

行為理論と協働理論（その1）

鈴木 幸 毅

目 次

- I パーソンズ=ヴェーバーの行為理論
 1. 行為および社会的行為
 - (1)行為の概念と理解社会学
 - (2)社会的行為の諸類型
 - (3)社会的関係とその諸類型
 2. 行為の志向の様式
 - (1)習慣，利害状況，および正当なる秩序
 - (2)チャンス，規則性，および歴史的因果性
 - (3)3つの行為志向様式間の論理的関係
 - (4)利害状況と能率規範
 3. 正当なる秩序と正当性規範
 - (1)秩序の正当性の保証
 - (2)正当な効力の根拠
 - (3)「カリスマ」と社会変動
 - (4)宗教とカリスマ
 - (5)要約
 4. 儀式と好み
 - (1)ヴェーバーにおける儀式の問題
 - (2)習慣の規範性と好みの問題
 5. 方法論的要約と結論
 - (1)理解的方法論
 - (2)注意主義的理論

パーソンズ (Talcott Parsons) は、『社会的行為の構造 (The Structure of Social Action)』(1937年)において、マーシャル(Alfred Marshall)、パレート (Vilfredo Pareto)、デュルケイム (Emile Durkheim)、ヴェーバー (Max Weber) の理論体

系を検討し、みずからの「行為理論」の構想と体系を開陳している。この時期のパーソンズ理論はのちに修正されることになったが、バーナード (Chester I. Barnard) の『経営者の役割 (The Functions of the Executive)』(1938年)の理論的分析にとっては重要な意味をもつものと考えられる⁽¹⁾。そこで、以下では、『社会的行為の構造』のうちから、パーソンズ=ヴェーバー理論 (パーソンズによるヴェーバー理論の研究と理解)、とくにパーソンズが「体系理論 (systematic theory)」として特徴づけたヴェーバーの「行為理論」をとりだし、パーソンズの行為理論への方法論的試論と併せて、紹介、討議⁽²⁾、できうるならばその基礎のうえにバーナード理論の特性をも究明する。

(1) 拙稿「バーナード理論におけるヴェーバー的視座」、『経理研究』No. 20参照。

(2) T. Parsons, *The Structure of Social Action—A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, 1937, 1947 (2nd ed.), 1968 (Paperback ed.), The Free Press, New York, (cited as Structure), Part III, The Emergence of a Voluntaristic Theory of Action from the Idealistic Tradition, especially Chapter XVII (Max Weber, IV : Systematic Theory), and Part IV, Conclusion, especially Chapter XIX (Tentative Methodological Implications).*

I パーソンズ=ヴェーバーの行為理論

1. 行為および社会的行為

(1) 行為の概念と理解社会学

ヴェーバーの「体系理論」は行為 (Handeln; action) の概念を理論的出発点とする。

「行為」とは、「単数または複数の行為者が主観的な意味を含ませている限りの人間行動 (menschliches Verhalten; human attitude or activity) を指し、活動が外的であろうと、内的であろうと、放置であろうと、我慢であろうと、それは問うところではない。」しかし、「社会的行為 (soziales Handeln; social action)」は、「単数或いは複数の行為者の考えている意味が他の人々の行動と関係を持ち、その過程がこれに左右されるような行為」のことである。そしてこの「社会的行為」を解明的に理解し、そのことを通じて社会的行為の経過と結果を因果

的に説明しようとする科学」が「(理解) 社会学 (verstehende Soziologie)」である⁽¹⁾。

ヴェーバーは行為の概念と理解の命題たる行為者の主観的側面とを直接に結合する。したがって、人間の行動 (behavior) は、行為者の主観を通過しないならば、「行為」ではなく、ヴェーバーの体系的社会学理論の対象とはならない。ヴェーバーの社会学上の関心は、「行為」、つまり「行動」の理解可能な側面にのみ集中している。なお、ヴェーバーの行為概念は経験的な説明科学(explanatory science) の概念であり、規範科学 (normative discipline) のそれではない。⁽²⁾

ところで、ヴェーバーはけっして「理解可能性」を合理的な場合にかぎって考えているのではない。合理性はかれの社会学シェーマにおいて基本的に重要な役割を演ずるが、かれはそれのみを問題とするものではない。すなわち、「理解における明証性には二種類あって、合理的なもの（これも論理的か数学的かに分れる）か、それとも、感情移入による追体験的なもの（すなわち、エモーショナルな、芸術鑑賞的なもの）かである。⁽³⁾」

また、ヴェーバーによれば、「行為の科学すべてにとって、意味を含まない現象や事物は、人間の行為の刺激、結果、促進、または阻止として考察される。⁽⁴⁾」したがって、主観的意味内容を欠く事象は「行為の科学」から排除されるのではなく、ただ「行為との間に目的や手段という関係が成立しない⁽⁵⁾」だけなのである。しかし、「たとえば、機械をはじめとして一切の製作物は、その製造や使用に人間の行為が（実にさまざまな目的のために）与えた意味、または与えようとした意味を考えてはじめて解明も理解も可能になるものである。⁽⁶⁾」すなわち、理解可能なのは、機械と人間の行為との関係なのである。けれども、ある観察者にとっては意味のある行動と思われることでも、理解的考察を行なうにあたっては意味関連 (Sinnzusammenhang; meaningful complex) の明らかでない行動経過や現象に関する理解不可能な規則性であることもある。このような事象とその規則性は、理解社会学において「与件」として受けいれられる。⁽⁷⁾

ヴェーバー社会学における「理解 (Verstehen)」とは、第一に、「行為の主観的意味の直接的理解 (das aktuelle Verstehen des gemeinten Sinnes einer Handlung)」を意味する。これにも、「感情の非合理的直接的理解」, 「観念の合理的直接的理解」および「行為の合理的直接的理解」がある。第二に、「説明的理解 (erklärendes Verstehen)」を指す。これは、合理的および非合理的な行為の「合理的動機理解」である⁽⁸⁾。そして「解明によって把握される」, つまり「理解される」意味や意味関連には、(1)具体的なケースにおいて実際に考えられている意味や意味関連 (歴史的研究の場合), (2)平均的, 近似的に考えられている意味や意味関連 (社会学的大量観察の場合), (3)頻度の高い現象の純粋型 (理念型) として科学的に構成される理念型的な意味や意味関連があり, またどんな「解明 (Deutung)」でも「明証性 (Evidenz)」を求めるが, しかしいかに意味十分で高度の明証さをもつ解明であっても, それだけで, またその明証性を理由に, 同時に因果的に正しい解明であると主張することはできないのであり, そのような解明は, せいぜい, 明証度のとくに高い因果的仮説にすぎない⁽⁹⁾。

ところで、「動機 (Motiv)」とは、「行為者自身や観察者がある行動の当然の『理由 (sinnhafter „Grund“)』と考えるような意味関連⁽¹⁰⁾」を指す。「意味適合的 (sinnhaft adäquat)」とは、「行動の諸部分の関係が, 思考や感情の平均的習慣からみて, 類型的な (普通, 『正しい』という) 意味関連と認められる程度の連関性をもつ経過をたどる行動⁽¹¹⁾」のことである。また、「因果適合的 (kausal adäquat)」とは、「経験的規則からみて, いつも実際に同じような経過をたどる可能性 (Chance)⁽¹²⁾ がある, という程度の諸過程の前後関係」のことを指す。このような概念規定に従うならば、「因果的説明」とは、「何らかの方法で評価しうる, また稀な理想的ケースにおいては, 数量的に記述しうる蓋然性ルールに従って, 観察された或る (内的または外的な) 経過⁽¹³⁾ が現われた後に他の経過が続く (もしくは, 一緒に現われる) ことを確認すること」であり, 具体的行為の正しい「因果的解明」は、「外的経過や動機が的確に, 同時に, その関連が意味十分なものとして理解されるように, 認識されること⁽¹⁴⁾」, 類型的行為 (理解可能な行為類型) の正しい「因果的解明」は、「類型的と思われる過程が或る程度まで意

味適合的に見えると同時に、或る程度まで因果適合的と認めうる⁽¹⁵⁾こと」を意味する。

ヴェーバーの行為概念に関する方法（論）的考察はさらに詳細に展開されてゆくのであるが、のちに論ずる機会があるので、パーソンズの行論に従って「社会的行為」の考察に移る。

（2）社会的行為の諸類型

ヴェーバーは「行為」の概念から直接に「社会的行為」の類型化に進む。

社会的行為は他の人びとの行動に関係し左右される行為である。すなわち、「社会的行為（放置や我慢を含む）は、他の人びとの過去や現在の行動、あるいは未来に期待される行動へ向けられる⁽¹⁶⁾行為である。」したがって、社会的行為を識別する基準は、他人の行動への志向（Orientierung; orientation）と将来への期待（Erwartung; expectation）である。この社会的行為をヴェーバーは4つに類型区別する。

「あらゆる行為と同じように、社会的行為も、(1)外界の事象の行動と他の人間の行動について期待をもち、この期待を、結果として合理的に追求され考慮される自分の目的のために『条件』や『手段』として利用する点で、目的合理的(zweckrational)であり、(2)ある行動の独自の絶対的価値（Eigenwert; absolute value）——倫理的、美的、宗教的、その他の——そのものを意識的に信仰し、結果を度外視する点で、価値合理的(wertrational)であり、(3)直接の感情や気分⁽¹⁷⁾に左右されることによって、感情的、とくに情緒的(affektuell, insbesondere emotional)であり、(4)身に着いた習慣に従うとき、伝統的(traditional)である。」

社会的行為の4つの種類は社会的行為を規定する方法を意味するとともに、具体的行為の理念型である。しかし、目的合理的と価値合理的行為についてはヴェーバー自身類型構成を行なっているが、情緒的と伝統的行為については明確な類型構成を示していないので、前二者と後二者とに分けて異なるコンテクストにおいて理解されなければならない。

パーソンズによれば⁽¹⁸⁾、目的合理的と価値合理的行為の区別は具体的行為の類

型に関係し、前者（＝目的合理性 Zweckrationalität）は「手段—目的の連鎖」に、後者（＝価値合理性 Wertrationalität）は「窮極目的」にかかわっているように思われる。しかしながら、このような照応関係はヴェーバーの定義に反する。それは2つとも手段—目的の関係と窮極目的とを内摂する行為の具体的類型、すなわち、理念型概念であるからである。

ヴェーバーの概念を理解する鍵は倫理的態度に関する2つの「形式的」類型——「責任倫理 (Verantwortungsethik; ethics of responsibility)」と「心情倫理 (Gesinnungsethik; ethics of absolute value)」——にある。⁽¹⁹⁾ 責任倫理は、行為者が予見にもとづいて行為した結果について他人への転嫁を問題とせず自らの「責任」として引きうけることであり、心情倫理は、行為の結果の実現可能性から判断すればまったく非合理的な行為の目的——規範的価値——をもって行為者が行為することである。目的合理性は責任倫理を論理的に内包した行為の規範的類型であり、価値合理性は論理的に心情倫理と結びついた行為の規範的類型である。このような行為の類型化によれば、行為者は価値の実現に関して妥当ないくつもの方向を識別し、その1つにもとづく行為の結果に対して責任を負うか、または彼の行為全体を1つの絶対的価値に志向するものとして統一し、結果の如何を問わない。

目的合理的行為の場合、行為者は特定目的に対する手段の選択だけでなく、諸価値の相互考量、および、ある行為の諸結果の——手段—目的の連鎖における中間目的または最終目的に関連した、もしくは、直接的なまたは他の価値に関連づけて間接的な——評価を行なう。⁽²⁰⁾ このプロセスでの判断は合理的であり、人間の行為は、多数の関連領域にあって相対的緊急性に応じて自己の価値の極大化を指向する。この点においてヴェーバーは価値の対立を認めない「予定調和」の信仰から脱却している。むしろかれは、現世の不確定性を容認し、⁽²¹⁾ 諸価値の根深い対立と予期せざる行為の諸結果を強調している。

ところで、価値合理的行為にあっては、行為はたんに特定の絶対的価値を達成する手段としてあるにすぎない。行為者はいうまでもなく最大の努力をはらって絶対的価値を追求するという責任を負うが、行為の結果に対しては無関心

なのである。行為の「成功 (Erfolg)」がおぼつかないときに行為者の採用可能な行為はただ1つ、「殉教」あるのみである。この場合でも他の多くの採用可能な価値が存在するが、他の諸価値は、価値合理的行為者の窮極的価値にとっては危険なものであるので、採用されない。かれらにあっては、行為の結果は「神」にゆだね、行為者個人の責任ではない。

合理的行為の二類型は窮極的目的体系における2つの極に対応し、この2つの間に多くの変態が存在する。2つの行為は手段—目的の関係における論理的性格という点で区別されるが、ともにその「外延」として把握できる。すなわち、目的合理的行為では手段—目的の関係は本質的であるが、価値合理的行為ではこの関係はまったく見られない。しかし、ヴェーバーの2つの行為類型は、合理的行動の構造的要素に関するシェーマと何ら対向しない。

ヴェーバーの合理的行為概念は、具体的な完全類型 (complete types) に関係し、したがって窮極的な目的要素と最終的な手段とを含むという点において、パレートの「論理的行為」概念とは異なる。しかし、パレートと同じように、手段—目的の関係の様式だけに思考を限定しない。したがって、ヴェーバーにあっても、パレートのいう行為の「残基 (residual elements)」が問題とされうる。だが、それは伝統的行為において論ぜられている。

伝統主義 (traditionalism) はヴェーバー社会学においてきわめて重要な役割を担っている。社会的行為は「身に着いた習慣に従うとき」伝統的である。この規定のゆえにヴェーバーの伝統主義はたんに慣習の心理的メカニズムの表現にすぎないものと考えられがちである。しかし、慣習が伝統的秩序の説明においてどんなに重要であっても、この解明がそのまま受容されえないことは明らかである。第一に、伝統主義的固定化は行為複合体すべてに適用される必然性をもたない。すなわち、「機械的行為 (automatism)」を全面的に求めるものではなく、ある規範的な行為——特定の生活基準に従う行為——に関係するにすぎない。第二に、この限界内では、手段—目的の関係を採用することは合理的である。要するに、伝統的行為、伝統主義は、行為の一類型であり、行為に導くある要素の固定化とそれにともなうある種の合理的批判の免除を意味すると

理解されるであろう。

ヴェーバーは、伝統的行為に関して明確な定義を与えていないが、伝統主義については「正当なる秩序 (legitime Ordnung; legitimate order)」の概念との²²⁾関係で明らかにされている。この概念を手がかりにするならば、伝統的行為が説明できるであろう。

