

ヴェーバーの理解社会学と精神科学(精神病理学/精神療法学)(2)ヴェーバー社会学の混乱の本質/諒解概念と脱構築の観点から

長山, 恵一 / NAGAYAMA, Keiichi

(出版者 / Publisher)

法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

The bulletin of the Faculty of Social Policy and Administration : reviewing research and practice for human and social well-being / 現代福祉研究

(巻 / Volume)

11

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

111

(発行年 / Year)

2011-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007345>

ヴェーバーの理解社会学と精神科学(精神病理学/精神療法学)(2)

ー ヴェーバー社会学の混乱の本質/諒解概念と脱構築の観点からー

長 山 恵 一

【抄録】 ヴェーバーの「諒解」は価値合理的行為にかかわる無意識化・身体化と理解されたり、目的合理的行為にかかわる社会的行為連鎖の半意識的現象と介されてきた。しかし、「諒解」には主体の価値合理性の脱構築にかかわるもう一つの諒解がある。ヴェーバー理論には第三の諒解が完全に抜け落ちており、それは彼自身がピューリタン神学的な「価値自由」に立脚しているからであり、そこでは個人は「原罪/自由意思」を媒介に神と意味論的にビルトインされており、原理的に脱構築不能である。ヴェーバーが個人と組織の分離という近代社会の本質を捉え損なったのは、伝統的禁欲とカルヴァン派的禁欲における組織と個人をめぐる〔脱構築可能/脱構築不能〕の位置づけの逆転が理解できなかったからであり、それは彼の実存や価値自由という方法論と『構造的』に深く結びついている。

【キーワード】 マックス・ヴェーバー、諒解、禁欲、支配の正当性、脱構築

(1) はじめに

筆者は前稿で、ヴェーバーの理解社会学が二つの異なった方法論（方法論的合理主義と人間学的方法）で構成されている点を精神病理学と精神療法を援用しながら考察した。そこで分かったのは、ヴェーバーは二つの方法論を理論的に整理しないまま使っているために彼の理論には特有な曖昧さがつきまとう点であった。ヴェーバー社会学の二つの方法論は〔目的合理性/価値合理性（社会学の基礎概念）〕と〔目的合理性/整合合理性（理解社会学のカテゴリー）〕の二つの対概念と深くかかわっている。ヴェーバーの名著『経済と社会』の概念を規定する二つの論考「理解社会学のカテゴリー」「社会学の基礎概念」の位置づけは、ヴェーバー理論の本質にかかわることがこれまでの研究から分かっている。二つの方法論をめぐるヴェーバーの曖昧さと、二つの方法の「あいだ」に展開する力動をこれまでのヴェーバー研究は十分区別してこなかったように思う。二つの方法論の異同を正確に把握せずに曖昧に使うことと、両者の間の力動は似て非なるものである。二つの方法論の間に展開する力動を知るには、〔目的合理性/価値合理性〕と〔目的合理性/整合合理性〕の違い

と相互の関係を正確に理解する必要がある。これを理解する鍵が「理解社会学のカテゴリー」で提起された「諒解」概念である。ヴェーバー理論において、「諒解」は支配の正当性の源泉たる位置を占めるが、驚くべきことに彼は「諒解」現象の全体像や力動を捉え損なっている。本稿ではヴェーバーの諒解概念について、松井克浩（2007）の論考を援用しながら、考察を進めてみたい。そこで見えてくるのは、ヴェーバー理論における「脱構築」の欠落という事態である。〔目的合理性／価値合理性〕と〔目的合理性／整合合理性〕の関係や力動を知る上で、価値合理性の「脱構築」は重要なポイントである。ヴェーバーは「脱構築」現象を捉え損なったために、彼の理論は二つの対概念をめぐる種々の曖昧さが払拭できず、「諒解」概念が迷子になるという事態が起きてしまった。ヴェーバーが主体の価値合理性の「脱構築」を捉え損なったのは、単純な誤謬ではなく、そこには深い意味が隠されている。

ヴェーバーはプロテスタンティズムの倫理から近代資本主義社会の成立を解明した学者として知られている。しかし、佐藤俊樹（1993）はヴェーバーがプロテスタンティズムの倫理の特異性と組織／個人の原理的な分離という近代社会の意味論形成の相似性を捉えそこなった点を明快に論証している。筆者流にそれを言い換えれば、プロテスタンティズム的世界観では、個人は「社会以前の存在として」、どこまでも自由意志／原罪をもった存在として宗教的に意味づけられており、そこで脱構築されるのは個人の究極的価値合理性ではなく、組織や社会（すなわち構造）の方である。個人の究極的価値合理性は全体者（神）との関係で、原罪や個人の自由意志と宗教超越論的にビルト・インされており、脱構築されようがない。プロテスタント信徒は社会以前の存在として、神の栄光をこの世に現すために、個人の自由意志にもとづいて社会・組織を脱構築し、理想郷を作り出すよう「強迫的に」動機づけられている。佐藤はプロテスタンティズムの世界観における〔原罪／個人の自由意志〕と神の絶対性の途方もない意味づけが、個人と組織の原理的な分離（組織への離脱参入の自由）という近代社会に必須な意味論を生み出した点を明らかにしている。つまり、組織に回収され得ない個人（の自由意志）という近代的な意味づけは、意味論的には個人の究極的価値合理性の脱構築不能性と不可分な関係にある。こうしたプロテスタンティズムの世界観の特異性をヴェーバーが十分理解していなかったことは、佐藤（2003）の論考からも、あるいは本稿でこれから論じる「諒解」概念における「脱構築」の欠落からも窺い知ることができる。ヴェーバーは近代人でありプロテスタント的であり過ぎたために、その基盤にかかわる原理が盲点になってしまったのである。ヴェーバーの宗教社会学では、宗教の典型としてプロテスタンティズムが、その対極に呪術が位置づけられている。歴史的な前後関係でも進化論的でもない類型論として、ヴェーバーは宗教（プロテスタンティズム）と呪術を対置させたが、そのタイプの仕方は的はずれになっている。その理由は、ヴェーバーがプロテスタンティズム的世界観の本質（＝個人の究極的価値合理性の脱構築不能

性）を理解できなかったからであり、宗教（プロテスタンティズム）と呪術は彼のように神礼拝／神強制で類型化するのではなく、個人と組織のどちらに神（絶対者・超越界）が意味論上結び付けられているかで類型化する必要がある。その意味論的な違いが、個人と組織のどちらが脱構築されるかの違いを生み出している。ヴェーバーの「諒解」概念の不備は、個人の（究極的）価値合理性の「脱構築」の欠落、さらにそれはプロテスタンティズム世界観の理解不足に由来するという道筋を読み解く必要がある。天皇制支配の本質（支配の正当性）は、ヴェーバーが取り逃がした脱構築（＝超越界との「通路性」＝呪術＝ワザ）にかかわることを本稿では指摘したい。

（2）ヴェーバーの「諒解」概念

<1>ヴェーバー理論における「諒解」の位置づけ

ヴェーバー社会学で彼の名著『経済と社会』が重要なことは言うまでもない。折原（1996）・シェルフター（2000）が明らかにしたように、『経済と社会』旧稿の概念を規定しているのは「社会学の基礎概念」ではなく、「理解社会学のカテゴリー」であり、後者の諸概念をどう理解するかはヴェーバー理論全体にかかわる問題である（中野1990）。ロッシ（1987/1992、79頁）によれば、「理解社会学のカテゴリー」はヴェーバーの著作の中で“もっとも難解なテキスト”であり、その内容は“しばしば明確さの点で欠けるところをもつ定式化”である。「理解社会学のカテゴリー」では、[目的合理性／整合合理性]や「諒解」が定式化されているが、後者はカテゴリー論文で重要な位置を占めながら、「忘れられた概念（松井2007、20頁）」となっていた。ヴェーバー理論で諒解概念の意義がこれまで十分に理解されなかった理由として、松井は“1910年代前半の限られた時期の著作にのみ用いられ、その後は使用されなくなるといった経緯があげられる。最晩年に執筆された「基礎概念」が、ヴェーバーの方法論的なく決定版>とみなされたために、そこに登場しない「諒解」もまた重視されなかったのである”と述べている（松井2007、26頁）。松井（2007、19-22頁）は行為者同士が目的や意義が曖昧なまま相互に行為を接続させ、繰り返すうちに、<結果的（事後的）>に一定の拘束力をもった秩序が立ち上がる現象を「諒解」として捉え、それを二つの意味次元（目的合理性と整合合理性）と関連させながらヴェーバー理論を考察している。松井は諒解がヴェーバーの名著『経済と社会』の旧稿全体に、いかに重要な意味をもつかを詳細に検証しており、ヴェーバー社会学における行為者は従来言われてきた「没意味化」や「高度な意識性をもった目的合理的人間像」ではなく、<半一意識的>で伝統や慣習律を身体化させた行為者を現実の社会分析ではベースにしているとヴェーバー理論の見直しを迫っている（松井2007、16頁）。社会的行為が互いに連鎖し、つながっていくうちに<結果的>に拘束力のある秩序が生まれるという松井の「諒解」の理解

は、ヴェーバー社会学が「方法論的個人主義」に過ぎないというこれまでの理解に大きく変更を迫るものである。上記のような松井の「諒解」理解は、佐藤（2008、190-191頁）がルーマンの解説において、行為の意味は原理的に＜事後的＞＜文脈依存的＞にしか決まらなないと指摘した点に重なることは既に前稿で紹介した。

＜2＞〔目的合理性／整合合理性〕と〔目的合理性／価値合理性〕

〔目的合理性／整合合理性〕という対概念は「理解社会学のカテゴリー」で定式化され、一方〔目的合理性／価値合理性〕は「社会学の基礎概念」で定式化された。ヴェーバーは「理解社会学のカテゴリー」の冒頭の注記（ヴェーバー1913/1990、6-7頁）でジンメルに言及しながら、“なお、定式化が瑣事にわたって煩雑になっているのは、主観的に思われた意味を客観的に妥当する意味から厳密に区別しようとしたからである”と述べており、「社会学の基礎概念」の冒頭でも二つの意味を区別することへの注記（ヴェーバー1921/1987、6頁）がなされている。しかし、松井（2007、27-28頁）や宇都宮（1999、2000）が指摘するように、「社会学の基礎概念」と「理解社会学のカテゴリー」を読み比べてみれば、前者は後者に較べて二つの意味の区別が明らかに曖昧になっており、その結果、研究者の視点（による客観的諸条件の構成）と行為者の視点のズレが失われてしまい、両者が「平均的な思惟や感情の習慣」を共有していることが前提とされるために、後世、諸家から様々な批判を浴びることになった。宇都宮（1999）はヴェーバーが「社会学の基礎概念」では分かりやすさを追求したために“この『主観的に抱かれた意味』と『客観的に妥当する意味』との境界の引き方を曖昧にしたのではないかと推測している。さらに松井（2007、27-28頁）は、この二つの意味の区別と関連がヴェーバーの「諒解」概念の本質だと考えるので、区別が曖昧になった「社会学の基礎概念」では諒解は位置づけを失い姿を消してしまったと解釈する。

松井（2007、33-34頁）も言うように、「主観的に思われた意味」に対応する行為類型は「主観的目的合理性」にもとづく行為であり、一方、「客観的に妥当する意味」に対応する行為類型は「客観的整合合理性」にもとづく行為である。ヴェーバーは「理解社会のカテゴリー」で、「主観的目的合理性」にもとづく行為と「客観的整合合理性」にもとづく行為を明瞭に区別した上で、両者の関係を次のように捉えている。“整合型に対して経験的経過が示す一致の程度、隔たりの程度、あるいは相反の程度といったものが理解できるようになるまで、そしてそれを通じて『意味上の適合的因果連関』というカテゴリーによって説明されたとしうるまでは、具体的に歴史的な、あるいは類型論的に社会学的な先行諸条件が探求されねばならない（ヴェーバー1913/1990、24頁）”。つまり“行為者が主観的に抱く予想と客観的に妥当する予想は必ずしも一致しないため、「整合型」と現実の「経験的経過」とのあいだにはズレが生じる。この場合、行為の「経験的経過」からさかのぼって、行為者は一体いかなる「予想」を抱いて行為したのか、さらにそうした「予想」を形成する＜歴史

的・社会的先行諸条件>はいかなるものかが問題となる”（松井2007、35頁）。さらに、行為者は何らかの目的を達成するために「予想」をしながら行為を選択するわけだが、“それが主観的にく理に適って>いれば「主観的目的合理性」の範疇で捉えうるものであり、研究者が設定する「客観的整合合理性」とズレていても構わない。それによって、行為者はなぜそうした予想を立て、みずからの行為選択をく理に適った>ものと考えることができるのか、という問いを立てることができる”（松井2007、36頁）からである。

研究者の視点（＝客観的整合合理性）から見た行為者（＝被観察者）の主観的目的合理的行為のズレが、行為者のどんな『過去』の歴史的・社会的先行諸条件と因果的に結び付けられるのかを問うのがヴェーバーの理解社会学の方法だが、これはまさに診断学的方法、すなわち患者の防衛（＝適応機制）理解に同じであることは既に前稿で論じた。松井は研究者の客観的整合合理性と行為者の主観的目的合理性のズレや一致が「諒解」の理解に重要だと繰り返し強調するが、「諒解」を論じるためには行為者と研究者の関係や位置づけを正確に整理する必要がある。ヴェーバーの「諒解」では、論じる人の視点が行為者（被観察者）と同次元になったり、外側に出たり（観察者の次元に移行）している。つまり、ヴェーバーは「諒解」の内容を論じる際には行為者と同じ次元・目線でその現象を論じ、予想の客観的な実現可能性（客観的に妥当する意味）を論じる段になると視点が別次元（観察者・研究者）へと移行する。こうした視座の移動は精神病理学的診断面接や精神療法的診断面接では普通に行われることは前稿で紹介した。「諒解」を考えると、当事者は行為者と研究者（観察者）の二人だけでないことに留意する必要がある。ヴェーバーの「理解社会学」は人間の「行為」をその特有の対象とするが、その「行為」とは、『対象』に向けられた理解できる行動であり”、とりわけ“1 行為者によって主観的に思われた意味の上で他者の行動に関係づけられており、2 その意味の上での関係づけによっても経過が規定され、したがって、3 主観的に思われたこの意味から理解し説明することができるような行動”が重要な行動とされている（ヴェーバー1913/1990、13頁）。つまり、行為者（被観察者）は一人ではなく、行為者Aのほかに行行為者Bが居て（C、D、E・・・の行為者が居てもかまわない）、双方が互いに相手の行為を予想しながら社会的行為を同じ次元でつないでいく（＝行為連関、行為コミュニケーション）。加えて、そこに行為連関を観察するもう一人の研究者S（観察者S）がいると言う図式である。行為者Aと行為者Bは互いが相手を観察し、相互に行為を予想するわけだから、それは同次元のやり取りであって、合理性の観点からいえば、〔客観的目的合理性A／主観的価値合理性A〕 \leftrightarrow 〔客観的目的合理性B／主観的価値合理性B〕である。観察者Sはこうした行為者A、Bのコミュニケーションのやり取りを次元の異なる視点・視座（＝主観的整合合理性S）から観察することになる。これを整理すれば、〔（客観的目的合理性A／主観的価値合理性A） \leftrightarrow （客観的目的合理性B／主観的価値合理性B）//客観的

整合合理性S]となる。行為者Aの(客観的目的合理性A/主観的価値合理性A)は観察者Sからすれば観察対象Aの『主観的目的合理性A』に他ならず、観察者・行為者の視座の違いで、主観と客観が複雑に入り組む様相は既に前稿で考察した。

A、B、Sの3者をめぐっていくつかのケースが想定される。①行為者A、Bと観察者Sが別々な3人の人間で、しかもそこに時間的・空間的な乖離があるために、A、BとSの間に直接的なコミュニケーションが存在しない場合。ヴェーバー(観察者S)が近代資本主義の成立を過去の人々(行為者A、行為者B、行為者C・・・)の主観的目的合理性から読み解こうとする場合がこれであり、過去の人々の主観的目的合理的行為(研究者からみて非合理でも構わない)を、さらなる過去の歴史的・社会的諸条件から因果論的に説明しようとする。筆者らの比較精神療法研究会(北西ほか2007)で、精神分析や森田療法の治療者患者関係(行為者A=患者、行為者B=治療者)をビデオに収録して、それを別の研究者(観察者S)が観察する設定もこれに近い。

②観察者Sと行為者A、Bの間の距離が①のように「物理的」に担保されず、観察者は行為者A、Bのコミュニケーション(=主観的目的合理性)を、その場で『関与しながら観察』する場合。社会科学は自然科学と違って、観察者(研究者)が完全に部外者の特権的な視座を手にすることが原理的になく、程度の強弱こそあれ『関与しながらの観察』となる。

③観察者S(研究者)が観察者であると同時に、当事者、つまり行為者Bとして行為者Aにかかわる場合。この場合、観察者S=行為者Bであり、観察者Sは観察者と当事者(行為者B)の一人二役をこなすことになる。これが精神病理学的診断や精神療法的診断の場合であり、それは[(客観的目的合理性A/主観的価値合理性A) ⇔ (客観的目的合理性S/主観的価値合理性S) //客観的整合合理性S]という構図になる。精神病理学的診断では、患者と治療者が同じ次元でコミュニケーションを連鎖させる部分(=患者の健康な精神部分とのコミュニケーション(客観的目的合理性A/主観的価値合理性A) ⇔ (客観的目的合理性S/主観的価値合理性S))と精神病症状を治療者が別次元(=整合合理性S)から観察する視座の間には明確な距離があり、治療者が一人二役を無理なくこなせるし、観察する人(治療者S)と観察される対象(行為者A(=患者)の精神病症状)の非対称性は固定的である。ところが精神療法の場合、『関与しながらの観察』の度合いが強く、しかも観察者としての整合合理性Sと関与当事者としての(客観的目的合理性S/主観的価値合理性S)は力動的に結びつき、視座の転換や脱構築が行為者A、Sの双方で起こる。

行為者A、B、(C、D、E・・・)、観察者Sをめぐる組み合わせのうち、①の場合は行為者と観察者は明確に区別されるが、観察する対象が自然科学のように物理現象ではなく、行為者の主観(=主観的目的合理的行為)なので、観察者は間接的とは言え、感情移入的にそれを理解する必要がある(つまり構造的には②に似てくる)。③の場合も、精神療法を除けば基本構造は②の場合と似てく

る。つまり観察者S（＝客観的整合合理性S）は観察という視座を保持しながら、同時に観察する対象（行為者）と同次元でコミュニケーションを連鎖させる。ヴェーバーの理解社会学とヤスパースの精神病理学が方法論的に同じだという矢野（2003）の指摘はこうした意味合いである。同じ『関与しながら観察』でも、精神療法はきわめて特殊な営為であり、対象（患者の主観的価値合理性）を、単に観察するにとどまらず、それを変容させる実践的方法である。これゆえ、同じ患者に精神療法するにしても学派によって観察の仕方から関与の仕方、さらには現象を記述する言語までもが違うことは既に前稿で紹介した。

松井（2007）の「諒解」研究では、客観的整合合理性と主観的目的合理性の関係が重要だと指摘されるが、上記のような整合合理性、目的合理性、価値合理性の複雑な関係が整理されておらず、目的合理性や価値に関して論理的な曖昧さが存在する。そもそも松井の「諒解」研究では、「社会学の基礎概念」で定式化された〔（客観的）目的合理性／（主観的）価値合理性〕という同次元でのコミュニケーション連鎖にかかわる合理性対概念と、「理解社会学のカテゴリー」で定式化された観察行為・メタ認知にかかわる〔主観的目的合理性／客観的整合合理性〕が二者択一的に捉えられており、後者を採用して、前者を廃棄する形で論考が進められている。しかし、上記二つの対概念は橋本直人（2000）の論考で紹介したように、二者択一的な関係ではなく、双方を入れ込んで始めて「諒解」現象は正しく理解できるのである。

松井は「主観的に思われた意味」を主観的目的合理性、「客観的に妥当する意味」を客観的整合合理性と考えて論を進めるが、彼がヴェーバーの「諒解」概念で指摘したのは、行為者同士が社会的行為を次々とやり取りするうちに事後的に生まれる「秩序」（＝諒解）であることを忘れてはならない。こうした同次元の行為連関（コミュニケーション）から諒解が生まれるのなら、〔客観的目的合理性／主観的価値合理性〕こそ重要であり、少なくとも〔客観的目的合理性／主観的価値合理性〕と〔主観的目的合理性／客観的整合合理性〕はセットで論じなければならない。

＜3＞「利害の布置連関」としての〔予想準拠的行為（客観的目的合理性）〕と〔価値準拠的行為（主観的価値合理性）〕 — 「現在の利害／過去の利害」「外的利害／内的利害」

カテゴリー論文には〔目的合理性／価値合理性〕という表記は一切出てこないが、価値や価値準拠的行為が他者の行為の予想との関係で頻出することに注目する必要がある。“主観的合理的に行為する者”は、予想の根拠として次のようなことを想定しようとヴェーバーは言う（ヴェーバー1913/1990、43-44頁、松井2007、42頁）。“自分は他の人びとの主観において意味をもった行動を予想することができるのであり、それゆえそうした行動の可能性についても、一定の意味をもった関係を根拠にしてさまざまな程度の確率であらかじめ目算をたてることができると、主観的に信じていること”がそれである。ヴェーバー（1913/1990、46頁）によれば、予想にのみ準拠する行為は「合

理的な極限事例」に過ぎず、行為は「価値準拠的」でもありうるのであって、ゲマインシャフト行為（＝社会的行為）の「主観的に思われた意味」は、第三者の行動についての予想のみではなく、「義務」のような“その行為のもつ意味内容自体について行為者自身が信じた『価値』”に準拠することがありうるとされている。松井（2007、43頁）はこれを受けて、“もちろん、予想を無視してひたすら「価値」のみに準拠する行為もまた、もう一方の「極限事例」である。現実の行為は、他者の行動を予想しつつも、みずからの行為がもつ価値についていくぶんは意識しながら遂行されるだろう。あるいは「予想」をつくりだす意味関係に、たとえば「義務」の要素が入りこむことも十分考えられる”と述べている。これらの記述から分かるのは、主観的に思われた意味（＝主観的目的合理性）は、予想準拠的行為＋価値準拠的行為、だということである。上記の記述は、行為者同士が互いの行為を予想し合いながら行為を連鎖させていくコミュニケーションに関係しており、（予想準拠的行為／価値準拠的行為）は「社会学の基礎概念」に登場する（客観的目的合理性／主観的価値合理性）に他ならない。

ヴェーバーは「諒解」の説明を、①行為者の主観的動機、②利害の布置連関、③諒解、の三段構えで進める（松井2007、55頁）。重要なのでヴェーバーの記述をそのまま以下に引用する。

“目的合理的に理解しうるものであれ、あるいは「心理学的にのみ」理解しうるものであれ、全くさまざまな主観的動機や目的や「内的状態」が相まって、主観的意味関係の点では等しいゲマインシャフト行為を生み出し、また同様に経験的妥当の点では等しい「諒解」を生み出すことがある。〔とういうのは〕諒解行為の實在的基盤は、その『諒解』を妥当させるように作用する『外的』・『内的』利害の布置連関に過ぎない〔からな〕のであり、その布置連関のあり方次第で「諒解」の妥当は異なった一義性をもつことになるのである。その場合、「外的」・「内的」利害の布置連関はその諒解を妥当させるように作用するものでありさえすればよいのであって、その布置連関の存立は、その他の点では個々人の相互に非常に異なった内的状態や目的によって制約されていることがありうるのである”（ヴェーバー1913/1990、95頁）。

ヴェーバーが諒解行為の實在的基盤を、その『諒解』を妥当させるように作用する『外的』・『内的』利害の布置連関に過ぎないと言い切っている点は重要であり、〔予想準拠的行為（＝客観的目的合理性）／〔価値準拠的行為（＝主観的価値合理性）〕が『外的』・『内的』利害の布置連関からどう理解できるかが最大のポイントである。「諒解」にかかわるヴェーバーの議論が錯綜しているのは、第一に、社会的行為が次々と連鎖するコミュニケーションのやり取りを主観・客観という固定的な方法論的個人主義の用語で説明するからであり、第二に、観察対象の主観的目的合理性を構成する二つの要素、すなわち〔予想準拠的行為（＝客観的目的合理性）〕と〔価値準拠的行為（＝主観的価値合理性）〕の関係が理論的に整理されていないからである。

ヴェーバーの「諒解」概念に頻出する「利害の布置連関」で重要なのは次の2点である。第一は「利害の布置連関」が、将来にわたって交換関係を継続してゆきたいという「時間軸」を入れ込んだ利害関心にかかわること（後述）、第二に「利害の布置連関」の利害は外的経済的利害だけではなく、行為主体の「安心感」や「名誉」「プライド」といった内的利害をも含むこと（松井2007、55頁）である。この二点を勘定に入れると、予想準拠的行為（客観的目的合理性）と価値準拠的行為（主観的価値合理性）は行為パターンとしては対立するが、両者はすべて「(内的、外的な) 利害の布置連関」として理解することができる。

予想準拠的行為（＝客観的目的合理性）は行為者が利害を最大限実現しようと予想をめぐらす行為類型であるのに対して、価値準拠的行為（＝主観的価値合理性）は行為者の内面の価値規範に従う行為類型であり、互いに相反する（だからこそ対概念として提示される）。しかし、重要なのはヴェーバーがいう「利害」には経済的利害（＝外的利害）だけでなく、「安心感」や名誉・プライドといった心理的利害（＝内的利害）も含まれる点である（ヴェーバーの上記の記述からそれは想定されるし、松井（2007、55頁）も筆者と同様に理解している）。価値規範がどのように子供に内在化するかを考えれば、利害の予想にかかわる予想準拠的行為と価値にかかわる価値準拠的行為は、時間軸に沿ってみれば予想準拠的行為の繰り返しの結果、価値規範（＝価値準拠的行為）が生まれる関係にあることが分かる。親は子供を「褒めたり」「あやしたり」して「安心感」や「プライド」を与え、逆に「しかる」ことで不安や不満を与える。安心／不安という心理的利害を利用して親は子供に価値規範をしつける。子供の方もただ単に受身ではなく、自分のどんな行為が親との関係で安心感やプライドが得られるのか（つまり得なのか）、どんな行為が親との関係で不安や葛藤を生み出すのか（つまり損なのか）を敏感に予想しながら自分の行為を調整し、親子のコミュニケーションをつないでいく。幼児が親子間で繰り返す、こうした行為・コミュニケーションのパターン（＝「いつもこうしていた」）が、人間の価値規範（認知科学的には手続きの知識）を形成することが精神分析の乳幼児研究（Tronick, 1998）から分かっている。つまり利害を予想する行為コミュニケーション（予想準拠的行為）の繰り返しの中から価値（価値合理性）は沈殿・内在化してくる。簡単に言えば、予想準拠的行為の繰り返しによる未来の姿（＝結果）が価値合理性であり、価値合理性の過去の姿（＝原因）は過去の時点における利害の予想準拠的行為に他ならない。両者は現象としては対立するが、時間軸を考慮に入れると因果的に結びついてくる。名誉・プライドといった「内的」利害は子供の価値規範を形成する「過去」に必要なだけでなく、現在の価値準拠的行為を作動させる因子でもある。目先の経済的利害だけでなく、目先の「安心感（極端な場合、自分の生命の保全さえ）」を放棄してでも、名誉やプライドなど『内的』利害を価値準拠的行為では守ろうとする。つまり、予想準拠的行為（客観的目的合理性）も価値準拠的行為（主観的価値合理性）も、すべて「利

害の布置連関」であり、前者は「現在」の利害や「外的」経済的利害にかかわり、他方、後者は「過去」の利害や「内的」心理的利害にかかわっている。ヴェーバーが、予想準拠的行為（客観的目的合理性）と価値準拠的行為（主観的価値合理性）を明確に対置させながら、同時に「諒解」を『内的』・『外的』布置連関に過ぎないと一貫して説明するのはこうした理由である。

<4> 「義務づけられていること」としての「予想準拠的行為（客観的目的合理性）」と「価値準拠的行為（価値合理性）」

ヴェーバー理論では、予想準拠的行為（客観的目的合理性）と価値準拠的行為（主観的価値合理性）を「秩序」という観点から一元的に論じることが可能である。価値準拠的行為（価値合理性）は内的価値規範であるから、それが「秩序」と関係することはすぐに分かるが、利害・損得勘定にかかわる予想準拠的行為（目的合理性）は「秩序」とまったく相容れないように見える。実際、「カテゴリー論文」を素材に、上記二つの対概念を秩序の安定性と流動性に関連づけて考察した橋本直人（2000）の論考はそうした趣旨であることは既に前稿で紹介した。しかし、ヴェーバー自身は諒解を次のように定式化している。

“ゲマインシャフト行為（＝社会的行為：筆者注）のある種の複合体は、目的合理的に協定された秩序を欠くにもかかわらず、1 効果としては、そうした秩序が協定されているかのように経過し、2 この特有の効果が、個々人の行為の意味関係のあり方によっても規定されている”。あるゲマインシャフト行為は、“当事者たちが平均的にそれを義務づけられている行動として実際に扱うであろうことを有意な程度にあてにすることが許されるときに、諒解行為となる”（ヴェーバー1913/1990、90-91頁、松井2007、52頁）。

明示化された協定や制定律が「あたかもあるかのような」秩序性として「諒解」が定式化され、表現されているので、それは実効性のない架空の秩序のように聞こえるが、実際はまったく逆である。協定や制定律をともなうケゼルシャフト関係の妥当性の方が、「諒解」という秩序形成原理によって基礎付けられ、支えられている様相をヴェーバーは繰り返し強調している。ヴェーバーの「諒解」概念を正確に理解するためには、予想準拠的行為（客観的目的合理性）と価値準拠的行為（主観的価値合理性）の両者が、どのように「義務づけられている」のか、その形式の共通性と内容の違いを知らねばならない。前節では、予想準拠的行為（客観的目的合理性）も価値準拠的行為（主観的価値合理性）も、ともに「利害の布置連関」で理解できることを説明した。その際、外的利害（＝経済的利害）と内的利害（＝心理的利害）、現在の利害と過去の利害といった利害内容の違いから、両者の違いが生まれることを考察した。価値準拠的行為（主観的価値合理性）は一見、利害・損得とは反する行為類型に見えるので、それがどんなふうに「利害の布置連関」にかかわるのが考察のポイントであった。「義務づけられている」ことにおいても、似たような事情が存在する。行

