

ヴェーバーの支配の正当性論の再考(4) 支配の[正当性/正当化 (Legitimität/Legitimieren)]の二相性について

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)

16

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

67

(発行年 / Year)

2016-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00012790>

<論 文>

ヴェーバーの支配の正当性論の再考（４） —支配の[正当性/正当化(Legitimität/Legitimieren)]の二相性について—

長 山 恵 一

【抄録】 ヴェーバーの支配の正当性と正当化についての諸家の議論を取り上げ、筆者のヴェーバーの社会科学的認識論や社会学的方法論に関する考察を踏まえて支配の二相性の問題を論じた。これまでヴェーバー支配論の議論が混乱していたのは、第一に支配論の鍵である「正当化」と「正当性」を明確に区別した議論がなされてこなかったこと、第二に秩序一般・規範一般の「正当性」や「正当化」に関する『Legitimitätの原初的形態』『Legitimationの原初的形態』と、法や支配に直結した『支配のLegitimität』『支配のLegitimation』の関係をどう捉えるか十分に詰めた議論がなされてこなかったこと、が原因している。その結果、水林彪と佐野誠の議論のすれ違いに見られるように①人間の内側（内面）から支えられている（義務付けられている）のはLegitimitätなのか、それともLegitimieren・Legitimationの方が、②支配に関連して「正しさ」は関係するのかもしれないのか、といった問題を整合的に理解できなくなってしまった。

ヴェーバー自身は「正当性」と「正当化」を異質なものと区別し、それらが異なる経験相に基づくことを明確に理解していた。しかし、彼の社会科学的認識論はあくまで伝統的な近代主義的「分析論理」に立脚したものであるために、ヴェーバーはせつかく〔現実理解/説明的理解〕という理解の二相性を提示しながら、前者の経験相は直感的で未分節・全体的な経験相であるために社会科学的な「妥当性（客観性）」を持ち得ないとして、それを括弧に括った形で認識論的な議論が展開されてしまった。社会科学的認識論におけるこうした問題はヴェーバーの社会学的方法論（行為論的社会学）にもそのまま引き継がれ、彼の社会学は未分節な洞察的経験や直感的経験にかかわる「変革」「創造」の問題を理論的にうまく位置づけられないまま奇妙な形で原理的な二面性を抱え込むこととなった。ジレンマに満ちたこうした二面性がそのまま支配の原理的説明に持ち込まれたのが「支配の正当性」と「支配の正当化」の問題である。本来、支配という現象は質的に異なる二相一「正当性」の表象にかかわる未分節で直感的な経験相（１種類＝カリスマ体験）と「正当化」にかかわる分節化された経験相（３種類＝支配の三類型）の合計４つから構成されているが、ヴェーバーはそれを整合的に理論化することができなかった。このことはヴェーバー支配論に独特な二面性や理論的な揺れを引き起こす結果となった。それが①ヴェーバー晩年の講演に登場する

「第四の正当性観念」や「反権主義的に解釈がえされたカリスマ（「支配の諸類型」に登場）」との関係にも表れているし、②『経済と社会』新稿の方法論的著作『社会学の基礎概念』では「秩序の正当性」が四つに類型化されて論じられているのに対して、支配論『支配の諸類型』の方は旧稿と同様に支配は3類型で論じられるという齟齬を生み出している。従来より『経済と社会』旧稿と新稿は質的方法論的に異なることが指摘されてきた。新稿は読者の分かりやすさを優先したために議論が平板になっているというのがこれまでの一般的な理解の仕方であった。しかし、これは完全に間違いである。『経済と社会』旧稿と新稿の違いはそうした便宜上の問題に由来するのではなく、支配の本質的な二相性をヴェーバーが統一的に理論化できなかったために、旧稿では支配を「正当化」の切り口から論じ、一方、新稿では支配を「正当性」の切り口から論じようとしたために起きた原理論的なズレが関係している。『経済と社会』旧稿に属するヴェーバー最晩年の『政治ゲマインシャフト』論が『支配社会学』とは相当に異質な内容になっていることも上記のような事情から整合的に説明できることを松井の論考を援用しつつ論じた。

【キーワード】 マックス・ヴェーバー Max Weber 支配 domination 正当性 legitimacy
正当化 legitimation

(1) はじめに

ヴェーバーの支配論は精緻に組み立てられており、まさに「支配論」の古典として天皇制の本質を論じる礎石となり得るものである。しかし、筆者がここまで縷々論じてきたように、ヴェーバー理論には方法論的にも認識論的にも未分節で直感的な経験相の意図的な排斥・抑制が『原理的』に存在しており、彼の支配論はそうした前提のもとに構築されている点を忘れてはならない（これを筆者流に言い換えればヴェーバー理論では「体験のゲンシュタルトB」を欠いた形で支配論が構築されており、デリダ流に言えば「脱構築」「差延」を欠いたまま理論化が進められているという問題）。つまり、ヴェーバーが理論化したものだけでは、支配という現象の全体像や原理はうまく説明できないのである。ヴェーバーの支配の正当性 (Legitimität) 論については、水林の論文 (水林2007) —以降水林論文1と記す—を受けた「シンポジウム『比較歴史社会学へのいざない—マックス・ヴェーバーを知の交流点として—』 (小路田泰直ほか2009)」—以降は『シンポジウム』と記す—と水林論文1を批判した佐野の論文 (佐野2007)、さらにはそれに答えた水林の論文 (水林2010) —以降水林論文2と記す—の議論が、筆者の知る限りヴェーバーの支配の正当性論に関する現時点での最も深い議論となっている。それら諸家の議論を取り上げ、整理・検討する中で筆者の考える支配の[正当性/正当化 (Legitimität/Legitimieren)]論を提起してみたい。

(2) ヴェーバーの支配の正当性Legitimitätと支配の正当化Legitimieren・ Legitimation にかかわる諸家の議論の整理・検証

〈1〉旧稿におけるLegalitätと新稿におけるLegalitätの意味の違い。

水林は水林論文1で、ヴェーバーの「支配のLegitimität」論は『経済と社会』旧稿でも新稿でも一部に異質な議論は見られるものの、ヴェーバー学説の時間的変化ということを中心に考慮することなく、一応の考察を進めることが許される、と主張していた。この点について、ヴェーバー研究者の折原や佐野から厳しい批判を受け、水林は誤りを認め、水林論文2と『シンポジウム』において、旧稿におけるLegalitätと新稿におけるLegalitätの意味の違いについて論じている。「旧稿」全体にわたる理論的枠組みを提示した「理解社会学のカテゴリー」における Legitimität・Legalität 概念と、「新稿」全体にわたる理論的枠組みを提示した「社会学の基礎概念」におけるLegitimität・Legalität 概念との間には、特にLegalitätに重大な差異があるとして旧稿と新稿のLegalitätの意味の違いを次のように述べている(水林論文2)。「社会学の基礎概念」が legitim・Legitimität の語で指示する事柄を「理解社会学のカテゴリー」は、legal・Legalität の語で表現していた。すなわち、「理解社会学のカテゴリー」におけるlegal・Legalitätの意味は、制定法現象に限定されず、法現象さらには慣習律を含む規範全般を指示する概念であり、訳語としては、広く「合規範性」とでも表現するのが適当な概念であった。ところが「社会学の基礎概念」「支配の諸類型」など『経済と社会』新稿になると、legal・Legalitätは、広く法現象一般ではなく、狭く制定法にかかわる概念となり、「合制定規則的」とでも訳すべき語となり、一方、法一般一さらには、慣習律も含めて規範一般一にかかわる概念はlegitim・Legitimitätによって表現されるようになったという。水林(『シンポジウム』206-207頁)や佐野(2007)も指摘するように、旧稿の段階においては支配論や支配の3類型論にLegalitätないしlegale Herrschaftなる語は登場せず、代わりにrationale Herrschaft(合理的支配)という表現が使われている。それはまさに旧稿のlegale・Legalitätが単なる制定法にかかわる概念ではなく、水林が言うようにより広い意味をもった「合規範性」を意味していたからである。

水林(水林論文2; 358頁、『シンポジウム』207頁)はこうした旧稿における Legalitätの考察を踏まえて、「理解社会学のカテゴリー」に登場する<Legalität—諒解(「適法」諒解 Legalitäts-Einverständnis)>について、次のように的確にまとめている。

ヴェーバーは、多少とも安定した社会の存在構造を、①Legitimität(法・習律)が存在しているということ(Legitimität)、②人々がそのLegitimitätに準拠して行為し、かつ、互いにそのことを予想し、そして、その予想通りに事態が進行するという(諒解)、これらの①②の事態の統一と

して理解しているように思われる。そのような事態をヴェーバーは、<Legalität—諒解 (Legalitäts-Einverständnis) >として概念化した。

さらに彼は『シンポジウム』(207頁)でそれを“「カテゴリー」論文におけるLegalität論は、①<慣習—習律—法>という一連の概念系列において、習律および法という規範を指示する概念として意識され、かつ、②<予想ゲーム>論的文脈で登場した。”と述べている。これは筆者が支配の全体図式として提唱した[イ/(ロ・ハ)/ニ]のうち、[★/(ロ・ハ)/★]の部分に相当するより水平的な支配の構成要素、すなわち行為の予想や相互関係にかかわる「諒解」行為(=秩序の構築性のモーメント)について述べていることは明らかである。

(2) Legitimitätの意味〔支配者/被支配者大衆〕の関係や授与にかかわる支配のLegitimität

水林は旧稿のLegalitätが単に制定法を指すのではなく、もっと広い<合規範性>とでも言うような意味で使われていると述べた後、そうであるなら、支配を論じる「カテゴリー」論文の以下の重要な部分で、ヴェーバーは何故、Legalitätでなく突然Legitimitätの語を持ち出したのかと問題を提起し、水林はさらなる議論を展開する。「カテゴリー」論文で、支配のLegitimitätが持ち出されているのは以下の有名な記述である。ヴェーバーは「アンシュタルト」および「結社」において、「制定法 (Satzungen)」の圧倒的多数は起源の点からいえば協定 (vereinbaren) されたものではなく、授与 (oktroieren) されたものである」ことを論じた後に次のように文章を続けている。

ところで、ことがらに即して言えば、どのような授与力も、具体的な人間(預言者、王、家産制支配者、家父長、長老その他の名望家、官僚、政党「指導者」、またはきわめてさまざまな社会学的性格の他の「指導者」)が他の人間の団体行為に対して及ぼす、その範囲や様態においてはその都度異なるある特殊な影響力—「支配」—にもとづいている。この影響力は、これはこれでまたさまざまな性格の動機にもとづいており、いかなる様態であれ物理的ないし心理的な強制が行使される可能性もまたその動機に含まれる。しかしここでも言えるのは、予想(特に服従者の「恐怖」)だけに準拠した諒解行為は、比較的不安定な限界事例でしかないということである。その他の事情が同じであるならばここでも、服従者が支配関係を自分にとって「義務づけられた」ものと主観的にもみながゆえにこそ服従するということが平均的にあてにできるようになればなるほど、諒解が経験的に妥当する可能性はそれだけ高く見積もられうるようになるであろう。このことが平均的にあるいは近似的に言える限りで、「支配」は「正当性」諒解 (“Legitimitäts“-Einverständnis) にもとづくものということになる。(ヴェーバー1913/1990 ; 118-119頁)

ここで支配のLegalitätでなく、Legitimitätが使われている理由について水林は次のように説明している。“「カテゴリー」論文における「支配」も、①<慣習-習律-法>という一連の概念系列において特に「法」を指示する概念に密接に関係するものと意識され、かつ、②<予想ゲーム>論的文脈で登場した。すなわち、“(Ⅰ) 支配者が、権限に基づいてかくかくの政策を実行するとすれば、(Ⅱ) 被支配者は、支配者にそうした権利・権限があり、被支配者には従う義務があると考えよう、(Ⅲ) したがって、支配者は安んじてその政策を実行することができると思込む”というように<予想ゲーム>論である。したがって、「カテゴリー」論文内部のことだけを考えれば、用語は、「支配のLegitimität」ではなく、「支配のLegalität」の方が適当であった。”“しかし、「支配」という現象について、ヴェーバーは、①<慣習-習律-法>という一連の概念系列における「法」にかかわるのではあるけれど、しかし、②「カテゴリー」論文が「法」を扱った文脈（本来的には、平等的関係における<予想ゲーム>）とは別系列の文脈（本来的に差別的な、幸不幸ないし特権者非特権者関係における<差別の事後的正当化>）で論じられるべきものであると、考えていた。そして、その別系統の文脈なるものが、Legitimitätという概念で表現される現象であった。”（『シンポジウム』207-208頁）

さらに水林論文2（377頁）では、<Legitimität-諒解>について次のように述べている。“「旧稿」におけるLegitimitätは、その始源的意味においては、単に人々の自己義認要求行為の次元に属し、法・習律にかかわることのない性質の概念であって、この点で、法・習律そのものを意味するLegalitätと意義を異にするものであったが、しかし、自己義認要求行為が健康や得恋などの幸運の次元から私的所有・社会的地位保全さらには支配という行為に及んでいくや、Legitimitätは法・習律的な意義を獲得し、この限りで、Legalitätと重畳する概念に高まっていくのであった。ここにおいて、Legitimität（正当性）は<自己義認+Legalität（合規範性）>となる”。

このように、水林は支配のLegitimität（正当性）を自己義認・自己正当化の機制が法・習律的（=慣習律的）な意義を獲得したものと理解し、「カテゴリー」論文における「Legitimität-諒解」は「自己義認+ <Legalität-諒解>」だと結論付けている。確かに、ヴェーバーの旧稿の支配論の論述内容からすれば、そう読み取れるのも事実である。しかし、そうしたヴェーバーの自己義認の説明では、支配者（勝者）の自己義認・自己正当化と被支配者大衆（敗者）の自己義認・自己正当化は互いに結びつきようがなく、ヴェーバーはそれを「秘密支配」という苦し紛れの論理で説明しようとした点は既に前稿（長山2014）で指摘したところである。さらに、新稿の支配論には自己義認・自己正当化論は一切登場せず、Legitimitätは専らLegitimitätsglaube（正当性信仰）を鍵に論

じられている。この点に関連して折原はシンポジウム（『シンポジウム』126-127頁）で水林に対して、支配者による「支配の正当化」のみならず、被支配者の「服従の自己正当化」にも注意が向けられる必要があるのではないかという趣旨の質問をし、それに答えて水林は以下のように述べている。

「支配の正当性」現象とは、被支配者が支配者による支配に対して、「正当性信仰 (Legitimitätsglaube)」を有するという事態にほかなりませんから、その意味でならば、被支配者の「服従の自己正当化」に注意を向ける必要があるのは言うまでもないことであります。しかし、折原先生のご質問は、そのような当然のことを質されたとも思えません。インド文化圏におけるパリア・カーストの例などをあげられていることから察するに、あるいは、被支配者の心のうちに深く内面化された「服従の正当性」問題の重要性に注意を喚起されたということでしょうか。

かりにそう受け止めて、少し考えてみるに、支配・服従関係についての正当性信仰には、外面的なものにとどまる信仰（面従腹背、盗人が窃盗を隠匿することを通じて正当性支配に志向するような場合）と、内面化された信仰（心の底から支配者に帰依し、支配者に服従することを義務と観念する場合）とがあるということは、容易に諒解されると思います。天皇制についても同様で、天皇制に面従腹背する、あるいは天皇制を計算づくで利用する、というような、外面的な天皇制信仰（この場合の「信仰」は、ヴェーバーが言う Legitimitätsglaube の意味で使用している）がありうるでしょう。おそらく、律令天皇制成立時代における貴族の天皇制信仰や、武家権力時代におけるそれは、多分に外面的な性質のものであったろうと思われれます。近代に入っても、1870年代ころまでは、欧米からの文化継受も手伝って、天皇制信仰は多かれ少なかれ、外面的であったように見えます。しかるに、大日本帝国憲法・教育勅語が成立し、学校教育で天皇制教育が始まると、天皇制信仰は次第に内面化いく、ということがあったのだらうと思われれます。（『シンポジウム』157-158頁）

ヴェーバーの支配論は組織論的には、ヘル（支配者）と支配幹部（装置 アパラート）と被支配者大衆の三者の関係として記述されるが、注意してヴェーバーの記述を読むと支配の原理的説明がヘル（支配者）と支配幹部（装置－アパラート）の場合と、ヘル（支配者）（あるいはヘル（支配者）＋支配幹部（装置－アパラート））と被支配者大衆の場合とでは、微妙に異なっているのが分かる。すなわち、これは筆者が提起した支配の全体図式 [イ/ (ロ・ハ) /ニ] で言えば、ヘル（支配者）と支配幹部の関係 [イ/ (ロ・ハ) /★] を勝者の自己義認・自己正当化（ヴェーバーの言う諒解）の機制で説明し、旧稿の支配論の記述はそれを重視した形になっている。例えば、旧稿で

「支配の定義」を述べた部分でヴェーバーは以下のように論じている。

右の支配組織に属しているひとびとのグループが、被支配「大衆に」対してもっている支配的地位は、その存続の点では、最近いわゆる「少数の利益」Vorteil der kleinen Zahl と称せられるものにもとづいている。すなわち、特に迅速に相互の諒解をとげ、彼らの権力的地位の維持に役立つような・合理的に整序された組織的行為をなんどきでも作り出し、これを計画的に指導しようという、少数支配者ののみのもっている可能性にもとづいているのである。彼らの権力的地位を脅かすような大衆行動または共同社会行為は、反抗者たちが、みずから支配権を握ることを目指す組織的行動を計画的に指導するために、同様に効果的な準備態勢を整えているのでない限り、右の支配者側の組織的行為によって、苦もなく打ち破られうるのである。「少数の利益」は、支配者側の意図・なされた決議・知識を秘密にすることによって、完全な効力を発揮するのであるが、この秘密保持は、人数が多くなればなるほど、ますます困難になり、期待しがたくなってくる。すべて「職務上の秘密」保持の義務が強化されるということは、ヘル権力を一層嚴重にしようとする支配者側の意図の徴候であるか、あるいは、彼らがヘル権力に対する脅威が増大していると信じていることの現れであるかである。およそ永続的の存立を目指す支配は、すべて何らかの決定的な点において秘密支配である。

しかし、利益社会関係を通じて作り出される・支配の特殊の安全装置は、一般的な形で云えば、次の点にある。すなわち、指導者の命令に服従することに慣れ・支配とそれのもたらす利益にあずかることによって支配の存立に個人としてみずからも利益を感じている・一群のひとびとが、ひき続き命ぜられるままに動き、かつ、支配の維持に役立つような命令権力や強制権力の行使に参加するということ（「組織」）、がこれである。自分たちが要求した実際に行使している命令権力を、他の指導者による受権から導き出すのでない単数または複数の指導者は、われわれはこれを「ヘル」と呼び、上述の仕方ですべてヘルの命令のままに動くひとびとをヘルの「装置」と呼ぼう。（ヴェーバー1956/1960 ; 26-27頁）

「支配」という語は、ここでは次のような事態を意味するものと理解されたい。すなわち、一人または数人の「支配者」の表示された意思（「命令」）が、他の（一人または数人の「被支配者」の）行動に影響をおよぼそうとし、また事実、この行動が、社会的にみて著しい程度に、あたかも被支配者がこの命令の内容を、それが命令であるということ自体の故に、自分たちの行動の格率としたかのごとくに、おこなわれる（「服従」）というほどに、影響をおよぼしているという事態である。

1 「・・・かのごとくに」というごちない表現は、ここで採用した支配の概念を基礎に置こうとするときは、次の理由からして不可避なのである。すなわち、一方において、われわれの目的にとっては、命令が事実上遵守されるということが、われわれにとってはゆるがせにできないことなのである。(ヴェーバー1956/1960 ; 11頁)

ヴェーバーは上記の註1で「・・・かのごとくに」という表現を使っているが、これはヴェーバーの諒解概念の重要な特性であることは松井 (2007) の研究をもとに既に紹介した。つまり、ヴェーバーは支配の[イ/ (ロ・ハ) /★]、組織論で言えば、ヘル (支配者) と支配幹部 (装置-アパラート) の間の支配原理を「諒解 (筆者流に言えば行為の構築化・合理化の機制)」で説明しているのが分かる。これは水林流に言えば貴族と天皇の関係や武家政権と天皇の関係、あるいは明治期における政府高官と天皇の関係などは、心の底から信じる「信仰」というより、「天皇制に面従腹背する、あるいは天皇制を計算づくで利用する、というような、外面的な天皇制信仰」となるだろう (ただし、これは「信仰」というより、自己義認・自己正当化やヴェーバー流の「諒解」の機制と言った方が正確である)。しかし、支配で決定的に重要なのは、ヘル (支配者) と被支配者大衆という次元の異なる明確な上下関係[イ/ (★・★) /二]で機能する支配の原理である。これこそ水林流に言えば、「内面化された信仰 (心の底から支配者に帰依し、支配者に服従することを義務と観念する場合)」に他ならない。[イ]と[二]に自己義認・自己正当化論を当てはめると「勝者」と「敗者」となってしまう両者の自己義認・自己正当化は互いに結び付きようがない。これ故、[イ/ (★・★) /二]の場合は自己義認・自己正当化と別の原理が働いていると考えざるを得ない (そもそもヴェーバーの「諒解」概念には本心からの一致や納得、得心という心的機制が意図的に排除されており、それは「あたかも納得しているかのごとく」の出来事として定義されることは松井 (2007) の「諒解」研究で何度も言及した)。被支配者大衆が心底から納得する「内面化された正当性信仰 (天皇制信仰)」に関係するのが、松井 (2007 ; 213-250頁) が旧稿の「政治ゲマインシャフト」論で論じた「信じられた共同性」の共属感情という支配の機制であり、[イ/ (★・★) /二]では自己義認・自己正当化とは異質な「国民」「種族的共同体」の共属感情にかかわる名誉や品位感情、威信感情といった情動・パトスが重要な意味を持ち、支配者 (あるいは支配者層) は知識人層を利用して「むきだしの『権力』威信」をよりソフィストケートされた「国民」の理念へと変化させ、そうした情動・パトスに訴えかける情動感化の操作を通して被支配者大衆に働きかけ、人々の「連帯感情」や「政治的紐帯」を育成・喚起することを松井 (2007 ; 222-232頁) は指摘している。そのことは、シンポジウムにおいてヴェーバー支配論の本質は明確な上下関係にかかわり、水平的なゲーム論的なものではないとして松井を厳しく批判した諸家の共通した意見ともなってい

る。例えば、小路田(『シンポジウム』249-251頁)は社会契約論の祖であるルソーを例に出し、契約が対等・平等な関係を越えたものに基礎を持つことを紹介し、権力や支配が人と人との対等な契約からは生まれない点を強調する。小関は(『シンポジウム』331-345頁)権力においては時間軸的な始源ではなく「存在論的な始源」が重要であると述べている。また雀部(『シンポジウム』295-318頁)は上から下へと働く支配の要求が単なる強制では長続きせず安定しないことを指摘した上で、「授与」としての支配を被支配者側が自発的に納得する諒解が重要だと述べている(こうした意味での諒解はヴェーバーの「諒解」概念と明らかに異質である)。これらは全て筆者の支配図式[イ/(★・★)/ニ]の機制にかかわる問題であるのは明らかであり、それは天皇制支配で言うならば菅や吉本が言う、人々の『「自然な」生き方』にかかわる「ノンイデオロギッシュ」な天皇制に他ならない。こうした機制をヴェーバー自身はうまく理論化できておらず、その機制が何であるかをめぐって100年以上もヴェーバー研究では議論が戦わされてきたわけである。その機制とは、筆者が前稿(長山2015b)で臨床をもとに紹介した人間の価値規範(社会規範)の変革にかかわる始源的で未分節な経験相である「すむーあきらむ」「フィロバティズム」「新規時き直し」の『体験の形式・様式』の普遍性を基盤に作動する支配の機制である。この種の体験事象は人間の内的・私秘的な始源の存在性や規範の変革・内発性とかかわり、ここでは個別的な「人間関係」ではなく、ソフィストケートされた超越的存在との「かかわり」や「臨在」が決定的な意味を持ち、そこに支配者の超越存在性が「支配」や「法」と巧妙に『接ぎ木』されるのである。そもそも「社会規範」という現象そのものが、個人の私的・内奥の経験や心理でありながら、それは同時に社会が個人に作用(作動)し「接ぎ木される」接合点(装置)であり、それが「国家」や「種族」という正当性信仰にかかわる『共属感情(=共同幻想)』を生み出す培地となるわけである。ヴェーバーが行為論的社会学で人間の「価値」や「規範」をベースに「社会」を論じようとした本当の理由はこれであり、こうした人間存在の基本原理解に「支配」は根差し作動するが故に、恐ろしく、また逃げ場がないのである。ヴェーバーがフロイトの精神分析やヤスパースの精神病理学などの精神科学に並々ならぬ興味を示したのはこうした事情からである。ヴェーバーの行為論的社会学が「社会なき社会学」と揶揄される由縁は、人間の「価値」「価値規範(社会規範)」への方法論的な重視と限界が関係しており、その限界がそのまま支配論に現れたに過ぎない。こうした意味で言えば、水林がヴェーバーの支配論の本質を自己義認・自己正当化論や法とのかかわりから、“ヴェーバーにおける legitimieren・Legitimation・Legitimitätなどの一連の概念に、「支配の実質的正しさ」の意味はなかったこと、ヴェーバーがこれらの概念にとって問題にしたかったのは、それとは別次元の、“支配の暴力的なモメントに対する、法と習律による権威づけ”という現象であったことが知られるのである”(水林論文2;383頁)と断言しているのは、いかに自己義認・自己正当化論にのみに片寄っ

