

「社会学言論のカテゴリー」構想：ヴェーバー「理解社会学」の解釈課題として

Miyamura, Shigenori / 宮村, 重徳

(出版者 / Publisher)

法政大学多摩論集編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学多摩論集 / 法政大学多摩論集

(巻 / Volume)

25

(開始ページ / Start Page)

69

(終了ページ / End Page)

157

(発行年 / Year)

2009-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004249>

「社会学言論のカテゴリー」構想

ヴェーバー「理解社会学」の解釈課題として

宮村重徳

序論 「理解社会学」のカテゴリー論争と発問形式について	69
第一章 「精神」無き時代の経済倫理、「諒解」世界の行方	71
第一項 社会のデフォルト化、「擬制」としての合意	71
第二項 ヴェーバーの「諒解」行為世界と論争の行方	78
第二章 「貨幣の哲学 (=社会性)」と形式論理の世界	86
第一項 なぜ『貨幣の哲学』の解がケノーシス論か？	86
第二項 なぜ禅の公案にアリストテレスの形式論理が？	91
第三章 社会学言論のカテゴリー、理解と諒解・秩序の解釈	103
第一項 社会学言論の源流、ビザンティン帝国社会の「悲劇」	103
第二項 社会学言論の構想、相似と平均化、有為と無為の理念型	110
第三項 社会学言論の課題、ネットワーク時代の「諒解」的言語事件	142
結語に代えて 「社会学の言語」課題としての否定弁証法的発話について	144

序論 「理解社会学」のカテゴリー論争と発問形式について

経済不況は人間不興か、因果関係はどうなのか。老後に備えて蓄えた資産が一夜にして紙くずと化す現実を目の当たりにすると、明日は我が身のホームレス化も現実味を帯びた、よもやの理解しがたい負の連鎖が、容赦なく我々の生活世界を襲っている。「資本主義の精神」無き時代の経済倫理は、合意しても「諒解」ならずの「自己」破綻の連鎖に、針の筵むしろに足の踏む場が何処にも無いのが実情であろう。先ず現況を界面的に分析した上で問題点を摘出し、「解明しつつ理解する」社会学の立場から、「諒解」という主導概念りようかいを手掛かりにして、課題解決の方位を

見定める。ネットワーク時代が必要とする「^{りようかい}諒解」可能な社会行為の妥当性を、言論（カテゴリー論）の課題として究明すること、それが目標である。主題のケノーシス論（己を無として働くモノ）は、蒔かれた種が実るのを待たれるように、畑（世界）を耕し実り（富）を収穫する働き人（読者）に、無の岩戸に自分を隠した神（「精神」）からの贈与イメージとして、自ずと露わになろう。

宗教を「経済と社会」に深く係わらせるのは、ヴェーバー社会学の特徴である。彼に於いて、「経済と社会」を一つのルートに繋ぐ行為者の宗教的動機が問題となる。戦前草稿と戦後の遺稿を繋ぐ『理解社会学のカテゴリー』（1913年）は、ヴェーバー社会学の「^{へそ}「^お臍の緒」に相当する。『経済と社会』（1920年以降）に「諒解」概念が無いことを巡り、抜き差しならない論争にまで発展している。本稿は、その「カテゴリー論」を社会学言論の礎石とするので、言論主体がカテゴリーミステイクという論争的リスクに自分を^{さら}晒すのは避け難い。「理解」を基とする「社会学のカテゴリー」は、史的存在の意味連関を行為論的に解明し、「諒解」行為を可能とする言論的事件性の秤縄である。分野別に多々ある類型論は、カテゴリー言論の秤縄で^{ふる}篩い出される。「^{ふるい}篩にかける」（aussieben）か「^{ふる}篩い落とす」（durchsieben）を「^{りようかい}選別する」（auswählen）の意味で理解すれば、「諒解」世界の行方を尋ねる際に、東西宗教や思想・文化の違いを盾にした定説は覆され、鵜呑みされた常識論（固定観念）は吐き捨てられる。同時に、有為法や無為法の世界に立て籠もるヒトの面目が奪われ、いきなり背後から仮面（マスク）を剥ぎ取られることもあろう。その意味で、不在の「精神」に代わり働くモノ（史的「理想型」の個物的イメージ）は、学閥的に住み分けられた社会空間の「振動する紐」となるはずだ。専門人・職業人の質量関係が「天秤」（Waage）で計られる際に、不足分が神の恩寵で補われる保証付きだとしても、選ばれて安心の「揺り籠」（Wiege）ではないから、（選ぶ神に應える仕方）で働くヒトの確信に前提となる「諒解」関係が、いつデフォルト化してもおかしくない。神も仏も精神も無い、国境を越えた賭け事で興じ商う世界では、合意が守られる保証は何処にもない。未聞の金融危機に揺れる今日であればこそ、「諒解」概念をカテゴリー言論の鞘として読み直すことで、鈍った理解力と「諒解」行為世界の良心を刷新（リフレッシュ）する発問のよい機会とし、ヴェーバールネッサンスのまたとない縁起（チャンス）となし得よう。「社会学の言語」の可能性は、「理解社会学のカテゴリー」に基づ

「社会学言論のカテゴリー」構想

く発問形式にある。本稿では、ヴェーバー社会学と直接の関係にないモデルケース（レヴィナスや史的ダルマ）が積極的に参照されるが、それは主題のケノーシス論に係わる史的意味連関の解明目的で必要とされること。発問形式への学びを深めることで形式論理のルートを発見し、同時に「社会学の言語」としての否定弁証法的発話の可能性が試される。

先に『多摩論集』（第24号）に発表した「理解社会学のコンプレメンタリズム」（Komplementarität der verstehenden Soziologie）の立場から、東西文化の思想や宗教の観点・考え方の相違を踏まえ、敢えて私はヴェーバーの「有為論的類型」に対して「無為論的類型」を合わせて考えることを提唱し、社会学のカテゴリー言論の可能性を、東西世界を仕切る「壁の彼方」に模索する。その際に、ヴェーバー社会学と直接の関係にない幾つかのモデルケース（レヴィナスや史的ダルマ）が積極的に参照されるが、それは主題のケノーシス論に係わる史的意味連関の解明目的で必要とされること。方法論的喧噪とは別に、主題は寂として界面下にあり、二つの問いで導かれる。1. なぜ『貨幣の哲学』の解がケノーシス論か。2. なぜ禅の公案にアリストテレスの形式論理があるか。一見議論が多岐に渡るようでも、働くモノの史的ルートを辿れば、一つは他への「布石」となり「飛び石」となって、「壁の彼方」を仰ぐヒトの峠道へと読者を案内してくれるはずである。

*本稿は3章からなるが、執筆済みの三つの論文に見通しを付ける為の基礎作業に当たる。

第一章 「精神」無き時代の経済倫理、「諒解」世界の行方

第一項 社会のデフォルト化、「擬制」としての合意

「百年に一度の大津波」というこの度の金融危機は、1929年の「世界大恐慌」より1873年の「世界金融危機」に似ている。世界の信用市場が一斉に収縮しパニックから機能不全に陥る点で似てはいるが、暴落指数はヘッジファンド周辺に集中している。危機の実体はデフォルト（default）である。通常、トラブルに見舞われ起動しなくなったシステムをカスタマイズ実行前の未使用の状態に戻すことがデフォルトだと理解されているが、金融危機は未使用の状態に戻せない。デフォルトは元々経済学用語で、借金の返済を怠り「債務不履行」に陥ることだ。

その最たる特徴は、「デフォルト保険」で交わされた合意の不透明さにあり、経済倫理の破綻（モラルハザード）がそれと連動している。借り手の返済能力を超える金額を業者が貸し付けた、信用度の低い低所得者向け住宅融資（サブプライムローン）の破綻を発端に、信用失墜と暴落の連鎖に未だに歯止めが掛からない。「無責任な融資、誰も理解できない余りにも複雑な金融商品、その格付け機関」（傍点は私）の問題性を指摘するポールソン財務長官談話は象徴的だ。監督する側と業界の責任倫理の不在以上に、自然言語で誰も理解できない商品開発がネックとなっている。引き金となった金融商品はクレジット・デフォルト・スワップ（Credit Default Swapp, CDS）と言う、「債務不履行で信用が破綻したときのリスクを交換する」仕組みのことである。

その特徴は、①リスクの有無についての由々しき誤解。信用破綻のリスクが有ることを承知の上で取り引きされる。リスクを交換・移転・分散する「再保険」制度の例外規定を駆使して、見た目にはリスクが無いかのように安全で有るを保証される。限りなく分散していけば、リスクは消えてあたかも無いかのような誤解が生じる。その結果、リスクの管理が疎かになる。②カテゴリー判断のミス。高く格付けされた保証会社と再保証者の名を連ねる公共的「安心」の壁に漆喰の上塗りをする金融体制に、一連の負の連鎖を引き起こした貨幣理解のカテゴリーミステイク（誤謬推理）が有ったのではないか。元々は、金属疲労する飛行物体のリスクを分散して、飛行能力を延命させる為に開発された航空工学の先端技術。それが貨幣（貴金属）に応用され、金融派生商品（デリバティブ）に仕上げられた。働くモノとヒトの混同が疑われる。③合意と「相対取引」の不透明性。合意は「諒解」と異なり、交換も「擬制」に過ぎない、取り引きの不透明感は否めない。買い手は、支払いの不履行により貸し倒れ（デフォルト）が発生した場合の元利金の支払いを第三者（その実、身内）に保証して貰い、その代わりに銀行が保証料（プレミアム）を支払う。つまり、CDS取引で資産価値の目減り（評価損）を防ぎ、同時に信用リスクをヘッジする。そうすることで、売り手と買い手はリスクをバランスシート（貸借対照表）から切り離して、ビジネスだけに専念できる。しかし理論上はそうでも、実際はCDSで「相対取引」が為されており、「相対取引は当事者同士の合意だけで可能なため、誰がどのような取引を、どの程度の規模で行ったか外部から正確につかめない。また、金融機関はCDSの売り買

「社会学言論のカテゴリー」構想

いを重ねるため、全体でどのような取引なっているかも容易には分からない」。そのような掴み所のない取り引き、合意実態の「不透明さ」故に、「負の連鎖を誰も断ち切ることが出来なかった」（大橋和彦）¹。④ハイリスクにハイリターン¹の買い動機とその賭け事的性格。「デフォルト保険」というCDS決済が瞬く間に増殖した直接の原因は、国際決済銀行（BIS）規制下で、信用リスクの転移が誰にでも利用しやすくなった為である。リスク交換と言っても、虚数の分散と実数での保証・穴埋めを一つに商品化した、リスクを賭け事にして弄ぶ投機的商談^{もてあそ}それ自体が、合意の予想可能な範囲を遙かに越えていた。⑤理解も管理も困難な商品化プログラム。ヒトにそれを可能としたモノ造りの先端技術、高性能コンピューターによる「定量分析」で一括処理可能なプログラムの開発とずさんな管理運営が他方にある。ヘッジファンドの管理下で並列コンピューターにより運用された「金融派生商品」（デリバティブ）は流動性が高く、相場に流されやすく不安定である。⑥リスク分散の手段であるはずの「再保証」がグループ企業内で転移されており、それがリスク隠しを可能にすることから、闇取引の温床となった。運用されるモノ自体の仕組みが人手を離れて複雑化して、隠れた含み損の実態が外からは掴めない。各国の会計基準が異なる中で、「諒解」^{りようかい}社会の秩序を無視した外国人投資集団の働き、合意文書を見せ玉にしてデフォルト保険を世界中の資産運用に仕掛けるヒトの暗躍により助長されて、予測不可能な事態（負の連鎖と暴走）を招いてしまった。巨大な渦となった「カオス」（虚数の乱舞）を相手に責任を取れるヒトがいない。⑦リスクに対する二重の不用心。リスク商品ビジネスの登場は、かつて「神と貨幣」を巡り論争されていた頃には予想もされなかったこと、「資本主義の精神」を失った世界が、「諒解」可能なゲマインシャフト関係を「理想型」モデルとして構築する際に、正負の「言葉」（上限）とリスクの「無」（下限）に対する二重の不用心が問題となる。これだけは、名目的規制を強化しデリバティブ取引所を作っても、「原則なき対症療法」でも如何ともし難い。

デフォルト化社会の課題は、楔一つでは解決しない。恐怖の連鎖を食い止める為に必要な楔は四つ、五つ目は決め打ちとなる。第一に、今回はピューリタンの家郷・アメリカ発の金融危機であるということ、その実態が理解出来ない複雑な仕組みと「合意」の不透明さに基づく点で、ヴェーバー解釈の鍵である『理解社会学のカテゴリー』論、その遺稿『経済と社会』再構成のアキレス腱である

「諒解」行為世界とその行方についての論争を再燃させる。「合意」(agreement)は双方の意見や立場を一致させる意思決定の形式(交換協定)だが、後述するように、ヴェーバーの「諒解」(Einverständnis)概念はそれとは異なる。アメリカとドイツでは官僚世界と民営化の実態に大きな落差があるが、「資本主義の精神」というエートス無き時代の経済倫理を支える、グローバル社会の「諒解」行為の如何にが問われる(第1章第2項)。第二に、投資銀行に壊滅的打撃を与えた結果の重大さから見て、モノ造りとヒト造りを同じカテゴリーで扱うこと、それ自体がカテゴリーミステイクではなかったのかと疑われる。交換する枠組みの実体が疑問視されている。その点で、ジンメル「交換」理論が再検討されよう(第1章第1項)。第三に、金融破綻の懸念と不安材料に振り回されるだけの、有為論的世界の「純粹類型」としてあるかのような経済倫理に対して、「安心無為」の平常底とする無為論的世界の現世内的禁欲精神(ケノーシスの倫理)の類型が要請される(第2章第1項)。形式論理の徹底は、「歴史的個人」の理想型(不在の「精神」に代わり働くモノ)であることの証左である(同第2項)。第四に、社会学言論がカテゴリー論であることを論証する。カテゴリー言論の枠内で、「金属疲労」したデフォルト化社会を理解するという「奇妙な課題」、それ自体形容矛盾でありながら、働くモノとヒトの歪んだ関係を転義的にずばり指摘する、社会学的メタファー言論の妥当性が論究される(第3章2項)。なぜなら、コンピューター技術により情報処理されるモノの「理解」は、メタファー論的に思索し実践するヒト(SE)の課題なのである。それは大塚久雄氏が『社会科学における人間』で提起された疑問に直接係ること。「ヴェーバーの見解に従うと、資本主義の精神は、資本主義が生まれる前に存在し、資本主義ができあがると消滅してしまう、という実に奇妙なことになる」ⁱⁱ。然るに、社会科学者の厳しい目に映る「奇妙なこと」が、「諒解」的社会行為の言語事件としてみると、実は奇妙でも不可解でもない。「不在」の(自分を隠す)仕方で働くモノが、メタファーでずばり理解可能となる。(同第3項)。今回の金融危機は、働くモノ(「精神」)を無くしたヒト社会の「合意」(交換協定)に潜むリスク、富への願望や理想のデフォルト化という現象(没意味化のメタファー)に現れ、リスク保証を見せ球に高い利回りを当てにして思わずバットを振ることを予想し、巧妙に仕組まれたヒト存在の不良債権化という現象(非人格化、物象化のメタファー)に象徴される。第五に、デリバティブ

金融商品開発の謎は、それが錬金術的な新たな手口の「会計物語」（青柳文司）ⁱⁱⁱである点にあり、審査機関が調べてもそれは「二重帳簿」でないから、法の網にはかからない。確かに、外部委託の保険業的会計処理は合法的であるが、結託して編纂されたウォールストリート版「会計物語」（繫喩）の詐欺的事件性は見逃しがたい。ナスダック創設者マードフ氏の巨大詐欺事件にそれが象徴される。その元となる「金融の仕組みは、全部ロスチャイルドが作った」（安部芳裕）^{iv}のかどうか、巷の噂話には飛躍が多く即断は出来ない。しかし、ピューリタン社会に経済倫理があっても、なぜか金融倫理がない。名目的合意はあっても「諒解」事項とならない（金融界を牛耳るユダヤ系に規制が及ばない）仕組みが全く理解できない、おかしいのである。経済社会の倫理的規制を免れさせた特権的立場（例外規定）を、彼らは何処から取得しているのか。公共的保証付きの「合意」が脆く崩れ去る事態を予想しない俣で陥っている其処は、二重の意味で無法の証左、リスクで商うヒトが負の「言葉」と「無」に対して不用意且つ余りにも無理解な、「精神」不在の歴然たる証左である。リスクに踊るか踊らされるだけの商慣習の絡繰りとしてある、マスクしたヒト（複合体）が佇む「現に其処」（*Da ist das Man!*）を見破らないと、交換や「諒解」行為世界の行方を巡る根深い捻れ現象の課題は解けない。

一連の困難な課題遂行の為に、先ずジンメルの『貨幣の哲学』が手掛かりとなる。同じユダヤ系でも「異邦人」のジンメルにとって、「交換とは社会化である」（166）。何を交換するかと言えば主観的に価値あるモノであり、それを犠牲にする（aufopfern）ことで別の（客観的により高く）価値付けされたモノと交換することになる。社会とは、交換するモノとヒトの関係総体の名称である。すでにその冒頭（『緒論』）^vで、自分は経済学を論じているのではない、価値評価と購買・交換と交換手段・生産形態と財産価値等は別の観点から考察すると断った上で、交換は「心理的・道徳的・歴史的、更には審美的な事実として初めて正当に…扱われる」。何故なら、「貨幣は、これによって最も表面的で現実的、そして偶然的な現象を、個人と歴史の生の最深部の流れに結び付けているその有り様を描き出すための手段、素材或いは一例に過ぎない」。その様に言うことで、史的唯物論の経済決定論に対して論陣を張り、それと異なるもう「一つの鉱脈を掘り当てる」（10）。貨幣を「一般的存在形式の実体化」として定義した上で、彼は働くモノとヒトが

交錯する社会現象の総和の一例とする。社会を構築しているのは経済的に一義的な実体でなく、人格的「相互関係」そのものであって、社会は働くヒトの相互関係（関数的存在）と同義である。相互関係の形を重視した「形式社会学」を提唱した理由は、コント以降の社会学に見るべき実体がないという当時の批判に応えようとしたものだ。その点で、ジンメルに対する批判や無理解はカテゴリーミス（category mistake）ではないかという、ジルバート・ライル^{vi}の指摘が思い起こされる。手短かに言えば、大学施設（システム）と大学人（パーソネージ）、言わば大学として機能するモノと働くヒトとの混同（カテゴリーの誤解と取り違い）が問題視されている。量産不可能な価値関係の相互性（個人や人格性）を重視する立場から、貨幣が社会的相互作用・信頼と保証の重要な一形式であると見られている。ジンメルに於ける人格的価値と非人格的な貨幣関係は、ヴェーバーが言うところの「複合体」の仕様、貨幣使用に於ける「諒解」行為に予想される（貨幣経済的「秩序の協定」を予想し保証し合う）関係に相当しよう。最後は、「ジンメルにとって貨幣は、強力な心理的な動因や期待を生み出し編成する隠れた力であった。それはまさに不動産の動者以外の何ものでもなかった」（S.ヘルバート・フランケル^{vii}）と言われる。確かに、『近代文化に於ける貨幣』という講演では、経済的生の構造が心理的・文化的な時代状況を規定するとしても、「他方で、（変動する）経済的生の形式それ自体はその性格を歴史的生の統一的な潮流から受け取る」（補足は私）のだと言い、その様な統一的潮流の究極の原因を彼は「神の秘密」（5,195）と呼ぶ。16世紀以来「理解困難な密教^{カバラ}」（フェルナンド・ブローデル）とまで呼ばれてきた貨幣の本質とその働きは、神を抜きにしては語れなかったのである。ブローデルが貨幣を理解しがたい「カバラ」（中世のユダヤ教神秘主義）の教えと関連づけている点については、それが明証な事実認識か揶揄かは不明だが、ユダヤ的知性との関連性を示唆する発言して注目される。

ジンメルの議論を『貨幣の哲学』第3章に参照すると、当初貨幣は「神聖な性格」（292）を帯びた支払い手段であった。絶対目的としてある意味の「象徴」として、貨幣は宗教（神概念）と交叉する。更には、社会関係の「形式」として、貨幣が美と交叉する。しかし、貨幣はその量的本質からして、反形式的でさえある。したがって、「貨幣それ自体は、形式を破壊する最も恐るべきモノである」（289、私訳）。その点で、彼にとって貨幣は両義的に理解される。意味と形式・量

と質の交錯を理解するのは、決して容易ではない。『『どれほどか』への関心は、たとえ『何が』と『いかに』との結ばれに於いて申し立て可能な現実意味を持ち、またそれだけでは単に抽象性を示すに過ぎないとしても、それ（＝量的関心）は我々の精神的な在り方の基礎に属しており、質的関心の縦糸に通される横糸なのである」（296、私訳、補足は私）。ジンメルの論証スタイルは、一方で優れて「目的行為」（203）論的であり、他方ではメタファー論的である。近代に於いては、「社会的錯綜」とその「目的曲線」の「織物」（296）を貨幣という抽象的・手段的・量的に測定可能な「中性的媒体」（294）が貫通すると言うも、目的行為論とメタファー論の関係については意味と形式以上の定義はなされておらず、社会学言論としては不透明に留まる。働くヒトが単なる構成員でなく関係の担い手（変数的存在）として積極的に語られるとしても、貨幣がヘラクレイトスのな相対的存在の世界に「一切を流転させるモノ」として変動の象徴、また「一切を自分の内に映し出す鏡」であると理解されるに留まる。その究極的原因が「神の秘密」と名付けられるとしても、そこまでの説明で終わる。翻して言えば、ジンメルにとって「神の秘密」が問題ではなくして、神的行為でない錯綜した人間社会の相対的行為関連の解明が探求の目的である。それ故に、変動する世界像の統一イメージは、光源と「影の側面」の輪郭で示唆されるに留まり、「神と貨幣」の関係は必ずしもはっきりしない。唯一、交換が「犠牲」の概念で説明されている点はケノーシス論への貴重な手掛かりとなるが、経済以外の諸分野が複雑且つ不透明に絡まる分、それだけ神と貨幣の概念も抽象的且つ多義的（≠両義的）となる。形而上学的関心の強さ故に理解が難しく、商いするヒトの行為を裏付ける主観的動機の意味解明と倫理的地平との繋がりが見えてこないという欠点がある。社会学を幾何学とのアナロジーに於いて捉える手法には賛否両論あり、「理解の無時間性」（Zeitlosigkeit des Verstehens）による形式論理的技巧の真意が問われる。としても、ジンメルの先駆なしには、ヴェーバーの類型論は考えられない（ベッヒャー）。

テンブルックは、『マックス・ヴェーバー方法論の生成』^{viii}で、ジンメルの『貨幣の哲学』がヴェーバーに与えた影響を鋭く指摘した。確かに、ヴェーバーはジンメルのこの書を読破して賞賛し、煩瑣なコメントを欄外に書き込んで批判的に受容している。なるほど、彼（＝ジンメル）は「〈理解〉論の、遙かに発展した論

理的萌芽」を見出してはいる。しかし、主観的に「考えられた意味と客観的に妥当する意味の最も当を得た区別という点で〔言えば〕、この二つを〔厳密に〕区別していない。それだけでなく、しばしば意図的に融合させてしまう」^{ix}（私訳、補足は私）。間違いなく、ジンメルに於ける〈理解〉論の不整合と不徹底を質す仕方、ヴェーバーの「理解社会学」と「基礎概念」が方向付けられている。以下で「かのように」というファイインガー調の言論スタイルがヴェーバーで問題となるとき、それはすでにジンメルが『貨幣の哲学』で煩瑣に使用していたことに対する「欄外記入的」反応であったが、ヴェーバーにとっては理論的出発点のチャンスとなった。

第二項 ヴェーバーの「諒解」行為世界と論争の行方

ヴェーバーにとって「理解」とは、心理学でなく社会学の第一要件である。行為者の主観的意味づけと動機を「解明しつつ理解する」こと（ein deutendes Verstehen）が求められる。中でも、目的合理的な行為が最も明証的だと理解される。「理解」は「解釈」に先立つカテゴリー論である。その意味で、アメリカの「解釈社会学」（Interpretative Sociology）は、ヴェーバーの「理解社会学」（Verstehende Soziologie）を前提としており、その逆にはならない。ジンメルの〈理解〉論の不整合を質す為にヴェーバーが参照したヤスパースの「理解心理学」モデルには、カントのカテゴリー理解と実践理性の課題解釈、更にディルタイ以降の自然科学的「説明」に対する精神科学的「理解」の課題優先が前提となっている。カントに於いて、主観的原理としてある「格律」（Maxime）に従う行為が「普遍的法則」となるべく要請された目的論的な実践課題となっていたように、ヴェーバーに於いて経験則に従った妥当な「諒解」行為（Einverständnis-handeln）が問われる場合も、個体の目的合理的な行為に普遍妥当性を持たせる実践課題である。それに対して「理解」は、「諒解」行為乃至「社会的行為」を判別する先験的なカテゴリーに相当しよう。

ヴェーバーが理解した「諒解」行為は、意思決定の歩み寄りや一致を意味する単なる「合意」ではない。例えば、『理解社会学のカテゴリー』（以下「カテゴリー論文」）^xでは次のように説明される。「他の人々の行動について予想を立て、

「社会学言論のカテゴリー」構想

それに準拠して行為すれば、その予想の通りになってゆく可能性が経験的に「妥当」しているということ」であり、その理由として、当の人々が「かの予想を、協定が存在しないにもかかわらず、自分の行動にとって意味上「妥当なもの」として実際に扱うであろうという蓋然性が客観的に存在している」(海老原・中野訳、86-87) からだと理解されている。自然の成り行きを観察し「必然性」を探る仕方とは異なり、「蓋然性」は可能性を追求する目的論的な社会行為の指標となる。「理解」と「^{りようかい}諒解」は、ヴェーバー社会学の両輪である。ところが、ヴァンケルマン編集の『経済と社会』(第5版)の冒頭に配置された「社会学のカテゴリー論」(以下「基礎概念」)^{xi}に「諒解」概念についての記述がない。其処は至る所が「露地」ばかりの、試行錯誤の印象を受ける。その為に、「再構成」を巡り学際的討議に混乱が生じている。社会の合理化が進めば進むほど、行為者の「主観的目的合理性」が低下していく現象をパラドックスと捉え、「没意味化」という視座を見定める折原浩氏は、シュルフターとの間で「単頭か双頭か」を論じたが未だに決着がつかない。折原氏の意見に修正を加えて「物象化としての合理化」を論じる中野敏雄氏を初め、ヴェーバーの法社会学的解釈可能性を論じる面々に至るまで、数多くの議論が錯綜して整理がつかない。「諒解」行為という概念は、行為者が自ら有為論的に意味づけることで、目的合理的に協定された秩序を欠いているにも拘わらず、現にそうした秩序が存在する「かのように」(Als ob)、ゲマインシャフト行為が遂行されるが、それは個別行為でなくして「複合体」(目的合理的に交換乃至交渉する相手は複数の他者)のそれとして提示されている。その具体的な例として考えられているのが「貨幣による交換」(78)である。或る人が他の人の利害関心に主観的意味で参与し準拠する仕方では貨幣を用いることによって、あたかも経済法則が「協定された秩序」として存在している「かのように」(79)取引が進行することが予想されている。しかし「かのように」では、言論としては落ち着かない。いつまでも取引する双方に言外の不透明さを残し、所作(交渉、交換行為)の落ち所を見出すことは困難である。「諒解」モデルの(で有る)「かのように」では、信用価値を失う「擬制」社会のリスクは阻めない、国際金融社会の秩序崩壊と共有財のデフォルト化を防ぐ楔の固め打ちは出来ない様に思われる。現に其処が、ヴェーバー社会学にとっての思念処である。