為者の利己的な利害・得失を最大限追求する予想準拠的行為（客観的目的合理性）が、何故、「義務づけられている」ことになるのかが理解のポイントとなる。

「(外的経済的) 利害の布置連関」が、何故、秩序や規範たり得るのか、ヴェーバーは実に深い洞察を示している。松井の論考を参照しながらそれを見てみよう。“他者の利害関心を手がかりとした諒解＝秩序形成についてヴェーバーは繰り返し財貨の「交換」を例にあげて説明している。”“たとえば何らかの商品と引き換えに貨幣を手にした交換当事者は、将来この貨幣によって別の商品を購入できるということを期待している。「他の人もまた貨幣を『受け取る』であろうという貨幣使用をそもそも可能にするような予想に準拠して、当の行為はなされるのである”“これら第三者が交換を是認し、また貨幣を受け取ることを想定できるから、個々の交換も安定したものとして実行可能となる。こうした見知らぬ人びとのあいだで協定を取り結ぶことは不可能であるが、市場におけるふるまい方や貨幣の扱われ方は、関係者の中では場合によっては「拘束力をもつ」規範として通用しうる。「諒解を介してゲマインシャフト関係にある人びとは、状況によっては、個人的には互いについて何も知らなかったということがあるのだが、それにもかかわらず、彼らのあいだでの諒解は経験的にはほとんど不可侵に妥当する『規範』をなす、ということさえありうるのである”。こうした場合、当事者の間では、“秩序の存在が前提されていないばかりでなく、何らかの規範を「義務づけられた」ものとして関与者が相互に承認している必要もない。必要なことは、義務づけられたものとして承認した「かのように」ふるまうことが予想できる、ということである。こうした「予想」の根拠をかたちづくるものは、ヴェーバーによれば次の事態である。「交換当事者は、相手方が将来にわたって自分との交換関係を継続してゆきたいという利己的な利害関心をもっており、この利害関心が、約束を破ろうとする傾向をおさえるであろうことを信頼しうる」からである”“交換の相手が交換関係の継続に利害関心をもっていること、それを基盤として相手の行為を「信頼」することができること、これこそがあたかも何らかの規範を相互に承認しているかのようにふるまえる根拠をなすものである”。(松井2007、84-87頁)。上記の貨幣交換や市場の利害にかかわる出来事は、経済学・社会学では「ゲーム理論」や「取引コスト」として論じられてきた問題系である。「(外的経済的) 利害の布置連関」にかかわる予想準拠的行為（客観的目的合理性）は今現在の利害にかかわる行為であり、そこでは行為者同士が自己の利益を最大限追求した結果、行為連関の中に、ある種の秩序性・拘束性が生まれる。自分の利益を追求する上で有益だから約束を守ったり、相手の利益を考慮するのであって、規範として正しいからそうするわけではない。相手の利益を損なえば、相手は自分と継続した取引を望まなくなり、結局、それは自分の損になるからである。「(外的経済的) 利害の布置連関」にかかわる秩序とは、まさに経済的秩序であり、経済的利益の追求の結果、ある種の秩序が形成されることはアダム・スミスの「見えざる手」をはじめとして、さまざまな経

経済学理論やゲーム理論（ジークフリード2006/2008）の示すところである。

価値準拠的行為（主観的価値合理性）は行為主体の内在的な価値に準拠する行為だから、「義務づけられている」ことは定義上も当然である。では、価値準拠的行為（主観的価値合理性）における「義務づけ」と、予想準拠的行為（客観的目的合理性）における「義務づけ」の違いはいったい何だろう。後者の「義務づけ」は、外的経済的利益追求にかかわる「利害の布置連関」の結果としての「義務づけ」であり、行為者（行為者A）が自己の経済的利益を実現するためには、相手（行為者B）の利益に配慮せねばならないことに由来する。つまり、この場合、いくら相手のことを配慮しているように見えても、それは100パーセント自分自身のために他ならない。取り引き相手もこれは同じであり、経済的利益を互いに追求した結果、利害を媒介項に予想準拠的行為A（客観的目的合理性A）と予想準拠的行為B（客観的目的合理性B）のあいだに、あたかも「義務づけられているかのような」秩序がバランスとして生まれる。こうした「義務づけ」は利己的な経済的外的利害という媒介項で成立しているので、どちらか一方の行為者が、その取り引きが利益にならないと判断したり、あるいはもっと利益が上がる取り引きが他に見つかれば、その「義務づけ」はただちに解消される。ヴェーバーが予想のみに準拠する行為を「合理的な極限事例」に過ぎず（ヴェーバー1913/1990、46頁、松井2007、43頁）、非常に不安定なものとした（ヴェーバー1913/1990、88-89頁、松井2007、51頁）のはこのことである。外的経済的利害に依拠する「義務づけ」や「秩序性」は、ある種の不安定さを抱えているが、逆に言えば経済的利害さえ一致すればよいので、価値準拠的行為（主観的価値合理性）のように抽象的・歴史的・文化的な制約がなく、分かりやすく見知らぬ第三者にも開かれている特徴がある。ヴェーバーは「諒解」概念で、見知らぬ他者とのあいだに生じる「義務づけられている」「かのような」事態を繰り返し強調する。彼が外的経済的利害を媒介項とする「義務づけ」を「かのような」出来事と記述するのは、その「義務づけ」が価値準拠的行為（主観的価値合理性）の「義務づけ」と内容が違うからであり、前者の「かのような義務づけ」が後者の「義務づけ」より仮想的だったり、実効力が乏しいわけではない。状況によっては、外的経済的利害に依拠した「かのような義務づけ」の方が、価値準拠的な「義務づけ」より、強力なこともあり得る（例えばヴェーバー1921/1987、45頁の記載を参照）。価値準拠的行為（主観的価値合理性）にかかわる「義務づけ」は、家族や同胞、近隣、氏族といった習俗・慣習律を共有する人びとのあいだで成立するが、予想準拠的行為（客観的目的合理性）にかかわる「かのような義務づけ」は、外的経済的利益を媒介項とするので、互いをまったく信用しない敵同士であっても成立可能である。ヴェーバーが“法と慣習律と習俗とは、われわれがある他人の・・・行動の保証者として当てにしている、また当てにしうる唯一の力ではけっしてなく、これらの他に、とりわけ一定の諒解行為の存続そのもの求める他人自身の利害関心が保証者として働いている”（ヴェーバー

1976/1974、51頁）と述べたのはこれであり、ヴェーバーの「諒解」概念を整理した松井の以下の記述は、こうした事情をよく表している。

“ヴェーバーは、「妥当している諒解を『暗黙の協定』と同一視してはならない」という。とりわけ「純粋型における『妥当している』諒解は、もはや制定律の要素、あるいはとくに協定の要素を何ら含んでいない」。それは、互いに見知らぬ他者であり、したがって暗黙のものも含めて「協定」を取り結ぶ可能性のない人びとのあいだにも成立する秩序を意味する。にもかかわらず、彼らのあいだで、「諒解は経験的はほとんど不可侵に妥当する『規範』をなす」こともありうるという。ここに、ヴェーバーが「諒解」という概念にこめた不可思議な力を見てとることができる。たとえば、貨幣使用における諒解は貨幣を「未知の多数の人びとが債務の支払いのための、すなわちある『義務づけられた』ものとして妥当しているゲマインシャフト行為の履行のための、『有効な』手段として扱う可能性として存立している」のである。あるゲマインシャフト行為は、「当事者たちが平均的にそれを義務づけられている行動として実際に扱うであろうことを有意な程度にあてにすることが許されるときに、諒解行為となる」（松井2007、51-52頁）。

予想準拠的行為（客観的目的合理性）における「義務づけ」は外的経済的な利害関係を媒介項として成立し、一方、価値準拠的行為（主観的価値合理性）は「安心感」「名誉」「プライド」といった内的心理的な利害で駆動される内在化された「義務づけ」である。前者は外的な利害や損得勘定に直接影響される「義務づけられているかのような」外的諸条件に依拠した「(外在的な)義務づけ」であるのに対して、後者はその行為自体が内容的に「価値」があるどうかの主観的価値判断や内在的義務感—価値規範—とかかわる「内側から」方向づけられた（＝『合理化』された、名誉やプライドなどの内的心理的利害によって駆動される）行為類型である。

行為者が相手の行為を予想するとき、外的経済的な利害や「義務づけられているかのような」事態を手がかりに予想もできるが、その種の予想は非常に不安定であり（ヴェーバー1913/1990、58頁）、当の秩序が“自分たちに「義務づけられている（verbindlich）」という主観的見解が彼らの間に有意な程度に広まっていると平均的にあてにできればできるほど、まさにそれだけその予想は平均的な確かさをもって「根拠づけられる」のである”（ヴェーバー1913/1990、58-59頁）。行為者の行為（＝主観的目的合理的行為）は松井が言うように、〔予想準拠的行為（客観的目的合理性）＋価値準拠的行為（主観的価値合理性）〕だが、そのうち予想準拠的行為（客観的目的合理性）は相手の予想準拠的行為（客観的目的合理性）と価値準拠的行為（主観的価値合理性）の双方に関係づけられている。つまり、二人の行為者A、Bが互いに相手の行為を予想し合う状況では、行為連関は実に複雑な入れ子構造を呈することになる。相手（行為者B）の行為の予想にかかわる予想準拠的行為Aは、行為者Bの利害・損得に関連した予想準拠的行為Bに関係づけられた予想と価値準拠的行

為Bに関係づけられた予想の双方の積算値となる。逆に行為者Bの予想準拠的行為Bは、行為者Aの予想準拠的行為Aに関係づけられた予想と価値準拠的行為Aに関係づけられた予想の積算値となる。

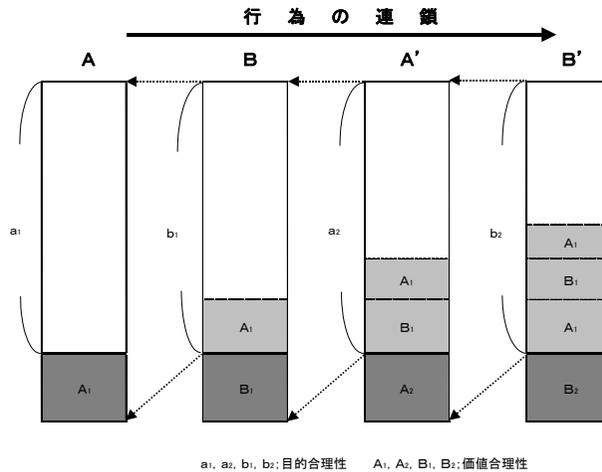


図1 行為の連鎖と目的合理性／価値合理性

ここまでの議論を要約すると、「(外的) 利害の布置連関」に直接かかわる「予想準拠的行為 (客観的目的合理性)」と価値や義務に直接かかわる「価値準拠的行為 (主観的価値合理性)」は、時間軸(「現在」と「過去」)や利害内容の違い—「外的経済的利害」と「内的心理的利害」—を勘案すると、両者はともに「利害の布置連関」で理解できるが、同時に「義務づけられている」現象としても理解可能である。「諒解」にかかわるヴェーバーの議論が分かりにくいのは、「利害」と「義務づけ」にかかわる上記の原理が分かりやすく整理されていないからである。ヴェーバーの「諒解」の議論は、今・現在の「外的経済的」利害にかかわる「義務づけられているかのような」秩序と、過去の利害の布置連関から生まれる「義務づけ(=「行動パターンとして定着した」「内的心理的利害によって駆動される」内在化・受肉化した合理性)」の双方を曖昧に含んだ形で議論が展開していく。分かりやすく整理すれば、「予想準拠的行為 (客観的目的合理性)」は、現在という極相における「(外的経済的) 利害」や「(外在的な) 義務づけ」であり、一方、「価値準拠的行為 (主観的価値合理性)」は過去という極相にかかわる「(内的心理的) 利害」や「(内在化された) 義務づけ」である。この場合の「過去」は、化石のように死んだ過去ではなく、行為者の今・現在の行為を内面から「義務づけ・方向づけている」生きた過去であり、防衛(適応)機制・行動パターンとしての『合理性』

である。価値規範（主観的価値合理性）は、行為者に特定の行為を内側から「義務づけ」、方向付ける心的装置であり、行動に一定の「まとまり」や「秩序」「統一性」を与える。このためコミュニケーションのやり取りにおいては、相手の価値合理性を知ることは予想（未来）の確実性を高めるのに役立つ。ヴェーバーが「諒解」の説明に際して、行為者同士が互いの行為を「義務付けられている」と感じていなければならないほど、その行動についての予想はそれだけ客観的に根拠付けられると繰り返し述べているのはこれである。われわれは誰かとコミュニケーションを交わすとき、知らず知らず相手の行動パターンや性格傾向などの価値合理性を探りながらコミュニケーションをやり取りしている。相手の行動パターン（価値合理性）が分かればわかるほど、予想は現実に当たる（妥当する）のであり、同じことを相手も行う。相手の価値合理性（行動パターン）がどんな過去の歴史社会的諸事情と関連するのか詳しく分からなくても、現在の価値合理性（行動パターン）の具体的様相さえ分かれば、コミュニケーションのやり取りには相当に役立つ。

ここまで、議論を単純化するために外的経済的利害と内的心理的利害が互いに相反する場合を想定してきた。しかし、両者は必ずしも相反するとは限らない。例えば、外的経済的利害にかかわる予想準拠的行為で、相手が「お得意さん」になればなるほど、取り引きの継続が望まれ、ますます相手の利益を配慮せねばならなくなる。時には自分が損をしても関係を維持したり、経済的な利害とは直接関係ない人間的な「絆」や「信頼」を築く必要性が出てくる（経済学で言う「取引コスト」）。また、親が子供に価値規範を「しつける」場合、「ほめたり」「しかつたり」心理的な利害を利用するのに加えて、玩具を買い与え、食事を食べさせたり、経済的な便宜供与を同時に行う。子供の養育では経済的利益供与と心理的利益供与は同時に行われ、両者を画然と区分けするのは現実には難しい。母親が子供にミルクや食事を与えるのは経済的利益供与だが、それは母親の配慮や愛情といった心理的利益の供与に重なる。経済的な取り引き相手だから心理的利害が関係ないわけでないし、また親子関係だから外的経済的利害が重要でないわけでもない。

ヴェーバー理論において、ほとんどの場合、「予想準拠的行為（客観的目的合理性）」は「(外的経済的) 利害」や「(外在的な) 義務づけ」とリンクした、より不安定な秩序・予想にかかわると規定され、一方、「価値準拠的行為（主観的価値合理性）」は「(内的心理的) 利害」や「(内在化された) 義務づけ」とリンクした、より安定的な秩序・予想にかかわると規定されている。予想準拠的行為を秩序の流動性と、価値準拠的行為を秩序の安定性と結びつけて考察した橋本論文（2000）はその典型である。しかし、本稿で指摘したように、両者は予想準拠的行為→価値準拠的行為という形で因果的に結びついており、前者が不安定で後者が安定的と単純に割り切るわけにはいかない。ヴェーバー自身も、最晩年の「社会学の基礎概念」で上記二つの行為類型をめぐる安定性の問題について、「社会的行為の諸類型：習慣、慣習」の項目では、目的合理的に方向づけられた「利害状態」は、

規範・義務よりもしばしば安定的であると述べる一方、続く「正当的秩序の概念」の項目では“目的合理的な動機からのみ遵守される秩序は、単に慣習によって、なじんだ行動によって行なわれる、秩序への方向づけよりも、一般的にいちじるしく不安定である”（ヴェーバー1921/1987、47頁）。と矛盾するような記載をしている。

<5> 「経済秩序」「法秩序」と「社会秩序」「心的秩序」

秩序形成の原理としての「諒解」を、ヴェーバーは「利害の布置連関」と「義務づけられていること」の双方から論じているが、この両者は「経済と社会的諸秩序」では経済秩序と法秩序の問題として論じられている。「経済と社会的諸秩序」の冒頭部分で、ヴェーバー（1976/1974、3-5頁）は法秩序と経済秩序の違いを次のように述べている（松井2007、77-78頁）。法秩序に関する法学的な考察方法では、法規範には“どのような規範の意味が、論理的に正当な仕方では帰属すべきであるか”を問題にし、他方、経済秩序は“財貨と経済的役務に対する事実上の処分力の配分の仕方”と“その事実上の利用のされ方”を意味し、利害調整の仕方に応じてその都度“諒解にもとづいて”成立するものとされる。こうした“観念的な当為的妥当の次元”にかかわる法秩序と“現実的な生起の次元”にある経済秩序は直接的には何の関係もない。しかし、法秩序に関する社会学考察方法では、ゲマインシャフト行為（＝社会的行為）の関与者が“一定の秩序を妥当力あるものと主観的にみなし、また実際上そのように取り扱う”チャンスの存在を問題にする。こうして法秩序を社会的な意味において理解すると、“経済秩序と法秩序とは相互にきわめて密接な関係に立つ”という。こうした法秩序と経済秩序の緊密な関係を、松井（2007、78頁）は“利害関心あるいは「慣れ」にもとづいた諒解行為は、一方で経済秩序を成り立たせ、他方で法秩序を「妥当」させる。いいかえると、妥当している法秩序は経済行為を安定的に接続させ、繰り返される経済行為は何らかの法秩序を必要とし妥当させる”と整理している。ヴェーバー（1976/1974、39頁）によれば「法規則」に志向した結果の秩序は、秩序の「極小部分」を占めるにすぎず、“秩序の大部分は「習俗」や「慣習律」にもとづくものであるか、あるいは「参加者たちのそれぞれがみずからの利益のためにおこなう主観的に目的合理的な行為の格率からくる規則性”（松井2007、80頁）であるという。

松井（2007、89頁）はヴェーバーの「諒解」を、“明示的な支配者からの授与も行為者間の合意も経由しないで成立する秩序、相互的な予想と行為の繰り返しの中で事実上現れてくる秩序”として捉え、ヴェーバーの諒解が「慣習律」の概念と重なりあい、“慣習律は、義務づけられているものとして経験的に妥当している行動から構成される諒解を意味している”（松井2007、54頁）と述べている。ヴェーバー自身、ゲマインシャフト行為（＝社会的行為）は、“当事者たちが平均的にそれを義務づけられている行動として実際に扱うであろうことを有意な程度にあてにすることが許されるときに、諒解行為となる”（ヴェーバー1913/1990、90-91頁）と明確に述べている。ヴェーバーの「諒

解」概念を理解するためには、「慣習律」の内容、さらには「慣習律」と「(外的) 利害の布置連関にかかわる予想準拠的行為」および「法」の関係が重要である。「諒解」は行為者同士が相互に予想と行為を繰り返す結果、出現する秩序であり（松井2007、89頁）、また「諒解」行為の実在的基礎は『外的』・『内的』利害の布置連関であるとされており（ヴェーバー1913/1990、95頁）、しかも、それは「義務づけられている行動」とかかわる（ヴェーバー1913/1990、90-91頁）ことから、「慣習律」と「(外的) 利害の布置連関にかかわる予想準拠的行為（＝経済秩序）」の関係を、①「行為の繰り返し」「習熟化」「行為の身体化」の観点から、②「外的経済的利害」と「内的心理的利害」の観点から、③「義務づけられている行動」「価値規範」の観点から、どう整理するかがとりわけ重要である。

ヴェーバー（1976/1974、29-30頁）は、習俗と慣習律について、次のように説明している。“習俗とは「類型的に一樣な行動が行われており、これらの行動はもっぱらそれに対する『慣れ』や無反省な模倣だけによって伝来的な軌道に保たれているケース」であり、『要求』されない『大量行為』を意味する。一方、慣習律は「一定の行為をするようにとの働きかけが存在しているが、それはいかなる物理的または心理的強制によるものでもなく、また・・・行為者の特有の『周囲Umwelt』を形成している一定範囲の人びとの是認あるいは非難を除いては、いかなる反作用によるものでもない場合」であり、したがって法秩序とは異なって「強制装置」は欠如している”（松井2007、81頁）。多くの社会的領域で慣習律だけで秩序が保たれるのは、慣習律が「強制装置」をともなう法秩序と同様の効果をもつからであり、“慣習律秩序の侵害が社会的に非難されるという単純な事実が、侵害者に対するきわめて現実的な間接的結果をともなっており、これだけで制裁として十分であろうし、また十分であるに違いないと判断されている”からである（ヴェーバー1976/1974、44頁、松井2007、83頁）。そればかりか、慣習律や習俗は制定法を含む法秩序が存続していくために有用な働きをするをヴェーバーは繰り返し強調する。例えば、“法秩序は強制装置が存在しているがゆえに、現実の世界において経験的に『妥当する』というのではけっしてなく、法秩序の妥当が『習俗』として慣れ親しまれ・『習熟され』、また法秩序に適合的な行動から著しく離反すると慣習律がこれを非難するがゆえに、経験的に妥当するのである”（ヴェーバー1976/1974、57頁、松井2007、83頁）。と「法」と「習俗・慣習律」の関係を述べている。

習俗から慣習律、さらには慣習律から法への移行について、ヴェーバーは次のように定式化している（松井の記述をそのまま引用する）。“まず「慣行化した行為の仕方をたんに身につけ」段階、つまり「一つの行為に対する慣れが、ただぼんやり受けとられていた段階」からはじまり、やがて「慣行の維持への志向 Eingestelltheit」（いいかえると慣習化からの離脱に対する不安）が生まれる（ヴェーバー1976/1974、42-45頁：引用文献の表記方法のみ筆者が変更）。すなわち、まずゲマイ

ンシャフト関係にある人びとによって一定の行為が繰り返され、そこでこの行為に対する「慣れ」が生じる。繰り返されることによってこの行為はいわば<身体化>されるのであり、規則性をともなう「大量行為」として定着していく。やがてこの行為は、身についた「慣れ」による、あるいは周囲にたんにあわせているだけの「ぼんやりした」状態を超えて、意識的に「志向」されるようになる。身についた規則的な行為からあえて離脱することは不安や抵抗をともなうので、当該の行為パターンを今度は意識的に繰り返すようになるわけである。

さらに、この段階から「ゲマインシャフト行為の『諒解的』性格への進歩、すなわち一定種類の慣行化した行為に『拘束性 Verbindlichkeit』があるという観念への進歩」が現れてくる。いいかえると、これは慣習律が行為の規則性を支配して『大量行為』が『諒解行為』に転化する」段階であり、それをヴェーバーは「伝統形成」と呼ぶ。単にある種の行為を意識的に繰り返すというのみでなく、その行為が周囲から「要求」されている、その意味で義務的・拘束的なものであるという観念が生じるのである。この場合、規則や秩序に「拘束力がある」とみなされているから、行為が「規則性」を示すのではなく、逆に「有機的に制約された規則性がまずあって、これに『拘束力ある規則』という観念が結びついてくる」（ヴェーバー1976/1974、31-32頁）。「拘束性」の観念は、規範や秩序にそもそもともなっているものではなく、身体化された現実の日常的な行為の繰り返しの中で生み出される、という基本的な認識が示されている。”（松井2007、81-82頁）“習俗・慣習律から法への移行は「どこにおいても流動的」なものである。一面では行為のたんなる事実性の規則性が、それに照応する内容の倫理的・法的確信を成立させ、他面では「物理的および心理的な強制手段が一定の行動を指令するという事情が、行為の事実上の慣れとしたがってまた行為の規則性とを成立させる」（ヴェーバー1976/1974、45頁）。こうして習俗・慣習律・法はループを描くように、それぞれが別の事態を引きおこすとともに、互いに基盤となり支えあう関係にある。したがってヴェーバーのいう「流動的」という言葉は、各領域が時間軸に沿って切れ目なく相互に移行しているという意味のみでなく、実際には各領域が同時に重なりあって存立している（重層的である）という意味をも含むといえる。”（松井2007、83頁）

上記の松井の解説は、ヴェーバー理論における習俗・慣習律・法の間を「諒解」との兼ね合いで実に分かりやすく説明している。しかし、松井の記述と、ヴェーバー自身の記述を比較すると、松井はヴェーバーの考えを、正しい意味で『拡大解釈』していることが分かる。慣習律を「慣行への維持への志向」とみなすヴェーバーの文章に補足して、松井は、“いいかえると慣習化からの離脱に対する不安”という一文を付け加え、それを受けて“身についた規則的な行為からあえて離脱することは不安や抵抗をともなうので、当該の行為パターンを今度は意識的に繰り返すようになる”と論考を進める。松井が指摘する、身についた規則的な行為から離脱すると不安を感じたり、不安に裏打

ちされた形で行為を意識的に繰り返す現象を、心理学では防衛機制（＝適応機制）と呼び、それは心的強制力にかかわる典型的な機制である。しかし、ヴェーバーは慣習律について、“それはいかなる物理的または心理的強制によるものでもな”い、と明確に言い切っており（ヴェーバー1976/1974、29-30頁）、さらに『『慣習律』は、『妥当』諒解の存在によって何らかの『習熟』や慣れた『志向』に根ざすたんなる『習俗Sitte』から区別され、強制装置の欠如によって『法』から区別される。”

（ヴェーバー1913/1990、94頁）とも述べている。ヴェーバーは慣習律の「強制力」を周囲の人びとの具体的な是認や非難とのかかわりで理解し、法的秩序を論じる段になってはじめて、「物理的および心理的強制手段」の問題を持ち出してくる。つまり、ヴェーバーは法秩序を物理的・心理的強制装置で理解する一方、慣習律を周囲の人びとの是認や非難と関連させて解釈し、不安などの内的心理的強制力で説明することを避け、両者を区別しようとしている。

上記の松井の『正しい』拡大解釈は一見些細なようだが、「内的心理的利害」や「行為の繰り返し」「身体化」「義務づけ」をめぐる重大な問題が潜んでいる。今までの議論を整理すると、「(外的経済的)利害の布置連関」「慣習律」「法(制定律・協定)」の三者の「義務づけ」について、ヴェーバーは次のように理解していることが分かる。「(外的)利害の布置連関」では、行為者同士が経済的利益を利己的に追求した結果、あたかも「義務づけられているかのような」拘束性が生じる。それは経済的な損得勘定に媒介された不安定な「外在的な義務づけ」である。慣習律は現実の日常的な行為の繰り返しの中で「慣れ」が生じ、それが身につき、意識的にそれを「志向」することで拘束力の観念が付着して生じる「義務づけ」であり、物理的・心理的強制装置を欠いており周囲の人びとの是認や非難で維持される。法は制定法や協定のように明文化された規則を伴い、物理的・心理的強制装置を備えている。

ヴェーバーは慣習律には（心理的）強制装置が欠けている、と何度も説明するが、それは本当だろうか。そもそも慣習律には『拘束力』のある規則という観念、が存在するのだから、それを周囲の人びとの外的な是認や非難だけで説明するのは無理がある。前節で、親が子供に経済的利益と心理的利害を併せて行使し、価値規範をしつける（＝内在化）様相を論じたが、「しつけ」は制定律にもとづいて行われるものでなく、まさに慣習律そのものである。慣習律にかかわる周囲の人びとの是認や非難とは、いったい何だろう。ヴェーバーはそれを物理的強制装置でも心理的強制装置でもないというが、果たしてそうだろうか。ヴェーバー理論では強制装置と強制力が曖昧な形で使われている。物理的強制の場合には、強制「装置」と強制「力」を区別することは一応可能だが、心理的強制の場合、強制「装置」も強制「力」もともに外側に取り出せるような代物ではなく、両者を区別すること自体に無理がある。

習俗・慣習を異にする人たちが敵対する人同士が取り引きする場合には経済的利益と心理的利害

は一致しない。経済的な利己的関心で生み出される「義務づけ」や「信頼」は、『かのような』『義務づけ』や「信頼」であり、経済的に利益がなくなったり、取り引きの継続の必要性が薄いと判断されれば、関係はたちどころに解消されるか、場合によっては相手を陥れてでも自分の利益を得ようとする。この際、行為者は特段の心理的痛痒を感じないし、騙されるほうが迂闊であり、馬鹿なのである。行為者の行動変化は経済的な環境変化に応じた合理的なものであり、信頼できる行為者が信頼できない行為者になったわけではないし、また行為者の行動パターンや価値観が変わったわけでもない。利益を利己的に追求する行動パターンや価値観そのものは逆に一貫している。ところが、習俗・慣習律を同じくする人びとのあいだの取り引きや、習俗・慣習律は違っても長い取り引き関係が継続する馴染み客・お得意さんの場合には、経済的利益と心理的利益は簡単に切り離せなくなる。(取り引き)関係から繰り返し経済的利益が得られ、そこに「慣れ」が生じると、価値の基準は外的経済的利益から、次第に關係の継続そのものやの行為内容へと重心が移る。約束を守り相手の利益を尊重する行動パターンが外的経済的利益を追求する手段から、次第にそれが目的へと変化してくる(ヴェーバー流に言えば、予想準拠的行為→価値準拠的行為)。こうした行動パターンが身につくと、行動者がそれと矛盾した行動をしようとすると心理的不安・葛藤が惹起され、同じ行動を繰り返すよう内側から強制力が働いて行為が方向付けられる。経済的利害環境が変化しない限り、こうして身についた行動パターン(内的心理的利害によって駆動される価値準拠的行為)は経済的利益追求にも合致し、プラスに作用する(問題は、こうして身についた価値準拠的行為が周囲の環境と著しいズレをきたす場合であり、これが後述する神経症的な防衛である)。心理的利害と経済的利害が相まって作用する結果、ますます行動パターンは強化され、身体化されて慣習律となる。慣習律は法秩序とは違い、警察などの社会的公権力、すなわち物理的・心理的『強制装置』を欠いているが、慣習律は単に周囲の人びとの是認や非難といった外的『強制力』だけでなく、身についた「慣習律」として内側から行為者に『強制力』として働く。こうした内的・外的利害や強制力が相まって慣習律は駆動するのであり、だからこそ、周囲の人びとの是認や非難が有効に機能するわけである。ヴェーバー理論では、外的経済的利害の布置連関(予想準拠的行為＝「義務づけられているかのような」義務づけ＝利益追求の結果としての「義務」)が、繰り返されることで、次第に行為が内在化・身体化され、内的心理的に駆動される価値準拠的行為(＝慣習律＝目的として「義務づけられた行為」)に変換していく様相が、中途半端に語られている。松井が「心理的要因」を入れ込んでヴェーバーの慣習律の説明を拡大解釈してしまったのは、ある意味自然である。

ヴェーバーは慣習律の形成や働きを心理学的に説明するのを避けるあまり、理論に齟齬をきたしている。では、なぜヴェーバーはそこまで無理をするのか。それはヴェーバーが理解社会学と心理学の関係をどう捉えていたかに関係し、彼の重視する行為者の『主観的に思われた意味』にかかわ

