本来の意義に立ち返らせたのであった」(Harnack, *Reden und Aufsätze*, [1906.]II. S.162, ルターについての発言)。

最新の百科事典 *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, *Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung unter Mitwirkung von H.Gunkel und O.Scheel herausgegeben von Fr.M.Schiele*. 第11/12分冊.Tübingen, 1909.にのっている Г.Науман の<Beruf>の項目を比較せよ。

¹ ちなみに、1647年の「ウェストミンスター信仰告白」 *Westminster confession*、第3章第3節の中に、われわれは以下の文章を見出す。なお、この箇所はインディペンデント派とバプティスト派が信仰箇条として採用したものである。「神の聖定によって、神の栄光の顯れんがため人間と天使の或る者は永遠の生命に予定せられ(predestinated)、他の者は永遠の死に前定されている(foreordinated)。」第5節では「神は、生命に予定せるこれらの人間を、世界の基いを据え給う以前に、己が永遠にして不変なる目的と、秘められた御計画と善しとし給う己が意志とに基いて、キリストにおける、永遠の栄光に選んでい給う。これはひとえに神の自由なる恩恵と愛に因るものであり、信仰や善行、またはこれらにおける堅忍、あるいは被造物におけるその他のいかなる事柄も神をそこへと動かす条件または原因として先見することなしに為し給う。そのことはすべて神の栄光ある恩恵を称め頌えしめんが為である。」第7節では、「残りの者には、神は御自身の測り知り難き御計画に随って、己が被造物に対する彼の主権的栄光の為に、己が欲するままに憐憫をあるいは拡大しあるいは差し控え、彼をみすごしにし、また彼らの罪のゆえに不名誉と怒りに定めることを善しとし給うた。それは神の栄光に満てる正義を称め頌えしめんが為である。…神は、選ばれた者には神の意志を実現する力と希望をお与えになり、うちすてられし者に対しては、彼らを懲らしめ、お怒りになって、サタンの誘惑の手とその力に委ねられたのである。」【邦訳は、朝倉重雄訳『ウェストミンスターの信仰告白』活水社書店、1956年、を参照した。】

てしまうようにも見える。ところが、このドグマが実践に移されるとき、逆に人間の性格形成や人格的エネルギーの育成を大いに促進したことが明らかになる。この教説によって教育された人々の気分の中に、この教説はなによりもまず、「個々人のいまだかつて無い内面的孤立化の感情」(M.Weber, 1.c.11)【大塚訳、113 ページ。】となって現れざるをえず、あらゆる幻想とは無縁なペシスティックな色合いを持った個人主義を作り出すことになった。すなわち、各人は自分の中に、自分のためにある。人間は、天地開闢以前のあらかじめの選びの決定によって、ガラスのように透明な、しかし互いに行き来できないいわば仕切りによって分け隔てられた状態におかれている。自分が選ばれているかどうかということは、いかなる外的あるいは内的な兆候によっても測ることはできないし、いかなる手段によっても選びの状態に達することは出来ない。むしろ、それは行為の一定の特徴のなかに表現されるものなのだ。すべての人は、その逆のことを証明することは出来ないのだから、自らを選ばれた者とみなさなくてはならず、またその事にいささかでも疑問を持つことは悪魔の誘惑として追い払うべきである。自分が選ばれていることの確証は、ただ自分の行為に気を配ることだけ、つまり絶えざる自己コントロール、常に「自分で脈を取る」(<щупанье себе пульса>)ことによつてのみ可能である。すなわち、まず何よりも、たゆまぬ職業的労働に表現される方法的な生活規律、これがカルヴィニズムの教説から導き出される第一の実践的帰結なのである。カルヴィニズムの神は、世俗生活によって現世の中で神の栄光を増すことを要求する。つまり、禁欲的規律によって日常生活が組織的に営まなければならない、というわけである。従来は修道士にのみ、また修道院の中でのみ義務とみなされたことが、ここでは全般的な要求として、しかも現世の職業生活にも及ぶものとして立ち現れてくるのである。かつては修道院がその最良の代表者を提供していた、あの一途で、真剣な、精神集中を遂げた人間類型が、カルヴィニズムでは現世にとどまり、現世の中で活動的に自己を発揮するのである。世俗生活の中で自己の信仰を確証しなければならぬというこの思想の中に、カルヴィニズムがその信仰を発展させたポジティブな内的動機があったのであり、実践倫理が恩寵予定説と結び付けられていたのである。カルヴィニズムは、現世的及び超現世的な宗教的貴族主義の代わりに、神に選ばれた者の宗教的貴族主義を提起したのであるが、それは現世における聖なるものの永遠性という考え方に由来するものであった。カルヴィニズムほどではないけれども、ピエティズム、メソディスト、クエーカー派も、同様な世俗的修道院生活ないしは現世的禁欲主義(светское монашество или мирский аскетизм)といった性格によって特徴づけられた。とくにクエーカー派は、イギリスならびにアメリカ合衆国の社会史と政治史とにおいて、際立った役割を果たした教派であった(ウィリアム・ペン^xを想起せよ)。紙数の関係で、本論文では、これ

「私は地獄におとされても、そんな神は私に絶対に尊敬の念を起こさせることはない。」

これはその教理についてのミルトンの言葉である。【ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚訳 109 ページ。】

らの諸教派の教説の個々の特徴については、詳しく触れることが出来ない¹。

以上の諸教派はすべて、その信徒に対して禁欲的な生活様式を要求するという点で、共通の特徴を持っている。これらの諸教派について、ウェーバーが述べたように、「いまやキリスト教的禁欲は、世俗の営みの只中に現われ、修道院とはきっぱりと関係を絶つとともに、他ならぬ世俗的日常生活の内部にその方法意識を浸透させ、それを世俗内的な合理的生活に改造しようと企てた。だが、同時に言うておかなければならないが、それは、この世によるのではなく、またこの世のためにでもない。」【大塚訳、211 ページ。】ここから、禁欲の手段並びに自己目的として、根気強い肉体労働と精神労働とを説く、不変の熱烈な説教が出てくる。そして、ここでは、個人に対して、労働それ自体ではなく、合理的で方法的に規則正しい職業労働こそが要求される。また、そこでは、彼が手に入れる利得は、彼の事業ないしは職業労働が有益であることの印であるばかりか、それが神を喜ばす行為の印の一つとさえいわれるのである。

「もし神があなたがたに、とピューリタンの説教師バクスターは述べている 自分の靈魂も他人の靈魂も害うこと無く、律法にかなったやり方で、しかも他の方法によるよりいっそう多くを利得しうるような方法をしめしたもうたばあい、もしそれを斥けて利

¹ 以上のすべての教派については、マックス・ウェーバーの上記の論文のほかに、*Realencyclopädie für protestantischen Theologien und Kirche*, hrsg. von Hauck und Herzog, 3-te Ausg.のなかの、簡潔だが非常に内容の濃い論文を見よ。特に、クエーカー派については、同じくその中の *Robert Buddensieg* の論文のほか、なお *Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands* (これにはロシア語訳がある)、並びに *Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien*, hrsg. von Hundesgagen, Frankfurt a.M., 1863.を見よ。クエーカー派の社会的意義を特徴づけたものとして、シュルツェ ゲーヴェルニッツの、*Britischer Imperialismus*.S.61-62 がある。ここで想起するに値する事柄は、剰余価値論をはじめて定式化した人物で、それによってマルクスの特別な共感（「ブルジョア経済学上の真の奇才」）【邦訳マルクス『資本論』第1巻、第1分冊、636 ページ】を得たのが、クエーカー派のジョン・ベラーズ【John Bellers (1654 - 1725)】であったことである。彼の原理的観点は、彼の経済観を受容したマルクスとは全く無縁なものであったが、次のようなものであった。「多くの貧者の肉体は、聖霊の住まう場所でありうるし、本来そうでなければならぬのだが、このような悪徳と罪の容器となっているのを見ることは、悲しむべきことである。」なお、彼の主著は *Proposal for raising a colledge of industry of all useful trades and husbandry* (1695)であるが、その中で彼は、現代にとって極めて大きな意義がある協同組合の思想を展開している。その他に、彼には *Essays about the poor, manufactures, trade, plantations, and immorality, with the Excellency and the Divinity of inward light* (1699)がある。

得の少ない方法をえらぶとすれば、あなたがたはあなたがたの召命 (calling) の目的の一つに逆らい、神の管理人(steward)たることを拒むことになるし、神の賜物を受け取ることを拒む、ということになる。もちろん肉の欲や罪のためではなくて、神のためにあなたがたが労働し、富裕になるというのはよいことなのだ。」(バクスター、 , 378 . [Baxter, Christian Directory]ウェーバーから引用)【大塚訳 227 - 228 ページ。】

この教派の人々のあいだでしばしば議論されたように、貧乏であることを欲することは、病人であることを欲することと同じである。このようにして、神は商売を祝福したもう (God blesseth the trade) という見解が作られたのである。さらに、一般的にピューリタニズムに特徴的なものとされるかの旧約聖書の精神構造も、この世の生活の功德に対する報奨という古代ユダヤ教の見解と結びついていたのであった。それゆえに、ヨブ記がピューリタンのお気に入りの聖書となったのである。ヨブ記では、ヤハウェは恐ろしい存在であって、全能の支配者であるのだが、義なる人の最終的な報いも、すでにここ、すなわちこの地上において与えられるのだと述べられている(もちろん、ヨブ記におけるこの最後の部分は、今日のわれわれにとってはどうでもよい些末な事柄を示すに過ぎないのであるが)。旧約聖書では、形式的な誠実性 (формальная честность , die formale Rechtlichkeit) に関わる個所が、特に強調されて、詳しく述べられていた。ピューリタニズムが、あの自信に満ち、醒めきった合法性をそなえた旧約聖書の精神を、このようなかたちで受け継いだことを考えるならば、ピューリタニズムが、しばしばイギリスのヘブライズム(English Hebraism)だといわれるのは、理由の無いことではないのである。

ピューリタニズムにおいては、アングロサクソン人は神に選ばれた国民であり、他の諸国民の救済と彼らそのものの啓蒙のために、彼らを支配する使命を負っているのだとする、ユダヤ教のメシアニズムに特徴的な信仰も呼び起こされ、大きな力を振るってきた。ついでに言えば、それが、そうした信念の外に、臆面の無い民族的エゴイズムの特徴を示すイギリス重商主義の精神的基盤をなしているのである。クロムウェルと彼の「聖徒」にはこうした民族的エゴイズムが染み渡っていたし、この高揚した民族的自己意識、その根は宗教改革派、とくにピューリタニズムに発するのだが、この自己意識が現在のイギリスをも特徴づけているのである。この点については、シュルツェ ゲーヴェルニッツ教授¹ が的確に指摘しているように、今日でも、「事務所に座っている商人は、神が他ならぬ彼をそこに命じて置かれたもうた、その場所を占めているのであり、彼は、自分のことを、経済的コスモスという神の奇蹟の作品の中の、ちっぽけだが、しかし重要な歯車だと感じることも出来る。[...]それと同時に、自分の事務所に座っているあの商人は、大英帝国の世界支配のためにも奉仕する。というのは、もし彼が海上交易に従事しているならば、プロテスタントの防衛のために、イギリス艦隊の礎を置くことができるからである。」

かくして、ピューリタニズムの禁欲主義は、経済的な徳性(добродетель)であるのみなら

¹ 前掲書、29 ページ。

ず、政治的な徳でもあることがわかる¹。資本主義の精神の発生にとって特別な意義を持っているのは、蓄積への意欲を促進し、消費を押さえるという禁欲主義のあの特徴である。だから、ピューリタニズムにおいては常に、純粹に審美的な娯楽あるいはスポーツの娯楽によってえられる喜びには、それは一銭の価値もないという一つの限界が付される。人間は、神の恩寵によって彼に託された財の管理者であるにすぎない。彼は、聖書のなかで述べられているあの悪い僕のように、一銭でも報告する義務がある、というわけである^{xi}。人間は彼に委託された財産に対して義務を負っているのだ、人間はその財産への奉仕者 管理者として、ないしは営利機械(Erwerbsmaschine)として財産に従属しているのだという思想が、その冷やかな重荷となって、生活の上ののしかかっている。財産が大きければ大きいだけ、それだけいっそう財産に対する責任感は重いものになる。神の栄光のために財産を保持して、さらにたゆみない労働によってそれを増大させる事が彼の目的だからだ。こうして、われわれが今日よく知っている実務的な資本主義的フェティシズムが、すこしづつ作り上げられる。以上述べてきたことは次のように要約してもよいだろう。プロテスタントの世俗的禁欲主義は 財産の不注意な利用には、全力を傾けて抵抗して、消費とくに奢侈の対象となるものの消費を押さえながら、伝統的な倫理の側から設けられていた障壁から蓄積を解放した。同時に、まさに同じ禁欲主義の名において、蓄積に対する禁欲主義の束縛を断ちきる。というのは、致富への志向を合法化するだけでなく、その志向それ自体を神の喜び給うこと、「神の栄光を増さんがための」(ad majorem Dei gloriam)事業ともみなしたからである。かくして、ピューリタニズムの禁欲主義こそ、取引所と市場に跋扈する現代の「経済人」の育ての親であったのである。17世紀という時代は、その遺産相続人である功利主義に、何よりもまず、金儲けは、それが合法的な形態で行われさえすれば、なにも良心に恥じることはないという確信、 あえてわれわれはこう言ってもよいだろう パリサイ的な確信を残したのだ。ここに特殊ブルジョア的な職業倫理が生まれた。[それと同時に]この宗教的禁欲主義の力によって、ブルジョア的な企業家のために、醒めた精神を持ち、良心的で、非常に労働意欲のある労働者が育成された。彼らは、神を喜ばせる人生の目的としての労働に縛られ、自分に対して責任を感じる労働者である。これが現代の「プロレタリアート」の父祖たちであった。

「ピューリタンは職業人であろうとした。われわれは職業人であらざるを得ない」【大塚訳、267ページ】と、ウェーバーは締めくくっている。いまや経済的コスモスはそのような[宗教的な]支柱を必要としていない。今日の経済的コスモスは、強制的に、つまり特別な

¹ 社会民主主義派の研究者、エドゥアルド・ベルンシュタインでさえ、(クエーカー派に関して)次のように認識していた。「禁欲主義はブルジョア的な徳性である。特に本来の大工業が出現する以前においてはそうであった。そこでは新しい資本は実際にしばしば節約によって形成されたのである。」(Ed. Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution*, 2-te Aufl. 1908, S.321.)

内面的な動機や正当化も必要とせず、人間を分業と、また投機とに従わせる。後者は、ときには押さえがたい欲望とスポーツのような性格を帯びることも珍しくはない。だが、そうはいてもやはり、新しく生まれたこの巨大な建築物は、なお今日に至るまで、古い土台に支えられているのである。

「ピューリタニズムの学校から、と、シュルツェ ゲーヴェルニッツは指摘する
アングロサクソンの世界は同時に、性的、民族的、社会的規律を引き出したが、それは資本主義的精神に釣り合うものであった。ちなみに、イギリスが世界支配の地位に登りつめたのも、家族生活の純潔性、祖国愛に発する犠牲的精神力、社会的責任感情という点で、ライバル諸国に優っていたからである。[...]アングロサクソン型の人間の優越性は、資本主義的、性的、民族的、社会的規律に基礎を持っているのである。」(前掲書., 46-47.[64]ページ)

企業家の責任というピューリタニック的解釈の意識は、今日なお、アングロサクソンの資本主義の現代的代表者のなかでも、完全に死滅しまったわけではない¹。

資本主義の初期の歴史を研究した人々の共通した結論は、以上のようなものであった。ところで、ロシアの経済生活、とくにロシア工業の歴史に関して、そのような研究が全く欠けていることは、残念なことだといわないわけにはいかない。わが国のナロードニキ主義にもネオマルクス主義にも等しく固有な「経済主義」が、経済発展における精神的ファクターの研究に向かわせなかったのである。そのような研究のための資料は、探そうと思えばいくらでも、諸家族の歴史資料や歴史的統計的データのなかに見いだされるように思う。ロシアのパイオニア的企業家の宗教的な経歴や、彼らのおかれたすべての日常生活環境と関連させて、ロシア工業史を研究すれば、ロシア工業の精神構造の宗教的 倫理的基礎が明るみに出されることだろう。たとえば、ロシア資本主義とロシア正教の古儀式派(старообрядчество)との特別に親密な関係はよく知られているところである。ロシアの大商

¹ アメリカの有名な億万長者カーネギーは (Andrew Carnegie, *Kaufmanns Herrschaft The empire of business*. Berlin, 1904, S. 93, 96-97)彼の信条として、節約の義務を次のように定式化している。「節約は第一のもっとも重要な責務である。節約はあらゆる進歩のもっとも必要な条件である。もし節約が無かったなら、鉄道、運河、汽船、電報、教会、新聞などは存在しなかっただろう。要するに、これほど偉大で貴重なものはこれまで存在しなかっただろう...。人間にとって最初の義務となるのは、十分な財産をつくり、独立することである。その次の人間の義務は、貧窮する隣人のために何かを為すことであり、彼が所属するコミュニティの公益のために何事かを為すことである。...世間を過去にあった状態よりも改善するよう努力するということは、人生において崇高な目的を追求することなのである。」【 Andrew Carnegie, *The Empire of Business*. London&New York,1906, p. 96,97,99.】

会はそのほとんどが、古儀式派に所属しているからである。こうした関連の性格を解明すること、一般に信仰上の相違が経済に及ぼす影響を研究するならば、それはきわめて興味深いものになったであろう。しかしながら、あらかじめ言うておけば、宗教意識と経済的活動との関連についての研究は、その特定の教義のみならず、それ以上に当該宗教がもたらす実践的結論、とくに特定の歴史的時点におけるその要求の厳格度とも関連させて行なわなくてはならないと、私には思われる。この点で重要なことは、実生活への宗教的精神の浸透の仕方、宗教の直接的作用のあり方であり、いわば実生活に対する宗教的禁欲的態度の強さ如何である。もとより、ここでもそれぞれの信仰がおかれた外的状態がいっそう大きな意義を持っていることは言うまでもない。たとえばある宗教に対する抑圧や迫害があった場合、信仰の弱い者は篩にかけられ、強靱で一貫した人格が鍛えられる。この人格の厳格性と一貫性は、全生活領域におよび、一部は経済領域にも現れるであろう。逆に、外的状態が特権的な場合には（国教化された教会の場合）、教理内容とは関わりなく、実生活に及ぼす宗教的ファクターの影響力の程度は、外延的広がりという点ではともかく、内包的集約度の点では、すくなくとも低下するだろう。[この後者の事例である]ロシア正教の経済的な潜在的 가능성을特殊専門的に解明する事は、特に興味深い課題であろう。だが、そのためには幅広い宗教哲学的、歴史的な探求が必要であって、それはこの論文の範囲を超えることになる。[ただ、ここで一言だけ言うておけば、]ロシア正教は、現世に対する関係という点からみると、ピューリタニズムやプロテスタンティズム一般とは根本的に異なっているが、それでも禁欲的な「勤行（パスルシャーニエ）」（*послушание*）と「神の御前を歩く」（*хождение перед Богом*）といった規律のなかには（教理上は正教から切り離されていない古儀式派も、この点では同様である）、人格の涵養と人格的責任並びに責任感情の育成のための強力な手段が存在する。しかもこうした人格と責任感情こそ、経済活動並びに他のあらゆる種類の公共的勤務（*общественное служение*）にとって極めて本質的なものである。そして、もし今日、正教の宗教的規律がロシア国民の経済的創造活動に及ぼす影響が、ますます感じられないものとなり、しばしば異端派の場合よりも弱いとするならば、それは、現在の時点で、正教が悲しむべき衰退状態にあることを表わしているにすぎない。（といっても、信者の数が少なく、そのかわりに熱狂的になりがちな諸セクトの場合と比べて、信者の数が多く、したがって構成も多様な「大教会」の場合には、多かれ少なかれそうした運命をたどらざるをえないこともまた確かなことである。）

ところで、現在でも相変わらず、現世一般に対する二つの態度、とくに経済生活に対する機械的 功利主義的態度と宗教的態度という二つの態度が、お互いに闘争しあっている。前者の場合には、利害の相違とそれらの諸利害の闘争とが前面に押し出され、それに比べて義務の意識、公共への奉仕のモメントの方は、陰におかれたままである。後者の場合には、義務の意識が強調され、社会生活そのものも相互義務の体系だとみる理解が主張される。19世紀には、この二つの世界観が様々な社会思想家、様々な社会経済的な思想体系に、鋭く分離した形で表現された。19世紀は、一方で、ベンサム、ロバート・オーウェン、マ

ルクスを生み出したが、それとならんで他方では、カーライル、ラスキン【John Ruskin, 1819-1900】、モリス【William Morris, 1834-1896】、トルストイ【Лев Толстой, 1828-1910】、キングズリー【Charles Kingsley, 1819-1875】、ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ【Владимир Сергеевич Соловьев, 1853-1900】などを生み出した。とくに、経済生活と企業活動の問題においては、経済生活の普遍的包括的な説明原理として、階級闘争の学説と並んで、階級的義務と階級的奉仕の学説があり、後者の学説は、とくにカーライルやラスキンの「産業の首領」(вожди промышленности)という思想に明瞭に表現されているものである。われわれもよく知っているように^{xii}、カーライルは、企業家のなかに、利己的な蓄積追求者ではなくて、むしろ義務意識に満たされた「産業の指揮官」(капитаны промышленности, Captains of Industry)¹を見ようとしている。この二つの見解は、実生活の場でも闘争しており、一般に

