

マックス・ヴェーバーにおける理解の方法（承前）

西谷 敬

(一)

マックス・ヴェーバーは、社会学を構築するにあたって理解の方法を採用した故に、「彼の社会学は、「理解社会学」と呼ばれる。この理解の方法は、すでに彼の学問論の出発点となる論文「ロッシヤーとクニース」(一九〇三—一九〇六)において取り上げられ分析されているけれども、社会学の方法として明確にされ、整理された形で提示されたのは、「理解社会学のいくつかのカテゴリーについて」(一九一三)と「社会学の基礎概念」『経済と社会』(一九二一)第一部第一章においてであった。これら二つの論文における理解の方法の説明において食い違いがみられるけれども、基本線において両者は一致している。ここでは理解の方法の問題が最も組織的に論じられ、又よく整理された最後の論文を中心に、ヴェーバーにおける理解の方法を説明することにしよう。

彼は、社会学を分析する視点として、つまり理解の方法が適用される対象として、諸個人の行為を取り上げた。彼は社会学を構築するにあたって「方法的個人主義」の立場をとり、それと共に独り立ちする人格として把握される集団の概念をしりぞけたのである。このように個人とその行為がもつばら問題となるのは、個人だけが意味ある行為の担い手であるのに他ならないからである。行為は、個々の行為者によって主観的意味が附与されていること⁽¹⁾によって、単なる「挙動 Verhalten」⁽²⁾と区別されるだけでなく、一般的に自然的出来事と区別される。彼は、自然の概念のさまざまな意味をあげている中で、「われわれがそれについて『意味』を問わない場合に、出来事は『自然』⁽³⁾となる」と

述べている。かくして「意味と関係のない、*sinntrend*」⁽⁴⁾自然と意味ある(社会的)行為が峻別される。そして彼にとって行為は、意味的に理解可能なのである。それ故に理解は、行為の主観的意味ないしは意味連関を把握することなのである。そしてそのことを通じて行為とその結果の因果的説明が可能となると、先に述べたようにヴェーバーは考えるが、ここではまず意味把握としての理解が問題である。この意味での理解によって、社会現象が人間に対してもつ意義の解明がはかられる。けだしこのことが、モムゼンの指摘するように、⁽⁵⁾彼にとって社会科学の認識の目指すものだったのである。

行為を単なる出来事ではなく、人間の行為たらしめることとなる意味は、ヴェーバーによれば次の三種類の仕方で行われに提示される。⁽⁶⁾(a)事実に思念された意味、(a)ある行為者が歴史的現実に意識した意味、(β)多くの行為者が多数の場合に、平均的あるいは近似的に意識した意味、(b)類型として思考された行為者によって、概念的に構成された純粋類型として主観的に思念された意味(理念型の意味)、これら三種類の意味の内、歴史学において(α)の意味が、又社会調査において(β)の意味が問題となることは当然である。現実の社会現象の解明をめざす社会学においては、(α)あるいは(β)の意味がとりあげられるのであるが、ヴェーバーの社会学の基礎部分においては、(b)の意味が問題となる。このことは、彼が類型の目録を提示しようとしたことに基づくだけでなしに、それ以上に彼が類型を構成することにによって完全に理解出来る意味を獲得しようとしたことに由来するのである。そして合理的ではあるが非現実的な構成物である理念型と照らし合せ、それとのへだたりを測ることによって始めて現実認識が可能となる。

このような訳でヴェーバーは、類型としての意味をとりあげたのであるが、それと共に彼は社会学において常に行為の主観的意味に焦点をあてたことに注意しなければならない。すなわち彼は、行為者が行為に附与した主観的意味を客観的意味から峻別しようとした。これによって彼は、正しい妥当すべき意味を求める規範的諸科学、たとえば法学、倫理学、論理学に対して、経験的社会学の立場を擁護しようとしたのである。法や倫理に関して社会学は成立す

るが、このような社会学が法学や倫理学の中へ吸収されてしまわないのは、それが行動する人間によって現実的あるいは類型的にあたえられる主観的意味に關わっているからである。しかしながらヴェーバーが、表現の意味理解に際して、 $2 \times 3 \parallel 4$ といった数学的命題や正しい論理的推論の認識を例として挙げている場合には、決して経験的主観的意味の認識ではなく、客観的な正しい意味のそれが問題となっているように思われる。しかしヴェーバーは、これらの数学的ないしは論理学的真理の規範的妥当性が問題となる場合には、これらが経験科学のアプリオリとしてあらわれるが、他方これらの真理が「精神的関連の経験的探求」つまり理解の対象となる場合には、これらは「研究者が通常そのように思考して、他のようには思考しない慣習」としてあらわれると指摘する。このように彼は客観的に妥当する真理を、人間の思考慣習あるいは「特に容易に理解され得る慣習的類型」として把握しようとした。この意味では社会学において常に主観的意味の理解を探求していたと云うことが出来る。

更に彼は、われわれの平均的思考慣習ないしは感情慣習にかなっている（正しいとも云われる）意味連関を「意味適合的」と呼ぶ。従つて先の数学的命題は、周知の計算法則ないしは思考法則に従つて正しいから、意味適合的である。そればかりではなく、非合理的感情的行為や伝統的習慣的行為も意味適合的であり得る。彼の考えでは、意味適合的でないこと、即ち思考慣習や感情慣習にかなっていない、あるいは正しいとは、何を意味するのであろうか。このことは、まずわれわれが普通そのように考え、あるいは感じていることを意味するように思われる。しかし普通と云う概念を多くの場合に現実になす事柄と規定するならば、ヴェーバーの考える意味適合性と背離する。たとえば数学の複雑な計算問題は正しく解かれるとは限らないのであって、むしろ誤りをおかすことが実際には多いかも知れない。すると計算の結果は、通常ある数となるが、この計算は意味適合的ではないということとなる。このような場合、つまり経験的規則（確率的規則）に従つてあることが実際に生じるチャンスが存在する場合に、ヴェーバーはこれを

「因果適合的」⁽¹²⁾と呼ぶのである。かくして彼は、意味適合的であることを、經驗的に確認される因果適合的であることから区別しようとする。従つてある事柄が意味適合的であっても、現実⁽¹³⁾にそれが生じるとは限らないし、又逆にいくら繰り返しそのことが生じたとしても、意味的に理解されないままにとどまることがある。彼の理解社会学が一方において個人の明確な意味ある行為を取扱う限りにおいて、意味適合性に関わり、他方それが現実の事象とそれらの因果連関の問題に関わる限りにおいて、因果適合性が問題となる。かくして実証主義者が科学的認識の基礎をなすと考えた「検証」は、ヴェーバーにおいて因果適合性として把握されている。

意味適合性が理解可能性の規準をなすことを述べた。従つてどのようにして意味適合的であることを判断するのかということの解明が、理解と云う認識方式を明らかにすることとなる。意味適合的であるとは、先に述べたように思考慣習にあるいは感情慣習にかなうということであつた。そこで理解は前者にかかわる合理的理解と、後者にかかわる非合理的追体験的理解とに区分される。まず合理的理解において、思考慣習にかなつてゐるあるいはそれに照らして正しいとはどのようにして判断されるのかを解明し、合理的理解について知見を深めることとしよう。この合理的理解が、ヴェーバーの理解の理論の一部分であるだけでないに、彼が合理的に理念型を構成しようとしたことにみられるように、彼の理解社会学全体の基盤となつてゐるのであるから、これの解明は一層必要となる。彼は「あらゆる学問が一般にそうであるように、凡ての解明は『明証性』を求める」⁽¹³⁾と述べ、更に「明証的解明という意味での理解」というように、彼にとつて理解することは明証性を得ることである。合理的理解において問題となるのは、「感情移入による追体験的な明証性」ではなく、明白に直接的に知的に理解されるという意味での「合理的明証性」⁽¹⁴⁾である。彼は、行為（ないしは表現）の思念された意味の合理的現実的理解の例として、2×2=4といった数学的命題や木こりの行為や扉を閉めようとして把手に手を伸ばす人の行為などを挙げてゐる。これらの事柄は、合理的明証性をもつて把握されるという訳である。しかし数学的命題あるいは論理的推論が、先の例のような（目的に照らして）合理的

