

唯物史観に対する諸批判について

平山朝治

一 問題の提起

東欧社会主義圏の崩壊は、否応なしにわれわれの社会経済史観に対する反省を迫るような、今世紀屈指の世界史的出来事であろう。しかし、それに対する反応はといえば、しばしば、マルクス主義者達は、ソ連東欧の旧支配者達はマルクスを誤解し、偽りの社会主義の建設をめざしたがゆえに、その試みが失敗したのは当然であり、それによってむしろ真のマルクスの思想の正しさが明らかにされた、という風に論じがちであり、他方、反マルクス主義者達は、それによってマルクス主義の誤謬が歴史的に実証された、と断じがちである。

しかし、そのような議論は、自己の立場をあらかじめ親マルクスないし反マルクスに固定し、その立場を維持することに至上の価値を置くものであり、しばしばイデオロギー的・感情的な反発を相互に助長しあうだけに終わってしまう。今日においてわれわれが真に問題とすべきことは、むしろ、次のようなことではなからうか。

ソ連・東欧の旧体制の指導者やイデオログ達は、その解釈の当否はともあれ、マルクスに依拠していたのである

から、マルクスの思想の少なくともある一面を彼らなりにとらえていたことは確かである。したがって、その一面にはいかなる欠陥があるのか、それ自身には欠陥がないとしても、彼等が犯したような解釈が長きにわたって正統として維持されることを周到に予防し得なかつたマルクスの思想には何らかの弱点があるのではないか、と問うことからマルクス主義者は逃れるべきではない。他方、反マルクス主義者にとつても、たとえ欠陥だらけであるとしても、マルクスの思想から学びうるものが何かしら残されているのではないか、と問う余地が残されている。両方の側がこのような態度で向かい合うならば、親マルクス派は、反マルクス派の手厳しい批判から学び、反マルクス派も、親マルクス派のさまざまなマルクス解釈から学ぶことができる。そして、生産的な対話や学問的な共同作業も可能となり、そのような積み重ねの結果として、やがては、わが国の経済学界を支配している、いわゆるマル経と近経との間の不毛な対立や相互不干渉的共存も克服され、より優れた歴史的・経済学的な視野も開けてくるのではなからうか。

東欧社会主義が崩壊した後の欧州の新しい理念もそのような方向に向かいつつあるようだ。たとえば、欧州復興開発銀行の初代総裁ジャック・アタリは、次のように述べている。「すでに一世紀以上も前から続いている対立、ことにフランスにおける『新古典派』経済学者と『マルクス主義』経済学者との対立は、はなはだ不自然なものとなつている。要するにこの対立が語っているものは、自己の理論の値をつり上げるために批判を行なうという、双方の経済学者がとるナルシステイックで不毛な態度にすぎない⁽¹⁾。」

本論文の課題は、マルクスをドグマ化することなく批判しつつ、そこから学び、継承し得るものをも求める、という態度⁽²⁾で、彼の唯物史観について、それに対して加えられてきた代表的諸批判をふまえつつ、反省を加えることである。それによって、経済学や社会経済史・思想史が、上述のような方向で発展することに、いささかなりとも貢献す

ることができれば幸いである。

一 経済と宗教をめぐる

唯物史観とは次のようなものであると考えて、大過あるまい。土台としての生産関係が法的・政治的・精神的・上部構造（上層建築）を制約・規定する。生産力が上昇し、旧来の生産関係と矛盾・衝突するようになると、生産関係の変革が生じ、それとともに、前記の制約・規定関係によって、上部構造全体が、より進んだ生産力に適合した新しい生産関係にふさわしいものに変革される、という風にして、歴史は進歩する。

このような唯物史観に対する古典的批判としては、プロテスタンティズムが起動力となつて資本主義経済が生じたとするウェーバーの議論（「プロ倫テーゼ」と呼ぶことにする）が挙げられよう。しかし、プロ倫テーゼには以下に述べるような重大な欠陥がある。

ウェーバーはプロ倫テーゼの支持材料として、まず、資本主義がすでに十分に発達したヨーロッパの諸地方において、近代的企業に従事する諸階層にはプロテスタントが多く、プロテスタント的教育によって得られた精神的特性が彼らの職業選択を帰結していることを指摘している⁽³⁾。しかし、個体発生においてプロテスタント的教育が個人に資本主義的生産関係に適合した精神的特性を植えつけることをもつて、歴史的にもプロテスタンティズム（を信奉する人々）が資本主義を形成したと論ずることには論理の飛躍がある。資本主義的生産関係の発展とともに、その生産関係に適合した精神的・上部構造であるプロテスタンティズムが経済的要請に基いて近代的企業に従事者の間に普及した結果として、ウェーバーが着目した統計的事実が生じたとも考えることができるのである。その場合には、たとえ資本主義

唯物史観に対する諸批判について

的生産関係自体はプロテスタンティズムとは何の関係もない原因によつて発生したとしても、そのような統計的事実が見られるはずである。

資本主義的生産様式の母国であるイギリスについて見ると、産業革命期において、「勤勉（これはサミュエル・スマイルズの説いた労働の福音であつた）、貯蓄、節約、真面目などの美德が新しい社会的至上命令となり、知られるかぎりの情報伝達手段を用いて、支配者達から労働者階級の頭に叩き込まれたのであつた。それらは非国教徒や福音主義の教義に祭りあげられた。日曜学校で、説教壇で、一八二四年以後の工手学校で、また中産階級の評論家の手になるあらゆる種類の文献において、この黄金律が説かれ、ブルジョア的な美德を下級社会階層にまで浸透させる努力がなされたのである。こうした価値観の多くは、労働者階級の評論家によつても、新しい生活環境や労働環境への必然的対応として擁護され、チャーティスト運動や弁士や新聞、労働組合、クラブや友愛組合の支持を得たのである⁽⁴⁾。」このように、産業革命と共に、労働者達は、上流階級の手によつてプロテスタント化されたのである。これは、新しい生産力を体現した生産関係に適応的な精神的上部構造を支配階級がその権力を行使して被支配階級に押し付けるといふ、唯物史観的命題の格好の実証例である。

マルクスは、産業革命に先立つ一六〇八世紀のイギリス・フランス・オランダで、農民が土地を追われ、勤労意欲を欠いた浮浪人と化したのに対処して、怠慢を理由に死刑をはじめとする恐ろしい刑罰が行われたことを取り上げて、「こうして、暴力的に土地を収奪され追い払われ浮浪人にされた農民は、奇怪な恐ろしい法律によつて、賃労働の制度に必要な訓練を受けるためにむち打たれ、焼き印を押され、拷問されたのである」と指摘し、さらに、「資本主義的生産が進むにつれて、教育や伝統や慣習によつてこの生活様式の諸要求を自明な自然法則として認める労働者階級が

