

## 小林純先生の人と学問

—— 座談会 『マックス・ヴェーバー講義』をめぐって ——

日 時：2016年9月10日（土） 15時～20時

場 所：立教大学12号館 4階共同研究室

出席者：小林 純（立教大学名誉教授）

菊池 壮蔵（福島大学経済経営学類特任教授）

恒木健太郎（専修大学経済学部准教授）

東 武瑠（慶應義塾大学大学院社会学研究科修士課程）

以上4名

### 1. 二つの『講義』と大学の講義

菊池 この春、小林純さんが立教大学を定年退職されたのですが、『マックス・ヴェーバー講義』（以下『講義』）という読み物を出されて、しかもさらにこの続編も出版予定ということです。皆さんには続編の最終原稿も見ていただきました。とりあえずこれをめぐって世代のかなり違う人たちに集まっていたいて、それぞれの世代がいったいどういふふうに読んでいくかということを通じて、間接的に小林純の人となりといえますか、人と学問を間接的にあぶり出すという手法で座談会を始めたいと思います。

まず、いわゆる研究者としての作品は研究書というモノグラフがあるわけで、小林さんもけっこういっぱい書いていますから、『研究室のたばこ』みたいな本もありますが、『講義』というかたちで本にまとめられたということ、それからさらには、これをダメ押しするようなかたちで続編の企画もされていて、なぜこんな話になったのかということからご本人に説明していただきましょう。

小林 『講義』の「はしがき」のところで

書きましたが、長らく社会思想史という授業を経済学部で担当してきました。終わり頃になって、また10年以上前にも実験したのですが、ヴェーバーだけで社会思想史の授業をやりました。なかなか難しいので苦労しましたが、近年は前期社会思想史、後期現代社会思想という2単位科目に制度が変わったので、それに合わせて社会思想史ではいわゆる「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」（以下「プロ倫」）命題を中心に社会思想史の通史を提示する。現代社会思想ではヴェーバーの政治論・経済論を中心に20世紀の思想を扱う、という試みです。その講義ノートがたまってきて、定年が見えてきた段階で、カバーする領域を読み物としてまとめたら教師だった証になるかなと。またヴェーバー研究者としてやってきたので、その領域と近隣のつながりを少し見せておきたかった。今はどうしても個別研究に議論が行ってしまいヴェーバーの概説書も不在という事情も考えて、定年前にむきになって書いてみたということです。

なので『講義』が終わった段階で続編は頭にあったのですが、定年が来るのでやめようかと。でも最後の年にちょっと無理してみよ

うと思って『続ヴェーバー講義』(以下『続講義』)も強引に書きだした。でも間に合わなくて、完成は定年後でした。

菊池 それは、『講義』が社会思想史で、続編は現代思想という関係では必ずしもないということですか。

小林 本来はそうではなかったのですが、講義が半期制になった段階でそのイメージが少し強くなりました。というのも教職用単位の哲学が経済学部では社会思想史で代替できるため、文学部や大学院の方が来られる。なので科目の性質上、ある程度は通史なり重要な論点を履修者に伝えたいと思う。でもそれを『講義』でどう入れるかというのは至難の業なのです。だから強引に「プロ倫」を扱うところで思想史をけっこう広くやった。

ただ経済学部の授業ですから、ヴェーバーの政治論・経済論をやる時には歴史学派が扱えるし、国民国家、ナショナリズム、国民経済などの観念も扱える。経済学の歴史というのは、私にしてみれば経済思想史の一つのあり方ですので、経済学史という授業もありますが、それと重なることを厭わずに、経済学以外の思想とのつながりを意識しながら20世紀も取り入れていこうと社会思想史の後半のところでは試みたこともありますが、ちょっと苦しかった。

菊池 経済学史とのすみ分けというかたちは、特に取っていなかったのですか。

小林 社会思想史ではできるだけ理論史でないところを広くという意識は前提にあります。原論を習い、また学史を習うわけだから、ある程度そういうことを前提にして、たとえばケインズの一般理論のスキームをマクロで習うなら、戦後のケインズ政策、豊かな社会の好循環みたいなものは、理論を前提に思想史でも扱いたいという構図になりますよ。

ところが、なかなか前提となる内容が学生の頭に積み重なっていない。立教の経済学部は、悪く言えばカリキュラムが積み重なり

になっていない。積み重なりを外して学生を授業に集めようという科目編成が今から20年くらい前までは当たり前でした。最近は少し変化してきましたが、個々の窓口で一から十までを好き勝手にやるという色彩は今でも残っています。

菊池 特定の学年に配当した授業科目というわけでもないのですか。3年以上でないを取ってはいけないとか。

小林 ぼくの場合、3年以上の枠に置いていました。2年でも取れますが、単位系の中では必修の枠にカウントされない。しかも3・4年は敬遠して、2年用の科目で枠をうめる。だから履修者数はどんと落ちる。私は原論を学んでから取ってほしいという頑固さを貫いたので履修者が減ってきて、そのうち周りにも「そういうのは逆に困るよね」の声があり、2年から正規の枠にカウントされる科目の位置付けに変えたという事情もあります。

菊池 原論は2年で取れることになっているのですか。

小林 そうです。

菊池 経済学史はどうですか。

小林 1年生で取る人が非常に多いです。経済学入門というかたちになっています。

菊池 最初のうちは通年で4単位だったでしょう。これが2単位に圧縮された時に、何か支障はありませんでしたか。

小林 世間のセメスター制への移行について、私ははっきり言って価値判断しなかったのです。よい悪いは抜きで、世の中がそうなるのだから我々はプロとしてそういう形でやれるでしょうという発言を教授会で上げつなくやった記憶があります。

菊池 今まで30回でしゃべっていたことを15回でしゃべらなければならないということになるでしょう。

小林 いや、なりません。4単位が2単位になるわけですから、内容を半分にするべき。15回分の内容に割る。私の場合は社会思

想史+現代社会思想という名称で対応しました。

菊池 この『講義』の章立ては14章になってますね。これは1章1コマという感じですか。

小林 形式的にはそうですと言いたいところですが、それを想定しつつも、できあがったものは読み物なのです。教科書指定にした年もありますが、中身は読み物ですので、それぞれの章の等量原則みたいなものを自分に課した。だから内容的に一章分が1回の授業にはおよそならない箇所があり、それは自覚しています。特に歴史学方法論のところの偶然的・必然的適合関係の章などは、授業としては2~3回かかりそうですが、それを1章分に入れたのは、いま見ても「無理だよ」と。ただし、後ろのほうは『儒教と道教』で1章、『ヒンドゥー教と仏教』で1章、『古代ユダヤ教』で1章という見事な割り切りを実現できた。だって、普通は『中間考察』だけで論文が一本書けるでしょう。

恒木 その気になれば書けますね。

小林 何人もそういう論文を書いていますよね。姜尚中さん、柳父囿近さんも。『中間考察』を相手に論文を書く人は多いと思います。

恒木 確認ですが、前期は『講義』のほうで、後期は『続講義』だという趣旨ですか。

小林 そうです。後期を聞いた人がいますね。

東 はい。『続講義』を読んで、先生の授業をそのまま思い返すような印象を受けました。完璧にカバーされてはいないのかもしれませんが、思い出すところは多かったですね。先生の授業は、前期が社会思想史で後期は現代社会思想ですよ。「現代」を付けた意味というのは特にあるのですか。ぼくは教育学科の学生だったので、ロック、ホブズあたりの社会契約論から大まかな流れとして社会思想を学べるのかなと思っていたのですが、「社

会思想」という授業からは想像もできない話が多かった。たとえばヴェーバーの農業論などは、最初は「社会思想なのか?」と思ったくらいでした。授業名にまんまと引っかかって履修した感じでした(笑)。そういう話が多くて、最初は全然ちんぷんかんぷんでついていくのに必死でした。名前を変えたというところに何か意図はあるのですか。

小林 カリキュラムの現代化ということが社会的に要請されてきています。歴史物は嫌われるという風潮の中で、「社会思想史」ではなく「現代社会思想」という表示を2単位でも入れると目先が変わるという、それ以上の意味はないですね。

大学では今を解読することをやるべき、という思い込みの強制が強い。政策部門なら財政や食料政策、住宅政策などで現在の政策分析なり政策提言なりにつながる議論は講義ではやりやすいでしょうが、基礎的な領域では歴史的アプローチは欠かせないと思う。たとえばネオリベリズムやマスカルチャー論も、基本となる思想的な枠組みから、と思うのです。そういうものを私は捨てたくない。19世紀のJ・S・ミルで大衆と自由の観念など、当然21世紀にも通じる論理があるので、そういうベーシックな枠組みを扱いたいとは思いますが。

恒木 そこがポイントだと思うのですが、『続講義』の「あとがき」によれば、小林さんの意識の中では「『講義』と『続講義』で扱った内容のうち、どちらが大きな射程を持つかとあえて問うなら前者である」けれども、個人的には後者の素材、つまり政治経済分野を中心とした『続講義』のほうがなじみがある、とはっきりとおっしゃっています。

同じ社会思想史を文学部でやる場合なら、どちらかといえば精神史が中心となるはずですが。たとえば「ルネサンスと宗教改革」の章で扱っているようなマキアヴェリ、エラスムス、ルターをホブズなどと関連づけて扱う

のは当然ですが、その文脈でアダム・スミスを、しかも『道徳感情論』どころか『国富論』をわざわざ扱うときでも、あまり前面に押し出すことはない。むしろ、同様の文脈で言えば哲学史のところ、ここではほぼ扱われていないカント、ヘーゲルが出てくる。そういうやり方のほうが文学部系の社会思想史らしい。

ところが、小林さんからすれば、私はそっちではないと。嫌だとは言っていないけれど、そっちではないと。「本来、私が社会思想史を講義するのであればこちらが表通りなのですよ」とおっしゃりたいのが経済認識と政治の世界なのですね。

小林 そうです。

恒木 社会思想史で扱うべき問題というのは、経済学史のジャンルで言うと、スミスの political economy (これを「経済学」と訳すのはどうかというところがありますから、political economy とそのまま言ったほうがよいでしょうね。「政治経済学」というのも誤訳になるので)の領域を社会思想として捉える。法・政治・経済の分割しづらい中間的領域を、ヴェーバー自身の頃の法学なり政治学なり経済学なりという学問ディシプリンのところで彼はカテゴリー分けをちゃんとしているので、その分割構造の中でヴェーバーが社会学という枠に沿って political economy の領域全体をどう見ようとしたかを見るほうが本流だ。たぶん小林さんの裏のメッセージはそうじゃないかと、私には思えるのです。小林さんのお話になるヴェーバー像というのは、political economy の社会学的解析に見えます。

まず、小林さんの中での「社会思想史」というのは恐らく文学部で考えている哲学・社会学ベースの社会思想史とはまるで違うだろう、ということをはっきりさせたほうがよいでしょう。そのうえで聞きたいのは、現在のヴェーバー研究は一般的に、学問方法論であ

れ実態を捉えた歴史社会学の著作であれ、文学部畑の立場からのヴェーバー研究のほうが強くなっている(特に社会学サイドに接收されつつある)なかで、それにもかかわらず少し毛色の違うヴェーバー像にこだわっているのはなぜですか。つまり、経済学サイド、political economy の側にわざわざ引きつけてヴェーバーを語って、あわよくばヴェーバーで経済学史を語ろうと考えているというのは、いったいどういう趣旨なのですか。

東 そうですよ。ぼくはまんまと引っかけってしまったのですが。

恒木 もっと言えば、経済学史の教科書をいろいろ見たのですが、ヴェーバーをフィーチャーしている教科書はほとんどありません。『立教経済学研究』の服部正治先生の記念号(第69巻第4号)で稿を寄せている新村聡先生が加わっている『経済学の歴史』(有斐閣、2001年)ではわずかにヴェーバーの項目があります。

小林 あれは非常によい本ですね。

恒木 よい本です。しかし、例外に属します。教科書どおりに19世紀の経済学史について講義をやりようと思ったら、ヴェーバーの話はほとんどできないのです。そういう状況の中で、しかもヴェーバー研究が社会学史の中に位置付けられてしまった現状において、あえてヴェーバーで経済学史を語るというのは、どういう趣旨があつてのことなのでしょう。そして、どういう効用があるとお考えですか。それは、講義の中で何か伝えようとしているメッセージがあるのではないですか。political economy の解析者としてのヴェーバーということをやむを得ず、しかも、表通りではないと言いながら、そちらのほうが本丸だと言いたそうな『続講義』を出すということは、それだけのことをお考えだったのではないかと。

菊池 ヴェーバー本人が経済学者だと思ってスタートしているわけでしょう。それがなぜか、今は書店に行っても社会学の本棚に並

んでいる、と。

恒木 たぶんドイツでも、ヴェーバーは Soziologie の棚に入っているのですが、小林さんはそれが嫌なのではないですか。嫌というか、そういう時代の学問的な流れは仕方ないかもしれないけれど、私はそれではない、少なくとも立場としては違うとおっしゃりたいはずなのです。それはなぜですか。

小林 それは実にシンプルな話で、ヴェーバーという人物がどう受け止められているかということ、彼が残した、自分で確認して校了した原稿が『宗教社会学論集』の第1巻だから、彼はまずは宗教社会学という領域で受け止められる人です。ところが GdS, 『社会経済学綱要』のほうは、編者ではあるけれど、彼が亡くなった後に大ざっぱには彼のプランどおりに出ていきますが、彼の手は離れていくというのが20年代の話ですよ。

ヴェーバーがドイツの1910年前後の経済学者の中での大立者という位置を占めていたという事実があって、その彼だから political economy のハンドブックを編集するという、言ってみれば当時の political economy の業界の重要な立場を実際に占めた。ところが先ほど恒木さんが言うてくださったように、現在の経済学の歴史の本では出てこない。なぜか。現在の経済理論を形づくる諸要素が、ヴェーバーの時期の political economy からはあまりつながってこないから。当時すでに始まっていた変化は大きく、いまの経済学教科書は基本的に数学とデータを用いて、どのレベルまで抽象化して高度な数学的处理を行えるかを競うアートになり変った。

ご承知のように、ミクロの教科書だと、学生さんが方程式のわけのわからない記号や数字を見ながら「なぜこんなことをやるのか、こんなものが説明になるのか」という極めて当然な疑問を持つ。そんな妥当性は誰も信じないのに、それを教科書に使わないと「あの大学は標準的な経済学の理論を教えていない」

と言われてしまう。もちろん新古典派の悪口で済むことではなくて、中級の教科書からその先に行くとなんかなり実証との接合をやっていて、水準が上がれば妥当性も見えてくる。でも上級までは学部学生はまずついてこれない。日本の大学の経済学部規模を考えると壮大な無駄というか。かつてプラハで見聞したのですが、旧東側で出世を望む人はロシア語を頑張る。でも、みんなラジオで英語の放送を聞き英語を勉強してた。そういう表と裏が社会的なシステムとしてあったわけですね。日本の経済学もそれに近い。

話を戻すと、ヴェーバーは1950年代、60年代初頭の経済学の教科書には出てきたのです。それからヴェーバー・シンポジウムもあり、経済学全集ではヴェーバーの巻もあった。今はほぼゼロ。この落差は何かという話です。

現在、ヨーロッパ各地でドイツ歴史学派の欧米への影響について、そこそこ実証的な調査が進んでいると思います。新古典派の展開で消された視角や発想などが、私たちが経済現象を認識する時の手段として重要だった時期があったのです。ぼくには、今の経済学のあり方が経済という現実を把握するための一手法として有効ではあっても、それが全能ではないに決まっている、という思い込みが強いので、その一面にしがみついてみたらどうか、と。歴史学派が抱えていた要素を捨て去る必要はないし、それは何かのチャンネルを使って今に持ってこれる。ただ、現在の経済学の用語にずっと通じるものではなく、例えれば、マルクスが社会学の棚に置かれている状況。学問の細分化によってそれぞれがディシプリンを明確に持ったとされるけれど、ディシプリンを分けたところで現実が分かれて存立するわけではなく、同じ現実の何を問題にするか、です。今の特定の理論のアプローチが優先権を持つのは時にあるだけにすぎず、学際的、学錯的、越境的、いろいろなアプローチがあって構わないと思っています。

その際にヴェーバーの仕事を、私はこの語を最近では肯定的に使おうかなと思っているのですが、比較歴史社会学 Vergleichende Geschichtssozologie とでも言いますか。そういう言葉で表せるような質だと考えたいのですが、それは当時の諸学問の分立を越えて、社会・歴史像を描くための一種の有効なアプローチだったのだらうと思います。

なので、ヴェーバーは、『世界宗教の経済倫理』とか、『宗教社会学』とか、あるいは西洋精神史の中での禁欲とか宗教史の問題とか、こういったものを扱ってそこを方法的に厳密に扱おうとしたわけで、やはりその射程は大きいのだらうと思います。