たヴェーバー理解であるかが分かる。[イ/(★・★)/ニ]にかかわる「内面化された正当性信仰」は政治論的に言えば天皇の不親政論に直結する問題であり、歴史的に言えば院政や幼童天皇の問題にかかわる事柄である。折原はシンポジウムで水林に対して、「不親政の「血統カリスマ」や院政と関連させて以下のように質問している。

比較歴史社会学的に見ますと、中国における「皇帝教皇」の「神政政治」的支配は、「真正カリスマ」的親政ゆえ、補佐幹部の一貫性・持続性とは対照的に、たびたび「証」喪失の破局を迎え、易姓革命や王朝交替を繰り返しました。それにたいして、日本の天皇は、武家政権の成立以降、幕末まで、「血統カリスマ」に特化し、「教権的幽閉」状態にあつて親政を避け、さればこそ失政による「証」喪失の危機もなく（「アキレス腱」を隠し）、俗権ないし補佐幹部としての武家の政権はたびたび交替しながら、皇位は血統カリスマ的に継承され、「正当性」の保障機能を、相異なる武家政権に対しても、長期にわたって継続的に果すことができました。

そして、この支配の「正当性」とは、一見抽象的で、実体のない「虚飾」ないし「イデオロギー」と見紛われがちですが、じつは支配者による命令権力の「自己正当化」ばかりか、被支配者による服従の「自己正当化」によっても支えられ、そのかぎり頑強な呪縛力をそなえています。（『シンポジウム』126-127頁）と述べ、被支配者側の「自己正当化」に関する質問を投げ掛けている。

こうした折原の質問に対し、水林（『シンポジウム』157-158頁）は「内面化された正当性信仰（=天皇制信仰）」を明治期の教育勅語や天皇制教育に結びつけて説明するが、これは明らかに論理が破綻している。こうした説明では折原の言う不親政としての天皇や院政の問題にうまく答えられないのは明らかである。戦後の象徴天皇制（正当性信仰（=天皇制信仰））を支える支配の機制を天皇制の教育で説明できないことは明らかであり、またそれを被支配者大衆の「無知」や政府の策謀で理解するのも無理があり、こうした単純な理由で多くの国民が「暗黙に」象徴天皇制を支持しているとは到底思えない。これは戦後の象徴天皇制の特異な出来事ではなく、天皇は歴史的には「政治権力的」に不親政（無力）な存在であったことは天皇制でしばしば指摘されるポイントである。天皇という存在（装置）を政治権力的に単純に勝者として位置づけ、それを勝者の自己義認・自己正当化で説明することは相当に無理がある。確かに被支配者大衆との関係で言えば、天皇は「特権的」な存在なのだからそう言えなくもない。しかし、武家政権が確立して以降の長い日本の歴史を見れば、天皇（ヴェーバー流に言えばヘル）と武家政権（ヴェーバー流に言えば支配幹部アパラー）の関係は、前者は後者に対して政治権力的には敗者であり、「天皇制信仰」が象徴天皇制とし

て「うまく」機能している戦後の天皇も、明治期の天皇とは違い、欧米との戦争に全面的に敗戦した「敗者」の天皇がその礎となっているのを忘れてはならない。

ヴェーバーが「カテゴリー」論文において、支配の原理の説明に「Legitimität—諒解(正当性—諒解)」という奇妙な表現を使った理由は、新稿の支配論も考慮に入れれば、自己義認・自己正当化論を中心とした旧稿でも、彼はLegitimität(新稿で言うLegalitätsglaube正当性信仰)にかかわる[イ/(★・★)/ニ]のモーメントと、自己義認・自己正当化(ヴェーバーの言う「諒解」)にかかわる[イ/(ロ・ハ)/★]のモーメントの両者を何とか結びけようとして「Legitimität—諒解(正当性—諒解)」なる複合語を考え出したと理解する方がより整合的である。

〈3〉【Legitimieren (正当化する)・Legitimierung、Legitimation、Rechtfertigung(正当化)、Selbstrechtfertigung (自己正当化・自己義認・自己弁護)】と【Legitim (正当)・Legitimität (正当性)】の違い

ヴェーバーは正当性や正当化にかかわる表現としていくもの語を使っているが、それは大きく次の二つの群に大別できる。一つは【Legitimieren (正当化する)・Legitimierung、Legitimation、Rechtfertigung(正当化)、Selbstrechtfertigung (自己正当化・自己義認・自己弁護)】など行為(ここには当然、内的精神的な運動としての「行為」も含まれる)にかかわる「正当化」であり、もう一つは【Legitimität (正当性)・Legitim (正当)】など状態性にかかわる「正当性」である。この両者に関連して、水林の議論で決定的に「問題」となるのはLegitimitätとLegitimationの二つを同一化して物事を考えた点である。水林は水林論文2の「Legitimation (正当化)とLegitimität (正当性)」という項目で、「Legitimitätの原初的形態」を説明する箇所ですべて述べている。

Legitimitätは、しかし、狭く「支配」という現象にのみ関連する概念ではなかった。ヴェーバーにおけるLegitimität概念は、「支配」以外の現象にもかかわる性質のものであり、Legitimität概念が生成してくる原初的な場は、むしろ、「支配」以外の社会関係にあった。……中略……要するに、Legitimität概念は、人間社会に広く認められる次のような事態、すなわち“人は、他人と比較しての自分自身の何らかの点での優越的状态を、selbstrechtfertigung (自己弁護、自己義認)ないしlegitimierenする傾向にある”という事態から出発するものであった。したがって、Legitimität (正当性)という、一見すると状態的な概念も、脳裏では、legitimieren (正当化する)、Legitimierung・Legitimation (正当化)などの語をもって表現される精神面での運動を表象している概念として理解しなければならない(水林2010; 369-370頁)。

『行為（運動）』にかかわる「正当化」と『状態』にかかわる「正当性」を、水林のように同一視して理解してしまうと、ヴェーバーの支配論はこの両者の質的区分けがポイントになるだけに、ヴェーバー支配論をうまく整理・考察できなくなる。精神療法の臨床をもとに拙稿（長山2015b）で明らかにしたように、行為（運動）である自己正当化（=防衛機制・適応機制）から「自己洞察（超越的な自己観照）・自己存在性（内発的な自己存在の実感）」という状態性を導きだすことは『原理的』にできない。後者は前者そのものが全面的に「挫折」「放下」された後にしか出現しない。これはヴェーバーが宗教社会学の基本テーゼとして「観照(=状態)」と「禁欲(=行為)」で峻別したものであり、両者は体験事象としては区別されながら、それらがどのように力動的に関連するのか理解することにヴェーバーは苦闘し、結局それをうまく理論化できなかった。折原（2007；218-225頁）も言及しているように、ヴェーバーは1920年という晩年の作品「支配の諸類型」（『経済と社会』新稿）では自己義認・自己正当化論にまったく言及していないが、ほぼ同時期の1919年1月の講演「職業としての政治」において、ヴェーバーは恋の鞘当てや戦争の例を挙げて、勝者が自己を「正当化」Selbstrechtfertigungするだけならまだしも、不幸の責任までを敗者に押し付けて『正当性Legitimität』で上塗りすることは、「卑怯な」ことであり、「騎士道に反すること」「品位を欠く独善的態度」だとして、「正当化」と「正当性」を相反するものと明確に区別している。折原は「ヴェーバー社会学における「正当性」問題」という章の最終節—23節—（折原2007；218-224頁）で、支配の「正当化/正当性」問題のジレンマを、『職業としての政治』における問題設定の先鋭化、という副題で論じている。折原はそこで、勝者（折原流に言えば「積極的に特権づけられた社会層」）の自己義認・自己正当化と敗者（折原流に言えば「消極的に特権づけられた社会層」）の自己義認・自己正当化が結びつかないことを論じた上で、「職業としての政治」においてヴェーバーが“「自己義認・自己正当化要求」そのものに対して、否定的・批判的に立ち向かっている一事実、に注目せざるをえない”とし、“「消極的に特権づけられた社会層」の「救済追求」を、こうした陥穽から救い出す方途はないのか、それはやはり、「不幸」「苦難者」に自分を対置し、相手方を「自業自得」、自分を「権利あって」と感得する「自己義認・自己正当化要求」そのものを、相手方との「共苦」と「同胞愛」に生きる方向で、克服していくことをおいて、他にはないであろう。それはまた、「積極的に特権づけられた社会層」にとっても、かつてリヨンのヴァルドーやアッシジのフランチェスコに起きたことで、（それをそのまま現代の諸条件のもとで再現するのは無理としても）けっして不可能なことではなからう”（折原2007；220頁、223頁）。と述べている。ヴェーバー理論の基礎研究の我が国の第一人者が、ヴェーバーの支配の正当性を論ずる最後の文章で、支配の「正当化」と「正当性」の質的区別の重要性和、それをヴェーバーの『経済と社会』の旧稿と新稿の方法論の変遷の問題として理解する必要がある点を強調した意味は実に重いと

言わざるをえない。

水林 (2010) もヴェーバーの「法社会学」を論じる部分では、ヴェーバーに従いLegitimとLegitimierenを区別して論じている。該当するヴェーバーの論述は以下のごとし。

無制限の家内的権力とは別の権力—我々はこの権力を「インペリウム」と名づけよう—が成立してくると、「legitimな命令」とこの命令を「legitimierenする」規範との区別が、確かに原理的には観念されているように思われる。けだし、この場合には、聖化された伝統、あるいは具体的なカリスマ的資質が、個々の命令について、そのザッハリッヒなLegitimitätや、あるいは人的なLegitimitätを明らかにし、したがってまた彼らの「権能」の限界を示すからである。(ヴェーバー1972/1974 ; 292頁、ただし訳文は水林2010 ; 373頁を使用)

「統治」が法規範に拘束され、既得の主観的権利によって制限されているということがある。この場合に、統治は、法創造や法発見と同様に、法規範への拘束や権利による制限を受けることになる。しかし、このことのうちに存在するのは、ただ次の二つの事だけである。(1) 積極的には、統治そのものの管轄権のLegitimität根拠。近代的な統治はlegitimな「権限」にもとづいてその活動をするわけであるが、この権限は、最終的には、常に国家アンシュタルトの「憲法」規範による受権にもとづくものと考えられている。さらに、統治を現行法や既得の権利へと拘束することは、(2) 消極的には、統治の自由な運動の制限であり、統治はこれらの制限を甘受しなければならない。(ヴェーバー1972/1974 ; 72頁、ただし訳文は水林2010 ; 373-374頁を使用)

こうしたヴェーバーの論述を受けて、水林 (2010 ; 374頁) は、“少なくとも原理的には、どの支配形態においても、①法が支配をlegitimierenし (Legitimation)、②その帰結として、支配者の命令がlegitimなものになるという二重の過程があり (①②の分離の完成が制定法支配)、この過程の総体がLegitimitätにほかならない”とまとめている。つまり水林は、上のヴェーバーの記述を[legitimieren (=Legitimation) + legitim]=Legitimitätと理解するわけだが、これはそう読むべきではない。法発見や法創造にかかわる未分節で直感的な状態性にかかわる事象 (正当性Legitimität) は普遍的な体験様式と規範の本源性・始源性・内発性にかかわるとは言え、それは無制限 (自由な運動) となりかねず、人 (カリスマ的支配の指導者) の正当性やザッハリッヒな正当性 (伝統的支配) から発せられる命令は、積極的には法 (制定法という構造化された装置) が「正当性」を根拠付け、消極的には「正当性」を制限することで (両者は言い方が違うだけで同じこと)、その命令が「正当legitim」な命令となるわけである。つまり、[Legitimität/legitimieren (Legitimation)] =legitimと読まれるべきであり、こうした理解の仕方こそヴェーバーの認識論的な議論、つまり理

解の二相性「現実理解（未分節で「妥当性」がない経験相）／説明的理解（分節化された「妥当性」がある経験相）」からしても整合的である。さらに『経済と社会』旧稿の「政治ゲマインシャフト」において以下のような記述がある。

強制的な行為が特有の正当性をもつという表象が、何らかの諒解行為と結びつくとする、それは血讐義務を遂行する氏族の諒解行為と結びつく（ヴェーバー1925/1954、181頁。ただし、訳文は松井（2007、220頁）を使用）

筆者のこれまでの議論から、ヴェーバー理論で言う諒解行為は分節化された行為の正当化 legitimieren (Legitimation) を意味することを考慮して上の記述を読めば、正当性 Legitimität という表象は諒解行為（すなわち正当化 legitimieren (Legitimation)）とは別な事象であることは明らかであり、だからこそ、両者が結びつくという表現になるのである。これは、[Legitimität / legitimieren (Legitimation)] という筆者の図式の正しさを支持していると言える。

〈4〉「支配」以外の現象にかかわる『Legitimitätの原初的形態』と「支配のLegitimität」、および「支配」以外の現象にかかわる『Legitimationの原初的形態』と「支配のLegitimation」

水林の支配の正当性 Legitimität にかかわる議論は正当化 Legitimieren との関係をめぐる混乱はしているものの、『Legitimitätの原初的形態』の議論で水林が Legitimität の『原初的形態』を「支配」以外の社会的関係の場にかかわる現象だと述べている点はまさに正しい。しかし、水林は Legitimität を旧稿の自己義認・自己正当化論で理解したために、人間の自己正当化の心的機制で『Legitimitätの原初的形態』を説明せざるを得なくなり論理的な矛盾が生じてしまった。支配の全体像は[正当性 Legitimität (状態性) / 正当化 Legitimieren・Legitimation (行為)] という二相性（「差延」の構造）になっているのだから、「支配」以外にかかわる『原初的形態』も水林のように『Legitimitätの原初的形態』（彼はこう表現しながらも、『経済と社会』旧稿の自己義認・自己正当化論に引きずられて、内容は『Legitimieren・Legitimationの原初的形態』である人間の自己正当化・自己弁護の心的運動（心理学的に表現すれば人間の防衛機制＝適応機制）となっている）のみならず、Legitimität（正当性）と Legitimieren・Legitimation（正当化）の双方の『原初的形態』が何であるかを考察せねばならない。法や支配の『原初的形態』にかかわるこの種の議論は、水林論文1を厳しく批判した佐野が自身の論文の中で展開したヴェーバー支配論にかかわる次のような指摘とも関連する。

佐野（2007）は水林論文1に対して、“イェリネックの国家に限定された正当性論に対して、社

会諸領域でより普遍的に妥当する支配の正当性論を展開したのがヴェーバーであること、したがって”、水林のように、“ヴェーバーの「正当性の根拠」を「法的根拠」に限定してしまうと、ヴェーバーの社会学の支配の正当性論の本質自体が失われてしまう”と厳しく批判する。同論文で、佐野は「国家支配」にかかわるヴェーバーとイエリネックの深い関係を紹介し、「国家の法学的考察方法と社会学的考察方法の相違について」以下のように論じている。拙稿(長山2015b)でも紹介したように、ヴェーバーは新カント派に属しており、その学問的方法論は経験科学・社会科学における存在と当為、事実と規範の分離が基本となっている。佐野によれば、“この二元論の延長線上に、国家の法学的考察方法と社会学的考察方法の峻別が存在する”(佐野2007; 5頁)のであり、“ヴェーバーにとって社会学は、「法」(Recht)を対象とする場合であっても、法学のようにその「法命題」の論理的に正しい客観的な意味内容を探求するのではなく、人間行為(Handeln)の動機までもをも含めた事実や経過等を問題とするものであった”(佐野2007; 7頁)。さらに、彼はヴェーバーとイエリネックの密接な関係、両者の理論の類縁性と異質性について、次のように述べている。

国家の国法学的考察と社会学的考察の峻別というヴェーバーの学的立場に直接の影響を与えたのはゲオルク・イエリネックである。ヴェーバーと様々な同時代の思想家、たとえばシュモラー、ブレンターノ、テンニース、ジンメル、トレルチ、そしてニーチェ等との思想的関係が一般には注目されがちである。しかし、ヴェーバーの国家概念、支配概念、人権理論、そして学問的方法との思想史関係の大きさという点からすれば、イエリネックの右に出る者はいない。・・・ここでは正当的支配論とも密接に関連する以下の二点を整理しておこう。

まず第一は、国家概念についてである。ヴェーバーの国法学的考察と社会学的考察が、イエリネックの国家学の二つの考察方法、すなわち「国法学」と「社会的国家学」に対応することはよく知られている。国法学は国家学の法的部分を扱い、国家を法教義学的・法解釈学的手法を用いて探求することを特徴とする。一方、社会的国家学は社会的生成物としての国家をその全体において観察することを特徴とする。イエリネックはこのような観点から、法学的国家概念を「根源的な支配権力を与えられた定住する人民(Volk)の法的集合体(Körperschaft)」とし、社会的国家概念を「根源的な支配権力を与えられた定住する人間(Menschen)の団体的統一体(Verbandseinheit)」と規定した。後者がヴェーバーの言う社会学的考察の対象となる概念であり、国家の構成員だけでなく、国家を取り巻く、あるいは国家の背後に存在する人間一般の行為にまで射程を広げた規定である。このような国家の両面的な概念規定は、イエリネックもまた新カント派の影響下にあることを示している。端的に言えば、ヴェーバーやイエリネックらの国家学上の立場は、国家を行為する

人間の諸関係や諸経過から把握するもので、カール・シュミットのように、国家を実体化あるいは絶対化するものではない。むしろ、国家を人為的な擬制や幻想の産物と見るハンス・ケルゼンの国家観のそれに近いものがある。(佐野2007 ; 8-9頁)

第二は、支配概念についてである。ヴェーバーの支配・権力概念が、イエリネックの支配概念を土台にしていることは周知のことである。しかし、イエリネックがこの点でヴェーバーと決定的に異なるのは、被支配者の「正当性の信仰」という観点がほとんど存在しないということである。イエリネックは支配を「他人の意思に対し、自己の意思を無条件に実現するよう命じ、自己の意思を他人の意思に対して貫徹する力」(『一般国家学』)と規定する。これはヴェーバーの「自己の意思を他人の行動に対して押しつける可能性」という権力概念に対応するが、「ある内容の命令を下した場合に、特定の人々の服従が得られる可能性」という支配概念とは微妙なずれがある。イエリネックは別の箇所では、支配することを、「命令する者の自由な決定のなかにも、その根拠と制約が見出だされるような無条件の命令を発すること」と捉え、ヴェーバーのように、「支配者」と「被支配者」の関係概念から支配を捉えていないのである。ヴェーバーの支配概念の場合には、すべての支配には被支配者からの「正当性」に対する信仰を喚起し、それを維持しようとする要素が不可欠であった。

イエリネックにとって、このような無条件に命令を下す権力の保持者こそが国家にほかならず、国家だけが支配の主体になることができるのである。命令する者の自由な決定のなかにも、その根拠と制約が見いだされる以上、国家における支配の正当性の根拠は、国家それ自体に由来するということになる。イエリネックは国家の実体化・絶対化を避けるために、国家目的の観点から法や憲法による国家の自己拘束を主張しているが、国家の行為に拘束や制限を設定する法そのものが国家によって制限される以上、彼の言う国家の自己拘束は一種のトートロジーと言わざるえない。こういったイエリネックの国家に限定された正当性論に対して、社会諸領域で普遍的に妥当する支配の正当性論を展開したのがヴェーバーにほかならない。ヴェーバーは支配することを、イエリネックのように国家の独占物とは考えなかったのである。(佐野2007 ; 9-10頁)

ヴェーバーとイエリネックの支配論・国家概念にかかわる上記の佐野の記述はきわめて整合的であり、ヴェーバー理論における支配をすべて広義の「法」で説明しようとする水林のような考え方はヴェーバー理論の理解という観点からは無理があると言わざるえない。ただし、こうした佐野の批判に対して、水林が水林論文2において、“広く社会的領域でのLegitimitätの性質をそのまま「支配のLegitimität」の性質と見なすことには、論理の飛躍が存在するように思われる”と述べている点は傾聴に値する。水林自身は水林論文2において、『Legitimitätの原初的形態』を支配以外の人間

の自己正当化行為一般とのかかわりで論じるヴェーバーの理論を採用し、法的根拠として支配の問題を論じているが、それは内容的には『Legitimitätの原初的形態』を説明したのではなく、『Legitimieren・Legitimationの原初的形態』を自己義認・自己正当化の機制で説明したに過ぎない。よって、上記水林の佐野に対する批判は佐野が重視するヴェーバーの「正当性信仰 Legitimitätsglaube」の『原初的形態』を指していると思われる。佐野が、というより、ヴェーバー自身の論述においても、次元を異にする明確な上下関係（支配者ヘル/被支配者大衆）で作用する支配に決定的に重要な「正当性信仰 Legitimitätsglaube」の内実、すなわち『Legitimitätの原初的形態』の内容が具体的に説明されておらず、論理に飛躍があることは明らかであり、これは単に論考の進め方の問題ではなく、ヴェーバーの学問的方法論や社会科学的認識論の根幹にかかわる問題であることはすでに拙稿（長山2015a, 2015b）で指摘した通りである。

上記の佐野と水林の議論を通して分かることは、第一に、Legitimität（正当性）と Legitimieren・Legitimation（正当化）という異質な二つの機制や心的メカニズムを区別することと両者の関係を理解することの重要性、第二に、法や国家と直接関係が無い人間の経験一般にかかわる機制—『Legitimitätの原初的形態』や『Legitimieren・Legitimationの原初的形態』—が法や国家や支配にどのように組み込まれていくのかを理解することの重要性である。これは分かりやすく言い換えれば、支配という現象の全体像を明らかにするためには、①明確な上下関係にかかわる Legitimität正当性（[イ/（★・★）/ニ]）の『原初的形態（正当性信仰 Legitimitätsglaube）』と、より水平な予想ゲーム論的な機制（諒解概念、防衛機制＝適応機制）にかかわる『Legitimieren・Legitimation（正当化）の原初的形態』（自己義認・自己正当化[イ/（ロ・ハ）/★]）という異質な二つの心的機制がどのように関係し接合するのかという『原初的形態』にかかわる二重性・二相性への理解、②こうした一般的な経験事象やコミュニケーションの有り様（Legitimitätあるいは Legitimationの『原初的形態』）が、どのように「法」や「支配」「国家」といった問題に組み込まれていくのかを理解すること、それはすなわち『支配にかかわる法的現象としての Legitimität正当性』と『支配にかかわる法的現象としての Legitimieren・Legitimation正当化』の二重性・二相性についての理解、の二つが必要となるわけである。