1 「産業の指導者は、本質的にいって、この世の首領である。もし彼らに、気高さがなければ、もはや貴族制というものはないだろう。…産業の首領たちを自分の胸中に引きこもらせて、厳肅に尋ねさせてみるとよい。美酒とさもしい名声、そして金びかの馬車をもとめる貪欲な欲望以外の何かをそこに発見することがありうるか、と。…労働者の世界は、軍隊の世界と全く同じで、勤労の高潔な騎士団とそこから発せられる法律や明確な規則なしには指揮することは出来ない。…諸君には、他の軍隊と同じく、諸君の勇敢な軍隊と労働者軍の忠誠心が必要であろう。彼らは現在も将来も整然と統制されていなければならない。その為には、諸君の指揮下で獲得した勝利の正当な分け前が、彼らに対してきちんと保証されなければならない。彼らは真実の友愛と父子愛によって、また日当という一時的な結びつきとは全く別の、そしてそれよりもっと深い結びつきによって、諸君と一体とならなくてはいけない。…自分の周りを見回してみたまえ。諸君の世界軍はすべて、反抗し、混乱と困窮に陥り、バラバラになっている。彼らは今や激しい破滅と狂気の瀬戸際に立っている。！彼らは需要供給の原理に従って、一日6ペンスでは諸君のためにはこれ以上進軍してはくれぬであろう。…諸君は彼らに秩序をもたらし、正当な服従関係のなかに置かねばならない。気高い忠誠は気高い指導の見返りとしてえられるものである。…これらの人々は、真の首領が先頭に立つならば、自ら惑い、惑わせる群集としてではなく、確固とした隊列を整えた軍隊として進軍するであろう。この世におけるすべての人間の諸利害、共同した人間の努力、および社会の成長は、その発展の一定の段階で、これまでも組織化を要求してきた。今日また、労働、この人間の諸利害のなかの最大のものは、それを必要としている。この任務が厳しいものとなろうことは、神には先刻御見通しのことである。だが、これまでも崇高な任務で、容易なものなど無かったはずである。」(Карлейль, Прошлое и настоящее / Пер. Н. Горбов, гл. Вожди промышленности 【邦訳、カーライル『過去と現在』、カーライル選集、日本教文社、1962年、第4章「産業の隊長」。ここでの翻訳は、Thomas Carlyle, *Past und Present*, Everyman's Library, 1949を参照した。】産業の指導者、「資本主義的企業家」に要求される資質の客観的分析については、以下の論文を参照。Werner

理念、世論、および一般的な宗教的雰囲気は人間の人格に影響を及ぼすものであるかぎり、どちらの見解が優位を占めるかで、経済生活は大きく影響を受けるのである。功利主義が支配して人格が衰退することは、経済発展を脅かす。これはすでにイギリスの場合にも懸念され始めている事柄で、ましてや、経済的停滞を示しているフランスについてはなおさらそうである。国民経済は国民の精神的健全さを必要とする。ロシア社会では、またインテリゲンツィアの間では、今の所、生産諸力の発展(これはしばしばマルクス主義者によって繰り返し使われる表現である)が、独自の宗教的・倫理的な課題であり、公共的奉仕の一形態であると評価されることはきわめ少ない。むしろ経済生活、特に産業の発展過程に対する見方として、わが国で支配的なのは、それぞれ違った形の極端なベンサム主義(そのマルクス主義的変種が一番多いのであるが)であって、「経済人」というフィクションが十分な分析も批判もなしに受け入れられている。その結果、圧倒的な関心を集めているのは、競争及び階級闘争の結果として理解される分配のモメントの方であって、それに比べて、生産諸力の発展の意義が創造的な課題として意識されること、つまり人間の意志の努力の総和としての国民経済の成長の意義が認識されることは、はるかに弱いのが現状である。

そのような経済生活に対する態度は、わが国の農業改革の問題の提起とその解決の仕方の中に、とくに特徴的に現れている。農業問題は、あらゆる統計学的経済学的データから明らかのように、まず何よりも生産諸力の発展の問題であって、土地の再分配はその次の、前者と比べるならば二次的なランクの問題であるにすぎない。ところが、わが国の社会意識の中では、最近になって、この問題は、異常に急速にかつきわめて安易に、土地総割替と私的土地所有の廃止の問題にすりかえられてしまった。生産諸力の発展並びに一般に労働生産性の上昇の問題は、その事を社会主義者はみな声高々に叫んでいるにもかかわらず、本質的には、[彼らをもふくめて]わが国の社会意識の中では、十分に評価されているとはとうてい言えないばかりか、この問題はむしろ高飛車で軽蔑的な扱いさえうけているのである。わが国では、この領域での生産発展への志向や創造的なイニシャチヴは、専ら階級的ベンサム主義の視角から考察され、金儲け志向という意味での「ブルジョア主義」と揶揄されることがあまりにも多い。逆に、インテリゲンツィアの職業は、それがいかに産業や「資本」に依存していようとも(弁護士業、文筆家、技術職などなど)、通例は全く別の基準から評価されて、何かもっとも高尚な、理想的な、もっとも価値あるものとみなされているのである。[他方、]新しい労働諸部門の発展は、わが教養社会の意識の中では、インテリゲンツィアのどんな職業にも遠く及ばない、低級な部類の事柄のように思われているのである。こうした偏見は、現実社会に悪しき諸結果をもたらす。というのは、そのような評価が世論のなかで支配しているために、産業の代表者は道徳的には社会の片隅に追いやら

Sombart, Der kapitalistische Unternehmer, とくに、第 8 章、Unternehmernaturen, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. XXIX, 3, November-Heft, 1909.)

れ、彼らの士気もそがれてしまうからである。世論のなかで、彼らは悪し様に言われ、彼らの信用は貶められているために、産業の指導者には、のっけからまるで道徳的責任意識が無いかのようにいわれる。そうした偏見によって、彼らは道徳的社会的にボイコットされているかのような状態におかれているのである。そのような状態のもとでは、民族的な一体性や国民経済の一体性は絶望的なほど解体されて、相異なる社会階級に分裂させられ、諸階級は相互浸透不可能な仕切りによって分け隔てられてしまう。だが、わが国の工業並びに農業の運命が、また一般的にいて、資本を不可欠な手段とする生産諸力の全発展が、今日のわれわれの切実な全国民的事業であること、そこに民族すべての利害が関わっていること、このことをわれわれは認識する必要がある。

勤労者に関して、ベンサム主義は（元々のそれであろうが、あるいは最近のそれ、すなわちマルクス主義であろうが）、彼らの社会的な教育のためにはきわめて不適切な学説である。たしかに、資本主義経済は生産の場における相異なる立場と利害とを代表する社会的諸階級の対立と分かちがたく結びついているとはいえ、すべての社会的諸関係をただ生産過程にのみ還元して、社会的諸関係をこの対立関係に基づくもののみ捉えることは、あるいはすべての社会関係を遠心力を示すものとしてだけ考えて、求心力のことを忘れてしまうことは、危険であり有害である。だが、どの階級も生産過程の中に自己の位置をしめ、自己の義務と社会的責任とをもっているものである。そして、どの階級といえども、自己の利益の名において、その義務と責任から免れることは出来ないし、またそれは許されない。人間の公民意識(гражданственность)を育むのは、利害意識ではなく社会的義務意識である。そうだとすれば、教育学的意味でのベンサム主義は、すなわち、労働者大衆に及ぼすその影響が深いものとなるならば、純経済的な面でも、破壊的で有害な原理となる。それというのも、ベンサム主義は、諸個人の自己義務に対する態度に影響を与えて、すべての職業労働の基礎に存在するあの倫理的自己規律を崩壊させてしまうからである。そもそも人格の自己規律を育むには、[ベンサム主義が想定する]利害意識だけでは、十分ではないからである。ところが他方では、何よりもまず「生産のファクター」としての人格に対する経済生活の側からの要求は、現実としてますます高まる。現代の社会的進歩は、人格の成長と、したがってまた人格的責任並びに自己規律の高まりと分かちがたく結びついている。政治経済学において、低賃金の経済から高賃金の経済への移行と呼ばれている事態、すなわち労働の生産性および集約性の上昇は、経済学的には賃金の上昇を根拠付けるものであるが、それはまた労働の提供者の側での自己規律を不可欠なものとする。しかし、この自己規律は、むき出しの諸利害だけを地盤としてはけっして確立することはない。それは、高度の倫理的諸価値、究極的には宗教的諸価値の存在や、また職業労働の領域で道徳的諸義務が存在することの承認を前提とするからである。もちろん、これは実生活の直接的な経験における話であって、ベンサム主義においてはそうではない。ベンサム主義は、あらゆる労働分野において、誠実な労働者と不誠実な労働者、適格性をもつ労働者と不適格な労働者との一切の相違を消し去るものだからである。ベンサム主義は、階級対立が存在す

るかぎり完全に合法的で、当然の、そして除去しがたい特殊な自己利害の意識を高めようと努め、この自己利害意識を熱心な特別の説教の対象にする。この意識が、正当な限界を超えて、ベンサム主義がそうしようと望んでいるような、唯一排他的で規定的な原理になれば、それは労働提供者の道徳的資質を引き下げ、生産諸力の発展を妨げ、社会的憎悪を煽るファクターとなる。だが、同時に、それは、人間の創造的な諸力を奪ってしまうファクターともなる。そして、ベンサム主義の精神によるこのような人格の育成のしかた、資本家あるいは労働者それぞれの自己利害崇拝はまた、社会主義の観点から見たばあいさえ、誤っているということになる。社会主義が、既に達成されたものを失わないで、更に生産諸力を発展させる能力を持つ、現実には最高の経済形態たらんと欲するならば、ベンサム主義とはいささかも和解することは出来ないであろう。むしろ逆に、社会主義は、そのような人格的な責任と自己規律とを必要とするのであって、この人格的責任と自己規律は、ただ個人的利益を目的とするだけでは決して形成されるものではなく、その形成にはむしろ高度な倫理的文化の存在を前提とするのである。

さて、歴史研究は、これまで悩まされてきた先入見と一面性から解放されて、経済活動の心理学的な根基をさらにいっそう明らかにして、生きた人間精神を規定している宗教的基盤の経済的意義を解明しつつある。われわれがこれまで考察してきた一部の事例、まさに資本主義精神の起源の問題のなかに、政治経済学では単純で、当たり前のことと思われるが、これ以上分解しようがないとされている「経済人」の概念の発生も、それが心理学的にいかに複雑なものであったかということが、なにものにもまして明瞭に見てとれる。この「経済人」という亡霊は歴史研究の光が当てられると消え去ってしまうものである。われわれは、「経済人」も含めて、多くの観念的な幻から解放される必要がある。経済活動は公共への奉仕(общественное служение)であり、道徳的義務の遂行でもあるということを確認する必要がある。そして、経済生活に対してはそのような見方をしつつ、またそのような理解に立って社会の教育に取り組むときに始めて、生産の発展にも分配領域の改革にも、つまり経済的社会的進歩にとっても、もっとも好都合な精神的雰囲気を作りだされるのである。ところが、わが国の教養社会の中で、今日強靱な意志を持つ人や透徹した眼の持ち主に出会うことはめったに無いし、またこの人間的人格の低い資質のゆえに、もちろん、これにはその他の外的な諸原因も作用しているのであるが、次第に、しかし確実に、かつ(すべての状況が変化することなくそのままであるならば)不可避免的に、外国人によるロシアの経済的征服が起こりつつある。われわれが緊張した経済競争の舞台で地位を高めるためには、他の諸条件も含めて、日常茶飯の事柄に対するインテリゲンツィアの軽蔑あるいは旦那風のお偉いさんぶった態度とは別の経済生活への評価の仕方が必要である。ロシアの再生のためにはまた、民族的自己教育(национальное самовоспитание)が必要なのであり、それには、その応用的結論の一つとして、生産諸力の発展の問題に対するより健全で、冷静な、そして、さらに付加していえば、誠実な態度が含まれる。われわれの社会には、みたところ、経済問題に対する活発な関心が存在する。ロシアの経済的貧困は説明を要しな

いほど明白な事実であり、その解決は緊急を要する問題である。にもかかわらず、経済活動に対するしかるべき評価が、すなわち生産諸力の発展を全国民的問題として捉えようという理解が、われわれの社会ではまだまだ不十分である。世論というものは、歴史の発展並びに経済生活における無重力の、精神的ファクターに属する。とくに、この世論を、世界市場という鋼鉄のごとき経済メカニズムの、目に見える影響力と比べるならば、その意義は完全に否定さるべきものか、あるいは全く無視してよいほどのものである。しかしながら、無重力とても現代自然科学では、ときにはもっとも強力な力であると認められることがあるように、世論もまた、とくにそれを先導する信仰や信念もまた、経済発展にとっては、同じように無重力なものではあるが、しかし、現実の強力なファクターとして役立つことがある。というのは、もう一度繰返して言えば、国民経済は単にメカニズムであるだけではなく、人間の諸人格の積極的な活動でもあり、また社会生活は単に諸階級の闘争であるだけではなく、これら諸階級の相互義務からなる複合的なシステムでもあるからである。そして、もし経済発展のファクターとしての役割を果たす人格が、その倫理的宗教的信念の一定の影響の下で発達するものだとしたら、それぞれの形での個人の宗教的立場の決定も、また一般に全生活領域に影響を及ぼすところの宗教も、国民経済発展の重要なファクターに属するというべきである。したがって、経済の健全化とロシアの刷新という目的を追求する時には、その精神的前提についても、あるいはそれにふさわしい経済的心理の形成というまさしくそのことについても、けっして忘れるべきではないのである。ただそれだけが公共的な自己教育の事業を果たしうるものだからである。

訳注

ⁱ А.Ермолов, *Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках, приметах*. СПб., 1902-1905, Т.1-4.

ⁱⁱ Benedictus(480 - 543)、西欧最初の修道院創設者。

ⁱⁱⁱ Gregorius 一世(540 - 604)、590年に教皇に選出。教皇権の政治的地位の確立を図り、修道士の妻帯禁止を主張した。

^{iv} Бернард (Бернар)Клервосский(1090-1153)。1174年に聖人に列せられたカトリック教会の活動家で、中世後期の神秘主義に大きな影響を与えた神秘主義の神学者。

^v ブルガーコフには、本論文の以前に発表したカーライル論がある。「カーライルとトルストイ」(Карлейль и Толстой, *Новый путь*, 1904, и *Вопросы жизни*, 1905, .)。この論文は「社会的モラリズムについて(トーマス・カーライル)」(О социальном морализме(Т.Карлейль)と題して、彼の論集、*Два града*, 1910.にも収録された。リプリント版 *Два града*, СПб, 1997, с.71-94.

^{vi} Феодор Студит(759-826)。東方キリスト教会の聖者で、優れた苦行者として知られる。彼の修道院が定めた厳格な修道院規則が、東方キリスト教の修道院規則の基となった。イコン崇拝を擁護し、またしばしば東ローマ皇帝を批判して、追放処分を受けた。

vii Сергей Радонежский (1321 - 1391)、モスクワ郊外にある有名なトロイツァ・セルギエフ大修道院の創立者で、ロシアの修道院に厳格な共同生活規則を導入した。ドミートリー・ドンスコイ公のロシア統一政策の積極的支持者であったことでも知られる。

viii シュルツェ ゲーヴェルニッツは、1896年から1926年までフライブルク大学の国民経済学の教授であり、思想的にもウェーバーとは比較的近い関係にあった。1923年に出版された二巻本のウェーバー追悼論文集の巻頭を飾る「序言」を書いたのは彼であった。G.von Schulze-Gävernitz, Einführung:Max Weber als Nationalökonom und Politiker, *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 Bd, München und Leipzig, Verlag von Dunker & Humblot, 1923, Bd.1, S. X -XX . ブルガーコフが彼の著作『大英帝国主義とイギリスの自由商業』(1906)にウェーバー論文と並ぶ位置付けを与えて、これを非常に高く評価していることは明らかだが、本文の以下の叙述に見られるように、もう一面でピューリタニズムがアングロサクソンの、いわば「帝国主義の精神」にもなっている側面(腐朽性と寄生性を深めるイギリス帝国主義の現状やピューリタニズムがアングロサクソンの「選民思想」の基礎になっている点を抉り出している点)をシュルツェ ゲーヴェルニッツが指摘する所に、ブルガーコフの目が向いていることもあきらかである。ウェーバーにもこうしたピューリタニズム批判の視点が有ることは言うまでもないが、この点は、ブルガーコフ理解のためにも留意を要する点である。なお、山之内靖氏も近著でシュルツェ ゲーヴェルニッツのこの著作を取り上げている。山之内靖『日本の社会科学とヴェーバー体験』第10章「プロテスタンティズムの倫理と帝国主義の精神」、筑摩書房、1999年。また、こうしたシュルツェ・ゲーヴェルニッツのピューリタニズム批判は、彼のドイツ国民主義の観点のしからしめる所でもあった。なおシュルツェ ゲーヴェルニッツには、同じ観点から、このイギリス資本主義 = 帝国主義論に先立って、ロシア資本主義 = ロシア帝国主義を研究した大著がある。G.von Schulze-Gävernitz, *Volkswirtschaftliche Studien aus Russland*, Leipzig, 1899. この著作は今日ロシア経済史研究では古典的名著に属するといえようが、当時ウェーバーが「好著」と評して『ロシア革命論』の中でもおおいに参照した作品であった(雀部幸隆、小島 定訳 M・ウェーバー『ロシア革命論』名古屋大学出版会、1997年、74ページ)。なお本書はかつて肥前栄一氏によってくわしい紹介がなされた。肥前栄一『ドイツ経済政策史序説』未来社、1973年、319-355ページ参照。

ix モンテスキュー『法の精神』第4部第20篇第7章「商業にたいするイギリス精神」の中の一節、邦訳『世界の偉大思想23』、河出書房新社、280ページ。

x William Penn(1644-1718)、イギリスのクエーカー派の先駆者で、社会活動家。1681年に、チャールズ二世から北アメリカのデラウェア河左岸地方の広大な土地を譲り受け、クエーカーの移民とともにその地に移り、ペンシルヴァニアと命名したことで知られる。

xi マタイによる福音書、第25章14-28、ルカによる福音書、第19章12-26。

xii ブルガーコフにはカーライル論(1904 - 1905年)があった。前掲訳注 参照。

セルゲイ・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」訳者後書き

本論文が特別にわれわれの関心を引くのは、何よりもまず、マックス・ウェーバーの思想、特に『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904 - 1905)が、20世紀初頭のロシアにおいて「受容」されたことを示すものだからである。

著者セルゲイ・ブルガーコフ(1874-1944)は、19世紀末にいわゆる「合法マルクス主義」の政治経済学者として出発して、世紀転換点に「イデアリズム」の立場に転換し、宗教哲学の道に進んでいったロシアの自由主義の思想家である。自由主義者による1905年革命批判の論集、『道標』(1909)の主たる寄稿者の一人でもある。訳者はこれまで、「ウェーバーとロシア」というテーマのもとで、主としてロシアにおけるウェーバー受容の問題を検討してきたが¹、その観点から見ると、このセルゲイ・ブルガーコフによって1909年の時点で発表された本論文は、ロシアで最初のウェーバー思想の受容をしめすものとして極めて重要な位置を占めている。そればかりか、国際的にみても、本文に見られるような深い理解を伴ったものとしては、『倫理』論文の最初の受容といえるのではあるまいか。だが、この論文の意義は、それだけではなく、一世紀近く隔てた現代ロシア、再資本主義化の道に難渋している今日のロシアにおいても、少なからぬアクチュアリティを持っているという所にもある。

しかしながら、この論文は、90年近くの間、内外を問わず、まったく言及されることなく、いわば文字どおり歴史に埋もれてきたものであった。しかし、これが、近年、ロシア本国の優れたウェーバー研究者、ユーリー・ダヴィードフによって、いわば「再発見」されたのであった²。この論文を紹介したダヴィードフの論文は、「ウェーバーとブルガーコフ」と題するもので、『哲学の諸問題』1994年2月号に発表された³。ここにわれわれが翻訳を試みたのも、奇しくも20世紀初頭とその終わりのこの両時期に(ということは20世紀を通じて、ということでもある)ロシア社会に「ウェーバー的問題」が存在した(いる)ということ、そのことを提起して、20世紀のロシア思想史をあらためて見直す手がかりにしたいと、考えたからである。本論文に対する訳者の理解の一端は、既に述べたことがあるので、それを参照していただくことにして⁴、ここでは、先の拙稿では文脈上触れられなかった若干の論点を記して、訳者の解説に代えたいと思う。

本論文は、はじめ、ブルガーコフが1909年3月8日に、彼もその主要メンバーであった「ヴラヂーミル・ソロヴィヨーフ記念モスクワ宗教哲学協会」で講演したもので、その後すぐ『モスクワ週報』 *Московский еженедельник* (編集者は Евгений Н. Трубецкой) の1909年第23 - 24号に掲載されたものである。1911年に出版されたブルガーコフの二番目の論集『二つの都』 *Два Града* の第1巻にも収録された⁵。

まず、本論文の位置を見定めるために、この論文が書かれた時点が問題となる。1909年という時点は、ロシア史の上で言えば、1905 - 06年に高揚した「市民革命」の動きが完全に押え込まれたあと、専制の体制の建て直しをはかられ、ウェーバー的に言えば、「外見的立

憲制」のもと、内政外交の全体にわたって専制の側からの「上からの改革」、ストルィピンによる諸改革が進行していたちょうどその時期に当たる。また、ブルガーコフ自身の思想的軌跡から見ると、この時点は、いわば第二の思想的移行期に当たるということが出来る(第一の転換は世紀初頭におけるマルクス主義の放棄とイデアリズムへの転換)。大枠から言えば、ロシア自由主義思想の中に身を置き、みずからも第二国会で「キリスト教社会主義」グループの議員として活動したブルガーコフは、ストルィピンによるクーデタ的な第二国会の解散(1907年6月3日)以後、政治から離れて、宗教哲学研究に専心し、また正教信仰への「回帰」の道を深めつつあった。まさにこうした時点で、ウェーバーのプロテスタンティズム・テーゼがブルガーコフによって受け止められたのである⁶。

この論文と直接に関連するその後の彼の著作としては、第一に、同じ年に、ブルガーコフが論集『道標』に寄稿した「ヒロイズムと苦行」がある⁷。それは『道標』全体の基調を為す有名な論文であって、革命的インテリゲンツィア(具体的にはマルクス主義者と革命的ナロードニキ)の政治的革命主義に対する厳しい批判を展開したものである。本論文とはややテーマを異にしてはいるが、そこにも彼のウェーバー受容を明確に示す論点がふくまれている。したがって、「ウェーバー」を介在させて、この二つの論文をつないで読むことが必要である。これを果たした所に、上記のダヴィドフ論文の大きな意義の一つがある。第二に、ブルガーコフの専門はもともと政治経済学であり、彼は経済思想史に造詣が深い学者であったが、本論文の叙述は、ベンサム主義とマルクス主義とを双壁とする当代の政治経済学が、ともに共通して「ホモ・エコノミクス」という抽象的で「一面的な」人間観を前提にしている(後者はこれを「階級」に替えただけというのがブルガーコフの理解である)ことを批判する所から始まっている。そのように理解された従来の Political economy に対して、ブルガーコフが対置する「経済学」のイメージは、「生の創造原理」たる「人格」(リーチノスチ)やそれを育む「理念的諸価値、とくに一般的な世界観や宗教のようなファクター」を取り込んだ、宗教哲学的な経済学である。彼の構想するこの新しい「経済学」理論は、その後まもなく『経済哲学』*Философия хозяйства* (1911)としてまとめられることになる⁸。これは彼の主著の一つとされるものであるが、キリスト教哲学と形而上学に貫かれた作品であり、すでにそれは実証科学(наука)としての経済学からは大きくかけ離れ、「神智」の世界に入り込んだ、時に「ソフィア経済学」Sophic economy とも呼ばれるものであった⁹。

