

『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』第Ⅱ部の批判的分析 ～意義・価値理念と事実関係、法則と個性的因果連関、直接に与えられた実在と抽象に関するヴェーバーの誤解

2019年10月14日

宮国淳

<http://miya.aki.gs/mblog/>

※ 本稿の内容を引用される場合は出典を明記して下さるようお願いいたします。

<目次> ※ ()内はページ

はじめに (2)

I. 意味・意義・目的論 (6)

1. 「意味」とは何か (6)

2. 目的論（あるいは意味・意義の問題）は結局、事実関係・因果関係に還元される (8)

II. ヴェーバーの「法則」「因果関係」に対する誤解 (11)

1. ヴェーバーは「関心」の問題と「正しさ」の問題とを混同している (11)

2. 「法則」も「具体的な因果連関」も因果関係であることは同じ (14)

3. 因果関係は個別関係であるから、分析が一面的にならざるをえないのは当然 (15)

4. 「本質的」かどうかと「法則」であるかどうかは全く別の問題 (17)

5. 「法則」とは違う“個性的な因果連関”というものの妥当性の根拠は何なのか？ (20)

6. 文化は価値理念か？ (23)

7. 事実関係と価値理念との間の因果関連を確かめる術など、どこにもない (24)

8. 心理学やら脳科学やらの理論が社会現象のどの側面をどの程度説明できるのかどうかは、あくまで具体的事例分析の積み重ねの「結果」がその妥当を示すだけ (25)

III. 理念型における認識の転倒 (27)

1. “思考によって構成される”ものが“矛盾のない宇宙”であるといかに確かめることができるのか (27)

2. 理念型における論理の妥当性はいかにして確かめられうるのか (1) (28)

3. 理念型における論理の妥当性はいかにして確かめられうるのか (2) (30)

4. 「直接に与えられた実在」とは何なのか ～「直接に与えられている」ものと、抽象されたものとの取り違えが、まさにヴェーバーの「理念型」 (32)

5. 社会科学は「試行錯誤的因果関係構築プロセス」「試行錯誤的な帰納・演繹プロセス」を避けられない (36)

はじめに

本稿は、『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』（マックス・ヴェーバー著、富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳、岩波書店）第II部（55ページ以降）、因果関係・法則に関するヴェーバーの見解、そして理念型に基づいたヴェーバーの方法論の問題点を指摘するものである。

第I部においては、既に拙著、

価値・理念について議論するとはどういうことなのか
～「なんのための」社会学か？ の批判的検証を中心に
<http://miya.aki.gs/miya/shakaigaku1.pdf>

・・・で批判的分析を行っている。

ところで、意欲する人間がこうした決断をください、さらにわれわれが提供できるのは、〔3〕意欲されたものの意義に関する知識である。われわれは、具体的な目的の根底にある、あるいはありうる「理念」を、まず開示し、論理的な連関をたどって展開することにより、かれが意欲し、選択する目的を、その連関と意義とに即して、かれに自覚させることができる。（ヴェーバー『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳、岩波書店、33ページ：とくに言及のない限り、イタリックで示された箇所はすべて本書からの引用）

ところで、価値判断にかんする科学的な取扱いは、さらに進んで、〔4〕意欲された目的とその根底にある理想を、ただたんに理解させ、追体験させるだけでなく、とりわけ、それらを批判的に「評価」することも、教えるものでありたい。もとより、この批判は、たんに弁証論的な性格をもちうるにすぎない。つまり、この批判にできることといえば、歴史的に与えられた価値判断や理念のなかにある素材を、形式論理的に評価すること、すなわち、意欲されたものが内面的に矛盾を含んでいてはならないという要請に照らして理想を吟味すること、にかぎられる。（ヴェーバー、35ページ）

・・・これらの作業を具体的に行ってみると分かるのであるが、“具体的な目的の根底にある「理念」を開示し、論理的な連関をたどって展開”する、“意欲された目的とその根底にある理想を理解・追体験させ、批判的に「評価する」とは、結局のところ、**具体的目的実行の結果の推測・評価をしているだけ**なのである。

「根底にある理念」がまずあって様々な価値観やら行為やらが生じるのではなく、まずは具体的な意見表明やら具体的な行為やらがあって、それに基づく様々な事実分析・影響評価がなされ、そこから「根底にある理念」というものが「解釈」・“想定”されているのである。しかし「根底に

ある理念」というものが、実際に私たちに直接に与えられているわけではない。本当にそのようなものがあるのかどうか、それさえも確かめようがないのである。

動機・関心が先にあるのではない。事実関係の把握がまず先にあり、そこから動機・関心というものが“解釈”されているのである。所有欲があるから人が物を持つのではない。ある人たちが特定の物を集めてしまう事実がまずあり、その行為から「所有欲」というものがあると想定・解釈されているのである。欲望とはあくまで事後の解釈による想定概念であり、欲望⇒行為という因果関係で説明できるような具体的事象・現象ではないのだ。

第Ⅱ部においても「意味」「意義」に関するヴェーバーの誤解が彼の理論に大きく影響している。本稿においては、主に次の四点を指摘している。

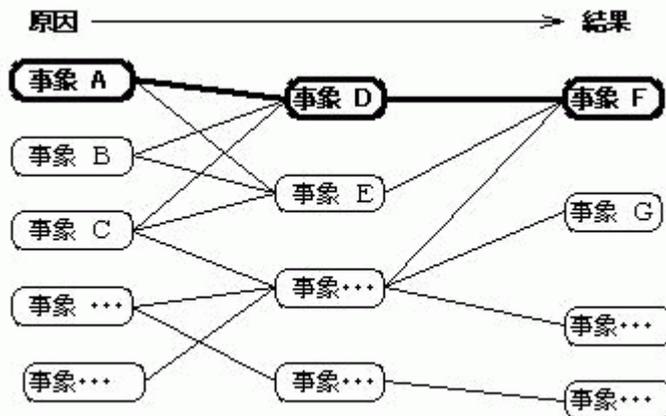
(1) 「意味」「意義」とは何か：「意味」「意義」というものが具体的に現象として（経験として）現れているわけではない。あくまで事実関係が先にあり、「意味」「意義」とはその“恣意的解釈”によって想定されているものなのである（後述するが、「機能的意味」に関しては）。意味・意義（あるいは関心）が先にあるとあって、事実認識がなされるのではなく、事実認識が先にあり、そこから意味・意義が解釈されているのである。ヴェーバーの認識はこの点においてひっくりかえっている。

(2) ヴェーバーは法則と個別的・個性的因果連関とを全く別物として扱っている。しかし法則は現実の具体的事象と合致するからこそ法則たりえるのであって、“抽象的”な法則というものはありえない。法則とは、あくまで再現性の非常に高い因果関係のこと、恒常的な随伴・相伴によって検証されないものは因果推論でしかない。

(3) ヴェーバーは、事象を一面的に抽出すればおのずと因果関連が所与としてもたらされているかのように錯覚している。ヴェーバーの理論を紹介しているウェブサイトですぐに丁寧な説明があったので、ここで引用しておく。沢田善太郎氏のホームページ（<http://www.hkg.ac.jp/~sawada/>）の、ヴェーバーの社会学（1）—『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』と社会科学方法論—（<http://www.hkg.ac.jp/~sawada/kougi/11/11.htm>）のページでは以下のように説明がなされている。

● 歴史的個体の理念型

ヴェーバーはさらに、社会科学の研究は社会現象の全体を説明することは決してないと考える。ヴェーバーによると、歴史的・社会的な現象は無数の因果関係からなりたっていると考える。特定の価値関心から選択された研究対象は、いかにその後は客観的に研究を続けたとしても、しよせんは無数の因果関係の一部を定式化した理念型をつくりだすにすぎないからである。



上の図をさまざまな歴史現象のほんの一部を切りとったものとしよう。たとえば、プロテスタンティズムの禁欲倫理が資本主義の精神を生みだし、近代資本主義の発展に寄与したという因果関係を事象 A → 事象 D → 事象 F であらわそう。このようななんらかの価値関心から選ばれた因果関係の系列を歴史的個体 (*historisches Individuum*) という。かりに中世の農村に商品経済が浸透し、土地を追われた自由な労働者が生まれたことが資本主義の発展をもたらしたというような別の因果系列 (たとえば、事象 C → 事象 E → 事象 F) もまた別の歴史的個体である。(以上、澤田氏のホームページからの引用)