正直なところぼくは宗教・哲学は好きではないし、よく知らない。経済学部にいましてから。最初に読んだのもセクト論文とか、就任講演など、経済畑で読んできました。そこで「神は細部に宿る」的な、一つのことを取り上げながら世界構造を語るような語り口や、「そんなのすぐわかるじゃない」と思えることでも壮大な概念体系からその細かいことまで降りてきて「だからこれは峻別できる」とする概念構成論などに魅了されました。1890年代のドイツのこういう事象をヴェーバーはこう語ったという実に細かなことを十分に理解するために、えらく大変な手間がかかるのですが、そんなふうに歴史を構造化する、あるいは対象を構造化して理解を深める手法のほうが、「私にとってのヴェーバー」としては身近だったので、政治経済篇で扱う世界は身近ですし、ぼくの最初の本も政治・経済領域でした。

だけど世間では、ヴェーバーを読んでいるというと宗教社会学や「プロ倫」について一家言持っているはずだと思われる。「古代ユダヤ教をどう思うか」と聞かれる。「知ったこっちゃないね」と言いたいのですが、それは恥ずかしい。だから、30代の頃には研究会などで意地で読みましたが、あんなの、ぼく

に分かるはずもなく、40歳で立教に来てからも授業で扱おうと手こずった時期をへて、最終的に先ほど言ったヴェーバーの大ききみたいなものは了解した気になった。そこまでは射程に入れてモノを考え、基本問題が何であるかということくらいは俺の頭にはあるぞということを示そうと『講義』は意地で書いた。

けれども、そこはぼくの本領ではない。欲求不満と言いますか。政治経済篇を書かずに辞めるのは、やっぱり癪だった。それで『続講義』を今年の春学期中に（ほぼ）書いた。きつかったけど材料はあったし、頭の中で少しはこなれてるので、ファミリアな領域のエッセンス+ を学生に伝える、あるいは読み物に落とし込むのは、しんどいけれど楽しいことです。

ただ、問題となる経済思想史、あるいは経済学のプロセスの中に落とし込むには、いくつかの媒介項を使って説明して社会学との関係とかいろいろなことを言いながらでない現代の経済学の歴史に乗ってこない。そういう社会科学のあり方自体を問題にするのが『講義』で扱った世界だと思っています。なので、射程は『講義』で扱った世界のほうが大きい。学生にもまずは、あるいは読み物として私がヴェーバー研究者として出すべきはそちらだらうということがあり、『講義』をまず書いたのです。

恒木さんがおっしゃるとおり、俺はこっち[『続講義』の内容]が好きなんだ、こっちが重要なんだというのは頭の中では百も承知。ですが、そこは教師として講義なんぞやっている、材料の持つ位置値みたいなものに対してある種の教師としての良心みたいなものが働いて『講義』を先に出す、という意識になったと思います。

菊池 ぼくは『講義』を読んでいて、世界宗教のところの個別宗教のところ——中国・インド・古代ユダヤ——は、読んでいてつらかった。

東 ここはつらいですね。全然わからない。

菊池 つまり、これはある意味ではヴェーバーの祖述になってくるから、文体が変わるわけ。それ以前は、二人称で「あなたは」と語っている。でも、この宗教のところにいくと途端にそれがいなくなって、見知らぬ街に突然放り出されたような、そういう不安感。この先の辻がどこにつながるのか見えないまま、引きずり回されているような。

東 ぼくは辞書を読んでいる感じがありました。説明、説明で。

菊池 読んでいながら、「私は今いったいどこにいるのだろう」というナビがない状況で、結果的に、こういうことが一応は頭に入ったろうと押しつけられながら読んでいるほうとしては、全然入っていない状態。だけど、なぜ世界宗教について、ヴェーバー自身がどういう位置付けでこれを勉強したのかということ、後から種明かしされる。

でも、そのことと、古代ユダヤ教に至るまでの辛気臭い話に付き合わされたのかということについては、ちょっと「何だったんだろう」というのは残る。あそこは読んでいてつらかった。書いているほうもつらいだろうなと思いつつ読んでた。

東 お互いにつらいという感じですよ。

恒木 ここについては、じつはヴェーバーの宗教社会学の体質として、山田盛太郎の構造分析とある意味でそっくりだと思っています。歴史社会学という学問の、よく言えば思い切りのよい、悪く言えば大ざっぱでいいかげんという言い方もできる枠組みの捉え方。つまり、歴史時間軸上、本来違うものを「この残存物がこのように現在の世界において位置付けられていますよね」というふうな説明をして、歴史的な縦の時間を横に変えて構造体として見せるということをヴェーバーはやっていると知っているのです。

たとえば『儒教と道教』では、少なくとも

儒教が国家の教学として認められる時期までさかのぼるので、2,000年前の話になります。また同じ儒教といえども、国家の教学化する以前の孔子の頃と朱熹以降の新しい話とは混同するわけにはいきません。道教の場合も同様です。両者とも、ものすごく古い話と新しい話があるのですが、ヴェーバーがその時に考えた基本モデルはたぶん清代だと思うのです。そのあたりでいろいろなものをごちゃごちゃになりながら、意識としては宗教社会学から最終的には中国社会分析にまで踏み込んでいくわけです。

その時に当然、中国史をやっている人間からすると「いいかげんだ」と。原文も読んでいないし、歴史的順序もめちゃくちゃであるという批判が出る。インド研究もだいたいそうなのです。おまけに都合の悪いことに、それをさらに古代ユダヤ教のところまで並べていくと、ヘーゲルの歴史哲学講義と順番がそっくりになっていて、「中国、インド、中東で来ているよね」という皮肉な見方をされかねない。

だけど、そこが違くとヴェーバーは言っているわけです。ヘーゲルの歴史哲学講義のように中国からインドに発展し、インドから中近東に発展し、そして中近東の辺境であるギリシアからキリスト教の世界ができあがった、というような発展段階論を説いているのではない、と言っている。ではヴェーバーは何が言いたいのかといえば、おそらく比較類型論というかたちで、歴史的には どういう順序で、年代記としてこうなっている ということはあるけれど、そうではなくて、いろいろ散りばめられたものから、それこそこの本で言えば「理念型」というより「純粋型」と言ったほうがよいのか、一つの型構成としてこういう社会構造ができあがっているでしょうと。それをまず並べてみましょう、ということを趣旨として考えている。つまり、この配列の中でヴェーバーが何を狙いとしているか

というと、最終的には古代ユダヤ教でおぼろげに出てくるヨーロッパの特殊性構造を出すためですね。それを物理的な時間の枠を外して考えてみようという、そういうメッセージが込められているのだらうとは思っています。

たぶん小林さんもそこを説明したいのだと思う。説明したいけれど、それを説明するための枠組みの話が、ぼくには『世界宗教の経済倫理』の序文や序論、『中間考察』を読んでも、なかなか読み取れないのです。かなり遠いところまで読み込んでいって、じつはこの『講義』で本当にやろうとしていたのは恐らく第8章の「文化諸領域」であるとか、だいぶ手前のところの社会科学方法論などのところまでさかのぼって見ないとわからないような構成になっている。これはたぶん小林さんの中では、ヴェーバーについていった必然的な結果であって、そこまでヴェーバーに付き合わなければ、もっと読みやすくなったのではないかという批判は当然あるのですが、たぶんそこにこの『講義』本の趣旨が多少なりともあると思うのです。小林さんは「ついていかざるを得ない」と言いたいのだらうと。

小林 ありがとうございます。そうなのです。それはよくわかっています。まず菊池さんが言われた「ナビがない」ということですが、ナビを付けるためにはどうしたらよいか。さっき恒木さんが言ってくれたように、前のほうであちこち言い散らかしたことを整理して「だからね」ということを丁寧に書かないと、後ろの3つの宗教の宗教社会学的考察がうまく定まらないのですよ、先に言い訳を言う。言うならば現世肯定的宗教から現世否定的宗教に、『中間考察』を頭にしてヒンドゥー教・仏教に入って、古代ユダヤ教に行くという、そういう図式的な理解はどこかに書いたと思うのだけど、それはあるのです。

それでさっき出た中国4,000年の歴史とか、インドの3,000年くらいの歴史とか、そこに彼はたかだか300ページの論文で現代の社会

調査解読から入る。これを書いているのは1914~15年だらうから、直近の1911年国勢調査をも使ってインド社会に誘い、ゴードマ・シッタールーダの解脱の論理まで進む。そんな無理があるに決まっている。このえげつないというか、すごい作業の意識。『儒教と道教』もそうです。イントロは貨幣制度、そこから入る。ああいう経済史的な材料を、しかも彼は中国語は扱えないわけだから二次資料に拠りながら中国史の整理をやっている、「孔子と孟子が酒を飲んで寝言でこいた漢文を」読むわけだ。そういう世界までずっと行くというのは、先ほど言われたようにペテン師かもしれないんですよ。

そんなこと、彼は百も承知で、にもかかわらずこれが意味を持つとしたら何か、というくらいの覚悟をもって進むわけですね。となるとナビを書く側としては、その枠組みを了解し、かつ3つの領域で語られている内容を理解し、消化すればいい。残念ながら、ぼくは消化まで至らなかった。周りの位置付けみたいなのところまではわかるのでそこは少し書いたつもりなのですが、中身は消化できないですよ、はっきり言って限界です。

一番カチンと来たのが、宗教社会学的考察でヴェーバーがインド古代の解脱とは何かを真剣に考えている。東洋あるいはインド世界の宗教現象のコアのところまで勝負しようとしているのですよ。ドイツですから、ショーペンハウアーの仏教研究を受けたニーチェの影響があるとか言われますし、そうなのでしようが、そこで勝負しようとしているヴェーバーが、読んでいると出てくるんだ。そのことは『世界宗教の経済倫理』では主たる課題ではないとぼくは思うけど、彼は「これは宗教学ではない」とか言いながらそんなところまで進む。読み手はそれに付き合わされた。だから3つの章では、二人称で書く余裕はなく、「ヴェーバーさん、これでいいんですね？ 確認を取りますよ」という口調に変わった。



なので第11～13章はコケた。

菊池 それを言うなら、たとえば仏教の章などを読みながら、もしここを二人称で語っていたらどうなるのかなと思った。でもヴェーバーの語りから外れるわけにはいかないけれど。

小林 いや、でもこなせばできるでしょう。

菊池 つまり、なぜ日本の事例が出てこないのかなというようにことを思いながら。たとえば鎌倉仏教とか末法思想とか、ああいうものはヴェーバーが考えていた仏教とは少しずれるような気もするし。だから、古代仏教とは違う仏教として日本の宗教状況というか一定の歴史があるから、そこと絡みながら話していけば、もう少し読む側としてはわかりやすいかなとは思いつつ、全然ヴェーバーから離れないで祖述しているから。

現在の日本人にとっては、「古代ユダヤ教のそんなことを言われても」と。そういう世界はたぶん理解不能なんだよね。東さん、どうですか？

東 わかります。そもそも宗教というものに対してあまり近しくないというか。キリスト教でもそうですが、生活感ではなじんでいても学問的に見たりとか、ちゃんとエッセンスを捉えたりということはめったにないの。特にぼくは20代の周りの若者としゃべっていても、たぶんこれは本当にちんぷんかんぷんになるのではないかなと思いました。そこはやっぱ難しかったですね。

菊池 連想しようがないんだよね。

東 そうですね。

菊池 ただ、今年の『芸術新潮』（2016年6月号）で旧約聖書の世界を「仁義なき聖書ものがたり」というかたちで広島弁の親分・子分たちの抗争の世界のセリフで旧約聖書の世界を解説していた。

恒木 それをやると、「ヨブ記」は迫力がありそうですね。

菊池 それを読んだ時に、こういう無慈悲

なというか、仁義なき神が旧約の中に登場しているということは何となく肌で感じるという、そういう理解は可能だよな。

東 そうですね。そうなるイメージはつきやすい。

菊池 そういうイメージを、ヴェーバーが生まれた時から生活している、ヴェーバーだけではないけれどキリスト教世界。今の20代の学生に、カソリックとプロテスタントはそんなに違うのですかと言われても。

東 名前が違うとしか言いようがない。

菊池 そう。下手をすると、世界統一神霊協会とかと区別がつかない世界。ぼくも、大塚久雄さんが「例のネブカドネザルが」とか言うけれど、何が「例の」なのか学生時代には聞いていてもわからないわけ。だけど、せっかくだから一所懸命に勉強するから、間接的に少しずつ、知識としては「キリスト教ではこういうふうに考えるのか」ということは、それには何十年もかかるけれど、およそこういう考え方なのかと。でも、講義でこれを耳で聞いてどうしようと思うわけ。それにヴェーバー自身が対峙したということで、執着力はすごいものだなという感想はあるけれど。

宗教というものに関して、宗教と人の生き方との関わりで言うと、今の日本のこれを読んでほしいと思われる人たちにとっての宗教をどこかで導入しないと、入り込めないよね。異世界で、フレムトな。

小林 なるほど、そうか。それは批判されるべき大きな点だろうと思いますが、言い訳をすると、日本に来たのは大乘仏教で、あれは後の世界の出来事ですから。極端に言うと、ヴェーバーが本気になって付き合っている場所とは無縁の世界なんだよね。ところが我々の知っている仏教はそれだから、すごく距離がある。そのことをヴェーバーも承知している。

日本に関わるけっこうシャープな考察もあって、ヴェーバーの日本像、日本理解という

研究領域はある。それを扱おうか迷って、全面排除した。救済——東洋の場合は解脱——のわかりづらさをヴェーバーはグノーシス[靈智]まで行って説明し切る。ここを最終的に深くではないにしても論理として、あるいは理屈として「わかった」という感じに、読んでいてなったので、最低限そこまでのことは伝えたい、と。で、「ヴェーバーさん、本当にこれでいいんですね」みたいな書き方。何と言うか、ブツン、ブツンで進むしかなかった。日本は仏教国だということを考えると、そもそも意図と手段が整合していないんじゃないかという問題にまで関わることのようですね、反省です。

菊池 特に鎌倉仏教に関しては戦士集団の仏教でしょう。そうすると、時々騎士道などが出てくるけれど、武士道と仏教の感覚とか、その死生観とか、ああいうものが読み手の側をこちら(テキストの逆側)から支えるわけ。それで、「切れているな、つながらないな」と思いながら、欲求不満になりつつ仕方ないから読み進めるわけですが、そういう感想を持ちました。

鎌倉武士で言うと、宮本武蔵の『五輪書』まではよいのかな、何か独特の。つまり、人殺しを商売としながら自分自身が救われるという、この辺も苦難というのか何かを背負うわけでしょう。

小林 戦士。騎士というか。

菊池 そういう戦士の宗教としての仏という部分が。鎌倉仏教の成立、なぜ鎌倉にあんなに寺があるのかというような話とも重なるし。

小林 死生観のところでは日本の問題を持ってこられなかったのは弱いですね。岩波新書に『日本人の死生観』(加藤周一, R・J・リフトン, M・ライシュ, 1977)というよい本があって、そういうものを間にはさめば、だからここではヴェーバーはこの意味合いで限界をもつ、というようなことにも触れられた

のでしょうか。それはごめんなさい。

菊池 これは読んでいるほうの話だから。『儒教と道教』については、大塚さんの授業では英訳本をテキストにして1学期、読まれた時期があって、英訳本では原文では注に入っているものが本文の中に紛れ込んだりしているとかいうことをチェックしながら読んでいったのですが、印象に残っているのは、因果応報と輪廻。生まれ変わりがあから、この世でも苦しいし、死んでも救いにならない。

小林 ならない。生まれ変わってしまうのだから。

菊池 そうすると、その永遠の苦難から逃れるためにはどうしたらよいかというと、死んでもいないし生きてもない状態になることしかないだろうと。そういう説明をして、それが解脱なのだという、そういう説明を大塚さんがしていた。あれは非常によくわかった。

小林 何かが嫌だと思って何かをしようと思う、その心の動きが原因になって、そのことが結果を産む。そうするとこの連続する因果系は永遠に続くので、永遠の苦しみが続いてしまうのです。解脱しない。だから、そういう在り方をやめるしか救われないという困った話。

菊池 困った話。あと、インドのヒンドゥー教は海のような世界なので、何でも呑み込むと。キリスト教も拒否しない、どんな神様だって「おいで、おいで」。そういう意味ではパンテオンというか。キリスト教ですらインドのヒンドゥー教の中に入ってくると一定の階層を与えられて、含み込んでしまう。

小林 インドの世界は何でも入れ込む。ありとあらゆるものを注ぎ込んで、こっこの理屈の中に入れば入れるじゃないという、そういう構図ですね。ヴェーバーはそれを最初に言っているのです。ヒンドゥー教はカースト制度、と昔覚えましたが、ヴァルナと言う

のかな。あれは生まれた時に決まってしまうよね。そうすると、上層はよいけれど、下層に生まれた人間は立つ瀬がないじゃない。なぜそんな宗教があるのか。ついでに、なぜその宗教が世界宗教として普及・伝道があり得るのか。そこが奇妙でわからなかった。