ってくる。ヴェーバーは「理解社会学のカテゴリー」の第二章で、理解社会的な方法と心理学的な方法の違いを論じ、理解社会的な方法の特質を浮き彫りにしようとする。松井はそれを以下のように要約（松井2007、36-38頁）している。

ヴェーバーはまず、心理学的な考察で説明がつく領域と対照することによって、理解社会学の対象、とりわけ「主観的に思われた意味」の範囲を明確にする作業を行っている。「今日の理解心理学研究の非常に重要な部分は、まさに、まったく、あるいは不十分にしか意識されておらず、それゆえ、こうした意味からして主観的に合理的に方向づけられたとはいえないが、それにもかかわらず事実上はきわめて客観的『合理的』に理解しうる脈絡をたどっている諸関連を発見することにある」（ヴェーバー1913/1990、25頁）。その例としてあげられているのは、ニーチェのルサンチマン論や「経済的唯物論（いわゆる反映論）」である。行為の「意味」が「まったく、あるいは不十分にしか意識されて」いない状況（および、ここにウエイトを置いて把握できる行為のタイプ）は、理解心理学の対象であり、理解社会学の対象からは除外される。これらは、行為者の意味づけや意図とは別個の、たとえば＜無意識の抑圧＞といった心理的事態から行為を説明するものであるが、その適応範囲は限定的に考えられている。この種の行為に関しては、行為者の「主観的に思われた意味」には必ずしも注目する必要がない。研究者は行為者による意味づけを素通りして、もっぱら行為者のおかれた状況や行為の客観的な諸関連だけを問題にすれば良いのである。・・・中略・・・＜客観的な地位→（ほぼ）無意識→行為＞という連関を、研究者が合理的に理解できるという立場である。

それに対してヴェーバーの場合は、あくまでも行為者の主観的な意味づけという契機に固執する。ユダヤ教徒の宗教性についていえば、彼らの品位感情や名誉の機制に着目して、ニーチェの議論を相対化している。ルサンチマンではなく、みずからのあり方を正当化しようとする内面作用にウエイトをおいているのである。行為者による行為選択は、それが観察者の立場からどれほど非合理に、あるいは脈絡ないように見えようとも、行為者なりの意味づけや納得の回路を経て経過している。この点がヴェーバーの人間理解の、したがって彼の社会科学方法論の重要な前提をなしているように思われる。

ヴェーバーが上記で言う心理的な方法とは、フロイトの「無意識の深層心理」を指すのは言うまでもない。すなわち、行為の本当の意味は行為者の主観的な意味づけとは別の無意識的衝動と関係するという解釈である。ヴェーバーの理解社会学は、今から100年前に提唱された社会学理論だが、彼の理論はその後の100年間にさまざまに検証されてきた。今のヴェーバー研究は100年前と同じではない。同様に、精神分析理論も100年前のフロイトのそれと同じではない。フロイトの精神分析は無意識の性衝動をもっぱら重視したが、その後のフロイト学派は娘のアンナ・フロイトを経て、ハルトマンやライヒ、クリスなど自我心理学派と呼ばれる人たちに継承されている。注目すべきは、そ

れが「無意識心理学」ではなく、意識の座である「自我」を臨床・研究の中心に据えた「自我心理学」だという点である。娘のアンナ・フロイトはフロイトの抑圧理論を発展させて自我（意識）がいかに無意識的不安を防衛し、折り合いをつけるか「防衛機制（＝適応機制）」の解明に貢献した。ライヒは性格分析に道を開き、ハルトマンは自我には不安を防衛する葛藤の自我と葛藤とは無縁な葛藤外の自我機能があることを明らかにした。いずれにせよ、フロイト学派の100年の歴史は無意識を防衛する自我機能（意識）と心的構造の研究を中心に展開しており、フロイト学派が神経症をいつまでも無意識的な衝動だけで捉えていたら、今頃、精神分析は消滅していたであろう。フロイトの精神分析治療の実際（豊原2007）をみると、彼は患者の無意識の「内容」にとらわれ、固執的に解釈するあまり治療が全く前に進まない様子が手に取るように分かる。精神分析では患者の抵抗・心理的防衛パターン（意識により近い「習熟」にかかわる心的構造）を表層（意識に近い部分）から扱い、徐々に深層（より無意識的葛藤）へと掘り下げていく。フロイトが無意識の「内容」の解釈に固執するあまり治療に失敗したのは、後世の自我心理学派で発展した防衛処理の技法や理論（つまり不安に対する自我の反応の仕方やその取り扱い方）がフロイトに乏しかったからである。松井は心理学的方法（フロイト的方法）と対置させて、ヴェーバーの理解社会学の特徴を、“行為者による行為選択は、それが観察者の立場からどれほど非合理に、あるいは脈絡ないようにみえようとも、行為者なりの意味づけや納得の回路を経て経過している。この点がヴェーバーの人間理解の、したがって彼の社会科学方法論の重要な前提をなしている（松井2007、38頁）”と述べているが、これはまさに心理学的な防衛機制の説明に他ならない。ヴェーバーの最晩年の理論的著作「社会学の基礎概念」の最初の第1章—社会学と社会的行為の「意味」との概念—の第1項—方法的基礎—に次のような記述がある。

さまざまな「動機」(“Motive”)と「抑圧」(“Verdrängungen”) (すなわち、さしあたって、自認されていない動機のような) のために、行為者自身にさえも、その行為履行の現実的連関がおおわれていることがすくなくなく、そのために主観的に率直な自己証言でさえも相対的な価値しかもたないことがある。こうした場合には、たとえこの連関が具体的に (in concreto) 「思念された」ものとして意識されなかったか、あるいはたいていの場合、完全ではないが意識されたにしても、この連関をさがし出して、それを解明しつつ確かめることが社会学の課題となる (ヴェーバー1921/1987、15頁)。

ヴェーバーがみずから社会学の課題とした社会的行為の意味連関にかかわる上記の記載は、そのまま心理的な防衛機制の説明としても使える。精神分析ではアンナ・フロイトをはじめとする伝統的精神分析学派（＝自我心理学派）が着目した防衛機制の本質を、社会学者ヴェーバーがかくも早い時期に正確に理解していたことは驚嘆に値する。防衛機制や超自我は、外的・内的な利害の布置

連関によって「義務づけられた」行為を繰り返すうちに、患者（行為主体）に「習熟」「身体化」された心的装置や内的構造に他ならない。それは意識的であると同時に無意識的であり、無意識的な「自動性」は「慣れ」や「身体化」にかかると同時に、過去の利害の布置連関と因果的に関係している。松井が心理学的方法と対置させたヴェーバー社会学の「行為者の主観的に思われた意味」は、心理学と相反するどころか精神療法的診断学（防衛理解）や治療法の核心にそのまま重なる。

ヴェーバー理論では外的経済的利害にかかわる予想準拠的行為（＝外在的な義務づけ）と価値準拠的行為にかかわる「慣習律（＝内在的な義務づけ）」の関係が中途半端に理論化されていることを本節では指摘したが、彼のこの中途半端さが「行為者の主観的に思われた意味」の位置づけや歴史的因果的説明に曖昧さをもたらし、ひいてはそれが、「習熟」「慣習律」「（外在的あるいは内在的）義務づけ」「外的あるいは内的利害の布置連関」をめぐる「諒解」概念の説明を一層分かり難いものになっている。

ヴェーバーの理解社会学は、社会秩序を行為主体の「主観」との関係でどう捉えるかというテーマで貫かれており、彼は社会秩序と法秩序、経済秩序、心的秩序の本質的關係を論じようとしている。患者の価値規範（＝主観的価値合理性）や心的秩序（＝超自我）を扱う優れた方法である内観療法が、父母などの近親者に対して、患者（＝行為者）が過去に「何をしてもらったか」「何をして返したか」「どんな迷惑をかけたか」を想起する仕組みになっているのは実に示唆的である。前二者は経済的利害・秩序にかかわるテーマであり、「迷惑をかけた」は倫理的・価値規範的テーマに他ならない（脚注）。ヴェーバーの理解社会学の核心－「利害の布置連関」と「義務づけられていること」－が、内観の内省技法とまったく重なるのは単なる偶然ではない。

<6> 「諒解」における「客観的な蓋然性」とは何か

松井は「理解社会学のカテゴリー」の「主観的に思われた意味」を主観的目的合理性に、「客観的に妥当する意味」を客観的整合合理性に対応させ、〔主観的目的合理性／客観的整合合理性〕の対概念を基本にすえてヴェーバーの「諒解」概念を整理している。そこに予想準拠的行為（客観的目的合理性）と価値準拠的行為（主観的価値合理性）－つまり〔目的合理性／価値合理性〕の対概念－をからめて議論する形になっている。しかし、ここまでの議論から分かるように、ヴェーバーの「諒解」を整理するには予想準拠的行為（目的合理性）と価値準拠的行為（価値合理性）を出発点に、そこに〔主観的目的合理性／客観的整合合理性〕がどうかかわるかを考えねばならない。松井の場合、順序が逆になっているので議論が分かりにくくなっている。ヴェーバーの「諒解」概念は〔予想準拠的行為（＝客観的目的合理性）／価値準拠的行為（＝主観的価値合理性）〕を基点に議論すべ

（脚注：内観の創始者、吉本伊信は会社経営に成功した経済人であり、貸借対照表から、「してもらったこと」「して返したこと」のテーマを考案した。内観では、しばしば養育費を患者自身が算出するという『養育費の計算』が行われる－詳しくは拙書（長山・清水2006）参照）

きことは、以下の松井の結論からも明らかである。

“ヴェーバーによる「諒解」の規定は、決して分かりやすいものではない。ようするに諒解とは、何かはつきりとした取り決めがなくても、他者はこのように行為するだろうと立てた予想が、それなりの確率で当たることを意味している。なぜ当たるかといえ、他者がこの予想を「妥当なもの」として扱う（あるいは扱った「かのように」行為する）ことが十分考えられる（その蓋然性が客観的に存在している）からである。この意味で予想はけっして「妄想」ではなく、予想が成り立つような空間や関係が現実存在しているわけである。それではなぜ予想が成り立つのか。しかも偶然ではなく、客観的な蓋然性をもって成り立つのか。諒解概念は、こうしたメカニズムの解明を課題としていた。諒解の基盤には、目的合理的計算、価値合理的なあるいは習慣化した義務や拘束性の観念、意図と身体化された性向が、多くの場合は渾然一体となって存在している。だから何が行為の目的であり動機であるのか、本当のところは明晰に意識していることは少ない。それでも私たちは相互行為において、こうした不確定の要素にもとづいて、互いに相手の行為を予想しながら自分の行為を組み立てている。お互いに相手の出方がまったくよそできないなければ、私たちは相互行為をつないでいくことができない。この議論をふまえると、ヴェーバーが、みずからの目的や価値を明晰に意識し、合理的にふるまう個人をもつら社会理論の基盤あるいは出発点に据えていた、という理解は受け入れにくい。”

(松井2007、251-252頁)

「諒解」とは、同じ次元平面にいる行為者同士が予想をし合いながら行為を連鎖させていくうちに、結果的・事後的に立ち現れてくる秩序であると、松井は繰り返し指摘している。こうした「諒解」の理解に研究者の客観的視点（整合合理性）を唐突に差し挟むので松井の議論はわかり難いのである。「諒解」概念は、(経済的)利害にかかわる行為主体の(客観的)目的合理的行為と、規範や慣習にかかわる(主観的)価値合理的行為の二つから、まずは理解すべきであり、これには単に議論の分かりやすさを超えた重大な意味がある(詳しくは後に論じる)。

松井はヴェーバーの「諒解が実際に妥当する客観的な蓋然性」を研究者の客観的整合合理性に結び付けて議論を進めるが、その場合、研究者(行為者Aとしよう)と行為者(行為者Bとしよう)の関係がどうなっているか、すなわち研究者は「諒解」形成の場にいるのか、いないのか(研究者はどこまで「諒解」形成の当事者であるのか否か)などを丁寧に整理して議論を進める必要がある。ヴェーバーは諒解に関して、“他の人びとの予想を立ててそれに準拠して行動すれば、その予想の通りになっていく可能性が次の理由から経験的に「妥当」しているということであり、その理由とは、他の人びとがその予想を、協定が存在しないにもかかわらず、自分の行為にとって意味上「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”(ヴェーバー

1913/1990、85-86頁）と述べており、研究者（＝行為者A）がその「諒解」にどれほど当事者としてかかわっているかは別にして、内容的には次のように要約できる。①行為者A（研究者A）が行為者Bについて、何らかの予想を立てる。②行為者A（研究者A）はその予想に準拠して実際に行為を行う。③行為者Bは、協定がないにもかかわらず、行為者Aの行為を自分（行為者B）に意味上「妥当なもの」として受け取る。④行為者Bは、その「妥当性」にもとづいて、行為者Aが立てた予想に沿った形で実際に反応（行為）をする。⑤行為者Aの予想と行為者Bの行為が一致することで、行為者Aの予想にある種の蓋然性があることが〔客観的〕に確認される。という順序である。行為者Bに関連して立てた予想とそれに準拠した行為者Aの行為を、行為者Bの側も「妥当」だと受け取るのは、その予想の立て方が妥当な方法に基づいているからである。これまでの議論からわかるように、他者への予想で妥当するのは次の二つの場合である。一つは外的経済的利害・損得勘定にかかわる予想（＝予想準拠的行為B＝客観的目的合理性Bに焦点を当てた予想）。もう一つは、行為者Bの内的価値規範・内的心理的利害にかかわる予想（＝価値準拠的行為B＝主観的価値合理性Bに焦点をあてた予想）である。予想準拠的行為と価値準拠的行為は、前者が繰り返され・受肉化・内在化されて価値準拠的行為が形成される関係にある。しかし、実際の行為や判断において両者はしばしば対立する。それ故、ヴェーバーは〔予想準拠的行為（客観的目的合理性）／価値準拠的行為（主観的価値合理性）〕という対概念を立てるのである。行為者Bの行動がすべて予想準拠的だったり、あるいは逆にすべて価値準拠的だったりすることは稀である。課題やテーマ、あるいはどんな状況下での行為なのかによって、行為者Bは二つの合理性基準（予想準拠的行為Bと価値準拠的行為B）と外部状況をすり合わせて判断し、行為する。行為者Bに対する行為者Aの予想が、より蓋然性が高いものであるためには、行為者Bの性格や行動特性を行為者Aがどの程度正確に把握しているかが鍵になる。それを詳しく把握していればいるほど、行為者Bが、ある状況下のある課題に関して、どのように反応・行為をするか、すなわち、どの程度、外的経済的利害（予想準拠的行為）にかかわる受けとり方や反応・行為をするのか、どの程度、内的価値規範（価値準拠的行為）にかかわる受けとり方や反応・行為をするかの「塩梅」が予想できる。こうした「塩梅」を行為者Aが正確に予想して行為すれば、行為者Bはそうした予想と行為を「妥当なもの」として受け取り、結果的に行為者Aの予想に沿った行為をすることになる。こうなると、行為者Aの予想は単なる「主観的な」予想ではなく、行為者Bの現実の行為によって「客観的な蓋然性」があるものになる。「客観的な蓋然性」に関するヴェーバーの記述は単に部外者的な客観性ではなく、予想が結果的に当たり、現実化するという意味での時間経過にかかわる客観性・現実化を含意していることを見逃してはならない。「客観的な蓋然性」を予想の現実化（予想の実現可能性の確率の大きさ）と捉えた方が論理的に無理がなく、松井のように研究者の視点（整合合理性）を唐突に持ち込まな

くて済む。既に指摘したように、ヴェーバーは予想準拠的行為（＝客観的目的合理性）と価値準拠的行為（＝主観的価値合理性）を行為類型として対置させるが、両者は時間軸を考慮すると因果的に結びつくことをヴェーバーは明確に理解していない。同じことが「諒解」における「客観的な蓋然性」でも起きており、時間軸を入れ込んで記述が整理されていないので、曖昧な表現が混乱を招く結果になった。さらに、混乱しやすいことに、前節で指摘したように「義務づけ」には相当幅広い現象が含まれる。外的経済的利益にかかわる「義務づけられたかのような」（外在的な）義務づけから、価値合理的で内的心理的利害にかかわる「（内在的・規範的）義務づけ」までさまざまなものが存在する。経済的利害だけでも相手の行為はそれなりに予想できるが、相手が価値合理的な規範に沿って行動すると（＝価値準拠的行為）、経済的利益に反した行動も取り得るので予想は外れる確率が高くなる。予想をできるだけ確実にするためには、経済的利害だけでなく、相手の価値規範（主観的価値合理性）を知ることが重要になる。「客観的な蓋然性」を予想の事後的な現実化と解釈すれば、ヴェーバーが諒解の妥当性や予想の実現の可能性とのかかわりで「義務づけ」「慣習律」を繰り返し強調するわけが理解できる。外的経済的利害に準拠する予想準拠的行為は外的経済的な損得だから、「相手が何を得と感ずるか」はさほど難しい問題ではない。しかし、価値準拠的行為になると事情は違って来る。価値準拠的行為は行為者Bの主観的個人的な価値判断に依拠するので、それは外的経済的利害のように誰が見ても容易に分かるものではない。それは行為者Bの生活史や文化的要因から生み出された独自の歴史・時間的な産物であり、しばしば経済的損得と対立する。価値準拠的行為の準拠枠（＝価値内容）を理解するのは、外的経済的利害より難しく、前者は後者より持続的・安定的に作用する特性があり、外的環境でそう簡単には変わらない。ということは、行為者Bの価値準拠的行為の内容が詳しく分かれば分かるほど、行為者Aは行為者Bについての予想を、より確実に立てられることになる。ヴェーバーが“諒解行為においても、関与者が諒解にかなった行為を「義務づけられている」とみなすとき、その行動についての予想はそれだけ客観的に根拠づけられる。（ヴェーバー1913/1990、88-89頁、松井2007、51頁）”と述べるのは、まさにこれである。

つまり、行為者は予想を相手の価値準拠的行為（主観的価値合理性）に合わせて立てられれば立てられるほど、その予想があたる（＝現実化する）確率が高くなり、もっとも主観的なもの（主観的価値合理性）が、予想の現実化という意味の「客観的な蓋然性」に深くかかわるというパラドックスが存在する。相手の主観的価値合理性の理解とは、次項で詳しく説明するように精神科学的には心的「防衛」の理解に他ならならず、それは相手（行為者）の過去と現在の因果的連関を知ることである。

<7> 行為者の客観的目的合理性と研究者（観察者）の客観的整合合理性—過去と現在の因果的な連関の理解—ヴェーバー理論における心的防衛機制的理解

「諒解」現象は、研究者（観察者）の客観的な視点（整合合理性）を無理に導入しなくても論じられることを、ここまで説明してきた。では、ヴェーバーは何故、研究者（観察者）の視点（＝客観的整合合理性）と行為者（被観察者）の視点（＝主観的目的合理性）の区別を「理解社会学のカテゴリー」でわざわざ導入したのだろうか。行為者Aと行為者Bの相互の行為連関を想定しながらさらに議論を進めてみよう。

行為者Aの予想（＝予想準拠的行為A）は行為者Bの主観的目的合理性B〔＝（予想準拠的行為B＋価値準拠的行為B）〕に合わせて組み立てられる。前節で指摘したように、予想をより確実にするためには価値準拠的行為Bがポイントになる。価値準拠的行為B（価値合理性B）は、行為者Aが行為者Bと継続的に付き合い、コミュニケーションをやり取りするうちに、まずは行動パターンBとして把握される。行動パターンBは行動者Aに理解しやすいものから、理解し難いものまで様々である。行為者Bが何故そうした行動パターンを取るのか、行為者Aは予想を立てる必要性からその理由を探ろうとする。これは研究者や精神療法家に限らず、程度の差こそあれ、コミュニケーションのやり取りの中で行為者は自然に行っている。行為者Bを取り巻く生活環境や過去の個人史の情報が詳しく分かれば、行動パターンBは、現在、あるいは過去の利害の布置連関の結果だったり、彼なり（行為者なり）の意味づけや納得の回路を経ていることが分かる。今・現在の行動パターンBと行為者Bの過去の社会的諸条件の因果関係が分かれば分かるほど、一見奇妙に見える非合理的な行動パターンも行為者Bの主観的意味づけに沿って理解できるようになる。ヴェーバーの以下の記述はまさにそれを表している。

整合型に対して経験的経過が示す一致の程度、隔たりの程度、あるいは相反の程度といったものが理解できるようになるまで、そしてそれを通じて『意味上の適合的因果連関』というカテゴリーによって説明されたとしうるまで、具体的に歴史的な、あるいは類型的に社会学的な先行諸条件が探求されねばならない（ヴェーバー1913/1990、24頁）

こうした操作をとおして行為者Aは行為者Bの価値準拠的行為B（価値合理性B）をより深く理解できるようになり、それは予想を立てる際に大きな力を発揮する。行為者Aが行為者Bの個人史や社会的先行諸条件に関する情報を詳しく知るのは、通常、近親者や友人、付き合いの長い人びとの場合である。しかし、行為者Aが行為者Bの情報を知る際、逆に行為者Bの方も行為者Aの情報を手にするのが一般的である。つまり、親しい人びとの間では、相手の歴史社会的な先行諸条件を今現在の行動パターンに関連させながら互いに行為を予想し合う。行為者Aが行為者Bの主観的目的合理性B（＝予想準拠的行為B＋価値準拠的行為B）を予想する予想準拠的行為Aと、研究者A（観察者A）として行為者Bの主観的目的合理性Bを観察する客観的整合合理性Aはどこが違うのだろう。社会科学は自然科学と違って『関与しながらの観察』だから、行為者Aは当事者として行

為者Bと同じ次元で予想（予想の中には当然、観察が含まれる）と行為を連鎖させる〔客観的目的合理性A／主観的目的合理性A〕を作動させる。同時に、研究者A（観察者A）として行為者Bの主観的目的合理性B（＝予想準拠的行為B＋価値準拠的行為B）を部外者の視点から観察しようと〔客観的整合合理性A／主観的目的合理性B（Aではない!）〕を作動させる。つまり、社会科学的研究や精神病理学診断、精神療法などの『関与しながらの観察』では、関係当事者としてのコミュニケーション連鎖（予想と行為の連鎖）と、そのコミュニケーションをメタ・レベルから観察・認知する二層構造になっているのである。

第一層のかかわりのレベルでは、次のようなことが起きている。行為者Aは行為者Bの予想順準拠的行為Bと価値準拠的行為Bの双方を勘定に入れて予想（予想準拠的行為A）を組み立て、その予想と行為者A自身の価値準拠的行為Aをすり合わせた後に、実際の行為をする（つまり予想準拠的行為Aがそのまま採用されとは限らない）。行為者Aの行為を受けて、行為者Bも同じことを行為者Aに対してして返す。こうして予想準拠的行為A、Bと価値準拠的行為A、Bの双方の要素を織り込んで、予想／行為は連鎖し、一定の軌跡を描いていく。言い換えれば、こうした予想／行為の連鎖の中に、互いのより安定的な部分（＝価値準拠的行為A、B）と、より不確定な部分（＝予想準拠的行為A、B）の双方が織り込まれ、ある種の行為文脈が生み出されていく。これはまさに、佐藤（2008）がルーマンの行為コミュニケーション論で描写した行為連鎖のあり様に他ならず、それは同時に橋本直人（2000）が「理解社会学のカテゴリー」論文を予想準拠的行為（＝秩序の流動性）と価値準拠的行為（＝秩序の拘束性）の二つのベクトルから理解した考え方にもつながる。こうした予想と行為の繰り返しの中から、結果的・事後的に立ち現れる「秩序」をヴェーバーは「諒解」と呼び、そこに行為者A、B双方の現実理解（＝予想）や価値観、現在や過去、外的利害や内的利害が複雑に編み込まれる。

第二層の客観的観察のレベルでは、第一層と関連して次のようなことが起きている。行為者Aは行為者A（＝自分）・行為者Bのあいだで起きている予想／行為の相互連鎖（第一層）から「部外者的」に一步距離を置いて、相手（行為者B）の価値準拠的行為Bと相手の個人史・社会的先行諸条件のあいだの因果的意味論的關係をメタレベルで理解しようとする（＝客観的整合合理性A）。その際、行為者Aの心的機能は〔客観的整合合理性A／主観的目的合理性B〕となっている。すなわち、行為者Aは行為者Bとかかわりながら（関与しながら）、客観的目的合理性Aと客観的整合合理性Aという二様の観察を行っている。客観的整合合理性Aは相手（行為者B）の行動パターン（とりわけ価値準拠的行為B）が彼の家庭環境や個人史、さらには社会文化的背景や先行諸条件とどんな関係にあるのか、現在と過去を因果的・意味論的に結び付けて解釈する心的機能であり、それは行為者A、Bの予想／行為の連鎖、すなわち目の前のかかわりから一步身を引いた第三者的な客観視で

ある。それに対して、客観的目的合理性A（＝予想準拠的行為A）は、より直接的な予想と行為の連鎖の内部に身を置いた「客観視」である。行為者Aの視点（視座）は、行為者Bとのかかわりで、「関与の中」に入って近づいたり、あるいは「関与から外」に出て遠ざかったり、二つの次元を往還する。これは精神科医が患者を精神病理学的に診察する際に行う心的操作であることは既に紹介した。それは、ヴェーバー理論における理解の二相（「現実理解」と「説明的理解」）に重なることは矢野（2003）の論考をもとに説明した。つまり、ヴェーバー理解社会学の「理解」の二相－「現実理解」と「説明的理解」－と、ヴェーバーの「合理性概念」の二つの対概念－「客観的目的合理性／主観的価値合理性」と「客観的整合合理性／主観的目的合理性」－は内容的に呼応しているのである。行為者AとBの相互関係を合理性の対概念をもとに整理すれば、『客観的整合合理性A〔（客観的目的合理性A／主観的価値合理性A）＊（客観的目的合理性B／主観的価値合理性B）〕客観的整合合理性B』となる。〔 〕の内側が、行為者Aと行為者Bの予想／行為の連鎖部分（＝第一層）であり、〔 〕の外側の客観的整合合理性AやBが、〔 〕の内側の現象をメタレベルから認知する心的機能（＝第二層）である。整合合理性Aと整合合理性Bの性能に差があまりなければ行為者同士の関係は対称的であり、その場合、整合合理性を勘定に入れても、結果的には行為者A、Bのコミュニケーションは（客観的目的合理性A／主観的価値合理性A）＊（客観的目的合理性B／主観的価値合理性B）とあまり変わらなくなる。違いがあるとすれば、整合合理性A、Bで互いの価値合理性B、Aをより深く理解するので予想の確実性が増し、予想と行為のコミュニケーション連鎖がより安定的でブレが少なくなることである。そこでは相手を「予想する」確実性ととも「予想される」確実性も高くなり、客観的な蓋然性が増すことになる。

相手の行為を予想し合う行為者同士の関係は、論理的に次の二つの場合が想定できる。①行為者A、Bの間で、互いの予想準拠的行為や価値準拠的行為にかかわる情報がほぼ対等に得られ、その上で、予想と行為が連鎖していく場合、②何らかの理由で、行為者AとBのあいだに価値準拠的行為（価値合理性）にかかわる情報量に格差が生まれ、予想にかかわる性能に差が出てくる場合。前者は対称的な行為者関係であり、後者は非対称な行為者関係である。『関与しながら観察』では、完全に①のみ、完全に②のみの関係というのは極限例であって、普通は一つの『関与しながらの観察』に、①の側面と②の側面が並存している（日常の友人関係や対人関係では対称性がより強くなり、親子関係や社会学的研究、精神病理学診断、精神療法的診断などの場合には非対称性が強くなる）。行為者A（＝治療者A＝研究者A）の自我機能（認知機能）に着目すれば、客観的整合合理性Aと予想準拠的行為A（客観的目的合理性A）、価値準拠的行為A（主観的価値合理性A）の三つのうち、行為者Aの観察に歪みを与えるのは行為者（＝研究者A）自身の主観的価値合理性Aである。ヴェーバーの理解社会学は精神病理学や精神療法と同様、対象（行為者B）の価値準拠的行為B（＝主

観的価値合理性B)のあり様を問題にするので、観察を歪みなく遂行できるかどうかは観察者(研究者A)自身の主観的価値合理性Aの「自覚化・明確化」にかかってくる。ヴェーバーが社会学的方法論(例えば合理理論)に並行して、研究者(行為者A)の価値合理性Aを明確化する「価値討議」などの人間学的テーマを扱った本当の理由はここにある。きわめて大雑把に俯瞰すれば、ヴェーバーの理解社会学は、矢野(2003)が言うように方法論的には精神病理学に近いが、精神療法とかかわりの深いテーマが混在している。ヴェーバー理論が矛盾に満ちているのは、精神病理学や精神療法の両者にかかわるテーマが論じられていながら、両者の原理的な違いが方法論的に整理されていないからである。とりわけ、精神病理学と決定的に異なる精神療法の本質—脱構築—がヴェーバー理論には欠落している。精神病理学も精神療法も「関与しながら観察」であり、治療者と患者の関係は非対称的だが、両者の非対称の内実は全く違う。精神病理学的診断では、行為者A(研究者・治療者)は行為者B(患者)の価値合理性B(の歪み)を現象として把握(ヴェーバー用語で言えば「現実理解」)すると同時に、その歪みがどんな社会的環境の先行諸条件と因果的に関係するかを説明的に理解する(=客観的整合合理性Aによる「説明的理解」)。この基本図式はヴェーバーの理解社会学も同じである。ところが、精神療法では、『行為者B』が今・現在の価値合理性Bと自分の過去の個人史的出来事の因果的な関連性に気づく(自己洞察)のであり、問題の本質は治療者の客観的整合合理性Aではなく、患者の客観的整合合理性Bにある。客観的整合合理性が自分自身の価値合理性に向けられるとき、前者は後者に機能上規定される関係にあるので、その条件下で客観的整合合理性がうまく機能するためには、原理的に脱構築(価値合理性の融解)が必須となる。洞察志向的精神療法では、精神分析にかぎらず、森田療法でも内観療法でも、患者の価値合理性Bの歪み(=神経症的防衛)が修正・脱構築されるとき、患者(行為者B)は今・現在の神経症症状と過去の自分の生育歴・個人史の因果的関連が自然に得心できるようになる(=自己洞察)。精神病理学や(ヴェーバー)社会学では、客観的整合合理性Aの振り向けられる対象はあくまで他者の価値合理性Bであり、観察する観察者Aと観察される行為者Bは別個人なので、「脱構築」を想定しなくとも原理的に問題は生じない。ところが、客観的整合合理性の振り向けられる対象がその人自身の価値合理性である精神療法では、脱構築を抜きには何も論じられないし、実践的な成果も得られない。つまり、精神病理学や社会学研究では、観察する人(研究者・観察者・治療者=行為者A)と観察される人(患者=行為者B)の非対称性や次元の違いは固定されており、一方、精神療法では非対称性や次元の違いはありながら、そうした次元の違いの「破れ=脱構築=次元を超えた「通路」の開け」こそ重要であり、理論と実践のすべてがそこにかかっている。