発展してくる」と論じている⁽⁵⁾。このように、マルクスは、労働者のプロテスタント的精神構造が新しい生産様式の要請に基づく権力的強制の帰結であることを、明らかに認識していたのである。

ウェーバーには、このように、生産様式の要請を根本とし、権力的に被支配者階級に押し付けられたものとしてプロテスタントイイズムをとらえる視点が欠落しており、これは重大な欠陥である。信仰を諸個人の実存的・主体的選択の帰結としてとらえるプロテスタント的宗教観に内在するウェーバーは、個人の信教の自由の制度下において、特定の宗教が体制宗教として強制されうること、気付かなかったであろう。プロテスタントイイズムに発する寛容や信教の自由は、自身が西欧資本主義社会の体制宗教として被支配階級に強制されたものであるということ、さらに言えば、資本家階級が労働者階級を権力的に支配しているということを隠蔽し、被支配者階級がより容易にプロテスタントイイズムを受容し、支配されるようになるべく、支配階級によつて声高に唱えられたのである。より一般化して言えば、資本主義体制の下では、自由主義は、資本家支配階級が権力を行使したり、その権力行使を隠蔽したりするための手段として機能することができ、その故に、体制擁護のイデオロギーに墮落しがちなのである⁽⁶⁾。唯物史観がこのことを明らかにする際にこの上ない分析用具たりうることは否定しえないであろう。

しかし、唯物史観は、イデオロギー批判の武器としては十分に優れたものとは言いがたく、逆に、それ自身が、西欧近代イデオロギーの先入見に少なからず汚染されている。このことは、土台と法的・政治的・上部構造の区別の原型が、市民社会（物質的な諸生活関係）と法的諸関係ならびに国家諸形態の二分法という、一八世紀の英仏人に発し、ヘーゲルの採用した図式である⁽⁷⁾ことに示唆されている。この二分法が成立することが、西欧近代社会の最も著しい特殊なものである。しかも、一八世紀末における自己調整的市場の出現によつて、「社会が市場の付属物として動く」、「経済

が社会的諸関係の内に埋め込まれるのではなく、社会的諸関係が経済システムの内に埋め込まれる⁽⁸⁾」というように、社会の全てが市場経済の論理に従属するようになり、マルクスの生きた時代は、まさに、経済が社会全体を一方的に規定するという状況が見られた史上唯一の例外的時代だったのである。したがって、唯物史観は、一九世紀西欧の特殊な経験を不当に一般化した、自民族・自時代中心主義イデオロギーである⁽⁹⁾。四節で詳しくとりあげるシモーヌ・ウエーユは、「マルクスは、精神的因子を忘れることによつて、社会の分析において大いに過失を犯すおそれがなかった。その社会には、結局、精神的因子の余地が全然なかったのである。実は、マルクスの唯物論は、彼に対するこの社会の影響の表現であつた。かれは彼自身が、経済的状况への思惟の従属に関する彼のテーゼの、最良の実例となるという弱点を持ったのである⁽¹⁰⁾」と、指摘している。マルクスが産業革命期におけるプロテスタンティズムの支配イデオロギーとしての性格を明らかにしたのも、たまたま、その時代が、マルクスの先入見によつてほぼ正確に把握されるような時代であつたからにすぎないのである。

他方、ウエーバーによる、資本主義の起動力としての宗教への着目は、ウエーバーが産業革命期におけるプロテスタンティズムの体制イデオロギー化を見落としたという弱点の当然の帰結であるが、ウエーバー的近代化論として、後発国の産業化を指導する支配エリート達やそのイデオログ達に歓迎されることになつた。彼らは、その国の伝統的文化・宗教のなかにプロテスタンティズムに相当する支配イデオロギーとして機能し得るものを見出だし（明治日本における神道や天皇制の変質のように、多くの場合、それは伝統の歪曲・伝統に反することを伝統とすりかえることを伴う）、それを広めることによつて、人々を勤労や経済合理性の追及などに動員しつつ、伝統の名においてそのことを正統化し、さらには、自分達の権力行使を伝統文化の成せる業として隠蔽してしまうのである。実際には、産業

化においては、権力的な伝統の歪曲がなくとも、伝統的文化・価値が失われ、人間の精神が荒廃しがちであり、支配エリートやそのイデオログ達は、伝統の歪曲によって、その傾向を助長し、しかも、本当に価値あるものが失われ、精神が墮落・荒廃してきたことを人々の目から隠そうとする。要するに、産業化を歪曲された「伝統」によって正統化することによって、そのデメリットに対する人々の感受性を麻痺させ、産業化のメリットのみを強調することが可能となるのであり、まことに巧妙な権力行使である。

ウエーバーのプロ倫テーゼには、以上のような欠陥があるのだが、しかし、産業革命に先立ってプロテスタンティズムが市民階級に普及していたことが、資本主義的生産関係成立の唯一の、あるいは、主たる原因であるとはいえないにしても、そのことがその成立に何らかの寄与を果たしたことは否定し難い。また、労働者階級を支配するためのイデオロギーとして利用されたとはいえ、プロテスタンティズム自体は、産業革命期の生産関係から生じたものではなく、それ以前から市民階級の職業倫理として存在していたものが利用されたにすぎない。したがって、精神的上部構造は、一方的に経済的土台によって規定されるのではなく、土台にはたらきかけもする、という唯物史観批判の論点は生きていくことになる。

しかし、この論点は唯物史観に対する有効な批判ではありえない。というのも、その種の批判に対して、エンゲルスは次のように反論しているからである。『唯物論的歴史観によれば歴史において最終的に規定的な要因は現実生活の生産と再生産である。それ以上のことをマルクスも私も今までに主張したことはありません。さて、もしだれかがこれを歪曲して、経済的要因が唯一の規定的なものであるとするならば、さきの命題を中味のない、抽象的な、ばかげた空文句にかえることとなります。経済状態は土台です、しかし、上部構造のさまざまな諸要因——階級闘争の政治

的諸形態と、闘争の諸結果——たたかいを勝ちとつたのちに勝利した階級により確定される等の諸制度——法形態、はたまたこれら現実の諸闘争すべての、これに関与したもののたちの頭脳への反映、すなわち政治的、法律的、哲學的諸理論、宗教的見解とその教義体系への發展が、多くの場合に著しくその形態を規定するのです。それはこれらすべての要因の相互作用であり、そのなかで結局はすべての無数の偶然事（すなわちその相互の内的な関連があまりにもへだたっているか、またはあまりにも証明不可能であるために、われわれとしてはそのような内的関連が存在しないとみなし、無視することができるとのごとや事件のことです）をつうじて、必然的なものとして經濟的運動が貫徹するのです⁴⁾。」