最初のつまずきに対して、ヴェーバーはまさにそこで1911年の国勢調査を持ち出す。だから、非インド人からすればわけのわからない問題をデータ、事実から入って不思議さを解いてくれる。ヴェーバーはそこはうまくやっているかなと思う。まあ、不思議な世界でした。

菊池 ヨーロッパ人にはわかりやすいようにということなのかな。日本では唐・天竺ですから。孫悟空は天竺を目指して行くわけだから。

大塚久雄さんの『ヒンドゥー教と仏教』の講読の時には、ヒンドゥー教の何でも呑み込んでしまうということに関連させて「山本七平（イザヤ・ベンダサン）さんの「日本教」というのがあって、それも何でも呑み込んでやうですよ」という話と対比させて紹介したことがありました。「ただし」ということで、「キリスト教が日本に入ってきてても日本ではキリスト教的日本教になってしまうと言っているのですが、日本的キリスト教というものが存在することを彼は知らない」と言っていましたけど。それを考えてみれば、たぶんヒンドゥー教が何でも呑み込むということが理解できるのでしょねという、アナロジーで説明したような気がする。あまりインドにこだわっても仕方ないけれど。

恒木 その関係かもしれないけれど、『講義』367ページに遠藤周作の『イエスの生涯』が参考文献に挙がっているのはどういう意図ですか。

小林 簡単に言うと、遠藤の『キリストの誕生』を13章の古代ユダヤ教であげてセットで。この2冊にぼくはけっこうインスパイア

されたのです。

恒木 『キリストの誕生』と『イエスの生涯』ですね。

小林 その2冊にね。なので最後の章に、私がなぜ生きていくかというのは私の生涯なのですが、キリストになってしまうイエスも彼自身の生涯を歩んだわけです。それが13章のような世界の上に乗ってくるということがあって、それを思って、前にはこれを挙げたので後ろにはこれを挙げて、セットでこの2冊を挙げたということです。

恒木 偶然かもしれませんが、さっきの「何でも呑み込んでしまうインド」のイメージは。

小林 『沈黙』。

恒木 そうですよ。まさに遠藤周作の『沈黙』の世界がそうで、ぼく自身は、丸山眞男の言っている「古層」というのが『沈黙』の中の「泥沼」とほぼ符合しているだろう、と思っています。あの当時、1960年代～70年代初めにかけて、日本がいかにも近代化してもなぜこんなものが残っているのだろうか、と思わせる封建的残滓なるものが気になって仕方がなかった。日本がヨーロッパらしい近代化をしないのはなぜかという話を恐らくテーマに持っていた時代があって、その時に丸山は「歴史意識の古層」というかたちで定式化した。「通奏低音」とも言ったけれど、遠藤の場合にはそれを「泥沼」と表現したのでしよう。

問題はそこから先なのですが、遠藤の場合には伴天連、キリスト教宣教師が転んでよかったことになっているわけです。ドストエフスキーの『罪と罰』の最後で、「俺は生まれ変わった」みたいな、よかった話に落としていくかのように見せていると。

小林 遠藤はそうですね。

恒木 丸山は、それはよくないと言い続けるわけですね。そういう差があるのですが、その点と少し関係があるかなと思っているの

です。もしかするとヴェーバー自身が書いていた『ヒンドゥー教と仏教』の中のインドというのは、小林さんの言葉を借りると不可解である。「カーストは不可解である」。しかも序列は論争対象で変わり得るのでそもそも確定できない。この時点で既にカテゴリー化とか階層化とか概念構成とかがほとんど不可能な空間に切り込んでいるみたいな気持ちは、ヴェーバー自身が持っていたのかも知れない。

そこで、社会学者と作家ないし文学者、あるいは宗教家でもよいけれど人文的な素養との感覚というか接近の仕方の違いが出ているのではないかと、ふと感じたのです。小林さんが『ヒンドゥー教』のところを読んでいてつらかったというのは、恐らくヴェーバーの追体験をヴィンデルバントよろしくやっていて、作家であれば、絵的にであれ文章的にであれ音であれ何か切り取れることをできなかった。アレゴリーの世界は多重に意味をダブルらせて表現できるのですが、社会学者がアレゴリーを使ったら失格だから、それを分析的にやろうとして、それこそ羅針盤のない世界を無理やり整理しようとしていったことを追体験してしまったと。そういうことでしょう。

小林 そのとおり。

恒木 丸山が、日本の思想分析を「日本は通奏低音だらけだ」と慨嘆したことと同じような気がしますね。丸山はあの瞬間、分析を放棄したのではないかと思うのですが。

小林 「バツオスティナータ」は彼も苦労して、思想のあり方として分析的にそう表現せざるを得なかったのでしょうか。あれに類するものは、たとえば伊勢神宮の木の建物があるでしょう。あれはモノが大事なのではない、そのかたちの同じものをつくれればよいのであって。かたちとして伝わるから、「この木が大事だ」という発想はないという。かたちなのだけど、それさえ守られていれば。あるいは、それが大事なことなのだから衣装は

どうでもいいみたいな、あるいは素材はどうでもいいみたいな、何かそういうふうにくくり替えてずっと続いてしまう何ものかをどう捉えるか。

これは、丸山さんが構造主義というものを相手にした時に強く意識したことではないかと思うのです。「歴史意識の『古層』」のほう先ではあったけれど、昔、ヴェーバーの会で丸山さんが「最近、構造主義を勉強しているんだ」などと言いだした。世間では構造主義が流行しだしたあとのことです。そういう難しい話をちらっとしつつ、「でも、よくわからんね」という言い方をしたのだけど、あの人「わからんね」と言うのは、構造主義を咀嚼してそれで日本の説明に使えるかわからないね、というレベルだと思うけれど、やはり咀嚼しようと構造主義に向かっていった時期がありました。聞いている側としては「このじいさん [丸山氏] が今、構造主義を相手に何をやるんだろう」と、ちょっとぞくとした記憶があるのですよ。

## 2. 資本主義、マルクス、大塚史学

恒木 今回の『続講義』も読んでということもありますが、ぼく自身の関心からいくと、どうしても小林さんの中で無視できないのが、恐らく資本主義 (Kapitalismus) という概念から想起される像の特徴ですね。小林さんは「資本主義」という言葉へのこだわりが強いので、そちらに焦点を当てて具体的に小林さんのお仕事を理解しようと思っているのです。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」について書かれた2章から5章くらいまでが本来はそこに当たるでしょうが、基本的には2章の「資本主義の精神」と4章の「プロテスタンティズムの倫理」が重要なのですね。

小林 そうです。

恒木 それを補足するのが、『続講義』の

「資本主義の概念について」というところだ  
ったと思います。私の読みでは、小林さんの  
理解する資本主義の精神は何かという、特  
徴があって、プロテスタンティズムにおける  
禁欲の倫理と資本主義の精神との関係につ  
いては、連続性よりも断続性をかなり強調し  
ている節がある。連続はしているけれど、連続  
の相よりも、禁欲の倫理とか神に対する奉仕  
とかそういった宗教的な命題が抜けて、ただ  
の利潤追求になっている資本主義があって、  
これはプロテスタンティズムの中で生まれ  
てきた禁欲の倫理とは別物だと。

別物と言ってしまえば言いすぎになるか  
もしれないけれど、質を違えているという点  
が強調されていることは特徴として理解して  
ほしいということですね。普通の人が見れば  
「なんだ、そういう話か」と思うかもしれま  
せんが、ヴェーバー研究と当時の資本主義の  
概念をめぐる論争史を多少とも知っている人  
間からすると、これはかなり特徴的なのです。

そこで改めてうかがいたいのは、なぜこの  
理解を選ぶのかです。具体的に言いますと、  
この理解の日本における典型は大塚久雄です。  
これについては2通りの批判があります。人  
物に代表させてもよければ、ゾンバルト型と  
フロム型です。

1つ目に、ぼくはヴェルナー・ゾンバルト  
という人をやっているの、そちらの系統の  
資本主義観にわりと慣れ親しんでいる。古い  
時期ではゾンバルト、あるいはトニーとい  
う人がいて、その人たちは簡単に言ってしまう  
とブレンターノも含めて「商業から資本主  
義は生まれた」と理解します。商業的な営利  
活動で大量のお金を持った人間が株式会社、  
あるいはその基礎になる複式簿記のシステム  
をつくって資本主義を生み出したのだとい  
ふふうに考えていて、商業金融における発達、  
「商業化」とも言われるのですが、それを資  
本主義の軸として考える。

この考え方に対して、否定ではないけれど、

それだけでは資本主義は語れないし、なぜヨ  
ーロッパにおいて特殊に初めて資本主義が生  
まれたのか、特にイギリスに特殊に資本主義  
が生まれたのかはそれでは説明できないので  
はないか、と言うのがヴェーバーなのですが、  
現在の経済史の研究はより商業ネットワーク  
の合理性から資本主義を語るほうが主流にな  
っている。具体的には、1980年代でしたか、  
ホブキンスなどが「ジェントルマン資本主義」  
とかを言い出したのは。そちらのほうで、大  
量の資金を持った人たちが商売に必要な運河  
などの建設に私財を投じて、それで作りあ  
げたインフラが資本主義をつくったり、ある  
いはそれで世界中で大きな取引をして大量の  
お金を儲けた。そういう遠隔地貿易の交易ネ  
ットワークが資本主義を生み出したと考  
えている人が多いという現実があります。

これがかなり勢いを増していると言っても  
過言ではない。当初はヨーロッパだけでそれ  
を考えていたのですが、最近はアジア間貿易  
でも政府を介しない合理的な貿易ネットワ  
ークができていて、その上に現在の中国や印  
度の資本主義の成長の源流があるといった意  
見があるし、場合によっては明治期以降の日  
本の海外進出もそのルートに乗ってきたので  
あって、政治的なファクターを強く見るのは  
何事かというようなかたちで、イギリスだけ  
でなくいろいろな資本主義が「どこにでもあ  
る資本主義システム」として成立しているの  
だという説が流れているわけです。

そういう中で、極端に言えば学説的にはヴェ  
ーバーはゲオルク・フォン・ペロウがゾン  
バルトの視点から抜け落ちていると指摘した  
「小生産者」、今で言う中小企業経営者の小  
さな金額の蓄積のほうが資本主義に貢献した  
側面があるのではないかと強く打ち出してい  
く。その部分が否定されている現代の経済史  
の潮流をどう考えるか。特に金融蓄積など  
について。その部分に対してヴェーバーの有  
効性はあると思いますか。たとえ

ば、ピケティも利子率で資本主義の生成を語るの、小生産者による蓄積といった側面は一方では言っていますが、整合的に説明できているとは言い難いと私は思っているのです。そのあたりはどう考えますか。

小林 ぼくは素朴に大塚久雄の経済史に乗っているつもりです。まずヴェーバーの読み方で言うと、ヴェーバーは商業化（Kommerzialisierung）からカピタリズムが生まれるという見方を否定しますよね。だって商業化のもっと前にカピタリズムはあったという話ですよ。政治的とか略奪的とか植民地的などの接頭辞付き資本主義というのは、古今東西あったと。人間の営利欲が手元にある資材を利用して発揮されるというのは、人間社会ではいつでも、規制する時期もあったでしょうが、条件が少しでもあればすぐに出てきていただろう、と。

だからこそ、なぜ産業革命と呼ばれる広範な産業スパートが高度な生産力を持って軍事力を支えて世界制覇したのか。豊かな中国、アジア、インドの交易ネットワークは軍事力につながらなかったから西洋に負けたのだというのは都合のよすぎる理屈です。圧倒的な生産力、軍事力のウェスタン・インパクトがあったのは事実なわけですよね。

この単純明快な事実をどう説明し切るか。世界史の基本的な進行において、西洋資本主義の生産力と軍事力の高さが生まれた秘密をどう解くかという課題はあるわけです。そこでヴェーバーは「資本主義」一般ではなく、近代に固有な合理的経営資本主義という、ある時期のある質の資本主義を特定しようとした。ここで他の論者の「資本主義」論とはずれが生じた。出発点はそこだろうと思うのです。このことは『講義』にそこそこ書きましたが、こういう資本主義の淵源は何かというのが「プロ倫」命題の基本ストーリーだと思います。

この際続けて言ってしまうと、まさに同じ

ことがマルクスにもあったと考えています。『資本論』と称される本でマルクスがやったのは、第1巻において産業資本の中身の分析です。彼は、労働価値説、剰余価値論で搾取の問題を解いて資本蓄積を特定したわけですよ。あの時代に、今でもそうですが、マルクスの投下労働価値説、剰余価値の収奪の論理が1巻のようなかたちで完結する社会は現実にはあり得なかったでしょう。だけど、偏差あるいは時代的なバリエーションを全部外して見ても、第1巻で説いている論理を整合させることによって資本蓄積は可能だとマルクスは論理的に示したかたんですね。これは何かと言えば、まさに19世紀の前半くらいから明確になっていく西洋の固有な経済のあり方をどこで押さえるか。

これを生産資本循環で捉えるのというのが彼の考え方で、それは結果として、3巻に至って擬制資本まで出てくるような、営利を実現する、つまりG-G'と表される、目に見える貨幣資本循環で我々は営利を観念するけれども、それもこの時代にあってはP-Pの生産資本循環で規定が与えられるから、その派生として説明できるのだという論理構成をわざわざ取るわけですよね。ヴェーバーもまさにそのことをやったのだと私は思っています。

だから、ヴェーバーとマルクスはここで素直に重なります。近代に固有の生産力、経済のあり方を特色付けるのは何か。マルクスは資本家的生産様式、ヴェーバーは合理的な経営。合理的経営の本質は何かというと、合理的な労働態度、すなわち資本主義の精神。そこで、その資本主義の精神の第一義的なところでは営利は関係ない、ぼくはそう思う。

なぜか。すでに書いたように、「プロ倫」の最初のほうに敬虔派の女工さんの話が出てきます。敬虔派の女工さんはせいぜいが年間で四百～五百、六百マルクの収入は厳しい。あの頃には九百マルクくらい取らないと税金

を払わなくてよかったのかな。所得税すら払わなくてよい女工さんに資本主義の精神を見るとしたら、これは営利の話とは関係ないでしょう。そういう言い方をぼくはダメ押ししてやったのです。

恒木 やっていますね。

小林 だからヴェーバーがポイントに考えたのは、労働に向かう合理的な態度。これを本質とすれば、これがどこから来たかということ、当時の敬虔派の女工さんにまで見られるような宗教的な根基を持つ世俗に対する生活態度だ、となるわけです。そこでヴェーバー命題。ここまでくれば、営利を自己目的とするような経済活動に打ち込む態度ということも資本主義の精神の現れとして見てよい。したがって、「資本家の精神」ではなく「資本主義の精神」というのは労資両方に分かち持たれている世俗の合理的な生活態度であると。ここにコアを求める。ヴェーバーが書いていることは、そのように読める。「資本主義の精神」なので「資本家の精神」とダブラせて「営利を自己目的として追求する非合理的な生活態度」とされるけれど、ぼくは、営利というのは論理的には二次的で、課題自体に打ち込むということのほうがコアである、ヴェーバーもそれは書いていると思うのです。

たしかに「プロ倫」の第2章では、アクセントは営利を自己目的とする資本家の生成、あるいは合理的な経営の経営者の生成のほうに行くので、ぼくがあえて強調した部分はちょっと弱くなっている。けれども、そんなことは読めるでしょう。それが1点目です。

商業化から資本主義へという観点から、貨幣資本循環を資本主義の表象として見る観点からすれば、ジェントルマン資本主義など、さまざまな、たとえば大塚史学批判として出されたもので現在の世界の潮流になっているもの、またピケティの『21世紀の資本』（みすず書房、2014）も同形です。そこには近代の合理的資本主義論がないと思います。

それは別に不自然でも何でもないわけで、ヴェーバーの観点からすれば、大塚的観点かもしれませんが、近代に固有の生産力を持った合理的経営資本主義の時代が恐らくは1980年代に入ってそのプレゼンスを落としていくという現実的な根拠があるのだと思う。簡単に言えば、現在マネー資本主義と呼ばれているものの一つのパターンが、ファンドマネジャーの年金運用に象徴されるような、 $r$  [レント、利子] を目的とする資金運用。これが資本主義のフロンティアを必死に狙ってきている。だから古典的なマルクス・ヴェーバーが描いた経営資本主義は現在も当然あるけれど、それが $r$ を狙うマネー資本主義の標的にされる。その過程で労働分配率の低下とか、フロンティアの拡大、両替を含むありとあらゆるものが営利活動の対象とされるという状況。つまり、かつての物的な生産力の上昇をもはや自己目的としない営利のあり方が世を覆ってしまったので、マルクス・ヴェーバーのプレゼンスが下がったと思っています。