「行為者がある秩序に正当な効力 (Geltung) を認める理由は、つぎのいずれかに帰することができる。

- (1) 伝統、すなわち、つねに存在してきたものの効力。
- (2) 感情的な（とくに、情緒的な）信仰、すなわち、新しく啓示されたもの、または理想的なものの効力。
- (3) 価値合理的な信念、すなわち、絶対的価値があると信じられたものの効力。
- (4) 実定法の合法性への²³⁾信念。」

つまり、秩序の正当性 (die Legitimität einer Ordnung; the legitimacy of an order) を支持する1つの根拠が「伝統」なのである。そして伝統、したがって伝統主義は、社会体系の規範的局面を明示的に維持するサンクションとして機能するが、規範的な慣習そのものではなく、現実の行動のメカニズムまたは具体的パターンなのである。

また、ヴェーバーは「支配の諸類型 (die Typen der Herrschaft; types of authority)」の1つとして「伝統的支配」をあげている。

「支配の正当性が昔に生れ今も持続している秩序と支配権力との神聖性にもとづいて信じられているかぎりにおいて、そのような支配は伝統的支配とい²⁴⁾う。」

当面の伝統主義を明らかにするという目的にとって止目されることは、「神聖性 (Heiligkeit; sanctity)」が「正当性」と結びついて規範的行動を惹起するということが、神聖性が伝統的支配の正当性根拠であるということである。この意味で、慣習そのものは神聖ではない。伝統はデュルケム思想における「道徳的義務 (moral obligation)」に通ずる概念なのである。

要するに、伝統主義は、第一に、理論的にはほとんど慣習の心理学的概念に
関係して、第二に、大部分行為の規範的局面を問題としている。したがっ
て、それは行為体系の窮極的な構造的要素でないことが明らかである。むしろ
記述的レベルで公式化されるものなのである。このように考えるならば伝統的
行為は、2つの合理的行為類型よりも類型構成が困難であるとはいえ、1つの
理念型であるといえるであろう。そして、それは、ヴェーバーの考えにそくし
ていけば、少なくとも、(1)「過去」への合理的批判を欠いている「規範」、お
よび(2)具体的行為の属性、から類型化される。しかし、いずれにしても、
「慣習」に関するヴェーバーの定義が明らかにされなければ、伝統的行為の類
型化は実に不可能にちかいほど困難なことであろう。

最後に、感情的行為につき簡単に述べることにする。ヴェーバーは、感情的
行為を想定するさい、ある状況において行為者の関心が「不合理 (irrational)」
であるような、たとえば、「飢餓」のようなものを想像していたのではないか。
もちろん、このような場合が生じることは確かなことであり、このような不
合理的行動の理念型を構成することは可能である。しかしそれは伝統的行為類
型の構成よりも困難なことである。しかも、ヴェーバー自身、この類型構成を行
なっていない。そこで、伝統的行為の場合のように、他の関連概念から類推す
る方法が考えられるが、「感情」に関連する定義はどこにも見あたらない。感
情的行為はヴェーバーにあってはまったく付加的なカテゴリーと考えざるを
えない。その理解は完全に「観察者」にゆだねられる。

非合理的、非伝統的な残基である感情的行為は心理学的に説明できるかもし
れないが、ヴェーバーによって論究されていない。またカリスマの概念を援用
して説明できるかもしれない。しかしこの説明はここでの範囲をこえる。

以上の4つの社会的行為の類型はつぎのようなステップで導出されたと考
えることができる。まず、出発点に、行為の合理性という概念を設定する。同時
に、方法論との関連で類型概念の構成を指向する。そして、形式的な倫理的態
度の2つの類型に照応する、完全に規範的な2つの理念型（目的合理性と価値合
理性）を形成する。第三に、行為のある局面の伝統的固型化 (traditional stereo-

typing) に照応する行為類型(伝統的行為)を構成する。そして、最後に、観察可能であるが、合理的および伝統的行為の概念では把握できない行為をまとめて1つの類型(感情的行為)とする。

このようにしてできあがった行為の一般システムは論理的にシンメトリカルな行為諸類型のシェーマであるが、経験的事実とは適合的でない。ヴェーバーのシェーマと事実との一致への努力にもかかわらず。

(3) 社会的関係とその諸類型

ヴェーバーは社会的行為の概念とシェーマを「チャンス(Chance)」の観点から構成しなおして「社会的関係(Sogiale Beziehung)」を定義する。

「社会的『関係』とは、意味内容が相互に相手を目指し、それによって方向づけられた多数者の行動のことをいう。したがって、社会的関係は、ひとえに、意味の明らかな方法で社会的行為が行なわれるチャンス——このチャンスが何にもとづくかはさしあたり問題ではない——ということである。」²⁵

社会的関係という概念の規準は、2人の行為者の行為に少しでも相互関係があることである。相互関係は、具体的ケースでは、実際に、または平均的に、もしくは観念的に構成された「純粋型」において考えられている経験的意味内容について問題になることである。しかも、意味内容における相互性は、現在、過去、および将来について「チャンス」としてみとめられるものである。したがって、相互性のチャンスがあるかぎり、社会的関係が存在する。さらに、具体的ケースでは、相互的行為の両当事者が社会的関係に同じ意味内容を含ませているとは言えないこともある。たとえば、友情や愛情などにこのような場合がときにはみられる。したがって、社会的関係には客観的に一方的な場合もある。この場合でも、行為者が相手のある態度を前提として、この期待に自分の行為を方向づけ、それによって一定の関係が形成されるならば、そのような社会的関係は相互的である。むしろ具体的ケースにおいては社会的関係が客観的に相互的であるのは現実には限界的な場合(たとえば、親子の関係)に存在するにすぎない。多くは相互性を欠いている。しかし、2人の行為が相手と

の関係を実際に失う結果にならないかぎり、社会的関係は存在しつづける。この意味で、それは一時的であることも、永続的であることもあり、また、その意味内容の変化もありうる。なお、社会的関係の永続性を確保するための意味内容は「原則」という形で表現されることがあり、また社会的関係の意味内容が相互的合意（=協定）によって決まることもある。そしてこの原則や協定を「守る」または「服従する」行為が合理的——目的合理的と価値合理的——であればあるほど、社会的関係は安定的に持続するのである。²⁶

社会的関係の基本的な関係概念は、闘争 (Kampf)、共同社会関係 (Vergemeinschaftung)、および利益社会関係 (Vergesellschaftung) である。

「行為が単数または複数の相手の抵抗を排して自分の意志を貫徹しようという意図へ向けられているような社会的関係は、闘争と呼ばれる。²⁷」

「具体的ケース、または平均、もしくは純粋型において、社会的行為の方向がメンバーの主観的（感情的または伝統的）な一体感にもとづくような社会的関係は、共同社会関係と呼ばれる。²⁸」

「社会的行為の方向が、合理的（価値合理的または目的合理的）に動機づけられた利害の均衡為、同じく動機づけられた利害の一致にもとづくような社会的関係は、利益社会関係と呼ばれる。利益社会関係は類型的には特に相互の合意による合理的一致にもとづく（とはいえ、それだけに限るわけではない）。なお、利益社会的行為は合理的ケースにおいては、(1)自分の義務への信念によって価値合理的に、(2)相手の誠実さへの期待によって目的合理的に方向づけられる。²⁹」

ヴェーバーは、社会的関係の概念とその3つの関係概念に立脚して、種々の具体的・経験的な社会的関係の諸類型を討究する。そして教会や国家のような高度に複雑な構造を把握し構成する。開放的關係と閉鎖的關係、代理關係、団体の秩序、行政と規制、経営、経営体、任意団体と強制団体、権力と支配、政治団体、国家、宗教政治団体、教会など。³⁰ これらについてのヴェーバーの概念規定は省略する。

社会的関係の諸類型は、社会的関係のシステムティックな展開によって理念型として構成されたものであり、現実の社会構造、社会制度の観察のさいに

「発見的手段」として有効である。デュルケイムが諸制度の機能的側面 (functional side) —— 諸制度と個人的行為の関係 —— を明らかにしているのに対して、ヴェーバーは諸制度の構造的側面 (structural aspect) を観察したのである。ヴェーバーの作業は観念論的伝統 (idealistic tradition) の歴史的相対主義 (historical relativism) のみごとな産物といえる。⁽³¹⁾

- (1) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft—Grundriss der verstehenden Soziologie*, fünfte, revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann, Tübingen 1972, (künftig zitiert als WuG), S. 1
- (2) *Structure*, p. 641. なお、パーソンズは、Behavior は Action (Handeln) より広い概念であり、行動主義の意味内容を内摂する、といている。
- (3) WuG, S. 2.
- (4), (5), (6), (7) WuG, S. 3.
- (8) WuG, SS. 3~4. なお、同所でヴェーバーは、「説明」とは、行為の主観的に考えられた意味からみて、直接に理解されうる行為を含むところの意味連関を把握すること、と規定している。
- (9) WuG, S. 4. たとえば、ヴェーバーはつぎのようにいう。すなわち、「グレンシャムの法則」を例示しながら、「現実の認識過程ははじめに、経験的観察がいろいろと行なわれ、そのあとで、解明が行なわれるという過程である。この解明が成功しない間は、因果関係を求める私たちの気持はけっして満たされることがないであろう。しかし、その半面、観念的に推論された行動の経過を仮定しても、それがあつた程度まで実際に起つたという証拠がない限り、法則自身がいかに明証でも、現在の行為の認識にとっては、価値のない観念的構成物ということになるであろう。」(WuG, S. 5), と。
- (10), (11), (12), (13), (14), (15) WuG, S. 5.
- (16) WuG, S. 11.
- (17) WuG, S. 12.
- (18) *Structure*, pp. 643~9.
- (19) M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, zweite, erweiterte Auflage, herausgegeben von J. Winckelmann, Tübingen 1958, (künftig zitiert als GPS), SS. 539~547.
- (20) WuG, S. 13.
- (21) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 5., photomechanisch gedruckte Auflage, Tübingen, 1963, (künftig zitiert als GAzR), I, SS. 542 ff. 合理的宗教と他の諸価値との緊張関係 (Spannungen) が述べられている。
- (22) WuG, SS. 16~20. この概念は後段で詳説されるであろう。
- (23) WuG, S. 19.
- (24) WuG, S. 130.
- (25) WuG, S. 13.
- (26) WuG, SS. 13~14.
- (27) WuG, S. 20.

- (28) WuG, S. 21.
- (29) WuG, SS. 21~22.
- (30) WuG, SS. 23~30.
- (31) Structure, p. 653.

2. 行為の志向の様式

(1) 習慣, 利害状況, および正当なる秩序

ヴェーバーが関心をもっていた規則性 (Regelmässigkeit; regularity) の要素のうちには, 主観的カテゴリーによって理解されるものがある。そこで, かれは「行為の志向の様式 (modes of orientation of action)」に焦点をあわせることによって観察の範囲をせばめる方法をとった。ここに, 行為の志向の様式とは, 行為体系の規範的局面に視角をあわせることを意味する⁽¹⁾。

ヴェーバーのあげる行為の志向の様式は, 習慣 (Brauch; usage), 利害状況 (Interessenlage; interest), および正当なる秩序である。これらの様式は「規則性」をもつ。

「社会的行為のうちには, 事実上の規則性が観察されるものがある。すなわち, 類型的に同じ主観的意味 (gemeinten Sinn. 思念された意味) において, 同じ行為者に繰り返しあらわれる行為の経過があり, また, 多くの行為者に広く, 場合によっては, 同時にあらわれる行為の経過がある。社会学は, 歴史学が重要な, すなわち運命的な (schicksalhaft. 決定的な) 具体的連関の因果帰属をおこなうの⁽²⁾に對し, このような行為の経過の諸類型を研究する。」

「社会的行為の方向の規則性が実際に存在するチャンスは, その規則性がある範囲の人びとのなかに存在するチャンスがもつばら現実の行動によって与えられているとき, またその限りにおいて, 習慣と呼ばれる。この習慣は, 現実の行動が長い間のしきたりにもとづくものであるとき, 慣習 (Sitte; habit) と呼ばれる。それに対して, 規則性が経験的に存立するチャンスがもつばら諸個人の行為を同じ期待に向って純粹に目的合理的に志向させることによって条件づけられるとき, またその限りにおいて, この習慣は『利害状況に制約されるもの』(『利害制約的 (interessenbedingt)』なもの)⁽³⁾と呼ばれる。」

「行為、とくに社会的行為、とりわけ社会的関係は、当事者の側からみて、正当なる秩序が存在するという観念に方向づけられていることがある。これが実際に支配されるチャンスを、その秩序の効力という。」⁽⁴⁾

社会的行為の方向ないし志向は、習慣と正当なる秩序に規定される。パーソンズは、習慣のうちの「利害制約的なもの」——「利害状況」——をとくに重視する。また、正当なる秩序の社会的行為規定性に注目する。⁽⁵⁾

「利害状況の安定性は、自分の行為を他の人びとの利害に方向づけず、これを無視する人間が、他の人びとの抵抗にあい、みずからの意図も予想もしなかった結果を招き、そのために、自分の利益が害せられる危険をおかすことになる、という事実に基礎をもつ。」⁽⁶⁾

すなわち、利害状況とは、同じ期待への諸行為者の目的合理的な志向によって統一性が理解される概念なのである。したがって、利害状況は目的追求における合理性規範に照応する。

正当なる秩序は、利害状況が目的合理性範疇に属するのに対して、価値合理性の範疇に属する。つまり、行為者の側での規範の存在という理念への行為の志向をあらわす。

「人間の行為は、秩序の効力に『方向づけられる』といっても、秩序の（平均的に理解された）意味に『従う』だけではない。秩序の（平均的に理解された）意味を『避け』たり、『浸害』したりする場合でも、何らかかの範囲内で（拘束力ある規範として）存在する秩序の効力のチャンスは作用している。」⁽⁷⁾

すなわち、秩序が存在しても、行為には差が生ずる。その差は「動機」の差をあらわしている。いずれにしても、正当なる秩序への志向は、秩序の正当性——義務の要素を含む規則——によって規定されている。

利害状況と正当なる秩序においては、社会的行為に対する規範性が理解できるが、習慣の場合には疑わしい。

『『慣習』は、『慣例 (Konvention)』や『法 (Recht)』とは違い、外的に保証されない規則のことである。行為者は、ただ何も与えずに、または、便利であるために、もしくは、その他の理由のために、事実上、それを自発的に守り、