「カテゴリー論文」(1913年)で中心的な役割を果たしていた「^{りようかい}諒解」概念を、

その後ヴェーバー自身が留保したのかどうかについては、はっきりしない。没後二年目（1922年）以降に出版された『経済と社会』第一部の第1章「社会学の基礎概念」には、確かに欠落している。その理由が、『世界宗教の経済倫理』（以下『宗教の経倫』）^{xii}を執筆中に彼がアジアの諸宗教と対峙している際に学習したことと無関係でない。むしろ、積極的な関わりがあった事を示唆する発言が随所にある。例えば、出版社パウル・ジーベックに宛てた書簡（1913年12月30日付）の中で綴られた自負と自信に満ちた文言で確認できる。「私は、包括的なゲマインシャフト諸形態を経済との関係に据えるところの、まとまった理論と叙述とを完成するに至りました。それは、家族や家ゲマインシャフトに始まり、経営へ、氏族へ、種族的ゲマインシャフトへ、宗教へ…、そして最後に、包括的な社会学的国家－支配理論へと至るものです。私は、これに匹敵するようなものはかつてなく、『前例』すらなかったと自負しております」^{xiii}。中野氏は「カテゴリー論文」の「解説」で、「まとまった理論と叙述」という表現に、当時すでに準備が進捗していた『宗教の経倫』に含まれる諸論文（「儒教と道教」、「ヒンズー教と仏教」、「古代ユダヤ教」）との関連に触れ、「1914年構成表」と対応させると、「旧稿」がこの時期に一段階の完成に近付いていたことだけは明らかである」と指摘される。中野氏は躊躇^{ためら}わず、「旧稿」は、本論文（「カテゴリー論文」）をその冒頭においてこそ、（相対的には）ひとまとまりの著作として再構成され理解しうようになる^{xiv}と結論づけておられる。他方で、「諒解」概念を欠落させた「新稿」の出版による混乱の原因を、専ら編集者たち（妻のマリアンネ・ヴェーバーやヴィンケルマンら）の責任に帰する意見もあるが、これも一応ヴェーバー自身の目で最終校正（校閲）を済ませているから、即断は出来ない。「理解社会学のカテゴリー」に従った発問形式への学びが、此处で有効となる。

「諒解」モデルは、果たしてヴェーバーが目安とするピューリタン世界の典型であるとどこまで言えるのか。初期の論文『理想型、行為の構造と理解』第二項「理想型の配置」を参照すると、「此处で『資本主義の精神』と言われているモノを差し当たり直感的に分かりやすく説明すること（eine provisorische Veranschaulichung）が大事なのだ」（私訳）^{xv}とすれば、不在となった「精神」に代わって働くモノを類概念的な一般存在としてではなく、「歴史的個人」（ein historisches Individuum）の理想的要件として捉え、差し当たり直感的に分かりやす

「社会学言論のカテゴリー」構想

く説明する為に導入された「理想型」としての妥当性（働くモノとヒトの整合性）は実際はどうか、それは『宗教の経倫』末尾の「中間考察」以降も全く変わらなかったのか。「諒解」概念の紛失に至るまでの概念形成の流れを悉に観察すると、その様な疑問が絶えず付きまとう。ヴェーバーにとって、「諒解」ゲマインシャフト関係を経済面・内容面で方向づけているのは、宗教と支配の領域である（折原）。ヴェーバーは、不在の「精神」に代わって働くモノを「理想型」モデルに探し、西洋的「諒解」行為の普遍妥当性を確かめようとして広くアジアの諸宗教にまで尋ねた末に、その成果を『宗教の経倫』に纏め上げた。しかし、参照された東洋的モデルは西洋的「諒解」モデルの内実を持たせられた「理想型」の尺度で計られており、その限りに於いて解釈以前のリソースの読み方と篩い方（選別）に偏りが全くなかったかどうか。この「諒解」モデルは、「理想型」のキャリアを代喩また換喩するモノとしては「社会学のカテゴリー論」構成の必要条件ではあるが、『社会経済学綱要』（以下『綱要』）に必要且つ十分な条件でなかった可能性もある。『宗教社会学』と『支配の社会学』に糸目を付け『綱要』として一つに縫い上げる為に、差し当たり留保された可能性は一概に否定できない。出版者の要請に応え、「教科書風」の言い換え、分かりやすさの為に修正、三回に及ぶ「改作」と「補完」が事実可能であったのだとすると、「諒解」行為の形式で無い所作の表現態（形象の界面的仕様）は、必ずしも不可欠な要件でなかった可能性は排除できないのである。

予定恩寵の信仰を共通理解として持つカルビニズムの世界、つまり自己同一性が保証された社会を念頭に置いて考えると、晩年のヴェーバーには有為論的世界の論理枠に収まらない何か（非同一性的なプラスアルファ）が背後で強く意識されていて、その橋渡しとしての「諒解」概念の原型イメージが試されていたようにも見える。時期を考慮に入れると、『宗教の経倫』を執筆中に参照し学習した何か加わって、架橋的な作業モデルが留保された可能性は否定できない。因みに、アジアの家産制官僚社会に宗教と経済の倫理的相互関係を浮き彫りにする為に必要な、還元して余りある程の明証な行為論（それなりに合理性のキャリア）が見当たらなかった訳ではない。例えばヒンズー教を筆頭に、それ以外に文書の教養を備えた現世的・合理主義的な受祿者として、儒教が注目されている。他方で仏教はと言えば、「現世を拒否し、放浪し、専ら瞑想に耽る托鉢僧の集団」としてし

か彼の目には映っていない。注目度の差は歴然としており、「儒教と道教」については1章丸ごと260頁を割いて分析しているのに対して、「仏教」についてはヒンズー教との関連でインド仏教が論じられてはいるが、中国仏教については合わせても3頁半に満たない散発的な言及に留まっている点に表れている。禅文化の論究は皆無に等しい。鈴木大拙の『大乘仏教概論』（英訳）を参照しても、史的ダルマの「安心して無為」論が（形式合理性のキャリアとして）注目されることは一度もなかった。「結語」は当初の予想通り、類型化が可能な「儒教とピューリタニズム」に絞り込まれている。とは言え、アジアの諸宗教については西洋的に自明な「諒解」事情の再確認に踏み止まり、それ以上は立ち入らなかったと言うわけではない。儒教・道教の世界に於ける神と貨幣・土地と税制を詳細に分析する中で、それとの対峙から得た学習効果は一概に否定できない。「中間考察」では、ユダヤ教が神秘主義を持っていたが、西洋的タイプのアスケーゼ（禁欲主義）を発展させなかったと言いき、中国仏教についてはそれとの関連で補足説明されているに過ぎない。「カテゴリー論文」で取り上げられた「諒解」行為への問が、儒教・道教世界の不合理な氏族の人間関係（「家ゲマインシャフトの重層性」）に阻まれ、東西の「壁」となるモノに遭遇しなかったかどうか。少なくとも、「神と貨幣」に関するピューリタン世界の「諒解」事項を普遍的尺度とする限り、此処で険しい壁面に頓挫し、判断中止を余儀なくされている様に見える。

ヒトは若き日に問うたこと・探していたモノを見出すのであって、問わず探さず尋ねもしなかったのに学び取ることがあろうか。しかしヴェーバーには、不在となった「資本主義の精神」への問いが初めにあり、初期の比較文化史的理想型の探求から宗教の経済倫理研究に至る過程で、その都度の其処から学び取ったことが数多くある。それは西欧的「諒解」行為のメルクマールだけでは説明しがたいから、過度的であれ判断の留保が生じた可能性は否定できない。「かのように」では、新カント派的「擬制」概念（ファイニング）^{xvi}と混同されやすい。「諒解」概念のその様な危ういイメージを払拭し、社会学の概念として厳密化する為に、『経済と社会』（1910年の「題材分担表」では「経済と社会秩序ならびに（社会勢力）」の枠内で穏当な「社会的行為」（soziales Handeln）概念に切り替える発想の転換も考えられよう。折原氏が綿密に後付されている通り、その都度に明示的に使用される概念の継続性は、形式論理的関心の一貫性である^{xvii}。ただ、そのメ

ルクマールは明示的使用のケースに限られない。暗示的に、つまりメタファーで指示される場合でも、〈諒解〉概念はゲマインシャフト諸形態に於いて形式論理的に一貫して適用されている。であれば、それは副次的に東洋のモデルを参照して取得された分析総合的研究の「効果」ではないか。なるほど、「諒解」概念は『経済と社会』の「旧稿」（「新稿」の第二部）にはまだあったが、編集された「新稿」（第一部）に見当たらない。だから、「主著」としての『経済と社会』自体の信憑性を疑い「決別」を提唱するテンブルックの仮説^{xviii}が正しいと言えるかどうか。少なくとも、「諒解」行為という概念が「基礎概念」に採用されていないからという理由だけで、「カテゴリー論文」以降の「諒解」概念の行方を用済みとする訳にはいかない。同時に、それが出版社の依頼に応える「請負仕事」かどうかはともかく、「基礎概念」は初心者向けの試論的アプローチであったという「予想」は排除出来ない。したがって、即断は禁物である。折原氏に倣い、戦前草稿との「統合捏造と統合放棄との同位対立に抗して」^{xix}、不在となった資本主義の「精神」に代わり働くモノ自体を語らせようとすると、前出し後出しの指標が「理想型」モデル形成途上の指喩として読み直される必要がある。其れを含め、「諒解」ゲマインシャフトの世界で働くモノとヒトの整合性が、厳正に問われざるを得ない。

ヴェーバーの関心は、合理化過程でのゲマインシャフト関係を構築する相互行為の分析にあり、言語ゲマインシャフトはその一例に過ぎない。しかし「複合体」の商い行為は、異なる複数の言語文化のゲマインシャフトに跨るから、一例では片付かない。そこで私は、「社会学のカテゴリー論」を取って社会学言論の課題として論じることで、松井克浩氏のようにヴェーバーに於ける「社会理論のダイナミズム」^{xx}で関心の「重層性」を掘り当てる仕方、理論的に局面打開を図るという大胆な意図からではなく、「側写法」（メタレプシス、通称で「転喩」）という少し違ったささやかなアプローチを取ることにした。何故かと言えば、社会学言論を相互関係の意味を決定する「形式」と捉える立場から、同時に二つの側写面を考える。一方で「諒解」行為世界に言論的合理性の契機を読み取り、その成果を整合合理的に「法」の形式主義で論究しようとすれば、史的ダルマの無為論的「法」理解（己を無として働かせるモノの形式論理性）の審議は避け難い。他方で、社会学言論を形象論的に構造的メタファーで考察しようとすれば、関心が没価値化であれ物象化であれ、「神と貨幣」論を巡る「諒解」世界の審議を避けて通ること

は出来ないからである。すでにジンメルを論じた際に言及した、目的論的論証スタイルとメタファー論的表現スタイルの不透明な関係が、ヴェーバーに於いても問われざるを得ない。先に『理解社会学のコンプレメンタリズム』^{xxi}で示唆しておいた通り、硬い「鉄の檻」や「転轍手」メタファーで覗かせる「諒解」世界の如何にと行方については、「存在の彼方」（レヴィナス）への眼差しが必要とされていた。相補論的な理解と解釈は、世界の宗教と経済の領野を横断しようとするれば避け難いのである。ミッツマンが深層心理学的に明らかにした、ヴェーバーの脳裏にある「禁欲主義」と「神秘主義」の区別も、それとの関連で読み直しが必要であろう。相補論的に理解すると、ヴェーバーの「諒解」概念は慎重を期して留保された様に見えるだけで、決して廃棄されたのではない。むしろ、「諒解」的言語行為の事件として見れば、「理解と解釈」社会学の明日をマニフェストするだけでない、硬い「鉄の檻」の彼方を空け開く鍵を握っており、それを可能にする地平の解明が待たれる。この点に関する限り、ギデンスの両手（「構造化」論と「主体不在」論）でヘッジしても、アメリカ発金融危機で暴走する車社会（それなりに「諒解」行為世界）の「車輪に楔を打つ」（ボンヘッファー）^{xxii}ことは望めない、少なくともまだ十分ではないと思われる。

十分でないと言えば、ヴェーバー自身の言論も例外ではない。例えば、『宗教の経倫』の末尾で言うに、アジアに於ける「これらすべての宗教信仰の基盤に、「資本主義」は存在していた。西洋古代に、また西洋中世に見られたような資本主義も、まさしく存在していた」のだ、「しかし、近代の資本主義に向かういかなる発展も、またそうした発展のいかなる萌芽も存在しなかった」。厳密に言って、「禁欲的プロテスタンティズムの特色を為す意味での「資本主義の精神」は、まったく存在しなかったのである」（353）。それに先立ち、「この唯一の・真に論理一貫した現世逃避の立場から、何らかの救済倫理や合理的社会倫理に到達する道は、まったく存在しない」（351）とまで断言している。然るに、ヴェーバーは『古代ユダヤ教』を著し、ファリサイ派を筆頭とする正統主義ユダヤ教徒たちの界面分析に手抜かりがなかったが、西洋世界を追われ東方に逃れてきたユダヤ人クリスチャンたち（商人や薬師のマスクした「無名群像」のアシュケナーージュ）の足跡を知らない、「世俗内禁欲」を実践した史的ダルマの実像を知らないから、その様に判断しても不思議ではない。では、アジアの諸宗教に硬い「鉄の檻」や「転

「社会学言論のカテゴリー」構想

轍手」の働きをするモノが全くなかったかと言えばそうでもない。社会学言論からすると、世界イメージを構築する救済理念が転轍手となる際の「諒解」の中味が違うだけで、諒解の形式自体は同じである。転轍される軌道を予測し選別するに必要とされるのは、「諒解」の真を問う法の形式論理である。古代・中世・近代を問わず世界の東西を問わず、形式論理は合理主義的精神の骨格を提供する。すでに「序説」の中で、ヴェーバーは行政と司法の「実質的合理化」と「形式的合理化」を区別し、「法に基づく支配」類型を明らかにした上で、西洋近代とは異なる仕方で理解されたアジア的「官僚の支配」論を批判的に取り上げ分析している。アジアの宗教に於いて、法とは「ダルマ」を意味する。しかし、古仏教の阿比達磨^{あびだるま}や小乗的「法」理解に共通した「逃避的・現世拒否的態度」のみ論われて、禪の開祖・菩提達摩（史的ダルマ）の大乗的「法」理解、「安心して無為」という平民・農民の目線にたった「現世内的禁欲」の教えと実践については知られず、『ダルマの語録』や「公案」に伺われる形式論理の系譜については全く触れられていない。ところが、禪の公案にはアリストテレスの形式論理が公然と用いられている。それはなぜか、何処から来ていようか。しかも禪師たちの論法には、新プラトン主義的神秘主義の直喩でなく、アリストテレス詩学の華である隠喩（メタファー）がふんだんに用いられている。漢から随を経て宋にまで栄えた禪文化と中国経済の関連についての分析は別途に譲るが、ヴェーバーに「太平天国」としてのみ知られていたのとは別ルートの「諒解」的ゲマインシャフト関係が事実あったのだ。

ヴェーバーが「カテゴリー論文」で取り上げた「諒解」行為という概念は、『宗教の経倫』の「中間考察」を経て、『経済と社会』第一部では試行錯誤の上、しばし留保された可能性は否定できない。「カテゴリー論文」の第一部は理解社会学導入の礎石として存続するが、少なくともその第二部は「基礎カテゴリー群」（「基礎概念」）への橋渡しとしての役割を終えて不用になった経緯がある。そこには、シュルプターと折原氏との間で編纂史的に問題となった「再構成」を巡る論争課題（「頭のないトルソー」、「単頭か双頭か」）だけでなく、『宗教の経倫』で「諒解」行為の普遍史の後付に苦闘していたヴェーバー自身に自問として全く何もなかったのかどうか。西欧的に自明な「諒解」ゲマインシャフト関係で割り切れない世界に、ルサンチマンの「壁」となり立ちはだかるモノ（己を無として働くモノ）

に薄々気づきながら、それが何かははっきりと見えていない。敢えて「歴史的個人」（二つの「諒解」世界のマージンに立つヒト、折原氏が言う「マージナルマン」^{xxiii}を含む）の理想型的行為について考え、それが概念として定義可能としても、「諒解」世界の实体としてはまだか甚だ不透明である。したがって、著者と読者の目線からして不透明な概念は、差し当たり初心者向けに検討された「新稿」では留保されざるを得なかったのではないか、その様に考えても必ずしも不当な予測ではないだろう。すると、予測可能性の範囲内で、「二部構成からなる一書」の形態は、後に「基礎概念」改訂を軸に『経済と社会』（「旧稿」と『宗教の経綸』を包括する「壮大な理解社会学の大建築」（中野）という構想の為に、猶予として取られた過度的な措置という見方も強ち捨てがたい。理解社会学の深化と発展を考えれば、「壮大な社会学カテゴリー論の大建築」^{xxiv}の構想とした方が、差し当たり社会学言論としては正確であり、無難でもあろう。

その反面、「近代」という概念については留保されておらず、むしろ一貫して強調されている。「近代の資本主義の精神」で言う「近代」が何か、近代の世界イメージが救済理念から要請されて抱く自明な「諒解」の枠組み自体が問われている。それはヴェーバー自身が「諒解」概念を留保した可能性と拘わっていた。その切っ掛けとなったのが、「アジアの諸宗教」の分析途上に於いてであり、具体的且つ詳細に「儒教と道教」世界の氏族的人間関係を分析した末に、「古仏教の現世拒否の態度」と初期キリスト教のそれとを比較し論じていた頃ではなかったかと推測される。『宗教の経綸』で中国仏教への注目度が足りない点を考えると、松井氏が「諒解」概念による『経済と社会』の読み直しを提起し、『ヴェーバー社会理論のダイナミズム』で挙げられている再検討の目録の中でも、形式論理の要となる「法」社会学の課題は急務である。

第二章 「貨幣の哲学（＝社会性）」と形式論理の世界

第一項 なぜ『貨幣の哲学』の解がケノーシス論か？

スピノザにとっての「神即自然」（Deus sive natura）は両義的な実体概念ではあるが、レンズ職人の手掛けた立派な『倫理学』（エティカ）の基礎概念である。そ

れと同様に、レヴィナスにとって「神と貨幣」は倫理学の構成的主題として、相即不離の近接関係にある。自ら無の用として働くモノ（神のケノーシス）を考えることを抜きにして、貨幣について語ることは出来ない。ジンメルが『貨幣の哲学』の末尾（p.585）で、交換的価値（信頼）の象徴である貨幣に於ける「存在の相対的性格」を指摘するに留まるの対して、レヴィナスは同名の著作『貨幣の哲学』（R. ヴウルググラーヴ編、『レヴィナスと貨幣の社会性』^{xv}）で、貨幣的存在の性格を「顔」の「他者性」に関連づけ、「顔」が「還元不可能な他性で有る」（94）と考える。商品に数え上げられる単位の「頭」（カプト）が資本なら、ヘブライ語の「顔」（プネー）は商品化を拒む「現存在」の不安な表情である。現存在の「現」は他に対して絶えず「正当化」されなければならず、「私が存在するという単なる事実ですら、他を殺している」（84）のだと指摘する。その上で、「神と貨幣」を再帰的に自己を与えるモノと理解し、徹頭徹尾倫理の課題として扱う。その際に、「貨幣の両義性」に着目することによって、それを「存在とは違った仕方」で働くモノとして捉え直す。一見して無関係な「神と貨幣」をケノーシスの行為に還元して同じカテゴリーで論じ、その意味論的地平をメタファーで考察する。有限者（人間）が無限者（神）に内在していること（『使徒言行録』17章28節参照）を踏まえて、「無限者は有限者を創造し、有限者に至るまで身を低くし、いと小さきモノ（存在者）に関心を抱くことを止めないと。これが「ケノーシス」で有る」（93、私訳、補足は私）。其処から、ケノーシスの実践として「慈愛（ラハミーム）の倫理」を説き、世界「内存在性の利害としての貨幣から、（世界）内存在性の利害を超脱する」貨幣への移行を要請する（115）。こうして、「貨幣は、復讐（ルサンチマン）や全面的な赦し（不平等）が引き起こす地獄のような循環や悪循環に代わる、流血なき贖いかいまを垣間見させてくれる」（106）。貨幣を使って働くヒト（金融人）やモノ（金融商品）の自明な「諒解りようかい」行為の世界が、アウシュヴィッツ後の「約束なき宗教」から問い質されて、慈愛の「責任倫理」となる。それは、「責任倫理」を初めて世に問うたヴェーバー自身に拘わること、「カテゴリー論文」で取り上げたが、その後『経済と社会』（初版は「社会経済学綱要」、第5版の副題で「理解社会学の綱要」）第一部（「新稿」）で本人或いは編集者により留保された「諒解」（Einverständnis）概念の行方が、「精神無き時代」の宗教と経済倫理の解釈課題として問われる。ケノーシスの実践の課題がメタファー論的に展開される理由（筆

者の主観的動機)も其処に係わる。

領野は違うが、その点でフォイエルバッハの判断は終始一貫しており、述語論的言論形式の徹底としては正しかった。彼は宗教乃至神学の本質を人間学の本質と看破した。そうすることで、ヘーゲ尔的に理解され掌握された主語論理的な「諒解」世界を述語論理的に明証化し転倒して見せた。裏を返して言えば、神を考えることが真に人間性を考えることだと判断した。もちろん、彼は一度も貨幣的存在の働きを論じてはいないが、神を抜きにして人間の本質を考えることが出来ないと判断した。その点で一貫した言論形式は正しかったのだ。倫理の課題としては、人間の本質は男と女の問題であると看破した点で、ジンメルとよりはフォイエルバッハとレヴィナスは一致している。但し、後者にとって「類的存在」(Gattungswesen)は問題とならない。むしろ現存在(Dasein)は「類(的存在の支配)を逃れる」(94、補足は私)、つまり他を愛することで貪欲な「自己を忘却し」(64)背後に捨てる。それだけではない、自分を差し出す=「施しをする」(ケノオーする)のである。レヴィナスの念頭にあるのは「貨幣の両義性」(l'ambiguïté de l'argent)で、「貨幣は同時に(貪欲な)金力でありまた施しである」(67、補足は私)と理解されている点を見逃すことは出来ない。先程の、「無限者は有限者を創造し、有限者に至るまで身を低くし、いと小さきモノ(存在者)に関心を抱くことを止めないと。これが「ケノーシス」で有る」というのは、混迷する貨幣論争(予想された金融危機)に打ち込まれる楔である。それも、「能く自利し復た能く利他する」よう勧めた史的ダルマの関心(「壇行」の勧め)と重なるのは偶然ではないだろう。北魏為政下の官僚や経済人(豪族達を含む)かベルギーの金融界の指導者達か、あっても違いはその程度である。両者(レヴィナスと史的ダルマ、共にユダヤ系のヒト)にとって、「虚無主義を批判する」(『ダルマの語録』七)ことは避け難く、「虚無主義的抽象」(『貨幣の哲学』112)は全く問題とならない。

レヴィナスにとって、『ユダヤ教とケノーシス』(1985年)^{xxvi}の関係は、ミドゥナゲッド(ハシディズムより粘り強い合理性が特徴)の主観的動機としてある、「神の経験」に基づく精神の飛躍に促された意味連関であり、それもキリスト教的に理解を深められ、諒解的相互性に基づいて解釈されたタルムード研究の成果である。『自我の全体性』(1954年)では、それが貨幣論として展開される。「貨幣は、復讐(ルサンチマン)と赦しの地獄の循環或いは悪循環に取って代わる贖いの正

「社会学言論のカテゴリー」構想

義を垣間見せてくれる。『アモス書』2章6節の言葉から『共産党宣言』に至るまで貨幣に浴びせられてきた告発を我々が軽減し得ないのは、貨幣がヒトを買う力を有しているからに他ならない。けれども、ヒトを救済するはずの正義は、経済のより高度な形態、つまりヒト〔で有ること〕の全体性が持つより高度な形態を否認することは出来ない。そして、このより高度な形態に於いては、貨幣〔として働くモノ〕をそのカテゴリーとするようなヒト同士の共通の尺度が現れる。…ヒト〔存在〕の数量化の内に正義の本質的諸条件を見るのは確かに無礼千万なことであろう。けれども、果たして量も保証もない正義など有り得るだろうか（私訳）。語用論的に見て、「神と貨幣」はメタファーの世界である。方程式で「神と貨幣」を直接等値関係に置き換える訳にはいかない。人格的な神の存在と非人格的な貨幣的存在は、一見するとカテゴリーを異にしているが、この二つを機能論的に比較するか意味論的にメタファーで切り結ぶ「繫喩」として理解することは出来る。貨幣論に於いて神を考えると、「神の不在」（下で富の管理＝貨幣の正義）を考えると同義である。それは同時に、「資本主義の精神が不在で有る」ことの意味を倫理的に問うことでもある。その真意を理解社会的に尋ねる為には、予め「神のケノーシス」を社会行為として理解しておく必要がある。

レヴィナスの遺稿『貨幣の哲学』の真意を、ヴァン・リーセンは、『神の場としての人間－レヴィナスのケノーシス解釈学』^{xxvii}で明らかにした。巷の書評では、分野が哲学一般でなく宗教哲学でもない、社会科学である。それは、レヴィナスのケノーシス解釈学が貨幣を論じているという単純な理由からではない。フランス語原題が元々「貨幣の社会性」論であった点に、並々ならぬ関心の高さと奥行きが伺われる。ヴァン・リーセンのサブタイトルでは、「レヴィナスにおける神性放棄の解釈」とある。その中で、南アフリカの作家コーツィーの小説『不名誉』^{xxviii}が参照されており、女子学生にセクハラで訴えられ、名誉を剥奪され職場を追われた大学教授が、後に彼女との関係よりもペットショップの葬儀屋を営み、火葬するためにペットの遺体を運ぶという、誰もやりたがらない不名誉な仕事に生き甲斐を見出すようになった経緯を物語ることで、諦めと我慢を強いられた生活世界の中にケノーシス的（kenotic）な主観的動機を読み出している。確かに、ヒトにとっての不名誉・不面目が「自己同一性の放棄」（the renunciation of identity）であるように、従来のケノーシス論では子なる神（キリスト）の「神

性放棄」(ギリシャ語でケノーシス)がキリスト教教義学(キリスト論)の一大関心事であった。「神性放棄」については、19世紀のエアランゲン学派を代表するゴットフリート・トマジウスが論じたのを最後に、長く日の目を見ることがなかった。今日では仏教との対話の中で僅かに話題となる程度である。