本当にそうなのか、じつはよくわからんというのが正直なところで、理由の一つとしては、でも人間の自然との物質代謝というのは延々と行われるはずで、自然とのインターフェースは昔とあり方が違うかもしれないが、太陽光を遮断した電気の調光で野菜をつくって儲ける商売が日本の野菜の9割を占めることはあり得ないと思っています。つまり自然と人間の関係というのは「厳然と在る」わけで、この面をどう調整するか。そこを経営資本主義の合理性、ヴェーバー用語なら「形式合理性の貫徹」で処理しようとしても、いまの人間のいう形式合理性が自然に対してそのまま通用するわけではない。自然に固有の論理の形式は人間の形式とは違うでしょう。人間と自然の関係の中で人間にとっての実質合理性をどう把握するかという難問を処理できる経済システムでなければ、我々人類はもたないだろうと考えるわけです。

だとすると、ヴェーバーが出してきた資本の形式合理性を特化させた経営資本主義は、そこにフロンティアというよりは壁、ポトルネックを見ざるを得ない。それはヴェーバーの限界ではなく、彼が描いた一つの時代を象徴する経済のあり方がここに来て限界に当たっていると見える。ヴェーバーさんからすれば「それはそういう時代が来るだろう」と言うか、あるいはもう少し深刻に考えるかもしれない。ぼくらはヴェーバー本人になる必要はなく、論理の説明からすればそういうかたちになると思うわけです。以上、マネー資本主義の先の話ですが。

経済史に戻ると、ジェントルマン資本主義でも何でもよいのですが、それらは実証でいくらかでも説明ができるだろう。けれど、たとえばジェントルマン資本主義だとしたら、ジェントルマンの文化はどこから来たか、それは19世紀前半のイギリスで変わってくるわけです。ジェントルマン資本主義はその後に開花するわけです。そういう少し長い時間の歴史像を本人たちはどう自覚しているか知りませんが、やたらに大きな話になる。

ぼくには、大塚史学が大きな話だとすれば、ウォーラステインの世界システムもジェントルマン資本主義も同じように大きな話として突っ込みどころ満載の「お話」。その「お話」がなぜ意味を持つのか、説明能力を持つのかという根拠を自覚的にやってもらいたい。

実証といえば、かつて大塚史学的に言われていて実証的に批判されたとされている常行敏夫さんの『市民革命前夜のイギリス社会』（岩波書店、1990）というお仕事がありました。あれは学界では無視されているようです。でも、現実にはずいぶん前から出てきているイギリスの研究でも、土地制度でのオープンフィールド・システムとクローズドの文化の違いが明確にある。聞いた話で恐縮ですが、宗教的にはクローズドではチャーチ、オープンではチャペルすなわち国教会ではないところ、

ノンコンフォーマリストです。ヴェーバー・テーゼそのままの構図です。そしてクローズド・システムのほうでは、ランドロードとジェントルマンです。ところが、オープンの地域から経営者や彼らに雇われる労働者が出てくる。その労働者が労働運動を担う。この人たちの延長線に19世紀イギリスの労働運動の指導者も出てくる。

彼らと付き合ったのが、かのエドゥアルト・ベルンシュタイン。彼はイギリスの労使関係の成立から社会主義の形成までの歴史の実態を想定しつつイギリス社会主義史を書いているはず。これはヴェーバーの重要な想原として言及されてますよね。いま言った土地制度から文化のあり方までセットでヴェーバーは資本主義を見ているはず。

そのヴェーバーのわずかに言及した文献等を拾ってきた大塚はその背景なんぞ抜きにして自らのテーゼを立てている。大塚のヴェーバーの読みの深さ、あるいはヴェーバーの材料に対する吟味の深さと目利きのよさ。そういうものを無視して「ヴェーバー＝大塚は克服された」なんて、学問はなんとチャチなのでしょう。これは何なのかと思わざるを得ない局面が、現在の経済史研究にはあって、特定面を一所懸命に見なかったことにする。「それはマージナルである」と言い続けなければ大きな物語が成立しないというのは、大塚批判として言われるが、自分でも同じことをやっている、そんなふうに見えます。

恒木 さっき「産業革命」という言葉が出てきましたが、その件で補足的にお伺いしたいことがあります。一時期「工業化」と言われて「産業革命」という言葉が使われなくなった時代がありましたよね。「産業革命」と言うほど18世紀に世の中は変わりましたが、たとえば経済成長率を見ると、大して伸びていませんよね、「産業革命」と言うほど大きく変わったのですか、というような研究がしていた時期がありました。1990年代までかな



りこの潮流が強くて、2000年代まで「インダストリアル・レボリューション」という言葉をあまり使わない傾向があったようですね。

小林 「テイクオフ」と「工業化」、インダストリアル・スパート。

恒木 その「スパート」さえ言わなくなった時代があって、そこで問題なのは、計量化してみたら「このくらいしか成長しませんでした、だから革命と言うほど大したことはありませんでした」というような見方に対して、たとえば『日本の産業革命』（講談社学術文庫、2012）の石井寛治先生がはっきり言うのは、「我々が問題にしているのはそんなことではない」と。社会構造、つまり労使関係なるものが成立して資本 - 賃労働関係が生まれたとマルクス主義的に言えるとすれば、それはかつてあったのか、と問うのです。

そういうふうにならと社会構造が変わっていることを計量だけで捉えられますか、簡単にそう言えますか、ということがいろいろと産業革命期には起きているのですが、数字でならしてみると「これだけの成長率しかありませんでした」ということしか出てこない。たとえば生活態度がどう変わったかということは、今みたいな膨大な社会調査の結果があるわけではないですから、計量で掬い取れる分に限られてくるわけです。

そういうところを掬い取るような作業というのは、歴史学の一部で行われていて、「産業革命論の復興」というかたちをとっている。そこで長谷川貴彦さんなどは「産業革命」という言葉を使うべきだという意見に至っていますが、それは決して主流ではないように思うのです。今の経済史では強力な数値で実証する方向性と生活態度の歴史や社会史といったジャンルとがうまくリンクしないという問題をどう考えるか、という課題が専門的にはあるように思います。

小林 数量的に生産性の問題などを言っていますが、簡単な話で、1830～40年代のイギ

リスの輸出品目の量を見ればわかるわけで、どれだけ過小評価しているのだらうと思うのです。はっきり言ってものすごい伸びです。だから、それを表現しないような指標をあえて持ってくる意図は何なのだらうと私は思うわけです。

恒木 革命だったことを否定したい。

小林 そうでしょう。ぼくに言わせれば、革命を否定したいという意図でつくられた史料ではないか。綿工業の祖国とも言えるインドで織布工が没落するのには、どれだけの数量がそこにいなければならないかということ。また綿業が伸びて輸出品目の中で大きな比率を占めてゆき、相対的に毛織物は落ちる。落ちていきながらも、数量は増えているのですから。

そのことがイギリスの自由貿易、パーマストンの砲艦外交もありますが、その基礎にそういう生産力の事実があったことをイギリスの産業家と政治家が一番よく知っている。だから政策すら変更された。そういう変化を計量の立場が説明できないとしたら、それは何なのか。言葉として「生産性なり量はそれほど変化していないのに、産業資本家や政治家はばかなことをやったのだ」ということで歴史像が描けるのだらうかと、不思議に思いますね。

恒木 そのお話を伺って頭に浮かぶのが、技術的生産性の問題ですね。産業革命を経なくても、たとえば最先端の今ある機械制大工業などの技術を、いわば「コピー」して投入すればレベルは上がるわけです。金融技術もそうで、そのノウハウや技術を持ってくれば、どこの国や地域であれファンドマネジャーが金儲けすることはできる。

それは小林さんの考えるヴェーバー的な観点から見た資本主義像とはたぶん重なってこなくて、いろいろな種類の「接頭語付き」資本主義のうちの一つとは言えても、昔からある資本主義の延長線上でしかない。では、ヴ

ヴェーバー的資本主義像なるものの決定的な指標とは何なのか。合理的な生活態度ないし資本 - 賃労働関係ということは、生産体制を起点とした生活態度も含めた労働組織のつくられ方が基軸であって、どれだけ金を儲けたかとか、どれだけ技術レベルが上がったかというのは随伴論点であると。

小林 そういうことです。それらはあくまで後からくる話であって、ポイントは生産資本循環の形で把握される産業資本ですよ。マルクスの言葉は非常に便利。

生産資本循環で図式化されるような労使関係が合理的に営まれる経営資本主義です。これに尽きます。というのは、ヴェーバーも「herstellend」という生産工程を指示する語を合理的資本主義の説明の中に入れますので、ぼくの読み方だとマルクスと重なる。従って他の営利パターンは、恒木さんは「接頭語付き」と言ったけれど、ヴェーバーに言わせればすべては非合理的資本主義という言葉でくってしまう。現代も同じことということになると思います。

恒木 それは、資本蓄積を目的とするわけではなく、そういうものとは関係ない合理的な生活態度というものがあって、そのおかげでお金儲けは誰でもできるということですか。

小林 そこは混乱があると思います。それは資本主義の精神の説明であって、問題にしている経済の運営の仕方としての資本主義ではない。運営に携わる人間が資本主義の精神を持たないと、合理的資本主義は成立しない。従ってそこでは貨幣蓄積であるとか、生産の条件であるとか、そういうものも当然あります。それは当たり前です。ところが、そういう条件がなく資本主義の精神だけがあるということもあり得るかもしれないけれど、それでは資本主義というものはあり得ないだろうと。

恒木 そうか。運営しなければいけないということですね。

小林 当然そうです。それは常識的な構図でよいと思います。

恒木 ただ、そうすると究極的な資本主義を成り立たしめる原因というのは組織化されることが条件になりますが、それはたぶん必要条件ではあっても十分条件は成り立たしめていない。さかのぼるとその主体が成立し得る道徳文化的条件 = 「エートス」があったかどうか、ということまで行かざるを得ないでしょう、と言いたいわけですね。

小林 そうですね。それはヴェーバーが近代的資本主義、18世紀を問題にしたということですから。先ほどおっしゃったように技術なりカネなりを持ってきてやれば、そういった生産力基盤は定着するだろうと思います。そうするとそこではもはや合理的に働かざるを得ない。というより、それは営利心を持って働く人間さえいれば、合理的資本主義とほぼ等値になる。あるいは、同じようなものが可能だろうと思うのです。

菊池 そこはどうか。

小林 問題はそこにあって、一つは、ここではぼくはヴェーバーより大塚のほうに近くなると思うのですが、「俺は頑張るよ。頑張った結果が返ってくるから」という循環がその場に用意されているかどうかが決定的だと個人的には思っているのです。

恒木 それは単にカネが返ってくるというようなことでも。

小林 そういうことです。奴隷制や零農制では働いた結果が自分に返ってこない。働くことに対するモチベーションが自己証明であっても、たとえば日本の場合に「私はお家のために一所懸命に働く。従って私はお家の中での持ち場を持つ」という倫理性はありうると思うし、それをベースにした日本資本主義の精神みたいなものも説かれるであろうし、さまざまな文化でさまざまなロジックがあると思うのです。でも、究極的にはそのコアに、直接生産者が成果を享受できる、あるいは福

祉水準の向上などの便を得るといふ契機が、移植された資本家の経営の労働条件の中になければ、うまく循環しないでしょうね。それがうまくいくと、開発主義的な世界でよく言われた「2,000ドルの壁」というものも、例えば労働分配率の上昇があれば突破できるだろうし、この間にそういう国ができてきて、そこを越えることによって中間層が育ってきた、こうした基盤が成ってきたからタイでは民主化運動が起きるといふ。

恒木 それは大塚的ですね。

小林 これは中村政則さんの「2,000ドルの壁」といふ枠で考えた時の議論です。

恒木 なるほど。ゾンバルトをやっている私の理解では、資本主義的というよりは、いろいろな修飾句付きの資本主義がかつてからあるけれど、ヨーロッパに固有のウェスタン・インパクトに近い巨大な成長をもたらす資本主義の成立要件というの、何らかの一定の生活態度、自分自身が我慢してそれに打ち込んで、それに対するリターンが来るという循環構造を組織化して行える、ということですかね。

小林 「我慢」ではなく、「使命」です。これはジョナサン・エドワーズではないけれど、それを選び取ることが自由なのです。これは新教の中のカルヴァン派かな。

恒木 日本的な「忍耐」ではだめということですか。

小林 忍耐ではだめなのです。今エドワーズの翻訳が始まっていますが、メルヴィルの小説『漂流船』（光文社、2015）の中にも出てくる。船長が「私もジョナサン・エドワーズの自由論を読んだのだが」と言うのですが、時代を象徴する一つの自由論なのです。これは恣意ではなく、自らが神の教えをきちんと信じて生きられるという自由の設定なのです。カルヴィニズムの先にあるといふか、カルヴィニズムの先端的な自由なのです。そういう自由観念が純粹型にはあるのですが、誰もが

そんな自由を了解しているとは思えないにしても、ヴェーバーが出てきた資本主義の精神につながる禁欲的プロテスタントたちの対世俗意識というの、我慢ではなく、そういう生き方を積極的に取ろうとするということなのです。

恒木 むしろ積極的に自分自身が「これでやっていこう」と。

小林 そうです。それが生きる証であり、信仰の証であり、私が私である所以として神の前にそれを示すといふ。それがヴェーバー命題のコアです。

恒木 そこまで行くともう一つの質問がしやすいのですが、もう一つのヴェーバー理解の仕方が日本で消去されてきた、とヴェーバー研究者たちが言っていることがあります。プロテスタンティズムから陸続する近代の病理を切開したヴェーバーという像のことで、1965年の大塚の問題提起から始まる近代主義的ヴェーバー像の転換、という論点となります。

それまでは、自由に自分自身で新しい社会を選び取ると意思して世俗内禁欲に励む、その精神で新しい社会をつくりだすのだ、というのがヴェーバーの提示した近代像だった、といわれていました。大塚によれば、「自由か、しからずんば死か」といふ言葉がその象徴であるといわれています。奴隸的な生活をして生きるくらいなら自由を求めて死んだほうがましだといふかたちで理想のために自ら死を選ぶような精神。それが資本主義の精神のコアであり、それがプロテスタンティズムにさかのぼるのではないかという議論が、かつては肯定的に語られていたように思います。しかし1960年代後半以降にそれが近代批判的な立場から否定的に論じられる傾向が強くなりました。

少なくとも1980年代の山之内靖さんの『ニーチェとヴェーバー』（未来社、1993）以降は、はっきりとそれが具体的な像をなして、

総力戦体制論という議論になったりするのですが、要は「自発」という名の動員である。最近、ラ・ボエシの『自発的隷従論』（筑摩書房、2013）という本も出ましたが、こうしたヴェーバー像はその議論に近いと思っています。

そのようなヴェーバー像は1964年以前の日本では受容されなかったとよく強調されたりしますが、実際のところ、こうしたヴェーバー像を受容した典型であるエーリッヒ・フロムの『自由からの逃走』（創元社、1951）が、日高六郎によってすでに訳されていた。大塚がそのことを知らなかったとは思えないし、日本でもある程度知られていたわけです。

フロムの『自由からの逃走』の議論は非常に単純で、ヴェーバーを下敷きにしながら、ルターもカルヴァンも結局は現在の資本主義の精神における自発的に禁欲すると自分自身で選んだ結果として、資本主義の原理にシステム的に隷属すると。自らの自由を自ら失っていくのだと。そういう社会をつくりあげた起源がプロテスタンティズムにあって、その結果としてナチズムが招来したのだという考え方を取っています。全体主義の起源になったと。

この手の議論は、さらにさかのぼると作家や評論家の中でドイツ語圏では言われております（シュテファン・ツヴァイク『権力とたたかう良心』がその典型）。現在では、それをヴェーバー研究の中に導入して、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」とナチズムを支えた中小生産者層の自発的なナチズム支持まで、すべてを一直線につなぐような議論がある。

しかし小林さんの議論は、それはおかしいと言っているわけです。なぜかという、先ほどの話でも明らかなのですが、自分たちが自由に選び取って新しい社会で禁欲の立場を取るのだという社会から、そういったことを意識しなくても、資本家の精神が中心だけ

ども、「儲けるしかないんだ」「営利しかないんだ」というかたちでビルトインされていくというか、そこまでの宗教的な経験などもなしに突っ込んでいく世界に変わったということで、元々の宗教的倫理などの精神が抜け落ちた、と書いている側面のほうを重視する。

ここで2つのヴェーバー像が出てくるわけです。ヴェーバー研究者の中では、大塚＝ヴェーバーと呼ばれていた近代主義的ヴェーバー像と、現在の研究動向の主潮流であるとしてよく強調される近代批判的ヴェーバー像を分けていて、学史的にきれいに図式化して切り分けるのであれば、いわゆる近代主義的ヴェーバー像を小林さんは保持しているということになるのでしょうか。が、そんな話ではないだろうとどうも小林さんはいいたいらしい。小林さんが今のヴェーバー研究史を知らずに言っているとは思えないので、何か意図があったことですよ。資本主義の精神とプロテスタンティズムとごった煮にしないでくれ、あるいは、ナチズムと安易に一緒ごたにするな、という感覚が働いているのだと思われま