な行為と^(15a)同様に明証的に把握され得るといえるのであろうか。明証性は直接的にあるいは直観的に与えられる限りに
 おいて、明証性そのものについて論議することは不可能であるように思われる。⁽¹⁶⁾しかしそれにしても数学的—論理的
 命題(ないしは推論)の認識の明証性と目的合理的行為の理解の明証性が等しいと考えられる理由をさぐることは必
 要である。実際前者において観念間の(無時間的)関係の認識が問題なのに対して、後者において時間と空間の中に展
 開される現実の世界において生じる出来事の認識が問題であるから、両者の認識は異なっていると考えられる。しか
 し後者において観察によって把握される時間的—空間的出来事ではなく、目的と手段という意味的関連が問題となっ
 ている。しかし観念間の関係という点から見ても、両者は相違するように思われる。先に例としてあげられた、 $\times \times \times$
 $\parallel \blacktriangle$ という数学的判断が、はたして分析的判断に属するのか、それとも総合的判断に属するのかは問題であるが、後
 者の立場をとるカントが認めているように、(分析的判断とする立場からは当然のことであるが) $\times \times \times$ と云う条件が
 与えられたなら、 \blacktriangle という概念がそれと一義的に、そして又必然的に連関している。しかし扉を閉めるために、把手
 に手をのばすという行為において目的と手段が一義的、又必然的に連関してはいないし、いわんや目的が与えられる
 ことよってとるべき手段が一義的、又必然的に導き出されることはないのである。何故なら現実には多くの種類の扉
 があり、従って又扉をしめる多くの仕方が、しかも必ずしも扉の構造に関係なく、存在するからである。これらの事
 柄について経験的知識のみ成立し、しかもこの知識が確実だとは限らない。かくして現実の世界に関わる目的と手段
 の概念の連関と、数学的世界における概念の連関は異なる。従って後者について必然的判断が成立するが、前者につ
 いて経験的判断しか存在しないように思われる。

しかしひるがえって考えてみると、 $\times \times \times$ から \blacktriangle は算術の規則に従って一義的、必然的に導かれる。かくして
 $\times \times \times$ と \blacktriangle が等しいという関係を算術の規則が保証していると云える。同様に現実の世界にかかわる目的と手段の連
 関を、現実の世界についての、この場合は扉と扉の閉じ方の知識が保証しているとは云えないだろうか。そしてそこ

に目的と手段の関連の把握の合理的明証性の根拠が見出されるのではないだろうか。ヴェーバーは、このことについて次のように述べている。「ある人が *Wissen* や *Pitagoras* の定理を思考や論証の過程で用いる時、又われわれの思考の習慣に従って『正しい』論理的推論をなす時、われわれはそれらが何を意味しているかを明らかに理解する。又われわれが『周知』とみなす『経験的事実』と与えられた目的から（われわれの経験に従って）どのような手段が行動において用いられるべきかについて一義的帰結をその人がひき出す時にも、先と同様にわれわれはその意味を明らかに理解するのである。」⁽¹⁷⁾ここで彼の述べている「経験的事実」は、個別的に知覚可能な諸事実というよりむしろそれらから導き出される一般的な経験規則あるいは法則であると考えられる。何故なら彼は、別の箇所でも、与えられた目的の実現のために、「出来事の周知の規則」に従ってとるべき手段を選択しなければならない⁽¹⁸⁾、あるいは「経験規則の信頼性」がなくては、目的に対してとるべき手段を合理的に考慮することは⁽¹⁹⁾、と述べているからである。このように目的に対する手段を考慮する「目的論的思考」は、多種多様で不確定な経験的事態のただ中において、経験を秩序づける一般的規則に訴えることによって、一義的目的に対して一義的手段をとり出す⁽²⁰⁾ことができる。更にそれは、規則に訴えることによって、目的と手段との間に条件付けられた必然的関係を見出すのである。⁽²¹⁾このようにヴェーバーは、経験的規則に基づいて与えられた条件から、帰結をひき出す過程について合理的理解が可能であると考えている。しかしこの帰結をひき出す過程即ち推論の性格について、解明の必要がある。そこで先にあげた目的合理的行為の例をとって推論をなしてみることとしよう。

(1) 私は扉を閉めることを欲する。(与えられた目的)

(2) 私は把手に手を伸ばさなければ、扉を閉めることは出来ないと考えている。(目的に対する手段についての経験的知識)

(3) そこで私は(扉を閉めるために)把手に手を伸ばそうとする。(とるべき手段の選択)

このような推論は、結論において人間の行為(正確には、行為の意図)を導き出すので、「実践的推論」あるいは「実践的三段論法」と呼ばれている。このような実践的推論は、アリストテレスによって主張され、近年アンスカム Anscombe によってその意義が再評価されて、盛んに論議されるようになった。しかしこの実践的推論にはさまざまな定式化があり、アリストテレスにおいても一定していないし、それに伴いこの推論がいかなる論理的性質をもつか明らかではないのである。ここにみられる推論は、フォン・ウリクトの定式化に従ったものである。⁽²²⁾この推論において(1)の欲求が、(2)の経験的知識によって媒介され、実現の道が示されるので、(3)の具体的行為の意図に結実することが示されている。こうして(1)と(2)によって、(3)を意味適合的に把握することが出来る。この推論は、通常(理論的)三段論法と同一視され得ないが、それでも論理的に正当な推論であると考えられる。こうしてみると数学的判断や論理的推論と全く同じように、目的に対してとるべき手段としての行為(の意図)を合理的明証的に把握出来るとヴェーバーが考えた理由が明らかになる。⁽²⁴⁾

実践的推論において、目的と手段の連関を指示するのは、(2)の命題である。この命題は、言いかえれば、扉を閉めようとするれば把手に手を伸ばさなければならぬと言ふことである。しかしヴェーバーが目的に対する手段を考察する「目的論的思考」は「因果的規則」についての知識を包含しているという場合の「因果的規則」⁽²⁵⁾は、先の例を用いれば、(2)把手に手を伸ばせば、経験規則的にその結果扉がしまると、定式化され得る。従って(2)の目的論的技術的規則は、(2)の単なる「転換 Umkehrung」⁽²⁷⁾なし「言い換え Umstüisierung」⁽²⁸⁾となつて、(2)のように転換することは、扉についての経験的知識の内容に変わりがないとしても、知識を行為に利用しようとする人間の態度に基づくものと考えられる。しかしながら(2)を(2)の単なる言い換えときめることが出来るかどうかは疑問である。なぜなら(2)においては、手の動きと扉と云う物理的世界における因果関係が問題となり、手の動きが原因となつて扉が閉まるという

結果が生じることとなる。しかし(2)においては、この結果を生ぜしめるという意図(目的)にとつて、把手に手を伸ばすことが有用(ないしは不可欠)であると考えられて、この意図に従つて手を動かすことが結果として生じることとなる。こうして(2)と(2')において、原因と結果は逆転することとなる。即ち時間の前後関係が逆転する。テイラーが「原子論者」と名づけた行動主義者などは、この点を捉えて目的としての原因を否定しようとするのである。⁽²⁹⁾しかしこのような逆転が生じるのは、異なった次元においてであることに注意しなければならない。(2')において物理的世界における因果関係が問題となつたのに対して、(2)において心理的次元における因果関係が指示されているのである。

この場合目的は、行為の物理的結果として生じるはずの事柄であるが、他方この結果を見こして行動しようとする人の観念的原因なのである。かくして「目的とは、行為の原因となる結果の観念 *Vorstellung*」⁽³⁰⁾と規定される。従つて(2)は、(2')から扉をしめるという目的に従つていわば切り出されたのであり、そこには経験的知識に基づいて目的を實現しようとする意図(欲求)が前提されている。ひるがえつて(1)の扉を閉めようとする欲求において、すでにどうすれば扉がしまるかの知識が前提されているとみられる。しかし実際の社会生活において、特に政治的行動において、常に確実な知識があるとは限らないのであるが、それにしても当の事柄についてのある期待ないしは経験が存在する。実際もし扉についての知識が全然ないのに、扉を閉めようとする人があれば、彼は盲滅法に行動するか、又は単に願望しているかに過ぎないので、彼が扉をしめようと真に欲求していたということは出来ない。従つて目的合理的行為に導く実践的推論において、意志的(欲求的)要因と認識的要因が切り離しがたく結びついているのである。⁽³¹⁾

結論としての(3)において、私は現実的に行為するとは限らないということに注意しなければならない。たとえ私が扉を閉めることを欲しているとしても、他の何にもまして扉を閉めることを欲しているのでなければ、そのための行動をおこすとは限らないし、又このことだけを欲しているとしても必ず行為が生じるとは云えない、実際に把手に手をのばすことの出来ないさまざまな状況(たとえば手が動かない、扉の把手がとれている……)が考えられるからで