①②の関係がどうなっているか分かりやすく図示すれば、図1ようになる。

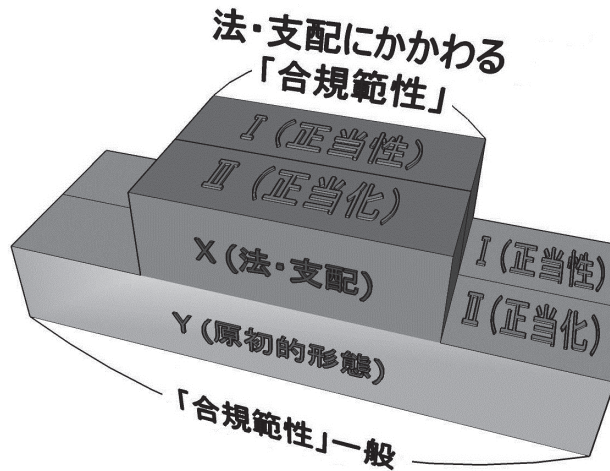


図1 法・支配にかかわる [正当性/正当化] と [正当性/正当化] の原初的形態

『支配にかかわる法的現象としてのLegitimität正当性』にせよ、法や支配に必ずしも限定されない『Legitimitätの原初的形態』にせよ、Legitimitätにかかわる出来事を〔I〕と表記し、一方、『支配にかかわる法的現象としてのLegitimieren・Legitimation正当化』にせよ、法や支配に必ずしも限定されない『Legitimieren・Legitimationの原初的形態』にせよ、Legitimieren・Legitimationにかかわる出来事を〔II〕と表記する。さらに、支配にかかわる『法的現象』か、法や支配に必ずしも限定されない人間一般の経験事象(=『原初的形態』)なのかによって、前者の法的現象としての『Legitimität正当性』『Legitimieren・Legitimation正当化』を〔X〕と表記し、後者の『原初的形態』にかかわる『Legitimität正当性』『Legitimieren・Legitimation正当化』を〔Y〕と表記することとする。ヴェーバーは法や国家を扱う場合においても、法や国家の法学的考察(国法学的考察)と社会学的考察を峻別したことは、支配のこの図式で言えば〔X〕と〔Y〕の区別にかかわる問題であり、ヴェーバーが行為論的社会学で主体の行為や相互のコミュニケーションの有り様を出発点に「習俗」「慣習律」「(慣習)法」などの事象を、わけても『諒解』(慣習律+利害の布置連関)を鍵概念に法や支配を社会学的に論じようとしたのは〔Y⇒X〕の微妙な関係である。しかし、彼が理論化したのはあくまで〔(II-Y)⇒(II-X)]の部分に過ぎず、〔I〕についてはヴェーバーの方法論的・認識論的な理由からブラックボックス化されていることは既に繰り返し指摘した。支配はすべて広義の法にかかわるといふ水林の主張はこの図を上から見たものであり、支配を横から見れば、それはあくまで〔X〕〔Y〕の二層構造になっているというのが佐野の議論である。水林と佐野は議論がすれ違っているに過ぎない。〔I-X〕〔II-X〕〔I-Y〕〔II-Y〕のすべてにかかわるの

が人間の「規範」や「価値」であり、そうした意味でヴェーバーのLegalitätにかかわる議論で、水林がLegalitätを「合規範性」と訳したのは名訳である。筆者が論じるのは主に〔I-Y〕〔II-Y〕の事象に関連した事柄であり、これは支配や法と別問題でないことは図を見ても明らかであり、ヴェーバー理論の本質からも用意に了解できる。I (X・Y) およびII (X・Y) の『二種類の合規範性』が、議論のすれ違いとして期せずして表に現れているのが、次節で紹介する、人間を内側(内面)から支え・規定している(義務付けている)のは、Legitimitätの方か、あるいはLegitimieren・Legitimationの方なのか、という問題に関連した佐野と水林の議論のすれ違いである。

〈5〉人間を内側(内面)から支えている(義務付けている)のはLegitimitätか、あるいはLegitimieren・Legitimationの方か？

佐野(2007)は水林が水林論文1でヴェーバーの正当性の根拠(Legitimitätsgrunde)を法的根拠(Rechtsgrunde)と同義と見なし、正当性は法=権力に他ならないと主張した点を批判し次のように述べている。“Rechtsgrundeという言葉は、前後の文脈からして、法的根拠と訳すよりも、支配者が被支配者に正当性を要求する意味での「権利拠点」と訳す方が適切であり、『職業としての政治』の冒頭で、正当性支配の三類型が簡単に説明されているが、ここでは「内的な幾つかの正当化(innere Rechtfertigungen)が存在する。すなわち、支配の正当性の根拠(Legitimitätsgrunde)」となっている。つまり、正当性の根拠には、被支配者が支配者に服従する内的な動機という側面があり、これは必ずしも法的根拠に限定されない”と論じている。

これに対して水林は水林論文2で反論し、「正当的支配の三つの純粹型」を取り上げて次のように述べている。“そこで、ヴェーバーは(a)まず、支配に対して服従を見出だす可能性は、従順性の様々な「動機(Motive)」にもとづいたものでありうることを述べた。そして、その「動機」なるものの具体例として、利害得失計算、習い性となった習慣、「純粹に情緒的になされた単なる個人的な愛着」などをあげた。(b)しかし、ヴェーバーは、「しかしながら(aber)」という接続詞をはさんで、次のように議論を続けた。「このような諸基礎にだけにもとづいている支配は、比較的不安定なものであろう。むしろ支配は、支配者と被支配者において、Rechtsgrunde つまり支配の“Legitimität”のGrundeによって内面的に支えられる(innerlich gestützt)のが常であり、このLegitimität 信仰を動揺させるときは、重大な結果が生じるのが常である” “すなわち、(a)では、Legitimitätにかかわらない、支配を受け入れる様々の「動機」が論じられ、(b)では、「支配のRechtsgrunde」としての「支配のLegitimitätsgrunde」に対する「内面的支え」としての「Legitimität信仰」が問題とされている”。

上記の議論において、佐野（2007）は被支配者の服従を内面から支えているものは動機にかかわる幾つかの正当化（＝正当性の根拠）だと主張し、一方、水林（2010）は被支配者を内面から支えているのはその種の動機ではなく、正当性信仰であると主張するわけである。確かにヴェーバーの支配論は晩年になるほど「正当化（＝自己義認・自己正当化）」の機制より、被支配者側の「正当性信仰」にかかわる内面からの支え、すなわち個人を内側から規定する「正当性信仰 Legitimitätsglaube」の「規範性」を重視するようになるが、自己義認・自己正当化という分節化された種々の「動機」も個人を内側から規定する「規範」であることに変わりはない。ただし、両者は心的機制が異質な「規範性」であり、義務付けられ方が異なっているのである。つまり、ここでも水林と佐野の議論はすれ違っており、どちらも正しいが、全体像を理解していないという意味ではどちらも間違いである。Legitimitätの義務付け（＝規範性）は内発的・始源的であり、しかも経験が未分節で構築化されていない分、その体験の様式は「内容」に規定されることなく、当該文化に属する人々においては個別的利害を越えた普遍的な規範の有り様として作用し、人々を相互に結びつける作用がある。これがヴェーバーが正当性信仰で言わんとしたことである。しかし、新稿で重視された「正当性信仰」の「規範性」の機制や内実をヴェーバーはうまく理論化できておらず、しかも「正当性信仰」を重視した新稿の「支配の諸類型」においても、彼は註記3（次々節で引用）で、“支配に対する従順性が、すべて、第一次的に（あるいはそこまでいわなくても、総じて、常に）、この〔正当性〕信仰 glaube に準拠しているなどということは、とてもいえない”として個別的な動機も重要である旨を述べている。こうしたヴェーバーの記述を素直に読めば、正当化も正当性もともに内面からの義務付けであるとヴェーバー自身は考えていたことが分かる。そもそも旧稿の支配論は自己義認・自己正当化の心的機制を中心に据えた論理構成になっており、正当化が人々を内面から支える心的機制でないということになると、旧稿の支配論自体が根底から揺らぐことにもなりかねない。さらに筆者が論じてきたように、ヴェーバー理論における自己義認・自己正当化は心理学的には防衛機制（適応機制）に他ならず、これは個人の行為を内側から支え・規定する「規範性」に他ならない。「正当性信仰」も「自己義認・自己正当化」もともに人間を内側から支え・規定する「規範」なのであり、両者はともに「動機」という意味では同じであり、心理学的にはどちらかが「規範」でどちらかが「動機」といった関係にあるわけではない。ただし、この二つの「規範性」や「動機」は作用機序が質的に異なっているのである。

〈6〉「正しさ」という体験事象について

前節で論じた二種類の規範性（正当性信仰 Legitimitätsglaubeにかかわる規範性と正当化 Legitimieren・Legitimationにかかわる規範性）の質的違いに関連して、佐野（2007）と水林論文2

の「正しさ」に関連した議論は正当性Legitimitätにかかわる規範性を理解する上で重要なので以下に紹介する。

ヴェーバーは支配にかかわる機制として親友イエリネックが提唱する「事実的なものの規範力」(事実的なものが至る所で規範化し、実効化・合法化されうるという人間心理の動態的過程)を取り入れたことはヴェーバー研究ではよく知られているが、佐野(2007)はそれに関連する注記のなかで、合法的支配(制定法支配)と「正しさ」に関連したハーバーマスのヴェーバー批判を紹介している。

“ハーバーマスは名著『コミュニケーション的行為の理論』のなかで、ヴェーバーの合法的支配論に道徳的・実践的な根拠づけの原理がないことを手厳しく批判する。ハーバーマスの論点を要約すれば、以下の四点に集約することができる。(1) ヴェーバーの見解によれば、実証主義的意味における近代法は、決断によって制定され、根拠づけの観念一般から完全に切り離された法として理解されるべきことである、(2) 合法的支配は、如何にして正当化されうのかという問いに対して、ヴェーバーはただ「手続による正当化」のみで事足れりとしたこと、(3) この手続による正当化とは、司法、行政、立法における手続規定の遵守を意味するものであること、(4) 実定的制定行為にのみ立脚する合法性は、その根底にある正当性を示唆することはできるが、それを取って代わることはできないこと。すなわち、合法性に対する信仰は、正当性の独立した類型にはなりえないこと。” “以上のように、ハーバーマスは、ヴェーバーの「合法的支配」は支配の正当性の実質的な根拠づけが曖昧で、正当性支配の類型をなしていないと言うのである。このような指摘は後年の『事実性と妥当性』でも繰り返されていて、ここでは法と道徳の融合がヴェーバーにおいては法の形式的合理性を脅かすものとして理解されている。ハーバーマスは、ヴェーバーとは逆に、合法性が正当性を有するためには、道徳的内実を持つ手続的合法性の構築が必要であることを強調する。端的に言えば、ヴェーバーが分離した法と道徳の再融合の必要性である。ハーバーマスによれば、「あらゆる制度化に先行する純粋な手続のなかに道徳な観点が適切に明示されているかどうかによって判定される」のである。”

こうした佐野(2007)のハーバーマスのヴェーバー批判について、水林は水林論文2の結びで支配における「正しさ」に関連して以下のように反論している。

“ヴェーバーのLegitimität概念は、「旧稿」から「改訂稿」まで一貫して、「法・習律(規範)」にかかわる概念であり、秩序ないし支配の実質的な「正しさ」とは一後述のごとく、重なる場合も

あるものの、必ず重なるというものではなく、次元を異にする概念であるということである。ヴェーバーの原語表現を用いるならば、Legitimität（合規範性という意味での「正当性」、対概念は「不法」）とRechtigkeit（実質的な「正しさ」、対概念は「誤り」）とは、異次元の事柄であることを理解しなければならない。しかるに、ヴェーバー以後、彼の故国ドイツにおいてさえ、LegitimitätにRechtigkeitの意味を読み込み、その上で、ヴェーバーが、「改訂稿」時代の用語法たる純形式的な一すなわち、実質的に「正しさ」にかかわらない「合制定法」の意味でのLegalität（以下では、Legalitätをこの意味で使用する）をLegitimitätの一形態としたことに対して、批判が提起されるにいたった。”“佐野氏によれば、ハーバーマスにも、このタイプのヴェーバー批判が認められる”“わが国においては、問題がさらに複雑化した。というのも、Legitimitätに対して、実質的「正しさ」の意味をこめて「正統」の語があてられる場合が少なくない上に、よりによって「正統」という訳語が選択されたことによって、同じく「正統」と訳されることが定着したOrthodoxie（対概念は「異端」）との関係でも問題が生じ、混乱が二乗化してしまったからである。Legitimitätは、Rechtigkeitとは次元を異にするものであり、必ずしも秩序ないし支配的内容的な「正しさ」と重なるわけではない「合規範性」の意味であることを理解するために、ここでは問題視されることの多いLegitimitätのみならず、伝統的秩序ないし伝統的支配もまた内容的「正しさ」にはかかわらないことを確認しておきたい。”“(1) 伝統的支配においては、生活領域の重要な部分は、内容的「正しさ」とは無関係に、伝統によってlegitimierenされている。「正しさ」などの関心から、伝統に反する新法が必要となってくる場合が当然生ずるが、しかし、その場合も、事実上の新法は、あたかも古法であるかのように認識され、legitimierenされる。(2) 伝統的諸規範が存在しない領域では「正しさ」などの実質的原理を基礎として支配が行われる。支配内容の「正しさ」が支配という行為に内在する支配形態は、ヴェーバーの「legitimな支配」論においては、ただ一つ、カリスマ的支配であった。この類型の支配のLegitimität根拠—カリスマを拘束するとともに、カリスマによる命令や判決（神判）によって実定化される法—は超越法（神法、自然法）であるから、ここでは、法には「正しさ」が内在すると観念されることになる。しかし、他の二形態の支配—日常的性格の伝統的支配と合制定法支配—をlegitimierenする法は、「正しさ」とは別次元の存在なのであった（広く悪法と観念される制定法といえども、改正されるまで法として妥当し、一般に悪習と観念される慣習も、実際には悪習として、すなわち、拘束ある慣習として妥当する）。このようなことから、ヴェーバーにおけるlegitimieren・Legitimation・Legitimitätなどの一連の概念に、「支配の実質的正しさ」の意味はなかったこと、ヴェーバーがこれらの概念によって問題にしたかったのは、それとは別次元の、“支配の暴力的モメントに対する、法と習律による権威づけ”という現象であったことが知られるのである”。

上記二人の議論を見ると筆者には水林の主張の方に無理があると思う。その理由の第一は、水林は支配の3類型(わけても伝統的支配 *traditionale Herrschaft* と制定法支配 (=合法的支配) *legale Herrschaft* の二つ)でヴェーバーが *legitimieren*・*Legitimation*・*Legitimität* などの一連の概念で言わんとしたことは「正しさ」ではなく、“支配の暴力的モメントに対する、法と習律による権威づけ” だと言う。確かに旧稿の「支配社会学」では法と習律(慣習律)にかかわるヴェーバー独自の「諒解」概念と「自己義認・自己正当化」の機制が議論の中心となっており、それは筆者流に言い換えれば防衛機制(=適応機制)であり、行為主体にとって「正しさ」や「本心から納得」とは必ずしも一致しない「規範性」であることは確かである。水林の論述はそもそもヴェーバーの「自己義認・自己正当化」論を主軸に据えた論理構成になっており、彼がそうした結論に至るのは当然の成り行きである。これは松井(2007)がヴェーバーの「諒解」概念には「本心からの納得」という日常用語の「諒解」の意味要素が欠けているのが最大の特徴であり、それ故、ヴェーバー理論では支配論が重要になるのだと主張したことと軌を一にしている(しかし、一方で松井(2007; 245頁)はそれだけでは支配という現象をうまく理解できないとヴェーバーの「政治ゲマインシャフト」論の考察では述べている)。ヴェーバーが“支配の暴力的モーメントに対”する問題を正面から取り上げ考察を展開したのは、雀部(2005)や松井(2007)も指摘するように「政治ゲマインシャフト」論においてである。しかし、そこにはあれほどヴェーバーが旧稿の「支配社会学」で重視した「自己義認・自己正当化」論が一切出てこないのであり、「政治ゲマインシャフト」論は「支配社会学」と同じ『経済と社会』旧稿に属していながら、そこでは支配者層が被支配者大衆に向けてソフィストケートされた文化を利用して品位感情や名誉というまさに「(規範的な)正しさ」にかかわる情動的感化を行い、それを介して「種族」「国民」といった「共属意識」「威信感情」を被支配者大衆に喚起し、支配を貫徹していく様相が語られている。それは水林が言う「法と習律による権威づけ」といった説明原理とは明らかに異質であり、かけ離れている(だからこそ、ヴェーバー(1976/1977)は「種族」を論じる論文の中で、そうした集合的な名辞一種族一を用いることが自らの「分析論理」的な方法論の枠組みに反することの忸怩たる思いを述べているのである)。筆者が支配にかかわる問題で規範的な「正しさ」や本心からの「納得」「一致」の心的機制を重視するのは、天皇制や支配の「麗しさ」や“素晴らしさ”を言いたいのが為ではない。まったく逆である。支配という現象は個々の人間の本心からの「納得」や「一致」「(本源的な規範的)正しさ」をも巻き込んだ形で実に『自然』に人々を[支配/被支配]の磁場に引きずり込んでしまうのであり、しかも、多くの場合、人々はそうした磁場の引力に自分だけは影響されていないと迂闊にも思ってしまう「恐ろしさ」があると言いたいからである。ヴェーバーは彼の認識論・方法論的な制約から人間の本心からの「納得」や「一致」あるいは「(規範意識の)正しさの感覚」に

直結する始源的で内発的・未分節な経験相にかかわる機制を支配論にうまく組み込むことが出来なかった。しかし、彼が支配論で本当に「言いたかったこと」は、人間存在の内奥をすべて巻き込んで作動する支配という現象の「奥深さ」や「凄み」「怖さ」ではなかっただろうか。だからこそ、彼は自らの方法論的原則を敢えて逸脱してまでも「政治ゲマインシャフト」の記述を行ったのだと考えられる。これをヴェーバーの認識論に関連させて言うならば、ディルタイ流の直感的・感情移入的な方法論と鋭く対峙したあげくの果てに、ヴェーバーは「理解」を心理的明証性にかかわる未分節な経験相(=「現実理解」)を組み込んだ形で「現実理解/説明的理解」の二相性で捉えたことが重なってくるのである。水林のようにヴェーバーの支配論を『経済と社会』旧稿の「支配社会学」の自己義認・自己正当化論のみで捉えてしまうと上記のヴェーバー認識論における「理解」の二相性との関連がまったく見えなくなってしまう。こうした認識論的な「理解」の二相性に直結するのが、ヴェーバー支配論で未完成に終わった「正当性 Legitimität/正当化 legitimieren・Legitimation」の二相性・二層性の問題なのである。

理由の第二は次のようなことである。支配における「正しさ」は「カリスマ的支配」や「伝統的支配」において法の新たな創造がなされる場合には該当すると水林自身も認めている。これは「法社会学」において、「カリスマ」が伝統的支配の慣性を打ち破る法の創造を行うことをヴェーバーがしばしば言及していることから窺える。佐野と水林の議論(ハーバーマスのヴェーバー批判)は主に合法的支配(制定法支配 *legale Herrschaft*)にかかわるものであり、*legale Herrschaft* は正当性の根拠が不明確であるとハーバーマスらに批判されている。これはヴェーバーが制定法支配の *legale*にかかわる「論理性」の意味論的構造や根拠性を詰めていないことが関係している。この点は佐藤俊樹(1993)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、ヴェーバーは近代の社会組織の合理性(準拠点)と個人の合理性(準拠点)の原理的な分離を支える意味論の形式、すなわちピューリタンの契約神学における「原罪/個人の自由意思」の特異性や神の基本法との関連を理解し損ねたために、近代資本主義を単なる経営体(組織)の合理性(例えば資本計算の原理や官僚制)と同一視してしまい、近代組織の本質を見誤ったという議論にそのまま重なる。合法的(制定法)支配の二層構造、すなわち構築化・分節化された論理合理性(=論理的正当化、制定法支配の *Legitimieren・Legitimation*の側面)と未分節で直感的な超論理性(論理の変革・創造にかかわる経験相、制定法支配の *Legitimität*の側面)は、宗教論的に言えば此岸(現世)と彼岸(超越界)の問題に関わってくるものであり、具体的には正統的カルヴァン派に特徴的なピューリタン契約神学と組織論(=ゼクテ)の関係にそのまま重なる。ヴェーバーがこの問題をうまく扱えていないことは佐藤(1993)が見事に論証している。論理合理性(論理的合理化・論理的正当化)とそれを意味論的に支える超論理性(神の秩序)との関係は西洋文化の論理性にかかわる長い

歴史、とりわけカトリック・プロテスタンティズムなどキリスト教の問題と深くリンクしており、ヴェーバーが認識論において「現実理解」にかかわる明証性を心理的明証性と数学的明証性に分けたこともこうした背景から理解する必要がある。

支配の3類型の中で、Legitimität正当性とLegitimieren・Legitimation正当化のあいだの「距離感」が最も近いのが「カリスマ的支配」であり、ついで「伝統的支配」、両者の距離が最も離れているのが「制定法（合法的）支配Legale Herrschaft」である。分かりやすく図示すれば図2のようになるであろう。

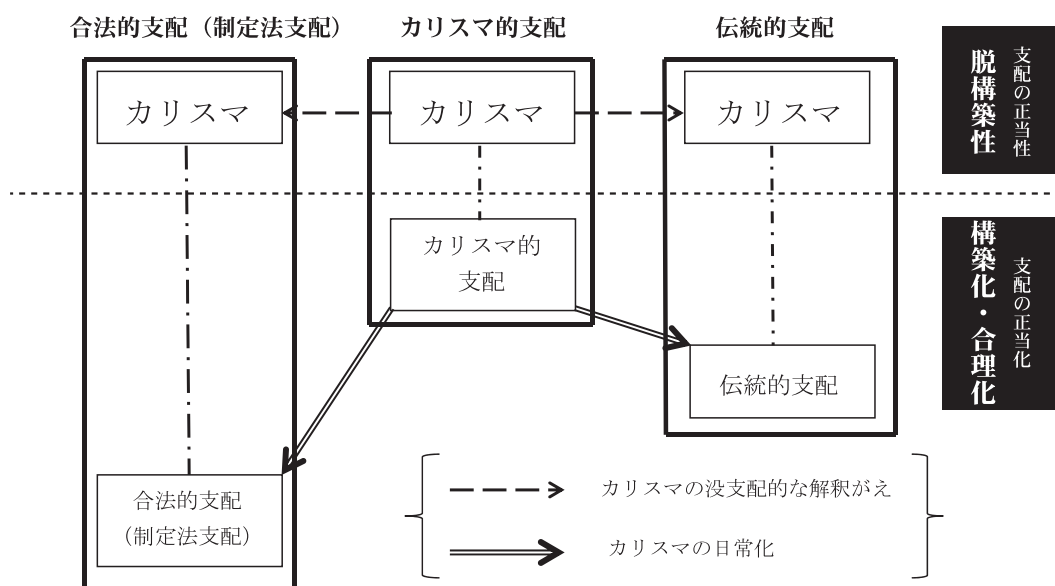


図2 支配の3類型とカリスマ（体験・状態）の関係

水林は、①法が支配をlegitimierenし、②その帰結として、支配者の命令がlegitimなものになる、という二重の過程が完成されたのは制定法支配であった、と述べているのはまさにこのことである。神の絶対性を論理的につきつめた神学がまさに正統派カルヴァン派の宗教教義のピューリタン契約神学であり、そうした宗教的意味論をバネに17世紀初頭のアメリカ社会で、個人と組織の原理的な分離が生み出されたことはすでに佐藤の論考で紹介した。こうした論理性にかかわる意味論的形式に支えられて初めて個人は自分が属する外的構造（社会や組織、自然界）から身を引き離すことが可能となり、それらを対象化して観察し、合目的に改変・変革して行くことで近代の資本主義社会や17世紀の科学革命を生み出してきたのである。つまり、近代資本主義の社会や没価値的な自然科学革命を生み出してきた動機とは、神の正しき秩序（超論理合理性、神の基本法という彼岸の原