す。そこを少し説明していただくとありがたい。わざわざ16世紀から18世紀に至るプロテスタンティズムの宗教的展開と早期資本主義、資本主義という新しい社会をつくりあげていった過程の歴史固有性、歴史的個体だけに収れんさせて、後にも先にも引きずらない歴史像をつくるべきだという発想、その情熱はどこから来るのですか。なぜわざわざそんなことを言うのかと。今の社会学のヴェーバー研究では、一直線に近代の病理から行く議論が多少なりとも強い。私の予想ですが、経済学者というより経済史家の小林純として、そういう社会学者のヴェーバー像に強い疑念があるのではないですか。

小林 そうです。ぼくはあなたの言う二項対峙で楽しむ気はない。近代批判の「プロ倫」というのはぼくに言わせれば当たり前なので

す。ヴェーバー自身が「カルヴィニズムというのはキリスト教ではないよね」と言うほど、カルヴィニズムは変なものですよ。その変なものがヴェーバーにとっての現代を規定するような大きな因果的意味を果たしたのだということを、ヴェーバー自身が書いている。不思議な話でしょう。だから当たり前なのです。

ヴェーバーはそれを因果的に必死に、キリスト教とも言えないようなカルヴィニズムを持ち出して文献実証をやっているわけです。我々は、ヴェーバーがあえてやった変ちくりんなものを、ヴェーバーが「西洋の歴史そのものだ」という意味で書いたものと見なし、その延長線上にナチズムを出し、フーコーの扱う世界を全部包んで、禁欲的プロテスタンティズムから現代のディシプリンを強要する社会まで一続きに説明してくれたヴェーバーはすごいよねとほめたところで、何か意味はありますか。その手の議論ではヴェーバーのような因果的な説明は一切ないのです。構造論的な、あるいは意味論的な思惟の構造物の類比としてそれを言っているにすぎないのです。したがって、フーコーが出してくれるありがたいものも……。

恒木 福祉国家的なものはじつは総力戦体制であるという話は、その一つですね。

小林 それは一つひとつ因果帰属してはじめて説明されるものだという発想があるので、「小林は経済史家である」とおっしゃったのはその意味では当たっています。

恒木 つまり、近代の病理の基点となる心理的原因を探っていくと、身体ないし心の規律化というのは大事なポイントではあるわけです。ヴェーバー自身も書いていて、これはある種の自発的軍人化であるといわれます。何かに対して戦っているのだが、何に対して戦っているかということ、富の誘惑と戦っている。そして、その誘惑に溺れている人たちにある種の聖戦（Glaubekrieg）をしかけて、折伏（しゃくふく）してメンタルをつくり替

えるということをやっているわけです。

具体的に、長老派、プレスビテリアンの人たちはいろいろなところに信徒や説教しているような人たちを配置して、人々が本当にまともに生活しているか監視しているということが伝えられてもいます。そのくらいやらないと、人々の生活は変えられないということはあったと思うのですが、問題は、それがどういう体制をつくったかということに関しては、議論を何段階か踏まないといけないということですね。たとえばイギリスにそういう世界があったとして。

小林 それは、チャペルの持ち方の問題ですか。国教会であれば教区教会の役員がちゃんというわけだから、そこで行われますよね。問題は、国教会を信用しない人たちが自発的に祈りの場を設けて、そこでも役員を決めて自分たちの信団の役員の言うことを聞く、あるいは役員の役割として見張ってもらうというふうなことをやって、規律化を進めると。あれは形式的には、国教会の中に全部含まれるのですか。

菊池 問題はスコットランドのプレスビテリアンだよ。スコットランド国教会はプレスビテリアンだから。

小林 でも、一応は国教会でしょう。

菊池 スコットランド国教会。

小林 そうか、チャーチがあるのか。

菊池 聖職者と世俗の人間が選挙によってその教区の運営を担う。

小林 選挙するのですか。

恒木 じつは選挙制ですよ。

菊池 代議員制度で全国のジェネラル・アセンブリに至るまで、地方集会と教区集会があって、それがプレスビテリ、選ばれた長老たちの聖俗の共同経営によって運営しているから、そこは目が行き届く。

小林 それは半端ではないね。

菊池 半端じゃないよ。ただ、それで生活態度への監視ということと言うと、たとえば

フォードなどのアメリカの初期の経営者が自分たちの労働者が酒を飲んでいないか監視するみたいな仕組みがあったし、それから、最初に連想したのは二宮尊徳です。尊徳さんは分を弁えて生きなさいという、報徳運動の中での生活改善というものがある。

恒木 ただ、少なくともここで考えるべきなのは、規律化される身体なり心を自分たちが持って、そのとおりに生活しようとする人たちが集団として組織化されるということはどこでもあり得るわけです。

菊池 そうですね。

恒木 確かに、その方法でどのように説教して、折伏していけば皆が同じように動くかという外形的な仕組みのモデルはヨーロッパの中に連綿とあって、その延長線上の一類型としてナチズムがあり得たかもしれないという仮説は成立するのですが、問題は、ナチズムという歴史用語としてその体制を理解するのであれば、それはドイツですよ。ナチズムとまったく同じ形態のシステムがたとえば昔言われた「天皇制ファシズム」といった言葉で同置できるか。

これはたとえば立命館大学の山口定さんのファシズム類型論などがありますが、同一化され得ないわけですよ。そのこと自体をちょっと考える必要があって、イギリスでも生活監視みたいなことは行われていたと。フォーコーはそれをたとえば『監獄の誕生』の議論などを援用して、「一望監視装置、ミクロなかたちで生活監視が行われる近代の仕組みができあがった」みたいな感じで一直線に言っているのですが、それはあくまで仮説なので、そこで各地域ごとの歴史的な個性を考えないといけませんよ。

小林 わからないのは、ナチズムがなぜそこに入ってくるのでしょうか。その場合にナチズムで言われるのは、たとえば生活改善運動でクリーンな社会を求めるとか、タバコはやめるとか、それが優生法まで行ってしまう

わけですが、そういう話ですよ。ところが、セットになっている内容は何かというと、『我が闘争』というヒトラーの文書がありますよね。あれに見られるのは、大塚の言葉で言えば「前期的資本」とか「金利資本主義」に対する批判であって、労働に対する収益で生きるという営利を認めようじゃないかと。その意味では、経済の局面に関わるまさしくヒトラーの言う「健全な資本主義」をよしとして、寄生的なユダヤの金貸しは悪いので撲滅しようと。そういう構図ですよ。

だから、いわゆる商業資本とか金融資本に対する反発と、特に中小の生産資本、産業資本と同じ「資本」と呼ぶけれど、分けようというのが筋ですよ。このことと規律の問題が全部、一つの像でつながりますか。ぼくはそこがもう一つよくわからない。

菊池 ナチズムにつながると主張する場合に、イタリアのファッショはどういうふうに説明するのだろうか。

恒木 労働憲章などで同じことをやっていたとも言えるわけですが、あれだって実際のところは労働者の権利を認める、労働者とのタイアップということを考えて動きになっているわけですが。

小林 よくそう言われますが、あれは27年です。ずっと早いよね。まァ『我が闘争』のほうが早いけれど。労働憲章ではむしろ、そういうふうに個人が頑張って働くことを前提にしながらも、それを国が支えますよ、というのです。で、国家の保護の下に私的イニシアティブをどこまで認めるか。職業をセグメント化して職業団体をつくる。それに国家の力で保護を与えて、そこで先ほど言った個人的イニシアティブを支える。ナチズムには『我が闘争』の段階で国がどう支えるかといった具体策はありますか。あれは「こういう人はよいやつ、こういう人は悪いやつ」と敵/味方を示した。だから、ナチズムのプログラム派的解釈ではなくて、行き当たりばった

りで各種のファクターが入ってきた。その中で世界恐慌ですよ。『ドイツ経済思想史論集』に書きましたが、32年が決定的な年だと思います。軍事的な対立とカール・シュミットの判断、及びシュタッケルベルク均衡。つまり需給均衡を人為的にもたすための論理としての理論経済学。まさに理論が用いられる。それが33年以降のナチズムでランディングしていくわけでしょう。そんなこと20年代のヒトラーはまったく考えていないですよ。左派のシュトラッサーが同伴したくらいだから。

恒木 私がお聞きしたかったのは、ヴェーバー研究史にまつわるいろいろな論点を見てくると2通りの問題があって、まず資本主義というものが商業化で捉えられるかどうかということが1点目のポイントで、その問題は労働組織の組織化のあり方、「合理性」がどこまで貫徹されているかということが一つの論点になるだろうということで、いくら国際経済情勢の話をして、内部の社会構成まで含めた組織のあり方がどうなっているか見ないとわからないよねと。それが1点目。

小林 そうですか。そうだと思いますよ。

恒木 そこまではよいとして、次に、社会構成の内部組織化の理論を組み立てて、たとえば現在のヴェーバーからフーコーに流れるような、福祉国家に至るまでの近代化における国民総監視化、パノプティコン・システムのような規律化、ディシプリンをキーワードにしたような近代化、自発的な隷属のシステムというふうにつけて理論化してみると、内発的な組織というものはずべてそういうふうになっていて、国家までそれが包含されるといふふうになりがちなのですが、それが成立した具体的な要件を考えていくと経済問題が落ちる可能性がある。

少なくともその時々々の社会環境、状況によって組織間のあり方は改変されるし、その時の行為主体そのものがイタリア・ファシズム

とナチズムを取っても、プログラム学派のファシズム解釈ではだめで、『我が闘争』の頃のヒトラー、その後のナチズムの運営のされ方とでは違うし、そういった理論化から外れる話はいくらでも出てくると。

たぶんそここのところで小林さんがイライラしているのは、経済史のほうは商業化一辺倒で見えるから見えないところがあると。だけど総力戦体制論に掉さすような社会学サイドは「主体」という言葉は使わないようにしているので主体の側面が消えて、社会構造として動員システムがどうなっているかということしか見ない。そうすると何が抜け落ちるかということ、歴史のただ中にいた主体が具体的にどう動いたかという因果関係が見えない。

どちらにも共通して言えるのは、商業化も傾向分析だし、社会システム論もある種の近代化された社会の枠組みの理論的な分析に基づく実証ということになっていて、どちらも傾向分析の一環としてその国を見るということになっていて、それに対して小林さんはどちらの方向に対してもイライラしているというふうに見えます。

先ほど「経済史家」と言いましたが、もっと言ってしまうと、ヴェーバー的な意味での歴史的個性性みたいなものの分析手法にこだわっている理由というのはそこにあるのかなと思っています。これは大塚久雄が山田盛太郎に託して言ったことですが、「山田は、商業化傾向の中で最終的に封建的なものが日本から消え去るとは一言も言わなかった。日本には日本固有の資本主義というものの成立があって、各地域ごとに違うのだと言うことを強調したのだというふうには私は受け取りました」と。その問題意識と似ているのかなという気がします。

要は、「世の中の全体的な傾向がこうだから」、あるいは「理論的にはこういうふうには丸く収まって、その一亜種として分析できるよね」という方法に対して、経済学であろう

が社会学であろうが嫌だと言いたい小林純が見えてくるということです。

小林 なるほど、わかりました。規律化論議の前提の方法レベルで少し足します。ヴェーバーの説明の仕方として『講義』でも『続講義』でも共通しているはずですが、「行為主体にフォーカスする」ということをものすごく強調しているのです。理解社会学の説明でも政治経済篇でも、そこに置かれた個人の利害関心からの説明になっています。それがヴェーバーの理解社会学の方法というか、基本的第一次的アプローチだと思っているのです。

ところが、そのアプローチはやっぱり万能ではないわけで、さっき言った「傾向」とか「トレンド」とか、「集団」と言ってもよい。集団も個人の集まりなのですが。たとえば「階層」とか「階級」という言葉で言われること。あるいは「マス化」というのは傾向ですよね。そういう言葉で言われる時の「場」というものを、いわゆる理解社会的な個人の主体的に抱いた意味みたいなものを理解するという手法で処理して十分に説明しきれるとも思えないのです。『世論と群集』を書いたタルド、『群集心理』を書いたル・ボン、この2人が社会学の概念装置の論文のはじめの方に出てきます。だからこういうもので集合心性というか、何かそういうふうなもので個人を包み込んで、個人がその動きに同調する、その一つの仮説としてヴェーバー自身がずっと意識していたから、カテゴリー論文や20年の論文に出てきています。

そういうものは気になる。マルクスにも基本枠みたいなものはあって、階級的利害のエージェンシーとしての個人という説き方は非常にわかりやすい。ヴェーバーの理解社会学的手法でも説明できると思うのですが、それよりも迫力のある説明ではないか。ならばどう接合させたらよいのだろうかというのが、ずっと課題として私の中にあることなのです。

これは方法の問題としてすでに論じられているようですが、ヴェーバーのなかの方法としての個人主義でない側面をどういうふうによく定式化・表現するかという議論が進んでいます。その辺は私がまだ追いついていない。だから、個人主義へのフォーカスを表に出した。それはそれで重要だし、ヴェーバー理解には決定的だし、他の社会学のあり方に対しては党派性となる。それを読むと「小林はむきになってるね」と見えるかもしれませんが、本人は、もう一方のほうがつかみ切れていないので、そのイライラは残っています。

### 3. 学徒として、教師として

恒木 ぼくが最初に『講義』を読んだ時に率直な印象として驚いたのは、スタートとゴールです。特にスタートには驚きました。「君たちはどう生きるか」という話から始め、それで終わるのであります。おそらく、その驚きは社会思想史というジャンルに関わると思っています。ぼくも経済学史という講義を担当していて、ある程度、学問体系の歴史ということをやっているわけですが、誰もが聞くことは「どんなジャンルなのか」と。これはたぶん社会思想史でもどこでも必要な説明ですが、とても難しい。では、どのように説明するか。

たとえば古典的な例で、専修大学には経済学史家の内田義彦という先生が昔いたのですが、彼は「経済史と経済学史は違います」という説明から始めています。何を言っているかということ、経済史は実際の人々がやってきた経済生活の歴史であると。経済学史というのは、それをどう見てきたかの歴史ですが、経済学という学問ができたのは18世紀のことであると。なぜできたかということ、社会背景が変わって、それまで倫理や政治のレベルで語られてきたことの中の経済の部門を学問化しないといけないという動機が生まれたからだ。こんな具合です。



ここで言いたいのは、人間の頭の中の歴史と、人がどう身体を使って動いてきたかという歴史は違う、ということなのです。なおかつ、前者については、知識のある人たち、ある一定の知識を組み立てた人たちの歴史をやるということです。そこで私の場合は、人間の頭の中のことにまで興味を持ってもらうにはどうしたらよいだらうと考えめぐねて、この人はどう生きたかというような人物伝みたいなものが必要だという考えに至り、人となりの話もするのです。

そうすると最初の導入はすごく大事で、その人がどう現実と向き合ったかという時に、おのれはどう思っているかという話をしないといけな。だから社会科学では、経済学に限らず社会をどう見るか、自分自身はどう考えているか、ということと言わないといけなはずずっと考えてきました。

ただ、それでも「どう生きるか」みたいな話にまで踏み込んで話すことはけっこう勇気が要ります。なぜかというと、世の中を見る時にはどこか一步引いて、自分自身はどう考えているかではなく、どのように見るのが説得的かということを考えるので、「俺はこう考えている」という主観的な話をしてもしようもないからです。

誰が見てもとは言わないけれど、ある一定の見方から見たら確からしいことを確定させていくということがあって、『マックス・ヴェーバー講義』でも強調されていますが、価値自由というのは決して自分自身の価値観を抑えて物を言うことではなく、ある価値観を導入して物を見る。「ある価値観」という言い方はおかしいかもしれませんが、ある立場から見たらどのように見えるかということを確認させ、そこから事実はどういうふうに見えるという二段構えの作業をするという話をするわけです。

それで、導入でどういう話をしようかと思った時に、小林さんのこの本が参考になりま

す。ヴェーバーはどう考えるか、ということをや延々と語った末に、ヴェーバーが一番言いたかったのは自覚的に生きることである、と書いてあって、『君たちはどう生きるか』の吉野源三郎もびっくりのことをいきなり語り始める。この本を読んだ時に、最初に前書きでそれを書けばものすごく売れるのではないかと考えてしまいました。

文中では、私の思考実験に付き合ってくれということが延々と書いてあって、それなら最初から「付き合せ」と書けばよいのではないかと思ったのですが、であれば小林さんは最初いきなり「ヴェーバーの話をするよ」と言って話していたのだろうか、という疑問が湧きます。たぶんヴェーバーのことを知らない人が大半じゃないですか。導入ではどうい話をして自分の講義に引っ張り込むようなことをしていたのか、そこに興味があるのです。

