

## マックス・ヴェーバーにおける理解の方法

西谷敬

## 序説

十九世紀の後半に社会科学、特に歴史学がいちじるしく発展して以来、社会科学の方法についての論議が盛んになった。そして現在に至るまで、社会科学の方法について対立した二つの立場が見出される。一つは、数学的自然科学を凡ての科学にとつてのモデルであると考えて、社会科学も科学である以上は、自然科学と共通な統一的方法に従うとする立場である。これを「実証主義」と呼ぶことにする。それに対して、自然科学の方法に帰着出来ないような、社会科学特に歴史学の独自の方法の存在することを主張する立場がある。「実証主義」と云う名称のように一般的ではないかも知れないが、この立場を「観念論」と呼ぶことにする。但し「観念論」と云う名称は、クローチェやコーリンウッドなどの一部の反実証主義者にあてはまるだけであるから、むしろ反実証主義を一般に「解釈学」と呼ぶ方が適切である<sup>(1)</sup>と云う指摘もなされている。しかし「観念論」の方がより一般的に知られているし、本論文のテーマであるヴェーバーの理解の方法についてこの名称を用いることは適切であると思われるので、これを用いることにする。

実証主義と観念論が特に鋭く対立するようになったのは、ヘンベルの「歴史における一般法則の機能」(一九四二)が発表されて以来のことである。この論文は、実証主義の立場から科学的「説明の構造」に関して社会科学(歴史学)と自然科学との間には何の相違も存在しないことを力強く主張した。それに対して観念論の立場から、一九五〇年代にドレイやウインチは、自然科学の方法と異なる社会科学(歴史学)独自の方法を強調した。即ち人間の行動を

解明する特別の方法のあることを主張したのである。これ以来両陣営が対立を続けた。しかし最近では、両者の立場の相違は残っているけれども、両者間の対話が進んで来ている。その大きな成果として、フォン・ウリクトの「説明と理解」(一九七一)をあげることが出来よう。彼は、実証主義の主張を認めながらも、歴史における説明の方式において観念論(解釈学)の立場を擁護しようとしている。そして又、ドレイが歴史的説明についてくり返して述べているのであるが、科学者(歴史家)の実際の仕事に即して、方法論を構築しなければならないと云う経験主義の原則に立ち戻ることの必要性が、両者の間で承認されるようになって来た。マックス・ヴェーバーにおける理解の方法を問題とするのも、一つはこの必要性を考慮するからなのである。

さて先の科学的説明の問題とも関連する点があるのだが、観念論者は、人間の行為や表現を把握し、解明する社会科学独自の方法として、「理解」の方法を主張することが多いのである。そこでたとえばヴェーバーは、個々の人間の行為について(現象に対して因果法則を定め、それによって個々の出来事と現象の説明をなすと云う意味での)自然科学のなし得ないこと、即ち理解が可能である、従って社会科学独自の方法としての理解は、自然科学的認識に対するプラスであると主張した<sup>3)</sup>。それでは理解による特別な認識は何故可能であるかと云うと、観念論者は一般に、行為者が自己の行為の認識において、他の人々とはちがった有利な立場にあることを指摘する。つまり他の人々が、問題の行為を観察し、行為の外的表現や結果から、行為を把握し、更にその動機や原因を推察するのは異なり、行為者はその行為にいたる過程において、自分がどのような状況の下にあり、どのような欲求、目的、意図をもっていかかを知っている。従って又彼は、自分が何をなそうとしたか、又何をなしたかを心得ている。このように彼は、自己の行為とその動機を内面的にそして直接的に把握しているのである。行為者が自己の行為を知ると同様に、研究者(観察者)は、行為の外的あらわれから行為の解明をなすだけでなく、行為者の状況や彼の意図を知ることによってその行為を動機に従って把握することが出来るのである。そのような把握は、研究者が同じ人間としての経験に

照らして、行為者の立場に立つことによって可能である。観念論者はかくして、自然現象の場合とは異なる認識の様式即ち理解の方法の存在を主張するのである。<sup>(4)</sup>

これに対して実証主義者は、次のように反論する。たとえば感情移入などの手段によって、行為者が行為をなす際の心理状態を観察者が知って、彼はその行為を動機から把握しているとしよう。それにしても、行為者が実際そのような心理状態にあったと云うことや、このことが行為の動機ないし原因となったことを、彼は検証しなければならぬ。そうでなければ、彼の知ったことは単に仮説にとどまるであろう。このように検証の手続きを必要とすることや、検証の手続きそのものにおいて、理解の方法による社会科学と自然科学には何の相違も存在しない。従って理解の方法は、単に仮説構成のために役立つに過ぎない。このようにして実証主義者は、理解の方法をしりぞけて、それは科学の方法の非本質的部分をなすに過ぎないとして、科学の方法の統一性を擁護しようとするのである。

理解の方法をめぐる観念論と実証主義の対立は、こうして見ると、次元の異なった問題提起に基づいていることがわかる。つまり一方が知識であると認めたものを、他方は仮説とみなして、これは常に検証されなければならないことを主張するのである。そこで前者は発見のコンテキストにおいて、後者は正当化のコンテキストにおいて、理解の方法を問題としていたのである。従って実証主義者から、理解は単に「探究の心理学」の問題にすぎないと考えられるのである。<sup>(5)</sup> 理解の方法をめぐる、観念論と実証主義の対立がこのような異なった問題提起に基づいているならば、両者の立場を調停することは可能であると考えられる。実際、実証主義者は調停が可能であることを認めて来た。しかし、この場合理解は科学の方法の片すみにおしやられてしまうのであるが、それに対して観念論者は理解の方法の独自性を主張してゆずらなかつたのが、常であった。ヴェーバーは、先に見たように社会科学独自の方法としての理解の意義を強調したから、観念論の陣営に属し、その強力な一員なのであるが、他方彼は又、いかに明証的に理解された事柄であっても、それは検証されなければ、客観的に知識として認められないとした。<sup>(6)</sup> この点では、彼は実証主

義の主張を受け入れている。そこで彼は、観念論の陣営の中で特異な位置を占め、観念論と実証主義を綜合する立場に立つと見ることが出来る。そしてまさしくこの点に関して彼の思想は、現代の社会科学の方法論(学問論)において高く評価されているのである。<sup>(8)</sup>

しかし理解の方法が社会科学の方法の一部として認められたとしても、この方法の意義の問題は残る。何故なら実証主義者の多くは、理解の方法を仮説構成のための単なる発見術的手段に過ぎないとするだけでなしに、更に彼等は理解を感情移入的、心理学的操作と考へて、この方法によっては必ずしも有意義な仮説がもたらされないから、この方法は社会科学にとって不可欠な研究方法では決してないと主張するからである。<sup>(9)</sup>その上に理解の方法が実際の研究において重要でないだけではなしに、理解は常識のレベルでしかかなされないから、それはかえって誤った仮説に導くことがあり、時には有害であると批判されたりする。<sup>(10)</sup>この中であつて、(合理的)理解の方法の意義を高く評価するポッパーのような人は、実証主義者の中で例外に属すると云つてよいのである。<sup>(11)</sup>