・・・“無数の因果関係”というものが、それぞれの因果関係の客観性検証以前に、既に前提されてしまっているのである。この世はすべての事柄が無数の因果によってつながっているという認識が、それぞれの因果関係の科学的検証以前に前提されてしまっているのである。

科学において、これら因果の網の目は決して既定のものではない、要するにヴェーバーは因果関係の客観性は何か追求する以前に、既にそれら因果関係の存在を当然のこととして前提してしまっている、という論理的ミスをおかしてしまっているのである。このことは、ヴェーバーが「法則」と「因果」との関係を見誤っていることと関連していると思われる。

(4) 直接に与えられた実在と抽象との取り違い：具体的に現れているのは具体的・個別的な事象・出来事である。まさにヴェーバーの言う「一面的」事象である。「社会的なもの」や「農業」「生活」について「一般的に」考えてみようと思っても何も出てはこない。出てくるのは「具体的な」個別的な出来事・事象・行為でしかないのである。

つまり、私たちに直接に与えられているのは、個別的・具体的 (ヴェーバーの言葉でいえば「一面的な」) 経験・事象・現象であり、「社会的なもの」「農業」「生活」というのはそれらから導かれた“抽象”概念なのである。ヴェーバーはそれら“抽象”概念の方を「直接に与えられた実在」としてしまい、具体的に表れている個別的な事象の方を“抽象”と取り違えてしまっているのである。「理念型」が現実と異なるものであるという見解は、この取り違いからもたらされていると言える。そもそも「理念型」を支える論理の妥当性は、現実と照合することによってしか確かめることができないのである。

ここで本稿が取り扱う内容に関連するレポートを紹介しておく。

意思、意図、動機の問題については、

「意志」とは「言葉」

～西田幾多郎著『善の研究』第一編第三章「意志」分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report15.pdf

因果関係については、

ヒューム『人性論』分析：「関係」について

http://miya.aki.gs/miya/miya_report21.pdf

言葉の意味の問題については、

言葉の意味は具体的・個別的経験（印象・観念）としてしか現れない

～萬屋博喜著「ヒュームにおける意味と抽象」の批判的分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report22.pdf

関心相関的な見解の問題点については、

「イデア」こそが「概念の実体化の錯誤」そのものである ～竹田青嗣著『プラトン入門』検証

http://miya.aki.gs/miya/miya_report11.pdf

・・・ヴェーバーの理論を分析する前に、「意味」とは何か、「因果関係」とは何か、「論理」とは何かについて厳密に検証する必要があると思われるのである。

I. 意味・意義・目的論

1. 「意味」とは何か

「意味」とされるものには（１）言葉の意味（２）機能的意味の二種類がある。それらを混同してはならない。

（１）言葉の意味（言葉と経験の関係）

「リンゴ」「美」「鈴木さん」それら言葉が指し示すもののことである。結論から言ってしまうと、言葉の意味とは、常にそれに対応する具体的・個別的の事象・経験であって、「リンゴ」という言葉に対応する唯一のイデア的なもの、あるいは本質的なもの、「美」という言葉に対応する唯一のイデア的なもの、では決してないのである。

そこに見えているものが「リンゴ」であり、また別の場所で見えたものも「リンゴ」である。もちろんそれらの間の共通点を見出すことはできる。たとえば「赤色」という共通点（青りんごもあるが、ここは一つの例えとして・・・）を見出したとして、その「赤色」は何か、と問われれば、赤い絵の具の赤、リンゴの赤、画用紙の赤・・・というふうに、やはり具体的事物を指し示すしかないのである。

つまり言葉に対応する唯一のイデアのようなものに到達することはなく、どこまでも言葉とそれに対応する個別的・具体的事象、経験との関係としてしか「意味」というものは現れることはないのである。

「美」や「善」という抽象的概念においても同様である。「美」という言葉を表す唯一のイデア的なものなどどこにも見つからない。「美しいもの」は何だろう・・・と想像してみたところで、浮かぶのは具体的な景色やら絵画やら人物やら、あるいはその時感じた情動的感覺やら・・・やはり個別的・具体的事象あるいは経験でしかない。「善」とは何か、と考えてみたところで、具体的行為やらそれに対して感じる気持ちやら、やはり具体的事象・出来事・経験でしかない。「美」「善」とは何か話し合っただけの共通点を見出すことは可能であるが、完全一致するとも限らない。「美」「善」という言葉に対応する「意味」は各々の個別的・具体的経験としてしか現れないのであるから、当然のことであろう。繰り返すが、共通点は見いだせる。しかし「美のイデア」「善のイデア」など終ぞ見つかることはない。

（２）機能的意味（因果関係：経験と経験との関係）

食べ物を食べて生物は生きている、ある商品の需要が急増して価格が上昇した、太陽の光をうけ光合成しながら植物は生きている、溶岩は火山の噴火によりもたらされた・・・そういった原因・結果の関係、つまり因果関係に基づいた機能としての意味である。

太陽の光は植物が生きるのに役立っている（必要である）、食べ物は生物が生きるのに役立つ

ている、商品の需要が価格の上昇に関わっている、火山活動によりもたらされた土壌が農業の役に立っている（あるいは火山灰が農業に損害を与えた）・・・というふうに特定の出来事を成立させるために必要であった、その要因になった、そういった特定の事象の成立に対する機能を、「意味」として呼ぶことがある。

私とその部屋の掃除をしているから皆が快適にその部屋を使うことができている、とか会社から給料を貰えたから自分用のパソコンを買えたとか、そういった日常的に考える機能的意味もやはり因果関係に基づいている。

ある行為をいくらがんばってもそれが結果につながりそうもない時、「こんなことして意味があるのか」と考えてしまったり、他人から言われたりするかもしれない。

因果関係には、(科学的)客観性があるものと、ないものがある。客観性がない因果推論は「正しい」と断定できるものではないのだが、だからといって「間違い」と断定もできないものも多い。

因果関係の(科学的)客観性とは、事象の繰り返し(いつ見てもそうである・誰が見てもそうである)によってもたらされている。しかし私たちの日常生活において、そういった繰り返しを見いだせない事象、あるいはわざわざそれらを調査しようとも思わない些細な出来事も多いのではなかろうか。(また、科学的理論においても100%の再現性を持つものなどほとんどないのではなかろうか)

つまり、日常的に私たちが機能的意味として考えるものは、客観性があるものもあれば、客観性を持たないただ主観的な憶測であるものも含まれている。自分が「意味がある」と思っている、実際はそうではない可能性もあるのだ。

・・・そして、ここで理解してほしいことは、機能的意味というものも、具体的な事象・具体的経験に基づいた因果把握によりもたらされるものであって、たとえそれが科学的客観性を有さないことがあるにせよ、具体的な事象に基づいた推論であることに変わりはない。つまり、具体的経験から離れた抽象的な「意味」というものが存在しているわけではないのだ。

もちろん(実際には因果関係が見いだせなくても)「意味」があったと思いつくことも可能である。そのことによって気持ちが落ち着いたり前向きになれたりすることもある。ただ、そういう場合においても、事実として言えることは、「思いつく」ことが「気持ちの落ち着き」をもたらした、という因果関係、「思いついた」ことに機能的意味があったということ、言えることはそこまでである。

機能的意味は、どの事象について考えるかによって、つまり特定の視点があって初めて特定できる。人間についてのみ考えてみても、他の人がかかえていた荷物を代わりに運んであげて「助かった」と言われたら・・・私が荷物を運んであげたことでその人が助かった、ということで私が荷物を運んであげたことが「機能的意味」を持っていたと言える。私たちのお腹の中では乳酸菌やら様々な菌が生きているわけで、それらの菌の生存から考えれば、人間の日常生活は機能的意味を持っているとも言える。

