

学者の職分 (2)

—— ウェーバー『職業としての学問』を読む ——

牧野雅彦

1 「職業としての学問」から何を讀みとるか

専門人ウェーバー? 学者という職業 学問への懐疑

2 学問にいかなる意味ありや

「世界の魔術からの解放」(以上二九卷一号)

トルストイの問題提起 理性への不信 「イワン・イリツチの死」

理性による救済 洞窟の比喩——プラトンの「国家」

3 形而上学的視角の転換

プラトンのアイデアからカントの物自体へ ショーペンハウアー…意志としての物自体

トルストイの問題提起

だが問題はそうした主知化・合理化、「世界の魔術からの解放」が人間にとってどのような意味をもつかということである。人間の幸福、正義、あるいは善であれ何であれ、およそ意義ある人生、生きるに値する生というものがもし本当にあるとするならば、学問とそれが推進する主知化・合理化はそれといかなる関係にあるのか、これが問われるべき本質的な問題であるはずである。そしてこの本質的な問いに対して、明確に「否」をもって答えたのが、トルストイであった。

「しかしながらそれでは、数千年にわたって西洋文明において引き継がれてきたこの魔術からの解放の過程、学問がその肢体でもありその原動力でもあった『進歩』なるものは、はたしてなにか実際上ないし技術上のもの以上の意味をもっているのであろうか？ 諸君はこの問題が、レオ・トルストイの作品において最も徹底的なかたちで問いかけられていることをみることであろう。トルストイはかれ独特のやり方でこの問題に到達している。かれ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、という問題に帰着する。彼の答えは——文明人にとっては——否である。文明人にとって死が意味がないのは、文明化され、『進歩』という無制限の過程のなかに放り込まれた個々人の生は、その固有の内在の意味からして、終わりというものをもちえないからである。彼らの前には、つねにさらなる進歩が横たわっており、なんびとたりとも、その死に際して無限の高みにまで上りつめたというわけにはいかないからである。アブラハムであれだれであれ古代の農夫たちはみな『年老いて生に満ち足りて』死んでいったのである。というのも、かれらはそれぞれ有機的に完結した人生をおくったからであり、またその晩年には人生がかれらにもたらしたものの意味のすべてを知りつくしていたからであり、かくてついにはもはや彼らが解きたいと思っつかなくなる人生の謎もなく、したがって人生に『充足する』ことができたからである。しかるに、文明化の絶え間ない過程のうちにおかれた文明人は、その思想において、その知識において、またその問題において複雑かつ豊富となればなるほど『生きるのに倦み飽きる』ことはできても、生きるのに満ち足りることはできなくなる。なぜなら、かれらは文明の生活がつぎつぎに生み出すもののごく小部分をのみ——しかもそれも根本的なものではなく、たんに一時的なものをのみ——そのつど素早くとらえているにすぎず、したがってかれらにとつては、死はまったく無意味な出来事ではないからである。そして、それが無意味な出来事ではないからして、その無意味な『進歩性』のゆえに死をも無意味ならしめている文明の生活

そのものも、無意味ならざるをえないのである」(S. 87-88. 『職業としての学問』三四—三五頁)。

主知化とそれにもとづく合理化はおよそ終点なるものをもたない。そうした無際限の営みのなかにあつては、一人の人間の限りある人生は、それ自体としては完結した意味をもつことができない。だから一人一人の個人にとつては、無限の学問の「進歩」そのものは、端的にいつて無意味である。だが、個々の人間にとつて無意味なことは、多くの人間にとつてもやはり無意味だということにならないだろうか、無限の過程のなかで意味なくくりかえされる人間の生そのものが無意味だ、ということにつまるところなるのではないか、これがトルストイの問いであつたとウエーバーはいうのである。

ほぼ同様の内容及言及が『宗教社会学論集』『儒教と道教』の後におかれた「中間考察」という論文にあることはよく知られている。そこでは人間の生の「無意味化」という問題が、およそ文化そのものに内在する問題としてより明確に提示されている。

「農民はアブラハムと同様に『生きるのに満ち足りて』死ぬことができた。封建領主や戦士たちもそうであつた。というのでも彼らはみなその存在の一循環を終了したのであり、そこから外に出ることはなかつたからである。彼らはその素朴で自明な生活内容の結果として出てくるところの、この現世における一つの完結に彼らなりの仕方まで到達することができた。だが『文化内容』の獲得や創造という意味において自己完成を追求する『教養ある』人間はそうではない。彼はたしかに『生に倦み飽きる』ことはできるが、一つの循環を完結するという意味で『生に満ち足りる』ことはできない。といひも彼の追求する完璧さには文化財のそれと同様に際限がないからである」(MWG1/19, S. 518. 大塚他訳一五七頁)。かくして彼はこう結論する。「あらゆる『文化』というものは、このように見てくるならば、人

間が自然的な生活のあらかじめ決められていた有機的な循環から抜け出していくことであり、まさにそれゆえにこそ一歩歩むごとにますます破滅的な意味喪失へと運命づけられていく、そのような存在であるように見える。そこでは文化財への奉仕は、それが神聖な任務として、一つの『天職』とされるようになればなるほど、それだけ無価値な上にどこでも矛盾に満ち互いに敵対するような目的のために無意味なまませわしく奉仕するということにならざるをえないのである」と (ebenda, S. 519; 訳一五八一―五九頁)。

