

## 金井新二著『マックス・ウェーバーの宗教理論』を読む

池田 昭

ここ、ドイツのテュービンゲンにきて、ウェーバーの生きていた時代の精神状況について前から知りたいと思っていたことが、現在漸くわかって始めた（一部は、カンツィク編『ヴァイマル共和国の宗教史と精神史』お茶の水書房刊から知っていたが）。

この精神状況とは、具体的に云うと、19世紀末（当時もドイツでは世紀末の危機が喧しく云われていた）からヴァイマル期（ドイツは敗戦により民主主義を初めて確立したが、同時にナチの抬頭を促し、民主主義を崩壊させた）にかけての宗教諸思潮と宗教学者らの宗教の捉え方の動向である。

この精神状況を最近知るにつけ、ウェーバーの「宗教社会学論集序言」にある一節が適確にその状況を云いあてていたと思われる。それでこの一節を掲げてみよう。

今日の流行や作家熱は、専門家を無視するか、あるいは、「直観的に捉える人びと」の下働きに格下げしたりすることができるように考えがちである。もちろん、ほとんどすべての学問が、なんらかの、いや、しばしばきわめて貴重な観点をディレッタントたちに負っている。けれども、ディレッタントイズムが学問の原理となつては、もはやおしまいであろう。「直観的に捉えること」を願う人びとは、映画館へでも行くがよい。そういう人びとにはまた文学の形式でも、この問題領域について、今日きわめて多くのものが提供されているはずである。ともかく、そういった考え方ほど、厳密に経験的な研究たることを意図する、醒めきった論証的叙述と縁遠いものはない（「宗教社会学論集序言」26頁、大塚・生松訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972、12頁）。

この文章には、ウェーバーが端的に彼自身の生きていた時代の宗教思潮と宗教学者らを含めた経験科学者らのロマンティズム（この文章には明示されていないが、民族主義もあつたことは確められる）を捉え、これを痛烈に批判していると同時に、彼自身の経験科学の方法が表明されてもいる。

さて、ここではとくに書評に関係するウェーバー自身の経験科学の方法をみながら、本格的に書評に移ろう。（学問の発展のために、普通の書評形式とは逆のそれをとる、つまり

まず評者のウェーバー像を紹介し、それに沿うて次に著者のそれとの違いを述べる)。

ウェーバーの経験科学の方法は、基本的にはいま引用した文章に盡きると云ってよい。

それとは、一方では、「直観的に捉えられた『観点』」を自覚し、同時に他方では「醒めきった論証的叙述」をすることなのである。ウェーバーの宗教的、社会的な巨人的理論の理解と批判は、ここから始まろう。云いかえると、それらはこの「観点」と「論証的叙述」に対するわれわれの理解いかんにかかわっている。

手がかりとして、著書とかかわっている一つの重要な概念、「価値自由」を取りあげてみよう。

この概念は、戦前・戦中にかけて論ぜられ、さらには戦後になって初めて学界共通の認識をもつようになったもので、理解するのに厄介な概念の一つである。(だが、これがわかると、ウェーバーの論述がよく見えてきて理解しやすくなる)。

戦前・戦中の時期は、いわゆるナチにも比較し得る日本のファシズム期であった。マルキストだけでなく、リベラリストの経験科学者までも、弾圧された時代であった。「主義者」という名のもとに権力に都合の悪い「価値」観をもつ研究者が弾圧されたのである。そこで、ある経験科学者らは、権力からみて悪い「価値」観をもつ「主義者」というレッテルをはられないために、ウェーバーの「価値自由」を「価値」観をもたないと云う意味でのみ経験科学の方法として取り入れたのである。

ここに今日でもみられるウェーバーの「価値自由」の誤解が始まった。具体的に云うと、次のことである。

経験科学者はすべて自身の主観的価値をいれざるを得ないことを認めずに、「価値中立的」な意味でウェーバーの「価値自由」を科学的方法として一方的に考えるようになったことである。

すでに引用した文章からわかるように、ウェーバー自身が述べていることでもあるが、経験科学者は、彼自身の価値に基づく「観点」をもたざるを得ないのである。こうした「観点」は問題設定(いわゆる問題意識)、概念設定あるいは枠組み設定にまで及んでいる。こうした「観点」をもたない研究を著者のように価値中立的と理解することでは(162頁)、ウェーバーのみならず、経験科学者はすべて研究を止めなければならない。とんでもないことになってしまうわけである。

それでは、ウェーバーの云う価値中立的とはどんなことなのか、つまり「価値自由」のいま一つの意味とはいかなることなのか。

価値をいれざるを得ない経験科学者は、自身の設定した概念あるいは枠組みを歴史的社会的現実に応用し、一義的に説明しようとするときに、「価値中立的」あるいはいま一つの「価値自由」でなければならない、そのことを云っている。云いかえると、経験科学者は、