人は生きながら様々な影響を別の人やら生物やらに与えているから(もちろん死も様々な人

に影響を与えているだろう)、それらの個別の事象に視点を移せば、さまざまな機能的意味を持っていると言うこともできるのである。つまり、機能的意味においても、そこに「唯一の意味」を特定できるものではない。人は様々な影響を良くも悪くも他者に与えながら生きている。自分自身で特定の役割を重要視することはできる。しかしそれが「唯一の生きる意味」と決めつけることもできないのである(もちろん思い込むことはできるが)。

ただ、一般的に人々が「生きる意味」を問うとき、微生物の生存に役立ったという答えをされても満足できないのではないだろうか?・・・要するに「人の役に立てているかどうか」を問うている場合が多いのではなからうか。自分は誰かの役に立てているか、誰かに良い影響を及ぼしているのか。その場合においても、人は様々な影響を人々に与えている。自分自身でそのうち特定の役割のみを重視・強調することはできる。しかしそれはただ「そう思い込んだ」だけであり、視点を換えればまた別の機能的意味が見いだせてしまう。

ちなみに、具体的事象・経験として現れない抽象的概念を生きる意味として挙げたところで、それが本当に機能的意味を有しているか、因果関係を見出すことができない限りは確かめようがない。どこまでも憶測以上のものにはならない。意味の問題を抽象的に議論したところで解決を見ることがないのはそのためである。

ここまで述べてきたように、言葉の意味であれ機能的意味であれ、具体的経験に基づいていることに変わりはない。主観的に「思い込む」ことはできるが、それは意味が「思い込み」によってもたらされることとは違う。一方で「思い込む」ことが何らかの効果をもたらすとすれば、「思い込む」ことに(機能的)意味があるということにはなる。ここを混同してはならない。

いずれにせよ、「意味」が具体的事象・経験に基づくものである以上、そこに唯一のイデア的なもの、あるいは本質的なものなど見いだせない、「意味」をそのようなものとして見てはならない、ということなのである。

2. 目的論(あるいは意味・意義の問題)は結局、事実関係・因果関係に還元される

ヴェーバーは次のように述べている。

〔主観的に抱かれた〕意味をそなえた人間の行為につき、思考を凝らして、その究極の要素を抽出しようとする、どんなばあいにもまず、そうした行為が「目的」と「手段」の範疇〔カテゴリー〕に結びついていることがわかる。われわれがあるものを具体的に意欲するのは、「そのもの自体の価値のため」か。それとも、究極において意欲されたもの〔の実現〕に役立つ手段としてか。どちらかである。(ヴェーバー、30~31 ページ)

・・・人間の行為やらその他様々な現象がまず観察された上で、それらが“「目的」と「手段」の範疇“に当てはめられている（解釈されている）。観察者（行為者本人でも良いが）が、特定の事象（既に起こった事象でも、予測される事象でも良い）を対象として、その成立に影響を与える行為に“意味“があると考えているのである（機能的な意味）。そして特定の”目的“となる事象・現象を定めたときにはじめて、それに対応する「意味」というものが考えられるということである。

そのとき、目的となる事象・現象に実際に、具体的に影響を及ぼすことのない行為、あるいは事象・要素は「意味がない」とされるのであって、「意味がある」とか「意味がない」とかの判断は、結局要素間・事象間の具体的因果関係の有無によって決められているのである。機能的役割を具体的事実関係として担っていない事柄は「手段」として考慮しようがない。

つまり、「目的論」といっても具体的因果関係に基づいていることは明らかであり、**目的論や意味・意義の問題を、因果関係と別論理と考えることは明らかな誤謬**なのである。（この誤謬に基づく見解が人文系・社会科学系学問の拠り所になっているという疑念はある）

（1）目的が与えられたばあい、〔考えられる〕手段が、どの程度〔その目的に〕適しているか、という問い（ヴェーバー、31 ページ）

・・・とは、あくまで因果関係に基づく判断なのである。だからこそ“科学的考察の対象”（ヴェーバー、31 ページ）となりうるのだ。**意味や意義で説明したら因果関係の客観性の問題がスキップできると思ったら大間違い**なのだ。

拙著、**価値・理念について議論するとはどういうことなのか～「なんのための」社会学か？**の批判的検証を中心に（<http://miya.aki.gs/miya/shakaigaku1.pdf>）でも説明したが、「価値理念」や「動機」というものも、結局は事実関係から（恣意的に）解釈されるものでしかない。あくまで事実関係・因果関係に基づいているのである。**価値理念や意味や動機・欲望というものがまずあって事実関係が把握されるのではない。事実関係の把握がまずあって、そこから価値理念や意味や動機というものが“解釈”されているのである。**そして価値理念や意味や動機・欲望、それら自体は具体的に経験されることはない。それらを探してもどこにも見つかることはないのである。あくまで“解釈”にすぎないのだから。

ヴェーバーは次のように述べている。

この価値理念は価値理念で、なるほど、およそ意味のある人間行為すべての要素として、経験的に確認され体験されることはあっても、経験的素材から、妥当なものとして基礎づけられることはありえない。（ヴェーバー、158 ページ）

経験的に与えられるものが、当の価値理念の妥当の証明という経験的には不可能なことの足場とされることはけっしてない（ヴェーバー、159 ページ）

・・・価値理念というものは経験的に証明されず、客観的妥当を確かめる術もないのである。ただ、ヴェーバーの「経験」概念にも問題がありそうだが・・・そもそも価値理念が”経験的に確認され体験”されているだろうか？ 体験されているのであれば経験的素材から基礎づけられるはずであるが。

しかし、それにもかかわらず、

われわれはすべて、われわれ自身の生存の意味が根差すと見ている究極的かつ最高の価値理念の超経験的な妥当を、なんらかの形で心のなかに信じている（ヴェーバー、159 ページ）

・・・という「信仰」（ヴェーバー、159 ページ）を持ち出して、その根拠としているのだ。少なくとも私はそのような信仰を抱いてはいないのだが・・・これはイデア的思考に捕らわれた哲学的思考であるように思える（宗教的な側面もあるだろうが）。

様々な人の見解や行為やらに関心相関的に分析して批評しようとしても、恣意的・印象的な議論になり明確な結論にたどり着くことはない。単なる分析者の恣意的印象にとどまらざるをえないからである。（話が飛んでしまうが・・・こういうときにしばしばルサンチマンがどうかという話をよく見かける。ルサンチマンで話を片付けるのは一種の思考停止だと私は思っている。事実はそんな単純な話ではないと思うのだが・・・）

いかなる文化科学の先見的前提も、われわれが特定の、あるいは、およそなんらかの「文化」を価値があると見ることにではなく、われわれが、世界にたいして意識的に態度を決め、それに意味を与える能力と意思とをそなえた文化人である、ということになる。この意味がいかなるものであろうとも、それによってわれわれは、人生において人間協働生活の特定の現象を、この意味から評価し、そうした現象を意義あるものとして、それにたいして（積極的ないしは消極的に）態度を決めるのである。そうした態度決定の内容がいかなるものであろうとも、——この現象が、われわれにとって文化意義をもち、この意義によってはじめて、その現象が、われわれの科学的関心を引くのである。（ヴェーバー、93 ページ）

・・・社会現象のどの対象を取り上げるか、どの要素を抽出するかは、「意味」という抽象概念によってなされるのではない。どの要素が具体的に影響しうるかという因果推論に基づいているのである。「意味を与える能力」ではなく“具体的因果関係を見極める能力”なのである。そして要素間の具体的因果関係が客観性を有すると検証できるかどうか、またそれは別の話である。後述するが、要素を抽出する作業はただそれだけのことであって、その要素に本当に具体的因果連関が成立しているのかどうかの検証はまた別の作業なのである。

実在をその文化意義と因果連関において認識するという、われわれの意味における社会経済的認識の目標が、法則的に反復されるものの探求によって達成される、ということにはなる

まい。(ヴェーバー、79 ページ)

・・・このあたり、意味や因果関係についてのヴェーバーの誤解が見て取れる。文化意義と言うものの、実際には例えば特定の経済活動や経済状態が特定の文化的活動にいかにより具体的影響を与えたのか、という具体的因果関係の検証に還元されてしまう。そして“*法則的に反復されるもの*”（この表現にも問題がある。後述。）にならない因果関係構築は、あくまで“*仮説*”以上のものにはならないのである。