ある。しかしながら(1)と(2)から、必然的に(3)に導かれる、つまり行為へと促される。フォン・ウリクトは(2)又は(2')において「自然的必然性」が問題となつてゐるのに対して、(3)においては行為者が行為者に課せられた「実践的必然性」であること、つまり彼は目的を達成しようとする限り、行為しななければならないことを指摘した。⁽³²⁾これは行為者の立場に立てば、彼が行為しようとする、ないしはしようを決定することを意味する。つまり彼は行為の意図をもつことになり、これは彼の行為の格率として示されることとなる。かくして(3)において私は、合理的推論によって目的合理的行為の規則即ち目的論的格率を導き出したのであり、これによって行為の格率を私は合理的に理解することができる。

しかし(3)の定式化の代りに、フォン・ウリクトは単に行為すると云つてもよいと述べていて、彼の実践的推論に対する考え方は必ずしも確定したものとは云えない。もしこのように結論において行為がなされたとすれば、実践的推論は行為の説明の役に立つこととなる。しかし先に見たように、結論として実際に行為がなされることは導き出され得ないのである。フォン・ウリクトは又別の箇所で実践的推論の前提が与えられても、結論として必ずしも行為が生じないことがあると指摘した。^(33a)そこで彼は考え方を逆転させて、行為がすでになされているなら、推論の前提部も又必ず見出されるはずであると考える。それで彼は、「実践的推論の必然性はいわば行為の後から考えられた必然性である」^(33a)と主張した。実際彼は「行為がなされた時、振り返つてみて何が行為者をしてその行為をなさしめたのかをたずねることが出来る。そして彼が求めた目的とその目的達成のための手段の知識が彼をしてその行為をなさしめたとの答えがなされる」⁽³⁴⁾と述べていた。行為が意図に従つてなされる限り、目的とそのため的手段の知識が必要であることは当然である。又フォレストターによれば、なされた行為からその行為の結果として予期された目的が行為の理由(動機)であることが推論される。^(34a)行為がなされれば、必ずその動機がある。すると後者は前者の必要条件である。かくして実践的推論は行為の必要条件を述べたものであるということが出来る。ところで(1)と(2)から(3)が導き出され

たのだから、(3)もまたその行為の必要条件であるとみなしうる。従つてもし目的論的格率がなかったならば、目的合理的行為はなされ得ないということになる。今問題としている「社会学の基礎概念」においては、現実の個々の行為ではなく、類型的行為の理解が問題であり、行為の意味が格率として定式化されるので、格率の把握が問題なのである。しかし後述する宗教社会学においては、歴史的現実的行為が問題となるので、ここで論じた問題を改めてとりあげることが必要となるだろう。

ヴェーバーは、一九一三年の「理解社会学のいくつかのカテゴリーについて」において、行為者の側の「主観的目的的合理性」と、それを研究(観察)する者の「客観的目的合理性 *Richtigerationalität*」⁽³⁵⁾を区別しようとした。前者は、「(主観的に)一義的に又明らかに把握された目的の達成のために、明白に適合的であると(主観的に)みなされる手段に従つて、主観的に厳密に合理的になされた行為」⁽³⁶⁾にあてはまるものとされる。この行為はしかし、主観的には合理的であつたとしても、行為の結果は全く期待に反しているかも知れない。何故なら行為者は、行為がそれに向かつてなされる現実の状況を無視して、目的に対して不適當な手段をとっている場合があるからである。それに対して「的確合理的」行為においては、客観的にみて正しい、即ち妥當な経験に基づく手段が選択されるから、期待が裏切られることはまずない。従つて「的確合理的」行為は、「意味適合的な因果關係」⁽³⁷⁾にかなっている。ヴェーバーは、主観的に「目的合理的」行為が、また「的確合理的」である場合に、「最も理解可能的」であると考えている。⁽³⁸⁾それで彼は、行為を主観的意図と客観的結果と云う二つの面から把握しようとした。しかしながら彼は、「社会学の基礎概念」において行為に附与された主観の意味をもつばら問題とすると明言する。そこで「目的合理的」行為はとりあげられるが、客観的意味をも問題とする「的確合理的」行為は、あらわれて来ない。それでは、これほどこへ消えてしまったのだろうか、又それと関連して彼の理解社会学の二論文における、「目的合理的」行為の概念は同一であると考えることが出来るのだろうか。「理解社会学のいくつかのカテゴリーについて」において、「目的合理的」に

行為する者の主観的思考が前面におし出され、主観的に一義的な目的に対して、主観的に適合的な手段をとることが、「目的合理的」とされた。それに対して「社会学の基礎概念」においては、目的合理的行為は、先に分析した通り、経験的規則に従って有効な手段を選択することによって成立した。この手段をとることによって期待される結果が確實であるとするなら、先に見た「目的合理性」と「的確合理性」が、この場合の目的合理的行為において綜合されていることになる。この解釈が可能であることを、私も否定はしない。しかしもしこの解釈をとると、仮に「雨を降らすために、踊る」と云う未開民族の行為があったとすれば、これは後の意味での目的合理的行為の内に数えられないこととなる。何故ならこの行為の結果、雨が降ることは全く不確実だからである。もしこれが目的合理的行為に数えられないとすれば、それでは何に数えられるのか、感情的又は伝統的行為に属するのだろうか。これらの要因が含まれているかも知れないが、行為の意味から考えて、これはやはり目的合理的行為に数えられるべきだと私は考える。そしてこの場合のように、手段を選択する際のようにどことなる経験的規則の概念を広くとる必要がある。つまりその経験的規則を客観的に妥当するものと限定しないで、行為者にとって経験規則と思われる規則をよりどころにして目的合理的行為はなり立つと云うことが出来る。このように考えると、目的と「経験的規則」から合理的に行為をなすように推論する過程において、目的合理的行為の合理性があらわれる。従って先の二論文における目的合理的行為の概念には何ら食い違いはないと云える。そして「的確合理性」の問題は、「社会学の基礎概念」において「グレシャムの法則」のような社会学的法則における「意味適合性と経験のテストの一致」^(38a)の問題としてとりあげられる。つまりここでは目的合理性という意味適合性ばかりでなく因果適合性の概念が含まれることになる。このようにしてヴェーバーは、「社会学の基礎概念」においては意味理解の観点から、もっぱら目的合理的行為をとりあげたのである。

先にあげた未開民族の行為の合理性について触れておきたい。彼等が何度くり返し行なっても、全く効果があがら

ないにもかかわらず、雨を降らすために踊り続けるという場合には、この行為は目的合理的であるというよりも、段々に単なる伝統（習慣）に接近してゆくと考えられる。全く同様に、繰り返される行為はすべてその傾向をもっているが、それにしても合理的に行動しようとする人間は、批判的な態度をもち続けて、いつまでも無益な、あるいは無意味な行動をくり返すとは思われない。未開民族においても合理的態度が見出されるなら、その行為や考えを改善してゆく可能性が存在するはずである。この点で、それぞれの時代や社会に特有の思考方法の枠内でのみ理解が可能であるとするとウインチに反対して、批判的態度の可能性を主張するジャービーの意見に、私は賛成する。⁽³⁹⁾

次に、合理的理解に対比される非合理的追体験的理解について考察することとしよう。ここでは合理的明証性に対比される、感情移入による追体験的明証性が、理解に際して問題となる。ヴェーバーは、この明証性が「体験的感情連関が完全に追体験されること」⁽⁴⁰⁾に基づいているとする。怒り、しつと、愛情、誇りやさまざまな欲望といった感情と、それらから生じる非合理的反応をわれわれは感情的に追体験することが出来る。例えば怒って大声を出す人、われわれはよく理解することが出来る。大声を出しても何にもならないことを知りながら、怒りの故に大声を出すことは、われわれが自分で経験したことがあるし、又このことを容易に想像出来るからである。従って怒って大声を出すことは、意味適合的である、この場合はわれわれの平均的感情慣習にかなっている。この際注意すべきことは、大声を出すことが怒りのはけ口としての意味をもつとしても、合理的行為の格率と異なると、大声を出すことを行為者が格率として自発的に選択したとは必ずしも考えられないということである。もし彼がこれを自発的に選択したのなら、それには何かの意図があったはずで、その意図のために大声を出したことになる。更にこの場合には彼の怒りが果して本物であったかどうかは疑わしくなってくる。怒って大声を出す人は、むしろ怒りのあまり、われを忘れて大声を出したと考えるべきである。同様に、親しんだ習慣に基づいてなされる伝統的行為⁽⁴¹⁾においても、人は与えられた伝統の通りに行動しようとするのであるから、その限りにおいて行為を自発的に選択したと云うことは出来ない。従