理)の一端を人間がこの世(此岸)において一部分でも論理合理的に明らかにしていこう(実現していこう)とする極めて西洋的な神学(超論理性という意味でのロゴス=神)的意味論にかかわることを日本人は忘れがちである。こうした論理合理性と西洋的な神概念の深い結び付きは、16世紀の宗教改革で突如現れたものではない。論理性(論理学)はキリスト教文化や中世スコラ哲学において「超越性(神秘論)」の分厚い伝統を形成しており、キリスト教以前のギリシャ時代では数学者ピタゴラスの基礎数学的研究と彼が主催する宗教教団(ピタゴラス教団)の教理が不可分一体であったことにまで遡る長い歴史を持っている。西洋中世の学問において「論理学」が必修であり、近代基礎数学に重要な「無限」の問題を数学的に探究した人の多くは聖職者であったことが知られており(吉永1992)、数学的な無限は神学的にはまさに神に重なる。

Legitimieren・Legitimation正当化という「妥当性」を有する分節化された経験相は「カリスマ的支配」も含めて筆者流の表現をすれば支配の3類型すべてが『体験のゲシュタルトA(分節化された経験相(優位)/未分節な経験相(劣位))』の形になっている。すなわち、「カリスマ的支配」を構成するlegitimieren・Legitimationの原初的形態は「依存的合理性(依存的合理化・依存的正当化)」であり、「伝統的支配」を構成するlegitimieren・Legitimationの原初的形態は「実践的合理性(実践的合理化・実践的正当化)」であり、制定法支配(合法的支配)を構成するlegitimieren・Legitimationの原初的形態は「論理的合理性(論理的合理化・論理的正当化)」である。しかし、いずれの支配類型もその根拠づけの原理(意味論的形式)として、それぞれの構築性・合理化の変革・創造にかかわる「超依存性」「超実践性」「超論理性」というファクターを劣位の相として内包しているのである。こうした劣位の経験相―「超依存性」「超実践性」「超論理性」―が優位の経験相として表に露呈してくる非日常的で直感的未分節な体験が「カリスマ体験(状態)」なのであり、それを筆者流に表現すれば『体験のゲシュタルトB(未分節な経験相(優位)/分節化された支えの構造(劣位))』となる。「超依存性」「超実践性」「超論理性」の経験相それ自体は、ヴェーバーが言うように直感的で分節化されていない「現実理解」にかかわるために、『体験内容』としては客観的「妥当性」を持ち得ないが、それは変革・創造の体験の様式・形式としては個別的な利害や構築化された体験内容の違いを越えて人々の深層に働きかける「普遍的」で「根源的」な『体験作用』が強く、人々を互いに結びつけ、共属感情や威信感情、名誉といった国民や種族にかかわる「正しさ」や「自己同一性」を喚起する支配の決定的な機制となる。これが、ヴェーバーが晩年の支配論で重視した「正当性信仰」の正体であり、彼はそれを支配の機制としては重視しながら、支配の類型化には役立たないと的確に認識しており、それ故、「正当性信仰」のヴェーバーの記述は彼の自己義認・自己正当化論よりも漠然としたものになっているのである。

「カリスマ体験・状態」にかかわる「正当性の表象」は何も「カリスマ的支配」に限られたもの

ではなく、伝統的支配や制定法支配（合法的支配）にもかかわること、さらにそれがヴェーバーの方法論として『経済と社会』旧稿の「理解社会学のカテゴリー」と新稿の「社会学の基礎概念」の違いにどのように反映されているのが次節で紹介する「支配の4類型」に関連した佐野（2007）の議論である

〈7〉ヴェーバーの「第四の正当性観念（講演「国家社会学の諸問題）」について - 「反権主義的に解釈がえされたカリスマ（支配の諸類型）」との関係、および『社会学の基礎概念』における「秩序の正当性」の四つの類型化との関連について -

佐野（2007）はヴェーバーが1917年10月25日のウィーン社会学会において行った講演「国家社会学の諸問題」の内容（ウィーン『自由新聞』に掲載）について紹介している。佐野は「正当的支配の三類型と第四の正当性観念（「正当的支配の四類型」）について」の項目で次のように述べている。“報告記者は、「正当的支配の四類型」について、ヴェーバーが「正当的支配の三類型」という従来からの言葉を用いて説明した上で、最後に第四の正当性観念を付け加えたことを強調している。この三類型とは、いうまでもなく、(a) 合法的支配、(b) 伝統的支配、(c) カリスマ的支配のことであり、第四の正当性観念とは (d) 「被支配者の意思から引き出された」正当性観念のことである。ここで注意すべきは正当的支配の三類型については、その混淆によって「権威主義的な」(autoritar) 支配および国家形態が構成されるとなっているが、第四番目の正当性観念については「権威主義的な」という言葉が付けられていないということである。”（佐野2007；10-11頁）

佐野は文献学的考証から、ヴェーバーの各種論考の執筆年代は、①『経済と社会』旧稿の「支配社会学」→②「世界諸宗教の経済倫理」「序論」→③「国家社会学の諸問題（本講演）」→④「正当的支配の三つの純粋型」→⑤『職業としての政治』→⑥改訂版『宗教社会学論集』「序論」→⑦『経済と社会』新稿の「支配の諸類型」の順であることを明らかにしている。①②でヴェーバーの支配類型は三類型（合理的支配 *rationale Herrschaft*、伝統的支配 *traditionale Herrschaft*、カリスマ的支配 *Charismatisch Herrschaft*）であったが、③においてのみ支配が四類型となり、④⑤⑥では再び三類型（合法的支配 *legale Herrschaft*、伝統的支配、カリスマ的支配）に戻っている。第四の正当性観念 (*vierter Legitimitätsgedanken*) が、④以降に消えた理由として佐野は次のように結論づけている。

“「第四の正当性観念」がヴェーバーの著作から消えた要因としては一他の一部論者の見解も考慮すると以下の三点が考えられよう。(1)「被支配者の意思に」に基づく支配は正当性支配の類型ではなく、『経済と社会』の旧稿の「非正当的支配（都市の類型学）」のなかで展開された「非正

「正当的支配」との関係で捉えることが適切であること、(2) 第四の正当性観念は、「支配の諸類型」で展開された「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」の枠組みで処理されたこと、(3) 「正当的支配」の三類型は、支配という、いわば上からの観点で思考されたものであり、下からの被支配者の意思を正当的支配の類型に組み入れることは論理矛盾であること、である。結論的に言えば、(2) と (3) が妥当な要因であり、(1) については、今後の法制史研究、ヴェーバー研究にとっても重大な問題点・疑問点が含まれており、妥当とは言い難い。”(佐野2007 ; 22-23頁)

ヴェーバーの③の「第四の正当性観念」が消えた理由として、それが『経済と社会』新稿の支配論では「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」の枠組みで処理されたということについて、佐野は「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」と「人民投票的民主制」との関わりで以下のように説明している。

“ヴェーバーは確かに「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」による支配の典型的な事例として「人民投票的民主制」を挙げている。しかも、この「人民投票的民主制」の概念規定は、被支配者の意思に基づく「第四の正当性観念」とほぼ同一内容なのである。「支配の諸類型」の該当箇所は次のようになっている。

『人民投票的民主制』(plebiszitäre Demokratie) —指導者民主制 (Führer-Demokratie) の最も重要な類型—は、その純粋な意味からすれば、被支配者の意思 (vom Willen der Beherrschten) から引き出され (abgeleitet), この意思によってのみ存続する正当性という形式のもとに隠された、一種のカリスマ的支配である」

被支配者の意思から引き出される第四の正当性観念という講演での指示内容が、ここでは「カリスマ的支配」、とりわけ「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」のカテゴリーで処理されているのである。ヴェーバーは人民投票的民主制の典型的な例として、古典古代および近代の革命の独裁者たち、たとえば古代ギリシャの僭主やデマゴグ、ローマのグラックスとその後継者、イタリアの都市国家におけるポポロ、クロムウェルの独裁制、フランスにおける革命の権力保持者等の支配を挙げている。プロイアーが「非正当的支配」として例示したポポロの支配も、人民投票的民主制の事例に組み込まれているのである。言い換えれば、ポポロの支配は非正当的支配ではなく、正当的支配の類型なのである。このようにヴェーバーは第四の正当性観念を「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」という最晩年に提示された支配類型に包含することで、第四の支配類型をほぼや不要と見なしたのである。”(佐野2007 ; 26-27頁)。

さらに佐野は「第四の正当性観念」が、ヴェーバーの他の支配の類型論と異質であることについて「「支配」概念の本質的意味について」の項で、以下のように述べている。

“ヴェーバーの正当的支配の三類型は、権威主義的な支配者の意思や命令の観点から支配の正当性を捉えたものであるのに対して、第四の正当性観念は反権威主義的な被支配者の意思を主体として支配の正当性を捉えたものである。ヴェーバーの言う「支配」は、本質的には、権威主義的な支配がいかに正当化されうるのかを問題としたものであり、主体はあくまで支配者の側にある。……支配の正当性は、支配者の意思が被支配者のそれによって規定されるのではなく、被支配者の服従が支配者の意思・命令によって規定されることをその本質とする。しかも被支配者は、支配者の命令内容を、あたかも自己の行為の格率のごとく受け止める必要があるのである。上司の命令内容をあたかも自己の信念であるかのように受け取って行動する近代官吏の支配形態は、この典型的な事象に他ならない。要するに、ヴェーバーの言う第四の正当性観念は、「支配」概念の本質からすれば、独立の類型として設定されるべきものではないのである。言い換えれば、第四の正当性観念と純粹な意味での正当的支配の三類型とを同列に論じることはできないのである。このことを認識したヴェーバーが、ウィーンでの講演後、第四の正当性観念を「人民投票的民主制」に組み入れようとしたことは十分に考えられうることである。もちろん「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」を構想する同時代的背景には、ヴェーバーの時局的な政治論文で主張された現実的な人民投票的ライヒ大統領の要請や、「ヴァイマル憲法」の制定作業があったことも事実である”。(佐野2007 ; 27-28頁)

ヴェーバーが③の講演で言及した「第四の正当性観念」は、他の支配類型（三類型）とは、原理的に異質であり同列には論じられないという佐野の指摘は極めて重要である。ヴェーバーの支配論の本質は権威主義的な支配がいかに正当化されうるのかを問題としたものであり、主体はあくまで支配者の側にある、という佐野の指摘を、これまでの筆者の支配の全体図式—[イ / (ロ・ハ) / ニ]—の議論に当てはめれば [イ / (ロ・ハ) / ★] に相当する。それは支配の「正当化 Legitimieren・Legitimation」論であり、『経済と社会』旧稿の方法論の本筋である「自己義認・自己正当化」の機制や「諒解」概念とかかわるものであった。一方、「第四の正当性観念」は被支配者が支配を下から支える支配の機制であり、筆者の支配の全体図式に当てはめるならば、[イ / (★・★) / ニ] に相当する。それは支配者が被支配者大衆に働き掛け、被支配者側に喚起される支配の「正当性 Legitimität」「正当性信仰 Legitimitätsglaube」にかかわる支配の機制であり、それは上記の「正当化」とは異質であることは何度も指摘した。こうした「正当性」論を軸に支配を論じようとしたの

が『経済と社会』旧稿の「政治ゲメインシャフト」論であることは既に言及した。

さらに重要なのはヴェーバーの「第四の正当性観念」が「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」として最終的に支配類型論に組み込まれたのは、『経済と社会学』新稿の「支配の諸類型」であったという文献学的考証である。これは新稿の方法論である「社会学の基礎概念」の特性を知ろう上でも重要な意味がある。折原(2007; 216-218頁)は「社会学の基礎概念」が旧稿の方法論とは違って、あたかも流出論的な論理の構成になっている点を強調している。さらに注目すべきは、新稿の「支配の諸類型」では支配類型は三類型になっているものの、新稿の方法論的著作である「社会学の基礎概念」の「正当的秩序の妥当根拠」の方は四類型になっている点である。まずは折原の指摘から見てみよう。折原は「社会学の基礎諸概念(筆者註:社会学の基礎概念)」における「秩序の正当性」:「秩序制定者の『自己義認・自己正当化要求』にもとづく正当化」視点の脱落」という項目で、以下のように述べている。

「社会学の基礎諸概念」になると、水林が的確に読み取ったとおり、「正当性」が「支配(一般)の正当性」から「秩序の正当性」へと拡張ないし一般化される。それと同時に、「秩序(一般)の正当性」が、支配者側の「自己義認・自己正当化要求」による基礎づけから剥離されて、あたかも「秩序」にまつわる普遍的所与であるかのように取り扱われる。……「社会学の基礎諸概念」の著者は、行為/社会的行為から社会関係へと論を進め、そこで社会学と歴史学とを分け、後者が「運命という意味での重要な意義をそなえた個別的連関の因果帰属をめざす」のにたいして、前者は、行為/社会的行為の事実上の(経験的)規則性を取り扱うとする。そして、この経験的規則性を、まずは「習慣」「慣習」としての規則性と、「利害状況」から事実上生起する規則性とに二分する。ところがそのあと、いきなり「行為、とくに社会的行為、なかでもとくに社会関係は、関与者たちの側から、正当的秩序が存立するという表象に準拠してなされうる(あるいは、取り結ばれうる)実際にそうなるチャンス、当該秩序の『妥当 Geltung』と呼ぶことにしよう」と述べ、経験的規則性のいまひとつのカテゴリーを定立するのである。

そこでは、「秩序」のまえに、突如「正当的秩序」が導入される。旧稿のヴェーバーであれば、まず、社会的行為ないし社会的関係について「秩序」の観念を導入し、そのうえで、その「秩序」が、秩序制定者側の「自己義認・自己正当化要求」によって「正当化」され、その「正当化された秩序」が秩序準拠者側にも受け入れられ、始源が忘却されて、「正当的秩序が存立するという表象」として定着し、これが「慣習」や「利害状況」とならんで、経験的規則性の根拠として作用する、というふうな論を運ぶのではなかろうか。それが、ここ「社会的基礎諸概念」では、いうなれば「正当的秩序」が「宙に浮いて」あって、それが「天下り」行為者(関与者)のところに

「降ってくる」という一見「流出論的」な論理構成となっている。

末尾近くの支配や支配団体にかんする叙述にも「正当化」への言及はない。また、1920年改訂稿の第三章「支配の諸類型」にも、「旧稿」の「自己義認・自己正当化要求」論に対応する叙述は見当たらない。(折原2007 ; 216-218頁)

『経済と社会』新稿には支配の「自己義認・自己正当化要求」論がまったく欠けているものの、ヴェーバーはこれと同時期に行った有名な講演『職業としての政治』の中で「正当化・自己正当化」と「正当性」を明瞭に峻別している。この点を折原も取り上げて、上記の記述に続く項目の中で次のように述べている。

ここではむしろ、「社会学的基礎諸概念」の著者でもあるヴェーバーが、戦勝者と戦敗者という幸一不幸の鋭い対峙状況で、「自己義認・自己正当化要求」とその発現を、戦勝者という「積極的に特権づけられた」側だけではなく、戦敗者という「消極的に特権づけられた」側にも、はっきりと認め、直視しているという事実、「政治と倫理」という主題についてまっとうに議論する前提として、そうした「自己義認・自己正当化要求」に根ざす「疑似倫理」の克服を要請している一つまり、「自己義認・自己正当化要求」そのものにたいして、否定的・批判的に立ち向かっている一事実、に注目せざるをえない。

ヴェーバーは、「社会学的基礎的基礎」で、この事実と連動し、「正当性」問題を、「支配」にかぎってではなく、「秩序」一般についても問い始めたのではなかろうか。それが、「秩序」の「正当化」としてではなく、「正当的秩序」としていきなり措定されるのも、「観察者・研究者視点」を削ぎ落とし、もっぱら「行為者・当事者視点」から典型的な事例を数え上げて決疑論に編成していく「社会学的基礎的基礎」の体系的構成方針・叙述の運び方に沿い、行為の経験的規則性の類型として、慣習と利害状況とならぶ典型的な事例に、「正当的秩序の表象に準拠するさいの規則性」を挙げたままで、なにも「正当化」問題そのものの抹消(ないし隠蔽)を意味してはいないと思われる。(折原2007 ; 219-220頁)

ここまでの論考を総合して考察すると、ヴェーバーは『経済と社会』新稿や『職業としての政治』を書いた最晩年には『経済と社会』旧稿における支配の「自己義認・自己正当化要求」論一[イ/(ロ・ハ)/★]とは異質な「支配の正当性」の機制一[イ/(★・★)/ニ]一を論じようとしていたことが窺える。その証拠として、新稿の方法論的著作である「社会学の基礎概念」でヴェーバーは「正当的秩序の妥当根拠」を四類型で提示しているのである。以下のように。

「正当的秩序の妥当性根拠: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) 合法的 (Legalität) 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)

上記の正当的秩序の四類型のうち、a) は支配の類型論で言う「伝統的支配」に相当し、b) は「カリスマ的支配」に、d) は合法的支配 (=制定法支配:水林) に相当することは明らかである。つまり、c) の価値合理的信仰にかかわる正当的秩序だけが、支配の類型論とのかかわりで言うと完全に「宙に浮いてしまっている」のである。水林 (2007) も指摘するように、ヴェーバーは「社会学の基礎概念」でこの価値合理的な理性的遵法を超越的な法としての「自然法」に関連づけて位置づけている (註:水林 (2007) が指摘するように『経済と社会』旧稿ではヴェーバーは超越論的な「自然法」を「神・天」と一緒にカリスマ的支配の中に位置付けていたが、新稿になると前者を合法的支配 (=制定法支配) に、後者をカリスマ的支配に位置づけて論じるようになる)。自然法は法学的に重要なテーマであり、筆者にそれを概説する能力は到底ないが、自然法は一般的に神・自然・理性と深くかかわることが知られている。17-18世紀の近世自然法論の時代は、西洋社会において教権 (カトリック教会) と俗権 (王権) という中世的な秩序が崩壊し、各地で市民国家が勃興してきた時期にあたる。カトリック教会を中心とした西洋の一元的な支配構造が崩壊し、各地に市民国家が分立し、自然法はそうした市民国家を正当づける意味合いをもっており、制定法支配とかかわることが知られている。佐藤 (1993) の論考でも紹介したように、自然法はプロテスタント的な市民国家において社会制度や制定法を作り替える (変革・革新) 際に、現実の社会制度や法とは別次元の理念的・宗教的な秩序としての「神の基本法 (主の制度)」にかかわるモーメントである。

『経済と社会』新稿の方法論では「目的合理性 (旧稿の予想準拠的行為に相当)」と「価値合理性 (旧稿の価値準拠的行為に相当)」という対概念が重要な意味を持つが、後者の行為類型は旧稿における習俗 (I) → 慣習律 (II) → 慣習法 (III) という行為の繰り返しや慣れにかかわる構築化・無意識化・身体化の現象である (これは実践的な技術知に限らず、論理合理的な知識の場合 (例えば掛け算九九) においても、事情は変わらないことをヴェーバーは「理解社会学のカテゴリ

リー」で述べている)。つまり、新稿では行為類型としての「価値(合理性)」と上記「正当的秩序の妥当根拠」にかかわる「価値」の二つが存在するが、同じ「価値」でも意味合いが明らかに異なっており、後者は超越論的な意味合いを帯びている。つまり、彼は同じ『経済と社会』新稿の中で、行為論的社会学に決定的に重要な「価値」概念を二義的に使い分けているのである。この点は、ヴェーバー研究の古典とも言えるパーソンズ(1937/1989; 42頁)が既に指摘しているところである。1917年のヴェーバーの講演「国家社会学の諸問題」での支配の四類型論や「社会学の基礎概念」における「正当的秩序の妥当性根拠」の四類型は、ヴェーバーが最晩年に何を目指していたのかを我々に暗示している。彼は『経済と社会』新稿の段階になって、支配という現象を行為の構築化の機制(自己義認・自己正当化論、すなわち適応機制・防衛機制)だけで論じることに限界があると明瞭に自覚するようになったと思われる。つまり、ヴェーバーは晩年になればなるほど支配の類型化には直接役立たない価値規範の「革新・変革」にかかわる体験様式である未分節で直感的な経験相に関連した「正当性の表象(正当性信仰、あるいはカリスマにかかわる表象と言っても良い)」とも言う支配のモーメントの重要性に気づくようになったと思われる。こうした「正当性の表象」(すなわち [イ/(★・★)/二]) は支配の類型化の妥当性にかかわる行為の構築化の機制—自己義認・自己正当化要求論、すなわち [イ/(ロ・ハ)/★] —とは次元や機制を異にしている。こうした次元の異なる支配の二つのモーメントをヴェーバーは並列的に説明しようとして[支配の三類型(正当化の三類型)+正当性の表象]=四類型となり、新稿の支配論は場所によって三類型で説明されたり(=支配の類型化の議論の場合)、四類型で説明されたり(=支配の「原初的形態」にかかわる議論の場合)という齟齬が起きているのである。『経済と社会』新稿は読者の分かりやすさを優先したために用語法も旧稿のそれとは大きく異なっているとわれてきた。こうした通説に筆者は強い疑問と違和感を感じる。新稿の用語法が大きく変化したのは支配のモーメントのうち「正当性の表象(正当性信仰)」を第一に重視した理論構成になっているからであり、それ故、『経済と社会』新稿では行為の構築化にかかわる「自己義認・自己正当化」論が消え、「諒解」概念も姿を消したのである。さらに新稿では旧稿の最も重要な方法論的概念であるゲマインシャフトとゲゼルシャフトがテンニース的な意味合いに変更されている。ヴェーバー理論では、①実践的な領域社会学(例えば支配社会学)、②社会学的方法論—行為論的社会学、③社会科学的認識論、の三つが密接にリンクしていることを筆者は繰り返し指摘してきた。つまり、『経済と社会』新稿においては、①と②の基本的な考え方に大きな変更が生じているのだから、本来、ヴェーバーは『経済と社会』旧稿で行ったように、③の社会科学的認識論から議論を組み立て直す必要があったのである。しかし、ヴェーバーはそうはしなかった(それが出来なかったという表現の方が正しい)。この為、新稿は基礎・土台である(社会科学的)認識論が変更されないまま、上層部分であ

る①や②に根本的な変更が加えられているのである。

しかし、これを20世紀初頭を生きた近代人ヴェーバーに望むことは無理な注文である。認識論にかかわる哲学思想のプロの世界においても、この問題を正面から扱うことができるようになったのは西洋形而上学の批判を根底から試みたハイデッガーを待たねばならず、本格的にはデリダの思索が必要であった。

〈8〉 支配についての旧稿と新稿の用語法の違い—新稿は*Legitimität*の方から支配の二相性を記述し、旧稿は*Legitimieren*や自己義認（自己正当化）からこの二相性を描写しようとしている—
旧稿と新稿の切り口が異なることは、支配の原理的な定義にかかわる記述部分を「旧稿」と「新稿」で比較し、その内容を注意深く読み込んでいくと、両者の微妙な用語法の違いを読み取ることができる。『経済と社会』旧稿において支配は以下のように定義され、説明されている。

さて、一つの支配の構造は、まず第一に、単数または複数のヘルの・装置に対する関係と、この両者の被支配者に対する関係、この二つの関係のもつ一般的な特質によって、更に、「組織」—すなわち命令権力の分配—についてのその支配に特有な諸原則によって、その社会学的性格を取得する。しかし、その他になお、千差万別の多数の契機によっても、その社会学的性格を与えられるのであって、これらの契機から、支配形態の極めて多様な社会学的分類原理が得られるのである。しかし、ここではわれわれの限定された目的からみて、次のような問いを發するとき生じていく・支配の基本類型に立帰ることにしたい。すなわち、支配の「妥当」はいかなる窮極的原理にもとづきうるか、換言すれば、ヘルに対する「役人」の服従を、またこの両者に対する被支配者の服従を要求する権利は、いかなる窮極的原理によってささえられうるか、という問題である。

この「正当性 *Legitimität*」の問題には、われわれはすでに「法秩序」を考察した際に遭遇したのであるが、ここでは、この問題の意義を、もう少し一般的な形で基礎づけるものであって、支配にとって決して単に理論的または哲学的に思弁の問題なのではないのである。このことは、あらゆる力、いなあらゆる生活チャンス一般が、自己義認 *Selbstrechtfertigung*（自己正当化・自己弁護）の要求をもつものであるという、極めて一般的な事態にその根拠をもっている。

