

## M・ウェーバーの方法論と経験の問題

豊 泉 周 治

### I

M・ウェーバーの方法論は、一般に、社会科学における認識の客観性と価値の主観性との特有の緊張関係から論じられ、またしばしばそのために高く評価されてきたが、ここで論じようとするのは、むしろ「緊張」とは方法におけるある種の空白を意味するものではないか、ということである。従来この問題は、概括的にいえば、一方ではひとり人間としてのウェーバーの個人史の解釈のなかで、他方では自由主義イデオログとしての彼の政治的思考の解釈のなかで、理解されてきたと思われるが、<sup>(1)</sup>「緊張」そのものを方法論の内在的問題連関として解明するという課題は、なお解決済みとはいえないのではないかとと思われる。ウェーバー自身「科学と信仰との間一髪の境界線」(W.L.212)を強調しているように、彼の方法の真価が「分裂」にではなく「緊張」に求められるとすれば、まさにその境界線上の間隙を隔てて、認識の客観性と価値の主観性とは直接に出会うことになるのであり、見方をかえていえば、この間隙における方法論上の空白こそが、ウェーバーにおける「緊張」の意味を規定していることにもなろう。そこで考えてみたいのは、この空白が社会科学の方法論にとってどのような問題の広がりを含意しているか、ということである。

ところでウェーバーの方法論に対しては、従来から方法と経験的研究との「ずれ」が指摘されてきたが、それは本来この空白に関係するものとみてよいであろう。<sup>(4)</sup>もちろんこれに対して、両者の一貫性が主張されることも少なくないが、やはりそのさいに強調されるのは、「緊張」の所在の一貫性なのである。いずれにしてもこの点からいえば、一般に、「アカデミックな学科としての社会学」に対して理論と経験的研究との乖離が指摘されるのに対して、<sup>(5)</sup>経験科学としての社会科学を論じたウェーバーの方法論のなかで、その乖離はきわだっ

た緊張関係にまで引き寄せられているのであり、じっさい彼の方法論がくり返し評価されてきた理由もこの点にあったと思われる。したがって、ウェーバーにおける「緊張」を通して探求されるべき方法論上の問題が、理論と経験的研究との交錯点にあるとすれば、彼の方法論の間隙をつき、その空白を照射することが、まずはそうした問題の広がりを見定めるうえで、格好の導きとなるといってよいであろう。

そこで以下では、このような視角から、ウェーバーによる社会科学の経験科学としての自己理解を問題とし、とくにその「緊張」のなかに現れる「経験」の位置に着目して、彼の方法論における空白の意味を考えてみたいと思う。

## II

周知のように、ウェーバーにおける方法論の彫琢は、歴史学派の方法に対して、自然主義的な経験主義の残滓をきびしく批判することをもって始まった。もとよりウェーバーは、歴史的現実の個性的な実在性を問題としようとする点で、みずから「歴史学派の子」を任じ、これに対し、当時の「自然主義的一元論」の観点、つまり科学研究の意味を法則の発見にあるとして、社会現象をも自然科学モデルにならった法則体系に還元しようとする観念に、批判的立場をとっていたのであるが、そのうえで、歴史学派のそうした問題理解にもかかわらず、「なお決定的な点で自然主義の観点は克服されなかった」(W.L.187)という認識に、ウェーバー自身における方法意識の成立があったのである。したがって、ウェーバーの方法論を問題とするにあたって、まず確認しておかねばならないのは、彼にとって、社会科学はなるほど経験科学にはちがいないが、現実の法則的還元を事とする「法則科学」であるというのではなく、彼のいう「現実科学」あるいは「文化科学」であるということである。ウェーバーは、「われわれが行おうとしている社会科学は現実科学である」として、その意味するところを、「われわれがそのなかに投げ込まれ、取り囲まれている生活の現実を、その固有性において理解しようとする」(W.L.170)ことであると述べている。これに対して、「(自然科学にならった——引用者)『法則』や『要素』からは、生活の現実、は、けっして演繹されはしない」(W.L.174)とされる。ウェーバーによれば、社会科学の対象である「生活の現実」の固有性とは、なにかんづく歴史的・文化世界の個性的現実であり、その個性は、「文化意義」と