まさに自然の循環から逸脱した人間とその文明は、歩みを進めるごとにますます生の意味を喪失していくという運命の下に立たされている。そうした文化的存在として人間の宿命的な「意味喪失」の問題を明確に提起したのがトルストイなのであった。だが、主知化と合理化の無限の過程のなかにあつて、もはや学問という営みそれ自体に意味がないのではないか、という問題設定はトルストイのものというよりはウェーバー自身のものであるように思われる。少なくともそれはウェーバー独特の関心からくる刻印を帯びている。この点についていま少しトルストイにそくして考えてみることにしよう。

理性への不信

たしかにトルストイの内には徹底した理性不信、近代科学に対する不信があるように見える。たとえば『人生論』という表題で親しまれている『生命について』の冒頭には次のように書かれている。

「ここに、生活手段といつては水車小屋しか持たないような男を考えてみよう。この男は、父も祖父も粉ひきで、上手に粉をひくには、水車小屋をどう扱わなければならないか、そのすみずみにわたるまで、聞きおぼえてきちんと

こころえてゐる。この男は、力学は知らないものの、製粉が手際よく上手にできるようにと、水車小屋のあらゆる部分にできるだけの手を尽くし、そうやって生活し、暮らしを立ててきたのである。

ところが、この男が、ふとしたことから水車小屋の仕組みについての何やら怪しげなうわさ話を耳にして、どこがどう回っているのだらうと観察を始めたのである。

そして、心棒の止めねじからひき白へ、ひき白から軸へ、軸から水車へ、水車から水車用の堰へ、堤へ、水へといったり、ついに、すべての鍵は堤と川にあるのだとはつきり理解するにいたった。そして、男はこの発見にすっかりうれしくなつてしまい、これまでのように粉のできぐあいをくらべながら、ひき白を上げ下げしたり、ひき白に溝をつけたり、ベルトをしめたりゆるめたりするかわりに、川の研究を始めたのだ。こうして、彼の水車はすっかり調子が狂つてしまった。そんなことをしてはいけないと、粉ひきは人に言われるようになった。彼は理屈をならべて、川についての考察を続けた。そして、あまりに長いあいだひたすらこれに取りくみ、彼の考え方の誤りであることを指摘してくれる人々を相手に、あまりに熱を入れて議論しすぎたせいで、ついに、川こそが水車そのものであると自分でも確信するようになってしまった。

きみの言うことは間違つてゐるというあらゆる証拠に対して、このような粉ひきはこう答えるだろう。どんな水車も水なしでは粉はひけない。したがつて、水車を知るには、水のひき方を知らなければならない。水流の力とそれがどう起こるのかを知らなければならない―つまり水車を知るには、川を認識しなければならないのである、と」(『生命について』八島雅彦訳、集英社文庫、九一〇頁)。

いささか戯画化しすぎているきらいはあるが、ここでトルストイは人間の知性活動というものがもたらす悲喜劇を

浮き彫りにしている。結局のところ人間のこざかしい知恵など、どれほどの役に立つものか、およそ人生の実際問題を前にしてはものの役に立たないではないか、いやむしろ人間の理性こそがわれわれを苦しめる張本人なのではないか、とトルストイはさらに言葉を続けている。

『わたしの生命のすべては幸福の願いである』と目を覚ました人間は言う。『しかし、わたしの理性はわたしにこう語る。きみにとってのその幸福はありえない。きみが何をしようと、何を手に入れようと、すべては苦しみと死と破壊という同じ結末に終わるのだ、と。わたしは幸せを求めている、生命を求めている、合理的な意味を求めているのに、わたしとわたしを取り囲む小さいものの中にあるもの―それは禍い、死、無意味なのだ。どうしたらいいのか。どう生きればいいのか。何をすべきなのか』そして答えはないのである」(同五七頁)。

人生に対する合理的な意味をもとめる問いかけに、理性はこたえることはできない。結局のところ死を前にしては理性の問いかけなどまったくの無力である。そうした問題を小説というかたちで形象化したのが『イワン・イリツチの死』であろう。

『イワン・イリツチの死』

ウエーバーがトルストイのこの小説を読んでいたのかどうか、文明人にとっての死の無意味性についての言及の際に念頭においていたのがトルストイのこの小説であったかどうかは必ずしも定かではないが、全集版の『職業としての学問』編者はこの個所につけた註釈に、『イワン・イリツチの死』とやらんで比較的初期の短編『三つの死』の名

前をあげている。たしかに貴婦人と御者とそして御者の墓石代わりに切り倒される樹木との三つの死を対照させる後者も、文明人と農民との死の意味を対比させるウエーバーの議論を想起させるところがあるが、死について書かれたトルストイの最大の問題作といえはやはり『イワン・イリツチの死』ということになるだろう。主人公イワン・イリツチはごくありふれた一人の官吏で、家柄にも恵まれ少しばかりの財産も備えた妻を娶って、不遇の時期はあったものの思いもかけず中央裁判所の判事に昇進を果たした矢先に、ふとした怪我がもとになって死の床につくことになる。そこで彼は自分の人生をこう振り返り始める。