上部構造に対して經濟的要因が最終的に規定的であると彼らが考える理由のひとつは、唯物史觀の動學的体系においては、生産力の各時点における水準やその發展の速度が、体系内の他の変数によつて影響されない外生変数とされており、全ての社會變動は、生産力の發展の帰結とされるからであらう。唯物史觀のこの点に対する批判については次節において改めて考察することにした。その点をのぞけば、唯物史觀は土台や上部構造の諸契機のすべてのあいだの相互作用が存在することを認めるものである。また、ウェーバーも、「經濟倫理は決して經濟的組織形態の單純な『函数』などではないし、また逆に、經濟的組織形態が經濟倫理のなから一義的に打ち出されてくる、というわけでもない¹²⁾」としているのであり、プロ倫テーゼは、宗教が經濟に作用を及ぼす局面に着目したにすぎないのである。したがって、唯物史觀もウェーバーも經濟と宗教の間に相互作用があることを共に認めているのであり、エンゲルスが「後輩たちが時として過度に經濟的側面に比重をおくものには、マルクスと私自身で責任をとらねばならぬ点も一部にはあります。私たちは反対者たちにたいして、彼らが否認するこの主要原理を強調しなければならず、そこで、相互作用

用に関与している他の諸要因をそれなりに評価するだけの時間と場所と機会が必ずしもないということになったのである¹³⁾と述べれば、両者は和解することになるのであろうか。

私の見る限り、両者の対立は、もともと根が深いものである。そのことは、上記のエンゲルスの引用において、相互作用が認められているにもかかわらず、あらゆる上部構造の諸契機が階級闘争の観点から眺められている点に、明瞭に現れている。そのような観点においては、あらゆる宗教・思想は、支配者と被支配者のどちらの味方であるか、という観点から、解釈・評価されることになろう。たとえば、他者への同情や同胞意識などは虐げられた被支配者の抱く、支配者に対する怨念・ルネンティマンをおびたものと解釈されることになろう。しかし、多くの世界宗教の倫理は、敵と味方とを峻別するような観点そのものを批判する——たとえば仏教では怨親平等が説かれる——のであり、その倫理の崇高さが、それを階級闘争の観点から解釈する者には理解できていないのである。ウェーバーが「ルサンティマン」によつて現実とその本質的な諸特性が制約を受けているような、そうした宗教意識の事例はごく僅かであり、そのうちでもとくに際立ったものはただ一つしかなかった¹⁴⁾。「一般的にいって、或る宗教の与える約束のあり方が、必然的に、或いはほとんどの場合に、外的なものであれ、たんなる階級的利害の伝導管^{メカニスム}にすぎない」というようなことはまったくなかった。偉大な宗教——倫理的思想体系の特性は、単なる支配階層と被支配階層のあいだの対抗関係によるよりも、はるかに個性的な社会的諸条件によつて規定されていたのである¹⁵⁾と述べる背景には、全てを階級闘争の観点から解釈する唯物史観においては、精神的なものが何であるかが正しく理解されておらず、要するに、真に優れた精神的要因が存在すること自体が忘れ去られている、という根本的な批判が隠されているのではなかろうか。

唯物史観に対する諸批判について

また、ウェーバーは、低級な利害関心に還元されえないような思想を「理念」とよび、それが歴史において決定的な役割を果たすことをつぎのように主張している。「人間の行為を直接に支配するものは、利害関心・物質的ならびに精神的なものであつて、理念ではない。しかし、『理念』によつてつくりだされた『世界像』は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を押し進めてきたのである¹⁰⁾。」ある理念・世界像が、そのように軌道を決定する役割を果たし、かく形成された文明のパターンとでもいふべきものが、長期にわたつて維持されるということは、歴史的に実証されうることである¹¹⁾。しかし、理念と物質的ないし観念的な利害関心とはいかに区別しうるのであろうか。理念は崇高であり、利害関心は低級なものである、という風に、何らかの価値判断がかかわらざるをえないのであり、価値自由に両者を区別しうるとは思えない。唯物史観が理念や世界像を階級的利害関心に還元しようとするのは、それが崇高な理念に盲目だからであり、その結果、低級な諸契機のみによつて歴史を描くことになつてしまい、さらには、真に偉大な宗教——倫理的思想体系に代つて未来の共產主義社会に関するえせ理念を人々に吹き込むのであるから、彼らの描く歴史は、人間を理念の崇高さに向ける代わり到低級な階級的利害やえせ理念に釘付けにしてしまう有害なものである、という価値判断が、ウェーバーの唯物史観批判の根本には隠されているようである。しかし、方法論としては価値自由を説くウェーバーは、そのことを明言するわけにはいかなのである。要するに、ウェーバーの唯物史観批判は、彼自身の方法論と矛盾しているのである。そこで、四節においては、マルクスの唯物史観とウェーバーの価値自由論の両者を共に批判する議論について検討してみることにしたい。しかし、その前に、価値自由に論じ得る問題を、今一つ、検討しておきたい。

三 生産力の非独立性をめぐって

唯物史観においては、生産力の進歩が社会の変革・進歩の原動力である、すなわち、進歩する生産力は、それに適した新しい生産関係や上部構造の形成を促す、とされている。そこにおいては、生産力の進歩（より価値中立的に言えば、変化）の方向や速度が生産関係や法的・政治的・精神的な上部構造によって規定される可能性が無視されている。その結果として、生産力の単系的な発展によつて、アジア的・古代的・封建的・近代ブルジョワ的というように、諸生産関係が順番に現れる、という単系的発展図式が説かれることになるのである¹¹⁾。

唯物史観のこの論点に対しては、さまざまな実証的批判が加えられてきた。

たとえば、古典古代（ギリシャ・ローマ）を代表する生産様式である奴隷制の営利的大経営について、ウェーバーは次のように論じている。「何よりもまず奴隷の自益心の欠如こそが、いかなる技術上の進歩をも、いかなる集約化をも、いかなる質的向上をも、阻害した……。労働遂行にとつて決定的重要性をもっている奴隷の『倫理的』資質は、大経営でかれらを使用するばあいもつとも劣悪であった。つまり、大経営における奴隷使用のこの場合においては、奴隷資本そのものの消耗がはげしいほかに、役畜資本および道具資本の磨滅、さらには道具技術（たとえば犁）の停滞、が加わったことになる¹²⁾。」