精神病理学の場合、治療者(研究者・観察者・行為者A)は患者とのコミュニケーションを利用して精神の病を「整合合理的A」に診断することが目的であり、コミュニケーションを介して精神

の病（価値合理性Bの病的な歪み、例えば妄想や幻覚）を患者に洞察させることは一義的な目的ではない。そもそもヤスパースの精神病理学的診断の主な対象である「妄想」は、そうしたコミュニケーションでは訂正不能だからこそ「妄想」と定義される。治療は診断とは別途に、向精神薬の投与や作業療法、SSTなどが選択される。ところが精神療法的診断は精神療法の実践と不可分であり、診断の方法は治療法に強く規定されている（例えば、精神療法の領域で森田神経質という神経症診断が使われる場合があるが、この診断名は森田療法という治療実践を抜きにはまったく無意味である。こうした診断名が存在すること自体、診断と治療の不可分性を物語っている）。精神療法では治療者患者間のコミュニケーションを利用して患者の歪んだ価値合理性B（＝神経症的防衛）を診断（客観的整合合理性A）すると同時に、コミュニケーションを介して患者自身が自己洞察し、歪んだ価値合理性Bを自己修正（つまり「脱構築」）する手助けをする（客観的整合合理性Bの賦活化）。すなわち、精神療法の一義的な目的は治療者（行為者A）が患者（行為者B）の価値準拠的行為Bを理解する（客観的整合合理性A）ことではなく、患者自身が、みずからの価値合理性Bを捉え直せるかどうか（客観的整合合理性B）にかかっている。簡単に言えば、精神病理学や社会学研究などの「関与しながらの観察」では、整合合理的に理解する主体は治療者（研究者）であり、それに対して、精神療法で理解が求められるのは患者自身である。精神病理学的診断では治療者が患者の精神の病を理解できれば良いのであって、患者がそれをどこまで理解するかは別問題である。しかし精神療法では、治療者が患者の神経症的防衛をいくら整合合理的に理解しても、患者がそれを洞察できなければ意味はなく、単に神経症を診断するだけなら精神病理学的診断で用は足りる。精神病理学的診断や社会学研究では、研究者側（治療者側）の整合合理性の性能のみが問題になるが、精神療法では治療者の客観的整合合理性Aは、患者がみずからの価値合理性Bを客観視する客観的整合合理性Bとの関係においてのみ意味をもつ。患者のみならず治療者においても、客観的整合合理性とみずからの主観的価値合理性は深い部分でリンクしており、原理的に前者は後者に規定される。自分の主観的価値合理性の本態や歪みを脱構築なしに、みずからの客観的整合合理性で扱い、修正することは『原理的に』不可能である。どんなに冷静・客観的な整合合理性であっても、その整合合理性を支える『観点・視点』そのものは盲点とならざるを得ず、その拘束性や被規定性から自由たり得ない。これは治療者も患者も変わらない。同じ「関与しながら観察」でも、精神療法と精神病理学では、行為者同士（治療者と患者）の関係性や目的、次元の固定化などが違っており、前者はヴェーバー流の方法論的個人主義では扱いにくい事象である。

ここまでの議論を行為者A、Bの関係性から整理すれば、次の三つの事態が想定できる。①対称的な同次元の行為者関係、②次元の異なる非対称的で分離的・固定的な関係性、③次元の異なる非対称的で通路的・力動的な関係性。精神病理学は①と②で構成され、同様にヴェーバーの理解社会学

学も①と②で構成されている（ヤスパース流の精神病理学は③の要件が欠けているため、方法論が狭く、硬化していると長らく批判されてきた）。①+②の操作において、客観的整合合理性Aをなるべく歪みなく遂行するには、研究者Aがみずからの価値合理性Aを明確に把握し、その限界を理解している必要があることをヴェーバーは知っていた。だからこそ、ヴェーバーはあれほど「価値討議」や「価値自由」にこだわったのである。客観的整合合理性の性能向上のためには、行為者みずからの価値合理性をより深く理解する必要がある、これは、③にかかわる課題に他ならない。ヴェーバーの価値討議のそもそもの目的が③にかかわる「己自身を知る」ことであるのは既に前稿で紹介した。つまり、ヴェーバーは③の精神療法にかかわる課題を、対称的な討議者関係で「価値討議」しようとしたわけである。これは原理的に不可能である。というのは、価値討議は行為者A、Bの客観的整合合理性Aと客観的整合合理性Bのあいだに交わされる討議的対話であり、しかも、討議される対象は討議者自身の客観的整合合理性A、Bを下から支え、規定している価値合理性Aや価値合理性Bである。こうした特殊な対象（自分自身の価値合理性）、あるいは観察者／被観察対象の特異な関係を、ヴェーバーは精神病理学や理解社会学の枠組みであくまで扱おうとする。それ故、価値討議は必然的に「行き止まり」にならざるを得ない。二人の精神病理学者が互いの精神病理をいくら論じ合っても何の力動も生まれてこない。行為者Aが客観的整合合理性Aを使い、行為者Bの価値合理性Bを指摘し、反対に行為者Bが客観的整合合理性Bを使って価値合理性Aを指摘したとしても、それはあくまで他人の問題であり、指摘された本人からすれば、指摘された価値合理性は自分の議論の仕方（客観的整合合理性）そのものを規定している土台なのだから、議論をしながら同時にその土台を突き崩す作業は行えない。いくら指摘が正しくても、その指摘は知的に客観的整合合理性に取り込まれるだけであり、客観的整合合理性の土台である価値合理性の問い直しにはつながらない。ヴェーバーの価値討議は価値の明確化には役立つでも、価値の修正は行えず、「行き止まり」になることが従来から指摘されているが、これはこうした理由からである。

精神療法的な非対称的な関係性（③）は、しばしば治療者の人格の優劣や権力問題の文脈で語られる。しかし、精神療法の非対称性を生み出しているのは、もっと単純な事柄である。それは相談する人と相談される人の「役割」の違いと、そこに由来する情報の流れの偏りである。精神療法やカウンセリングなど、心理的な悩みにかかわる仕事では、患者は治療者に自分の心の内面や家庭のこと、過去のことなど秘密の悩み（情報）を告白し、聞いてもらう。第三者への告白で患者は心理的負担が楽になり、心的浄化を経験する。その代わりに、治療者は患者から金銭的な報酬を得る。一方的に話を聞いてもらう関係は、相手に決定的な弱みを晒すことであり、そこには支配される恐怖と心的負担の軽減や浄化という相反する二側面がある。これは精神療法という「仕事」に限定されるものでなく、はるかに古く宗教呪術的な告白に起源がある（エレンベルガー、H. 1970/1980）。

そもそも精神分析の自由連想がキリスト教の告解（ゆるしの秘跡）を「科学的」に鑄直したものであり、日本独自の告白の精神療法―内観法―も浄土真宗木辺派の「身調べ」という宗教修養法に起源がある。そもそも罪を告白・懺悔することは、その行為自体にケガレを祓い、秩序を回復させる呪術的な意味合いがあることが人類学や民俗学的研究で知られている（瀬田勝哉1987）。罪やケガレは秩序の乱れに他ならず、神の代理人と目される人の前で、罪を告白する行為は聖なる秩序の回復作業である。告白・懺悔という行為は告白される人に超越性、あるいは超越者の代理人たる役割を付与することで成立し、聖なる非対称は次元を超える通路の創造に不可欠な要件となっている。精神療法という方法（③）は、こうした呪術的な遺産を引き継いでおり、洞察志向的精神療法は告白の技術やシステムだとも言える。精神療法家も生身の人間であり、患者と同様、人生上の悩みはいくらでも抱えている。治療者患者関係が非対称であることが権力関係なら、患者が悩みを打ち明けると同じ分量だけ、治療者の方も患者に個人的悩みを打ち明ければ対称的關係になる。そうすることが果たして患者に親切なのだろうか。そこでは非対称性の「危険」は無くなるが、それと同時に、何か聖なるものがごっそりと抜け落ちてしまう。近代人の意識や感覚からすれば、関係の非対称性は支配される関係であり、相手に弱みを握られることにすぎない。哲学者キルケゴール（1849/1996）は「死にいたる病」の中で、私は自我の誇りに執着する限り、自分の秘密を自由にしよう第三者としての他者に、私の内面の生活を打ち明けることによって私を開くことは不可能である。告白によって、私はその人に、優越性を与えることになるからである。と述べ、秘密をもらした後で、その相手の死を望む悪魔性に言及している。そもそも告白という行為は自分以外の誰か、あるいは外部組織を特別に聖なるもの（超えたるもの）として位置づけることを前提にしており、それはプロテスタンティズムにおいては被造物神化として徹底的に拒否される類のものである。プロテスタントは告解（ゆるしの秘跡）そのものを廃棄しており、告解や赦しにかかわる秘跡はカトリック教会の占有物であり、そもそもカトリック教会の腐敗に対抗して宗教改革は生まれてきた。プロテスタンティズムでは、人間は個人として最後の審判で神の前にただ一人立たされ、そこに神の仲介者としてのカトリック教会や聖職者が入る余地はまったくない。佐藤（1993）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』の批判的検証の中で、プロテスタンティズムの特異な世界観を紹介している（詳しくは次章で紹介）。

< 8 > ヴェーバーの「諒解」概念―2つの相反する「諒解」の解釈

前節まで、松井の論考に沿いながらヴェーバーの「諒解」概念を検証してきた。ヴェーバーの「諒解」は、行為者同士の予想と行為の繰り返しのなかから、結果的・事後的に立ち上がる秩序であることを明確にした点で松井の論考はヴェーバー研究に大きな足跡を残した。少なくとも筆者の関心のあり様からすれば、松井の論考が無ければ、精神療法臨床とヴェーバー理論をここまですり合せて、

ヴェーバーを読み込むことは到底不可能であった。松井の「諒解」研究を踏まえながら、さらに先に進んでみよう。

松井はヴェーバーの「諒解」について、もう一つ別の理解の仕方があることに言及する。これまでのヴェーバー研究からすれば、「もう一つの理解」の方が一般に流布した考え方であって、松井の「諒解」の方が新しいものである。松井は「もう一つの諒解」について、その重要性を正しく認識しているが、みずからの「諒解」と「もう一つの諒解」の関係について、整合的な説明を行っていない。松井はみずからの「諒解」を半意識的な現象、「もう一つの諒解」を無意識化・身体化にかかわる現象として捉えている。筆者がこれから明らかにする「諒解」は、ヴェーバーがまったく見逃していた意識化や脱構築にかかわる「諒解」であり、松井もこれにはまったく言及していない。筆者はここで、いたずらに「諒解」の数を増やしたいわけではない。「諒解」という現象には、①半意識性・半無意識性としての諒解（これが松井の諒解研究の成果）、②無意識化（＝意識性の低下）としての諒解（これが従来の諒解の理解）、③意識化としての諒解（本稿でこれから指摘するもの）、の3つ『ベクトル』があり、それらの力動的関係が理解できたとき、はじめて「諒解」という『一つの現象』の全体像は見えてくる。①と②については、理論的な整合性はともかく、ヴェーバーは明らかにそれらを把握していた。しかし、③は、ヴェーバーの「諒解」に決定的に欠けている。ヴェーバー理論に③が欠けているために、彼の理論にはさまざまな不整合が起きてしまった。前項で指摘したように、①②③を行為者同士の関係性からみると、①は関係が対称的であり、②と③の関係は非対称である。ヴェーバーは行為者同士が非対称な関係にある諒解—上から授与され、外から教え込まれる「身体化」「無意識化」「習慣化・習熟化」としての諒解—②—については理解していたが、非対称にかかわるもう一つの諒解—脱構築や防衛の破棄にかかわる「脱身体化」「意識化」としての諒解＝次元を超える通路性の経験（次元が下の＜＝行為主体＞が、次元が上の領域＜＝彼岸・超越界・異界＞と直接つながる経験）—③—を捉え損なっている。③は精神療法的には自己洞察であり、内発的な「気づき」や「意識化」である。構造論的に言えば、それは自己の外部性（超越性）と内部がつながる「通路性」に他ならない。超越界との通路性をヴェーバー理論に即して言えば、支配社会学的には「カリスマ（カリスマ的支配ではない!）」であり、宗教社会学的には「神秘論（＝神の「容器」としての救済類型）」に他ならない。ヴェーバーは晩年にカリスマに並々ならぬ関心を寄せたことは良く知られており、彼の社会学諸概念のうち後世もっとも流布したのが他ならぬ「カリスマ」である。ヴェーバーは、「諒解」概念で把握し損ねた③を補償するかのよう、「カリスマ」を強調する。ヴェーバー理論では行為者がどのように究極的価値（身体化・受肉化した価値合理性部分）を変更しうるのか、また「カリスマ的支配」が「カリスマの日常化」によって「伝統的支配」や「制定法支配（合法的支配）」に制度化・固定化され、それがどのように再び流動化するのか、そ

の理論的な方向性が示されていないのである。このためヴェーバー理論は、どうしても官僚制的な「鉄の檻」問題というジレンマに陥ってしまう。ヴェーバー理論では、制度を超える、あるいは次元を超える体験の様式は、実存的なジャンプとして「決断主義」や「カリスマ突破」に回収されてしまい、その体験のメカニズムや原理がうまく説明されていない。社会の支配制度にしても、個人の内的価値規範にしても、いったん制度化・固定化したものが、いかに再流動化するのか、これをヴェーバーはどう捉えようとしたかに議論は収斂してくる。山之内靖（1993、1997）がヴェーバーに「ニーチェのモーメント」や「騎士的・戦士の市民層の精神への共感」を指摘し、そこに「鉄の檻」という「近代の呪われた運命」への流れに抗する姿勢を読み取ろうとしたのはよく知られており、松井（2007）の「諒解」研究も、ヴェーバーの諒解概念の中に制度化や固定化と異質な力動を読み取ろうとする試みであるのは松井自身が述べている。ヴェーバーは、“世界を動かす意義の問題、一人の人間の心を動かすというある意味で最高の問題が、技術的＝経済的な問題に変えられ、一つの専門的学問分野の議論の対象とされることに堪えられない”と妻のマリアンネに語っている（マリアンネ・ヴェーバー1926/1965）。この発言は、ヴェーバーの実存の表明と肯定的に受けとることもできるが、価値討議の「行き止まり」を超え出る方法を見出せない限界表明としても、あるいは脱構築や究極的価値合理性の変更についての思考停止の表明とも受けとれる。支配の正当性とのかわりと言えば、③の脱構築とその体験様式は、超越界・非日常性とのコンタクトや「通路性」経験であり、それは「諒解」の核心として支配の正当性に決定的な意味をもつ。ヴェーバーが「諒解」で『脱構築』を位置づけ損ねたことの意味は実に大きく、ヴェーバー理論全体に影を落としている。

諒解を②とする考えを最初に明示したのは折原浩である。折原（1969、409頁）は、たとえ外見的に「ゲゼルシャフト関係」が成立していても、そこでの行為者が“主観的にその『協定』の『意味』を意識しなくなり”、単に惰性或習慣によって行為しあっている場合、それは「諒解関係」であって「ゲゼルシャフト関係」ではないとする。つまり折原は「諒解関係」の指標を制定規則の有無にではなく、行為者がその「意味」を主観的に意識しているかどうかにかき、諒解の内実を「意識性の低下」「没意味化」として解釈する。それゆえ、“『諒解関係』は『ゲゼルシャフト関係』が<没意味化>した、いわばその<退廃態>”となるわけである。同様な理解は相澤（2004）にも見られ、相澤は諒解が授与によって与えられ、合理的な理解や納得を伴わないまま身につけさせられる点を強調する。ヴェーバー自身も諒解の妥当性を、繰り返される習慣との関係から説明しており、「理解社会学のカテゴリー」の末尾で掛け算九九を例にそれを記述している（ヴェーバー1913/1990、120-126頁）。ヴェーバーの掛け算九九の例と諒解を、松井（2007、63-64頁）は次のようにまとめている。

われわれが、九九を正しく使いこなすためには、必ずしもその基礎になる代数の諸原理を合理的

に理解している必要はない。「九九は、専制君主的な合理的な命令が臣民に授与されるのとまったく同様に、子どもの時に『授与』される。それも・・・義務づけるかたちで『妥当する』ものとして授与されるのである」。合理的に理解し判断するというより、授与され義務づけられるもの。したがってそのつど目的合理的に考量するのではなく、物事をとらえ判断する枠組み（思考習慣）として、すでに何ほどか＜身体化＞されているもの。ここに諒解の＜原型＞があるといえるだろう。

中野敏男（1993、116頁）はヴェーバーが「法社会学（『経済と社会』旧稿の論考）」の中で「専門法学的な合理化と体系化の支配」という隘路に陥り、それを突破する可能性を見出せなかったのは、彼が秩序を「行為の規律化」として把握する視座を有していたことに関係があるとしている。「行為の規律化とは、「合理的秩序の妥当」が、諸個人の目的合理的行為にではなく、彼らの「教え込まれた」「習慣となった」態度に依拠して成立するという事態を意味する。こうしたヴェーバーの概念構成は、「秩序を形成する意識的な営み（行為）がかえって行為の意味を見失わせる帰結を生む（行為の没意味化）」というパラドキシカルな事態を捉える枠組み」となっている」と中野は指摘する。

折原、相澤に代表されるヴェーバーの「諒解」概念の解釈（＝諒解の②）は、行為の繰り返しの結果、身につく習慣や習熟に関連した「意識性の低下」や「没意味化」である。諒解②にかかわる諸家の論考は、おしなべて否定的論調を帯びている。しかし、行為の繰り返しによる「習熟」とは、認知科学的に言えば「身体知」であり「手続き的知識」に他ならない。論理的概念知の場合、意識性や脱身体化が重要であり、そこでは明晰な意識化と（行為の）意味の自覚は必須である。それゆえ、「意識性の低下」や行為の「意味の非自覚化」は、知識の曖昧さや質の低下をそのまま意味する。しかし、筆者はこれまでさまざまな切り口から、人間の知の様式には論理的概念知と身体的な手続き的知識の二つがあり、それらは脳科学的にも認知科学的にも「質」の違う知であることを指摘してきた。論理的概念知の観点からのみ、ある現象を捉えてしまうと、「知」全体の構造を掴みそこねてしまう。わけても手続き的知識の理解に大いに不都合が生じる。身体知（手続き的知識）の獲得という観点から「意識性の低下＝無意識化」や行為の「没意味化」を考えると、それは知の墮落や曖昧さではなく、身体知の「明確な」獲得を意味している。掛け算九九の練習の結果、自動化や意識性の低下が起きるのは、「道具」として掛け算九九が使えるようになったことを意味する。これは掛け算九九だけでなく、自動車の運転もパソコンの操作でも同じである。

事後的に秩序が出現する諒解①も、予想と行為の「繰り返し」の結果であり、繰り返しという点では②と共通する。①の「繰り返し」では、既に指摘したように拘束的な要因（無意識性・自動性・価値準拠性）と流動的・不確定な要因（意識性・随意性・予想準拠性）がいわば半分づつかわっている。ところが、②の場合の「繰り返し」では、「意識性の低下」や「没意味化」が既に相当程度起きており、身体化・受肉化・内在化を伴う「習熟」が『獲得』された状況と言える。つまり①と

②はまったく別々な事柄ではなく、①が継続的に繰り返され、それが有効・有用であればあるほど、「道具」として身体に極印され、慣習律や価値準拠的行為（主観的価値合理性）として②の諒解に組み込まれる出来事なのである。価値合理性というと、もっぱら規範や倫理、信条として考えやすいが、それはある意味、何かの「やり方」「仕方」や「方法」にかかわる習熟である。対人関係の結び方から対話・会話の仕方、日常的な生活行為の仕方、さらには物事の意味の認知や評価の「仕方」「切り取り方」も含めて、文化に規定された特有の行動パターンや認知コードを身につけることが価値合理性の実態である。掛け算九九も、自動車の運転も、言語の習得も、社会的な人間関係の結び方も、刀剣の研磨の熟練もすべては同じ、②であり、その場合、教える人（親や師匠）と教えられる人（子供や弟子）という非対称な関係が伴う。「やり方」が広範囲なもの（言語・対人関係の様式など）、基本的なもの、習得に時間がかかるもの（刀剣の研磨など）であればあるほど、その技術はたやすく外側には取り出せず、行為者自身の究極的価値や人格が深くかかわり、技術の学習に親子関係類似の徒弟制が伴いやすい。

ヴェーバーの②の諒解には、非対称な行為者関係が伴うので、それは外側から押し付けられて身につくように描写されるが、②の価値合理性は必ずしもそうした上下関係だけで身につくものではない。子供が言葉を覚えるにしても、母親や友達と遊びを介してつまり①の行為連関の中で覚える部分も多いのが普通である。掛け算九九にしても、学校の先生が強制的に子供にそれを教え込むだけではない。友人と競争し、遊びながら、良い成績をとることに自尊心が絡んだり、①と②が並存するのが普通である。つまり①と②はまったく別物ではなく、②は①の拘束性（＝価値合理性＝習熟）の部分であり、②と①は時間軸上の流れの中に位置づけることができる。ヴェーバーは「諒解」の①と②の関係を整理しないままに、「諒解」概念を説明している。認知科学的に言えば、ヴェーバーは手続き的知識の獲得のプロセスを描写しており、彼の「目的合理性」は、そもそも行為の合目的性や有効性・実効性を意味し、必ずしも行為内容の論理的な合理性を意味しないことはヴェーバー理論の常識的見解である。ヴェーバーが論理的概念知と手続き的知識の双方を射程に入れて議論を展開していることは下記のヴェーバーの記述からも明らかだが、彼は両者の関係をうまく整理できていない。このことが彼の理論に混乱や曖昧さを引き起こしている。

たとえば、思索する体系主義者Systematikerによる世界像についての〈合理化〉、すなわち、次第に精密さを増す抽象概念によって現実を支配すること、を考えるか。それとも、適合的な手段についての計測をますます正確にすることによって、ある与えられた特定の実践的目的を方法的に達成するという意味での〈合理化〉を考えるのか。そのいずれかであるかに応じて、〈合理主義〉の意味は変わってくる。この両者は究極的には相互に切り離しがたい関連を持っているにも関わらず、非常に異なったものである。（ヴェーバー1920／1972b、81頁）

上記の記述から、ヴェーバーは知の様式に質の違う二種類があり、それらが不可分な関係にあることをはっきり認識していたことが分かる。身体知(=手続き的知識)は自転車の運転など、身体を直接使う「技術」だけにとどまらない。論理的な概念的思考(頭の中で展開される思考の運動)も、その思考の「仕方」自体は手続き的知識に深く根を下ろしていることが近年の脳科学・認知科学研究で明らかにされている(酒井1997、伊藤1998)。純粋に論理的な数学的思考ですら、思考の「身体知」部分(手続き的知識)がかかわっており、逆に身体的な技術習得・習熟においてもメタレベルの論理的認知がかかわっている。手続き的知識と論理的概念知を、目的合理性、価値合理性、整合合理性というヴェーバー用語で説明すれば、次のようになるだろう。

[予想準拠的行為(客観的目的合理性)／価値準拠的行為(主観的価値合理性)]の繰り返しによって(①)、習熟・慣習化が起き(②)、価値合理性が身につくプロセスは手続き的知識の獲得の形式であり、これが従来、没意味化・無意識化と呼ばれてきた現象である。一方、論理合理的な思考は、予想と行為の繰り返しの連鎖(①)を次元の異なるメタレベルから第三者的に観察する客観的整合合理性と、予想と行為が同次元で連鎖する(①)際の予想準拠的行為(客観的目的合理性)の双方で機能する。社会科学や精神病理学的診断、精神療法といった「関与しながら観察」では、これら二つの「客観性」の次元の違いは必ずしも自明ではなく、観察者(研究者・治療者)自身の価値合理性(価値準拠的行為)が陰に陽に影響してくることは既には論じた。

①の繰り返して習熟・慣習・価値合理性が身につく(②)ばかりでは、今まで身につけていた古い価値合理性はいったいどうなるのだろうと素朴な疑問が湧いてくる。蓄積ばかりでは、殻が厚くなるだけである(これがいわゆる「鉄の檻」問題)。①→②のプロセスで新しく身につける価値合理性と矛盾する古い価値合理性は脱落・消退すると論理的には考えられる。そうでなければ、価値合理性同士が互いに矛盾して一貫性(合理性)を保てなくなる。つまり、①→②のプロセスで新たな価値合理性が獲得(習熟)される場合、それと矛盾する古い価値合理性部分(②')が脱落・融解するプロセスが並行して起きているはずである。これが次節で述べる意識性を特徴とする、脱身体化にかかわる諒解(③)である。①→②という無意識化にかかわる過程は、②'→③という意識化の過程を同時に伴う。ヴェーバーはこの「脱構築」の側面を完全に見落としている。構築(①→②)と脱構築(②'→③)は論理的に考えても、一對の出来事として論じられねばならない。

<9>ヴェーバー理論に欠けている脱構築としての「諒解」—脱構築・自己超越にかかわる非対称性—「すむ(澄む=住む)」体験

概念知にかかわる学習には、論理的な思考を連続して積み重ねていくタイプの学習と、試行錯誤の挙句の果てに学習が不連続的に達成されるタイプの学習とがある。後者を学習心理学では「洞察学習」と呼び、そこには潜在記憶など無意識的・身体的過程がかかわることが知られている。本稿

では学習心理に言及するつもりはないが、概念知にかかわる洞察学習と精神療法における自己洞察（主観的価値合理性の脱構築）は実に近い関係にある。精神療法の洞察は、単なる「知的」体験ではなく、身体感覚の変化をも含む体験過程であることがジェンドリン（1964/1981）の研究から知られている。

ヴェーバー（1922/1982）は価値討議で討議者同士が対等な関係で議論を積み重ね、対立を恐れず、みずからの価値のあり様を明確にする作業を論じている。精神療法的な観点からすれば、こうした価値討議では、あるところから先には原理的に進めない。その理由は、行為者の心的構造を考えれば分かる。行為者の心的構造をヴェーバー流に表現すれば、〔客観的整合合理性//（客観的目的合理性／主観的価値合理性）〕となる。行為者の価値合理性の周辺部分にかかわる事柄ならば、客観的整合合理性を使い、みずからを対象化した議論もできるが、価値合理性の中核部分となると、それはできない。なぜなら、価値合理性の中核は行為者がどのように客観的にもものを見るかという、『客観的』な「見方」や「考え方」自体を規定しているのだから、客観的目的合理性はむしろのこと、客観的整合合理性まで、その影響下に置かれる。つまり、行為者の価値合理性の中核部分（主観）と整合合理性（客観）はセットになっており、前者を切り捨て身体性を消去して、宙に浮いたように整合合理性は存在できない。整合合理性が自己客観視という形で有効に機能するのは、あくまでこの地点の手前までである。これ以上先に行行為者がみずからの客観視機能だけで進もうとすると、自分が座っている椅子を座ったまま持ち上げるような自己矛盾が起きてくる。ヴェーバーの価値討議で行為者がみずからの究極的価値を修正するのは不可能だと指摘される所以はここにあり、これ以上先に進むには別の原理が必要となる。論理的に考えても、そこから先は自己を超える「外部性」が必要であり、自己超越性が求められる。こうした場合、行為者同士の関係は『原理的』に対称的ではあり得ない。洞察志向的精神療法はヴェーバーの価値討議が行き止まりになった地点から先を臨床・研究で扱っている。行為者の価値合理性が脱構築され、自己省察が行われる際に布置される非対称的な「関係」とは、通常の意味の行為者同士の関係ではない。自己洞察や洞察学習は、ある種の内閉的な集中を必要とし、そこで必要なのは他者との『関係』ではなく、「内省」を支える『場』である。こうした現象は精神療法のターニングポイント（自己洞察局面）で典型的に観察される。筆者（長山1994）はこれがかつて「すむーあきらめる（あきらむ）」として理論化した。要点のみを紹介しよう。筆者の抽出したこの現象は、対象関係論独立派のバリント（1951/1999、1968/1978）が提起した自己洞察にかかわる「新規蒔き直し（new beginning）」や「フィロバティズム（philobatism）」と驚くほどよく似ている。両者の共通性は次のような点である。

①対象の回避と友好的空間への親和性：フィロバティズムや「すむーあきらめる（あきらむ）」の第一の特徴は対象を欠いた広表^{こうぼう}あるいは「友好的広がり」に溶け込み、対象を回避することである。そこ

では治療者は一個の対象として振る舞うことを拒否され、患者は“治療者はうるさすぎる、くたばってしまえ”“話さないでくれ、静かにしていてくれ”としばしば述べ、患者は治療者が共に居ることを示すかすかなサイン（椅子をきしらせる音とか治療者の呼吸音など）を望み、助言や解釈は一切不要で、治療者も「友好的広がり」の中に完璧に溶け込んでほしいと願う。

②視覚的属性：ここでは「見る」こと「理解」することが重要であり、それが自己洞察や外界への適応に結び付く。治療の場でフィロバティズムが生起する際、患者は“私にとって世界がひらけた”“私の目は新しい地平線を見渡している”などと表現し、バリントはこれを新規蒔き直し（new beginning）あるいは開眼と命名する。そこには悔やみつつ諦めるという過程が伴い、バリントはそれをいろいろな言葉で表現しようと試みている。例えば、英語の to look after（世話する、介護する、面倒ををみる-“うしろを見る”より）はフィロバティックな語で、親密な膚接性からの再び戻ることのない別れの過程全体を言い表していると言う。ドイツ語のnachsehenも同様に、対象からの分離を受容し、ある距離を置いて対象をみつめる様子を表すと言う。フィロバティズムに見られる視覚的属性と対象の断念の同時性は、そのまま「すむーあきらめる（あきらむ）」に当てはまる（日本語の「あきらむ」は、諦む＝明らむ、を意味している）。

③沈潜と定着ー「自分（「自」ずと「分」かたれる）」の出現ー：「すむ」という日本語には泥が下に沈殿して定着する意味合いがあり、臨床的にも「すむ」体験で、患者は落ち着いた沈潜在的な状態になり、真の自己の発見（「自分が出来てきた」「これが自分なんだ」）へとつながっていく。バリントのフィロバティズムにもまったく同じ体験が描写されている。患者は「沈んでゆく」 sinking、「溶け込んでゆく」merging into、「沈みくだってゆく」submerging into と表現し、ドイツ人はそれを「沈下する」versinken と表現するらしい。治療のターニング・ポイントでバリントの患者は“到頭、自分は自分自身に手が届いた”“私は自分自身になれたのだ”と洞察を表明し、言語学的にも対象成立以前の物質を指す言葉、例えば substance（物質）やsubstrate（基質）はいずれも「下に置かれた」という意味であり、我々自身を意味するsubject（主体）と類似することをバリントは指摘する。英語のunderstand（under下方に+stand立つ＝理解する）はこうした歴史を背負った語である。