次に、ブルガーコフのウェーバー理解について、二、三その特徴を指摘しておこう。彼の紹介は、全体としてウェーバーの議論の核心部分をしっかりと押さえた、大変優れたものと評価してよい、と思う。ピューリタニズムの宗教倫理がもつ生産的エートスについてのみならず、宗教改革の意義を「宗教的世俗化」とともに「現世の宗教的倫理化」でもあったと捉えるウェーバーの視点もしっかり押さえられているし、さらに、ピューリタニズムの禁欲主義は、伝統主義の経済倫理を打ち破ったばかりでなく、ピューリタンを「禁欲主義の名において、蓄積に対する禁欲主義の束縛」からも「解放した」、というピューリタニズム

のパラドックスを正しくウェーバーから読み取っている。したがって、本論文の冒頭で提起された功利主義の「経済人」の概念の淵源が、他ならぬピューリタニズムの禁欲主義にあることが、ウェーバーとともに、明らかにされる。

それと同時に、もう一面では、ウェーバーに見られるカルヴィニズムに対する批判的な視点にも、ブルガーコフは正当に目を向けていることが、われわれの目を引く。たとえば、「ペシミスティックな色合いを持つ個人主義」とか「個々人のいまだかつてない内面的孤立化の感情」、あるいは、「人間はその財産への奉仕者 管理者として、ないしは営利機械として財産に従属している」といった文句を引用する所に、そのことはうかがえるであろう。あるいは、ピューリタニズムがやがて「金もうけ」の倫理的正当化を行うにいたったとき、ピューリタニズムが旧約聖書から「あの自信に満ちた、醒めた合法性」を受け継いでいたという指摘、またこの旧約聖書の精神からの継承という点は、アングロサクソン民族の「選民思想」と「メシアニズム」の思想となって現れていること、こうした点を、ウェーバーの叙述の中から、意識的に取り出していることも、われわれは見逃すことはないだろう。そして、すぐそれに次いで、ブルガーコフは、「この臆面の無い民族的エゴイズム」がピューリタニズムとともに「イギリス重商主義の精神的基盤」となっていると主張を、シュルツェゲーヴェルニッツの著作（訳注 を参照）に依拠しながら、確認している。

しかしながら、資本主義の精神と宗教倫理との関連の問題をめぐって、ブルガーコフが、こうしたウェーバーの見解にいわば同調する面だけではなく、少なくとも『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に見えるウェーバーの論調とはやや異なる印象をわれわれにあたえる面もある。それは、ブルガーコフが、ウェーバー以上に、「修道院の禁欲主義」 ウェーバー的に言えば、「世俗外的禁欲」の形態ということになるであろう の意義を強調しているところではあるまいか。この点に関して言えば、本稿執筆以前に、ハインリヒ・アイケンの『中世的世界観の歴史と体系』（1887）から得た印象が、ここでのブルガーコフの叙述に大きく影を落としていることは間違いないであろう（本文 ページ原注1への訳者補注参照）。だが、問題はそれだけに尽きるものではない。「修道院の禁欲主義」の評価を巡るウェーバーとブルガーコフとの差異というこの問題は、ロシアにおけるウェーバー受容にとっては、かなり重要な問題であるように思われる¹⁰。というのは、ロシア正教とピューリタニズムの間には、ウェーバー的観点から見た場合、正教倫理に「現世的禁欲」が欠如しているという一点で、越え難い溝が存在しているからである。たしかに、正教でも異端派の古儀式派(分離派)には、ピューリタニズムと類似した「経済倫理」があることは、当時から言われてきたことであるし（たとえば、ルロア・ボリユー¹¹）、ブルガーコフも本論のなかで、モスクワ大資本と古儀式派との密接な関係を指摘して、そうした理解を踏襲しているようである。しかし、宗教倫理としての「現世的禁欲」概念が古儀式派にも欠けていることは、ウェーバーが、その「ロシア革命論」のなかで、はっきりと指摘していることであるし¹²、ブルガーコフもまた、「ロシア正教は、現世に対する関係という点から見るとピューリタニズムやプロテスタンティズム一般とは根本的に異なっている」とのべ

ている所を見ると、古儀式派も含めて、ロシア正教には一般に、ピューリタンの「現世的禁欲」の倫理が欠けていることを、事実上認めている。こうしたことを踏まえるならば、ブルガーコフが「修道院的禁欲主義」を重視することの中には、一定の特殊ロシア的な事情がからんでいると見たほうがよさそうである。

さて、ブルガーコフは、ウェーバーの議論を紹介した後、国民経済の創造的主体としての「人格」を育成する手がかりを、ロシア正教の精神的土壌のなかに探ろうとする。ここに、ブルガーコフの追求すべき本当のテーマがあったとみることは間違いないところであろうが、その結果として、ブルガーコフが正教倫理の中に見出した固有な禁欲的倫理が「パスルシャーニエ」と「神の御前を歩く」という倫理であった。さらに、ブルガーコフについていけば、これに「スミレーニエ」の徳目(「謙譲」を意味する徳目。これは『道標』論文のなかで、大きな意味を持たせられた¹³⁾)を付け加えても良いであろう。ここでは、詳しい説明はなされていないが、これらは、修道院的な倫理であり、あるいはまた神秘主義的な雰囲気を持つ倫理であるといつてよいであろう¹⁴⁾。もし、ウェーバーの提起をロシアで受止め、それを生かすとしたら、「人格的責任および責任感情」育成のためには、ブルガーコフには、「現世的」及び「現世的」の区別をすることなく、禁欲主義的倫理一般に包摂されうる、こうした神の前での人間のあり方を説く正教倫理に求めるほかなかつたのであろう。それが彼の言う「民族的自己教育」の核となるべき倫理であった。

だが、ロシアは、東洋とは基本的に異なり　たとえば、仏教が支配的な国々の経済倫理の問題は、「特別な研究課題」として本稿から切り離す、と述べる所に、ブルガーコフのこうした認識が見えるが　、やはりヨーロッパのキリスト教的世界として、西欧と根っこの所で同質のものを持っている。それが「労働の学校」としての「修道院」であり、そこで育まれた精神、東西両キリスト教に共通な、*laborare est orare*、「労働は祈りである」という思想だ、というわけである。したがって、　仮にそういう呼び方がゆるされるならば　「ロシアにおけるウェーベリアン」、ブルガーコフとしては、現世的禁欲倫理ではないけれども、禁欲主義的な精神を育むロシア的な倫理に、いわば普遍的価値を付与するためには、「西方並びに東方のキリスト教」において等しく存在し、今なおその「使命」を失っていない、「中世修道院の禁欲主義」の意義にまで立ち返らなければならなかつたのではなからうか。自国の倫理的文化的伝統の中に普遍的価値を見出そうという、そうした試みは、何といつても西欧諸国を中心に形成されている国際社会のなかで生き抜くために、「非西欧文化世界」の知性としては、むしろ当然迎えるべき思考の道筋であつたといつてよい¹⁵⁾。しかも、現実のロシア正教会が、世俗権力に従属し、「悲しむべき衰退状態」を表しているとするれば、なおのこと純粹の、本源的な宗教性を保持しているはずの修道院とそこでの禁欲主義の意義が、ウェーバー以上に、クローズアップされてくるのも、充分理解できる事柄である。ブルガーコフが、ヨーロッパにおいても、ロシアにおいても　と、強調しつつ　中世初期の経済発展、「開拓と植民」に果たした修道院の経済的役割について詳述したのも、そんなところから出ているのであろう。そしてまた、「現在が過去に負

うものであるかぎり、一般的に言って、われわれの今日の経済生活、われわれの国民経済は、その土台として中世ヨーロッパの修道院の禁欲的労働に基礎を置いているのである」という、ブルガーコフの断定的な文章も、以上のような意味を含んだものとして、理解すべきではなからうか。

しかしながら、そうはいてもやはり、ブルガーコフが例として挙げた正教倫理は、「人格」形成の手段となりうるとしても、ウェーバー的概念から言えば、「現世的禁欲」の倫理ではない以上、そのものとしては現世改造への機動力に欠けるものがあることは、ウェーバーを読んだブルガーコフには明らかなことであっただろうし、また「特権的な外的状態」にあるロシア正教の現状では、ナロードの「実生活に及ぼす宗教的ファクターの影響力の程度」は著しく低まっているというのも、ブルガーコフの充分認識している所であった。ここに、国民経済の発展に不可欠な国民の「人格と責任感情」の育成という課題に照らして、ブルガーコフの前にあらためて、正教の「宗教改革」の必要性がますます大きな課題として迫ってくる。あらためて、というのは、既に彼は1905年の革命期の頃から、「キリスト者闘争同胞団」Христианское Братство Борьбыのメンバーとして、「キリスト教的社会主義」の立場から正教改革の活動の経験を持っていたからである。すでに政治的 Revolutionにはっきり見切りをつけていたこの時点のブルガーコフが、ウェーバー受容を通じてあらためて確認したのは、正教独自の Reformation という課題であり、それによるロシア国民の勤労倫理の「育成」という課題であったことは、間違いのない所であろう。ロシアは、いかにしたら ウェーバー的に言えば この狭い「僧房の壁」を打ち破り、修道院的禁欲主義を世俗化し、また「現世の生の宗教的倫理化」にまで進むことが出来るであろうか。だが、これ以降、その課題の追求のためにブルガーコフ自身が実際に辿った道は、みずからの <Beruf> として すでに <Politik> は言うまでもなく <Wissenschaft> の世界からもますます離れて、<Glauben> の世界に入ることであった。彼は実際 1917年の革命期に聖職者となった。

だが、どうもわれわれは先を急ぎ過ぎるようだ。ブルガーコフのその後の思想的歩みについては、この解説の範囲を超えることになる。とまれ、少なくともこの時点でのブルガーコフのこの論文のテーマに立ち返って言えば、その結論は次のようにまとめることが出来るであろう。「ホモ・エコノミクス」の解放と自由な市場経済だけでは、国民経済の生産力の発展は望めないということ、経済とは別個の、人間にとって重要な「生の領域」たる宗教的精神的世界の中で、固有に果たされるべき倫理的な「人格」育成という特別の課題があるということ、そしてその為には、今のロシアには、一つの「宗教改革」が必要だということ、これである。1909年という時点で、「国民経済は国民の精神的健全さを必要とする」と述べたブルガーコフのこの一句は、この論文をダヴィードフが「再発見」した1993-94年時点のロシアの、もっとも切実な課題（経済的にして同時に倫理的な課題）であった。もし、ブルガーコフのこの論文のなかに、今日生かされるものがあるとすれば、それはやはり、国民経済の再生のためには、外面的な技術や経済制度の改革だけでは不十分であり、

国民の内面的倫理的な Reformation が不可欠だ、という認識であろうか。

注

¹ 拙稿「マックス・ウェーバーとロシア　ロシアにおけるウェーバー」(1)～(4)福島大学『行政社会論集』第10巻3号、第11巻1号、第12巻2号、第13巻1号、1998 - 2000年。

² 拙稿「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容　現代ロシアの『ウェーバー・ルネサンス』との関連において」『情況』2000年7月号、112 - 138ページ。

³ Ю.Н.Давыдов, Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика), *Вопросы философии*, 1994, № 2, また、このドイツ語訳が、P.P.Gaidenko und J.N. Davydov, *Russland und der Westen; Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995.に収録されている。われわれは本論文に続いてダヴィードフの論文も翻訳紹介しようと考えている。

⁴ 前掲拙稿の(1)、福島大学『行政社会論集』第10巻第3号、195 - 211ページ。

⁵ С.Н.Булгаков, *Два Града. Исследование о природе общественных идеалов*, Т. - М., Путь, 1911.最近になって本書の復刻版が、В.В.Саповの編集によって出版された。С.Н.Булгаков, *Два Града. Исследование о природе общественных идеалов*, СПб, Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997.この復刻版の付録として、ダヴィードフの新しい論文「無神論的宗教の黙示録(革命主義的宗教意識に対する批判者としてのセルゲイ・ブルガーコフ)」が収録されている。Ю.Н.Давыдов, *Апокалипсис атеистической религии* (С.Булгаков как критик революционистской религиозности, *Указ.соч.*, с.415-448.なお、ブルガーコフのこの論集『二つの都』は、1904年から1910年までの彼の論文を収録したもので、彼の第二番目の論集である。彼の最初の論集は、それ以前の第一の思想的転換期の諸論文(1898-1903年)を収録した『マルクス主義からイデアリズムへ』(1903)であった。Сергей Булгаков, *От марксизма к идеализму. Сборник статей* (1896-1903), СПб, 1903.

⁶ 実は、ブルガーコフのウェーバー受容に関わって、もう一つどうしても検討しなければならない大きな問題がある。それは、ウェーバーの「ロシア革命論」に対するブルガーコフの態度という問題である。この論文にみられるように、ブルガーコフは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を、その内容のかなりの深みにおいて理解して、受け入れたけれども、ウェーバーの「ロシア革命論」には、本稿のみならず、他の所でもとより今日われわれが知る限りにおいてであるが　まったく言及していない。これはいまなお、われわれにとっては一つの「謎」である。ウェーバーのいずれの論稿も、同じ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* に、しかもほぼ同時期に掲載されたものであり、ブルガーコフが「ロシア革命論」を知っていなかったとは到底考えられない。まして2人の間には、手紙の交流さえあったわけだから。ブルガーコフは、あえて「ロシア革命論」の方は無視したのであろうか。そうだとすれば、それはなぜか。あるいは、すでに彼はウェー

バーの「ロシア革命論」(それは生々しい社会政治分析が中心に有る)そのものには、無関心になっていたのか、あるいは拒否したのか、などなど。「ロシア革命論」の方は、1906年2月はじめ(『ロシアにおける市民的民主主義の状態』)と8月末に(『外見的立憲制へのロシアの移行』)刊行されている。これが、ロシアの読者の目に触れるときには、国内では反動的情況が到来しており、ウェーバーの生々しい専制の政治分析について言及するのが難しい状況にあったことは、充分推測されることではあるが、それでも、これほどウェーバーに深入りしたブルガーコフが、またあれほど浩瀚な、そしてリアルなロシアの内情分析にまったく反応を 少なくとも表面上も 示していないのは、それなりのわけがあったことだろう。そう考える方が、むしろ素直な考え方であると思う。先のダヴィドフ論文は、この疑問にも一つの答えを用意しているが、訳者には今一つ確信が持てない。機会をあらためて考えたいと思う。

⁷ 邦訳『道標』現代企画室、1991年、33 - 80ページ。

⁸ С.Булгаков, *Философия хозяйства*, М.,1911. なお、戦前に邦訳がある。島野三郎訳『経済哲学』改造社、1928年。リプリント版として、С.Н.Булгаков, *Сочинения в двух томах*, М., Наука,1993, T.1 がある。最近英訳も出た。Sergei Bulgakov, *Philosophy of Economy, The World of Household*, translated, edited, and with an Introduction by Catherine Evtuhov, 2000, Yale Univ. Press.

⁹ たとえば、Catherine Evtuhov, *The Cross and the Sickle, Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, Cornell Univ.Press, 1997, Chap.9 の分析を参照。

¹⁰ 逆に、ウェーバーの側から見ても、ウェーバーがロシア正教およびヴラヂーミル・ソロヴィヨーフやトルストイ、そしてドストエフスキーなどロシア思想に触れる中で、それから受けた影響という問題も、ウェーバー研究にとって重要な意味を持つ問題である。ウェーバーは、最初に、1905 - 06年頃ハイデルベルクで、ロシア革命論の執筆をきっかけにしたロシア人留学生との交流を通じて、また1912年頃から第一次大戦勃発まで、ウェーバー・クライスでのルカーチらとの討議を通じて、ロシア正教や上記の思想家への認識を深めたことは、よく知られている。ウェーバーが、『倫理』論文執筆直後に、最初に遭遇した非西欧世界の宗教文化として、ロシアの文化と向き合ったことが、周知の彼のトルストイへの強い関心と並んで、その後の宗教社会学研究の展開に、とくに救済宗教に固有の倫理的原理としての「友愛倫理」Brüderlichkeitsethik の概念や神秘主義的倫理のもつ意味についての後年の深い考察に(『中間考察』)、一つの(あくまでその一つということであるが)役割を果たしたことも、確かなことであろう。

¹¹ Leroy-Beaulieu, *Empire of the Tsars and the Russians*, The Knicker-booker Press, 1902, Vol. , p.323.

¹² 邦訳 M・ウェーバー『ロシア革命論』、213ページ、原注(42)。

¹³ セルゲイ・ブルガーコフ「ヒロイズムと苦行」、前掲邦訳『道標』、61 - 62ページ。

¹⁴ ウェーバーもまた、ロシア正教には「特殊古代的な神秘主義的宗教意識」の特徴があると、とらえていたことは、よく知られている。1910年の第1回ドイツ社会学会におけるトレルチ報告に対するウェーバーのコメントを参照。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924.S.466-467.

¹⁵ ちなみに、こうした姿勢は、非西欧文化世界(ロシアはもちろん非西欧世界に属する)の、少なくとも真摯な愛国的自由主義的知性ならば、だれしも一度は取る当然の方法であるといえよう。例えば、我が国で言えば、世紀転換点の新渡戸部稲造の『武士道』(1899)を想起されたい。東洋の知性の場合にはもう一つ、キリスト教そのものというハードルを越えなくてはならなかったのだが。ちなみに、新渡戸もまた、ブルガーコフと同じく、カーライルを高く評価した思想家であったことは、大変興味深い事実である。

第2章

ユーリー・H・ダヴィードフ 「ウェーバーとブルガーコフ」

(Юрий Николаевич Давыдов, Вебер и Булгаков. *Вопросы Философии*, 1994, № 2)

訳 小島 定

(注記：本文のなかのアラビア数字の注は、原著者ダヴィードフの原注を示し、各ページの欄外に置いた。ローマ数字の注は、訳者が付したもので、本文の最後に一括しておいた。本文中の[]の部分は訳者が文意を測って補ったものであり、また【 】の部分は、読者の便宜を図って、訳者がつけた引用文献の補注である。その他のマークのものは、原著者のものである。)

「ウェーバーとロシア」という大きなテーマの枠組みの中で、ウェーバーとブルガーコフとの「対審」にもしかるべき位置が与えられるべきことは疑いない所である。その理由は、ブルガーコフがウェーバーに劣らぬ深みと視野の広さを持って第一次ロシア革命の現象を「究明した」という所にあるだけではない¹。また、この二人がお互いの著作をよく知っていて、手紙の交換までしていたという所にあるのでもない²。その理由はもう一つ、ウェーバーが第一次ロシア革命に関する論文の執筆に取り掛かる少し前に仕上げた彼のもっとも重要な著作の一つ『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が、ブルガーコフの深い考察の対象となったことにもある。このブルガーコフの考察の結果は、モスクワの宗教哲学協会で1909年3月8日に彼が行なった講演となって現れたが、この講演はその後、はじめは『モスクワ週報』 *Московский еженедельник* に掲載され(1909年第22-23号)、続いて彼の著作集『二つの都』 *Два града* (1911)に再録された。ちなみにこの著作集は1904年から1910年のブルガーコフの論文を集めた2巻本のものである³。

しかも、ブルガーコフがこの論文[『国民経済と宗教的人格』 訳者]において初めてロシアの学界に持ち込んだ問題についての彼自身の直接的、間接的な言及の仕方から判断すると、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理』の基本的な諸思想が『二つの都』の著者[ブルガーコフ]の社会哲学的思想体系に深い影響の跡を残しているのを見ることができる。また、ブルガーコフの有名な『道標』論文、『ヒロイズムと苦行』⁴の中心に置かれたテーマの一つは、非常に多くの点で、上記のブルガーコフ論文をそのまま受け継いでも

¹ しかもこれは、ウェーバーがこの革命についての論文を執筆したほぼ同じ年になされた。

² この点についてこれまでわれわれが知っていることは、あきらかに、ウェーバーとブルガーコフの接触というテーマに尽きるものではない。

³ セルゲイ・ブルガーコフ『二つの都 社会理想の本質に関する研究』全2巻、モスクワ、1911年

⁴ 『道標』に掲載されたこの論文も同じく彼の論文集『二つの都』に再録された。

のと見ることができる。というのも『ヒロイズムと苦行』論文の中で、とくに、「世俗内の禁欲」(внутримирская аскеза)の理念が展開されているからである。ウェーバーがブルガーコフの思想に残した「痕跡」はまた、1912年に刊行されたブルガーコフの『経済哲学』⁵にも、1914 - 1917年の革命前の諸論文にも、そしてまた彼の最晩年の著作⁶にもはっきりとよみとることができる。

ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理』がブルガーコフに呼び起こした深い関心と緊張感 それはちょうど第一次ロシア革命の「諸事件」とその意味についての社会哲学的考究がその頂点に達して、彼の『道標』論文となってほとぼしり出る時期であったのだが は、この革命に関するウェーバーの論文【『ロシアにおける市民的民主主義の状態』および『ロシアの外見的立憲制への移行』を指す。邦訳マックス・ウェーバー『ロシア革命論』 - 、名古屋大学出版会、1997-98年に所収】に対して彼がほとんどまったく関心を示した形跡がないことと特に著しい対照を成している。『プロテスタンティズムの倫理』の著者としてのウェーバーを明白に選好して、ロシア革命論の著者としてのウェーバーを完全に無視するこうした態度は、一面では大きな謎であるように見えるが⁷、他面では、ロシア革命の考察に当たって、ウェーバーのアプローチ 社会学的、「政治学的」アプローチ とは異なるブルガーコフの社会哲学的アプローチの特殊性を少しばかり明らかにするものかもしれないⁱⁱ。

もうひとつ気にかかるのは、自分の関心を引く西欧の新文献には極めてすばやく反応するのを常としていたブルガーコフが(周知のように、彼の関心は政治経済学から神学にまで及んでおり、その視野の広さにおいて、ウェーバーに劣るものではなかった)、『プロテスタンティズムの倫理』に注目した時期が、このウェーバーの連載論文が現れたそのすぐあとではなくて、5年も経ってからのことであったということである。これもまた、革命期および革命後の最初の数年に彼の関心を引いた問題がもっとアクチュアルな(純粹に時期的な意味で)問題であったからだとすることを理由にして、偶然のことだと見るべきではないだろう。というのも、ブルガーコフはまさにこの時期にも、1905年革命の時代からは遠く隔たった、いや宗教改革の時代からさえはるかに遠くへだてた時代をもしばしば「覗き見る」ことがあったからである。

しかし、『プロテスタンティズムの倫理』の問題設定がブルガーコフの注目の的になった1908 - 1909年頃は、ブルガーコフがかつてのマルクス主義者としての自己批判を深めた

⁵ セルゲイ・ブルガーコフ『経済哲学。第1部、経済としての世界』。モスクワ、プーチ社、1912年。

⁶ セルゲイ・ブルガーコフ『ロシア正教と経済生活』(С. Булгаков, *Православие и хозяйственная жизнь*, // *Православие*. YMCA-PRESS, 1964.)