「で、彼は自分の想像のうちで、過去の愉快な生活の中でも、とりわけ幸福な瞬間を選び分けはじめた。しかし——不思議なことには——こうした愉快な生活の幸福な瞬間が、今になってみると、前とはまるで別なふうに感じられた。なにもかも——幼年時代の最初の追憶をのぞくほか——ことごとくそうであった。幼年時代にはまったくなにかしら気持ちのいいものがあった、もしその時代が帰ってきたら、それを楽しみに生きてゆけそうな気がした。しかし、この愉快さを経験した人間はすでにない。それは誰か別人の追憶みたいなものであった。

今の彼イワン・イリツチを造りあげた時代が始まるやいなや、その当時よろこびと思われたものが、今の彼の目から見ると、すべて空しく消えてしまい、なにかやくざなものとして化し終わり、その多くは穢らわしいものにさえ思われた。

幼年時代から遠ざかって、現在に近づけば近づくほど、慶びはますますつまらない、疑わしいものになってきた。それは法律学校時代からはじまる。もっとも、その時代には、まだ本当にいいものもなにかやあつた。そこには快活さがあつた、そこには友情があつた、そこには希望があつた。しかし、上級に進んだとき、こうした幸福な瞬間は

もうだいぶすくなくなった。それから、はじめて県知事つきで勤務した時、再び幸福な瞬間が現れた。それは女に対する愛の記憶であった。やがて、そういうものがみんなごっちゃになって、美しいところはいつそう少なくなった。それから先はまたさらに減じていき、年をとればとるほど状態が悪くなる。

結婚……それから思いがけない幻滅、妻の口臭、性欲、虚飾！ それから、あの死んだような勤め、金の心配、こうして一年、二年、十年、二十年と過ぎていったが、——すべては依然として同じである。先へ進めば進むほど、いよいよ生気がなくなってくる。自分は山へ登っているのだと思ひ込みながら、規則正しく坂を下っていたようなものだ。まったくそのとおり。世間の目から見ると、自分は山を登っていた。ところが、ちょうどそれと同じ程度に、生命が自分の足もとからのがれていったのだ……こうしていよいよ終わりが来た——もう死ぬばかりだ！

それでは、いったいどうしたというのか？ なんのためだろう？ そんな事があるはずはない！ 人生がこんなに無意味で、こんなに穢らわしいものだなんて、そんな事のあらうはずはない！ よし人生が真実これほど穢らわしい、無意味なものであるにもせよ、いったいなぜ死ななければならないのだ？ なぜ苦しみながら死ななければならないのだ？ 何か間違ったところがあるに相違ない」(『イワン・イリツチの死』米川正夫訳、岩波文庫、一九七三年、八八―八九頁)。

自分はそれなりに努力もし、その甲斐もあつて順調に人生という坂を上ってきたつもりであった。だがいざふりかえてみるならば、その歩みを進めれば進めるほど、ますます何か大事なものを失ひ続けてきたのではなかったか。いったい何のためにあくせくと生き、そしてまた、なぜこのように無意味なまま死ななければならないのだろうか。結局のところ、自分の人生はまったく間違っていたのではないか、自分の追い求めてきたこと全てが虚偽でなかった

か、ということに彼は思ひいたる。

「ある以前まったく不可能に思われたことが、今ふと彼の心に浮かんだのである。つまり、今まで送って来た生活が、掟にはずれた間違つたものだという疑念が、真実なのかもしれないのである。社会で最高の位置を占めている人々が善と見なしていることに、反対してみようとすると、さきわめて微かな心の動き、彼がいつもすぐに自分で追ひのけ追ひのけしていた、あるかなきかの微かな心の動き——これこそ本当の生活なので、そのほかのものはすべて間違ひかもしれない、こうした考えが彼の心に浮かんだのである。勤務も、生活の営みも、家庭も、社交や勤務上の興味も——すべて間違ひだったかもしれない。彼はこれらのものを、自分自身にむかつて弁護しようと試みた。しかし、とつぜん、自分の弁護しているものの脆弱さを痛切に感じた。それに、弁護すべきものすら何もなかった。

『もしそうだとすれば』と彼はひとりごちた。『自分に与えられたすべてのものを台なしにしたうえ、回復の見込みがないという意識をもちながら、この世を去ろうとしているのだったら、その時はどうしたものだ？』彼はあおむけになつて、すっかり新しい目で自分の全生活を見直しはじめた。夜が明けてから下男を見、それに続いて妻、さらに続いて娘、そして最後に、医者を見た時——彼らの一挙手一投足、一言一句が、夜の間に啓示された恐ろしい真理をことごとく確かめていた。彼はその中に自分自身を見た、自分の生活を形づくっていたすべてのものを見た。そして、それがなにもかも間違つていて、生死を敵う恐ろしい大がかりな欺瞞であることを、はつきりと見てとつた。この意識が彼の肉体上の苦痛を十倍にした。彼はうめき悶えながら、かけている夜具をひきむしるのであった。夜具が自分を押しつけて、息をさせないような気がしたのである。そして、そのために家人が憎くてたまらなかつた」
(九六一九七頁)。

これまでの生活すべてが間違っていたかもしれない。いったんそうした見方を受け入れてしまえば、すべてのことからはまったく違って見えてくることになる。理性的に考えれば考えるほどその生活が欺瞞と虚飾に満ちたものであったことが明らかになる。そしてこれまでの生活の虚偽を理性が反駁の余地なく明らかにすればするほど、虚偽の人生を生きてきたイリツチ本人の苦しみは募ることになる。その意味ではまさに理性とのその告げ知らせる真理こそが彼を苦しめる当のものである、ともいえるだろう。