で、小林さんの講義のスタイルはどんな感じでしたか。

東 ぼくは1コマしか受けていなくて、それで先生は定年になったので、全部がどうかわからないのですが。

恒木 研究会などのスタイルでもよいのですが。

東 ぼくはこの第1章の「自覚的に生きる」というところは、目次を最初に見た時に「あれ、ちょっと浮いているな」と正直、思いました。「自覚的に生きる」って何だろうと思いました。ただ、読んでみてふと思い出したのは、現代社会思想の授業の何回目かの授業のときのことですね。たしか終了20分くらいに次の講義の学生がパーッと入ってきたのです。それで騒いだか何かした。その時に先生が急に怒り出して、「なんだ、こいつらは。立教もここまで落ちたか」と言って怒って帰ってしまったことがあったのです。

そのことをぼくはよく覚えていて、この章タイトルを見た時に、もしかしたらそういう

ことなのかもしれないと思った。読んでみて、先生の授業などをよく思い返してみると、先生が言っている「私化」「個化」というようなことと関連させて書いてあるのかなと思ったのです。読書会でお互いの書評を読みあうときも、「私化」や「個化」の問題を論じているのかと感ずることがある。そのところはどうか先生に聞いてみたいですね。第1章に込めた思いというのはどんなことですか。

ぼくは社会学をかじった身として、社会学では「公共心の欠如」といった言い方は遠慮しがちなところがあるような気がしています。今の教育現場がまさにそうなのですが、道徳の欠如とかそういう話に行き着きかねないところがあるのでぼくも距離を取っていた。ですが小林先生はわりとそういう言い方をすることが多い。それはそれなりに意味のあることだと思っていたので、この際、率直にお聞きしたいです。

小林 世間体とか、周りの人に気を遣うとかいろいろあるけれど、そういう時に通底するのは、隣にいる人にやったことをジャスティファイできるか。スミスの「シンパシー」ではないけれど、けっこうシンプルな論理でOKだと思っているのです。そのことは人の多様性を認めあうことにつながるのですが、それがプライベートーション、ある種の公共的なものの「私化」が無遠慮に進んでくるという姿なのは変な社会だと思っているんです。かつて自動販売機を家の前の公道に置いて商売する人が多かった。公共の道路に自販機を置いて、恐らく税金なんか払わない。いつからか規制が始まり無くなってきた。でも、そういうことは普通にあった。

自分の効用を増やすために無料の公共財を使うとなると、公害を出した企業のやり方と同じですよ。先日「おわら風の盆」に行ったのですが、人が多いから覗くわけです。すると、その目線の先で大きなタブレットを掲

げて写真を撮るから後ろの人が見えなくなる。他人のことは考えもしない。電車内の音漏れも同じではないかな。自然音・生活音なら、事故で大きな音がしようが、隣で女の子がきゃあきゃあやろうが、うるさいと(思っても)言うつもりはないけど、「電子音の音楽」はあくまでも当人の私的な享受であって、「個化」というのかな、公共空間の「私化」を平然と行うことに対して、非常に違和感があるのです。実害もある。

少し古い表現なら「東京、田舎のゴミ捨て場」的な状況が気になるのです。つまり二重倫理が解消されてない。友達や身内との関係では「よい人」が、そこから出るとまったくの無倫理の人になるという状況がいま強まっているのではないかという気がしています。

ヴェーバーのいう「二重倫理」を解消することによって人間はけっこうフラットに隣の人の言うことを聞く。人類は99.99%、赤の他人と共存する世界に生きるわけで、そのためのロジックをなにか持ってこなければいけない。これは自立的で自律的な人間同士がぶつかるときの調整になる。他者目線をわきまえた自律性が要求されますよね。理屈としてそう言える。

そういうことは漠然とされていて、それほど役に立たない思想史を扱うぼくは社会科学を通して学生に何を不得ほしいのかと考え、知の領域に触れることが生き方に対して何をもたらすかというプリミティブな形に落とし込んだら、倫理を論理で言おうとしてこうなった、と。枠組みとしてはそんなところですよ。ぼくがそう生きているかということ、これはまた微妙なので。

東 この際せつ々しくないので、先生の昔の話も聞いてみたいですね。小林先生の院生時代はどうでしたか。

恒木 元々は都立大学におられて、立教大学に移ってこられたわけですよ。

小林 マスターから立教に来ました。

恒木 都立大学から立教大学に来た時にカルチャーの違いというのがあったと思うのですが、それはどんな感じでしたか。水沼知一先生のところから大学院にいらして、何か衝撃的なことはありましたか。

小林 ありましたよ。衝撃的でしたよ。水沼先生という怖い先生のゼミに2年間入ったのですが、あれで2年以上やっていたら人間は潰れるよねと。『研究室のたばこ』に学生・院生時代の話を取めたのですが、そこでもM先生、水沼の怖さに触れました。

恒木 どういうことですか。

小林 単純に、怖い先生だったのです。立教大学では住谷一彦先生。ルター型の世界からエラスムス的世界にぼくは学問の場を移すことによって生き続けることができた。住谷先生は、エラスムスなのです。

恒木 ルター型というのは。

小林 激情型。怖くて恐ろしいということです。

恒木 叩き込まれるという感じですか。

菊池 そういうことでもないと思う。ぼくはICUにいた時、日本経済史の非常勤で来られたので講義を受けたのですが、その時にはG・C・アレンの日本の工業化と満州の英語本を読めと言われました。鞆を片手にくわえタバコで教室に入ってきて、教室は狭くて学生はせいぜい2列くらい。当時はゼロックスがまだなかったので青焼きのコピーで、それを二つ折りにしてこの(3~4cm)くらいの厚さ。なぜ日本経済史を英語で読まなければいけないんだろうと思いましたが、「あ、これは日本語で言う指物師 cabinetmaker か」とかいう感じ。読めと言われて、学生が順番に訳していくと、「そんな中学生みたいな訳し方をするな!」とか怒鳴られて、それで1日20ページくらい進む。すごくユニークな人でした。後から聞いたら、都立大の水沼ゼミで胃潰瘍と顔面神経痛患者が出たとか。

小林 同級生に2人、症状が出ました。

恒木 どういう感じなのですか。言論の自由がないということではないですよね。

菊池 それとは全然違う。

小林 「表面を取り繕った発言は要らん」と。「おまえはこの論点、この内容でどれだけ努力してきたか、その成果を示せ」ということだけです。単純な話なのです。

恒木 ただし、その単純なところでその水準に達していないと雷が落ちるような感じですか。

小林 一所懸命にやってくれば雷は落ちないのですが、学部学生でそれを四六時中やられてついていくことのしんどさというのは、並みではないです。つまり、思いついた言葉を使っても、「どこからその日本語が出てくるんだ」と言われて、思い付きはまったくダメなのです。

恒木 事前準備を徹底して行うことを毎週。

小林 それは前提ですが、それをちゃんと自分で考えて整合性のある日本語でしゃべらないと、それが言い訳みたいなものなら「おまえは来なくていいよ」とにらまれる。そうは言わないですが、そのような目でにらまれる演習なのです。これは怖い、本当に怖いのです。

菊池 どことは言いませんが、西側のある国立大学のかなりリベラルな主張される先生が、例えばオリンピック反対署名に院生を駅頭に駆りだすみたいな、そういう世界ではないのです。

恒木 確かにそこでは個人主義。

小林 個人というか教員と学生ですから、オリンピックは関係ないですよね。

菊池 そういうことはやらない。

恒木 しかし、ある水準に達していない発言をしたと思われた瞬間、途轍もなく怖いと。

小林 水準は低くても、一所懸命にやっていたら別によいのです。

恒木 ただし、一所懸命にやり続けないと

いけないという。

小林 そうそう、そこなのです。その単純なことが。正直に言うと、我々は言い訳混じりにやります。その言い訳を外した分だけで勝負するとすると、これはしんどいのです。水沼先生には繕うことは要らないのです。

恒木 というか、繕えない。

小林 だから、直に向き合わざるを得ないのです。これは20歳前後のいい加減に暮らしてきたばかりみたいな人間にはつらいです。

菊池 でも、陶冶はされたんだよね。

小林 一方で住谷一彦のところは、言い訳してもニコニコ聞いてくれる。その後「それで？」と来るのですが、とりあえずは聞いてくれる。そこでまず、ほっとするわけです。

恒木 言い訳を聞いてもらえるか、もらえないか。

小林 聞いてもらえる世界が世の中にはあるんですね。それが一つ。もう一つは、ゼミでドイツ語『宗教社会学論集』のセクト論文を最初の時に5ページ進んだのです。ぼくはついていけなかった。ところが立教の住谷さんのマスターの授業では、英語のテキストで1回で5ページ行くか行かないかなのです。この水準の差もありましたね。ここで一瞬、油断しました、「これはチョロい」と。一瞬、そう思いましたよ。

だけど、ドイツ経済史に行けば諸田實先生がドイツ語論文を読ませる。2年目には読めなかったひげ文字も北條功先生にちゃんと叩き込まれる。だからぼくは、トレーニングの場としてマスターコースはけっこううまく享受したし、「これはチョロい」と思った分、本も読めました。同級生の武者小路信和君と一緒にドイツ語論文を翻訳したり、あるいは気になっている本を履修してない科目の先生方の指示の下に読む時間もけっこう取れたし。都立大時代とはまったく違ったのびのびした感じで勉強できたのです。立教はそういうことで生き返った場所でした。そういう生き返

った段階から、あなたはぼくを見ているのかな。

菊池 そうですね。

恒木 マスターの時にエラスムスの寛容に触れてほっとして、勉強できるようになったと。

小林 まさにそうですね。

恒木 水沼先生の時には追われている感じが強かったですか。

小林 追われているというわけではないかな。

恒木 緊張感がすごく強かったということは確かなようですね。

菊池 まあそうでしょう。そのわりに水沼さんの書くものは、それこそヴェーバーが書く1ページ半、ピリオドがないような文章を書くのです。

小林 困ったもんだ。

菊池 本当に。逆に言うと、表現をそれだけ厳密にしようとして、関係詞に当たる部分を全部詰め込んで定義をきっちり固めながら進んでいくような文章だから。

小林 読みづらいですね。有斐閣の『近代日本思想史大系・第5巻』はすっと読めるけど、水沼の「『実業』と『虚業』」の論文は引っかけつらい。一文が長い。それからアジア経済研究所で出した『後進資本主義の展開過程』（大塚久雄編、1973）の中の日本資本主義論争史を整理したやつ、この論文も非常に一文が長い。非常によくできていますが、勝手に書かせてもらえる論文はそういうふうに非常に長いけれど、たとえば岩波講座『日本歴史』に書いた金解禁論文はそれほど長くない。やっぱり遠慮して、読者を考えてやっているから、彼も世間の要請を無視する人間でなかったことはわかる。それにしても、という感じで付き合わされました。

菊池 でも、相当に大塚さんを読み込んでいるから。ヴェーバーも読み込んでいる。都立大学ではヴェーバーはやっていなかったで

すか。

小林 大学院ではやっていたようです。経済社会学のチャプターを。それは有名な講義だったらしくて、雨宮昭彦さんたちは必死に勉強したと言われていて、一種の伝説になっています。ぼくが学部するとき読まれたのはセクト論文と、これは不思議なのですが『新秩序ドイツの議会と政府』の第4章の訳出。

菊池 なぜそこを選んだのだろう。

小林 邦訳がないから。あれは当時、1, 2, 3, 5が翻訳されていて4・6章はなかった。6章は内容的に難解だから無理だろうと。4章は外交政策で比較的論旨はわかりやすいから翻訳を出せと。いま思えばうまくいところを選んだなあという感じ。そういう宿題もありました。

菊池 ヴェーバーとの邂逅は水沼さんですか。

小林 出発点は違います。1969年に大学入学で、当時はヴェーバー及びマルクスの解釈が雑誌『思想』にたくさん載ったのです。平田清明の資本論解釈とか、ヴェーバーでは林道義とか、政治学のほうでも議論されてた。最初に個人的に読んだのは大塚の『社会科学の方法』、きわめて平凡な入り方です。また、大塚久雄著作集の第2巻を単位レポート用に必要があって読んで、大塚にはまりつつありました。ちょうど著作集が出た年です。

当時『思想』にはヴェーバーの合理性についての論文も載ってたから、そんなものを読んでノートを取ったり。政治学の升味準之輔がヴェーバーの合理性問題を講義で扱って、試験でノート等持ち込み可だったので升味先生の目の前で『思想』を広げてたら、「君、こんなものを持ってくるのか」と呆れられた。でもぼく一人ではなく、政治学科の友人も同じ雑誌を持ち込んでたから、先生もカチンと来たのでしょうね。そんな時代でした。また初期マルクスがブームで、「ヘスは若きマルクスの発展の座標軸たりうるか」というモー

ゼス・ヘス論なんぞが『思想』に載るたびに、どれだけわかるかは別に追いかけてたりしてました。やっぱり「ヴェーバーをちゃんとやらねば」という学食仲間の声に押され、厳しいと評判の日本経済史の水沼ゼミにあえて入ってヴェーバーを読むという、ちょっとつらい道を選んだのです。隣のクラスの安部悦生君はイギリス経済史の竹内幹敏ゼミ、彼、よく勉強してたなあ。

菊池 なぜ日本経済史でヴェーバーを読まされるのか。

恒木 時代ですね。本当に時代ですね。

小林 そんな時代はほかにはない。

恒木 日本経済史でさえヴェーバーが意識されていたのは、恐らく菊池さんや小林さんが大学生の頃までででしょうか。かつては日本史であってもヴェーバーを読むということはあったのですが、それを含めても今となっては考えられない。読んでおけと言われた時代です。

菊池 学生が自ら『思想』を手に取って読むかという。

恒木 それは今はもうほとんどないでしょう。

東 ないですね、あり得ない。

恒木 ぼくが大学に入ったのは1998年なのですが、その頃にはまだありました。今も大学院生くらいなら読むかもしれないけれど学部生で読むかと言われると、非常に微妙ですね。

東 今は学部生の中でそういう話もできないです。そういう話をしたらKY(空気読めない)になってしまいます。

恒木 学問の話は大学でできた時代。

東 今は本当にできないですね。政治の話も経済の話も、したくてもできない。社会のまじめな話もしたくてもできない。何かに本気になるというのが、浮いていると扱われる。とにかく友達間の空気を読むことが優先されてしまいますね。

恒木 今の大学院のレベルではどうでしょう。私は正直、悲観的な体験が多いです。

小林 当時は、学食の話題で平山みき。

菊池 40年くらい前だね。

小林 そういう歌手の話と同時に、『朝日ジャーナル』の記事と『思想』の論文が同じように学食の話題になっていたのです。

恒木 信じられないですね。

小林 セットになっていたのです。だから一方では、升味準之輔の政治学の講義で読めと言われた書物を「そんなもの、高く買えるか」とダベって、「『思想』に誰かが書いていたが、あれが使えるんじゃないか」と言うやつがいて、じゃあそれを読んでおくかという話と、「吉田拓郎論を学生新聞に30枚で書くぞ」「30枚じゃあ載らんだろう」というような話(1971年!)も、並んでラーメンを食いながら普通にしていた。それがなくなったのかな。

恒木 ないですね。いつからなくなったかは別ですが、現在において難しいとは言えると思います。

菊池 小林さんは1950年生まれでしょう。その40年前とすると1910年。つまり、我々がロシア革命の話をされているような感じになるわけ。

小林 そういうことですね。第1次大戦が終わった頃だ。そのくらい昔の話ということだね。

菊池 そういうことを考えると、『講義』はどういう学生に向けて書いたのかということを読みながらちょっと考えました。

小林 「おまえはこの時代の推移を見てきたのか」と問われているわけですね。

恒木 象徴的なのは、パブリックの意味を小型英語辞典 COD で見たと言うのですが、それが1969年版。

小林 手元にあったから。

恒木 そういう時代ですよ。それ一つ取っても、ずいぶん変わっている。ぼくのよう

に大塚史学で本を書いている人間は、たまたまそういう時代も知らないといけないということなので、当時のこともいろいろ調べることはあります。そのとき、例えばぼくは日本の基本的な農村、村落共同体のイメージをきだみのるに学ぶところが多かった。ところが、ある研究会で拙著を批判的にコメントした小林さんからは『楢山節考』の姥捨て山の話が出てくる。ぼくにとってはそのカウンター的な位置にきだみのるがあるという理解です。なので拙著は、こちらの側面を大塚が切り捨てた、という論旨展開なのですが、これを小林さんは「世代の違いか」と慨嘆された。当初は納得できなかったけど、今となってみれば一面ではそうかもしれない。

それはなぜかということ、おそらく小林さんがイメージしている村落共同体の縛りのキツさの典型として『楢山節考』が出てくるのは、小林さんがそういうことを普通に会話されていた世代だからでしょう。ぼくらがきだみのるなどの話に触れる時には、ポストコロニアル、ポストモダンの世界の中から逆走して振り返る。生活史などの新しい研究史が入ってきている。そのレベルで見ているので、同じ戦後史の話でも会話がずれるということはよく確認されます。