唯物史観の公式によれば、奴隷制大経営が廃れ、農奴制的小経営が盛んになってくるのは、生産力が上昇して、前者と矛盾するようになり、後者が新しい技術水準にふさわしいものとして優勢になってくることだと説明されることになる。しかし、ウェーバーによれば、上記のような奴隷制大経営の採算がとれるのは、土地が良質でしかも奴隷が

安価かつ大量に供給されるといふ経営者にとつて恵まれた条件が成立する場合に限られ、イタリア統一後および海外拡張期のローマにおいては、征服に伴い、人口密度が稀薄だが肥沃な農地と、奴隷との大量供給によつて、その条件が史上例を見ないほどの程度で満たされ、奴隷制大経営が発展したが、そのような条件が失われるや、奴隷に家族を持たせ、自立的小経営を許し、自益心に訴えて働かせる工夫が必要になるのである⁽⁴⁰⁾。ウェーバーの説明のほうが事実に合致し、また経済学的に優れていることは、明らかであろう。

次に問題となるのは、生産力の発展と近代ブルジョワ的生産様式の形成との関係である。唯物史観は前者が後者を生み出したと考えるのだが、それは事実と反する。D・C・ノースは、一般論として、発明やイノベーションの収益率が向上するような財産権の構造変化という、法的・政治的上部構造の革新が、技術革新・生産力発展を促すとし、次のように論じている。「マルクス主義者が技術を強調したことは、マルクス主義者に道を誤らせることになつた。なぜなら産業革命の技術は、構造変化に先立つてではなく、それに続いて出てきたのだからである。火薬、羅針盤、船舶設計技術の向上、印刷、紙などは皆、西ヨーロッパの拡大に一役買つてはいたものの、その結果は非常に多様だつた。産業革命に関連した技術変化には、それに先立つて発明やイノベーションの私的収益率を引き上げる一連の財産権の発展が必要だつたのである」。「成功した二つの国（オランダとイギリス）の場合、確立された財産権は、生産諸要素をより効率的に使用する誘因を提供し、資源を創造的に革新的な活動へと向けていつた。それより成功度の低い国々の場合には、課税の絶対水準や財政収入を得る特定の形態が、それとまさに反対のことをするような個人的誘因をもたらしただのである⁽⁴¹⁾」。産業革命という著しい生産力の発展は、オランダ・イギリス型財産権という法的上部構造の所産であつたのだが、唯物史観はこのことを見落としていたのである。

以上から明らかなように、生産者を労働や技術革新へと促すような、自益心に訴える誘因構造のもつ重要性を、唯物史観は無視してきた^㉑。自益心は資本主義的経済関係のもとでのみ必要なものであり、より高い生産力のもとにおいては、不要なばかりか生産力にとって桎梏となるとそれは考えるのである。そのため、唯物史観は、奴隷制大経営の没落の原因を誤つてとらえ、産業革命の説明に失敗していたのである。そして、唯物史観によつて形成された社会主義体制も、その理論的欠陥に由来する病理に悩まされることになつたのである。社会主義体制は、市場を欠いたためにイノベーションの収益を利潤という形で開発者に帰属させることによつて技術革新を促すことができないので、生産の現場に密着したきめの細かい技術革新を行うことができない。その結果、資本主義体制と比べて生産力の上昇速度が遅くなり、年が経つほどに両者の技術力の差が広がり、ついに、ソ連・東欧社会主義圏は西側の圧倒的な生産力によつて崩壊するに至つたのである^㉒。このように、生産力の発展によつて社会の進化を説明する大理論^{グラントセリ}としては、唯物史観は余すところなく反証されたと考えるべきであろう。

何が自益心ないし自愛心の対象となるかは、時代や文化によつて異なりうるものであり、金銭的利得が重視される点に資本主義の特色を見出だすことはできよう。しかし、自益心は、資本主義とだけ結び付くものではないのである。とりわけ、量的に無制限な富の獲得欲は、貨幣所有に限られたものではなく、貨幣経済が発達する以前においても、領土的土地所有という形態で現れるのである^㉓。また、村落共同体においても、自益心に訴えて成員の勤労意欲を引き出すような誘因構造が存在するのであり、日本の企業組織にしても同様である。社会主義は、自己の体制が人間の自益心を克服した共同体であるという点に資本主義に対する優越を見出だすものであり、その結果、社会主義に従つて形成された体制においては、もはや自益心は存在しない、という建前がイデオロギーとして罷り通ることになる。自

益心の存在を認めれば、自己の資本主義体制に対する優越というイデオロギーに傷が付くからである。そのため、社会主義体制の経済組織は、自益心に訴える誘因構造の役割を無視し、人々の自益心を効率的生産へと向けることに失敗したのである。そしてついに、社会主義体制は、人々の自益心を満たせないことが最大の原因となって、自益心の反乱としてのブルジョワ革命によって崩壊したのである。

このことは、社会主義が実現すれば人間の自益心はなくなるといふ、あまりに楽観的な唯物史観の人間観に、根本的な問題があることを示唆している。マルクス主義者たちが、未来において自益心を克服した共同社会を実現することが可能であると考えた実証的根拠として、彼らは、かつて、原始共産制社会（生産手段を共有する本源的共同体）が人類史の初めに存在したことを、しばしば引き合いに出す。しかし、最近の古代史や考古学の成果によれば、狩猟採集・原始農耕社会においては、共同体的大経営は存在せず、世帯共同体的小経営が普遍的に見られることが明らかにされつつある¹⁰。ウェーバーが奴隷制大経営の崩壊に関して述べたように、大規模な灌漑や近代的大工業など、大協業が必要とされる社会を除いて、一般に、自立的小経営は、自益心を生産へと向ける優れた誘因構造を持っているために、普遍的に見られるのであろう。

しかし、原始共産制社会が存在しなかったことを認めても、多くのマルクス主義者は、未来における共産制社会の実現の夢は捨てないのではなからうか。それは、理想・理念と現実との関係に関する唯物史観のとらえかたに起因するものであろう。彼らは、現実における理念の働きに盲目であり、現実において理念を感得できないために、未来社会におけるえせ理念の実現を信じることによって精神の均衡をとらざるをえないのだ、とウェーバーはおそらく内心において感じていたのではなからうか。このように、自益心や誘因構造をめぐる唯物史観批判も、前節と同様に、理