④時熟の側面：「すむーあきらめる（あきらむ）」体験やフィロバティズムが生起する新規蒔き直しのプロセスでは、治療者は患者の荒んだ攻撃性に破壊されず、その正当性を認めた上で悔恨に変化する時間的余裕を十二分にとることが必要である。また、そうした過程は解釈操作で速めることは一切できず、自然の成り行きにまかせるしかない。

⑤退行と現実適応の二面性：フィロバティズムは厳密な自己批判や現実適応のスキル（技量）と共に、より原始的で幻想的空間に融合するという退行的側面の二つから成立するとされている。この種の二面性は「すむーあきらめる（あきらむ）」でも同様に観察され、そこでも物事を冷静に「みる」現

実適応的な側面と、アプリアリな安全感と共に空間に身を委ね融合するという退行的側面が同時に認められる。これは母子分離や自立にかかわる本質的な両義的特性である。母子分離にかかわる空間的現象としてウイニコットの提唱する「潜在空間」にも、同様な二重性あるいは両義性が記述されている。潜在空間は移行現象の生起する空間であり、患者や幼児はそこで“一人で居られる”ようになる。しかしそうした分離は単純に母から離れることではなく、母がそばに居て、尚かつ“一人で居る”のであり、患者（幼児）はそこで母に結び付けられ、しかも分離されている。

上記の心的転回の局面で、最も阻害要因となるのは治療者の「行為」であり「関係」である。こうした現象を行為論の枠組みで記述するのは、いかに困難かは容易に想像がつく。バリントと同じ対象関係論独立派のウイニコットが、母親の機能を「対象として母」「環境として母」に分けて論じたのも、これゆえであり、乳幼児や患者が「一人でいられる」ようになるには、「誰かが傍にいて、安心して一人で居させてもらった経験」が鍵になる（ウイニコット1971/1979）。「外在性」という超越性は治療者が一方的に患者に提供できるものではない。それは治療者と患者が「ともに作り上げる」ものだが、両者の話し合いによる合意や同意で作られるのではない。それどころか患者の激しい抵抗や反発の「挙句の果て」に、治療者（治療の場）が「生き残り」、結果的・事後的にそれは創出される。患者からすれば、外在性・超越性は、「自分の意に反して（行為の目的に反して）」結果的・事後的に生み出されるのである。「結果的・事後的」に成立するという特徴は、①の諒解とまさしく同じである。

治療の「場」の外在性は、患者の行為（の攻撃エネルギー）によって創造されるのであり、バリント（1968/1978）は治療者が水や大地、空気のような破壊不能性を示しながら「一次物質」として存在し続けることの大切さを述べている。治療者は対象として患者にかかわるのではなく、一次物質として「使用される」のである。洞察的志向的精神療法における治療者患者関係の「非対称性」は、外在性の質という超越性と関係しており、患者はそれをあたかも自分の身体の一部である「かのように」利用する。つまり、こうした場合の非対称性は、諒解②のように上位者が下位者に何かを授与したり、命令する非対称性とは異なっている。患者は、治療のターニングポイントで、治療の「場」に布置された外部性・身体性を基点に、みずからの身体の一部であった脱身体化された価値合理性を外から眺める（つまり価値合理性の脱構築）ことが可能になる。こうした外部性・身体性は外部であると同時に内部でもあり、自己洞察は内発的におのずと（自然に）発現する出産のイメージで語られたり、あるいは逆に超越的な外部からのインスピレーション（吹き込まれる）のイメージで語られたりもする。身体は自我意識にとって外部でもあるし、また己を支える内的基盤でもある。こうした＜外部性＝内部性＞の両義性は、子どもの自立や遊びにかかわる移行現象（ウイニコット1971/1979）の最大の特徴であり、それは客観的現実・事実であると同時に、主観的でもあ

る。移行現象が主観的か客観的かを論じることに意味はないとウイニコットは明確に述べている。

①→②の習熟のプロセスで身についた価値合理性が変化に抵抗するのは、それが主観的信条や偏見にかかわるからではない。それは方法論的スキルであり、実践に役に立つ（あるいは「役立った」）「知」だからこそ、意識化（脱身体化）に抵抗する事情は、前稿で精神療法の学派對話の困難さを例にあげて説明した。

本節の議論からも分かるように脱構築（②' →③）は構造が破壊される単純な出来事ではなく、新たな構築とセットで進行する出来事である。脱構築は突如として生まれるわけではない。集中内観を例にあげて説明してみよう。母親との関係が葛藤的であればあるほど、行為者（患者＝内観者）は、母にしてもらったことは少なく、母から迷惑をかけられてきた、と恨みを含んだ（つまり母から愛されてこなかった）認知パターンを価値合理性＝②' の中に織り込んでいる。そうした基本的認知は母親との関係に限らず、他の日常生活場面にもしばしば不適応や葛藤を引き起こす。内観者は何らかの不適応や「生き辛さ」の解消を目的に研修所を訪れるが、そこにみずからの価値合理性②' が関係しているとは思わない。内観では、母親、父親、兄弟、配偶者に対する自分を順次内省していくが、上記のような内観者にとって母親への内観的回想（とりわけ「迷惑をかけたこと」の想起）は難しい。しかし、内観3項目のうち、「してもらったこと」「して返したこと」はギブ・アンド・テイクであり、「迷惑かけたこと」の回想より外的経済的な利害に関連した秩序性なので母親にも行いやすい。一方、父親との関係が比較的良好な場合、父親にかかわる内省は進みやすく、内省を「繰り返す」うちに、次第に小さな気づきや自己洞察が積み重なり、内観的内省に慣れと習熟が起きてくる（つまり小さな意識化③' と①→②の習熟化）。こうした小さな気づきと新たな思考パターンの習熟が一定の閾値を超えると、母親への恨みの認知（「してやった（してもらったことはない）」「迷惑をかけられた」と矛盾する過去のエピソード（たとえば「蒸かし芋を食べていた母親の姿」）が忽然と「こころの中」に浮かび上がってくる。内観者はそうしたエピソードとともに、今まで自分は母親をいかに恨んできたか、またそれがいかほど自分の人生に影響を与えていたかをまざまざと実感（＝自己洞察）する。②' →③の体験は強い意識化を伴う脱構築の経験だが、そこには②' と矛盾する内容の習熟（小さな③' や①→②）が同時並行して起きている。つまり、半意識性にかかわる①（小さな気づき③' は①に繰り返される）と無意識化②の集積の結果、強い意識性③（＝深い自己洞察）が可能になるのである。このように、諒解の①②③は力動的に深く絡み合っており、三つの諒解があるのではなく、それらは『諒解』という一つの現象の3つの要素、あるいは3つのベクトルである。強い意識化③は①+②のプロセスと表裏一体であり、半意識性の諒解①は、小さな②'（無意識性）と小さな③'（意識性）の双方の要素から構成されている。さらには、強い無意識化②は、①の繰り返しによって、①→②の過程で沈殿・形成されてくる。すなわち、諒解①

②③は静的な現象としては区別できるが、力動的に互いに深くかかわり合っており、それらを完全に切り離すことは原理的にできない。ヴェーバーの諒解概念が分かりにくいのは、『諒解』の理解に不可欠な意識化・脱構築にかかわる諒解③のファクターが完全に欠落しているからである。

松井（2007、26頁）はヴェーバーの諒解の語義を次のように述べている。

“Einverständnis というドイツ語は、承認、同意、一致といった意味をもつが、「カテゴリー」でヴェーバーが定義している「諒解」には必ずしもそうしたニュアンスはない。英語圏では、ギュンター・ロートらによる『経済と社会』の英訳（Weber 1978）やエディス・グレイパーによる「カテゴリー」の英訳（Werber 1981）で consensus という訳語が主として採用されている。この訳語も同様に誤解を招きやすく、概念内容のヴェーバーにそくした理解を難しくしている。マーティン・オルブロウは consensus に代えて common understanding という訳語を用いることを提案しているが、こちらの方が幾分かは誤解を回避できるかも知れない”。

さらに松井（2007、108頁）はヴェーバー諒解について次のようにも述べている。

“ヴェーバーの諒解概念は、アダム・スミスの「同感sympathy」の意味を必ずしも含んでいない。同感している「かのように」行為することが互いに予測できればいいわけで、本当に同感している必要はないのである。ヴェーバーの場合、むしろ同感の難しさや利害対立を前提にした社会理論の構成となっており、だからこそ「支配社会学」が不可欠となると考えられる。”

松井のヴェーバー理解はまさにその通りである。ヴェーバーに従う限り、諒解には「一致」や「同感」「共感」といった要素は含まれず、同感している「かのような」、一致している「かのような」事態が成立すれば良い。しかし、これは「諒解」という現象自体に「一致」や「同感」が含まれないことを意味しない。ヴェーバーの「諒解」概念がそうなった理由は、彼が諒解③を捉えそこなったからである。「一致」や「同感」は、③の諒解にかかわる特性である。②は上位者が下位者に何かを「授与」するのだから、一致や同感・同意と最も遠い出来事である。①には「一致」や「同感」が含まれてはいるが、それも行為者同士が真に「一致」「同感」しているというより、互いの利害の布置連関の結果、あたかも「一致」「同感」している『かのような』事態が事後的に成立するに過ぎない。つまり、①の「諒解」は、必ずしも行為者同士の「一致」や「同感」を前提にしておらず、利害の布置連関の中に「一致」と「ズレ」（あるいは確実性と不確実性と言ってもよい）の双方を織り込みながら、予想と行為が繰り返される動的プロセスであり、そこに生まれる「一致」や「同感」は、あくまで「かのような」暫定性や事後性を特徴としている。では、③の諒解は「一致」を単純に前提にしているのだろうか。そもそも、諒解③は、行為者同士（治療者と患者）の「一致」どころか、明確な対立・対峙を含んでおり、単純な「一致」を前提にしているわけではない。ここでもやはり、『一致』は結果的・事後的に生み出されるのであり、行為者同士の意見の一致でそれが直接

招来されるわけではない。さらに複雑なことに、「ズレ」から「一致」が生み出される力動は、行為者同士が単純にズレているだけでは生まれない。③の諒解（脱構築）が起きる条件として、事前に①と②の「諒解」のプロセスが先行し、コミュニケーションの「場」が受肉化・身体化し、熟成・沈殿することが必要である。つまり、③の「諒解」では、脱構築と構築のプロセスが同時並行して起きている。脱構築の結果、事後的に生じる強い意識性を伴う『一致』とは、いったい何に対する「一致」なのかが重要である。それは行為者同士の直接的な関係性としての「一致」ではないし、患者という対象に向けられた共感でもない。それは「超えたるもの（自己の内部／外部）」への『一致』であり、その種の「一致」に際して、対象や関係という属性そのものが邪魔になることは既に紹介した。こうした「一致」は、患者が「一人である」現象として表記できるが、「一人である」ことは、「一人ぼっち」とはまるで違い、前者には信頼できる人間が『環境』として傍に居る「臨在」や「絆」が不可欠である。こうした場合の「共感」や「一致」「承認」「同意」は、「かのような」仮構性や暫定性ではなく、まさに真に同感しているか否かが重要になる。患者がおのれの根源に同感・一致するように、治療者の方も患者に同感・一致するというより、みずからに同感・一致する感じになり、両者は区別できなくなる。筆者の臨床経験から言えるのは、それを「かのような」共感で代替することは到底不可能であり、誤魔化しがきかないということである^(脚注)。「諒解」③を、行為論の枠組みで説明するのは至難のワザであり、それは行為者の存在根拠性・基底性・始原性に「身ぐるみ」かかわる事柄である。支配という現象には、こうした諒解③の「身ぐるみ」性が含まれるから怖いのであり、だからこそ、それは人びとに深い影響を与える。松井が言うように、支配が「かのような」利害の布置連関だけで構成されているのなら、人間はそこからいつでも逃げ出せる「裏口」を残しておけるが、現実の支配には③が含まれるので、我々は簡単にそこから逃げられない仕掛けになっている。③の諒解では、対象としての人間は不要だが、環境として人間は不可欠である。しかし、対象としての人間と環境としての人間は不可分であり、それらは踝を接しており、支配は人間の深層にまで浸潤してくる（次章で論じるように、「環境（臨在）としての人間」と「対象としての人間」の実にきわどい関係は、ヴェーバー支配論の核心ともいえる「カリスマ」と「カリスマ的支配」の微妙な関係にそのまま重なる）。脱構築としての諒解③は、古い自己部分・古い価値合理性が融解する『無私』性の経験だが、それは同時に内的・外的に超越界と通じる非日常的な「一致」「再生」の経験でもある。

(脚注：しかしながら、同時にこうした移行現象（＝諒解③）は客観的であると同時に主観的であり、主体は移行対象を「あたかも」母親のように、「あたかも」自分の身体の一部であるかように利用するという「あたかも・・・のように」との特性を①②と同様に備えている点は重要である)

<10> 『経済と社会』新稿（第1部）から「諒解」が消えた理由（諒解（Einverständnis）の起源としての法承認説の承認（Anerkennung）－「カリスマ」と「カリスマ的支配」の原理的な違い）

前項までの考察で、ヴェーバーの諒解には「脱構築」が欠落していることが分かった。しかし、ヴェーバーは「脱構築」を諒解とは異なる概念の中で追い求めたことを見逃してはならない。ヴェーバーの「諒解」に脱構築が欠落していることを単に指摘するのみでは考察は不十分であり、「諒解」概念の不備は実はヴェーバーの「カリスマ」論や宗教的救済論（神秘論／禁欲）の不備と密接にリンクしている。つまり、ヴェーバーの「諒解」概念を問うことは、そのままヴェーバーの「カリスマ」論を問うことであり、宗教的救済論の〔神秘論／禁欲〕を論じることに他ならない。言うまでも無く、「カリスマ」は支配の3類型を理解する上で要になる支配社会学の鍵概念であり、神秘論（観照）はヴェーバーの宗教社会学では禁欲と対をなす宗教救済論の要となっている。前稿で、筆者は中野敏男が「理解社会学のカテゴリー」の位置づけは『経済と社会』にとどまらず、ヴェーバー理論全体の核心に触れるものだと指摘した点を紹介した。「諒解」概念は「理解社会学のカテゴリー」の鍵概念であり、「諒解」を問うことは上記のような意味合いで、まさにヴェーバー理論の根幹にかかわってくる。

詳しい考察は次稿に譲るが、本項では「諒解」概念との兼ね合いで、1915年の「中間考察」以降と、それ以前のヴェーバー理論の方法論の違いを比較してしてみたい。ヴェーバー理論は1915年の「中間考察」を境に大きく変化したことはヴェーバー研究ではよく知られている。最晩年まで遺稿に手を入れ続けたとは言え、「中間考察」以前に書かれた「支配の社会学」「宗教社会学」を含む『経済と社会』旧稿の概念を規定しているのは、あくまで「理解社会学カテゴリー」である。「理解社会学のカテゴリー」の方法論で重要なのは行為者との次元の違いを特徴とする〔（主観的）目的合理性／（客観的）整合合理性〕の対概念であり、同次元レベルでの行為者間の行為連関は〔予想準拠的行為／価値準拠的行為〕と「諒解」で論じられる。一方、「支配の諸類型」を含む『経済と社会』の新稿の概念を規定しているのは「社会学の基礎概念」であり、それは「中間考察」を含む『宗教社会学論集』と同じく最晩年の著作である。「社会学の基礎概念」の方法論の中心は「理解社会学のカテゴリー」とは対照的に、行為者同士の同次元レベルでの行為連関にかかわる〔（客観的）目的合理性／（主観的）価値合理性〕の対概念である。「社会学の基礎概念」では「理解社会学のカテゴリー」で中核をなしていた「諒解」は完全に姿を消している。旧稿と新稿の方法論の違いを簡潔にまとめれば、前者が行為者との次元の違いを主旋律（目的合理性／整合合理性）にしなが、同次元レベルでの行為連関（諒解）を副旋律に論を進めているのに対して、後者（新稿）の場合は、同次元での行為連関（目的合理性／価値合理性）を主旋律にしなが、行為者と次元の違う現象を副旋律に論を進めている。これは言い換えれば、前者はヴェーバーの理解の二側面のうち「説明的理解」に

重点を置いた理解社会学的方法であり、後者は「現実理解」に重点を置いた理解社会学的方法である。

では新稿において、行為者と次元の違いを表す概念は何かと言えば、それはカリスマである（カリスマ的支配ではない！）。当然ながら、カリスマやカリスマ的支配は「中間考察」以前の旧稿（「支配社会学」や「宗教社会学」）においても重要な概念である。しかし、カリスマやカリスマ的支配の位置づけは新稿が書かれた最晩年の著作群では、より大きな意味をもつようになっている点は従来からヴェーバー研究で指摘されている。「中間考察」を含む『宗教社会学論集』（1920-1921）と「支配の諸類型」を含む『経済と社会』新稿をあわせて読むと、第一次大戦以前の『経済と社会』の旧稿群（「支配の社会学」「宗教社会学」）と比して、「カリスマ」理解は明らかに深化していることが分かる。「カリスマ」とは、主体が彼岸（異界や神・超越界）という異次元とつながる「通路」を最大の特徴としており、「通路」をヴェーバー流の人間学・宗教学的な用語で表現すれば、神秘論（＝観照）やオルギー（狂躁）となる。ヴェーバーの宗教社会学の中核をなす救済論（神秘論／禁欲）は1915年の中間考察を境に内容が変化しており（金井新二1991、詳しくは次稿）、同様に、支配社会学も1915年を前後に支配の3類型のうち合理的支配（rationale Herrschaft）が合法的支配（legale Herrschaft）へ呼称が変更され、カリスマ的支配が一層重視されるようになっている（佐野1993、詳しくは次稿）。1915年を境に（つまり『経済と社会』の旧稿と新稿の執筆時期の違いに重なる）、ヴェーバー理論は内容面の変化だけでなく、方法論も《〔客観的整合合理性/主観的目的合理性〕＋諒解》から《〔客観的目的合理性/主観的価値合理性〕＋カリスマの重視》へと変化しているわけである。『経済と社会』の旧稿、新稿のいずれの方法論にも行為者との次元の違いは含まれているが「次元の違い」の方向が両者で180度違っている。前者の「次元の違い」は第三者的な研究者の視座の違いであり、視点は上（研究者・観察者）から下（主体）へと向けられ、方法論的には精神病理学的診断や精神療法的診断（防衛理解）と同じである。一方、後者の「次元の違い」は自己超越（エクスタシー）や聖体示現（ヒエロファニー）といった人間学的・宗教論的な「通路性」にかかわる視座の違いであり、視点は下（主体）から上（超越界・異界）へと向けられ、方法論的には精神療法の自己洞察や呪術・神秘論と同じく、行為主体の「脱構築」にかかわっている。

『経済と社会』旧稿に比べて『経済と社会』新稿の方が読者に配慮して平明で分かりやすいと一般には言われているが、内容を見ると実際はその逆である。確かに旧稿はヴェーバーの遺稿を編纂した著作群であるために、全体にまとまらない印象はあるが、方法論としては研究者が対象を第三者的な視座から観察する形で一貫しており混乱が少ない。旧稿は〔客観的整合合理性／主観的目的合理性〕を軸にまとめられており、脱構築を含むべき「諒解」は①外的・経済的利害の布置連関（予想準拠的行為）にかかわる外的秩序性としての諒解（＝すなわち同次元レベルの行為者同士の社会

的行為のやり取りにかかわる秩序性）と、②慣習や規範・価値など価値準拠的行為にかかわる内的秩序性としての諒解の二つのみで論じられている。②の諒解は①が繰り返されることで生じるか、あるいは上位から下位へ「授与」されることで身につく。つまり『経済と社会』旧稿時点の方法論では、下と下（行為者同士の行為連関）、上から下（授与）という二つの相互関係だけが扱われており、下から上への諒解③（＝脱構築）は完全に抜け落ちている。しかし、旧稿時点の方法論は診断学的なものであるために、下から上への諒解③（脱構築）を必ずしも入れ込む必要はなく、ちょうどそれは精神病理学者が対象（患者）を診断するとき、対象（行為者）の自己洞察や自己変容（＝脱構築）を臨床上かっこにくくることが許されるのと似ている。対象（行為者）の自己洞察や脱構築現象を論じるにしても、それはあくまで部外者的視点（客観的整合合理性）から描写されるに過ぎず、脱構築は非日常的で退行的な「異様な状態」として記述される。『経済と社会』旧稿の「支配の社会学」において、カリスマ（カリスマ的支配）が非日常的で異様な事態として部外者的視点から記述される傾向が強いのはこれ故であり、「宗教社会学」で神秘論（観照）が東洋的（インダ的）な救済論として尊重されながらも、禁欲とは異質なものとしてあくまで対立的に論じらる（金井1991）のも同じ理由からある。言い方を替えれば、1915以前の『経済と社会』旧稿においては、脱構築が人間学的なテーマとして問われることがなく、診断学的方法という方法論のおかげで脱構築の欠損というヴェーバー理論の問題は露呈せずに済んでいる。

ところが、1915年以降の『経済と社会』新稿や『宗教社会学論集』においては事情が変わる。新稿の方法論は精神病理学診断や精神療法的診断というより、行為者同士の同次元レベルでの行為連関（＝目的合理性／価値合理性）を主軸に事象を論じる形になっており、次元の違いは診断学的方法論（旧稿の整合合理性／目的合理性）とは逆に下から上の方向（＝脱構築、超越界との通路性）となり、それは「カリスマ」や神秘論の本質的テーマとして問われることとなる（つまり新稿の方法論やテーマは洞察志向的精神療法の臨床とまさに重なる）。1915以降のヴェーバー理論はカリスマや神秘論などの人間学・宗教論的テーマに深まりを見せているが、それゆえ逆に脱構築の欠落という旧稿時点では隠されて問題が、理論的な齟齬や混乱として表に露呈する羽目になった。言い替えれば、1915以降の最晩年のヴェーバーは人間学（宗教社会学）と社会学（支配社会学）を統合しようとして意欲的に取り組んだものの、「脱構築」を人間学的に理解できなかったために、『経済と社会』新稿は旧稿より理論的な齟齬や混乱が生じる結果になった。詳しくは次稿で論じるが、最晩年のヴェーバー理論の混乱は次の三点に典型的に表れている。（i）支配の3類型と社会的行為の4類型が価値合理性をめぐる理論的な齟齬を来たしている。（ii）新稿では、社会の伝統を打ち破る革命力として「カリスマ」「カリスマ的支配」が位置づけられ強調されているが、同時に「カリスマ的支配」の本質は帰依者の承認・義務という、ある種の「依存」関係に依拠することがヴェーバー自身によ

って明らかにされており、それは革命力とはベクトルが逆で相容れない。「カリスマ」と「カリスマ的支配」の関係はどうか理論的に整理されていない。(iii) 1915年以降の宗教論(『宗教社会学論集』の「中間考察」など)では、それ以前とは違い、ヴェーバーは神秘論(観照)と禁欲を対立的に区別するだけでなく、両者の接近をも扱おうとしている(金井1991)。しかし、ヴェーバーは、そこで伝統的な「(観照という目標に必要な)手段としての禁欲(=行為)」と「観照(=非行為・状態)」の力動関係を説明できず、しかも「伝統的な禁欲(=手段としての禁欲)」とプロテスタンティズム的な「行動倫理的な禁欲」の原理的違いが不分明になり、理論的な混乱が起きている(詳しくは次稿)。

上記(i)(ii)(iii)は一見別々な事柄に見えるが、それらはいずれも社会と人間の体験が深く交錯する地点であり、人間の内的構造(価値合理性=価値準拠的行為)が融解する「脱構築」を勘定にいれないと理論がうまく構成できない。つまり、上記の三つはいずれも、「構築」と「脱構築」がそもそもどういった関係にあるのかを力動的に整理しないと解決不能なのである。

(i) は次のような混乱である。ヴェーバーは『経済と社会』第一部の「支配の諸類型」において、支配を「カリスマ的支配」「合法的支配(=制定法支配・水林彪の用語)」「伝統的支配」の3つに類型化している。ところが「支配の諸類型」の概念を規定している「社会学の基礎概念」では、「社会的行為の諸動機」「正当的秩序の種類」「正当的秩序の妥当根拠」などがいずれも4類型で提起されており、支配の3類型とつき合わせてみると、究極的価値にかかわる「価値合理性」だけが宙に浮いた格好になっている。価値合理性を支配の3類型に正しく位置づけるためには「構築/脱構築」の双方が理解されねばならず、ヴェーバーはこれができないために、「社会学の基礎概念」「支配の諸類型」という同じ『経済と社会』第一部の論考の中で類型化に齟齬が生じてしまった。

(ii) は(i)より、さらに微妙である。これまでのヴェーバー研究で、「カリスマ」と「カリスマ的支配」が原理的にまったく対照的だということを正面から見据えて、議論を展開した論考を筆者は寡聞にして知らない。ヴェーバーの支配社会学に関するさまざまな研究や論考をみると、「カリスマ」と「カリスマ的支配」は同一現象として一括して理解されるか、あるいは両者の関係が曖昧なまま使い分けられている。詳しくは次稿で考察するが、実は「カリスマ」と「カリスマ的支配」は対象関係や体験の様相が正反対であり、両者は現象として水と油の関係にある。従来のヴェーバー研究では、「カリスマ」と「カリスマ的支配」に、同じ「カリスマ」の語が使われているので、両者が近似であることを前提に議論が展開されている。しかし、「カリスマ」と「カリスマ的支配」の異質性と、相互の関係の理解こそヴェーバー理論を読み解く鍵である。「カリスマ」は主体と超越界(異界・神)の「通路性」という経験のあり様であり、それは人と人の関係を論じる社会的行為論の切り口には馴染まない事象である。ところが「カリスマ的支配」の方はカリスマ的権威をもった

「指導者」とそれを崇拜する「帰依者」との関係であり、人と人の〔支配／被支配〕という社会的相互行為である。その点で「カリスマ的支配」は「合法的支配（制定法支配）」や「伝統的支配」とレベル的に同じ現象である。「カリスマ（状態）」における人間は超越界との『通路』であり（ヴェーバー流に言えば、神の「容器」の体験＝神秘論（観照）、神（絶対者・超越者）を「祀る人（＝通路である人間）」は「カリスマ的支配」においては一転して「カリスマ的指導者」として帰依者から「祀られる人」になる。＜神を祀る人＝神として祀られる人＞という逆立した図式は、驚くべきことに和辻哲郎（1943/1962）の天皇制論の核心である。カリスマ的指導者は人を支配する能動性を本質とするが、神（絶対者・超越界）とのかかわりにおいては、逆に完全なる受動性がポイントとなる。超越界（神）と人間の複雑なかかわりは、神礼拝（宗教・カルヴィニズム）と神強制（呪術）というヴェーバーの宗教社会学の根本命題とも絡んでくる。筆者が「カリスマ（超越界との通路性の経験＝脱構築）」と「カリスマ的支配（人間的な支配／被支配の構築の関係）」を明確に区別するのは、その区別が洞察志向的精神療法の核心に他ならないからである。「カリスマ的支配」は、指導する人／指導される人（教える人／教えられる人）という転移的關係であり、これをいくら続けても自己洞察は生じない。自己洞察は、いわば「カリスマ的支配」という人間関係の図式自体が解体され（＝精神分析用語で言えば転移の解消や徹底操作）、来談者みずからが「カリスマ（状態）」を経験する力動的プロセスに他ならない。「カリスマ的支配」と「カリスマ（状態）」は力動的に膚接しながら、現象としては正反対で相容れない。ヴェーバー理論の「カリスマ（状態）」と「カリスマ的支配」を正確に区別するためには、支配社会学に加えて、人間学としての神秘論（観照）（＝脱構築）の正確な理解、すなわちヴェーバーの宗教社会学の問い直しが必要になってくる。

筆者の知る限り、ヴェーバー研究で「カリスマ」と「カリスマ的支配」を区別したままとった論考は法学領域からヴェーバーの支配論を論じた佐野誠（1993）の研究だけである。詳しくは次稿で紹介するが、佐野の論考はヴェーバー理論における「カリスマ／カリスマ的支配」概念の生成過程を論じているが、残念ながらその内容は支配社会学の切り口からのみ「カリスマ」と「カリスマ的支配」を整理しており、宗教社会学に踏みこんだ考察がなく「カリスマ」と「カリスマ的支配」の原理的な異質性という視点が完全に抜け落ちている。これ故、佐野の論考では、「諒解」概念の起源に重要な指摘がなされているにもかかわらず、それをヴェーバー理論全体に位置づけることができていない。佐野は「諒解」概念の起源が法学の承認説にあることをヴィンケルマンの説やヴェーバーの親友イエリネク（法学者で一般的承認説を提唱した学者の一人）の「事実の規範力」の考えから詳細に論じている（詳しくは次稿）。（一般）承認説にしても「事実の規範力」にしても、それは“一般に規範が承認さえされれば法の効力が生じる”ことを意味し、イエリネクは“法の妥当性に対する人間の内的「承認」を法の実定性を特徴づけるものと見做し”た。諒解が法学の承認（説）