ただし最後の場面ではトルストイは主人公にたいしてひとつの救済と和解とを与えている。

「ちょうどその時、イワン・イリツチは穴の中へ落ち込んで、一点の光明を認めた。そして、自分の生活は間違っていたものの、しかし、まだ取り返しはつく、という思想が啓示されたのである。彼は『本当の事』とは何かと自問して、耳傾けながら、じつと静まりかえった。その時、誰かか自分の手を接吻しているのを感じた。彼は眼を見開き、わが子のほうを見やった。彼は可哀そうになつてきた。妻がかたわらへ寄つた。彼は妻を見あげた。妻は口を開けたまま、鼻や頬の涙を拭こうともせず、絶望したような表情を浮かべながら、じつと夫を見つめていた。彼は可哀そうになつてきた。『そうだ、おれはこの人たちを苦しめている』と彼は考えた。『可哀そうだ、しかし、おれが死んだら、みんな楽になるんだ。』彼はそう言いたくなつたが、口に出す力はなかつた。『だが、なんのためにそんな事をいうんだ、実行すればいいじゃないか』と考えた。彼は妻に目顔をしてわが子をさしながら、こう言つた。

『連れて行け……可哀そうだ……お前も……』彼はまた『許してくれ』と言いたかつたが、『ゆるめてくれ』と言つてしまつた。そして、もう言い直す力もなく、必要な人は悟つてくれるだろうと感じながら、ただ片手をひとりした。

すると、とつぜん、はつきりわかった——今まで彼を悩まして、彼の身体から出ていこうとしなかったものが、一時にすっかり出て行くのであった。四方八方、ありとあらゆる方角から、妻子が可哀そうだ、彼らを苦しめないようにしなければならぬ。彼らをこの苦痛から救って、自分ものがれなければならぬ。『なんていい気持だ、そして、なんといい造作のないことだ』と彼は考えた。『痛みは？』と自問した。『いったいどこへ行ったのだ？ おい、苦痛、お前はどこにいるのだ？』

彼は耳を澄ましはじめた。

『そうだ、ここにいるのだ。なに、かまやしない、勝手にするがいい。』

『ところで死は？ どこにいるのだ？』

古くから馴染みになっている死の恐怖をさがしたが、見つからなかった。いったいどこにいるのだ？ 死とはなんだ？ 恐怖はまるでなかった。なぜなら、死がなかったからである。

死の代わりに光があった。

『ああ、そうだったのか！』彼は声にたてて言った。『なんとという喜びだろう！』

これらはすべて彼にとって、ほんの一瞬の出来事であったが、この一瞬間の意味はもはや変わることがなかった。しかし、そばにいる人にとつては、彼の臨終の苦悶はなお二時間つづいた。彼の胸の中でなにかこと鳴った。衰えきった体がびくびくとふるえた。やがて、そのことごとく鳴る音もしわがれた呼吸も、しだいに間遠になって行った。

『いよいよお終いだ！』誰かが頭の上で言った。

彼はこの言葉を聞いて、それを心の中で繰り返した。『もう死はおしまいだ』と彼は自分で自分に言い聞かした。

『もう死はなくなったのだ。』

彼は息を吸いこんだが、それも途中で消えて、ぐっと身を伸ばしたかと思うと、そのまま死んでしまった」(一〇一—一〇二頁)。

もちろんイワン・イリツチの死はトルストイの創作であって、たとえばロマン・ロランが伝えるようにトルストイ自身は絶望の衝動に駆られた家出と放浪のはてに路上に倒れたという挿話(『トルストイの生涯』岩波文庫、一九六〇年、一四九—一五〇、二六七—二六九頁)が事実かどうかは別としても、作者トルストイ自身の死はその思い描いたものとはやはり異なっていたであろうけれども。そのことはともあれ、トルストイ描くところのイワン・イリツチの最後の場面と対比して思い起こされるのがウエーバー自身の臨終の場面である。エドゥアルド・バウムガルテンによればそれは次のようなものであったという。

「肺炎の高熱による興奮が、あるときにはすばらしい道化芝居(バーレスク)——まるで意識が完全にはつきりしているかのように洗練されていた——を語らせ、またあるときには英語で、敵の議会で(敵に対して)演説をさせ、またあるときには命令の怒号を発しながら馬で敵に攻め寄せさせたり、神と議論させたりしたが、これが時に治まると明晰な数刻が来た。そんなとき、彼は二度別れの言葉を述べた。最後の日に、マリアンネ・ウエーバーとその女友達エルゼ・ヤッフエとが隣室で、いかにかれがひどく苦しめられているかをひそひそ声で嘆き合っていたとき、彼女らの方にかれはうめき声を送った、『まったくこれは犯罪的だよ』。それから少したってまたささやき声が聞こえたとき、かれは彼女らの方に向かって叫んだ、『もう終わりになるように祈ってくれ!』(Eduard Baumgarten, Max Weber

Werk und Person, Tübingen 1964, S. 678, エドゥアルド・バウムガルテン『マックス・ヴェーバー 人と業績』生松敬三訳、福村書店、一九七二年、二〇一—二〇二頁)。