してはじめて認識の対象となるものであり、したがって、「さまざまな生活現象を、その文化意義において認識しようとする」というのが、文化科学の課題であるというのである。この点から、ウェーバーにおける方法論の前提をみておくのがよいであろう。彼にとって、「あらゆる文化科学の超越論的前提は……われわれが文化人であり、意識的に世界に対して態度をとって世界に意味を付与する能力と意志とを与えられている、ということである」(WL.180)。この前提に立って方法が問題となるのであり、歴史学派の内包する経験主義に対する批判が、彼のこうした方法論上の位置を明らかにしている。

さて、ウェーバーの歴史学派への批判は、この学派の「歴史的方法」の「例をみないほどの無批判さ」(WL.168)に対して向けられたものであり、その無批判性に起因する方法の流出論的な実体化に対する批判であった、とみることができる。たとえばウェーバーによれば、歴史学派の創始者のひとりロッシャーは、たしかに国民経済の歴史的な解明、すなわち「現実を完全な実在性のなかで叙述的に再現すること」(WL.3)を志向してはいたが、結局その課題を、経済現象の歴史的経過の「発展法則」の確定と見誤ることによって、歴史的なものとはあいられない「法則科学」の観点に立ち戻っていたのであり、その矛盾した方法的立場の帰結として、彼は、歴史的素材の背後に「民族」を形而上学的な実体概念として配し、歴史的発展を、この実体からの流出論的な「自然法則」としてとらえるという、いわばヘーゲル主義のカリカチュアにまで近づかざるをえなかったのである。つまりウェーバーからみれば、ロッシャーは、「精密自然科学と歴史との間の概念構成上の対立」(WL.17)を知らなかったのであり、歴史的現実のうちから法則をとり出そうとする「自然主義的偏見」によって、現実と概念との混同に陥り、歴史的方法の思想的意味を把握することができなかった、というのである。

これに対してもうひとつの歴史学派批判の論点は、クニース批判をきっかけとして展開された、人間の行為の「非合理性」の理解に対する批判であった。こうした理解は、たしかに個性的なものをそれ自身として問題とする点で、ロッシャー流の自然主義を免れてはいたが、そこにはまた別様の自然主義がもち込まれていた、というのである。ウェーバーによれば、クニースにとどまらず、当時の歴史的方法論にしばしばもち込まれたこの誤りは、人格の「意志の自由」を強調することによって、人間の行為の個性的要因の「計算不可能性」あるいは

は「非合理性」を結論づけ、その点から、歴史的方法に特有な尊厳とか創造性を基礎づけようとするところにあった。これをウェーバーは、実体化された「人格」概念からの流出として行為をとらえようとする「人間学的流出論」、あるいは「人間学的神秘主義」であるとみる。というのも彼によれば、天気予報などの例を考えてみればわかるように、具体的な自然現象の生起の「計算不可能性」と区別されるような意味で、「人間の行為に特有な計算不可能性」があるわけではないからであり、しかも人間の自由な行為は、それが「理解しうるもの」であることによって、たんなる自然現象よりも「計算不可能性」の度合はさらに小さい、とされるからである(WL.66)。したがってこの点からすれば、人格を「非合理性」につなぎ止めようとするクニースらの方法は、人間の自由をたんなる自然領域に封じ込めかねない「ロマン主義的な自然主義の表現」(WL.132)とみられたのであり、やはり歴史的なものの概念的把握の意味を理解しないところに、自然主義的な経験主義の誤謬を共有するものなのである。

こうしてウェーバーは、歴史学派の方法が、まさに彼らの方法論(認識論)的無批判性のために、自然主義の誤謬を免れていないことを指摘していたのであり、そこにみずからの方法論の批判的位置を確認している。問題は、「自然主義的偏見に由来する理論と歴史との混同」(WL.195)にあるのであり、概念と現実との不分明のなかで、歴史的現実の流出論的実体化を帰結するところに、ウェーバーは、「歴史学派の多くの専門研究者の血のうちに深く潜んでいる古代的・スコラ的認識論」(WL.208)の露呈をみたのである。これに対して彼は、「概念とは、むしろ経験的な所与を精神的に支配するための思想上の手段であり、それ以外ではありえない」という「カント以来の近代認識論の根本思想」(ibid.)を導きとして、批判主義の系譜に立って、社会科学的認識の「客観性」と概念構成とを論究しようとするのである。