って感情的あるいは伝統的行為は、行為者が意図的に生み出したというより、むしろ行為者に生じるものであると考えられる。生じるといっても、勿論行為と行為の意味は意識されているのだから、単なる挙動とは区別されなければならぬのであるが、ヴェーバーはこれらの行為が意味的に方向付けられた行為の限界にあることを主張する⁽⁴²⁾。これらの行為においてその意味が意識されていると、その意味は行為者にむしろ与えられたものとしてあらわれ、彼は抜きさしならない感情連関或いは伝統や習慣の枠組にそって行為することとなる。

それに反して目的合理的に行動する人は、(推論の結果として)、行為に明確な意味即ち目的に対する手段としての意味を附与し、又自発的にその行為を選び取る。目的合理的行為がいかに把握(理解)されるかについて説明したが、それに対して目的それ自体に関わる行為は、どのようにして把握されるのだろうか。究極的目的や価値に向けられた行為、ヴェーバーは「価値合理的」⁽⁴³⁾行為と呼ぶのであるが、それを彼は、知的に把握すると共に感情移入によって追体験することによって理解しようとする⁽⁴⁴⁾。しかし理解しようとする研究者自身の究極的価値と、問題の行為を規定する価値が食い違っている場合において、充分に合理的明証的に理解がなされ得ないことを彼は認めている⁽⁴⁵⁾。このような価値合理的行為は、行為の結果に関わりなく、行為そのものに価値があるとして熱烈に擁護されたり、激しく要求されることが多いので、感情的行為に接近する、従って追体験的に把握されなければならない。しかし価値合理的行為において「行為の究極的目標が意識において明確化され、それが首尾一貫して計画的に目指される」⁽⁴⁶⁾という点で、(目標や価値にも依るけれども)知的理解が可能であり、この点で価値合理的行為と感情的行為は区別される。従って目的合理的であれ、価値合理的であれ、合理的行為である限りには、行為者は自らその行為の意味を明確に意識し、これに従って行為を自発的に選択している。換言すれば合理的に行為する者は、行為の格率を自覚して採用し、これに従って行為を導いていこうとする者である。それに反して感情的非合理的に行動する者は、意識して格率を採用し、これに従って行動することはない。もし彼が意識して感情を放出して行動する場合、ヴェーバーはこれを

「昇華 Sublimierung」と呼ぶのであるが、彼の行為は合理的行為という性格を帯びることになる。⁽⁴⁷⁾この場合には行為を導く感情が真正なものであるかどうかは大いに疑わしい。感情による行為の格率は、もしあるとすれば反省や観察を通じて常に事後的に見出されるにすぎない。従って先に取り上げたアーベルの行為の格率の分析は、このような行為に関しては正しいと云えよう。伝統的行為は、一方において単なる習慣に近づくと共に、他方意識して習慣を守ろうとする場合には、価値合理的という性格を帯びる。⁽⁴⁸⁾後の場合に格率に意識して従っていると云うことが出来るが、先の場合には格率は習慣として作用するにすぎないことになる。ヴェーバーは格率がさまざまな程度において意識されて行為を規定すると考えるが、彼は又これらの作用の仕方を区別している。⁽⁴⁹⁾なおこの際に彼が感情的に作用する格率をあげていないことに注目しなければならない。

ヴェーバーは理解の方法によって、行為の意味を理解するだけではなく、動機による行為の説明をなすことを目指している。これは「現実的理解」に対比して、「説明的理解」あるいは「動機的理解」と呼ばれている。⁽⁵⁰⁾たとえば「XIII」⁽⁵¹⁾と人が発言したり、書いたりした場合に、それはこれを暗記するためであったことを明らかにする（合理的動機理解）、あるいは金もうけのために又は氣ばらしのために人が木を切っていることの解明（合理的動機理解）、又は怒りにまかせて木を切っていることがわかる（非合理的動機理解）場合などがあげられる。このように行為そのものだけでなしに、行為の意味ある根拠と思われる意味連関としての動機を見出すことを、われわれは日常生活において求めている。ヴェーバーは、行為が何であるかだけでなく、何故行為（又は表現）がなされたのであるかという理由を明らかにしようとした。そして合理的理由（又は動機）と非合理的理由（又は動機）を区別した。この合理的と非合理的という区別は、現実的理解と説明的理解を通じて一貫している。

しかし振り返って考えてみると、「暗記するために、『XIII』と云う」ことと、「扉を閉めるために、把手に手を伸ばす」こととの間にどのような相違を見出すことが出来るのであろうか。何故ならそこには全く同様な意味連関が

存在しているように思われるからである。しかし両者共に目的合理的意味連関であるとしても、後者において一つの行為とその意味が問題であるのに対して、前者においては表現（又は行為）がその中で有意味とされる意味連関が問題であるから、両者の次元が異なっていると指摘することも出来よう。それにしてもヴェーバーは、行為の単位を明確にしていけないので、後者において「把手に手を伸ばす」あるいは又「把手に手を伸ばすために、身体を動かす」といった行為が含まれていると考えることが可能である。そうすれば両者において全く同一の事態が見出されることになり、それでは行為の現実的理解と説明的理解とはどのようにして区別されるのが改めて問われなければならない。

ヴェーバーにおける現実的理解と説明的理解の区別は、ジンメルにおける表現の意味の客観的理解と行為者ないし発言者の動機の主観的解明の区別に関連しているように思われるので、これを検討することにしよう。ヴェーバーによれば、ジンメルがこれら二種類の理解を明確に区別したことは、彼の功績である。⁽⁵²⁾ 意味の客観的理解は、発言されたことに関わるのに対して、動機の主観的解明は、発言者（又は行為者）を理解しようとする。但しジンメルは、表現の意味理解を論理的に解釈出来る理論的認識に限っているが、ヴェーバーはそれだけでなく、実践的発言たとえば命令や価値判断についても理解が可能であると考えている。⁽⁵³⁾ しかし表現の意味が直接的に理解されない場合に、発言者の動機の主観的解明がその機能を發揮する。たとえば多義的に解釈出来る命令をうけた部下は、命令に従って行動するために、命令が出された目的即ち命令者の動機を思索して解明しようとする。このような実際的的目的のために、行動する人間の動機を理論的に解明する必要が生じるとされる。⁽⁵⁴⁾ ジンメルにおける二種類の理解（解明）とヴェーバーの現実的理解と説明的理解が対応すると考えれば、現実的理解と説明的理解とは明確に区別されることになる。しかしながら先に見たようにヴェーバーにおける現実的理解を発言されたことからの理解に限定することは出来ない。彼の現実的理解は、それと共に行為しかも行為に附与された主観的意味を把握しようとするので、これはジンメル

の区別に従えばむしろ動機解明に属することとなるのである。又ヴェーバーが、客観的に妥当する意味と主観的意味を峻別し、社会学において後者に焦点をあわせていることに注意しなければならない。

ヴェーバーにおける二種類の理解の起原をジンメルではなく、ヤスパースに求める意見もある。アロンは、ヴェーバーの理解概念の由来を説明して、「彼は、彼の用語では『現実的理解』と『動機的理解』にあたる、静的理解と発生的理解の区別をヤスパースから借用した、⁽⁵⁵⁾」と述べている。しかしながらそれには、二つの問題がある。第一に二種類の理解の区別についてヴェーバーは、「ロッシュャーとクニース」第二部（一九〇五）においてジンメルに言及しているが、彼が理解概念について参照すべき書物としてあげているヤスパースの「精神病理学概論」の初版は、一九一三年に出されたのである。その上ヤスパース自身、「理解についての方法的意義は、マックス・ヴェーバーの著作を通じて、かの偉大な伝統と関連して私にわかるようになった」と述べて、「ロッシュャーとクニース」をあげている。⁽⁵⁷⁾ こうしてみると、むしろヤスパースがヴェーバーに学んだように見える。⁽⁵⁸⁾ 第二にヤスパースの区別した静的理解と発生的理解が、果してヴェーバーの現実的理解と説明的理解と全く一致するのであろうか。静的理解をヤスパースは、対象となる者の心の諸状態をわれわれの心の内に描き出すことと規定している。⁽⁵⁹⁾ それに対して心的なものが心的なものから明証的に生じることを把握する発生的理解をヤスパースは、「合理的理解」と「感情移入的理解」に区分する。この区分はヴェーバーのそれを思いおこさせるが、ヤスパースはこれを次のように説明している。「思考の諸内容が論理学の規則に従って順々にあらわれることによってわれわれが理解出来るならば、われわれはこの関連を合理的に理解する（話された事柄の理解）。しかし思考内容を思考するその人の気分や願望や懸念から発したとわれわれが理解するなら、これがはじめて真の心理学的あるいは感情移入的理解である（話者の理解）。合理的理解は、何の心理学もなしに理解される合理的関連が心の内容であったということを確認させるだけであるが、感情移入的理解の方法は、われわれを精神的関連自体の中へ導き入れるのである。⁽⁶¹⁾」これによって直ちに明らかになるように、ヤスパース

