

マックス・ヴェーバーにおける理解の方法(完)

西谷敬

(一)

ヴェーバーは、「宗教社会学論文集」第一巻の序言において、「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」とそれに続く「プロテスタントの宗派と資本主義の精神」の二論文は、宗教思想が経済のエートスを形成する方向に働いたことを説明しようとしたものであるのに対して、「世界宗教の経済倫理」の諸論文は、世界宗教と経済、更に社会層の諸連関を各々が相互に規定する面に従って探究するものであると述べている。⁽¹⁾かくして前二者と後者の分析視点が一見異なっているようであるけれども、後者の視点は前者のそれを排除するものではなく、後者は前者を含んだ、より広い視点に立っている。つまり彼はそこで、宗教の視点にない手となる社会層をとりあげ、宗教と経済のはてしないからみ合いの中で、「宗教の実践倫理に影響し、その特性を刻印した社会層の生活態度に方向を与えた諸要素」⁽²⁾に焦点をあてて、当該の社会層の生活態度即ち組織化された行為がどのようにして形成されたかを考察しようとする。この生活態度は、一面においてその社会層のおかれていた社会的、政治的、経済的、文化的状況に基づいて成立したが、他面その社会層の受け容れた宗教思想によっても影響を受けて出来上がったのである。生活態度の形成の探究のために、これら両面の分析が必要なのであるが、ここでは後者の側面、即ち宗教思想がいかに人間の行動ないし生活態度に作用したかの面に焦点をあてる。このことは、先にあげた「宗教社会学論文集」の前二者の論文の視点と一致することを意味する。かくしてヴェーバーがそこで述べたように、「歴史において『思想 Ideen』がいかなる仕方にお

いて作用するかを明らかにすること」が、これからの課題となる。⁽³⁾

さまざまな宗教の信者達、たとえば儒者、仏教の僧侶、ユダヤ教徒、キリスト教徒特にピューリタンなどにおいて、「克己」の態度は宗教の教えるところに従って一般に尊重され、又遵守されているのが常である。しかし彼等が同様な態度をとっているとしても、その態度の「根拠」と「意味」は、それぞれの宗教において異なっていると、ヴェーバーは指摘する。⁽⁴⁾たとえばピューリタンにおける克己の態度は、自己の救いの確信のために、被造物としての人間は、合理的秩序と方法に従って生きなければならないという信念から生れる。それに対して儒者の場合には、古典的教養によって礼儀と品位を身につけた人間が、一般大衆(小人)のように右往左往することは、軽蔑されるべきであるということから、この態度が結果する。このようにそれぞれの宗教において、信者は異なった動機からこの態度をとることになる。このことは方法的には、本論文(一)で分析した説明的理解の問題である。ヴェーバーはここで、克己の態度を命令すると共に、これを意味連関の内に配置するものとしてそれぞれの宗教の倫理に注目する。

しかし彼は、類似した倫理的な生活態度(格率)が異なった教義的基礎から生み出されると共に、同じような教説でありながら、さまざまな生活態度がいろいろな宗教もしくは宗派において見出されることを指摘する。⁽⁵⁾このように宗教思想(教義)と行為ないしは生活態度は、直接的に結びついていないし、又そこに一義的關係も見出されないものである。それにも拘わらず生活態度の解明のために、倫理の実践にだけ注目して、「倫理的理論や教義的基礎を全く無視する」⁽⁶⁾のはまちがいでであると彼は注意する。何故なら生活態度に「倫理的基礎や支柱」を与えるのが「思想」⁽⁷⁾であるからである。この意味で宗教思想の影響力を考察しなければならないのであるが、ここで彼の考えている思想は、宗教の教義として確立されたものであることを忘れてはならない。ただし宗教の「教義」が確立されてくるとは、「合理的宗教的思想体系」と「体系的宗教倫理」が共に発展し、それによって全体としての世界と生活態度が意味あるものとして把握されてくることなのである。⁽⁸⁾それではさまざまな宗教における教義とそれらが指示する生活態度を類型

的に取り出すこととしよう。

宗教の教義の中心をなし、そのみならずそれぞれの宗教の特性を形成するのは、神の概念であると考えられる。ヴェーバーは、(中近東を含む)西洋において発達した神の概念と東洋(特にインド)において発達した神の概念とを比較し、それらが指示する救済の道を次のように説明している。⁽⁹⁾西洋において、唯一の、現世超越的、全能な人格神の概念が発達した。神は世界を創造し、そして怒りあるいは愛をもって世界を支配する。こうして世界は神の働きによってなり立つが、創造主としての神に対して、世界は不完全な被造物にすぎず、従って神と世界は全く異質的存在として、ひきはなされる。そこで救済への道として、自己神化や純粹に神祕主義的な神の所有を求めることは、冒濫的な被造物神化として厳しくしりぞけられる。それに対して神の意志に従って積極的に活動することによって、神の前で倫理的に「義認」されることが救済への道とされることとなる。これに反して東洋では、非人格的神的力、あるいは秩序正しい永遠的世界に内在する存在としての神の概念が発達した。従ってここでは汎神論に向う傾向が常に見出される。そして瞑想による神祕主義的な神の所有が、救済への道となるのである。このようにして神の概念に照らして、救済の道として西洋において支配的な禁欲主義と東洋における神祕主義の二類型がとり出された。そしてこれらの宗教倫理は、救済されるために何をなすべきかを人々に指し示すことによって、人々の生活態度に大きな影響を及ぼしたのである。

西洋において支配的な禁欲主義に対する東洋の神祕主義という区別は大まかなものであるのみならず、禁欲主義と神祕主義の区別は流動的であり、又両者の多様な結合がみられることにヴェーバーは注意する。⁽¹⁰⁾しかしそれにも拘わらず両者を明確に区別しなければならぬのは、「行為における結果」⁽¹⁰⁾のちがいのためである。⁽¹⁰⁾積極的、組織的そして合理的行為をなすように人々を導いたのは、もっぱら禁欲主義であった。

さて「宗教的教義を告知し」、「宗教倫理を組織化し合理化する」のは、神の教えを人々に伝える「預言者」⁽¹¹⁾であると

ヴェーバーは考へ、預言者が宗教の発展において決定的意義をもつとしている。そして預言者のなす預言の二類型が區別される。一は、「使命預言」⁽¹²⁾あるいは「倫理預言」⁽¹³⁾と呼ばれる。この場合預言者は神の委託をうけて神の意志を伝える道具であり、この委託に基づく倫理的義務として服従がなされなければならない。このようにして預言者の教えは正当化される。そして倫理預言は神の名において倫理的行為あるいは積極的禁欲的生活を人々に要求するものである。これに対して他は、「模範預言」⁽¹⁴⁾と呼ばれ、預言者は模範的人間であり、みずからの範例を通じて救いの道を指し示す。そして救済のために必要な瞑想的で無感動的、エクスタシス的生活が通常模範として示される。先に述べたところから明らかのように、前者は、「現世超越的、人格神」と「深い親和性」をもつのに対して、後者は、普通（例外なしという訳ではないが）「非人格的最高存在」と関連している。⁽¹⁵⁾このようにして神の概念と預言と救済への道との間に「内面的親和性」⁽¹⁶⁾が見出される。つまり現世超越的人格神と倫理預言と禁欲主義との間に「親和性」⁽¹⁷⁾が見出されると共に、非人格的的存在と模範預言と神秘主義との間にもそれが見られる。

ここで思想と行動ないしは生活態度の関連を説明するために、彼は親和性の概念を用いているが、これは彼の学問論において表立って論じられていないし、又どこにおいても正式に説明されていない概念である。それにも拘わらず、それは宗教社会学においてしばしば登場する重要な概念である。たとえば中世の修道僧の禁欲主義とプロテスタンチズムの世俗的禁欲主義との間の親和性、⁽¹⁸⁾古プロテスタンチズムの精神と近代資本主義文化の内的親和性、⁽¹⁹⁾あるいは又官僚制に基づく国家と官僚主義の精神、植民地帝国と帝国主義の精神、又は資本主義的に組織された経済体制と資本主義の精神の親和性、⁽²⁰⁾更に社会層と生活様式、⁽²¹⁾あるいは社会層と宗教意識の親和性、⁽²²⁾又社会層と社会層（祭司階級と小市民層）の親和性⁽²³⁾について彼は述べている。ヴェーバーにとって、特に資本主義文化とプロテスタンチズムの関連が宗教社会学の重要なテーマなのであるが、この関連を彼は、プロテスタンチズムの「信仰と職業倫理の間にみられる一定の『親和性』」⁽²³⁾として提示した。このように親和性の概念の適用範囲は明確ではない。それに関連して、この概