### III

ウェーバーにおける経験科学は、「経験的現実の理論的秩序づけ」という通常の自己理解を一般に共有しつつも、経験主義的たることを厳しく退けるところに、独自の方法論を成立させていたとみることができる。歴史学派批判が示したように、ウェーバーにとって、社会科学における経験主義的予断は、歴史の個性的現実を一種の流出論にまで空洞化させかねないものとみられたのであ

り、これに対すところから、彼の方法におけるカント的な「構成主義」の観点を跡づけることができる。

ウェーバーは、歴史学派の独断論をつくかのように、次のように述べている。「本気で現実を『無前提に』認識しようとする試みがせいぜいたどりつくのは、無数の個別的な知覚についての『存在判断』のカオスだけであろう」(WL. 177)。つまりウェーバーは、歴史の個性的な現実の認識が問題となるとすれば、そのさいに決定的なのは、「個性的な現象の認識という思想は、現象の無限な充実のうちの有限な部分だけが意義をもつということを前提して、はじめて論理的に意味をもつ」(ibid.)、という認識論上の根本前提であるというのであり、この点を見落とすところに、歴史学派の無批判性があったというのである。ウェーバーによれば、経験的現実の無前提な研究によって、「客観的」な現実が模写される(概念の実体化)わけではないのであり、「経験的現実の理論的秩序づけ」という経験科学の課題は、「このカオスに秩序をもたらすもの」を前提して、はじめて可能なものとなるという。ここに、ウェーバーの方法論の根本問題があったのであり、その前提が「主観的」であるとされるところに、いわば彼の方法論の「コペルニクスの転回」があった、といってもよいであろう。この点をウェーバーは、次のように述べている。「われわれの意味での文化科学的認識は、われわれが文化意義を付与する出来事となんらかの——たとえ間接的であれ——関係をもつような現実の構成要素に関わるのであり、その限りで、それは『主観的』前提に拘束されている」(WL. 182)。

ウェーバーによれば、このような主観的前提が「価値理念」である。つまり、すでにみたように、文化科学の課題は生活の現実をその文化意義において認識するところに求められたのであるが、そのさいに文化意義は、認識主体の「主観的」な価値理念との関係づけによって成立する、というのである。いいかえれば、「経験的現実は、われわれにとって、われわれがそれを価値理念と関係させるために、またその限りで『文化』なのである」(WL. 175)。ただしここで「主観的」というのは、価値判断(評価)という意味で主観的であるというのではなく、観点の特殊性という意味で主観的であるというのであり、ある観点を前提してはじめて文化科学の概念構成が可能となるとするところに、ウェーバーの主眼がある。したがってその点からいえば、「いかなる概念体系も……われわれがそのつど自分の関心の範囲に引き入れた諸事実のカオスに、秩序を

与えようとする試みにはかならないのである」(WL.207)。

こうして、自然主義的な「客観主義」の一元論に対して、主観的な価値理念を構成的原理とするところに、ウェーバーの方法論の「転回」をみることができ。その転回は、これまでの行論からすれば、たんに認識論上の主観主義への転回を意味するものではなく、むしろ時代の「自然主義的偏見」のなかでほとんど篡奪されかねなかった歴史的現実の人間の意味を、方法論的に「人間の立場」にとり戻そうとするところに、本来の意図があったとみることができ。なぜなら、「文化人」を超越論的前提とするウェーバーの方法にとって、『文化』とは、人間の立場から意味と意義とを付与されて、世界の生起の意味のない無限から切りとられた有限な断片」(WL.180)なのであり、現実の文化意義を問題とする価値関係的な認識とは、歴史的な現実の経験的所与のなかから、文化のそうした人間の意味——「普遍的『文化価値』」——を取りだそうとするものだからである。したがってウェーバーの「現実科学」は、この方法によって、「具体的な歴史的諸連関の文化意義」(WL.214)を認識しようとするのであり、方法の「主観性」は、歴史の文化的現実性への関門であるということができる。