また、同じグループの人たちが同じような理由でそれを守るであろうことを期待する。したがって、この意味の慣習は、何ら『効力のあるもの』でもなく、誰も、慣習に従って行動することを『要求』⁽⁸⁾されているのではない。」

習慣が実現する行為の規則性は、行為者たちが習慣を事実上守る、と期待される限りにおいてだけ、とくに、「慣習」という心理メカニズムにおいてだけ、確保されるにすぎない。習慣は、ヴェーバーにあっては、非規範的である。しかし、パーソンズの考えでは、習慣も規範性を含む可能性がある。この点については、後述する。

(2) チャンス、規則性、および歴史的因果性⁽⁹⁾

ヴェーバー社会学（=理解社会学）の1つの基礎的範疇が、チャンス（Chance）である。このチャンスは、「確率（Wahrscheinlichkeit）」の概念をもって把握される。チャンス=確率を基礎として、社会的行為のプラーグマ（=動機理解）と歴史的プラーグマとの関連が、規則性としてとらえられ、この規則性を主内容として諸類型論が展開される。換言すれば、ヴェーバー社会学では、規則性の概念のうちに歴史的プラーグマが投影されており、この概念は確率の範疇のうえに成立している。

類型論である理解社会学は歴史的世界の理解のために利用される。そのとき、「確率論」は、統計学的・数量的確率論から歴史的適合的因果性が理論的に説明可能になるような確率論へ、すなわち、「客観的可能性」の範疇へきりかえられる。いいかえれば、規則性は、歴史的因果性の把握（=歴史的プラーグマの構成）の手段となる。

したがって、歴史的世界の考察のさいには、規則性に立脚して「客観的可能性」判断が行なわれる。この判断によって歴史的因果帰属が行なわれる。そのとき、ヴェーバーは、一方で確率論的法則概念の混入を、他方で必然論的法則概念の導入を排撃する。

ここに確率論的法則概念とは、「結果」を「阻止的および促進的要因」との数量的・外部的力関係（または均衡状態）において理解することである。また、

必然論的法則概念とは、結果 B と原因 A との間に自然法則関係が成立することを発見することである。しかし、現実には、A と B との間には無数の条件が存在し作用している。そこで、A と B との因果関係は、無数の条件のなかから 1 つをとり出して「客観的可能性」判断の世界に移して、人間の合理的知識に照らして、たとえば、 $A_1 \rightarrow B_2$ であると理解することが意味をもつ。したがって、「客観的可能性」判断において確率論と必然論とは結合する。けれども、この結合は、観察者の「主観」において行なわれ、客観的自然法則としてあらわれるものではない。

「客観的可能性」判断は、歴史的因果帰属に固有の方法であるが、そこにみられるヴェーバーの方法上の特徴は、社会的行為の諸類型——パーソンズによれば、志向の様式——を理解する基礎範疇——チャンスと規則性——が種々の適用とあらわれ方をしている事実を、適切に把握するうえでも、十分承知している必要がある。この意味で、パーソンズが行論からはなれて、若干付言したのである。

(3) 3つの行為志向様式間の論理的関係⁽¹⁰⁾

ところで、ヴェーバーにあっては、習慣、利害状況、および正当なる秩序のあいだの論理的関係はじつに不明確なままである。習慣と利害状況の関係は、「～のとき、またその限りにおいて (wenn und soweit)」というフレーズをもって示されるにすぎない。また、正当なる秩序については、「行為……は、……正当なる秩序が存在するという観念に方向づけられている……」と述べられるにすぎない。正当なる秩序は、習慣および利害状況との関係を問題としなくとも、存在することができるのであろうか。この疑問に対する回答は、ヴェーバーの方法論的立場から、理念型の一般フレームワークである、と解釈することによって行ないうるであろう。しかし、この解釈が正しいとするならば、社会的行為にかんするこれら 3 つの概念——志向の様式——は、社会的行為の具体的類型の記述である、という意味を失うことになる。そこで、別の解釈が必要である。

ヴェーバーは、習慣を消極的に定義しているようである。習慣は「ものごとが行なわれる (things are done)」仕方であるにすぎない。それは「記述的 (descriptive)」である。このことは、ヴェーバーの「慣習」と「流行 (Mode; fashion)」の区別をみれば、明らかである。

「慣習」は、既述したように、現実の行動が一定の獲得された方法によって行なわれるような「習慣」である。

「流行」とは、慣習とは正反対に、「その行動の新しさのゆえに行為がそれに従う」ような「習慣」である。⁽¹¹⁾

しかしながら、記述的レベルの行為には、特定の動機、つまり目的-手段関係は含まれていない。けれども、このことは、行為の規則性が動機複合体の結果として理解可能にならないことを意味するものではない。

さて、利害状況と正当なる秩序はともに特定の規範を含むものであった。すなわち、利害状況は、目的に対する手段の能率的採用を問題とする。したがって、能率の規範を含む。また、正当なる秩序は、正当性または道徳的義務の規範を含む。

利害状況と正当なる秩序は、同じ具体的状況において同時に発生することもある。混乱をさけるために、ここでは、正当なる秩序への志向という事実と、正当なる秩序に関連して行為するときの動機とが、区別される必要がある。正当性と利害という2つの要素は複雑に混交している。秩序が社会において正当的であるという事実は、個人が秩序を正当と認めると否とにかかわらず、秩序を個人の利害状況の一要素たらしめる。合理的行為は、このような秩序に必ず志向する。この点について、ヴェーバーはつぎのようにいう。

「当然のことであるが、行為が実際にある秩序に志向するときには、当事者のじつにさまざまな動機がはたらいている。しかし、他の動機は別として、少なくとも、行為者の一部がその秩序を理想や義務と考え、したがって効力をもつべきものと考えするという状況にあっては、行為が秩序に志向するチャンスは自然に高くなり、時には、いちじるしく高くなる。⁽¹²⁾」ただし、秩序の安定性という点からみれば、純粹伝統的動機 (= 慣習) による秩序の遵守、目的合理的

動機 (= 利害状況) による秩序の遵守, 正当なる秩序への志向 (= 正当性の信仰) による秩序の遵守の順に, 安定性は高くなるが, これらの間の移行関係は現実には非常にあいまいである。⁽¹³⁾

かくして, 3つの行為志向様式にかんする最良の解釈は, 社会的行為の構造的フレームワークの一部がこれら3つの様式である, というものである。

以上の行為志向様式へのヴェーバーのアプローチは, デュルケイムのアプローチに近似している。正当性は, 直接的にデュルケイムの道徳的義務に照応する。それは, 特定の目的—手段の連鎖のうちの窮極の目的の形をとってあらわれるのではなく, 特定の行為が方向づけられる, 単位行為への手段もしくは目的というよりも, 単位行為に対する条件の関係にたつ規範体系 (= 秩序) の特性としてあらわれる。行為者の規範に対する態度は, 技術的な手段の有用性と同じく, 行為者が行為を方向づける道徳的に中立な条件であり, 規範に従って行為する態度——道徳的な受容もしくは拒否——である。

このようなヴェーバーのアプローチは, 制度的アプローチ (institutional approach) である。このアプローチによって, 明らかに非規範的な, たんに事実的な秩序要素 (= 習慣), 能率規範の秩序要素 (= 利害状況), および正当性規範の秩序要素 (= 正当なる秩序) が論理的に区別され, 関係づけられる。具体的な全体秩序は, これら3つの要素を通常は包摂するものとして把握される。これら3つの要素の具体的分析が以下での課題となる。まず, 利害状況の考察を行なう。そして節を改めて, 正当なる秩序と習慣は検討される。

(4) 利害状況と能率規範⁽¹⁴⁾

利害状況は目的合理性と直接に接合する。なぜならば, 行為は客観的基準による所定の目的に対する手段の選択を含むかぎり, 利害状況によって決定されるからである。そして, この事実がそのまま, 利害状況は能率規範に志向する, ということの意味する。

しかし, ヴェーバーが利害状況というとき, それは窮極目的体系の特定のタイプ, またその特定の役割に関係しない。利害状況は, 窮極目的が何であろう

とも、与えられた状況における手段—目的の関係の性格に全体とし関係する。したがって、「変数」ではない。利害状況という構造的な能率規範要素は、窮極目的の性格を考えないという点において、まさに、理念型としての目的合理性とは異なる。本来媒介的な手段—目的セクターなのである。

この手段—目的セクターたる利害状況には内部的相違が存在する。このことは、経済的要素に関するヴェーバーの議論においてははっきりあらわれる。

「行為は、その主観的な意味に従って効用 (Nutzleistungen; utilities) という欲求を充足することに関係する限りにおいて、『経済的に方向づけられた』行為と呼ばれる。経済的行為 (Wirtschaften; economic action) は、経済的資源の処分権力 (Verfügungsgewalt) を平和的に行使することである。『合理的な経済的行為』は、おもに、目的合理的、したがって計画的に経済的目的に方向づけられた行為である。⁽¹⁵⁾」

「経済的に方向づけられた行為 (wirtschaftlich orientiertes Handeln)」と「経済的行為」とは対称的な定義である。前者は、経済的事情によっては経済的な処分権力以外の「強制力 (Gewaltsamkeit; coercive power or force)」の行使も許容する定義である。しかし、後者の定義は、完全に経済的行為の手段としての「強制力」を排除し、主観的に合理的な経済的志向の具体的類型を明らかにしている。

また、効用獲得への志向は、利害状況の分析をそのままあてはめて、「効用追求プロセスでは窮極目的の性格は問題とされない」と規定できる。ヴェーバーの関心は、効用は事実として追求されるということにあり、効用がなぜ追求されるのかにあるのではない。

さらに、ヴェーバーは、経済的要素と技術的要素とを区別する。

「手段の選択が合理的な行為がすべて『合理的な経済的行為』、もしくは『経済的行為』というのではない。ましてや、『経済』と『技術』という2つの用語が同じ意味で使われることはない。⁽¹⁶⁾」

ヴェーバーのいう「技術 (Technik)」は、英語の *technique* と *technology* をともに含むものである。⁽¹⁷⁾

合理的な技術は、経験とその分析とに意識的に方向づけられた手段を使用する。この意味で、あらゆる種類の行為は技術をともなうが、行為の技術は、行為の1つの要素であって、行為類型ではない。

それに対して、ある目的に対する代替的諸手段が比較的高い稀少価値をもち、そのために諸手段間の選択が重要となると、経済的要素が行為にはいりこむ。これは、目的に対する手段の選択コストが考慮されることを意味する。しかし、技術的配慮を排除するのではなく、それと併せて経済的配慮がおこなわれるのである。このことのゆえに、目的の変更ということが問題になる。⁽¹⁹⁾要するに、経済的配慮において重要なことは、手段の稀少性、すなわち、諸手段をコストにもとづいて代替的な諸目的に適合させることであり、経済的要素とは、いくつかの稀少な手段のいろいろな利用の仕方に関して比較緊急性の観点から考量することなのである。

以上の経済的行為にかんする考察は、その構造的要素を区別するという問題をかみならずしも解明しているとはいえないけれども、ヴェーバーの経済学が歴史学派の反理論的基礎に対する反省から生れたことを考えるとき、経済理論の理論的状况を方法論的にかなり明瞭なものにしたものといえる。

ところで、経済的ファクターに関係する「強制力」というヴェーバーの考えは、技術的要素よりも複雑な問題を内包している。ヴェーバー自身、この問題についていくつかの点を明らかにしている。すなわち、かれは、既述のように、経済的行為を平和的手段の行使にかぎることによって、経済外的な強制力の使用を排除している。この意味で、『経済と社会』において「経済的行為の社会学的基礎」と「支配の諸類型」とを別の章としてそれぞれ論じたのである。

したがって、「支配 (Herrschaft ; authority)」という概念は、ヴェーバーにおいては明らかに経済的カテゴリーのなかであつかわれたものではない。しかるに、支配と経済的行為とは無関係ではない。このことをヴェーバーにそくして明瞭にしよう。

「支配」とは、「一群の人びとを特定の（または、すべての）命令に服従させるチャンス」のことである。⁽¹⁹⁾

「権力 (Macht ; power) とは、社会的関係の内部で抵抗を排してまでも自己の意見を貫徹するすべてのチャンスを意味し、このチャンスが何にもとづこうとも問うところではない。⁽²⁰⁾」

「したがって、『権力』や『影響力 (Einfluss ; influence)』を他の人びとにおよぼすあらゆる種類のチャンスが、支配であるということにはならない。この意味での支配 (オーソリティ) は、具体的なケースにおいては、無反省なしきたりにはじまって純粹目的合理的な打算にまでおよぶ、種々の服従の動機にもとづくことがある。[しかし] あらゆる真正の支配関係は、一定最小限の服従意欲、つまり服従への利害 (外的または内的) をめやすとする。⁽²¹⁾」

「どの支配も経済的手段を用いるとはかぎらない。いわんや、あらゆる支配が、経済的目的をもつことは、はるかに少ない。しかし、多数の人びとに対するどんな支配でも、通常 (かならずしも、つねにではないが)、人間の幹部を必要とする。⁽²²⁾」

ここに「人間の幹部 (Stab von Menschen)」とは、「規則によって対外的に制限され閉鎖された社会的関係」の秩序維持を目的とする特定の人間のことである。⁽²³⁾そしてこの幹部によって維持される社会的関係が「団体 (Verband ; Group)」である。団体の種類は多くあるが、とくに「政治団体 (Politischer Verband ; Political Group)」は、つぎのように定義される。

「一定の地理的範囲内で、支配団体の存続とその秩序の効力とが、行政幹部による物理的強制の使用および威嚇によって永続的に保証される場合、その限りにおいて、この支配団体は政治団体と呼ばれる。⁽²⁴⁾」

もうすこし、ヴェーバーの支配と権力の関係についての説明を聞くことにしよう。

「慣例的に、または法的に保証された『要求』がすべて、支配関係と呼ばれるのではない。そうでなければ、労働者は賃金を要求する範囲内で雇主を『支配』することになる。……実際は、労働者は、形式上、給付をうけとる『権利を与えられた』雇主の取引相手なのである。それに対して、支配関係が形式的に自由な契約によって成立したからといって、この事実は、もちろん、支配関

