

<b>Title</b>	マックス・ヴェーバーの「社会化」概念再考：グローバル化との関連で
<b>Author</b>	中村, 健吾
<b>Citation</b>	経済学雑誌. 別冊. 102 卷 1 号
<b>Issue Date</b>	2001-04
<b>ISSN</b>	0451-6281
<b>Type</b>	Learning Material
<b>Textversion</b>	Publisher
<b>Publisher</b>	大阪市立大学経済学会
<b>Description</b>	

Placed on: Osaka City University Repository

## マックス・ヴェーバーの「社会化」概念再考

—— グローバリゼーションとの関連で ——

中 村 健 吾

国境を越えるカネ、モノ、ヒト、情報の急速かつ大量の移動と、それが各国の社会に与えているインパクトは、「グローバリゼーション」と呼ばれるようになった<sup>1)</sup>。そして、グローバリゼーションの下で国境線の意味が揺らいでいる事態を捉えて、一方では「国民国家の終わり」を唱える論者（大前 1995）が現われるとともに、他方では従来の社会科学が前提にしてきた「社会」の概念を見直すべきだという見解も聞かれるようになった（ギデンズ 1993, Beck 1997）。後者のような見解の代表としては、イギリスの社会学者であるアンソニー・ギデンズの次のような主張がある。

「グローバリゼーションは、ある場所で生ずる事象が〔国境線を越えて〕はるか遠く離れたところで生じた事件によって方向付けられたり、逆に、ある場所で生じた事件が〔国境線を越えて〕はるか遠く離れたところで生ずる事象を方向付けていくというかたちで、遠く隔たった地域を相互に結びつけていく、そうした世界規模の社会関係が強まっていくことと定義できる」。したがって、「社会学者は、従来とってきた『社会』という概念に対する過度の依存に代わって——この場合、社会とは境界の定まったシステムを意味している——、社会生活がどのように時間と空間を越えて秩序づけられていくのかの分析に、

まず専念していくべきなのである」（ギデンズ 1993, pp.84-5：傍点は引用者）。

また、ドイツの社会学者であるウルリッヒ・ベックは、こうも述べている。

「エミール・デュルケーム、マックス・ヴェーバー、ひいてはカール・マルクスのような近代社会科学の古典的代表者たちは、彼らの間でのさまざまな見解の相違にもかかわらず、近代社会の領土的な定義を共有している。……社会と社会学は、国民国家と社会とを同一視するという『領土の罨』に陥っている」（Beck 1997, S. 52）。

つまり、ギデンズやベックによれば、社会学者は、これまで国境によって区切られた国民国家ないし国民社会 national society を「社会」という概念の原型として想定してきた（方法的ナショナリズム）。しかし、グローバリゼーションの下で「世界規模の社会関係」が発展しつつあるがゆえに、そうした旧来の「社会」概念を自明視することをやめて、国境を越える社会関係のあり方——ひいては「グローバルな社会」の様相——に関心を移すべきだというのである。実際、ギデンズらは、インターネットなどを通してNGO（非政府組織）やNPO（民間非営利組織）がグローバルなネットワークを形成し始めていることをもって、「グローバルな市民社会」がすでに成立していると断定する（Giddens 1998, p. 140）。

「グローバルな市民社会」をめぐるこうした議論の問題性については、最後に述べることに

1) グローバリゼーションのさまざまな次元については、（中村 2000）を参照されたい。

しよう。むしろ、本稿でのさしあたっての問題は、旧来の社会学者は、本当にギデンズらの言うように、国境線で区切られた国民社会を「社会」概念の原型に据えたのであろうか、という点にある。この小論は、ギデンズらの問題提起を受けて、社会学の古典であるマックス・ヴェーバー（1864-1920）の著作とその理論から、今日のグローバリゼーションの下での「社会」の変容を分析するための道具を引き出してみようという試みである。

### 1. 「市民社会」から「社会」へ

社会学が対象としてきた「社会」の概念が成立する前提を作り出したのは、ドイツの哲学者であるヘーゲル（1770-1831）の「市民社会」概念である。ヘーゲルの「市民社会」概念はいくつかの次元を含んだ複雑なものであるが、そのエッセンスのみを取り出すならば、第1に国家から体系的に区別された「市民社会」の概念である点、第2に社会的分業のシステムと市場とを根幹に据えたものである点に特徴と意義が見いだされる<sup>2)</sup>。