ごく簡単な観察をただけでも、二人の人間の運命や境遇が、例えば健康・経済状態・社会的地位、その他のいかなる点に関してであれ任意の点で、顕著な対照をなしている場合、この相違が「偶然の」理由から生まれたことがいかに歴然としていようとも、恵まれた境遇にある方の者は、自己に有利なこの対照を「正当 *Legitim*」なもののみなし、自己の状態を自分の「功績によって得た」ものと考え、相手方の状態を「自業自得」のもののみなしたいという欲求を、禁じえないもの

であることが分かる。

このことは、特権をもった人間集団と特権をもたない人間集団との間の関係においても、働いている。およそ高度の特権をもった集団の「神話 Legende」は、彼らの自然的優越性を、できることなら彼らの「血の」優秀性〔を示すためのもの〕である。力の分配が安定している状態、したがってまた「身分制的」秩序の下においては、また一般に、支配秩序の性質に関する思考が合理化されておらず、当該秩序が、それが諸々の事情に迫られて大衆の眼に「問題」視されるに至るようなことが生じない限り、彼らにとって自然的な秩序として映じ続けるような場合には、特権をもたない層も右の神話を受け入れるものである。

これに反して、純粋な階級状況が、あらわにかつ判然と、誰の眼にも見えるような形で、運命決定的な力として現れるような時代においては、自己の運命は各自の功罪によって得られたものであるという・高度の特権をもつひとびと右の神話が正に、しばしば、特権をもたない層を最も激しく怒らせる契機の一つになる。古代末期の若干の階級闘争、中世のあまたの階級闘争、とりわけ近代の階級闘争においては、正にこの神話と、それにもとづく「正当性 Legitimität」の威信とが、最も激しいかつ最も有効な攻撃の対象となっているのである。

本書における語の技術的意味でのあらゆる「支配」が、その存立の点で、支配の正当化 Legitimation の諸原理に訴えることによって自己義認を獲得するというに、およそ考えうる限り最も強度に依存していることは、いうまでもない。このような窮極的原理には三つある。(ヴェーバー1956/1960 ; 27-29頁)

とヴェーバーは述べた後、その窮極的原理として、〈1〉制定された合理的規則 rationale Regeln の体系、〈2〉伝統の神聖性、〈3〉カリスマに対する信仰、すなわち現実の神の啓示やある人間のもつ天与の資質に対する信仰。の三つを論じる記述へとつながっていく。これらの三つは支配類型で言えば「合理的支配 rationale Herrschaft (新稿の「支配の諸類型」では合法的支配 regale Herrschaft—水林は制定法支配と訳す)」「伝統的支配」「カリスマ的支配」に相当することは言うまでもない。

一方、『経済と社会』新稿において支配は以下のように定義され、説明されている。

「支配」とは、その定義からして、特定の(またはすべての)命令に対して、挙示しうる一群のひとびとのもとで、服従を見出しうるチャンスをいう。したがって、他人に対して「力」や「影響力」をおよぼしうるあらゆる種類のチャンスが、すべて「支配」であるというわけではない。この意味での支配(「権威」)は、個々の場合についてみれば、従順性の種々さまざまな動機—漠然とし

た慣れから始まって、純粋に目的合理的な考量にいたるまでの一にもとづいたものでありうる。一定最小限の服従意欲、すなわち服従することに対する（外的なまたは内的な）利害関心があるということが、あらゆる真性な支配関係の要件である。

あらゆる支配が経済的な手段を用いるというわけではない。いわんや、あらゆる支配が経済的な目的をもつものであるなどは、ますますもっていいがたい。しかし、多数の人間に対する支配は、すべて、（絶対にいつもというわけではないが）通常は、人間の幹部（行政幹部）を必要とする。すなわち、その服従を信頼しうるような挙示しうる〔一群の〕人間〔行政幹部〕が、支配の発する一般的指令や具体的命令の遂行をとくにめざして行為するという、（通常は）信頼しうるチャンスが存在していなければならない。この行政幹部の一人（または複数の）ヘルの服従に拘束されるのは、純粋に習俗によることもあるし、純粋に情緒的に拘束されることもあるし、物質的な利害状況によることもあるし、あるいは理念的な動機によって（価値合理的に）拘束されることもある。そして、これらの動機の種類が、支配の種類を大幅に規定することになるのである。ヘルと行政幹部との結合が、純粋に物質的な・目的合理的な動機にもとづいているということは、ここでもその他のところでも、この結合のあり方が比較的不安定であるということの意味している。通常は、これに、さらに他の動機—情緒的な動機または価値合理的な動機—がつけ加わっている。非日常の場合においては、これらの〔情緒的または価値合理的な〕動機だけが決定力をもつということも生じる。日常においては、習俗と、さらにほかに物質的・目的合理的な利害関係とが、他の諸関係と同じくこの関係をも支配している。しかし、〔ヘルと行政幹部との〕結合が習俗や利害状況を動機としている場合にも、あるいは純情緒的ないしは純価値合理的な動機にもとづいている場合にも、これらの動機は、支配の信頼しうる基盤を形成しうるものではないであろう。これらの動機によって、通常は、もう一つ別の要素、すなわち正当性の信仰 *Legitimitätsglaube* がつけ加わっているのである。

あらゆる経験に徴して、いかなる支配も、その存立のチャンスとして、単に物質的な、または単に情緒的な、あるいは単に価値合理的な動機だけで、甘んじて満足しようとするものではない。むしろ、すべての支配は、その「正当性 *Legitimität*」に対する信仰 *glaube* を喚起し、それを育成しようとする。ところで、いかなる種類の正当性の要求されるかに応じて、服従の種類も、この服従を保証することを任務としている行政幹部の種類も、支配の行使の性格も、根本的に異なったものになってくる。そして、それとともに、支配の及ぼす影響も、根本的にちがってくる。したがって、支配の種類を、それぞれの支配に典型的な正当性の要求 *Legitimitätsanspruch* を標準として区別することが、合目的的である。この場合、近代的な・したがってわれわれのよく知っている諸関係から出発することが、合目的的であろう。（ヴェーバー1956/1970 ; 3-5頁）

とヴェーバーは述べた後、「合法的支配 regale Herrschaft」「伝統的支配」「カリスマ的支配」の支配の3類型を記述していく。

上記の文章のあいだにはヴェーバー自身による長い脚注が挿入されており、本稿の議論に特に関係する脚注3、4、5、7、を以下に引用する。

脚注3 いうまでもなく、一つの支配の「正当性 Legitimität」なるものは、それが著しい程度に正当性とみなされ・かつ実際にそのようなものとして扱われるチャンスとしてのみ、理解されなければならない。一つの支配に対する従順性が、すべて、第一次的に（あるいはそこまでいわずとも、総じて、常に）、この〔正当性〕信仰 glaube に準拠しているなどということは、とてもいえない。従順は、個々人や集団全体によって、まったく便宜的な理由から偽装され、物質的な・自分の利害関係から実際におこなわれ、個人的な弱さやよるべなさからやむをえないものとして甘受されるというようなことがありうるのである。しかし、このことは、支配の分類にとっては、決定的なことではない。むしろ、決定的な意味をもっているのは、その支配に固有な正当性要求 Legitimitätsanspruch が、それぞれの正当性の質に応じて、著しい程度に「妥当し」、支配の存在を固め、選ばれる支配手段の質の決定にもあずかるという事情なのである。さらに、支配が、一そしてこれは実際にしばしば起こることであるが一、被支配者に対するヘルと行政幹部（親衛隊、〔古代ローマの〕近衛兵 Pratorianer、「赤」衛兵軍や「白」衛兵軍）との間の顕然たる利害の共同によって、また被支配者の側の防衛力の欠如によって、きわめて絶対的に保証されており、支配自身が「正当性」の要求を無視しようというようなこともありうる。しかし、この場合においても、依然としてやはり、ヘルと行政幹部との間の正当性関係の質は、彼らの間に存在している権威の基礎の質いかんに応じてきわめてさまざまな性質をもち、支配の構造にとって、高度に決定的な意味をもっている。このことはのちにあきらかにされるだろう。

脚注4 「服従」とは、服従者の行為が本質的に次のように経過することを意味する。すなわち、服従者が、命令の内容を、一それが命令であるということ自体の故に、しかももっぱら形式的な服従関係だけの故に、命令自体の価値または非価値についての自己の見解を顧慮することなく一、自己の行為の格率としたかのごとくに、彼の行為が経過するということである。

脚注5 純粋に心理学的にみれば、因果連鎖はさまざまな様相を呈しうる。とりわけ、それは「暗示」であることもあり、「感情移入」であることもある。しかし、この区別は、ここでは、支配の諸類型を構成するためには役に立たない。

脚注7 一つの団体の指導者や行政幹部が、形式上は被支配者の「しもべ」として現れるということは、いうまでもなく、「支配」としての性格を否定する論拠にはまだ全くなりえないものであ

る。いわゆる「民主制」なるものの実質的な構成事実については、のちに別個に論ぜられるであろう。しかし、決定力をもった命令権力の最小限、したがってこのかぎりでは「支配」の何らかの最小限は、考えうるほとんどあらゆるケースにおいて、民主制の構成事実³に容認されなければならないものである。(ヴェーバー1956/1970 ; 6-8頁)

「支配」にかかわる原理を述べた上記二つの文章を詳細に比較してみると重要な違いを読み取ることができる。第一に『経済と社会』旧稿では支配の正当性 Legitimität と正当化 Legitimation (=自己正当化・自己義認・自己弁護 Selbstrechtfertigung) の双方の用語が登場し、しかも支配の「正当化 Legitimation の諸原理」「自己義認・自己正当化 Selbstrechtfertigung」が最も究極的な支配の原理として位置付けられ、正当化(自己正当化・自己義認)の内容の違いを基準に支配の類型化がなされると規程している。ところが、旧稿でかほどに重視されていた「正当化 Legitimation」や「自己義認・自己正当化 Selbstrechtfertigung」は新稿の上記文章には全く出てこず、支配はすべて「正当性 Legitimität」のみで論じられている。新稿においては、『正当性(の)要求 Legitimitätsanspruch』を基準に支配を類型化することが合目的であると述べられている。つまり、「正当化 Legitimation・自己義認 Selbstrechtfertigung (旧稿) =正当性要求 Legitimitätsanspruch (新稿)」という関係にあることが分かる。新稿の「正当性要求」は支配の類型化の基準となるばかりか「妥当性」がある旨が脚注3で述べられており、それは旧稿において、支配の「妥当」する窮極的原理として「正当化」や「自己義認」が論じられているのとぴったり一致する。ヴェーバーの認識論や方法論で学問的に「妥当性」があるとされているのは、体験内容が分節化・構造化された経験相であり、それはヴェーバー用語で言うところの「合理化」された一貫性のある行為であることは認識論・方法論で既に何度も指摘した。これに対し、新稿の支配論は「正当性信仰 Legitimitätsglaube」という特異な事象を鍵に支配論が展開されている。「正当性信仰 Legitimitätsglaube」と「正当性要求 Legitimitätsanspruch」についてヴェーバーは、“すべての支配は、その「正当性 Legitimität」に対する信仰 glau⁴be を喚起し、それを育成しようと努めている。ところで、いかなる種類の正当性が要求されるかに応じて、服従の種類も、この服従を保証することを任務としている行政幹部の類型も、支配の行使の性格も、根本的に異なったものになってくる。”と述べている。すなわち、正当性要求(旧稿では正当化や自己義認)に応じて支配の類型化や区別がなされるが、正当性信仰については「すべての支配は、その「正当性」に対する信仰を喚起し、育成しようと努めている」と記述されていることから、それは類型化や区別の原理ではなく、上(つまり支配者)が下(つまり被支配者)に呼び掛け、被支配者側が下から呼応するような類いの「信仰」であり、支配の最も深い原理として、いわば支配の類型化や区別を越えて普遍的に作用

するものとして描写されている。同じ正当性 Legitimität という語が使われていても、「正当性信仰」と「正当性要求」は異質な機制であると理解するべきである。しかし、新稿の支配論でこれほど重要な「正当性信仰」がどんな内容の事象かについては、いかにも漠然としていて掴み所がなく、旧稿の支配論の中心概念である正当化・自己義認の説明が具体的で分かりやすいのとは対照的である。これは「正当性信仰」という体験事象がそもそも未分節で直感的な経験相にかかわるために『体験作用』は目立つものの体験内容が漠然としていること、加えてヴェーバーはこの種の経験事象を学問的な「妥当性」がないとして理論化に際して抑制したことの二つが影響している。認識論で言えば、「正当性信仰 Legitimitätsglaube」に関連する体験事象はヴェーバーが「解明」の議論で劣位の経験相に位置付けた「現実理解」にかかわっている。つまり、ヴェーバーの支配論は心理的明証性にかかわる未分節で直感的な「現実理解」に関連した「正当性信仰」と、学問的「妥当性」を有する分節化された概念化可能な「(因果論的な) 説明的理解」に関連した「支配の正当化・自己義認」という関係になっており、ヴェーバーの支配論の二相性(支配の正当性/正当化)は認識論の二相性(現実理解/説明的理解)をそのまま反映しているのである。

「正当性信仰」を方法論(行為論的社会学)との関係で説明するならば、ヴェーバーが「経済と社会的諸秩序」で、秩序の「革新」「創造」にかかわる出来事として「暗示」「感情移入」等で論じた問題系であり、新稿の脚注5の“純粋に心理学的にみれば、因果連鎖はさまざまな様相を呈しうる。とりわけ、それは「暗示」であることもあり、「感情移入」であることもある。しかし、この区別は、ここでは、支配の諸類型を構成するためには役に立たない。”という記述は、内容からして類型化の基準となる「正当性要求(=正当化・自己義認・自己正当化)」を指したのではなく、「正当性信仰」を指しているのは明らかである。ヴェーバーは「経済と社会的諸秩序」において、“「規則的」なものを「妥当力」あるものとみなしてこれに志向するという”“ような世界において、なんらかの「革新」が生まれてくるのはいかにしてであるか”(ヴェーバー1972/1974、33頁)と問題を提起し、それを「暗示」と「感情移入」という心理学的な概念で説明している。「暗示」については、“強烈に作用するとき手段によって、被影響者の行為が「当然なすべき」“gesollt”行為であるという概念を、突然呼び醒ますこと、すなわち「暗示」である”と記述され、一方、「感情移入」は、“影響を与える者自身の内面的態度を、影響を受ける者が共同体験すること、すなわち「感情移入」である”と記述されている。ヴェーバーはさらに続けて、“「感情移入」ととりわけ「暗示」と一この二つは普通「示唆」という多義的な名称のもとに総括されている一諸作用は、革新が事実上実現されてゆく「主要源泉」の一つである。この革新がやがて「慣熟」されて規則的なものになってゆくと、これが、革新に一時として一伴っている「拘束性」の感情を、やがて再び強化してゆくことがある。しかし、このような「拘束性の感情」そのものが一かかる有意味的な概

念の端緒だけでも存在するようになるやいなや一、革新にあたって、とりわけ「暗示」の心理的な一要素として、始源的・根源的なものとしても現れることがありうることは疑いを入れない。”と述べている（ヴェーバー1972/1974；34-35頁）。ヴェーバーの「暗示」の説明は100年以上も前の学説に基づいているために、いかにも古びた感は否めないが、ヴェーバーがそうした心理学的概念を借りて「革新」（あるいは「正当性信仰」）について何を言わんとするかは十分に理解できる。彼は「革新」にかかわる未分節で直感的な経験相が被支配者大衆に規範意識を呼び覚ますこと、しかもそれは始源的・根源的な様相を帯びて経験される旨を述べているのである。こうした観点から支配を論じようとしたのが旧稿の「政治ゲマインシャフト」論であり、そこで中心に論じられるのが「種族」や「国民」の共属感情や威信感情・品位や名誉である。

旧稿の上の文章で着目すべきは、「正当性の威信 Legitimitäts-Prestige」にかかわる「神話 Legende」の説明箇所である。それは旧稿の支配の原理である自己義認・正当化の文脈で登場してはいるものの、その「神話」にかかわる説明内容はいかにも曖昧な形で、正当化・自己義認とは違うファクターが組み込まれている。支配者の「神話」は自然的優越性、「血の」優秀性を示すためのものであるとされ、しかも“支配秩序の性質に関する思考が合理化されておらず、当該秩序が、それが諸々の事情に迫られて大衆の眼に「問題」視されるに至るようなことが生じない限り、彼らにとって自然的な秩序として映じ続けるような場合には、特権をもたない層も右の神話を受け入れるものである”。と述べられており、「神話」は合理化、分節化された経験相である正当化・自己義認と質が違う経験相にかかわることが暗示的に述べられている。つまり、これは新稿で言う「正当性信仰」を旧稿の正当化・自己義認の文脈の中で論じようとしたものであることが分かる。つまり、旧稿における「正当化・自己義認」と「正当性の威信にかかわる神話」は新稿では「正当性要求」と「正当性信仰」に相当する。旧稿は行為論的社会学で「妥当性」があるとヴェーバーが考えた、分節化、構造化、合理化された経験相、すなわち「正当化・自己義認」から支配の二層構造を論じたために「正当性の威信にかかわる神話」の説明が曖昧な位置づけになっており、逆に新稿の支配論では未分節で無構造な合理化されていない経験相、すなわち「正当性信仰」を中心に支配の二層構造を論じているために、旧稿とは逆に「正当性要求」の説明がいかに曖昧な位置づけになっていることが分かる。

水林（2010；372頁）は旧稿の支配論における支配者の「神話」を天皇制支配における「古事記」神話と直接結び付けて論じているが、これはいかにも短絡的である。ヴェーバーの方法論を踏まえるならば、それは方法論・認識論的に人間の「未分節な経験相」「情緒的・集会的な経験事象」との兼ね合いで論じられるべきものであり、そうでないと支配の本当の根深さ恐ろしさを見逃しかねない。天皇制にかかわる「神話」や「信仰」を古事記や天皇家の神道の儀式（新嘗祭や大嘗

祭)に短絡的に結びつけてしまうと、律令天皇制の創始された天武・持統天皇の時代や明治維新から第二次大戦までの天皇制ならともかく、それ以外の日本の長い歴史の中で天皇制(=支配の正当性)が被支配者大衆にいかんして作用し、機能するかの説明がほとんどできなくなってしまう。ヴェーバーは『経済と社会』旧稿では人間の行為やコミュニケーションの有り様から「正当化」「自己義認・自己正当化」の機制を重視し、それがいかんして支配や国家に組み込まれていくかの様相を論じている。こうしたことからすれば、「正当性信仰(新稿)」「正当性の威信にかかわる神話(旧稿)」も人間の日常生活のどんな体験事象とかかわり、それがどのように支配や法に組み込まれていくのかを理解せねばならない。ヴェーバー自身はみずからの認識論的な制約からこれができなかった事情はこれまで繰り返し指摘した。つまりヴェーバー自身の意図を汲めば、そうした「信仰」や「神話」は人間の日々の生活体験に基づいて説明される必要がある。支配にかかわる「正当性信仰」や「正当性の威信にかかわる神話」は、水林のように単純に「古事記」など個別的な歴史事象に関連させて説明されるべきものではなく、吉本隆明(1969/1989)が言うように毎日の日常生活の中で人々が暗黙に受け入れている対人関係の有り様や生き方・態度の問題として理解されねばならない。本来は支配と直接かかわりのない人間の生き方や態度に、国家や支配、法がどのように巧妙に接ぎ木されるかが「正当性信仰」や「正当性の威信にかかわる神話」の内実であり、それ故、支配は個々人の内奥にまで深く浸潤してくる恐ろしさがあるのである。これを吉本流に表現するならば、「正当性信仰」とは民族や国家という『共同幻想』に他ならない。こうした意味合いの支配論がヴェーバーにないわけではない。しかし、それが展開されているのは「支配社会学」ではなく、執筆が途中で中断している種族・政治・国民といった事柄を論じた「政治ゲマインシャフト」論であり、その内容は彼の社会科学的認識論や社会学的方法論の基本原則から明らかに逸脱したものとなっている。ヴェーバーが社会学的方法論を構築する際に徹底的に対峙したのが自らの学問的出自であるドイツ歴史学派経済学であり、そこでは民族精神という集合的な名辞が学問的に重視され、認識論・方法論的にはディルタイの感情移入的方法を中心に据えている。ヴェーバーの「政治ゲマインシャフト」で展開されている支配論の内容を見ると、とうの昔、彼が決別したはずのドイツ歴史学派経済学を彷彿とさせるのは如何にも皮肉である。

『経済と社会』の支配の定義にかかわる旧稿と新稿の上記二つの文章を比較すると、旧稿では同じ問題を「正当化」の用語法で、新稿では「正当性」の用語法で説明していることが分かった。こうしたちぐはぐな事態が起きたのは、支配の原理的な二相性(支配の正当性/支配の正当化)、すなわち「差延」「脱構築」の二相性をヴェーバーは直感的に理解していたものの、それを方法論的にうまく扱えなかったからであり、そのちぐはぐさは彼の学問的試行錯誤の産物と言える。

(3) まとめに代えて－[支配の正当性／支配の正当化 (Legitimität/Legitimieren)]の二相構造；松井論文を中心に

パーソンズは『経済と社会』新稿を主な題材として、ヴェーバーとデュルケムという社会学の両巨人を比較考察している。両者は方法論的個人主義（ヴェーバー）と方法論的全体主義（デュルケム）とまったく水と油の関係にあるが、パーソンズ（1937/1989、32-36頁、42-43頁）によればヴェーバーの支配論はデュルケムの有名な「契約の非契約的基礎」と同じ二元論的構造（自然と超自然）になっており、そこには聖なる「カリスマ」が密接にかかわっているとされる。さらに、ヴェーバー理論では行為類型として立てられた〔目的合理性／価値合理性〕と正当の秩序にかかわる価値合理性では述語の意味内容が後者は究極的なものに変容しており、価値が二義性をもって使われている点をパーソンズ（1937/1989、32-34頁）はいみじくも指摘している。パーソンズ（1937/1989、38頁、42頁、48頁）は、“カリスマは正当性と直接に結びついており、ヴェーバーの体系のなかでは正当性一般の源泉を示す名辞に他なら”（パーソンズ1937/1989；38頁）ず、“正当性とは、カリスマの制度的適応あるいは体现のことである”と述べている（パーソンズ1937/1989；48頁）。また、パーソンズはヴェーバー理論におけるカリスマ概念は社会変動のより特殊な理論の観点から把握、展開されており、“カリスマ概念を行為の構造図式に関連させてより一般的な観点から捉えていなかった”と的確に批判している（パーソンズ1937/1989；38-39頁）。

こうしたパーソンズのヴェーバー批判は、ヴェーバー理論には行為論的社会学とそれを越え出る超越論的・全体論的な意味合いを帯びた二つのモーメントが存在することを指摘したものと言える。筆者はここまでの諸論考でヴェーバー理論には、①実践的な領域社会学（例えば、支配社会学）、②社会学的方法論（＝行為論的社会学）、③社会科学的認識論、の三つの学問領域すべてにおいて未分節で直感的な経験相の抑止・排斥が存在しており、それらは結局のところ『行為や価値の構築化・合理化にかかわる分節化された経験相（＝学問的妥当性のある「説明的理解」）〈優位相〉／行為や価値の脱構築性にかかわる未分節で直感的な経験相（＝学問的妥当性のない心理的明証性にかかわる「現実理解」）〈劣位相〉』という認識論的な二相性問題に帰着することを明らかにした。筆者のこうした結論はパーソンズのヴェーバー批判と内容的にピッタリと一致する。ヴェーバーの支配論は行為や価値の構築化・合理化にかかわる「自己義認・自己正当化」論を主軸に展開されているが、劣位に位置づけられた未分節で全体論的なモーメントが、彼の理論の至るところに顔を覗かせる。例えば『経済と社会』新稿の「支配の諸類型」の鍵概念である「正当性信仰」はその典型である。『経済と社会』旧稿の「理解社会学のカテゴリー」でヴェーバーが提起した「正当性－理解Legitimitäts-einverständnis」という奇妙な概念も、ヴェーバー理論の礎石である認識論における