II. ヴェーバーの「法則」「因果関係」に対する誤解

1. ヴェーバーは「関心」の問題と「正しさ」の問題とを混同している

ヴェーバーは次のように述べている。

ある現象がおよそ「経済的」現象としての性質を保持するのは、その性質が物質的生存闘争にたいしてもつ意義に、われわれの関心が向けられるかぎりにおいてであり、もっぱらその間だけである。（ヴェーバー、58 ページ）

・・・社会分析を行う場合、特定の側面を抽出して分析するしかない（これについては後で詳しく説明する）。そこで問題となるのは、分析対象が“*「経済的」現象としての性質*”を有しているのか、そういった要素を抽出できるのか、ということである。“*「経済的」現象*”と一言で表されてはいるが、具体的にどういった経済行為・経済現象のことを指しているのか明確でなければ具体的分析はできない。また、それらの経済的現象と具体的な事実関係（因果関係）を見いだせるような要素を抽出できるのか、問題はそこなのである。

ある事象の「社会—経済的」現象としての性質は、その事象それ自体に「客観的」に付着している、といったものではない。そうした性質はむしろ、われわれの認識関心の方向によって制約され、この方向は、われわれが、個々のばあいには、当該の事象にいかなる文化意義を付与するかによって決まる。（ヴェーバー、56 ページ）

・・・この文章に引きずられてはならない。よくよく考えてみてほしい。たとえば経済的制約を受けているかどうかを“*認識関心の方向*”によって決めることが果たしてできるであろうか？ も

ちろん科学的研究をするというのであれば、対象をよくよく具体的に絞り込み、見いだされた事象・要因の間関係として分析するであろう。しかし、問題はそれら要素間に実際に具体的な因果関係が成立しているのかどうかなのである。“当該の事象に“対し何らかの”文化意義を付与”しようとしても、そこに具体的な事実関係が見出せなければ、その“事象の「社会—経済的」現象としての性質”を見出しようもないのだ。繰り返すが“認識関心”によって意義が付与されるのではない。あるいは、恣意的に要素を抽出してみたところで、そこに具体的事実関係・因果関係が見いだせなければ、そこに「意義」など見出しようもないのである。

「意義」という言葉に惑わされてはならない。「意義」「意味」といえども、結局は「機能」、特定の事象が特定の事象に影響を与えているのかどうか、個別的・具体的な因果関連に還元されてしまうのである。

前述した拙著、「価値・理念について議論するとはどういうことなのか～「なんのための」社会学か？ の批判的検証を中心に」(<http://miya.aki.gs/miya/shakaigaku1.pdf>)でも説明しているが、「関心」というものはあくまで事実関係から恣意的に想定されるものである（この点においてヴェーバーの見解は転倒したものとなっている）。そして、ある事象において様々な視点があるということは「正しさ」を決して相対化するものなのではない。

- ① ある事象の一面しか見ていないこと
- ② その見解が「正しい」かどうか

①と②はあくまで別個の問題なのである。

われわれの科学が、経済的文化現象につき、因果的に遡行し、個々の——経済的または非経済的な性格をそなえた——原因に帰属させるとき、われわれの科学は、「歴史的」認識を追究している。われわれの科学が、経済的要因を、文化現象のひとつの特殊な要素として、その文化意義につき、多種多様な文化の連関をとおして追求するとき、われわれの科学は、ひとつの特定の観点のもとに、歴史の解釈をえようとつとめ、十全な歴史的文化認識のために、ひとつの部分像・ひとつの予備労作を提供しているのである。（ヴェーバー、60 ページ）

・・・「因果的に遡行し」「原因に帰属させる」とは、結局のところ「因果推論する」と同義ではなからうか？ 考古学では、限られた部分的な情報をもとに、仮説構築によってそれらをつなぎ合わせていく。それらは新たな証拠発見により修正されいくものである。

「原因に帰属させる」としても、その個別事例において実際に恒常的な相伴を有する因果関係が見いだせるのか、そこはまた別の話なのである。ひょっとしてヴェーバーは“価値”や“関心”に応じて因果帰属がもたらされるかのように勘違いしているのではあるまいか・・・「解釈」とは単なる“仮説構築”でしかない。繰り返すが、そこに具体的因果関係が見いだせて、はじめて「意義」というものがあると言えるのである。「関心」や「意義」によって因果関係がもたらされるのではない。

以下のヴェーバーの説明からも、彼の因果関係に関する誤解が見て取れる。

ところで、生活が直接われわれに現れる仕方に思いを凝らすと、それは、われわれの「内部」と「外部」とに現れては消える事象の無限に多様な並存と継起、といった観を呈している。そして、この絶対的に無限な多様性は、われわれが、ある単一の「対象」——たとえば、ある具体的な交換行為——をそれだけ取り出して見るときでも、この「単一体」を、その因果的制約性において把握するばあいはもとより、そのあらゆる個別的構成要素について遺漏なくたんに叙述するだけでも、真面目に試みようとするれば、内包上いささかも滅殺されずに存続する。それゆえ、有限な人間精神による無限な実在の思考による認識はすべて、そうした実在の有限な部分のみが、そのつど科学的把握の対象となり、それのみを「知るに値する」という意味で「本質的」なものを見よう、という暗黙の前提の上に立っているのである。(ヴェーバー、73～74 ページ)

・・・交換行為を「その因果的制約性において把握するばあいはもとより、そのあらゆる個別的構成要素について遺漏なくたんに叙述するだけでも、真面目に試みようとするれば、内包上いささかも滅殺されずに存続する」のであろうか？ ヴェーバーは一面的なもの＝個別的・具体的事象・事例について考察しようとするれば、その事象にまつわる因果関係を「内包上いささかも滅殺されずに」「遺漏なくたんに叙述する」ことができると考えているかのようである。

私たちは特定の事象に関して、その事象が生じる「原因」やその事象が何かに及ぼす「影響」というものを考えたりすることはできる。しかし果たしてそこに「客観性」というものは担保されているのであろうか？ ただ「原因」「影響」を考えるだけでは、それは推論であるにすぎない。ヴェーバーはそれら因果推論を客観性の検証なしに、規定のものとしてしまっているのではなからうか。

諸科学の研究領域の根底にあるのは、「事物」の「即物的」連関ではなく、もろもろの問題の思想上の連関である。新しい、意味のある観点を開示するのは、新しい問題が、新しい方法をもって探求され、そうすることによって真理が発見されることになるのであって、そのばあいにこそ、新しい「科学」が成立するのである。(ヴェーバー、64～65 ページ)

・・・これも同様である。「思想」に基づいてこの世界・宇宙の特定の側面・部分を抽出したとしても、そこに実際に因果関連が認められなければ、それは単なる仮説あるいは想像以上のものにはならない。そこに因果関連が見出されなければ「意味のある観点」など開示できないのである。

2. 「法則」も「具体的な因果連関」も因果関係であることは同じ

ヴェーバーの分析手法における、「例外なく妥当する」（ヴェーバー、74 ページ）法則」と「具体的な因果連関」（ヴェーバー、88 ページ）の違いとは一体何なのであろうか？

実際のところ、「法則」といえども因果関係であることに変わりはない。ヴェーバーは、

「法則」＝”抽象的——それゆえ——純形式的な定理の一体系”（ヴェーバー、106 ページ）

・・・と考えている。しかし「法則」が“抽象的”になるとはいったいどういうことなのであろうか？ 法則といえども、それが何かと聞かれれば、具体的・個別関係として示すしかないのである。よくよく考えてみてほしい。現実にかかる具体的な現象・事象により支持されない「法則」というものがそもそも存在するのだろうか？ 常に（あるいは高い確率で）現実の具体的な現象と合致しているからこそ「法則」と呼ばれるのではないのか？

仮に、過去の経験から導かれた経験則としての法則により説明できなかったとしても、それは”科学的非本質的なものとして除外されつづける”（ヴェーバー、75 ページ：※ この引用部分はヴェーバー自身の見解ではない）わけではない。それはこれまでの経験則では見られなかった”新発見”・”新たな事実”なのであって、そこから導かれた因果推論が、将来あるいは別の場所・事例において再び発見できる可能性だってあるのだ。法則とは呼ばれなくても、仮説的因果推論が科学分析から排除されるいわれは全くないのである。