念がそれぞれの場合に凡て同一の意味で用いられているかどうかは、明らかではない。更に組織の形態や社会層などの親和性を論じることは、彼の社会学の出発点である方法論的個人主義の粹をはみ出すおそれがある。このように親和性の概念には、さまざまな問題があるが、ここでは一応先の思想的関連にしぼってみると、ヴェーバーは、先に見たように「深い親和性」や「内的親和性」という表現を用いている。又彼は親和的であることを、適合的のしばしば言い換えるのであるが、特に「適合的な即ち内的根拠によって親和的な」と述べている。そして適合的関係にあることは、法則的連関と対比されたり、⁽²⁵⁾親和的関係にあるといっても、個々の又は多数の場合に、あるいは平均的に必然的に結びついている訳ではないことに彼は注意する。つまり親和的であることは意味適合的であることを意味し、親和的であるからと云って、現実にならぬ即ち因果適合的であるとは限らないと、彼は主張する。

超世界的な神の概念は三位一体の教義をもつキリスト教よりも、むしろ後期ユダヤ教やイスラム教において明確に主張されているが、後二者共において西洋的禁欲がしりぞけられているという事実をヴェーバーは指摘した。続いて彼が主張するのは、超世界的な神の概念は、使命預言や行動の禁欲との親縁関係にも拘わらず、それだけで禁欲主義の方向に作用したのではなく、他の事情と結びついて、特に宗教的約束やそれによって規定された救済への道と結びつくことによって作用したことである。⁽²⁷⁾超世界的神の概念が一義的に禁欲主義への方向を決定しないことは明らかであるとしても、何故改めて宗教のもたらす救済の概念を取り出す必要があるのだろうか。ヴェーバーは、宗教倫理がその宗教の「告知や約束の内容」によって影響をうけ、これらは又信者の「宗教的必要 Bedürfnisse」に適合させられ、解釈しなおされたのであると指摘する。⁽²⁸⁾こうして彼は、親和性の連関と並んで、宗教意識を支えると共に動かしている宗教的必要の作用に注目する。^(28a)そこで問題は、人々はいかなる宗教的必要をもっているかということと、宗教的必要が思想と行為に関与していかなる作用を及ぼすかということであり、このことについて次に論じなければならない。多くの人々が、貧困、病氣、死、屈辱等の苦難にあえいでいる現実を、常にそしていたる所で見出される。宗教は、

これを説明すると共に、これに解決を与える必要にせまられ、そのためにさまざま試みがなされてきた。まず苦難と、それをこうむった者に対する否定的見解が見出される。すなわち苦難を受けたのは、その人の隠れた罪や神の憎しみというようなそれ相応の理由によるのであるから、彼は輕蔑され、しりぞけられて当然であるとされる。それに対して権力、富、名誉等を享受する幸福な者は、ただ幸福であるだけでなく、幸福に値する者であるとされて、幸福の正当化がはかられた。ヴェーバーは、これを「幸福の神義論」と呼び、人間の根強い独善的欲求に基づいて成立したと考えている。⁽²⁹⁾この場合には、人は自己の現在の幸福に満足しており、ただそれを正当化しようとしているだけだから、彼は救いを必要とはしないのである。

しかし苦難を受けている人々にとって、それを当然のこととして受け容れることは、到底出来ない。そこで彼等は、自分達の被った苦難の意味をたずね、そしてなんらかの仕方ですら苦難から解放されること即ち救済されることを求める。とくに知識人は「内的苦境」からの救済を求め、世界と人生を全体として意味あるものとして把握しようとする。⁽²⁹⁾このような要求(宗教的必要)は、ニーチェの主張したような「ルサンチマン」ではなく、苦難に対して「正当な補償の要請」⁽³⁰⁾をするといった合理的要求であり、宗教はこの要求に答えなければならぬ。そこで苦難からの解放即ち救いを与えるという宗教の約束がなされることになる。そしてここに「救世主の信仰」が展開するのであるが、他面それは、神話として萌芽的な合理的世界観を前提としていた。⁽³¹⁾つまり不正は罰せられ、正しい者には報いがなければならぬ。このことを保証する倫理的神の下に、世界における出来事は凡て意味あることとされ、従って人々が苦難を受ける理由(それは儀式上の違反よりも、むしろ倫理的罪によるものとされるようになる)が明らかにされなければならない。なんととなれば救済を求める者は又、正義を行う神の下で苦難を受ける理由があるからである。かくして預言者は又、神の世界支配を説明し、正当化しなければならぬ。それと共にその者が「どこへ」救われるかが示されなければならない。「どこから」そして「どこへ」救済されるかは、体系的—合理的「世界像」に則ってい

ると、ヴェーバーは考えている。かくして彼は、「殆んど常に救済への待望から苦難の神義論が成立した」と指摘し、宗教的必要が思想形成のための動機として作用したことを主張した。⁽³²⁾

しかしながら宗教的—倫理的考察の合理化の下で首尾一貫した神義論を展開することは、大変困難である。何故なら世界を支配する神は、倫理的に完全な存在であるはずなのに、現実の世界は、まことに不完全であり、幸福財の不平等な配分、正しい者がいわれなく受ける苦難、悪人が栄華をほこっているなどを見れば、それは倫理的に全く不合理である。こうして倫理的観点から見て、神と世界の緊張がましてゆく。それにつれて運命と功績の不一致の根拠に対する問いは、一層切実さをますのである。この問いに対して首尾一貫して合理的に答えることの出来る思想体系として、神義論の三類型即ち「インドの業の教説」、「ゾロアスター教の二元論」、「隠れた神の予定説」をあげることが出来るのみであると、ヴェーバーは主張する。これらの三類型の内、ゾロアスター教の善と悪との二元論において、いわれない苦難の問題はうまく説明されるが、その反面神の力に限界がもうけられ、神の至上権がゆるがされることとなる。しかしこのことを認めまいとすると、二元論を放棄して、終末における神の究極的支配を主張しなければならぬこととなる。⁽³⁵⁾この首尾一貫しない帰結は、ゾロアスター教のみならず、二元論的宗教においてひろく見出されると彼は指摘して、論理的首尾一貫性や影響の大きさという点で、業の教義と予定説を神義論の典型として問題としないければならないと彼は主張するのである。ふり返って見ると、これら二つの教説はそれぞれ、先にあげた神概念の二類型と深い関連をもっていることに気付かされる。先に預言者が自己の教えにどのように正当性を帰するかが問題であったが、正当性の根拠をたずねゆくと、神の世界支配の正当化にたどりつき、そこには一定の世界像、即ち倫理的宗教的関心にもとづく合理的の世界像、が常に見出されることになる。このような正当化の思想的連関について、本論文「序説」においてすでに論究した。

神義論において神の全能と完全性を首尾一貫して擁護しようとするれば、罪や悪の存在する世界の不完全性が強調さ

れる。それによって現世は一層その価値を喪失し、救いへの欲求は強くなってくる。それにも拘わらず、たとえば予定説においては、罪に予定されている人間には救済の望みは一切なく、その者に対して神の慈悲は無関係である。この点において神と世界は切り離されてしまっている。かくしてこの教義は、「実際的神義論の問題の合理的解決」をもたらしなさいことになり、⁽³⁶⁾ 救いを求める人間は、このような徹底した無慈悲な教えに永く耐えることが出来ないのである。予定説と同様に、業の教説においても苦難に対する「正当な補償」を現世において得ることは不可能であり、従って「神に対する倫理的要求」を満足させることは出来ないこととなる。⁽³⁷⁾ このようにこれらの教説は、首尾一貫しているとしても、又苦難の意味を（人間を疎外しながら）説明しているとしても人々の実践的関心には答えていない、それにも拘わらずこれらは大きな影響を人々に与えたのである。そこでこれらの教説を、救いを求める人々はどのように受けとめたのか、そしてその結果、彼等の生活態度にどのような影響がみられたかを考察しなければならない。

組織的な救いへの道を確立した宗教において、「人間の宗教的資質の相違」⁽³⁸⁾ に人は気づかざるを得ないことを、ヴェーバーは指摘する。それによって宗教的資質をもつ「宗教的達人」⁽³⁹⁾ は、一般大衆に対して宗教的に特別な地位を占めることになる。彼等は、もっぱら純粋な信仰を通じて救いを求める恭順な人々や、何らかの制度化された恩寵に頼りきっている人々とは異なり、「自らの救済を組織的に獲得しよう」⁽⁴⁰⁾ と努める。そして彼等は、試練にさらされても自己が宗教的達人であることを「確証」⁽⁴¹⁾ することによって、「真の救いの確信」⁽⁴²⁾ を得ようとする。このこと即ち「救済状態を確実に永続的に所有すること」⁽⁴²⁾ が、救いを求める人間の実際的関心からすれば、つまり主観的には、最も重要な事柄となる。これはしかし、必ずしも宗教的達人には限らないので、ヴェーバーは又「民衆の広い層を捉えた宗教運動は、『どうすれば自己の救いを確信出来るのか』という問題から出発する」⁽⁴³⁾ と指摘している。