ヘーゲルの「市民社会」概念は、その後ドイツにおいては、大別して2つの方向で継承・発展させられていった。2つの方向とは、第1にマルクスによる「経済学批判」という方向であり、これは、経済学が扱っているもろもろのカテゴリーの成立根拠を問うことによって、近代社会全体の編成のあり方を解明・批判しようとする試み（「市民社会の解剖学」）であった。第2の方向は、古典的社会学の成立へと道を拓くものであった。すなわち、ヘーゲルの「市民社会」論があくまで「法哲学」ないし「国家学」という枠の中に位置づけられていた<sup>3)</sup>のに対し、

国家学から区別された固有の学問として「社会の科学 Wissenschaft der Gesellschaft」を打ち建てようとする試みである。これはさしあたって、ローレンツ・フォン・シュタイン（1815～1890）によって企てられた。シュタインは、1850年に出版されたその著書『1789年から今日にいたるまでのフランス社会運動史』の中で、従来の国家学から区別された「社会の科学」の必要性を説いた。すなわちシュタインは、1830年のフランスにおける7月革命の勃発をきっかけとして、国家権力がもはや統制しえないような運動、いやむしろ自らが国家権力を掌握しようとするような運動が発生したこと（社会運動）に早くも着目し、「社会」を何よりも諸階級のヒエラルヒーから成るものとして捉えたのであった。しかしながら、「社会の科学」というシュタインの野心的な構想は、当時においてはなかなか賛同を得られなかった。歴史学者のハインリッヒ・フォン・トライチュケ（1834～1896）は、「社会の学など存在し得ない。存在しうるのは国家学のみである」と主張して譲らなかった。

なるほど「社会学」という語自体は、すでにオーギュスト・コント（1798～1857）が『実証哲学講義』の中で用いていたが、それはまだ市民権を得てはいなかった。「社会」ないし「社会的なもの」を主題とする「社会学」が独立した学問として制度化されていくのは20世紀の初頭であり、ヴェーバー、デュルケーム、ジンメルといった古典的社会学の創設者たちの世代を待たなければならないのである。

では、「社会」を主題的に取り扱う学問としての「社会学」はなぜ19世紀末から20世紀初頭に生じたのであろうか。この点については、ゲオルク・ジンメル（1858-1918）が興味深い見解を述べている。

「下層の身分が上層の身分から強奪した重要性感情と注目、まさしく『社会』という概念によって担われているが、その理由はこ

2) ヘーゲルの「市民社会」概念については、(中村 1994)を参照されたい。

3) ヘーゲルが「市民社会」を論じた『法の哲学要綱』の副題は、「自然法と国家学要綱」であった。

うである。すなわち、社会的な距離のため、下層の身分は上層にとっては、個人としてはなくむしろ単に統一的な大衆としてのみあらわれ、さらにほかならぬこの距離のために、両者が一体になって『ひとつの社会』を構成する以外には、他のいかなる原理的な点においても結合しないからである」（ジンメル 1994, p. 11）。

19世紀末の大陸ヨーロッパ社会（とくにドイツとフランス）は、資本主義的生産様式と生活様式が社会の中に大規模に浸透していく時代の只中にあった。それは、一方では農業中心の社会から工業中心の社会への転換、労働者階級の増大、都市化の進展を意味しており、他方では村落や伝統的社会集団の凋落を意味していた。ジンメルは、下層大衆の台頭＝大衆社会の進展こそが「社会」という概念の出現を促したと述べているわけだが、それはもっと広い目で見れば、ヨーロッパ社会の資本主義的近代化に起因する現象であったということが出来る。たとえば、社会学の古典とされるフェルディナンド・テンニース（1859～1936）の著書『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』（1857）の題名がすでに暗示しているように、古典的な社会学は、人間同士の関係が伝統的・自然発生的・身分制的な形式から近代的・人工的・契約的な形式へと移行することによって、人間の生活に一体いかなる変化が生じるかを考察しようとしたのだった。

さらに、上記のジンメルの命題は、上層の階級と下層の階級との経済的・政治的・文化的隔たりが著しいにもかかわらず、否、著しいがゆえにこそ、逆に両者を1つの集合的単位として把握するべく「社会」という概念が生まれたと述べている。「社会」はもともと、内部に分裂や序列をはらんでいる人間集団を一体的に捉える概念として登場したわけである。そうであるがゆえに、社会学においては、序列によって隔てられた個人がなぜ「社会」という単位を構