小林 ずいぶんずれるだろうね。

恒木 そういうことなのです。だから同じ時代を扱っていてもプリズムが違いすぎるのです。それはたぶん小林さんがぼくの本を読んだ時にすごくイライラしていて、なぜそんなにイライラしているのかぼくは最初わからなかったのですが、そういうことかなと。ぼくと30年近く年齢が違うわけで、それだけで見え方がまったく変わってしまうわけです。ぼくと東君も、少なくとも15年違うと見え方は変わりますから。そういうことがあるので、そういう世代差を越えて講義するというのは相当なことだと思います。

小林 それは自覚的にやろうと思っても難

しくて、仕方ないと思ってやるしかないのです。去年、60代・70代が中心のかわさき市民アカデミーというところでピケティの講義をやったのです。そこでは、いわゆる「おやしギャグ」がストレートに通じる。こんな楽しいことはない。「トーゴーサン (10, 5, 3), クロヨン (9, 6, 4)」という言葉がありますよね。

東 わかりません。

小林 要するに、サラリーマンは所得が10割、税務署に捕捉される。商店などは5割くらい、農家は3割しか捕捉されない。つまり、税制の実態としてこんなもんだよという意味。そういう言い方は、昔は常識として知っているわけです。それから「法人成り」という言葉。自家営業をやっている人が法人登記すると税金対策になるという話です。最近、自民党の法人税改悪で特定層のちょっと上の個人事業主に便宜を図る改定が実際にあって、この数年間で「法人成り」がものすごく増えていると朝日新聞に載り、その紹介で「法人成りです」と言うと、説明が一言で済む。学生相手だと、いちいち説明しないといけないのです。

象徴的なのは「ロビンソン・クルーソーを知っていますか」「知りません」、ここから始まるのです。大塚の話にはロビンソン物語が当たり前に出てくるけれど、それが既にだめなのです。少し前だとガリバーを知っている人間は7～8割、ロビンソンは4～5割。読んではいないですよ、知っているだけで。それが最近ではもう少し減って、ガリバーで5割くらいではないか。ロビンソンに至っては1～2割になってる。ハリー・ポッターとか『指輪物語』を読んできた世代には、ガリバー旅行記やロビンソンの物語は古くさいでしょうね。

ぼくは非経済学部の演習系の授業で『ロビンソン・クルーソー漂流記』『フランクリン自伝』『福翁自伝』、トーマス・モアの『ユー

トピア』、そして最後に現代小説の5冊の文庫を通読させる授業をやった。そのときロビンソンをちゃんと読むのが初めてという人がほとんどなので、やってよかったと思った。中国人留学生がいて、ロビンソン・クルーソーの話は知っている。どこで学んだか聞くと「確か中学校の社会科に出てきた」と言うのです。中華人民共和国のある時期の中学校の社会科か何かの科目で、何かを説明する例としてロビンソン・クルーソーが使われていたという事実を学生から教わった。世の中は変わったなあと思いました。

東 先生の授業では、常識のずれみたいなところは世代が違うので必ずあるので、それでちんぷんかんぷんのところは授業を受けた身としてはあるのです。でも、小林先生は熱意がすごいので、後ろに強烈な価値判断があるのはわかるのです。だから、ぼく自身は学問的関心は環境問題から出発しているので、小林先生の関心にすごくマッチしたところがあって乗り出すようにして聞いていたのですが、そういう意味で小林先生は知識云々というより、「これに決まっているだろ」という熱意みたいなものが伝わってきて、それがぼくが読書会に参加するきっかけにもなったし、そういうところについてくる学生は何人かいると思います。それはぼくにとってはすごくありがたかったし、よい経験になりました。

小林 でも、講義の性格としてはよくないね。

東 履修者はあまり多くないですね。

菊池 だからできるということもあるよね。

小林 そうです。多い時には履修者が150人で実質70～80人ということもあって、そういう時はやっぱりしんどいですね。80人に聞かせるのは骨折りです。しゃべってばかりいられなくて、歩き回って当ててみたり工夫しないといけない。そうするとしゃべる量は減って先の話まで行けなくなる。ですから、少ないからできたということはありません。

菊池 80人くらいになるとそれぞれの基礎知識が違うから、通じている人と通じていない人が出てくるでしょう。その問題があるかもしれない。もう一つは、伊東光晴の時代は、昼休みになるとドイツ語の原書を抱えて中庭で読んでいるふりをした。つまり、学生に見栄があった。今は平気で「わかりません」と言うんだよね。

小林 努力して知識をつけようとしなくて恥ではない。努力もしないし、知らなくてもいいじゃないという。それで平然と人前に出られる。授業にも出てこられるというか。

菊池 それは何だろうね。文化の違いなのか、ただの老人の繰り言なのか。

小林 その部分も一つにはあると思う。

菊池 だからといって「昔は……」と言っても仕方ないので。

恒木 その点に関わってもう一つ、思想史研究者として提起しておきたい論点があります。ある時代に書かれた言葉は人々の共通理解で一般的に言われていたことの一部が表現されている。柳父章の『翻訳語成立事情』(岩波新書、1982)の言葉を使えば、よかれあしかれカセット効果があって、その言葉を論理的な連関ではめれば説明しなくても通じた。さっき小林さんが言っていた「これを言えば通じるんだよ」というのは、まさにその「法人成り」という言葉でイメージが湧くわけです。ある種の共通理解でいけるわけです。

そういう空間は、逆に若い人たちも持っているわけです。私がゼミを持っていて感じるのは、「Pokemon GO」はもう衰退したのかどうかよくわかりませんが、そういうゲームに詳しい学生がいると、そこで展開されている会話は、私には何を言っているかわからないわけです。私のほうが狐につままれた状態で、「先生はそんなことも知らないの?」ということになる。私はわりといちいち説明を求めますが、答えるほうが面倒くさそ

うですよ。そこは、世代ごとに共通に語られているテーマ、トピック、話題があって、ジャーゴンとまでは言わないにしても、説明しないで通じる空間が成立しているわけですよ。

問題は、そこから先で、その通訳の作業をする気力があるかどうかだと思うのです。

小林 ぼくはあるよ。

恒木 小林さんはそれをすごく情熱的にやっている。

小林 気力はあるけれど、無理がたたる。なかなかうまくはいかないけど、気力があるんだということは行為で証明している。今は読書会みたいなものを行っているけれど、相手にしているのは大学4年生、5年生、マスター1年の3人ですよ。世代は40年違うわけです。それで、いま書かれた現代小説を読むわけですから。何とか会話をしていますよね。

東 小林先生が主にしゃべっていて、それを聞いているという感じもありますが。

小林 それだけでもないですよ。あなた方が用いる表現で、「そうなんだ」と気づくことはやっぱりある。これは自分一人で読んでいたのではおおよそ気づかない。そういう局面がある、それで「ああ、よかった」と。その気はあると言っても、それだけでは空回りだよ。でも、やっていてよかったと思えるリターンが本当にあるんですよ。それはものすごく大きい。

恒木 その関わり方でしょうね。それがなくなってしまうとどうにもならなくなってしまうので。

小林 ぼくはもう教師を辞めたわけだから、オフィシャルではないのです。で、日々老けていく。それでこんな老人の繰り言を書いても仕方ない、ということになりかねない。学界に通じる言語を使うなら、論文を書けばいいから、それはそれでやるわけです。

だけど、研究者・教師で生きてきてこれから死んでいくのですが、それでいいかと聞か



れたら、何か足りないよなーというところでこんな形で本を。読み物という形にしかならないけれど、とりあえずそういう表出欲求をこういう形で満たすのと同時に、何か欠けている作業をやらなければいけないのかなという感覚はやっぱりある。

菊池 これはいわゆる内田義彦が言っていた「作品」とは、重なる部分はあるかもしれないけれど、位相はずれるよね。

小林 ずれちゃう。まずは水準が低いという問題で大きくずれることになると思う。

菊池 ただ、伝えるという作業について、伝わるかどうかという問題に即して言えば継承性がないかな。

小林 それは意識する。

菊池 40年を隔ててどうやって継承させるかという話になった時に、先ほどの水沼さんのようにちゃんとぶち当たれば「そうだったのか」とわかるけれど、取っつきにくいと「読みたくない」ということになって、義務でもかからないと読まないと思うので。水沼さんと同世代のイギリス経済史の先生が「おまえは人に伝える意識があるのか」と当時けんかしていたと言っていました。

小林 水沼さんは、彼のやった作業の一つのポイントが「この論点は水沼のここを考えればわかることになっている」というふうの後学に伝わればいい、そんなメモ・カード1枚を残しておけばそれでよいのだというスタンスだったのです。だから、若輩の我々にとっては困った人でした。だけど、それでよいと考えて生きようとした人もいるのですね。そこは多様であってよいのだらうと思いますけど。

恒木 ちょっとはすかいな言い方をすると、小林さんのかつての本は『ヴェーバー経済社会学への接近』などが典型的ですが、いろいろなことが書いてあって、点と点は結ばれているけれど一本の線が何かよくわからないところがありました。『論集』を読むと、点

と線を無理につないでいないから読める。ただ、あれは学術論文のスタイルと寄稿系のものが多いので、小林さんの本丸の姿がわかりにくい。

論集としては学術的によいけれど、この仕事を通じて小林さんが何を目指してきたのかということは隠したまま業績さえ残ればよい、というある種のヴェーバーの「職業としての学問」に徹して終わるのかなと思っていました。なので、以前にも『講義』出版のお話を伺ったとき小林さんに直言したのですが、いろいろな話を詰め込んで收拾がつかないということはないでしょうね、と吹っかけたのです。ところが、聞けば「そんなことはない」とはっきり断言されて、「かなりわかりやすく書けた」と言っているの、どういことだろうと思って、いざ出版された『講義』を開いてみれば、確かにわかりやすい。

特に序章、第1章で趣旨がはっきりわかったというところで、小林さんは元々はこういう人だったのかもしれない。今日初めて聞いてわかったことも多かったのですが、これが活字になったことで小林さんがどういう人かわかるようになったというところが、ちょっとこれまでと違う感じはします。この時期に来て、元々しゃべっていたことが活字化されて、講義で何をしたかったかわかるようになったということは非常に大きいのかなという気がしています。

単純に「公共心は大事だよ」と言っているわけでもない、それなりに考えてきた結果なのかもしれませんが、本当は「公共心」という言葉を使うことにもかなり勇気が要ったのではないかと思う。分析的因果連関などにこんなにこだわっている人が道徳を語るというのは、絶対にやりたくないと思っていたはずなのですが、それを大上段で出してきたところで小林さん自身がある種の確変を起こしたのかもしれない。

小林 そうでもない。言葉、表現を『ヴェ

「ヴァー経済社会学への接近」の頃に、「実質合理性の回復」、それから「行為の持続性としての価値合理的行為」という言葉でいたい説明できるなというニュアンスが頭の中に固まりつつあった。だから、後は何をやってもヴァーのその枠の中に入れれば語れちゃうよね、みたいな感覚を持ててきた。

恒木 あれはその途中過程だったわけか。

小林 そうです。あの本は「行った！」と一部は思ったけれど、ちゃんと行っていないなという意識もあって、だから「接近」という言葉を使ったのです。「接近」は英語で言うと「アクセス」。近づいて到着したという意味なのです。アプローチ&リーチ。あそこで「行き着いたかな」という感覚を持てたので、その前後から書いているものは落としどころは気楽で、特にノイラートなどを扱う時には全部その言語で処理できるんだから。

恒木 ノイラート論はわかりやすかったですね。

小林 あれはヴァーとクロスしながらやっていたものだから、だいたいその用語で処理できるようになってきている。なので今は、さっき言ったように「人間と自然のインターフェースの実質合理性」などという表現をすっと出せる。以前ならいろんな言葉を使ったところを、ヴァー用語でだいたい整理できて、頭の中でポイントが見えるようになった。従って変化ではなくて、この年になってやっと表現が身についてきた気がします。いろいろ言い方に悩んだものを今なら何とか表現できるのではないかと。だから『続講義』のほうではそのことを少し表に出して、そこに考えられるフロンティアはどこかということで、家族まで。

恒木 接近の段階で、ある程度ここまでは行けるという見通しがついたけれど、それを形態として出す段階ではなかったと。

小林 たぶんそういうことだと思います。

恒木 それが各『論集』をまとめていく中

で、そのマッピングができるようになってきて。

小林 『論集』に収めた2010年前後以降のものでは、頭の中でけっこうそれがまとまってできあがってきている。

恒木 それが各論集になってまとまってきて、頭の中ではまとまってきているけれど形態は論集のかたちで止めて、そのまとまりを今度の2冊ではっきり出すと。そうすると、話し言葉であっても十分に含まれているから、自分の中では乱れが少なくなって整理されたかたちで出てきたという、そういう感覚だったのですね。

小林 感覚としてはそうです。個別の論点はいくつありますが、基本スタンスとしてはそんな感じです。

恒木 各論点が非常にすっきりしたのは確かですね。おもしろいのは、そこでつかんで形態に昇華してくるまでに5年かかっている。そこは味わい深い。

小林 「後半に伸びるタイプ」なのですよ(笑)。

恒木 業績リストを見た時に、非常に味わい深いわけです。最初の『マックス・ヴァーの政治と経済』が1990年で、次の『ヴァー経済社会学への接近』(以下、『接近』)が出るまでの20年間、単著はないわけです。この世代では岡山大学の太田仁樹さんも最初の『レーニンの経済学』が出たのが1989年で、それから25~26年かけて2冊目が出ているということを見るとほぼ同じなのですが、20年間出ていなかった。

それから『接近』が出て、エッセイが1つ出てから、この後の出版スピードはものすごい。2012年に2冊出して、その後は『講義』、『論集』と。この5~6年の間に主要単著のほとんどが出ています。

小林 論集には昔書いたものを入れてます。一番古いのがロツツ。これは85年に住谷さんの還暦記念論集で書いたもの。クニースは学

界の行きがかりで仕方なく始めたのですが、ロツツは自分で選んだのです。レーダーもそう。それにヴェーパーをはさむと19世紀半ばから20世紀初頭までそこそこカバーできるので、それぞれ個別テーマですが、線になっていく。たとえば住谷さんの遺暦記念論集には『社会経済史学』の書評で「立教学派」というおもしろい形容をいただいた。つまり、党派性のある研究のあり方なんだということ、やっている当人はそれほど意識しなかったけど、明確に言われたのです。他人から指摘されてけっこう自覚を深くして、ならばこのスタイルでもいい、こういうラインはありだなと思って。

先ほど恒木さんも言ったように個別の論文を出して終わりなのか、と。それでよいと思いましたが、ちょっと癪なので、『論集』の時に格好つけてイントロだけ書いてみました。それ以上にコンデンスする必要はなからうと思います。

恒木 論集をこうやってまとめていくというのは当然、以前の論文をまとめていく過程になったと思いますが、逆に言うと、よくここまで我慢したというか、ご本人の中でまとめる視座というか機運というか。

昔はそういうやり方はあったと思うのです。ぼくらの世代は、就職していたとしても「次の単著はいつ出るの？」という業績主義的な世界にいます。今いる専修大学でそこまでの圧力を感じたことはないのですが、院生時代は、10年に1冊くらい単著を出す、そういうスタイルがよいのかなと言ったら、「もうそんな時代じゃないよ」と脅しめいた言葉をかけられたこともあります。4～5年に1冊、著作で問うくらいのスピード感がなければならぬかのような話は出ていたことがあって、今はそういう極端な業績主義は多少止まっているかもしれないのですが、当時はそれくらいの危機感を煽られているような雰囲気漂っていたようにも思います。

そう考えると、ぼくが院生時代に聞いていた話からすると、退職に際して最後の仕事をまとめるようなスタイルというのは、今の時代では考えにくいかもしれません。少なくともぼくは単著を出してからの就職です。30代で博士号を取って、本を出して初めて就職活動のスタートラインに立てるといような。

小林 今はそんな感じですね。

恒木 ずいぶんその点では時代が変わった。めちゃくちゃハードなのです。

小林 きついよね。

恒木 でも、大学の研究というのは本来こういう小林さんのような感じのものではないのかと。

小林 学会誌や紀要に載るような質のものを1～3本くらいで十分だと私は今でも思っています。というのは、最近は学会誌の審査員などをやらされているのでいろいろ読むのですが、個別テーマを広げてモノグラフィにすると、「この人はこの1本を書いたら、次は10年後だよ」というくらいエネルギーをそれに注ぎ込むのです。逆算すると、それが35歳くらいまでに書けるような研究プログラムを25～26歳でつくっておかないと合わないですよ。そういう研究スタイルになってきていて、それはそれで一つありだなとは思っています。けれど、リスクだなとも思っています。

恒木 めちゃくちゃリスクです。

小林 そういうやり方もあってよいと思うし、基礎研究はすごく大変で20年かかるという話もあるわけだから、中間的産物を紀要や学会誌に水準の確認と位置確認みたいなことのために投稿したりして活字にしていく。その質がそこそよければテニユアをあげることによってよいとぼくは思っているのです。そんなものだろうと思うんですけどね。