における合理的理解と感情移入的理解は、ジンメルにおける表現の客観的理解と行為者（発言者）の動機の主観的解明と全く一致するのである。ヤスパースは、自然科学的方法に対立する理解の方法という思想をヴェーバーから学んだが、合理的理解と感情移入的理解（その術語自体はヴェーバーから由来するが）の区別をジンメルに学んだように思われる。⁽⁶²⁾ かくしてヤスパースの区別もヴェーバーの現実的理解と説明的理解の区別に一致しないことが明らかになった。

ヴェーバーの理解の方法において、意味解釈と因果的解明という二つの異なった機能がみられるにも拘わらず、彼らはこれらを明確に区別しなかつたという非難がしばしばなされている。⁽⁶³⁾ 特にシュエルティングは、リッカートをひきあいに出して、ヴェーバーの理解の方法が因果解明を目指していたが、彼の実質的研究（宗教社会学）においては彼が思想の内的意味連関をたどる意味解釈を用いていることを指摘した。この二種類の理解の区別は、因果帰属に用いられる因果的理念型と、思想に意味的に合致するか否かを確認するために用いられる非因果的観念的 *ideell* 理念型の区別⁽⁶⁴⁾ に対応するが、シュエルティングは、ヴェーバーがこの区別を明確にしていなると非難する。又彼は、現実社会の解明をめざす経験的社会学も、非現実的意味形象の内的関連を理解することよつてのみ、その対象を真に把握出来る⁽⁶⁵⁾ として、意味理解の重要性を主張した。しかしヴェーバーにおいて意味解釈は、因果解明のための単なる手段とみなされ、前者の方法的意義が十分に把握されていないと彼は考へる。但し彼は、現実的理解と説明的理解がともに因果解明を目指すものと考へている。そして意味ある行動をそれ自体で統一のある行為として把握した時に、現実的に理解したと云い、又それを現実的連関において動機付けられたものとして把握した時に、説明的に理解したと云うのであると彼は主張する。⁽⁶⁶⁾ このシュエルティングの指摘によつても、ジンメルやヤスパースの区別した二種類の理解とヴェーバーにおける現実的理解と説明的理解とは一致しないことが明らかである。しかしシュエルティングの主張において、現実的理解と説明的理解は、どのような事柄を行為という単位に指定するかによつて区別されることが示唆され

ている。

パーソンスは、現実的理解を「直接的観察による理解」と解することによって、直接的観察から引き出せない意味連関を把握しようとする説明的理解から区別しようとする。⁽⁶⁷⁾ 同時に彼は、たとえば木を切る人の行動を理解する時、何のために彼が行動しているのかということ、即ち彼の振舞の動機の把握がすでに含まれているから、従つて現実的理解と説明的理解の区別は、ヴェーバーにとつて「実用的 pragmatical 区別」であることを指摘している。⁽⁶⁸⁾ このように現実的理解を直接的観察による理解とすることは、理解の方式を限定しすぎている感がある（観察の概念の定義にもよるが、たとえば「問題を解くために考えている人」と「何か思いつかないかと待っている人」とは直接的観察によつて区別されないし、又理解されないのではないだろうか）。しかしパーソンスが二種類の理解が単に実用的に区別されることは正しいと思われる。先に述べたように何を一つの行為とみるかによつて現実的理解と説明的理解は区別されるのだから、「扉を閉めるために、把手に手を伸ばす」ことの把握は、現実的理解であるとも、説明的理解であるとも云える。かくして両者の区別は、単に相対的なものにすぎないと考えられる。⁽⁶⁹⁾ 現実的理解と説明的理解が関わる対象そのものにおいて区別がないとしたら、それでは何によつて両者が区別されるのが改めて問われなければならない。

現実的に理解される行為において、何をなしているかは、行為の意図を含めて行為者がすでに知っていると考えられる。しかしその意図をもつた行為を何故しようとしたかが、本人にもはっきりわからない場合がある。たとえば怒つて大声を出した人にとつて、自分が怒つて大声を出したことはわかっているが、何故そうしたのか判然としないことがある。むしろくしゃみした気分のためか、習慣なのか、権威を誇示しようとしたのか、等々の場合が考えられる。そこで怒りの理由（動機）を知るために、自己の体験を過去にさかのぼつて、改めて反省してみることが必要となる。先の例で大声を出した理由を問うことも出来よう。しかしこの場合には本人がすでにその理由を知っているか

ら、改めて反省に訴える必要はなかったのである。もしそうでなければ、大声を出したことだけを知っているがそのほかは何も知らなかったことになり、そうすれば彼の行為はあくびしたことと変わらないことになってしまふだろう。しかしそのようなことはあり得ない。但し先に述べたように行為の単位が判然としないから、意味連関を知るために、反省に訴えるべき領域を予め決定しておくことは出来ない。それにしても行為である限りにおいては、その意味が意識されていることが前提されているのである。それに対して行為の理由(動機)を知るために自己の体験を振り返るといふことは、単に「実際に体験を再現すること」ではなしに、「体験が『対象』となされることにより、『体験』においては意識されていなかった配置と連関⁽⁷⁰⁾」を見出すことになるのであると、ヴェーバーは述べている。従つて説明的理解は、行為をそれだけとして把握するのではなく、それをより広い「配置と連関」の中へ組み入れようとするのであり、そのために反省という操作が必要となる。実際彼は、説明的理解(解明)が可能となるために、動機が反省され、認識されなければならないと語っている⁽⁷¹⁾。それでは反省によって行為がどのような「配置と連関」の中へおかれることになるのかを、彼の社会学の構成作業の中でたどることしよう。

ヴェーバーは、個別的事象の解明をめざす歴史学に対して、社会学において社会的行為の事象的規則正しさを取り上げる。慣れ親しむことによって、社会的行為が規則正しく生じる場合、「慣習」と呼ばれる⁽⁷²⁾。又目的合理的方向付けによって、そのが生じる場合、「利害状況によって制約された⁽⁷³⁾」と云われる。これらの単なる規則正しさの上に、行為が提示可能な「格率」によって方向付けられた場合、そこに「秩序」が成立する⁽⁷⁴⁾。秩序に方向付けられた行為は、さまざまな動機から生じるが(たとえば目的合理的、伝統的、感情的動機)、他の動機とならんで秩序が妥当すべきであると云う表象を行為者がもつことによって、行為が秩序に方向付けられるチャンスが増大する、つまり「正当性の信念」によって秩序の安定性が増すことを、ヴェーバーは指摘した⁽⁷⁵⁾。彼にとって秩序が妥当することは、人々が現実の秩序に方向付けられて行動することを意味する。そしてそのことによって社会関係が成立する。団体の

秩序維持において最も重要な社会關係は、支配—服従の關係である。「支配」即ち命令に対してある人々が服従するチャンスがあることは、服従する者のさまざまな動機に基づいているが、他の動機とならんで「正当性の信念」に基づいているのが普通であり、それによって安定した支配、つまり正当の支配が成立するのである。⁽⁷⁶⁾このようにヴェーバーは、規則正しい社会的行為と安定した社会關係（更に社会制度）の解明のために、正当の秩序と正当の支配を平行的に論じている。

まず正当の秩序について、彼はこれを二つの観点から分析している。まず彼は秩序の正当性が保証される仕方を取り上げて、次のように分類している。⁽⁷⁷⁾

I 純粹に内面的に

1 純粹に感情的に、即ち感情的献身によって、

2 価値合理的に、即ち（道德的、美的あるいは他の何かの）最高の義務的価値の表現としての秩序の絶対的妥当に對する信念によって、

3 宗教的に、即ち救済状態 Heilsgüter の確保が秩序に従うことに依存するとの信念によって

II 又（あるいは、単に）特殊な外的結果の期待によって、従って利害状況によって保証されうる。更に又外的に秩序が保証される仕方に従って、それに違反すれば非難される慣習としての「因習」と「法」とが區別される。