成することができるのか、言い換えれば個人を結びつけている関係はどのようなものが根本問題となるのである。

では、マックス・ヴェーバーはこの根本問題にどう答えたのであろうか。

## 2. ヴェーバーの「理解社会学」

ここでは、「理想型」、「解明的理解」、「方法的個人主義」といったキーワードを軸にして、ヴェーバーの「社会」論ならびにその方法を検討してみよう。

ヴェーバーが彼特有の「理解社会学」という方法を提唱するに際して、さしあたり主要な批判の対象となったのは、ドイツにおける歴史学派経済学であった。歴史学派は、啓蒙思想やイギリスの古典派経済学がどの人間社会にでも通用するとされる社会発展の一般法則を追求しようとし、しばしば演繹的な方法をとったことに対抗して出てきたものである。歴史学派は、人間社会の一般法則よりも、むしろ各国民社会・国民経済の個性的な発展のあり方を探ろうとして、一方では実証的・機能的な方法を用いた。ところが、この学派は他方では、後進国であったドイツの地位と利害関心を反映して、ロマン主義やナショナリズムへの傾向をも合わせて持っていた。彼らはしばしば、各国民社会ないし民族の独特の発展の仕方を説明するに際して、各民族ごとに個性的な特徴を持つとされる「民族精神」なるものを持ち出してきた。それゆえ、各国民社会ごとの発展のあり方の違いは、この「民族精神」の違いにその原因が求められた。そればかりか、ときには、各民族の経済活動は、あたかも「民族精神」という超越的な存在者によって軌道を設定され操られているかのような歴史叙述がなされた。「民族精神」は、研究者が人工的に作り出した仮説ないし概念というよりは、むしろ現実に存在し経済現象を支配している実体であるかのごとくみなされたのである。神経の不調に見舞われて学問的活動ができな

くなっていたヴェーバーが、病からの回復後に最初に取り組んだのは、まさに、彼自身がその系譜に属していると自ら告白した歴史学派の方法への批判であった。1903年から1906年にかけて断続的に発表された論文「ロッシヤーとクニース、および歴史的国民経済学の論理的諸問題」は、まさに歴史学派の2人の大物であったロッシヤーとクニースへの批判であった。ヴェーバーは、彼らの方法を「流出論」だと特徴づける。すなわち、さまざまな経済現象があたかも「民族精神」という得体の知れない実体からの「流出物」であるかのごとくみなされているというわけである。これに対して、ヴェーバーがこの論文の後半部分で苦心して練り上げようとし、結局はこの時点では未完に終わったのが、経済活動をも含む人間の社会的行為とその連関を「理解」という方法によって因果的に説明しようとする試みであった。この試みは、一方では、学者が説明のために用いる概念と現実の实在との間に厳格な区別を導入することを要求し(ここから「理想型」という概念が生じる)、他方では、どんなに複雑な社会現象であっても、それを一旦は個々人の行為とその動機にまで分解し、そうした動機を「解明しつつ理解する」ことを通じて、社会現象を因果的にも説明することを要求した(「方法的個人主義」に基づく「理解社会学」)。

まずは「理想型」について説明しておこう。この概念がヴェーバーの文献の中に初めて登場するのは、「ロッシヤーとクニース」執筆の合間に出版された「社会科学的・社会政策的認識の『客観性』」(1904年)という論文においてである。

この論文の中でヴェーバーは、自然科学から区分される人文・社会諸科学を「文化科学」と呼んでいるのだが、その理由は、次のような彼の人間観にある。

「いかなる文化科学の超越論的前提も、…  
…われわれが意識的に世界に対して態度をと

り、世界に対して意味を与える能力と意志とを備えた文化人である、ということにある」(ヴェーバー 1998, p. 93)。

ヴェーバーによれば、世界とそこで生じるさまざまな因果連鎖は、人間から切り離されてしまえば、それ自体としては無意味である。この世界の中に意味が生じるとすれば、それは人間がそこに能動的に意味を付与することによってでしかありえない。社会と社会科学との関係にも同じことが当てはまる。社会においては無数の出来事が起こっているため、素朴な実証主義が想定しているように、すべての社会現象を集計してそこから帰納的に有意義な結論や法則を見いだそうと思っても、社会現象の数の多さに圧倒されてしまい、社会学者は「存在判断の混沌」(同前, p. 87)に陥るだけである。無限の豊富さと複雑性を有する社会に対して、人間個人の頭脳は有限である。

それゆえ、社会学者は、無限の社会諸現象の中から自分の価値観や関心にとって意味があるわずかな部分だけを取り出し、そうやって取り出された有意義な諸部分をやはりまた自分の関心に沿った理論的な道具によって再構成するしかない。このことを、ヴェーバーは次のように述べている。