ヴェーバーは、社会科学における理解の方法を主張し、彼の社会学は「理解社会学」と呼ばれるが、彼の研究者の中にも彼の社会科学方法論(学問論)における理解の方法の意義をあまり認めない人がいる。たとえばフロイントは、理解が意味解明を容易ならしめるために役立つ補助的手段ではあるが、社会科学のための必要不可欠な方法では決してないと主張する。<sup>(12)</sup>このように実証主義者からだけでなく、ヴェーバーに關しても、理解の方法の意義について問題が生じて来ている。そこで理解の方法は、人間の行為についてどのような意義のある仮説を提供し得るのか、それが人間の行為の解明にあつてどれほどの射程距離をもつのかを考察すること、即ちその認識論的探究がここでの課題となる。そのために理解の方法に対する実証主義者からの批判を検討することにしよう。

まず実証主義者が一般に理解の方法をどのように把握したかを知るために、よく例としてとりあげられるアーベルの分析を考察することとしよう。アーベルは、行動主義の立場から理解の方法を批判的に吟味しようとした。彼によ

れば理解とは、行為者に対する刺激としての、彼をとりまく内的、外的な状況と、その反応として結果する出来事と云う一応観察可能な要素を内面化し（たとえば気温が下ると、寒さを感じるであろうと想像する）、そしてこれらの内面化された要素あるいは「感情状態」を個人的体験の一般化としての「行動の格率」によって結合しようとする操作なのである。<sup>(14)</sup>二つの感情状態を結びつけようとする「行動の格率」の例として、「寒さを感じると、火を燃やして暖をとろうとする」や「不安定や変動を感じると、安全や安心をもたらしものを求めようとする」があげられる。これらの格率は、刺激と反応の心理的ないし生理的関連を示してはいるが、心理学や生理学によって確認された事実あるいは法則ではない。それだけではなしに、これらの格率は新しい知見をもたらしものではなく、ただ常識のレベルですでに知られていることを定式化したものにすぎない。従ってこれらの格率は、内観や自己観察による直接の個人的体験を一般化したもので、可能なもつともらしい関連を示しているにすぎず、単なる推測の域を出ない。結局アーベルによれば、理解の方法は、刺激と反応と云う観察可能な事実的結合をあとづける内的過程を推測する不確実な認識をもたらしにすぎない。彼は、実証主義の立場から、検証された客観的認識を問題とするので、それとの対比で推測でしかない認識をもたらし理解の方法に対して否定的である。更に又彼は、「理解の方法は仮説の形成に特に役立つ<sup>(15)</sup>」として理解の方法の意義を一応認めるけれども、すでに知っていることを確認するだけだとか、その場かぎりに構成されたもつともらしい仮説にしか過ぎないとして、理解の方法の発見的意味をあまり認めていない。<sup>(16)</sup>従ってこれは、必ずしも有意義な仮説をもたらしなから、この方法は社会科学にとって不可欠な方法ではないこととなる。

アーベルの主張を、観念論の立場から検討して、理解の方法が行為の解明にどのように役立つかを究明することにしてしよう。アーベルの主張は、(1)行為者の感情状態を把握することが問題であり、(2)行為は刺激―反応と云う図式に従って解明される、(3)刺激―反応の関連を事後的にもつともらしい格率を通じて示す、と云うようにまとめられるであろう。それでこれら三点について検討することにしよう。(1)実証主義者は、理解の方法を、単に行為者の心理状態

(感情状態)を推測する手段とみなすことによって、これを感情移入などの心理学的方法と簡単に同一視してしまっていることが多い。実際、感情移入が理解の方法の一部をなしている場合もあり、又理解の方法が即ち感情移入とされる場合もある<sup>17)</sup>。たとえば、怒って大声をあげると云った感情的非合理的な行為のために、感情移入などによる追体験が必要とされるからである。しかしあらゆる行為の解明のために、必ずしも追体験は必要であるとは考えられない。何故なら、たとえば最大の利潤獲得をめざしてなされる経済的行為のように、合理的で計算可能な行為の理解の場合、行為者がどのような心理状態(感情状態)にあるかは殆んど問題とならないので、彼の目的とそのために選択された手段との関連で行為を解明することが問題となる。彼の心理状態(怒り、悲しみ、喜び、あわれみ……)が問題となるのは、これらが目的と手段の合理的関連をむしろ攪乱する範囲においてなのである。

(2)実証主義者アーベルは、行為が刺激—反応と云う観察可能な関連に従って生じると考えている。もし凡ての行為が何らかの仕方で刺激—反応の図式によって説明され得るとしても、刺激はそれだけで行為の方向付けをなすものではないことに注意しなければならない。単純な刺激—反応の図式に反対して主張されるように、同じ状況にあつても人によって異なった行為をなすのが常である。つまり同一の刺激であっても、さまざまに解釈され、それに従つてさまざまな意味をもった行為がなされる。これらの行為の意味は、格率として定式化される。われわれの行為は、常に意味をもち、われわれはその意味に従つて行為を導くのである。もし意味がなければ、われわれの行為は単なる動作にとどまるのである。このように意味が行為を規定するとすれば、刺激が行為への刺激とみなされ、これが結果としての行為に導くための動因として作用することを、格率は示すのではないだろうか。格率が刺激—反応を規定する面があることを忘れて、アーベルのように刺激と反応を内面化し、それらを結合するために事後的に構想されたものとして格率を把握するのは、一面しか見ていないのではないだろうか。彼が例としてあげた「寒さを感じると、火を燃やして暖を求めると」にならつて、「空腹を感じると、食事を求める」と云う格率を考えることが出来る。これは、先の

例とちがって、刺激に対する反応が一義的に規定されているので、凡ての人に通用すると思われる。實際空腹を感じるからこそ、人は食事を求めるのであって、食事を求めるための他の理由を考える必要はないと考えられる。しかし行為者の意識からみると、もっぱら空腹感と云う一種の自然的（生理的状況に基づく）心理状態から、いわば自動的に食事を求めるとは限らない。食事をするのは、習慣だから、人との交りのために、美味を味わうために等々の理由によることが多い。食事を単に空腹感の解消のためにのみする行為とすれば、食事は、いわばしようことなしにする自動的な行為と云うことになるが、これは常識に反する。そこで人の食事についての格率に、先の理由が含まれていなければならぬ。たとえば美味を味わうために、食事を求めている人がいるとしよう。この場合、美味を味わえそうでないから、非常に空腹であつても、彼は食事しないことがあり、あるいは逆に満腹に近くても、美味だから更に食事しようとすることもある。その極端な場合には、美味を味わうために、今まで食べたものをはき出して改めて食事することも考えられる。すると美味を味わうと云う目的のために、空腹と云う刺激を作り出すことになる。こうしてみると「美味を味わうために、空腹を感じる」と食事を求める」と云うことを格率にしている人にとつて、美味を味わうと云う食事の意味の枠内で、空腹と云う刺激が刺激として作用することとなる。このように人間は、与えられた客観的条件（刺激）によつて規定されて行動するものであるとしても、その条件を解釈し、意味を与えることによつて行為を自ら規制してゆくことが出来るのである。たとえ現実には行為者が自己の行為の意味を明確に自覚していることがまれであるとしても、格率は行為者に自動的に与えられたものではなく、行為者が自分の考えで採用したものである。それで同じ状況にあつても、人によつてさまざまな行為をなし、又は同じ行為をなしても、意味が異なることがあるのである。このようにして理解の方法は、行為者の格率に照らして行為を説明することであるが、実証主義者の考える格率とは格率の機能が異なつてゐるのである。又理解の方法は、しばしば直観主義と不可分に結合してゐると考えられるが、格率に照らして行為を説明することになれば、直観主義とは必ずしも結びつかないこととなる。そ