と深くかかわり、承認とはあくまで人間の規範にかかわる承認・尊重・同意など法主体の心理的側面に法の妥当性の根拠があると考えられる法学理論である。佐野は諒解と承認の関係をヴェーバーの「合法的支配 (= 制定法支配)」との兼ね合いでもつぱら論じている。しかし、見逃してならないのは、ヴェーバーの著書で「承認」がもっとも明示的に概念規定で使われているのは、佐野が言う「合法的支配 (= 制定法支配)」ではなく、驚くべきことに「カリスマ的支配」である (詳しくは次稿)。これはヴェーバーの著作を読めば誰でも簡単に気づくことができる。しかし、佐野はこの事実を意図的か否かは別にして、まったく触れていない。これに言及してしまうと、ヴェーバー理論において、もっとも革命的・創造的であるはずの〔カリスマ/カリスマ的支配〕が、規範や慣習に規定されているというアポリアが生じてしまうからである。筆者にいわせれば、ヴェーバーが「カリスマ的支配」の概念規定で「承認」を用いたのはアポリアでも何でもない。「承認」とまったく対極にあるようにみえる「カリスマ的支配」の概念規定に、ヴェーバーが「承認」を用いたのは彼の洞察の深さと同時に「カリスマ」と「カリスマ的支配」を区別する鍵 (脱構築) を探しあぐねている彼の姿を見る思いがする。ヴェーバーは「カリスマ」の本質 (= 脱構築) を、何とか宗教救済の神秘論 (観照) の切り口から理解しようと「中間考察」などの論考を書いたが、結局、彼は方法的にそれに成功しなかった。ここにかかわるヴェーバー理論の問題が (iii) の宗教救済の類型論である。「禁欲 (= 行為)」と「神秘論 (観照) (= 非行為)」はヴェーバーの宗教社会学において、対をなす重要な救済類型であるが、「禁欲」には伝統的な宗教呪術的救済にかかわる「(観照への) 手段としての禁欲」とプロテスタンティズムに特有な「行動倫理的な禁欲」の二つがある (詳細は次稿)。前者の「手段としての禁欲」は「観照」を生み出すための手段・方途の「禁欲」であり、「禁欲 (= 行為)」と「観照 (= 非行為)」は現象として対照的でありながら力動的に深くかかわり合う。ところが、後者の「行動倫理的な禁欲」は禁欲そのものに宗教的な意味合い (目的) があり、それは原理的に「観照 (= 非行為)」とは相容れない。ヴェーバーは宗教社会学でこの二つの禁欲を何とか理論的に区別しようとするがそれには成功しておらず、彼の禁欲論は理論的に曖昧なまま揺れ動いている。それはある意味で当然である。というのは、〔手段としての禁欲 (= 行為) / 観照 (= 非行為・状態)] の理解は、主体の価値合理性の脱構築の理解に他ならず、諒解概念で考察したように、ヴェーバー理論には主体の脱構築としての諒解がきれいに抜け落ちており、ヴェーバーが〔手段としての禁欲 (= 行為) / 観照 (= 非行為・状態)] を理解できるはずがないのである。問題は、それだけに止まらない。主体の価値合理性の脱構築である〔手段としての禁欲 (= 行為) / 観照 (= 非行為・状態)] が理解できないということは、それとは対照的な「行動倫理的な禁欲」の基本原理解 (= 主体の脱構築不能性) を理解していないのではないかとの疑念が沸いてくる。行為主体の脱構築 (= 〔手段としての禁欲/観照]) の原理と脱構築不能性 (= プロテスタンティズム的行動倫理的な禁欲) の原理

は『同じ深度』でしか理解できないはずである。『経済と社会』に見られた主体の脱構築にかかわる理論的な欠陥は、ヴェーバーのもう一つの代表作『宗教社会学論集』「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」にも何か重大な欠陥があることを予想させる。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』を題材に、筆者とはまるで反対の切り口からヴェーバーの宗教人間学的な理解不足と近代（資本主義）社会の理解不足がリンクしていることを明らかにした次章の佐藤の論考を読めば、本稿のヴェーバー理解が、精神療法家の荒唐無稽な思いつきでないことが分かるであろう。

さて、『経済と社会』新稿で「諒解」概念が消え去ってしまったのは、旧来から言われてきた読者の分かりやすさを優先したためでも、また何か神秘的な理由からでもない（ヴェーバー（1921/1987、5頁）は「社会学の基礎概念」の緒言で、読者の分かりやすさを重視したことを述べながらも、同時に、概念の明確さを求める必要性を強調しており、前者より後者は優先されるべきだと明確に断言している）。ヴェーバーが旧稿において「諒解」概念（つまり予想準拠的行為と価値準拠的行為）で記述していた諸事象（つまり諒解①と諒解②）は、新稿では〔(客観的) 目的合理性／(主観的) 価値合理性〕と「承認Anerkennung」で記述されるようになったので「諒解」が不要になったに過ぎず、「諒解」概念が迷子になったわけではない。さらにつけ加えて言えば、「諒解」の理論的不備（＝脱構築としての諒解③の欠落）は「カリスマ」と「カリスマ的支配」をめぐる理論的な曖昧さ－(i)－や価値合理性の位置づけにかかわる社会的行為の4類型と支配の3類型の不整合－(ii)、さらには、伝統的な禁欲とプロテスタンティズム的な禁欲の区別の理論的曖昧さ－(iii)－にそっくりそのまま受け継がれており、この意味でも晩期のヴェーバー理論では諒解は不要になったのである。

（3）佐藤俊樹の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』批判：カトリック的人間観・世界観のコペルニクス的転換としてのプロテスタンティズム—超越的次元との通路性の廃棄で可能になった近代社会の意味形成（組織の合理性と個人の合理性の原理上の分離）

西洋を理解するにはキリスト教が最大のポイントであることは筆者があえて言うまでもない。キリスト教と一口に言っても、カトリックとプロテスタントではまったく異質であり、近代資本主義社会の成立をプロテスタンティズムの倫理との関係で探求したヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』はあまりに有名である。佐藤（1993）は、カトリック（スコラ哲学）とプロテスタンティズムの人間学の根本的な違いが、個人の合理性と組織（経営体）の合理性の原理的な分離を生み出し、近代社会を創出する「装置」となったことを明らかにしている。そうした「装置」が実際に作動したのが、アメリカ合衆国の母型となった17世紀のマサチューセッツ社会であることを佐藤は生き生きと描写している。彼の論考はヴェーバー理論の鋭い批判となっているば

かりか、日本の近世思想史の考察も加えて天皇制にも言及している。カトリック、プロテスタント、天皇制という三つを同時に射程に入れた彼の論考は、本稿の問題意識とまさに重なる。

佐藤はカトリックとプロテスタントの違いを「人間学のコペルニクス的転回」「ピューリタンの契約神学」「ゼクテの論理と近代社会」などの項目で論じている。カルヴィニズムがキリスト教に持ち込んだ人間学の大転換は、佐藤（1993）によれば罪と欲望の意味づけの転換にかかわっている。カトリックでも当然、原罪は重要であり、罪と人間の欲望を結びつけるが、中世カトリックの公式教義のスコラ哲学では、原罪と同時に「シンテレーシス (synthesis)」と呼ばれる人間個体に内在する自然発生的な正しい秩序への傾向性、善への自然本性・良心を想定している。シンテレーシスは一種の生体能力で、人によって、くもることはあるが、喪われることはなく、原罪は善ある自然本性を部分的に消去しているに過ぎず、中世カトリックで人間は「善なるもの」であった（佐藤1993、100頁）。カトリックでは自然本性的な理性による欲望の適切な調整を、人間の本質属性とみなしており、罪性は欲望それ自体ではなく、「過度の」欲望にあると見なされる（佐藤1993、52頁）。こうしたスコラ哲学の人間学はカトリック教会（ヴェーバーの言う「キルヘ」）や7秘蹟の位置づけと表裏一体の関係にある。佐藤（1993、100頁）によれば、“シンテレーシス型の良心概念のもとでは、現世内に、個人の内心の善悪を判断したり善化したりする、特別の権能をもった組織体なり個人がありうる。それがローマ教会とその首長ローマ教皇である。彼らは神の恩寵によってシンテレーシスのくもりからまぬかれ、一般人のシンテレーシスのくもりをとる機能をもつとされていた。こうした「教化」の権能を中心にして組織される教団をヴェーバーは《キルヘ (Kirche)》と呼んでいる”。7秘蹟（サクラメント）—洗礼、堅信、結婚、叙階、聖餐（聖体拝受）、塗油、告解—は1274年の第二リヨン公会議で確立されて以来、カトリック教会では今も行われている。カトリックの宗教儀式が現世利益や免罪符と結びつき教会腐敗の温床となり、ルターやカルヴィンの宗教改革のきっかけになったことは良く知られている（現在、プロテスタント教会では、洗礼と聖餐のみが秘蹟（サクラメント）として認められている）。ルネサンス期の魔術思想家の多くが敬虔なカトリック信者や聖職者であったことは科学思想史によく知られた事実であり、魔術思想とキリスト教（カトリック）のイデオロギーは単純な対立関係にないことはかつて拙稿で紹介した。キース・トマス（1971/1993、67頁）が言うように、カトリック教会自体が種々の奇蹟を公認していたのであり、そうした超自然的行為（奇蹟）と魔術は内容的になんら区別できず、“聖職者と魔術師の差は実現できると主張している効果が何であるかではなく、むしろ彼らの社会的地位およびそれぞれの主張のもとにある権威で決まった”のである。大林（1994）や山本（2003）が言うように、妖霊魔術、聖霊魔術、自然魔術をめぐるカトリック教会は実に奇妙な立場にあった。つまり、すべての現象が自然現象—すなわち自然魔術（オカルト）による現象として説明されてしまうと、神やキリストによる奇蹟は一切

認められなくなり、一方、妖霊魔術や聖霊魔術ではキリスト教会の奇跡は否定されることはないにせよ、魔術師が接触したのが天使であって悪魔ではないという保証はなく、超自然的現象をめぐって魔術師と聖職者は一種の商売がたきの関係になる。これ故、キリスト教会は自然魔術であれ、妖霊魔術・聖霊魔術であり、それら一切を不都合な異端として否定することになり、カトリック教会のイデオロギーの締め付けが厳しくなるにつれて「魔女狩り」の嵐が西洋社会では荒れ狂うようになる。

キリスト教（カトリック）の秘跡や奇跡を教会の墮落や迷信と片付けてしまうこともできるが、果たしてそれだけなのだろうか。秘跡や奇跡は、言い換えれば人間が非日常的な時空間の中で異次元・超越界と接触・遭遇する出来事であり、異界・超越界と「通路」が開かれる現象である。人間側からそうした通路性を表現すれば、自己超越や忘我（エクスタシー）となり、反対に異界・超越界から日常世界に「聖なるもの」が降臨すれば、宗教学でいうヒエロファニー（聖体示現）となる。こうした体験様式をさらに一般化して言えば、行為主体と行為主体を超えるものが一体化する「脱構築」として記述できる。それは「呪術」や「魔術」と共通する体験の『様式』である。キリスト教は、今から2000年前に実在していた人間イエスを神とみなす神話を共有する宗教であり、これはカトリックもプロテスタントも同じである。神であり人間であるイエスを宗教教理上いかに位置づけるかの議論が三位一体論である。三位一体は父・子・聖霊の異なる三位格がいかに同一たり得るかの教理であり、とりわけ重要なのが第二位格の子（イエス・キリスト）において、人性と神性がどんな関係にあるのか（＝キリスト論）である。詳しい内容は別にして、三位一体論は超越界と現世の「通路性」にかかわる問題系であり、それは魔術・呪術、あるいは「脱構築」と同じく、次元を超える「通路」性とかかわっている。

ルターやカルヴィンの宗教改革は、組織としての教会の腐敗や墮落・圧制に抗議して、神と人間のあいだの仲介者（教会・司祭）を完全に廃して原点（聖書）に立ち返ろうとした宗教社会運動である。つまり宗教改革の本質は、神と人間のあいだに介在する「通路」の墮落とその廃棄にかかわっている。それゆえ、プロテスタントは牧師であれ、誰であれ、またどんな組織や物であれ、現世の特定の人間や事物を神との仲介者として「聖別」することを「被造物神化」として徹底的に拒否する。こうした「通路性」の廃棄と神の絶対性を論理的につきつめてプロテスタント神学は生み出され、それが近代を生み出す「装置」となったことを佐藤（1993）は論証している。プロテスタンティズムの人間学では、カトリックが想定した人間の自然な理性による欲望の調節は否定される。プロテスタンティズムが“新たに見出した良心とは「自分の罪業を告発する声」に過ぎない。この「声」は罪責への反省をうながすが、正しい行為へと人間を積極的に水路づける力はない。だからこそ、人間は《道徳的に絶対的に不十分》な存在とみなされる（佐藤1993、100頁）”。“中世カトリ

ックが過度の欲望に罪を見出したのに対し、プロテスタンティズムは欲望それ自体のなかに本質的な過度性を見出した。こうしてプロテスタンティズムは人間生活のあらゆるところに罪を発見していく(佐藤1993、54頁)”。プロテスタンティズムの人間学の核心には、カトリックとは異なる罪や欲望・原罪の理解が存在しており、それを個人の自由意志との関係で次のように佐藤は要約している。彼の説明は近代西洋の源泉とも言える個人の「自由意志」の本質を見事に捉えている。

キリスト教では、絶対神が世界を創造したことになっている。それなのに、なぜ人間は消去不能ほど深い罪をおった存在、いわば悪の存在になったのか。—その答えは、神が悪意をもって人間を創造したか、罪を負うべき理由が人間の側にあったか、どちらかである。神を信じるとすれば、正解は後者しかない。人間は自らの過失によって罪を犯し原罪を負ってしまったのである。ここにキリスト教の原罪論の、ある意味で最も皮肉な帰結がある。絶対的な創造神の下で原罪が存在するならば、その罪性を帰責されるべき根拠、罪を回避しえた能力が人間の側に存在しなければならない。こうして原罪の原因でもあり結果でもある欲望と同じ深度で、それを抑制すべき自由意志が「発見」される。人間の罪性の原因＝無軌道な欲望が絶対的なもの、消去不能なものであればあるほど、その罪性を人間に帰責する根拠たる選択能力＝自由意志もまた、絶対的なもの、消去不能なものとなってしまう。彼らは自由な個人たらんと欲したのではなく、自由な個人たらざるをえなかったのである。(佐藤1993、95頁)

プロテスタンティズム的な自由は、われわれ日本人が通常イメージする個人の自由意志とはまったくかけ離れている。消去しがたい原罪とセットになった「自由」である。こうした原罪と救済の関係を神学的に位置づけたのがピューリタンの契約神学である。佐藤の論考を援用しながら、それについてさらに詳しく見てみよう。契約神学とは文字通り人間が神と契約を結ぶという神学理論であり、かつては神はアダムを通じて、彼と彼の子孫との間に「業(わざ)の契約(Covenant of Works)」を結んだ。「業の契約」とは、一定の戒律を守れば救済されるという契約だが、それがアダム自身の違反＝原罪によって破られる。その結果、人間は「業の契約」による救済の可能性を失ってしまった。その後、イエス・キリストによって新たな契約が与えられる。それが「恩恵の契約(Covenant of Grace)」であり、真に信仰に目覚めたものは救われるという信仰による救済の約束である。業の契約を自ら破った人間は、本来救済される資格はない。その意味でこの新しい契約は神の一方的な恩恵によるものであった(それゆえこう呼ばれる)。この種の二つの契約論自体はキリスト教一般に広く見られ、起源は原始キリスト教団におけるユダヤ系信者と非ユダヤ系信者との対立、律法と信仰との関係付けの問題にまでに遡ると佐藤は言う。ピューリタン契約神学の決定的な特徴は、①この契約が個人単位の契約であり、②二つの契約の関係に関して、「見える信徒／見えない信徒(visible Saints/invisible Saints)」といわれる考え方を採用した点にある。①は、この契約が個人の自由

な意志にもとづいて結ばれることを意味し、契約という観念はキリスト教に古くからあるが、多くの場合、イスラエルの契約（旧約）のように、神とある集団との間のnational covenant の形を取っていた。ピューリタンの契約神学の契約が個人の意志にもとづくといっても、個人の自由を確保するために、そうした神学を作り出したわけではなく、絶対神の究極性と人間の原罪を徹底的に突き詰めた結果そうなったに過ぎない（佐藤1993、94-99頁）。②の「見える信徒／見えない信徒」というのは、ピューリタン正統派がもっていた救済資格論である。これはカルヴァン派の中心的な教義、神の救済に対する人間側での不可知性にもとづくもので、救済されるには、人間が知りうる「見える」要件と神のみが知る「見えない」要件という、二重の資格要件をとともに満たさなければならない。「見える」要件とは文字通り行為の外形として観察可能なもので、具体的には教団メンバーであることと教団の生活規則を遵守していることである。もう一方の「見えない」要件とは内心における真の信仰の有無である。これは他人はもとより、本人自身にも確実なことはわからない。正統派の教理では、「見える」要件は「見えない」要件の必要条件とされていた。救済／非救済は内心の真の信仰の有無によって決まるが、真の信仰をもつ人間は行為の外形においても正しい規範に従っている。その正しい規範にあたるのが「業の契約」の定める戒律である。したがって、「業の契約」のよりよい遵守は救済の一つの「証し」＝必要条件にはなるが、「業の契約」の完全な遵守可能性はアダムの原罪とともに否定されており人間は原罪ゆえに「業の契約」によっては救われることができない。だからこそ、「恩恵の契約」が存在する。それゆえ、自分が結んだと思っている「恩恵の契約」（＋「業の契約」）が真の「恩恵の契約」である補償はどこにも無い。

ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』のポイントは、プロテスタンティズムの禁欲であることは今さら筆者が言うまでも無い。上記の神学の原理からプロテスタントの禁欲がいかに特異なものであるかを佐藤は明らかにしている。従来より、プロテスタンティズムと等価なものとしてさまざまな禁欲倫理が「発見」されてきたが、それは次の二つのどちらかのタイプであると佐藤（1993、55-57頁）はいう。第一の型は継続的な家族経営に起源をもつもので、経営体の構成員集団（例えば経営者の「家」）の欲望充足の合理性という準拠点が設定される。その下で、その長期的な最適性という基準から個々人の欲望が合理的に抑制されるタイプの禁欲。第二の型は主に宗教的な組織に見られる。ある経営体を神や仏などの社会外的な存在の所有物とすることで、経営体固有の合理性を作り出すというやり方である。日本中世の「神物」「仏物」といった観念や、西欧中世の修道院などもその一種であり、こうした経営体は実際多くの社会に存在しており、社会内の誰の人格にも帰属しないという意味で、固有の合理性の準拠点を構成している。この型の場合、組織を構成する個々人の欲望は宗教的な力や修行によって極小化し、欲望がないかあるいは極端に弱くなる。いわば個人の合理性の準拠点そのものが消去される。この二つの欲望類型は一見対極的

に見えるが、現実にはしばしば近接する。その実例として、日本近世の商家、中井家の例をあげて、店の資本を死んだ祖先名義にするというやり方が両者の中間型であること、中井家の資本観念は寺社の基金にヒントを得たものらしいことを佐藤は指摘している。欲望の長期的な最適充足という第一のタイプの禁欲類型の最大の難点は、「金は地獄にもっていけない」一個人の死の可能性は長期的な最適充足を無意味化してしまうことである。これを克服するためには、個人の死をある意味で否定しなければならない。欲望のレンジを死を超えて設定する。それは裏返せば、欲望の主体を個人ではなく、個人を含むある連続体におくことにほかならない。そのなかに個人を回収することで、はじめて欲望の長期的な最適充足という論理は完結する。実際、日本の「家」はそうした連続体だった。この二つの型は個人の経営的な欲望を变形するか消去するかして、個人を経営体の一部にする点で共通している。佐藤は、この二つの禁欲類型では、個人の合理性を变形または消去する形で組織の合理性がつくりだされるために、個人が組織に回収されると、いみじくも述べている。こうした形の禁欲類型からは近代組織は生まれない。というのも、単に経営体固有の合理性（例えば資本計算原理）を作り出すだけなら、個人を完全にその一部とする形式（上記の禁欲二類型）も、プロテスタンティズムの禁欲の形式も等価だが、両者では経営体と個人の関係性が違うのであり、そこが決定的に重要である（佐藤1993、57頁）。佐藤（1993、65頁）によれば、近代資本主義を資本計算原理で定義するなら、それは西欧独自のものではなく、当然プロテスタンティズムの倫理に関係なく存在しうる。経営体の合理性自体は、貨幣経済がある程度発達した社会で、ある個人が一つの経営体に長期間所属し、それに全面的に依存して生計をたてるような場合には一般的に発生しうるという。それに対し、近代資本主義を個人と原理的に分離された組織、自由な参入／離脱を前提とした大規模分業組織によって定義した場合、それはヴェーバーの描くプロテスタンティズムの倫理と密接に関連してくる。佐藤（1993、57頁）は、現代に生きる我々は、経営体や組織の合理性とそれに所属する個人の合理性とが独立して存在することを、あたりまえに思う。組織は個人に回収されず、個人も組織に回収されない。両者が原理的に分離され、社会的行為の準拠点として交替可能性を保持しながら存在しつづけることは、我々にとって自然な事態に過ぎないが、それは我々が、メンバーの参入／離脱の自由を前提にした・大規模な分業体制をとる近代組織を、すでに知っているからである。そもそも近代組織は、この組織と個人の相互交換可能性を前提にした制度であり、たんに組織の合理性という準拠点を発見しただけでは、近代組織は作りえない。佐藤は近代組織の本質は組織と個人の原理的な分離と切り替え可能性であるとして、そうした意味の近代資本主義の合理性は、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』でヴェーバーが述べたプロテスタントの宗教的熱狂が過ぎ、プロテスタンティズムの倫理の転形として生まれたのではなく、プロテスタンティズムの倫理のまっただなかでうみだされたものだと述べている。佐藤（1993、62-63頁）は、ヴ

ヴェーバー自身こうした点をはっきり認識していなかったことを述べた上で、ヴェーバーが近代組織と官僚制一般を明確に区別せず、しばしば近代組織を個人の自由を押しつぶす《『生きた機械』》と見なした点を批判する。ヴェーバーのような理解では、近代組織の本当の恐ろしさをうまくとらえきれないと佐藤は言う。近代組織の力の根源は、参入／離脱の自由を根拠にして、メンバー個人の自発性と創造力を最大限に発揮させながら、その成果を組織の合理性に結びつける点にある。それが、それ以前の組織と決定的にちがう機動性をつくりだしているのであり、化石化や自動機械化は近代組織にとっても病理的な状態にすぎない（佐藤1993、62-63頁）。

佐藤（1993、64頁）は、ヴェーバーが個人と近代組織の微妙な関係とプロテスタンティズムの倫理の同形性を十分にとらえきれない点を指摘する。佐藤（1993、47-48頁）はプロテスタンティズムの禁欲の特異性を次のように説明している。

プロテスタンティズムの禁欲はたんなる欲望の抑制ではない。欲望の抑制ならば欲望の遅延、つまり現時点の欲望充足を未来へ先送りすることでも生じる。プロテスタンティズムの禁欲では、欲望は決して満たされてはならないものとして存在している。それはまさに「欲望の禁止」である。プロテスタンティズムの倫理の下での経営体の合理性は、個人における欲望充足という合理性に逆らうものとして、設定されている。だからこそ、それは《義務》として了解される。資本計算原理という合理性が個人の経済的欲望の禁止によって実現するという「逆説」を、ヴェーバーは見出したのである。プロテスタンティズムの倫理の下での経営は、経営体の合理性と個人の合理性とが切り離されている。宗教的な意味はあくまで「労働それ自体」にあり、富の蓄積はその結果にすぎない。富の蓄積そのものは魂の救済の追求という個人の本来の目的にとって最大限の障害物、「最も手強い誘惑」とされていた。また経済的な欲望という面でも、経営体の合理性は個人の無軌道な欲望を禁止することで成立すると考えられた。（ヴェーバーが想定したその転形態、富の蓄積による救済の「確証」においても、この分離は残っている。そこでは富の蓄積が救済に結びつかない可能性があらかじめ認められている。富の蓄積が本来救済とは別物であることは、救済を希求する本人自身が一番よく知っていた。だからこそ、不安にかられて一層禁欲的に働くのである）。経営体と個人との間の、この強引なまでの距離の設定。それをつくりだしているのは、プロテスタンティズムの強烈な反食欲の倫理にほかならない。プロテスタンティズムが個人の倫理として、表面的には徹底した反食欲を貫くからこそ、利潤の最大化という経営体の目的が個人の目的となりえない。プロテスタンティズムの倫理が資本主義的経営にもたらした真の核心はここにある。それは「勤勉さ」や資本計算原理などではない。経営体の合理性（資本計算原理）が経営体の構成員個人の合理性（欲望充足や魂の救済の獲得）に回収されることの否定である。それが結果的に経営体を、個人とは独立の原理によって動くものとして浮かび上がらせる。プロテスタンティズムの倫理がはらむ問題性

は、そうした経営体と個人の関係性にあるのである。

プロテスタンティズムの禁欲のユニークな点は、禁欲状態を持続している間も、個人のうちに欲望充足という合理性の準拠点は消去されないまま存在し続ける、という了解をもち込んだ点にある。個人の欲望という準拠点は人間の原罪ゆえに本質的な無軌道性をおびたまま残りつづける。それ自体はどんな禁欲や修行によっても消去不能である。資本計算原理という経営体の合理性、個人の欲望充足の合理性、そして資本計算原理に従う理由をあたえる個人のうちの第二の合理性、というトライアド。それがこの禁欲倫理のカギである。よくいわれる禁欲の体系性や徹底性は、その帰結にすぎない。決して消去されない無軌道な欲望を抑制しなければならないこと、それは必然的に無限の強度の禁欲を人間に強要する。だからこそ、プロテスタンティズムの倫理は禁欲に関して強い《心理的起動力》をもったのであり、その強さは禁欲の構造上の問題であると佐藤（1993、50-51頁）はいじみくも述べている。

佐藤の論考から分かるのは、プロテスタンティズムの禁欲の「異様」とも言える原理や構造であり、その異様な仕組みや力こそが、組織と個人の分離という近代組織を生み出す原動力となったのである。佐藤（1993、71頁）によれば、プロテスタンティズムの禁欲とそうした倫理の下での経営のあり方は、それが魂の救済と不可分に結びついている点で、本来個人経営にしかあてはまらず、近代組織のメリットは、極めて多くの人間の行為を効果的に組織できるところにある。近代資本主義社会という経済組織を考える場合、経済組織はスケール・メリットに対して敏感であるので、18世紀後半の産業革命までは西欧でも大規模組織の経済的なメリットはあまりなかった。それ故、近代組織の創出を理解するのに経済組織を追いかけてもあまり意味はなく、むしろ決定的な役割を担ったのは政治組織における経験である。佐藤（1993、79-99頁）は17世紀前半の米国のマサチューセッツ植民地に入植した非分離派のピューリタンの社会（マサチューセッツ湾岸会社）を取り上げ、そこに見られるゼクテの論理やイデオロギーが近代社会を作り上げる上で、いかに決定的な意味をもっていたかを詳細に検証している。そうした政治組織的な経験が18世紀後半以降の西欧の経済の大規模経営に生かされ、近代資本主義社会を生み出した経緯を明らかにしている（ピューリタンやプロテスタンティズムと一口にいても、教義上でさまざまな違いがあり、時代的にも変遷している。それに関する詳細は佐藤の論考を参照されたい）。

本稿との関連で重要なのは、佐藤が近代組織を生み出す源泉と位置づけたプロテスタンティズムの禁欲や契約神学の特徴であり、そうした教義をもとに作られる社会と個人の独特な関係である。契約神学にもとづくプロテスタンティズム特有の教団の形態に注目し、ヴェーバーはそれを《ゼクテ (Sekte)》と名づけ、カトリック教会を典型とする教団組織《キルヘ (Kirche)》と対置させて論じたのはよく知られている。

佐藤（1993、100-101頁）はヴェーバーのゼクテ論を拡大解釈して次のようにゼクテの特徴を論じている。

プロテスタンティズム的な良心概念のもとでは、全ての人間はひとしく墮落しており、ある人間が他の人間に原理的に優越して、善悪の判断をすることはありえない。したがって、教団組織としても、原理的に平等な人間たちが信仰の共通性によって自発的に集うという形態をとる。それが「ゼクテ」である。ゼクテも一つの集団である以上、共通の信仰をリードする指導者をもつ。だが、この指導者も原理的にすぐれた信仰をもっているわけではない。指導者の優位性は、ただゼクテの各メンバーが自分の信仰に照らしてそれを承認している事実においてのみ、存在する。各メンバーの信仰がまずあって、その上にゼクテが成立する。それはあくまで一つの「会衆（congregation）」にすぎない。このようなゼクテの教団は、当然、メンバー個人の信仰に介入する権能をもたない。ゼクテには原理的な「良心の自由」が存在する。もしゼクテの一部の考える正しい信仰と他のそれとがくいちがった場合には、少数派の方がそのゼクテを出ていく。むろん、それと、現実には良心の自由が守られるかはまた別である。あるゼクテを出た人間は、自らの信仰に合致する別のゼクテをみつけるか、自分でつくるほかない。ところが、現実にはゼクテを創設できるかどうかは周囲の社会的条件に依存する。ヨーロッパのように、居住可能な土地が同じ文化圏の人間に先有されている状況下では、新たにゼクテをつくるコストはきわめて高い。そのため、実際には既存のゼクテを離れにくい。こうした場合、ゼクテの論理は良心の自由を最も過酷に抑圧するものとなる。ピューリタン入植時の北アメリカ大陸のように、先住民を低コストで駆逐できる場合には、ゼクテの論理は自由に社会をつくる可能性を開く。個人が実際にゼクテ社会に容易に参入／離脱できて、はじめて良心の自由は現実に守られる。

ピューリタンの基本的理念は、審判される存在としての人間であり、その審判はただ真の信仰の有無、その内心のあり方にのみ目をむける。それは原理的に神とその当人だけが関係する事柄である。彼らは人間の内心を不可侵なものとしたが、それは内心を神聖視したからではない。ピューリタンにとって、人間の内心はむしろ汚れた罪深いものであった。それが不可侵なのは、それが神の絶対的な審判の対象、つまり神の領域だからである。そこに（他の）人間が関与することは許されない。もし、墮落した内心をもっている人間がいたなら、それは墮落したまま放置すべきであり、手をさしのべることはむしろ神に対する冒瀆である（佐藤1993、106頁）。

ピューリタン正統派においては、神から選ばれるという選民思想・特殊救済説が特徴的だが、そうした選民思想から、何故、「平等」な近代社会が生まれたのだろうか。佐藤によれば、ピューリタンの契約神学は個人の自由意志と社会の秩序の両立の信憑可能性を強烈に補償する『構造』になっており、この原理的構造こそが近代社会に重要な、社会以前の個人とその原理的自由という意味論