⁷ 彼がウェーバーの諸論文 プロテスタンティズムの経済倫理ならびに1905 - 6年のロシア革命論に関する諸論文 が掲載された『社会科学・社会政策アルヒーフ』も含めて、外国文献をきわめて注意深く追っていたという事実を考慮すると、この「落差」はパラドキシカルなものともいえる。

だけでなく、ロシア正教への道に進んでいった時期でもあったことを考慮するならば、こうしたすべての謎の解明にわれわれは近づけるかもしれない。すなわち、この時期は、ブルガーコフが第一次ロシア革命の思想的総括によってロシア・インテリゲンツィアの「革命主義」に代わる積極的な選択肢を提示する問題に直面した時期であった。というのは、革命の過程で、すなわちロシアを襲った最初の革命的「痙攣」の過程で起こったことは、今では彼によってロシア・インテリゲンツィアの単なる「誤り」としてではなく、何かもっと大きな問題としてとらえられていたからである。革命主義に代わる積極的なオルターナティヴという問題がロシア・インテリゲンツィア「それ自身」に対する「歴史の審判」を背景にして現れてきたのであった。その審判の対象になったのはまた、ブルガーコフの確信する所によれば、1905年革命の悲しむべき過程そのものであり、それ以上に革命の痛ましい結果であった。インテリゲンツィアが、この革命の火付け役であり、イニシャチヴを握った者でもあり、また革命の旗振り役でもあったからである。インテリゲンツィアの革命主義を批判するならば、インテリゲンツィアの意識に代わる代替物は何か、インテリゲンツィアの自己克服の方法は何かという問題の検討という形をとらないわけにはいかない。このインテリゲンツィアは「新たに生まれるためには死滅せざるを得ない」からである。

したがって、議論の対象はもはや革命の中で「作用し始めた」「勢力関係」でもなく、革命の指導者が諸事件の新たな発展段階ごとに正しくこの「勢力関係」を計算に入れる能力があったか（あるいはその能力がなかったか）どうかということでもない。一言で言えば、革命の「戦略と戦術」が問題であるのではない。他方、ウェーバーにとってはそれこそが関心の中心であった。もとよりその場合、その戦略についても戦術についても、これを社会的・歴史的枠組みの中で分析するにあたって、ウェーバーは誰よりもはるかに先を行っていたのではあるが。だが、いま[ブルガーコフにとって]問題とされるべきことは、革命そのもの、つまり革命の正当性と合法則性である。すなわち、革命を「それ自体正当で」「それ自体合法則的」⁸だと考えるロシア・インテリゲンツィアの意識類型そのものが問題であった。議論は既に別のレヴェル　その（インテリゲンツィア的・革命主義的）戦略の戦略そのもの　にあって、この戦略そのものが間違っていること、戦略そのものが袋小路に陥っていることが問題であった。したがって、ロシア・インテリゲンツィアのすべてを捉える思想となり熱情となった革命の理念（「彼らが知っていたのは、一つはただ頭の中だけの権力と、もう一つは炎のごとき熱情だけであった。」）に代えて、またロシア革命の「戦略・戦術」問題の「周りをぐるぐる回る」だけのインテリゲンツィアの思考に代えて、何を提起することができるのか、これがブルガーコフの問題となっていたのである。

⁸ 「革命の成功が最高の法律である」という命題に、エスエルや社会民主主義者のみならず、カデットも含む他の諸党派も一致していた。

ことわざに言うように「首を落とせば、髪に金はかからない」のであるから、ウェーバーの1905年革命論の中で議論された問題群は、その限りでは、ブルガーコフの眼には明らかに価値のない事柄に映ったにちがいない。彼にとって、それよりはるかに大きな価値を持つのはウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理』であった。ブルガーコフ的なタイプと体質をもつ思想家たちにとっては、確かにこの論文には、宗教改革の思想を特殊ロシア的、正教的に解釈し直す可能性が秘められていたからである。彼らにとって、この宗教改革の思想は、革命一般に対置するものといわないまでも、いずれにせよ全体としてのロシア・インテリゲンツィアの意識の中にある革命の絶対化に対するオルターナティブとして受け止められたことはたしかである⁹。このことはしかし、ウェーバー自身がプロテスタンティズムによる宗教改革を（社会的・政治的革命に対する）オルターナティブと考えていたかどうかとは、まったく関係がない事柄である。

『道標』のイデオログたちは（まずはブルガーコフとストルーヴェが）、インテリゲンツィアによる革命の教条化がロシアではまさに歴史的に破綻したとみなしたが、これに対して彼らが提起した主たる理念は、国民の教育（道徳的・宗教的教育という意味での）という思想であった。まさしく、ここからプロテスタンティズムの宗教改革（そのウェーバー的に解釈された意味における）への関心が生まれたのであった。実際に第一次ロシア革命にも課題として提起されてはいたのだが、この革命によっては果たすことができなかったこの課題の解決は、すでに[はるか以前の西欧における]この宗教改革の中ではたされたたと彼らには思われたのであった。それは現実に自由な 自立的な 人格の形成という課題であり¹⁰、この自由な人格こそロシアの民主的改革の支柱たるべきものと考えられていた。彼らによれば、ロシア・インテリゲンツィアがこうした自らの課題を解決することができなかったのは、彼らは何よりもまずこの課題にとって不都合な手段 政治革命という手段を選び取ったからである。

彼らがまさにその手段を選択して、ほかの手段をとらなかったのは、彼らに固有な「戦闘的無神論」のゆえに、この課題それ自体を、明確にはっきりと認識することができなかったからである。内面的自由の精神による国民の（そして、何よりもまず、その活動的な部分としての自己自身の）教育から始める代わりに、国民の外面的な存在諸条件を変革しようという試みから すなわち、またしても政治革命から 出発したのは、そのよう

⁹ この点で、ロシアインテリゲンツィアの意識は圧倒的多数の西欧知識人の意識と決定的に区別される。

¹⁰ 「人格の歪曲、人格を涵養するための理想それ自体の虚偽性こそ ブルガーコフによれば わが国のインテリゲンツィアの弱さと欠陥、その歴史的破綻が生ずる根本的な原因である。インテリゲンツィアは外からではなく、その内部から身を正すことが必要である。…」(1, 51 - 52)【邦訳、60】。必要なことは、「人格の陶冶」(, 51)【邦訳、60】であり、「それが過ぎればすぐ意気消沈が訪れる社会的ヒステリーに浮かれるのではなくて、自分の両足でしっかりと立つ、規律ある、労働能力を持つ人格」の陶冶なのである(, 55)【邦訳、64】。

な方法によって国民の解放が達成されるという、むなししい期待を抱いていたからである。この致命的な誤りの中に、彼らの無神論的世界観の根本的な問題性が現われていたのである。この世界観に対して、ブルガーコフが他の「道標派」の人々とともに対置したのが宗教的世界観であった。彼はこの世界観の展開を図る中で、とりわけ、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理』の思想もまた吸収したのである。

1 『国民経済と宗教的人格』

さて、ブルガーコフが『プロテスタンティズムの倫理』の著者としてのウェーバーに遭遇したときの「知的状況」を考えてみると、ウェーバーのこの奥深い社会学的研究のなかのいかなる思想と結論がもっとも強い印象をブルガーコフに与えたのだろうか、想像してみることはそんなに難しいことではない。予想通り、実際にその中でも第一の地位を占めたのは新しい人間観であった。それは、リカードに始まり古典経済学において確立された人間観とは原理的に異なるものである。古典経済学の人間観は、「科学的」ドグマの性格を帯びた「経済人」の概念に要約されるものであった。われわれは次のように断言してもよい。この新しい人間理解そのものは、新しいタイプの経済体制と新しい経済生活が生成する過程で特定のまさに宗教的な類型の倫理が優位を占めたとするウェーバーの見解に、ブルガーコフが非常に大きな印象を受けたことによって形成されたのだ。一方、実際にウェーバーの場合、ここ『プロテスタンティズムの倫理』論文においては、一切が宗教改革の問題に突き当たるものとされ、この宗教改革の問題も、その過程のなかに新しい型の「経済倫理」の形成を、したがってまた、新たな経済主体の形成を見るという観点から取り挙げられていた。そしてまた、この経済主体は、その後きわめて一面的かつ歪められた形で「経済人」という概念に「概念化された」のだ、というのが『プロテスタンティズムの倫理』の結論であった。

まさにこうしたブルガーコフとウェーバーとの出会いの文脈の中で、「国民経済」と(単に国民経済に「照応」したり、あるいは国民経済の要求を「反映」するというのではなく、国民経済を生み出す所の)「宗教的人格」との相互関係の問題に向けられたブルガーコフの講演の発想も生まれたのである¹¹。さて、ブルガーコフは、その講演を「政治算術」と化したベンサムの世界哲学への批判から始めている。ベンサムの政治算術の枠組みでは、社会とはもっぱら、それぞれの利害の対立によってお互いを排除し合う「アトム」としての人間の総体として現れる。ブルガーコフの主張によれば、この急進的な功利主義哲学からリカード及び彼の継承者たちは自己の出発点としてその前提を借りており、そこから「経

¹¹ この講演は、1908年3月8日にモスクワ宗教哲学協会で行われ、『モスクワ週報』(1909年第23-24号)に初めて印刷された。またそれに続いてブルガーコフの論文集『二つの都』(Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. - . М., 1911.)にも再録された。

済人」という表象を作り上げた。すなわち、いついかなる場合にでも最小の支出で最大の利益の達成をめざすことに「利害関心を有する」独特なマシンとしての「経済人」が、それであった。

個人の代わりに「階級」を置く点で若干の違いはあるが、この「階級」も同じく「物質的利害」以外のなにももの知らない点では、「経済人」の概念は¹²マルクスによっても受容され、また彼からマルクス主義者へと受け継がれた。もとより、マルクス主義によるこの変形によっても、18世紀の啓蒙主義哲学の「流砂」のなかに源泉を持つ功利主義的ベンサム的人間観のもっとも一般的な土台としての前提は、いささかも変化することはなかった。ただ、「科学的社会主義」の理論では、マルクス主義政治経済学の「結論」に表されるように、この前提が先鋭で攻撃的な形で表現されているにすぎない。

ブルガーコフは言う。ベンサムおよび古典経済学と同様に、「唯物論的社会主義」¹³は「社会をメカニズムとして構成されるものとしてとらえており、生きた人間的人格およびそれと不可分に結びついた人格的責任、創造的意思...を排除してしまう」(2, 179)【邦訳、78 - 79】。その場合、事実上ベンサムに出発するリカード派-「マンチェスター主義」も、ブルガーコフが「裏返しのマンチェスター主義」あるいは「転倒したマンチェスター主義」と呼ぶ社会主義者-「唯物論者」も、ともに同じ一つのことを忘れている。すなわち、彼らの共通の先駆者で、いち早くその政治経済学の中で「経済人」の概念を「操作化した」<операционализовавший>アダム・スミスはこの概念の限定性をよく理解していたということがそれである。スミスが、優れて人間の利己的本能に訴えた『国富論』の著者であるだけでなく、主として人間の利他的本能を問題とした『道徳感情論』の著者でもあったことは偶然ではない。彼は自分が行なった「経済的」人間といわゆる「倫理的」人間との区分が、仮説的なものであることをよく承知していたのである。

しかしながら、彼に続く世代の経済学者たちは次第に、スミスがおこなったこの区別的前提条件と限定を忘れて、ベンサムの見解に立つようになった。この「政治経済学上の仮説」としての「経済人」を「人間一般」と捉えてしまったために、経済学そのものは、この理論上の「フィクション」は「非常に重要」ではあるが、ただ「人間的人格の生」の一つの側面、「活動する自我の現れ」の一つを作為的に孤立化して取り出したに過ぎないということを忘れてしまい、結局経済学それ自身の発展のためにも将来の展望を閉ざしてしまうことになる。というのは、経済学が研究の対象とする経済とは、ブルガーコフが強調するように、「人格の自由ならびに創造的イニシャチヴと、メカニズムならびに鉄の必然性との相互作用」だからである。それは「自然及び社会的諸形態を人間精神の欲求に適合

¹² これは今や[マルクス主義の場合には]、「階級的」ないし「階層をなす」「人間」、一言で言えば、集団的な「人間」として現れた。

¹³ この中に、ブルガーコフはマルクス主義のみならず、ラッサールおよびオーウェンの社会主義論も含めている。

させる目的で、人格が行なうそれらのメカニズムとの闘争なのである。要するに、経済（ハジャイストヴォ）を取り仕切るのは経営主（ハジャイン）である」（2, 1, 183）【邦訳、83】。経営主は全一的な個人（целостный индивид）として、自己意識と責任を有する人格（личность）として存在する。したがって、この人格の中にあつては、その「諸側面」の一つ、たとえば目前の功利的課題の解決に関与することと、他のそれよりももっと一般的な性格の問題の解決に関わることとは切り離せない。後者の問題がいわゆる「呪われた問題」（проклятые вопросы）であり、たとえば人間の行為が向けられるべき主たる目的とは何であるかとか、もっと広く言えば、行為一般の意味は何かといった問題がそれである。

こうしてブルガーコフは読者を「当面のテーマ」に近づけていくのだが、彼自身は彼自身で、はじめは（まだもっとも一般的な形で）ハインリッヒ・アイケンの著作『中世的世界観の歴史と体系』【Heinrich von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Cotta, 1887.】によって¹⁴、そして次には（そして、これがはっきりと具体化への刺激となったのであるが）プロテスタンティズムの経済倫理にかんするウェーバーの研究によってこのテーマに行き着いたのであった¹⁵。マルクス主義からイデアリズムへ、そしてイデアリズムからロシア正教へと遠い曲がりくねった道をすでに通過しつつあったとはいえ、政治経済学の分野の専門家としてブルガーコフはアイケンの著書を読みながら、中世カトリシズム一般とくに修道院の禁欲の教えが世俗にもたらす逆説的な諸結果に注意を向けていた。アイケンの本の中ではそれについて非常に多くのことが語られていたからである。

「中世の禁欲的世界観のパラドックスは　と、この本の（基本的な主張に完全に照応した）印象を要約して、ブルガーコフは書いている　この現世拒否的、脱世俗的な教説が、あたかも現世に帰化するかのよう、これらの罪を背負った現世とこの地上を支配しようとする志向に行き着いたという点にある。超越的形而上学がローマ教皇の教権制の実証主義（крелькальный позитивизм）およびその権力的な企図と結びついていたことは明らかだった。この世にいかなる価値も認めない人々がこの世を支配するために全エネルギーを傾けたのである」（4, 1, 155）。ここに見られるように、この世から人間を引き離すように見えるが、　まさにそのことによって　完全に地上の目的を達成するというカトリシズムの禁欲の教えがもたらした政治的帰結が、ブルガーコフの注意の中心に置かれているが、しかしながら、ブルガーコフの講演と論文『国民経済と宗教的人格』が示しているように、彼は禁欲という手段による「この世」の支配（овладение <этим миром>）というこ

¹⁴ この著作のロシア語訳の出版に関連してブルガーコフが書いた大論文を参照（引用文献 4）。【セルゲイ・ブルガーコフ「中世の理念と現代文化」（С. Булгаков, Средневековый идеал и новейшая культура. “Русская мысль”, 1907, 1.）。これも『二つの都』（“Два града” Т.1）に再録】

¹⁵ このテーマへの接近は、マルクス主義的人間「モデル」の妥当性をめぐる多年にわたる彼の深い考察と平行して行われた。

とのなかに現世に対する政治的支配権だけを考えようとしていたのではない。

「禁欲主義とは」と、アイケンの昨日の読み手は、現世に対する政治的支配権の獲得という考えを、普遍的な意味で、とまではいわないにしても、相当広い意味で使おうとして（それはこの議論を次に政治経済学の領域、経済的な領域¹⁶に移すためである）その実践的意義という点で見ると、超現世的超越的な至高の諸価値の承認と結びついた現世に対する態度のことであり、しかも、ここでは個々の〔行為の〕評価は、これらの諸価値に関連づけて決められる。ここでの現世に対する態度は、この世の直接的内在的な所与性の境界を超え出るものである。しかし、まさにこの現世否定とも言うべきものによって、現世に対する態度は、現世を支配する態度となる可能性があるし、実際、その緊張が一定の段階に達した時には、不可避的でさえある。これは、魂を揺さぶるあらゆる理想主義が、といっても、深遠な理想主義によるものであるが、これまで示してきたところである」（2, 1, 184）【邦訳、84 - 85】。

さらにこの思考過程をいっそう押し推し進めることによって、ブルガーコフは、「この世を支配下に置く」キリスト教の禁欲精神の経済的意義をいづれにせよその政治的意義と比べて明らかに過小評価していたアイケンからはますます離れていく。たとえば、アイケンの著作について論じた論文では、中世カトリシズムの禁欲教説の経済的「反動性」を強調した著者の見解を叙述するとき、次のように述べていた。「一般に、教会は、経済的諸関係という、道徳的にみて疑わしい、しばしば道徳の外のないしは非道徳的な領域のなかに、道徳的原理を持ち込み、節制、中庸、人間愛を説いている。そして同時に、ここではトルストイ主義を思い起こさせるあのモラリズムの結果、教会は保守的であるばかりか反動的な勢力として現れた...」。というのは、教会は、ブルガーコフのいうところによれば、「原始的な現物経済制度を永遠に維持しようと努め」、「自然発生的で必然的な経済的進歩を」妨げたからである（2, 1, 163 - 164）。だが、われわれが先に引用した論文『国民経済と宗教的人格』では、彼はエルンスト・トレルチの著作「キリスト教会の社会学説」（引用文献6）[E. Troeltsch, Die Soziallehre der christlichen Kirchen. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1908, Bd. , Heft.1 1910.]を引きあいに出して、自分の見解を補強する。ちなみに、このトレルチ論文はウェーバーとゾムバルトの編集する『社会科学および社会政策アルヒーフ』に1908年に発表されたものである。そこでは禁欲主義は一般に「文化の形成を妨げなかったし、妨げることもありえなかった」ことが強調されているが（2, 1, 185）【邦訳、85】、この文化の中には経済文化も含まれていたのである。

こうした理由によって、ブルガーコフは二巻本の『二つの都』にかつての自分の論文『中世の理想と現代文化』【С. Вулгаков, Средневековый идеал и новейшая культура. *Русская мысль*, 1907, № 2.】を再録するに当たって、アイケンの見解の叙述に特別な注を付すことが必要だと考えた。「エルンスト・トレルチが最新の研究（引用文献6）の中で

¹⁶ この場合、経済は「コスモスを支配する」ものと解釈されている。

示したように、...アイケンにおける中世の文化と経済の特徴づけは一面的で、著しく『図式的』であり、きわめて本質的な点で留保することなくしては採用することができない」（2, 1, 164）。この注が付された箇所は、[アイケンの]『中世的世界観の歴史と体系』からブルガーコフが引用をおこなっている所で、「個人主義的な禁欲主義では、国民経済に対する包括的な原理的な態度を確立するには不十分である...」と論じられている箇所であったことを、指摘しておこう（2, 1, 164）【リプリント版、c.103, 注2】。

『国民経済と宗教的人格』の論文では、アイケンの見解に注釈を加えた文章の中で彼自身が書いたこととは鋭く対照的に（まるで正反対の方向に「極端に走る」かのように）、今度は「禁欲的な労働規律によって、修道院は、ヨーロッパの経済発展において、巨大な役割を果たした」、「われわれの今日の経済生活、われわれの国民経済は、その土台として、中世ヨーロッパの修道院の禁欲的労働に基礎を置いているのである」（2, 1, 186 - 187）【邦訳、87】と語られる。その際、彼はまた特にアイケン自身の上記の本からも引用した。それはアイケンの本のなかには、労働禁欲(*трудова́я аскетика*)の領域の事例が含まれていたからであり、またそうした事例によって、カトリック教会が「現世的禁欲」<внеми́рский аскетизм>によって実現する「現世の支配」について、ただ単に狭い政治的な意味にとどまらない解釈が可能になったからだと思われる。その本から借用された事例のほかに、聖フェオドール・ストウヂート（св.Федор Студит）が「東方キリスト教の修道院のために」行なった説教が、またわが国の傑出した祖国史家、ヴェ・オ・クリュチェフスキー（В. О. Ключевский）のロシア植民史におけるロシア正教会の修道院の意義についての結論が引用されている【邦訳、86 - 89】。かくして、キリスト教一般の修道院の肯定的な経済的意義という考え方が、西方教会にもまた東方教会にも等しくあてはまる普遍的意味をもつとされるのである。

こうしたコンテキストのなかで、ブルガーコフによって、ウェーバー固有の「プロテスタンティズム」の問題設定、すなわち広い意味でのキリスト教の禁欲精神（*аскетика*）一般ではなく、ほかならぬプロテスタンティズムの禁欲精神の役割を強調するウェーバーの問題設定もロシアの社会哲学と社会科学の中に持ちこまれるのである。問題はこの禁欲精神

広く言えば、プロテスタンティズムの「経済倫理」の役割であり、その禁欲精神は、既に W・ゾムバルトが「資本主義的精神」（*капиталистический дух*）と呼んでいたものとの関連でとりあげられる。ゾムバルトの場合、この精神は複雑な「経済的メカニズム」を有する「近代資本主義」と結び付けられていた。ウェーバーもこの概念[資本主義的精神]を採用したことは、彼のこの研究シリーズの共通名称そのもの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という表題それ自体が示している。しかしながら、ウェーバーはこれを行うにあたっては、はっきりと一定の諸条件をつける。

第一に、ウェーバーは、ゾムバルトとは違って、この「精神」を資本主義から「派生したもの」として捉えてはいない。彼は自ら提起した課題に対応して、「逆の仮説」を、すなわち資本主義は上述の精神から「派生」したものであるという考えを採用する。という

のは、そしてこれが第二の点なのだが、ウェーバーの課題はマルクスがそうであったように、そして今ゾムバルトがそうであるように、現実にはそれに照応した「精神」を生み出している「既に確立した」資本主義を分析するという所にはなく、成立しつつある資本主義、より正確に言えば、資本主義の成立過程そのものを研究する点にあった。だがそうであれば、資本主義の「精神」と資本主義そのものとの関係は、[ゾムバルトの場合とは]正反対の関係に立つことになるⁱⁱⁱ。