してヴェーバーにおける理解の方法について、このことがあてはまるのである。

(3) 実証主義者にとって格率は、その場限りに構成されたもつともらしい仮説にすぎない。だからそれを通じて行為の可能的原因を推測することは出来る。しかしそれは経験的に妥当する法則ではないので、現実の行為の説明には役立つまいとされるのである。格率をこのように解釈するのは、彼等があくまで観察者の立場にとどまるからである。行為の解明のため、行為者の立場に立ち、又行為者の証言を抛り所にするのが重要である。行為者の立場からみると、行為の格率を明確にすることによって、行為の意味が明らかにになり、又それによって格率に従って行動する可能性が増大するのである。こうしてみると格率による行為の説明は、可能な、しかし正当な説明の方式であると思われる。この場合格率は、有意味的であると共に、その行為にあてはまるものであることが前提されている。観察者にとっての格率のもつともらしきは、行為者が格率を有意味的であると判断することに基づいている。もし有意味でなかったなら、そのような格率に従う行為をまず考えることは出来ない。しかし格率が有意味かどうかの判断にまちはいはないとしても、実際その格率に従って行為したかどうかには問題がある。行為者の自己解釈と証言にあやまりがあるかも知れないが、それを確認するのは別の問題である。しかし考えなければならないのは、誤解された格率もそれなりに行為に影響を与えている可能性のあることである。このように行為者の立場に立てば、格率による行為の説明は有意義である。この説明方式がどれだけ有効であるかは、個々の場合にちがいはあるが、行為者が格率をどれだけ明確に把握し、格率に従って行為をどれだけ的確に導いているかに依存するよう思われる。

かくして格率による行為の解明としての理解の方法は、ヴェーバーが述べたように、「……行為の意味理解をなし、それによって行為の経過と結果を因果的に説明する」ことなのである。<sup>(20)</sup>

刺激—反応の内面化によって格率が生み出されると云う訳ではないことと、格率を通じて行為を説明することの意味について論じた。この論議を一応認めたとしても、その格率を行為者が採用したのは、いかなる原因によるのかと



云う問いが提起されよう。何故なら行為の眞の説明のために、格率によるよりも、格率の原因と云う客観的条件に言及することが必要であると、実証主義者なら主張するかも知れないからである。そうすれば格率と云う行為の主観的条件に訴える説明方式は、従属的意義しかもたないと考えられる。さて格率を採用した原因として、行為者の心理的あるいは生理的状态、又は彼をとりまき、影響を及ぼす社会的状況などをあげることが出来よう。そこで例えばある心理的条件即ち彼の享樂的な性格によって、彼は「美味を味わうために、食事を求める」のであるとしよう。すると美味を楽しむことは、享樂的性格の直接的あらわれであり、彼はこの性格によって、その格率を採用するように規定されているのである。従ってそれを自ら進んで採用したのではないから、この点で彼は不随意的であるように思われ、彼の享樂的格率によって行為を説明することが可能であり、又必要であると考えられる。たとえその場合でも、格率が彼にどのように受けとられるかについて二つの場合がある。即ち彼にこの格率が、どんな理由によるかはっきりしないが、ただ単に与えられていて、彼はそれに従って行動している場合がある。それに対して彼は自分の性格によって、格率を持つように規定されていることを知っていて、それに従っていると云う場合がある。これら二つの場合に、同一の原因により与えられた格率に従って行為する点においてちがいはないと云えるが、後者の場合には格率を守ることの意味ないし理由が明確になっている。このことは、人間が自分のなしたこと又はなそうとすることについて常に反省することが可能であることに基づいているのである。そして人は自分が性格に美味を楽しむように定められて生きているから、この格率を守っているとする場合、これを守るための動機が明らかになると共に、コンテクストによれば、その格率を守ることの正当化を彼は、計っていると見ることが出来る。このように、たとえ同様にある格率を採用し遵守するように規定されていても、「何故君はこの格率をとるのか」について答えを与え得る場合とそうでない場合が区別される。格率を守る理由が明確になっている場合には、先の格率による行為の説明で見た如く、格率を採用し遵守する可能性が一層増すと思われる。何故なら意味を与えることによって、人は自らの行為を規制して

ゆくものであるから。また逆に、その格率に対する考え方を変えれば、格率に従う可能性は減少するかもしれない、即ちその原因が作用しない方向に進むと云うことがあり得る。このように格率に関して人のもつ思想は、行為を規定する面があるから、行為の理解のためにそれに言及しなければならない。

たとえ人は、ある格率を採用するように規定されていても、それに意味を与えて制御出来る。しかし人は常にそのように規定されている訳ではない。人は又自己の行為の格率を選択し、自ら進んでこれを守ることが出来る。この場合、彼はその格率を選択した理由とそれを守ろうとする動機を意識しているか、又は反省によって明確化することが可能である。それを選択した理由とそれを守る動機は必ずしも一致しない。たとえば「美味を味わうために、食事を求める」と云う格率を、人生を楽しまなければならぬと云う態度に基づいて選択し、又これを守ろうとすることはあり得る。しかし又先のような態度に基づいて格率を選択したが、人に批判されてこれを放棄した場合、この格率を守る動機の中に人に批判されないと云うことが含まれていたり、あるいは人に吹聴するためにこれを守ると云うことがみられたりするのである。さて格率を選択し、遵守する理由を問題とする場合、それらをなす動機と共に、それらを正当化する理由があげられる。そして又これら両者が必ずしも一致するとは限らないのである。

自らその行為の格率を正当化することは、そうでなければ他人の非難を招くことがあると云うことを別として、格率の自分にとっての意義を定めるために必要である。つまり格率は意味があるだけに、それを選択し、遵守することは正しいのである。先の例を用いれば、人生を享受するために、又は人に自分を趣味人として吹聴するために、美食を求めているとしても、美食を味わうことが結局健康によいのだと人は主張することがある。この健康によいと云うことは、他人を又は自分を納得させるための主張であつて、格率を選択し、遵守するための動機として作用してはいないかも知れないが、正当化の理由が格率に新たな意味を附与することによって、これらの動機に影響を及ぼすことも十分あり得る。

格率を選択し、遵守するための動機が同時に又それらの正当化の理由となり得る、しかし格率を選択し、守つてゆく理由の異なつた二側面を区別して考えることが必要である。両者を区別しなければならぬのは、次の点においてもあらわれている。即ち格率を選択し、遵守するための動機の動機をさらにたずねることはまずないが、これらの正当化の正当化が求められることがある。つまり格率に附与された意味の究極的根拠を明らかにする必要があると考えられるからである。そして普通これを与えるのは、個人の単なる意見や社会的習慣や特定の權威（たとえばカリスマ的指導者、学者……）などではなく、普遍的に妥当すべき、論理的に整理された思想である。何故なら、たとえば特定の權威、カリスマ的指導者に従うべきであることは、このことが究極的には正しいのであることを説明する思想に照らしてのみ、人を納得させることが出来るからであり、又時には納得出来ない理由が明確になるからである。しかしこの思想は、当事者によって明確に意識されていないかも知れない。それでも行為の究極的意味を明らかにすることは、知性をもち自覚して生きようとする人間にとつて常に必要である。かくして格率によって示される行為の（正当であることの）意味は、人生觀や世界觀と云つた普遍妥当的思想の枠組の中で与えられるのである。従つて又思想は、格率が有意味か否かの規準を提供するのである。<sup>(21)</sup>このようにして、直接的あるいは論理的に思想が行為に影響を及ぼしているとは云えないのであるが、人は思想を解釈し、格率としてそれを受け入れ、これを通じて行為を方向付けるのである。こうして思想は、行為に影響する。かくして客觀的に与えられた（心理的、生理的、社会的……）条件を無視する訳ではないが、意味付けの連関をたどつて行為を説明することが、理解の方法であり、このような意味でそれは、仮説構成の方法なのである。従つて理解の方法において行為者の立場に立つことは、彼の格率と更にそのもとにある彼の思想に言及することなのである。