係という概念を排除するものではない。だから、就業規則や作業命令に表わされているような労働者に対する雇主の支配……がありうるのである。〔工場での〕服従が軍事的規律のゆえに形式上『自発性を欠く (unfreiwillig)』とか、工場規律のゆえに形式上『自由意思的 (freiwillig)』であるということは、工場規律も1つの支配のもとへの屈服であるという事実を何ら変更するものではない。……とはいえ、他面では、独占的地位の結果によって規定される経済的な『権力』、すなわち、この場合には、交換の相手に交換条件を『押しつける』可能性は、ただそれだけでは『支配』と呼ばれない。……ある大銀行が他の銀行に『条件カルテル (Konditionenkartell)』への加入を強制する場合でも、これをもってただちに『支配』とはいえない。大銀行の管理者 (Leitung) の発する命令がそのまま遵守される要求とチャンスをもたらし、この命令の遂行が統制されるように、直接的な服従関係が仕組まれていないかぎり、それは支配とはみなされ²⁹ない。」

さて、ヴェーバーにあっては、支配は権力よりも狭い概念である。そして、権力は、社会的関係の経済的要素のなかからけっして排除されない。

社会的関係が経済的である場合、それは経済的関係である。経済的関係は、「契約」にもとづき、けっして「命令—服従」の関係ではない。

契約は、1つの強制力たる「交渉力」において不平等を含まないが、社会的な経済的関係にあらわれると、「支配への服従」を内包することになる。

それゆえ、ヴェーバーは、資本主義的社会では種々の支配関係が、支配団体たる政治団体の存在を介して現出することを強調する。たとえば、資本制工場における規律への服従は、厳密な意味で、支配への服従であるというのである。この場合、労働者は命令に服さなければならない。しかしながら、このことをもって、支配が権力行使の特殊形式である、ということは否定されえない。むしろ、このようなヴェーバーの主張は、能率規範に志向する利害状況を端的に説明しているものとパーソンズは理解している。

なお、ヴェーバーのいう支配の行使は、経済志向的 (効用獲得関連的) であることも、経済関連的 (効用の社会内的配分関連的) であることもあるが、けっし

て経済的行為ではない。

ところで、効用の獲得と配分を追求する活動が社会的関係を内摂する状況のなかで行なわれると、具体的な活動における参加者の権力関係を決定することが問題となる。古典経済学では、完全に平等な交渉力が仮定されていたが、ヴェーバーにあっては、権力関係の存在、つまり一方が他方に対して契約にもとづく強制力の行使、が仮定されている。このような権力関係は2つに類別できる。

第一は、非経済的手段にもとづく権力関係であり、支配の行使 (= 支配関係) である。なお、支配は、経済的権力と非経済的権力との中間に位置する。

第二は、強制力の不平等性にもとづく権力関係であり、優位する経済的手段の使用、独占的状况はこれにあたる。ただし、この場合でも、財やサービスの交換は、自由契約により保証される。ヴェーバーは、この事実について、利害の均衡を前提とする支配であるという。

以上、要するに、ヴェーバーは、経済理論においては「強制力」を排除したが、現実の経済的利害状況における「強制力」の重要性をけっして否定しない。このような強制力 = 権力の認識の仕方は、リベラルな経済学者に特徴的なことである。

最後に、ヴェーバーによる人間生活と権力 (= 強制力) の関係についての検討は、『政治論集 (M. Weber, Gesammelte Politische Schriften, zweite, herausgegeben von J. Winckelmann, 1958)』に詳しいことを付言しておく。

(1) Structure, p. 649.

(2) WuG, S. 14.

(3) WuG, S. 15.

(4) WuG, S. 16.

(5) Structure, p. 650.

(6) WuG, S. 16.

(7) WuG, S. 16.

(8) WuG, S. 15.

(9) 内田芳明著『ヴェーバー社会学の基礎研究』, 岩波書店, 昭和43年, (以下, 『基礎研究』という), 109ページ。

(10) Structure, pp. 651~2.

(11) WuG, S. 15.

- (12), (13) WuG, S. 16.
- (14) Structure, pp. 653~8.
- (15) WuG, S. 31.
- (16) WuG, S. 32.
- (17) Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization, translated by A. M. Henderson and T. Parsons, New York 1947, (cited as MW), p. 160 (footnote. 4).
- (18) WuG, S. 33.
- (19), (21), (22) WuG, S. 122.
- (20) WuG, S. 28
- (23) WuG, S. 26.
- (24) WuG, S. 29.
- (25) WuG, S. 123,
- (26) WuG, SS. 604~6.

3. 正当なる秩序と正当性規範

(1) 秩序の正当性の保証

社会的行為の志向様式である「正当なる秩序」とその「正当性規範」は、ウェーバー社会学の中心課題である。この課題へのアプローチにさいして、ウェーバーは、「秩序の正当性の保証」と「正当なる秩序の正当な効力の根拠」とを分けて考察する。

「秩序の正当性は、つぎのものによって保証される。

1. 純粋に内的なもの。

- (1) 純粋に感情的なもの、すなわち、感情的な献身。
- (2) 価値合理的なもの、すなわち、窮極の義務的価値（道徳的、美的、その他の）の表現としての秩序の絶対的効力への信仰。
- (3) 宗教的なもの、すなわち、救済財の所有が秩序の維持に依存するという信仰。

2. 特定の外的結果、したがって、利害状況。なお、これには、特殊な期待も含まれる。⁽¹⁾

秩序の種類には、慣例と法の2種がある。

「秩序の効力が、一定の人びとの集団内部における違反が比較的一般的な、実際にはそれと信じられるような非難を招くという可能性 (Chance) によって

外的に保証されているとき、そのような秩序は、慣例と呼ばれる。⁽²⁾

「秩序の効力が、秩序維持の強要や違反の処罰を職務とする専門の幹部の行為によって肉体的または精神的に強制されるという可能性（Chance）によって外的に保証されているとき、そのような秩序は、法と呼ばれる。⁽³⁾」

秩序の正当性が保証される主観的（内的）および客観的（外的）様式は、利害無関係な動機および利害関係的な動機の分類に照応する。

秩序は、利害無関係的には、価値の表現とみなされる。利害関係的には、そのなかで行為しなければならない状況の一部であり、行為者自身の目的に対して道徳的に中立的な手段または条件としての役割を果たす。

利害状況は秩序に対してまったく中立的であるとしても、慣例と法の定義でわかるように、利害状況は社会の正当な機能・秩序を保証し、維持するために一定の役割を演じる。⁽⁴⁾

（2） 正当な効力の根拠

正当なる秩序の正当な効力の根拠は、正当性の保証とは異なる次元において考察される。すなわち、正当な効力の根拠は、正当性の保証のように、秩序が行為において支持される理由を問題とするのではなく、正当性が秩序に帰せしめられる動機に視点を合わせている。

「行為者がある秩序に正当な効力を認める理由は、つぎのいずれかに帰することができる。

- (1) 伝統、すなわち、つねに存在してきたものの効力。
- (2) 感情的な（とくに、情緒的な）信仰、すなわち、新しく啓示されたもの、または理想的なものの効力。
- (3) 価値合理的な信念、すなわち、絶対的価値があると信じられたものの効力。
- (4) 実定法の合法性への信念。⁽⁵⁾

「実定法の合法性」というときの「合法性（Legalität；legality）」は、「(1)合法性に関する利害関係者間の合意によって、(2)正当なものと認められる人間間の支配、および服従にもとづく授与（Oktroyierung）によって、関係者たちに

正当なものとして効力をもつ⁽⁶⁾。」

正当な効力の根拠（理由）のそれぞれについて、ヴェーバーの説明をみることにしよう。

「伝統の神聖視から生れる秩序の効力は、もっとも普遍的であり、非常に原始的である。」この場合、伝統への服従の永続化が、いろいろな利害と絡みあって、秩序の永続化を可能ならしめる⁽⁷⁾。

「秩序の意識的な創造は、遡ると、ほとんど例外なく、予言者の神託であるが、少なくとも、予言者の承認によって神聖と信じられた宣言である……。この場合、服従は、予言者による正当化（Legitimation）への信仰に支えられている⁽⁸⁾。」

「価値合理的効力のもっとも純粋な類型は、『自然法』である。」自然法の諸命題は、啓示された法、制定された法、伝統による法に区別される⁽⁹⁾。

「今日もっとも一般的に知られている正当性の形式は、合法性の信念である。いかえれば、正式に通常形式で成立した規則（Satzungen; rules）に対する服従である。この場合、協定による秩序と授与された秩序との差異は相対的なものにすぎない。なぜなら、協定による秩序の効力が満場一致……にもとづかずに、非常によくあることであるが、ある人びとの集団のなかで意志を異にする少数派の多数派への実際上の服従にもとづく場合、事実上、少数者に対する授与が行なわれているからである。」また、その反対に、少数者による事実上の秩序の授与もある。それは、意志の形式的多数獲得の方法である投票を、少数者が手段を選ばずに自分に有利になるように利用する場合である。多数決は「仮象」に終ることがめずらしくない⁽¹⁰⁾。

ヴェーバーは、以上のことをまとめて、つぎのようにいう。

「まったく新しい規則が問題でないかぎり、概して、秩序への服従は、さまざまな種類の利害状況による規定をのぞくならば、伝統への愛着（Traditionsgebundtheit; adherence to tradition）と正当性の観念との混合物によって規定されている⁽¹¹⁾。」

正当な効力の根拠は、利害状況を排除する。利害状況は、秩序の一致を確保

するうえできわめて重要であるが、正当性または非正当性をそれに帰すことができないからである。

そこで、正当な効力の根拠を問題とする場合には、利害無関係的な動機要素だけが扱われる。しかも、そのさいに識別されるものは、正当性の保証とは異なり、(1)伝統、(2)情緒的信仰、(3)価値合理的信念、(4)合法性である。

正当性保証における「宗教的信仰」は、効力の根拠では、「伝統」におきかえられている。しかし、ヴェーバーは、秩序の効力が「伝統の神聖視」に由来する、と主張する。このことは、秩序の正当性が伝統の神聖視によって保証されるということと同義である。伝統の神聖視は宗教的信仰と同じ意味であると解することができる。

つぎに、正当性の保証でも効力の根拠でも「価値合理的」という言葉が使われている。しかし、それは、目的合理的という言葉との対として、最初に定義された意味内容から離れて用いられている。

価値合理的信念というとき、重要な強調点は「絶対性」にあるのではなく、「価値の窮極性」にある。「価値合理的」とは、利害関係的な「目的合理的」とは異なり、利害無関係的であり、窮極的価値の化体したものと関連で考えられている。それは、目的合理性とともに合理的行為の1つの類型（理念型）であったが、ここでの行為体系の構造的要素の1つとして問題とされるや、利害無関係的な評価態度の属性として認識されることになったのである。

効力の第四の根拠、すなわち、実定法の合法性への信念は、当面の検討では、副次的カテゴリーとみなすことができる。

合法性への信念は、立法機関は法を制定する権限をもつ、という信念をあらわす。ヴェーバーは、この信念にもとづいて秩序が正当に効力をもつ場合を、協定と授与に類別している。このうち、協定について付言するならば、利害関係者が協定するだけでは十分でない。協定による秩序が正当性をもつには、協定条項を遂行する義務規定が存在しなくてはならない。この規定は、他の3つの効力の根拠のうち少なくとも1つ以上を、とくに「価値合理的信念」を含まなければならない。したがって、純粋な任意協定は、正当性要素の最低限をあ

支配に対してきびしく対立する。合理的および伝統的支配はともに支配の特殊な日常的形態である〔からである〕……。官僚制的支配は、概念的に分析可能な規則に拘束されるという意味で、とくに合理的であるが、カリスマ的支配は、規則から自由という意味で、とくに非合理的である。伝統的支配は、過去の先例に拘束される限りにおいて、規則に規制されている。しかし、カリスマ的支配は、その支配領域内において過去を転覆し、この意味でとくに革命的である。⁽¹⁹⁾」

「カリスマは、伝統にしばられた時代においては、大きな革命的力である。『理性』も同じように革命的力であるが、それは、生活状態や生活問題の変化を介してそれらに対する態度を変えることを通して、さもなければ知性化を通して、外部から影響をおよぼす力である。それに反して、カリスマは内部からの変革である。この変革は、苦悩とか歓喜から生まれ、あらゆる具体的生活形式や『世俗』一般に対する態度全体をまったく刷新して中核的な心情や行為の方向を変えてしまうことを意味する。合理主義以前の時代においては、伝統とカリスマとが、行為の志向方向全体をほとんど完全に二分していた。⁽²⁰⁾」

「理性」の力による革命の典型的なものは、「官僚制的合理化」である。

「官僚制は『合理的』な性格をもっている。規則、目的、手段、『没主観的』非人格性が官僚制の行動を支配している。したがって、どこにおいても、官僚制の成立と普及は、合理主義一般の進展があらゆる分野において革命的影響をおよぼさずにはおかない、というのと同様の……特別な意味において、『革命的』な影響をあたえた。⁽²¹⁾」

カリスマの力は、官僚制的合理化に対向するだけでなく、官僚制的秩序を破砕し、伝統的支配と伝統主義を転覆させる。官僚制的秩序については後述する。伝統的支配と伝統主義について簡単にヴェーバーの定義をしるすことにする。

「支配の正当性が、古くから伝承されてきた（『昔から存在する』）秩序と支配権力との神聖性にもとづいて信じられるとき、その支配は伝統的と呼ばれる。⁽²²⁾」

伝統的支配の特徴はつぎのとおりである。支配団体は共同社会関係であり、

命令者は「ヘル (Herr)」, 服従者は「臣民 (Untertanen)」であり, 行政幹部は「しもべ (Diener)」である。ヘルが服従されるのは, 伝統によって聖化された彼自身の権威 (Eigenwürde) によって, ピエテート (Pietät) の念に発する。また, 命令の内容は伝統により拘束され, 伝統をヘルが破るとき, かれの支配の正当性は危殆にひんする。伝統的規範に反する新しい法を作ることは, 原理的には不可能であるが, 実際上は, ある命題を「昔から効力をもっていた」として認識する方法によって可能なのである。このような伝統的支配から「伝統主義」が生まれる。それは, 「日常のしきたり (das alltäglich Gewohnte) を犯すべからざる行為の規範とみなす精神的態度ならびに信仰のことである。」²³

伝統的支配と伝統主義, したがって「伝統」に対する革命的力としての官僚制的合理化とカリスマの力について, 両者の関係と相異を含めて, ヴェーバーの説明をもうすこし聞くことにする。

「官僚制的合理化も, すでにみたように, 伝統に対する第一級の革命的力であり, しばしばそうであった。しかし, それは, 原則として, とくに経済の変革がすべてそのように行なわれ作用するように, 『外部から』, 技術的手段によってまず事物や秩序を革命し, ついで, それにもとづいて人間を革命する。人間に対する革命は, 外界に対する人間の適応条件を変化させ, 場合によっては, 合理的な目的と手段の設定によって外界に対する人間の適応能力を高める, という意味である。」²⁴