いずれにせよ、科学というものは帰納⇒演繹、の繰り返しなのである。この世界・宇宙の出来事がすべて因果関係で説明できるのかどうか、そんな保障はない。因果関係はアプリアリなものではない。しかし、科学の営みにおいては、帰納⇒演繹をただ繰り返し、因果関係で把握できる物事をただ増やしていく、それだけなのである（もっとも、因果関係ではない思考のフォーマットが見つかる可能性もないわけではないが）。

「法則」と個別的・「具体的な因果連関」、どちらも因果関係であることに変わりはない。ただ客観性の程度（恒常的相伴・再現性の程度）が異なるだけなのである。

ある現象の個性が問題とされるばあい、因果問題とは、法則を探求することではなく、具体的な因果連関を求めることである。当の現象を、いかなる定式に、その一範例として下屬させるか、という問題ではなく、当の現象が、結果として、いかなる個性的布置連関に帰属されるべきか、という問題である。つまり、それは帰属の問題である。（ヴェーバー、88 ページ）

・・・ヴェーバーの「法則」「因果連関」理解には問題があることは既に述べた。「法則」とは過去の経験から導かれた因果的経験則のことである。ある現象において、ある部分がその過去の経験則によって説明できると判断されれば、ただそれだけのことである。過去の経験則で説明でき

ない部分とは、結局（研究における）新事実に他ならない。その場合にどのような判断があるだろうか？

普通に考えてみれば良い。経験則と異なるまた別個の因果推論を行うか、あるいはわからないままただ事実の経緯のみを説明するかどちらかではなかろうか。その因果推論が、ただの一事例からのものであれば当然客観性は認められない。しかしその推論が間違っていると判断できるわけでもない。社会科学であれ自然科学であれ、研究とは事実からの因果関係の帰納、あるいは因果関係に基づく演繹による事実評価（あるいは予測）・因果関係の確認・修正作業である。ヴェーバー理論では「帰納」そして「因果関係の確認・修正作業」が見落とされているのではないだろうか。

またヴェーバーの論理では、「帰属」により因果連関が形成されうるかのように説明されている。しかし帰属されるべき、と思うのはただの推論である。

実際のところ、とくに社会現象において“例外なく妥当する”法則などどれほど見つけることができるであろうか？法則、因果連関とヴェーバーは区別している。しかしそれらどちらも因果関係であることに変わりはなく、ただその客観性の度合い（恒常的相伴、再現性の度合い）が異なるだけなのだ。

繰り返すが、ヴェーバーの問題点は、われわれが“意義あるもの”を価値理念に対応して抽出したこと、それ自体で「個性的な因果連関」が導かれると誤解しているところなのである。特定の出来事・現象が生じた原因とは何か探るとき、その現象に対し強い影響を及ぼしうる要因を考えるであろう。その作業をヴェーバーは「意義」と言い換えることによって、その要因を抽出して因果推論した時点で「因果連関」が成立しているように錯覚させているのである。探っているのはあくまで因果関係であり、そこに目的論が入り込む余地などない。「意義」「価値理念」という言葉で、ただの因果推論を推論ではないかのように見せかけているのだ。

繰り返すが、それがいかなる要因によるものであろうと、特定の現象に影響を及ぼす要因・原因を考える作業とは、因果的「推論」の作業でしかない。実在の断片を抽出する作業は、ただ抽出する作業以上のものではない。ヴェーバーの論理だと、抽出した時点で既に因果連関に客観性が担保されたかのようにになってしまうのである。

3. 因果関係は個別的関係であるから、分析が一面的にならざるをえないのは当然

文化的実在を特定の「観点」——われわれのばあいには、その経済的被制約性という観点——から一面的に分析することが、正当とされる理由は、さしあたり、もっぱら方法上つぎの事情に求められる。すなわち、〔一面化・専門化により〕同一の質的範疇〔カテゴリー〕に属する原因の作用について、観察眼が訓練され、同一の概念用具と方法的装置を使いこなすことができ、分業にそなわる利益がことごとく手に入るという事情である。結果が、そう

した一面的分析を支持するかぎり、つまり、具体的な歴史事象の因果帰属にとって価値ありと証明されるような連関の認識を提供してくれるかぎり、そうした一面的分析は、けっして「恣意的」ではない。しかし、歴史的なものをもっぱら経済的に解釈することの「一面性」と非現実性は、およそ文化的実在の科学的認識にまったく一般的に妥当する原理の、一特例にすぎないのである。(ヴェーバー、72 ページ)

・・・例えば“社会と歴史との因果関係”といったところで、それが何のことだか訳が分からないであろう。因果関係とはあくまで具体的事象と具体的事象との関係なのである。分析が一面的になるのは当然である。そもそもが「具体的な歴史事象の因果帰属にとって価値ありと証明されるような連関の認識」とはいったい何のことを言っているのであろうか？ 因果帰属は価値を求めなどはない。そしてなぜここで「因果帰属」と「連関」とを分ける必要があるのだろうか？

因果関係の客観性はあくまで“恒常的相伴・随伴”、再現性なのであって“価値”というものでは決してない。繰り返すが“価値”は事実関係から解釈されるものであって価値が事実関係の根拠とはることはないのだ。「一面的分析」が「恣意的」ではないという判断は、「具体的な歴史事象の因果帰属にとって価値ありと証明されるような連関」を示すことではない。「因果帰属」が実際に見られるのかどうかで決まるのである。

「社会現象」の分析であって、特定の「一面的」観点をぬきにした、端的に「客観的な」科学的分析といったものは、およそありえない。(ヴェーバー、73 ページ)

・・・因果関係とは何かを考えてみれば、これはごく当然のことであろう。

もっともヴェーバーがこの部分で主張しているのは、なんでもかんでも一元論的に説明しようとするのと、社会科学の個別的分析が一面的にならざるをえない事情とは違うのだ、ということなのであるが（それについては私もまったく同意するのであるが）、ヴェーバーが言うように“〔一面化・専門化により〕同一の質的範疇〔カテゴリー〕に属する原因の作用について、観察眼が訓練され、同一の概念用具と方法的装置を使いこなすことができ、分業にそなわる利益がことごとく手に入るという事情”なのではなく、因果関係そのものが個別的事象どうしの関係であるという事情によるものなのである。

文化現象のいかなる領域においても、〔結果とみなされる事象を〕経済的な原因にのみ還元し尽くすことは、いまだかつていかなる意味でも十全になされたためしがなく、「経済」事象〔そのもの〕の領域においてさえ、そうである。(ヴェーバー、71 ページ)

・・・これに関してはヴェーバーの言うとおりでであると思う。ヴェーバーが批判するマルクス主義の問題は、因果関連の一面のみを強調して、他の因果関連を無視したことにある（さらには架空の仮説的因果関連と事実関係とを混同していることもあるが）。マルクスは自らの仮説理論に

関し、自らが検証していない様々な因果関係を無視してしまったのである。

4. 「本質的」かどうかと「法則」であるかどうかは全く別の問題

文化生活ないしは——これよりもおそらくは狭義であろうが、われわれの目的にとっては本質上まったく同じことを意味する——「社会現象」の分析であって、特定の「一面的」観点をぬきにした、端的に「客観的な」科学的分析といったものは、およそありえない。社会現象は、——明示的にせよ黙示的にせよ、あるいは、意識的にせよ無意識的にせよ——そうした一面的観点にしたがって初めて、研究対象として選び出され、分析され、組織だって叙述される。その理由は、人間の社会的併存を規制する——法的ないし慣習法的な——規範の純然たる形式的考察にとどまらず、その域を越えようとする、いかなる社会科学的研究にもそなわる、認識目標の特性にある。(ヴェーバー、72～73 ページ)

有限な人間精神による無限な実在の思考による認識はすべて、そうした実在の有限の部分のみが、そのつど科学的把握の対象となり、そのみを「知るに値する」という意味で「本質的」なものに見よう、という暗黙の前提の上に立っているのである。(ヴェーバー、74 ページ)