思想との意味連関を通じて行為を理解することが、行為を因果的に説明するためにどれだけ有効な方法であるかは、個々の行為の具体的分析によつて決定される事柄であつて、予め一般的にその射程距離を決定することの出来ないの

は当然である。しかしながらここで説明された理解の方法が、行為の解明のために有用であることを疑わしめるいくつかの理由が、実証主義者たちによってあげられているので、これらを吟味することとしよう。

(1) 理解の方法においては、行為をもつばら意識の面から把握しようとするが、むしろ意識されない要素が社会的行為の解明のために取上げられなければならない。何故なら、たとえ意識されていなくとも、客観的に行為を規定する条件（たとえば遺伝、幼時体験……）がある。行為をひきおこすのに寄与したこれらの条件こそ探究されるべきである。更に又、別の面から、意識されなかった要素の探究が必要とされる。たとえばポッターは、「行為の意図されなかった社会的反響を分析することが社会科学の任務である」と主張する。実際行為は主観的意図をはなれた客観的結果をひきおこすことがあり、それについて法則論的知識をもつことが出来る。又ヴェーバーのプロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神の関連についての（歴史的）研究においても、始めには全く意図されなかった結果の探究がなされているのである。このように社会科学的研究において、意図されなかった結果の探究は重要な役割を果していることがあることは認めなければならない。しかしわれわれにとつて問題は、個人のなす行為の解明であり、従つてそれを社会的行為と限定する必要は必ずしもない。更に行為の社会的反響の分析は、行為がその中で行なわれる社会的状況の問題に他ならないのであり、これは行為そのものの解明とは異なつた問題である。<sup>(23)</sup> 同様に又先の無意識的に行為を規定する客観的条件も、行為をとりまき、影響を及ぼす環境にすぎないのである。<sup>(24)</sup> しかしながら行為が行為である以上は、それに主観的意味が附与され、これによって方向付けられているのである。確かに客観的条件が行為を規定している面がある。それだからと云つて行為者の意識にのぼらない要素を行為の解明のために、常に取り上げられなければならないものではない。それらを勘定に入れなければならないのは、行為の意味がそれだけ明確に意識されていないと云う理由によることが多いから、従つて行為の解明のために、その意味を把握することは一層必要なのである。

(2) 行為者が公言する思想（理想）と、彼が実際に行なう事柄の間に食いちがいがよくあることは、しばしば指摘される事柄である。<sup>(25)</sup>これは、彼が口先だけの思想を奉じているからだけではなく、自分では思想に忠実であるつもりでも、言行において実はそうではないことから生じるのである。このような自己ぎまんの可能性を認めなければならぬ。これは自分が気が付かないだけに一層厄介な問題である。このようなことが生じるのは、先に述べたように、思想そのものとしては主として正当化の連関において問題となり、思想がそのまま直接行為に移されるのではないことに由来する。更に又思想を受け入れる際に、さまざまな解釈の余地があり、又思想に対する誤解のあることも認めなければならない。それだけでなしに、自己の行為の意味について誤解しており、後でそのことに気付くこともあるかも知れない。このようにさまざまな仕方での思想と行為の意味的連関において歪曲と空隙が存在する可能性がある。しかし人間は、反省によってそれらを正すことが出来、意味連関に従って行為を導くことが出来る。従って思想に基づく主観的意味連関をたどることは意味があり、特に合理的行為においては明確な意味連関をたどることが出来、それによって一層明らかに行為を把握することが出来るのである。この合理的行為については、本論で詳論することにする。

これまで主として実証主義者からの理解の方法に対する批判に対して、この方法の意義を説明し、それでもってこれを擁護することに努めた。これより方向を転じて観念論者の間で、理解の方法がどのように把握されてきたかを取り上げて検討することにしよう。それによって今まで述べてきた、格率による行為の解明としての理解の方法の特徴を浮彫にすることとしよう。

観念論者の中には、リップスやクロローチエのように、理解の方法を「感情移入」や「直観」などの心理学的操作によって特別な認識を得る方法であると考える人々がいる。たとえばクロローチエは、歴史をもつばら過去の個性的事柄の直観を通じて把握しようとするので、この点で歴史は芸術の中に含まれるのであると主張した。<sup>(26)</sup>そして更に歴史に

おいて、「われわれは、直観がまさしく生じたそのままの形において、直観を精神的に再生しなければならぬ<sup>(27)</sup>」。しかしそのように得られた「歴史的直観」が集められて、類型や概念として把握されると、歴史は本来の歴史であることを止めて、自然科学の方法に接近すると、彼は考えるのである。歴史における概念構成と法則についていろいろな問題が含まれているけれども、それらの代りに直観を持ち出すことには二つの問題があると思われる。一つは認識の心理的発生過程の問題と認識の経験的妥当性の問題を混同していると云うことである。これは理解の方法を説く観念論者に対して実証主義者からよく浴びせかけられる批判であり、ヴェーバー自身もこの混同をいましめていることは、先に述べた通りである。次に直観され、あるいは感じられた対象は、つまりそのようにして「再生された」対象は、その内容が不確定的で漠然としている。しかしその内容が確定され、分節されていなければ、その意味を説明することが出来ない、従って理解することが出来ないと考えられる。この点で直観による歴史認識は不十分である。ヴェーバーが指摘したように、「自己自身の体験ですら、これを思考によって把握しようとすれば、単に『模写される』……ではない<sup>(28)</sup>」のである。

コーリングウッドとウインチは、それぞれ異なった仕方によってではあるけれども、直観や感情移入による過去の経験の再生としての理解の方法をしりぞけ、思想と行為の(意味)連関の把握として理解の方法を擁護しようとした。まずコーリングウッドの見解を取り上げてみることにしよう。

コーリングウッドは、出来事の外面と内面を区別し、自然科学者は前者にのみ関わり、出来事相互の関連やこれらに通用する普遍的法則を見出そうとするのに対して、歴史家は過去の出来事について前者の面だけでなしに、後者の面つまり思考の点から記述出来る事柄を把握しようとするのであると主張する。かくして歴史家にとって第一の課題は、出来事の主人公である行為者の思想を把握することである。このことを彼は、次のように説明している。「歴史にとって発見されるべき対象は、単なる出来事ではなく、そこに表現されている思想である。その思想を発見するこ