念を巡る価値判断の問題に行き着いてしまふのである。

ところで、以上の考察から明らかなように、ある社会体制と生産力との関係を論ずる際に考えるべきことは、前者と後者の適合性という唯物史観的論点に限られるわけではない。問題なのは、むしろ、特定の社会体制がいかなる生産力の変化を引き起こすか、という点である。科学技術の進歩が人類の福祉の向上を自動的にもたらすと樂觀するところできない今日においては、以上の議論が自明の前提としてきた、生産力の量的上昇が無条件に望ましいとする発想自体にも、反省が加えられて当然であろう。すなわち、その社会体制が促す生産力ないし技術の変化の方向は、人間にとつて望ましいものであるか、あるいは、有害なものであるかについて考えることは不可避である。この様な観点からすると、一見、生産力の上昇をもたらす至上のものと映る資本主義には重大な問題が存在することも明らかになるであろうし、資本主義的経済発展をめざす支配層が、その発展のメリットばかりを強調し、デメリットを隠蔽するための権力的イデオロギー操作にいかにも腐心してきたかも白日の下に晒されうるのである。しかし、このような課題も、やはり、価値自由な実証科学の守備範囲を超えたものである。

四 思想的批判をめぐって

二、三節における検討によつて、唯物史観に対する諸批判は、一見、価値自由な実証的問題に限定されているように見えるものであつても、その論点を深めていくと、価値判断の領域に明示的にかかわらざるをえなくなることが解つた。そこで、唯物史観に対して価値判断を下した典型的な批判として、シモーヌ・ウェーユをとりあげて検討を加えてみることにしたい。

唯物史観に対する諸批判について

ウェーユは、自身の思想的行き詰まりに直面し、女工として工場に入るに際してまとめた「自由と社会的抑圧との原因についての考察」（一九三四年）において、マルクスが生産力の発展を公理のように前提し、生産力の発展が理想を未来において実現するであろうと信ずることによつて、精神的安定を得たと論じ、唯物史観の本質は、生産力を神とする宗教・神話であるとし、その呪縛から逃れるために、生産力の増大、技術進歩をもたらす因子を明らかにするべきだとしている。また、「全体としては、技術の水準が高まれば高まるほど、あたらしい進歩がもたらし得る利益は、不便に比べて、ますます減少することは、明らかである」と、技術進歩のデメリットへの配慮の必要を説いている。

宗教・神話としての唯物史観に対するウェーユの批判は、彼女が宗教的体験を深めるにつれて、より透徹したものとなつていったようであり、「断片」「マルクス主義学説は存在するか？」（一九四三年）は、死の直前の彼女の境地からみた唯物史観に対する評価を雄弁に語つてくれる。以下で、その要点を見てみよう。

「人間は善への努力を存在そのものとして持ちながら、同時にその全存在において、思惟においても肉体においても、盲目的な力に、善とは絶対に無関係な必然性に服従せられている」「力に服従させられていて、正義を欲する」。そして、力・必然性への服従と善・正義への志向というこの矛盾がいかに取り扱われるかによつて、思想の優劣が決まってくる。矛盾の「不正な使用は、相容れない思想を、あたかも相容れるかのようにつなぎ合わせることにある。正当な使用は、まず、相容れない二つの真理が人間の知性にのしかかるとき、そのままに認め、それらをいわばピンセットの二本の足、われわれの知性には近づき得ない超越的な真理の領域と間接に接触するための用具たらしめることにある」。また、矛盾の正当な使用とは、換言すれば、「それを発見する能力がないと自認し、もはやそれを探さず、

しかも他の一切を捨ててそれを欲することを止めない⁽⁴⁾」という風にして善・正義を求めることでもある。矛盾した内容の公案によって悟りへと導く禅も、救いを求める一切の自力の計らいを捨てることを強調する浄土教も、ウェーユにとつては、本質を同じくする、矛盾の正しい使用を説く教えなのである。

マルクスは人間が力・必然性に支配されているとする唯物論と、善・正義への理想主義的な志向とを、「力はそれ自身で善に向かつていると信じ」、「物質をば善を製造する機械と見なす⁽⁵⁾」ことによつて両立させようとしたが、これは、「相容れない思想を、あたかも相容れるかのようにつなぎ合わせる」という矛盾の不正な使用の典型例である。マルクス主義は「できの悪い宗教」、「ほんとうの意味での神秘説を持たない宗教」であるが、「このような思想の欠点は、唯物論と観念論「理想主義」との結合にあるのではない。両者は結合されるべきだからである。欠点は、この結合をあまり低いところに置くことである。両者の結合は、この世の外、天上高くにあるのだから⁽⁶⁾」。

矛盾を媒介としてより高い段階に至る、という発想は、ヘーゲルやマルクスの弁証法を特色づけるものである。ウェーユは、次のように、彼らの弁証法を否定している。「ギリシア人は、恩寵によつて上へ引かれる魂の支えとしての矛盾の効力を考えたときに、弁証法という語を用いていた。マルクスのほうでは、矛盾の物質的な形象と、魂の救済の物質的な形象、すなわち力と生産の進歩との衝突を結び付けていたので、この弁証法という語を用いたのは、たぶん正しかったのである。けれども、他面から見て、この語は唯物論という語につながれると、たちまち不条理を暴露する。マルクスがそのことを感じなかつたとすれば、それは彼がこの語をギリシア人から借りずに、ヘーゲルから借りたからである。ヘーゲルは、すでにこれを正確な意義なしに用いていた。一般公衆はと言えば、気を悪くする心配は無かつた。ギリシア思想は、もはやそれほど普及していない。反対に、この二語は人々をして『これには何か意味

があるにちがいない』と思わせるのに、きわめてうまく選ばれた。読者や聴衆はこういう状態におかれると、きわめて暗示にかかり易いのである⁽³²⁾。」

このように、ウエーユのマルクス主義批判は極めて辛辣なものであり、ウエーバーが価値自由の建前ゆえに口ごもりながらも本当は言いたかったであろうことも、ほぼ言い尽くしているようである。しかし、彼女はある面ではマルクスを高く評価していたことも、明記しておくべきであろう。「資本主義は主体の客体への従属、人間の事物への従属を本質とする、と言ったとき、かれは最高の方式を見いだしたのである。この観点から彼が行った分析は、比類のないたくましさと深さを持っている。今日でもなお、今日では特に、それは熟考すべく無限に貴重なものである⁽³³⁾。」すなわち、ウエーユのように根底的な批判を行う場合でも、なお、生き残る論点があるところに、マルクスの偉大さが如実に現れているのである。

上記のようなウエーユのマルクス批判は、マルクスの資本主義に対する倫理的批判を高く評価した上で、なおも極めて手厳しいものとなっているのであるから、マルクス主義者も、資本主義擁護的な反マルクス主義者も、理解に苦しむものであるろう。とりわけ、超越的真理の領域や神秘説という、ウエーユの拠って立つものについて、どう対応して良いのか、途方に暮れる人が多いのではなからうか。また、矛盾の不正な使用と正当な使用とを見分ける規準は、価値判断にかかわるものであり、したがって、実証科学の価値自由という立場とは相容れないとして、逃げ出そうとする人もいるかもしれない。しかし、われわれはすでに、唯物史観とは異なる独自性を持つものとしてのウエーバーの学説は、価値自由という彼の方法論と両立し難いものであることを明らかにしてきた。したがって、学問としての価値判断の可能性を問い直してみる必要があることにならう。