・・・これはヴェーバー自身の独断的な見解ではなかろうか。見えてしまったものは見えてしまったもの、注目してしまったものはただ注目してしまったもの、それが「本質的」なものなのか「知るに値する」ものなのか、そんなこと見えたこと・注目してしまったことそれ自体は何も語ってなどいないのである。

あるいは特定の事象の因果的分析において、ある事象が重要なものだと直感的に感じたとする。しかしそれが本当に重要であったのかは、また別の方法で検証される必要がある。ヴェーバーの説明は以下のように続く。

では、いかなる原理によって、この部分が選び出されるのであろうか？ 繰り返し信じられてきたところによると、決定的な標識〔メルクマール〕は、文化科学においても、究極において特定の因果結合の「法則的」反復のうちに見いだされるという。見通しがたいほど多様な現象の経過のうち認識できる「法則」が、内包として含んでいるものこそ、——この見解によれば——そうした現象における科学上唯一「本質的なもの」でなければならない。(ヴェーバー、74 ページ)

・・・この「繰り返し信じられてきたところ」の見解にヴェーバーは批判を加えているのだが・・・

論点がずれてはいまいか？「知るに値する」かどうかと因果関係の客観性の問題と混同してはいないか？ 仮説構築において様々な要素が選出されるときに「原理」など必要なのだろうか？問題は選出された現象どうしの間に「法則」と言えるほどの恒常的相伴が見られているのかどうか、あくまで仮説的因果推論にとどまるのかどうか、ただそれだけである。**因果関係の必然性・客観性の程度の検証は「本質的」かどうかの判断はまったく別個のものであって、そこを混同すべきではない。**さらに言えば「本質的」とはいったい何なのだろうか？ 個別的事例において「本質的」かどうかという判断は印象以上のものにはならない。

例えば・・・ある人が起業したとする。その人が起業をするに至った要因・原因を探ろうとして、とりあえず下記のような出来事が思い浮かんだとする(もっと他にもいろいろありそうだが、ここではとりあえず)。

- ① 起業するに十分なお金が貯まった
- ② 尊敬する人から、そうするように勧められた

①は、当然、起業という決断の必要条件である、と結論づけることができるであろう。一方②は見逃されがちであるが、①という条件が満たされていたとしても、②の出来事がなければやはり起業という決断がなされなかったかもしれないのである。つまり①と②、どちらがより重要であったかとか、どちらがより本質的であったかと決めつけることなどできないのである。そこに「本質的」であったかどうかを決める「原理」というものなどないのだ(特に科学的に)。そして、実際のところは第三者に明確に分かる事柄ではないし、決断した本人さえ分からないかもしれない。とりあえず学問的には、第三者にもわかる①のみが分析されることが多いのであるが、このとき、

- ①は、その分野において起業するすべての人にとって必要な条件である。一方、
- ②は個人にとって必要であったかもしれない条件である。他の人には当てはまらない可能性がある。

そして、統計的に分析可能な要素は当然①である。つまり、統計的分析とは、より多くの人にとって共通する要因を抽出することなのである。また②について、その要因がなくとも起業した可能性も否定できないしやはりその要因がなければ起業しなかったかもしれない。いずれにせよ主観的因果関係構築にとどまらざるをえないのである。

“特定の因果結合の「法則的」反復”という表現にもヴェーバーの誤解が見て取れる。特定の事象の継起が反復されるからこそ「法則的」と呼ばれるのである。因果結合が反復されるのではない。先に述べたことだが、ヴェーバーは「法則」以前に因果結合というものを自明のものとして前提してしまっているのである。繰り返すが“結合”が反復されるのではない。事象の継起が反復されるからこそ、そこに因果“結合”があるのではと認められているのである。

「天文学的」認識とは、法則の認識ではなくて、むしろ研究に用いる「法則」を、当の研究の前提として、他の学科、たとえば力学から借用していることである。ところで、この研究そのものが関心を寄せているのは、そうした法則の作用が、ある個性的に形づくられた星座——というのも、この個性的な星座こそ、われわれにとって〔知るに値する〕意義をそなえているからであるが——にたいして、いかなる個性的結果を生み出すか、という問題である。いうまでもなくこの天文学研究がわれわれに「説明」したり、予言したりする個性的星座はいずれも、当然のことながら、因果的にはもっぱら、それに先行する同じく個性的な他の星座から継起した結果としてしか説明できない。そして、われわれが、もっとも遠い過去の茫然たる星雲のなかにまで遡ったとしても、——それにたいして法則の妥当する実在は、いぜんとして同様に個性的であり、同様に法則からは演繹できないのである。(ヴェーバー、76 ページ)

・・・なぜ事例として「星座」が出てくるのかわからないのであるが、科学というものは事象から帰納したり、過去の経験則から演繹したりする双方の面があるはずである。また、ヴェーバーは「個性的」事象と「法則」との二分法に陥ってしまっているのではないか？ 現実世界は、“例外なく妥当する” (ヴェーバー、74 ページ) 法則とそうでない個別的事例に明確に分類できるわけではない。ヒュームの言うように、確率性・蓋然性 (probability) でしかないのだ。そして、繰り返すが〔知るに値する〕ものかどうかと法則的であるかそうでないかとは全く別の問題である。

数量化できないために数量的把握ができない規則性をも「法則」概念のもとに理解するかどうかは、つきつめたところ、「法則」概念を狭く解するか広くとるか、にかかっている。とくに「精神的」動機の協働にかんするかぎり、いずれにせよ、合理的行為の規則を定立することは排除されない (ヴェーバー、78～79 ページ)

・・・法則であろうとなかろうと、結局は因果関係構築作業なのであって、客観性・必然性 (= 恒常的相伴) の程度問題に収斂される。それは数値化されようとされまいと同じことである。

一方、“「精神的」動機の協働にかんするかぎり、合理的行為の規則を定立すること”は科学的なものではない。先に述べたように、「精神的動機」というものの存在など認められないからである。合理的かどうかは具体的事実関係として正しいかどうかにかかっている。そして動機というものが具体的経験、具体的事象・現象として認められない限り (それが物的な存在物である必要はない)、そこに因果関係を構築することはできないのである。

実在をその文化意義と因果連関において認識するという、われわれの意味における社会経済的認識の目標が、法則的に反復されるものの探求によって達成される、ということにはなるまい。(ヴェーバー、79 ページ)

・・・研究の課題は、対象とする具体的社会問題に応じて現れるものであり、それが法則と呼ばれるほど再現性がある因果関係なのか、仮説的因果構築にならざるをえないかどうかは、あくまで調査研究の結果として出てくるのみである。ただそれだけのことなのだ。

5. 「法則」とは違う“個性的な因果連関”というものの妥当性の根拠は何なのか？

「法則」も因果関係であることには変わらない。このことは既に説明した。しかしヴェーバーは「法則」と個性的・個別的な「因果連関」とがあたかも別論理のものであるかのように考えているようだ。

結果が、そうした一面的分析を支持するかぎり、つまり、具体的な歴史事象の因果帰属にとって価値ありと証明されるような連関の認識を提供してくれるかぎり、そうした一面的分析は、けっして「恣意的」ではない。(ヴェーバー、72 ページ)

・・・「具体的な歴史事象の因果帰属にとって価値ありと証明されるような連関の認識」が提供されれば分析が恣意的ではないということなのであるが・・・(後述するが) 結局のところ経験則としての「連関の認識」が見いだせれば、分析対象における因果帰属も恣意的分析ではないと証明できる、ということであって、そこに「価値」の出る幕などどこにもないのである。

実在の価値理念への関係づけが、当の実在に意義を付与するのであるが、そうすることによって色彩づけられた実在の構成要素を、その文化意義という観点のもとに抽出し、秩序づけることは、当の実在を分析して法則に下屬させ、一般概念のなかに秩序づけることとは、まったく異質な別の観点〔のもとになされること〕である。実在を思考によって秩序づけるこの二種類の方法は、論理上、相互になんら必然的關係にはない。(ヴェーバー、84 ページ)

・・・ヴェーバーは、「文化意義の観点」が要素を抽出し秩序付ける(因果連関・布置連関)原理となるものであると考えているようである。そしてそれは「法則」による現実把握・分析とは異なる論理であるとしている(先に、私はそれが誤解であることを示している)。そして、