それにひき続いて彼は、行為者によって秩序に正当の妥当が帰せられる仕方について、次のような区分をなす。⁽⁷⁸⁾

- (a) 伝統、即ち常に存在したものは妥当するということによって
- (b) 感情的（特に情緒的）信念、即ち新たに啓示されたこと、あるいは模範的なるものが妥当することによって
- (c) 価値合理的信念、即ち絶対的に妥当すると推論されたものが妥当することによって
- (d) 合法性があると信じられる実定法によって

ヴェーバーは、これらの区分によって正当的秩序がいかに基礎付けられるかを説明しようとしたのであるが、さしあつたての問題は、何故二種類の区分を提示しなければならなかったのかということである。パーソンズは、これについて前者は正当的秩序を維持し効力あらしめるための動機を指示しているのに対して、後者は秩序に正統性を帰すための動機を示している、このことが前者において含まれていた利己的動機が後者においては見出されない理由であると主張している。⁽⁷⁹⁾ 後者の秩序に正当的妥当を帰する動機は正当化の機能を果すのであるから、そこには利己的動機が見出されないのは当然であり、その限りについてパーソンズの指摘は正しいといえる。しかし秩序に正統性を帰すことは、同時に秩序の正当性を保証することになるのではなからうか。実際ヴェーバーは、価値合理的信念によって秩序に正当性が帰せられるとして、そのような信念の典型として自然法を挙げる。そして「自然法の実際の影響はいかに限られたものであるにせよ、……その論理的に導き出された命題が現実の行為に影響を及ぼしたことは否定出来ない」⁽⁸⁰⁾と彼は語っている。こうして自然法の思想に従って行動することは、自然法の教える正当的秩序に従い、それを維持していることとなる。このように自然法の思想は、秩序の正当性を基礎付けると共に、それ自体で正当的秩序を維持する作用をなしている(少なくともそれは可能である)。従って秩序に正当性を帰する動機が同時に又秩序を維持するための動機となり得るとするなら、何故前者と区別して後者を取り上げなければならないのか。

ヴェーバーは、正当性の信念が支配の維持と安定のための機能を果すと共に、この信念あるいは正当性の要求が支配の構造を規定することを指摘した、⁽⁸¹⁾従って彼はそれによって支配の三類型を区分することとなった。しかし正当性の信念がそれだけで支配関係を維持する作用をなしているなら、支配構造の変化たとえばカリスマ的支配から合法的又は伝統的支配への転化は、単に服従する者の抱く信念が異なったものとなったことを意味するにすぎない。これでは支配関係の変化発展の説明をなすことが出来なくなる。そこで正当的支配の妥当根拠をなす正当性の信念の他に、正当的支配を実際に支える動機を説明してゆく必要がある。たとえばカリスマ的支配は、他の支配形態と同じく被支

配者の「承認」に基づいて妥当するのであるが、この承認は純粹なカリスマの支配の場合に、心理学的には「全く人格的献身」であるとヴェーバーは指摘する⁽⁸²⁾。カリスマの支配はかくして本来、被支配者の感情的献身に支えられた非日常的支配なのであるが、それが永続するにつれて被支配者（帰依者や行政幹部）がその支配に対してもつ「観念的或いは又物質的関心」によって合法的又は伝統的な、日常的支配に変質してゆく。このような関心が、「カリスマの日常化」をなす「推進的動機」となっている⁽⁸³⁾。かくして彼は支配を支え、効力あらしめる動機をとりあげなければならなかった。

しかし逆に社会秩序の維持又はその変化の説明だけが問題であつたなら、秩序又は支配関係を支える動機を解明するだけで充分であつただろう。しかし人は秩序維持の動機と独立に、秩序に従ふことの意味を明らかにしなければ、何故秩序に従わなければならないかを納得せず、従つて秩序維持の動機も十分に機能しないことになるのである。それで秩序の正当性を基礎付ける信念の枠組の中で、秩序維持の動機が作用することによって、安定した社会秩序が成立することとなる。しかしその枠組を破つて秩序を支えていた動機が作用すれば、秩序の変質と集団の変化が将来することになる。

かくして正当的秩序の妥当を説明するために、ヴェーバーは二つの方向において反省をなした。まず秩序の正当性を基礎付ける信念を見出し、それによって何故その秩序に従わなければならないかということ即ち秩序を正当化するところの、行為者によって附与された意味が明らかになる。次いで又反省によって正当的秩序を支える動機が解明される。秩序に従う者は、秩序の正当性の信念と共に、秩序に対して関心をもっている。先に見たように内面的に感情的献身や価値合理的信念によって、あるいは又因習の場合のように外的結果を期待することや、利害状況によって、彼は秩序を守るようにさまざまに動機付けられている。こうしてヴェーバーは支配の正当性の信念とならんで、一般的に支配関係を支える「服従の意欲 *Gehorchenwollen*（つまり服従に対する（外的あるいは内的）関心⁽⁸⁴⁾）」について述

べている。

この関心に媒介されて、正当的支配関係が実効を有するようになる。かくしてヴェーバーは正当的秩序の妥当を二つの観点、すなわち正当化的観点と動機付けの観点から分析しようとした。説明的理解についてヴェーバーの説明は後者のみを問題として見ように見えるが、彼の理解社会学において二つの観点がともに考慮されなければならない。この点でシュルティングの先の指摘に答えることが出来ると、私は考える。

反省を通じて行為の正当化的意味付けの連関と動機付けの連関をたどることが可能となることが明らかになった。両者は区別されなければならないが、同時に又両者の密接な関係を説明することが必要である。この問題を先に序説において一般的に論じた⁽⁸⁵⁾。ヴェーバーはこの問題をどのように取扱っているのだろうか。先に見たようにヴェーバーは、抽象的自然法思想と行為との関連にふれて、その論理的に導き出された命題が現実の行為に影響を及ぼしたことを主張した。ここで自然法からある命題を論理的に導き出す手続きとその命題が行為に及ぼす影響、即ち行為者の側からするとそれによって行為をなすように動機付けられることの二つの事柄が問題となっており、それぞれの連関をたどることが必要である。しかしここでヴェーバーの強調するのは、後者の連関であり、思想が行為に影響を及ぼしていることを指摘した。しかし具体的などのような仕方の影響しているかについては触れることがなかった。又現実的の社会集団における秩序維持の問題を取り扱う彼の支配社会学においても同様なことが指摘出来る。彼はここで正統的支配関係によって成り立つ集団の構造と機能の分析をなそうとして、そのために(利害)関心によって媒介されて作用する正当性の信念をとりあげた。しかしこの信念が集団の構造と機能にどのような関連をもっているかに、彼の関心が向いているので、カリスマの日常化において服従者の(利害)関心の作用がとりあげられてはいるが、作用の結果としての集団構造の変化に注意が集中している。

信念(思想)の正当化的意味連関とその動機的連関を区別しながら、又両者の関連をたどるのは、ヴェーバーの宗

教社会学の問題である。ヴェーバーの宗教社会学は、一般理論的には宗教（意識）と社会との関連を典型的に解明すると共に、歴史的に近代資本主義を代表とする近代ヨーロッパの特性とその形成の説明を目指していたということが出来るだろう。これら二つのライトモチーフの接点として、ピューリタニズムにおける個人の信仰（思想）と行為（生活態度）の関連をとりあげることが出来る。この問題は、彼の宗教社会学の基本的テーマであると共に、彼の理解社会学の方法の具体的適用という意味をもっている。そこで今まで考察して来た正当的秩序の問題の枠組の中で宗教社会学のこの問題は、いかに位置付けられるかについて指摘することにしよう。ヴェーバーは宗教現象を非合理的（感情的）現象として把握した⁽⁸⁶⁾。従つて宗教において秩序に正当性が帰せられるのは、感情的信念によることとなる。そしてこの信念は、先に見たように、秩序を新たに啓示されたもの、あるいは模範的なものと見なすことによつて正当化をはかるうとする。これら二つの觀念がそれぞれ、宗教社会学における著名な予言の二類型即ち「倫理予言」と「模範予言」に対応していることは明らかである。さて予言によつて宗教倫理が組織されると共に、宗教の教義が告知されることとなつたとして、彼は予言の意義を重視する。かくして宗教において正当性の（思想的）根拠をたずねると、教義という思想体系に辿りつく。しかし教義が人間の行為に影響を及ぼす際には、教義から行為が必ずしも論理的に導き出されるのではなく、教義は来世の思想あるいは救いの觀念と結びついて行為に作用すると彼は考⁽⁸⁸⁾える。そこで彼は先に見たように、救済状態の確保が秩序に従うことに依存するという信念によつて宗教的に秩序の正当性が保証されると指摘した。かくして彼は宗教社会学において、教義（宗教思想）形成の正当化的意味連関をたどると共に、秩序維持の動機付けの連関をたどることによつて、思想と行為の関連を明らかにしようとした。更に彼はこれらの連関を通じて世界の合理化の進展を跡づけようとした。これらのことがヴェーバーの宗教社会学（「宗教社会学論文集」三巻と「経済と社会」第二巻第五章、「宗教的集団 *Vergemeinschaftung* の諸類型」の両方を指す）における理解の方法の根本問題であると思われる。