「特殊な『一面的』観点から離れては、文化生活もしくは……『社会現象』の端的に『客観的な』科学的分析というものはない。こうした観点にしたがってこそ社会現象が…研究対象として選択され、分析され、且つ叙述的に組織づけられる」(同前, pp. 72-3)。  
極端なことを言えば、社会科学はまさに分析対象の選択からしてすでに研究者自身の主観的な価値観によって左右される以上、ヴェーバーにとって純粋に「客観的な」社会科学など存在し得ないことになる。

こうした文脈の中で、「理想型 Idealtyps」という方法が登場する。「理想型」とは、今日のことばで言えば「モデル」のことにほかならな

い。社会科学でこれが最もよく当てはまるのが、近代経済学におけるモデルである。では、「理想型」についてヴェーバーが述べているところを引用しよう。

理想型は、「1個の、または若干の観点〔ないし要素〕の一面的高昇により、そしてこの一面的に高められた観点到合するところの、ここには多くかしこには少なく、ところによってはまったく存在しないというように分散して存在するおびただしい個々の現象を、〔これまた一定の観点到に従いつつ〕それ自体において統一された〔つまりは論理的矛盾のない〕1つの思想像に結合することによって獲得される。この思想像はその概念的な純粋性においては現実のうちにはどこにも経験的には見いだされえない。それは1個のユートピアである」(同前, p. 113)。

すなわち、それを構成する手続きの順序に沿って述べるならば、理想型とは、①無限の現実の中から社会科学者の価値関心に適合するような諸部分だけを取り出して、それ以外の部分は捨象し、②この一面的に抽出された諸部分を一定の論理にしたがって矛盾をはらまぬように結合整理することによって得られるモデルである。それは、その論理的性質から見れば、純粋な姿では現実のどこにも存在しないという意味においてユートピアないしは「虚構」であり、しかも単なる平均ではないのだが、論理的な純粋性ないし首尾一貫性を有してはいる(したがってそれは、論理的な意味での「理想」である)。そうすると理想型は、その機能という面から見れば、現実の世界においては雑多な諸要素の中に埋もれていて見分けがなくなっている特殊な社会制度や組織の特性を際立たせて浮き彫りにする(「策出的」機能)し、さらには現実の制度や組織が理想型にどれほど近いかわかを測定することによって、比較分析とそれを通じた因果分析を可能にしてくれる。

ところで、この「客観性」論文を間にはさん

で出版された「ロッシヤーとクニース」の後半部分でヴェーバーが取り組んだのは、人間の自由な行為とそれの「理解」という問題であった。クニースや歴史学者のマイネッケのような人はしばしば、個人にはどうすることもできない歴史の傾向や個人を捉えて放さない歴史的理念の存在を一方において主張しつつ、他方では歴史における人間の自由は、そうした傾向や理念にとらわれない個人の個性や非合理的な行為によって生まれるのであり、かつそうした個性や非合理的な行為は理解不可能であり計算不可能であると説いた。ところが、ヴェーバーによれば、人間は非合理的な激情に左右されず冷静に合理的に行為するとき自由であり、かつそうした自由で合理的な行為は、まさに人間の行為パターンに関する理想型に照らして十分に理解可能なものなのである。ヴェーバーは言う。

「行為者の『決意』が『より自由に』なるにつれて、すなわち『外的な』強制とか抑えることのできない『激情』とかに曇らされない『自己の』『考量』にもとづいてなされることがしだいに多くなるにつれて、動機づけは、他の条件が等しい場合には、ますます徹底的に『目的』と『手段』との範疇の中へはめこまれ、したがってその合理的分析、および場合によっては合理的な行為の図式へそれを当てはめるといことが、ますます完全に行なわれる。だがその結果、——一方においては行為者、他方においては分析を行なう研究者の側で——法則論的な知識が果たす役割もますます大きくなる。……したがってまた、逆に、人格的生のほの暗い未分化の植物的『底層』の中に、すなわち、気質と気分との展開のかぎりない精神物理的諸条件の錯綜にもとづく非合理性……の中に、人格的なものに固有の神聖さを求めようとするところの、『人格』観念のあのロマン主義的・自然主義的用法も、ますます消失していく」(ヴェーバー 1988, pp. 270-271)。

さて、われわれはようやく、ヴェーバーの「理解社会学」を理解しうようになる地点まで到達した。

理解社会学の対象となるのは、まずは諸個人の社会的行為である。そして、社会的行為とは個人のとる行動のうち、他人の行動へと意味の上で関係を持っている行為を言う。つまり、過去・現在・未来における他人の行動を意識しつつ行なわれる行為のことを指している。たとえば、自転車に乗っている2人の人間が交差点で衝突した場合は、単なる事件であって、社会的行為とは呼べない。しかし、これら2人の人物がその後言い争いや殴り合いを始めた場合、両者は社会的行為をとっているとみなされる。