恒木 大学の研究は本来、そういうものであるべきだと私も思っています。被引用率とかよく言われますが、そういう話ではなく、

内容の完成度とかそういった部分で勝負して、その1本があれば次はもっと完成度を上げた新しいテーマに行っていよいよみたいな感じで、特に若い世代はやるべきだと思うのです。

ところが、私の時代のテニユアの取り方として、まさに単著でなければならぬわけです。しかも、それまでに本数を積み上げて、審査論文が何本あるかといった量的審査があって極めて形式的になってきているので、乱作してはいけないという圧力がある一方で、だからといって作品が少ないと著にも棒にもかからないという、矛盾した業績文化になってしまっている。これはちょっとおかしいと思っています。

小林 これはきついね。

恒木 それは別に日本だけでなく、アメリカ、イギリスなど特に新自由主義が強くなった国の大学運営ではよく起こっていることだということは、この前の政治経済学・経済史学会の春季シンポジウムでも長谷川貴彦さんが報告されました。歴史学はそれによって衰退の危機にあると言われているわけです。

ある意味で、小林さんの業績の積み重ね方を見て、研究者として本来あるべき姿はできあがった成果の完成体をみんなに提供することである、というかたちになっている最後の世代かもしれません。今は、中間報告でも著作にしると。モノグラフでもよいからという風潮さえ流れかねない状況です。それでも質の審査があるわけですよ。そうすると、我々はどちらの方向を見ているのだと苦情を言いたくなることがあります。

だから、小林さんにもっと声を大にして「業績は中身だ」と言っていたら、極めてありがたいわけです。

小林 そういふことは言えないけれど、確かに研究者の形成というか生き方が問われちゃうようなところまである種変わってきているから難しいなどは思っています。

恒木 プロテスタンティズムが好きか嫌い

か、資本主義の精神が好きか嫌いかは別として、長期的ビジョンを持って段階を踏んでいくという長期計画性というのは、たぶん市場原理となじまないと思うのです。短期的な市場の原理と。ところが今の大学業界の研究のやり方というのは極めて短期的な業績審査になっている。

小林 いや、そうでもないでしょう。人事となると、それはかなり中身に入って考えますよ。

恒木 ただし、それはそこにたどり着くまでの過程があるわけです。人事も、資格審査の段階までは形式審査がありますから。たとえば博士号を取っているか否かとか、著作があるか否かとか、そういう変な話が出てくる。これと違う審査システムを日本の大学の人事は幸いにして取っている場合もありますが、外形上の業績審査という段階では、そういった短期的な業績審査の方向性に巻き込まれている側面もなきにしもあらずです。

菊池 それは短期的というよりは、特に『続講義』の官僚制のところなどを読んでみると、形式性の中で処理されていくという傾向が我々の業界の中にもずいぶん入り込んでいるなあという印象で、たとえば学術予算の付け方に関する形式性みたいなもの。つまり、中身はともかく実質的な評価はしないんだけど、形式的なところで兵糧を分配するという仕組みが、日本だけではないのかもしれないけれど日本のアカデミックな世界の中にまで入り込んできている。

小林 形式合理性の貫徹。つまり、実質性を問おうとしたら観点、評価基準が表に出てくる。これはそれぞれ言い出したら止まらない。なので、整合性を取る論理に乗せるために数、形式合理性でお金の配分をしましようという非常に透明感のある世の中になってきたというわけです。説明可能性。それ自体、言葉としてはうれしいのですが、中身を考えているといろいろそうではない世界が実質的には

大事だったなあ、という思い出はいっぱいあります。よい時代に定年になれてうれしかったです。そういうことで終わりました。

恒木 それでは東君たちに希望がなくなってしまうので、一つだけ言わせてください。こういう先生に教えてもらっていたわけだから。小林さんの長期プランが何だったかは、最後にこの本で出てくるわけですが、ある程度の何十年かのプランの中での一部で勝負するという発想は最後は大事なのではないかと。

#### 4. 「読み物」の効用

菊池 ぼくは、特に『続講義』を読んでいると、小林さんが昔やっていたことがずっとまとまっていくとこうなるんだなあ。だけど、これはヴェーバーそのものの研究者とか宗教社会学の研究者ではこういう構成では書けない。よく一人でこれだけ広い範囲を書けたなと思う。

恒木 特に『続講義』に関してはそう思いますね。

小林 『続講義』でそう思いますか。『続講義』は狭いよ。

恒木 『講義』のほうは世間を見てこういう構成にしたのだと思いますが。

小林 こっちのほうが、軽いけれど広いよ。

恒木 『続講義』を読むと、小林さんが昔からどういうことが好きかといった話は聞いているからそういうところから後追いで考えてみると、研究プランがブレていないのです。昔こんなことを考えていた、あんなことを考えていたというようなプランをブレることなく貫徹している点は、悪く言えば頑固おやじなのですが、偉いと思う。そこがブレていないというのがすごい。だから最後に『続講義』がないと確かに落ち着かないのです。

菊池 ぼくは『続講義』のほうが広いと思う。

小林 ええっ、ホントにそうなの？

菊池 なぜかという、最終的に形質と実質に落ち着いているでしょう。最初は恒木さんが言ったように、「プロ倫」のヴェーバーの云々というところから、ヴェーバー自身が最終的には形式性と実質性の問題に収れんしていくわけ。プロテスタントの特にカルヴィニズムのところをまさに形式性のところから入ってくるわけ。それで、形式性と実質性に関しては、大塚久雄の『共同体の基礎理論』の中で示唆された、ヴェーバーの『古ゲルマンの社会組織』の中に形式と実質平等という話が出てきていて、あそこで形式性というのがゲルマンの共同体の中で、経済的な要請から出たわけではないにもかかわらずフーフエの形式的平等性ということを出してきて、「これは政治的なものだ」というふう言うわけ。

つまり、当時の経済の実質性の文脈からは出てこない形式性が政治の世界から出てきて、それが席卷していくというのがスタートラインだったような気がして、共同体の解体の。それが大塚に引き継がれていくのだけど、この世代はそういう世界から勉強を始めてきているから、「ここはあそこのゼミでやった」とか「あそこで勉強したな」とかいうことがあって、これはプランがあって出てきたものではないような気がするのです。

プランというより、ぼくが『続講義』のほうが広いとなぜ言うかということ、方法とかツールとか対象への接近方法とか扱い方とか、そういう意味で普遍性を持っているからだと思う。

恒木 ヴェーバー論ではないから。

菊池 それが最終的に形式性、実質性の問題に収れんされていって、ここでたぶんヴェーバーの「プロ倫」における主体云々というところからもう一段階上に行っている。じつはヴェーバーもそこまで行っていたとどこかに書いてあったよね。それがたぶんこの後の話なんだ。ぼくはそういうふうな印象だった。

恒木 これはヴェーバー論なんです。ただし、ヴェーバーの研究枠組みの中でのヴェーバー研究に対するある種の異議申し立てなんです。というか、小林流のヴェーバー表通りの世界で、本当のヴェーバーとは言わないけれどヴェーバーからくみ取った「経済学者ヴェーバー」と言うほうが正確なのでしょう。そういうことも含めて世間に流通しているヴェーバーなんかより、そこから読み取れる地平はこのくらいのもっと大きな広がりがあったよ、ということが小林さんの主張にあって、これはたぶんどちらかというとヴェーバー論というより、小林さん自身の研究のマトリックスがわりとすばっと出ているからよいのではないかと。

だから、社会科学論的に考えると、小林さんはもっと考えている幅が広がったのだけど、それを社会科学の枠組みに落とし込んでいるという自覚があるから「狭い」と言っているのだと思う。文明論的考察では『講義』のほうがはるかに広いけれど、『講義』はあくまで「ヴェーバー論」としてぼくには読めるから。

小林 わかってきた。

菊池 両方に共通しているのは、何か方法というか、どこかでマルクスの三つの構成部分をレーニンから引いていたけれど、ぼくは学生時代にレーニンの「マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分」を読んだ時に、特にレーニンは「マルクスがヘーゲルをどう読んだか」というところに着目しながらマルクスを読むと。つまり、検証の仕方を検証するわけ。そういう意味で言うと、ヴェーバーが現実に対してどう立ち向かったかというこのスタンスを、自分がヴェーバーにどう立ち向かうかというところに応用するわけ。あるいは、そこを継承するわけ。

だから、この方法、つまり継承の仕方とその方法とツールの新しい発見と彫琢というものを普遍化すれば、それ自体として、ヴェー

バーはなくなってもよいけれど方法だけは引き継がれる。

恒木 そうですね。『続講義』はヴェーバー論臭くなくなってしまっているけれど、やっていること自体はたぶんこれと同じことをやっている。

菊池 これはヴェーバーをネタにした社会思想史、社会科学方法論。

小林 まあ、そうだ。

恒木 『講義』のほうがヴェーバー論だけど、これだって異彩はあって、前半の精神史のところは当然出てくるだろうけれど、スミスの共感論をヴェーバーのプロテスタンティズム観に位置付け直す。それをホップス、ロックの継承から考えている。ぼくもスミスの共感論をヴェーバーの考えていたプロテスタンティズム、隣人愛の理解とつなぐことは可能ではないかということは、読み込んでいて多少感じたところではあります。

小林 それはヴェーバー自身が言っていることだから。

恒木 でも、今のヴェーバー研究者はそれを正面から言わないでしょう。

小林 言う言わないではなくそれは事実としてあって、日本のエネルギー論者と言われた亀井貫一郎がヴェーバーに会った時に、ヴェーバーは「『道徳感情論』は重要ですよ」と若い亀井に言っているわけ。亀井は戦前の社会民衆党の国会議員で、戦後は日本のエネルギーの戦略を描く時の大立者になり、個人雑誌をやったりしてます。第1次大戦の時にベルサイユに随行員として行くのですが、そこでヴェーバーに会って話を直接聞いた。それを草柳大蔵が『中央公論』でインタビューした時に語っています。それを読むとヴェーバーのことがけっこう詳しく語られてるのですが、それ以外にも住谷一彦と安藤英治が亀井にインタビューした時に聞いた話が残っていて、どこかに書かれているはずですがぼくはそれを活字では見ていない。ただ、住谷さ

んから話はよく聞かされた。そういうわけで、ベルサイユで会った日本人の亀井が『国富論』よりも『モラル・センチメント』をちゃんと読まなければだめなんだ」とヴェーバーに直接言われているのです。そういったことを先輩たちは事実として知っていた。

恒木 でも、その系統は忘れ去られていて。

小林 それはあまり書いていないかもしれないけれど、知っていることでしょう。

恒木 知っていることと、それを論点化することはまったく違う。それは昔、ぼくが大塚の論文を書いた時に小林さんから論評された時に、「みんな知っていることをきちんと書くのも一つの仕事だよ」と返したのです。

小林 それはそうです。

恒木 でも、それを本当にちゃんと理解して書ける人が今いるかどうかというのは別問題です。昔は知っていたかもしれないし、それを伝える細い糸があったかもしれない。でも、その細い糸を論証してちゃんと書く人が枯渇しているから、その点でもこの本はよいと思いました。ヴェーバーでも経済学史は書けるなと思ったのですが、それがもっと全面化するとこうなるんだなという印象。

小林 ああ、そういうことですか。やっとわかりました。

恒木 だから、ぼくがこの本に対して好感を持てるところがあるとすると、じつはヴェーバーの時代には当たり前で当然みんなが知っている話だけど、みんなが知っているから誰も書かなくなってしまうと忘れられていた話。

小林 ぼくにとってはなじんだ話だから。短時間にお話を書くとしたら知っていることを書けばよいから、あまり読み込まなくて書ける内容ということ。

恒木 記憶を書き起こしたわけですか。

小林 そういうこと。

恒木 それはすごく意味がある。小林さんはぼくの本に対して、「こんなものは知って

いて当たり前なことだ。常識だ。ただ、経済学史を知らないのにここまで書いたのはえらい」と言われたのですが、ぼくは知らないから書いたのです。小林さんは「みんなが知っていることは書かなくていい」と言っていたけれど、ちゃんと書いたことの意味がすごく大きい。だって、今の世代は知らないのだから。

菊池 そう。そこがまさに。

小林 難しいわけだ。

菊池 これは恐らくヴェーバーを読んでいてもスミスを読んでいても、彼らにとっては当たり前のことは書いていないわけだから、読み解きが難しくなるわけだ。

小林 それはそうだ。それは一般にそうだね。

恒木 小林さんは知っていた。小林さんは、その世代で共通知識になっていることをやらずにもっとマニアックなほうに行ってしまった。

小林 当たり前です。論文を書くには、それでなければ書けないから。

恒木 論文としてはそれが当たり前だけど、講義録などで一般的なこととしてしゃべっていること自体、じつは一般的ではないから。小林さんの頭の中だけで一般的だった。確かにそうなんだ。間違いなくその当時は一般的な知識であって、我々もそれを踏まえて研究しないといけないというのは当たり前なんだけど、その土俵がない。自分で調べるのはけっこう大変だけど、それに行きつかないといけなかった。小林さんが同世代と違うところは、自分が当たり前のように、息を吸うように知っていた知識をそのまま書いてしまった。そのことの意義を小林さん自身はあまり感じられなかったかもしれないけれど、これには途轍もなく意義がある。

小林 そうですか。

菊池 最近、若い人たちとしゃべっていると「菊池先生は何でも知っている」と言われ

るのですが、ぼくの中では常識で誰でも知っているような話しかしていないわけ。

小林 そういふ問題なんだね。

恒木 これはけっこう書くのに体力が要りますよね。恥を捨てて書くような。

小林 それはある。論文じゃないからいいやと思いつつも、こんなこと書いていいのかなと。

恒木 こんな当たり前の話をとしますよね。たとえばゾンバルトの章も、ぼくはゾンバルト研究者だから「また同じことを書いてある」と思うかもしれないけれど、みんなは知らない。

小林 わかってきた。だからこれは何かと言えば、やっぱり読み物なんだ。

恒木 読み物を書く意義はそこにあるわけです。

小林 そういふことか。読み物で我々は、研究対象にアプローチする時の前提的常識を吸収する。その上で、研究対象が持っている個性なり特質なりをようやく理解する。だから、その時の常識ではない、常識を超えた解釈が論点になる。常識を書いても論文にはならない。ところが、今は読み物がなかなかうまくないので、土俵がなくなってしまったと。そういふことか。やっとわかってきた。

恒木 そういふ作業を小林さんたちの世代がやってくれなければ、若手の研究者は困る。小林さんはそれをやってくれて、ものすごく偉いと思う。そういふことを小林さんはやらないと思っていた。研究肌だし。それをやったということは本当に素晴らしい。他の先生ももっとそれをやってくれなければ困ると思うのです。会うたびに「おまえはそんなことも知らないのか」と言われるのです。

小林 実際には我々もそうやって育ってきたから。「おまえはそんなことも知らないのか」と言われて、カチンと来るわけですよ。慌ててこっそり読むわけです。そういふ慣行が延々と続くのだけど、まあ普遍的なパター

ンかもしれないけれどしんどいよね。何か読み物があればいいよねということは、常に思うこと。だから読み物の良さ、メリットはあるんだね。

恒木 そのお話、研究書ではなく教科書みたいな作業をやりだしてから理解できるようになったことではあります。講義などをやっている、早く教科書をつくってくれという要求が出たりするのですが、意味はある。ぼくの年齢でそれをやってはいけないと思うけれど、小林さんや菊池さんの世代が思いつきをどんどん書いたら、意外とちゃんとみんなが読んでくれるという話なのです。

小林 要は、「おまえはこんなことも知らないのか」と我々は常に言われている。そういふところにある種の読み物がそここのパースペクティブを持って書かれるとありがたいと。結果として私はそういふ世界に挑戦したことになったわけですね。それが確認できた。それはおぼろげに考えてはいたかもしれないけれど、自覚的にはなかったから。

恒木 学問的にアクセスするルートとして小林さんのような講義本が出てくるとわかりやすい。しかも、小林さんの場合はスケールもきっちりと組んで書かれているからわかる。これを読むと、ヴェーバーが向き合っていた政治・経済問題がほぼ全部わかるから、それは全然違います。

菊池 しかもこれを一人で書いたのだから、大変なものだね。

恒木 社会科学のカテゴリーとしてはとんでもないですね。

菊池 今の専門家はこんなに広くは書けないよね。

小林 でも、ここで対象にしているような領域のものは皆さん読みますよね。それぞれの個別領域で。ぼくはヴェーバーからはみ出るようなところを使っているけれど、そういう人たちはヴェーバーでない個別領域とぼくがはみ出ている領域をもっと読んでいるはず



ですから、書こうと思えばぼくよりもっとましな土俵で読み物を書けるわけですよね。

そういうことを、一応ぼくもやったのだから、ヴェーバー研究を早めに店じまいして、

余生をノイラートで暮らそうと考えています。本日はどうもありがとうございました。

[終了]