とは、すでにそれを理解していることである。歴史家が事実を確認したら、更にそれらの原因を探究することはない。何が生じたかが知れたならば、彼はすでに何故それが生じたかを知っているのである。<sup>(29)</sup>「コーリングウッドの理解の方法の要点はこれにつきるのであり、従って彼は「凡ての歴史は、思想の歴史である」と主張するのである。この点で彼は歴史を主知主義的に解釈した、あるいは彼は歴史の対象を余りにもせまく限定した、等々の批評がなされるのである。これらの点はさておき、彼が自然科学に対する歴史の特性として、思想に注目した理由を追求しなければならぬ。彼によればたとえば「何故ブルータスはシーザーを刺したのか」と云う問いは、即ち「ブルータスはどのような考えでシーザーを刺すことを決心するにいたったのか」<sup>(31)</sup>を意味するのである。この問題の解決のために歴史家は、残された証拠を手がかりに、ブルータスのおかれていた状況を彼が思考したように考察し、可能な選択肢の中で他を選ばないでこれを選んだ理由を考えてみることによって、彼の思考過程をあとづけることが必要である。即ち彼の思考をたどらなければ、何故ブルータスはシーザーを殺したのかは解明出来ないとコーリングウッドは考えるのである。従って歴史家は、その探究において、過去の思想あるいは経験を「再設定 re-enact」ないし「再思考 re-think」しようとするのである。<sup>(32)</sup>かくして歴史家による再思考を通じて、過去の思想はすでに過ぎ去り、そして働くことのないものではなく、現在に生きて働くものとなる。このように歴史的知識は、思想をその本来の対象とするけれども、それが問題にするのは思考の対象ではなく、「思考の行為そのもの」<sup>(33)</sup>なのである。

ところでコーリングウッドによれば、再思考は歴史家が採用する特殊な専門的な手続きではない。誰でも自分の過去の手紙や日記などを通じて過去の思考をたどり、過去の自己を理解しようとする。このように自己認識のために人は再思考するだけではなく、他人を理解するためにも、発言などを手がかりに再思考をはかるのである。こうして日常生活において、われわれは歴史的探究方法を採用している。従って彼は、これを一般化して、「精神の全ての認識は歴史的である」<sup>(34)</sup>と主張するのである。

しかし自分の過去の体験に限らず、過去の歴史的人物の行為の際の全体験をそのまま再現出来ないことは当然である。たとえ証拠がそろっていたとしても、過去の体験の流れをそっくりそのまま再現するためには、歴史家はその時における当の人物そのものと同一でなければならぬであろう。そこでコーリングウッドは、感覚や感情をも含めた全体験を再現するのではなく（このことは不可能である）、証拠に基づいて思考の行為を再思考すると云うのである。たとえばユークリッドが、ある定理の証明で「二角は等しい」と述べ、その定理の証明を行なっている私がやはり同じことを述べた場合、そこにまさしく同一の思考が再現されているのである。しかしユークリッドがその定理を証明し記述した時に、どのようなことを思い、どのような感情をもっていたかは、われわれには全然わからないし、又彼の思考の理解には関係がないのである。こうしてコーリングウッドは、直観や感情移入等による過去の体験の再現としての理解の方法をしりぞけるのである。

しかし考えてみると、ユークリッドの定理の証明、あるいはプラトンの対話篇においては、概念的思考の証拠が残っており、同一の概念を操作することによって同一の思考をあとづけることが出来る、ところがルビコン川をわたるシーザーについて、さまざまな推測は可能であっても、歴史家が彼と同一の思考を確かに再現したと主張することは困難なではなからうか。コーリングウッドは、思想の再思考におけるこの区別を注意しなかったように思われる。それだけでなしに歴史的証拠を手がかりにして、比較的簡単に同一の思考を再現出来ると考えているように思われる。<sup>35</sup>しかし果して歴史家は、過去の人物の思想とまさしく同一の思想を再思考していると云えるのであろうか。特に、歴史家は、過去の思想をただそのままに受け入れようとするのではなく、自己の知識のコンテクストの中で自ら思考し、批判しようとする、コーリングウッドは主張するのであるから、このことは一層問題となってくる。彼は歴史家が、歴史的人物の思想とまさしく同一の思想を再思考していることの保証の問題をなおざりにしたように思われ、その点で彼はしばしば非難されるのである。<sup>36</sup>しかしながら彼は、思考が思考である限りは、与えられた条件に対して適切に、



あるいは合理的になされると考えるので、思考することと合理的であることを彼は同一視するのである。<sup>(38)</sup>従って思想と再思考された思想が同一かどうかを確認しなければならぬと云う問題を、証拠を通じて明らかにされ得る単なる経験的問題として、彼は放置したと云うより、むしろ与えられた条件(前提)から結論を導く一定の過程即ち合理的思考過程が前提されていたとみることが出来る。そうすれば、逆に合理的でない思考は、再思考され得ない、従って理解出来ないと考えられる。実際誰かがまるで狂人の如く、非合理的行為を行なうなら、歴史家は彼を理解出来ないであろう。そうであるにしても、過去の自己をふり返ってもわかるように、人が常に合理的に思考し行為したかは疑問である。従って歴史家は、果してどの程度歴史上の人物の思考をあとづけることが出来るかという問題が残る。それにもかかわらず、ドレイが適切に指摘したように、コーリングウッドは、思想の再思考によって「行為に対する理解可能性の基準」<sup>(39)</sup>を提示したのであり、それ自身は意味あることと思われる。

思想が行為の原因であるとコーリングウッドは主張するが、それに対して思想とは単に意識され、考え出されたものに過ぎないのであるから、それが行為の原因として作用したとは限らないと云う、先に述べたような反論が出される。これについてコーリングウッドの立場から次のように答えることが出来る。まず研究の手続き上からみれば、行為者の思考がどのように行為を規定していったかよりも、むしろ歴史的証拠によって行為と云う結果を確定してから、その中に作用しているはずの思考をあとづけようとするのである。従って彼の問題とする思想は、必ずしも紙の上に書かれ、又は空想された思想ではない。行為の意図として、あるいは目的の決定や手段の選択を導くものとして、行為の中で働いているはずの思想なのである。従って彼は、文献たとえば法典の意味理解と云った「文献学的知識」ではなく、文献の作者あるいは立法者の意図や動機の把握と云う「歴史的知識」<sup>(40)</sup>を問題とするのである。このような意味で思想を知ることにより、何故その行為が行われたかを直ちに知ることが出来る、彼は主張したのである。

コーリングウッドとは異なった仕方、ウインチは、思想との関連を通じて行為を解明すべきであると、主張した。

人間の行為は、刺激に対する反応や盲目的習慣のあらわれではなく、有意味的であり、それ故に理解可能であると、彼は考える。従って理解とは、発言されたり、行われたりしたことの意味を把握することなのである。<sup>(41)</sup>そしてこの場合の「意味は、社会的に確立した規則を含んでいる」。<sup>(42)</sup>このように彼は、(行為の)理解が社会的に制約されているだけでなく、それが規則を把握することであることを指摘する。まず行為の規則即ち格率の問題をとり上げることしよう。彼によれば意味ある行為をなすことは、即ち規則に従うことである。裏返して言えば、規則に従わない行為たとえば狂人の行為をわれわれは理解出事ない。そもそも人が同じ仕方で行動すると云うことは、単に真似をすることではなく、規則を適用していることなのである。そして規則に照らして、はじめて何が同じ仕方であるとみなされるかが決定され得るのであり、<sup>(43)</sup>同様に何が同じでないかが把握されるのである。従って彼の考えによれば、意味ある行為をなす人間は、どの規則に従うのかについての選択をなしているのである。

ところが「意味ある行為のカテゴリーは、行為者がそれに対して何の『理由』も『動機』も持たない行為にまで<sup>(44)</sup>げられる」と彼は考えるので、習慣的行為も意味ある行為に数えられることとなる。何故ならこのような行為に<sup>(45)</sup>あっても「反省の可能性」が存在するから、たとえ習慣的になされている行為でも、反省してみると、やはりある規則に従っていることがわかる場合があり、その限りにおいてそれは、意味ある行為とされるからである。かくして意味ある行為の概念は、明らかに規則に従い、それ故に行為の明確な理由をあげることの出来る行為には限定されないこととなり、この点がコーリングウッドの場合と異なるのである。先に述べたように、コーリングウッドは理解可能な行為を限定しようとした。それに対してウインチは、意味ある従って理解可能な行為の範囲を拡大して、潜在的に意味ある行為までその範囲に入れようとするのである。