ウェーバーの恋人であり、おそらく最良の理解者の一人でもあったといわれるエルゼ・ヤッフエと妻であるマリアンネとが二人して臨終の場に立ち会うという事情について、そこで三者の間にいかなる対話——おそらくは葛藤——があつたのか、についての詮索はいまはおくとしても、この場面はわれわれにいささか救いのない印象を与える。もちろん妻マリアンネの伝えるところでは、その表現は次のように和らげられている。

「彼は闇の力に対して抵抗しなかった。彼は何度となくそれとない別れの言葉を口にした。一度彼は、明らかに彼の未完成の著作についてだったが、形容しがたい崇高さでこう言った。『あれはもう私にとってはまだたくどうでもいいものだ』と。別の時にはまた泰然とした態度で、『何がおこるか見てみよう』と言った。——最後の晩にはカトーの名前を呼び、底知れぬ謎を秘めた声でこう言った。『本当のものが真実である』(Das Wahre ist die Wahrheit)。——彼を死の手から取り戻すために人智の及ぶ限りのことがなされた。彼はそのすべてを我慢強く受け入れた。——そして彼は言った。『ああ、もうそんなことはやめてくれ。どのみち何の役にも立たないのだから』(Marianne Weber, Ein Lebensbild, S. 711, 訳五二四頁)。

妻という立場からすれば当然のことながら、夫ウェーバーを美化するきらいがあるといわれるマリアンネであるが、そうした崇高かつ厳粛な表現にもかかわらず最後の最後にウェーバーが述べた言葉がわれわれに与える印象はバウム

ガルトンの伝えるものとそれほど距たつてはいない。ウェーバー自身の臨終は、イワン・イリツチのような内面の和解とは無縁であった、むしろウェーバーは最後までそうした和解を拒絶しつづけたということができるかもしれない。

理性による救済

だが、われわれは少し先走りしすぎたようである。話を元に戻すことにしよう。トルストイ自身は理性とそれに担われた「文化」の無意味性に対する解答のしかたにおいて、ウェーバー自身の整理するところとはやや異なつた解答を与えているように思われる。

なるほどトルストイの批判は世俗的な人生とその最たるものとしての人間の知性・理性に対する徹底的な批判であるように見えるけれども、根底のところではそうではない。「イワン・イリツチの死」の先の引用のなかですでに示唆しておいたように、理性が告げ知らせるのは、「汝という個体の幸福は不可能である」という真理であつて——これが彼イワン・イリツチを苦しめるのである——、いいかえれば個体をこえた生命のなかに生きよ、という理性の法則にしたがうことこそが重要である、というのがトルストイの主張の要点だからである。もちろんそれはなかなか困難な道であることをトルストイは重々承知しているのであるが、ともあれその意味ではトルストイの場合にはむしろ理性による救済が目指されていたともいえるのである。

「理性的な生命はある。それだけがあるのだ。理性的な生命にとつては、一分も五万年も同じことである。なぜなら、その生命にとつて時間はないからである。人間の真の生命は——そこから人はほかのあらゆる生命に関する概念

を形づくるのだが——理性の法則に自分の個を従属させることによって獲得される幸福へとひたすら向かうことである。理性も、理性に対する従属も空間や時間では規定されない。人間の眞の生命は空間と時間の外に生ずるのである」(『生命について』九八頁)。

そのような眞の理性の法則の認識とそれへの従属による個の克服、これをもし人間の知性という手段を通じてなされる「主知主義的救済」ということができるとするならば、そうした議論のモデルとなったのがプラトンであった。

洞窟の比喻——プラトンの『国家』

トルストイの問題提起に示されているように、人間にとつて学問はいかなる意味をもつのかという「学問の職分」への問いに対する回答は、今日ではもはやかつてとはおよそ正反対のものになっている。こうウェーバーは述べて、旧来の学問観の代表としてのプラトンの議論を次のように紹介している。

「たとえば、諸君はかのプラトンの『国家』第七巻のはじめにある見事な情景を思い起こしてみられるがよい。そこには洞窟のなかに鎖で繋がれた人々のことが描かれている。彼らの顔面は彼らの前にある岩壁に向けられており、彼らの背後からは明かりが差し込んでいるが、彼らはその光源を見ることはできない。そこで彼らはただ前の壁に映るもろもろの影だけを相手として、それらの間の関係を説明しようと骨折っている。こうした状態は、彼らの一人が鎖を断ち切ることに成功するまで続く、彼は鎖を断ち切り、振り返って明かり、つまり太陽を見る。眩しさに目がくらんで彼はそこらを手探りしながら歩き回り、そして何を見たかをどもりながら物語る。他の人々は、彼が気が狂っ

たのだ、という。だが、彼の方はしだいにこの明かりを見つめることをおぼえ、かくてここに彼の使命が生まれる。洞窟のなかへ戻って行って他の人々の目を明かりの方に向けてやること、これが彼の使命である。彼とは哲学者のことであり、太陽とは学問の真理のことである。学問のみが仮象や影を追い求めて汲々とするのはなく、真の实在を捉えるのである」(MWG, 1/17, S. 88-89, 訳三六頁)。