理解社会学が個人の社会的行為を考察の第一次的な対象に据えるのは、集合概念を実体視することを拒否するヴェーバーの姿勢に由来している。彼は次のように断言する。

「もともと、社会学にとっては、行為の主体としての集団的人格なるものは存在しないのである。社会学が、国家、国民、株式会社、家族、軍隊などの集団を問題にする場合は、むしろ、諸個人の現実の社会的行為や、可能性として観念的に構成された社会的行為の特定の過程のことを言っているだけである……。日常的思考や法律的思考……で用いられている集団観念は、現実の人間……の頭脳においては、存在するものと効力を持つべきものとが混ざった或るものの観念であって、彼らの行為は、この観念に従っているのである。……それゆえ、現代の国家の少なからざる部分は、或る人々が、国家は存在するものである、いや、法律的秩序が効力を持つと同じ意味で存在すべきものであるという観念に自分たちの行為を従わせているおかげで、人間の特殊な共同行為の複合体として存在している」（ヴェーバー 1972, pp. 23-24）。

いずれにせよ、集団的な社会現象、組織、制度をも究極的には諸個人の行為に還元すること

ができるというヴェーバーの立場は、「方法論的個人主義」と呼ばれるようになった。

ここから、社会学に固有の方法としての「解明的理解」というものが要請されてくる。ヴェーバーは、「理解社会学」を次のように定義する。

理解社会学とは、「社会的行為を解明によって理解するという方法で社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする科学を指す」（同前, p. 8）。

ここで言う「理解」とは、個人の社会的行為の意味ないし動機を理解するということである。たとえば、木を切り倒すという人間の行為は、自分の家の薪を手に入れるためなのか、気晴らしのためなのか、それとも怒りに駆られて衝動的にそうしているだけなのかという動機を理解するならば、彼がなぜそのような行為をとったのかを述べる因果的な説明にもなる。しかしながら、「理解社会学」は動機理解にとどまるのではなく、そうした個々人の行為を一定の類型の中に当てはめようとする。多くの観察から得られた知識によって、「理解社会学」は人間の社会的行為に関する一連の理想型を作り出すのであるが、個々の行為はこの理想型に当てはめることによって、いっそう明確に理解されるとともに、因果的にも説明されうる。個々の行為を理想型的な行為パターンに照らして測定する、この手続きのことを、ヴェーバーは「解明」と呼んだ。以上が、先に見た「理解社会学」の定義の意味である。

では、ヴェーバーは社会的行為に関してどのような理想型を構成したのであろうか。ヴェーバーは、次の4つの理想型を列挙する。

- (a) 目的合理的行為；「外界の事物の動きおよび他の人間の行動について或る予測を持ち、この予測を、……自分の目的のために条件や手段として利用するような行為」。
- (b) 価値合理的行為；「或る行動の独自の絶対的価値——倫理的、美的、宗教的、その他

の——そのものへの、結果を度外視した、意識的な信仰による行為」。

(c) 感情的行為；「直接の感情や気分による行為」。

(d) 伝統的行為；「身についた慣習による行為」(同前, p. 39)。

これらの理想型の中で、近代社会に生きる人間に最も多く見いだされ、かつ最も明確に理解可能であるのは、目的合理的行為である。それはまたヴェーバーによれば、一時的な感情や伝統、ひいては特定の絶対的価値などに縛られていないという意味で、最も自由な行為であるとされる。たとえば、ヴェーバーはこの行為類型について次のように述べている。

「目的合理的に行為する人間というのは、目的、手段、不随的結果を考慮して自分の行為の方向を定め、目的と手段、不随の結果と目的、さらに諸目的相互まで合理的に比較秤量し、どんな場合にも、感情的あるいは伝統的に行為することのない人間のことである」(同前, p. 41；傍点は引用者)。

したがって、目的合理的行為は決して、自分がその目的をなぜ追求しなければならないのかを反省もしないで、ひたすら与えられた目的に適した手段の追求に明け暮れているような行為類型だけを意味しているのではない。目的合理的行為は、複数の目的の中から自分の価値観にしたがって適した目的を選択するという反省や吟味の要素を含んでいるのである。