そしてウインチは、行為の意味が常に社会的に制約されていることを強調する。従って行為者がそこで生活し活動している社会に照らしてのみ、行為を理解することが出来る。換言すれば意味ある行為は、常に社会的行為である。ウ

インチの理解の方法はウェーバーのそれに多くを負っている。たとえば有意味性と理解の関連や、前者が規則(格率)を含むこと等において<sup>(46)</sup>。それにも拘わらずウェーバーが行為と社会的行為を区別したことを、彼は批判する<sup>(47)</sup>。このように彼は、意味ある行為が徹頭徹尾社会的に制約されていることを主張する。このことは、一体行為の解明にどのような帰結をもたらすのであろうか。観念論の立場からインチは、人間の行為の理解は自然科学の方法と異なった方法であることを主張する。社会科学の方法と自然科学の方法は、適用される対象が異なるだけで、論理的に等しいとしたJ・S・ミルを、彼は実証主義の代表者としてとりあげる。そしてミルが動機即ち理由による説明を因果的説明の一種としたことに彼は反対する<sup>(48)</sup>。因果性と云った自然現象のカテゴリーを人間に関する現象に適用することは出来ないとい彼は主張する。なぜなら両者は質的に相違し、前者に適用される概念は、後者に適用されるそれとは「論理的に異質である」<sup>(49)</sup>からである。更に彼は動機による説明が「その個人の行為の一般的傾向 *disposition*」に言及することによってなされると云うライルの主張をしりぞける。ミルのように動機を因果性に結びつけ、あるいはライルのようにそれを個人の性向と関係づける場合、それらの主張は、過去に生じたことの一一般化に基づいてなされている。しかし人間は、時として過去の行動からは想像も出来ないような全く異なった行為をすることがあると、インチは指摘するのである<sup>(50)</sup>。彼によれば行為の動機を述べることは、むしろその理由を説明すること即ちその行為をなすのは道理があることを明らかにすることに近い。そこで動機をあげるとは、行為の理由を述べて正当化をはかることである場合もあれば、又その反対に行為を非難する場合もある。従って動機を理由と同一視することは出来ないが、動機は理由と共にその社会にあてはまる「基準」に従っており、これに照らして「理解可能的 *intelligible*」なのである<sup>(51)</sup>。このような意味で、インチにとって意味ある行為とは、その社会に通用する規則ないしは基準に従っている行為である。つまりその社会の習慣や考え方が知られなければ、行為の意味は確定せず、従ってそれは理解出来ないことになる。さて社会的に認められるこれらの規則は、概念によって表現されるから、社会的行為は、概念に基づいてなり立つ

と云うことが出来ると共に、「行為は概念を具体化する」<sup>(52)</sup>ものと考えられる。更に行為によってなり立つ社会的関係は、概念を通じてしか理解され<sup>(53)</sup>ない。又逆に概念は、これらの関係の中でしか具体化されない。たとえば修道士たちのもつ社会的関係は、彼等の生活の指針となる宗教的観念と密接に結びついているのであり、後者なしで前者の理解は、おぼつかないのである。ウインチは、このように行為と概念が切り離しがたく結びついていることから更に進んで、社会的関係も概念間の(論理的)関係も等しく「内的関係」である、あるいは両者は「同一の種類」<sup>(55)</sup>に属すると主張する。行為と思想(概念間の関係)が共に社会的に制約されているからと云って、直ちに両者をこのように殆んど同一視することは問題であるけれども、ウインチは、行為ないしは社会的関係をなり立たしめる規則の意味内容にもっぱら注目しているのである。

コーリングウッドとウインチにおける、思想と行為の関連の把握としての理解の方法について検討してきた。次に両者の考えを比較しながら、それらの意味を説明することに努めよう。ウインチは、コーリングウッドにおいて問題となった「行為の理解可能性の基準」を社会的に確立した規則に従うことに求め、そしてこの規則は、概念によって表示されるものとして、行為と思想と密着させようとした。ウインチがこうして概念によって示され、社会的に制約された意味の点から行為を説明しようとしたのに対して、コーリングウッドは、思考する個人としての人間の立場に立つて行為を把握しようとして、行為者の思想を知ることが行為を理解することだと主張し、そして思想が行為の原因となる<sup>(56)</sup>とした。このように行為の理解を思想と行為の関連の把握としながら、ウインチとコーリングウッドの意見は対立しているように見える。しかしもっと立入ってみると、両者ともに思想と行為を直接的に結合し、融合させようとする点において共通である。つまりウインチにおいては、行為は概念による思想の中へ融合され、コーリングウッドにおいては思想が行為の中へ融合されてしまっている。しかし思想と行為が密接に関連しているとしても、それぞれ別の系列に属していると考えられる。たとえばハンブシャーは「思想と行為」(一九五九)において両者を切り

離すことには反対しながらも、われわれが思考するのは、行為のためと判断のためであることを指摘し、思想はそれぞれの場合に「異なったレベル」<sup>(58)</sup>で作用することを主張した。まず判断においては概念的思考が展開され、命題間の「そして」や「それ故」と云った論理的連関がたどられる<sup>(59)</sup>。それに対して行為の意図においては、目的に対する手段の計算としての思考がなされ、それに従って行為が導かれるのである。このように行為の中で作用している思考にあっては、「……するために」と云う目的論的連関がたどられるのである。又ヴェーバーは、合理性に関して「知的—理論的立場あるいは実践的—倫理的立場の、論理的又は目的論的『首尾一貫性』<sup>(61)</sup>を区別した。これら二つの首尾一貫性は、ハンブシャーの区別に対応しているように思われる。しかしハンブシャーは、判断と行為と云う異なった場において、それぞれに固有な思考の論理的連関と目的論的連関を区別するのに対して、ヴェーバーは実践的—倫理的立場において、目的論的連関が主として問題となることを認めながらも、又論理的連関をたどる必要を指摘するのである。知的—理論的立場においても、逆のことが云えるであろう。さて実践的—倫理的立場において、思想と行為の関連が問題となる。そこにおいて行為の中で動機として作用している思想が問題となるだけでなく、行為を正当化する思想に注意を向けなければならない。思想は、行為に対してこれら二つの異なった機能を果すのである。そして行為の正当化に際して、行為の意味を論理的にそれから導き出すことの出来る思想が求められることもあるが、行為の究極目的を教える思想体系の内においては、目的論的連関がたどられることもあるのである。ところがウインチもコーリングウッドも、思想と行為を直接的に結合させたがために、思想が行為に対して機能する二側面を明確に区別しなかっただけでなく、思想の目的論的連関と論理的連関の区別もなそうとはしなかったのである。

コーリングウッドは、人間が合理的に思考し行動するものと考え、行為において作用する思考を把握しようとした。こうして彼は歴史学の対象を限定した。それによって彼は、歴史の探究において「主知主義的歪曲」を行なったと云う批評<sup>(62)</sup>がなされるのも当然である。しかし彼が人間の行為において合理的要因が最もよく理解可能的であるとされたこ