プラトンによれば、人間はいわば洞窟の壁面に映った影を現実と思ひこんで生活している。これがいわゆる「洞窟の比喩」である。やがて壁面の幻影としての現象世界から背を向けて、光の源である太陽へと向かうものがあらわれる。もとより太陽は眩しくて直視することはできないが、やがて光のもとで事柄の本質を把握する方法を獲得した彼は人々の待つ洞窟へと立ち戻り、人々の目を壁面の幻影(現象)から太陽(真理)の方へ向け変えてやる。これがかれ哲学者の使命であり、かれが獲得した方法とは概念的把握による学問的真理の認識であった。「美であれ、善であれ、あるいは勇氣であれ靈魂であれ——およそなんであつても——正しい概念を見いだしさえすれば、その真の實在も把握することができるし、しかもこのことは生活、とりわけ国家市民として正しくふるまうにはいかにしたらいいかを知りかつ教えるための方法を明らかにするものとして考えられていた」(MWG, 1/17, S. 89-90, 訳三八頁)。プラトンを始めとするギリシア人にとって、哲学とはまさにポリスの市民として正しく行動するための真理を認識する手段なのであつた。だが、今日では事情は全く異なつてきているとウェーバーはいう。

「こんにちだれが学問をそのようなものと考えらうか? こんにち、とくに若い人々の受けとめ方はおそらくこれとは正反対のものになつてゐる。すなわち、学問がこしらえあげる思想の世界は、人為的抽象からなる背後世界

(hinterweltliche Reich) であり、この人為的抽象はそのひからびた手で現実の生の血潮や瑞々しい生氣をつかみ取ろうと努力するが、かすめ取ることさえかなわない。この現実の生のなかには、ということばはプラトンでいえばかの洞窟の壁に踊る影絵芝居ということになるのだが、そこには真の實在が脈打っている。他のものは、すべてここから派生したものか、生命なき幻影であり、それ以外には何も存在しない、と」(MWG, I/17, S. 89; 訳三六—三七頁)。

今日ではものの見方が完全に逆転してしまった。とりわけ多くの若い人たちの間では、プラトンのいうようなイデアの世界、現象世界の背後にある形而上の存在、真の「實在」などというのは、人間理性がつくりあげた幻想であり、むしろ洞窟の壁面——プラトンにとつてはつかのまの幻影と考えられていた現象世界——の方が現実的な生そのもの、真の實在であると受けとめられている。かくしてプラトンのような形而上学的なものの見方に対する根底的批判にもない、人間理性のわざととしての学問のもつ意味についても根底からの懐疑にさらされることになったのである。知の無意味性に対するトルストイの立場は、その典型的な一表現であったということになるだろう。それではウェーバーはこうした学問の意味転換に対してどのような立場をとっていたのだろうか。この問題を考えるためにも、そうした形而上学的な見方の逆転というのはいかなる事態であったのかについていまま少し詳しく述べておく必要があるだろう。

3 形而上学的視角の転換

プラトンのイデアからカントの物自体へ

西洋哲学史上、形而上学的な視角を根本から転換して近代的認識論への一步を踏み出したのがカントであることは周知のところであろう。現象と物自体とを区別して、われわれ人間理性の認識能力そのものを批判的吟味の俎上にのせたのがカントの『純粹理性批判』であった。

「これまで我々が主張してきたことは次の諸点に帰着する、——我々の一切の直観は、現象を表象する仕方にはかならない、——我々が直観するところの物はそれ自体としては、我々が実際に直観しているところのものと同じものではない、また物相互の関係もそれ自体としては、これらの関係が我々に現れるところのものと同じものではない、——またもし我々の主観を除き去るならば、あるいは我々の感性一般の主観的性質だけでも除き去るならば、空間および時間における対象の一切の性質や関係はもとより、空間および時間そのものすら消失するであろう、またかかる性質や関係は現象であるから、それ自体存在するものではなくて、我々の内にのみ存しうる、ということである。対象が、我々のこの受容性から引き離された場合に、それ自体としてどのようなものであるかは、我々には遂に知られない、我々が知っているのは、対象を知覚する仕方だけである。この仕方は我々に特有であり、それは人間にこそ例外なく存するに違いないにせよ、しかし人間以外の存在者にも必ず存するとは限らない。そして我々が問題にするのは、もっぱらこのよくな仕方だけである。空間および時間は、対象を知覚するかかる仕方の純粹形式であり、感覚一般はその質料である。我々がア・プリオリに——換言すれば、一切の現実的知覚よりも前に認識しうるのは、空間および時間だけである、それだから空間および時間は純粹直観と呼ばれるのである。：（中略）：我々が完全に認識しうるのは、我々の直観の仕方、換言すれば我々の感性だけであり、しかもこの認識はもともと主観に付属するところの空間および時間という条件のもとでのみ可能である。我々に与えられているのは、対象自体ではなくてこの対象の「現れであるところの」現象だ

けである。対象自体がどのようなものであるにせよ、対象の現象をいかに明晰に認識したところで、対象自体は決して我々には知られないであらう。」（Kant Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. 3, Berlin 1968, S65-S66. カント『純粹理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫、上巻、一〇八一—一〇九頁）。

空間や時間というのはわれわれが対象を知覚する形式であり、対象それ自体に属するものではない。だがわれわれの主観に内属する空間と時間という条件の下でのみ対象の認識は可能となる。われわれは空間と時間という形式のもとでわれわれに現れてくる現象を認識することができるにとどまり、対象そのものを捉えることはできない。かくて人間の知性は、いわばその能力の限界的使用といふべき理性性においてであつても、現象世界の背後にある物自体にはついに到達することはできない。これが人間理性の能力の批判的吟味、理性批判をふまえた上でのカントのたどりついた結論であつた。そこには人間理性ひいては人間の能力に対するある種の見切り、諦観があるというだけにとどまらず、現象の背後の物自体に対する畏怖があつたように思われる。