このことを考える手掛かりとして、ウエーバーの理解社会学の方法と極めて近い歴史研究法を唱えたコリングウッドの議論を見てみたい。彼によれば、歴史研究の方法は、行為者の思考を再思考・追体験することであり、それは「能動的、したがって批判的な思考労働」であり、「追体験する際には批判し、過去の思考に関して自身の価値判断を形成し、過去の思考中に識別し得る誤謬は、すべてこれを訂正する⁽⁸⁴⁾」と述べ、理解⇨再思考⇨追体験と価値判断とを分離することはできないことを明言している⁽⁸⁵⁾。しかし、歴史研究においては、歴史家は過去の行為・思考を一方的に裁く、いわば最上級審に位置するのではない。それは単にその歴史家も未来の歴史家によって裁かれるからというわけではなく、過去からも批判されるのである。「歴史研究は歴史家の精神の諸力を歴史家自身に対して顕わにする」のであり、「ある歴史上の事柄が歴史家にとって思惟できぬときには、歴史家は必ず自身の精神の限界を見出したことになる⁽⁸⁶⁾」からである。したがって、コリングウッドによれば、歴史研究とは、過去を批判し、また、過去から批判されながら、自身の精神の向上をもたらしようなものであり、それによって過去のすぐれた精神的遺産をわがものとし、同時代や未来の人々に伝えることが、歴史家の最大の使命である⁽⁸⁷⁾。このような立場から唯物史観について検討すると、次のようになる。それは、過去の出来事を、マルクス主義歴史家の精神の限界内で理解できる事柄、すなわち、物質的要因に還元して理解し、過去から学ぶべき真に価値あるものごとを無視し、その代償に、自分の精神の水準に即した低劣な理想を未来社会に投影するものであり、その結果、彼は自身の限界を自覚することができなくなる。したがって、唯物史観は精神の向上をもたらしことはなく、かえって、墮落させ、墮落した状態に精神を幽閉してしまう邪悪な教えであり、歴史研究の意義に反する、科学的（学問的）歴史の名に値しないものである。

自身の精神の限界に気付くということは、その精神の水準にとってはどうしても理解・解決できない矛盾に直面す
唯物史観に対する諸批判について

る、ということである。ウェーユが述べたような、力・必然性と善・正義との矛盾や、禪の公案や、三位一体の教義はすべて、そのような矛盾として人間の精神に現れ、その限界を告知し、精神を向上への道へと導くのである。理解と価値判断とが分離し得ないということも、価値自由を唱える実証科学の精神にとっては、その限界を知らしめる矛盾に他ならない。したがって、あくまで価値自由にこだわって、精神的事象の理解を深めようとしなさい、ということは、その水準に精神を釘付けにするべく、矛盾から逃れる、ということに他ならないのである。そこには、唯物史観と同様、精神の墮落が待っているにすぎないのである。

ウェーユが下したような超越的真理に基づく価値判断に、多くの人が戸惑うのも、当然のことであろう。というのも、彼女はしばしばキリストの現存を感得し、超越的真理と一体になった神秘家であり、その精神の高みは容易に窺い知れぬものであり、その高みからなされる価値判断も、その高みを共有し得ぬ限り、理解不可能なものであり、矛盾として、われわれの精神の限界を知らしめ得るのみだからである。しかし、そのようなウェーユの言説は、われわれ自身が、理解⇨再思考⇨追体験すべき歴史的事実として、われわれの目の前にある。それゆえに、それは価値判断であり、経験科学は事実だけを問題にするのだ、と言って、ウェーユの残した事実を排除することはできない。あくまでも、それは、事実なのであり、しかも、われわれを当惑させる事実であり、われわれに、われわれの精神の限界を告げ知らせるような、最も貴重な事実なのである。精神の向上を求める歴史家は、そのような事実こそ第一に問題としなければならぬのであり、それを理解しようと努めることが使命であり、いままで理解し得なかつた精神的高みに与れるようになることが、歴史研究の醍醐味なのである。

コリングウッドの歴史研究法にしたがつて得られた成果を基にして、ウェーバーの価値自由論の問題を指摘すると、

およそ、次のようなものになるのではなからうか。ウェーバーの最大の欠陥は、知性と信仰とを、矛盾対立するものとして、切り離し、静的に把握している点にある。すなわち、テルトウリアヌス（ウェーバーは誤ってアウグステイヌスとしているが）の「不合理なるが故に我信ず」という句が表わす「知性の犠牲」^{オウフェルト・アス・イン・デ・ワック}によって、知性の及ばない信仰の領域が開かれる、と彼は考えているのである³⁰。ここには、自身の精神の限界（知性の限界と言っても同じことである）についての本物の自覚は存在しない。本当の信仰とは、自身の知性の限界を思い知らされた者が、より高い超越的知を求めて何かに帰依することであつて、ウェーバーが取り違えたアウグステイヌスやアンセルムスの「知らんがために我信ず」³¹が知性と信仰とのダイナミックで排他的でない関係を正しく言い当てているのである。

ウェーバーにとつて、価値判断とは、様々な価値の間の「神々の永遠の争い」において、知性を犠牲にして、特定の価値に対して信仰を捧げることとしてしか考えられなかつたのである。知性の犠牲が価値判断の前提であるがゆえに、その価値判断は知性の裏付けを欠いたものであり、したがつて、学問的なものではありえず、学問の外で行われべきものである、ということになるのである。知性による裏付けを欠いたことを主張しない、と言う意味で、価値自由は、知的に誠実な態度である。それは、実証的裏付けを欠いたことを事実として主張しない、ということと全く同質な学問的精神である。しかし、ウェーバーは、知性と信仰とが排他的ではなく、事実の理解と価値判断とが分離し得ないということ知らなかつたがゆえに、価値自由を絶対的規準として主張することになつた。そして、ウェーバーにしたがつて価値自由を受け入れた実証主義的社会科学は、価値判断と不可分な精神的事実の認識を放棄するとともに、価値判断の知的裏付けの努力を放棄することになつたのである。

このように、価値判断を伴うウェーユの言説を、学問の領域から排除することはできないのである。自身の精神の唯物史観に対する諸批判について

限界を自覚しつつ、それを理解しようと努めるほかに、方法はないのである。そのことをふまえたうえで、力・必然と善・正義との間の矛盾がウェーユにおいては何のようにあつかわれているかについて、考えてみることにしよう。