「これに対して, カリスマの力は, つぎのような信仰にもとづいている。啓示や英雄に対する信仰, 宗教的・倫理的・芸術的・学問的・政治的・その他の宣示 (Manifestation) の意義と価値とに対するエモーショナルな確信, および, 禁欲・戦争・律法官的知識・呪術的恩恵・その他の英雄性 (Heldentum) [に対する信仰]。このような信仰は, 人間を『内部から』革命し, 事物や秩序を人間の革命的意欲に従って形成させようとする。」²⁵

この2つの革命的力の相異は, 革命的創造者の理念が被支配者や被指導者たちによって内面的に「自己のものとされ, 体験される」, その仕方にある。この点は, つぎの引用によって明確になる。

「合理化はつぎのように進行する。すなわち、広汎な被指導者大衆は、かれ

あり、したがって、この「乖離性 (apartness)」こそ、すなわち、非日常性こそ、カリスマに特徴的なことである。また、カリスマは、すぐれて経済とは無縁であり、特殊経済外的な存在である。それゆえ、カリスマは、すぐれて日常的で経済的な人間の具体的行為・事象とは直接に関係しない。

カリスマと具体的行為との関係は、カリスマ的資質に対する大衆の態度のうちのみい出すことができる。すなわち、第一に、大衆は、カリスマの啓示によって、その行為を導びかれる。カリスマ的資質は、模範的であり、時には模倣される。第二に、カリスマ的資質を権威あるものとして特別に認めることは、大衆に課される義務なのである。

しかし、カリスマ的指導者・支配者は、かれに反抗し、かれを無視する者を、義務怠慢者としては問題とし、罰したりはしない。それは、特定の人がカリスマ的資質をもつことになる基礎には、カリスマへの特殊な尊敬の念があり、この尊敬のゆえに、みずからすすんで、カリスマを承認する義務に服する、ということが存在するからである。大衆がその義務を果たすのは、カリスマが大衆の尊敬の念をいただくような「証し」をたてることが根本前提なのである。カリスマが証しをたてることができないならば、かれのオーソリティは消滅するであろう。

このように、大衆の義務としての承認があるとき、カリスマ的指導者・支配者は正当とみなされる。カリスマ的支配は、デュルケイムの言葉を使えば、道徳的支配なのである。カリスマと正当性とは、直接に結合するのである。

ところで、カリスマのもつ問題性は以上につきるものではない。カリスマ概念の複雑性は、ヴェーバーがこの概念を、行為構造の一般体系において明らかにせず、むしろ特殊な社会変動の理論において問題としたところにある。社会変動理論の展開にあたって、ヴェーバーは、周知のように、予言者の役割りを重視する。

カリスマの概念と社会変動の関係で重要なことは、伝統的秩序を破壊すると

言者は前者に関係し、カリスマ的支配の変形の問題は後者と結びつく。

予言者は「真正カリスマ」であり、意識的に伝統的秩序に対向し、道徳的支配を要求する。大衆の義務は、予言者の言行（使命予言）にピエテート（畏敬・恭順）することである。

予言者は、あらゆるものをみずから再生できると信じている人であり、みずから根源的なものを生み出し所有する存在である。したがって、すでに存在するオーソリティに依存し、利害計算によって動機づけられる大衆とは、本質的に異なるものである。

予言者（＝宗教的カリスマ）の資質として示したところは、すべてのカリスマ的ヘルに対しても基本的⁽⁹⁾に妥当する。したがって、カリスマの問題性は、一般に、カリスマ的ヘルと日常生活を支配する秩序の正当性との関係如何ということになる。

カリスマは、事の本性上、一時的現象である。それは、永続する日常的構造に同化し、制度化する。その結果、日常的構造は基礎的变化を経験する。カリスマの制度化過程において、カリスマ的ヘルがその個人的カリスマにもとづいて行使するオーソリティは、日常的構造の合理化か、または、その伝統化をおしすすめる。

カリスマの制度化がどの方向にすすむかは、カリスマの日常化過程のうちにみい出すことができる。

一方において、カリスマ的特性は、多くのルールによって、具体的個人（または集団）から他の個人（または集団）に移転される。このもっとも普通の例は、世襲カリスマである。世襲カリスマでは、特定の個人がその出生のときに神聖性と機能的特性をすでにそなえもち、その後の行為によって正当なものとして承認される。

カリスマ的特性のルールにもとづく移転は、たとえば、宗教的カリスマの場合には、予言を記述した規範集、つまり聖典の作成にはじまる。この聖典は、指導者・支配者個人のカリスマ的資質と同じものと考えられる。そこで、聖典にもとづくテストによってカリスマ的ヘルが選定される。そのほか、いわゆる

「相伝」もある。

このような後継者問題の解決方法が規定され、実行されると、カリスマ的支配は、伝統的支配へと変質する。

変質したカリスマ的支配にあっては、一方で、ルールは神聖かつ変更不能なものであるが、他方では、ヘルの行為をとおして「解釈」のつみかさねが行なわれ、その解釈は「正当なもの」とされる。このプロセスによって、カリスマの革命的力、「内面から」の特殊革新力は消滅し、ステロ化した伝統主義的神聖主義という特殊な精神態度が形成される。

他方において、このような日常化・伝統主義化とは別に、カリスマ的資質を、特殊な具体的個人から切り離して客観化する、という発展方向がみられる。

客観化されたカリスマ的特性は、(a)移転可能であり、(b)個人の努力によって獲得でき、(c)制度的構造特性となる。(a)と(b)は、世襲カリスマとは異なる意味においてではあるが、いぜんとして個人と結びついている。しかし、(c)は、もはや個人の資質・特性ではなく、それとは無関係な制度的・客観的な規則体系にのみそなわる特性であり、官僚制組織という合理的支配形態を支え、正当なる秩序の正当な効力の根拠としての合法性に導くものなのである。

要するに、革命的性格をもつカリスマとカリスマ的オーソリティが、伝統的支配もしくは合理的支配へ移行する契機は、カリスマという個人的資質に内在するものにあるのではなく、カリスマ的資質の具体化の様式、ならびに、カリスマ的特性と他の特殊な要素との関係のなかにみい出せる。それゆえ、カリスマが秩序の正当性と正当な効力に関連するという意味において、正当なる秩序はかならずカリスマ的要素を帯有する。すなわち、伝統的支配または伝統主義においては、カリスマ的要素は伝統の神聖性である。合理的支配または合理的官僚構造においては、秩序の合法性に関してカリスマ的根拠が⁶²⁾つねに存在しなければならない。

ところで、ヴェーバーのカリスマの概念と問題性追求、および、それに対するパーソンズの説明と理解のなかに、アンビヴァレンツ (Ambivalenz; ambiba-

lence) の状態をみてとることができる。

アンビヴァレンツとは、心理学のなかにフロイトによって導入された概念であって、相矛盾する2つの契機が或る状態のなかに闘争関係にありながら同時併存することを意味する。心理学的には、たとえば、愛憎などの感情である。ここでの課題にそくしていえば、エートス (価値・理想) としてのカリスマとその変形・死滅の可能性 (反価値・反理想) の闘争的・同時的併存状態である。しかも、2つの極のいずれが、ある時点において、どちらの方向にむかって将来顕現するか、まったく不明なのである (アンビヴァレントな可能性)。そのうえ、両極間には、多くの流動的現象がみられる。

アンビヴァレンツの状態は、カリスマの革命的性格とその日常化を理解するうえで重要な意義をもつ概念であるが、それは、けっしてそれだけにおいてみ出されるのではなく、社会的行為の諸類型、および、正当的支配の諸類型のうち、共通的に把握される。そこで、当面の「カリスマと社会変動」の問題から多少離れることになるが、ヴェーバーの「行為理論」を理解するために必要であると考えられるので、また、結局のところ、アンビヴァレントな可能性と社会変動・革命との関係が問題となり、カリスマの意義に到達することになるので、アンビヴァレンツの状態について、簡単に述べることにする。⁶³⁾

目的合理性におけるアンビヴァレンツの契機は、最高度の責任倫理と精神的支えを失った便宜主義である。前者は、目的に対する手段の選択、それにもとづく行為の諸結果と責任負担、そのような精神的態度 = 合理的行為に導く。後者は、目的一手段の機械的操作である。

感情的行為においては、無軌道奔放な衝動の展開と純粋な心情・信仰の態度との両極がみられる。

合法的支配は、実定法の合法性への信仰に支えられた合理的な正当的支配であり、「合理的」という中性的表現の背後に、純粋の義務の感情を予定し、そのような精神的内面的態度によって支えられる場合、と、内面的自発性やエートスとは無関係な役人的形式主義などを内容とする場合、とに分れる。

伝統的支配のアンビヴァレントな両極は、伝統への絶えざるピエテートの精

神によって伝統を「価値」として自覚的に受けとめる場合、と、伝統を形式的・機械的・外面的に受けとめる場合とである。後者の場合、エートス（生命的・価値的なもの）の枯死・形骸化が行なわれている。

カリスマ的支配のアンビヴァレンツの状態は、既述のとおりである。また、行為類型としての価値合理性と伝統性のそれは、カリスマ的または伝統的支配のそれとして理解できる。

あらゆる価値は、法であれ、カリスマであれ、伝統であれ、その現象過程に内在するアンビヴァレンツの傾向をもっており、そのために支配は変質する。もっとも、それぞれの価値が両極を含んでいるといっても、支配の各類型にはそれぞれ固有の正当性限界があり、したがって、正当的支配の諸類型は、歴史的発展過程の流れのなかでひじょうにたやすくその正当な効力の内在的限界につきあたり、そして、このことによって、伝統主義的にか、カリスマ主義的にか、合理主義的にか、革命される危険にぶつかる。ここに、アンビヴァレントな可能性と革命の関係が課題として登場する。

価値・理想（エートス）が正当的支配の根拠としてのカリスマ、伝統、法のなかに固有のものとして生きている場合から、それが死滅して形骸化する場合までの間には、無限の流動的關係がみられる。しかし、巨視的に歴史的社會過程として観察するならば、価値から反価値への変質としてとらえることができる。しかも、この変質は不可逆的变化である。すなわち、歴史過程からみれば、価値・理想の変質はさけることができないが、失われた根源にたちかえる運動は、新しいカリスマ、伝統、法の創造の運動なのであり、けっして可逆的ではない。

ヴェーバーの理解社会学のおよび歴史的な概念構成にはアンビヴァレンツの契機がみられるが、それは事態を「状態性」においてとらえた場合に理解されるものである。このアンビヴァレンツを状態性において認識することは、価値解釈の作業として重要であるが、しかしこの認識のみでは問題は解決されない。状態性のなかから諸方向を科学的に確定することが重要なのである。この方向の確定が、革命の問題、歴史的発展・社会変動の問題と関連する。

伝統主義的革命、つまり伝統的支配における革命は、伝統的支配の限界内のものであり、したがって、支配者による伝統破壊は、この限界内でのみ有効である。支配者の無軌道な伝統否定に対する「臣」の立場からの「諫言」も、伝統主義的方向でだけ行なわれる。それゆえ、伝統の神聖性の内容にはアンビヴァレントな可能性がみい出しうるとしても、この可能性からは、伝統を克服する原理は生じない。

第二に、合理主義的革命であるが、合法的支配の原理、すなわち、形式合理性は、プロテスタントにみられるように、エートスに支持されて変革運動となると、伝統主義の破砕に大きく作用する。しかも、日本の近代化にみられるように、上からの権力支配の道具として、エートス抜きで、伝統的支配を打破する力ともなる。けれども、この革命は、「外から」のものであり、真に徹底した創造的事業をなしとげるものではない。

最後に、カリスマ的革命であるが、これについては、すでに論じた。要するに、カリスマ的支配は、伝統を「内側から」根源的にゆさぶり破壊するエネルギー源と原理とを提供する。

アンビヴァレンツの状態を認識することは、社会変動、歴史過程の変質を解明する手段として有効なのである。この認識によって、パーソンズが明らかにしたカリスマ的要素と伝統的および合理的（合法的）秩序（ないし支配）との関連も、有意に理解されることになる。また、カリスマの概念が、伝統、感情、および価値合理性を統一的に把握する鍵となる、ということも、明確に理解されることになる。

(4) 宗教とカリスマ⁶⁴

カリスマの概念は、一般に「宗教」といわれているものよりも、いちじるしく広い概念である。カリスマ的資質をもつ特定個人として勇将やデマゴギーなどが含まれることをみても明らかである。しかしながら、カリスマの概念は、特殊宗教的な予言者の機能からおおくの場合ひきだされてきていることも明らかである。この意味で、宗教とカリスマの関係を問題とする価値がある。

カリスマ的資質としての「特殊乖離性」(非日常性)は、超自然的実体の世界という概念と関連している。ここに、「超自然的 (supernatural)」の意味は、ピエテートの態度に関する観念論的関連ということである。

なお、「世界 (world)」は「実体のシステム (systems of entities)」であり、それが「自然」と「超自然」に区別されるのは、道徳的に中立な功利主義的利用と道徳的 (または儀式的) なピエテートという態度の二元論に照応するからである。

ヴェーバーによれば、宗教的行為は超自然的実体にかかわる行為である。宗教的理念は、最広義では、超自然的実体ならびにそれと人間および自然との関係について人間がいただく思念 (conception) である。したがって、シンボリックなレベルの問題、つまり「意味 (meaning)」の問題が発生することになる。すなわち、「出来事 (events)」は、ただ「起る」のでも、人間に対して「生ずる」のでもなく、超自然的実体に関する行為、意志、その他の諸相をシンボライズし、または表現するという意味において、「意味」をもつものとして解釈される。

また、ヴェーバーにあっては、宗教的利害状況は、世界の超自然的側面に対する積極的態度をいにかえたものである。行為の宗教的要素は、人間の超自然的実体に対する関係にかかわるものである。この関係において、宗教的利害状況は、超自然的関連の人間行動の方向を限定し、人間がその行為によって達成したいと思う目的を規定する。したがって、それは、ここでのコンテクストにかぎれば、超越的な目的と窮極的な価値に対する態度との混在する状態であるといえる。

ところで、「原始宗教」にあっては、宗教的行為は、特殊な利害を追求する非統合的行為である。超自然的実体の世界は、十分に合理的な体系に統合されていない。宗教の人間生活におよぼす影響は多様であり、利害状況は混沌としている。