### 3. ヴェーバーの「社会化」論

さて、複数の人々が互いに相手の行動を意識して行動している場合には、そこに「社会的関係」が成立する。そして、ヴェーバーはこの社会的関係を「共同社会化 Vergemeinschaftung」と「社会化 Vergesellschaftung」とに大別した。「共同社会化」とは、メンバー同士の感情的な一体感、あるいは伝統に基づく主観的な一体感に由来する社会的関係であり、要するにメン

バーが感情的行為や伝統的行為を通してお互いを指向しているような関係である。これに対して「社会化 Vergesellschaftung」とは、合理的な動機に基づく利害の均衡や一致に由来する社会的関係である。

さらに、後者の「社会化」は2つに下位区分される。すなわち、「合理的な動機」が一定の価値理念によって触発されている場合には、「価値合理的な社会化」が成立する(たとえば政党やNPO)。他方、動機が特定の目的に対する適切な手段の選択にかかわっているのであれば(典型的には市場での交換関係や契約関係)、「目的合理的な社会化」が生じていることになる。

ここまでの議論を前提とするならば、ヴェーバーは(理想型としての)近代社会を目的合理的社会化のシステムとして捉えていたとすることができるであろう。むしろ、近代社会においても依然として感情的行為や伝統的行為が行なわれている領域(共同社会化)が残存しているとはいえ、そうした領域も近代化の進展にともなって目的合理的行為のシステムに侵食され置き換えられていく。そうした近代化の過程、すなわち人々のさまざまな行為が次第に目的合理的行為によって支配されるようになる過程を、「合理化」と呼ぶことができる(企業で行なわれている「合理化」とは意味が異なる)。

すでに述べておいたように、ヴェーバーにとって目的合理的行為は、さしあたっては最も自由な行為のあり方であった。なぜなら目的合理的行為は、古い伝統や一時的な感情や特定の価値観から自由に、目的と手段に照らして自分の行為の方向を冷静に見定めるからである。この側面から見れば、目的合理的行為が支配的な行為類型となった近代社会は、自由な社会だということになる。近代社会において人々は、古いしきたりや迷信や特定の宗教的価値観にとらわれずに、自分や他者の行為の結果をあらかじめ計算に入れながら行為することができるか

らである。ところが、他方でヴェーバーは、目的合理的行為が近代人にもたらす不自由に対して厳しい警告を発しつつけた。そればかりではない、彼の生涯にわたる学問的ないし政治的実践の全体が、目的合理的行為に随伴する不自由の要素からいかにして近代人は逃れることができるかという課題に捧げられていたといっても過言ではない。

たとえば、『社会学の根本概念』には次のような意味深長な箇所がある。

「合理化は、価値の意識的合理化の方向でプラスに働くと同時に、慣習のみならず感情的行為をも犠牲にするという点ではマイナスに働き、結局、価値合理的に拘束された行為を犠牲にすることによって、価値を忘れた純粹目的合理的行為に有利に働くことがある」（同前、p. 49）。

ここで言う「価値を忘れた純粹目的合理的行為」とは何であろうか。それはおそらく、自分がそもそもなぜその目的を追求しているのかを顧みることなく、ただひたすら与えられた目的に見合った手段の選択に没頭しているような行為であろう。このような行為に駆り立てられている人にとっては、もはや理想も価値も意味も持っていない。彼ないし彼女は、所与の利害関係に対して最も効率的に適応し順応しようとしているだけである。彼ないし彼女は、それ自体において「無意味な」行為に、自らの全エネルギーを傾注している。

実は、上の命題の意味をもっと具体的な場面に即して言いなおしたような文章は、ヴェーバーの著作においてはいたるところで見いだされる。たとえば彼は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』の末尾において、プロテスタンティズムの世俗内的禁欲の倫理が一旦は資本主義的市場経済の成立に力を貸してしまうなら、資本主義的市場経済はもはや宗教的な倫理による支えを必要とはせず、まったく世俗的な利害関心のみによって動かされうると

いうことを指摘したあと、次のように述べている。

「今日では、禁欲の精神は……この鉄の檻から抜け出してしまった。ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱〔禁欲の精神〕をもう必要としない。……『世俗的職業を天職として遂行する』という、そうした行為を直接最高の精神的文化価値に関連させることができない場合にも——あるいは逆の言い方をすれば、主観的にも単に経済的強制としてしか感じられない場合にも——今日では誰もおよそその意味を詮索しないのが普通だ。……将来この鉄の檻の中に住むものは誰なのか、そして、この巨大な発展が終わるとき、……かつての思想や理想の力強い復活が起こるのか、それとも……一種の異常な尊大さで粉飾された機械的化石と化することになるのか、まだ誰にもわからない。それはそれとして、こうした文化発展の最後に現われる『末人たち』にとっては、次の言葉が真理となるのではなからうか。『精神のない専門人、心のない享楽人。この無のものは、人間性のかつて達したことのない段階にまですでに登りつめた、と自惚れるだろう』と」（ヴェーバー 1989, pp. 365-6）。