歴史的社会的現実の分析について設定した概念あるいは枠組みを用いるさいに、恣意的に材料をもってきたり、事実を解釈してはならないと云うことなのである。

著者がウェーバーの東西比較のための「価値中立的な視点や立場を改めて形成することをしないまま……」(162-3頁)と述べているが、この視点や立場についてはウェーバーの云う「価値中立的」、つまりいま一つの「価値自由」がいわれるべきではないのであって、これらはこの「視点や立場」を現実に応用するさいにそう云われているものなのである。もし適用したときに概念あるいは枠組みがあてはまらない場合にはこれらのものを改定しなければならない。このことはウェーバー自身認めているものであって、ウェーバーに限らず、経験科学者であれば行わなければならない鉄則である(尾高邦雄訳『職業としての学問』31-2頁、岩波書店)。

だから、著者は、東西比較のための「価値中立的な視点や立場」の言葉を改めて正確には価値中立的という言葉を取り去り、評者の云う「概念あるいは枠組みを改めるべきである」とすべきである。

なお、ウェーバーの視点や立場、評者の云う概念あるいは枠組みを改めるべきであると云うときには、他の経験科学者のそれに対するように、慎重でなければならない。慎重とは、寛容でなければならないといった副詞ではなく、それらを現実によって醒めて検証する必要なことである。

けれども、この検証は、ウェーバーのような巨人(宗教学だけではなく、社会学、政治学、政治思想史、経済学、経済史、法学、法制史、法思想史などに通じていなければならないという意味)の醒めた論証的叙述については、並々ならぬ才幹を必要とする。

たしかに、評者のごとき一日本宗教と政治にかんする江戸、近代を専門としている者でも、ウェーバーの日本の論証的叙述において個々の概念の適用について誤っていることを指摘できる。しかし、現在評者からすると、著者の云う宗教の合理化の基準、「脱呪術化」と「神と人間の関係の組織化」、あるいは宗教の類型、「神への奉仕」と「神の強制」を日本宗教に応用したとき、これらの概念あるいは枠組みは、現実に妥当しており、「偏っている」とは云えず、改定しなくてもよい(日本の宗教学者を含めて経験科学者が日本の宗教文化を本格的にとりあげてこそその是非を云い得ることである)。

いままでみたように、ウェーバーの経験科学の方法が「価値自由」と云われても、平板にこれを理解することは間違っている。この見方を安藤英治、住谷一彦らが適切に指摘しているが、この見方は「ウェーバーの複眼的視角」と云われているものである。

この視角は、ウェーバーの行為の目的合理性についても云える。この概念をめぐる著者は論争があったと云われるが(232-4頁)、評者が知るかぎり、そう云うことはない。折原浩の一つの理解(正確には解釈)に対し、林道義が批判し、評者は両者の問題点を批

判し、その後、筆者の最終的意見について両者から批判を受けていない。それどころか浜井修はこの評者の意見について賛意を表している。

これについて、著者は行為の目的合理性について新しい見解を提示している。ウェーバーのこの概念をめぐるのは、評者はこれまで通りの意見をもっているから、著者の新しい見解について別に取りあげようとはしないが、すでにみた複眼的視角の理解の欠如があるので、そのかぎりにおいてここで簡単に触れてみたい。

ウェーバーの理論を知らない読者には気の毒だが、著者の主張は論理的に理解しにくいので、上述の理解の欠如についてのみ云うと、こうである。

ウェーバーは行為の目的合理性と整合合理性（著者は後者を妥当合理性あるいは正当合理性と訳すべきであると主張）の二分法、あるいは主観的な目的合理性と客観的な目的合理性のそれを用いている。

いづれの二分法にあっても、前者は行為者の主観的に思念された意味を研究者が理解すること——ウェーバーの理解社会学の一つの支柱、あるいは価値中立性の立場——、後者は、その意味を研究者が解釈すること——ウェーバーのそのいま一つの支柱、あるいは価値を前提とする立場——にかかわるものである。

ところが、著者は、後者について「研究者側の妥当性判断の強調は、価値判断への道を開くことになる。しかしそれはここでのウェーバーの意図ではないこと……」（232—4頁）と述べ、後者の立場にも価値中立的であるべきで、研究者の解釈をしてはならないとする立場に立ってウェーバーの後者の合理性を理解する。

ここまで論じてくると、一つは、著者の理解では目的合理性について二分法を設けたウェーバーの理由がわからなくなってしまうこと、一つは、著者がこれまで使われてきた整合合理性をとくに妥当合理性あるいは正当合理性に代えるべきと主張するが、（妥当、正当は価値判断の入った概念であるから）その理由はわからなくなってしまうこと、これと関連した一つは、著者がことさら後者を「『経験的な』（客観的の意味）相対的妥当性」（232頁、傍点は評者）と述べているが、これもむづかしくて理解しがたくなってしまうことなど、問題が生ずる。