とは正しいし、その要因を探究することは歴史研究において重要である。それで彼は状況に対していかに合理的に行為すべきかをもっぱら考察したので、彼にとってさまざまな行為においてただ一つの意味しか問題とならないのである。そのために行為に附与されたさまざまな意味を主題的に把握することはなかった、つまり行為の意味を対象化することはなかった。従って行為の意味的連関をたどることも、行為の意味付けないし正当化の根拠としての論理的に整合的な体系的思想を問題とすることはなかった。彼は、この意味での思想の解明を、単なる「文献的知識」として、「歴史的知識」に至る準備段階としてしか見ていないのである。

それに対してウインチは、ヴェーバーに從って理解を行為の意味として把握し、そして意味は社会的に確立した規則を含むとした。そしてこの規則は概念によって表現されるので、行為ないしは社会的関係を概念間の論理的関係と同一の種類に属すると考えた。この場合論理的関係を論理学におけるように形式的抽象的に考察することを、彼はしりぞけ、それは社会関係に依存すると彼は主張する<sup>(63)</sup>。つまり彼は發生論的観点をとるのである。しかしもしそれが社会的関係に依存するならば、つまりそこにおいて作用するのならば、社会的関係においてはむしろ思想の目的論的連関が問題となると考えられる。ところが彼は思想の論理的連関を問題としている。とするならば彼は社会的関係を正当化する思想の意味連関の分析をなしていると解釈することが出来よう。つまり社会関係をなり立たしめている規則を導き出すことの出来る思想は何かと云うことと、この思想が社会関係と密接な関係をもつことを彼は説明しようとしたと考えられる。そうした場合、規則の内容が問題となっているが、規則を採用し、遵守しようとする人間の動機を彼はとりあげようとはしない。その動機において思想は、行為に影響を及ぼすのであるが、彼は動機による説明を因果的説明の一種とすることに反対するだけでなしに、人間に関する現象に因果性の概念を適用することをしりぞける<sup>(64)</sup>。これによって彼は、全く奇妙なことに、因果関係によってなり立つ現実の世界（社会）を看過したのである<sup>(65)</sup>。

コーディングウッドとウインチはそれぞれ、思想と行為の関連において、思想が格率を通じて行為の原因として作用

すること、行為の意味の根拠として思想が問題となることを指摘した点においては正しい。しかし行為の理解にとって必要なことは、思想と行為の関連のこれら両側面を把握することであると思われる。ヴェーバーが、法律のある条項について、それは概念的に何を意味しているかの問題と、それは経験的にどのような作用しているかの問題を区別しようとした時に<sup>(66)</sup>、先の両側面の区別が問題となつてゐる。但しその条項が概念的に何を意味しているかの問題は、法解釈の問題であり、行為の意味の基礎付け（正当化）の問題に直接関連がないように見える。かえつて法的思考と、格率に従つて行為を導く経験的思考が対比され、両者が全く異質的であることが強調されている。それにも拘わらずヴェーバーは、その条項の意味解釈が法学的真理を求め人々の行為に影響を及ぼし、経験的歴史的重要性をもつことを指摘した。<sup>(67)</sup>つまり法学的思考が格率に従つて行為を導く経験的思考の基礎にあり、これを規定しているのである。しかしどのような仕方方で両者が関連し合つてゐるのかを説明する必要は残されてゐる。

ヴェーバーは、理念型を用いて行為の理解をなそうとしたので、理解の方法における理念型の意義について言及する。彼は、法学の提示した整合的な法解釈（概念的構成物）と法が経験的に妥当する際の人間の行為の格率をそれぞれ理念型として把握しようとした。<sup>(68)</sup>理念型は、思想と行為の関連の把握において、意味的に明確な関連を明らかにすると共に、客観的可能的発生連関を示す（因果解明）と云う二重の機能を果してゐるのである。こうしてヴェーバーの理解の方法は、理念型の使用に基づいてのみなり立つと云える。さらに又理念型を用いることによつて、コーリングウッドやウインチと異なり、彼は理解の方法の仮説としての意義を鋭く意識することとなつたのである。

これまで実証主義者や観念論者のさまざまな意見に対して、社会科学の方法としての理解の方法の意義を考察し、合せてヴェーバーの理解の方法の位置付けを試みて来た。これより本論において、ヴェーバーが(一)学問論と「社会学の基礎概念」において理解の方法をどのように把握しているか、更に(二)彼の歴史的経験的研究すなわち宗教学社会学において彼は、それをいかに適用しているかを説明することにする。

- (一) cf. W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 3. ed. (1967) p. 42 ff.  
 W. Dray, *Law and Explanation in History* (1957). p. 8.
- W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (1972) p. 13.
- (二) G. H. von Wright, *Explanation and Understanding* (1971) p. 5. p. 29 f. p. 181 f.
- (三) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl. (1956) S. 7.  
 「ユダヤ人のキリスト教の歴史を記すユダヤ教伝承のユダヤ性」  
 (W u G) 總論
- (G R S I) Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie, I Bd. (1920).
- (G W L) Gesamte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Aufl. (1951).
- (P E) Die Protestantische Ethik, 2. Aufl. 2 Bde. (1972).
- (十) 眼識の方法の一様相問題のユダヤ性とその事物を参照。W. Dray, *ibid.*, p. 119.
- Q. Gibson, *The Logic of Social Enquiry*, (1960). p. 49.
- (五) V. Kraft, *Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft*, (1955) in *Logik der Sozialwissenschaften*, hrsg. E. Topitsch (1968) S. 75.
- (六) (G W L) S. 111. S. 115. S. 116 f. S. 126. (W u G) S. 4 f.
- (七) キーベールの社会科学の方法論(学問論)に對する批評の多くは、自然科学と社会科学の相違を誇張する人々にむしろ向かふユダヤ人の批評的なユダヤ性。Runciman, *ibid.* p. 16.
- (八) J. Rex, *Key Problems of Sociological Theory*, (1961) p. 174. cf. W. Outhwaite, *Understanding Social Life* (The Method called Verstehen) (1975) p. 84.
- (九) C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History* (1942) in *Theories of History*, ed. P. Gardiner (1959) p. 352 f.  
 E. Nagel, *Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences* (1952) in *Sociological Perspectives*, ed. K. Thompson & J. Tunstall (1971) p. 482 f.
- (一〇) Boudon, *Les Methodes en Sociologie* (1970) p. 19 ff.