宗教的達人がいかにして自己の救いの確信をもつかは、自己がどのような仕方で神と関わりあっているのかという⁽⁴⁴⁾ ことに依存する。この点に関して自己を「神的力の容器」として、あるいはその「道具」として考えるという二つの

典型がとり出され、それによって神秘主義と禁欲主義が区別される。神秘主義にとって、現世的な事柄にわずらわされず、瞑想を通じてひたすら神的なるものにおいて安らう（神秘的合一）という状態において、救いの確信が得られるのに対して、禁欲主義者にとって救いの確信は常に、原則と規則にのっとりなされる合理的な、そして意味、手段、目的において明白な行為において得られると、ヴェーバーは指摘する。⁽⁴⁵⁾

特にカルヴィニズムの予定説において、ある者は神の永遠不変の意志によって救いに予定されているが、他の者は永遠の死滅に定められている。そして隠れた神は、人々の内の誰を、又何故救いに予定したかを、人間に明らかにしない、その上救いをもたらす現世的手段も一切存在しないので、呪術も意味をもたないこととなる。人々は又神にさえ頼ることは出来ない、何故ならキリストもただ選ばれた者のためにのみ死にたもうたとされるからである。神は世界を超越し、現世は罪にまみれている。こうしてカルヴィニストは救済を切に求めながら、自分が救済に予定されているかどうかを知らず、又誰にも何にも頼ることが出来ずに、死と来世に対する恐怖にさいなまれながら、非常な内面的孤立感の内に生きることとなる。しかも彼等にとって現世の生活は一時的にすぎないが、来世の定めは永遠的であり、これこそが真の重大事であった。そこでカルヴィニストの間で後になると、カルヴァン自身には生じなかった問題、即ち自分は果して神に選ばれた者なのかどうかという問いが大きな関心事となった。しかし予定説によれば、人間は自分で救いを作り出すことは出来ないで、一体どうしたら救いの確信をもつことが出来るのかという問題が重要となった。⁽⁴⁶⁾ そのために二つのことが勧告されるようになった。⁽⁴⁷⁾ 一つには、誰もが自分を選ばれたものと思ひ、凡ての疑惑を悪魔の誘惑として斥けること、何故なら自己確信のないことは、信仰の不足、したがって恩寵の不足とみられるからである。あるいは又救いの確信を得るための最善の手段として、絶えまない職業労働が説かれた。それによつて救いの確信をもつことが出来るからである。つまりそれは、一般的には善行は、救いの原因とはならないけれども、救いの唯一の「認識根拠」となったのである。⁽⁴⁸⁾ カルヴィニストの不安をのぞくために、救いの確証は、何にも

まして必要であった。かくして救いのしるしを求め、心理的に強力に作用する動機が彼等に与えられたことを、⁽⁴⁹⁾ ヴェーバーは指摘する。

予定説をとるイスラム教において見られるように、予定説は、論理的には宿命論に導くように思われる。何故イスラム教が宿命論におちいつて、生活を組織化する帰結をもたらさなかったかという主たる理由には、そこでは現世的運命だけが問題であり、そのために救いの「合理的確証」の思想が意味をもたず、従って生活を組織化するための宗教的褒賞が存在しなかったことがあげられる。⁽⁵⁰⁾ それに対してカルヴィニストは、自己を神の道具と考えて、禁欲的倫理的行為に専心し、それによって救いの確証を得ようとしたのである。そして生活が、救済という超越的目的に向けられたために、生活全体の意味が問われることになり、生活態度そのものの組織化がなされることとなった。そして個々の行為は、倫理的人格の表現とみられて、外的行為の個々の価値より、全体的態度 *Gesamthabitus* の価値が問題となるのである。⁽⁵¹⁾ この態度の意味内容は、格率として定式化されうる。

カルヴィニズムにあっては、さらにその影響の下で成立し、予定説をとったことにより特徴付けられるイギリスのピューリタニズムにおいても修道院における現世拒否の禁欲主義は、きびしくしりぞけられたので、活動の場は日常生活にしか求められないことになった。そこでカルヴィニスト及びピューリタンは、神の栄光をますために現実の世界に働きかけようとする。神は、人間社会が神の誠めにそい、その目的に合致するように合理的に編成されていることを欲すると考えられるので、彼等は、現世全体の生活に役立つ職業労働に従事することになる。そして彼等は、神の要求に従って方法的合理的自己規律をなして、職業労働において徹底的方法的生活態度をもって生きてゆくこととなった。ここに修道院における禁欲主義と対比される、現世的禁欲主義が成立した。⁽⁵²⁾ 彼等にとって現世は、宗教的には不完全で罪にまみれたものであったが、しかし心理的には、神の意にかなう活動の場と考えられたのである。

このようにヴェーバーが、カルヴィニストにおける禁欲主義を分析した際、彼が主として問題とするのは、神学綱

要にもられた公式に教授される倫理学説ではなく、救いの関心によって制約され、導き出された行為の「実践的衝動」(53)、*praktische Antriebe*」あるいは「心理的衝動」(54)である、即ち「実践的—心理的動機」(55)である。彼は、宗教において理想として追求されたものと、信者の生活態度に現実に影響を及ぼしたものを区別して、後者を探究しようとするのであるが、彼が宗教社会学において、現実科学的分析をなそうとしたから、これは当然のことであると考えられる。しかしながら彼は、これによって教義を無視したとすることは、今までの議論をふり返っても明らかのように、全くのあやまりであり、むしろ彼は、「教義と実践的宗教的関心の結合」(56)を分析しようとした。そして前者の思想内容の重要性を、つまり「思想の力」(57)の意義を認めているのである。ただ彼は、思想(教義)の行為に及ぼす影響は、論理的に規定されるというよりむしろ心理的に制約されていることを強調する(58)。先に予定説についてふれたように、論理的関と心理的それが対比せしめられ、後者の連関に焦点が合わされたのである。しかし彼は又「宗教の心理的そしてプラグマティッシュな連関に基づいた実践的衝動」(59)について語っている。そして彼は、「プラグマティッシュ」を「合理的に理解出来る連関」(60)すなわち目的に対する不可避的手段という連関を明らかにすることと理解している。プラグマティック的追体験的に理解しようとする心理学は、「理解心理学」(62)と呼ばれて、ヴェーバーの理解の方法の一翼をになっている。この意味での心理的ということとは、先の論理的に対比される心理的とは同一視され得ない。後者は、前者とプラグマティッシュの両方を含んだ概念であると考えられる。それではこの広義の「心理的」連関とは何を意味するのか問題である。

「社会学の基礎概念」においてヴェーバーは、心理学を経済学や地理学、統計学等の他の諸科学と並ぶ、社会学の単なる補助学と考え、社会学を心理学によって基礎付けることは出来ないとした(63)。この場合心理学は、物理現象に対比される心的現象(たとえば疲労、練習、記憶、幸福等)を自然科学的方法でもって研究する学問であると考えられて

いる。⁽⁶⁴⁾ 従つてこのような自然科学的心理学は心的現象の頻度や規則を明らかにするけれども、これらの現象は、それによつて意味の点からは理解出来ないままにとどまることになる。従つて心理学的考察と意味的理解とが対立せしめられるのである。⁽⁶⁵⁾ この意味での「心理的」考察は「宗教社会学」においても見出される。しかしながらヴェーバーが「宗教社会学」において心理的考察をなす場合、たとえば「神学的—宗教心理学的説明 Ausführung」⁽⁶⁶⁾と云つた表現が見出される場合、その意味の心理学が用いられているのではない。かえつて現世拒否の禁欲主義者においては「世界からの逃避は、心理的には何ら逃避ではなく、彼が常に新たに戦うべき誘惑を常に新たに克服することである」⁽⁶⁷⁾と彼が述べる時、「心理的」とは主観の意味に従つてという意味であると解される。事実先に述べたように彼は、実践的衝動を「心理的」衝動と呼び、更にそれを「主観的」衝動、あるいは「合理的」衝動とさえ呼ぶのである。従つてヴェーバーが思想の行為への影響が、論理的というよりむしろ心理的に制約されると主張する場合、「心理的」を行為者の主観の意味に従つてというように解すべきであると思われる。この場合に「心理的そしてプラグマティシユな連関」を探究する「心理的」考察が可能となる。かくして「社会学の基礎概念」における理解の方法と、「宗教社会学」における「心理的」方法は、決して異なつたものではないことが明らかになつたのである。