文化の概念は、ひとつの価値概念である。経験的実在は、われわれがそれを価値理念に関係づけるがゆえに、またそのかぎり、われわれにとって「文化」であり、文化とは、実在の

うち、価値理念への関係づけによってわれわれに意義あるものとなる、その構成部分を、しかもそれのみを、包摂するのである。(ヴェーバー、83 ページ)

・・・「文化意義」とは「価値理念への関係づけ」によりもたらされる、というのがヴェーバーの主張である。しかし、私が先に述べたように「価値理念」とは事実関係から事後的に解釈されるものであって、価値理念から事実関係が根拠づけられるのでは決してない。

われわれが追求するのは、歴史的な、ということつまり、その特性において意義のある、現象の認識にほかならない。そのさい決定的なのは、かぎりなく豊かな現象のかぎりある部分だけに意義がある、という前提に立って初めて、個性的な現象の認識という思想が、およそ論理的に意味をもつということである。われわれは、個性的な事実の因果的説明は、およそいかにして可能か、という問いをまえにしては、この世に生起することがらにかんするすべての「法則」の、考えられるかぎり包括的な知識を携えて臨んだとしても、その問いに答えられず、途方に暮れるばかりであろう(ヴェーバー、86～87 ページ)

・・・では「意義がある」とはいったいどういうことなのか、という話になってくる。もちろん因果的説明が「法則」レベルまで再現性を持ちうるかどうか、といえばそれは難しいであろう。では、その因果的説明が「意義」というもので妥当性を獲得できるのか(そして「意義」とは何なのか)？

個性的実在の一部分のみが、われわれの当の実在に接近するさいの文化価値理念に関係しているがゆえに、われわれの関心を引き、われわれに対して意義をもつ、という事情である。(ヴェーバー、87 ページ)

・・・繰り返しになるが「文化価値理念」というものは自明のものではない。具体的事象・経験として現れるものではないからだ。それは事実関係を根拠に後付けで解釈されるものであって、それを根拠に事実関係を説明しようとするのは論理として循環していないだろうか？

ヴェーバーの論理だと「意義があるから意義があるのだ」と主張しているようなものなのだ。「意義がある」と主張できるその根拠を説明できていないのである。

ある現象の個性が問題とされるばあい、因果問題とは、法則を探求することではなく、具体的な因果連関を求めることである。(ヴェーバー、88 ページ)

・・・因果関係が因果推論レベルになるか法則レベルの再現性を確保することができるかどうかは、あくまでそれぞれの研究における結果により示されるものである。研究結果の根拠なしに

「原理的」に決められるようなものではない。また、再現性のレベルも様々である。一定の地域においては高い再現性を見いだせるものから、世界的に再現性を見いだせる因果関係まで、様々である。また、その地域においては因果推論にとどまっているものの、他の研究において、その因果関係が再確認される可能性もある。

法則と個性的な因果連関との違いは、あくまで相対的なものであって、研究が積み重ねられることで事情が変わってくることもありうるのだ。

たとえば交換がまさに今日と同一の類的性質を示していた古代の社会経済的文化から区別するものはなにか、したがって、どこに「貨幣経済」の意義があるのか、を理解しようとする、まったく異質な期限をもつ論理的諸原理が、研究のなかに入り込んでくる。(ヴェーバー、85～86 ページ)

・・・これについては、ヴェーバーは「同一性」「差異」の問題と機能的意義（因果関係）の問題を混同してしまっている。「ある現象の個性が問題とされるばあい」、問題となるのは「具体的な因果連関」ではなく、他の事例との比較における同一性・差異性の問題なのである。

ある現象の個性が問題とされるばあい、因果問題とは、法則を探求することではなく、具体的な因果連関を求めることである。当の現象を、いかなる定式に、その一範例として下屬させるか、という問題ではなく、当の現象が、結果として、いかなる個性的布置連関に帰属されるべきか、という問題である。つまり、それは、帰属の問題である。(ヴェーバー、88 ページ)

・・・この「帰属の問題」とは、価値理念との関連ということなのであろうが、ここでヴェーバーの説明にブレが生じている。

歴史家の因果認識が、具体的な結果を具体的な原因に帰属させることにあるとすれば、なんらかの個性的結果の妥当な因果帰属は、「法則的知識」——すなわち、因果連関の法則性にかんする知識——の使用を抜きにしては、およそ不可能である。(ヴェーバー、89 ページ)

・・・さらにヴェーバーは続ける。

実在中のある連関について、ある要素を結果と見て、その因果的説明が問題とされ、その連関のなかにある別の個性的構成要素に、当の結果にたいする因果的意義を具体的に認めてよいかどうか疑わしいばあい、われわれは、当の構成要素、ならびに、当の因果的説明のため考察に引き入れられる同一複合体の他の構成要素から、通例一般に予想される作用、すな

わち、当該の因果的要因から「適合的」に生ずる作用、を査定することによって初めて、上述の問いに答えることができる。(ヴェーバー、89～90 ページ)

(もっとも広い意味における) 歴史家が、自分個人の生活経験によって培われ、方法的に訓練された想像力をもって、どれほど確実に、この帰属をなし遂げることができるか、また、この帰属をかれに可能としてくれる特定の科学の援助に、どこまで頼るかは、個々のばあいに応じてまちまちである。(ヴェーバー、90 ページ)

・・・ここでヴェーバーが言っているのは、結局のところ、歴史家個人の経験則(彼自身の法則的知識:科学的客観性が担保できるかどうかはわからないが)あるいは科学的因果法則に頼るしかない、ということである。「帰属」は価値理念により根拠づけられるのではなかったか?(もちろんその見解も誤りではあるが)

ヴェーバーは、「規則の形式で表される適合的な因果連関」(ヴェーバー、90 ページ)を「精密自然科学の意味における行儀の「法則的」連関」(ヴェーバー、90 ページ)と区別しているが、「規則」とはまさに法則的知識の別名ではないのか?

6. 文化は価値理念か?

ヴェーバーは「文化科学」を以下のように定義している。

人間生活の諸事象を、その文化意義という観点から考察する、こうした諸学科を、「文化科学」と呼ぶとすれば、われわれの意味における社会科学は、この〔文化科学の〕範疇〔カテゴリー〕に属している。(ヴェーバー、63 ページ)

・・・そして、

ある文化現象の形成の意義、およびこの意義の根拠は、法則概念の体系がいかに完全となっても、そこから取り出したり、基礎づけたり、理解させたりすることはできない。というのは、そうした意義やその根拠は、文化現象を価値理念に関係づけることを、前提としているからである。文化の概念は、ひとつの価値理念である。経験的実在は、われわれがそれを価値理念に関係づけるがゆえに、またそのかぎり、われわれにとって「文化」であり、文化とは、実在のうち、価値理念へ関係づけによって意義あるものとなる、その構成部分を、しかもそのみを、包摂するのである(ヴェーバー、82～83 ページ)

・・・ヴェーバーはこう断定はしているが、果たしてその根拠は何なのであろうか？ 実のところ何も示されていないのである。「文化」というものは私たちの生活において厳密に定義されてはいない。それゆえ人により「文化とは〇〇である」と様々な見解が出てくるであろう。そういった中であえて、「文化」というものを「価値理念」というもので“一元的”に説明する根拠はどこにあるのだろうか？ 価値理念など、様々な解釈が可能であろう。そこに客観的妥当性を担保できるような根拠を示すことはできるのであろうか？

そして、科学的に現象を分析する場合は、何らかの具体的事象に焦点を合わせて分析するしかない。しかし、それが「価値理念」に応じた選択であると断言できるのであろうか？（これについては後述）

7. 事実関係と価値理念との間の因果関連を確かめる術など、どこにもない

いまここで、現代の論理学者の用語を借り、文化認識の価値理念による被制約性について語るとしても、文化意義は価値のある現象にのみ与えられるべきである、と思ひ込むような、粗野な誤解は避けてほしい。売春も、宗教や貨幣とまったく同様に、文化現象である。そして、この三者がすべて同様に文化現象であるのは、それらの存在とそれらが歴史的にとる形態とが、われわれの文化関心に直接ないし間接に触れ、価値理念に由来する観点のもとで、われわれの認識意欲をそそるからであり、もっぱらそれゆえ、また、もっぱらそのかぎりにおいてである。そのさい、当の価値理念が、売春・宗教・貨幣といった概念で考えられる実在の断片を、われわれにとって意義あるものとするのである。（ヴェーバー、94 ページ）