しかし驚くことに、5世紀のアンティオケア学派の最後の師・ネストリオスの書き残した偽名の書『ヘラクレイデスのバザール』が、20世紀初頭にイラク北部山地のクルジスタンで発見されて以来、事態は一変した。「異端の頭」と見なされ名誉を剥奪されて国外追放されたネストリオスが、実は教義史上で初めてケノーシス論を取り上げたこと、世界で最初のケノーシス論者であることが判明した。ケノーシスは宗教の本質・キリスト教神学の根幹に拘わる主題である。それをハイデガーの直弟子でユダヤ人哲学者のレヴィナスが敢えて自分の最後の講演の主題として選び、『貨幣の哲学』(その実、「貨幣の社会性」)の名の下に書き残したことは、単に意味深長である以上に、ジャンルを超えた衝撃的な波紋を各界に呼び起こした。貨幣の社会性がいみじくもケノーシスの実践という倫理の課題となるに及んで、誰もが驚き怪しんでいよう。しかし、何も驚くに値しない。実は、「神と貨幣」はケノーシスという解釈学的実践の理解に於いて二つが一つの道に入る仕方、或いは一つが二つの途に於いて真となる「二種入」的言論、つまり理解と行為を切り結ぶメタファー論なのである。メタファーはカテゴリーの「領域侵犯」を恐れない、敢えて異なる位相に移植することで、意味論的世界を刷新する発見術となる。社会学的メタファー言論が成り立つ為には、言論を明証な社会行為に基づけなければならない。今日の金融危機を醸成する怪しげな投機的自己(ユダヤ的自我)の「諒解」世界を一刀両断にするか打ち砕く、法的「形式論理」の導入及び働くモノとヒトの整合性(*convenientia personae ad rem*)の吟味が必要とされる。これだけはジンメル⁹の形而上学的関心が行き着く「神の秘密」では捉えがたく、「形而上学の暴力」を克服するためにアドルノーが構想した「否定弁証法」^{xxix}でも十分ではない。またヴァッティーモ¹⁰の様に、それが克服されるべきモノとしてでなく、存在の忘却を記憶しその痕跡を受肉した神のケノーシスと捉える仕方、つまり自分を無とするケノーシスのヒトの倫理行為に「弱さ」を見定め、世俗化の社会に「弱さの思想」(*pensiero debole*)^{xxx}の可能性を読み取ることによっても、窮めることは出来ないように思われる。欧州では、「貨幣神学」を巡る宗教

「社会学言論のカテゴリー」構想

戦争が繰り返され話題となるほど、貨幣論争はいつの時代も神学的関心事だった。だから、ケインズの冷めた「貨幣愛」論が金融不信を解決できるのかどうか、多事争論は別の機会に譲るとして、本稿では差し当たり予備的分析として社会学言論の源流を辿ることで、アウシュビッツ以降の無底を究める仕方・否定弁証法的言論の「形式論理性」の可能な視界を探っておきたい。その鍵を握るのはグノーシスでなくケノーシスであり、思考の工夫は知識社会学でなく理解社会学による。理解と解釈の技法は、直喩や換喩にでなく隠喩（メタファー）に託される。しかも、その理念型モデルはピューリタンの西洋世界に限定されず、宗教改革・啓蒙主義・世俗化の歴史を知らない中央アジア西域以東の東洋世界に求められ参照される。それはヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下「倫理論文」）で提起され『宗教の経倫』に尚残された課題、つまり「資本主義の精神」の不在意味の探求と深く拘わるからだ。つまり「純粹類型」の理論形成に忙しく、「没意味化」論や「物象化」論で疑心暗鬼するだけの西洋型思考とは異なる別の類型を、したがって宗教と経済の倫理に関して「違った仕方では考える」（anders denken）類型を、西方ではレヴィナスのメタファー論を手掛かりに（第三章第二項）、東方では禅文化を足掛かりにして、己を無として働くモノとヒトのルートに探ることが出来る、その様な未知の可能性と拘わるからである。それが何故かを知る為には、ヴェーバーの『理想型、行為の構造と解釈』（1905-1913）の再読だけでなく、新たに東洋的類型モデルを模索する意味で、史的ダルマの『二入四行論』と公案のルートに形式論理の痕跡を訪ねておく必要がある。意外に思われるかも知れないが、その媒介者はネストリオス自身を初め、薬師・商い人のマスクしたネストリオス派の関係者であった。少なくとも、ジンメルに倣い神・人・貨幣に於ける相互関係の形式を（形而上学的でなく）厳密に社会学的に究める為にも、またアドルノーに学びつつ「否定弁証法」の原型イメージを再構築する為にも、ひとまず社会学言論にとっての形式論理性の確立は避け難い緊急課題となる。

第二項 なぜ禅の公案にアリストテレスの形式論理が？

すでに第一項で言及したように、禅の公案にはアリストテレスの形式論理が公

然と用いられている。それはなぜか、何処から来ているのか。しかも、禅師たちの論法には新プラトン主義的神秘主義の直喩でなく、アリストテレス詩学の華である隠喩（メタファー）がふんだんに用いられている。我々の課題は、その因果関係を史的ルートに探ることである。

史的ダルマと公案のルートに迫ろうとすれば、ヴェーバーの理解社会学の礎石となった「カテゴリー論文」が手掛かりとなる。此処で云う理解社会学は、今日のヴェーバー研究に欠かせない知識社会学や理論社会学とは界面を異にする。この二つは知識人（学識僧）の立場を前提としており、その優れた社会工学的探求も都市を基盤とした近代人の目線に立ち、統合的見識も知識主義（グノーシス主義）的関心で一貫している。それに対して、「理解と解釈」社会学はその様な近代人にとって自明な「理論と実践」に拠らず、むしろ内世界的「実践の理論」として史的存在の一回性・個別性に着目し、一時も現世的利害に迷う行為的自己（衆生）の生活世界を離れない。したがって、史的理念型の探求に於いて農村と都市の差別化（出自の取相）は、必ずしも前提とされない。ヴェーバー研究者の思惑とも異なり、むしろそういった知識人（都市仏教の学識僧）の立場が真剣に問題視される。史的ダルマと公案の言論は、有為と無為・同一律と矛盾律の間に中間を立てない・求めない・排除する点で排中律的であって、その否定弁証法的発話はすべてを「絶対無の自己否定」（ケノーシス、西田幾多郎^{xxx1}）という太括弧に括る点で優れて形式論理的である。「創造的無となった自己」の働き（柴野恭堂^{xxx2}）と言ってもいい。いずれであれ、中観派（ナーガルージュナ）の「空」観が有為法と無為法を否定する（相対化する）ようにでなく、唯識派（アサンガ、ピスヴァンドゥ）の知覚的（言語アラヤ識もグノーシス主義的）解釈のようにでもなく、「安心して無為」のケノーシス論的实践と壁観的存在性格に、史的ダルマとレヴィナスを結ぶ見えざる赤い糸が見届けられる。禅の公案で知られている通り、あいに相似せるだけの直喩でなくずばり隠喩（メタファー）で物を言う、アリストテレスを知るヒトの厳格な形式論理とメタファーを言論スタイルの特徴とする。それがインド的でない・中国的でもない、救済知的（グノーシス主義的）でない密教的（神秘主義）でもない、外来系の非仏教的な発話である点に我々の関心がある。そのルート先に見えてくるのは、ヴェーバーが意識的に注目する「禁欲主義」と「神秘主義」の類型に収まらない地平である。

1. 現世の自我を離れて自己はなく、住む世界を離れて自己はない。シェーラーの用語で言えば、「内奥的人格」と「社会的人格」は相補の関係にあり、矛盾概念でも反対概念でもない。その中間に位置する「現存在」に於いては貨幣の裏表のように相即不離である。ユダヤ的自我が否定されて自己否定の極みに辿り着いた先が「無為にして為さざるは無し」と教える老子の世界だが、老子の無は自己否定の論理ではないから、其処は仮^{かり}初^そめの世界であって永住の世界ではない。「無名と取えてなり、歴史から自分を隠して生きる」（松岡）ヒトの渡り道、頭陀行もよく見ればケノーシス実践道の回廊である。したがって、史的ダルマの「安心して無為」は世捨て・現世否定の頭陀行でない、魏晋の時代を風靡^{ふうび}した「清談」の老莊的関心事とも異なり、安心して業無しをケノーシスの道とする告白共同体の立派な社会行為（Gemeinschaftshandeln）であろう。『ダルマの語録』二（「二入四行論」）で、「但だ垢を去らんが為に、衆生を撰化して、而も相を取らず（利便の相、賄を取らない）。此を能く自利して復た能く利他する」とは、莊園制度に^{あくら}胡座をかく都市仏教の指導部に対してのみならず、同時に為政者（皇帝・官僚・宦官）に対する土地と貨幣を巡る社会正義と平等の実践を迫る勧めではないか。それは、利益を享受する自他の社会行為（Gesellschaftshandeln）の如何について、官僚・貴族に対する助言的発話の性格を有するが、「法体は惜しむことなし」とあるように、布施行に於いて「三空」が求められる。布施行に於ける三空とは三界で空を実践する、つまり施されるモノ・施すヒトの働き・施された存在への執れを離れ、偏りを質す・貨幣の社会正義を促すことである。ナーガルージュナ（龍樹）に代表される中観派やアサンガ達の唯識派がそうであるように、一般に「空」の思想は形式論理を斥けるものだが、三界の実利への迷いや執れを離れ偏りを質すダルマの説法は日常性を離れない、その言論スタイルは一貫して形式論理的である。例えば、「壇行」の勧めは一時も日常世界を離れてはいない。しかも、それは一見して禅宗二祖・慧可が『楞伽經』を授かったとするスリランカ伝承（観心論的・唯心論的立場）とおよそ異なる、つまり関心事を全く事に行っている様に見える。例えば、馬祖が「如何なるか是れ仏」と聞かれて答えて言う、『無門関』^{xxxiii}の三十則では「即心即仏」（心が即ち仏である）。ところが三十二則では「非心非仏」（心に非ず仏に非ず）。と言ってもその中

間はない。つまり、同一律と矛盾律の間はない、立派な排中律である。

2. 八木誠一氏が『宗教と言語・宗教の言語』^{xxxiv}の中で、禅問答の一般形式として挙げておられる五つの内、最後の二つのパターンを参照すると、次のように分析されている。

問1：「Aであるか、非Aであるか」、答1：「Aでもない、非Aでもない」、

問2：「Aでもない、非Aでもない時は如何」、答2：「Aでもない、非Aでもない」ものの働き、出来事が示される。//更に最後のパターンでは、

問1：「Aとは何か」、答1：「非Aである」。

問2：「非Aとは何か」、答2：「Aである」。

問3：「畢竟、それは何か」、答え3：「Aであり、また非Aである」。

問4：「Aであり、また非Aである」ものをここに出してみよ、答4：「Aであり、また非Aである」ものの働き、出来事が提示される。 // 問答の実例は割愛。

八木氏は公案の禅問答に特有の「有か無か、色か空か」という問い方を「コンプリメンタリー」（正しくはコンプレメンタリー）とし、日常的に「右か光か、上か下か」とった問い方を「サブメンタリー」と呼んで両者を区別している。これを彼は物理学者ニールス・ボーア以来のコンプレメンタリズム理論（the Theory of Complementary）に学んだものを応用している。「光は粒子であり波動であるという場合はコンプリメンタリー（ママ）、昼と夜とで丸一日となるという場合、昼と夜の関係はサブメンタリーである。したがって禅問答の場合、Aと非Aとはコンプリメンタリー（ママ）でなければならない」。コンプレメンタリー（complementary）とは、原子と光の相互作用のように直接関係する物理現象で、エネルギー法則が妥当しない場合に補填されるような「相補性」のことだ。1927年にハイゼンベルクの「不確定性原理」によって、量子力学の直観的内容が不確定であることが明らかになる。これを補正する形で相補性理論が確立される。これが哲学界にも多大な影響を与え、主観と客観の相補的関係に関する理論形成の梃子となった。八木氏はそこに目をつけておられる^{xxxv}。

我々の関心としては、問答に貫かれている形式論理性をしかと確認することだ。例えば、「Aは非Aである」と「非AはAである」と言われるときは矛

盾律であって、共に同一律を前提としている。「Aであるか非Aであるか」の間に答えて「Aでない、非Aでもない」と言われるときは、(Aでもない非Aでもない、その中間はないのだという意味で) 排中律が用いられている。同一律・矛盾律・排中律は、言わずと知れたアリストテレス論理学の三原則である。古代ギリシャ哲学に始まり、古代ヘブライズムから資本主義的精神の合理性の要を受け取り、近代数学の華ともなった「形式論理」を、禅師たちの先達は何処から取得したのか、アリストテレス的のメタファー理解と並び、形式論理の伝搬ルートに我々の興味は尽きない。先に『理解社会学のコンプレメンタリズム』を公開したのも、実は必要且つ十分な訳あってのこと、ダルマ=ネストリオス共鳴体説 (DNR) に立てば、一連のアポリアは一挙に解決する。

3. 「如何なるか是れ、仏祖西来の義」はと聞かれて、趙州が「庭前の拍樹子」とのみ応える仕方(『無門関』三十七)^{xxxvi}、これは典型的な隠喩(メタファー)である。師資相承に活路を開く公案は、「縮約された譬え」(brevior similitudo)^{xxxvii}であるメタファーを駆使して、非本来的な「諒解」事件の内実を白日の下に晒し、師弟間の自他に問い質す否定弁証法的発話を基礎付ける。初めに「公案」は、字義通り北魏官僚と宦官の教育の為に設けられた公開講座、公共性のマスクしたヒトの対話と討議 (Diskursiv)、論争術の基礎訓練を課す目的で設けられていたが、後に教団専有の用件となったと考えられる。例えば、「看話禅」の公案が同一律・矛盾律・排中律の形式論理を駆使している点に、考案者の非中国的素性と発想が偲ばれる。其処に中国系でなくインド系でもない、ギリシャ系かユダヤ系の形式論理を知り尽くしたヒトの名残が見られる所以である。何故なら、中国を代表する論理学者・韓非子がいうところの論争と説得術では、一事が万事、支配者・権力者に媚びを売る「深い情誼」が物を言うだけであろう。この情誼 (チンイ) を深めたところで成り立ち中国人の人間関係は、高橋正毅氏が指摘する「幫」乃至「幫会」(バンフェ)^{xxxviii}という親密な運命共同体的自己理解であり、そのキャリアは通称「自己人」(ツーチーレン) と呼ばれる。法的意味合いでは盟友的關係、施しや商いを巡る腐れ縁的な人間関係を指している。公案の形式論理は、師弟問答に於いてそれを一刀両断にするのである。他方で、公案を使わずに禅定を求める「黙

照禪」では、不立文字で壁観を窮めようとする意図が明確である。自らの体を呈して、寂黙のヒト・史的ダルマの真意を再現しようと試みるが、形式論理の言葉に代えて直截の没価値的・価値自由的判断が禪定の目安となる。形式論理的でない分、実質論理的である。知識人の言葉によらない分、民衆の心意を掴むことは出来るが、それでも「看話禪」の公案にはまだあった合理性志向の片鱗が全く失われた訳ではない。いわゆる達磨商人は契約思考を前提とした社会行為モデルの東洋に於ける立派な先達（キャリア）である。彼らの間に、高野山の景教碑でも知られている通り、マニ教やネストリオス派キリスト教関連のゾグド商人達が介在していたことは間違いない。神仏像に関する造形的関心や形而上学的思弁を排する限り、宗教言語の合理性志向はより強いと言わざるを得ない。目的合理性の目安は、言語経験を重視する看話禪が隠喩（メタファー）を駆使した見証体験を重視すること、不立文字を力説する黙照禪が直喩（シミリトゥード）を愛用することと無関係ではない。直喩や換喩（メトニミー）・代喩は他の仏教徒達も好んで多用しているが、隠喩（メタファー）だけはギリシャ語の素養を前提としており、シリア系ネストリオス派の文学スタイルの影響を偲ばせる。中でも、アリストテレスのメタファー論や形式論理を知る人は当時の中国・北魏にはおらず、インドにも見当たらない。とすれば、ギリシャ語に堪能な「前世」を持つス波（ペルシャ）系胡僧の周辺からもたらされたことは疑いようがない。言い換えれば、アリストテレスの弁論術を北魏官僚・宦官達に学ばせる教育目的で、考文帝（または摂政の薨皇后）が史的ダルマ（またはネストリオス派の関係者）に、後の公案に繋がるある種の公開講座を託したと想定することに、違和感は不用であろう。

4. 生没年の重なり具合・相貌・ケノーシスの関心から推察すると、ダルマの「前世」は確かにネストリオスである^{xxxix}。しかし、ネストリオス自身はネストリオス派的でない。ネストリオス派で主流のヤコブ派がユダヤ・アラム語を優先しギリシャ語を忌避するのに対して、ペルシャ生まれの両親を持つネストリオス本人はアテーナイ学園（アカデミア）の出身で哲学を修めたエリート、5世紀にギリシャ語で書かれた偽名の書『ダマスコのヘラクレイデスのパザール』（以下『パザール』）のシリア語訳^{xl}は、彼の学位論文を元に

反論と弁明書に仕上げられたものである。その末尾で、「彼（＝神）は‘岩戸’（シリア語でビルトゥ）の中に自分を投げ入れた」^{xii}と語るのが本人か偽ネストリオスかは不明だが、砦の「深み」（タルムードのヘブライ語でシイティン）に自分を隠した神的自己の働きが明らかにされなければならない。それはティリッヒが言う存在の「深み」（デプス）と同一ではない。神を「限界概念」（limiting idea）としてより、ゴードン・カウフマンが言う「最後のな、或いは究極の指標」（last or ultimate point of reference）^{xiii}として考えれば、「自分を無とする・空しくする」（ケノオー）愛の働きは社会行為の良心（＝心）を象る。それは世界内存在の「深み」に尚残るメモリーの堆積物（妄想・客塵）をも悉く空じて「安心して無為」を得させる、世界の根源開示の行為である。神という概念を世界内的に再構築するために、カウフマンは「根源的譬論」（ルート・メタファー）^{xiiii}を使って分析する。西洋世界では、世界の存在は秩序を与える神を「無からの創造者」として要請しており、その限りに於いて支配社会学の課題である。其処には、「主・王・父」という支配のメタファーが神観念として必要とされる言語世界の体制がある。然るに、東洋世界（中央アジア西域以東）では、絶対有の神が岩戸（＝岩壁）に自分を隠し、無名と敢えてなり絶対無の働きに徹するのである。その時、自明な「諒解」世界の壁が崩れる。主が僕となるケノーシス道の極みで、歴史の主としての実体的自己同一性を放棄する（ケノオー）と同時に、神の実体イメージが消滅する。それは初めネストリオスの『バザール』末尾に「預言」として言及されていたが、史的ダルマの『二入四行論』の壁観と四行論に、共鳴する発話の片鱗を伺わせる。まだ示唆的ではあるが、預言者の壁観に共通のリソースが見受けられる。「預言と哲学」という言論スタイルは、ネストリオスと史的ダルマを（晩年の）レヴィナスに結び付ける点で見逃しがたい。主観的動機の類似性については、前記したレヴィナスのケノーシス論が参考となる。

5. 周知のように、『二入四行論』に於けるダルマの四行は、報怨行・随縁行・無所求行・称法行の四つで構成されている。中でも、なぜ報怨行が一番目であるかについては、識者の間でも意見の相違がある。因みに、柳田聖山氏はダルマの「四行」を小乗的「四念処」への挑戦と解釈しておられる^{xliv}。小乗的修行法の「四念処」への挑戦として「四行」を論じるところに、従来の三蔵

法師でない、つまりインド僧でない、波斯（ペルシャ）の胡僧としてのダルマの大乗壁観の特徴を見抜いておられる。それに対する四念処は人間の心身を構成する四つの機能、すなわち身（肉体）、受（感覚）、心（意識）、法（対象）を指している。インドでは八正道の正念を取得する修行の、一般に身体の不浄を喝破する「不浄観・白骨観」として知られていたもの、インド土着の修禅法で小乗的空観と見られている。不浄観・白骨観は唯識的（＝グノーシス主義的）では全くない、その反対に身体的関心が強く、即物的・実証的関心が伺われる。ダルマの壁観の特徴は壁の身体性であるが、柳田氏のように、壁を観るのでなくして「壁が観る」と解釈できるかどうかは即断できない。それは擬人法でありすでに立派な解釈である。預言者の壁観に於いては、壁を観るのでなく壁が観るのでもない。壁に自分を隠された方が絶対無の用として自分を働かせるモノとなる。無名と取えてなり歴史から自分を隠す仕方ですすモノの働きが、絶対愛の自己表現としてのケノーシスである。胡僧・史的ダルマの壁観は其処に言い尽きる。

6. 柳田氏は、ダルマが波斯の胡僧（ペルシャ系外国人僧）ではないかと強い疑いを持っておられる。その証拠に、事ある毎にダルマの『四行論』が小乗的实践の「四念処」への挑戦だと論じておられる。インド土着の小乗的修禅法だとすると、そのルートを知るダルマだからこそ、ス波（ペルシャ）系胡僧として一線を画さざるを得ない理由も理解できる。此処で柳田氏は具体的に、同時代人であった僧稠（480-560）を例に挙げておられる。元々道宣が『続高僧伝』の「総論」で、ダルマの大乗壁観の特徴を引き出すために、インド伝来の修禅法であった僧稠の四念処（四つの精神統一）を比較参照したもので、身念処・受念処・心念処・法念処により一切の色欲を遮断するという、小乗的修行法である。もっとも、道宣は「(達)摩は虚宗を法とし、玄旨は幽蹟」なると難癖を付け、定慧が離れる以前のダルマの壁観には目もくれない、全く理解を示していない人であるから、その彼が比較参照して言うところの、『四行論』自体が「四念処」との対称的な構造を持つかどうかは、最後まで予断を許さない。身念処に対して報怨行、受念処に対して随縁行、心念処に対して無所求行、法念処に対して称法行の対応構造がより明確に示されなければならない。宣教域内に小乗仏教徒の拠点をもつクチャのマニ教の僧たち

の理解や立場とそれが異なることは言うまでもない（彼らにとって壁の身体性は問題にならない、肉体が脱ぎ去られるように壁はすでに消滅している。あっても夢か妄想の類である）。史的ダルマにとって、生身の壁はなくなることがない。彼と同様に壁の身体性を洞察するどの様なグループがインドまた中国に於いて彼の近くにいたのか、僧稠以外に論敵の所在や論争関係は不明だが、興味の尽きないところだ。インド習禅者の四念処に対する挑戦とされる史的ダルマの四行論だが、実はその壁観は肝心の禅宗系の宗門に受け継がれず、ついには久しく忘れられてしまった経緯がある。その反面、「ダルマの四法」としてネストリオス派の経典（『序聴迷詩所経』、『志玄安楽経』）に継承されていった意外な事実と影響史的關係は見逃しがたい。論敵のキャリアは何も僧稠だけでない、『楞伽師資記』で持ち上げられるグナバツダラ（求那跋陀羅）がその名称（ヘブライ語で「真珠を奪う者」）から伺わせたユダヤ的知性の別系かも知れないことは十分に予想される。例えば、ゾロアスター教から仏教に帰依したユダヤ系ペルシャ人なら、光と闇が骨肉の争いを展開する世界を知っており、その分浄・不浄に纏わる身体性への関心と拘りは強いはずだ。古来スリランカを含む南インドやチベットには、ユダヤ系のヒトで仏教に帰依した者が少なくない。キャリアの素顔は遠からず、修験道や藤原三代のミイラ崇拜の伝搬ルートとも複雑多様に折り重なって見える。それにしても、禅宗六祖の慧能やその高弟・石頭和尚の遺体がミイラとされたのは即身仏の信仰故であるとする、僧稠の身念処や史的ダルマの報怨行と何の係わりがあるのか、更に空海の「即身成仏論」との関連でどう解釈できるだろうか。ダルマの四行が僧稠の四念処への挑戦であるなら、報怨行は身念処への挑戦となろう。しかし、それが直ちに即身仏信仰へと繋がる根拠や保証は何処にもない。少なくとも、史的ダルマにはその繋がりを示す手掛かりは全くない。

7. 四という数字に拘れば以上見た通りであるが、『四行論』自体が「四念処」との対称的な構造を持つだけかどうか、疑念は払拭されなかったばかりでない。むしろ、疑いは深まったと言わざるを得ない。報怨行・随縁行・無所求行・称法行の四つは、典型的に仏教的な発話である後者の三つに対して、非仏教的な発話である報怨行の勧めを加え、冒頭に据えた四部構成となっている様

に見える。報怨行は「前世の怨」に応えるだけでない、怨が怨を呼ぶ果てしない歴史の「悲劇」を前提として知っており、それに対して「是の如くに物に順うとは、讒嫌を防御する」のだと言われる。その為に、悪業悪果・善業善果という非仏教的な「異熟果」（『マタイによる福音書』7章17～18節参照）が説かれている。しかも松岡由香子氏が『達摩の座禅』で指摘されているとおり^{xiv}、過去と現在についてのみ言及されており、その発話はおよそ未来に繋がらない、つまり未来仏（如来）とは何の関わりもないことになろう。この場合、報怨行は告白的参入を意味する社会行為（入会儀礼）の先行性が、他の三つを括弧で括る作用を果たしている様にも見える。神秀のケースがそれにあたるかどうか、今後の議論が待たれる。

ヴェーバーは、『宗教の経綸』の「序論」で、「理解社会学」という名称と方法論の討議的背景にあったヤスパースの精神病理学（理解心理学）・フロイトの精神分析学・クレペリンの精神物理学（実験心理学）の「三」に対して、ニーチェの「ルサンチマン」論を「破格の扱いで取り上げ」つつ、ルサンチマン論で無い理解社会学の先行的「一」を貫こうとしている。そうすることで、「それぞれの〔心理学的〕方法が持つ最大限の可能性を慎重に吟味しつつそれらの限界を見定め、そうした限界を超えたところに自らの理解社会学に固有の存在基盤を定める作業を丹念に行っている」（中野敏雄、傍点は著者、補足は私）^{xv}のだとすると、その興味深い類例として、史的ダルマの四行論の構造を読み直すことが出来よう。もし仏教的発話の「三」（随縁行・無所求行・称法行）に対して、非仏教的発話と疑われる報怨行の「一」が事実「諒解」ゲマインシャフト参入行為のマニフェストだとすると、それは「ルサンチマン」で無い「報怨行」の優先的枠組みの可能性を示唆してはいないだろうか。その証拠に、ダルマの「報怨行」の勧めは、ヴェーバーが『古代ユダヤ教』で分析した「パーリアの人間」を常に悩ますルサンチマン意識（主観的動機としての有為論的執着）を妄想・客塵として斥ける、難行苦行に拠らない「安心して無為」の実践道として理解すると、『二入四行論』の難渋な全文がたちまちすっきりとする。

本稿が提起する「無為論的類型」の理解を深め、ヴェーバーの『宗教の経綸』

でアジア宗教の、特に中国仏教に関する理解の不足分を補う意味で、今後の課題となる論点を差し当たり以下のように整理しておきたい。

- ① 「情宜^{じょうぎ}」が礼節を尽くす「有為」として優先される自由選択の結果であるなら、「安心して無為」は自由選択のより優れた結果である。なぜなら、老子が言うとおりに、「無為にして、為さざるは無し」。無為は立派な行為論である。
- ② 「無為」に関する理解の違いは、ケノーシスという禁欲的精神に基づく自己否定の論理にあり、解釈の実践に於いて明証的である。
- ③ 中国的理解としてある「自己人」(ツーチーレン)の世界では、商いするヒトの行為を主観的に意味付けし動機付けているモノは、他にもないこの情宜的人間関係である。
- ④ 礼節を重んじる儒教世界(いわゆる正教)では、働くモノは自己人の情宜的人間関係の背後に退き、合理主義的形式化を妨げる。
- ⑤ 道教の世界(儒教からすると異端)は神話的表象に包まれてはいるが、神や鬼の働きに自分の宿命を任せるところから、礼節や情宜的人間関係が否定されて、それなりに(目的合理的に)働くモノの背後に斥けられる。官僚世界や読書人サークルに道教徒が多いことから、その対称的性格が伺われる。官僚の世界では、ヒトがそれなりに「働くモノのずっと後ろに退く」(ポーリッシュ)のである。
- ⑥ しかし、いずれも厳密な意味での「自己否定」の論理でない。後に中国仏教の一部が山岳部や農村の道教世界に自分を隠す様になったとき、初めて自己否定の形式論理が中国に導入された。定着したのは、皮肉なことに、ダルマに批判的な都市仏教が栄えたその後のことである。それまで都市部を支配していた儒教世界では、「外道」として見られていた。
- ⑦ 中国仏教の中でも特に禅のルートには、道教の「無為」論の世界に自分を隠した人々の足跡が伺われる。道教の古潭はその実、景教の古潭でもあった。南宗禅に多く見られる「聖餐の茶飲み」や、道教寺院に建てられた「景教の十字架」がその紛れもない証拠である。中国では根付かず日本に定着した背景にそれがあり、「三夷教」がその初期媒体となっていたと考えられる。