このような著者の一貫したウェーバー解釈の立場、すなわち価値中立的な立場に立てば、ウェーバーの歴史把握は「進化論的か非進化論的か」のテーマをめぐる論をまつことなく、非進化論（反進化論とも云う）となってしまう。（166頁）。だが、「『進化論的ではない』はずなのである。以下に述べるように、われわれはこの立場をとり、進化論的なものはかれにおける時代的制約ないしは進化論的時代のかれにおける余韻の問題として扱うべきだと考える」（傍点は評者、165頁）あるいは「進化論、没落論、唯物史観など各種の法則論的・決定論の見方に抗して、歴史の未来を開かれた未決性の中に見ようとした……」

(傍点は評者、166頁)などと、レトリックが用いられ、わからなくなってしまう。簡潔に云うと、経験科学的な一義性に欠けた論述となってしまう。

そうではなく、評者の使う複眼的視角からすると、著者の云うように歴史について個々の社会の「類型史的」な展開を一方で考え、他方では「発展史的」(評者からすると、著者の云うような合理化の基準に基づいた)「観点」から考察することがあった。このように捉えると、別に『『合理化プロセス』論は、いわば『類型史的』と呼びうるような方法による発展史の記述』(167頁)と云った、わかりにくい表現をとらなくてもよからう。

最後に、ウェーバーの宗教理論を考察する著者の方法、すなわち個人的宗教観からそれにアプローチする方法の是非に触れよう。

経験科学的な宗教把握を個人的宗教観から考察するこの立場は、内在論的視角ではなく、外在論的視角、いわゆるマルキシズムと同様の、つまりこれとは逆立ちした観念論的視角に立っていると云える。この視角から、既述した対象把握の「観点」を自覚していない研究者ならいざ知らず、ウェーバーのように自覚している研究者の宗教理論を理解することは問題を残す。

たしかに、宗教思想家や教祖の理論と考え方を理解するさいには、最近流行しているライフ・ヒストリー研究から考察することは必要であるが、しかし「観点」を自覚して、多様な「観点」から諸宗教すべてを相対化しているウェーバーの方法、しかも相対化するさいに価値中立的に実証する方法も備えている研究者の理論は、個人的宗教観から離れてしまう。

ごくありていに云うなら、ウェーバーの理論をある彼の価値観と関係づけてそのイデオロギーを指摘しても何も意味がない。ウェーバーは主観的な価値をいれてもよいと云っているのだから。反対にそれでは経験科学者の方としては不適切ではないのか、と問われれば、そうしたことは経験科学者すべてが行っていることで問題がない、価値をいれた概念と枠組みが現実に妥当するかどうか検証すればよいのではないかと云われれば反論の余地がないのである。

宗教理論は理論の次元で問題にすればよい。具体的に云うと、ウェーバーの経験科学的な宗教像(宗教の定義)を適確に把握し、ヴァイマル期やナチ期の宗教学者らのそれと相互に比較する宗教学説史の研究を行い、その後ウェーバー理論の特徴や是非を論ずればよいのである。

評者は、いまわかっていることでは当時の宗教学者ら(たとえばオットー、ティリッヒ、ハイラー、ヴァッハ、メンシング)が現象学的傾向をもち、宗教の「本質」=擬似本体(マルクスの方法と共通)を追求したこととは反対に、その追求を止め、現象そのものに即して宗教の理解をし、その因果的関連を追求していたと、ウェーバーの理論を理解する。

こうした非現象学的追求は、研究対象の諸要素あるいは相互の関係を把握するさいに、マルクスとは相違し「理念型」的、すなわち類型的把握、あるいは「親和力」、「選択的親和性」的因果帰属的把握を可能にした。云いかえると、「擬似本体」という実体論的把握による研究対象の諸要素、あるいはその関係の固定化から避けることが可能となった。

著者は、とくに「親和力」「選択的親和性」をあげ、ゲーテの使っていた親和力の言葉の「親縁性」を考えてか、「ロマン主義的神秘的な説明となる」恐れをみている(206頁)。そうではなく、現象学(これはロマン主義である)とは相違し、実体論的把握を否定しているからこそ、これらのウェーバーの諸概念によって、現象の諸要素、あるいはその相互関係を経験科学的に流動的に把握することが可能となったと考えられる。

評者は、通常諸要素の因果関係を考えるさい、ウェーバーの「親和力」「選択的親和性」を念頭においているが、ある機会に住谷一彦とこの把握の仕方を話したことがある。彼は評者に、ウェーバーのこの把握の仕方が、著者とは違ってゲーテという詩人ではなく、医学者に基づいていたと話をしてくれた。それが自然科学という経験科学の一つの方法に由来していることを知って、ウェーバーの経験科学の因果帰属の把握はいかにも科学的であると、理解したものである。この理解のうえに立って、ウェーバーの因果帰属の仕方を見直すべきではなからうか。

ここでは触れることが出来なかったが、いつか機会があればふれてみたい諸問題がまだあった。ウェーバーの経験科学的方法は一世紀を経ても妥当していると思われるので、これからも研究をすすめられ、後進の研究者に刺激を与えて欲しい。

1993. 2. 20      テュービンゲンにて