1世紀も前に書かれたヴェーバーのこの文章は、今日のグローバリゼーションの時代に再びアクチュアリティを帯びてきているように感じられる。「禁欲の精神」を「会社への忠誠心」に、「機械の基礎」を「ITの基礎」に、そして「鉄の檻」を「たがの緩んだコンピューターが操る絶叫マシン」に置き換えるならば、あたかも現在の日本を語っているかのような文章になってしまう。

#### 4. 目的合理的社会化としての グローバリゼーション

私がこの小論で仮説として提案してみたいの

は、もしかりにグローバリゼーションの下で「グローバルな社会」が成立しつつあるとすれば、それはなによりも「目的合理的社会化」として把握されるべきであろうという点である。この提案は、「グローバルな市民社会」をめぐる最近の支配的議論の傾向に対する次のような疑念を背景にしている。

冒頭で紹介したように、ギデンズはNGOやNPOのネットワークの広がりからただちに「グローバルな市民社会」の成立を結論づけている。こうした「市民社会」概念は、ヘーゲル以来の市民社会概念とは違って、国家のみならず市場をも除外することで成り立っている。つまり、国家のヒエラルヒー原理とも、市場の利潤追求原理とも異なる「第3の」原理に基づく社会が想定されているのである。「第3の」原理とは、まさしくNPOのネットワークの特性として挙げられるような、水平的かつ価値合理的で、しかもフレキシブルに変容しうる関係のことである。だが、グローバリゼーションの下での国境を越える社会的関係を、そうした「グローバルな市民社会」という麗しい観念で総括してよいものであろうか。グローバルな社会関係を捉えようとする場合に、国家や市場を除外した「社会」の概念を設定することは、果たして当を得ているのであろうか<sup>4)</sup>。

4) 市場を除外した「市民社会」の概念は、現代ドイツの哲学者であるユルゲン・ハバーマスによって明確に定式化された。ハバーマスによれば、「今日、市民社会 *Zivilgesellschaft* と呼ばれているものは、マルクスやマルクス主義において使われていたような、市場によって構成され、労働市場・資本市場・財貨市場によって制御される経済を、もはや含んでいない。市民社会の制度的核心を形成しているのはむしろ、公共圏のコミュニケーション構造を生活世界の社会的構成諸要素につなぎとめているような、自由意思的な基礎に立つ非国家的で非経済的な結合であり、アソシエーションである」(Habermas 1992, S. 443)。この系譜に属する「市民社

ギデンズはいたるところで、今日のグローバリゼーションは経済的過程に尽きるものではなく、政治、情報通信、文化などさまざまな領域で生じているがゆえに、グローバリゼーションをネオリベラルな規制緩和や自由化の過程と同一視してはならないと強調している。そうした主張そのものには私も異論はないのだが、問題は、彼が経済的グローバリゼーションをそれ以外のグローバリゼーションから切り離して、経済のネオリベラルなグローバリゼーションによる汚染を免れた「グローバルな市民社会」を無邪気に展望している点にある。

私がヴェーバーの「目的合理的社会化」という概念に注目したのは、今日のグローバリゼーションの下で「社会的なもの」を考える際に、資本主義的市場経済の論理をも組み込んだ概念を構成する必要があると思ったからである。ヴェーバーの「目的合理的社会化」は、まさに資本主義的市場経済と「社会的なもの」とが密接不可分であることを、つまりは「社会的なもの」が形成されるに際して「経済的強制」が規定的な役割を演じていることを示唆しているのである。

これ以外にも、「社会化」という概念はグローバリゼーションを考える上で次のような利点を有している。

第1に、「社会化」という概念は、「共同社会化」という概念と対になって、「社会」をダイナミックなプロセスとして把握するのに適している。これらの概念を通して、社会的行為のさまざまな方向付け——感情的、伝統的、価値合理的、目的合理的など——がせめぎ合っている様相を浮き彫りにすることができる。「グローバルな社会」に関連させて言えば、他の社会

「社会」の概念が、今日の「グローバリゼーション」をめぐる議論において大いに流行しているわけである。ハバーマスらの「市民社会」論がはらむ問題点については、(中村 1996)を参照されたい。