- ⑧ そのルート先に、史的ダルマとして働くモノのイメージがあり、それも禅宗史では後に否定された外来系の（非インド的・非中国的）存在性格を有していた。
- ⑨ ダルマに代えてグナパツダラ（求那跋陀羅）を禅宗開祖に擁する楞伽經支持派の反動には、その様な開祖の持つ外来系の「外道」イメージを払拭する狙いがあった。それもまた立派な「諒解」ゲマインシャフト関係の秩序生成及び再編の一例である。

ネストリオスがネストリオス派的でないように、史的ダルマは楞伽師資記派的でない。それにしても、何故地論学派（浄土系）の僧・菩提流支（ボーディ・ルチ）らに憎まれたのだろうか。多大の人気に対する妬みからだけではなかったと考えられる。彼らの委託を受けて、最後は北魏の豪族により暗殺されるに至った本当の動機は何であったか。隠れた主観的動機は、反照的な行為に還元されて初めて観察可能であろう。それは教学上の理由からでなければ、論敵自身の利害に拘わること、「莊に（＝農に優しく）嚴の（＝都に厳しい）菩提の道」の教えのせいで利権を奪われたから生じた恨み事（ルサンチマン）ではなかったのか。それに対して、史的ダルマの実践は反骨精神に溢れ、その言動は都市仏教の経済事情と社会政治に対する批判に通じていたのではないのかと疑われよう。国師となった他の初期禅師たちとは異なり、彼は終生「孤独な外国人僧」（柳田）で、中国社会に好まれざる客（persona ingrata）に過ぎなかった。「七転び八起き」のダルマのイメージには、薬殺・毒殺・暗殺の恐れをもろともしない、宗門派閥の争い事に一切組み込まない不屈で反骨の人の素性があり、それ以上に、復活ダルマの「一隻履傳承」に纏わる不死のヒト・イメージにはユダヤ教・キリスト教の復活傳承の陰影が濃厚にあり、薬師同伴の「前世」が親しく偲ばれるのも当然と言えよう。それもこれも、後期ヘレニズム社会に生じた捻れ現象である。

ダルマを名乗る複数の人がいたことは確かであるが、斯波（ベルシャ）系胡僧としての史的ダルマ自身の原初イメージと言論スタイルは比較的・相対的にはっきりとしており、混同されることは先ず有り得ない。鈴木格禅氏が指摘されているように、中国に来たのは「老年ダルマ」である。確かに仏祖28代目の肖像ではダルマは老年であり、その相貌は痩せて彫りの深い骨張った顔つきに高い鼻、ユ

「社会学言論のカテゴリー」構想

ダヤ系のヒトに相応しく揉み上げを特徴としている。ダルマのマスクをしていても、総主教が仏祖になっても同じパトリアーク、肖像は期待を裏切らない。事実、ネストリオスはダルマとなった、「その時歴史が動いた」（松平）。怨に怨の果てしない歴史の悲劇を終わらせる為に、壁に創造的無の穴が空け開いたのである。老年ダルマの肖像は、ネストリオス本人の老いた素顔を写している。すると、丸々と太った壮観な熟年ダルマのイメージは、間違いなく別人（カンチプーラの第三王子？）のそれである。

第三章 「社会学のカテゴリー言論」、理解と諒解・秩序の解釈

第一項 社会学言論の源流、ビザンティン帝国社会の「悲劇」

社会学が今日の学問的立場を取得するに至るまで、啓蒙主義の世界成立を前提にするとしても、まだ僅か二百年の歴史である。自然と社会・個と集団・宗教と国家が未分化で渾然一体であった世界では、社会学はせいぜい「懐疑の精神」を発揮する、異邦人の実証学的関心でしかなかった。古くは疑い深いトマスに始まり（『ヨハネによる福音書』21章）、サベリウスの機能主義的関心に通じる懐疑と実証の精神は、アレオパギタの偽ディオニシオスの「否定神学」によっては抑圧され、「聖人」社会のヒエラルヒー（聖域化された言語ゲメインシャフトの秩序）から排除された。「神と貨幣」を巡るユダヤ的自己同一性の裂け目・アンティノミーの岩戸に封じられた俣、長い沈黙の歴史を経てフランスのコントに於いてやっと社会学は開花する。ユルゲン・ヘレ^{xlvii}は、「理解社会学史」の筆頭にスピノザを挙げている。異端児スピノザの『エティカ』に、メタファーで読み解く理解社会学の意味連関や経済倫理の主観的動機を読み取る者は他にいない。貨幣が神即自然の実体に於ける反対属性と考える人は一人もいなかった。ジンメルが非人格性の象徴として貨幣を論じているが、「異邦人」の経済感覚を参照する者は、当時の西欧ではヴェーバーの他に僅かしかいなかった。もちろん、社会学的懐疑精神や宗教の経済倫理に関する発話がそれ以前になかったというのではない。鍵はシルクロードの西の発端、中国との絹織物貿易で栄えたビザンティン帝国社会と教会により合理化された歴史解釈にでなく、そのゲメインシャフト関係から消

された人々の動向（主観的に抱かれた意味・匿名化の動機）にその痕跡を伺わせる。密かに語り継がれた社会学の懐疑と実証の精神は、「救い主殺し」の名目で彼らを呪い異端追放した西洋史にでなく、中央アジア西域以東の東洋史に「自分を隠した」と言っても決して過言ではない。

『世界宗教の経済倫理』の「序論」で、ヴェーバーがニーチェの「ルサンチマン」論批判を「破格の扱いで論じた」ことに始まり、「旧稿」と『世界宗教の経済倫理』を包括する壮大な理解社会学の大建築（中野）という構想が何らかの理由で留保されたか、死を目前にして中断を余儀なくされてしまったかに見える其処の解明が待たれる。『経済と社会』の「新稿」で文面から「諒解」概念が一時的であれ削除される発端となったと疑われる其処、つまり中央アジア西域以東の宗教史に、「神と貨幣」を巡る西洋合理主義文化の「諒解」事項（普遍史的意義と支配の理念）が必ずしも通じないと疑われた、ルサンチマン意識への「壁」となって働くモノがあった、仏教とタオイズムに学んだユダヤ的知性の否定弁証法的社会学言論の萌芽があったとすればどうであろうか。ヘレを初め、今は亡き師のアドルノーやレヴィナスは証言台に立ってくれるであろうか。

コントにとって、「実証哲学」（Philosophie Positive）として完成する社会学が最初に辿るのは宗教と神学の世界である。その意味で、社会学の初めは宗教社会学の世界であったと言えよう。マルクスに於いてはイデオロギー批判の対象としてだが、宗教が万象の原初形態であると見られる点でも、この命題は真である。これを社会学言論の歴史として顧みるとどうか。社会学の初めは宗教社会的言論の世界であった。今でも然り、これからも然りであると言えるだろうか。「社会学の言語」（Les langages de la sociologie）とは、いったい何か。社会の常識（コモンセンス）に然りを言うだけで否（ノー）を言う術を知らないとすれば、期待された社会学の言語とは言えまい。その都度の「諒解」事項の遵守を誰からどの様に期待出来るというのか。信用破綻の「リスクを交換します」とのお墨付きで安全が公共的に保証されていても、「諒解」行為世界の掴み所のない不透明さ故に、金融破綻の連鎖は誰にも防げなかった。「諒解」行為に妥当な言語責任（壁の上限）が伴わない俣、また無と向き合う覚悟性（壁の下限）もない俣に、見た目にはリスクが無いかのように仕上げられた収益性の高い商品に飛びついてしまったせいである。名無しの「自己人」であれ無国籍の投資集団であれ、金融危機は言葉の

「社会学言論のカテゴリー」構想

上限と無の下限を座視した金融社会の油断の結果であり、責任倫理欠落の証左であろう。「諒解」という概念一つ取ってみても、ヴェーバーが予想した以上の未曽有の困難さが我々を待ち受けている。「諒解」世界に於ける信用破綻のリスクは、現代社会に限られたことではない。

諸民族がひしめき合う大陸に於いて、社会が単一の構成体で完結することは稀である。一つの文化が別の社会に押し入り制圧するに及んで、「言語支配の秩序」を築かざるを得なかったケースは、歴史の中で数多くモニターされる。大別すると最低二つはある。一つは支配制圧型で、他の一つは囲い込み・懐柔型である。いずれも、侵入者の主観的意味準拠性が経験則に従った妥当な蓋然性を名目上合法的に取得するかこれが強制されるケースである。モヘンジョダロの古代インド文化人を滅ぼし、アリア系の侵入者により築かれたカースト制の（バラモン階級のサンスクリット語を頂点とする）言語支配を基とした社会が一方にあり、後にアレキサンダー大王の東方遠征によってヘレニズム文化圏の外形（モルフエー）と外観（プロソーポン）が完成された。しかし、其処に個別の外観は許容されても、被支配者の肖像権（スキーマ）はない。また、北王国イスラエルに押し入り滅ぼしてその住民を集団拉致することで成立したアッシリア独自の複合的言語文化が他方にあり、その後ろに及んでバビロン帝国やベルシャ帝国の社会政策に反映されている。前者とは異なり、異国内に組み込まれた拉致被害者の外観（モルフエー）と肖像権（スキーマ）だけはかろうじて認められている。前者では排他的な言語統制の力が強く、直喩や諷喩は許されても賤民に政治批判に繋がる揶揄は許されていない。ヤヴァンナ（＝外国の商人）が活躍する南インドの三州は例外である。後者では直喩・諷喩・揶揄を含め、賤民を含む被支配者に比較的独立した言語の自由が保障されていた。いずれに於いても宗教社会の要件であり、神々を祀る集合人格社会で個々のスタイルが異なると雖も、古代の社会政策的関心及び実現の常套手段は言語支配であった。としても、政権を揺るがすリスクのある（神々の）機能的解釈だけは許されていない。

古代には、その様な中で異彩を放つ人物がモニターされる。例えば、2世紀のサベリウスは、父子聖霊の神が何であるかは世代別に異なる働きの様であるとして、当時としては大胆な機能的解釈をした。実はその為に、ローマの教皇であった彼は異端とされその座を追われた。サベリウスは宗教（＝神理解）を社会的関心

から機能主義的に解釈しようとした、だから社会学の元祖であるとは言えないとしても、主観的動機としてみれば同一の関心が先取りされていよう。古代ローマ社会では言論の自由が市民に保証されてはいたが、未認可の宗教ゲマインシャフトではそうでなかった。ナザレ人「イエスはキリストで有る」とは、特殊で普遍を代喩するので「提喩」（シネクドキ）と呼ばれるが、その後の五百年にも及び熾烈な論争など考えられないほど、それ自体は素朴な発話か告白であり、ゲマインシャフト関係に参入する儀礼行為に過ぎなかった。であるが、すでにセクト化する伏線は随所にあった。異邦人の使徒パウロを創始者とする初代教会の群れが、ユダヤ人知識人たちのグノーシス主義的または実証主義的関心に攪乱された経緯がそれを物語っている。彼らの懐疑と実証の精神が主観的動機の意味論的準拠性を自前で確保し、経験則に従った妥当な蓋然性を要請していたのである。実は、社会学の発祥がユダヤ系フランス人の実証主義者コントに帰せられる所以も決して偶然ではなかった。

これが5世紀の東ローマ帝国となると論争は一気に政治色を強め、骨肉相食^{あい は}む熾烈な教義論争にまで発展する。首都・コンスタンティノープルの総主教ネストリオスのケースでは、論争は複雑怪奇な言語回路を辿ることになる。ビザンティン帝国の公用語はギリシャ語であるが、アンティオケア以東のシリアやアッシリアでは専らユダヤ・アラム語やシリア語が、アレキサンドリアではコプト語が日常的に併用されている。ゲルマン語系のアリウス派の異端を排除し厳格な禁欲的精神に基づき宗教改革に乗り出すネストリオスは、マリアもまた人間であり「神の母」と呼ぶべきでないとする弟子アタナシオスの立場に賛同し、自らは「キリストは神であり人である」と論じることで、理の一に対する二を堅持する。因みに、双方（キュリロスとネストリオス）とも「二性論」（duophysitism）を主張する点で相違はない。反ユダヤ主義者で知られる論敵のアレキサンドリアの主教キュリロスの「実体的統合」（hypostatic union）という、それ自体新プラトン主義的譬喩（アレゴリー）に基づく解釈に反対して、ネストリオスはアンティオケア学派の立場から字義通りの歴史的解釈を主張する。父と子に於ける意志的「実体共有」（con-substantial）説を唱えたことに始まり、後には一貫して「自分を無とするキリストの人格に実体（ヒュポスタシス）は無い」と主張して譲らなかつた。彼が依拠したのは、アリストテレスの実体概念でありメタファー（隠喩）である。

論争が複雑性を極めるのは、一つは個物に普遍が絡む言語環境の特殊事情があり、二つにペルシャを含むシリア内外でのネストリオス派陣営（＝身内）の反感と抵抗が背景にあった。「単性論」（monophysitism）に依拠する抵抗勢力のヤコブ派は多勢（マジョリティー）を占め、ユダヤ・アラム語を話す人々（例えばアルメニア派）を優遇する一方で、ギリシャ語を話す人々（マイノリティー）を冷遇する態度で共通している。アテーナイ学園（アテネ哲学アカデミー）出身でギリシャ語を得意とした彼の素性には、ペルシャ生まれでシリアに難民として逃れてきた両親の事情に加え、父方か母方のいずれかがギリシャを話すユダヤ系のディアスポラであることとも関係する。同じペルシャからの難民の子孫で「柱頭行」の開祖大シメオンに、彼の両親は深い影響を受けている。特にその後継者ダニエルとは、彼は個人的に深い親交があった。ネストリオスの預言者的「壁観」理解には、自分を無とするキリストの十字架を自分の「柱」（アムード）また「壁」（ツール）とした「柱頭行者」（Stylit, Säulenheilige）の壁観イメージが地下水脈の様に横たわっている。柱頭に座らず、「立った俣でする」（アーマド）祈りと瞑想の独自の立像スタイルは、アッシリアの都市アミダの「二十の祈り」にその名残を伺わせる。ギリシャ語で柱はステレー、壁は日常的にトイコスである。「隔ての壁」（『エフェソの信徒への手紙』2章14節）は中垣の意味でメソトイコン、柱頭に立ち目を凝らして壁観する（アテネス・ブレポー・エントイキオス）にしても、高所より見下ろす立場から一転して形式論理に学び、後に否定弁証法的発話に徹する偽ネストリオスの主観的動機は何であったか。キリストのケノーシス的实践を真似ようとしても出来ない、^{くすぶ} 燻る炭火のようになお残るユダヤ的自我の同一性・非同一性を巡る懐疑ではなかったか。彼が「壁観に凝住」する（die Wandanstarren）のは、ユダヤ的自我を安全保障していたはずの神が、「岩壁の中に自分を投げ入れた」からではなかったのか。獄中九年の辛苦とそれが二重写しになっていたことは予想に違わない。史的ダルマのマスクをした壁観九年の謎は、エジプトの砂漠に於ける獄中九年の辛苦と関わりがあり、ネストリオスとして生きた彼の「前世」の^{くよう} 供養（eine Totenmesse）、呪われたユダヤ的自我の供養を意味していた可能性が高い。すると、後の厳格な否定弁証法的言論スタイルは、「安心無為」（安心して業無しで有るを「凡聖等一の真性」と^{まこと} 解ったヒト）の自然な発露・発現と言えよう。その心境を敢えて語らせようとするれば、岡倉天心が千利休に語らせ

る「茶道と生け花」の他にない。ビザンティン帝国の教会と社会が一連の騒動のスケープゴート（犠牲の羊）を探し、不用意に「自発的退任」を申し出たそのヒトを手際よく血祭りに上げた、名誉を貶め人格性を剥奪^{おとし}しただけでなく、彼を「異端の頭」とし呪詛した挙げ句の果てに、復権の可能性を永久凍土に葬り氷壁に封じたこの事件は、帝国社会と教団（ゲマインシャフト）が結託して社会的良心を偽り、「諒解」的言語事件を作為した「転義」的行為（メタレプシス）に象徴される。それだけでも十分、宗教社会学的言論の対象で有り得よう。双方共に主観的意味準拠性に於いては差はなかったが、絹の交換で栄えたビザンティン帝国社会の経済的ニーズに応え経験則に従って妥当（不当！）な法的蓋然性を我がモノとした疑惑のヒト（キュリロス）が歴史の勝者（「聖人」）となった。欠席裁判の不当性を訴えても埒^{らち}が開かない、緻密な弁論^{しんた}を認めても後の祭りである。抗弁すればするほど窮地に追い込まれた。ビザンティン帝国社会が「法廷」の不当な判決を盾に彼に要請する「道化」の役割を斥け、「異端の頭」のマスクして演じること（パフォーマンス）をきっぱりと拒絶した誇り高さこのヒトが、再起の出鼻を挫かれて最後に見せられたモノは、神が「自分を岩壁の中に投げ入れた」奇怪な事件（「岩戸の神話」的類型）である。「十字架を担ぐ」バルバーリアン（＝スクテヤ人）の襲撃に晒されたビザンティン帝国末期のリアルな史実を背景にして、その真意はメタファーでのみ解釈され、ケノーシスの実践で見極められることから、その言論は避け難く二重の構造化イメージを特徴とする。それが「壁観に凝住する」ヒトの九年の黙想の引き金となり、後には誰をも寄せ付けぬ否定弁証法的言論の事始めとなった。有理実体の一に対して二を堅持する理由は、審議に討議的良心（ein diskursives Gewissen）を捨ててはならぬと云う自他への戒めからであろう。

宗教社会学的言論は、社会学言論一般に対する特殊の立場を主張するのではない。むしろ特殊で一般をアナウンスし、「個物的普遍」（Das individuelle Allgemeine、フランク）^{xlviii}を маниフェストする無名群像の解体新書である。今日では言論の自由は万人に保証されているが、その反面インタラクティブな理解と解釈の交換は一向に深まらず、至る所で審議未了廃案に見切り発車と空回り、官僚の「漆喰の壁」を剥ぎ取るか上塗りするだけで忙しい言論界の現状は貧しい限りである。言論界の貧しさは饒舌さ（Gerede）に反映されている。『理解社会学のコンプレメン

タリズム』で指摘した通り、それはインタラクティブに「語るモノとヒト」の座視と混同（カテゴリーミステイク）に由来し、資本主義社会を支えていた「精神の不在」と連動している。資本主義精神の不在は宗教社会学の課題であるが、そもそも不在なるモノを誰が好んで言論の対象とするだろうか。不在を語る主観的動機が社会不安で有れ安心の壁で有れ、「かのように」共鳴するか抗弁するだけの、観念論的実証主義の表現スタイルでは落ち着かない。名人芸や銘柄への共感または反感、景気への好感または嫌気の狭間に揺れるだけで、経験則に従ったより妥当な蓋然性を取得しない言論システムは、批評原理としても落ち着くところがない。言論の統制や自由謳歌は近代社会の特徴のようだがさに非ず、すでに古代のビザンティン帝国社会に於いて実験済みの、「否定弁証法」的発話の定着の難しさを物語る。

ネガティブイメージの不在論に代えて、ポジティブイメージとする創造的無の言論が有るだろうか。2～3世紀以降、すでにナーガルージュナ（龍樹）の「空観」がインド内外に大きな影響を与えていたことは周知の事実である。5世紀～6世紀のシリアには、似ているようで異なる思潮を代表する無名の巨匠が二人モニターされる。6世紀の偽ディオニーシオスは「否定神学」（*apophatike theologia, via negativa*）を提唱したことで知られる。その特徴は、一貫して形式論理の否定と排除である。これまで知られていなかったが、実はそれより半世紀も前（5世紀半ば）から、アンティオケア学派の最後の師ネストリオスが、『バザール』で「自分を無とする」（『フィリピの信徒への手紙』2章7節以下）ケノーシスの神学を提唱しており、国外追放後は彼の著書は焚書にされ、不当にも「異端の頭」として闇に葬られてしまった経緯がある。「自分を無とする」キリストの人格に「実体（ヒュポスタシス）が無い」と主張した彼の考えには、否定神学の系譜とはおよそ異なる深い味わいがある。その詳細は、カルケドン公会議以降の教義論争にそのコンフリクトが直に反映されている。偽ディオニーシオスの思想がダマスコのヨアンネースに影響を与え、反ネストリオスの論陣を張ったことは、歴史の捻れと断線を象徴する逸話的事実である。『バザール』の著者は今日では疑ネストリオスとされており、匿名性の点でも共通している。しかしそれもよく見れば、偽ディオニーシオスが後のエックハルトと同様に新プラトン主義の立場であったのに対して、偽ネストリオスは貫してアリストテレスの形式論理に準拠している。

その違いがはっきりとするのがメタファー論である。新プラトン主義的でない、アリストテレスのメタファー論の理解と運用で一貫している点については、偽ネストリオスと史的ダルマは期せずして一致している。「ダルマ=ネストリオス共鳴体説」は、其処に動かぬ証拠の一つを見ている。言論の自由の保障はなく、正教と異なる思潮はすべて抑圧・剥奪・呪詛の対象であった時代のことだ。北魏の時代から漢初期にかけて、史的ダルマの「壁観」に「安心して無為」を語らせる『語録』が中国で一世を風靡した背景に、歴史から抹殺された彼の「前世」の因縁が絡む複雑に屈折した歴史事情があったのである。否定の厳しさに於いては、偽ディオニシオスや「中観派」を代表するナーガルージュナ（龍樹）の比ではない。類を見ない点ではハイデガーやサルトルに優るとも劣らない、アドルノーの『否定弁証法』に先鞭を付ける千五百年も前の事例である。壁観九年の修行の厳しさに於いては、柱頭行者・大シュメオンと生涯24年間を柱頭に行したダニエルが引き合いに出される。この二人と同様、史的ダルマ（=偽ネストリオス）もアドルノーも柱頭行者と同じユダヤ系のヒトである。古今東西、社会層や世代の関心と動向に基づき成り立っている比喩的言論は位相変換の実態を異にしており、数ある類義語が異なる働きをする（「三蔵法師」の言葉として一人歩きする）ことも稀でないので、先ず基本的語彙・概念の定義を整理し、その意味を整合的に理解すること（カテオゴレイン）から初めなければならない。

第二項 社会学言論の構想、相似と平均化、有為と無為の理念型

社会学言論は、厳密な意味で「カテゴリー論」（soziologische Kategorienlehre）である。難渋な「範疇」では理解しがたいから、カテゴリーでいい。社会学言論を構想する目的は、理解と諒解、相似と平均化、有為と無為の理念型を言論のカテゴリーに従って考察することにある。方法論的予備考察として、多々あるカテゴリー理解を整理し質しておきたい。ヴェーバーが『経済と社会』第一部で「社会学の基礎カテゴリー群」（soziologische Grundkategorien）として展開している基礎的概念規定については、その分析の詳細は別途に譲るが、折原氏が指摘されているように、「頭のないトルソー」の頭は、他でもない「カテゴリー論」である。折原氏の没意味化論に対する林道義氏の主知主義批判^{xlix}は正論だが、同一の事象

「社会学言論のカテゴリー」構想

を別様に考える解釈学的経験からすると、必ずしも正論が常に妥当とは言えず、その意味で正鵠を得ているとは言い難い。論争は理解社会学の「カテゴリー論」から、仕切り直しされる必要がある。以下の命題は、妥当な「社会学のカテゴリー言論」(Die Rede und Gegenrede nach den soziologischen Kategorien)の為の「布石」とする、差し当たりの基本構想に留まる。

1. カテゴリーは、存在するモノ(オントス)に縄目を付けて思量する為の言論的仕分けであり、同時に存在論的指標である。物事の言い表しを整然と収納する為に、縄目を付けられた大小の壺に小分けされる。例えばアリストテレスの『オルガノン』ⁱ第1章には、実体を初めとして、量と質、その関係、場所と時間(以前、同時)、場所移動(位置と状態)、働きと苦(能動と受動)、運動と所有など、10のカテゴリーが列挙されている。アリストテレスが言うカテゴリーとは、物事の言い表し方・発話形式(アポファンシス)である。中でも、「ヒト(ペルゾーナ)は、理性的本性(ロゴス、語るモノ)の持つ不可分の〔個物的〕実体である」(ポエティウス、私訳)ⁱⁱ。
2. 言い表す仕方・発話形式としてのカテゴリーは、カントでは「純粹悟性」概念で捉え直された。それが「合理神学」批判としての、実践理性の営為を可能とする先験的要件(時間・空間・様態)と理解されたことは、コペルニクスの世界観を転倒して余りあるほどの画期的事件であった。行為するに際して従うべき倫理カテゴリーとして、次のように言われる。「あなたの格律が普遍的法則となることを、自分の格律によって同時に欲しうような仕方でのみ行為せよ」。また「人格(ペルゾーン)を目的として扱い、決して手段として扱ってはならない」(『道徳形而上学原論』、私訳)ⁱⁱⁱという定言命法は、実践理性を目的論的行為に基づける倫理の要請である。「格律」(Maxime)という概念は、行為を規定する主観的原理であり、実践的法則の客観的原理から区別される。ヴェーバーで言えば、前者が行為者の抱く主観的意味と動機で、後者は客観的妥当性に相当しよう。この対応は、決して偶然ではない。
3. 社会学のカテゴリー論は、ヴェーバーに於いては、まずシュタムラー批判として展開され、その討議の中で初めて索出された。ヴェーバーに方法論的なものが先にあったのではない。発問が先ずあって、方法論はその都度に索出された討議の成果に過ぎない。シュタムラーが唯物史観の科学的「克服」

を名目として、カントの門弟にありがちな「自然法則とカテゴリーを混同している」(WL, p.316)と、まるで他人事のように批判的に語っているが、肝心の自分の「視点や方法的原理を(カントの言う意味で)超越論的な、それ故に先験的な[カテゴリー]形式と、すなわち経験の論理的前提と絶えず混同している」(私訳、補足は私、p.317)ことをどう説明するのか、と厳しく追及している。それに、社会生活の「形式と内容といったカテゴリーを、その都度完全に明確に解釈せずに使用することが如何に危険なことであるか、見ての通りだ」(私訳、p.319)。「批判的観念論者」を自認するシュタムラーと対峙する中で初めて、ヴェーバーのカテゴリー論への取り組みが始まったのである。

4. ヴェーバーのカテゴリー言論は、「かのように」思索し行為するヒトの記述スタイルに於いて、一見するとファイインガーと一致する。しかしヴェーバーは、「擬制」(Fiktion)を基にした「観念論的実証主義」の枠組みに収まらない諸概念を、基礎カテゴリー群として抱えている。例えば、ヴェーバーにとって、個人(der Einzelne)が「有意味な行動の唯一の担い手」であるが、「国家」・「組合」・「封建制」等々の概念は、「ある種の、人間の共同行為のためのカテゴリー」である。したがって、社会学の課題は、「そうしたカテゴリーを理解可能な行為に還元すること、言い換えれば、それらを例外なく、関与している個々の[ヒトの]行為に還元すること」にある。理解社会学の多くの命題は、「法則」と呼ばれる。例えばグレシャムの法則では、「観察によって確かめられた類型的なチャンス」である。ヒトに於いて働くモノの法則は、「社会的行為の、一定の事態の存在下に於いて期待されるべき経過の類型的なチャンス」なのである。