「理解」の二相(説明的理解/現実理解)との関連ではじめてその意味が分かる。支配の全体像の把握に重要なのは、未分節で超越論的・全体的な経験相にかかわる支配の正当性 - [イ/(★・★)/二] - と、行為の構築化、合理化にかかわる分節化された体験内容をもつ自己義認・自己正当化=防衛機制・適応機制(支配の正当化) - [イ/(ロ・ハ)/★] - がどう結び付くのかである。これら異質な経験相がひとつのゲシュタルトを構成するのが日本の価値規範「素直(素直A/素直B)」であり、西洋的な価値規範では「ヒュポスタシス=ペルソナ」という「個(人)」にかかわる出来事である。さらに心理学理論で言えば、エリクソンの有名な同一性理論(アイデンティティ理論)に現象的にも原理的にも〔自我同一性〕と〔自己同一性〕をめぐる両義性や揺れが認められるのも、上記のような人間存在の本質にかかわる二相性が関係していると筆者は考える。つまり、経験の二相性は「支配」という現象に限定されたものでは決してなく、人間の経験一般にかかわる原理なのであって、デリダは「差延」や「脱構築」でそれを論じようとした。ヴェーバーはこうした二相性(正当性/正当化)を認識論的、方法論的にうまく理論化できなかったが、直感的には未分節で劣位な経験相の重要性を分かっていたので、その二相性を何とか表記しようとしたのが、他ならぬ「正当性-諒解Legitimitäts-einverständnis」という奇妙な造語である。

ヴェーバーが劣位の経験相に位置づけて理論的に正面から扱わなかった(扱えなかった)未分節で全体論的な経験相を主軸に据えて支配論を展開したのが『経済と社会』旧稿の「政治ゲマインシャフト」の諸論考である。政治ゲマインシャフト論は彼の論考の中では相当に異質な内容となっている。佐野(2007)が指摘するように、国家論を社会学的に解明することはヴェーバー最晩年の重要なテーマであったが、結局それは未完に終わった。ヴェーバーの「政治ゲマインシャフト」論が特異なのは『経済と社会』旧稿に属する論考でありながら、ヴェーバーが支配の重要な機制と位置づけた「自己義認・自己正当化」論が全く出てこないことである。ヴェーバーは「政治ゲマインシャフト」を「家ゲマインシャフト」「近隣ゲマインシャフト」「氏族ゲマインシャフト」という原生的・自然発生的なゲマインシャフトから説き起こし、「人種」「種族」「国民」という上位のゲマインシャフトに議論を展開し、国家支配にかかわる問題を論じようとした。ヴェーバーは上記のゲマインシャフトを論じる際、「家」「近隣」「氏族」といった実体を伴うゲマインシャフトの場合は別にして、「種族」や「国民」といった集合的名辞を用いて国家支配の問題を考察している。こうした集合的名辞を用いることは、彼自身、「客観性」論文の中で、“日常の話し言葉で使い慣れている未分化な集合態概念を用いることは、つねに、思考ないしは意欲の曖昧さを覆い隠すすべであり、しばしばいかがわしい瞞着の道具としても使われかねない”(ヴェーバー1904/1998; 157頁)と厳しく批判したものである。それゆえ、ヴェーバー自身「種族ゲマインシャフト」を論じる部分で、以下のように自らがその種の集合的名辞を用いざるを得ないジレンマや忸怩たる思いを述べて

る。

“「種族的」に制約された共同社会行為（＝ゲマインシャフト行為：筆者註）のなかには、一ここでぜんぜん展開していないような一真に厳密な社会学的考察を行う者なら慎重に分離しなければならないような諸現象が混在している。・・・これらすべてのことは、一つひとつ個別に抜き出して究明されねばなるまい。そうなれば「種族的」という集合概念は、まるごと棄てられるに違いない。なぜならこの集合概念は、真に精密な研究のためには全く使用に耐えぬ集合名称だからである。・・・精密な概念構成をすれば消えてなくなる「種族的」共同社会（＝ゲマインシャフト：筆者註）の概念は、この意味において、ある程度まで「国民」の概念と同じである。「国民」についてはいずれ社会学的な把握を試みたいとおもいますが、このものこそは、持ち前の悲壮感によって、われわれにとっていちばん厄介な概念なのである。”（ヴェーバー1976/1977；77-78頁）

こうしたことを勘案すれば、ヴェーバーの「政治ゲマインシャフト」論は彼の他の支配論と異質な支配機制を軸に論考が展開されていることは明らかである。松井（2007；108頁）も言うように、ヴェーバー自身は人種・種族・国民といった集合概念を鋭く批判しており、それらが「信じられた共同性」に過ぎないことを明確に自覚していた。佐野（1993）も指摘するように、ヴェーバーは人種的偏見を徹底的に批判したことで知られている。その意味で「ヴェーバーにとっては、集合概念を議論の前提・出発点とすることは誤りであり、いかにそれが〈構成〉されているかを問うことが重要だった」との松井の指摘はまさに正しい。しかし、ヴェーバーがそれに成功していないこともまた事実であると言わざるを得ない。筆者の知る限り、「政治ゲマインシャフト」をヴェーバーの方法論と絡めて最も深く考察したのは、松井の論考『ヴェーバー社会理論のダイナミズム—「諒解」概念による『経済と社会』の再検討—』であり、なかでも第二章「秩序の妥当とゲマインシャフトの重層性」と第五章「政治ゲマインシャフト」がとりわけ重要である。しかし、「諒解」研究にもとづく松井の「政治ゲマインシャフト」研究は重要な問題を抱えている。松井はヴェーバーの「諒解」概念の最大の特徴として、それが本心からの納得や承認・一致ではなく、「あたかも納得しているかのような」出来事である点を繰り返し強調している。しかし、松井は「政治ゲマインシャフト」に関連したヴェーバーの支配論を考察した部分においては、ヴェーバーの「諒解」を突如、本心からの納得として解釈してしまうのである。例えば以下のように。

政治ゲマインシャフトの行為が、その成員からたんに「適法」とみなされるだけで、「死の要求」まではなしえない。「悪法も法なり」といって毒杯を仰いだとされるソクラテスのように、政

治ゲマインシャフトの成員が皆、適法という理屈を受け入れて生命を投げ出すとも思えない。たんに適法だからということを超えた、納得・承認のメカニズムがそこには働いているに違いない。政治ゲマインシャフトの存立根拠を問うヴェーバーの論述は、この点に焦点づけられているように思われる。「特有の正当性諒解」という用語は、こうした納得・承認のメカニズムを捉えようとしたものではないだろうか。(松井2007 ; 219頁)

松井の諒解研究はヴェーバーの「諒解」に正確に沿ってはいるものの、ヴェーバーの「諒解」概念が、何故、一般の「諒解」の語義とはかけ離れているのかについての考察が十分ではない。本稿や前々稿(長山2015a)で指摘したように、諒解には行為の繰り返しや無意識化・身体化・自動化にかかわる諒解A(行為論の系列で言えば、習俗や慣習律などにかかわる)と、経済的利害にかかわる予想ゲーム論的な行為のやり取りに関連した諒解Bの他に、それらと質的に異なる洞察学習(秩序や価値の革新・創造にかかわる未分節な経験相)に関連した諒解Cの三つのモーメントがあり、本心からの納得や承認・一致という特性は諒解Cに専らかかわっている。諒解Cを除いた諒解Aと諒解Bの二つのモーメントは心理学で言う「防衛機制=適応機制」に相当し、それは「あたかも納得・承認しているかのような」事態として理解することができる。一般に言う「諒解」は、諒解A・諒解B・諒解C、の三つのモーメントが力動的に絡み合い「一つの」ゲシュタルトを構成したものであり、そのゲシュタルトからヴェーバーは学問的、認識論的な理由から、諒解Cのモーメントだけを意図的に抜き取ってしまったために、彼の「諒解」概念は一般の諒解の語義とはかけ離れたものになってしまった。「正当性-諒解 Legitimitäts-Einverständnis」という奇妙な複合語を、ヴェーバー理論に欠けている諒解Cのピースを補填して整理すれば、それは[諒解C+(諒解A+諒解B)]という意味であることが分かる。諒解Cを含んだこうした議論が、松井の諒解研究には欠けており、政治ゲマインシャフト論における松井の諒解の定義の矛盾はこうした点をいみじくも物語っている。こうした限界があるとは言え、松井の政治ゲマインシャフトにかかわる考察は多くの洞察に満ちている。松井に沿ってヴェーバーの「ゲマインシャフト論」を順を追って見てみよう。松井はヴェーバーのゲマインシャフト論を二つに分けて論じている。一つは、第二章「秩序の妥当とゲマインシャフトの重層性」で主に論じる〈家〉や〈近隣〉〈氏族〉など実体を伴った自然な団体としてのゲマインシャフトであり、もう一つは第五章「政治ゲマインシャフト」で主に論じられる〈人種〉〈種族〉や〈国民〉と言った実体を伴わない「信じられた共同性」としてのゲマインシャフトである。

ヴェーバーは家ゲマインシャフトや近隣ゲマインシャフトについて、それらが「原始的な」性格をもつゲマインシャフトであると捉えていた。家ゲマインシャフトについて、ヴェーバーは“家ゲ

メインシャフトは恭順 Pietat と権威との原生的な基礎であり、家の外部のあまたの人間ゲメインシャフトの基礎である。・・・恭順は、祖先に対する恭順としては宗教的な諸関係に入りこんでいくし、家産制的官吏・従士・封臣の恭順としては、これらのもともとの家的性格をもった諸関係に入っていく”（ヴェーバー1976/1979；558頁、但し訳文は松井（2007；96頁）を使用）と述べており、これを解説して松井は“家ゲメインシャフトの基礎にある心情である「恭順」は、本来の「家」を超えてその外部にまで浸透し、家産制や家産国家の統合において強力な役割を果たす。たとえば、それなりの制定規則にもとづいて合理化された「家産国家」において、家ゲメインシャフトの諸関係を構成してきた権威と恭順が被支配者の中に喚起され、統合の契機をなすのである”と述べている（松井2007；96頁）。さらには近隣ゲメインシャフトは家ゲメインシャフトが窮乏や危機に陥った際に「経済倫理的な意味における『同胞性』」に基づいて「汝が我になすごとく、我も汝にする」という民俗倫理の原生的な基本原則に従い、相互扶助がなされる。近隣ゲメインシャフトが支配の原理に転化する様相を松井はヴェーバーの議論を援用して、次のようにまとめている。

ところが経済的分化の進行とともに、近隣性は経済的有力者に対する無償労働に現れるようになる。それと引き換えに有力者に対しては、「他の有力者の脅威に対抗して共通の利害を代表すること」や土地の貸し付け、飢饉の際の食料給付などが期待される。やがて「名望家に対する純粋に慣習律にもとづいた無償労働」は法的義務に転化し、それが「家産制的支配関係の源泉となりうる」。一時的な必要性に応じた援助が、継続的な義務へと姿を変えるのである。上記の移行過程において、「原生的」な基本原則は上位の（包摂する）ゲメインシャフト関係に組みこまれ、そこにおける「支配の論理」に転化する。そこでは近隣ゲメインシャフトの「同胞性」が支配の観点から再構成され、制度化される。（松井2007；97頁）

松井はこうした「原生的な」性格をもつゲメインシャフトを論じた後、それがゲメインシャフト行為の繰り返しという「原生的」実体をもたない「人種」「種族」「国民」など「主観的な共属感情」を基盤とした人為的に再構成された「信じられた共同性」にどのように繰り返されるかについて、「原生的」の二つの意味という切り口から次のように説明している。

ヴェーバーが「原生的な」性格をもつゲメインシャフトとみていた家、近隣、（そしてその〈原生性〉はやや劣るが）氏族については、それらがいずれもより上位のゲメインシャフトに包摂され、そこにおいて〈意味づけ〉られる機制への言及がみられた。したがってこの「原生的」という語には、互いに重なりあう二つの意味が付与されているといえる。一つは、文字どおり合理化過程の出

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である。もう一つは、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である。後者の場合でも、まったくのフィクションとして創造されているというよりは、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いる。この場合、「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だろう。ここでヴェーバーは、〈秩序はいかにして妥当するか〉という問いに対して、「恭順」「同胞性」「誠実」といった人びとの心情や価値意識を組みこんだ人格的関係のパターンへの着目により答えようとしている。「原生的」なゲマインシャフトを母胎とするこうした関係の様式は、行為が繰り返されることによって義務性・拘束性を帯びる。しかし、心情を基盤としているがゆえに明確に規定されることは難しい。これらは、明確な制定律が欠けている状況で行為の予想を成り立たせる「諒解」を構成するといえる。「原生的」なゲマインシャフトを擬制することによって、合理的なものを含む上位のゲマインシャフトはその妥当性を得る。この意味で、ヴェーバーは、ゲマインシャフトの〈重層的〉な構成に着目していたといえる。(松井2007; 98-99頁)

松井はこうした議論を経て、ヴェーバーが「種族」や「国民」といった原生的な実体や自然的な性質をもたない人為的に再構成された「信じられた共同性」が、どのように被支配者大衆に「共属意識」を喚起するかについて、習俗を共にする者どうしの「共属意識」や「身分」にかかわる名誉や品位の感情を鍵にそれを読み解いている。つまり、支配において下からのモーメント（〔★/(★・★)/二〕）は原生的ゲマインシャフトの自然性を擬制し、上位のゲマインシャフトに繰りこまれるものとして把握される一方、上から下の被支配者大衆に向けられるモーメント（〔イ/(★・★)/★〕）は身分にかかわる品位や名誉などの威信感情・連帯感情として要求され、喚起される。これら上下双方の一对のモーメント（〔イ/(★・★)/二〕）によって、ヴェーバーは国家支配の問題を論じようとしたわけである。松井はこうした説明の中でしばしばヴェーバーの諒解概念を援用するが、その点に論理矛盾があることは既に指摘した。ヴェーバーは「国民」という概念について、“「国民」は、何らかの客観的な指標によって根拠づけられるようなものではなく、「政治的な権力組織体の想念と結びつけられるようなパトス」(ヴェーバー1976/1977; 81頁) なのである”(松井2007; 102頁) と述べており、さらに“国民という概念は、まず疑いなく、ある人間集団に対する特殊な連帯感情が要求されるであろうほどの意味をもっている。したがってそれは、価値の領域に属するわけである”(ヴェーバー1925/1954; 208頁、但し訳文は松井(2007; 228

頁)を使用)とも述べている。こうした連帯感情や“「政治的紐帯」はいったん創出されると必ずしもつねにはないが、他の条件に恵まれた場合(言語ゲマインシャフト)しばしば強力に作用し、経済的利害の緊張関係に優越する”(ヴェーバー1925/1954; 195頁、但し訳文は松井(2007; 225頁)を使用)。こうした連帯感情を育むものとして、ヴェーバーは「身分」にかかわる威信感情や名誉を重視する。松井も指摘するように、ヴェーバーはマルクス主義を念頭に置きながら「階級」という概念で物事を論ずることの不適切さを述べ、前近代的とも思える「身分」という概念を鍵に国家支配の問題を論じている。松井の論考をさらに見てみよう。

階級は非常に多様な形態をとる階級行為の担い手である場合もあるが、必ずしもそうとは限らない。同じ階級的地位にある人びとが、大衆的行動を通じてもっとも適合的な利害の方向で一様に反応するという事態は、モデルにすぎない。階級をゲマインシャフトとして扱い、このモデルで現実を裁断するやり方は「似非科学的」といわざるをえない。それゆえヴェーバーは、当時のマルクス主義を念頭におきながら、「個々人は自分の利害に関して思い違いをすることがあるが、『階級』はその利害に関して『無謬』である」という認識を批判する(松井2007; 234-235頁)。

「身分」はまず、階級との対比によって規定される。「身分は通例、階級とは異なってゲマインシャフトをなす。純粹に経済的に決定された『階級的地位』とは反対に、人びとの生活上の運命をかたちづくる類型的諸要素のうち、『名誉』という(肯定的ないし否定的な)社会的評価に制約された諸要素のすべてを、われわれは『身分的地位』と呼ぶことにしたい。

社会的な名誉(威信)にもとづいて、身分というゲマインシャフトが形成される。階級は「純粹に経済的に決定」されているとはいえ、現実はその成員の行為を方向づける際には、種々の条件による媒介と構成を必要とする。それに対して身分は、「名誉」という(曖昧なものにもみえる)要素を軸として、人びとの相互的な行為の基盤をなすと捉えられているのである。こうしたヴェーバーの把握は、少なくとも近代社会を念頭におくと、かなり独特なものに思える。一般的には階級の方が、実体的で根拠があるようにみえるが、実際にゲマインシャフトをなして、成員の行為に影響をもつのは身分の方なのである。

市場において有利な地位を占めている階級は、長期間のうちには優秀な身分・社会的名誉を獲得する場合が多い。とはいえ「身分的名誉は、必然的にある『階級的地位』に結びつくとは限らない」。たとえばアメリカでは、階級的には対立する経営主と従業員が、ナイトクラブやビリヤード場では「紳士」として身分的に「対等」にふるまうのである。……だが他方で、こうした「身分的平等」には、階級対立や所有の差異を覆い隠す働きをもつ、という面もある。「国民」概念

との共通の、利害対立から目をそらし集団を統合する作用である。つまり、「身分的名誉」を国民国家全体に広げれば「国民」と重なるわけである。身分概念を検討するヴェーバーの問題意識の中には、このような視角が示唆されていると考えられる。(松井2007 ; 236-237頁)

「身分」は筆者が前々稿(長山2015a)のヴェーバーの方法論に関する考察で明らかにしたように、「理解社会学のカテゴリー」で重要な『特殊なゲマインシャフト行為』として描写され位置付けられている。それは慣習律ではなく、習俗(Ia)の範疇の特殊なゲマインシャフト行為とされているが、「身分慣習律」という表記もあり位置付けはいかにも曖昧である。「身分」は「見習う」という行為にかかわる『特殊なゲマインシャフト行為』であり、単なる模倣にかかわる群衆的・大衆的行動の習俗(Ib)とは区別されている。ヴェーバーは政治ゲマインシャフト論において、大衆支配にかかわる機制として「身分的名誉」「威信感情」「自尊感情」といった心的機制を重視するが、「身分的名誉」についてヴェーバーは以下のように説明している。

身分的名誉は内容的にあって、ふつう何よりもこの集団に仲間入りしようとするすべての人びとに対し、特殊な性質をもった生活態度を要求するところに現れている。これと関連して身分的名誉は、とくに通常の通婚を含む「社会的」交際、すなわち経済的その他業務上の「物象的」目的に資することのない交際を、完全な内的閉鎖をもたらすほどに身分的範囲に制限するという点に現れている。異なった生活態度をたんに個人的にまた社会的にとるに足らない仕方でも倣うのではなく、このような性格の諒解をともなうゲマインシャフト行為を示すやいなや、「身分的」発展が進行していくことになる。(ヴェーバー1925/1954 ; 227-228頁、但し訳文は松井(2007 ; 237-238頁)を使用)

身分的「名誉」に対する「生活態度」の決定的な役割は、「身分」があらゆる「慣習律」の特殊な担い手であること、つまりどのようなかたちで現れようと、生活のあらゆる「様式化」が身分的な起源をもつか、そうでなくとも身分的に保存されるということ、必然的にともなう。(ヴェーバー1925/1954 ; 232-233頁、但し訳文は松井(2007 ; 239頁)を使用)

ヴェーバーは政治ゲマインシャフトにおける威信の要求を、『身分的』秩序にも比肩すべき『名誉』の王国」と特徴づけており、それを担うのは種々の支配者層であり、彼らにとって威信の獲得は同時に経済的・物質的な利害関心を満足させる(松井2007 ; 223頁、227頁)。一方、「理念上の特権」をもつ知識人(ないしは文筆家、イデオログ)層は権力威信にもとづいて「観念的な利害関心」を満足できる(松井2007 ; 227-228頁)。この知識人層が“「むきだしの『権力』威信」をよ

リソフィストケートされた「国民」の理念へと変化させるのである。すなわち、こうした「文化」の担い手によって、利害関心・権力威信が一般的な「国民」という観念に転化する”と松井は考察している(松井2007; 227-228頁)。被支配者大衆は戦争や帝国主義によって得るものがほとんどないにもかかわらず、上記知識人層が人びとに威信や名誉を醸成・喚起することで、被支配者大衆は個々の成員の合理的な判断や利害得失を超えて、そこに巻き込まれるものとして描き出されると松井は述べ(松井2007; 224頁)、それを次のようにまとめている。

「大衆」は戦争や帝国主義によって利害関心を満たす客観的チャンスをほとんどもたない。にもかかわらず大衆が「威信感情」をもつのは、利害関係者による大衆の「情動」への働きかけ、「組織的育成」によるものとみられている。こうしてとりわけ「列強」内部においては、例の「記憶」の働きもあって「小市民大衆」自身にも威信感情が「深くしみわたっている」。この威信感情を基盤として「国民」理念が形成される。その際知識人層が、利害関係者の特殊な利害関心にもとづく「むき出しの『権力』威信」を、より一般的でソフィストケートされた「国民」の理念に変換する役割を果たすのである。それが、本来的には利害状況や階級的立場を異にする諸階層を<一つにくくる>働きをする。(松井2007; 245-246頁)

さらに松井は、ヴェーバーがニーチェのルサンチマン論を批判して「名誉」や「品位感情」を論じた記述を取り上げて次のように解説している。

身分的名誉について論じる文脈の中で、ヴェーバーはニーチェのルサンチマン論を再度取りあげ、批判する。このやや唐突とも思える議論は、どう位置づければよいのか。ヴェーバーは、ユダヤ人という「パーリア民族」が「名誉」と「品位感情」によって支えられ、また突き動かされていることを強調する。どのような地位や身分に属していようとも、ルサンチマンではなく、名誉や品位感情という自分への意味づけ、自尊の意識が重要な役割を果たすのである。こうした自尊感情は、たとえば宗教によって社会的に意味づけられることにより、きわめて長きにわたって民族の統合を可能にする。

ヴェーバーはこうした名誉や品位感情が歴史的に果たしてきた役割を想起することによって、「国民」理念の形成において威信や名誉といった要素がもつ意義を確認しているのではないだろうか。(松井2007; 247頁)

ここまで紹介してきた松井の政治ゲマインシャフトの考察では、ヴェーバーの「諒解」概念が理

論的に十分整理されないままに混乱して説明に使われている。そもそもヴェーバーの「諒解」概念は、筆者流に言えば行為の習熟化・自動化・無意識化 (=行為の構築化・合理化) を特徴とする「試行錯誤学習」のモーメントを意味しており、彼の行為論の用語法で言えば慣習律 (II) と経済的利害にかかわる行為 (II-X) から構成された諒解 (諒解A + 諒解B) である。それは組織論との兼ね合いで言うならば「アンシュタルト」とそこにおいて上 (支配者層) から下 (被支配者大衆) へと道具や知識・技術が「授与」され、下の被支配者大衆がそれを実利的に受け入れ、繰り返し使用することで行為の習熟化・無意識化・自動化が起きる過程として描写される。この場合、この種の行為 (諒解A + 諒解B) の繰り返しは単なる「模倣」に限りなく近づき、諒解 (諒解A + 諒解B) 行為はいつしか諒解の範疇を越えて、ゲマインシャフト行為から外れた集団心理学が扱うべき群衆的・大衆的行動である習俗 I bにまで話が拡大して論考が進められている点は既に前々稿 (長山2015ba) で指摘した。こうした行為の繰り返しは、筆者の支配の全体図式で言えば、[イ / (ロ・ハ) / ★]の部分、つまり、支配の<正当化>にかかわるモーメントに相当し、習俗 I bも勘定に入れれば [イ / (ロ・ハ) / 二]となるだろう。