様式と競合・対立しながら進行する「グローバルな純粋目的合理的社会化」の過程として現代世界を捉えることができよう。

第2に、ヴェーバーの「社会化」概念は、原理的に見れば、「国民社会」を原型にしてはいないし、その適用範囲も国民社会に限定されない。「社会化」によって、地球規模のプロセスを描写することができる。ギデンズらの主張とは違って、社会学の古典の中にはグローバルな関係や変動を分析することのできる概念が含まれている。

たしかに、ヴェーバーの死活的な政治的関心は列強に取り囲まれた国民国家・ドイツの運命に注がれていた。しかし、その関心はさらに、西洋社会全体の個性とその未来への関心や憂慮にもつながっていた。そうであるがゆえに、彼が彫琢した概念の中には、国民国家の枠を超える世界史のプロセスにも適用可能な道具が見いだされるのである。

第3に、「社会化」の概念は、個々人の行為というマイクロな世界と、たとえばグローバルな市場のようなマクロな現象とをつなぐ媒介手段を提供しているのではないだろうか。グローバルな市場——とくに金融市場——がもたらす匿名の強制力は、一見すると、個々人の意思決定はおろか、強力な政府や国際機関の統制をも離れた自律性を獲得しているように見える。つまり、影響力ないし規定力は、グローバルな市場から国民社会や個人のほうへと一方通行的に流れているかに見える。ところが、グローバルな市場という巨大な流れも、実は個々人が目的合理的動機に基づいて日々行なっている社会的行為に根ざしているという点を、ヴェーバーの洞察から汲み取ることができる。言い換えれば、現代社会における不自由は、個々人の外から押しつけられるのではなくて、まさしく個々人の日々の行為を通して不断に産み出されていることになる。なるほど、方法論的個人主義の立場をとるヴェーバーの視点からは、マイクロな現象

を積み上げてマクロな現象に至る（マイクロからマクロへの）回路しか剔抉できず、マクロからマイクロへの回路がこぼれ落ちてしまう。しかし、マクロな現象が帯びる自律性の外見を解消するには、ヴェーバーの視点が有効なのである。

ヴェーバーの理解社会学は本来、市場経済や国家や民族といった集合的実体概念を解体することをめざしていた。国家や民族といった集合体は、個々人が統制することができないどころか、ときには個々人に対して己れの生命を犠牲にすることさえ要求するほどの圧倒的な力を有している。しかしながら、理解社会学の視点から見れば、一見すると諸個人から超越しているような集合的実体といえども、究極的には個々人の社会的行為に還元することができるのである。ところが、そうやって発見された近代人に典型的な社会的行為の理想型である目的合理的行為は、実にアンビヴァレントな性格を有していた。目的合理的行為は、なるほど一方では人々を自由にする。ところが、その同じ目的合理的行為は、その合理性を——すなわち目的を達成するために最大限に効率的な手段を発見するという意味での合理性を——とことんまで追求することによって、逆に人々の自由を奪ってしまうことがある（「合理化のパラドクス」）。つまり、マクロなレベルで「鉄の檻」や「絶叫マシン」をもたらす胚細胞は、実はマイクロな行為の論理の中にすでに含まれていることを、ヴェーバーの理解社会学は示唆しているのである。

#### 【参考文献】

- マックス・ヴェーバー 1972：清水幾太郎訳『社会学の根本概念』岩波文庫。  
 マックス・ヴェーバー 1988：松井秀親訳『ロッシャーとクニース』未来社。  
 マックス・ヴェーバー 1989：大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫。  
 マックス・ヴェーバー 1998：富永祐治／立野保男訳

- 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫。
- 大前研一 1995：山岡洋一／仁平和夫訳『地域国家論』講談社。
- アンソニー・ギデンズ 1993：松尾精文／小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か？』而立書房。
- ゲオルク・ジンメル 1994：居安正訳『社会学 上巻』白水社。
- 徳永恂／厚東洋輔編 1995：『人間ヴェーバー』有斐閣。
- 中村健吾 1994：『市民社会と法治国家』、『経済学雑誌』別冊講義資料。
- 中村健吾 1996：『現代ドイツの『市民社会』論争』、『経済学雑誌』97巻1号。
- 中村健吾 2000：『グローバリゼーションをめぐる問題圏』、『経済学雑誌』101巻別冊（後期）講義資料。
- Ulrich Beck 1997： *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a. M.
- Anthony Giddens 1998： *The Third Way*, Cambridge: Polity Press.
- Jürgen Habermas 1992： *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M.