的形式を根付かせたという。これに関する、佐藤（1993、150-151頁）の説明を見てみよう。

実際に生きている個人は社会のなかに生まれ、生活し、死んでいく。具体的な個人個人をとれば、それは明らかに社会ができた後に出現する不自由な存在である。社会以前の自由な個人など、現実には存在しない。その現実に対抗して社会以前の個人の自由を信憑し続けることは、相当大きな負荷のかかる営みである。それをうまく組み込むためには、社会の成立以前の個人の自由を「確認」する作業が、どこかにさしはさまれていなければならない。ピューリタン型の一次モデルにおける「恩恵の契約」は、まさにそうした操作なのである。神と「恩恵の契約」を結ぶことで、個人は個人であることを神よって認められる。その認められた個人があつまって社会をつくる。そこでは、個人の個人性はたしかに社会の存在以前にあたえられている。そして成立当初のニュー・イングランド諸社会の場合、その個人は、イギリス社会（あるいは既存のニュー・イングランド内の社会）を脱出して新しい社会をつくったという出来事によって、現実的にも社会以前の存在であった。この二つの要件がかさなりあって、個人の社会以前の存在性という、ある意味でとほうもない抗事実的な形式が信憑可能になった。実際、植民地生まれが大多数になった1680年代のニュー・イングランドでは、この形式がなかなか信じられなくなっていった。そのため「教会契約の更新」という形で、ゼクテ社会を儀式的に解体し、そのメンバーをいったん個人にもどしてから再び社会として再構成するという操作までなされている。彼らにとって、神の前での個人性という信憑はそれほど重要かつあやういものだったのである。ピューリタン社会をみる時、きわめて異様に思え嫌悪感すらいだかせるのはその強烈な選民思想、特殊救済説の信仰である。選ばれた個人のみが正しい社会＝「丘上の都市」のメンバーとして救済資格をもつ。その狭さはある意味で、近代の対極にある。だが、その選民思想こそが、神よって選ばれるという操作を通じて個人の個人性を確認させ、社会以前の個人という意味論的形式を根づかせたものであった。ピューリタン社会のような選民思想から19世紀近代が生まれたのは、パラドックスでも何でもない。それは19世紀型近代西欧社会が成立するために、通らなければならなかった途であった。一般救済説にたった場合、個人を個人として同定する操作は実質的に意味を失う。それでは近代社会の離陸に必要な、社会以前の個人という信憑が成立しえない。

本節では、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に対する佐藤の批判的検証を見てきた。佐藤の論考はプロテスタンティズムの倫理や禁欲、さらにはゼクテにおける個人と組織（社会）の関係がいかに特異なものであるかを我々に示している。佐藤が指摘するプロテスタンティズム（ピューリタン）の契約神学やゼクテ社会の特異性を筆者なりに言い換えれば、個人と個人を超えるもの（異界・超越界・社会・組織）の原理的な分離であり、両者をつなぐ『通路性』の根本的な否定である。ルターやカルヴァンによる宗教改革は、そもそも神の代理人（＝通路）たるカトリック教

会を打破し、直接、神の言葉（＝聖書）に従おうとする宗教社会変革であった。プロテスタンティズムはカトリック教会のくびきを解き放ち、「社会以前」に存在する個人の自由意志を前面に押し出し、個人と組織（教会・会社・社会・国家）の分離にもとづいた契約－組織への自由な参入／離脱－という近代組織に不可欠な意味論的形式を生み出した。個人の自由意志といえば、いかにも聞こえは良いが、それは①人間学の領域においても、②歴史存在としての人間においても、③他者や組織とのかかわりにおいても、個人と個人を超える領域のあいだの「通路性」を否定する世界観である。

①について言えば、次のようになる。カルヴィニズムでは神の絶対性を極限にまで高めるので、人が救済されるか否かはすでに神が決めており（神の二重予定説）、それを人間が操作したり、直接うかがい知る手だてではない。契約神学によれば「業の契約」の完全な遵守可能性はアダムの原罪とともにあらかじめ否定されており、何が「業の契約」の規範なのかを人間は完全に知ることはできない（佐藤1993、143頁）。17世紀のピューリタンの救済論では、救済を確信できないことが救済を確信する条件となっていたと佐藤（1993、97頁）はモルガンを引用して説明し、そうした救済の形式は論理的なパラドックスをはらみ、救済を永遠に不確定にしまうと述べている。つまり、ピューリタン契約神学では信徒はいくら努力しても救済の確信は得られない仕組みになっている。それでは、通常の宗教的な禁欲の場合は、個人はみずからの意図（目的）で自己超越の通路を開き、救済の確信を手にすることができるのだろうか。その場合も、やはり、個人の意図（目的の達成、欲望の充足）に沿う形で超越界との通路は開かれない。反対に個人の『意図せざる結果』、事後的に通路が開かれることは既に論じた。個人の意図（目的）や欲望が充足・達成されないのなら、両者は結局同じではないかと思うかもしれないが、両者の原理はまったく違う。宗教的修行や精神療法的な自己洞察では、欲望・目的が減弱あるいは放棄されるが、それは欲望や目的が単純に廃棄されて個人が組織（構造）に回収されるわけではない。自己を超える「通路」が開かれる際、その「通路」を外部の他者が用意して、個人がそれを受けとるわけではない。自己超越的な「開け（＝通路性）」は、個人がおのれの欲望・目的を実現しようと最大限のエネルギーを外界（他者や組織、事物）に振り向け、操作・反発・挫折する挙句の果てに、「意図せざる結果（あきらむ＝諦らむ・明らむ）」の産物（恩寵）として招来される。こうした自己放棄や断念は、機能的には宗教学や人類学が言う『供犠』に他ならず、供犠は人間が大切にしているもの（究極的目的や価値）を外的構造（超越者・全体）に差し出し「通路」を開こうとする試みである。こうしたパラドキシカルな現象を精神療法では「生き残り（ウイニコット1971/1979）」や「新規蒔き直し（バリント1968/1978）」「すむーあきらめる（あきらむ）（長山1994）」として理論化している。異界との「通路」は個人の欲望や目的の充足とは直接的には相容れないが、力動的にそれは欲望のエネルギー発露と断念（供犠）の過程を

経て生み出される。つまり、「通路」の「開け」において、個人の「自由」は、おのれの欲望・目的からの「自由（断念・放棄）」という形式をとる。カトリックでは、原罪と同時に「シンテレーシス（synthesis）」と呼ばれる人間個体に内在する自然発生的な正しい秩序への傾向性、善への自然本性が仮定されており、人間の罪や欲望は、告解その他さまざまな儀式を介して正しい秩序に復（変容）する可能性が残されている。こうした「通路性」にかかわる文化宗教的な「装置」は、他方でさまざまな迷信や墮落の温床になることはカトリックの歴史が示すところである。プロテスタンティズムの契約神学における原罪や欲望、「自由意志」は、上記のカトリックの場合とまったく違う構造になっている。プロテスタンティズムでは個人の欲望という準拠点は人間の原罪ゆえに、本質的な無軌道性をおびたまま生きつづけ、それはどんな禁欲や修行によっても消去不能とみなされる。消去不能な個人の欲望（原罪）とセットになって、人間の責任の所在として個人の「自由意志」がこれまた『消去不能な形』で設定される。プロテスタンティズムでは、神の栄光をこの世に示すために、人間は「神の道具」として神から委託された財産を精励克己して運用することが求められる。通常の禁欲の場合、人間の欲望（目的）や罪は破棄されるにせよ、異界・超越界との「通路」を開くダイナミズムに重要な役割を果たす。つまり、人間の罪性（欲望）ゆえに、神との通路が恩寵としてもたらされ、禁欲の対象（禁欲されるもの）は個人の欲望であり、一方、禁欲を要請するのはあくまで個人を超えた組織や存在である（仮に個人が禁欲に同意するにせよ）。つまりプロテスタンティズム以外の禁欲では、禁欲されるもの（個人の欲望・目的）と禁欲を要請するもの（個人を超えたもの）とのあいだに次元の違いが存在しており、禁欲の意味を個人が先取りして目的化できない仕掛けになっている。精神療法でも自己超越（脱構築）を実現するために禁欲が設定されるが、自己超越される「自己」が禁欲を目的化することは原理的にできない。なぜなら、脱構築されるのは目的化や意味づけを行う主体（自己・個人）そのものであり、個人の目的自体が脱構築されるからである。つまり、通常の禁欲の場合、個人と構造の相互関係の中から通路が開かれるとはいっても、個人の脱構築自体が「通路の開け」なのだから、形式としてはあくまで個人が全体に融解する形をとる。佐藤（1993、57頁）がプロテスタンティズム以外の禁欲では、個人の合理性を変形または消去する形で組織の合理性が作りだされ、個人が組織に回収されると述べているのはまさにこれである。これを筆者流に言い換えれば、通常の禁欲の場合、脱構築され、準拠点が変更されるのは主体の側だということである。

プロテスタンティズムでは、上記の関係が完全にひっくり返っている。そこでは、脱構築されるのは組織や構造の方であって個人ではない。プロテスタンティズムでも禁欲の対象は個人の欲望だが、その欲望には過度性（＝原罪）という意味づけが最初からなされており、それは個人の欲望でありながら、同時に「マイナスの聖性」を帯びて宗教的に位置づけられている。そこに神の絶対性

（不可知性）と個人単位の審判（救済／非救済の選別）という要件が加わると、帰責の根拠として個人の「自由意志」が設定されることになる。つまりプロテスタンティズムの禁欲の場合、禁欲されるもの（個人の欲望＝原罪）と禁欲するもの（個人の自由意志）が同じ審級（次元）で同時に与えられており、しかも両者は個人的なものでありながら、同時に宗教的に公式に意味づけられている。個人の欲望・罪（原罪）と自由意志が同じ審級（神の審判が下される「個人の内面」）、同じ深度で与えられているプロテスタンティズムでは、自由は、通常の禁欲のように欲望からの「自由（断念・放棄）」という形式を原理的に取り得ない。欲望や罪にもかかわらず、神への「通路」が恩寵として開かれるためには、個人の欲望や意図とは別次元の審級が（禁欲や構造に）必要となる。ところが、プロテスタンティズム的な自由の場合、それは罪（原罪）と同次元で布置され、あくまで欲望をコントロールする自由意志として位置づけられている。そこでは、欲望の断念・放棄の結果、「通路」が創造されて「自由」が感得されるということは原理的にありえない『仕組み』になっている。プロテスタンティズムでは、欲望はそもそも人間にとって罪＝原罪であり、断念したり放棄できるような代物ではない。ましてや、欲望＝罪（原罪）のエネルギーが結果的に超越界との「通路」を開くなどという事態はまったくの想定外である。欲望＝罪（原罪）は徹頭徹尾、墮落でしかなく、欲望をコントロールできない弱さは、神の審判において救済されざる地獄行きの所業でしかない。神から選ばれ救済されるためには、恩寵として与えられた自由意志をどこまでも使い、禁欲し、欲望をコントロールして精励克己して神の栄光（聖なる秩序）をこの世に現すしか途はない。たとえ外見的に欲望をコントロールしたとしても、それはどこまでも「業の契約」や「見える信徒」でしかなく（必要条件にすぎない）、それが真の救いの「恵みの契約」「見えない信徒」（＝十分条件である）である補償はどこにもなく、それを確かめるすべもない（それは絶対者の神のみが知り得る事柄である）。ピューリタンの契約神学では、人間は神の前に個人として立たされ、無限の欲望・罪（原罪）とそれを克己する自由意志をもった存在として仮定される。それ故、佐藤（1993、97-99頁）が言うように個人の欲望と自由意志は図2のように無限のらせんを描き、両者は放棄できない「構造」になっている。

自己 = ((・・・((欲望/自由意思)/欲望)/自由意思)/欲望)/自由意思/欲望/自由意思)・・・

図2（佐藤1993、97頁より）

欲望・罪はそもそも原罪と結びついており放棄できず、また自由意志を放棄するのは神の恩寵を放棄することになり、それは超越存在（神）そのものの否定に等しい。つまりピューリタンの契約

神学では、個人には自由意志を放棄する自由はなく（それは非救済の地獄行き）、自由は恩寵であると同時に「神から強いられた桎梏」とも言える。筆者流に言い換えれば、個人（原罪／自由意志）は神（絶対者・全体性）とのかかわりで直接、意味づけられており、個人の脱構築は原理的にできない仕掛けになっている。佐藤（1993、95-96頁）が、“ピューリタンの特徴として、強烈な卑下と独善の奇妙な同居がしばしば指摘されるが、それはこうした彼らの教理自体に由来するものなのである。「人間はまったく自由に意志したことをすることができる。ただしその意志自身がかれにはどうしようもなく決定されている」というのが、彼らの基本的な考え方であった。”と述べているのはまさにこれである。本稿で筆者は、ヴェーバーの諒解概念には「脱構築」が決定的に抜け落ちていくことを明らかにした。主体の脱構築の欠如は、単にヴェーバーの個人的な資質云々の話ではなく、本節で論じたプロテスタント主義の原理そのものと深くかかわっている。

プロテスタント主義の契約神学では創造神の絶対性と人間の原罪性を同時に押し立てるので、神（全体・構造）と個人（原罪／自由意志）は原理的に切断・分離され、人間は「通路」のない状態に置かれる。「通路性」の欠落は、人間学的な領域だけでなく、歴史的な存在としての人間や他者や外部組織の「通路性」もすべて否定する徹底したものである。通常の禁欲では、しばしば個人的欲望の抑制や遅延が子供のため子孫のためという形で行われ、欲望の長期的な最適充足が個人を含む連続体に置き換えられる（たとえば「家」のため）。祖父・父親・本人・子供・孫・ひ孫という歴史時間軸上の社会的連続体は、いわば個人の死というレンジを越える「（時間軸上の）通路」であり、そうした連続体に個人を位置づけ、回収することで、人間は個人としての欲望を抑制する合理的な理由を手にすることができる。この種の連続体に、個人を政治的、経済的、社会的、宗教的に位置づけるやり方は、洋の東西を問わず実に一般的である。ところが、ピューリタンの契約神学では、神と救済の契約を結ぶのはあくまで個人単位であり、個人が厳密に一個人として神の審判の対象となるので、個人の死のレンジを越えた連続体を宗教的に有意義なものとして設定できない（時間軸を超えた通路性の無効）。さらに、ピューリタンの契約神学では、個人が真の信仰に目覚めて、自らの意志によって神と救済の契約を結ぼうとすることですべてがはじまる。それが神の救済を受けられるかどうかの試みである以上、そこに他の人間や社会がいっさい関与することができない（佐藤1993、145頁）。ピューリタンの契約神学では、個人は神と契約を結び、神は個々人の真の信仰の有無、その内心のあり方によって審判（救済／非救済の選別）を下す。それは原理的に神とその本人だけが関与する事柄である。ピューリタンにおいて個人の内面を不可侵とするのは、人間の内心を神聖視するからではなく、それが神の絶対的な審判の対象、つまり神の領域だからに他ならず、そこに他の人間や何らかの組織が関与することは許されない。神と個人の契約に介入することは、プロテスタント教会やその指導者もできるものでなく、そこでは無限の原罪と無限の自由意志をもつ

た『個人』が神と契約し、審判をうける存在として途方も無い意味づけが与えられている。ピューリタン社会では、すべての組織や社会が個人の自由な契約によって構成され、個人はすべての組織や社会の外側に『社会以前』の存在として組織や社会に回収されないまま存在し、神と契約し、審判をうける単位であり続ける。つまりピューリタンの禁欲は、通常の禁欲とまったく違い、救いの確証を実感する人間学的な「通路（神の容器）」が閉ざされているだけでなく、教会や司祭や自分の子孫といった組織、特定の間人、あるいは時間軸上の社会的連続体に個人を超える『通路』を設定することもできない仕組みになっている。つまり、ピューリタンの世界観では、人間は神の前に、個人として「丸裸」で立たされるのであり、個人と組織・社会（あるいは他の人間）は宗教的に厳然と区別され、個人は原理的に組織に回収され得ない。このため、ピューリタンの世界観では、個人と組織の分離、組織の機動的な再構成（制度に対する自由）が『強力に担保される』のである。佐藤（1993、138頁、144頁）が言うように、個人の自由は西欧近代社会の最も基幹的な意味論的形式である。個人は社会の外部に立ちつづけ（押し出され）、みずからの自由意志で社会秩序をつくりだす存在であり、必然的に西欧近代は不安的でダイナミックな社会であり続ける。佐藤（1993、68頁）が言うように、組織を個人から原理的に分離すること―それが近代組織をつくる前提条件であり、そのことによって、組織固有の合理性を想定でき、個人が自由選択によって組織に参入／離脱するメンバーシップ制度が可能になる。規則への随順を個人の自由意志による選択に根拠づけ、行為の帰属を個人／組織に切替可能にしておくためには、まさに公式の制度レベルで、①個人は原理的に組織の外部にあり、②自由意志によって組織の規則に自己拘束するが、③自己固有の合理性を潜在的に保持しつづけるという、個人と組織の関係性について、社会的な了解が存在していなければならない（佐藤1993、67頁）。プロテスタントはこの社会的な了解の原型となる一次モデルを創出することで、近代組織の基盤をつくりだした。しかし、17世紀のニュー・イングランド諸社会は経済競争や制度競争に打ち勝つためにそうしたモデルを生み出したわけではない。逆に、そこでは富の蓄積に対して厳しい態度がとられており、資本のために組織と個人の原理的な分離がうみだされたわけではない。そこには宗教・政治的な理由がからんでいたのもであって、それが結果的に、近代組織への飛躍という《意図せざる結果》をうんだのである（佐藤1993、66頁）。こうした個人と組織の微妙な関係とプロテスタンティズムの倫理の同形性をヴェーバーは十分にとらえきれていないと佐藤は明確に指摘している（佐藤1993、64頁）。佐藤の批判を筆者なりに言い換えれば、ヴェーバーはプロテスタンティズムの倫理やゼクテ社会に見られる個人と組織（個人を超える社会組織や外的構造）の「通路性」の欠損（＝行為主体の「脱構築」の原理的不能性）を十分にとらえきれていないのである。プロテスタンティズムでは、個人の欲望が結果的事後的に、超越界との「通路」を開くという行為主体と構造（組織や全体）の「あいだ」の力動関係そのものを『原理的』に消去してし

まったのである。その帰結として、近代社会に生きる人間は自己の救済の確証不能性と引き換えに、社会以前の「自由な個人」と構造に対する大きな自由度を手にしたわけである。

こうした個人と組織（全体）の原理的断絶（通路性の欠損）や救済の確証不能性に人間は通常耐え切れるものでなく、さまざまな妥協がなされることを佐藤は指摘している。たとえば、プロテスタンティズムの禁欲では、①無軌道な欲望（原罪）、②救済を希求する意志（自由意志）、③富の蓄積（経営体の合理性）、の三つの準拠点を構成する操作が個人の意識の内だけで行われるために、実際はしばしば個人と経営体が距離をうしななって融合したことを17世紀のボストンの実業家の「遺言書」やプロテスタント指導者バクスターの『キリスト教指針』を例に上げて説明している（佐藤1993、59頁）。さらに、ピューリタンの契約神学では何が「業の契約」の規範なのかを完全に知ることができず、この不可知性がある種の迷信ぶかさをもたらしたとして、次のような例をあげている（佐藤1993、159頁）。“当時のピューリタンの日記や説教には、「神の兆し」への言及が頻出する。自分たちが正しい途をあゆんでいるか、例えば自分たちの社会制度が「業の契約」に合致するものであるかどうかを、積極的に知ることはできない。だが、もし誤った途にはいりこんだならば、聖書にあるような神の怒りを招き、災いや天変地異が起こるはずだ、と彼らは考えていた。ネズミが聖書をかじったことから、病虫害、事故、友人や敵の死にまでも、彼らは神の意志をよみとろうとした。”

佐藤のあげた例を筆者流に解釈し直せば、個人と個人を超えたもの（組織・全体・構造）の原理的な分離（「通路性」の破棄）というピューリタンの意味論を個々人が実践する場合、超越界との「通路」を逸脱形として求めざるを得ないというジレンマを物語っている。本稿のテーマとの関連で注目すべきは、こうした図式がそのままヴェーバーの社会学理論にも当てはまることである。ヴェーバーの「諒解」に、脱構築としての諒解が決定的に抜け落ちているのは繰り返し指摘した。ヴェーバーは脱構築（超越界との「通路性」＝神の容器として体験様式）の本質を完全に捉え損なっており、これがヴェーバー理論を混乱させている最大の要因である。主体の脱構築（通路性）が理解できなければ、その逆の原理（主体の脱構築不能性）を本質とするプロテスタンティズムの倫理や禁欲の「異様さ（革新性と言い換えてもよい）」を理解することができないのは当然である。その結果、ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で、プロテスタンティズム倫理が近代社会を生んだ理由をうまく説明できなくなってしまったのである。ヴェーバー晩年の遺稿『経済と社会』の中核概念である「諒解」に脱構築（通路性）の要素が完全に抜け落ちているのは、ヴェーバー自身がプロテスタントであったことと不可分な関係にある。ヴェーバーは信者としては熱心なプロテスタントではなかったとされているが、問題はそうした点にあるのではない。彼はプロテスタンティズムを信じるというより、それを「価値自由」に探求しようとしたが、実に皮肉なことに、彼のそうした態度や主体の脱構築の方法論的な欠損そのものが、プロテスタンティズム神学

の見事な影絵になっている。ヴェーバーの価値討議における究極的価値の修正不能性や「行き止まり」も、ヴェーバー自身がまさにプロテスタントとして生きていることを如実に物語っている。つまり、ヴェーバー自身がプロテスタンティズム的な世界観（主体の脱構築不能性＝自由意思・価値自由）に拘束されているので、それが盲点になってプロテスタンティズムの本質（脱構築・通路性の欠落＝個人と組織のあいだの原理的な分離）を見通せなくなり、近代組織との相似形（＝個人と組織の分離と相互の切替可能性）が把握できず（これが佐藤1993の指摘）、さらには秩序形成の原理である諒解から「脱構築」のファクターだけがきれいに抜け落ちてしまったのである（これが本稿での指摘）。

ヴェーバーが晩年にカリスマに強い関心を寄せ、あるいはニーチェや騎士的精神に共感（山之内1997）を示したのも、上記の脱構築（通路性）の欠損を補償する意味合いがあったとも言えよう。主体の脱構築の本質をヴェーバーが理解していなかったことは、彼の有名な類型論－宗教と呪術－にも見て取れる。ヴェーバーは宗教の典型としてカルヴィニズムを位置づけ、その特徴を神礼拝として理解し、他方、呪術を神強制と理解して類型化した。しかし、ヴェーバーの神強制＝呪術という理解の仕方は原理的に間違っている。呪術の本質は個人（例えば呪術師）と個人を超える異界（他界・彼岸・超越界）のあいだに「通路」が開かれる体験の様式である。「通路」の「開け」には、確かに個人の作為や操作などのエネルギーが不可欠だが、それは「通路」が作為（目的・欲望）の直接的な帰結（達成や充足）としてもたらされることを意味しない。それどころか、異界との通路は作為や操作の「挙句の果てに」、行為主体の「意図に反して」、作為や目的そのものの挫折・断念・放棄とともに開かれる。つまり、異界との通路の「開け」には、①個人の意図・作為・欲望のエネルギーと、②その挫折・放棄という二つの契機が同時に必要である。ヴェーバーの神強制では、①のみで②が抜けており、呪術の本質をとらえそこなっている。①のみでは、神は個人の意図・作為で操作できるもの（強制可能なもの）になり下がってしまい、呪術における異界や神（妖怪でも同じこと）の次元の違いや質の違いが消え去ってしまう。これでは、異界が異界でなくなり、神が神でなくなってしまう。呪術においても、異界や神は個人と次元が違うことが決定的に重要であり、次元の違いこそが異界や神を生み出しているのである。呪術において、そうした次元の違いを担保しているのが①と②であり、個人の脱構築という体験の様式である。すなわち、呪術とは①と②をめぐる力動的変容（個人の脱構築）が個人を超えるものとの「かかわり」の中で展開する出来事である。ところが、カルヴィニズムの契約神学では、絶対者としての神と個人（原罪／自由意志）は最初から意味論的にリンクしており、しかも両者が断絶・分離の相のもとに立ち現れる。こうした世界観の下では、個人と超越界（神）が力動的に関係するなどという事態はそもそも想定できないのであり、個人と個人を超えるものの完全な分離（通路性の否定）を想定した点にプロテスタンテ

イズムの革新と異様さがある。こうした原理的な断絶・分離によって、個人は原理的に脱構築されず、救済の確証を担保できない。こうした世界観では、「個人」に、ある意味で倒錯的とも言える巨大な負荷がかかる。その代わりに、そうした世界観に裏打ちされた「個人」は現世的な組織に常に暫定的な姿勢で臨むことが可能になり、「結果的」に組織（あるいは構造）に強烈なアドバンテージを持つことになる（個人の脱構築を放棄した代わりに、社会制度や組織の脱構築が可能になった）。簡単に言えば、プロテスタンティズムでは、神や超越者が個人と意味論的にリンクされており、一方、通常の世界観ではそれは個人を超えた社会組織・構造の方に意味論的にリンクされている。神（超越者）を何と意味づけるかの違いが両者のあいだに個人と組織の関係をめぐる途方もない違いを生み出し、脱構築の方向性の違い（個人の脱構築と社会組織の脱構築）を生み出しているのである。

（４）まとめに代えて—脱構築可能性と脱構築不能性の方向の違いとヴェーバー理論

< 1 > 行為（構築）にかかわる「価値」—構築としての諒解

『経済と社会』第二部「宗教社会学」（1913年以前に執筆された遺稿）と『宗教社会学論集』「序論」（1914年以前に執筆・1915年の『社会科学・社会政策雑誌』所収され、1920年の『宗教社会学論集』に改訂して掲載された）のいずれにおいても、宗教的救済方法は急発的な狂躁（オルギー）と慢性持続的な日常合理化された二つ救済方法—神秘主義的な救済方法と行動倫理的な救済方法—の計三つに類型化されている。こうした宗教的救済の3類型は、非日常的な支配である「カリスマ的支配」とそれが日常合理化された「伝統的支配」「制定法支配（合法的支配）」の支配の3類型に相当することは明らかである。神や超越界・彼岸・異界と直接かかわる「カリスマ（状態）」は、宗教的救済方法では急発的な狂躁と、支配の形態では非日常的な「カリスマ的支配」と関係する。慢性持続的に日常合理化された宗教的救済方法（神秘主義的救済方法・行動倫理的救済方法）や支配形態（伝統的支配・制定法支配）においても「カリスマ（状態）」との関連はいろいろと論じられている。ヴェーバーは第三者的な「客観的」視点から「カリスマ」現象を観察し、論じているが、それは「理解社会学のカテゴリー」の〔整合合理性/目的合理性〕という方法論の所産であり、方法論としてはヤスパースの精神病理学やクレペリンの心理診断学に近い。ところが、1915年ころ（「中間考察」の発表）を境に、ヴェーバーはヤスパース・クレペリン流の整合合理的な方法に「加えて」、社会秩序や支配の正当性、さらには宗教的救済やカリスマをコミュニケーション論的な視点から行為主体の側から論じる傾向が強くなる（こうしたコミュニケーション論的な観点は1915年以前には「理解社会学のカテゴリー」の諒解概念に萌芽的に見られることは本稿で論じた）。その場合の方法

論は『経済と社会』『社会学の基礎概念』の〔(客観的) 目的合理性/ (主観的) 価値合理性〕であり、それは精神科学・哲学におけるフロイトやニーチェの力動的方法に近い。しかし、ヴェーバーの方法論が精神病学的方法から力動的方法に単純に移行したと考えるのは間違いである。彼は晩年になるほど、この二つの方法を同時に使おうとしており、問題は彼が後者の方法を理論的にうまく理解できなかつたことである。

社会的相互行為から社会秩序やその正当性を論じようとしたヴェーバー晩年の著作には矛盾が目立つようになっている。ヴェーバーの最晩年の方法論的著作「社会学の基礎概念」では、「社会的行為の諸動機」「正当的秩序の種類：因習と法」「正当的秩序の妥当根拠：伝統、信仰、制定律」という三つの重要な概念規定はすべて四つに類型化されている。重要なのでそのまま以下に引用する。

「社会的行為の諸動機」

あらゆる行為と同様に、社会的行為もまた、

- 1、外界の諸対象と他の人々との行動を期待することによって、そしてこうした期待を、合理的に、結果として求められ、かつ考慮された自己の目的のための「条件」または「手段」として利用する点で、目的合理的 (zweckrational) であり、
- 2、或る一定の行動そのものの、絶対的に固有の価値－倫理的、美的、宗教的、あるいはその他、どう指摘されようとも－を、まったく純粋に、結果とは無関係に、意識的に信ずることによって、価値合理的 (wertrational) であり、
- 3、実際の感動と感情状態とによって、感動的 (affektuell)、とくに情緒的 (emotional) であり、
- 4、なじんだ慣用によって、伝統的 (traditional) であると定義されよう。(ヴェーバー 1921/1987、35-36頁)

「正当的秩序の種類：因習と法」

秩序の妥当性は

一、純内的に、しかも

- 1 純感動的に、すなわち、感情的献身によって、
 - 2 価値合理的に、すなわち、(倫理的、美的、またはいかなる他のものであれ) 究極の義務的な価値の表現としての、秩序の絶対的妥当に対する信仰によって、
 - 3 宗教的に、すなわち、救済財の所有が秩序の遵守に依存するということの信仰によって、
- 二、また (あるいは、単に) 特有の、外的な結果の期待によって、したがって、利害状態によって、
保証されうる。(ヴェーバー 1921/1987、50-51頁)

「正当的秩序の妥当根拠：伝統、信仰、制定律」

正当的妥当は、次のように行為者たちによってある秩序に帰せられうる。すなわち、

- a) 伝統 (Tradition)、すなわち、つねに存在したものの妥当によって、
- b) 感動的 (特に情緒的) 信仰、すなわち、新たに啓示されたものまたは模範的なものの妥当によって、
- c) 価値合理的信仰、すなわち、絶対に妥当なものとして推論されたものの妥当によって、
- d) 合法性 (Legalitat) があると信じられる実定的制定律 (positive Satzung) によって。(ヴェーバー1921/1987、55頁)

上記の三つを比べてみると、価値合理性を除く3つの類型は支配の3類型の「カリスマ的支配」「伝統的支配」「制定法支配 (合法的支配)」ときれいに符合することが分かる。ヴェーバーは「社会的行為の諸動機」の脚注の中で、上記4類型をさらに詳しく説明し、概念規定を行っている。その内容を整理するとヴェーバーが社会的行為をどう捉えていたが見えてくる。

「伝統的な行為」は日常の刺激に対する、いつしかなじんだ定位の方向に無感覚に経過する反応と規定されており、それは有意味的に方向づけられた行為の対極に位置するが、慣用的なものとの結びつきが意識的に保持される場合は、この行為類型は「価値合理的行為」に近づく。

「感動的な行為」は非日常的な刺激に対する無制限の反応と規定されており、それが感情状態の意識的な発動として起こる場合は、一種の昇華となり、「感動的な行為」は「価値合理的行為」「目的合理的行為」(のどちらか、あるいは双方) への変化の途上にあると看做される。「感動的な行為」は、現実の復讐、現実の快樂、現実の献身、現実の瞑想的な至福への欲求、または現実の感動の浄化作用への欲求を満たす行為である。