ところが、ヴェーバーが政治ゲマインシャフトで主に論じているのはこうした支配の<正当化>にかかわる行為の繰り返し、無意識化・自動化ではなく、ヴェーバーが「特殊なゲマインシャフト行為」として提唱した「身分」である。それは行為論としては習俗 I aに位置付けられ、そこでは生き方や態度を「見習う」ことが重要な意味をもち、「品位感情」「名誉」などの共属意識にかかわる情緒的共同性が特徴である。「身分」や「見習う」では、単なる「模倣」にもとづく行為の繰り返しや習熟化・自動化・無意識化ではなく、ある種の内発的意識性・規範性が重要な意味を持っている。これは筆者の支配の全体図式で言えば、[イ / (★・★) / 二]に相当する支配の<正当性 (の表象)>のモーメントとかかわっており、ヴェーバーが自らの諒解概念で排斥した諒解C (=未分節で直感的な洞察学習の経験相) に他ならない。ヴェーバーの政治ゲマインシャフトは『経済と社会』旧稿に属しているながら、彼が旧稿であれほど重視した「自己義認・自己正当化」論がまったく出て来ないことは上記の事情を何より雄弁に物語っている。政治ゲマインシャフトでも「諒解」という用語は出てくるが、それはいかにも曖昧な形で使用されており、松井がそこでの「諒解」を本心からの納得・得心と解釈してしまったのもむべなるかなである。

松井が言うように、ヴェーバーは国家や種族といった「信じられた共同性」においては、現実の行為や体験の繰り返しをベースにした<家ゲマインシャフト><近隣ゲマインシャフト><氏族ゲマインシャフト>などの「原生的」ゲマインシャフトにおける共属感情の「自然必然性」が仮構され、擬制されることによって上位の政治ゲマインシャフトに「共属感情」が繰り込まれ、支配の論理に基づいて再構成される機制を重視している。原生的ゲマインシャフトにおける行為の繰り返し

や集団性・共同性は「試行錯誤学習」の行為の自動化・無意識化（とりわけ諒解A）においても観察されるが、他方でそれとは経験内容がまったく正反対な特異な意識化や規範の内発的新生を特徴とする「洞察学習」も行為の繰り返しの「挙げ句の果て」に体験される出来事（=諒解C）である。ヴェーバーが「原生的」ゲマインシャフトにおける行為の繰り返しや共属感情という場合、このどちらをも指し得ることになる。両者で決定的に違うのは前者が無意識化にかかわり、後者は意識化にかかわることである。前者は諒解Aと諒解B（とりわけ諒解A）にかかわり、後者は諒解Cとかかわっている。つまり、ヴェーバーの政治ゲマインシャフト論を正確に理解するためには、ヴェーバーの「諒解」概念の特異性とその意味するところを正確に把握することが不可欠であり、それを抜きに彼の政治ゲマインシャフト論を読むと原稿が未完である上に彼の方法論上の矛盾や限界がそこに凝縮されているために誤読や誤解を免れないことになる。水林流にこれを言い換えられるならば、支配の「原初的形態」の二相性を行為・コミュニケーション論的な観点から諒解A・諒解B・諒解Cを入れ込んでいかに整合的に理解できるかがポイントである。こうした行為論的社会学に則った方法論的考察をヴェーバーは政治ゲマインシャフト論では行っていないのである。本稿ではヴェーバーの支配の三類型でもっとも異論が少ない「伝統的支配」に関連させて、支配の「原初的形態」について論じてみよう。「伝統的支配」に対応する支配の「原初的形態」の行為・コミュニケーションとは一体どんなものだろう。それは伝統的な仕事や技術（わざ）の実践的な習得や伝承・継承にかかわる体験や師弟関係であろう。師弟関係は実の親子に擬制されることがしばしばあり、師弟が実際の親子である場合も稀ではない。技術知の実践的習得や伝承にかかわる体験やコミュニケーション・人間関係の有り様から伝統的支配の「原初的形態」を理解していくことが肝要である。ヴェーバーは「理解社会学のカテゴリー」において、実践知の有り様を行為の繰り返しや自動化・無意識化にかかわる「諒解」の問題として重視しており、上記のような筆者の議論の方向性はヴェーバーの方法論的要請に沿ったものと言えよう（伝統的な技術も科学技術の成果も同じ実践知の合理化・構築化・無意識化であり、それは知識内容が科学的であるか呪術的であるか、あるいは古いか新しいかにかかわらないことをヴェーバー自身「理解社会学のカテゴリー」で明確に語っている）。つまり、支配の「原初的形態」にかかわる二相性を行為論的社会学の方法論的問題、とりわけ諒解Cの欠落を補う形で再構成することが重要だと筆者は考える。〈家ゲマインシャフト〉〈近隣ゲマインシャフト〉〈氏族ゲマインシャフト〉の自然性や共属感情がどのようにして種族や国家という「信じられた共同性」に接ぎ木されていくのか、技術習得の経験やそこでの人間関係（師弟関係）を軸に〈諒解A＋諒解B〉と〈諒解C〉の二相性を絡めて理論化していく必要がある。伝統的な仕事・技術の習得経験や継承には行為や技術の繰り返しによる習熟・自動化としての「模倣（としての見習い）」（すなわち諒解A＋諒解B）のみならず、弟子の内発的な洞察（コツの会得）

という超越的な経験相や師匠の「臨在」という人の生き方や規範・価値にもかかわる「見習い」(諒解C)の二つがあり、それが仕事や技術の習得・伝承を通して親(師匠)・祖父(師匠の師匠)・曾祖父(師匠の師匠の師匠)という「家(家業)」の伝統継承につながっていく。さらにそれは特定の「家」を超えて、同じ仕事をしている同業者たちの共同体(技能集団・職能共同体)の祖先にもつながり、それが「共同体」支配に転化し利用されるわけである。前者の技術の習熟・自動化にかかわるモーメントは支配論の図式で言えば[イ/(ロ・ハ)/★]に相当し、「支配の正当化」にかかわる「原初的形態」である。一方、後者の洞察学習にかかわるモーメントは支配の図式で言えば[イ/(★・★)/ニ]に相当し、「支配の正当性」にかかわる「原初的形態」に他ならない。

「伝統的支配」は慣習律・慣習法によって構築化・合理化されて融通のきかない部分と、支配者の「カリスマ」によって法が創造・革新される二相から構成されることは既に紹介したが、こうした伝統的支配の二相性は上記の伝統的な技能・仕事の習得経験や継承における二相性とピッタリ符合する。ヴェーバーの政治ゲマインシャフト論で支配は「見習う」や「身分」といった特殊なゲマインシャフト行為にかかわる「名誉」「品位感情」「威信感情」を中心に展開されるが、それらは方法論的に実に曖昧な位置付けにあることを前々稿(長山2015a)で既に指摘した。ヴェーバーはそうした「身分」や「見習い」を構築化・合理化にかかわる諒解(諒解A+諒解B)の意味合い—すなわち支配の正当化—でも使い、同時にそれを行為論的社会学からは外れる大衆的行動に関連する経験相—すなわち諒解Cや支配の正当性—のニュアンスでも使い「正当性—諒解 Legitimitäts—Einverständnis」を説明しようとする。こうした説明のやり方は自らの理論的欠陥を巧妙に隠しながら論理を破綻させずに物事を纏めあげる心憎いまでの手法であるが、それは見方を換えれば実に巧妙なごまかし方だとも言える。

「支配の原初的形態」の二相([イ/(ロ・ハ)/★]と[イ/(★・★)/ニ])における人間関係やコミュニケーションの有り様はどうなっているか復習してみよう。前者の「見習い(としての模倣)」において、弟子と師匠の関係(擬制的親子関係)は技術を教え・授与する者(師匠)とそれを学び「見習う(模倣する)」者(弟子)という上下関係になっている。伝統的な技術は師匠一人が生み出したわけではなく、「家」や技術集団としての「氏族」に代々継承され蓄積されてきた技術の体系であり、弟子はそうした歴史時間上の存在として「共同体・共同性」の一員に組み込まれている。これが行為・コミュニケーション論的な意味合いでの「原生的ゲマインシャフトの自然性」の実体である。この種の「見習い(としての模倣)」を諒解で言えば、諒解Aと諒解Bに相当する試行錯誤学習や習熟にかかわる体験のモーメントである。しかし、伝統的な技術・仕事の習得や継承はこの種の「教える者と教えられる者」という単純な上下関係の「見習い(としての模倣)」だけでは済まないのである。そこでは技術や仕事の本質にかかわる「コツ」や「勘」を会

得・体得する経験相が極めて重要である。前稿（長山2015b）のヴェーバーの社会科学的認識論でも言及したように、この種の「コツ」や「勘」についてヴェーバーは理解の二相（「現実理解／説明的理解」）のうち、未分節で直感的な経験相（「現実理解」）が「発見感情」をもつとして積極的・肯定的に評価していた点を思い起こしてほしい。こうした「発見」や「洞察」にかかわる弟子の内発的・創造的経験では、弟子と師匠の関係は「教える者／教えられる者」という単純な上下関係にはない。その種の洞察を直接、教えたり伝授することは「原理的に」不可能であることは精神療法の自己洞察を例に繰り返し論じた。そうした経験相では、師匠は弟子の苦渋の経験を見守る存在、傍らに「臨在」するものとしては大切だが、直接的な関係性は極めて有害に作用する。伝統的支配の「原初的形態」である伝統的な技術知の習得の実際がどんなものであるかを、ドイツ人哲学者ヘリゲルが日本の弓道を習う経験談を記した著作（ヘリゲル1948/1971）を例に見てみよう。オイゲン・ヘリゲルは弓の奥義を会得するまでの厳しい5年間の修行と葛藤体験の中で、師匠の阿波研造に繰り返し質問をぶつけている。彼と師匠とのやり取りを以下にかいつまんで紹介しよう。

師範（筆者注：阿波研造）は「あなたに対して難点がどこにあるか実によく述べられました。あなたがなぜ放れを待つことが出来ないのか、又なぜ射放される前に息切れになるのか御存じですか。正しい射が正しい瞬間に起こらないのは、あなたがあなた自身から離れていないからです。あなたは充実を目指して引き絞っているのではなく、あなたの失敗を待っているのです。そんな状態である限り、あなたはあなたに依存しない業^{わざ}をあなた自身で呼び起こすより外に選ぶ道がないのです。そしてあなたがその業を呼び起こす限りは、あなたの手は正しい仕方で一小児のように開かれませんか。熟した果物の皮がはじけるように開かれないのです」と。

私は師範に、この説明は私を一層混乱させたと告白せざるを得なかった。「というのは結局」、私は再考を促して言った。「私が弓を引き射放すのは、^あ的に中てる為です。引くのはそれ故目的に対する手段です。そしてこの関係を私は見失うわけにはいきません。小児はこの関係をまだ知りません、が私はこれをもはや取り除く事は出来ないのです」と。

その時師範は声を大にして言い放った。「正しい弓の道には目的も、意図もありませんぞ！あなたがあくまで執拗に、確実に的に中てる為に矢の放れを習得しようと努力すればする程、益々放れに成功せず、^{いよいよあなた}愈々中りも遠のくでしょう。あなたがあまりにも意志的な意志を持っている事が、あなたの邪魔になっているのです。あなたは、意志の行わないものは何も起らないと考えているのですね。」・・・「では私は何をすればよいのでしょうか」と私は思案しながら尋ねた。

「あなたは正しく待つ事を習得せねばなりません。」

「しかしどのようにしてそれが習得されるのでしょうか。」

「意図なく引き絞った状態の外は、もはや何もあなたに残らない程、あなた自身から決定的に離脱して、あなたのも的一切を捨て去ることによってです。」

「それでは私は、意図をもちながら意図のないように成らねばならぬ」と思わず私の口から洩れた。

「そんな事を今まで尋ねた弟子はありません。だから私は正しい答えを知りません。」(ヘリゲル 1948/1971 ; 96-99頁)

私は師範に、既に稽古が四年目に入っており、それに私の日本滞在は期限が限られていることに御留意下さいと言った。

彼は答えた、「目標への道は測量するわけにはいきません。何週、何ヵ月、何ヵ年といっても、それに何の意味がありましょう」と。

「しかし私が途中でやめねばならないのでは？」と私は尋ねた。

「貴方が本当に無我になり切ったならば、何時でもやめてよいのです。だからそこを稽古しなさい。」

このようにしてまた全く最初から、今まで習得した事が凡て役だたなくなったかのように、稽古が始められたのであった。……そこである日私は師範に尋ねた、「いったい射というものはどうして放される事が出来ましょうか、もし“私が”しなければ」と。

“それ”が射るのです」と彼は答えた。

「その事は今まで既に二三回承りました。ですから問い方を変えねばなりません。いったい私がどうして自分を忘れ、放れを待つ事が出来ましょうか。もしも“私が”もはや決してそこに在ってはいらないならば。」

“それ”が満を持しているのです。」

「ではこの“それ”とは誰ですか。何ですか。」

「一度びこれがお分かりになった暁には、貴方はもはや私を必要としません。そしてもし私が、あなた自身の経験を省いて、これを探り出す助けをしようと思うならば、私はあらゆる教師の中で最悪のものとなり、教師仲間から追放されるに値するでしょう。ですからもうその話はやめて、稽古しましょう。」……私は彼からはやっぱり「尋ねないで稽古しなさい」という聞き厭きた返事の外には何も聞く事が出来ないと確信していた。それで私は問う事を罷めたのである。のみならず、私は何よりも悦んで稽古すら罷めたであろう。もしも師範が、あれほど容赦なく私を操縦する呼吸をのみ込んでいなかったならば。私は極くあたりまえにその日その日を過し、出来るだけ立派に私の職務を果し、そして遂に、私がこの数年来絶えず苦勞して来たことの一切が、私に何でもなく

なったという事すら、もはや心にとめなくなった。

その頃ある日のこと、私が一射すると、師範は丁重にお辞儀をして稽古を中断させた。私が面喰らって彼をまじまじと見ていると、「今し方“それ”が射ました」と彼は叫んだのであった。やつと彼の言うことの意味がのみ込めた時、私は急にこみ上げてくる嬉しさを抑える事が出来なかった。

「私が言った事は」と師範はたしなめた、「贅辞ではなくて断定に過ぎんです。それは貴方に関係があってはならぬものです。また私は貴方に向かってお辞儀をしたのでもありません。というのは貴方はこの射には全く責任がないからです。この射では貴方は完全に自己を忘れ、無心になって一杯に引き絞り、満を持していました。その時射は熟した果物のように貴方から落ちたのです。さあ何でもなかったように稽古を続けなさい。」かなりの時が経ってから漸く、時々また正しい射ができるようになった。それを師範は無言のまま丁重にお辞儀をして顕彰するのであった。正しい射が私の作為なしにひとりでのように放たれるという事が、どうしておきるのか、どうして、私の殆んど閉じられた右手が突然に開いて跳ね返るようになるのか。私はその当時も、はたまた今日でもこれを説明することが出来ない。只そういう事が起ったという事実は確かである。そしてこの事だけが大切なのである。といっても私は漸次、少なくとも正射を失射から自分で区別する処にまでは漕ぎつけた。両者の間の質的区別があまりに大きいので、一度それが経験されると、もはや見逃されるわけにはいかないのである。外面的には、見ている人に対して、正射は、衝撃的な右手の跳ね返りがふんわりと取り去られ、従って何ら身体の動揺を呼び起こさないということによって示される。……内面的にはしかし、正射は射手自身に対して、その日が今始めて明け始めたような気がする位の作用を彼に及ぼすのである。(ヘリゲル1948/1971 ; 135-141頁)

この後、ヘリゲルの弓の修行は「放れ」から一步進んで的を射するというさらに困難な段階に進むのだが、そこでも激しい葛藤を経験し、師弟の間で火花の散るやり取りが交わされる。師範が、的を見ないように見るのだ、と説明したのに対して、ヘリゲルは思わず「それでは先生は目隠しをしても中てられるに違いないでしょうね」と言い放ってしまう。師範は厳しい目付きをした後、その晩、真っ暗な道場で弓を射るという芸当をヘリゲルにやって見せるのである。以下のように。

師範は私に命じて縫針のように細長い蚊取線香を的の前の砂地にさし込ませたが、^{あずち} 堞の燈にはスイッチを入れないようにと注意した。真暗だったので私は^{あずち} 堞の輪郭すら見分けがつかなかった。そしてもしも蚊取線香のちっばけな火玉がそのありかを示さなかったとしたら、私は的の立っている場所を、或いは感付いたかもしれないが、はっきり見定める事は出来なかったであろう。師範は禮法を“舞った”。彼の^{は や} 甲矢は皎々たる明るみから真暗い闇の中へと飛んでいった。炸裂音で私は

その矢が的中した事を知った。乙矢もまた中^{おとや}った。塚^{あずち}の燈をつけた時私は、甲矢が黒点の中央に当り、また乙矢は甲矢^{はず}の筈を砕いてその軸を少しばかり裂き割って、甲矢と並んで黒点に突き刺さっているのを見出した。私は呆然とした。そしてその矢を別々に引き抜くに忍びず、的と一緒に持ち帰った。師範はそれをしげしげとみつめていた。やがて彼は言った。「甲矢の方は別に大した離れ技でなかったと貴方はお考えになるでしょう。何しろ私はこの塚^{あずち}とは数十年来なじんでいるので、真暗闇の時ですら^{はず}的が何処に在るか知っているに違いないというわけだね。そうかも知れません。また私は言い訳をしようとも思いません。しかし甲矢に中^{はず}った乙矢—これをどう考えられますか。とにかく私は、この射の巧は“私”に帰せられるべきでない事を知っています。“それ”が射たのです。そして中^{はず}てたのです。仏陀の前でのように、この的に向かって頭を下げようではありませんか」と。

この二本の矢をもって、師範は明らかに私をも射とめたのであった。一晚の中にまるきり別人になったかのように、私はもはや私の矢や、それがどうなったかについて心を煩わす誘惑に陥いらなくなった。師範は私のこの態度をその上更に、的の方を見ないで、只単に射手だけに目を留める事によって、強化してくれた。恰かも彼は射手から、その射がどうなったかを最も確実に読み取ることが出来るかのように。尋ねてみると、事実またその通りであると、彼は腹臍なくあっさりと承認した。それで私はまたしても、射についての彼の判定的確さが、彼の矢的的確さに何ら劣るものでない事を改めて確定し得たに過ぎなかった。このようにして彼は、自ら極めて深く集中しつつ、弓道の精神を弟子達の心に移し植えたのであった。そうして私は、自身の最も切実な、随分長い間疑った経験からして、直接の伝達(以心伝心)の説は、決して単なる言葉の言いまわしではなく、感知しうべく実在の出来事であることを確認して憚らないのである。……ある日のこと、私の射が自から放れていった瞬間に師範は叫んだ、「それが現れました、お辞儀を下さい」と。頭を下げた後私が的の方を見ると—残念ながら私は見ないでいるわけにはいかなかったのであるが—矢はただ的の端をかすったに過ぎない事を認めた。「あれは正しい射でした」と師範は判定を下した、「あのように始めねばなりません。しかし今日はこれで沢山です。でないと貴方は次の射で特別の苦心を払い、折角の始めを台なしにします。」時の経つ中に時々引き続いていくつかの射に成功して、それが的中した。勿論それと共に依然なお多くの失射があったが。しかし私がほんの一寸でもこの正射を誇る顔付をすると、師範は普段と違っていやに素気なく私をあしらうのだった。「一体何を考えているのですか」と彼はその時叫んだ。「悪い射に腹を立ててはならないという事は、貴方はもうとっくに御存じの筈です。善い射に悦ばない事を付け足しなさい。快と不快との間を右往左往する事から貴方は離脱せねばなりません。貴方はむきにならない平静な気持で、そんな事に超然としているように心がけねばなりません。即ち貴方でなく恰かも別の人が善い射を出したかの

ように悦ぶ事を心がけるのです。この点でも貴方はうまずたゆまず練磨せねばなりません—この事はどんなに大切であるか測り知れないのです。」この歳月の間私は私の生涯の中で最もきびしい訓練を受けてきたのであった。そして私をこれに適合させる事が必ずしも常に容易であったわけではないが、私は漸次、如何程多くの事をこの訓練によって得たかを自覚するようになった。それは、私自身と、また私の心の動揺とに煩わされようとする私の衝動の、最後の蠢めきをも撲滅したのである。ある時私が特別善い射を出した後師範は尋ねた。「今や貴方は“それ”が射る、“それ”があてるという事が、何を意味するかお分かりでしょうか」と。

私は答えた、「私はもはや全く何も理解しないように思います。それは余りにも単純な事です。かえって私を惑わせます。いったい弓を引くのは私でしょうか、それとも私を一杯に引き絞るのが弓でしょうか。的中してるのは私でしょうか、それとも的が私に中るのでしょうか。あの“それ”は肉眼には精神的であり、心眼には肉体的なのでしょうか—その両者でしょうか、それともどちらでもないのでしょうか。これら凡て、すなわち弓と矢と的と私とが互いに内面的に絡みあっているのです、もはや私はこれを分離する事ができません。のみならずこれを分離しようとする要求すら消え去ってしまいました。というのは私が弓を手にとって射るや否や、一切があまりに明瞭で一義的であり、滑稽な程単純になるのですから・・・」と。

「今やまさしく」師範はその時私を遮って言った、「弓の弦が貴方の肺腑を貫き通りました」と。
(ヘリゲル1948/1971 ; 150-157頁)

こうした弓の修行の後に、ヘリゲルは弓道の試験を受けて五段の段位を得ている。彼は師匠との別れに際し、次のように問い。師匠はそれに次ぎように答えている。

ある時私は師範に、今後吾々が故国へ帰った後、師範なしでどうして進歩する事が出来るだろうかと尋ねた。すると彼は答えて言った、「あなたの問は、私があなた方に試験を受ける機会を与えた事でもって既に答えられています。あなた方は、教師と弟子とがもはや二人でなく、ひとつになっている段階に到達しているのです。即ちいつでも私から別れてよいのです。ですからたとい広い海が我々の間に横たわっていても、あなた方が習った通りに稽古をする時には、いつも私はそこにいるのです。私はあなた方に、規則正しい稽古をどんな口実の下にも放棄しないように、よしや弓矢なくとも禮法を行じ、又は少なくとも正しい呼吸する事なしに、一日たりとも過ごさないように、お願いする必要はないのです。私とその事をあなた方に願う必要のないわけは、あなた方は精神的弓射をもはや放っておく事が出来ないという事は私は知っているからです。・・・只、ひとつの事を私はあなた方の心構えに申さねばなりません。あなた方お二人は、この歳月の間に

すっかり変わってしまわれました。これは弓道が即ち最後の深みにまで達する射手の自己自身との対決が、もたらしたものであります。あなた方はこの事を恐らく今まで殆んどお気づきにならなかったでしょう、が故国で友人知己に再会されると、必ずや感付かれる事でしょう。もはや以前のようにじっくりしないのです。あなた方は多くの事を別の目で見、別の尺度で測ります。実際私もその通りだったのです。そしてこれは、弓道の精神に触れた人には、誰にでも迫ってくる事なのです」と。(ヘリゲル1948/1971 ; 160-162頁)

筆者がここで長々とヘリゲルの弓道修行の経験を引用したのは、日本文化の素晴らしさや無心といった東洋思想を称揚したいが為ではない。水林流に言えば、支配の正当性の「原初的形態」がどんなものであるかを実践技術知(弓道)の習得・継承にかかわる経験や人間関係の有り様として具体的に示すためである。上記ヘリゲルの洞察学習の経験はヴェーバーが直感的に理解していた「観照(=神秘論)」に重なることは容易に了解できるであろう。伝統的な技術知の実践と継承には繰り返しや試行錯誤に伴う行為の構築化・自動化・無意識化の過程と技術を授与する者(師匠)とそれを「見習う(模倣する)」者(弟子)という上下の人間関係が存在するのに加えて、もうひとつ、自己変革や「革新」とかかわる創造的直感的な意識化としての洞察学習が存在しており、そこでの人間『関係』の有り様は前者のそれと相当に異質であり、それは筆者が精神療法の転回局面の治療者患者『関係』で論じた治療者(師匠)の「臨在」に通じる。伝統的な実践技術知が上記二つの経験相の力動から構成されているという「(伝統的支配の)原初的形態」の有り様は、そのまま伝統的支配の二相性に重なる。後者のような経験相における超越的モーメントは、ヴェーバー用語で表現すれば「カリスマ体験」「カリスマ状態」に他ならず、ヴェーバーは認識論的な制約からそれを「異常な病的素質や体験」として方法論的に括弧に括ってしまったのである。これは諒解との関連で言えば諒解Cにかかわる出来事であり、ヴェーバーの政治ゲマインシャフト論で重要な「身分的名誉」「品位感情」とかかわる「生き方」の「見習い」につながることはヘリゲルの弓修行の経験から読み取る事が出来る(新カント派の哲学者でラスクの直弟子であったヘリゲルが、死の間際に妻の制止を振り切って自らの哲学的遺稿をすべて焼却してしまったことは如何に彼にとって弓修行の経験や弓道という職業人(身分)にかかわる「身分的品位感情」が大きいかを物語っている)。こうした洞察学習的な創造的経験によって、ヘリゲルは弓道という伝統的な技術知継承の「正当性」を得たわけである。ヘリゲルの弓修行の核心である「自然な成りゆきの重視」という非作為性や「今始めて明けたような」体験の始源性・本源性、さらには「内と外、自己と他者、精神と肉体、という二元性の克復にかかわる全体的で直接的な経験の質」は何も東洋や日本の専売特許ではなく、洞察学習の経験相の基本特性であり、そうした始源の経験相に「支配(の正当性)」は関わってい