「一切のものを保持している究極の担い手として、我々が是非とも必要とするところのこの無条件的必然性は、まさに人間理性が戦々競々として臨まざるを得ぬ深淵である。たとえハラーのような人物が、永遠をいかなる畏怖すべき崇高なものとして描き出そうとも、その永遠すらとうていこの無条件的必然性の深淵ほど眼をくるめかせるような印象を人心に与えるものでない。永遠は物の持続を測るだけで、この持続を担うものではないからである。我々が一切の可能的存在者のうちの最高存在者と思ひなす存在者は、『私は始めなく終わりなく永遠に存在を続ける、私のほかには、また私の意志によつてのみ存在するもののほかには、何ひとつ存在しない、しかしこの私はいったい何処か

ら来たのか」と、いわば独語するのである。我々は、かかる想いの生じるのをいかんともし難い、しかしまたかかる想いをもつに堪えない。ここにおいて一切のものは、我々の脚下から崩れ去る、そして最大の完全も最小の完全も、これを支えるものとはなく、思弁的理性の前に徒に漂うばかりである、しかもこの思弁的理性は、なんらなすすべもなくただ手を拱いてこれを消滅にまかせるのである」(ebenda, S. 409, 『純粹理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫、中巻、二七八—二七九頁)。

あるいはまた、次のようにもカントは述べている。

「現存する世界は、我々の眼前に多様、秩序、合目的性および美などの測り知れぬ景観を展開している。そしてこれらのものを無限の空間に求めても、また空間の無際限な分割に求めても尽きるところを知らないので、我々の劣弱な悟性が学び得た一切の知識をつくしても、世界における夥しい、絶大な驚異に直面しては一切の語言もその力を失い、一切の数もその計測の力を失い、我々の思考すらその守るべき限界を悉く見失うにいたるのである。そこで世界全体に関する我々の判断は無言の驚異に化し、しかも無言なるが故に却つてますます雄弁であるところの驚嘆に変じて、ついに判断の用をなさなくなる。我々が随処に見るところのものは、結果と原因、目的と手段との連鎖であり、また生起と消滅における規則正しさである。しかし何ものといえども、それが現にあるところの状態へみずから入ったわけではない、故にこの状態は、更にその原因をなすところの他物の存在を指示し、この原因は同じくまたその原因を求め、このようにして絶えず尋ね絶えず探し求めざるを得ない。それだからこの無数の偶然的なものほかに、無始このかた独立自存しているような何か或る物——換言すれば、この世界を支持し、偶然的なものを発生せしめる

原因であると同時に、かかる一切のものを確保するような或るものの存在を想定するのだから、世界全体が『無』の深淵の底に没し去らざるを得ないであろう」(ebenda. S. 414-415, 同二八六—二八七頁)。

ここには、現象の背後に物自体の深淵を一瞬かいま見て立ちつくすカントがいる。だからこそ虚無の闇を前に一切を支える何か、つまりは神の存在をわれわれは想定せざるを得ない、こうカントはいうのである。かくして比喩的にいうならば、プラトンの光溢れるイデアの世界は、カントによっていわば洞窟の奥の無限の深淵へと取ってかわられることになった。そしてカントによって垣間見られたこの物自体の深淵と正面から向かい合ったのがショーペンハアーである。

ショーペンハアー 意志としての物自体

ショーペンハアーは現象と物自体との区別というカントの確立した認識論的な前提から出発しながら、カントを越えて物自体の深淵の彼方へ眼をこらそうと試みる。

「これらすべてのことの結果として、われわれは、客観的な認識の方法としては、したがって表象から出発しては、けつして表象を、すなわち現象を越えていくことはないであろうし、それゆえ事物の外面にとどまるであろうし、しかしけつしてその内面に迫り、現象がそれ自身に即して、すなわちそれ自身に対してあるかもしれないところのものを探求することはできないであろう。その点までは、わたしはカントと一致している。ところでわたしは、この真理に対抗するものとして、われわれは単に認識主観であるだけでなく、他面において、われわれ自身も認識されるべき

ものに属する、つまりわれわれ自身^が物自体であり、それゆえ、事物のそれ自身に固有の内的本質にまではわれわれは外から達することはできないが、その本質には内からの道があつてわれわれへと開いている、つまり、いわば外から攻撃しても奪取することのできなかつた城のなかに、内通によるがごとくわれわれをいつきよに入れてくれる地下の通路、秘密の連絡が開いているというあの別の真理を力説しておいた。—物自体は、まさしくそのようなものとして、まったく直接的にのみ意識されることができ。すなわち、物自体がみずから自分自身を意識することによって」(Werke, Bd. 2, S. 920, 全集第六卷、一六一—一七頁)。