今日では、カテゴリーは思索し詩作するヒトの「存在の仕方」(ハイデガー)、目的合理的になされる「行為の仕方」(ヴェーバー)、社会的な「機能の仕方」(パーソンズ、ルーマン)など、幅広い分野でそれぞれ転義的に理解されている。これではどうにも通約し難く、インタラクティブな理解と「諒解」行為の解釈に整合性につかない。

5. 「近代」の世界(ディルタイ以降)では、カテゴリーは精神科学的に理解可能なヒトの働きだけでなく、自然科学的に説明を必要とするモノに、また社会

科学的に理解し解釈可能な意味連関・「諒解」行為世界の概念構成と機能分析にも、理解（ノエシス）と解釈（ヘルメニア）の指標として一貫して適用されてきた。したがって、専門分化した領野だけの概念規定で終わるのでは意味をなさない。ヴェーバーが『経済と社会』第一部「社会学のカテゴリー論」で、「基礎概念」を足場に「諒解」行為世界の再構成を試み、概念的に吟味しようとした目的は明らかだが、「カテゴリー論文」に明記された「諒解」概念の留保された経緯が今ひとつはつきりとしなない。不在の「精神」に代わり働くモノとしての「理想型」の探求は、その後「倫理論文」（『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』）では、当初の資本主義の「精神」と「近代」資本主義のそれとの関係が研究課題となり、その因果関係が究明された。他方の「客観性論文」（『社会科学および社会政策にかかわる認識の「客観性」』）では、法則科学的な立場を批判する見地から再検討され、マルクスを念頭にして類概念的方法が導入された。しかし、留保された「諒解」概念については、「基礎カテゴリー群」との関連が相変わらず不透明の俣である。これでは、有から無へとカテゴリーを横断する社会学言論の探求は困難である。

6. 有から無へカテゴリー領野を横断しようとする、存在者の社会的行為を観察し意味論的に^{ある}篩い分ける為の、比喩的言論に基づく理解と「諒解」行為の妥当性が問われる。相似と平均化の意味も、同一性と差違性の地平も、有為性と無為性の対称類型も、比較文化史的な観点から始められたヴェーバーの理想型の探求もまた、カテゴリー理解を一旦アリストテレスの原意に差し戻すことにより、史的・世界的に働くモノとの意味連関に於いて、実体的か非実体的なヒト存在の指標（人格指数）で思量される。貨幣的存在もまた、明示的か暗示的な言論的行為（アポファンシス）の指標で括られる、不在の資本主義の「精神」に代わり働くモノ（「理想型」）の証左として、上限の「言葉」と下限の「無」に対する態度決定、二つの「諒解」行為世界のマージンに立つヒト（マージナルマン）の責任倫理的覚悟性の如何が同時に問われる。つまり世界の東西を問わず、「理想型」で有る行為者のしるしは、同時に「高い天と深い^{よみ}陰俯」に求められ（『イザヤ書』7章11節参照）、二重の仕方でのその真意（主観的動機と妥当性）が試されることになる。注意せよ、下限の無は、新プラトン主義的・アウグスティヌス的な「欠落」ではない。アリ

ストテレスが言う意味での、目的論的な行為のヒト（ペルソーナ）で有ることの「不整合」である。ただ、フランクリンのような「歴史的個人」が不在の「精神」に代わり働くモノ（「理想型」のしるし）で有る際に、「類」に対する「種」の関係で言い表わされ得ることかどうか、更なる場合の類とは何であるか、議論が分かれる。フォイエルバッハやマルクスが言う限りでの「類的存在」（Gattungswesen）は、ヴェーバーでは考えられていない。「差し当たり、資本主義の「精神」で意味されているモノを、直感的に分かりやすく説明すること」（『理想型、行為の構造と解釈』）が重要なのである。その点で、ヴェーバーに於けるその後の「類型的なもの」（gattungsmäßige Typen）の理解と解釈（拡張）は、近代の精神を意識した「論争概念」の性格を帯びる。「類」に値する問題があるとすれば、目的論的に働くモノの有と無が問われる地平であろう。働くモノの妥当性及び整合性は、「社会学のカテゴリー」判断に従って思索し実践するヒトの言論的倫理課題として吟味されよう。

7. 「理解は存在論的である」（リヒター）。つまり言論形式（アポファンシス）としては、「社会学の基礎概念」の理解（ノエシス、ノエマ）は、およそ存在のカテゴリーに属する。それに対して、「諒解」（スンフォニア）は、理解に欠かせない行為論的解釈項（ヘルメニア）であり、その対象となる目的合理的行為（プラグマテイア）は、専ら運動のカテゴリーに属する。ヴェーバーの関心が二重化する其処に、ハイデガーやレヴィナスとの対話可能な地平が覗かれよう。貨幣的存在と交換行為を主観的・動機論的に解明しつつ、債権者であれ債務者であれ、ヒト（ペルソーナ）に於いて働くモノを意味連関の中で正しく理解し「諒解」し合う、ゲマインシャフト秩序形成への重層的関心に、ヴェーバー社会学の新たな可能性（チャンス）を見定めることが許されよう。理想型イメージの有為論的関心に対して、無為論的それ（己を無として働くモノ、「神のケノーシス」）の扱いは、今後の討議課題となる。
8. ヴェーバーのように、不在の「精神」に代わり（経済合理的に）働くモノを「理想型」のヒトイメージに求めること自体が、ヘレニズム的精神の潮流（延長線上）にある。アリストテレスやカントを考慮するとしても西洋的思考の枠内にあり、事情に変わりない。すると、ヘレニズム化に抵抗していたユダヤ系商人達の足跡は論外となろう。西洋世界を流浪してアメリカ経済と金融

界の立て役者になった人々（スファラディ系など）を含め、東方へ逃れ生き延びたアシュケナージュ系ユダヤ人達の働きは、ヘレニズム的理想型の精神では捉えがたい。したがって、以下でカテゴリー論を展開する場合も、そのことを課題として視野に収めた論究が待たれる。比較文化史的な意味でも、本稿で取り上げられた史的ダルマのケースは、ヴェーバーが探していた「宗教の脱魔術化」の非西洋的的典型モデルと見なすことも出来よう。これは、テンブルックの疑義に対する一つの可能な回答である。「急がば回れ」という。

9. カテゴリー言論を相似と平均化による理想型索出の働きとして捉えると、「かのように」発話し行為する仕様は、類比的思索による優れた「索出的言語事件」(heuristisches Sprachereignis)の性格を帯びる。もしヴェーバーに於いて、「かのように」(quasi)の言論形式が、「観念論的実証主義」(ファイインガー)からの借り物に過ぎなかった、『経済と社会』には必要且つ十分な条件でなかったとすれば、「頭なきトルソー」を巡り「単頭か双頭か」としのぎを削って討議するも徒勞であったことになるのだろうか。それでも、表現の有無如何で、「壁」や「鐵の檻」の彼方に働くモノが捉え損なわれることはない。その反対に、「かのように」の言論形式が、「カテゴリー論文」だけでなく『経済と社会』にも欠かせない何か、必要且つ十分な条件のXを含んでいたと仮定しよう。ヴェーバーが「かのように」という論調を一旦控えたとしても、中断の理由は、それ(X)との関連性を示唆してはいないか。削除した自分の「旧稿」にテンブルックが書き残した文言が、皮肉にもそのXの重要性を相反する仕方(パラドックス)で物語っている。①「あたかも～の如くに」の言論を「時代遅れの、そしていくらか邪道な創作[物]と見なすことは不当である」(傍点は私)。と抗議した上で、②それは「自然主義とネオイデアリスム新観念論から組み立てられた諸理論の哲学的セグメント」だったのだ。「^{ネオイデアリスムス}新観念論は、自分が自然主義の現実像を反駁する能力をもたないことを十分知っていたため、〈あたかも～の如く〉の認識の権利を文化科学に返すことを要求したのである」(一部私訳)^{liii}。と言うからには、ヴェーバーが「客観性論文」で自然主義を批判しているにも拘わらず、「彼の現実像は、自然主義的実証主義のそれから借りてきている」(住谷)ことは疑えない。これがその俣、ジンメル『貨幣の哲学』からヴェーバーに受け継がれている。それ

は、「概念」と「現実」の裂け目に生じた意味論的政治空白を埋めるメタファーの課題であろう。そうだとすると、生けるメタファーで躍動するジnmelの貨幣論や、「擬制」論に秘められたファイインガーのメタファー論的思索と実践の底知れぬ可能性が、その俣でヴェーバー社会学の理解と諒解の解釈をいっそう深めるチャンスとなり、理解社会学を解釈社会学に「拡張」する心強い道具ともなろう。メタファーは、説明するだけの機械言語でなく、理解することを目的となし得る自然言語のカテゴリーである。その限りに於いて、働くモノ（「精神」）をヒトに伝搬可能とする「載道の器」である。ヴェーバーが理念型の下に、経済社会の「混沌たる現実」をどう理解していたか、ヴェーバー社会学の難問（アポリア）を解く鍵は、差し当たり其処に有る。社会学言論は、その為に必要とされる。後にカテゴリー言論を全面的に展開する場合、そのことを課題として意識し視野に収めた論究が待たれる。

先ずヴェーバーの「カテゴリー論文」に於ける「理解」と「諒解」行為の言論スタイルに着目し、それとの「近接性」に於いて語ることから始める。「基礎概念」（「新稿」）では、「かのような」予想・期待で終始する難渋な「諒解」概念が全く姿を消して、初心者に分かりやすいケースを挙げて具体的に説明されている。例えば、「理解」と「諒解」は異なる。ではどの様に異なるのか。そもそも、主観的に捉えられた意味を理解する際の「意味」とは何か、「基礎概念」（第1節第1-6項、清水訳）では以下のように説明されている。「意味」には、大別して二種があり、① a. 「或る歴史上のケースにおいて、一人の行為者が実際に主観的に考えている意味」、① b. 「多くのケースを通じて、多くの行為者が実際に平均的・近似的に主観的に考えている意味」、② 「概念的に構成された純粹類型において、類型として考えられた単数或いは複数の行為者が主観的に考えている意味」（以上第1項）が挙げられている。「理解」にも二つあり、①言語行為を含む「行為の主観的意味の直接的理解を指す」。例えば、 $2 \times 2 = 4$ という数理命題は直接的に理解される。或る観念の直接的理解の仕方は合理的である。②「説明的理解」とは、「行為の意味を動機的に理解する」こと。例えば、 $2 \times 2 = 4$ という数理命題は商売上の勘定か科学上の証明か技術上の計算、いずれも説明的である（以上第5項）。更に、三つの意味把握の仕方が対象的に区別されている。①「或る具体的なケースにおい

「社会学言論のカテゴリー」構想

て実際に考えられている意味や意味連関（歴史的研究）」、②「平均的・近似的に考えられている意味や意味連関（社会学的大量観察）」、③「或る頻度の高い現象の純粹類型（理想型）として科学的に構成される理想型的な意味や意味連関」（経済学の純粹理論など）が理解の対象となる。説明的とは合理的（動機理解）と同義、目的非合理的理解をも含む（以上第6項）。「諒解」概念は用いられていないが、あるとすれば「歴史心理学」の可能性を扱い得る①の位相であろう。②以下は、「歴史的個人」の理想型を探すヴェーバーの意欲的学究精神の深化を示唆しよう。こうして見ると、「諒解」概念の行方を探る為だけでは十分でない。「理解」概念自体の展開と深化を知る為にも、「新稿」だけでなく「研究版」（Studienausgabe）全体の読み直しは必須である。例えば、上記の②に「社会学的大量観察」と補足されているからと言って、それが社会学にだけ独自の課題なのだと短絡的に理解してはいけない。「社会学の領域で平均や平均類型を幾らか明白に構成することが出来るのは、同質の意味を持つ行動に於いて程度の差だけが問題となるケースに限られる」点に注意する必要がある。「そういうケースも確かにある。けれども、多くのケースでは、歴史的或いは社会学に重要な行為は、質を異にする多くの動機に影響されているもので、これらの動機から本当の意味の平均を引き出すことは全く不可能である。従って、経済学で行われている社会的行為の理想型的構成は非現実的である」（第1節1第11項）と釘を刺される。それでも、平均的に経済的な目的合理的規定を含んでいる限り、その様な行為は理解可能であるし、そうでない平均化を拒むケースも「理想型との距離そのものを通じて」理解可能である。

本稿がモデルケースとして史的ダルマ＝ネストリオス共鳴体説を取り上げた経緯に、「神秘的・超現実的な理想型の構成」も「歴史的研究によって或る事件の具体的な原因を求める場合も、事情は同じである」（同、33）とするヴェーバーの言明が心強い支えとなる。清水幾太郎氏を悩ませ取えて「不器用な譬喩」で説明された、至る所が「露地」ばかり^{liv}の翻訳者泣かせの迷路的仕様についてと同様、「新稿」読み直しは一筋縄には行かないので、これも詳細な論究は別途に譲る他ない。

本稿では、「理解社会学のコンプレメンタリズム」の立場から、東西文化や宗教の観点・考え方の相違を踏まえて、敢えてヴェーバーの「有為論的類型」に対し

て「無為論的類型」を合わせて考えることを提唱し、宗教社会学言論の可能性を東西の対称世界に模索する。「神のケノーシス」と形式論理は、有為法と無為法の間に第三の中間物を立てない。自分を無とするヒトに、「悟るということも無い」から、当局お墨付きの「理解」や業界お薦めの「諒解」保証の素振りに、惑わされることはない。絶対自己否定の極みで形式論理に徹する仕方は「平常底」にあり、それがモデルケース（史的ダルマ＝ネストリオス共鳴体説）を裏付ける証左となる。アジアに於ける経済社会的モデルケースとなり得なかった失敗事例としても、主観的動機に於ける「諒解」行為の新たな地平を開き示す点で注目に値する。

当面の課題は、社会学言論のカテゴリー構想である。冒頭で論じた今日的「諒解」世界の金融危機的状况に於ける「神と貨幣」論は、それとの必然的関わりから生じていた。今は亡き「寂黙のヒト」を語らせるに、岡倉天心の『茶の本』は傍証以上の、「側写法」(Metalepsis)に基づく解明の手掛かりとなる。以下で論じることは本稿で扱われる概念の説明であり、それもまだ道半ばの試行錯誤的「断章」(アフオリスメン)に過ぎないが、従来 of 修辞学で用いられた言論スタイルを佐藤信夫氏の労作『レトリック認識』^{iv}に参照しつつ、東西宗教や思想の「壁」を越えた「社会学言論」の可能性を探っておきたい。

1. 発想（構想、考案と立案、発見術）：INVENTIO / Erfindung, Erdichtung / invention

「発想」(インベンション)とは、インタラクティブな問いと答の対話的主題を発見し、説得力のある理由乃至根拠付けを探求することだ。ヴェーバーで言えば、主観的に抱かれた意味の発見、行為者の主観的動機づけを掘り起こすことである。それは史的理想型の「古層」であって、心理学的「深層」ではない。その遺稿(『経済と社会』新稿)が編集史的に問題とされているように、史的ダルマでも事情は変わらない。むしろ『二入四行論』以外に史料がない、神話的伝承以外に信頼できるリソースが皆無に等しいから、作業はいっそうの困難を窮める。それでも、「二入四行」という発想は純粋に仏教的発話でない、およそインド的「不二一元論」とは似ても似つかず、『金剛三昧経』の仏説二入論解釈とも異なる。むしろ後期ヘレニズム世界の宗教社会に

共有された知の否定である。また「安心無為」は、タオイズムに基づく理想の実現を意味しているとは考えられない。僧肇の『肇論』や彼が参照する『維摩経』の立場と必ずしも同じではない、それともニュアンスを少し異にする発話スタイルは見逃せない。文責が編訳者のタウリン（曇林）にあることを差し引いても、発話の独自性は見逃しがたい。『ダルマの語録』では、法師は名乗らず無名の俣に、個別語録の語り手・帰属性がはっきりとしない。討議（ディスコース）にしては生々しく、対談（インタビュー）にしては窮屈である。そのように言うこと自体が、識者には聞き捨てならない発話であろう。発想とは他でもない、問いの発見術（インヴェンション）である。

2. 配置（配列法、整理術、指令関係）：DISPOSITIO / Anordnung / disposition

書き著わすものに「配置」（ディスポジション）は欠かせない。序論・陳述・論証・反論・結論が従来の流れで、起承転結もそれと同じ。争点となる主題（問い）を初めに提起し、次に法的根拠などを明証的な事例や物証を挙げて陳述する。著者が用意した答えは、大抵は終わりにある。これは頭括型に対する尾括型の典型だが、頭部と末尾で主題が繰り返される双括型もある。一般論はともかく、ヴェーバー社会学では、理想型を「差し当たり直感的に分かりやすく説明する」為に、カテゴリーに従った概念と課題の「配置」（Komposition）が重要となる。また、ある行為を巡り様々な動機が互いに関連しながら作用することを「布置連関」（Konstellation）と言う。「配置」は、囲碁の序盤戦で言う「布石」とする行為に準えて考えると分かりやすい。「布置連関」は、「布石」に工夫を加え「飛び石・捨て石」を駆使することで、諸課題や諸動機の繋がり方・働き全体に見通しを付ける。それは、論争相手また読者がどう出るか予想を元に事が運ばれる点で、立派な「諒解」行為と言える。社会経済学乃至理解社会学の「綱要」としての意味論的構成は、その都度に石の配置・発問の仕様・論敵次第で異なる。メタファーは、「飛び道具」である。

ヴェーバーの遺稿『経済と社会』（新稿）を巡り、「頭なきトルソー」の「再配置・再構成」が編集者内外で問題となっていたように、無名の「法師」故に頭なく顔さえないトルソーの『語録』にも、編訳者の工夫した配置が伺われる。通訳者・編集者のタウリン（曇林）は、『ダルマの小伝』を冒頭に添

えて『二入四行論』の主題を予備的に説明し、論証と反論を四つの否定で具象的に展開している。結論部では、論争に決着を付け訴訟に判決を下す終審の要件が問われる様に、「称法行」が取り上げられている。確かに、最終判断の明示化は、討議や審議を不利に終わらせない為にも好印象を残す為にも最も重要なステップである。すると、『二入四行論』に後続する「語録」は何であろうか。今日の常識で言えば、社会実態を調査するデータ分析にインタビューを加えるとしても、論証スタイルの是非が不問されたままではインパクトは得られない。データにモノを言わせるのはヒトである。語り手が「寂黙のヒト」であったにせよ、肝心のそのヒトが準拠する主観的動機が読み取り可能な「蓋然性」（妥当な社会行為）にまで還元され反照的にモニターされない限り、『語録』をインタビューと見るとしても、如何せん藻くずの山である。柳田氏が指摘しておられるように、ダルマの法理解は「存在論的」である。しかし、それは古典的存在論の意味としても、存在論的類比の実体世界を解体し否定するモノの働きである。否定の極みで発行される安心無為のマニフェストは、聖凡の差を許さず、有為ならず無為ならずの安易な相対化・中観的立場を斥け、無の終わりから一息に「人を奪い境を奪う」（臨濟）、硬い岩壁に杖で穴を穿ち道を空け開くディアレクティブである。タウリンは気付いていないが、仏祖になった後も一時も手放さぬダルマの「杖」は何であったか。梁の武帝を恐れさせたその杖は、コンスタンティノーポリスの総主教であった名残の「司教杖」（バクルス）であろう。師資相承の伝承では、杖は失われて中国風の「袈裟」に変わるが、無名なる法師の杖も袈裟も名残の象徴か換喩に過ぎない。杖か袈裟かの問題は師資相承の根幹には拘わらないので、実はどちらであってもいい。三蔵法師の言葉では、大事なことは、人が「法を追う」様ではなく、「解れば法が人を追う」様にする（『語録』八）、その様な仕方では「道」（タオ）を問わせるのが法身（＝働くモノ）の能作だから、此处で理解すべき配置は、安心無為の「人 [に於いて] ・働く・存在」^{hi}である。己を無とする「ヒト（無名群像）に於いて働く [モノの] 存在」の意味でこそ、杖や袈裟によらない「安心無為」でする法（ダルマ）の否定弁証法的言論は正しく目的合理的に理解される。実存的表白としての独自の言論スタイルは見逃せない。

「社会学言論のカテゴリー」構想

3. 修辞（スタイル法、文体の推敲、表現術）：ELOCUTIO / Ausdruck, Stil, Predigt / expression, preaching

毒殺のリスクに対しては解毒剤の常備が必要なように、無闇に黙殺されない為には、それなりに表現法としての「修辞」（ラテン語でエロクティオは「説教・説法」、一般に「辨術・弁論」）・印象以上の説得力の工夫が必要とされる。知的情報（グノーシス）を処理する今日的仕方（理論－仮説－手順化・マニュアル作成－計測手段－データ収集－データ分析－報告書作成）では済まない。大塚氏や橋爪大三郎氏のように、読者・見えざる聴衆をハットさせざるほどと思わせる直感的な分かりやすさと説得性、聴衆に共鳴を呼び起こす発話スタイルが質量共に推敲されなければならない。その点で、ヴェーバーの遺稿『経済と社会』（新稿）が、初版の副題にある「社会経済学の綱要」か第5版の「理解社会学の綱要」かのいずれとしても、改めて読み直されるニーズは高い。史的ダルマに於いても然り、なるほど文責はタウリン（曇林）にあるが、其処から本人の発話（主観的意味の準拠性）を読み出すには並々ならぬ工夫が必要とされる。大切なことは、作文的な文章の飾り（美辞麗句）でなく、効果を狙い澄ました言論的技巧（「言葉の綾」）でもない。社会学言論としては、『宗教の経倫』を執筆中のヴェーバーが、自分の「壁」となって立ちはだかるモノに気づかなかったかどうか、「新稿」を推敲するヴェーバーの主観的意味準拠と妥当な蓋然性の枠が側写的に解明され、また壁観する史的ダルマの主観的動機が反照的にモニタリングされる行為にまで還元されて余りあるほどの言行一致の目的合理的な整合性が有るのだと、内外に証明して見せなければならない。一見すると、行間に埋もれた「記憶」、例えば明示的であれ暗示的であれ、ヴェーバーでは心理学的歴史解釈でない「歴史心理学の可能性」^{lvii}を指差すモノ、史的ダルマでは不立文字の「禪のメモリー」を文字で綴る・再構成するというのは、一見すると「不可能な可能性」に近い。後者では、自己の消息は断たれる。

4. 記憶（メモリーの蓄積と活用、想起術）：MEMORIA / Erinnerung, Gedächtnis / memory

「記憶」と言っても、単なる真似事（ミメーシス）・師の言葉を想起し模倣するだけの方便ではない。暗算（暗黙の了解事項）の不正確さを正し、「飛び

石」のメモリーを想起させリニアルに繋ぐ働きは、それ自体非連続の連続である。不意の位相変換にも備えていなければならない。共時的（シンクロニック）また通時的（ディクロニック）なメモリーをアトランダムに蓄積した社会的言語の複合的位相を知り、場所論的・時間論的な実践理性の「諒解」事項を界面的に見極めなければならない。適合的な言語表現と妥当な社会行為をタイアップさせる為には、歴史から失われた相互リンクを再発見する手掛かり（繋喩）が必要となる。ゲマインシャフト関係で構築された社会の記憶装置（メモリーデバイス）のパラメーターを左右する法的「心体」は、働くモノをヒトと繋ぐ生きた繋喩のリソースで有る。「理解と解釈」社会学は、厳密な意味での形式論理を道具的精神の要請として受け入れる。そうするのは、歴史から消えたか消された、取って名を捨て自分を隠したヒトのメモリーを掘り起こし、残された『遺稿』や『語録』からその発話を再構成する為である。

「記憶」は時を刻む内的行為の足跡である。整合的に反照可能な「諒解」行為に還元されて初めてそれが認知可能となり、現に其処に有るモノとして再現（＝想起）される。かつて有ったモノとヒトの働きを想起し再現する目的を叶えるのが「伝記」である。例えば、マリアンネ・ヴェーバーの『マックス・ヴェーバー』伝がそうである様に、史的ダルマの場合はタウリン（曇林）の『ダルマの小伝』（『語録』一）、中でも『二入四行論』（『語録』二）で「法師」が第一人称単数形で語らせる告白調の物言いが参考となる。

「では報怨行とは何を云うか、道行を修する人は、若し苦を受ける時、[我れに倣い] 当に自ら念じて言う [べし]、我れは往昔より、無数劫中 [に有り]、本 [義] を棄てて末 [事] に従い、諸有に流浪して、多くの怨憎を起し、違害すること無限なり。今は [罪を] 犯すこと無しと雖も、是我が宿殃にして、悪業の果熟なり、天また人ならざる者の能く見与する所に非ず。心甘んじ忍受して、都べて怨訴する無しと [すべし]」（後半の一部省略、補足は私）。

その理解と解釈については、すでに随所で繰り返し論じておいた。中でも「我れは往昔より、…諸有に流浪して」とは、「いろいろな所を旅し彷徨い」と場所論的に理解するのが無難だが、英訳のように「いろいろな生き方をし

て彷徨い」と時間論的に理解することも出来る。いずれであれ、史的ダルマ自身のメモリーから取り出された発話（＝告白）であることに変わらない。告白的参入への「勧め」だと理解すると、それ自体立派な「諒解」ゲマインシャフト行為である。

5. 発話（発表・発信、話術、語り、談話、所作に対する能作）：ACTIO contra PASSIO, PROLOGUS sive PROLOQUOR, ORATIO sive CONVERSATIO / Aussprache, Rede oder Anrede, Gespräch / pronunciation, speech, oration or conversation

自ら発語乃至公表しなければ、黙殺されるか出し抜かれる。発話抜きのお話（インタビュー）など全く有り得ない。発話者が匿名で討議（ディスコース）しても構わないが、発言に責任をもつ意味でも名乗る必要はある。固有名詞のマックスとは異なり、達摩・達磨は個人の名称ではない、「法を担う者」の意味では誰もが名乗ることが出来た。史的ダルマが主観的動機として別様の自己理解を持っていたとしても、自分から口を開き発信しない限り理解も解釈も不可能である。『二入四行論』は彼が書き著したのではなく、彼が口述したことを弟子のタウリンが筆記した言わばプロトコルに過ぎない。としても、事実彼が口述したことのプロトコルであることには間違いない。「寂然無為」で一貫する史的ダルマの壁観的否定の論理には、「有為は是れ無為」として単に相対化するだけの中観派的理解を越えて語らせるモノがある。理解社会学は働くモノとヒトの所作及び能作を、そのインタラクティブな動機と「因果関係」に於いて探求する。レトリック上の表現可能性それ自身が自己目的ではない。理解と解釈の整合性を目的合理的に考えて、表現主義的言論の可能性と限界を責任倫理的に問い質す。例えばヴェーバーは、第一次世界大戦前後のドイツ「表現主義」運動の主要な作品に「陶醉させるモノ」(eine Betäubung)^{lviii}を読み取り、社会的良心を「麻痺」させるモノの意味で批判的に見ていた。文学的近代人の誇る言論や表現の自由謳歌よりも、表現行為の「責任倫理」が問われていた。

もとより、ヴェーバーが『カテゴリー論文』を『社会経済学綱要』への寄稿論文としてでなく、いち早く1913年に別途『ロゴス』誌に掲載した背景には、その時点で「発表」乃至「公表」しておかなければならない特別な理由