資本主義がまだ存在していない以上は、資本主義の「精神」が映し出すべきものもない。仮にこの「精神」が（何らかの先行的な形態であれ）既に存在しているとするならば、それに関して問題になりうるのは、資本主義に先立つもの、その先触れのごときものだけであって、資本主義の「派生物」ではないであろう。つまりは、こういうことだ。「『生まれただばかりの』資本主義の精神」は、その性質としては、いわばその「さなぎ」の状態として存在しているものともいえよう。これこそが、そこから資本主義という「蝶」が飛び立つことになるプロテスタンティズムの経済倫理なのであり、他方この[「蝶」となった]資本主義から模型として写し取った理念が、成熟した資本主義の「精神」なのである。ここにみられるように、ウェーバーは、音楽の精神に由来する悲劇の起源の問題に取り組んだ若きニーチェと同じように、資本主義の起源を宗教の精神——プロテスタンティズムの経済倫理に求める問題を提起したのである。

ブルガーコフの叙述では、この問題提起は次のように述べられる。「近代資本主義もやはり、この複雑な経済メカニズムに照応する特別な資本主義の精神と結びついている。ゾムバルトは経済的合理主義を、すなわち目的に対する手段の組織的な適用を、この資本主義的精神の主たる標識だと考えている。この合理主義は、客観的には合理的な科学的テクノロジーを応用した現代技術に具体化されている。この経済生活の合理主義を、現在われわれはすでに出来上がったものとして眼にしている。だが、それはどのようにして形成されたのか、その基礎には元々何があったのか、この資本主義的精神の、また一定程度まで資本主義そのものの精神的前提とはいったいいかなるものであろうか？」(2,1,188)【邦訳、89】

ブルガーコフ自身にとって、この問題は彼の心を掻き立てた「経済人」の系譜問題と共鳴し合う問題であった。「経済人」のことを彼に想起させたのも、ゾムバルトの「経済的合理主義」の概念であった。「経済人」の起源はいったいどこにあるのか。まったく功利的で利己主義的な人間像をそのような「合理主義」のごくありふれた範型として描いたベンサムであろうか。それとも「経済人」の概念を解読して、そのゲネシスとして捉えられた「資本主義の精神」から出発して、プロテスタンティズムの「経済倫理」に求めるべきであろうか。前者の場合には、この概念[「経済人」の概念]が示唆する意味としては、ただあの合理主義の他には、つまり資本主義経済の作用「諸法則」から写し取られた合理主義的模型以外には何も見出すことはできない。したがって既に「現存」しているもの以上に先に進むことはできない。後者の場合には、ブルガーコフに依れば、これがウェ

ーバーの場合なのであるが 資本主義の「所与性」の境界を越えて、また「経済的合理主義」の境界をはるかに越えてその地平を広げることができる。そして、何世紀にもわたる歴史の経過の中で重要な一連のメタモルフォーゼを経てきたキリスト教の宗教的伝統の深みに立ち入ることになる。

そのようなメタモルフォーゼの一つがプロテスタンティズムによるキリスト教の改革であった。それは資本主義の出現に先立つ現象、そして それ以上に重要な この資本主義の発生と結びついていたあの人間類型[「経済人」]の出現に先立って現れた現象である。この宗教改革の、そういう表現が許されるならば、「経済的」意味は、伝統的なキリスト教的禁欲観を根底的に再解釈したという点にある。既にわれわれが述べたように、この禁欲観は前資本主義時代にもキリスト教世界の完全に一定の経済的成功と結びついていたものであった。この禁欲観の意味の再解釈は何よりもまずカトリック修道院のうら寂しい壁のなかに閉じ込められた現世的禁欲、プロテスタンティズムによって声望を失い、廃止されたこの現世的禁欲にかわって、現世的な(внутримирская)、あるいは、ブルガーコフが翻訳した用語によれば、「世俗的な」(<светская>)禁欲の観念が民衆意識のなかに確立し、根づいたという点にある。また、その主要な内容となったのは勤労(труд)ということである。したがって、いまや重要なことはなによりもまず労働禁欲(трудова́я аскетика)、すなわち日常的で、首尾一貫した、方法的に規則正しい労働の過程で実行される禁欲であった。

労働が主要な禁欲の訓練として行われ、労働がプロテスタンティズムにおける人間精神の規律と個人の生活過程の合理的組織化との基本的手段となる、そのような社会的空間となるのは職業(профессия)である。職業は各信者一人一人に向けられた神の呼びかけとみなされ、彼は労働の場に「引きいれられ」、それは生まれる前から既に彼に命じられていたものとみなされた。すなわち使命としての職業(профессия как призвание)なのであった。個人は神意そのものによって彼に明示された、この個人を組織化する社会的空間に閉じ込められた状態におかれる。この状態のなかで個人は修道院の空間の中におかれた修道僧に劣らず、あるいはそれ以上に固い確信と そしてそこから逃れることはしないとの 決意とを持っていた。使命としての職業は、カメの甲羅のように彼がいついかなる所でも身に持している人格の輪郭をくっきりと描き出す僧房となる。信念強固なプロテスタント(とくに急進的な禁欲主義的プロテスタンティズムたるカルヴィニスト、敬虔派、メソヂスト、再洗礼派の諸教派)はどんな職業であれ自己の職業を運命として受け入れ、同時に「今ここで」彼がそれに従うべく、彼個人に与えられた神の呼びかけであると考えた。彼はこの自己の任務から決して逃れる所はないと考えていた。今ここで職業は彼とともにある。いづれにせよ、その呼びかけが彼の人格を規定したとする神を信ずる限りは。

神が人間に対してその運命(доля(судьба))として割り当てた世俗の職業の宗教的意味についてのこのプロテスタントの信仰には、深い神秘的な根基が存在する。それは、ある者は永遠の破滅に、またある者は救いに予め定められているという不動の恩寵予定説であった。

ブルガーコフは恩寵予定説のウェーバー的解釈を次のように叙述している。「すべての人は、その逆のことを[自らが救いに選ばれていないということを]証明することはできないのだから、自らを選ばれた者とみなさなくてはならず、またそのことにいささかでも疑問を持つことは悪魔の誘惑として追い払うべきである。自分が選ばれていることの確証は、ただ自分の行為に気を配ることだけ、つまり絶えざる自己コントロール、常に「自分で脈を取る」ことよってのみ可能である。すなわち、まず何よりも、たゆまぬ職業労働に表現される方法的な生活規律、これがカルヴィニズムの教説から導き出される第一の実践的帰結なのである」(2, 1, 193)【邦訳、95】。したがって、職業として規定される、方法的に規則正しい労働という思想はカルヴィニズムの恩寵予定説の偶然的な随伴物なのではない。それはこの教説の中に本質的内在的に組み込まれていたものであり、その中に深い神秘的な根拠を持っているのである。

天命としての職業、人間の内在的、地上的存在の超越的意味を表現する人間の最高の使命としての職業というプロテスタンティズムの観念の中には、プロテスタンティズムの固有な二重性が現れている。すなわち、プロテスタンティズムは、一方では「教會的なものと世俗的ないし現世的なるものとの対置を原則的に廃止することから出発して、その上で、現世の仕事、俗界の職業、家庭や企業、官庁での活動を宗教的義務の遂行とみなした。そうすることによって、この宗教的義務の領域が、すべての現世の活動に広げられたのである」(2, 1, 191)【邦訳、92】。しかし、他面では、「それと同時に、プロテスタンティズムは、現世の自律性を宣言して、この世の生活を教會の影響から、すなわち教皇の教権制の支配から免れさせようと努めたのであった。この点に、プロテスタンティズムによるキリスト教の世俗化が表現されるのであるが、しかしながら、それは同時に現世の生の宗教的倫理化を伴うものであった」(2, 1, 191)【邦訳、92-93】。この「しかしながら」の中に一切の本質がある。すなわち修道院の禁欲の世俗化がプロテスタントの全生活のキリスト教化という方向で行われるということ、これである。つまりもともと少数者のものであったキリスト教禁欲が「世俗化する」ことは、同時に信者大衆の世俗的生活様式をキリスト教化することでもあった、というわけである。ここではどちらの力がより大きいか、「世俗化」か、それともキリスト教化か。ここからは何が生ずるか、「世俗化」の様相のもとでのキリスト教化か、それともキリスト教化の様相のもとでの世俗化か。

ブルガーコフは、その宿命論的パトスを、人間の「召命」(すなわち最高の使命)は彼の職業労働のなかで確証されるという行動主義的熱情に、パラドキシカルに「変容させた」この教説の否定的な諸側面も看過してはいない。そのような宿命論の行動主義への「転化」の代償は個人主義的原理の異常肥大であった。これはもはやおそらくウェーバー自身には感銘を与えるものではなかったであろうが、正教の思想家ブルガーコフにはそれ以上に大きな警戒心を呼び起こすものであったように思われる。カルヴィニズムの恩寵予定説信仰を念頭において、ブルガーコフは次のように書いている。「この教説によって教育を受けた人々の気分の中で」その教説が実生活へ適用されたことは、「なによりもまず、『個々人

のいまだかつてない内面的孤立化の感情』(これはウェーバーからの引用である 筆者) (...) となって現れざるを得ず、あらゆる幻想とは無縁なペシミスティックな色合いを持った個人主義を作り出すことになった。すなわち、各人は自分の中に、自己のためにある。人間は、天地開闢以前のあらかじめの選びの決定によって、ガラスのように透明な、しかし互いに行き来できないいわば仕切りによって分け隔てられた状態に置かれる」(2,1,192)【邦訳、94 - 95】。

急進的な禁欲主義的プロテスタントの職業活動が成功した証し、それは彼の労働が神を喜ばせるものであることを証明するものであり、また自分が永遠の救いに選ばれているとの彼の確信を固めさせるものであるのだが、ブルガーコフは、『プロテスタンティズムの倫理』を叙述する時、こうした職業活動の成功した証しの中でも、彼が手に入れた利得 (*доходность*) を特別に取り出している。一方では、天地開闢以前に人間が将来の救いに選ばれるという神秘的な決定、他方では、職業として営まれ、方法的に遂行される人間の「行ない」の結果としての利得、この両者の内面的な結びつきの中に、ブルガーコフは、資本主義とカルヴィニズムとの「歴史的に確認される」 連関を見出すのである。重要な点は、自己の財産を維持するだけでなく「生産的支出によって」財産を増大させるという「理念的資本家」¹⁷の義務感が、資本主義の「精神」の本質的な特質だということである。(2, 1, 190)これは自己の財産に対する資本家の道徳的な責務である。その財産は、彼の遠い先駆者 眞の信仰を持ったカルヴィニスト が神自身から(神の栄光をさらにいっそう増すために)彼にそれを増やすよう委託されたと考えていたものなのである。

ブルガ - コフはウェーバーの思考過程を要約して次のように述べている。「…資本家の倫理にとって最高善は富の増大にあり、それが自己目的とされていること、これである。自己の財産に対して職業的な責務を負うという資本家の倫理の独特な思想がまた、この特殊な資本主義的精神を打ち立てたのである。もし、この精神がなかったならば、近代資本主義はありえなかったであろう。それは、たとえば中世の片田舎では、心理的に(たんに経済的のみならず)近代資本主義の成立が不可能であったと同じような意味においてである。したがって、近代資本主義の起源は、一連の客観的な経済的变化や一部は技術的な変化と結びついているだけではなくて、創造的イニシャチヴや個人のエネルギーの新たな展開方向とも結びついているのである」(2, 1, 190)【邦訳、91 - 92】。だが、今日「最新の資本主義」の条件においては、そのような「資本主義的精神」の要求を満たすのに必要な「禁欲的な特徴」の性格を帯びた「理念的な資本家」には、おそらくおめにかかることはないだろうが、しかし現実の歴史の中にその実際の原型がもし存在しなかったとすれば、資本主義は一般に存立しえなかったであろう。

『国民経済と宗教的人格』の著者、ブルガーコフによって描き出されたウェーバーの『ブ

¹⁷ ウェーバーはこの場合資本家の「理念型」について語っており、これは「経験的に見られる平均的なタイプのそれ」とは区別している。

『プロテスタントの倫理』の基本的思想は、以上のようなものである。このような「解説を加える」という方法によって、ウェーバーの研究の一般的な前提と結論とを述べた後¹⁸、ブルガーコフは、「ロシアの経済生活、とくにロシア工業の歴史に関しては、そのような研究がまったく欠けていること」を嘆いている(2, 1, 197 - 198)【邦訳、101】。そして彼は、そのような不幸の生じた原因を、わが国のナロードニキ主義にもネオマルク主義にも等しく固有なと、彼の考える「経済主義」が支配していることにあると見る。経済主義が、そのいずれの場合にも「経済発展における精神的ファクターの研究に向かわせなかった」というのである(2, 1, 198)【邦訳、101】。

「諸家族の古文書や歴史的統計学的データの中に」豊富に存在するわが祖国の資料をもとに、もしウェーバー的問題設定に沿った研究が行われていたならば、「ロシア工業の精神構造の宗教的-倫理的基盤」を解明することができたであろうに、とブルガーコフは考える(2, 1, 198)。この文脈において、彼は「ロシアの一連の大商会の代表が」そこから出ている「古儀式派とロシア資本主義との」「親密な関係」という周知の事実¹⁹に注意を向けている(2, 1, 198)【邦訳、102】。ウェーバーに従って、このロシアのウェーバー解説者は、そのような相互連関を研究するばあい、「宗教意識と経済活動との関連についての研究は、その特定の教義のみならず、それ以上に当該宗教がもたらす実践的結論、とくに特定の歴史的時点におけるその要求の厳格度とも関連させて行わなくてはならない」ことを特に強調している(2, 1, 197)【邦訳、102】。ブルガーコフによれば、「この点で重要なことは、実生活への宗教的精神の浸透の仕方、宗教の直接的作用のあり方であり、いわば、実生活に対する宗教的禁欲的態度の強さ如何である」。

ブルガーコフの観点からすれば、「ロシア正教の経済思想」を取り上げて、これを詳しく分析することは「とくに興味深い」課題となろう。もちろん、現世に対する態度に関して、ロシア正教はピューリタニズムとも、また一般にプロテスタント主義とも「根本的に」異なるものであるとしても、である(2, 1, 198)【邦訳、102】。彼によれば、正教は、人格を涵養するための、また「経済活動並びに他のあらゆる種類の公共的勤務にとって」極めて不可欠な「人格的責任と責任感情」を彼の中に覚醒し、それらを「育成」するための「強力な手段」を持っている(2, 1, 199)【邦訳、102】。そうした手段の中でも、ブルガーコフが最も重視したのが「禁欲的な『勤め(パスルシャーニエ)』(послушание)と『神の御前を歩くこと』(хождение перед Богом)」という規律であった(2, 1, 199)【邦訳、102】。もちろん彼は、「今日、正教の宗教的規律がロシア国民の経済的創造活動に及ぼす影響が、ますます感じられないものとなっている」こと、そして、しばしば宗教的分派(「異端派」)の影響力よりも弱くなっているという事実を見ないわけにはいかない。しかし、これは、彼

¹⁸ また、ブルガーコフは、「ウェーバーの研究の強い影響のもとで書かれた」、ウェーバーの見解に近いシュルツェ・ゲーヴェルニッツの著作『イギリス帝国主義とイギリスの自由貿易』(*Britischer Imperialismus und englischer Freihandel*, Leipzig, 1906.)にも言及している(2, 1, 188)【邦訳、90】

にとっては「ある一定の歴史的時点でロシア正教が衰退したことを示す一例に過ぎない」(2, 1, 199)【邦訳、103】。にもかかわらず、ブルガーコフはこの「衰退」を完全に最終的なものだとは決して見ていない。

ところで、社会の経済発展に悪しき影響を及ぼしている、この宗教精神の「衰退」について、ロシアのウェーバー解説者は、これを決して特殊にロシア的な現象だとは考えない。彼は、既に以前にその著作から引用したことがある^{iv}シュルツェ＝ゲーヴェルニツの見解に再び同意して、「功利主義の支配と人格の退廃」が、「たとえばイギリスについて既にその危険が現れ始めているように」、ヨーロッパ諸国の「経済発展の基礎を掘り崩す危険がある」ことを示そうとしている(2, 1, 200)【邦訳、105】。この危険性は、「経済的停滞を示しているフランスについては」、いっそうよく当てはまると、ブルガーコフは見ていた(2, 1, 200 - 201)【邦訳、105】。しかしながら、「国民経済は精神的健全さを必要とする」ということ、また生産諸力の発展(「しばしばマルクス主義者によって繰り返し使われる表現」)は「独自の宗教的・倫理的課題」であり、「公共的奉仕の一形態」である(2, 1, 201)【邦訳、105】ということ、こうした深い認識を今差し迫って一番必要としているのは、ほかならぬロシアである。というのは、ロシアは、おそらくほとんどすべてのインテリゲンツィアが「無神論的宗教」を説教している世界で唯一の国であり、しかも、まさに今、祖国の経済発展をそれとは正反対の方向に向けることが、すなわち労働倫理の宗教的(正教的)土台を強める方向に向けることこそが必要とされているまさにその時に、インテリゲンツィアの無神論がこの土台を破壊しようとしているからである。

ご覧のとおり、『プロテスタンティズムの倫理』の著者が純粹に歴史的な、「既に過ぎし日々の」事柄に関わるものとして提起した問題は、ブルガーコフによって、ロシアにとっては無条件に焦眉の問題として受け止められた。また、たった今第一次ロシア革命の「痙攣」を体験したばかりのロシアの最も近い将来が、その解決にかかっている「スフィンクスの謎」として受け止められた。ブルガーコフは、ウェーバーのなかに、経済生活(特に工業の発展)のとらえ方という点において、「極端なベンサム主義」と闘争するための同盟者を見出しているのである。このベンサム主義は、彼がいうところによれば、「それぞれの形態で(しばしばマルクス主義的変種の形で)ロシアのインテリゲンツィアの頭脳を支配しており、彼らは「分析も批判もすることなく」受け入れた『「経済人」のフィクション」を信じている(2, 1, 201)【邦訳、105】。この「極端なベンサム主義」は、それに伴う「フィクション」とともに、国と国民が直面している最も重要でもっとも差し迫った課題を、したがって自分自身の任務をロシア・インテリゲンツィアが正しく認識することを妨げている。一見すると「焦眉の課題」からはかなりかけ離れた「主題」を扱っているように思われる『プロテスタンティズムの倫理』の思想と結論をブルガーコフが叙述するとき、その中に感じられる特殊な緊迫感^{iv}は、実はこの点に由来するのである。

いまや「革命の創造力は破壊力よりはるかに弱い」ことが明らかになったが、そのような革命ではやはり解決することができなかつたロシアの現実の「呪われた問題」を背景にし

てウェーバーの思想と結論とをあらためて捉えなおしてみると、それはまたもう一つの意味を帯びてくる。その意味は、いずれにせよ『プロテスタンティズムの倫理』の著者自身が予期し得なかった何か新たなものを、時としてその内容の中にもたらすものであった。というのは、ウェーバーの第一次ロシア革命に関する論文が明らかに示しているように、西欧のみならずロシア自体にとっても¹⁹、ウェーバーにはすでに「過去の事」と見えた事柄が、^v、『プロテスタンティズムの倫理』のロシアの解説者には、現在および将来の問題として考えられたからである。しかも、それは必ずしもロシアだけの問題ではなく、まさしく西欧にとっても、すなわちウェーバーの結論をブルガーコフが叙述している言い方によれば、「今日では経済的コスモスが」道徳的・宗教的な「支えを必要としなくなっている」(2, 1, 197)【邦訳、100】所でも、現在および将来の問題であると捉えられている。この道徳的・宗教的支えが必要でないというのは、かつてのピューリタニズムの徳性を今日の技術的必要に変容させたことによって、この「コスモス」が「強制的に、つまり特別な正当化をする必要もなく」人間をその要求に従わせるからである(2, 1, 197)【邦訳、100】。

「...教育的意味でのベンサム主義は」と、ブルガーコフは、既に指摘したように、はじめは無批判に受け入れていた(何がしかの距離はとってはいたが)上記のウェーバーの結論と明白に対立しつつ、書いている、労働者大衆に及ぼす影響が深いものとなるならば、純経済的な面でも、破壊的で有害な原理となる。それというのも、ベンサム主義は、諸個人の自己義務に対する態度に影響を与えて、すべての職業労働の基礎に存在するあの倫理的な自己規律を崩壊させてしまうからである。そもそも人格の自己規律を育むには、[ベンサム主義が想定する]利害の意識だけでは、十分ではないからである。ところが他方では、何よりもまず『生産のファクター』としての人格に対する経済生活の側からの要求は、現実としてますます高まる。現代の社会的進歩は、人格の成長と、したがってまた人格的責任並びに自己規律の高まりと不可分に結びついている。政治経済学において、低賃金の経済から高賃金の経済への移行とよばれている事態、すなわち労働の生産性および集約性の上昇は、経済学的には賃金の上昇を根拠づけるものであるが、それはまた労働の提供者の側での自己規律を不可分なものとする。しかし、この自己規律は、むきだしの諸利害だけを地盤としては決して確立することはない。それは、高度の倫理的諸価値、究極的には宗教的諸価値の存在や、また職業労働の領域で道徳的諸義務が存在することの承認を前提とするからである」(2, 1, 202 - 203)【邦訳、107】。

このことから、ロシアの学問、ロシアのインテリゲンツィア並びに祖国のすべての教養社会の課題が出てくる。ブルガーコフは同時代のロシアの状況に合わせて、まるで『プロテスタンティズムの倫理』の思想と結論を巧みに「操作する」<операционализовать>かのように

¹⁹ というのは、「経済的コスモス」(ブルガーコフの言葉)がまだ倫理的な支えを必要としていた時代、資本主義が宗教的な志向を持つ個人の自由なイニシャチヴの事業であった時代を、ロシアは既に通り越していると、ウェーバーは見えていたからである。

にして、その課題を次のように定式化している。

- 1、「政治経済学では単純で、当たり前のことと思われていて、これ以上分解しようがないとされている『経済人』概念の発生も、それが心理学的にいかにも複雑なものであったかということ」を理解した上で、「われわれは、『経済人』の概念も含めて多くの観念的な幻から解放される必要がある」(2, 1,204)【邦訳、108】。
- 2、「経済活動は公共への奉仕であり、道德責務の遂行でもあるということを認識する必要がある。そして、経済活動に対してそのような見方をしつつ、またそのような理解にたつて社会の教育に取り組むときに始めて、生産の発展にも分配領域の改革にも、つまり経済的社会的進歩にとつても、もっとも好都合な精神的雰囲気を作り出される」(2, 1,204)【邦訳、108】。
- 3、「…ロシアの[刷新と]経済の健全化という目的を追求する時には、その精神的な前提についても、あるいはそれにふさわしい経済的心理の形成というまさしくそのことについても、けっして忘れるべきではない。ただそれだけが、公共的な自己教育の事業を果たしうるものだからである」(2, 1,205)【邦訳、110】。