「善と必然とは、プラトンが言ったように、無限の距離によって隔てられている。両者は共通な何物をも持たない。両者は全部的に他者である。われわれは両者に統一をあたえることを余儀なくされているけれども、この統一は一つの神秘である。それはわれわれにとって秘密としてとどまっている。この知られざる統一の凝視が、真正な宗教生活である⁽⁴⁰⁾。」彼女自身のこの宗教生活を示唆する文章をいくつか挙げてみよう。「必然に同意することによって……われわれは必然を、外から、われわれの上から、見ることになる。なぜなら、われわれは神の側に移っているからだ。必然がかつてわれわれに見せていた面、いまなおわれわれの存在のほぼ全体に、われわれ自身の自然的部分に見せている面は、苛酷な君臨である。しかし上の操作のうちに、他の側に移った我々の思惟のこの面に対して必然が見せる面は、従順な服従である。われわれは館の息子となり、最初は主人とみなしていたこの必然という奴隷の従順さを愛する⁽⁴¹⁾。」「この世界は、まったく神を欠いているかぎりで、神自身なのである。／必然は、善とまったく異なるものであるかぎりで、善そのものである。／だからこそ、不幸のなかの慰めはすべて、人を愛と真実とから遠ざけるのだ。／これこそ、秘義のなかの秘義である。この秘義に触れるとき、人は安全である⁽⁴²⁾。」このような見地から、次のような唯物論批判がなされているのである。「唯物論は超自然的なものを除いては、すべてを説明する。これは小さな欠陥ではない。けだし、超自然的なものの中には、すべてが含まれ、無限に出てくるからである⁽⁴³⁾。」

このようなウェーユの文章には、多くの矛盾が含まれているように、われわれには見える。しかし、矛盾があるから無意味だとすることは、われわれの精神の限界を教えるものを拒絶することであり、矛盾を強引に整合化して、無

矛盾な体系をつくるべきだと考えて、矛盾する諸要素のどれを重視するかについて論争すること（要するに、形而上学的哲学が好んですること）は、われわれの精神の限界内でウエーユの言説を弄ぶにすぎないのである。われわれは、そのような愚かなことだけはするべきではない。

最後に、ウエーバーが唯物史観に反対して唱えた、人類史における理念・世界像の役割に関して、ウエーユはどのように考えていたかについて、見ておこう。

単にキリスト教的中世だけでなく、真に創造的なすべての文明をよく考察するならば、それぞれの文明が、すくなくとも一時のあいだは、中心そのものに、純粋な超自然、この世の外にある実在のための空所を持っていたことに気づくのである。他のすべては、この空所に向けられていた。

この世における超自然の持分、それは秘密であり、沈黙であり、無限小である。しかし、この無限小の働きは決定的である。プロセルピナは、半ば強制され、半ば誘惑されて、たった一粒のざくろを食べることに同意したとき、何ら拘束されることはないと信じていた。しかし、その瞬間以後、永久に、あの世が彼女の王国且つ祖国となったのである。畑のなかの一粒の真珠は目につかない。芥子粒は種のうちの最も小さいものである……

弱さとしての弱さが、弱いものとしてとどまりながら、強さ「力」を構成することができるという観念は、あたらしい観念ではない。それはキリスト教的観念そのものであり、十字架はその例証である。しかしそれは、強者によって操られる強さとはまったく別の種類の強さである。それはこの世のものではなく、超自然的な力である。その力は超自然的な仕方、決定的に、しかし密かに、静かに、無限小の外観のもとに作用する。そして、輝きによって大

衆に浸透するとしても、大衆のなかには住まず、ある種の魂たちのなかに住むのである⁽⁴⁾

ここに素描されている、超自然のこの世における作用を具体的に素描することが唯物史観に代わる今後の歴史学・社会科学に課された最大の課題であろう⁽⁵⁾。

注

- (1) J・アタリ、M・ギョーム著、斉藤、安孫子訳『アンチ・エコノミクス』、法政大学出版社、一九八六年、四ページ。
 - (2) 小谷汪之『マルクスとアジア——アジア的生産様式論争批判』、『共同体と近代』、青木書店、一九七九・八二年、参照。
 - (3) M・ウェーバー著、梶山、大塚訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神 上巻』、岩波文庫、一九五五年、十五ページ以下、参照。
 - (4) P・マサイアス著、小松監訳『最初の工業国家——イギリス経済史一七〇〇〜一九一四年「改訂新版」』、日本評論社、一九八八年、二二六ページ。
 - (5) K・マルクス著、大内、細川監訳『資本論』、大月書店、一九六七年、第一卷第二四章第三節、九五九ページ以下。
 - (6) カール・ポラニーは、産業革命期のイギリスについて、「自由放任自体も国家によって実現されたのである。三〇年代、四〇年代には、制限的法規を廃止する立法が爆発的に公布されただけでなく、国家の行政機構が飛躍的に強化され、いまや、国家には経済的自由主義の支持者が設定した任務を果たしうる集権的官僚機構が賦与されつつあった」。「自由市場への途は、集権的に組織され管理された継続的な干渉主義の飛躍的強化によって拓かれ、維持された」。「自由市場の導入は、管理、統制、干渉の必要性を取り除くどころか、その範囲を途方もなく広げさせたのである」。「自由放任経済が意識的な政府活動の産物だったのに対し、計画化自体はそうではなかったのである」(吉沢他訳『大転換——市場社会の形成と崩壊』、東洋経済新報社、一九七五年、一八九〜九三ページ)と論じている。
- 現代の代表的自由主義者F・A・ハイエクは、市場は自然発生的であり、自由を育むのに対して、社会主義的計画経済は理性の専制によって自由を圧殺すると説いて自由市場を高く評価するが、これをポラニーの見解と対比すると、自由主義がイデオロギー的先入見に

よって自由市場体制における権力の作動をいかに隠蔽するかがよく解る。しかし、ハイエクの自由主義を支える根本思想は、人間は社会を理性的に設計しうるほど賢明ではないという人間理性の限界に対する自覚と、人為的ではなく自然発生的に形成された秩序が人間の自由と精神的向上の土壌となるとする見解であり、自由市場体制を必然的に擁護するものではない。ポラニーの説くように、自由市場体制が自然発生的なものではなく、逆に、人為的に計画されたものであることを認めなければ、ハイエクはそれを批判せざるをえないはずである。実際に、彼は、自由放任を意図的計画という啓蒙主義的理性の観点から説いたフランス重農主義を手厳しく批判している。ハイエクのこのような思想には、この地上に人間が自力で善を実現しようと考えることにたいする神学的批判が含まれており、この点で、カール・バルトに通じるのである(平山朝治「価値と自由——厚生経済学の基礎」、『社会科学紀要』、第三六〜七輯、東京大学教養学部、一九八七〜八年、第三七輯、二二六ページ以下、参照)。また、一九世紀自由主義を代表するJ・S・ミルの思想にも、体制イデオロギーに還元されえない内容が濃厚に見られる(同論文、第2〜5章、参照)。