「社会学の基礎概念」との関係において、宗教社会学における理解の方法の問題をプログラムの述べた。しかしこれまで一般に両者の関連が取り上げられることは少なかったし、又とりあげられても、むしろ両者の不一致が強調された。前者がヴェーバーの社会学の基礎理論をなすのに対して、後者がそれに基づく実質的研究であるはずのことを考えれば、このことは大変奇妙な感じを与える。そこでこれが生じた事情を見ることとしよう。まず成立の時期が、宗教社会学の諸著作の方が先で、「社会学の基礎概念」の方がむしろ後であることに注意しなければならない。従つて後者の概念装置は、前者に用いられないで、前者において用いられている概念は、むしろ「理解社会学のいくつかのカテゴリーについて」に基づいている。それで「社会学の基礎概念」を始めとする組織的類型学と類型概念によつて具体的歴史的現実を整理する論究に「経済と社会」は二分されるのであるが、その間にずれが見出されるのである。

又「社会学の基礎概念」は「経済と社会」の一部をなすと共に、「学問論論文集」にもその主要部分が掲載されている。これは、この論文が「ロツンシャとクニス」から始まる理解の方法のまとめの意味をもつことから当然のことである。しかしながらヴェーバーの学問論の研究において、価値自由 Wertfreiheit の問題と理念型の問題について関心が集中し、理解の方法はむしろ社会学に関する研究で取り上げられることが多かった。理念型と理解の方法との密接な関連を、ヘンリッヒは学問論に関する研究において指摘したが、理解の方法そのものについて立ち入って論じていない。理解の方法と宗教社会学との関連について、先に述べたようにシュルティングが論じているが、彼はそれらの間の食い違いを強調した。その他にも「学問論論文集」にみられるヴェーバーの公式の方法論と宗教社会学を始めとする実質的研究において用いられている方法との間に食い違いのあることがしばしば指摘された。たとえば丸山真男氏は、ハンス・ガースにならつて「具体的分析は、むしろ、理解社会学の方法よりは、むしろマルクスの意味での社会構造の『実体』的分析や理念の『客観的』役割の解明をやっているところが少なくない」と述べ、又青山秀

夫氏や大塚久雄氏は、方法論をはみ出したところに具体的分析の独自の方法が読みとれると主張している。⁽⁹³⁾ このことは、方法論を床の間に飾っておくのではなく、実際の研究の中で方法論をどのように生かしていくかを明らかにすることが、方法論を論じる上で必要であることを主張している点では正しい。しかし従来その「食い違い」が強調され過ぎていたように思われ、その結果宗教社会学の方法の理論的基礎が明らかにならないままになってしまふ恐れが生じてくる。たとえばプロテスタンチズムと資本主義の関連に関するヴェーバーのテーゼをめぐる論議を総括しようとしたザイファルトは、それらの論議が「理論的に不明確な基礎⁽⁹⁴⁾」の上に展開していることを指摘している。

更にヴェーバーの社会学の研究者が「社会学の基礎概念」を分析する際の問題意識と宗教社会学を分析する際の際が全く異なっていることが多く、それぞれ別の問題を取りあげているという事情のために、理解の方法の実質的研究における適用と云う問題がなおざりにされたことが指摘出来る。つまり前者の分析においては、社会的行為とそれに基づく社会学の一般理論の構築が問題となり、その限りにおいて行為の主観的意味理解の問題が取り上げられた。

それに対して後者の分析においては、行為の意味理解との関連が殆んど考慮されることがなく、ヴェーバーの宗教社会学は、宗教史、思想史、あるいは社会経済史のモデルとして、ないしは社会変革特に近代化の理論として参照された。かくしてそれは、歴史の基礎理論と考えられて、マルクスの歴史理論と比較されることとなった。このような方向にヴェーバーの宗教社会学を解釈することは、日本において顕著であるが、欧米においても見出され、特に社会変革の一般理論としてそれを把握しようとする傾向が見出される。⁽⁹⁵⁾ そしてベラーは、「ヴェーバー・テーゼ」を理解の方法に従って動機付けの連関において把握することは、歴史のそして制度的連関をはずすことになるから不十分であり、重点はむしろ後者におかれなければならないと主張した。⁽⁹⁶⁾ この主張は、先の丸山氏の指摘に通じるものがあるが、私はこの問題を考察するために、理解の方法と支配社会学との関連を探求することによって「方法的個人主義」の限界を見極める必要があると考える。しかしこのことは本論のテーマとはずれれることとなる。ここで云えるの

は、ヴェーバーの宗教社会学における理解の方法を探究することが彼の宗教社会学の方法（その凡てではないとしても、その主要な部分）の理論的基礎付けのために必要であるということである。

註

- (1) (GWL) S. 439.
- (2) (WuG) S. 1.
- (3) (GWL) S. 333.
- (4) (GWL) S. 439. (WuG) S. 3, 6.
- (5) W. Mommsen, Max Weber. *Gesellschaft, Politik und Geschichte* (1974), S. 220
- (6) (WuG) S. 1.
- (7) (WuG) S. 2.
- (8) (GWL) S. 518 f.
- (9) (GWL) S. 519.
- (10) (WuG) S. 5.
- (11) loc. cit.
- (12) loc. cit.
- (13) *ibid.* S. 2, 4.
- (14) (GWL) S. 115.
- (15) (WuG) S. 2. ヴェーバーは「ロッシヤーとクニース」の論文においては、フッサールの影響の下に、数学的定理の直観的明証性（*範疇*的 *kategoriale* 明証性）と経験に直接与えられた、体験される多様なものの明証性（感情移入による「現象学的」あるいは「心理学的」明証性）を異質なものとして区分しようとした。（GWL S. 109, 115 f.）この区分は、「社会学の基礎概念」における区分とはほぼ合致するが、合理的明証性が先のような数学に限定されないで、別の領域においても見出されるのである。そしてこの点に問題が存する。

(15 a) このような目的合理的行為については、(WuG) S. 12 f.

(16) 理解の方法として、ウェーバーの大きな影響を受け、又ウェーバー自身がこれについて高く評価した (cf. Wu G, S. D. ヤスパーズ「明証性が「客極的」なものである」「これ以上極及出来なく直接性」をめぐっての主張」)。K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* 1. Aufl. (1913) 7. Aufl. (1959) S. 252.

(17) (Wu G) S. 2.

(18) (GWL) S. 129.

(19) *ibid.*, S. 128.

(20) *ibid.*, S. 128 f.

(21) *ibid.*, S. 129. cf. *ibid.*, S. 85 f.

(22) von Wright, *ibid.*, S. 96, *The Varieties of Goodness*, (1963) S. 161, 167, *Norm and Action* (1963) S. 11.

(23) von Wright, *The Varieties of Goodness*, S. 167, この推論は「理論的三段論法と異なつたものであり、その関係はむしろその意図が分るべきものである」 von Wright, *Explanation and Understanding*, S. 27. (180). 97 f. 参照。

(24) 目的手段の知識から論理的推論をなすことにより「人はウェーバーの目的合理的行為をなすのゆゑに、ノックスは指摘している」 J. Rex, *ibid.*, S. 79 f.

(25) (GWL) S. 85 f, 127, 128 f. (Wu G) S. 9.

(26) *ibid.*, S. 327.

(27) *ibid.*, S. 515

(28) *ibid.*, S. 311.

(29) C. Taylor, *The Explanation of Behaviour* (1964) S. 15 ff

(30) (GWL) S. 183.