2 ブルガーコフの『道標』論文におけるウェーバー的問題設定

以上のように『プロテスタンティズムの倫理』の思想と結論を現代風に「アレンジする」プロセスが、ブルガーコフの論文(及び講演)『国民経済と宗教的人格』の一般的方向性と独自性を規定していたのだが、そのプロセスはこの論文に直接的なつながりをもち、またその直接の継続²⁰とみなされる論文、すなわち論集『道標』のために特別に執筆された『ヒロイズムと苦行』(“Героизм и подвижничество”)においてその頂点に達した。この点は、単に時系列的な連関としてのみならず、論理的・理論的な連関としても、理解しておかなくてはならない。ましてや、そこには、以下のような事情があったからである。第一に、この本が[出版当時]ロシアで呼び起こした大きな(確かに始めは主として否定的なものであったが)反響を考えれば、この本自体がロシア文学の「銀の時代」の社会哲学が到達した頂点と同時にその発展におけるもっとも深い変動、もっともラディカルな転換を示したものと見ることができるからである。

第二に、出版後直ちにロシア・インテリゲンツィアの意識をゆさぶる理論的、政治的論争の震央となったこの論集そのものにおいて、ブルガーコフの論文『ヒロイズムと苦行』が思想的中心点を成しており²¹、さまざまな形で、また多様な側面から、『道標』のほかのすべての論文がそこに引き寄せられていたからである。ちなみに、この論集の著者は、ベ

²⁰ ましてやこの論文[「ヒロイズムと苦行」]はおそらく、それ[『国民経済と宗教的人格』]とほぼ同時に【1909年に】執筆されたのであるから。

²¹ ストルーヴェの論文「インテリゲンツィアと革命」とともに。

ルチャーエフ、キスチャコーフスキー(ちなみに、彼は他のロシア人の誰よりもウェーバーと近い個人的な関係を持った人物であった)、フランク、イズゴエフ、ゲルシェンゾー(本書の出版の発案者であり、その実現に漕ぎ着けたのは彼に負う所が大きい)といった人々で、ロシアの「銀の時代」の社会哲学に、まさにその発展の「転換期」において大きな貢献をした人々であった。

最後に第三に、このブルガーコフの『道標』論文は、全体としてみれば、彼自身の社会哲学の発展の頂点を示すものであったからである。それは、この論文ではまだ哲学的志向と宗教的志向とが均衡を保っており、したがって、まだ両者は互いに対立しながらも、ブルガーコフの世界観の様々なモチーフが分解しきってはいない、という意味においてである。したがって、もとより、この論文をもって、内的に相互連関する統一的な完結体としてブルガーコフの社会哲学が「完成」の可能性を見た、ポジティブな形で言うことはできない。

さて、彼の『道標』論文の表題『ヒロイズムと苦行(подвижничество)(ロシア・インテリゲンツィアの宗教的本性についての考察より)』は、この論文のもっとも一般的な概念図式を示唆するものであるが、すでにその表題そのものからして、ウェーバーを特別に取り扱ったその前のブルガーコフ論文のこと[『国民経済と宗教的人格』]をただちに想起させる。「苦行」(< подвижничество >)という言葉、これは аскетизм、すなわち禁欲的生活態度の別の言い方だからである。論文の表題から読者は直ちにここでは二つタイプの英雄主義の対比が問題とされていることに気がつくであろう。すなわち、ロシア・インテリゲンツィアの世俗的英雄主義とキリスト教的な英雄主義との対比がそれである。後者はしばしば(そしてより正確には)、苦行(подвижничество)と呼ばれるが、これは宗教的な禁欲精神(аскетика)抜きには理解できないものである。禁欲精神(аскетика)がそして、このことを論文で著者は示しているのだがそれぞれ形は異にするとはいえ²²、この両タイプの英雄主義に共通する特質である。しかしながら、世俗的英雄主義では、それが前面には押し出されず、ここでは決定的役割を果たさないが(禁欲的「トレーニング」を前提する英雄的行為もあるが、それを欠く場合もある)、それに対して、キリスト教の英雄主義では禁欲精神がその本質そのものと結びついている。したがって、われわれもこの[後者の]場合を指すときに 苦行 подвижничество、苦行者的生活態度という言葉を使うことにしよう。

以上のことは、われわれが『国民経済と宗教的人格』に続くブルガーコフの論文の表題を見て、前者の論文のテーマが継承されているとの印象を持つのは偶然ではないことを裏書きするものといえようが、その場合、キリスト教的苦行概念そのものが、ブルガーコフにおいては、広い意味を持ち、ウェーバーの禁欲(аскеза)概念に明らかに近い意味を持って

²² 「ロシアインテリゲンツィアの最良の特質」(「残念ながら彼らは教会から離れるにつれてこれを失っていくのだが」)を成すものとして、ブルガ - コフは「たとえば、ある種のピューリタニズム、リゴリスティックな生活習慣、独特な禁欲主義、私生活の厳格さ」(1, 33)【邦訳、41】を挙げている。

いる。しかも、最終的にはブルガーコフ自身がその苦行概念の「広義性」を強調することが必要だと考えていた。「…キリスト教的苦行(христианское подвижничество)は、きわめて重要であるとはいえ、その多くの形態の中の一つ、すなわち修道院制度と混同されている。しかし、人格を内面的に陶冶するものとしての苦行は、それ自身の原則と矛盾しない限り、あらゆる外的な活動と共存しうるものである」(1, 57)【邦訳、66】。ここにみられるように、「キリスト教的苦行」という言葉の中には、「現世的」禁欲も、「現世的」禁欲も(и <вне-> и <внутримирский> аскеза)含みこまれている。そして、ブルガーコフ自身は、ロシア正教の信者として プロテスタントとは異なり、依然として修道院的禁欲の「形態」を「極めて重要だ」と考えてはいるが、キリスト教的苦行の概念が広義に解釈される方向に本質的に変化させられていることも明らかである。

さらに彼は、「『革命的』気概」にキリスト教的苦行を対立させる傾向にたいしても異議を唱えているが、その場合には、ある面でウェーバーよりさらに一步踏み出してさえいる。「ドミートリー・ドンスコイが聖セルギイの祝福をうけてタタールに対して進撃したことは、合法政府に対する蜂起として、政治的な意味における革命的な行為であったが、しかし同時に と、キリスト教的禁欲の広義の解釈を展開しながら、ブルガーコフは言う、この行動に参加した人たちの心の中では、謙遜という偉業(подвиг смирения)と切り離しがたく結びついたキリスト教的苦行の行為であったと私には思われる」(1, 57)【邦訳、66】。その際、キリスト教的な革命家の苦行と世俗的革命主義とを区別する必要に迫られて、ブルガーコフが「ピューリタンのイギリス革命と無神論的なフランス革命との間には」「巨大な精神的差異」があることに言及したことは興味深い(1, 57)【邦訳、66】。ここには、全体として、キリスト教的苦行のウェーバー的 ピューリタンの「モデル」との関連が連想されるが、それはもはや(ウェーバーの場合におけるような)経済的領域にではなく、政治的な領域に「アレンジされた形」で現れている。

ブルガーコフにおけるキリスト教的禁欲の「革命化」の問題はまた、これとはやや別の、もっと広い連関の中で、あとで特別にわれわれは取り扱うことになる[本文 ページ参照]。いまは、論文『ヒロイズムと苦行』の表題が示すウェーバー的モチーフとの関連に限定して、その術語的概念的な考察から内容構成の考察に、すなわち、ブルガーコフの『道標』論文の構成の中でこのウェーバー的モチーフが占めている位置の分析に進もう。この点で示唆的なのは論文の表題の始めの言葉 ヒロイズムである。たしかに、ブルガーコフの論文の中でヒロイズムの概念に結びつくモチーフと、[禁欲概念とは]別のウェーバー的モチーフとの連関は、第一の場合[禁欲概念の場合]におけるほど直接的なものではなく、したがって、ウェーバーの「禁欲」(аскеза)概念を直接に連想させる подвижничество という言葉の場合のように、直ちに眼につくというものでもない。したがって、この連関をはっきり見分けるためには、この論文そのものの本文に立ち入り、著者が「ヒロイズム」の概念をどのようにして導入しているか、どこからその内容を導出しているかを考察する必要がある。

「ヒロイズム」の概念は、ブルガーコフの論文の中では、「苦行」 подвижничество の概念に対置されているとはいえ（そして、この対置がまた、実を言えば、彼の思考全体の動きの源泉となっているのであるが）、そしてまた、この概念は特殊ロシア的現象「ロシア・インテリゲンツィア」とその「宗教的本性」（論文の副題が既に示しているように）を意味付けるために使用されたものだとはいえ、にもかかわらず、その概念の内容は、西欧的な根源と源泉から導き出されたものである。そして、特徴的なことは、その根は、ウェーバーが資本主義の「精神」の由来を解明したとき掘り起こしたあの深い地層の中に延びているということである。問題はすべてかのプロテスタンティズムの宗教改革にある。しかも、キリスト教的苦行が、相異なるキリスト教諸宗派で異なった解釈がなされるとはいえ、ブルガーコフによって（もちろん正教の側への共感を込めてであるが）、西方キリスト教にも東方キリスト教にも共通な現象とみなされているとすれば、ロシア・インテリゲンツィアの無神論的ヒロイズムの起源の方は、まさに西方キリスト教とその発展との関連の中に求められている。

ここでまたわれわれに非常に興味深いことは、またしてもウェーバーの影響がなければ、『ヒロイズムと苦行』の著者はこの連関を確認することができなかったということ、これである。もとより、ウェーバーの影響力はブルガーコフの世界観の「魔法の水晶」を通して本質的に屈折させられているのではあるが。ブルガーコフは、ロシアのインテリゲンツィアの特性となっている無神論はまだその形成期にあったロシア・インテリゲンツィアによって、フランス啓蒙主義のイデオロギーとともに受容されたということ、十分な説得力を持って示している。それ以来インテリゲンツィアのあいだでは、西欧文化はすべて、いずれにせよ西欧文化におけるすべての「最新の」、それゆえにまたもっとも「進歩的な」、したがってもっとも創造力豊かなもの「真に科学的なもの」は、このイデオロギー、つまりこの無神論に尽きるという確信が強固な先入見となったのだ、と彼はいう。

ここで『ヒロイズムと苦行』の著者はそのような先入見との闘争に入り、次のことを証明しようとする。西欧文明の啓蒙主義的無神論の流れは、けっしてそのもっとも早期の産物ではないということ、また、ロシアのインテリゲンツィアの想像力に衝撃を与えた多くの新機軸は、まさに西欧文明の所産と結びついて発生したとはいえ、無神論が西欧文明の最良の所産だとは到底いえないということ、したがって、もとより、西欧文明が世界に提供することができたそして、今なお提供しているものは、けっしてそれに尽きるわけではないということである。

ブルガーコフは次のように書いている。「現在しばしば次のことが忘れられている。西欧文化は、少なくともその半分は、宗教的な根源を持ち、中世と宗教改革とによって据えられた宗教的土台の上に打ち立てられている」（1, 37）【邦訳、45】。それに続いて、西欧文化のもっとも重要な思想的要因を疑問の余地なくはっきりと示す議論が展開される。それによって、彼は次のことを確認するにいたった。「宗教改革の教理に対して、また一般にプロテスタンティズムに対してわれわれがどのような態度をとろうとも、宗教改革が

カトリシズムの信仰にとどまった地域も含む西欧世界全体に巨大な宗教的高揚をもたらしたことは否定できない事実である。カトリシズムもまたその敵[プロテスタンティズム]との闘争のために刷新することを余儀なくされたからである。ヨーロッパ人の新しい人格は、この意味で、宗教改革の中で生まれたのである（そして、こうした由来がその人格には刻印されているのである）。政治的自由、良心の自由、人間と市民の権利は（イギリスの）宗教改革によって宣言されたのである…。」（1, 37）【邦訳、45】

また、さらにそれにつづいて、『プロテスタンティズムの倫理』が掲載された『社会科学・社会政策アルヒーフ』のページをめくったことのある人なら誰でも、それと分かる資料への直接的な言及がなされている。「…同様にプロテスタンティズム、とりわけ改革派、カルヴィニズム、ピューリタニズムなどが経済の発展に寄与したことの意義が、最新の諸研究によって、明らかにされている。これは、発展しつつある国民経済の指導者たるにふさわしい諸個人がプロテスタンティズムによって育成されたことによる」（1, 37）【邦訳、45】。そして、ブルガーコフは、西欧文化の一体性（何よりもまず宗教的な）を強調したいという意欲に駆られていたことによるのだろうが、次のようなテーゼをもって自己の議論をしめ括っている。西欧文化史の「不可分な一体性」の中に、「新時代の息吹と並んで、中世も、宗教改革の時代も今なお生きており、不可欠な位置を占めている」、と（1, 37）【邦訳、46】。こうした考察そのものにおいて、ブルガーコフの眼の焦点が宗教改革にあったことは明らかである。そしてまた、そこにもウェーバーの「最新の諸研究」を読んだ、まだ覚めやらぬ印象が影を落としているのである。

ところで、[ブルガーコフによれば]啓蒙主義は、宗教の領域では「懐疑論と無神論」に、哲学の領域では「実証主義と唯物論」に、道徳の領域では「功利主義（ベンサムを想起しよう）と快楽主義」に行き着いたのだが、ブルガーコフはこの啓蒙主義を「その一部分は宗教改革の分解の所産であり、それ自身西欧の精神生活における解体要因の一つとなる思想傾向である」とみなしている（1, 38）【邦訳、46】。ここで「一部分は」というのは、そのもう一つの「部分」として、啓蒙主義は「人文主義的なルネサンス」の所産であったからである。そこでは「宗教改革の宗教的個人主義と平行して、自然の、再生しない人間（натуральный, невозрожденный человек）を賛美するネオ異教的個人主義が強められた」（1, 38）【邦訳、46】。啓蒙主義は、けっして「多くの花をつけた西欧文明という木」からのびた最良の「枝」ではなかった、ということである。この「枝」は、ロシアのインテリゲンツィアが「その他の枝があることをまるで知らうともせず、われわれは正真正銘のヨーロッパ文明そのものを接ぎ木しているのだと信じきって」選び取ったものだったのである（1, 36）【邦訳、45】。

みられるように、これは、『ヒロイズムと苦行』の著者が、もっとも重要なインテリゲンツィアの諸思想の歴史的・発生論的分析に基づいてまとめた独特なロシア・インテリゲンツィアの歴史哲学であるが、これまた、ブルガーコフの場合、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理』の影響なしには形成され得ないものであった。ブルガーコフによれば、

このような歴史哲学の図式は、西ヨーロッパの「思想のドラマ」の中に「内蔵」されていて、「宗教改革の宗教的個人主義」とルネッサンスの「ネオ異教的個人主義」との闘争としてあらわれた。この「ドラマ」は、ロシアにおいてはインテリゲンツィアの西欧主義的な革命主義と社会主義とによって開始され、既にロシアの土壌の上で引き続き演じられている。ロシアではそのドラマは、既に「英雄主義的・無神論的な」人間神格化(человекобожество)と、今なお民衆意識の中に(ぐらついているとはいえ)その地位を保持しているロシア正教会との闘争として現れている。この二つの思想 無神論的英雄主義と正教的苦行 の衝突がこのロシアのドラマの「核心部分」であり、また原動力であり基本的な軸心である。今日、それは西欧の、またひょっとして全世界的であるかもしれぬ歴史的ドラマがロシアに「固有な現実」の言葉へ翻訳されたものなのである。そして、このロシアのドラマではインテリゲンツィアとナロード[国民]とが相対立した役割を演じているのである。

正教的苦行 православное подвижничество の理念については、「世俗内的禁欲」を一貫したテーマとする『プロテスタンティズムの倫理』が、少なくともいくつかの「モメント」においてブルガーコフに呼び起こしたあの強烈な印象がなければ、彼によって概念的に結晶化されることはなかったといつてもよいだろうが、もとより、まったく同じことを、無神論的英雄主義の概念については語ることはできない。というのも、ロシアの知的環境がすでにブルガーコフにこの概念を作り上げる上で有り余るほど多くの材料を与えていたからである。この知的環境は、あらゆる面から、彼を外面的に取り巻いていたものであったし、また典型的なロシアのインテリゲンツィアとしての彼には、「内面的に」、つまり彼自身の中で、また彼自身が体験した思想的な投企と精神的葛藤の中で、すでにはっきりと分かっていたものであった。その他にさらに、考慮にいれておくべきことは、無神論的英雄主義の概念はブルガーコフによって人間の自己神格化を意味するものと解釈されたが、彼がこの概念に結びつけた人神概念(человекобожество)の源泉がヴラヂーミル・ソロヴィヨーフにあった点である。「人神性」(человекобожество)とは、キリスト教によって宣言された理念としてソロヴィヨーフがいうところの「神人性」(богочеловечество)の絶対的対立物とされたものである。

しかし、それでもやはり、ブルガーコフの場合、英雄主義の内容を規定するさいに、禁欲的生活を意味する苦行の概念に対して「英雄主義」の概念を対置したことそのこと自体が果たしているあのきわめて本質的な役割を指摘しないわけにはいかない。たいていの場合、英雄主義の内容規定はそのような禁欲(аскеза)の単なる「陰画」として現れるからである。その結果、ブルガーコフにおいては、無神論的英雄主義は同じ現世的禁欲として現れるが、しかし、ただその「マイナス符号付きの」、「否定的な」像としてのみ現れる。特にこれは英雄主義的、無神論的人神性が神の摂理へのキリスト教信仰の対立物として捉えられている所で、目に付くことである。

ブルガーコフは論文の中で英雄主義の概念を導入するさいに、次のように書いている。

「ロシアにおける人神の宗教とその本質たる自己神格化が、青年の情熱を伴うだけではなく、人生と自分の力を知らない子供のような無知をも伴いながら受け入れられて、ほとんど熱狂的な形をとった。これに鼓舞されてわがインテリゲンツィアは自分たちの祖国にたいして神意にしたがった役割を果たすことが自己の使命であると感じていた」(1,41)【邦訳、49】。また、このモチーフは、英雄主義と苦行との直接的な対比を背景において次のような形で表現される。「神意の役割を引き受けた英雄は、靈的地位の不当な篡奪によって、その身に負いきれないほどの大きな責任を引き受けなければならない、人間には達成できないほど大きな任務を自らに課さなければならない。[他方]キリスト教的苦行者は、その御意思なくしては髪の毛一本ですら抜け落ちることはないと信ずる、万物の配慮者としての神を信仰する。…この信仰によって彼は直ちに英雄主義のポーズと思いがりから免れる。彼の注意は彼の当面の事柄、彼の現実的な諸義務とその厳格で一貫した遂行という点に集中する。…ここでは個人的義務とその遂行の意識、つまり自己コントロールに彼の注意は集中する」(傍点はすべて筆者)(1,52)²³【邦訳、61】。

ここで傍点を付した言葉を、『国民経済と宗教的人格』のなかでブルガーコフが、カルヴィニズムの恩寵予定説とその「現世的禁欲」との結びつきを特徴づけた言葉と比較してみることは価値あることであろう。そうすれば、英雄主義と苦行とを対置するアイデアも、あるいはまた、ウェーバーそのものには見られない無神論的英雄主義の概念を構成する方法も、ともにウェーバーに源泉があったことが明らかとなるからである。

これと類似したモチーフはブルガーコフが「インテリゲンツィアの英雄主義とキリスト教的苦行との関係について一般的な結論」(1,59)【邦訳、68】を与えている個所でも明らかに読み取ることができる。ブルガーコフはこの二つの意識の類型並びに両者の現世に対する態度をそれぞれ対比して、これを次のように要約している。「英雄主義が目的とするのは、自己の力によって、自己の計画にしたがって、また『自己の名において』、人間の(正確にいえば将来の人間の一部の) 外面的救済を図ることである。英雄…それは人神である。他方、キリスト教的苦行の目的は、自己の生を人目につかぬ自己犠牲、神への奉仕(послушание)に変えること、そして、絶えざる緊張感を持って、自己規律と自己コントロールとによって自己の労働を遂行することにある。しかし、この労働の中にも自己自身の中にも、彼らが見いだすのは、自分がただ神意の道具(傍点は筆者による)であることだけであ

²³ 同じような対置はまた 58 ページにも見られる。「感情の激発、偉大なる事業の探求が英雄主義の特徴であるとすれば、ここ(キリスト教的禁欲)では逆に、ことの成り行きに平静さを保つこと、『規則性』、自制、たえざる自己規律、辛抱強さと忍耐が規範となる。…自己の義務を忠実に遂行すること、各人が自己の十字架を背負うこと、そして自己を放棄して、すなわち外面的な意味においてのみならず、さらにそれ以上に内面的な意味において自己を放棄して(ブルガーコフにおいては、これが『精神の禁欲』<аскеза духа>である 筆者)、他の一切を神の配慮にゆだねること、ここに真の禁欲(истинное подвижничество)の特徴がある」(1,58)【邦訳、67】。

る」(1, 59)【邦訳、68】。『プロテスタンティズムの倫理』にしたがっていえば、「神の栄光を増すために」自己犠牲的で、緊張感を持ち、方法的な態度で労働に従事する信念を持ったカルヴィニストも、自分をそのような神の道具であると感じていたのではなかったか？

さて、ブルガーコフが『国民経済と宗教的人格』の著者として、ウェーバーによるプロテスタンティズムの経済倫理の解釈を叙述するとき書いたことと、『ヒロイズムと苦行』の著者として、苦行の正教的解釈について自説を提起するとき書いたこととの間に意図的にか意図せずしてか、いずれにせよ、以上のような共鳴しあう関係があることを知るならば、ブルガーコフの「パスルシャーニエ」(<послушание>)概念の解釈にもウェーバー的な「倍音」(オーバー・トーン)が感じられることは、もはやなんら不思議なことではない。ブルガーコフがロシアの「修道院の日常的慣行」から取り出してきたこの概念は、急進的プロテスタンティズムであるカルヴィニズムによって実践されたような「現世的禁欲」概念に明らかに近いものがある。ブルガーコフ自身による議論の独特な性格とわれわれの関心を引くこの関連を示すために、以下その議論を全文引用して置こう。「修道院生活の中でこの宗教的実践的理念(苦行の理念)を美しい言葉で表現するのが、パスルシャーニエ(послушание)という言葉である。修道士に与えられたあらゆる仕事は、学問上の仕事であろうがもっとも厳しい肉体労働であろうが、ひとたびそれが宗教的義務として遂行されるならば、すべてそのような名前で呼ばれる。この概念は修道院の外にも広げることができ、またいかなる種類のものであれ、すべての労働にも適用することができる。たとえば、医者や技師が、大学教授や政治家が、工場主や彼の労働者が、等しく自己の職務の遂行にあたって、精神的か物質的かを問わず自分の個人的利益によるのではなく、良心および義務の命ずるところに導かれるとき、勤め(パスルシャーニエ)を果たしているということができる。このパスルシャーニエという規律は、「世俗的禁欲主義」<светский аскетизм>(ドイツ語の表現を使えば、innerweltliche Askese)ということだが、これは、西ヨーロッパでも様々な勤労の分野で人格の陶冶に大きな影響を及ぼしてきたし、そして今日でもなお、この人格の陶冶が行われていることが感じられる」(1, 58 - 59)【邦訳、67】。