ヴェーバーは「心理的」方法によつて、「教義と実践的宗教的関心の結合」を分析しようとした。人間を直接動かすのは、(利害)関心、この場合は非合理的宗教的関心であるが、これとしばしば衝突しながら、これをおさえて「自己の軌道にのせる」のは「思想体系」であると彼は指摘する。⁽⁶⁸⁾ こうして本来非合理的な関心が、思想の枠組の中へ組みこまれることによつて合理的意味をもつ行為に方向付けられる、つまり行為への実践的衝動に導かれることが可能となるのである。この導出過程を、カルヴィニズムの場合、次のように定式化することが出来るだろう。

(1) 私は救いの確信を得ることを求めている。

(2) 救いの確信は、職業労働に専心することによつて得られると、私は考へる。

(3) 故に私は、(救いの確信を得るために) 職業労働に専心しよう。

カルヴィニスト及びピューリタンは、先に見た如く、救いの確信を得るために救いの確証を求めて、職業労働における倫理的禁欲的生活態度を確立したので、そこにプラグマティッシュなつまり合理的の連関が見出さるのである。従ってこの意味連関を、本論文(一)において定式化したような「実践的推論」にあらわすことが出来る。しかしながら(一)において一般的に意志的(欲求的)要因と認識的要因と呼ばれた前提が、ここでは宗教的関心(必要)と宗教的実践論理と捉え直されるのである。このように「倫理的に強力に作用したカテゴリー」としての救いの確信が、現世的禁欲主義という思想の枠組の中で、人を職業労働に専心するように導くのである。ここに生活態度を方向付ける「救いへの関心によって制約された個人的実践的衝動」が生れてくる。かくして救いが、より正確には救いのしるし(70)がもつばら職業生活によって確保されることになったので、職業労働に専心する大きな動機が与えられることとなった。そればかりか職業生活がその成果によってはかられるようになり、継続的利益の大きさによってその正しさが証明されるようになる、経済的合理主義が徹底されるようになる。更に禁欲的に職業労働に従事し利益をあげるといふ生活が倫理的に正しいのみならず、利益をあげ、資本を増加させることが自己目的となると、フランクリンに典型的に見出されるような「資本主義の精神」が成立する。「禁欲的プロテスタンチズム」の倫理と「資本主義の精神」の間には「親和性」がみられる。後者において宗教的意味合いはうすれてゆくが、職業労働における倫理的禁欲的生活態度において両者は一致している。そればかりでなく、前者が後者を生み出したと、ヴェーバーは主張する。(71) かくして両者の関係について考察しなければならぬ。

マキシム・ウェーバーは、プロテスタンチズムの倫理と資本主義的職業労働(彼は資本主義の精神を、資本主義的活動 activities に帰着せしめようとした)の関連を「実践的推論」によって把握しようとした。彼は「実践的推論」を通じて思想 belief」と行為が「論理的」な関係をもつことを主張した。(71) つまり彼はアリストテレスに従って「実践的推論」

を定式化して、推論の結論が行為であると⁽⁷²⁾した。こうして彼は思想と行為が、偶然的、外的関係をもつのではなく、内的、概念的 conceptual な関係をもつと考えるので、思想から必然的に行為が導かれることになり、プロテスタントイズムの倫理から資本主義的活動が論理的に導出されるので、両者の関係を探究するために、インドや中国における資本主義活動の欠如の原因をさがし求めることは余分なことである。⁽⁷⁴⁾彼は、ヴェーバーにおいて思想 doctrine の行為に及ぼす「論理的」影響と「心理的」それとの区別が明確ではないとして、カルヴィニズムの予定説が行為に及ぼした影響をヴェーバーは「心理的」なそれと解するのに対して、彼はそれを「論理的」なそれと考える。⁽⁷⁵⁾しかし予定説をとる限りにおいて、救いのために善行が有効であることを導き出すことは出来ないで、彼の主張は説得的ではない。更に「実践的推論」又は「実践的三段論法」が理論的三段論法と全く同様な論理的に妥当な推論かどうかに関題がある。そしてマキシタリアの定式化した推論⁽⁷⁶⁾は、私の用いた推論と異なっている。乾いた食物は、誰にでも適する。ここにある乾いた食物がある。従って話者はそれを食べる。この定式化において、話者は人間であるという条件が欠けているし、又その前提を入れても結論において行為が導出されることはない。せいぜいそれは話者の口に合うということしか云えないのである。マキシタリアも前提を肯定して、しかもそれらに従って行動しない場合、「付加的思想」に参照することが必要であると認めている。しかし本論文(一)において論じたように「実践的推論」の結論として行為を導き出すことは出来ないのである。私は「実践的推論」を通じて禁欲のプロテスタントイズムの宗教倫理と職業倫理の意味的連関を明らかにすることが出来たと信じている。それと共に両者は、マキシタリアが主張するように、因果的連関をなしているものであり、この連関をいかに説明するかが問題であるが、マキシタリアの述べるように宗教倫理から必然的・論理的に資本主義の精神が導かれるとは思われないし、又この説明のために、インドや中国と比較をなすことは決して余分なこととは考えられないのである。

ヴェーバーは、「宗教社会学論文集」の「序言」で、彼の宗教社会学の中心問題を、「どのような事情の組み合せが、西洋において、しかもそこにおいてだけ（近代資本主義のような）普遍的意義をもつ……文化諸現象を登場させるように導いたか⁽⁷⁷⁾」と定式化した。そして彼は、プロテスタンチズムと資本主義文化の関連を指摘して、この文化のどの側面がプロテスタンチズムの影響にさかのぼるのかと問題を限定しようとした⁽⁷⁸⁾。この問題に答えるために社会的、経済的、政治的組織とプロテスタンチズムの思想の無数の錯綜した相互作用をたどらなければならないが、彼は問題を更に限定して、どのような点においてプロテスタンチズムの「信仰と職業倫理の間にみられる一定の『親和性』が見出されるかを明らかにし、「そのような親和性によって宗教運動が、物質文化の発展に影響を及ぼした仕方と一般的方向」を明らかにしようとしたのである⁽⁷⁹⁾。先に述べたように親和性は、この場合意味適合性を意味する。そしてこのような親和性が成立するために、宗教的必要という条件が必要であった。そしてここでは「救いの確信」がその役割を果しているのだ、それは「信仰と道徳の結合の図式⁽⁸⁰⁾」となる。このように信仰と道徳の間の意味連関が見出されるが、ヴェーバーは、これによって宗教が資本主義文化に及ぼした「影響」を説明しようとしている。つまりここで因果的連関を明らかにすることが問題となっている。

彼は、倫理的に強力に作用したカテゴリーとしての救いの確信をはじめとして、宗教的動機が生活態度に強く影響することがあり得ると指摘し⁽⁸¹⁾、その他に「強い衝動⁽⁸²⁾」、「心理的力⁽⁸³⁾」、「内的推進力⁽⁸⁴⁾」、「心理的動因⁽⁸⁵⁾」、「心理的作用⁽⁸⁶⁾」といった表現を用いている。このように彼の宗教社会学における心理的方法において、力動的観点が顕著にあらわれ、そこにおいて因果的連関が問題となっている。このように近代資本主義文化の歴史的成立という問題を、思想と行為の連関に限定して、彼はその因果連関を解明しようとしたのであるが、「社会学の基礎概念」においては因果的説明を、経験的規則に従ってある一定の出来事に他の一定の出来事が随伴することを確認することであると、彼は規定している⁽⁸⁷⁾。このように彼は因果関係を二つの異なった視点から把握しようとしているが、これは彼が因果関係が二つの

側面、即ち一方では規則（法則）に従う現象の継起、他方では作用連関の側面をもつと考えているからに他ならない。⁽⁸⁸⁾そして因果的説明において一方の側面が強調されると、他の面が意味を失っていくという関係がみられる。たとえば現象のもつばら量の側面に注目して、因果関係を数学的方程式で表現する場合には、作用と共に原因の概念も消えてしまい、もつばら現象の継起の規則が問題となるのである。それに対して質的にユニークな又は一回的現象たとえば一回的進化に対して、因果の規則は意味をもたないで、ここでは異質な現象間の力動的紐帯としての作用が問題となる。このように因果性のどちらの側面が問題となるかは、対象性の差異に基づいている。しかし作用連関としての因果性をもつばら問題とすると思われる歴史学をとりあげても、事柄はそれほど簡単ではない。歴史学は、過去のさまざまな出来事を記述し、更にそれらの具体的因果連関を探究しようとするものである。しかしそれらの出来事のおのものが、把握しつくされない無限の要素から成り立ち、これらの組み合わせは繰り返して現われることのないものである。そこで歴史上のある出来事がなくなると他とはならなかった理由をさぐろうとすると、それ以前の状況の中に原因となった無数の要素が存在するはずであるが、これら凡てをあげることは、勿論不可能である。しかしその出来事のある側面を生ぜしめるのに役立つたある重要な出来事ないしは要素を見出すことは可能であり、因果的説明のためにこのことが必要である。このようにある出来事の原因を、他の出来事又は要素に帰属せしめること、即ち「因果帰属」⁽⁸⁹⁾が、歴史学における因果探究の目標となる。歴史学において、個別的出来事がある一般的規則の例として、その下に包摂されることはないのであるが、ある具体的結果に対して原因となる出来事を確定するために、それらに間に規則的連関がみられるという「法則論的知識」⁽⁹⁰⁾に訴えることが必要であるとされる。ヴェーバーは「因果帰属」の手続きを次のように説明している。ある出来事Aに対して、Aに先行する事態の中で因果的に適合的な構成要素を見出すために、その事態の内から有意味的と思われ、経験規則にあてはめられるに至るまで分解された構成要素BCD……が選び出される。そしてそれらの要素の一つ一つについて、他の要素が条件として存在する場合、経験規則に従え