ヴェーバー自身は、宗教的行為の非統合性の問題について、具体的に回答していないが、宗教的理念・利害状況・窮極価値・行為などについては、とくに「予言」との関連において、おおくのことを明確に論じている。これらの論述

は、非統合性問題を解明する手がかりとなる。

ヴェーバーによれば、「世界の意味」を合理的な一貫性のある体系に合理化する努力が一定方向にむかって開始されると、この合理化プロセスに内在する弁証法が作動しはじめる。

宗教的理念は、世界がどのように運動するのか、ならびに、世界がなぜ目的論的に運動するのか、ということに関する思想であり、したがって、世界の意味に関係するものである。この観点にたてば、宗教的理念は人間の利害状況によって拘束される。人間の宗教的利害関心は世界の意味に関する思想によって規定されることになる。

しかしながら、この相互関係はけっして相対主義的循環論ではない。それは、技術論的な関連と目的論的な関連とが明らかに区別されているからである。たとえば、死ということは、技術論的に（たとえば、生理学的に）明らかな事実であるが、目的論的に（すなわち、価値関連的に）明らかであるとはかぎらない。

したがって、意味の問題は、目的論的価値のコンテクストにおいて重要なものであり、その科学的説明は二義的なことである。

それゆえ、宗教的利害状況は窮極的価値の達成に関係するものと考えられるが、しかしながら、ヴェーバーの問題とする宗教的理念は、たんなる価値理念、すなわち、行為の目的ではないことに止目しなければならない。ヴェーバーにあっては、宗教的理念は、形而上学的体系を含む世界の意味に関する合理的解釈であり、このような基礎的形而上学的要請から、世界は人間にとってどのような意味をもちうるか、そして、このことの解明をとおして、人間の窮極的価値は意味十分であるか、という課題が追求される。このような宗教的理念が窮極的価値を規定し、行為に影響をおよぼす。したがって、宗教的利害状況はこの理念と結びつく。宗教的理念の機能は、正当なる秩序（=制度）のそれに類似していると考えられる。

宗教的理念は、行為の目的を構成せず、行為の目的が追求される理念上の条件フレームワークを形成する。具体的な目的が意味をもつのは、このフレーム

ワークの構造が何であるかによる。しかし、フレームワークが行為に影響をおよぼすためには、いくつかの典型的な人間利害状況が前提されなければならない。当面のコンテキストにおいて重要な主要利害状況は、人間の生活に意味を与える状況である。この利害状況は、あるものを神聖視・ピエテートすることに関係している。そして、この利害状況からいろいろな派生的状況が生起するのであるが、このことは、あるものを神聖視することから由来するのではなく、神聖性の具体的内容に根源をもつ。

世界の意味の問題は形而上学の世界に導くが、このことをもってただちに、ピエテートの態度もしくは人間の利害状況のいずれも形而上学的なものであると解釈すべきではない。ピエテートの態度も利害状況も、観察可能な経験的事実なのである。

人間は、自然との関連において、また、生活している状況との関連において世界を形而上学的に解釈することによって確知される実体である。しかし、人間がこのような実体であるのかどうか、また、人間がこのような状況のなかで生活しているのかどうか、ということは、形而上学の問題ではなく、事実の問題なのである。

さて、以上の考察にもとづいて、カリスマの再解釈を行なうことにしよう。

カリスマは、人間と事物とが「超自然的実体」と関係をもつことによって、すなわち、人間と事物とが、人間の行為と世界の出来事とに対して目的論的「意味」をもつかぎりにおいて、現実の非経験的的局面と関係をもつことによって、人間や事物に附着する資質である。したがって、カリスマは、形而上学的実体ではなくて、人間の行為や態度に関連して直接的に経験的観察を行なうことのできる人間と事物の特性なのである。

カリスマの概念は、普通の意味の「宗教的なもの」という概念よりも広義であるが、宗教とは密接に関係している。すなわち、人間の窮極的価値と利害状況とは、この本質上、超自然的実体の概念と不可分の関係にある。それゆえ、宗教的關係枠を介在させることによって、カリスマは正当性の根拠として機能する。宗教的關係枠では、人間がピエテートするものと、人間関係や行為

を支配する道徳的規則との融合がみられる。この融合は、超自然と、それによって拘束される人間の窮極的価値と利害状況という概念とに共通する関係枠へと結実していく。

最後に、正当性とカリスマの関係を明示するならば、正当性は、秩序の規範にそなわる特性であり、特定の個人、事物、または「呪術的なもの」にはそなわるものではない。それはもっぱら行為を規制する。したがって、それは、カリスマの制度化・具象化であるといえる。

(5) 要約

パーソンズによれば、デュルケイムは実証主義にたち、有機体説を採用したのに対して、ヴェーバーは歴史的観念論をとり、有機体説を意識的に排除したが、両者の結論は、たとえば、道徳的支配（デュルケイム）——正当性（ヴェーバー）、神聖性——カリスマ、などの照応関係に明らかのように、すぐれて同似的なのである。

ヴェーバーは、歴史指向のゆえに、たえず非経験的実体を捨象しつつけた。たとえば、ヴェーバーが「精神」というとき、それは、理解可能な行為の動機に直接関連づけることのできる経験的に観察可能な態度を意味している。また、宗教的理念も、社会学的に意味を解明できるものである。そして、かれは、このような観点から、とくに宗教的理念と価値態度を社会変動との関連において追求するのである。それは、正当なる秩序と利害状況における力のバランスとの関係から、社会のダイナミクスを説明するものであった。そのさい、カリスマの革命的性格とその日常化の理論が中核に位置したのである。この点において、デュルケイムの社会学とは大きく異なる⁶⁹。

ヴェーバーは、比較宗教史分析によって合理的なものとして定式化した宗教的理念・価値の体系（予言者をもっとも重要な類型として含むカリスマ一般の理念・価値の体系）が社会大衆によって影響をうけるものではなく、合理的な極限型である、すなわち、大衆の行動・態度に一方的に意味と影響とをおよぼすものである、と主張する。このヴェーバーの観点は、正当なる秩序を理解するため

の1つの重要な手がかりとなる。

かれは、正当なる秩序の保証と正当な効力の根拠とにおいて、とくに、感情的なものと価値合理的なものとを区別している。価値合理性は、合理的類型にかかわるものとして（ただし、社会的行為類型としての価値合理性とは異なる意味内容をもつものとして）、意味十分なものであると理解できる。しかし、感情は、合理的類型の形成が不可能である場合に、たぶんに価値要素を内摂するものとして解釈される。それは、残基——合理的行為（目的合理的と価値合理的）および伝統的行為に含まれることのないもの——の極限型であり、窮極的価値に対する信仰に支持される価値合理的なものに対立する概念である。

感情的なものは、合理的な規範または伝統的な規範から乖離するものを心理学的に説明する概念ではない。形而上学的な概念でもない。さらに、窮極的価値への信仰に対する例外でもない。感情的なものは、規範（日常的なもの）からの乖離性との関連で定義されるカリスマとともに、観察可能なものなのである。

感情的なものも、カリスマも、かならずしも合理的とはみなされない現実をいかに独立の要素として認知するか、利害状況や意味の世界における主観的要素をいかに認知するか、という問題に関係している。この認知問題は、ヴェーバー科学方法論上の価値関係の理解に関連する。

しかし、不幸にも、ヴェーバーは、この認知問題、および、感情的なものとのカリスマとの関係については分析していない。けれども、目的論的関連（とその認知）、非合理的価値態度、人間が行為・思考する状況の構造、などを相互に関連づけながら解明し、理解するために有用であるヴェーバー社会科学方法論は、かれが論究しなかった問題群に対してもすぐれた解明力を発揮するものと考えられる。とくに、感情的なものは、ヴェーバー方法論と知識社会学の方法とを接合することによって「残基的状态」から独立に観察可能なものへと変化すると考えられる。

ともかく、ヴェーバーは、正当なる秩序が内包する問題性を追求することによって、われわれが解明不能と考えていた問題群をタンジブルなものとして明示し、解明し、理解したのである。この意味で、かれはその後の社会学の発展

に対して大きく貢献した。このことは、かれの研究がある側面については不十分なものであったとしても、いえることである。

なお、パーソンズのヴェーバー理論分析では、アービヴァレンツの問題性については論述されていない。この点については、ヴェーバーの歴史的現実に関する理解を知るために重要であるので、さきに簡単に説明した。

アンビヴァレンツの問題性は、「正当なる秩序と正当性規範」に関していうならば、弁証法的な社会変動とカリスマの運動、および、感情的なものとその爆発を理解するために、とくに重要である。また、カリスマと感情的なものとの関係——カリスマの承認と否定、カリスマの日常化・伝統主義化の根拠、など——を理解する鍵となる。また、残基的状态が発生する理由をヴェーバーにそくして把握するためにも、有効であると考えられる。

(1), (2), (3) WuG, S. 17.

(4) Structure, p. 659.

(5), (6), (7), (8), (9) WuG, S. 19.

(10) WuG, SS. 19~20.

(11) WuG, S. 20.

(12) Structure, pp. 659~661.

(13), (15), (16) WuG, S. 140.

(14) GAzR, S. 269.

(17) WuG, S. 141.

(18) WuG, S. 142.

(19) WuG, S. 141.

(20) WuG, S. 142.

(21) WuG, SS. 578~9.

(22) WuG, S. 130.

(23) GAzR, S. 269.

(24) WuG, S. 657.

(25) WuG, SS. 657~8.

(26), (27) WuG, S. 658.

(28) GAzR, SS. 270~1.

(29) カリスマ的支配の「変形 (Umbildung)」については、多く論ぜられているが、これ以上、引用挙示しない。詳しくは、WuG, SS. 142 ff. (Die Veralltägliclichung des Charismas und ihre Wirkungen), および SS. 661 ff. (Entstehung und Umbildung der charismatischen Auto-

rität) を参照のこと。

- (30) Structure, pp. 539 ff. (Chapter XV. Max Weber, II: Religion and Modern Capitalism (continued) B. The Comparative Studies).
- (31) パーソンズは、説明を「予言者」に代表させて行なっているが、以下では、「カリスマ的ヘル」⁽¹⁾として簡説するであろう。
- (32) Structure, pp. 661~5.
- (33) 『基礎研究』, 95~102ページ。
- (34) Structure, pp. 665~9 and 565 ff..
- (35) Structure, pp. 669~672.
- (36) デュルケイムは、宗教的理念や価値要素を社会的現実の意味解釈の問題とし、それらが制度的状況を規定すると主張する。この主張からは、社会変動の理論は形成されない。

4. 儀式と好み

(1) ヴェーバーにおける儀式の問題

社会的行為における儀式 (Ritual) の要素は、デュルケイムの宗教社会学においては中心課題であるが、ヴェーバーのそれではかならずしも明確な位置を占めているとはいえない。ヴェーバーは、儀式をはっきり定式化していない。それはつぎの理由による。

ヴェーバーの関心は、宗教的カリスマ (予言者) と伝統主義との関係をダイナミックに把握することであった。社会的ダイナミクスにおいては、伝統主義は否定されるべきものである。しかるに、儀式 (または儀式主義 Ritualismus) は伝統主義と結合する関係にある。それゆえ、伝統主義と儀式の関係は、かれの関心のそとにおかれたのである。

しかし、パーソンズは、社会的行為と儀式の関係を重視し、ヴェーバー理論のなかにヴェーバーの主張にそくしながら儀式の要素を位置づけている。⁽¹⁾

パーソンズによれば、儀式は呪術 (Magic) である。呪術は、偶像であり、神聖性の具象化である。それは、神の意思を顕示した神の秩序に関する最後の証しに挑戦するものである。大衆は、この呪術=儀式、したがって、洗礼式や聖さん式においてのみ、神に直接裁可されると考える。

ヴェーバーは、儀式 (または儀式主義) と儀式主義的な凝念的宗教信仰 (ritualistische Andachtsreligiosität) について、その世俗内生活態度への影響を含め

て、つぎのように述べている。

「純粹の儀式主義は、それ自体としては、生活態度におよぼす影響に関して呪術と異ならない。しかし、この影響という点に関しては、呪術的宗教信仰が事情次第で特定の、かなり有効な再生方法論を展開する場合には、その限りにおいて、儀式主義は呪術的宗教信仰に一步を譲ることもある。⁽²⁾」

「救済宗教は、形式的・儀式的な個別的実践行為を、『凝念 (Andacht)』という特殊な心情のもとに、体系化することができる。この心情においては、儀式 (Rite) が神的なもののシンボルとして執行される。……この心情が強調されるやいなや、形式的・呪術的な儀式主義はそのまま残存することになる。そしてこのことはまた、当然のことながら、あらゆる凝念的宗教信仰の日常化過程において繰り返し生ずる。⁽³⁾」

凝念的宗教信仰の儀式主義化は多様の帰結をもたらす。⁽⁴⁾

まず、ヒンズー教における儀式的規則による徹底した生活規制化は、世俗内における模範的に敬神的な生活と営利活動との結合を不可能にした。

また、儀式的・秘教的・神秘主義的救済は、一瞬間の敬虔な「情趣内容 (Stimmungsgehalt)」を強調し、この瞬間における「救済」保証を重視する。それが追求する窮極目標は、内面的状況性 (innere Zuständigkeit) の占有である。この占有は、教化劇の感動が観客の日常倫理に影響をおよぼさないのと同じように、大衆の行為のあり方にはほとんど影響をおよぼさない。むしろ、この場合の儀式主義がもたらす心的習性は、合理的行為から離れていくことを帰結する。

秘教的救済は、儀式行為そのものの神聖さによる罪業からの救済であって、神の前に倫理的に清い者のみが救済され、そうでない者は滅びさる、という前提を欠き、したがって懺悔の規定を欠いている。しかしながら、キリスト教諸教派のように、儀式的清浄の要求が罪なき心の清さにまで合理化される場合には、儀式行為 (たとえば、聖さん式とそれに先きだつ懺悔) は、日常の行為に大きな影響をおよぼす。日常の生活態度は神によってつねに統御される。儀式が儀式外の行為に影響をおよぼすということは、形式的にいえることであって、実

質的には、儀式外の行為とその倫理性こそが、決定的な意義をもつ。したがって、たとえば、ピューリタンの場合、儀式の呪術性と懺悔の倫理的統御性とが欠如するが、それにもかかわらず、世俗内生活態度の倫理的合理化を遂行しえたのである。