とはいえ、価値理念の主観性は、どのようにして「普遍的文化価値」たりえるのであろうか。ウェーバーにとって、価値理念の主観性が「疑問の余地のないもの」とされたのに対し、その客観的妥当性は、きわめてあいまいな位置にとどめられているように思われる。というのも、一方でその妥当性の経験的基礎づけがはっきりと断念されるにもかかわらず、他方で、やはりその歴史的な客観的妥当性が暗黙のうちに前提されているようにみえるからである。ウェーバーは、ときに無造作に価値理念と「普遍的文化価値」を併記し、また、価値理念の主観性が研究結果の主観性を意味するものではない旨を論じて、その理由を、「研究者と彼の時代を支配している価値理念」(WL.184)に求めている。そして、しばしば「価値自由」という論点のかげで見落とされがちであるが、もともとウェーバーの方法論は、「理念の歴史的力は、社会生活の発展にとってきわめて強力であったし、今もやはりそうである」という認識を背景として、この問題を「もっとも重要な義務」のひとつとして引きうけるところに成立していたのである(WL.151)。つまり、価値理念の歴史的な客観的妥当性という問題は、ウェーバーの方法意識にはじめから介在していたとみること

ができるのであり、そもそもカントの「主観」が「超越論的主観」に導かれていたように、構成主義による経験主義の克服が不可知論にとどまらないとすれば、構成的原理はなんらかのかたちで普遍性に到達していなければならないのである。経験科学の地盤にとどまろうとするウェーバーの方法にとっても、それが構成的観点をとるかぎり、同様の問題を内在させていたのであり、研究者の主観的な価値理念が歴史の現実性への関門であるとすれば、それは、「時代の価値理念」へと通じてはじめて意味をもつものであろう。ところが、価値理念の主観性のなかに「普遍的文化価値」を前提して考えるとすれば、再び文化科学は歴史学派の流出論の轍を踏むことにはならないか、と経験科学者ウェーバーは考えたのである。

結局ウェーバーは、このディレンマの前で立ち止まったように見える。価値理念自体の妥当性は結果的に「基礎づけることはできない」のであり、社会科学の認識の「客観性」は、この事態を自覚するところに、つまり「概念構成の基礎にある観点の意義の限界を明らかにする」(W.L.207)ところに、存立する——エートスとしての「客観性」<sup>(6)</sup>——とされたのである。いうまでもなく、ウェーバーの方法論における「緊張」の由来は、ここにあったと思われる。

ところが注意しなければならないのは、こうした「緊張としての客観性」は、けっして価値理念の主観性を客観的な妥当性へと方向づけているわけではない、ということである。文化科学の研究を方向づけている価値理念の主観性を自覚していることは、その研究が「普遍的文化価値」に方向づけていることを保証するわけではないのであり、まずはこの点に、ウェーバーにおける文化科学の意図と方法との間の空白を、みることができるであろう。じっさいウェーバーは、「科学的天才が自分の研究対象を関係づける諸価値は、ひとつの時代全体の『把握』を規定することができるであろう」(W.L.182)という、いかにもあいまいな言明にとどまるとき、この空白を意識していたにちがいない。そのとき彼の念頭にあったのは、なによりも文化科学を規定する文化価値の理念の絶えざる変動過程であった。「無限な生起の流れは、永遠に向かって果てしなく流転してゆく。人間を動かす文化問題は、絶えず新しく色どられて形成されるのである」(W.L.184)。つまりこの点からみれば、ウェーバーのカントの方法にとって、認識されるべき人間の文化的現実、つねに文化科学的認識を超えて流転してゆくのであり、いわばそれは、認識に対して「物自体」にも似

た位置にとどめられるように思われるのである。いったいウェーバーの方法は、どのようにして、この流転のなかから人間の「文化問題」を照らし出すことができるというのであろうか。