ばいかなる結果が客観的に可能であると期待されるかを考察する⁽⁹¹⁾。そしてこの知識をもって、先の事態に変更を加えて、その結果をたずねてみる。もし他の条件が同じでBがなかった、もしくは大いに變化した時に、Aという結果に變りがないと客観的に期待されたら、BはAに対して因果的に偶然的な關係しかもたない。しかしCがなかったり、あるいは大いに變化した場合に、Aが生じないもしくは大いに變化していたと期待されたら、CはAに対して因果的に適合的の關係にあることになる。他の要素についても同様に検討を続けて、Aに因果適合的諸要素C・Dが確定するかとして歴史において、ある出来事がなくなつて他とはならなかつた理由が説明されることとなる。

ヴェーバーは、現実を一般的法則から演繹出来ないことを強調している。しかし現実の質的相違を無視して、もつばら量を取扱おうとする「精密自然科学」において、經驗的に与えられる個々の場合は、一般的法則の例として把握され、そして一般的法則は、因果方程式に表現される⁽⁹³⁾。従つて現実の量的側面に関しては、一般的法則から現実を演繹出来ると云うことが出来、そして又凡ての関連ある条件が精密に測定されて与えられたなら、個々の出来事の精確な予測が可能となる⁽⁹⁴⁾、それに対して社会科学は、「現実科学」であり、これは現実をその特性において把握すると共に、現実における具体的因果關係を説明しようとする⁽⁹⁵⁾。後者においては、精密自然科学のように一般法則でもって現実(の量的側面)を把握しつくすことは、不可能であるにも拘わらず、このような試みがくり返されたことをヴェーバーは指摘する。マルクス主義の歴史理論もこのような試みの一つと解される。更に彼は、一八八三年以来の國民經濟学をめぐる方法論論争において、歴史学派の代表であるシュモラーに対立したメンガーの『『抽象的』理論的方法』に關して、次のことを指摘した⁽⁹⁶⁾。メンガーが、法則の定式化をもつて實在の歴史的認識に代えることは出来ないとすることは正しいのであるが、營利衝動といった心理学的根本動機から抽象的理論(あるいは一般的法則)によつて現実の經濟現象が演繹されると、彼が考へたのはあやまりである。何故なら營利衝動が經濟現象における心理学的公理として通用するかどうかは、疑わしいからである。「社会關係における人間の心的態度に關して……問題となるのは、相

互に異質的な、又具体的に組み合わされている心的動機と影響である⁽⁹⁷⁾」として、ヴェーバーは、経済活動においてもさまざまな衝動（動機）が作用していることを指摘する。もし営利衝動が経済活動を規定しているのであれば、心理学が経済学の基礎理論となったであろう。しかし事實はそうではない⁽⁹⁸⁾。ところで営利衝動と経済活動の関係について云えることは、カルヴィニズムにおける救いの確信によって制約された衝動と職業労働（経済活動）の関係についてもあてはまる。かの宗教的衝動が生活態度の形成にいかに大きな作用を及ぼしたにせよ、それは他の諸要素と共に作用した一要素にすぎないのである。それで彼は、彼の「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」において、資本主義的経済体制として資本主義の精神を宗教改革の「成果 *Ausfluss*」又は「産物 *Erzeugnis*」であることを証明しようとした⁽⁹⁹⁾、あるいは又資本主義的経済体制を宗教的動機からのみ「導出 *ableiten*」しようとしたという想定をばかげたものとして、きびしくしりぞけようとした。更に又資本主義的経済体制とその精神は、『『適合的』関係』にあるが、『『法則的』依存関係』にはないと彼は主張した⁽¹⁰⁰⁾。ここでも前者は後者の産物であると云い切れないことが指摘されている。

このように宗教的動機、資本主義の精神、資本主義的経済体制は、それぞれ後のものが先のものからのみ導出されたのではないが、先のものとの間に因果関係が見出されるとヴェーバーは主張するのであるが、この因果関係をどのように理解したらよいのであろうか。因果的説明について実証主義の立場を代表するのは、ポPPER・ヘンベル説である⁽¹⁰¹⁾。この説によると因果的説明においては、初期条件と一般的法則から結果（帰結）がひき出されるのである。法則に訴えることによつて、原因と結果の関係が確定されるのであり、論理的推論によつて結果が導き出されるのである。又この説によると、説明は予測と全く同じ構造をもっているが、ただ後者においては初期条件が仮定されている。更にこのような説明の構造は凡ての科学にあてはまるので、この点に関して自然科学と社会科学（歴史学）には何の相違もないとされるのである。ところでヘンベルは、説明において用いられる法則が凡て普遍的法則な

のではなく、その他に確率的諸法則もあり、社会科学においてはこれらがむしろ通例であることに注目して、前者に基づく「演繹的―法則論的説明」と後者に基づく「蓋然的説明」を区別しようとした。これは、もっぱら前者に着目したポPPER説を拡大したものであり、説明の構造について両者の考えの相違はない。ポPPER・ヘンペル説に対して、ヴェーバーは先に見たように精密自然科学の場合には、これを受け容れるが、社会科学においては抽象的理論経済学におけるように、営利衝動と一般的法則から結果としての経済現象を演繹することが出来ないとするので、それをしりぞけることになる。更に具体的歴史の出来事について「厳密な『必然性』」に到達することは不可能であると、彼は認めている。⁽¹⁰⁾ 彼はかくして、自然科学と社会科学(歴史)を区別しようとする。このように社会科学(歴史学)に特有な因果的説明が存在することを、ポPPER・ヘンペル説に反対して、ドレイは強調している。一般にドレイの「理由による説明」もしくは合理的説明は、定式化された法則に訴えなくとも、何故ある歴史的行為がなされたかの理由を理解することが即ち説明であると、解されている。従ってポPPER・ヘンペル説とドレイ説の対立は、法則に訴える、論理的形式の整った説明の方式か、それともそれによらなくとも常識(洞察)によって判るというプラグマチックな説明の方式かという対立であるとみられる。事実ヘンペルはそのように解釈し、ドレイの合理的説明を一般的経験法則によつて補う必要があると主張する。⁽¹¹⁾ しかし両者の対立は本来的に、ドレイがポPPER・ヘンペル説に対して論理的に異なった説明方式を提出したことに基づく、彼は主張し、又フォン・ウリクトもこのことを承認する。ドレイは因果関係の説明には、何故あることが必然的に生じたのかと、いかにしてあることが生起することが可能となったのかという問いに答える二種類の方式があるとする。前者は「explanation of the Why necessary?」と呼べれ、又後者は「explanation of the How possible?」と呼ばれる。⁽¹²⁾ 前者が因果関係における充分条件を問題とするのに対して、後者は必要条件を問題とする。つまり前者は、何がその結果を生じせしめたかという形で原因を究明するの、後者は、何がなければその結果が生じなかつたかを問うのである。従つて前者の説明方式は、予測に役立つ

のに対して、後者のそれはそうではないのである（但し何が生起しないかについて予測が可能である）。後者はむしろ、結果から原因への「遡及 retrodiction」に役立つのである。歴史（自然現象のそれも含めて）において、もっぱら遡及的探究がなされるのであり、この結果を用いて予測をなすことは、量的関係については可能であるが、しかしくり返すことのない歴史については不可能である。遡及は、予測とは異なった独立した意義を有しているのである。かくして「何故必然的に」と「いかにして可能か」と云う二つの説明方式が、フォン・ウリクトの指摘するように、論理的に独立していること、更にこれらの区別をなしたドレイの主張は、ヘンベルの説明理論の批判ではなく、むしろこれを補うものであることを、われわれも承認しなければならない。これら両方の説明方式において、実証主義の立場に立つポッパー・ヘンベルの説の主張するように、一般的法則に基づいて説明をなすことが必要であると思われるが、ドレイとフォン・ウリクトは、常にそうであるとは限らないとして、説明の形式を拡大していこうとする。それは、ドレイとフォン・ウリクトが歴史学は統一された科学の枠の中へ組み入れられない独自性をもつことを強調しようとしたからに他ならない。そしてフォン・ウリクトは人間の行為の特性をその拠所としてあげ、ドレイは歴史学を科学よりむしろ「人文学 humanities」に属すると考えている⁽¹⁸⁾。しかし歴史学における因果的説明が科学的即ち客観的説明であるためには、ヴェーバーも認めたように経験的法則に訴えることがどうしても必要であると思われるので、これを必ずしも必要とはしないという彼等の主張に賛成することは出来ないのである。