さて、この議論は、本論文で挙げた1908 - 1909年【原文では1880 - 1908年だがこれは明らかに誤植である 訳者】頃の彼の二つの論文を結びつけているあの共通の思考の歩み²⁴を背景にして生まれたものだが、これをロシア・インテリゲンツィアの歴史哲学という統一的な「概念図式」の枠組の中で捉えると、直ちに「一群」の諸問題が出てくる。その第一の間

²⁴ この思考プロセスは、繰り返していえば、ウェーバーの「プロ倫」の着想と結論とによってすべて規定されたとはいえないが、その積極的な「関与」があって実現したことは明らかである。

題は、一方でのプロテスタンティズムの経済倫理の諸概念と、他方での正教的禁欲精神の諸概念とを、このように 無意識的なところもあれば、完全に意識的なところもあるが

接近させてとらえる見方は、ブルガーコフがロシア正教復活の理念を発展させる中で、一定の転位(сдвиг)を示したこと(あるいはそうやってよければ、新たなアクセントをつけ加えたこと)を反映してはいないか、という問題である。ちなみに、このロシア正教復活の理念は、周知のように、ブルガーコフが、ドミートリー・メレシコフスキーの「新しい宗教意識」(новая религиозность)というイデオロギーに対して、その論争の中で対置したものであり、また「新しい宗教意識」の理念の方は、この理念の周りにメレシコフスキーがみずからの新しい教派を組織するもとになったものである。さて、この問題に答えるために、新しい宗教意識とはどんなイデオロギーであったかを思い起こそう。このイデオロギーは「冒瀆的な欺瞞」を世間に広く振りまくものであったと、ブルガーコフはいうのだが、この欺瞞性は、ブルガーコフによれば、「インテリゲンツィアのマクシマリズムと革命性は、われわれが既に述べたように、実際にはその精神的基盤を無神論とするものだが、それとキリスト教との本質的な違いは、前者に宗教的な意識がないということだけだ、とする主張そのもの」にある(1, 60)【邦訳、69】。この「冒瀆的な欺瞞」を『ヒロイズムと苦行』の著者は、「今の時代に極めて特徴的な、インテリゲンツィアによるキリスト教のまがい物」と断定した(1, 60)【邦訳、70】。

この「まがい物」の本質は、彼の言い方によれば、「インテリゲンツィアのヒロイズムの精神的特徴をすべて維持したまま、キリスト教の用語と観念とを」「摂取」(いまどきのことばを使えば、剽窃、篡奪ということになるのか)しているところにある(1, 61)【邦訳、70】。まさにここで、それ、つまりキリスト教の本質そのものの異端派的、異教徒的なこの偽造に対して、ブルガーコフはロシア正教の「パスルチャーニエ」の理念を対置するのである。そして、この「パスルチャーニエ」の理念は、宗教改革の理念ではないとしても、ウェーバー流に解釈された「世俗的禁欲」の理念の助けを借りて展開された、あるいは端的に言って(20世紀初頭のロシアの状況に応じて)「現代化された」理念であった。しかも、ここでは急進派プロテスタントの禁欲概念に近づけられた禁欲精神それ自体に特別にアクセントが置かれていることはけっして偶然ではない。偶然ではないといえば、厳格な禁欲という理念が「新しい宗教意識」のイデオロギ-たる鞭身主義(хлыстовство)^{vi}に、もっとも明確に対立するものであったという理由からもいえることである。後になって、1917年の10月クーデタの後に、ブルガーコフはこの「新しい宗教意識」がラスプーチンおよびボリシェヴィキ=レーニン派の鞭身主義と深い世界観的なつながりを持っていることを確認した²⁵。

²⁵ ブルガーコフ「神々の饗宴にて。賛否両論を戦わせて。現代の対話」『深き淵より ロシア革命論集』1918年所収[Булгаков С.Н., На пиру богов. Pro и contra: Современные диалоги--- в (7, 91-156)]【邦訳、101 - 191】

こうして、ブルガーコフは、苦行とパスルシャーニエ(подвижничество и послушание)の理念を自己流に解釈することによって、まさしくカルヴィニズム的、急進的な禁欲主義のモチーフを強めながら、第一革命から第二革命へと一挙に駆け抜けていったロシアのなかで台頭したインテリゲンツィアの鞭身主義の波に対抗して キリスト教を模造した革命主義に対立する立場にしっかりと立つことになったのである。鞭身主義化する革命主義、これは後に「性的革命」(<сексуальная революция>)と呼ばれるものと政治革命とを融合させた思想を持つものであったが、これに対してブルガーコフは正教的宗教改革の理念たる禁欲主義を対置したのである。つまり、ブルガーコフには、ロシアを破滅の危機に立たせた暴力的政治革命に代わって、道徳的・宗教的な改革が構想されていたのである。

このロシアの道徳的・宗教的改革の最初の行為となるべきものは、「一人残らず無神論に冒された」(1, 70)【邦訳、78】ロシア・インテリゲンツィアが、「教会に戻る」(<воцерковление>)途上においておこなうべき自己規定であろう。だが、それはまたそれで、

ロシア正教が置かれた新たな歴史的状況を考慮しつつ ロシア正教の「内部からの」改革、正教の「自己変革」に導かざるを得ないであろう。まさに、ロシアは(前世紀末、今世紀初頭に社会学ならびに社会哲学によっても既に認識されていた「伝統」と「近代」との二分法を使うならば)伝統社会の状態から近代社会へ急速に移行する状態にあったからである。

プロテスタンティズム(なかんずくカルヴィニズム)に対してブルガーコフは批判的な態度を持っていたにもかかわらず²⁶、プロテスタンティズムの「世俗的禁欲」の理念は彼に深い感銘を与えたのであって、彼は正教の地盤の上でこの理念を発展させることによるのみ、「ロシア経済の健全化」(2, 1, 205)【邦訳、110】と、また一般に「ロシアの再生」(2, 1, 204)【邦訳、109】の展望が期待できると考えた。しかもこの理念がブルガーコフに感銘を与えたのは、何よりもまず、そして主として、禁欲を「世俗の中での」勤労的活動と見るその解釈であった。それによって労働がプロテスタンティズムの経済倫理の中心的カテゴリーとなり、またプロテスタンティズムのすべての倫理が宗教的に意味付けられた労働の倫理となったことであった。というのも、この解釈によれば、禁欲は「精神を健康にして」、「精神を健康なキリスト教的謙讓(смирение)の感情によって満たす」、緊張した日常的な、そして方法的に規則正しい労働として理解され(1, 53)【邦訳、63】、また、逆に、労働は「個人の義務とその遂行の意識に、自己コントロールに注意を集中させる」禁欲の行為として理解されているからである(1, 52)【邦訳、63】。まさにこうした理解こそ、ロシアのインテリゲンツィアにもっとも必要なものであった、とブルガーコフは考えていたのである。

しかしながら、このことは、ブルガーコフのいうところによれば、かつて「そのプーシ

²⁶ われわれが今問題としている時期に、彼は最終的に正教信仰を固めた。

キン講演のなかで、高き聖なるものの名において…ロシアのインテリゲンツィアに向かって」(1, 53)【邦訳、63】「謙遜になれ、傲慢なる男よ、何よりもまず慢心の角を折れ…。己を克服し、己を謙遜にさせよ、さすれば自由の身となろう」と呼びかけたドストエフスキーが念頭においていたことではなかったか。また『悪霊』の準備ノートの中で、ドストエフスキーが、将来の修道僧チーホンの口を借りて、ロシアのインテリゲンツィアそのものの化身である「公爵」スタヴローギンに、「飛躍をしてはいけない、人間を彼自身の中で再興させねばならぬ、(長い労苦によって再興するのである。そのときは飛躍をしてもよるしい)」と説教したとき(8, 195)【邦訳、304】、まさに同じことを考えていなかっただろうか。いずれにせよ、その『道標』論文でドストエフスキーのプーシキン演説から上記の文句を引用したブルガーコフ自身にとっては、この点に疑問の余地はなかった。この論文の中で、彼がほぼその言葉どおりに「チーホンの」説教を再現して、それをつぎのように直接にロシアのインテリゲンツィアに投げかけたのも偶然ではないのである。「ロシア・インテリゲンツィアの前には人格の再教育という時間を要する、困難な道が控えている。そこには、飛躍や、大変動はなく、ただたゆまぬ自己規律だけが勝利をもたらす」(1, 63)【邦訳、71】。

修道僧チーホン(『悪霊』の草稿では僧正とされている)は、「自己復活、自己完成の義務をもって、いい換えれば、正教に関して現に有している観念のままで、この教えの義務を实践する必要ありとって、公爵を責め立てているのである」(8, 195)【邦訳、304】。

「…僧正いわく、新しき信仰(新しい生に向けて復活した正教 筆者)の教理問答、よるしい、しかし実行のない信仰は死んだものである、と。そして僧正は高度な偉業(高度な古典主義)ではなく、むしろもっと困難なこと 正教的勤労を要求する。すなわち『さあどうだ、旦那さん、おまえさんにそれができるかい』と」(8, 195)【邦訳、304】。将来の『悪霊』の著者は、スタヴローギンにはできそうもない悔い改め(покаяние)をそのように描いている。しかしながら、ブルガーコフが、その『道標』論文ですべてのロシアのインテリゲンツィアに向かって次のように書いたとき、同じことを考えてはいなかっただろうか。「『悔い改め』が必要だ。すなわち、新たな生に復活するためには、これまでの自己の精神生活をその襞の奥深くまで再検討し、再考し、審判を下すことが必要である。…新しい精神、新しい内的人間が生まれなければならない、そうした人間は、実生活の偉業の中で(в жизненном подвиге)成長し、発展し、鍛えられるであろう。」(傍点は筆者による)(1, 62)【邦訳、71】

この「実生活の偉業」とは、まさしく苦行者としての労働(подвижнический труд)に帰着するものであって、この労働こそが「英雄」=インテリゲンツィアを、ロシアが今ぜひと必要としている「新しい活動家」に変えることができるものであった。新しい活動家が「実生活のあらゆる領域で、国家活動家が『改革』の実現のために、経済活動家が国民経済の発展のために、文化活動家がロシアの啓蒙にむけた仕事のために、教会活動家が教会を訪れる人、教会の聖職者、高位聖職者の力を高めるために」必要とされている(1, 63)【邦

訳、71】。インテリゲンツィアの悔い改め(покаяние)としての苦行者的労働、苦行者的労働(подвижнический труд)としての悔い改め、この二つの「モメント」は、分かちがたく結びついた一体のものとして現われる。この一体化が将来の展望を切り開くのであり、それが正教的宗教改革の展望に他ならない(ブルガーコフ自身はそのように組み合わせた言葉を使っていないが)。この展望こそ、ドストエフスキーがその主人公の中でももっとも「悪魔的な人物」として描いたスタヴローギンに望んだあの悔い改めの観念の中に既に予感されていたものであったように思われる。

さて、無神論的英雄主義に対抗してキリスト教的苦行を支持する側に立つこの[ブルガーコフの]選択を、一方での『プロテスタンティズムの倫理』、他方でのロシア革命論というウェーバーの研究の中で、それぞれ詳しく描かれた二つの展望と比較してみよう。『社会科学・社会政策アルヒーフ』に相次いで発表されたこの二系列の研究において、過去の西欧にとっての宗教改革の展望と現在のロシアにとっての革命の展望という本質的に異なる二つの展望が論じられた。前者の方が後者よりもはるかに大きな感銘をブルガーコフに与えたであろうことは、まったく明白である。われわれが既に述べたように、彼は前者の問題をロシアの将来の展望としても見ようとしていたからである。『プロテスタンティズムの倫理』の著者自身はそれを不可逆的な過去のこととしていたこと自体は、他の問題は別にして、ウェーバーの第一次ロシア革命論がはっきりと示してしていることであったが、ブルガーコフの議論は、そうしたウェーバーの議論の仕方に逆らうものであった。

第二の見通し、ウェーバーのロシア革命に関する論文で問題とされた革命の見通しについていえば、革命に対するブルガーコフの原則的な態度は、とくに彼の『道標』論文でも極めて明確に表現された。「革命の概念は否定の概念であり、それは自立的な内容を持っておらず、ただ革命によって破壊されるべきものの否定であるとしが規定できない、したがって、革命のパトスは憎悪と破壊である、ということを忘れてはならない」(1,47)【邦訳、55】。こうした革命一般に対するブルガーコフの態度、特にロシア革命に対する態度は、1906年のウェーバー論文[二つの「ロシア革命論」論文]に反映しているものとは根本的に対立するものであったことは、まったく明白である。

たしかに、ブルガーコフは、ロシア・インテリゲンツィアの「革命的ロマンチズム」、彼らの「悪名高き『革命性』」(1,47)【邦訳、55】に譲歩を示しながら、革命と改革とを和解させようと試みている。しかも、特徴的なことだが、彼はここでもやはりプロテスタンティズムの宗教改革に言及してそれを行っている。「…イギリスのピューリタン革命と無神論のフランス革命との間には、またクロムウェルとマラーあるいはロベスピエールとの間には巨大な精神的差異が　と、彼は強調している　存在する…」。前者の革命はキリスト教的苦行と謙譲の精神とによって遂行されたが、後者の革命は「最新の革命」とおおむね同様に「無神論に基づく」ものであって、「その精神からいえばキリスト教的謙譲の精神からほど遠いだけでなく、キリスト教一般からもはずれたものであった」(1,57)【邦訳、66】。

このブルガーコフによる革命の二類型の区別は、その枠内では、宗教改革の精神によって行われる革命（『プロテスタンティズムの倫理』の著者もまたこれに魅了されたが）の方を再評価するものであるが、これは『国民経済と宗教的人格』の中で同じ問題について書かれた次の叙述を思い起こさせる。「イギリスの近代史の根本的な特殊性は とダヴィッドフは書いている、ここでは宗教改革が革命と融合していること（傍点は筆者による）、解放運動の主要な成果が、その運動の諸理念（特に人間および市民の諸権利、良心及び言論の自由の理念²⁷）と同じく、ここでは宗教改革の運動と不可分に結びついていることにある」（2, 1, 189）【邦訳、90】。言い換えれば、憎悪と破壊のパトスに執りつかれた無神論による革命は、これを断固として拒否するとしても、宗教改革と「融合」し、宗教改革に「融解」する革命で、真のキリスト教精神によって遂行されたものであれば、彼はそれを歓迎する用意があったのである。

しかしながら、ロシア・インテリゲンツィアには、「無神論に基礎を置く革命」を支持した彼らの最初の選択を見直すべき時間が歴史によって 第一次ロシア革命の破産以後 与えられたにもかかわらず、彼らはそれをしなかった。そのような見直し作業に着手した「道標派」は（彼らの中でリーダーシップを取ったのは明らかに、ブルガーコフとストルーヴェであった）、彼らによって一致して、「背教者」として非難され、呪われ、オストラキズムにされされた。しかしながら、それには代償を支払わなければならない。ロシア・インテリゲンツィアもまた、こうした自らの選択に対して全面的な代償を支払わなければならない。彼らは「絶滅」（「階級として」）させられ、地主や企業家と運命をともにした。そして彼らに代わって、いわゆる「文化革命」の過程で かの「うわべだけの教養人」（<образованщина>）ⁱⁱそのものが登場することになった。後者がどんなものであったかは、ソルジェニーツィンによって正確に描かれているところである。

さて、今日新たに生まれつつある我が国のインテリゲンツィアは、あちこちにいる「うわべだけの教養人」と対抗しながら自己確立を遂げつつあるのだが、その彼らは、予期せずして、1905年革命の敗北以後自分たちの先駆者たちが置かれていたと同じ「分岐点」に自分たちも立っていることに気づいている。すなわち、革命が改革かという分岐点である。彼らはどちらを選ぶのであろうか。今度はどちらの道を取るのだらうか。…

引用文献

- 1、『道標 H・A・ベルチャーエフ、C・H・ブルガーコフ、M・O・ゲルシェンゾン、A・И・イズゴエフ、B・A・キスチャコフスキー、П・B・ストルーヴェ、C・Л・フランクによるロシア・インテリゲンツィアに関する論文集』1909年のリプリント

²⁷ 第一次ロシア革命もこれらの思想の旗の下に開始されたが、この革命はブルガーコフの肌合いの知識人には「苦々しい幻滅」に一変してしまい、「横暴、収奪、大衆テロル」などなど(1, 49)【邦訳、57】といった「消し難い」絵図となって、彼らの記憶の中に刻み込まれたのであった。

版、モスクワ、ノーボスチ社、1990年、全216ページ。【邦訳、長縄光男、御子柴道夫監訳『道標 ロシア革命批判論文集 1』現代企画室、1991年。本文では邦訳と記す】

- 2、エス・ブルガーコフ『二つの都 社会理想の本質についての研究』全2巻、モスクワ、1911年。【リプリント版がある。Сергей Булгаков, Два града: Исследования о природе общественных идеалов, Издание подготовил В.В.Сапов, Санкт-Петербург, 1997.】
- 3、ゲ・アイケン『中世世界観の歴史と体系』・・リンドによるドイツ語からの翻訳、サンクトペテルブルク、1907年。
- 4、C・ブルガーコフ「中世的理念と現代文化」『ルースカヤ・ムイスリ』1907年第1号、(『二つの都』に再録、第1巻150-177ページ。【リプリント版、95-110】)
- 5、C・ブルガーコフ「国民経済と宗教的人格」『モスコーフスキー・エージェネヂェーリニク』1909年、第23-24号、(『二つの都』に再録、第1巻178-205ページ、【リプリント版、111-125】)【邦訳、小島 定訳「国民経済と宗教的人格」、福島大学『行政社会論集』第13巻2号、2000年9月、77-122ページ。本文中では邦訳と略記】
- 6、エルンスト・トレルチ「キリスト教会の社会学説」『社会科学・社会政策アルヒーフ』1908年(第27巻、第1号)-1910年。
- 7、『深き淵より ロシア革命論集』1918年のリプリント版、モスクワ、ノーボスチ出版社、1991年。【邦訳、長縄光男、御子柴道夫監訳『深き淵より ロシア革命批判論文集 2』現代企画室、1991年。本文では邦訳と記す】
- 8、Ф・・ドストエフスキー『全集』全30巻、第11巻(『悪霊』への準備ノート)、レニングラード、1974年。【邦訳、ドストエフスキー全集、第10巻、河出書房新社、1970年、本文では邦訳と略記。】

訳注

i ウェーバーは、ブルガーコフの著作『マルクス主義からイデアリズム』(サンクトペテルブルク、1903年)と『経済哲学』(モスクワ、1912年)をよく知っており、1912年には後者のドイツ語訳の刊行を親しい出版人ジーベックに働きかけていた。その結果、後者の1章を成す論文が、ウェーバーが編集者の一人になっていた『社会科学・社会政策アルヒーフ』に掲載された。Sergei Bulgakoff, Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd.36, Heft 2, 1913, S.359-393. ちなみに、ウェーバーは、ブルガーコフを「その世界観から言えば、ドストエフスキー流の色合いを持つ神秘家」と見ていた。Max Weber Gesamtausgabe, /7, 1. Halb., Max Weber Briefe 1911-1912, S.425-426, その他に、MWG /7, 2. Halb., S.550,

S.747 も参照。

ii ダヴィードフは、本稿より以前の論文で、ウェーバーとブルガーコフとの、こうしたアプローチの違いについて述べている。「訳者後書き」も参照。

iii ダヴィードフは、ゾムバルトの著書『ブルジョア』のロシア語訳の編集者であった。その翻訳書に、彼のゾムバルト論が付されている。ユーリー・ダヴィードフ「ヴェルナー・ゾンバルトと彼の著書『ブルジョア』(Ю.Н.Давыдов, В.Зомбарт и его книга “Буржуа”, в кн. В.Зомбарт, *Буржуа; Этюды по истории духовного развития современного экономического человека*, Издание подготовили Ю.Н. Давыдов и В.В.Сапов, М., 1994. с.401-427.その他にも「ウェーバーの資本主義の社会学」という論文のなかで、ゾムバルトとウェーバーとの対立点を分析している。Он же, Веберовская социология капитализма, *Социологические исследования*, 1994, № 8-9, № 10.

iv これはおそらく、ブルガーコフが、1904-1905年に発表した論文「カーライルとトルストイ」の中で、シュルツェ-ゲーヴェルニッツの「カーライル伝」(Gerhart von Schulze-Gävernitz, *Thomas Carlyle's Welt-und Gesellschaftsanschauung, Geisteshelden(führende Geister): eine Sammlung von Biographien, Bd.6*, Hofmann, 1894.)に言及していたことをさしているのであろう。なお、このブルガーコフ論文は「社会的モラリズム(Т.カーライル)」(«О социальном морализме(Т. Карлейль)»)と題して、『二つの都』(1911)にも収録されている。シュルツェ-ゲーヴェルニッツの「カーライル伝」に言及した箇所は、Сергей Булгаков, *Два града; Исследования о природе общественных идеалов*, Издание подготовил В.В.Сапов, Санкт-Петербург, 1997, с.72.

v ここでダヴィードフは、ウェーバーが『ロシア革命論』の第一論文「ロシアにおける市民的民主主義の状態」のなかで書いている周知の一節を念頭においている。念のためにウェーバーの叙述を引用しておこう。「現在、ロシアに輸入され、アメリカではすでに確立した現代の高度な資本主義、このわれわれの時代の経済発展の『不可避免的な』帰結が、『民主主義』の発展をうながすとか、ましていわず『自由』(何らかの意味での)の領域を拡大してくれるとか考える人がもしいるとするなら、その人はよほどお目出たい人間に違いない。というのも、今日、われわれの問題にしうる事柄は、『民主主義』や『自由』の発展どころか、高度資本主義の支配下で、そもそもそうしたものを持続的に確保することがいかにして「可能」か、ということではかないからである。実際、『民主主義』も『自由』も、この先々国民が、羊の群れのように統治されるのはごめんだ、という断乎たる意志をもちつづける国でしか、存在しないだろう」。そして、すぐそれに続けて、ウェーバーは「そもそも近代的な『自由』の成立は、二度と繰り返されることのない独一的な歴史的状況の所産であった」と述べ、その歴史的条件として4つの条件を挙げていた。「海外への膨張可能性」、「初期資本主義」時代の西欧に特有な社会経済構造、「学間に