#### IV

「ウェーバーは、『理念型』によって、科学をその究極基盤から切り離すことなく、すなわち科学的問いと科学的思惟のそのつどの『究極的な価値的立場』との結びつきを切り離すことなく、価値判断自由の問題を解く方途を見いだした、と信じた<sup>(7)</sup>」。

認識論的な構造からみたとき、ウェーバーの方法論がどのようなディレンマに立たざるをえなかったかをみてきたが、経験科学にたずさわろうとするウェーバーにとって、むしろ方法論の意義は、それが経験的研究に対してどのような意味を付与しているかにあった。なぜなら彼にとって、「方法論とは、つねに実地に確証された方法の自覚でしかない」からであり、「方法論をはっきりと意識することが、内容豊かな研究の前提であるわけではない」(W.L.217)からである。したがってウェーバーは、みずからの方法論上の考察が、経験的研究の概念構成に対して「理念型」という意味を見いだしたとき、認識論的ディレンマはそのときすでに解決済みであるかのようにみなしたのである。理念型は方法論を経験的研究へと接合し、そのことによって、方法論の空白をおおい尽くすかのように思われた。

しかしながら、理念型の方法に立ち入ってみればわかるように、ウェーバーにとって、方法論の認識論的文脈からこうした経験的文脈への展開には、やはり一種の「飛躍」が前提されているのであり、それによって、いわば方法の認識論的構造上の空白が跳び越えられているのである。はじめにふれたように、しばしば指摘されるウェーバーにおける方法と経験的研究との「ずれ」、そして同じことだが、前期の方法論と後期の方法論との位相のちがいは、この飛躍に起因するものと考えられる。そして、もしウェーバーの経験的研究が、彼の掲げた「現実科学」の意図に、すなわち経験的現実の文化意義の解明に迫っているとすれば、その方法上の眼目は、まさに認識論上の空白を跳び越えたこの飛躍の意味にあったのではないか、と考えることもできるであろう。したがってはじめに提起した問題、つまりウェーバーの方法の空白を通して理解さ

れるべき問題の広がり、この点から示唆されるように思われる。考えたいのは、理念型の構成にさいして言及される「経験」の含意である。そこでまず、理念型がウェーバーにとってどのような方法的意味をもつものであったのか、という点から確認しておこう。

「理念型とは思考上の構成物であって、歴史的現実とか、『本来の』現実であるわけではない。ましてそれは、現実を事例としてそのなかに組み入れるための図式として用いられるものではなく、むしろ純粋に理念的な限界概念の意義をもつものである。つまり、現実の経験的内容の特定の重要な構成部分を明らかにするために、現実はこの概念を基準にして測られ、この概念と比較されるのである」(WL.194)。

すでにみたように、ウェーバーによれば、歴史の個性的現実は一切して「無前提」には認識することはできない——そうしようとすれば現実「カオス」でしかない——ものであり、その文化意義は、つねに価値理念を前提としてはじめて認識可能となるものであった。したがって文化科学における概念構成とは、現実を価値理念との関係づけによって一義的な観点からとり出し、これを矛盾のない明確な思惟像(理念型)にまで構成することであり、経験的現実をこの概念と比較対照することによって、現実の文化意義はとらえられるというのである。たとえば抽象的な経済理論は、歴史的な生活の一定の諸関係や諸現象を思惟のうちで強調してとり上げることによって、交換経済に基づく商品市場における様ざまな現象の「理念像」(「ユートピア」)を提供しているのであり、現実には機能していると推測される経済的諸連関は、この理念像に照らしてはじめて一義的に意識化され、理解されることになるのである(WL.190)。

こうして理念型的概念構成においては、その「高度の発見的価値」に方法的意味が求められているのであるが、そのさいウェーバーにとってくり返し確認されなければならなかったのは、理念型(概念)と経験的現実との峻別であった。つまり彼のカント的認識論からすれば、理念型は、あくまで現実をある観点(価値理念)から認識するための概念上の「手段」なのであって、経験的現実のうちには見いだされることのない「純論理的な『完全性』」(WL.200)以外のなものでもないからである。この点を誤るところに、ウェーバーが方法論における概念の流出論的実体化の危険をみたことは、すでに詳しく論じたとおりである。