認識は現象をこえて物自体を捉えることはできない。だが見方を変えれば、認識するわれわれ自身がすでに物自体に属しているのではなかつたか。われわれ自身とその背後にある存在自体もまた、われわれにとつて物自体である。だがわれわれ自身については、外的な事物とは違った通路がわれわれには開かれているはずである。「むしろ個体として現象しているところの認識主観には、謎の言葉が与えられているのである。この言葉はすなわち意志と呼ばれる。この言葉が、他ならぬこの言葉のみが、彼に自分自身の現象を説く鍵を与えている。彼に対し彼の本質、行為、運動の意義を明らかにし、それらの内的な機構を示してくれている」(Bd. 1, S. 152-154, 『意志と表象としての世界』第二卷第一八節、西尾幹二訳『世界の名著』二四七—二四八頁)。もとよりわれわれの内部にあらわれる意志も一つの現象である。物自体としての意志それ自体は認識することができない。それは現象世界に属するものではないのであるから。その意味においては、われわれの内部は、われわれ自身にとつても一つの謎であるということができるかもしれない——われわれの内にもひとつの深淵がある——。だから意志というのはわれわれの内部に現れる現象からわれわれが物自体に与えるひとつの想定である、ということができらるだろう。

だがそれにしてもなぜ「意志」なのか。これに対してショーペンハウアーはこう答えている。従来の哲学においては「意志」という概念は、「力」の一種として、「力」の概念のもとに包括されていたが、自分はこれを逆転して、自然のなかのあらゆる「力」を「意志」として考えることにする。力という概念の基礎にあるのは客観世界の直感的な認識、現象世界における原因と結果についての認識であり、そこから抽象されたものであった。

「これに対して意志という概念は、考えられるいろいろな概念のなかで、そのそもその起こりを現象のなかにもっていないし、たんなる直観的な表象のなかにもっていない唯一の概念である。意志という概念は各人の内奥から由来し、各人のもつとも直接的な意識から生じる唯一の概念であつて、各人はこのなかにみずからの個体を、その本質からみて直接的に、何らの形式もなしに、主観と客観という形式すらなしに認識するのである。と同時に各人はこれで個体そのものとなるのである。なぜなら意志というこの概念においては、認識するものと認識されたものが一致するからである」(Bd. 1, S. 168, 訳二六五頁)。

結局のところ「力」という概念が主観と客観という認識形式のなかにあらわれる現象世界の中にとどまるのに対して、「意志」というのはそれ以上に起源をもたないもの、われわれの内奥から発して主観と客観という形式以前に存在すると思われる唯一のものである。だからそれを手がかりにわれわれは直接に捉えることのできない物自体を「意志」であると想定する。そう考えるよりほかはないか、とショーペンハウアーはいうのであろう。それではこの「物自体としての意志」とはいったいどのようなものなのか。それは端的に「生への意志」そのものである。

「意志は物自体である。世界の内なる実質であり、世界のなかの本質的なものである。しかるに生、可視的世界、現象界はこの意志を映す鏡にすぎないのであるから、物体に影がつきまとうごとく、意志とは切っても切れない関係にあり、生、可視的世界、現象界は意志につきまとうている。意志の存するところ、そこにはまた生命があり世界があるゆえんである。だから生きんとする意志にとつては生命ほど確かなものはなく、われわれが生きんとする意志に満たされている限りは、たとえ死を目のあたりに見るとしてもわれわれの生存に不安を覚える必要はないだろう。なるほど個体は生じもし滅しもしよう。しかし個体は現象にすぎないのだ。個体はただ『個体化の原理』(Prinzipium Individuation)である根拠の原理にとらわれている認識に対してしか存在しないのだといつてもいい。もとより根拠の原理にとらわれている認識からすれば、無から現れ出て来て、おのが生命をあたかも贈り物のようにして受け取り、やがて死を通じてその贈り物を喪失して無へと戻っていくのが個体だということになるであろう。けれどもわれわれはほかでもない、この生命を哲学的に、すなわちイデアにのつとつて考察しようとしているのである。であれば、いつさいの現象の奥にある物自体であるこの意志も、またいつさいの現象の傍観者である認識主観も、誕生とか死とかにわずらわされるものではないことが知られよう。誕生とか死とかはまさしく意志の現象に属しているのであり、いかなれば生命に属しているのである。生命にとつて本質的なことは、さまざまに個体のかたちでみずからを表現することであつて、それらの個体は時間という形式のうちに現れ出てくる生命の束の間の現象として、生じては滅していくのであるが、生命それ自身はいかなる時間をも知らない。ただ生命がまさに今いったような仕方では表現しなければならぬのは、生命が自分の本来の本質を客観化するためなのである。誕生と死とは同じような仕方では生命に属しているものであり、両者は互いに制約しあつて平衡を保っている。あるいは、もしそんな言い方を好むとすれば、両者は全生命現象の二つの極をなして平衡を保っているといつてよいのである」(Bd. 1, S. 368, 訳五〇二—五〇三頁)。

ショーペンハウアーによれば、世界の本質、物自体としての意志は、「生への意志」であり、現象としての生はそうした「意志」の現象したものにほかならない。だが個体のうちに表現される生の本質は究極のところ時間を知らないのであるから——カントの物自体は時間と空間を知らない、トルストイのいう「生命」の本質もここに帰着する（ちなみにトルストイはカントとショーペンハウアーを読んでいたという）——つまるところ「生への意志」は個体の生と死の無限の連鎖としてあらわれる「生命」そのものである、といってもよいだろう。そうであるならば、われわれはこの「生命」を、その現象としての生（そして死）もろともに受けとめねばならないのではなからうか、というのがニーチェの問いかけであった。その意味においてはショーペンハウアーのこの「生への意志」は、そうした生そのものを肯定するというニーチェの「力への意志」まであと一歩というところにあるのであるが、この点についてはもう少し後に述べることにしよう。

(未完)