があつてのこと、理解社会学導入の礎石となった「第一部」が「公表されなければ、「第二部」にある形式的な基礎カテゴリーの意義も、戦前草稿の内容の諸章で基礎カテゴリーが適用されることも、最早把握できなくなるであろう」（折原、補足は私）。具体的には、ヴェーバーがシュタムラー批判を契機に、テンニエスやジンメル社会学に対抗する自分の構想を、『世界宗教の経済倫理』の読者層を含め、『社会経済学綱要』の読者より広い層にも理解してもらう必要を感じていたはずだ^{lix}（傍点は著者）、それが叢書に携わる他の共同執筆者を配慮してなされたことだと折原氏が推測しておられる通りだろう。

レヴィナスの発語「存在の彼方」に対して、「たとえ発語が形而上学超越であるとしても、発語は歴史であり、歴史の彼方ではない」（『暴力と形而上学』）とデリダは反論している。したがって、歴史が暴力なら形而上学も然り、「暴力の歴史に彼方はない」。彼はレヴィナスの考えを「エコノミー」（暴力の歴史を度外視した「経綸」）だと批判しているが、「神のケノーシス」に基づく「諒解」ゲマインシャフト関係再構築の課題とメタファー形象論の重要性は変わらない。デリダの理解するところは、ヴェーバーが取り組む支配社会学的「勢力論」の枠内で、言論の歴史課題として論じるのが適当だと考えられる。

6. 形象（言葉の造形イメージ、文彩、修飾、形容）：FIGURA / Bild, Gebilde, Figur, Gestalt / figure (of discours or speech event), picture or image

「形象」はラテン語でフィグーラ（今日のフィギュア）だが、ギリシャ語ではモルフェーとスキーマの二つに区別される。モルフェーは「外観的形象」で、人としての「観え方」の意味では具足的な「外形・姿・外貌」だが、スキーマは働くヒトの存在性格をイメージで象った「肖像」である。肖像は内から外へと発信され、公示的に象られマニフェストされる点で、それ自体が他人に対する「態度・挙動・振る舞い」を意味する有意義な「社会的形象」である。レヴィナスでは、ヒト（ペルソーナ）自身で有ろうとして背後から剥き出しにされる「顔」（à la nudité du visage）がそれに相当する。『人格と比喩的形象』（1950年）を初めとして、彼は四つのクローデル論を発表している。ヒトで有ることのしるしとしての「顔」を貨幣として働くモノ（「頭」、カプト）と関連づけて、生涯を比喩的形象論で考え通したことは、殊の外意味深

長である。従来の修辞学で「形象」が「言葉の綾」・文彩・修飾イメージとしてしか見られていなかった欠点は、今日では「形態（＝ゲシュタルト）心理学」や「認知心理学」（例えばピアジュの影響を受けた学者たち）の言語研究に基づいて相当に補足されている。我々の関心としては、それを「理解心理学」（ヤスパース）のようにではなく、厳密な意味での「理解社会学」（ヴェーバー）の立場から「諒解行為的言論」として究明し、それとの関連でダルマ＝ネストリオス共鳴体現象を後期ヘレニズム期に於ける社会形象生成の言語事件として解明しておきたい。理解社会学の形象論は、「余剰」となってお残る個物の質を逆数で割り出させる物言いである（クロス文化の「記号論」または「象徴論」では不十分）。ダルマの『語録』では、後述する「柱」の形象イメージがその謎を解く鍵を提供する。

史的ダルマ個人のスキーマ（＝肖像）については、これまで幾度も紹介したとおり、「自己同一性」を否定しようとして否定弁証法的発話を次々と繰り返しても、かえってその印象を強くするだけのユダヤ系の人に固有な「反骨的」イメージは隠せない。「顔」（プロソーポン、マスク）を見れば一目瞭然、直喩的にユダヤ人の如しでない、どこから見てもユダヤ系の人で有る。「第二十八代目仏祖菩提達磨」の肖像が紛れもない直接証拠であり、「壁」への強い関心はその歴然たる証拠である。外観・外貌は裏切ることはあっても、「肖像」はその人自身で有ることを裏切らない。晩年のジンメルが「肖像論」に拘った理由も十分理解できよう。

7. 寓喩（寓意的解釈、そのフレームは幅広く、聖書や経典の注釈から、神話、童話、お伽話、空想、メルヘン、ファンタジー、政治評論・風流なお喋りにまで及ぶ。広義の諷喩的民間伝承の方便）：ALLEGORIA, FABULA / Allegorie, Fabel, Mythos, Märchen, Gerede / allegory, fable, myth

寓喩的に解釈すれば、実は「頭のないトルソー」（折原）も「単頭か双頭か」（シュルプター）もさして変わらない、同じカテゴリーの物言いである。「頭」（カプト）のないトルソーより、レヴィナスが主張する「顔」（ヴィサージュ）には不安でも豊かな表情があり、談話としてはこちらの方が面白い。卑近な例で、「人の子は天の雲に乗って来る」（『ダニエル書』7章13節）と「ノンちゃん雲に乗る」（石井桃子）に大差はない。確かに、人の子は神の子の様な

尊称ではない、「只のヒト」に過ぎない。としても、飛ぶ鳥の翼を持たない人が「雲に乗る」のはメルヘンかファンタジー、または神話的表象である。敢えてその表象を解釈しようとするると寓喩（広義のアレゴリー）に、あれこれと悉つひさに関連づけようとするると諷喩（狭義のアレゴリー）になる。これは仏教伝承でも変わらない。例えば、直喩で「座して足を組めど、去りて仏は飛ぶ鳥の如し」（『十地経論』）^{lx}も、寓喩で「石壁に仏像が踊り入るを観る」（『観仏三昧海経』）^{lxi}と言うも同じ、宗教体験の構想力も超越論的発話のリソースも、カリスマ的資質を有する神異者の、閉眼とする霊異的ファンタジーの産物であろう。史的ダルマの壁観には、そういった印象は全く伺われない。むしろ夢また妄想として否定される。例えば『語録』五八では、カリスマ的構想力を逞たくましくするだけの「閉眼入定」が「ばけもの」（鬼魅）のすることだと厳しく批判されている。カリスマ的存在者の自己陶醉は悟性の麻痺に他ならない。「開眼入定」は修行者が「眠り」（自己陶醉）に陥らない為に必要とされた（『マルコによる福音書』14章37-38節参照）。

8. 譬喩（身近な事例・例証・实例・実物教訓、実話からの転義的用法、広義の転送術、教訓的イメージ圧縮法）：TROPUS sive TROPOS, PARABOLA / bildlicher Ausdruck, Parabel / trope

同じ譬喩でもトロポスの様な、身近な自然の事例・例証・实例から取られた実物教訓に留まらず、人間生活の類例に題材を取られ教訓的に用いられて、パラベール（ギリシャ語でパラボラ）と言う第二のグループを形成する。空中に投げられた石が「放物線」（Parabel）を描くように、自然の成り行きに対して社会行為（actio sozialitas）の意味論的構成が対称面で試される。例えばジンメルが、近代に於いて「社会的錯綜」とその「目的曲線」で織りなされるモノ・「織物」（Webe）を、貨幣という抽象的で測定可能な「中性的媒体」が貫通するのだと言う場合、量的関係は「我々の精神的な在り方の基礎」として、「質的関心の縦糸に通される横糸なのである」（『貨幣の哲学』296）。これは典型的なパラベールの一例である。

東洋の事例を挙げれば、「花を折る」シャカ（釈迦牟尼）に対して「微笑」で応えるマハーカッサバ（摩訶伽葉）の所作は、「内なる仏陀」との出会いに基づき「教外別伝」のリソースを根拠付けようとする高度の比喩的「諒解」

に基づく言語取得の行為 (Sprachgewinn tropischer Einverständnis) に相当する。他方で、『法華経』が伝える「地獄で苦しむ母を救済する」逸話は「陰^よ俯^み降り」のイメージから来ているもので、中央アジア西域のゾグド語伝承に多い非仏教系 (= 景教系) の古譚にまで遡る。その主観的動機は、「輪廻」に対して「新生」によるカルマからの救済で共通している。こういった事例は、西洋的類型に対して東洋的類型を意識して対称化したパラベルとなる。

9. 直喩 (類比、有形無形の相似イメージの摘出と比較、直接的比喩法、比擬法、擬人法、明比、明喩、模擬法) : SIMILITUDO, IMAGO, ANALOGIA, COMPARATIO, PROPORATIO / Ähnlichkeit, Analogie, Gleichnis / simile, similitude, likeness, analog-image, analogy, comparison, proportion, personification

ヴェーバーはファイインガーの「擬制」論の術語「かのように」を「カテゴリー論文」の概念構成のスタイルに採用したが、「かのように」(als-ob) は「あたかも～である様に・～がある如く」と訳すことも出来る。それは、立派な直喩である。ファイインガーは、直喩を使って真性の擬制と偽りのそれとを弁別し、その真意をずばり隠喩 (メタファー) で解き明かすのであるが、ジンメルやヴェーバーでは言論的関心の軸足が異なるために、直喩も隠喩も社会学的思索と実践の効果的な道具にはなっていない。

ただ、「カテゴリー論文」を出版した1913年の丁度一年前 (1912年) に、トレルチの『キリスト教諸教会と集会の社会教説』が出版されており、これをヴェーバーは自分の宗教倫理の社会学的諸問題 (ゲマインシャフト関係を秩序づける「支配の社会学」のカテゴリー) への取り組みに「拡張」して、「浩瀚な章」(「旧稿」) の「三回目の改作」の手掛かり・「補完」の足掛かりとしている。「宗教社会学」の諸論攷は、それへの単なるレスポンスではなく、理解社会学が解釈社会学に「拡張」される可能性を提供している。「かのように」の拡張は直喩だが、ゲマインシャフト秩序の合理化=形式化の働き「として」は、位相変換を基とする隠喩と課題を共有する。

同年に、ボンセルスの『蜜蜂マーマの冒険』^{lxvii}がドイツではベストセラーとなっている。社会学の専門分野とは違うが、影響史的には無視できない関係にある。第一次世界大戦前夜のメディア世界を風靡^{ふうび}したこの作品がヴェーバー夫妻の目にとまらなかったか、自分の子らに読ませなかったかどうか否

定も肯定も出来ないが、蔵書の中にもあれば一縷^{いちる}の繋がりはある。それは、ヴェーバーがその後野戦病院に志願して顧問となり、論文を書く暇もなく四苦八苦していた時期と前後する。「蜜蜂マーヤ」の世界は寓喩（メルヘン）でなく、直喩で物語る「擬人法」（Personification）のスタイルを特徴としている。「蜜蜂マーヤの理解社会学」という表記がぴったりするほど、それなりに働き蜂の目的合理的な「諒解」世界が主人公には「分からない」、「理解できない」から執拗に発問を続ける。人間の子供のように語り、「人間との協約」だからというカッサンドラのもっともらしい理由付に納得せず、蜜（＝富）を集める代わりに人間に保護して貰うという、建前上のゲマインシャフト秩序が当然であるかのような「諒解」行為に基づく集団社会の規則に取って反旗^{ひるがえ}を翻し、故郷（蜜蜂社会）から自然界へと逃亡して様々な出会いと危険に遭遇した末に、ついには自分の社会に帰還する。執筆時期が重なるのは偶然とはいえ、理解社会的関心が分野の異なる二つの世界に共有されている。拡張されたその言論スタイルは、他に「相似せる」ことを目的にした「平均化」（「かのように」振る舞うこと）への抵抗で一貫しており、その主観的動機は随所で社会行為論的に裏打ちされている。「蜜蜂マーヤと社会保障」（アルテンドルフ）が主題化されるほどであるから、意外にその繋がり深いと言えよう。同じ言語文化内部での共鳴現象であろう。

他方ダルマとの関係では、敦煌本長卷子『二入四行論』での「心木石の如し」という言い方が典型的な直喩である。朝鮮本にはそれは見当たらない。『語録』一五では、「云う、何が二諦なるや」と問われて「譬えば、陽炎^{かげろう}の如し」と答え、「故に『老経』に云う、〈建徳は儉めの若し〉で結ばれる。いずれも直喩であり、両本に共通している。一般に類比的言論は口頭伝承や文書伝承に於いて頻繁に使われており、その大半が「直喩」（シミリテュード）である。よく聞かれる言葉に「風雲矢の如し」がある。今日では「時間は命の矢」が話題となる。風雲や時間は矢そのものではない。命の時は「矢のようだ」と言われて初めて「なるほど」という共感呼び起こす。それ以外に、よく引き合いに出されるモンテーニュの言葉が参考になる。「法王ボニファチウス八世は、狐のようにその地位につき、獅子のようにその職務を行い、犬のように死んだという」（『エッセー』II）。印象としては効果的且つ的確で、

読者を納得させるに十分だ。とにかく、そう言われると確かに何かははっきりしていなかったこと（である「かのように」諒解された実体）がより鮮明に分かる。XはYのようだ、PはQの如しという、直喩は単なる何かに似せた着せ替えのイメージの工夫でなく、Xが本人で有る属性の特徴Y（存在性格）を言い当てるに相応しい考え方、働きに於いてPはQのようだという明示的な含みを持たせた創意工夫なので「明喩」と呼ばれる。その点で、有形無形の相似イメージを適時に摘出し、主語述語関係のXとY・働きの如何にを表すPとQを比較する仕方は自在であっていい。直感的に自由度が高い分、直喩は隠喩ほどの切れ味を欠く。直喩は、人間でないものを人間に譬える。その譬え方は「擬人法」といい、人間の言葉を動物に語らせる。上記したボンセルスの『蜜蜂マーヤ』がそのよい例だ。生きモノに人の言葉を語らせるその仕様からして「活喩」とも呼ばれる。ギリシャの神々が人の姿をして人の言葉を語り、「人生はドラマだ」とばかりに悲劇や喜劇・喜怒哀楽を演じるのが「神人同形説・擬人法」(Anthropo-morphism)の始まりと言われる所以も其処に有る。しかし、『二入四行論』では「非天非人」とあるように、神や悪魔が人称化されてはいない。その点で、史的ブッダ(=ガウタマ)や史的イエス(イエシュア)の言論とは異なる。それはスタイル上の違いではなく、「諸有を流浪したヒト」の体験から来た相違である。史的ダルマの否定弁証法的発話は、非人称化・非人格化の思索に於いて形式論的に徹底している。

ダルマの原義はサンスクリット語で√dhri「保つ」であるが、パーリ語で「法・理法」を意味するニッサタ(nissatta, nissattanijivata)が、実は「モノ」(Unbelebtes, Ding, Sache)であるとドイツの学者W. ガイゲル(=ガイガー)が訳していることに中村元氏は「理解に苦しむ」^{lxiii}とっておられる。しかし、これは奇妙でもなく理解困難でもない。ニッサタは風のように動くモノ・「実体無き働き」の脱自的(自分を非人称化した)物言いなのである。「パーリ・ダンマは、西欧の語句の意味で[パーリ語社会のゲマインシャフト関係で働く]「もの」また「事象」である(補足は私)。史的ダルマ(=偽ネストリオス)が「働くモノとヒト」の知恵伝承に於ける区別と同時性(緩やかな意味での「存在論的差異」)を察知していたことは注目されよう。テルトリアーヌスとネストリオスに共通し史的ダルマにまで波及する「諒解的言語

事件」のサブルーティンに、誰も気付かずにいたことは驚きと言う他ない。「諒解」は主観的動機を腹で探り合う「暗黙の了解」行為でない、いわゆる「以心伝心」では全くない。相互に反照可能な行為にまで還元されて初めてモニターされる相互行為的良心の証である。「諒解」という語彙は、ヴェーバーが1912年に「カテゴリー論文」で提起した予備的概念であるが、『経済と社会』（「新稿」）では何故かお役御免となっている。宗教社会学言論は、彼が使用を断念し中座した「現に其処」からを問題とする。

直喩（明喩）を含む比喩的言論が社会学とはおよそ無関係であると主張する識者に対しては、古来「面・顔」が「外観」（プロソポーン）の意味で隠喩（メタファー）の構成的第一要件である点を指摘しておかなければならない。ゴフマンが「人は皆舞台上で演じるモノである」とその働き面から機能的に解釈している事例を見れば一目瞭然、彼の社会学のリソースとなっていることからして、意味連関は疑えない。その脈絡を確認すれば、比喩的言論は高度の社会的課題であることがはっきりとする。実は、古代社会の古潭に限らず、今日の高度技術情報科学を誇るマスメディアの世界は他でもない、「神の住む場所」（＝「古潭」の原義）を奪い合う、直喩・隠喩・諷喩が入り乱れた「カオスの世界」そのものである。直喩（シミリテュード）は類似・相似のイメージを明示化する。Similitudoと simulatioは、外観の形象だけでなく内観の同時性（simul）で近接しており、「～の形姿を模す、～の様にする」も「～として見る・認める・～に見立てる」意味で関係が深い。シュミレーション（擬態、模擬行為）もまた働きに於いては同じである。

マルクスの死後三年目の1886年に、レオン・プロワは『絶望した男』を発表し、「〈愛〉と〈正義〉の同時的壊滅・対重なき地獄」を語りつつ、「見える神として貨幣を崇める、ブルジョワ的商品経済の搾取機構を、『貧者の血、それが貨幣である』という視点から舌鋒鋭く糾弾した」（合田訳）と言われるとき、「として」も「ように」と同義だから直喩的「見なし」に過ぎないが、「貧者の血、それが貨幣である」と言われた途端に隠喩となる。プロワの『ユダヤ人による救済』（1892年）を、クローデルは「象徴的釈義の大道」（貨幣を神の生きた言葉の譬喩と見なす解釈）を空け開くモノとして高く評価したと言われる場合も同様で、その象徴的或いは比喩的解釈がレヴィナスに与え

た影響が論議を呼んでいる。彼にとって貨幣の意味は、惜しみなく与えることへの「身体性への収斂である」（『神・死・時間』）。それは意味の収斂（隠喩）であって、拡張（直喩・寓喩・諷喩）ではない。

10. 古潭（こたん）：TABULAE, FONDS DOCUMENTARUM, LITTERARUM MONUMENTIA / Alte Quelle, Urkunde, Urquelle, Sage

「古潭^{こたん}」という語彙は古層の直喩である。三省堂の全訳『漢字海』によると、古潭の「潭」は深い（潭奥の）水を湛えた水辺（江潭）、また水を深く湛えた淵をいう。すると、古潭は深部に水を湛えた水源のように語り伝えられた古い口頭伝承、民間伝承の古層であろう。事実性の解釈学が必要とする、言わば原資（リソース）の直喩である。興味深いことに、古潭のイメージはかつて「神の住む場所」であった。例えば、^{かむい こたん}神居古潭と言えば北海道旭川の地区名で、同地区を流れる石狩川の急流を望む景勝地の名称として知られる。地名はアイヌ語のカムイコタン（神の住む場所）の音訳とされる。かつてのコンスタンティノープリスの総主教ネストリオスにとって、「神が自分を其処に投げ入れた岩壁」の裂け目に空け開く、^{せいざん}聖餐の水を湛えた深部（シィティン）が「明鏡の如し」という古潭のイメージそのもので有る。史的ダルマの壁観イメージもまた、壁に「仏が踊り入る」ように色も鮮やかに描画される優雅な諷喩を頑として拒みつつ、安心無為の境は「明鏡の如し」と墨汁のみで一氣に書かれ、壁面には何も描かれない。壁観するヒトが「^{むげ}無碍」では無いから、「石壁無碍」の思弁は彼には通用しない。他方で、茶の湯に使う水・茶室で分かち飲まれる聖餐の水を汲み出す深部に湛えられた水脈（古潭のルート）は同じであろう。例えば、岡倉天心は『茶の本』^{lxiv}で次のように印象深く語っている。冒頭の「茶のはじまりは薬用（medicine）であり、後に飲料となった」（13頁）事実を踏まえ、「^{なんぼうぜん}仏教徒の中で南方禪の宗派は、道教の教義をたいへん多く取り入れていて、凝った茶の儀式をつくりあげた。僧たちは^{ほだいだるま}菩提達磨の像の前に集まって、^{せいざん}深遠な聖餐の形式で一箇の碗から茶を飲んだ。この禪の儀式が、ついに十五世紀の日本の茶道に発展した」（32頁）と言う。更に「すでに言ったように、茶の湯の基礎となったのは、菩提達磨の像の前で、一つの碗から次つぎと茶を飲むという禪僧たちが始めた儀式であった」（54頁）と念を押している。此処で天心は「道教」と言っているが、道教の古

潭が景教の古潭でもあった可能性を拒まず、リソースが共有されていた事実を暗黙にでなく公然と了解している。確かに天心の目には、「菩提達磨の像」は仏祖のイメージではなく、どこから見てもキリスト教の素性を持った外国人僧（斯流国^{シリュウクニ}之胡人）のそれとして映っている。そうでなければ、わざわざ「聖餐の形式」(a formality of a holy sacrament) とは言うまい。

ダルマは『二入四行論』で、「壁観に凝住し、寂然として無為なる」を語っただけであるが、後世の宗密は『禅源諸詮都序』で「達磨は壁観を以て人に安心を教え、云う、外は諸縁を止め、内は心喘ぐこと無く、心は牆壁の如くして、以て道に入る可し」と語ったのだと注釈している。その様に注釈することで、宗密はダルマの隠喩的真理の理解を平板な直喩的解釈にすり替えている。ダルマは一度も、心を壁のように堅くせよとか石壁を無碍に過ぎる「かの様に」精進せよとか言っていない。『金剛三昧経』の伝説的理解は、ダルマの壁観とは微妙にニュアンスを異にする。としても、『金剛三昧経』のスタイルにも通じた何者かが『達磨の語録』の読書人サークルに属していた可能性は否定できない。我が「心は喘ぐ・渴く・渴き求める」(『詩編』63:2)・我が「体は干し上がった大地のように乾き果てる」(同)・自分の「心また魂を注ぎ出す・心体を抛つ」(同42:1～5,62:9)等々の隠喩や直喩を駆使した表現は、神を「砦の岩・救いの岩壁・頼みの石壁」(ツール)と観ることから帰結する典型的なヘブライ語法である。インド的呼吸法とは異なり、ヘブライ人の祈る心は喘ぐ、揺らぐ心は硬くされるか、その反対に頑なな心は肉の心とされる。すると、師のダルマ以外にも『語録』講読のサークル内外に『詩編』や『イザヤ書』に通じた者がいた証拠である。習禅者の神通力が超能力でない、「空を見抜く般若の知恵を前提としている」(石井)としても、「座して足を組めど、去りて猶お飛ぶ鳥の如し」(『十地経論』)とか、「復た、仏像が石壁に踊り入るのが観える」(『観仏三昧海経』)とか、そういった観仏論的イメージはダルマの思いとは全く相容れない。敦煌出土の長卷子『二入四行論』が、「心、木石の如し」という句を二度も繰り返すのは、石井公成氏が期待するような「般若を木石の無心にたとえたのであり、…したがって、壁はあくまでも譬えであって、木石そのものではない」という通り一遍の解釈とは異なるのである。心は木石のようであっても、ダルマの壁

は字義通り生身の壁であり、同時に隠喩（＝メタファー）である、その両義性が石井氏には全く理解されていない。確かに、発掘された敦煌本には栄代の編集者の手が加わっている。例えば、『達磨大師大乘入道四行観』に連結されている『血脈論』・『悟性論』・『破相論』は筆跡は、ダルマのそれとは全く異なるスタイルだ。としても、『二入四行』を口述する師の無名の俣に頭陀行する主観的動機は分かるのだが、その結果ダルマの名を語る輩（ダルマに成り済ましたヒトたち）の暗躍を見るに及んで、師自身が匿名であることの無責任さの責めは避け難く問われざるを得ないだろう。

『無門関』四十一で、「達磨の安心」を語った後の一句が参考になる。「無門曰く、けつ（金偏に夬）齒の老胡、十万里の海を航して特特として来る。謂つべし是れ風無きに浪を起こすと。末後に一箇の門人を接待して、又た却つて六根不具。いい（口偏に夷）。謝三郎四字を識らず。更に、「頌に曰く、西來の直指、事は囑するに因つて起る。叢林を繞聒するは、元來是れ你^{なんじ}」^{lxv}。文中の「齒の欠けた老師」は、『統高僧伝』によると、達磨は菩提流支（ボーディ・ルチ）等の教学者に憎まれ、屢々毒されそうになった。その為^{ため}に齒が抜け落ちたという。これは擲揄（イロニー）であるが、解毒剤を飲み過ぎると齒が脆^{もろ}くなるのは事実だ。それに対して、「風がないのに浪を起こす」とは諷喩だが、「謝三郎」は実在人物を挙げて擲揄した「換喩」である。西村恵心氏が「文字も読めない爺さんよ」と訳しておられる通り、「抑下」（貶し）と「託上」（褒め）の二重イメージが的確である。更に、無門が「頌」で言う「叢林を繞聒するは、元來是れ你」とは、「禪門下の共同生活を攪乱し迷惑をかけるとは、元は言えばお前さんのせいだ」程の意味である。叢林は竹や雑草が生い茂る藪また雑然とした林のことだが、後に禅僧たちが寝泊まりする僧院を指すようになった。叢林自体は換喩だが、「叢林を繞聒する」（僧院のゲメインシャフト秩序を攪乱する意味）で諷喩となる。無門慧開がそう言うことで何を訴えようとしたのか、彼もまた達磨暗殺の理由と事件の真相を知っていたのではないかと疑われる。

11. 隠喩（象喩、暗示的比喩法、イメージの位相変換、暗比、暗喩、言語の境界を越えた意味伝達としての翻訳、翻意的事件）：METAPHORA, TRANSLATIO / Metapher, Übertragung / metaphor, translation

ヴェーバーが硬い「鉄の檻」や「転轍手」メタファーで何を暗示的に語ろうとしていたかについては、すでに先の『論考』で私なりに述べておいた。足りないところは、ミッツマンの名著『鉄の檻』^{lxvi}で参照可能と思われるのでここでは割愛するが、ミッツマンの優れた深層心理学的手法で以てしても、「存在の彼方」(レヴィナス)は見えてこない。折原氏の慧眼(隠語としての東大批判)や羽生氏の大学人(学閥スタイル)への非凡な反抗を以てしても、メタファーの真意が理解されないと、討議の「諒解」世界は悲劇に終わる。大学人であることを自己否定して見せても、「壁」の向こうに空け開く地平・存在の彼方が捉えられる保証は何処にもない。

他方、史的ダルマのケースでは壁は生身の壁であるが、「壁観」の真意は隠喩(メタファー)で解明される。それを直喩・寓喩・諷喩で置き換えることは出来ない。厳密には、壁は一面で字義通り生身の壁として理解されており、他方で壁観の真意は隠喩的に解明される。二を堅持する其処に、隠喩を連結した諷喩的な饒舌さは全くない。修行する人が「壁を観る」のでなければ「壁が観る」訳でもないのだ。ダルマを名乗る「ヒトに於いて働く存在」が無の終わりから語らせるモノ言いは、通り一遍の心的イメージでない。なるほど法身は「心体」であるが、それも「寂然無為」として働くモノを相互反照的にモニターさせる共鳴体(方便)以外の何物でもない。隠喩(メタファー)としての壁観は、覚者としての絵画的自己イメージの入り込むスキを与えない。「悟り」に場所は無いからである。数ある名筆と華やかな絵の具は取り去られ、一本の筆と墨汁(=筆硯)しか与えられない。「親に会えば親を殺し、仏に会えば仏を殺し、師に会えば師を殺す」といった一連の不穏で過激なまでの禅師たちの発話を参照すると、ブレーキメタファー(brake metaphor)では十分でない、シュンペーターの「創造的破壊」の意味で理解可能なメタファー(metaphor of creative destruction)が息づいている。それは「有為は、是れ無為」と理解し左右対称性に於いて相対化するだけの『大智度論』(龍樹)の思弁とはおよそ正反対の、「無」の終わりから発せられる師の一喝でこそ頓悟可能な「寂然無為」なる壁のメタファーなのである。いわゆる「宗極」からの否定弁証法的発話が景教徒の古潭で「創造的無」の働きとして理解され受容された経緯からして、クロス文化の意味論的構図は、識者の常識を転倒