ところがまさにこの点で、理念型的概念構成がすでに論じた方法論上の空白をなお克服していないことも、明らかとなるのである。つまり、価値理念に基づいた理念型的概念の一面性（「主観性」）は、経験的現実の文化意義を認識するための「手段」であるとされるのであるが、それがいったいどのような妥当性を有するのか、そしてどのようにして「人間を動かす文化問題」を照らし出すことができるのか、この点が不明なのである。いいかえれば、「唯名論的に表象された概念の領域と経験的データの『意味なき無限』との間に、どのような媒介も存在しないとき、理念型的概念の適合性という規定は、いったいどのようにして可能であることになるのか」、ということが問題となるのである。というのもウェーバーによれば、主観的な価値理念に関係づけて論理的に構成された、経験的には見だしえない概念が、経験的現実の認識にさいしては、「理念」としてこの認識を主導するというのであり、そこには明らかに、ある種の飛躍が介在しているといわざるをえないからである。

問題は、たとえ「手段」であるにせよ、理念型は、経験的研究に対してあらかじめ妥当なものとして与えられているわけではなく、価値理念に関係づけて現実から構成されなければならない、というところにあるのであり、したがって、「手段」が「適合的」であるとすれば、その価値関係的な構成のうち、経験的現実との関係性が根拠づけられているのでなければならない、ということである。おそらくウェーバー自身この問題点を深く自覚していたところに、彼の方法論の展開に現れる「経験」をめぐる不整合も用意されていたと思われる。そこに、社会科学の方法論にとって、どのような問題性が刻まれているのかを、みてみなければならない。

## V

ウェーバーが理念型の構成について、「われわれの想像力にとって、もっともな理由があると思われ、したがって『客観的に可能』であり、われわれの法則学的知識にとっても適合的であると思われるような諸連関を、構成することが問題である」（W.L. 192）、と述べているところに着目したい。この一見いかにも不明快な表現のなかに、すでに指摘した理念型的概念構成の飛躍をみるることができるからである。つまりここでは、「想像力」の主観性のなかに、ある種の客観性（客観的可能性、法則学的知識）を導くことによって、概念の主

観的構成に対して、客観的妥当性を確保することが問題なのであり、したがって「客観的」といい、「法則学的 nomologisch」といい、それらはけっして自然科学——法則科学 *Gesetzeswissenschaft* ——的に理解されているわけではなく、「想像力」という主観の側の構成として論じられているのである。しかもそのうえで、客観性がたんに「エートスとしての客観性」にとどまらないところに、ウェーバーの眼目があるのであり、ここでは「客観性」は、もはや「緊張」に求められているわけではなく、「経験の知識 *Erfahrungswissen*」ないし「経験の規則 *Erfahrungsregel*」と呼ばれる「経験」の内容によって基礎づけられるものと、みられているのである。以下の引用から、ウェーバーの方法論における、そのような「経験」の位置をみておきたい。

「われわれは、『所与の事実』を『構成要素』に分解して、『経験の規則』に組み入れ……経験の規則によればどのような結果が『期待されたであろうか』、を確定する。したがって、ここで使われている意味での『可能性』判断とは、つねに経験の規則への関係づけを意味するものである」(W L .276)。

『『具体的事実』の歴史的意義のもっとも単純な歴史的判断でさえ、『見いだされたもの』のたんなる記録とはほど遠いものであり、しかもそれは、カテゴリー的に形成された『思惟』像であるというだけでなく、われわれの豊富な『法則学的』な経験の知識を『所与の』現実にあてはめることによってのみ、実質的に妥当性を与えられているのである」(W L .277)。