- (7) K・マルクス、杉本訳『経済学批判』、大月書店(国民文庫)、一九五三年、一五ページ、参照。
(8) ポラニー、前掲書、七六ページ。

(9) マルクスは、同時代の西欧人の先入見にかなり強く呪縛されており、異時代や異民族の研究の際に、しばしば、強引な資料の曲解によって、自分の先入見を否定する事実まで、それを支持するものと取り違える傾向の非常に強い人であったことが明らかにされている(小谷、前掲『マルクスとアジア』、『共同体と近代』、参照)。

- (10) S・ウェーユ著、石川訳『抑圧と自由』、東京創元社、一九六五年、二二〇ページ。

(11) 「エンゲルスからヨーゼフ・プロットホ(在ケーニヒスベルク)へ」、ロンドン、一八九〇年九月二十一日」、大内、細川監訳『マルクス・エンゲルス全集 第三十七巻』、大月書店、一九七五年。

- (12) M・ウェーバー著、大塚、生松訳『宗教社会学論選』、みすず書房、一九七二年、三五ページ。

(13) 前掲『エンゲルスからプロットホへ』。

- (14) ウェーバー、前掲『宗教社会学論選』、五〇、五二ページ。

(15) 同書、五八ページ。

(16) たとえば、日本の歴史について見ると、空海が平安前期に呈示した理念・世界像が、転轍手としてその後の日本人の行為の軌道を定めている(平山朝治『日本社会研究II 仏教社会としての日本』、『社会科学紀要』、第三九輯、東京大学教養学部、一九九〇年、参照)。同論文と同時期に発表された論文で、竹内信夫も「九世紀初頭の日本の文化状況のなかに、空海は明確な力線を描いてみせ、そうすることで、以後の日本人の自己意識を方向付けてしまったのではないか」と指摘している。「空海のメタノイア——比較日本文化論のた

唯物史観に対する諸批判について

めの方法序説』、『紀要比較文化研究』、第二八輯、東京大学教養学部、一九九〇年、二ページ。

- (17) マルクス、前掲『経済学批判』、十六ページ、参照。なお、マルクスのこの主張を単系的発展図式として解釈すべきでないとする見解もある（望月清司『マルクス歴史理論の研究』、岩波書店、一九七三年、第七章、参照）が、素直に読む限り、前後の文脈からして、生産力の単系的発展を根拠に単系的発展図式を提示したものと解すべきであろう。もしそれがマルクスの真意でないとするならば、単系的進化論がいわば常識と化していた当時において、それに反対する内容のことを主張するためには、誤解をさけるための十分な説明を行っているはずであり、そうではないので、単系発展論として解釈せざるを得ないのではなからうか。あるいは、そのような配慮を欠いたならば、マルクスの学者としての資質には根本的な欠陥があることになり、われわれは、ますます、マルクスの説に懐疑的に接するべきことになるのではなからうか。望月のような解釈は、公式的ドグマの欠陥からマルクスを救うべく、無理で強引な解釈を施すものであり、その結果、マルクスに直接由来するマルクス主義の欠陥に対する反省を怠り、再びマルクスを偶像化することになるのではなからうか。

(18) M・ウエーバー著、弓削、渡辺訳『古代社会経済史——古代農業事情』、東洋経済新報社、一九五九年、三五ページ。

(19) 同書、三二―四三ページ、参照。

(20) D・C・ノース著、中島訳『文明史の経済学——財産権・国家・イデオロギー』、春秋社、一九八九年、一九八・九ページ。

(21) このことは、マルクス主義ニューレフトの研究者によっても指摘されている。たとえば、P・アンダーソン著、青山・尚樹・高橋訳『古代から封建へ』、刀水書房、一九八四年は、生産関係が生産力を規定し、前者の変革が後者の発展に先行すると、ウエーバーやノースの指摘する事実をふまえて、主張している。

(22) たとえば、中岡哲郎『NHK市民大学 人間と技術の文明論』、日本放送出版協会、一九九〇年、七三ページ以下、参照。

(23) N・エリアス著、波田他訳『文明化の過程（下）』、法政大学出版局、一九七八年、六一ページ以下、参照。

(24) 都出比呂志『日本農耕社会の成立過程』、岩波書店、一九八九年、第五章、終章、参照。

(25) ウェーユ、前掲『抑圧と自由』、五八―六三ページ、参照。

(26) 同書、七〇ページ。

(27) 同書、二二三、二〇四ページ。

(28) 同書、二〇三ページ。

(29) 同書、二〇一ページ。

(30) 同書、二〇四、二二三ページ。

- (31) 同書、二一〇ページ。
- (32) 同書、二四五ページ。
- (33) 同書、二一〇ページ。
- (34) R・G・コリングウッド著、小松、三浦訳『歴史の観念』、紀伊國屋書店、一九七〇年、二三二ページ。
- (35) 理解と価値判断とは分離し得ぬものである、という観点からウエーバーの理解社会学と価値自由論をともに批判したものとしては、
- 平山、前掲「価値と自由」、第三七輯、二七三ページ以下、参照。
- (36) コリングウッド、前掲書、二三四、二三五ページ。
- (37) 同書、二四三ページ、参照。
- (38) M・ウエーバー著、尾高訳『職業としての学問』、岩波書店、一八三六年、六八ページ、参照。
- (39) 同書、八四ページ、訳注三八、参照。
- (40) ウエーユ、前掲『抑圧と自由』、二二四ページ。
- (41) S・ヴェーユ著、中田他抄訳「前キリスト教的直観」、『シモーヌ・ヴェーユ著作集II』、春秋社、一九六八年、三九二ページ。
- (42) S・ヴェーユ著、渡辺訳「重力と恩寵」、『シモーヌ・ヴェーユ著作集III』春秋社、一九六八年、一九七ページ。
- (43) ウエーユ、前掲『抑圧と自由』、二二七〜八ページ。
- (44) 同書、二一四、二二五、二四九ページ。
- (45) 平山、前掲「日本社会研究II 仏教社会としての日本」はそのような問題意識に基づいて試みられたものである。アンダーソンも、唯物史観を批判しつつ、古典古代の文化を保存した教会の役割について、ブルクハルト史学と同様の積極的評価を下している(前掲『古代から封建へ』、一三五ページ以下、参照)。