させるに余りある。

岡倉天心は『茶の本』を、「裏切り者」の濡れ衣を着せられた千利休が、自分を犠牲とする(=自害する)よう太閤秀吉に命じられた日に詠んだ「絶唱」^{lxvii}で閉じている。

来れ、汝

永遠の剣よ！

仏陀を殺し

達磨を殺し

汝は汝の道を切りひらきたり

原註では、「来れ、汝…」、「人生七十 力圀希咄 吾這宝剣 祖仏共殺 提る 我得具足の一太刀 今此の時ぞ天に抛」つとある。「祖仏共殺」を桶谷は「仏陀を殺し、達磨を殺し」と訳出している。因みに天心の英書原本では、“Through Buddha, And through Dharuma alike, Thou hast cleft the way” だから、自らの身を裂かれて開かれる道に関連するとしても「～を通して」で十分であって、「～を殺し」とは如何にも物騒に聞こえる。しかし、利休が言う「永遠の剣」にしても権力者のそれにしても、「言葉は剣」で有る。すると隠喩(メタファー)としては「刺し通す・刺し貫く」が本意であろうか。現に利休は自害を強いられ、「仏陀を殺し達磨を殺し」た権力者の剣で刺し貫かれようとしている。しかし利休は、自分を刺し貫くことの出来るのは「永遠の剣」だと言う。利休にとって、「生ける釈迦」(『達磨の語録』三「仲間の手紙その一」参照)の意味で仏陀も達磨も同義である。すると、天心は利休と同様、達磨毒殺の経緯を暗に知っていたのではないかと疑われる。「祖仏共殺」の一太刀は、こうしてリアルな史的発話でありつつ、同時に隠喩(メタファー)でのみ理解可能な事例となる。それは饒舌な諷喩ではない、中観的な隙間を許さない隠喩のこの様な厳然たる二重構造こそ、史的ダルマ=ネストリオスに共有された関心事であった。この原事実から目を逸らさずに、これを「禅のメモリー」の原資(リソース)としてしかと受けとめておかねばなるまい。隠喩(メタファー)が単なる修辞学(レトリック)の課題でなく、「諒解する」というゲメインシャフト関係の諸行為を篩い分ける「言語事件」たり得る所以も此処にある。

隠喩（メタファー）は、聴くヒトに衝撃を与える。先に挙げたブロウの「貧者の血、それが貨幣だ」を初め、事例には事欠かない。ブロウと同様、レヴィナスにとっても、生身の身体性が「生きた貨幣」である。貧しいヒト（他者）が生身の自分を「生きた貨幣」として支出し続けるが故に富めるモノとしての「私」があるなら、他者を贖う為に富める「私」は返済し続けなければならない。なぜなら、「貨幣は私 [が有ること] の秘密なのである」（『固有名』、補足は私）。そこには、先に言及した「神のケノーシス」が念頭にある。メタファーに徹するレヴィナスの発語を理解社会的に解明すると、ユダヤ的ルサンチマン意識で塗り固められた貨幣的自己理解と手前勝手に拡張されたタルムード解釈を正し、「諒解」世界の秩序を不用とするその特権的立場、リスクが無いかのような「擬制」で商いする金融界のリーダーたちに向けて発問し楔を打つ、或いは自らその壁となることで、「有る」（＝「無いかのような」）とは違う仕方でも動くモノ（己を無とし施す精神）の秘密を露わにするヒトの主観的動機は隠せない。

金融危機の世界でなくても、日常的に「困るな、それじゃあ藪蛇だよ、君」とか、「眠れる獅子を起こしはいけない」（フランスでは、眠れる猫）と言われる。としても、「藪の中の蛇」や「眠っている獅子」や猫が文字通りの生きモノを指しているわけではない。夏目漱石の『吾輩は猫である』も同様だ。XとYとの間に類似性があるとき、その名称とは別に立ち振る舞いの類似した傾向を「である」と言い退ける表現法が隠喩である。「あいつは犬だ」と言っても、隠密か企業スパイか警察の回し者かと疑いをかけられているのは人であって犬ではない。古典的なレトリックでは「代入理論」と説明されているが、隠喩が全くの代用品であるはずがない。XとYの繋がりが断たれ切り離される、つまりXを省略して「Yだ」と言い切ってしまう。或いはYとは別の見知らぬ位相に移植されて、「XはY'だ」と新たに再定義される。主語論理の虚を突き、述語論理的に翻意される。直喩が明喩であるのとは反対に、隠喩が暗喩と呼ばれる理由も其処に有る。隠喩には、「XはY'のようだ、Y'の如し」といった曖昧な物言いはない。例えば、アリストテレスは『詩論』で直喩と隠喩とを比較し、「隠喩は縮約された直喩である」と定義している。すると、直喩は説明的に延長された隠喩であろう。短歌に対して俳句の関係が

其れと似ている。古い位相から切り取られ新たな位相に移植されて、全く違った意味を取得させる発見的認識の造形的工夫が隠喩（メタファー）の可能性である。

東洋では、上記した岡倉天心ほど隠喩（メタファー）の極意を知り尽くした人はいない。「なにゆに花をその家郷から連れ出し、見知らぬ異郷の只中へ移して花を咲かせようとするのであろうか。それは鳥を籠に閉じこめておいて、歌わせ、番わせようとするのと同じではないか。あなたの温室の蘭が人工の熱で息苦しさを感じ、彼ら自身の（故郷のある）南の空を一目見たいとあてもなく恋いこがれているのを、だれが知っていよう」（『茶の本』、英訳本からの私訳）^{lxviii}。花が自分の家郷など知るはずはない、人のように恋い焦がれるはずがない。しかし此处で天心が、人であるかのように「花をその家郷から連れ出し、見知らぬ異郷の只中へ移して一花咲かせようとする」詩作的工夫こそ、隠喩の極意そのものであろう。隠喩は一点のみを指示するのであって、次に述べる諷喩のようにあれこれと隠喩をやたらに連結しない。では、隠喩で連綿と語り継がれる構造的スタイルは天心の発話に無いのかと言えば、確かにあるのだろう。しかしそれは波及効果であって、第一の関心事ではない。

12. 諷喩（風喩、寓喩の工夫、隠喩の連続、同系列隠喩の繰り返し、二個以上の類縁的隠喩の連結、混喩）：ALLEGORIA、Rumor

諷喩とは、他でもないアレゴリーのことである。通常は広義で寓喩（寓意的解釈）とも訳されるが、アレゴリーは狭義で諷喩と呼ばれる。一つの隠喩から次々と同系列の隠喩を繰り返し話を進め展開するところに特徴がある。18世紀のクレヴィエは、「隠喩（metaphore）を連続させると《諷喩》（allegorie）となる。或る観念を他から借用する場合、人は自然にそれを辿ってその先へと続けていくものだ」（『フランス語レトリック』、第2章第3部3-1）という。佐藤信夫氏はそれを受けて、「《諷喩》は元来、表現と認識の形式あるいは構造にかかわる概念だった」点に注意を喚起し、「本当は、《隠喩の連続》ないし《構造化した諷喩》という、文字どおり構造上の定義ひとつですべての諷喩をくくっていい」（『レトリック認識』174）と、その特徴を的確に説明しておられる。しかしそれは文学作品の表現世界のことであって、社

会学言論の対象としてみると、その「定義ひとつ」が怪しくなる。隠喩には只一点のみを指差す働きがあって、隠喩を連結させることで成り立つ曖昧な「諒解」行為世界の言論的枠構造を真剣な疑問符で括り、諷諭的に似せて象られたモノとヒトの癒着関係を一気に破壊しさえする。とは言え、古代の宗教社会では諷諭は日常的且つ汎用的である。

隠喩が対称性を展開するケースでは諷諭となる。聖書（『マタイによる福音書』7章）の『イエスの語録』では、次のように言われる。

- 7:15 「偽預言者を警戒しなさい。彼らは羊の皮を身にまとしてあなたがたのところに来るが、その内側は貪欲な狼である。
- 7:16 あなたがたは、その実で彼らを見分ける。茨からぶどうが、あざみからいちじくが採れるだろうか。
- 7:17 すべて良い木は良い実を結び、悪い木は悪い実を結ぶ。
- 7:18 良い木が悪い実を結ぶことはなく、また、悪い木が良い実を結ぶこともできない。
- 7:19 良い実を結ばない木はみな、切り倒されて火に投げ込まれる。
- 7:20 このように、あなたがたはその実で彼らを見分ける。」

発話の構造は、「悪い実を結ぶ」偽預言者が「悪い木で有る」から、「あなた方はその実で彼らを見分ける」、つまり隠された主観的動機は行為に還元して見れば一目瞭然、誰にでも分かるはずだと指摘する、その「指喩」的仕様にある。「すべて良い木はよい実を結び、悪い木は悪い実を結ぶ」のだと対称性に基づいて予想された真意が論されている。木は字義通りのモノ（＝樹木）ではなく、預言者乃至は偽預言者として働くヒトである。働くモノとヒトが、因果関係に於いて実物教訓的に語られている。その点ではパラベールである。これが『ダルマの語録』の「二入四行」部で「報怨行」を説く際に、「是れ我が宿殃にして、悪業の果の熟すところなり」と告白する（よう勧める）史的ダルマの非仏教的言葉遣いに直に反映されているように見える。第二の「随縁行」の箇所でも、「是れ我が過去の宿因と感ずる所」と繰り返される。短い文面での二度の繰り返しは異様であって、それだけ「悪業果熟」の譬喩が道教（景教）系古潭に由来する証左である印象を強めている。

13. 換喩（換語、易名、近接関係の事象または名辞で個別に置き換えること）：
METONYMIA / Metonymic / metonymy

「換喩」(メトニミー)の例については、折に触れて上記した。隠喩が類似・相似のイメージを比喩化するのに対して、換喩は二つを隣接性において比喩化する。アンリ・モリエによると、換喩とは「或る一つの現実Aを表す語の代わりに、別の現実Bを表す語で代用する言葉の綾であり、その代用法は、事実上または思考の中でBとAを結び付けている近接性、共存性、相互依存性の絆に基づくものである」。もちろん、ABがXYであっても構わない。例えば、中国語で「神」は「上帝」で代用されている。また、サンスクリット語ニルヴァーナの訳語「涅槃」の代わりに「無為」を宛てるケースがそれである。但し前提に於いて、神と上帝・涅槃と無為に近接性が有るものと解釈されている。訳語が音写でない限り、換喩は立派な解釈行為である。その点で、「禪那」(shàn-na or chán-na、シャンナ)がサンスクリット語のディアナ(dyana)で有るとする定説は実は音写としては疑わしく、パーリ語のジハーナの音写としても、典型的な換喩のケースと考えられる。どちらかと言えば、綴り方・音写の近接例としてはヘブライ語・アラム語のカナ、ハンナ(chàn-na, hán-na)に近い。後者のハンナまたカナの語幹からハヌカ(hán-nuka)という綴りが生じている。ハヌカ祭は、紀元前165年にユダ・マカベウス(ハスモン家)が当時ユダヤを苦しめていたシリアのセレウコス朝の圧政を斥け独立を勝ち取ったことを記念する祭りである。戦いの間灯油が切れていたにも拘わらず神殿の燈火が灯り続けたことから、「燈火祭、伝燈祭」と言われる。燭台はハヌキア、点火用の蠟燭はハマシュという。中国で達磨伝承の記録が『景德伝燈録』の様に「伝燈録」と呼ばれた経緯と遠からず関連しよう。実はカナやハンナも漢訳すると「禪那」の綴り、読み方も同じシャンナである。後の「看那^{かな}禪」はその名残と考えられる。語彙単体としては換喩だが、逸話としてのハヌカは以下で述べる「繫喩」に相当する。その背景には、史的ダルマをクンフーマイスターと結び付ける少林寺拳法の伝承との強い繋がりが認められる。異なる読み方が併存するというのは脅威である。としても、其処を避けては壁観に凝住するヒトの「聖凡等一」を問う真理の討議(ディスコース)は成り立たない。異なる仕方とて有る、一に対して二を堅持する其処の解明に、形式論理的・否定弁証法的発話の狙いがあるろう。隠喩や換喩は、諸般のカテゴリーを越えた「類似性・相似形」の新た

な発見が必要なときにモノを言う。ヴェーバーの言う、意味の「平均化」や「純粹理念型化」を言論世界に尋ねようとすれば、隠喩や換喩が理解また「諒解」の道具として必要とされる。

14. 転喩（先行・後続の転義関係、多段転義、側写法、相を転じて見る、視点の切り替え）：METALEPSIS / Teilnahme an der Folge, mit Genuß, Vertauschung

「転喩」（メタレプシス）は換喩の一種である。視点や意味付けを先行と後続・前と後・正面と側面の間で切り替える働きとしては、すでに天心の『茶の本』で指摘した通りだが、差し当たり「転喩」を史的ダルマの壁観から茶室に通じる「側写法」として注目しておきたい。直対応の返答では悟りは得られぬ、頭ごなしの直談判では角が立つから、お茶や生け花で側面から照用する。通常は同一文書内で、また公案や討議に於いて、先行と後続の意味論的転義関係を指すことが多い。例えば、「仏祖西来の義や如何に」と弟子から問われているのに師が直接応答せず、「庭前の柏樹子！」とのみ答える仕方がそれに当たる。それ自体としては隠喩（メタファー）なのだが、働きとしてみると転喩となる典型である。本稿で「神と貨幣」を巡り変転する「諒解」世界の転義的關係を言語分析する際に、すでに転喩（メタレプシス）は前提となっていた。

15. 提喩（相換、換名、代喩、総称の代置、部分で全体を又は特殊で普遍を代喩するか、逆に全体で部分を又は普遍で特殊を代喩する）：SYNECDOCHE

提喩（シネクドキ）の典型が、「金本位制」下で兌換^{だかん}として発行される銀行券（社債や証券化商品を含む）だ。宗教ゲマインシャフト関係では、教会会計事情を揶揄することはタブーである。宗教改革者ルターがそのタブーを破って批判したローマ教皇庁発行の「贖宥券」^{しよくゆうけん}（Indulgentia）は、典型的な提喩のケースである。一般的使用例として、一介のナザレ人「イエス」が救済者「キリスト」という称号で言い替えられる場合が、特殊で普遍を代喩するケースに相当する。これは「ガウタマ」と「ブッダ」には当て嵌まらないから、注意を要する。何故なら、ブッダは称号ではない。すると、無名の法師ダルマが「円覚大師」という称号で呼ばれるようになった後代の言い習わしは、尊称ではあるが提喩とは言えない。

16. 指喩（指標、目配せ、遠回しの論し、公案）：INDICIUM, NUTUS, NICTARE,

SIGNIFICATIO / Andeutung, Anspielen, Winken oder Abwinken, Zeichen geben

指諭しゆとは筆者の造語であるが、双方に目配せしつ一つ一刀両断にするところにその特徴がある。その点では、一点のみに収斂する隠諭しゆと関心及び働きを密に共有し、直諭の平凡な比較宗教学的アプローチや諷諭の好奇心に満ちた習合的アプローチと全く相容れない。史的ダルマにとって、壁は生身の身体性である。同時に、指諭としての壁観の真意は、目的合理的に予測可能な第三の統合的視点を誰にも伺わせない。中観派的言論としての有為のモルフューも無為のスキーマも悉く、「妄想」また「客塵」として斥けられる。「安心者壁観」から「寂然無為」へと指南する師の指は、大島淑子氏くわていが俱胝和尚の逸話を元に語って惜しまない、「指の指性」から「指性の指」^{lxix}へ転じ踏み込ませ、無の創造的働きを自在に開き示すモノ、それが他ならぬ指諭である。実は、指諭は隠諭（メタファー）の持つ形式論理性を目的合理的に徹底した物言いなのである。ヴェーバーが、「解明しつづ理解する」（deutendes Verstehen）のだと言うとき、指諭は理解社会学に不可欠の構成要素である。

17. 繫諭（失われたリンクの発見、逸話からの歴史のメモリー再構成、リンケージとしての物語、史実として信じ語り継ぐこと、史実の切れ目を繋ぐ語り）：HISTORIA / Geschichte, Erzählung / historical story

繫諭けいゆは、上記の直諭・隠諭・諷諭・換諭から機能面で区別する為の造語だが、知恵を語るモノとしての史的存在の原型イメージを掘り起こすに、繫諭を持ち出さざるを得ない。特に英語のビー（Be）動詞やドイツ語のザイン（Sein）動詞のような連辞を持たない言語システム（例えばヘブライ語、サンスクリット語、中国語。日本語では有るようで無い）では、明示的語句を隠諭化して、XはY「で有る」と補足される。連辞また繫辞の「で有る」が補足的でなく「で無い」と相補的に理解されるには、連辞に相当する物言いが必要とされる。いずれも同一律を前提としている。「内なるキリスト」に出会ってパウロが多くの書簡を書き著したように、「内なる仏陀」に出会って大乘仏教徒が経典を書き著した経緯には、類似した平行事例が見届けられる。史的イエスや史的ブツダと直接拘わらない、その後で成立した様々な物語伝承、例えば前者には『トマスによる福音書』・『真珠の歌』を初めとする正典結集後の外典類や、『序聴迷詩所経』や『志玄安楽経』などの景教の経典類が含

まれる。後者では、原始仏教にない各種『浄土論』や『十地経論』、『楞伽経』や『華嚴経』を初めとする大乘仏教の經典類で、繫喩が大切な役割を果たしている。たとえそれが曰く付きの「^{によ}ぜがもん^{がもん}」（是の如くに我聞けり）であるとしても、欠けたる繫がりを想起させるか創出する「諒解的言語事件」（Einversätnndnis ermöglichende Sprach-ereignisse）である。少なくともそれは、クロス文化の失われた意味論的繫がりを「飛び石」（Trittsteine）に尋ねさせ、非連続の連続として解明する手掛かりを広く提供する。中でも、先に触れた岡倉天心の『茶の本』は隠喩と諷喩の単純な組み合わせではなく、適合的な「紐」で結び繫いだ傑作である。欠けたリンクを繋ぐ紐は「茶道」と「生け花」であり、それ自体が禅のルートを探るに欠かせない繫喩の典型を暗示的に形象している。

社会学言論として考えると、「諒解」行為は同一律と矛盾律という二重構造の言論世界を前提としている。繫喩は、断線した「諒解」世界を繋ぎ止める・語り繋ぐ働きをする。作品史的で有れ編纂史的で有れ、ヴェーバーの遺稿を「頭のないトルソー」から適合的な「頭」或いは相応しい「顔」を持つ著書に再構成するに当たって、彼が出版社と交わした言葉が断線した「諒解」行為を語り継ぐモノ（繫喩）として注目される。不在の資本主義の「精神」に代わり働くモノを、「歴史的個人」の理想型モデルに探そうとするヴェーバーの試みから、ウォールストリート（ゲッターから来た「壁」のある通り）の金融危機に明け暮れるだけの「合意」世界に、ピューリタン系でない西欧のユダヤ系でもない、アジア宗教（禅）に隠された第三の、より適合的な「諒解」ゲマインシャフト関係の言論形式（繫喩としての社会経済倫理「綱要」）が要請される。

第三項 社会学言論の課題、ネットワーク時代の「諒解」的言語事件

本稿で論じてきたことの中で、方法論的課題には三つあった。一つは「平均化」された意味を比喩的言論で解析し、「諒解」行為で成り立つ複合体社会の「言語事件」として解明することであった。これは今日のグローバルなネットワーク時代に避け難く生じる、冒頭で挙げたような由々しき問題（デフォルトによる信用

「社会学言論のカテゴリー」構想

破綻)の処理を課題とする。それは、「諒解」行為世界の危機管理(上限の言葉・下限の無に対する責任倫理)に係わる問題であった。他の二つは、史的ダルマに始まるとされる「公案」が隠喩(メタファー)を駆使している点、そのみならず、同一律・矛盾律・排中律というアリストテレスの形式論理を踏襲している二つの事実を明証的に論証することだった。それは非インド的・非中国的論理だから、ギリシャ哲学の論理を知り尽くしたヒト・匿名の法師ダルマの素性(=「前世」)がそれと関係していよう。史的ダルマが均田制という北魏社会の改革に何らかの関わりがあったという仮説も、実は北魏社会の「諒解」事情と密接に関係している。史的ダルマがそれと拘わる主観的動機については、すでに述べた通りである。形式論理との関連に関しては、小室直樹^{bx}が証言してくれよう。ネストリオスを初めとして、東方に於けるネストリオス派の働きが数学・医学・経済学に貢献する中で、形式論理をアジアの世界にもたらしたのである。ダルマ=ネストリオス共鳴体説(DNR)は、史実に基づく有力な仮説であって、形式論理を排除する空論ではない理由もそこからお分かり頂けよう。

最後に「宗教社会学言論」から宗教という特殊限定を取り除き(=非神話化し)、本稿が「社会学言論」一般の下に構想する課題を予備的に提起をしておきたい。現代の言葉遣いで、「～みたいな」とか「～っぽい」、「といった感じ」、「そうかも」(知れない)といった曖昧表現や、若者言葉で「そうじゃん」(そうではないの?)、「マジで」(本気で?)といったしきりに相槌^{あいづち}を求める仕草に、「自分の壁となるモノ」を失い、いつまでも独り立ちできない若者たち(パラサイトシングル)、携帯でいつも繋がっているようだが実は何処にも繋がっていない、ネットを漂流する難民・不安な現存在の素顔が認められる。彼らにこそ、ファイインガーの『かのようにの哲学』が推奨される。それを踏まえた森鷗外の「かのように」の円熟に学ぶことも、また意味があろう。曖昧さに溺れた感情表現は多いが、説明文や論説文を読めない、論理的に推論を重ねるレポートが書けない。「私は～と感じました」と感想文調で終始する。自ら問いを発見し、問題点を洗い出して批判的に論述展開することが出来ない。明解な否定や批判を避けるのは、発問できない・答えられない自分が傷つきたくない・恥曝だけは避けたいという不安な心理からであろう。その言論は概ね直喩^{おおむ}である。「新人類」が意外に節約・貯蓄に努めるとしても、我々は驚かない。問われたことを理解心理学的にでなく認知心理学的に

でもない、理解社会学的に論究することから始めるにはそれなりの理由がある。裁く者が裁かれる、比べるヒトが比べられるモノとなり柱頭に野晒しにされる、マスクしたヒトの仮面（ペルソナ）が背後から暴かれ剥き出しにされる、名実共に否定の対象とされる事態に備える覚悟性がなければ、隠喩（メタファー）に息づく否定弁証法的発話はその目的を達成できないからである。社会学言論のニーズがあるとすれば、他でもない其処である。ネットを漂流する若者たちに今必要なことは、自分の壁となって働くモノとヒトが避け難く「現に其処に有る」（da-sein）、今は不在の仕方でも語り掛ける古典的史的実存の類型への学びである。「かのように」の擬制論や「理想型」への学びはその後でいい。主観的動機を闇に葬り、相互に反照可能な行為に還元することもなしに安穩としている限り、誰であれ「藪から棒」では「棚からぼた餅」さえも期待できない。社会学の今日状況から見ても、無為論的類型を隠喩（メタファー）で語る機が十分に熟しているとは言いが、相互行為の関係式を掘り起こす為に、形式論理への学びは欠かせない。形式論理に基づく否定弁証法的発話への学びは、アリストテレスを初め、史的ダルマやネストリオス、ハイデガーやレヴィナス、ヴェーバーやアドルノーとの対話を避けて通ることは出来ない。イエスの『語録』に言う、「求めよ、さらば与えられん。門を叩け、そうすれば開かれん」（『マタイによる福音書』7 諸7 節、口語訳）という命法を知るこのヒトが、『『経』に曰く、求むること有れば苦なり、求むること無くば、即ち樂し』（『ダルマの語録』二）と言えたのだとすると、敢えて「無所求行」で答えるその逆転の発想・転回の動機は、思いもよらない否定弁証法の極みであろう。有から無へと転ずるこのヒトの共鳴スタイルは、一切の業無しにすでに「安心無為」で有る。タオイスト・クリスチャンの古潭に於いて明らかであったように、史的ダルマ自身（偽ネストリオス）に於いては尚のこと、師のプラージュナタラとの不思議な巡り合わせ（「喜風」）、それも壁観九年を経てタオイズムに学ぶことが無ければついぞ見出し得なかつた峠道である。

結語に代えて 「社会学の言語」 課題としての否定弁証法的発話について

以上、社会学言論の構想として、ヴェーバーの「諒解」行為世界を敢えて東方にまで訪ね、史的ダルマに始まる公案のルートに、否定弁証法的発話と形式論理

の世界を悉^{つぶさ}に見届けてきた。「資本主義の精神」の不在意味は、不在なる仕方で働くモノ（「神のケノーシス」）を考えることにあった。では、ヴェーバーが語る「資本主義の精神」とはいったい何であったか。多言は無用、すでに冒頭で大塚氏の指摘を紹介しておいた。「ヴェーバーの見解に従うと、資本主義の精神は、資本主義が生まれる前に存在し、資本主義ができあがると消滅してしまう、という実に奇妙なことになる」^{lxxi}。しかし、厳格な社会学者の目に映る「奇妙なこと」も、「諒解」行為の言語事件としてみると、メタファーでびたりと理解できる。なるほど、資本主義の精神は近代精神の躍進と共に視界から消滅する。消息を絶ったかのように見えるが、「自らを隠す仕方で顕わす」モノの働きが現に壁面の其処にあり、それがヘブライズムの知恵文学に覗かせる商いの言語事件（ダーバール）の分節化と逸脱現象と深く関わっていた^{lxxii}。ハイデガーが『真理の本質について』以来、存在の「真理性」の構造を類似した言い方で定義しているも^{lxxiii}、我々は驚かない。それは、ギリシャ語世界単独の発話・発想ではない（「のみ」は、ルター・ハイデガー・ヴェーバーに共通した西洋的解釈、「誇張法」）。ヘブライズムの言論的関心としてあったモノが、西方ではギリシャ哲学（プラトン主義）と合流して、禁欲主義と神秘主義の伝統を築いた。それに対して東方では、ヘレニズム化を強いられた社会の厚いヒト壁を貫き、様々な宗教が複雑に交差したシルクロードを経て語り継がれたモノの歴史があり、ヴェーバーが期待する「現世否定」の禁欲主義や神秘主義の類型でない、有為論的類型に対して無為論的類型のケースとしてそれを論じてみた。それは界面的には、「無名と敢えてなり歴史から自分を隠す」（松岡）仕方で生きたヒト、無名の群像（史的ダルマとその門下生）により持ち運ばれたモノであり、歴史の背後で働くモノとマスクしたヒトとを一致共鳴させる「真理」についての、「諒解」行為世界の言論「形式」だったのである。その証左が、アリストテレス的形式論理とメタファー論にある事実関連を指摘しておいた。

混迷に陥ったヒト社会が未曾有の金融危機を脱するには、東西に跨るまたが「歴史的生の潮流」に究極的指標としてあるモノに着目し、（価値的自己を）犠牲にする「神の秘密」（ジンメル）から、自分を無とする「神のケノーシス」（レヴィナス）へと学びを深める必要があると第2章で論じたのは、その様な理由からである。神が自分を無として働かせる世界では、これも「諒解」事項として「貨幣の正義」