よる生の克服」と「精神の自己環帰」、つまり啓蒙的理性へのオブチミスティックな信仰、そして最後に、「特殊具体的な歴史的内容をそなえた一定の宗教思想」、つまり禁欲的プロテスタンティズムのなかから発展した「ある独特の価値理念」思想。(雀部幸隆・小島 定訳、マックス・ウェーバー『ロシア革命論』、名古屋大学出版会、1997年、135-136ページ)なお、この引用箇所は、ウェーバーが、高度資本主義が支配する条件のもとで、「経済発展の不可避性」の帰結と近代的「自由」並びに「民主主義」の発展の可能性との間に「選択的親和性」を認めないことを示すものであるが、ダヴィードフは、すでにウェーバーの『ロシア革命論』そのものを分析した論文のなかで、この箇所に注目して、そこにウェーバー特有の歴史観を見い出している。Ю.Н.Давыдов, Макс Вебер и Россия, *Социологические исследования*, 1992, № 3. с.115-129.

vi 17世紀のロシアに発生した異端の宗派の一つ、「鞭身派」(хлысты)に由来する宗教意識を指す。もともと彼らの教説は、キリストを、神の子と認めず、神の霊だとする理解にたつて、その集団的宗教儀礼を通じて、信者の一部にキリストが化身すると説くものであった。「鞭身派」は熱狂的な宗教儀礼(「ラジェーニエ」)に特徴があり、歌や激しい踊りの繰り返しによって創り出されたエクスタシー状態のなかで、神との合一を図ろうとした、一種の神秘主義的宗派と見られている。その儀礼の一つとして「鞭打ち」をおこなったことで、彼らは一般にこの名前と呼ばれるようになった。実生活では、アルコールやタバコを厳禁するほか、結婚生活においてさえ性的関係を否定する厳格な「禁欲」を教えたといわれるが、他方、現世否定や彼岸への関心はうすかったといわれる。後にここから、狂信的な「スコプツィ」派(「去勢派」)が分離する。なお、ウェーバーも『中間考察』のなかで、救済宗教の友愛倫理と性愛のもつ現世内的な擬似的救済機能との「緊張」の問題にかかわる文脈で、ロシアのこの二つの異端派に触れている。(MWG /19, S. 502. 大塚・生松訳『宗教社会学論選』、みすず書房、1972年、136-137。)

メレシコフスキーが「鞭身派」に強い関心を持っていたことや、ラスプーチンが若い頃「鞭身派」と交わりをもっていたことはよく知られた事実である。ここでは、ダヴィードフは、ブルガーコフ的な「パスルシャーニエ」とは対照的に、「鞭身派」の「禁欲」形態(鞭打ち!)に「明白なサディズムの色彩」があることを念頭においているものと思われる。さらに、ダヴィードフが、ラスプーチンとボリシェヴィズムとの「深い世界観的なつながり」について語るのも、ブルガーコフが彼の論文「神々の饗宴にて」のなかで「対話の登場人物の一人、「將軍」の口を借りて、「ロシアの大地に注がれたラスプーチンの血は、ボリシェヴィズムという多頭怪獣、すなわち明らかなサディズムの色彩を帯びた社会的鞭身主義となってロシアの大地に再生したのだ」と書いているからである。(Из Глубины, Сборник статей о русской революции, Изд. Московского университета, 1990, с. 131.邦訳『深き淵より』、170ページ)

vii これは、ソルジェニーツィンがもともと1974年に、或る亡命者論集に発表して、ソ連

国内では 1991 年に『ノーヴィー・ミール』誌に公表された論文の標題に由来する。Александр Солженицын, Образованщина, *Новый мир*, 1991, № 5, с.28-46.その意味は、職業的専門的な教育を受けて、うわべだけの教養を身につけてはいるが、内面的精神や文化の根源性の問題には無関心な知識層の事を指す。権力に従順で、もっぱら小市民的な幸福の配慮に没頭する、いわゆる「ソヴェト・インテリゲンツィア」の性格を非難したもので、ソルジェニーツィンは、この階層が 1920 - 30 年代に、決定的にはスターリン時代の「文化革命」を通じて、ソヴェト権力によって大量に養成されたと、考えていた。

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

ダヴィードフ「ウェーバーとブルガーコフ」訳者後書き

ここに訳出した論文は、現代ロシアの理論社会学の泰斗、ユーリー・ニコラエヴィチ・ダヴィードフの 1994 年の論文である¹。著者のダヴィードフは、われわれが今注目している現代ロシアの「ウェーバー・ルネサンス」を主導している中心人物である。国際的なウェーバー研究にも造詣が深く、しかもロシアの歴史やロシア社会の思想的、倫理的状況への強い問題関心からウェーバー社会学にアプローチする、その意味で現代ロシアのウェーバー研究を特徴づけている研究者である。彼はウェーバーについて誰よりも多くの研究を残し、遅ればせながら花開いたロシアのウェーバー研究の中で、ウェーバーの著作のロシア語訳の編集やウェーバーと直接間接に触れ合った当代ドイツの研究者やロシア人学者たちの諸著作の復刊にも精力的に取り組んでいる²。

ダヴィードフによるウェーバー研究の全体像については、すでに訳者はほかのところでもくわしく言及したことがあるので³、いまはそれを参照していただきたいと思うが、彼の多くのウェーバー研究論文の中でも、本論文は、訳者の見るところでは、屈指の作品である。そしてまた、ロシアにおけるウェーバー研究の特徴を知るうえでも、特に重要な位置を占めている論文であると思う。他方、ロシア思想史研究プロパーの側から見ても、本稿は甚だ興味深い視点を提供してくれるものでもある。近年、ロシア思想史研究の領域では、19 世紀末 20 世紀初頭のいわゆる「銀の時代」のロシア諸思想があらためて注目されており、本論文でも、それとして有名なブルガーコフの『道標』論文「ヒロイズムと苦行」が取り上げられているが、この論文についてのダヴィードフの分析からは、狭くロシア史のみの研究に局踏してはおそらく得られないであろう、新たな視点が見出されるように思う。いうまでもなく、ここにはダヴィードフによる一連のウェーバー研究が介在しているからにほかならない。したがって、本論文は、ウェーバー研究の分野においてのみならず、ロシア思想史プロパーの研究分野からも、同じく関心をひいてしかるべき論文であるといえよう。訳者がここに、著者ダヴィードフ教授の了解を得て、本論文の翻訳紹介を思い立ったのも、そうした理由に基づく。

本論文の内容について、ここでは、訳者の観点からみて、幾つかの重要と思われる論点を述べておくことにしたい。ここで分析の対象となっているのは、セルゲイ・ブルガーコフ(1871-1944)であり、彼によって 1909 年の時点で発表された二つの論文である。「国民経済と宗教的人格」と「ヒロイズムと苦行」が、それであるが、後者については、すでに『道標』の翻訳が出版されているし、前者については、先に本誌において訳者自身がその翻訳を手がけたので(本誌第 13 巻第 2 号所収)⁴、本論文の理解を深めるためにも、それぞれ参照を願いたいと思う。何よりもまず、この論文の最大の意義の一つは、1909 年というどの国より早い時点で、ロシアで、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』がブルガーコフによって受容された事実を明らかにし、彼の論文「国民経済と宗教的人格」を「再発見」したという点にある⁵。ここでは、ブルガーコフが、その論

文において、西方キリスト教とは異なるロシア正教という宗教的文化的磁場にあつて、ウェーバーとは一定の「距離」をとりつつも、例のプロテスタンティズム・テーゼを、ロシア的に、言い換えれば「正教的に再解釈」して、1905年革命敗北後のロシアの改革と再生にむけて生かそうとしていた姿が明らかにされている。そして、その核心は、政治革命、社会経済改革というよりもむしろ、ロシア国民の内面的精神＝「エートス」の改革に目をむけていたブルガーコフが、ウェーバーから「宗教的人格」の育成・陶冶という課題をロシアの固有の課題として引き出したという点にある。その結果、ロシアの革命的インテリゲンツィアによる「暴力的政治革命」と彼らの思想的＝世界観的基盤になっていると、ブルガーコフがみなす「戦闘的無神論」とに対抗して、「宗教的人格」の育成・陶冶を機軸とする「道徳的宗教的な改革」、これが当時のブルガーコフの基本思想であったとする結論が導き出される。

第二に、ウェーバーとの関連でいえば、著者ダヴィードフは、ブルガーコフが当時『プロテスタンティズムの倫理』論文に強い関心を示したにもかかわらず、それにすぐ続いて同じ『社会科学・社会政策アルヒーフ』に発表されたウェーバーの『ロシア革命論』⁶そのものにたいしては、ほとんど無視する態度をとっていた点を問題として、ときに「謎」とも思えるこの事実に対して、一つの回答を与える試みを行っている。この問題は、訳者自身にとっても以前から気がかりな問題であったが⁷、これに対するダヴィードフの解答は、一つには、革命の敗北から反動が強化された時点で(1909年はまさにそうした時点であった)書かれたブルガーコフ論文と、革命の高揚を経た直後に書かれたウェーバーの『ロシア革命論』(1906年執筆)との時期的なズレの問題があること、これと並んで、今ひとつこちらのほうがむしろ重要なことであるが、『ロシア革命論』のウェーバーとブルガーコフとの間に、ロシア変革の展望に向けたアプローチに一つの大きな相違があった、というものである。すでに、ダヴィードフは本論文に先立って、「ロシア・インテリゲンツィアの把握に向けた二つのアプローチ。ウェーバーと『道標』」という論文を発表していて、『ロシア革命論』におけるウェーバーのアプローチと、ブルガーコフを含む『道標』の思想家たちのアプローチとの違いを、ウェーバーにおける「社会政治的分析」「社会学的アプローチ」と、後者における「社会哲学的分析」「道徳哲学的アプローチ」との違いとして簡明に整理していた⁸。この整理に基づいて、ダヴィードフは、ブルガーコフは『ロシア革命論』を書いたウェーバーにあえて「逆らつて」、しかも『ロシア革命論』でウェーバーが不可逆的な「過去」とした西欧社会の「宗教改革」の展望を、むしろ当時のロシアにとってふさわしい将来展望を含むものと捉えていたのだという結論を出している。ウェーバーの『ロシア革命論』、そのヴィヴィッドで詳細な社会史的・政治史的分析は、すでにイデオロギズムの哲学から正教信仰の道に移行しつつあったこの当時のブルガーコフ個人の思想的変化ともあいまって、この1909年時点では、ブルガーコフにとっては、すでに関心を引くものではなくなくなっていたと、推察している。逆に、西欧ではすでに遠い過去の事実となった「宗教改革」の思想そのものを対象とした『プロテスタンティズムの倫理』の分析の方が、20世紀

初頭のロシアの展望として、ブルガーコフにとってははるかに興味を引くものであった、とされる。こうしたブルガーコフのウェーバーに対する姿勢のなかに、ダヴィードフは、ブルガーコフのウェーバーに対する一種の inner Polemik があるとみる。この点は、ダヴィードフの分析の深みを感じさせるところであり、ダヴィードフの解答は、確かに、一つの卓見であるといってよい。しかしなお、訳者から見ると、ウェーバーの『ロシア革命論』には、ブルガーコフが興味を示してもよさそうな論点がいくつか含まれていることも確かかなように思える。ブルガーコフがウェーバーのロシア論について沈黙したことの理由は、ダヴィードフは別の角度から、さらに検討を深める必要があると、訳者は考えている。

第三に、他方、本論文をブルガーコフ論としてみた場合、とくに注目に値するのは、これまで比較的よく知られていたブルガーコフの著名な『道標』論文、「ヒロイズムと苦行」にも、ブルガーコフによるウェーバー受容の跡がはっきりと見られること、この点が仔細に解析されている箇所である。ダヴィードフは、ここでブルガーコフの基本思想を、正教的「禁欲」(=「苦行」)概念とロシアの革命的インテリゲンツィアに特有な「無神論的英雄主義」概念との「対置」という点で押さえ、それを分析するにあたって、ダヴィードフは、ブルガーコフがウェーバーから継承したのは「禁欲」概念だけではないことを強調して、もう一方の「英雄主義」の概念内容もまた 前者ほど明白と言うわけではないが、とことわりつつ、「ウェーバー的モチーフ」に発している所以を鋭く抉り出している。「特徴的なことは、その根は、ウェーバーが資本主義の『精神』の由来を解明したとき掘り起こしたあの深い地層の中に延びているということである」(本文 ページ)と言うダヴィードフの指摘は印象的である。ブルガーコフによれば、「英雄主義」の概念の源泉は、直接にはフランス啓蒙主義の「無神論」に由来するが、さらに 「その一部は」として、ダヴィードフは慎重に限定を付しているが、「宗教改革の宗教的個人主義」とは異なるルネサンス的人文主義(「自然人」を礼賛する「ネオ異教的個人主義」 本文 ページ)にまで遡るものとされる。こうしたブルガーコフの見解は(たしかにここでは、それ以上詳しく分析されているわけではないが) ウェーバーあるいはトレルチの見解に沿ったものであることは確かなことであろう。この点に即したダヴィードフの分析から、ブルガーコフが 20 世紀初頭のロシア特有の思想状況と思想闘争を(それは「無神論的革命主義」と「正教的宗教改革」との対抗という形でダヴィードフによって押さえられている) 数世紀にわたる近代の西欧思想史を貫く二つの大きな思想的潮流の対抗(すなわち「ルネッサンス的個人主義」対「宗教改革の個人主義」)としてもとらえていた点がクローズアップされることになる。これはブルガーコフ論、あるいはロシア思想史研究としてみた場合でも、重要な指摘である。

第四に、こうして『プロ倫』のウェーバーから深く学んだブルガーコフが 1909 年当時抱いたロシア改革の展望を、ダヴィードフは、「ロシア正教復活の理念」ないし「正教的宗教改革」の思想であったと捉える。そして、このブルガーコフの理念=展望は、一方では、直接には当時ロシア・インテリゲンツィアの一部をひきつけたメレシコフスキーのいわゆる

「新しい宗教意識」のイデオロギーとの対決を意識して形成されてきたものであること、他方では、その理念は、すでに19世紀のロシア文学、なかでもとりわけドストエフスキーの思想の中にもふくまれていたこと、この点を強調していることが、われわれの目を引くところである。「新しい宗教意識」なるものは、ブルガーコフから見れば、彼が厳しく批判するロシアの革命的インテリゲンツィアの「革命主義」がもたらした「似非宗教意識」の典型的な現象であり、「キリスト教のまがいもの」に他ならないが、ここでのブルガーコフによるメレシコフスキー批判の論点は、著者の付した原注（ ページ）からも示唆されるように、のちに1918年に『道標』を引き継いだ論集『深き淵より』に掲載されたブルガーコフ論文「神々の饗宴にて」、なかんずく、その中での10月革命とその思想への批判にも直接つながる論点を含んでいる。ダヴィードフには、本論文より前に、ブルガーコフの「神々の饗宴にて」を分析した論文「ロシアの二つの深淵 二つの顔」もあるが、そこでは、ダヴィードフは、ブルガーコフによって書かれた「5つの対話」を通じて、「目に見えない形で登場しているのはドストエフスキーである」⁹と指摘している。したがって、そこでもメレシコフスキーおよび彼と同列に置かれたポリシェヴィキに対する真の思想的対抗者として、ドストエフスキーが位置付けられている。本論文でも、ダヴィードフは、ブルガーコフが展望した「ロシア正教復活の理念」＝「正教的宗教改革」の思想を代表する一人として、ドストエフスキーの名を挙げて、ドストエフスキーの有名なプーシキン演説の一節とともに（これはブルガーコフが引用しているものである）、独自に「『悪霊』の準備ノート」から、ウェーバーの「世俗的禁欲」に対応する正教の「勤労倫理」を端的に表現していると目される一節を自ら引用している。ちなみに、ダヴィードフは、別の論稿で「われわれはまだやっと道徳的・宗教的改革の時期を迎えたばかりである。この改革の担保となるのはドストエフスキーとトルストイの作品であった。彼らはわが祖国ロシアにおいてルターとカルヴァンになるはずの人であった」¹⁰（傍点は訳者）とも述べていることを付け加えておこう。

ソ連邦解体と再資本主義化の開始期にあたる1994年の時点で、著者ダヴィードフが、20世紀初頭に現れたブルガーコフの「正教的宗教改革」の思想の意義を、ドストエフスキーと関連させながら「今一人、ヴラディーミル・ソロヴィヨフの名前を挙げなくてはならないが」¹¹ あらためて強調したのは、彼が、ロシアは今日やはりなお、一つの固有の「道徳的、精神的改革」を必要としていることを、痛切に感じているからに他ならない。ダヴィードフは、西欧のウェーバー研究を精査して、一方では、「神々の闘争の時代」、「脱魔術化した世界」における適合的な倫理を模索するW. Schluchterのウェーバー研究に共感を示しながら、他方では、歴史的に「宗教改革」を経ぬままに、一世紀近くの間、かの「無神論国家」のもとで、ある意味では同じく「根底からの世界の脱神化」を遂げてきた今日の祖国ロシアの倫理状況を、 ウェーバーのいう「神々の闘争の時代」というよりもむしろ カントのいう「倫理的な自然状態」(カント『単なる理性の限界内における宗教』)に近いものと捉えている¹²。その意味で、本論文のテーマ「ウェーバーとブルガーコフ」は、ダ

ヴィードフにおいて、まさしく現代ロシアの問題だったのである。

以上の他にも言及しておくべき論点は少なくないが、紙数も限られているので、本論文以降のダヴィードフのブルガーコフ論について、一言述べて、訳者の解説を終えることにしたい。本論文の末尾にある引用文献、2、ブルガーコフ『二つの都』の復刻版(1997年)への付録として、ダヴィードフの論文「無神論的宗教の黙示録(革命主義的宗教意識の批判家としてのセルゲイ・ブルガーコフ)」が収録されている¹³。この論文は、1904-1910年のブルガーコフの諸論文を集めた『二つの都』を全体として通観したもので、ブルガーコフ論としても、本稿より膨らんだものとなっている。そこでは、ブルガーコフがロシアの革命的インテリゲンツィアの世界観と並んで同じく「無神論的宗教」、あるいは「人神宗教」とよぶ、マルクスの初期の思想(「宗教的人格としてのマルクス」)およびマルクスの直接の先行者としてのフォイエルバッハの「人間の宗教」をそれぞれ批判的に分析した興味深い諸論文が、また原始キリスト教と社会主義思想との思想的関連を指摘した諸論文などが詳しく分析されている。その内容については、次の機会に、また別の関連で取り上げることにして、ここでは、さしあたり、そうした事実だけを指摘するにとどめたい。最後に、ここに訳出した論文は、一部の省略はあるが、ダヴィードフとガイデンコの共著になるドイツ語の著書『ロシアと西欧』¹⁴にも収録されていることを付け加えておく。

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

¹ 本論文は初出の『哲学の諸問題』1994年2号から訳出したが、1997年にモスクワで刊行された2巻本のブルガーコフ著作集第2巻にも転載されている。Ю.Н.Давыдов, Христианская аскеза и трудовая этика; С. Булгаков и М. Вебер, С. Н. Булгаков, Труды по социологии и теологии, Т.2, Статьи и работы разных лет, 1902-1942, М., Наука, 1997, с. 797-815.

² 本稿執筆中に新たに、1920年代のソヴェト・ロシアで翻訳されたウェーバーの『古代農業史』(1925)『一般経済史・都市論』(1923)の復刻版を入手した。Макс Вебер, Аграрная история древнего мира, М., Канон-Пресс-Ц, 2001. Макс Вебер, История хозяйства, Город, М., Канон-Пресс-Ц, 2001. ダヴィードフは、前者の編集者として長大な序文「マックス・ウェーバーの歴史社会学」を寄せている。Юрий Давыдов, Веберовская социология история, Указ. соч., с.7-92.

³ 拙稿「マックス・ウェーバーとロシア ロシアにおけるウェーバー」(3)(4)、福島大学『行政社会論集』第12巻2号(1999年7月)第13巻1号(2000年4月)所収、拙稿「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容」『情況』2000年7月号、122-138ページ。拙稿「ロシアにおけるウェーバー・ルネサンス」『ユーラシア研究』24号、2001年5月、2-7ページ。

⁴ 小島 定訳「セルゲイ・ブルガーコフ『国民経済と宗教的人格』」福島大学『行政社会論集』第13巻2号(2000年9月)77-122ページ所収。

⁵ この点について、詳しくは拙稿「20世紀初頭のロシアにおけるマックス・ウェーバーの受容」『情況』2000年7月号、122-138ページを参照されたい。

⁶ 邦訳、マックス・ウェーバー『ロシア革命論』(雀部幸隆、小島 定訳)同『ロシア革命論』(肥前栄一、鈴木健夫、小島修一、佐藤芳行訳)。

7 拙稿「マックス・ウェーバーとロシア ロシアにおけるウェーバー」(1) 福島大学『行政社会論集』第10巻3号(1998年3月) 207-208ページ。

8 Ю.Н.Давыдов, Два подхода к пониманию российской интеллигенции, М. Вебер и <Вехи>, *Свободная мысль*, 1991 № 18, 1992, № 1.その他にも、ウェーバーと『道標』派との関連にかかわるダヴィードフの論文として、ユーリー・ダヴィードフ「『道標』の苦い真実(ロシア・インテリゲンツィアの自己認識の悲劇的体験)」(Ю.Н.Давыдов, Горькие истины «Вех» (Трагический опыт самопознания российской интеллигенции, *Социологические исследования*, 1990, № 10.) 同「マックス・ウェーバーとロシア」(Он же, Макс Вебер и Россия, *Социологические исследования*, 1992, № 3.) がある。

9 Ю.Н.Давыдов, Две бездны и два лица России, *Вопросы философии*, 1991, № 8, с.81.

10 Ю.Н.Давыдов, *Макс Вебер и современная теоретическая социология*, М., 1998, с.421.

11 ソロヴィヨーフ論については、最近刊行されたガイデンコの新著が注目されるところである。П.П. Гайденко, *Владимир Соловьев и философии серебряного века*, М., 2001. ガイデンコは、パートナーでもあるダヴィードフとともに、1960年代末-70年代初めに、ソ連でウェーバーの新研究をはじめた哲学者である。

12 Ю.Н.Давыдов, *Указ. соч.*, с.427-433.

13 Ю.Н.Давыдов, Апокалипсис атеистической религии(С.Булгаков как критик революционистской религиозности), *Сергей Булгаков, Два града: Исследования о природе общественных идеалов*, Издание подготовил В.В.Сапов, Санкт-Петербург, 1997, с.415-448.

14 Jurij N.Davydov, Piama Gaidenko, *Rußland und der Westen*, Suhrkamp, 1995, S.116-140.