ヴェーバーは、歴史的因果説明が、結果から原因に遡及することであると認めればかりでなく、彼は又その説明が、結果に作用を及ぼした即ち因果的に本質的な要素を探究すること、つまり「必要不可欠な構成要素としての……原因⁽¹⁹⁾」を見出そうとすることであるとすると、それで歴史的因果説明においては結果に先行する無限の要素の中で、その要素があれば、必ずその結果が生じると云うことは出来ないで、むしろその要素（原因）がなければ、与えられた結果は生じなかつたであろうという必要条件としての原因がここで問題となっている。この具体的原因の探究即ち因

果帰属において、彼は先に述べたように、与えられた条件を変化させて、経験的規則に従ってその帰結をたどり、それでもって原因を確定しようとした。このような具体的因果帰属の手続きの例として、彼があげているのは、マラトンの戦いがその後の西洋の文化の発展に対してもつ因果的意義の確定の問題である⁽¹⁰⁾。もしギリシアがマラトンの戦いでベルシアに敗れたなら、その後のギリシア文化はどのようになつていたであろうか。これはあくまで仮定の問題である。しかし彼は、ベルシアによって占領された、独自の文化をもつ社会たとえばユダヤ人の国家をとりあげ検討することによって、マラトンの戦いに敗れていた場合、ギリシアの文化の発展に重大なマイナスの影響がみられることが客観的に可能であるとする。こうしてマラトンの戦いの勝利が文化の発展に寄与したと云えると、彼は主張する。

このような歴史的因果帰属の手続きは、単なる思考実験と云うより、むしろ比較史的ないしは比較社会学的考察と云つた方がよいのであるが、それは又宗教的経済倫理が、近代的資本主義体制の形成に寄与したかどうかの問題の解明にあたつても見出される。ヴェーバーは、「古代の西洋と中近東、インド、イスラムと同様、中国において、……資本主義の成立にとつて外的に有利な事態がみられたにも拘わらず、資本主義が形成されなかつた」理由を問ひ、それにはカルヴィニスト（ピューリタン）の職業倫理にみられる「実践的態度」が、勿論これの成立発展には政治的経済的文化的要因が必要であつたが、それらの社会において欠けていたことが、因果的に重要な意味をもつことを指摘した⁽¹¹⁾。つまりこの態度の即ち資本主義の精神の欠如が、資本主義の成立に対する他のさまざまな障害と共に、資本主義の形成を阻害したのである。障害の中でも重要なものは、宗教意識に基づく伝統である⁽¹²⁾。ただ禁欲的プロテスタンチズムだけが、呪術（とそれに伴う伝統の不可侵性）と瞑想などの現世外的救済追求にとどめをさし、それだけが現世的職業にはげむことにより、しかも方法的に合理化された職業遂行において、救済を求める宗教的動機を生み出した⁽¹³⁾。組織的方法的生活態度をなすことにおいて、ユダヤ教徒は平均的カトリック教徒より一步先んじている。それは、ユダヤ教において、教会における制度恩寵や仲介者が欠けており、救いのために自ら責任をとる必要があつたか

らである。それにも拘わらずユダヤ教において、伝統主義が破壊されず、生活の方法化が進展しなかったのは、禁欲主義に向う個々の動機は見出されても、禁欲主義の根本動機を宗教的に結合するきずなが欠けていたからであると、ヴェーバーは指摘して、救済の確証の概念の重要性を確認するのである。このようにして、彼は資本主義体制の形成のために、宗教的に基礎付けられた職業倫理が必要条件であることを解明した。

この議論において、禁欲的プロテスタンチズムの倫理―資本主義の精神―資本主義的経済体制の因果連関が問題となっている、ヴェーバーは、「資本主義の精神」をベンジャミン・フランクリンに見られるように、「職業として *berufsmäßig*、組織的、合理的に正当な利潤を追求しようとする心的態度 *Gesinnung*」と規定しようとする。これは、経済生活における禁欲的態度であるが、彼は禁欲的生活態度へ向う「衝動」がそれ自体さまざまな宗教的動機によって生み出され得たこと、そしてカルヴィニズムの予定説も、それらの可能性の一つにすぎないことを認めるが、ただこれが「非常に首尾一貫したものであり、そしてきわめて顕著な心理的作用を及ぼした」ことを指摘するのである。つまり予定説は経済における禁欲的生活態度への強力な動機を提供したのである。動機探究にさまざまな意味があるとしても、⁽¹⁸⁾歴史的の研究におけるその中心的意義は、因果帰属にあるということが出来る。⁽¹⁹⁾このように考えると、禁欲的プロテスタンチズムの倫理は、資本主義の精神の形成の必要条件をなしている、又これによって前者は資本主義形成のための必要条件となっている。⁽²⁰⁾更にヴェーバーは、「近代の資本主義精神の組成的 *konstitutiv* 要素の一つが、……キリスト教的禁欲の精神から生れた」と述べるが、⁽²¹⁾ここにおいても前者と後者の意味的連関と共に、因果的連関が問題となっている。

ヴェーバーは、「宗教社会学」において、思想と行為の力動的連関を、実践的衝動の概念を用いて、明らかにしようとした、少なくともそれは宗教社会学の重要なテーマであった。この衝動の概念において、意味適合性と因果的連

関とが結びつけられて、現実の解明に役立てられている。彼の「宗教社会学」における心理的考察の方法論的意義は、ここに存すると思われる。それでは「社会学の基礎概念」における理解の方法と、これはどのように関連するのであるか。理解の方法において、行為の主観的意味理解に重点がおかれ、そして又意味適合性と因果適合性が二つの異なった観点として峻別されたように思われる。そこでいかに意味的に明証的な解明であつても、それだからと云つてそれが因果的に正しい説明であるとは限らないと彼は主張した。それにも拘わらず因果適合性と意味適合性を全く無関係であるとは考えられない。たとえば目的合理的連関は、因果連関の一環としての役割をはたす、つまりそれは「明証的因果的仮説」として扱われるのである。この意味で彼は、理解社会学の定義において見られるように、行為の意味理解を通じて、その経過を因果的に説明しようとしたのである。このような意味適合性と因果的連関の結びつきを、「格率」の概念において見出すことが出来る。「格率」は、行為の意味に関する表象 *Vorstellung* であると共に、行為の動因として作用するものであると考えられている。ヴェーバーは、法などの規範は観念的には規範として通用していても、それが同時に經驗的に個人の行為に影響を及ぼし、これを方向付けるとは限らないとする。そのために法は、規範についての表象としての格率として把握されることによつて、個人の行為に作用を及ぼすのである。又理論経済学の法則も、個人の行為に實際に作用するために「格率」として受けとめられる必要がある。前者が「規範格率 *Norm-Maxime*」と呼ばれるのに対して、後者は、「合目的格率 *Zweckmäßigkeitsmaxime*」と云われている。従つて思想は、格率として受け容れられることによつて、行為の意味の基礎付けをなすだけでなく、行為に作用を及ぼしているのである。こうして格率の概念を、「宗教社会学」における衝動の概念に比べることが出来るだろう、前者においては行為の意味内容に注目されるのに対して、後者においては力動的因果関係を注目されている。このことは、「宗教社会学」なканなく「プロテスタント主義の倫理と資本主義の精神」において、ヴェーバーが資本主義の精神といった「歴史的個体」とその「具体的発生的連関」を問題としたことに基づくのである。そして先にも見たように、

マックス・ヴェーバーにおける理解の方法(完)

「強い衝動」「より強力な動機」といった表現が用いられている。それに対して「社会学の基礎概念」においては、格率としての一般的類型を提示することが問題であったので、格率が個々の場合にどの程度意識され、そしてどの程度に又どの程度に行為を因果的に規定するかは、場合によってさまざまであり、一般的に定めることは出来ないことを、ヴェーバーは認めている。⁽¹⁰⁾このようにアプローチの仕方は異なるが、思想と行為の連関を説明する役割において、「格率」の概念と「衝動」の概念は等しいと云える。