- (11) K. R. Popper, *Poverty of Historicism*, (1961) p. 140 f. *Objective Knowledge—An Evolutionary Approach—* (1973) p. 162~190.
- (12) (GWL) S. 427 ff. (WuG) S. 3. S. 6. S. 8 f.
- (13) J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, 2. ed. (1968) p. 86 ff.
- (14) T. Abel, "The Operation called *Verstehen*", (1948) *American Journal of Sociology* 54, p. 213, p. 215 f.
- (15) *ibid.*, p. 217.
- (16) 理解は、事後の説明にすぎなから、発見術的認識手段として非常に疑わしい価値しか持たないと云う指摘をなされてゐる。 (W. Stegmüller, *Probleme und Resultat der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. I. *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, (1969) S. 365.)
- (17) たゞは「リヒャム」cf. (GWL) S. 106 ff.
- (18) 客観的条件と主観的意味付けと云う区別は「シュッツの「……であるから Because」の動機と「……であるため In—order—to」の動機の区別に一致するものと考えられるかも知れない。(A. Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (1932) S. 93 ff.; *Choosing Among Projects of Action* (1951) in *Collected Papers I* (1971) p. 69 ff.) 彼は前者を客観的意味での動機と呼んで、行為者が行為をなすように規定されることを示す。又彼は後者を主観的意味での動機と呼んで、行為者が行為を自ら企てることを示してゐる。この点では、これらは先の客観的条件と裕率による主観的意味付けに対応しているように思われる。しかし私には「シュッツが主観的意味付けを「……するため」の動機と規定することによって、それをあまりにせまげ限定しているように思われる。シュッツの用語では「……であったから」の動機に基づくと思われる習慣的行為(「これをシュッツは、ある箇所では「……であるため」の動機に数えよ」とするが、説得的とはなす。 *Der Sinnhafte Aufbau*, S. 99.)や感情的行為も行為者の主観的意味付けによってなり立つ。従つて客観的条件と主観的意味付けの区別は「シュッツの区別に必ずしも対応しない。又彼は「これら二種類の動機をそれぞれ過去と未来と云う時間関係に関連付けようとしてゐるが、これは特に必要であるとは思われなす。」
- (19) cf. (GWL) S. 111, S. 277 f. Kraft: *ibid.*, S. 73. Popper, *Poverty of Historicism*, p. 19. ff. p. 38.
- (20) (WuG) S. 1. cf. (GWL) S. 518.

- (21) たとえば、「自分の身を犠牲にするために、「食事する」と云う格率は、普通の考え方では、有意味的であるとは思われない。それは食事がその本人の利益ないし幸福のために求められると云う思想を前提しているからである。しかし人身御供を要求する宗教や、戦争を主張する人々の下では、これは有意味的なのである。」
- (22) Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 97, p. 95 n.

*Poverty of Historicism*, p. 158.

*Conjectures and Refutations*, 2. ed. (1965) p. 342.

- (23) 又同一の状況の下で幾度となく、くり返される行為に関しては、意図されなかつた社会的結果は、厳密な意味では、あり得ない。何故なら行為のくり返しによってどんな反響が生じるかは、わかつているはずであるから。
- (24) cf. (W u G) S. 6.
- (25) 一例として Nagel: *ibid.*, p. 482.
- (26) B. Croce, *Aesthetic* (1911) 4. ed., tr. by D. Ainslie (1920) 2. ed. p. 26 f. p. 39.
- (27) *ibid.*, p. 28.
- (28) (GWL) S. 110.
- (29) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (1946), p. 214.
- (30) *ibid.*, p. 215, p. 317.
- (31) *ibid.*, p. 214.
- (32) *ibid.*, p. 215 f. p. 219. p. 228. p. 282 ff.
- (33) *ibid.*, p. 305.
- (34) *ibid.*, p. 219.
- (35) cf. *ibid.*, p. 276.
- (36) 概念的思考をあとづける場合、たとえばプラトンの対話篇「テアイテトス」の議論をたどってゆく時、われわれは彼を正しく理解する限りにおいて、彼と同一の思考をなしている。このようにコーリングウッドは主張するが、「正しく理解する」が一体何を意味するかが問題である。それは即ち同一の思考をなすことであるとすれば、循環論法におち入ることとなる。

- cf. *ibid.*, p. 301.
- (37) コーリンツウウッドの考えたように、歴史上の人物と全く同じ仕方では思考することは、歴史家にとって不可能に近いとウィッチは指摘した。P. Winch, *The Idea of A Social Science and Its Relation to Philosophy* (1958), 5. ed. (1967), p. 132. コーリンツウウッドによる再思考された思想の同一性の問題の取扱いが不十分であることは、ウィッチも指摘している。
- W. H. Dray, *Historical Understanding as Rethinking* (1958) in *Readings in the Philosophy of Science*, ed. by B. A. Brody (1970), p. 176.
- (38) Collingwood, *ibid.*, p. 316, cf. p. 318.
- (39) W. H. Dray, *Philosophy of History* (1964), p. 12, p. 13 f.
- (40) Collingwood, *ibid.*, p. 283.
- (41) P. Winch, *ibid.*, p. 18, p. 115.
- (42) *ibid.*, p. 116.
- (43) cf. *ibid.*, p. 59.
- (44) *ibid.*, p. 48 f.
- (42) *ibid.*, p. 116.
- (43) cf. *ibid.*, p. 59.
- (44) *ibid.*, p. 48 f.
- (45) *ibid.*, p. 63.
- (46) この点で人は「むしろウィットゲンシュタインの強い影響を主張するかも知れない(特に *ibid.*, p. 24 ff.)。しかしそれによらず、ヴェーバーが格率と意味の結びつきを主張した「シュタムラーの唯物史観の『克服』」の論文も大きな影響を及ぼしている(たとえば *ibid.*, p. 49 f.)。
- (47) *ibid.*, p. 116.
- (48) *ibid.*, p. 78 ff.
- (49) *ibid.*, p. 72.

- (50) *ibid.*, p. 80 f.  
 (51) *ibid.*, p. 82 f.  
 (52) *ibid.*, p. 118.  
 (53) *ibid.*, p. 23.  
 (54) *ibid.*, p. 123, p. 133.  
 (55) *ibid.*, p. 125, cf. p. 126.  
 (56) Collingwood, *ibid.*, p. 214 f. しかしコーリングウッドにおいて原因の観念は多義的で、自然現象における原因と、歴史(社会現象)における原因とは異なる意味で用いられていることは注意しなければならない。Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (1940), p. 285 ff.

- (57) S. Hampshire, *Thought and Action* (1959) p. 11, p. 158 f.  
 (58) *ibid.*, p. 166.  
 (59) *ibid.*, p. 166.  
 (60) *ibid.*, p. 73, p. 119, p. 167.  
 (61) (GRSI) S. 537. cf. (GWL) S. 591 f.  
 (62) Winch: *ibid.*, p. 131.  
 (63) *ibid.*, p. 125 f.  
 (64) ハレートが思想と行為の関係において、思想が行為の正当化を果しているかの問題と、観念によって行為は実際に作用を受けているかの問題を取り出したことを、ウインチは正しい指摘であると認めている (*ibid.*, p. 96 f.)。しかし観念が行為に作用することの問題をウインチはとり上げない、即ち作用の仕方やこの作用が因果的意義をもつこと等々を彼は問題としない。ここで彼が指摘するのは、その観念は行為を正当化する思想体系の中でのみ意味があることである。かくして彼は経験的探究ではなく、概念的分析を志向するのである。

- (59) E. Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences* (1973) p. 55, p. 81. 又ハレートもヴェーバーとウインチの相違をその点で見出す。H. Albert, *Plädoyer für Kritischen Rationalismus* (1971) S. 138 A.

- (66) (GWL) S. 345 f. cf. S. 440.
- (67) (GWL) S. 347.
- (68) (GWL) S. 357 A.

(筆者 神戸女学院大学助教授)  
(未完)

次 号 論 文 予 告

トマス・アケイナスにおける  
 《Causa rerum》のせいじ……………山田 晶  
 ——Sum. theol. I. q. 14, a. 8——  
 藝術過去論……………ヤン・バトチカ  
 米澤 有恒 譯  
 藝術的氣分について……………太田 喬夫

前 号 目 次

繪畫空間について(上)……………新田 博衛  
 ——アルベルティとヒルデブランド——  
 カントの「我」と經驗……………筒井 文隆  
 ベルトソンの方法とその検討……………小川 侃  
 ——ベルトソンの反省と現象學的反省——

マックスウェーバーにおける理解の方法