ところで、ヴェーバーの合理化過程は、「世界を魔法の国から解放する過程 (Entzauberung der Welt)」⁽⁵⁾でもある。それは、人間の行為から呪術＝儀式の要素を消し去ることである。このような合理化は、上記の引用によれば、キリスト教の世界においてだけ行なわれた。秘教的救済が支配しつづける世界は、ヴェーバー的意味の合理化を経験できない。

儀式または儀式主義は、伝統主義と密接に関連している。それは、伝統的行為は儀式的秘蹟と結びついているからである。

伝統は神聖性と関連する。それゆえに、それは正当なる秩序を保証し、その正当な効力の根拠となる。しかるに、神聖性は、「秘蹟的行為」によって持続され、また、非日常性において把握されるカリスマの別名でもある。それゆえ、神聖なるもの＝カリスマは、伝統主義化する契機をもともと保持していることになる。カリスマの伝統主義化は、カリスマ的特性の伝統的規範化または伝統的支配者への移行過程であり、儀式主義を帰結する。

また、カリスマの具象化（伝統主義化）は、意味の問題を発生させ、それにつづいて、シンボリズムの過程があらわれる。この一連のプロセスにおいては、意味をもつものは、超自然的実体をシンボリックに再解釈することによって把握され、ここに、秘蹟を神聖視する根拠が形成される。そこで、前述のプロセスを逆にたどることによって、すなわち、超自然的実体を意味において有意となるようにシンボル化することによって、カリスマ的特性が形成されることになる。いいかえれば、カリスマ的特性は、形式的な儀式によって獲得可能なものとなる。なお、付言するならば、意味のシンボル化は、神聖なものが行為と関連するのでなければ、不可能である。この行為関連性のゆえに、神聖なものの意味のシンボル化は、儀式化可能なのである。したがって、ヴェーバーの宗教的行為は、まさに神聖なものとの関係における行為であるがゆえに、儀

式を内包するといえる。

ところで、一般にシンボリズムがある状況のなかにはいりこむと、その状況は伝統的ステロ化する。それゆえ、カリスマ→シンボリズムの過程は、伝統主義と結合するとき、その伝統志向の環を閉じることになる。この環を簡単にしめすことにしよう⁽⁶⁾。

儀式=呪術は、神聖性とシンボリズムとを含む。

神聖性は、すぐれて不変的なものであって、功利的利害計算とは無関係である。しかるに、神聖性に立脚する行為が効力をもつことが明らかになると、その行為はステロ化することになる。

シンボリズムは、すぐれて意味関連的であるがゆえに、手段—目的の関係のなかにはいりこむやいなや、この関係を否定してしまい、シンボル化する。

かくして、批判精神は消滅し、合理化は停止する。伝統志向のステロ化の環は閉じる。

しかしながら、目的達成を指向する行為においては、目的を否定するような思考、つまり伝統主義的・儀式主義的思考は、行為者にとって無用である。儀式は、ある状況を安定化させる要素であるが、手段—目的の関係の安定化にとっては有害なのである。合理性の領域における安定性は、手段—目的の関係と性格とに関する客観的要素によって、思考中断をひきおこさないかたちで、提供される。それは、儀式による安定性のように、所与とされるものではなく、また、伝統の受容によるものでもなく、技術的發展に応じて変化するものなのである。

要するに、儀式または儀式主義は、社会的行為の伝統的ステロ化要素であるといえる。

(2) 習慣の規範性と好みの問題

ヴェーバーの体系理論分析上のスキームは、合理性という能率規範、正当性規範、および習慣であるといえる。

習慣は、行為の規則性に関して用いられ、合理性規範も正当性規範も含まな

いものである。

行為が規則性を獲得するチャンスは、「もっぱら現実の行動によって」⁽⁷⁾である。したがって、習慣は、感情的行為や伝統的行為と同じように、はっきり定義できない。それは、機械的行為や本能的行為ではない。もしもそのような行為であるとすれば、習慣は、主観的に理解できる動機複合体に関連して定義される社会的行為とはまったくかかわりをもたないことになる。

習慣は、「社会的行為の方向の規則性」⁽⁸⁾であり、ヴェーバーにあっては、規範性をもたない技術的行為である。

しかし、習慣には、未解決の問題、つまり「好み (tastes)」の問題がある⁽⁹⁾。ヴェーバーのあげた例でいえば、「ほぼ型どおりの朝食」⁽¹⁰⁾がそれにあたる。ドイツでは、コンチネンタル・ブレイクファストは、ほぼきまった時間に、ほぼきまった様式と条件に従って食するのであるが、この習慣（または慣習）をやぶっても、だれからも罰をうけることはなく、また、それが慣習でなかった時代もある。一般に、食事は、その人の好みに従うのが慣例なのである。このように、好み問題は、社会にひろく行なわれている食生活、衣生活などの日常習慣、あるいは、芸術などの創造的活動のなかにあられる。それは、ヴェーバーの用語を用いるならば、流行または慣例にかかわる問題であるといえよう。

好みは、「身分上の誇り (ständische Prestigeinteresse)」のゆえに、心理的に、社会の正当なる秩序をうけいれ、また、能率性の要求に合致していく。したがって、好みは規則性要素となるとともに、規範性をも内包する。

好みの規範性は、社会に行なわれている「良い趣向」に従うことから生れ、「自然主義的解釈」を排除する。それゆえ、好みは、価値要素を包摂する。しかし、それは、規範の質を規定するものではない。

価値要素を含む好みは、社会的行為の能率規範と正当性規範に関して手段—目的の「正しい」関係を補飾し、また、儀式的行為に関して目的達成の「正しい」方法を装飾し、さらに、具体的行為における技術的な手段—目的分析の規範となる。けれども、好みという規範は、その性格上、明らかに能率と正当性という規範とは異なる。

規範的な好みには、価値要素が含まれているが、この要素は他の構造的要素との間にどのような関係をもつのであろうか。一般に、行動とその結果は、価値的態度の表出様式とみなされる。このような価値的態度と行動—結果の具体的形態との有意味な対応形式は、好みというレベルにおいては、意味関連に属するものと解釈される。すなわち、一方で、具体的行動とその結果が1つのまとまった形態をとり、他方で、それらの動機的解釈が価値的態度の適切な表出として示される、という関係にあるものと考えられる。

それゆえ、どのような価値的態度もすべて、好みという規範によって表現されることができ、行為はこの規範に方向づけられることができる。したがって、どのような具体的行為もすべて、好みという要素を含むものとみなすことができる。

この結論は方法論的に重要である。ヴェーバーは、具体的な動機づけ過程の理解とアテンポラルな意味関連の理解とを区別し、前者を方法論の問題として、後者を経験的研究の課題としてとりあげているからである。

ヴェーバーは、行為の具体的複合体に関する外延的研究を、好みという規範の経験的役割とこの規範に志向する行為複合体との方法論的カウンターパートと考えている。ヴェーバーの方法論上の中心関心は、現象的側面にあるのではなく、能率と正当性という規範のもつ役割にあったのである。それゆえ、好み問題は論究されなかったのである。

ヴェーバーが問題としなかった好み問題をここにとりあげた理由は、好みという規範のもつ役割を明らかにすることによって、具体的行為現象を理解する鍵がえられ、また、行為の構造が明確に把握されることになり、同時に、ヴェーバーの方法論上の特質が明らかになるからである。

(1) Structure, pp. 673~7.

(2) WuG, S. 321.

(3) WuG, S. 322.

(4) WuG, SS. 322~3.

(5) GAzR, SS. 512~3.

(6) WuG, SS. 248 ff..

- (7) WuG, S. 15.
- (8) WuG, S. 15.
- (9) Structure, pp. 678~681.
- (10) WuG, S. 15.

5. 方法論的要約と結論

パーソンズは、ヴェーバーの行為理論の研究をとおして、行為および社会的行為の構造的要素を摘出し、体系づけることを意図している。

かれは、ヴェーバー行為理論を、行為および社会的行為の体系理論として、より厳密には、理念型の体系的スキームとして位置づけ、そのなかから、合理性 (= 能率) 規範, 正当性規範, および習慣 (とくに, 好み) という構造的要素をとりだし、ヴェーバーの論述にそくしながら説述した。この説述の過程において、ヴェーバーの方法論上の特質, 社会変動の理論 (カリスマ, 合理化, 伝統主義化の相互関係の理論), 構造的要素の行為理論上の位置, などが明らかにされた。そしてかれは、行為体系理論において確認できる構造的要素は、ヴェーバーの経験的研究と理論的解釈とに適合的であり、また、一般的なトータル・システムとして構成し、一般理論体系のなかにくみこむことができる、と主張している。

パーソンズの行為体系の一般理論については次章で論述される。ヴェーバー行為理論を総括するこの節では、パーソンズにしたがって、ヴェーバー社会学方法論に視角をあわせて要約するとともに、行為理論の特徴を明らかにし、次章への解題と展望を行なう。

(1) 理解的方法論

社会学は、社会的行為を解明的に理解することによって、その経過と結果とを因果的に説明しようとする科学である。⁽²⁾

説明の科学である社会学が「説明する (erklären)」ものは、社会的行為における「経過 (Ablauf)」の「規則性」、つまり「経験的一般化」である。この規

則性＝経験的一般化の発見が可能であるのは、事実と結果との間の「客観的可能性」判断のゆえである。

客観的可能性判断とは、ある事実がどんな意義をもっているかを知るために、もしその事実がなかったならばどうなったであろうかということ、既知の経験法則 (= 知識) に照らして判断することである。すなわち、事実Aと結果Bの因果関係の追求のために、Bの構成要素 b_1, b_2, b_3, \dots との適合的因果関係を獲得することを意図して、Aを a_1, a_2, a_3, \dots の要素に分解し、経験法則をあてはめて判断することである。この判断のゆえに、社会学は、社会的行為における経過の規則性の発見、および、社会的行為の経過と結果との因果的説明を行なうことができる。

社会学がめざす「因果的説明」は、社会的行為の説明がその状況にもとづく因果帰属の方法によって検査されるという意味において、「因果的理解による説明」である。しかしながら、社会学が行なう「説明」は、たんに「外部から」観察して機械的になされるのではない。それは、「それぞれの現象をもつぱら⁽³⁾《内側》から観察する」、すなわち、行為者の意図・動機から理解する、という「動機理解による説明」なのである。

それゆえ、社会的行為の「解明的理解」は、「因果的理解」と「動機理解」とによる社会的行為の説明であって、「説明的理解」であるといえる。社会学の観察目標が「理解」にあるということが、ヴェーバー社会学イコール「理解社会学 (verstehende Soziologie)」といわれるゆえであり、理解社会学が個人とその行動とを最小の単位、その「原子」として扱う理由なのである。しかも、⁽⁴⁾「動機理解」といっても、それが「心理主義」におちいらない理由なのである。

理解社会学は、個人を問題とするが、動機理解における個人のシンボルの世界を、普遍性をもたない主観の世界としては解釈しない。シンボルの世界の理解は、ヴェーバーにあっては、「意味理解」にほかならず、因果関係の説明のために行なわれる。

意味理解とは、社会的行為の条件、経過、および結果を個人の主観的・内面的な意味 (目的、体験など) から理解することである。したがって、理解社会学

にとって特に重要な行為とは、社会的行動が行為者の主観的に考えている意味に従って他人の行動に関係しており、その行動の経過中にそのもつ意味の関連によっても規定され、したがって、この主観的に思われた意味から理解可能⁽⁵⁾なかたちで説明することができる、という特徴をもった行動のことである。

しかし、意味理解は個人的な主観の世界で行なわれるのではない。もし主観の世界でなされるのであれば、社会的行為の諸現象に関する科学的因果帰属の決定は不可能になる。そこで、因果帰属のためには、一度主観的・内面的にとらえられた意味は、その普遍性・客観性の保証をうるために、もう一度概念化して「神秘性」を払拭されなければならない。この科学的作業のゆえに、理解の方法は客観的であるとされる。

意味理解は、多くの人びとが当然のこととしていただく「期待」と合致するとき、普遍性をもつ。ヴェーバーは、理解的操作によって、この普遍性をうるための客観的基準として、「整合型 (Richtigkeitstypus)」もしくは「整合合理性 (Richtigkeitsrationalität)」を措定する。

整合型の行為は、個人の特異性・異常性や心理過程を含まず、もっとも理解しやすい因果関係をもち、行為者の主観的意図・動機と客観的に確定された役割とが一致している行為類型であり、「純粹に目的合理的な行為」である。

「……経験的な経過が〈整合型〉に対してどの程度一致し、どの程度はずれており、どの程度反しているかということは、理解しうるものと考えられ、そしてそれゆえに、〈意味の点で適合的な因果関係〉という範疇によって説明しうると思われる。整合型との一致は、〈意味の点でもっとも適合的〉であるがゆえに、〈もっとも理解しやすい〉因果関係なのである。⁽⁶⁾」

ヴェーバーの行為理論は、このような整合型もしくは整合合理性を中心にすえている。だからといって、それに一致しない行為を排除するものではない。整合合理性は理念型であり、したがって、経験的には実在せず、社会的行為の諸類型（とくに目的合理性と価値合理性）——これらも理念型として用いられる——と偏倚現象をプラグマティッシュに分析するうえで有用であり、社会的行為の意味理解のための基準として、認識のための発見手段として有効なので

ある。

以上のようなヴェーバーの理解的方法論は、一方で観念論的方法論の欠陥をすどく否定し、他方で自己の主観的立場にとって重要な諸要素を観念論のなかから救出するために、強調されたものといえる⁽⁷⁾。

観念論的方法論によれば、人間行為の一般概念構成の可能性は否定される。しかし、ヴェーバーは、人間行為に関する経験的命題を定立する一般理論が不可欠であることを主張する。このゆえに、方法論としての観念論はかれによって排除された。しかるに、観念論は行為理論の主観的リファレンスを明示するためにはすぐれており、行為諸規範、価値関係の視点などを抽出するうえで有効なのである。

ヴェーバーの方法論的関心は、アテンポラルな意味複合体や意味の本質を理解することにあるのではなく、行為の理解にとって重要な「意味」を解明する科学的論理の側面にむけられていた⁽⁸⁾。ヴェーバーにあっては、客観的な科学的知識は、行為の規範的側面と行為規範の実現上の障害という2つの現実的局面に不可分に関係している。すなわち、科学そのものは、価値関係における価値的要素に関係しないが、価値関係の視点を欠くならば、レリバントなデータの決定的選択、したがって「意識の流れ (stream of consciousness)」から離れた客観的知識の決定的選択は考えられない。それゆえ、科学という客観的知識の構成そのもののうちに、「行為」が含まれている。