ヴェーバーは、思想が行為において作用するのは、「人間が『理性的』である」、⁽¹¹⁾即ち経験的には格率を「把握し、それに服することの出来る存在」である、ということに基づいていると主張する。彼が認めているように、人間を直接的に動かすのは、非合理的な(利害)関心であり、又情熱をもってなし得る事柄だけが人間として価値ある事柄なのである。⁽¹²⁾しかしそれと同時に人間は、自己の行為の意味を認識し、それに従って行為を規制することが出来るのであり、この意味で彼は、理性的である。つまり単なる分別、知恵ではなく情熱の裏付けをもった思考作用としての理性が問題である。理性的であることは、行為を規制する点にみられるだけでなく、思想を形成することにもあらわれている。宗教社会学において正当化の要求に従って、倫理的宗教的に合理化された世界像が提示された。そしてこの思想(弁神論)を受け容れることによって、一定の(倫理的)生活態度が形成されることとなったのである。ヴェーバーは、「知的—理論的な、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』という意味での合理的なもの」⁽¹³⁾について、つまり理論的合理化と実践的合理化について、両者が異なったものであるが、同時に究極的に切り離すことの出来ない関連をもっていることを指摘した。⁽¹⁴⁾彼は、学問がこれら両者の合理化に貢献するものであり、そこに実践的そして個人的生活に対する学問のもつ意味が存するのであるとした。⁽¹⁵⁾われわれは、学問における合理化と異なっていると、宗教的関心(必要)に基づいて指し進められた宗教における理論的合理化と実践的合理化の密接な関連を、特にカルヴィニズムについてたどって来た。このような関連があるということ、もしくは関連を作

り出したことは、やはり根本的には人間が「理性的」であることに基づいている。そしてそのことによって人間は思想を形成すると共に、思想に従って行為を方向付けているのである。ヴェーバーにおける理解の方法は、人間のこのあり方を前提にしていると、すなわちこの人間のあり方を明らかにしていると思われる。(完)

(1) (GRSD), S. 12. なお「経済と社会」に含まれている宗教社会学も、この点では「世界宗教の経済倫理」と同じ立場に立つべき。

- (2) (GRSD), S. 239. cf. *ibid.*, S. 267.
- (3) (GRSD), S. 82. cf. (GWL), S. 151.
- (4) (WuG), S. 372, (GRSD), S. 527, 531.
- (5) (GRSD), S. 85 f.
- (6) *ibid.*, S. 86.
- (7) *ibid.*, S. 60. cf. *ibid.*, S. 111 A, S. 258 f.
- (8) (WuG), S. 260.
- (9) *ibid.*, S. 334 f. (GRSD), S. 263
- (10) (WuG), S. 264
- (10^a) (WuG) S. 334, (GRSD), S. 267.
- (11) *ibid.*, S. 268.
- (12) (GRSD), S. 257.
- (13) (WuG), S. 273.
- (14) *loc. cit.*, (GRSD), S. 257 f.
- (15) (GRSD), S. 257 f.
- (16) *ibid.*, S. 538.

- (17) *loc. cit.*
- (18) (GRSD), S. 39 A, 152 A, (PE II), S. 315 f.
- (19) (GRSD), S. 29. cf. WuG, P. 293.
- (20) (PE II), S.283 f, cf. *ibid.*, S. 31, 55, 171, 286.
- (21) *ibid.*, S. 322.
- (22) (GRSD), S. 256.
- (22*) (WuG) S. 712.
- (23) (GRSD), S. 83.
- (24) (PE II) S. 284.
- (25) (GRSD), S. 49.
- (26) (PE II), S. 284.
- (27) (GRSD), S. 538.
- (28) *ibid.*, S. 240.
- (28*) 宗教的必要性がヴェーバーの宗教社会学において強調されたことの意味をロバートソンは次のように解釈している。それに
よって宗教の自律性が確保され、宗教は単に社会的、経済的に規定されたものでないことが示される。R. Robertson,
The Sociological Interpretation of Religion (1970) S. 162.
- (29) (GRSD), S. 242, (WuG), S. 549.
- (30*) (WuG) S. 307 f.
- (30) (GRSD), S. 567. cf. *ibid.*, S. 248, (WuG), S. 315.
- (31) (GRSD), S. 244.
- (32) *ibid.*, S. 252.
- (33) *ibid.*, S. 244.

- (34) *ibid.*, S. 247, 572 f. (WuG), S. 317 ff.
- (35) (GRSD), S. 572. (WuG), S. 318.
- (35*) 哲學研究雜誌五回三三號(一六七) S. 35.
- (36) (WuG), S. 317.
- (37) *ibid.*, S. 319.
- (38) *ibid.*, S. 327.
- (39) *loc. cit.*
- (40) *loc. cit.* cf. *ibid.*, S. 328.
- (41) *ibid.*, S. 326, 328.
- (42) *ibid.*, S. 326.
- (43) (GRSD), S. 106 A.
- (44) (GRSD), S. 108, cf. *ibid.*, S. 141 A.
- (45) (WuG), S. 330, 333.
- (46) (GRSD), S. 103 f.
- (47) *ibid.*, S. 105 f.
- (48) (GRSD), S. 139 A, (WuG), 726, (PE II) S. 307, 316.
- (49) (GRSD), S. 110, 526. (WuG), S. 317.
- (50) (GRSD), S. 102 A. cf. (WuG), S. 347, 376. (GRSD), S. 134.
- (51) (WuG), S. 324.
- (52) (GRSD), S. 118.
- (53) *ibid.*, S. 58 A, 238, cf. *ibid.*, S. 176 A.
- (54) *ibid.*, S. 86, 173 A. 『オーストリアの倫理的衝動』(*ibid.*, S. 162)* 『倫理的衝動』(*ibid.*, S. 124)* 『合理的衝動』(*ibid.*,
 テックス・ヴェーバーにおける理解の方法(完)

S. 165 A.) と呼ばれている。

- (55) (PE II), S. 306.
 (56) (GRSD), S. 86.
 (57) *ibid.*, S. 111 A. 彼は又この箇所で、ヴァリアム・ジュームズが認めた以上に、思想内容が重要な意味をもつことを指摘する。
 (58) (GWL), S. 197 f., 435 f. cf. (WuG), S. 334, (GRSD), S. 264.
 (59) (GRSD), S. 238.
 (60) (GWL), S. 429.
 (61) (PEII), S. 170 f., 184, (GWL), S. 396.
 (62) (GWL), S. 433. (WuG), S. 9.
 (63) (WuG), S. 9.
 (64) *loc. cit.*
 (65) たゞやび (GRSD), S. 561 f., (WuG), S. 366.
 (66) (PEII), S. 333, cf. *ibid.*, S. 317.
 (67) (WuG), S. 330.
 (68) (GRSD), S. 111 A., 252.
 (68*) 哲学研究第五百三十六号 S. 29
 (69) (WuG), S. 339.
 (70) (GRSD), S. 58A. また「心理的衝動」が信仰と実践によって生れると共に、「生活態度を方向付け、個人をその中に引き留めた」*デュペヤ* *ムーバー* は述べている。 *ibid.*, S. 86.
 (70*) (WuG), S. 293, 354 禁欲のプロテスタンチズム即ちカルウイニズムとピューリタニズムの倫理と資本主義の精神があたかも同義的であると思わせるところに *デュペヤ* の議論の問題のあることが指摘されてきた。(Robertson, *ibid.*, S. 172 f.) しかし両者が同一的であるなら、問題はなくなってしまう。*デュペヤ* は「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」にお

いて前者から後者への漸次的移行の過程をたどった。歴史的研究においては、このことをあつづけることが必要であらう。しかしこの方法的論的研究においては両者の意味的そして因果的連関をたどることが問題である。このことは、以前に述べたように、理解の方法の中心的問題である。

- (71) A. Mac Intyre, "A mistake about causality in social science" *Philosophy, Politics and Society*, second series ed P. Laslett & W. G. Runciman (1962) S. 52, 54
- (72) *ibid.*, S. 52 f. 実にはアリストテレスにおいてもその定式は一定していない。アリストテレスにおける「実践的推論」の問題については W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (1968), S. 240 ff. Anscombe, *Intention* S. 57 ff. 参照。
- (73) *ibid.*, S. 52
- (74) *ibid.*, S. 55.
- (75) *ibid.*, S. 54 f. 同様にアントニーも、資本主義の精神がカルヴィニズムの実践的—心理的帰結であるというより、後者の神概念の内たすむに含まれてゐることを主張した。しかしアントニーは、「実践的推論」でこの論理的関係を説明しようとしてゐる。C. Antoni, *From History to Sociology* (1941), tr. by H. V. White (1962) S. 156, 159.
- (76) A. Mac Intyre, *ibid.*, S. 53
- (77) (GRSD), S. 1, cf. *ibid.*, S. 4.
- (78) *ibid.*, S. 83, cf. *ibid.*, S. 82.
- (79) *loc. cit.*
- (80) *ibid.*, S. 125
- (81) (WuG), S. 321.
- (82) *ibid.*, S. 349.
- (83) (GRSD), S. 98 A.
- (84) *ibid.*, S. 196 A.
- (85) *ibid.*, S. 200 A.