つまりこの点から言い切るとすれば、ウェーバーの方法論において、概念構成の原理的な主観性に対して最終的に妥当性を付与しうるのは、こうした「経験」に組み込まれた妥当性なのである。<sup>(9)</sup>しかもこの妥当性は、「精密自然科学の意味での法則的連関」とか、「経験的 *empirisch* な合法則性の観察」ではなく、主観(体)の経験として構成される点に、あらためて注意をうながしたい。ウェーバーは、「日常の経験から知られる規則性」(W L .179)という言い方もする。すなわち注目したいのは、「経験的 *empirisch*」にはとらえられない理念型的概念構成が、「経験 *Erfahrung*」によって妥当性を付与される、とするところに現れている方法論上の「飛躍」なのである。まさにこの飛躍によって、ウェーバーの方法は、その認識論的なディレンマを超えて、文化的現実の経験的研究への回路をとり戻すことになるのであり、彼の「現実科学」は、方法の空白を超えて、社会的文化世界の現実性に接合することができ

るのである。いいかえれば、ウェーバーの方法論の空白に現れてくるのは、このような「経験」の広がりであろう。

こうして、ウェーバーの方法論のなかでは、社会科学的認識における構成的原理としての価値理念の「主観性」を、「具体的な歴史的諸連関の文化意義の認識」へと連れ戻すところに、「経験の知識」ないし「経験の規則」という「経験」の客観的な妥当性を、みることができる。したがってこの点からいえば、「主観的」とされた価値理念は、歴史的な文化意義の客観性を経験することになるのであり、そこに、理念型的概念構成の主観性が、歴史的な文化意義の認識に寄与する理由があった、ということができようであろう。もちろんカント的認識論によるウェーバーの方法論は、この点にまで論を進めたわけではなかったが、歴史的な文化的現実を「人間の立場」にとり戻そうとするところに、方法の「主観性」が「文化科学」の関門とされる理由があったとすれば、彼の方法論の空白は、はじめからこのような「経験」を含意していたともみることができよう。「経験の規則」にふれて「日常の経験」が念頭におかれたように、ウェーバーにとって、「自分の生活実践と他人の行動についての知識から得られた、われわれの『法則学的』な経験の知識」(W.L.276)が問題となるのであり、その点で「経験」は、たんに認識論上の構成物ではなく、日常の生活実践に介在する現実性をその実体としているということができるのである。

こうした理解からすれば、ウェーバーの方法論においては、方法が科学の対象としての認識経験を構成するというカント的観点の背景に、「経験」が方法を規定するというもうひとつの観点が、現れてくるように思われる。これをウェーバーは、「人間を動かす文化問題」として述べた、とみてもよいかもしれない。<sup>(11)</sup>つまり踏み込んでいえば、ウェーバーの社会科学がとらえようとした歴史的現実の文化意義が、そもそもカント的認識論(方法論)の枠組みに収まりきれないところに、彼の方法論における空白の所在があったのであり、したがって、いわば方法論の極点に、無媒介なかたちで「経験」の世界が現れ出なければならぬ理由があったのである。いいかえれば、概念構成の前提としての価値理念は、「経験」をとおしてはじめて、「時代を支配している価値理念」と出会うのであり、そこに、歴史的な「文化問題」へと通じる道が開かれることになるのである。

カント的認識論にとどまるウェーバーにとって、「文化人」たることが超

越論的前提とされたように、むしろ「文化問題」は、つねに経験科学を超えた地点に現れるように思われた。しかし以上のような「経験」の含意のなかには、彼のカントの方法論を超えて、「文化問題」を「人間の立場」に主体的にとり戻そうとする方法の可能性が、示唆されているように思われる。というのも、こうした「経験」の広がりを対象化しようとするとき、本来のウェーバーの方法意識を規定した歴史的な「文化問題」との緊張関係そのものが、社会科学の方法問題の核心に現れてこざるをえない、と思われるからである。ウェーバー以後、「現代社会理論の歴史喪失」が語られるとすれば、それに対してここでは、必然的に方法意識と歴史意識との接合が求められざるをえないであろう。<sup>(13)</sup>