(31) von Wright, *ibid.*, S. 103, cf. G. E. M. Anscombe, *Intention* (1957) に於ける *want* の分析 S. 67 ff.

(32) von Wright, *The Varieties of Goodness*, S. 161, 167.

(33) von Wright, *Explanation and Understanding*, S. 96. 実践的推論と関するハン・ウリッタの意見が明瞭となつた重要なコメント R

Tomela の註釋によつて W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* Bd. II (1975) S. 117 における実践的推

論に関する私のような解釈を「比較的陳腐なもの」としてしりぞけたい (loc. cit.)。

さらに一般的に実践的推論の結論に行為が含まれているかどうかについて、意見が分かれている。実践的推論の結論として行為がなされることを主張するミナガンに対して、実践的推論の結論に行為の間には隔たりがあり、その結論が出たからといって必ずしもその通りに行為しなうとは行かないとは、ミナガンの意見よりも、J. Watkins, "Imperfect Rationality," *Explanation in the Behavioural Sciences* ed. R. Borger & F. Coft(1970) S. 228f. cf. S. 173, 208, 226.

- (35) von Wright, *ibid.* S. 116f.
- (36) von Wright, *The Varieties of Goodness*, S. 169.
- (37) M. Forrester, "Practical Reasoning and Historical Inquiry", *History and Theory* (1976) vol. XV no. 2 S. 136.
- (38) (GWL) S. 432 ff.
- (39) *ibid.*, S. 432.
- (40) *ibid.*, S. 434.
- (41) *ibid.*, S. 432, 434.
- (42) *ibid.* (Wu G) S. 5, 9.
- (43) I. C. Jarvie, "*Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology*", *Explanation in the Behavioural Sciences*, ed. R. Borger & F. Coft (1970), S. 238.
- (44) (Wu G) S. 2.
- (45) *ibid.*, S. 12. 彼は刺激と反応の間の行為の行いを強調しているのだ。
- (46) loc. cit.
- (47) *ibid.*, S. 2.
- (48) loc. cit.
- (49) *ibid.*, S. 12.
- (50) loc. cit.

- (47) loc. cit.
- (48) (GWL) S. 390 f.
- (49) (Wu G) S. 4.
- (50) *ibid.*, S. 5.
- (51) (GWL) S. 93.
- (52) *ibid.*, S. 93 f.
- (53) *ibid.*, S. 95.
- (54) R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (1969) S. 252.
- (55) (GWL) S. 427 A, (Wu G) S. 1 A.
- (56) Jaspers, *ibid.*, S. 250 A.
- (57) ヴェーバーとヤスパーズの関係について論述した「ヤスパーズと「ヤスパーズ」の理解概念によって大きな影響を受けたことを指摘」
 じつじゆ° E. M. Manasse, „*Jaspers' Relation to Max Weber*“, *Philosophy of K. Jaspers* ed. Schlipp (1957) S. 372.
- (58) Jaspers, *ibid.*, S. 22 ff, 250, 255.
- (59) *ibid.*, S. 23 f, 250 ff.
- (60) *ibid.*, S. 253. cf. S. 255.
- (61) ヤスパーズは「理解の方法」問題に「インメンツと言及して」*ibid.*, S. 250 A.
- (62) A. von Schelling, *Max Webers Wissenschaftslehre* (1934) S. 353 ff, 366 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), Suhrkamp (1970) S. 87.
- (63) Schelling, *ibid.*, S. 354, 358, 360.
- (64) *ibid.*, S. 403 ff. 先づこの論文の序説において述べたように、私はこの問題を正当化のコンテクストにおける理解の問題として把握したのであるが、ヴェーバーの実質的研究におけるこの問題の展開については本論文(1)で論じておきたい。
- (65) *ibid.*, S. 372.
- (66) T. Parsons & A. M. Henderson, *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization* (1947), S. 94 A. T. Parsons,

The Structure of Social Action (1937), S. 636

- (66) loc. cit.
- (67) cf. Aron, *ibid.*, S. 252. W. Outhwaite, *Understanding Social Life* (1975), S. 13 f
- (68) (GWL)S. 280.
- (69) *ibid.*, S. 95 A.
- (70) (Wu G) S. 15.
- (71) loc. cit.
- (72) *ibid.*, S. 16.
- (73) loc. cit.
- (74) (Wu. G) S. 122. 支配の概念の規定については (Wu. G) S. 28 f. 服従する者が必要ならば支配は成立しない。服従とは、服従者が命令の内容を自由の行為の格好としたかのように行為するうちに規定される。 *ibid.*, S. 123. かくして支配服従関係は、秩序の妥協する一形態である。
- (75) 団体の存続のために決定的意味を有する。
- (76) (Wu G) S. 17.
- (77) *ibid.*, S. 19.
- (78) Parsons and Henderson, *ibid.*, S. 126 A.
- (79) (Wu G) S. 19.
- (80) *ibid.*, S. 122f, 551.
- (81) *ibid.*, S. 140.
- (82) *ibid.*, S. 142.
- (83) *ibid.*, S. 122.
- (84) 哲学研究『雑誌』三十三号(一九七五)「A」頁 S. 34ff, 47.
- (85) *ibid.*, S. 10
- (86) *ibid.*, S. 268.

- (83) (GRSI) S. 86.
- (84) 宗教社会学の諸論文を発表順に並べたもの。次の通りである。
- 1 Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-5).
 - 2 Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (1906).
 - 3 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Vergleichende religionssoziologische Versuche), Einleitung (1915).
 - 4 *ibid.*, I Konfuzianismus und Taoismus (1915).
 - 5 *ibid.*, Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung (1915).
 - 6 *ibid.*, II Hinduismus und Buddhismus (1916-7).
 - 7 *ibid.*, III Das antike Judentum (1917-9).
 - 8 Typen religiöser Vergemeinschaftung (Religionssoziologie) in Wirtschaft und Gesellschaft (1921).
- 但し「経済と社会」第四版の編集者ヴァンデルマンによれば、8は一九一一年から一九一三年の間に書かれた (Wu G. XI)°。しかしキヤゼンによれば、8は一九一三—一九一四年に書かれた (W. T. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (1974) S. 16 A.)°。
- 従って、これは「世界宗教の経済倫理」とはほぼ同時期に書かれた。又これらの論文は8を説明し、またそれを補うことを目的として書かれた。逆に後者があって前者が説明される点も多々ある。キヤゼンも述べている (GRSI, S. 237 A.)°。このように両者は密接な関係をもっていることは明らかである。それに対して「社会学の基礎概念」を含む「経済と社会」の第一部は、一九一八—一九二〇年に書かれたとされる (Wu G. XI)
- (85) Marianne Weber, *Max Weber Ein Lebensbild* (1926), S. 687 f.
- (86) D. Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers (1952) S. 94, 98f.
- (87) 一九六四年「マックス・ヴェーバー生誕百年記念シンポジウム」討論における発言。大塚久雄編「マックス・ヴェーバー研究 (一九六五) S. 375, 378.
- (88) 青山秀夫「マックス・ヴェーバーの社会学理論 (一九五〇) S. 18, 18 A. 大塚久雄「社会学の方法」大塚久雄著作集 IX (一九六九) S. 40f. の点について拙稿「マックス・ヴェーバーの政治思想 (ナショナリズムと合理主義) 哲学研究第五百二十号 (一九七二) S. 61」で触れたが、ここでは社会学の方法論とどう次元で論議してやるのべ、そのでの視角とは一致しない。

- (87) C. Seyfarth, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems" Seminar: *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* ed. C. Seyfarth u. W. M. Sprondel (1973), S. 339. 「プロテスタントキリストの倫理と資本主義の精神」に關するヴェーバー・チーゼビッチの論争の歴史をまとめた。ヴェーバーの業績を評価しようとしたフイシヨフは理解の方法、更に理念型との連関においてヴェーバーの業績を判断する必要があらたも拘わらず、彼を批判する者がその点をないがしろにしてゐることを指摘した。E. Fischhoff, Die protestantische Ethik und der Geist des Protestantismus. Die Geschichte einer Kontroverse tr. W. M. Sprondel (PEII) S. 365f.
- (88) C. Seyfarth u. W. M. Sprondel. Seminar: *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Einleitung S. 13.
- (89) R. N. Bellah, "Analogien zur protestantischen Ethik in Asien?" *ibid.*, S. 181.

(未完)

(筆者 神戸女学院大学文学部〔哲学〕教授)