- (86) *ibid.*, S. 128, cf. WUG, S. 334
- (87) (WUG), S. 5.
- (88) (GWL), S. 134 f, cf. *ibid.*, S. 269 A.
- (89) *ibid.*, S. 178, 270.
- (90) *ibid.*, S. 179, 276.
- (91) *ibid.*, S. 275 f.
- (92) *ibid.*, S. 13 A.
- (93) *ibid.*, S. 3 ff.
- (94) *ibid.*, S. 221 f.
- (95) *ibid.*, S. 3. ff, 171 f.
- (96) *ibid.*, S. 187 ff.
- (97) *ibid.*, S. 189.
- (98) *ibid.*, S. 117 A. 395.
- (99) (GRSD), S. 83.
- (100) (PE II), S. 31, 164, 285.
- (101) (GRSD), S. 49.
- (102) ホッパー・クーパーの著作を参照。
- K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, S. 122 ff. *The Open Society and its Enemies* vol. II S. 262 ff. C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, S. 345 ff. "Explanation in Science and History" (1962), *The Philosophy of Science* ed. P. H. Niddich (1968) S. 55 ff. A. Donagan, "The Popper-Hempel Theory Reconsidered" (1964) *Philosophical Analysis and History* ed. W. H. Dray (1966) S. 127 ff.
- (80) C. G. Hempel *Aspects of Scientific Explanation* (1965) S. 425 f., *Explanation in Science and History*, S. 24 ff.

- Reasons and Covering Laws in Historical Explanation" *Philosophy and History* ed. S. Hook (1963), S. 146 ff.
- (70) W. H. Dray, *Law and Explanation in History*, S. 158 ff. "On Explaining How-possibly" *The Monist* (1968) S. 390 ff. von Wright, *ibid.*, S. 58, 135 f. クラーク・カリックは「因果関係を目的一手段の関係を考察する」「産出的手段 productive means」を「必要手段 necessary means」の区別をなす。 Varieties of Goodness (1963) S. 165 f.
- (90) von Wright, *Explanation and Understanding* S. 25 f., 187 f. クラークは「ドントの主張した『いかゞして可能か』の説明方式の独立した意義を否定して、『何故必然的に』の説明にそれを帰着出来ると考えているが、(Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* S. 428f.) 凡ての出来事の原因を充分条件としての原因に帰着せしめることは不可能である。と云われる。なほドントは「原因とは一連の充分条件である」と考えている。必要条件は原因と呼ばないが、寄与する原因 Contributing causes」である。』との意義を認めよう。 K.R Popper. *ibid.* vol. I S. 291.
- (90) von Wright, *ibid.*, S. 165 f.
- (107) W. H. Dray, *Philosophy of History* (1964), S. 59.
- (108) (GWL), S. 256.
- (109) *ibid.*, S. 255.
- (110) *ibid.*, S. 273 f.
- (111) (GRSD), S. 535.
- (112) *ibid.*, S. 536.
- (113) *ibid.*, S. 12. (WuG), S. 378.
- (114) (WuG), S. 378 f.
- (115) (WuG), S. 373 f.
- (116) (GRSD), S. 49.
- (117) (GRSD), S. 128.
- (118) (GWL), S. 224 A.

- (110) *ibid.*, S. 134, 224 A. ヴェーバーはここで又動機探究を通じて人間の意欲が歴史的運命の連鎖によってその意味を変化させたという歴史的経過を明らかにするといふ歴史的関心を表明している (*loc. cit.*)。しかしこの論文ではこの問題を取り上げることは出来ない。
- (120) 禁欲的プロテスタンチズムの倫理が資本主義の発展にとって充分条件ではなかったけれども、必要条件であったという結論をヴェーバーの分析からとり出すことが出来る。T. Parsons, *The Structure of Social Action*, S. 577.
- (121) (GRSD), S. 202, (PEII), S. 165, 169, 285.
- (122) (GWL), S. 436 f.
- (123) (WuG), S. 4.
- (124) (GWL), S. 329, 349.
- (125) *ibid.*, S. 334 ff.
- (126) *ibid.*, S. 339. 又「目的—格律」を呼ばれ。 *ibid.*, 355, cf. *ibid.*, S. 334 f.
- (127) *ibid.*, S. 355.
- (128) *loc. cit.*, *ibid.*, S. 364
- (129) *ibid.*, S. 573. 彼は又政治家の有するべき資質として情熱をあげるが、それと共に責任感と、距離をおいて見るという意味での洞察をあげている。 M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 2. Aufl. S. 533 f.
- (130) (GRSD), S. 537. このことについては本論文「序説」(哲学研究第五百三十三号, S. 45)においてすでに論じた。
- (131) *ibid.*, S. 265 f.
- (132) (GWL), S. 591f.

Die Methode des Verstehens bei Max Weber

von Kei Nishitani

Beim Gegensatz von Positivismus und Idealismus in der wissenschaftstheoretischen Debatte über die Geisteswissenschaften handelt es sich um das Problem der Bedeutung des Verstehens. Max Weber erkennt einerseits den positivistischen Anspruch an, daß die Hypothesen, die das Verstehen uns überreicht, immer empirisch bewährt werden müssen. Andererseits stimmt er der Behauptung des Idealismus zu, daß die Methode des Verstehens die für die Geisteswissenschaften charakteristischen Erkenntnisse der menschlichen Handlungen und ihrer Motive liefert. Denn die Handlung entsteht durch Sinnggebung des Handelnden. Und dieser orientiert sich bei seiner Handlung an dem Sinn und Sinnzusammenhang. Darum willt und kann nach Weber die Methode des Verstehens als Sinndeutung der Handlung den Kausalzusammenhang der Handlung erfassen.

Der Sinn der Handlung ist in der Maxime formuliert. Und die Maxime wird durch die allgemeinen Ideen in einen weiteren Sinnzusammenhang gestellt. Die Idee beeinflusst die Handlung auf zwei Wegen: die Idee führt vermittels des Interesses in die Handlung, und sie rechtfertigt die Handlung. Die Motivierung einer Handlung und ihre Rechtfertigung (Legitimation) durch die Idee müssen zwar unterschieden werden, sind jedoch beide gewöhnlich miteinander verbunden. Von diesem Standpunkt aus prüfen wir die Methode des Verstehens bei solchen Idealisten wie Croce, Collingwood und Winch.

Die Methode des Verstehens in den methodologischen Abhandlungen Webers, einschließlich der „Soziologischen Grundbegriffe“ in *Wirtschaft und Gesellschaft*, untersuchen wir darauf hin, wie Handlungen, besonders rationale, erfaßt werden. Wir zeigen auf, daß diese Art des Erfassens ein praktischer Schluß ist und daß zudem die Unterscheidung des aktuellen und des erklärenden Verstehens bei Weber nur eine relative Bedeutung hat.

In seiner Religionssoziologie nimmt Weber das Problem der Anwendung der Methode des Verstehens auf die geschichtliche Welt auf. Die Hauptfrage darin ist „die Art zu veranschaulichen, in der die Ideen in der Geschichte wirksam werden“, nämlich die dynamische Beziehung zwischen den religiösen Ideen und den Handlungen (Lebensführungen) zu erklären. Die Ideen wirken einerseits als Rechtfertigungen der menschlichen Handlungen (und Leiden) und der Gottesordnung, was eigentich das Problem der Theodizee ist. Und die Ideen führen andererseits vermittels des „Interesses“ an der Erlösung, vor allem der *certitudo salutis*, in die bestimmten Lebensführungen. Im historisch-soziologischen Zusammenhang der Prädestinationslehre, der Ethik des asketischen Protestantismus, des „Geistes des Kapitalismus,“ finden wir nicht nur eine Verflechtung von Rechtfertigung und Motivierung, sondern auch eine Kausalbeziehung.

Nach Weber können menschliche Handlungen durch die Methode des Verstehens vor allem darum zntreffend erklärt werden, weil wir Menschen „vernünftige, d. h. der Erfassung und Befolgung von Maximen fähige Wesen“ sind.

Space and Geometry

by Yuzo Tamura

The concept of space is not simple, but complex. It is composed of three element-concepts: extension, qualitative relation, and quantitative relation. The aim of this article is to investigate some philosophical issues about space and geometry from this point of view.

I am concerned with three kinds of space and geometry: abstract space and abstract geometry, intuitively apprehensible space (for short intuitive space) and intuitive geometry, and empirical space and empirical geometry. Both of the second and third geometry are models of the first. The three element-concepts of the first geometry, of course, have not any