## (註)

- (1) いわゆるわが国のウェーバーリアンには、この型のウェーバー理解が多いように思われる。たとえば、内田芳明『ウェーバー社会学の基礎研究』、岩波書店、1968年。安藤英治『マックス・ウェーバー研究』、未来社、1965年。
- (2) 代表的な例をあげるとすれば、前者ではミッツマンが、後者ではモムゼンがあげられよう。Vgl. A. Mitzman, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, New York, 1970; W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1974 (中村・米沢・嘉目訳『マックス・ウェーバー』、未来社、1977年)。
- (3) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5 Aufl. Tübingen, 1982, S. 212. 同書からの引用箇所は、以下すべて同様に文中に略記する。引用文中の強調(傍点)、引用符はすべてウェーバー自身による。尚、下記の邦訳を参照した。松井秀親訳『ロッシュャーとクニース』、未来社。濱島・徳永訳『ウェーバー社会学論集』、青木書店。出口・松井・中村訳『ウェーバー社会科学論集』、河出新社。
- (4) 徳永恂『社会哲学の復権』、せりか書房、1968年参照。本稿の問題設定全般に関し、同書のウェーバー論からいくつかの貴重な示唆を受けた。
- (5) T・アドルノ「社会学と経験的研究」『ゾチオロギカ』(三光・市村訳)、イザラ書房、1970年、179頁以下を参照。
- (6) ウェーバーの「客観性」についてのこうした理解については、安藤英治、前掲書、115頁以下を参照。
- (7) W. Mommsen, op. cit., S. 223 (邦訳、234頁)。
- (8) Ibid., S. 226 (邦訳、349頁)。
- (9) A・シュッツは、「ウェーバーの科学論全体を支配しているパラドクス」を指摘して、「ウェーバーは、思念された(しかも行為者によって思念された)意味を研究する科学の課題を、客観的な、したがって行為者に対してではなく観察者

に対して、あらかじめ与えられた意味連関によって解明可能なもの、そして解明されるものとみなしている」とする (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main, 1974, S. 331)。この指摘は、ウェーバーの方法論の「飛躍」を正しくついていると思われるが、「客観性」をただ観察者にとっての所与として理解する点で、ウェーバーにおける「経験」の含意を包摂しえない前提に立つものといえよう。

- (10) H・リッケルトの科学論に依拠したことからすれば、ウェーバーの方法論は「カント的」というよりも、「新カント主義的」というべきであろうが、ここでは、カント以来の認識論の主潮のなかにウェーバーの方法論を位置づけたとき、そこに収まらないものが何であったかに、問題関心の中心がある。
- (11) G・ローズは、現代社会学が全体として陥っている「社会学的理性のアンチノミー」を論じて、その由来をウェーバーとデュルケームに共通する新カント主義に見だし、それに対してヘーゲルの理性の社会学的意義の再考を企てているが (G. Rose, *Hegel contra Sociology*, London, 1981)、この論点にならっていえば、ここでの「経験」の理解は、ウェーバーの方法論のなかからヘーゲルの問題構成への接近を読みとるところにある。とくに、ウェーバーの方法論における「文化問題」の歴史的かつ普遍的な意義づけのなかに、「ヘーゲル主義」をみる見解として、E. H. Flitner, “Revolte gegen den Rationalismus”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 35, 1983, S. 255-273.
- (12) 最近の社会科学方法論における、「カント的な経験科学の伝統的枠組み」に対する「経験的なもののパラダイム転換」の主張に、注目したい。Vgl. R. Grathoff, “Alltag und Lebenswelt”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 20, 1978, S. 67-85.
- (13) D・ザレットは、ウェーバーからパーソンズおよびシュッツへの社会理論の展開をとらえて、「現代社会理論の歴史喪失」とし、ウェーバーにおける歴史意識の問題を提起して言う。「歴史主義はもはや決定的に葬り去られた、という広くゆきわたった西欧社会学の仮説は、まだ時期尚早であるかもしれない。歴史的な基礎づけをもった理論を発展させることは、今でも社会学の直面するきわめて重要な課題のひとつなのである」(D. Zaret, “From Weber to Parsons and Schutz”, *American Journal of Sociology*, vol. 85, No. 5, P. 1199)。

(筆者の住所：〒350-13 狭山市青柳397)