「価値合理的行為」は、予想される結果を顧慮することなく、義務、品位、美、宗教的使命、敬虔、またはその種類を問わず、或る「仕事」の重要性が要求、命令するところの確信に方向づけられ、それに従う行為である。「感動的な行為」と「価値合理的行為」は、後者には一貫した計画的な方向づけがみられるという違いはあるものの、両者ともに、行為の目的が行為の結果ではなく、行為そのものにある点が共通する。

「目的合理的行為」は、自己の行為を目的、手段、副次的な結果によって方向づけ、かつそのさい目的に対する手段や副次的な結果に対する目的や可能な多様な目的を相互に合理的に考慮する行為と規定される。相争い、かつ矛盾する目的と結果との決定は価値合理的に方向づけられ、その場合、行為は手段においてのみ目的合理的となる。「目的合理的行為」と「価値合理的行為」は、行為の目的と結果のかかわりから、さまざまな関係に立ち得るが、目的合理性の観点からは価値合理性はつねに非合理的と看做される。

上記の社会的行為の4類型を筆者なりに整理すると、①意識的に有意味的に方向づけられている行為か、何らかの刺激に対する反応かどうかで、〔価値合理的行為・目的合理的行為〕と〔伝統的な行為・感動的な行為〕に二分される。②日常的な合理的行為か、非日常的行為あるいは非合理的行為かによって、〔伝統的な行為・目的合理的行為〕と〔感動的な行為・価値合理的行為〕に二分される。③行為の目的が行為そのものにあるのか、行為がもたらす結果にあるのかで、〔感動的な行為・価値合理的行為〕と〔伝統的な行為・目的合理的行為〕に二分される。さらに上記の4類型は相互に、④「伝統的な行為」→意識的に保持される→「価値合理的行為」。⑤「感動的な行為」→意識的な発動として昇華される→「価値合理的行為/目的合理的行為」。⑥「目的合理性」からみれば「価値合理性」は非合理的。という関係にある。

上記の社会的行為の類型論をみると、価値合理的行為だけが支配の3類型のどこにも入らず、はみだしており、しかもそれは「伝統的行為（＝伝統的支配）」「感動的行為（＝カリスマ的支配）」「目的合理的行為（＝制定法支配・合法的支配）」のいずれとも接合し、行為・構築の意識部分を構成していることが分かる。これは「価値」という属性と行為の関連を考えればある意味当然である。われわれが伝統的な行為をする場合、慣習や慣れといった無意識的な「慣性」で行為するにせよ、行為者はそうした行為を「価値がある」と考え、意識するから行うという側面がある。同じことはカリスマ的支配にかかわる感動的行為（依存的行為）にも当てはまる。目的合理性は価値合理性としばしば対立するが、その場合、行為は価値合理的に方向づけられ、行為の手段だけが目的合理的となる。利害の布置連関とその予想にかかわる目的合理的行為と価値拘束的な価値合理的行為は対立しつつも相互に複雑な関係にあることは本稿で繰り返し指摘した。つまり、価値合理性は慣習にもとづく伝統的行為においても、感動にもとづく依存的行為（＝「カリスマ的支配」）においても、利害の布置連関にかかわる目的合理的行為においても、行為を特定の方向に方向付ける「構築」の意識部分にかかわり、「価値」は行為の目的であるので主体に「一定の」根拠性を提供する。

< 2 > 非行為（脱構築）にかかわる「価値」－根拠性・正当性としての自然（脱構築としての諒解）

ヴェーバーは価値合理性を一方では、行為（＝構築）論の範疇で論理合理性への信仰や内的義務として規定するが、他方では、価値合理性を論理合理的行為（＝構築）を超えた「カリスマ」や「自然（法）」と関連づけており、ヴェーバー理論に欠落している脱構築（＝非行為）の超越的モーメントと微妙な関係にある。水林彪が法学的に考察したように、『経済と社会』「支配の社会学」では、カリスマをカリスマたらしめる法として「神・天」「自然法」は「カリスマ的支配」の範疇で論じられている。しかし、『経済と社会』「社会学の基礎概念」になると「神・天」は情緒的帰依にかかわる「カリスマ的支配」の範疇で扱われ、一方、「自然法」は理性的遵法として価値合理的な「制定法

支配（合法的支配）」に関連づけられるようになる。つまり、ヴェーバー理論では自然法は超越的なニュアンスを帯びながら、「制定法支配（合法的支配）」と「カリスマ的支配」の両者のあいだを揺れている。ホッブスやルソーなど近代自然法思想は伝統的支配と対立する都市法や制定法にかかわり、その場合、自然法は論理合理的な制定法における正当性の超越的根拠づけとなっている。

自然（法）は「カリスマ的支配」や「制定法支配（合法的支配）」だけでなく、ヴェーバー理論では「伝統的支配」にもかかわっている。水林（2007）が指摘するように「伝統的支配」は法学的に言い換えれば「慣習法支配」となる。ヴェーバーは「伝統的支配」を伝統（慣習法）によって厳格に拘束された領域と、伝統（慣習法）外において、支配者の恣意（実質的な倫理的平衡や正義または功利主義的合目的性）が許容される範囲、の二領域構成で論じている。伝統的な慣習法の支配する領域だけでは、社会の変化に法（慣習法）や支配（伝統的支配）が対応できなくなる。その際、重要なのが、伝統（慣習法）外で支配者の恣意が許される領域であり、それは法的には“ある命題を「昔から妥当しているもの」として「認識する」という方法（＝法判告Weistum）”（水林2007）である。伝統的支配の脱構築にかかわる法判告を、ヴェーバーは支配者や「賢人」によるカリスマ的法宣示Rechtsweisungの範疇で論じている（水林2007）。判告で重要なのは、それが新しい変革的な法であるにもかかわらず、昔から妥当しているという自然さを擬制する点である。伝統的支配における自然さの擬制は、ヴェーバーの支配論でも重要な機制となっている。松井が考察したように、ヴェーバーは「家」や「近隣」などの「原生的ゲマインシャフト」が、いかにして、より上位のゲマインシャフト—「人種」「種族」「国民」—に繰りこまれ、利用されるかについて重要な指摘をしている。それは家や近隣という原生的なゲマインシャフトが、より上位のゲマインシャフトに包摂され、意味づけられることで社会の合理化や支配原理が形成される機制である。松井（2007、98-99頁）によれば、ヴェーバー理論の「原生的」には互いに重なりあう二つの意味合いがある。それは、①文字通り合理化過程の出発点に位置する「原初的」で「普遍的」なゲマインシャフトであり、人びとの「共属感覚」の源泉をなすと考えられるもの、②より上位のゲマインシャフトに繰りこまれ、（多くは支配の論理にもとづいて）後から原生的なものとして（原生的なものであるかのように）再構成されたり、必要に応じて利用されたりするもの、の二つである。②の場合でも、それはまったくのフィクションとして創造されるというより、人びとの抱く「共属感覚」に訴え、引き出すという把握がなされており、「原生的」ゲマインシャフトに「自然必然性」が想定もしくは仮構されればされるほど、より高次のゲマインシャフトへ人びとを結集する力は強くなるという（松井、2007、98-99頁）。つまり、法（慣習法）現象にしても、支配現象にしても、自然さの擬制という超越的「聖性」が伝統的支配（慣習法支配）の正当性の根拠や脱構築にかかわるモーメントになっており、それは「カリスマ」的聖性と不可分な関係にある。

水林は「制定法支配（合法的支配）」「伝統的支配」「カリスマ的支配」の支配の3類型を法的に言い換えれば「制定法支配」「慣習法支配」「超越法支配」になるという。しかし、「カリスマ的支配」だけが神法や自然法などの超越法とかかかわるといふ水林の理解は明らかに間違っている。本稿で繰り返し指摘したように、「カリスマ的支配」は被支配者（帰依者）の依存によって成立する支配類型であり、「カリスマ的支配」だけが、他の二つの支配類型と違った構造になっているわけではない。脱構築、超越性としての非行為の「カリスマ」は「カリスマ的支配」（依存的構築）はむしろのこと、「制定法支配（合法的支配）」（論理合理的構築）や「伝統的支配」（実践合理的・慣習的構築）とも接合し、それぞれ特有の〔構築/脱構築〕あるいは〔行為/非行為〕のゲシュタルトを形成する。ヴェーバーが「制定法支配（合法的支配）」との関連で創出した「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」も、「伝統的支配」との関連で重視した「無力な国王」もこうした非行為（＝脱構築）にかかわる事象である（詳しくは次稿）。ヴェーバーは〔カリスマ/カリスマ的支配〕に関連して、「カリスマ的支配」は「カリスマ（指導者）」の聖性の真偽に依拠するのではなく、帰依者が「カリスマ的指導者」を「神のごとき人」「奇蹟の人」（＝カリスマ）と（幻想的依存的に）評価するか否かにかかわっていることを冷徹に見抜いている。

自然法は一般に神・自然・理性と深くかかわることが知られており、自然（法）は「カリスマ的支配」「制定法支配（合法的支配）」「伝統的支配」のすべての支配類型とかかわり、構築された支配制度や組織の正当性を保証する超越的根拠性を提供している。つまり、正当性の根拠を勘定に入れると、構築と脱構築は相反する現象でありながら、「接合」して一つのゲシュタルトを形成する。J、カラー（1982/2009）がいみじくも言うように、脱構築は脱構築される当の原理を用いる。ということは、脱構築は一つだけでなく、構築の仕方に応じてそれぞれ違う3つの脱構築が存在することになる。支配の3類型の関連から言えば「伝統的支配」は実践合理的な技術や身体的な知・慣習（ポラーニー流に言えば暗黙的（ポラーニー1966/1980））にかかわり、〔構築/脱構築〕は〔実践合理性/超実践合理性〕というゲシュタルトを構成し、「制定法支配（合法的支配）」は論理合理的な概念知にかかわり〔構築/脱構築〕は〔論理合理性/超論理合理性〕というゲシュタルトを構成し、「カリスマ的支配」は直接的な対人依存にかかわり〔構築/脱構築〕は〔対人依存性/超対人依存性〕というゲシュタルトを構成する。「制定法支配（合法的支配）」の論理合理性（＝論理合理的行為）に接合する非行為としての超論理合理性は、論理合理性を否定する非論理性や反論理性ではなく、論理合理性を支え、包含する神（自然）の超越的秩序とも言うべきものである。それはちょうど自然科学の基礎にある数学の領域でゲーデルが不完全性定理で証明したように、論理合理的に構築された数学の世界がそれを超える超論理性と「原理的」に切り離せない関係にあるのと似ている（吉永良正1992）。こうした合理性/超合理性という構築/脱構築の基本図式は実践合理性（＝伝統的支配）でも、

依存的関係性(＝カリスマ的支配)でも同じことである。ヴェーバー理論には脱構築にかかわるモーメントが方法論的に欠けているので、支配や秩序の正当性の根拠、あるいは構築された秩序や構造の変更可能性やをめぐって理論的な隘路が生じ、それが様々な形で諸家から批判されてきた。自然(法)は、この種のシステム変更や正当性の根拠にかかわる超越的・脱構築的な意味合いを帯びた語である。西洋ではヴェーバー理論でも分かるように、自然はどちらかと言えば論理合理性にかかわる超越的秩序性を示す傾向にあるが、日本思想では「自然」は論理的秩序性にかかわるといふより、実践合理的な行為に関連した超越性(超実践性)を意味し、その非行為性・非作為性・受動性が強調される(西洋思想と日本思想における自然の違いを、柳文章(1977)はnatureという英語の翻訳の問題として詳細に論じている)。

実践的目的合理性や論理的整合合理性、依存的な関係性(＝依存的防衛)のいずれの構築様式においても、それぞれの脱構築にかかわる超越性は「自然」として諒解される。3つの構築(＝社会的支配や秩序＝社会的行為)が相互に複雑にかかわりあうのと同様、3つの脱構築(＝自然＝非行為)も別々に切り離されているわけではなく、相互に複雑にかかわりあっている。つまり構築と脱構築は2層構造になっており、構築の3類型同士、脱構築の3類型同士がどうかかわり、構築と脱構築がどうかかわるかを併せて考える必要がある。

価値合理性はヴェーバー社会学の重要なテーマであり、それは行為主体に受肉化した内的構築(行為性向)の意識可能な部分を指している。しかし、ヴェーバーは価値合理性をこうした内的構築にかかわる「価値」と捉えるだけでなく、主体の行為を超え、それを支える非行為(状態)としても位置づけようとしている。この種の非行為こそが、主体に超越的・究極的な正当性・存在根拠性・始原性を提供し得るのである。つまり、ヴェーバー理論の鍵である価値合理性は構築の重要なモーメントであるばかりか、それとはまったく対極の脱構築のモーメントを同時に指し示している。同じ語が互いに相容れない出来事を同時に表現することは、洞察志向的精神療法ではしばしば見受けられ、それは精神療法という力動の本質に深くかかわっている。しかし、ヴェーバーはこうした主体の価値合理性の脱構築にかかわる力動的な原理を完全に見落としている。それは、ヴェーバーの単純な間違いではなく、主体の脱構築不能性というカルヴァン派の宗教的特性が深く関与している。

< 3 > ヴェーバー理論の混乱の本質

「カリスマ」は脱構築という状態(カリスマ状態)であり、主体の内的構造(慣習・価値規範)の脱構築・融解によって、聖性を帯びた異次元の領域(自然や宗教存在など)と「通路」が開かれる出来事である。脱構築は脱構築されるものによって規定されるので、脱構築(＝カリスマ状態)は「構築」の形式に応じて、超論理合理性、超感覚性、超実践合理性と異なってくるが、それらはいずれも現世的・有限な「構築」に対して、始原性・自然性・基底性・根拠性を提供する点で共通

している。そもそも超越的・宗教的な始原性・自然性・基底性・根拠性が行為主体の方とリンクするのか（A）、あるいは逆に社会構造の方とリンクするか（B）で、脱構築される対象はまったく違ってくる。前者の場合（A）、脱構築されるのは社会制度や組織や外的自然などの外部構造であり、主体は原理的に脱構築不能である。こうしたタイプの脱構築は脱人間的であり、脱人間化された抽象度の高い論理合理的な行為類型と親和的である。このタイプの脱構築では、主体（原罪/自由意思＝価値自由）と神が宗教的にリンクした脱構築不能性が正当性・根拠性の源泉であり、主体と神は断絶しながら実に微妙な「関係」にあり、そこから生まれるエネルギーが社会制度や外的自然の脱構築を駆動する仕掛けになっている（これが佐藤（1993）の言うピューリタン神学と近代社会の意味論の同形性）。後者の場合（B）、脱構築されるのは主体の内的構造の方であり、外的自然や社会制度などの外部構造はある種の聖性を帯びた脱構築不能な大地として「生き残り」、始原性・自然性・基底性・根拠性を提供する母胎となる。主体の脱構築と外部構造の脱構築不能性には、論理合理性にかかわる〔構築（論理合理的行為）/脱構築（超論理的非行為）〕の様式（B-①）と、実践合理性にかかわる〔構築（実践合理的行為/脱構築（超実践的非行為）〕の様式（B-②）と、直接的な人間関係や感覚にかかわる〔構築（感覚的行為）/脱構築（超感覚的非行為）〕の様式（B-③）の三つのサブタイプがある。

行為主体と外部構造のどちらが脱構築されるかで、構築/脱構築の組み合わせはAとBの二つに分かれ、さらに構築方法の違いから、BはB-①、B-②、B-③の三つのサブタイプに分けられる。この四つの<構築/脱構築/脱構築不能>を類型論的に整理すれば、B-①は、《主体〔構築（論理合理的行為）/脱構築（超論理的非行為）〕//外部構造〔脱構築不能（超論理性）〕》となり、主体の脱構築（超論理的非行為）と外部構造の脱構築不能性（超論理性）は聖性を帯びた通路で結ばれる。同様に、B-②は《主体〔構築（実践合理的行為/脱構築（超実践的非行為）〕//外部構造〔脱構築不能（超実践性）〕》となり、B-③は《主体〔構築（感覚的行為）/脱構築（超感覚的非行為）〕//外部構造〔脱構築不能（超感覚性）〕》となる。これに対して、Aは《外部構造〔構築（論理合理的制度）/脱構築（超論理的秩序性）〕//主体〔脱構築不能（超論理性＝原罪・自由意思）〕》であり、社会制度や外的自然を脱構築する根拠は神の秩序としての（超論理的秩序性）にあり、それは主体の原罪・自由意思と意味論上リンクされている。佐藤がヴェーバー批判で指摘した伝統的組織の合理的経営と近代組織における合理的経営の原理的な違いは、B-①とAの違いに関係している。〔外的対象の脱構築/主体の脱構築不能性〕という近代的形式は、〔論理合理性/超論理合理性〕においてのみ展開され得る。なぜなら、技術にかかわる〔実践合理性/超実践合理性〕も、直接的な人間関係にかかわる〔依存的関係性/超依存性〕（＝〔カリスマ/カリスマ的支配〕）も、原理的に行為主体としての人間を除外することができないからであり、脱人間化が可能なのは、唯一〔論理合理性/超論理合理性〕

だけである。つまり、近代科学や近代社会組織を生み出した意味論と適合的なのは原理的に脱人間化可能な〔論理合理性/超論理合理性〕という知の様式であり、近代というブレイクスルーは脱人間化に親和的なピューリタン神学を駆動力として離陸可能になった。

ヴェーバー理論では諒解概念で見られたように、主体の脱構築が方法論に欠如しており、Bの〔(観照への) 手段としての禁欲/観照〕の力動がうまく理解できていない。このため脱構築と構築をめぐる位置関係が理論的に曖昧となり、社会的行為やその産物としての「構築物(たとえば秩序や支配)」の根拠や正当性がどこにあるのかヴェーバー理論では常に批判されてきた。Bの場合、主体の脱構築とともに脱構築不能な「聖なる外部性・他性」が「超構造」として布置され、それが構築物に根拠性や正当性を提供している。この場合、主体の内的構造の要に位置する価値(合理性)は、構築(行為)と脱構築(非行為=超構造)の双方に力動的にかかわることになる。ヴェーバーの「社会学の基礎概念」で、社会的行為にかかわる類型論が4類型となり、支配の3類型との関係で価値合理性だけが浮き上がってしまうのはこうした理由である。

ヴェーバーは晩年になるほど「カリスマ」を創造的行為一般の源流として位置づけようとした(佐野1993)。それは〔カリスマ/カリスマ的支配〕における「カリスマ」だけでなく、三つの構築(B-1、B-2、B-3)それぞれに対応した脱構築(=カリスマ)に言えることである。ヴェーバーは主体の脱構築の方法論を欠きながら、支配の問題としては、「真正カリスマ(=カリスマ的支配)」と「カリスマ」を明らかに区別しており、「合法的支配(=制定法支配)」「伝統的支配」の関係では「カリスマの没支配的な解釈がえ」「無力な国王」などを提唱しており、「カリスマ的支配」の成立要件を被支配者(帰依者)の幻想的な依存心に過ぎないと冷徹に見抜いている。にもかかわらず、ヴェーバーの「カリスマ」は「カリスマ的支配(=真正カリスマ)」と曖昧なたちで結びついており、その結果、「カリスマ」をめぐるさまざまな誤解が生まれた。それはヴェーバー理論に両者を区別する原理的説明―脱構築と構築―が欠けているからである。ヴェーバーは脱構築の原理的考察を欠いたまま、構築/脱構築(行為/非行為)の問題を論じており、しかもそこに多くの直感的洞察が未整理なまま入れ込まれているので、彼の理論は実に不可思議な魔力を持ち整理するのが難しい。

主体の脱構築が欠けているために、ヴェーバーの宗教社会学では伝統的な「手段として禁欲」とプロテスタンティズムに特有な「行動倫理的な禁欲」の区別が曖昧になっている、と筆者は述べたが、佐藤の論考を考慮すれば、実態はこの逆である。近代社会を生み出したカルヴァン派的な「行動倫理的な禁欲」の本質は、主体の脱構築不能性にあり、それは行為主体(個人)が社会以前の存在として神(絶対者)と分離の相のもとに宗教的に意味づけられ、リンクされている点に特徴がある。そこでは個人は〔無限の原罪/無限の自由意思〕を持つ存在として脱構築不能であり、逆に外的構造(社会組織や外的自然)を個人はどこまでも「行動倫理的」に脱構築していく宿命にある。つ

まり、ヴェーバー理論における主体の脱構築の欠如は、外的対象への冷徹な「価値自由（脱構築性）」とリンクしており、その理論的欠陥は「構造的」なものである。これは佐藤が『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』批判の中で、ヴェーバーが「禁欲的」な近代資本主義とゾンバルトの「食欲な資本主義」を対置させたのを、ピューリタン神学－無限の原罪／個人の自由意思－の影絵（心理学的に言えば投影）だと喝破したのと同じことである。ヴェーバー自身は近代社会を生み出した原理－主体の脱構築不能性（ヴェーバーの場合はこれが理論的欠陥として現れている）と外的対象への冷徹な距離感（価値自由）－に軸足を寄せながら、それ以外のすべての対象・事象を第三者的に観察し、行為主体の脱構築や社会的支配、宗教的救済などの伝統的社会（B）と、近代的な社会的支配や宗教的救済（A）を区別しようとしている。しかし、ヴェーバーにはBの原理である主体の脱構築可能性とAの原理である主体の脱構築不能性が理解できないために、AとBは膠着してしまい、両者を理論的に区別出来ないのである。本稿との関連で言えば、それは脱構築としての「諒解」の欠如や、「手段としての禁欲」と「行動倫理的な禁欲」の区別の曖昧さ、さらには社会的行為論の類型化で価値合理性（価値合理的行為）の不整合となって表われている。佐藤の論考で言えば、それはカルヴァン派正統派に加えて、それとは異質な神秘主義的で一般救済論の宗教教理をもつクエーカー派を禁欲や博愛主義、平等主義という現象的類似性を理由に、ヴェーバーは近代社会の起源と誤って位置づけた点に表われている。これはまさに主体の脱構築不能性（A）－カルヴァン派正統派－と脱構築可能性（B）－クエーカー派－の原理的区別ができていないために起きたことである。ヴェーバーが自らの理論で論証しようとした近代社会の本質－主体の脱構築不能性とカルヴィニズムの禁欲の特異性、社会制度や外的対象への脱構築自由性（価値自由性）－は、皮肉なことにヴェーバーが論じたことより、論じられなかったこと（＝ヴェーバー理論の構造的な欠陥）の中に影絵として現れている。ヴェーバーが行為主体の脱構築（＝手段としての禁欲／観照）をうまく論じられないのは、彼の立脚点がそもそも脱構築不能な主体（カルヴィニズム的な原理）にあり、それが彼に「価値自由」という強い利便性（光）をもたらすのと引き換えに主体の脱構築不能性という被拘束性（闇）が布置されるからであり、それがブレーキとなって主体の脱構築を十分描写・理論化できないのである。つまり、ヴェーバー理論は原理的に脱構築不能な主体という立脚点に立つ論者（ヴェーバー）が、その立脚点をあくまで保持しながら、立脚点の原理を探索するという実に奇妙な構図になっている。

<文献>

- 相澤出（2004）「ヴェーバーにおける学問研究の社会学－『授与－諒解』論の視点から」『社会学研究』75巻、83-112頁
アーチャー、M. 1995（佐藤春吉2007）『實在論的社会理論－形態生成論アプローチ』青木書店
バリント、M. 1959（中井 久夫、滝野 功、森茂 起訳1991）『スリルと退行』岩崎学術出版

- バリント, M. 1968 (中井 久夫訳1978) 『治療論からみた退行-基底欠損の精神分析』金剛出版
- カラー, J. 1982 (富山太佳夫・折島正司訳2009) 『新版 ディコンストラクション I、II』岩波現代文庫
- エンペルガー, H. 1970 (木村敏、中井久夫監訳1980) 『無意識の発見 上・下』弘文堂
- ジェンドリン1964 (村瀬孝雄訳1981) 「人格変化の一理論」『体験過程と心理療法』ナツメ社, 39-157頁
- ギデンス1976 (松雄精文・藤井達也・小幡正敏訳1987) 『社会学の新しい方法基準』而立書房
- 橋本直人 (2000) 「ヴェーバー行為論における目的合理性と『秩序問題』」『状況』7月号、39-52頁
- 橋本努 (1994) 『自由の論法—ポパー・ミーゼス・ハイエク』創文社
- 橋本努 (1999) 『社会学の人間学—自由主義のプロジェクト』頸草書房
- 今枝法之 (1990) 『ギデンスと社会理論』日本経済評論社
- 伊藤正男 (1998) 『脳の不思議』岩波書店
- 金井新二 (1991) 『ヴェーバーの宗教理論』東京大学出版会
- キース・トマス1971 (荒木正純訳1993) 『宗教と魔術の衰退』法政大学出版局
- キルケゴール1849 (榊田啓三郎訳1996) 『死にいたる病』筑摩書房 (ちくま学芸文庫)
- 北西憲二、皆川邦直、三宅由子、長山恵一、豊原利樹、橋本和幸 (2007) 『森田療法と精神分析的精神療法』誠信書房
- 呉哲男 (1977) 「清明心の発生—宮廷寿詞から宣言へ」『文学の誕生 (古代文学会編)』武蔵野書院
- マリアンネ・ヴェーバー1926 (大久保和郎訳1965) 『マックス・ヴェーバー』みすず書房
- 松井克浩 (2007) 『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』再検討』
- 水林彪 (2006) 『天皇制史論—本質・起源・展開』岩波書店
- 水林彪 (2007) 「『支配のLegitimitat』概念再考」『思想』995巻、60-90頁、岩波書店
- 長山 恵一 (1994) 「母親への非意識と母子分離を巡る諸問題—「すむーあきらめる」「すまない」を鍵概念として—」精神経誌, 96巻、83-108頁
- 長山恵一 (2001) 『依存と自立の精神構造—清明心と型の深層心理—』法政大学出版局
- 長山恵一、清水康弘 (2006) 『内観法—実践の仕組みと理論』日本評論社
- 中野敏男 (1990) 「解説 理解社会学の綱領的な定礎として」『理解社会学のカテゴリー』(ヴェーバー1913/海老原明夫・中野敏男訳1990) 未来社に所収
- 中野敏男 (1993) 『近代法システム批判—ヴェーバーからルーマンを超えて』弘文堂
- 大林信治 (1994) 「宗教と科学—魔術からの解放—」『科学思想の系譜学』(大林信治・森田敏照編著) ミネルヴァ書房
- 折原浩 (1969) 『危機における人間と学問—マージナル・マンの理論とヴェーバー像の変貌』未来社
- 折原浩 (1996) 『ヴェーバー『経済と社会』の再構成—トルソの頭』東京大学出版会
- ボラーニー, M. (佐藤敏三訳1966/1980) 『暗黙知の次元—言語から非言語へ』紀伊国屋書店
- ロッシン1987 (水沼知一訳1992) 『マックス・ヴェーバー講義』みすず書房
- 西郷 信綱 (1975) 「スメラミコト考」『文学』43号, 1頁-10頁
- 坂口ふみ (1996) 『<個>の誕生—キリスト教教理をつくった人々—』岩波書店
- 酒井邦嘉 (1997) 『こころにいとむ認知脳科学』岩波書店
- 佐野誠 (1993) 『ヴェーバーとナチズムの間』名古屋大学出版局
- 佐藤俊樹 (1993) 『近代・組織・資本主義』ミネルヴァ書房
- 佐藤俊樹 (2008) 『意味とシステム ルーマンをめぐる理論社会学的研究』頸草書房
- シェルフター, W・折原浩 (2000) 『『経済と社会』再構成論の新展開』未来社
- 関根康正 (1995) 『ケガレの人類学 南インド・ハリジャンの生活世界』東京大学出版会
- 関根康正 (2004) 「ケガレと差別」『岩波講座 宗教 第8巻 暴力』、岩波書店、25-56頁
- 瀬田勝哉 (1987) 「神判と検断」『日本の社会史 第5巻 裁判と規範』岩波書店、58-86頁
- ジューグフリート, T 2006 (富永星2008) 『もっとも美しい数学 ゲーム理論』文藝春秋
- 豊原利樹 (2007) 「フロイト症例—ラット・マン症例」『森田療法と精神分析的精神療法 (北西憲二、皆川邦直、三宅由子、長山恵一、豊原利樹、橋本和幸)』誠信書房、292-332頁
- Tronick EZ: Intervention that effect change in psychotherapy: A model based on infant research. Infant Mental Health Journal 19:227-229, 1998
- 宇都宮京子 (1999) 「マックス・ヴェーバーの行為論」『情況』4月号別冊、39-54頁
- 宇都宮京子 (2000) 「リッケルトとヴェーバーの関係の再考察」『情況』7月号、21-38頁
- 和辻哲郎 (1943/1962) 『尊王思想とその伝統』『和辻哲郎全集 第14巻』岩波書店に所収
- ヴェーバー1913 (海老原明夫・中野敏男訳1990) 『理解社会学のカテゴリー』未来社
- ヴェーバー1920b (大塚久雄、生松敏三訳1972) 「世界宗教の経済倫理—序論」『宗教社会学論選』みすず書房81頁
- ヴェーバー1921 (阿閉吉男・内藤莞爾訳1987) 『社会学の基礎概念』恒星社厚生閣
- ヴェーバー1922 (中村貞二訳1982) 「社会学・経済学における「価値自由」の意味」『完訳・世界の大思想 1 ヴェーバー社会学論集』河出書房新社

ヴェーバーの理解社会学と精神科学（精神病理学／精神療法学）（2）
ーヴェーバー社会学の混乱の本質／諒解概念と脱構築の観点からー

- ヴェーバー1922（厚東洋輔訳1979）「ゲマインシャフト結合とゲゼルシャフト結合の諸類型」『ヴェーバー』中央公論社
- ヴェーバー1922（中村貞二訳1977）「種族的共同社会関係」『みすず』9/10月号、64-81頁
- ヴェーバー1976（世良晃志郎訳1974）「経済と社会的諸秩序」『法社会学』創文社
- ウイニコット, D. W. 1971（橋本雅雄訳1979）『遊ぶことと現実』岩崎学術出版社
- 山本義隆（2003）『磁力と重力の発見』みすず書房
- 山之内靖（1993）『ニーチェとヴェーバー』未来社
- 山之内靖（1997）『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書
- 柳父章（1977）『翻訳の思想ー「自然」とnature』平凡社選書
- 矢野善郎（2003）『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』創文社
- 吉永良正（1992）『ゲーデル・不完全性定理ー理性の限界の発見』
- 湯浅泰雄（1980）『古代人の精神世界』ミネルバ書房