科学と、ヴェーバーの研究上の出発点である「行為」とのこのような基本的結合は、科学的に検証可能な手段—目的関係という意味において理解される合理性規範とそれに従う行為に止目するとき、確認され、正当化される。したがって、科学は行為そのものであり、行為の科学は合理性規範を排除することはできない。行為か合理性規範のいずれが欠けても、行為の科学は主観主義的懐疑論に陥ることになる⁽⁶⁾。

このようなヴェーバーの科学方法論は、すぐれてプラグマティッシュである⁽¹⁰⁾といえ、それゆえに、経験的研究とその解釈にとって完全に適合的なのである。

ところで、ヴェーバーの科学方法論——理解的方法論——は、プラグマティ

ズム、すなわち、科学的知識・認識の実践的効用に通ずる側面とともに、既述したように、理念型概念構成による行為理解というヴェーバーに固有の側面をもつ。パーソンズによれば、⁽¹⁾理念型の主要特徴は規範性にある。この規範性は、理念型が観察者にとっての規範であるということではなく、観察者が行為を行為者の規範によって理解するということの意味する。そして、理念型はヴェーバーによって合理型 (rational type) と純粋型 (pure type) に類別され、説明の目的の違いにもとづいて2つの理念型のうちいずれかが使用される。しかし、純粋型は「規範の実現化 (realization of the norm)」を仮定しているので、このかぎりにおいて、ヴェーバーは理念型の「非現実性」を強調することに失敗し、直観主義者とは対照的な立場にたつ。けれども、この事実をもって理念型の規範性は否定されない。というのは、この事実は、ヴェーバーが具体的類型要素 (= 具体的規範) と行為の一般理論における規範的要素とを区別できなかったこと、そして具体的類型要素に対して方法論的注目を合わせたことを意味するにすぎないからである。むしろヴェーバーは、具体的要素に注目することによって行為理論における規範的要素が非現実的であると主張し、この観点から行為の主意主義理論を強く展開した。それは、規範的要素は行為にとって絶対に必要であるが、非規範的要素との関連においてはじめて存立し、その意味を獲得するからであり、理念型構成はこのような規範的要素にもとづき、行為そのものによるのではないからである。その結果、理念型の理論——理念型概念構成による行為理解——は観念論的になる。

さらに、ヴェーバーの理解的方法論は、人間行動現象の法則的認識にみちびき、「因果認識論」としての理解社会学の確立を促進する。ヴェーバーの法則的認識——因果認識——は非決定論的 = 確率論的であり、この点においてヴェーバーは、人間行為の科学 (社会科学) と自然の経過についての科学 (自然科学) との間の原則的区別、したがって、新カント学派による法則定立科学と個性記述科学の区別を認めない。理解社会学は「歴史的世界の自然科学」なのである。しかしながら、ヴェーバーは、単純に人間行為と自然現象とを同一視するのではない。両者を決定的に区別する点がある。それは、人間行為の場合には

「動機理解」が可能であるということである。動機が解明的に理解されるということである。ヴェーバーはこの1点において社会科学と自然科学とを区別するのである。要するに、ヴェーバーの観点にたてば、人間が同じ刺激にたいして人によって違った反応をするということは、刺激と反応の間に適当な媒介変数を挿入することによって適切に説明のつくことであり、したがって、人間行動を法則定立的に認識することは可能なことなのである。人間行為は、パーソナリティや性格を認識することによって、その経過と結果とを解明的に理解しうるのである。このようなヴェーバーの立場は、現代の社会学、とくにパーソンズ、シルズ (E. A. Shils) などの提唱する「行為の一般理論 (general theory of action)」においては、パーソナリティ、役割ないし役割期待、リファレンス・グループなどの問題としてあつかわれている⁽¹²⁾。

現代の社会学は、ヴェーバーが追求した (とパーソンズによって解釈された) 社会構造の安定と変化に関する諸変数を、心理学、文化人類学などのいちじるしい発達もあって、十分に総合的に把握し、体系化しており、社会構造の形成、維持、および消滅を記述する要素的カテゴリーの提示という問題を解くために、人間行動の形成、維持、および消滅に関する分析的概念を構成して社会的行為を解明的に理解する、というヴェーバー社会学を発展・止揚させた理論体系をもつものといえるであろう。

ヴェーバー社会学の発展・止揚の必要性は、基本的には社会構造の理論と解することのできるヴェーバー社会学が社会組織の理論を欠き、また、現代の時点からみて、行動理論としても不十分であるという点にもとめることができる。この点について、パーソンズは、理解的方法論の限界を問題としている⁽¹³⁾。すなわち、理解的方法論は社会科学と自然科学との論理的性格の違いを明らかにするためには有効であるが、一般概念を「虚構」としてあつかい、一般概念の「非虚構性」を軽視する結果をもたらした。それゆえ、理解的方法論によっては、「フレーム・オブ・リファレンス」は引き出すことはできない。また、一般概念の虚構性と非虚構性の同時的確認が行なわれなかった結果、ヴェーバーにあっては、具体的行為概念と具体的行為の経験的一般化との区別、したが

って、「分析」と「記述」との区別はきわめてあいまいなものになった。パーソンズは、これらの理解的方法論の限界・欠陥の克服に努力し、かれ自身の「行為理論」の確立を指向する。

(2) 主意主義的理論

「人間行動を直接に支配するものは、理念ではなくて、利害（物質的ならびに精神的な）である。しかし、《理念》によって創り出された《世界像》はきわめてしばしば転轍手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行動を押し進めてきた。⁽¹⁴⁾」

これは、ヴェーバー社会科学の基本的命題であり、ヴェーバー社会科学が理念と利害状況との相互規定的・相互促進的關係を追求するものであることを明らかにしている。パーソンズによれば、このヴェーバーの観点は主意主義——意思が存在の根本を規定するという思想——であり、したがってヴェーバーの行為理論（=社会科学）は、主意主義的理論である。⁽¹⁵⁾

理念と、それに結びつく窮極的価値の役割を強調すると解釈するパーソンズによれば、ヴェーバーは、理念と価値が他の独立諸要素との間で複雑に相互作用する事実、そのプロセスにおいて効力を発揮する事実に注目しながら、とくに宗教倫理と経済生活との関係（プロテスタンティズムと資本主義との関係）や宗教理念の社会的役割について論議し、歴史志向的に行為理論としての社会学理論を建設した。⁽¹⁶⁾

歴史志向的な主意主義的社会学理論は、マルクス主義展開過程における唯物史観偏向に対する反省・批判としての意義をもつが、同時に、マルクス主義を否定するものではなく、補完する関係に立つものであるといわれている。すなわち、マルクスの歴史過程の経済学的分析は、いわゆる下部構造規定理論にかたよるので、歴史的文化現象の総合的分析と歴史叙述になると無理をきたす。この点において、ヴェーバーの文化現象の物的・経済的側面（=利害状況）と思想的・精神的側面（=理念）との総合的構造把握の方法論は有効なのであるとされている。また、マルクスが搾取の観点から批判的にとりあつかい、そし

て解体の内在法則をつかみだそうとした「対象」について、ヴェーバーは、複眼的・立体構造的なアプローチをもって、合理化の帰結としての資本主義とその特質、およびその資本主義が今後の文化と人間を支配するであろう全運命的過程（すなわち、現実）として、歴史的に把握し理解する。それゆえ、ヴェーバー社会学理論はマルクス理論を批判しつつ補足して歴史過程を総合的に分析し叙述するのであると主張される⁽¹⁷⁾。この点についてのわれわれの見解は、のちに述べるであろう。ここでは、ヴェーバーの主意主義的観点はマルクス主義理論を意識している、ということが理解できればよいのである。

ところで、パーソンズによれば、ヴェーバー理論は、主意主義的であるがゆえに、すでにみたように、現実分析の道具として「価値解釈」に立脚する理念型をもち、社会的行為の規範として合理性（＝能率）と正当性を含み、経済的、技術的、および政治的要素を区別することによって強制力の存在と重要性を強調し、宗教ないし理念の人間行動に占める意義に注目することによって価値的態度→合理的諸行為、カリスマ→神聖性→シンボリズム→儀式主義、カリスマ（とくに予言者）→社会変動→伝統主義化という系列を明らかにする。ヴェーバーは、社会的行為の一般体系図式の作成を指向しなかったが、かれの理論（行為理論としての社会学）は、結果として、一般体系図式、したがって社会学の一般理論を形成するために大きな貢献をしている⁽¹⁸⁾。なぜならば、ヴェーバーは、たとえば、近代ヨーロッパにだけ成立した「資本主義」といった特殊経験的問題に関心をいただき、その解明のために「理論」を展開したにすぎないが、その結果として形成された社会的行為の一般体系の理論構造は、ほとんど完成された一般理論と解することができるからである。また、パーソンズが理解するヴェーバーの一般体系の構造は、相互に関連する3つの要素グループより成り立っている。第一グループは、遺伝と環境である。これらは、主観的には、行為の窮極的な条件、無知・無視・誤謬の源泉とみなされる。これらは自然科学的カテゴリーをもって科学的に解明可能であり、行為の科学のデータを構成する。第二のグループは、目的と手段に関するファクターであり、功利主義的要素である。合理性概念は技術的要素を形成し、利害状況は、功利主義的な社会レベ

ルでの確認によれば、経済的要素を形成する。また、強制力は、功利主義下では、種々の形式で理解され、存在する。要するに、このグループは規範的要素である。第三のグループは、窮極的価値体系に関連して散在する諸要素である。価値的諸要素は、実証主義的伝統の破滅とその主意主義的行為理論への移行の結果として確認され、場合によっては、観念論の残滓とみなされる。以上3つの要素グループの関係は、条件的要素と規範的要素は行為によって結ばれており、価値的要素は行為のエネルギーである、と解することによって明らかになる。

さらに、ヴェーバーの行為理論は理解的方法論に立脚しているが、この方法論は、主意主義の見地よりとらえなおすとき、機能主義的方法（論）であるといえる。機能主義的方法（論）は社会現象を要素分析的、構成的、および非決定論的に把握する⁽¹⁹⁾方法である。要素分析的方法は規則性や因果性の追求のために採用される行為還元的思考であり、動機理解や意味理解の方法はこれに相当する。構成的方法は認識手段としてフィクションの世界を想定するものであり、理念型構成にもとづく類型的方法はこれに相当する。また、非決定論的方法は因果関係を必然性においてではなく蓋然性において論証する方法であり、客観的可能性判断はこれに属するといえよう。

このような機能主義的方法（論）を構成する諸方法のうち構成的方法ないし類型的方法は経験論ないし経験主義の流れに属している。パーソンズによれば、経験論はつぎのように分類⁽²⁰⁾できる。

まず、実証主義 (positivistic empiricism) は、思弁を排して経験的実在的事実にもとづく科学的知識を真の知識として主張し、古典力学の論理に立脚する一般理論体系の具体化を主張する。第二に、個別主義 (particularistic empiricism) は、客観的知識は具体的事物に関する知識であるとする立場である。第三に、直観主義 (intuitionist empiricism) は、具体的現象の個性を把握し、その個性を論理的要素に分解し、この要素を用いて現実のカリカチャーを作することを主張する。第四は類型主義である。これは、科学的概念および概念と現実との関係が現実の投射・反映ではなく、フィクションであるとする立場である。第五

の分析的リアリズム (analytical realism) は、科学の一般概念はフィクションではなく、客観的な外的世界の諸局面を適切に把捉したものであり、したがって分析的要素であり、実在的であるが、けっして具体的現象に対応するのではなく、独立的な具体的現象のなかの「ある要素」に対応するものであると主張する。

しかるに、実証主義は、一般理論体系の具体化が一般概念の科学的妥当性主張の根拠となる点においてすぐれているが、一般概念を具体的現実に関連させて解釈するさいに不備なものとして観念されるので、方法論的基礎としては採用しがたい。個別主義は因果関係の定立には妥当でない。直観主義は科学否定に通じ、採用しがたい。類型主義は、前記3つの方法に反対してヴェーバーが主張するものであり、ヴェーバーの行為理論が社会学として構想されるための根本的思考であるといえる。最後に、分析的リアリズムは、パーソンズが従来の経験主義（ヴェーバーの類型的方法を含む）を批判的に検討して主張した方法論的立場である。この方法論にもとづくパーソンズの行為理論については、つぎの章で詳論されるであろう。

要するに、パーソンズによれば、ヴェーバーは、かれの主観的な研究動機や意図がどのようなものであったとしても、社会学の観点からみて、行為理論としての社会学の独立の建設者であり、その社会学は社会的行為の主意主義的理論であり、機能主義的方法（論）に立脚して経験的一般化と検証可能な理論形成を指向し、そして社会学の一般理論および社会変動・発展の理論を展開していると理解することができるであろう。

(1) Structure, p. 682.

(2) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Auflage, herausgegeben von J. Winckelmann, Tübingen 1968, (künftig zitiert als GAzW), S. 542.

(3) GAzW, S. 430.

(4) GAzW, S. 439.

(5) GAzW, S. 429.

(6) GAzW, S. 434. 他方、最高度の明証性をもつものは、「目的合理性」である (GAzW, S. 428)。- ヴェーバーにおける合理型としての理念型は整合合理性と目的合理性である。

- (7) Structure, p. 715.
- (8) Structure, Chapter 19.
- (9) Structure, pp. 683~4.
- (10) ヴェーバーにおける「プラグマティズム」については、『基礎研究』, 3ページ以下(第1章「マックス・ヴェーバーのエートス論とプラグマ論」)を参照。
- (11) Structure, p. 684.
- (12) 富永健一稿「社会学とヴェーバー」, 大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究——生誕百年記念シンポジウム』, 東京大学出版会, 1965年, (以下、『百年記念』), 23~25ページ。
- (13) Structure, pp. 715~6.
- (14) GAzR, S. 252.
- (15) Structure, p. 683.
- (16) パーソンズによるヴェーバー宗教社会学(とくに、「プロテスタンティズム」研究)に関する批判的検討についての紹介と吟味は、ここでは割愛する。そこで、この点については、つぎを参照のこと。住谷一彦稿「タルコット・パーソンズにおけるヴェーバーの『資本主義の精神』論」, 内田・小林編『資本主義の思想構造』, 岩波書店, 昭和43年, 所収。
- (17) 『基礎研究』, vi~viiiページ。
- (18) Structure, pp. 686, 716, 718—9.
- (19) 『百年記念』, 34ページ。
- (20) Structure, pp. 728~730.