論が期待され主題化される。「流血無き贖いを垣間見せる」貨幣的存在と働きの底辺にまで視線を低めることで、ついには無から創造的に働くモノと平常底で向き合うことが出来よう。「神と貨幣」のメタファー論は、その為の布石また飛び石である。言い換えれば、言葉・体・貨幣の三つを柱とする「諒解」世界は、「理解と解釈」社会学が必要とするサブルーチンである。「風評」に流され易いネットワーク時代を漂流するだけの難民とならない為に必要なモノは、海面に浮かぶただ一枚の板切れであっていい。読者がそれを手掛かりとして、有為と無為の間に安易な中間物を求めない厳格な意味での排中律に従い、内奥的人格と社会的人格の隙間に現存在の可能な居場所を見出すことが出来ない・困難だからこそ、自前のカテゴリーを横断するメタファーへの学びが必要とされる。世界の東西を問わず、メタファーは「考えるヒント」以上に、「諒解」行為世界の麻痺した悟性・主体なき構造化社会の鈍った良心を刷新（リフレッシュ）する、未聞の言語事件となる。有から無へと転回するヒトの覚悟性に学び、身近に「道標」の一つでも取得することが出来れば、差し当たり本稿の目的は達せられたと考える。メディア学の礎石と見られるヴェーバーの学会報告「新聞の社会学」（1910年）が、今やフェイスブック（facebook）の時代である。ヴェーバー社会学に於ける「理解」と「諒解」概念の本格的な読み直しをマスメディア社会の言論課題として受けとめたい。また、「神と貨幣」論についてはジンメルやレヴィナスとの対話、内村鑑三の「無教会」運動との関連でも然り、実名入りのブログで真顔を見せ合う熱い論議を期待したい^{lxxiv}。

終わりは、初めに挙げた言葉で閉じるのが相応しい。「社会学の言語」の可能性は方法論や大系論にはない、「理解社会学のカテゴリー」に基づく発問形式への学びにある。蒔かれた種に実りが期待されるように、正しく理解された「諒解」ゲマインシャフト関係に、新たな言語秩序の再編と再解釈の尽きない可能性が込められる。失敗事例が反面教師となるように、終わりの問いは初めの仕切り直しとなる。神仙のカリスマ性を前提としなくても、「無」で終始一貫するヒトの行為、その否定弁証法的発問に於いて、働くモノが生身の壁となり、「生ける隠喩」（live metaphor）となって語り始め、「道を載せる器」（「載道之器」）^{lxxv}となる。史的ダルマの否定弁証法的発話が社会学言論のそれとなるかどうか、その可能性はいずれアドルノーの『否定弁証法』と対峙する中で明らかとなろう。

巻末脚注（頁数はその都度の邦訳書の、P.の付いた頁数は原書のそれを参照している。本文でも同様）

- i 大橋和彦『クレジット・デフォルト・スワップ CDS - 金融危機深めた「落とし穴」』（日本経済新聞、2008年11月14日（金）朝刊、「経済教室ワイド」掲載）。大橋氏は一橋大学商学部専任講師。私の理解では、CDS悪玉論は当たらない。会計処理が間違った仕方でも管理運用されていた点が問題。本来、デリバティブ評価は取引双方の価値を足してゼロとする「ゼロサム会計」のはずだが、高額を保証料は引当金にでなく収益に計上されて、倒産するなら儲かる・倒産しなければ損失となる賭け事（マネーゲーム）の運用と配当に使われた。
- ii 大塚久雄『社会科学における人間』（岩波新書）137-154頁。
- iii 青柳文司『会計物語と時間-パラダイム再生』（多賀出版、1998年）。青柳氏は、従来の二重帳簿概念に代えて、会計物語の視点として「二重時間構造」を見定めておられる。57頁以下参照。
- iv 安部芳裕『金融のしくみは全部ロスチャイルドが作った』（徳間書店、2008年）。18世紀のロスチャイルド（Mayer Amschel Rothschild）は、フランクフルト生まれのユダヤ系ドイツ人、正しくはマイヤー・アムシェル・ロートシルトと読む。フランス語読みでロスチルドが、英語読みでロスチャイルド。安部氏の議論は史実不明の飛躍が多く乱暴だが、持論の「地域通貨」で無視は出来ない。
- v Simmel, Georg, “Philosophie des Geldes”, vierte, unveränderte Auflage, Verlag von Dunkler & Humblot, München und Leipzig, 1922. 「緒言」（“Vorrede”）からの引用は一部私訳。ゲオルク・ジンメル『貨幣の哲学』（元浜清海・居安正・向井守 共訳、白水社、1979-81年）。他に、『「貨幣の哲学」という作品-ジンメルの価値世界』（岩崎信彦・廳茂編、世界思想社、2006年）参照。
- vi Ryle, Gilbert, “The Concept of Mind”, Hutchinson University Library, London 1949. p.16.
- vii S. Herbert Frankel, “Money: Two Philosophies”, Basil Blackwell, 1977. S. H. フラン

ケル『貨幣の哲学－信頼と権力の葛藤』（吉沢英成監訳、文真堂、昭和59年）14～17頁参照。

- viii Tenbruck, Friedrich H., Die Genesis der Wissenschaftslehre Max Webers; I Allgemeiner Teil: Die Genesis der Methodologie Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Psychologie 11 Jahrgang, 1959, S. 573-630. F.H.テンブルック『マックス・ヴェーバー方法論の生成』（住谷一彦・山田正範訳、未来社、1985年）、110頁参照。住谷氏は巻末訳註（三七）で著者の意図を汲んで、ファイインガーの術語「あたかも…の如く（als-ob）の社会学」に関するジンメルとヴェーバーの討議的詳細を報告し、ヴェーバーはそれをジンメルの『貨幣の哲学』に読み取り、自分の理論的出発点のチャンスとして、「文化科学の唯一の可能形式と認めた」のだと指摘しておられる。同138-140頁の訳者註（三七）。
- ix Max Weber, “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie”, Bd. 1. ヴェーバー『宗教社会学論集』第1巻、92、527頁参照。
- x Max Weber, “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie” (in: “Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre”, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920), 『理解社会学のカテゴリー』（林道義訳、岩波文庫、昭和43年、1968年）、同名で海老原・中野共訳（未来社、1990年）は優れた訳で定評がある。この小論は、前後するハイデルベルク大学での講義録『経済と社会』（1921年）の第一部「社会学のカテゴリー論」（Soziologische Kategorienlehre）の第1章「社会学の基礎概念」の下敷きになっているはずだが、一部で概念の整合性はない。第二部「経済と社会的秩序と権力」へ橋渡しする方法論的「中間考察」以上の意味がある。執筆順序は、第二部（第一次大戦前）→「カテゴリー論文」公開（1913年）→第一部基礎概念（第一次大戦後）となる。第三版までの編集者であったマリアンネ・ヴェーバーはこの小論を「法社会学」の前に置いたことは意味深長である。その後の編集者ヴィンケルマンが第5版の冒頭に再配置したのが長く定説となっていた。最後は法的バルソーナの判断力に委ねられる課題遂行の為に「理解社会学のカテゴリー」が導入されたのではないかどうかを含め、依然として議論の余地がある。ヴェーバー自身が法学部出身であることを考えれば有り得ないことではない。この訳註は、法政大学

『多摩論集』24号所収の拙著『理解社会学のコンプレメンタリズム』から一部修正して再録。脚注ix参照。なお「カテゴリー論文」は、『方法論的著作集』(Methodologische Schriften, S.Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1968)にも収録されている。

- xi Max Weber, “Wirtschaft und Gesellschaft”, 1.Aufl. 1922 (herausgg. von Marianne Weber), 4.Aufl. 1956., 5. rev. Aufl. 1972 bis 1985, Studienausgabe (herausgg. von Johannes Winkelmann). 因みに、Studienausgabeは廉価版のペーパーバックとしては「学生版」でもあるが、正しくは「研究版」だろう。
- xii Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Vergleichende religionssoziologische Versuche”, 『世界宗教の経済倫理』(杉浦宏訳)。
- xiii Vgl.: Schluchter, W., “Eine werkgeschichtliche Rekonstruktion”, in: “Religion und Lebensführung”, Bd.2 (Suhrkamp, 1988, S.570).
- xiv 中野敏雄『理解社会学の綱領的な基礎として』(ヴェーバー『理解社会学のカテゴリー』巻末に収録された「解説」)、157頁。
- xv Max Weber, “Idealtypus, Handlungsstruktur und Verhaltensinterpretation” (Auszüge), in: Methodologische Schriften, Studienausgabe (S.Fischer Verlag, 1968), p.68
- xvi Vaihinger, Hans, “Die Philosophie des Als-Ob” (1911). フェインガーは新カント学派を代表する哲学者でユダヤ系ドイツ人、学術誌「カント研究」(Kant-Studien, 1892年)の創刊者。『〈かのように〉の哲学』で、カント哲学を実用論的に再解釈し、認識課題としての真理は、生活に有効な虚構に過ぎないと考えた。彼にとって、社会行為はすべて「擬制」である。新カント学派から実存論的思考の地平を拓いた存在として重要だが、一見コントに類似しているとしても、方法論的には、社会学的思考との連携がその俣「危うさ」の問題となる。ヴェーバーは、「カテゴリー論文」(1913年)でそれを参照しているが、「諒解」行為世界のモデルに妥当な整合性を求めようとすると、特に「支配社会学」へ向けて書き直された新稿の「社会的行為」概念に、〈かのように〉という虚構の壁を越え行く何か、単なる「擬制」とは異なる、社会学に適合的な言論スタイルが必要とされていたはずだ。
- xvii シュルフター『マックス・ヴェーバーの『社会経済学綱要』寄稿』と、反論する折原浩氏の同名の論考、ヴォルフガング・シュルフター+折原浩【著】

『『経済と社会再構成論の新展開』－ヴェーバー研究の非神話化と『全集』版のゆくえ』(鈴木宗徳+山口宏訳、未来社、2000年)に収録。その中で折原氏は「諒解ゲマインシャフト」概念の使用例を調査し、ヴェーバー自身の脚注の後出・前出に選別し厳正に比較分析した上で、次のように言われる。「したがって、テキストに〈諒解〉とその複合語が出現するか否かは、シュルプターの推論とは異なり、執筆期による概念水準の際を示す作品史的指標ではない。それは、当該の篇で主題とされる対象(社会形象)の性格いかんによって決まる、明示的適用の必須度のメルクマールである。〈諒解〉の概念そのものは、一貫して適用されている」(137頁、傍点は著者)。折原氏の批判は正しい。本稿では其れを、〈諒解〉の内実に拘わらない形式論理的関心の一貫性・継続性として私は論じている。その都度主題化される社会形象論的性格については、本稿では社会学言論の明示的・暗示的な二重の課題として取り上げている。他に、折原『マックス・ヴェーバーにとって社会学とは何か－歴史研究への基礎的予備学』(勁草書房、2007年)参照。

- xviii Tenbruck, Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft. Zur Besprechung der 5. revidierten Auflage mit textkritischen Erläuterungen, hrsgg. Von Johannes Winkelmann, 1976, in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 133. Bd. 4. Heft, 1977, S. 703-736. テンブルック『『経済と社会』からの決別』(『マックス・ヴェーバーの業績』に収録、住谷一彦・小林純・山田正範訳、1997年)、95頁以下参照。
- xix 脚注xiの前掲書、113頁以下参照。
- xx 松井克『ヴェーバー社会理論のダイナミクス、「諒解」概念による『経済と社会』の再検討』(未来社、2007年)。中でも、第4章「法の合理化と重層性」は示唆に富み圧巻である。
- xxi 拙著『理解社会学のコンプレメンタリズム(試論)－マックス・ヴェーバー解釈のメタファー論的考察』(『法政大学多摩論集』第4巻2008年3月)。
- xxii Bonhoeffer, Dietrich, “Nachgelassene Werke”. 「暴走する車の車輪に楔を打ち込む」という表現で、ナチスの国家社会主義運動への歯止めが考えられている。ボンフェファーは、「告白教会」の指導者として獄中から書物を著したが、若くして命を奪われた。
- xxiii 折原浩『危機における人間と学問－マージナル・マンの理論とウェーバー像

- の変貌』（未来社、1969年）。
- xxiv これは筆者の表現。その点で言えば、ヴィンケルマンが第5版で第一部の題を「社会学のカテゴリー論」（Soziologische Kategorien-lehre）と書き換えたことは、それなりに理解可能な説得性を持っているよう。
- xxv Roger Burggraeve (ed.): “Emmanuel Levinas et la Socialite de L’Argent”, Peeters, 1997. Subtitled: “Un philosophe en quete de la realite journaliere La genese de Socialite et argent ou l’ambiguite de l’argent”. エマニュエル・レヴィナス『貨幣の哲学』（R. ビュルグヒュラーヴ編、合田正人・三浦直希 共訳、法政大学出版局、2003年、叢書：ユニヴェルシタス779）。「ハイデガーの仕事のうちに驚くべき空白があることにも私は気づいています。ハイデガーが現象学的考察を加えなかった唯一のもの、それが貨幣なのです」（「他者の名において」、『エクスプレス』、1999年）。
- xxvi Emmanuel Levinas, “Le moi et la totalite”, レヴィナス『自我と全体性』（『レヴィナス・コレクション』、合田正人訳、ちくま学芸文庫、2008年）、432-433頁参照。
- xxvii Van Riessen, Renée D.N. “Man as a Place of God - Levinas’ Hermeneutics of Kenosis” (Amsterdam Studies in Jewish Thought Vol. 13), Springer Verlag, 2007
- xxviii J.M. Coetzee, “Disgrace” (New York, 1999).
- xxix Adorno, Theodor W., “Negative Dialektik” (Shrkamp, Frankfurt a.M., 1963). テオドール・W. アドルノー『否定弁証法』（木田元・徳永恂・渡辺裕邦・三島憲一・須田朗・宮武昭 共訳、作品社、1996年）。アドルノーと対話するために、「社会学の言語と否定弁証法」（仮題）について、次年度の『法政大学多摩論集』25号で論究する予定。
- xxx Vattimo, Gianni 1983; “Dialettica, differenza, pensiero debole” *Il pensiero debole* (a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti), Feltrinelli, 1992. ; 佐藤啓介『ジャンニ・ヴァッティモの宗教哲学の倫理的意義－ケノーシス概念を中心として』（日本基督教学会近畿支部会発表論文、2002年）参照。
- xxxi 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』（『全集』第11巻）、376頁。
- xxxii 柴野恭堂『達摩』（東方出版、昭和16年、53年、臨濟禅叢書1）、4頁。
- xxxiii 無門慧開『無門関』（西村恵信訳、岩波文庫、2003年）、125-127頁。

- xxxiv 八木誠一『宗教と言語・宗教の言語』、日本基督教団出版局、1995年。第五章「直接経験」（103、168、169頁訳註47）参照。此処では禅問答のアリストテレスの形式論理性との関連については触れられていないが、『場所論の記号化－批判への応答と記号化への応用』（東西宗教交流学会『東西宗教』第4号、129-144頁）で詳しく展開されている。禅宗教団内外で批判的見解があるようだが、八木氏の洞察は基本的に正しく、その分析は間違っていない。
- xxxv 禅問答の分析に関するこの段落は、拙著『ベルソーナ・働き・存在－「自己」経験の環境を探る、宗教社会学的メタファー論考』（三恵社、2004年）第7章第1項で展開した一部をその仮に掲載した。
- xxxvi 無門、前掲書、144-145頁。
- xxxvii Vgl., Aristoteles, Rhetorik., 1406 b 20, 1407 a 11-18, 1410 b 18 f. ; Jüngel, Eberhard, “Metaphorische Wahrheit – Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie”, Martin Heidegger zum 85. Geburtstag in Ehrenbietung und Dankbarkeit, in Evangelische Theologie (Sonderheft, Paul Ricoeur & Eberhard Jüngel, “Metapher – Zur Hermeneutik religiöser Sprache”, Mit einer Einführung von Pierre Gisel, Chri. Kaiser Verlag, 1974), p. 74 ff.
- xxxviii 高橋正毅『中国人の法意識が変わり始めた－中国ビジネス徹底研究』（『中央公論』1994年7月臨時増刊号）は今日的分析であるが、古代中国でも基本的傾向は変わらないと判断する。
- xxxix 拙著『史的ダルマの研究－ボーディ・ダルマの壁観と「彷徨えるユダヤ人」』（出版準備中）、『ネストリオスのケノーシス神学と現象学』、『ネストリオスの壁に観る「歴史の彼方」－「バザール」終結部の不明なコード、預言者的発話について』（いずれも未発表）で詳細に分析している。
- xi “The Bazaar of Heracleides” (attributed to Nestorius), first introduced by Bethune-Baker in his monograph, “Nestorius and his Teaching” (1908), 本稿で参照したのは Reprint, orig.: “NESTORIUS, The BAZAAR of HERACLEIDES” (transl. from the Syriac and ed. with an Introduction, Notes and Appendices by G.R. Driver, M.A. & Leonard Hodgson, M.A., Wipf and Stock Publishers, Oregon, reprint 2002, previously published by Oxford, 1925). ギリシャ語原本（Pragmateia Herakleidou tou Damaskhnou）は失われており、19世紀末にシリア語訳本がクルジスタンの

「社会学言論のカテゴリー」構想

- コッチャンで発見された。原本の体裁は、『ダマスコのヘラクレイデスのバザール』という標題でも分かるように、ダマスコの商人・ヘラクレイデスが書き綴った対話形式を取っているが、著者がネストリオス本人であることは立証済み。
- xli A.a.O., p.365, 402.
- xlii Kaufman, Gordon D., “An Essay on Theological Method”, American Academy of Religion, 1975, 1979 ; God and Emptiness: An Experimental Essay, G.D. Kaufman, 1989. 邦訳に、『神学の方法をめぐるエッセー・神と「空」』（徳永道雄訳、ヨルダン社、1994年）30頁参照。
- xliii A.a.O., “Root Metaphors”, 邦訳の59, 140頁参照。ルートメタファー（根源的譬喩）は、シュテファン・ペッパーが提唱したことで知られる。cf, Stephen Pepper, “World Hypothesis”, Berkeley: University of California Press, 1942., ch.5.
- xliv 柳田聖山『ダルマ』（講談社学術文庫、1988年）、167以下、特に169-170頁参照。『二入四行論』については、同氏の編集による『達摩の語録』二（筑摩書房、昭和45年）、31頁以下（「二つの立場・四つの実践」）を、タウリン（曇林）の「ダルマの小伝」については、同書の23頁以下を参照。
- xlvi 松岡由香子『達摩の座禅』2, 三、「仏道としての四行」（禅文化研究所紀要、第24号、1998年）。
- xlvii 中野、前掲書、171頁。
- xlviii Helle, Jürgen, Verstehende Soziologie (Lehr- und Handbücher der Soziologie, Oldenbourg, 1999). 因みにヘレは、理解社会学の歴史をスピノザから説き起こしている。通常はリヒターのように、コントを初めに置くのが定説だが、信憑性のある知識は「常にメタファーに於いてのみ」（p.23）伝達されたとする一例を、ヘレはスピノザに読み取ることで論争を呼び、理解社会学の新たな地平を切り開いた。Richter, Rudolf, “Verstehende Soziologie Manual” (Facultas Verlag und Buchhandels AG, Wien, 2002参照。
- xlix Frank, Manfred, “Das Individuelle Allgemeine – Textstrukturierung und – interpretation nach Schleiermacher”, (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1977).
- lx 林道義『ウェーバー社会学の方法と構想』（岩波書店、昭和47年）、257頁以下参照。

- ⁱ Aristoteles, “Kategorien” (übers. u. erl. von Klaus Öhler, Werke I-1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984); “Kategorien (des Organon erster Teil), vorangeht: des Porphyrius Einleitung in die Kategorien, und “Peri Hermenias oder Lehre vom Satz (des Organon zweiter Teil)”, neu übers. u. Mit einer Einleitung und Erklärenden Anmerkungen vers. Von Theol. Eug. Rolfes, in einem Buch (Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 2. Aufl., 1925, unveränderter Abdruck 1948).
- ⁱⁱ Boethius, Anicius Manlius Severinus, “De duabus naturis et una persona Christi”, cap 3. ‘Persona est naturae rationalis individua substantia’.ボエティウスはAD5世紀のローマの哲学者、『哲学者の慰め』で知られる。彼はこの定義をアリストテレスに学んでいる。当然「空=無・実体」とする般若心経の東洋の人格性理解とは異なってこよう。この定義においては、アリストテレスの第一実体(πρωτη ουσια, προτα υσια)の意味で、それ自身で完結した単一実体としてのみ規定されている。ボエティウスはアリストテレスの著作をラテン語に翻訳した人、その原意を汲んで解釈すれば、個物的実体はプロトタイプのペルソーナである。それが後のスコラ哲学(トマス・アキナス)では、三位一体の神のペルソーナ概念として論争的に使用される。「キリストの人格に実体(ヒュポスタシス)が無い」とするネストリオスのケノーシス概念は、不毛な実体論争に打ち込まれた楔である点で注目される。脚注xxxvi参照。
- ⁱⁱⁱ Kant, Immanuel, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” (Felix Meiner Verlag, PHB 46,3. Aufl., 1785), S. 42, 50. カント『道徳形而上学原論』(篠田英雄訳、2007年)、85頁参照。
- ⁱⁱⁱⁱ Tennbruck, a.a.O., 前掲書の訳註(三七)、140頁参照。
- ^{liv} 清水幾太郎、マックス・ヴェーバー『社会学の根本概念』附帯「訳者の言葉」(岩波文庫)103-104頁。
- ^{lv} 佐藤信夫『レトリック感覚-ことばは新しい視点をひらく』(講談社、昭和56年)、『レトリック認識-ことばは新しい世界をつくる』(同、昭和57年)。
- ^{lvi} 拙著前掲書参照、題名はその俣でそこで展開した定式をマニフェストしている。
- ^{lvii} Marianne “Weber, Max Weber Ein Lebensbild” (J.C.B. Mohr, 1984). P.418; マリアンネ・ヴェーバー『マックス・ヴェーバー』(大久保和郎訳、みすず書房、1965

- 年)、315頁。
- lviii この表現は、ゴットフリート・ベンの詩『陶醉』(“Eine Betäubung”)の中で好んで用いられていた表現を取り上げ、ヴェーバーが揶揄したものとされる。Vergl.: Benn, Gottfried: Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke, Hrsg.: Bruno Hillebrand, Frankfurt/M. 1989. Bände: Bd. 1: Gedichte, Bd. 2: Prosa und Autobiographie, Bd. 3: Essays und Reden, Bd. 4: Szenen und Schriften
- lix 脚注xiの前掲書、91頁参照。
- lx 『十地経論』巻5, 「大修大正蔵経」26、157上下
- lxi 『観仏三昧海経』巻7 (仏陀跋陀羅訳), 「大修大正蔵経」15、299以下
- lxii Bonsels, Waldemar, “Die Biene Maja und ihre Abenteuer” (Lang, Müller, 1912., in: Gesamtwerk, Wanderschaft zwischen Staub und Sternen, Band 2, 1980). ヴァルデマール・ボンセルス『みつばちマーヤの冒険』(高橋健二訳、国土社、1990年)。「蜜蜂マーヤの理解社会学」という表記は、筆者が2007年から2008年にかけて法政大学社会学部及び大学院・獨協大学外国語学部ドイツ語学科で持った外国書講読乃至ドイツ語講読の演習名。「蜜蜂マーヤと社会保障」については、アルテンドルフ『蜜蜂マーヤ、幸せなライオンと社会保障』(Die Biene Maja, “der glückliche Löwe und die Sozialversicherung”)参照。『蜜蜂マーヤ』は第一次世界大戦前後にベストセラーとなった。一部で「戦時気分」を高揚させ(後にナチスの国家社会主義に迎合する精神を培った)と批判的に論じる意見もあるが、ヴェーバーの『カテゴリー論文』(1913年)出版前夜の教育メディアを支配した「諒解」世界の一つの言語モデルである点で注目される。
- lxiii 中村元『龍樹』(講談社学術文庫、2007年)、83-84頁。「ここで問題が起こる。法の原義は「きまり」「法則」「規範」であるのに、何故後世、伝統的に「もの」と解釈されるに至ったのであろうか。「理法」がそのまま「もの」とあるということのをわれわれは理解に苦しむ。この問題に関してはガイゲル自身の不審をいだきながらも、何ら解決を示していない」。ガイゲル(ヴィルヘルム・ガイガー)の出典箇所は明示されていないが、新版で、Geiger, Magdalene/Geiger, Wilhelm: Pali Dhamma : vornehmlich in der kanonischen Literatur [Hrsg. von Peter Gäng ; Alfred Kamenz]. - Überarb. Neu-Ausg. - Berlin : Buddhistischer Studienverlag, 2004のことだろう。サンスクリット語のダルマがパーリ語でダ

ンマという。その中で、「パーリ・ダンマは、西欧の語句の意味で「もの」また「事象」である」(Dhamma “Ding”, “Sache” im weitesten Sinn des Wortes P.195) と説かれている。「(パーリ語ゲマインシャフト関係で働く)モノまた事象である」という補足は、ヴェーバーに倣った私の解釈である。ガイガーの翻訳書に、Die Reden des Buddha - Gruppierte Sammlung Samyutta- Nikaya (Übers. von Wilhelm Geiger, Nyanaponika und Hellmuth Hecker). Herrnschrot 1997がある。中村元氏とガイガー教授の理解の差は、その俣で本稿が論じるインタラクティブに「働くモノとヒト」について「我々」が共有すべき理解社会学の課題である。

lxiv 岡倉天心『茶の本』(桶谷秀昭訳、講談社、1999年、講談社学術文庫1138)。これは英語で書かれた原書の邦訳。“The Book of Tea”は、222～135頁に収録されている。引用箇所は収録された原書の200頁、178頁。拙著『ペルソナ・働き・存在、「自己」経験の環境を探る、宗教社会学的メタファー論考』(三恵社、2004年)、第二章第三項参照。

lxv 無門、前掲書、156-158頁。

lxvi Mitzman, Arthur, “The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber” (Alfred A. Knopf: New York, 1970)。アーサー・ミッツマン『鉄の檻－マックス・ヴェーバー 一つの間劇』(安藤英治訳、創文社、2001年)。

lxvii 天心、前掲書97、104頁、英文は136頁。千利休については、山田無庵『キリシタン千利休－賜死事件の謎を解く』(河出書房新社、1995年)参照。

lxviii 天心、前掲書、英文は154頁。

lxix 大島淑子『俱 胝 一 指 -ハイデガーと共に禅への途上-』(『学術国際交流参考資料集』No. 293、明治大学国際交流センター、2006.3)。俱胝和尚の逸話については、『無門関』三(「俱胝堅指」)、34-36頁。本稿が「異なる仕方考える」、また「言葉を上限とし無を下限とする」のは、大島氏の発語に基づく。

lxx 小室直樹『数学嫌いな人のための数学－数学原論』(東洋経済新報社、2002)、84頁以下参照。本稿で取り上げたアリストテレス論理学の三原則と形式論理、資本主義の合理性との関連性については、小室氏から多くのヒントを頂いた。

lxxi 脚注ii参照。

「社会学言論のカテゴリー」構想

- lxxii 拙著前掲書の脚注133（99-100頁）参照。
- lxxiii Heidegger, Martin, “Vom Wesen der Wahrheit” (Vittorio Klosterman Verlag), マルチン・ハイデガー『真理の本質について－プラトンの「洞窟の譬喩」と「テアイテトス」』（『全集』第34巻、創文社、1995年）。
- lxxiv 今滝憲雄『無教会の「無」の論理と西田幾多郎の宗教哲学－絶対矛盾的自己同一をめぐる－』（アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会創刊号2003年3月19～43頁）
- lxxv 伍冲虚、『仙仏合宗・最初還虚第一』参照。この発言は、儒家である著者が仏教的視点を取り入れている点に、考えるべきポイントがある。