る（小路田や小関が、支配は「誰かが誰かを支配するということから生まれるわけではなくて、人間にとって本質的な契機として」普遍的に存在する、とか「権力の存在論的な始源」と述べているのはまさにこれである（小路田ほか2009；276-279頁）。その証拠に西洋生まれの精神分析を西洋人にやっても日本人にやっても、あるいは日本生まれの内観を西洋人に適応しても日本人に適応しても、上記のような諸特性は自己洞察の局面において共通して観察されるからである（当該する経験のどんな部分が強調され易いかは文化によって異なり、内観における心的転回体験を日本人は「心が洗われる」「清々しい」「素直」などと表現するが、石井光の話しでは西洋人は同じ体験を「ポップコーンが弾けた」としばしば表現するという）。弓修行は伝統的な実践知にかかわる「実践的合理性・構築性／超実践性」という二相性にかかわる経験であり、一方、精神分析や内観は「依存的合理性・構築性／超依存性」という二相性にかかわる経験である。それらは構築性部分に着目すれば経験内容は大きく異なっているが、「超実践性」「超依存性」という自己超越的な洞察学習の経験相（＝カリスマ体験・状態）に焦点を当てれば、その経験の様式・形式は体験内容が未分節であるだけ余計に互い共通しており普遍性が高い。こうした未分節で直感的な経験相の様式・形式を文化的民族的にどの様に掬い取り、究極的・始源的な価値規範のゲシュタルトとして表現するかで違いが生まれてくる。西洋の場合、それは「個（人）」や「キリスト教」にかかわる『ヒュポスタシス＝ペルソナ』であり、日本の場合は「神道」や「無私性」「清浄性」「（超越界との）通路性」「成りゆきの重視」にかかわる『すむーあきらむ』『素直（素直A／素直B）』といった価値規範のゲシュタルトである。この種の＜日本的な心性＞は丸山眞男（や丸山学派）や和辻哲郎の天皇制論の核心をなすものだが、これまでの天皇制論（すなわち「支配の正当性論」）は「自然な成りゆきの重視」を「個」を重視する西洋的心性と比較して日本人の無責任な心情に過ぎないと否定的に評価したり（丸山）、逆にそれを西洋的な個の心性と対比させて「聖なる通路性」として肯定的に賞揚し、融通の利かない形で理論化してきた（和辻）。両者は全く正反対のように見えながら実は同じ限界を共有している。依存的合理性・構築性の革新や洞察学習にかかわる未分節で直感的な経験相（＝超依存性）においても、実践的合理性・構築性の革新・洞察学習にかかわる未分節で直感的な経験相（＝超実践性）においても、さらには論理的合理性・構築性の革新・洞察学習にかかわる未分節で直感的な経験相（＝超論理性）においても、上記の経験の様式・形式は共通するのである。それは分節化された経験（依存的合理性／実践的合理性／論理的合理性）の違いを超えるのみならず、西洋や日本といった文化の違いも超える普遍的な人間存在にかかわる経験相であることは『すむ（澄む＝住む）ーあきらむ（諦らむ＝明らむ）』や『ヒュポスタシス＝ペルソナ』を切り口に既に紹介した。精神療法的に言えば、自己洞察という始源の内発性・自発性にかかわる治療局面では、西洋人が西洋生まれの精神分析を行った場合でも「自然な成りゆきの重視（バリント）」や「言語

的解釈などの精神分析技法に手をつけないこと(ウィニコット)」は治療上極めて重要である。「自然な成りゆきの重視」がどんな体験レベルの問題として論じられているかを考慮せずに、それを一律に日本人心性の問題として解釈して西洋的心性と対置させて物事を論じるやり方はそろそろ卒業する必要がある。ヘリゲルが弓の奥義を会得した際、「精神と肉体、内(私)と外(的)」を分離することが出来ないとならざるを得ない経験相の有り様を述べているが、これは日本の弓道修行に限ったことではない。health(健康)やheal(癒える)はwhole(全体)と語源を同じくすることを知れば、その普遍性は想像できるであろう。こうした未分節で全体的な経験相は人々を強く惹き付け互いを結びつける作用が強く、そこに「価値判断」が無批判なまま持ち込まれる危険(例えばドイツ歴史学派経済学のように)が大きいので、学問としての妥当性(客観性)を担保するためにヴェーバーは方法論的にそれを抑制・抑止したのである。しかし、同時に彼はそれが支配という現象の核心をなすことを直感的に分かっており、ヴェーバー理論という建物はこうした解消不能なジレンマの土台の上に築かれているのである。

<家><近隣><氏族>といった原生的ゲマインシャフトの自然性が、<人種><種族><国民>といった上から喚起される「信じられた共同性」の品位感情や威信感情と結び付き、「自然さを擬制する」点をヴェーバーは重視している(松井2007; 98-99頁)。しかし、ヴェーバーはこれが具体的な行為論としてどんな経験事象とかわるのかを説明できていない。ヘリゲルの弓修行を例に説明してみよう。伝統的な実践知の習得と継承には二つの経験相が不可欠である。一つは技術知や行為の構築化・合理化・自動化・無意識化にかかわる試行錯誤学習・習熟学習の経験相であり、もう一つは特有の発見的な感情や意識化を伴う内発的・自発的な洞察学習にかかわる経験相である。両者は経験内容が全く対照的であるばかりか、師匠と弟子の関係も大きく異なっている。後者の洞察学習において弟子は一人で自発的・内発的に洞察を経験するわけだが、そこには先達としての師匠の「臨在」「絆」が決定的に重要であることはヘリゲルの弓の修行の例からも窺える。こうした状況下において、超越的イメージを帯びた師匠の「臨在」は極めて具体的でありながら個別の[師匠／弟子]の関係レベルには限定されないのが特徴であり、それは究極的な超越存在である「仏陀＝“それ”」の顕現にかかわる「通路性」を構成する要素になっている。言い方を換えれば、師匠の「臨在」という他(者)性は弟子(ヘリゲル)自身の内発的・自発的で自然な「自己超越的」な洞察経験相に不可分に組み込まれており、両者を分離することは原理的にできない。この種の洞察学習においては[教える者／教えられる者]という上下関係は「原理的」に成立し得ないのであり、究極者(仏陀＝“それ”)とのかかわりからすれば、師匠も弟子も水平・対等な関係にある(これが師匠と弟子が二人ではない経験の位相と表現される)。つまり、「師匠の師匠」から「師匠」へ、そして「師匠から弟子」へという歴史時間軸的な<過去・現在・未来>の縦の人間関係がここでは破

棄され、超歴史的に直接、究極者「仏陀＝“それ”」と存在論的な『始源の（聖なる）通路』が開かれる。ここで忘れてならないのは、この種の自己洞察的経験には「関係する人」としての「師匠」は不要だが、弟子の傍らに「臨在」し、“それ”を共に「感得」する存在としての「師匠」は不可欠だというパラドックスである。師匠の「臨在」は超越的経験に具体性という「質」を与える意味合いがあるとも言える。洞察学習は支配の正当性の「原初的形態」にかかわる経験相であり、支配の全体図式で言えば、[イ/ (★・★) /二]に相当し、筆者が言う体験のゲシュタルトBに相当する。一方、行為（技術）の構築化・合理化・自動化・無意識化にかかわる試行錯誤学習・習熟学習においても、師匠の存在は重要であり、その場合の師匠と弟子の関係は「教える者（技術知を「授与する者」）／教えられる者（授与された技術知を「見習う者・真似る者）」という上下関係にある。ここでは弟子の「今・現在」の経験は、師匠を介して伝統の継承という歴史時間軸（過去・現在・未来）の上に位置づけられる。こうした試行錯誤学習・習熟学習は支配の正当化（構築化）の「原初的形態」にかかわる経験相であり、支配の全体図式で言えば [イ/ (ロ・ハ) /★]（単に成果のみを盲目的に取り入れて利用する場合も勘案すれば表記は [イ/ (ロ・ハ) /二] となるだろう）の部分に相当し、筆者が言う体験のゲシュタルトAに相当する。

洞察学習も試行錯誤学習・習熟学習も、ともに師匠（＝イ）は弟子とかかわるが、両者は「かかわり方」が質的に異なっている。しかし、師匠（＝イ）は同じ一人の人間であり、それらを完全に別々に区分けするのは実際には不可能である。さらに、二つの異質な経験相は現象としては互いに相容れないが、力動的には試行錯誤学習・習熟学習が深まった「挙げ句の果てに」洞察学習が顕現するという関係にある。つまり、前者の体験を抜きに後者の経験が不可能なことはヘリゲルの弓修行の経験から明白である（こうした二種類の経験相の密接な力動的関係は伝統的な実践技術知（弓修行）に限らず、[依存的構築化・合理化／超依存性]や[論理的構築化・合理化／超論理性]においても同じであり、この種の力動をヴェーバーは「（行為者の）意図せざる結果」という言葉で表現しようとしたものと考えられる。[依存的構築化・合理化／超依存性]にかかわる精神力動の最たるものが、精神分析における「転移」を利用した自己洞察（超依存性）である。内観の場合、内省テーマでは精神分析と同じく父母との依存・自立にかかわる[依存的構築化・合理化／超依存性]が扱われるが、具体的な実践方法（内省の方法や形式）は弓修行にも匹敵する「型」の力を精神力動的に巧妙に利用している（一すなわち[実践的構築化・合理化／超実践性]の利用一）。試行錯誤学習・習熟学習と洞察学習の二相の関係は、[試行錯誤学習・習熟学習⇒洞察学習]という一回の力動的プロセスで終わるものでなく、小さな[試行錯誤学習・習熟学習⇒洞察学習]の経験がいくつも積み重ねられ、それをバネに次第に大きな[試行錯誤学習・習熟学習⇒洞察学習]のプロセスが可能になってくる。つまり、経験の二相は実際には複雑な入れ子構造を成すような形になっており、

この意味でも双方の経験における師匠 (=イ) の「存在 (臨在)」と「関係」を単純明快に区別することが出来ない。伝統的支配の「原初的形態」にかかわる伝統的な実践技術知の習得や継承が、[実践的行為の構築化・合理化 (=試行錯誤学習・習熟学習) / 超実践性・観照 (=洞察学習)] という二相で構成され、しかも両者が力動的に複雑に絡み合って機能するという事態は、そのまま「伝統的支配の二相性」すなわち慣習律によって融通の利かない支配の構築性部分と支配者 (ヘル) の「カリスマ」を利用して社会的変化に合わせて慣習律を恣意的に変革・創造する部分の二相とにちょうど重なり合う。こうして伝統的支配の「原初的形態」と「伝統的支配」は絡み目なく繋がりが、国家の支配が個人の仕事や技術知の習得・継承にかかわる「原生的なゲマインシャフト行為 (親子関係に擬制される師弟関係)」の自然性や実在性を取り込みつつ、人びとの日常生活経験の中に巧妙に滑り込み支配という現象が作動するのである。これを支配の図式で言えば《 [イ / (ロ・ハ) / ★] * [イ / (★・★) / ニ] 》となり、ヴェーバーが支配の重要な鍵概念として提起した「正当性—諒解 Legitimitäts-Einverständnis」という奇妙な造語の意味はまさにこれである。

ここまで伝統的支配の「原初的形態」にかかわる実践的な技術知の習得・継承と、そこでの師弟関係 (擬似的な親子関係) の二相性が、いかに「伝統的支配」の二相性とオーバーラップするかを論じてきた。水林 (2007) によれば、支配とはあくまで法的次元の問題だとされる。しかし、人間の行為や社会的関係にかかわる「秩序性・規範性・価値性 (価値観)」は法的事象にのみ限定されるものではなく、法的事象である「伝統的支配」の「秩序性・規範性・価値性 (価値観)」は法的事象ではない「(伝統的支配の) 原初的形態」の「秩序性・規範性・価値性 (価値観)」に支えられてはじめてスムーズに機能すると言える。この点はヴェーバーが習俗・慣習律や諒解 (=諒解 A・諒解 B) と慣習法との関係で繰り返し強調している。こうした個人の行為や社会的関係における「秩序性・規範性・価値性 (価値観)」は「(伝統的支配の) 原初的形態」と「伝統的支配」の関係にのみ限定されるものではなく、「カリスマ的支配の原初的形態」と「カリスマ的支配」、さらには「制定法支配 (=合法的支配) の原初的形態」と「制定法支配 (=合法的支配)」においても同様である。「カリスマ的支配の原初的形態」である [依存性構築性・合理性 / 超依存性] にかかわる「秩序性・規範性・価値性 (価値観)」の問題は精神分析や内観にかかわる事象として既に紹介したところであり、さらに「制定法支配 (=合法的支配) の原初的形態」である [論理的構築性・合理性 / 超合理性] にかかわる「秩序性・規範性・価値性 (価値観)」の問題は、佐藤俊樹 (1993) の論考をもとにプロテスタンティズム・ピューリタニズム的な宗教倫理と近代資本主義の意味論的関連として紹介した。

ヴェーバーが支配を最終的に三つに類型化 (「カリスマ的支配」「伝統的支配」「合法的支配 (=制定法支配)») したのは、人間の諸行為のうちで体験内容が構築化・合理化された「一貫性」を有

する行為を、「依存的行為」「伝統的行為(=実践的行為)」「論理的行為」の三つで捉え、それを基準に支配の形態を類型化したからである。これらの諸行為は体験内容が分節化されているために行爲に一貫性(ヴェーバー用語の「合理性」はこうした意味合いで使われていることは矢野(2003)の論考を元に既に紹介した(長山2010))があり、社会科学的研究ではそうした体験事象こそ科学的研究としての「妥当性(客観性)」が担保されるとヴェーバーは認識論的に考えた。一方、そうした構築化・合理化された諸行為の「革新」「創造」にかかわる経験相(筆者流に言えば、「超依存性(超依存的な経験相)」「超実践性(超実践的な経験相)」「超論理性(超論理的な経験相)」)は、体験の特性からして直感的で未分節であるために分節化された合理的な行為とは違って互いに区別することが難しく、「体験している」実感や心理的明証性という『体験作用』は強いものの、それは類型化や区別のためには役に立たないとヴェーバーは方法論的な考察で繰り返し述べている。

こうした議論から分かるように、ヴェーバーの行為論的社会学には体験内容が分節化され構築化・合理化された行為の三類型と未分節で直感的な経験相の1つの計四つが登場する。前者の三つが認識論的には社会科学的研究で妥当性(客観性)があると見なされ、それはヴェーバーの理解社会学の「理解」の二相のうちの「説明的理解(=因果的説明)」と関連し、支配論では支配の構造化・構築化の側面である「支配の正当化」にかかわり支配を類型化する基準となっている。一方、後者の未分節で直感的な経験相は社会科学的研究では妥当性(客観性)がないと見なされ、ヴェーバー理論では意図的に抑止・抑圧される。それは認識論的にはヴェーバーの理解社会学の「理解」の二相のうちの心理的明証性にかかわる「現実理解」と関連し、支配論ではそれは支配の類型化の基準にはならないが「支配の正当性(の表象)」にかかわる事象である。ヴェーバーの支配論を筆者なりに再構成してみれば、図2のようになる。ヴェーバーはこうした[支配の正当化/支配の正当性]の二相性を支配の組織論的な議論では、晩年に相当に煮詰めていたと考えられる。それが佐野(2007)が考察した民主的選挙制と両立可能(すなわち「制定法支配」と両立可能)な「カリスマ」としてヴェーバーが『経済と社会』新稿で提唱した「カリスマの没支配的な解釈がえ」であり、伝統的支配で言えば伝統的支配と両立可能な「カリスマ」として『経済と社会』旧稿の「カリスマの日常化」の項目で提唱した「カリスマの没価値化」や「無力な国王」である。図2に示したように、支配の正当化にかかわる原初的形態(人間の行為や体験の様相)と支配の正当性にかかわる原初的形態(人間の行為や体験の様相)の間の現象学的な『距離』がもっとも離れているのが「制定法支配(合法的支配)」にかかわる<論理的合理化/超論理性>であり、次いで「伝統的支配」にかかわる<実践的合理化/超実践性>である。「カリスマ的支配」にかかわる<依存的合理化/超依存性>は二相の間の現象的な「距離」がもっとも近く、力動的にも双方は密接に結び付いている。こうした二相性を理論化するためには、認識論的にはデリダが言う人間の経験の原理的・

本質的な二相性（差延や脱構築）の理解とそれにかかわる力動性（筆者の言うゲシュタルトAやゲシュタルトB）への理解が不可欠である。しかし、ヴェーバーの時代にはこうした思想はまったく登場しておらず、精神療法的にもこの種の力動を臨床実践的に正確に理論化した人は誰もいなかった。ヴェーバーが生きていた当時の学問的な水準や事情を知るならば、ヴェーバーが何故、一時期、支配の四類型を構想したのか、さらには『経済と社会』新稿で支配の方は三類型なのに方法論的著作「社会学の基礎概念」では正当の秩序が四類型になっている理由も分かってくる。つまり、ヴェーバーは「正当化」にかかわる支配の三類型と「正当性」にかかわる正当性の表象という次元の異なるモーメントをうまく理論的に整理できず、それらを並列的に並べた形で説明してしまったのである。ヴェーバーの支配論で理論的な矛盾や混乱が端的に表れているのが「カリスマ的支配」と「カリスマ（体験・状態）」をめぐる問題であり、それは彼の宗教社会学の基本原理である「禁欲」と「観照（神秘論）」をめぐる理論的な不備にそのまま重なることは容易に理解できるであろう。

日本における「伝統的支配」とはまさに天皇制に他ならず、その伝統的支配の「原初的形態」にかかわる経験の二相性は『素直（素直A（=個人内面の領域の素直）/素直B（=対人関係の領域の素直））』という社会文化的な価値規範のコンプレックスで表現されることは既に紹介した。ヘリゲルの弓修行を見て分かるのは、彼は弓の修行においてどこまでも素直A（=個人内面の領域の素直）であるが、他の日本人の弟子たちとは違って素直B（=対人関係の領域の素直）では全くなく、師匠が辟易するほど執拗に質問をぶつけ師匠と対峙している。ヘリゲルの体験談からも言えるが、同じ素直と言っても素直Bは文化的民族的に規定された行動パターンに過ぎず、それ自体は弓道という伝統的な実践の奥義の継承には必ずしも不可欠なものではない。一方、秩序や規範の正当性（I-Y）にかかわる「すむーあきらむ」としての「素直A」は、体験が未分節であるのみならず、「超えたるもの」との合一や全体性という『経験の質』を帯びており、実存的な無私性（空く・澄む）＝自己存在の実感（住む）、本心からの納得や一致（undersutand・納得が“ゆく”）、規範の内発性・始源性（すまない・いけない＝ならない）、自然な成り行き性（なる・ゆく）といった普遍的な特性を備えている。家族や師弟関係などの「原生的ゲマインシャフト」の自然必然性や存在論的・規範的な始源性を「人種」「種族」「国民」といった「信じられた共同性」が擬制することは支配にとって決定的に重要であり、「すむーあきらむ」という秩序の正当性にかかわる経験相は具体的超越的でありながら「(特定の)対象ではない・イメージ・表象としての他性（=父なるもの・母なるもの）」の臨在が不可欠であるために、支配の正当性の表象にかかわる「(超越的な)支配者」イメージと容易にオーバーラップする。こうした事情が理解できた時、天皇制における「幼童天皇」や「院政」「天皇不執政（天皇不親政）」「超法規的・超越的な存在や表象にかかわる天皇」

「通路の聖性にかかわる天皇」の意味するところが見えてくるのである。それらは日本的な特異性として簡単に片付けられるべきものでなく、ヴェーバーの支配論といったより普遍的な観点からそれらを理解し直す必要がある。

<文献>

- ヘリゲル (1948) (稲富栄次郎・上田武訳1971) 『弓と禅』 福村出版
- 松井克浩 (2007) 『ヴェーバー社会理論のダイナミズムー「諒解」概念による『経済と社会』の再検討ー』 未来社
- 水林彪 (2007) 「「支配のLegitimität」概念再考」 思想、995 ; 60-90、岩波書店
- 水林彪 (2010) 「X I 『経済と社会』「旧稿」におけるLegitimitätとLegalität」『国制と法の歴史理論ー比較文明史の歴史像ー』 336-389頁、創文社
- 長山恵一 (2010) 「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) (1)ーヴェーバー理論に混在する二つの方法論と「諒解」概念に欠けているものー」 現代福祉研究、10、19-88、法政大学現代福祉学部
- 長山恵一 (2014) 「ヴェーバーの支配の正当性論の再考 (1)ー諸家の議論の整理を通してー」 現代福祉研究、14、11-41、法政大学現代福祉学部
- 長山恵一 (2015a) 「ヴェーバーの支配の正当性論の再考 (2)ーヴェーバーの行為論的社会学の方法論の整理・検証を通してー」 現代福祉研究、15、37-85、法政大学現代福祉学部
- 長山恵一 (2015b) 「ヴェーバーの支配の正当性論の再考 (3)ー社会科学的認識論から見た問題点の整理ー」 現代福祉研究、15、87-140、法政大学現代福祉学部
- 折原浩 (2007) 『マックス・ヴェーバーにとって社会学とは何か』 勁草書房
- 小路田泰直ほか (2009) 『比較歴史社会学へのいざないーマックス・ヴェーバーを初の交流点としてー』 勁草書房
- パーソンズ (1937) (稲上毅、厚東洋輔、溝部明男訳1989) 『社会的行為の構造/M・ヴェーバー論 (II) (第5分冊)』 木鐸社
- 佐藤俊樹 (1993) 『近代・組織・資本主義』 ミネルヴァ書房
- 佐野誠 (1993) 『ヴェーバーとナチズムの間』 名古屋大学出版局
- 佐野誠 (2007) 「マックス・ヴェーバーの講演「国家社会学の諸問題」(1917年)をめぐってー国家社会学と正当的支配の四類型ー」 法制史研究、57、1-40、法制史学会
- 雀部幸隆 (2005) 「ヴェーバーの政治ゲマインシャフト形成論」『椋山女子学園大学人間関係学研究 第3号』

- ヴェーバー (1904) (富永祐治・立野保男訳1998) 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』 岩波文庫
- 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 (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 (1925) (濱島朗訳1954) 『権力と支配』 みすず書房
- ヴェーバー (1956) (世良晃志郎訳1960) 『支配の社会学 I』 創文社
- ヴェーバー (1956) (世良晃志郎訳1970) 『支配の諸類型』 創文社
- ヴェーバー (1972) (世良晃志郎訳1974) 『法社会学』 創文社
- ヴェーバー (1976) (中村貞二訳1977) 「種族的共同社会関係」『みすず 第211号』 みすず書房
- ヴェーバー (1976) (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—とくに経済との関係において」『(尾高邦雄編) ヴェーバー 世界の名著61』 中央公論社
- 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
- 吉本隆明 (1969/1989) 「天皇および天皇制について」『<信>の構造 3 天皇制・宗教論集』 春秋社
- 吉永良正 (1992) 『ゲーデル・不完全性定理—理性の限界の発見』 講談社