・・・果たしてそうであろうか？ ある事象が私たちの興味を引くのは「価値理念に由来する観点のもと」で「認識意欲をそそる」からであろうか？ そんなことどのようにして分かるのだろうか？

もっとも、現象そのものに価値が付随していて、「価値のある現象」がまずあって、そこに「文化意義」が「与えられるべき」である、という見解に対しては、私も同意できない。そもそも価値が付随しているという時点で価値というものを実体化してしまっている。

私が強調したいのは、ある現象が私たちの興味を引いたとき、その「原因」が何なのか、そんなことその現象そのものは何も語っていない、ということなのである。ただ興味を引かれただけである。「価値理念」云々は、その現象に関係しそうだと（恣意的に）感じるその他の出来事を因果的につなぎ合わせた上で導かれる、事後的解釈でしかないのである。

「価値理念」という経験・現象などどこにも見つかることはない。あくまで事実関係の解釈であるにすぎないからだ。具体的現象・経験として現れることのない「価値理念」と他の事実関係

との間の因果関連を確かめる術などどこにもないのである。

われわれが、歴史家や社会の研究者に、基本的前提として、重要なものとそうでないものとを区別することができ、そうした区別に必要な「観点」を所持していることを要請するのも、ただ、かれが、実在の事象を——意識してか無意識裡にか——普遍的な「文化価値」に関係づけ、これを基準として、われわれにとって意義をもつような、そうした連関を取り出すすべてを心得ていなければならない、という意味である。そうした観点を「素材そのものから取り出」せるといった臆見が、たえず現れるとすれば、それは、専門学者の浅はかな自己欺瞞による。すなわち、かれが素材と取り組むさいには、すでに無意識に価値理念を抱いており、かれは、これにより、絶対に無限な実在のなかから、僅少な一構成部分をまえもって取り出してしまった上で、もっぱらその考察だけを、自分にとって問題であるとしているのである。(ヴェーバー、94～95 ページ)

・・・「重要なものとそうでないものとを区別」する要因は果たして「価値理念」であろうか？因果連関において主観的に重要であるかどうか一方的に判断しても、それが客観的妥当性を付与できるわけではない。先に述べたように、重要か、あるいは本質か、という問題と因果関係の妥当性・客観性の問題とは別個の問題なのである。

8. 心理学やら脳科学やらの理論が社会現象のどの側面をどの程度説明できるのかどうかは、あくまで具体的事例分析の積み重ねの「結果」がその妥当を示すだけ

「抽象理論」というものは存在しない。そもそも「抽象」とは何か？法則が法則であるためには、常に具体的事実と合致している必要がある。具体的事実と乖離していればそれは「法則」でも何でもなし、「抽象理論」もただの「空論」と化してしまうだけである。

ところで、この法則を手に入れるために——というのも、科学は最高の目標として法則を追求すべきであるというのが、抽象的—理論的方法にとっては既定のことであるから——、この方法は、つぎの事実から出発する。すなわち、われわれは、人間の行為連関を、たえず現実においてみずから直接体験し、したがって——この方法が考えるところでは——その経過を疑う余地のない明証をもって直接理解させ、そのようにして、その経過を、その「法則」において解き明かすことができる、というのである。(ヴェーバー、106 ページ)

・・・上記の見解にヴェーバーが同意しているわけではないが、ヴェーバー自身の「法則」理解

がこういった見解に引きずられているきらいがある。法則とは、果たして“抽象的——それゆえ——純形式的な定理の体系”（ヴェーバー、106 ページ）なのであろうか？ 繰り返すが、現実、さらに具体的には個々の具体的経験と合致するが故に「法則」たりえるのであって、**具体的経験から乖離したところに“抽象的”な法則やら理論が存在しているわけではないのだ。**

抽象理論が提起した定理の心理学的根拠づけの問題や、「営利衝動」や「経済原則」などの射程をめぐり、いくえにも取り交わされた論争は、けっきょくのところ、さしたる実を結ばずに終わったのである。（ヴェーバー、110 ページ）

・・・ここにおける「抽象理論」とはいったい何なのであろうか？ その「抽象理論」というものが心理学的に根拠づけられていようが、あるいは脳科学の理論に基づいていようが、それが**具体的事実を説明できていれば、それは妥当なのである。「抽象理論」とは言うものの、それはあくまで「仮説モデル」である。仮説モデルは現実によってその妥当性が検証されるものであって、**仮説モデルを基礎づけるために何が妥当かなど、現実との照合なしに確かめられるはずもないのだ。**仮説モデル（ヴェーバーの言う抽象理論）は仮説モデルそのものによって妥当性を確かめることはできない。当たり前のことである。**

心理学やら脳科学やらの理論が社会現象のどの側面をどの程度説明できるのかどうかは、あくまで**具体的事例分析の積み重ねの「結果」**がその妥当を示すだけなのである。具体的分析結果なしに“原理的”に是非が定められる事柄ではない。

〔社会制度の〕心理学的分析とは、ただたんに、社会制度の歴史的な文化的被制約性と文化意義との認識を、具体的なばあいにはきわめて価値のある仕方で深めること、を意味するにすぎない。社会的諸関係のなかにおかれた人間の心的態度のうち、われわれの関心を引くものは、いずれのばあいにも、問題とされる関係の特定の文化意義に応じて、まさしくそのつど、特定のものだけに限定されている。そのさい問題となるのは相互にきわめて異質で、すこぶる具体的に組み合わされた心的動機と影響とである。（ヴェーバー、109 ページ）

社会心理学的研究とは、われわれの追体験的理解に役立つ、その解明能力にもとづいて、さまざまの個別的な、相互に甚だしく異なる、文化要素の類を、詳しく調べることを意味する。われわれは、社会心理学的研究により、個々の制度の知識から出発して、その文化的被制約性と文化意義とを、ますますよく精神的に理解するようになるであろうが、当の制度を、心理学的な法則から演繹したり、心理学的な基本現象から説明したり、しようとはしないであろう。（ヴェーバー、110 ページ）

抽象理論の定理が、心理学的根本動機からの「演繹」として取り扱われるのは、たんに見かけだけのことであって、じつは、問題はむしろ、人間の文化にかんする科学に固有の、ある範囲では欠くことのできない概念構成の一形式にあり、抽象理論はその一特例なのである。

(ヴェーバー、110 ページ)

・・・心理学理論が「正しい」論理に寄与しうのかどうか・・・結局それはその心理学理論が「正しい」のかどうかでしか評価できない。ではその「正しさ」とは何か・・・結局、その理論が現実の人間の心理や行為と合致しているか、それらを説明できているか、現実の事象・現象と対照させることでその妥当性を確認するしかないのである。

Ⅲ. 理念型における認識の転倒

1. “思考によって構成される”ものが“矛盾のない宇宙”であるといかに確かめることができるのか

われわれには、抽象的経済理論は、歴史現象の「理念」と呼びならわされている総合の一例として現れている。それは、われわれに、交換経済的社会組織、自由競争、および、厳密に合理的な行為のもとで、財貨市場において繰り広げられる事象の理想像を提供してくれる。思考によって構成されるこの像は、歴史的生活の特定の関係と事象とを結びつけ、考えられる連関の、それ自体として矛盾のない宇宙〔コスモス〕をつくりあげる。内容上、この構成像は、実在の特定の要素を、思考の上で高めてえられる。ひとつのユートピアの性格を帯びている。(ヴェーバー、111～112 ページ)

・・・ヴェーバー自身、これらは研究者自身の個人的経験則や法則的知識を援用して考えられるとしている。しかしそれら個人的経験則に矛盾が全くなく、普遍的に妥当するものだといかにして判断できるのだろうか？ そこに仮説が入り込んでいないか疑うことはいくらでもできるはずである。

ヴェーバーはマルクス理論を引き合いに出して次のように述べている。

マルクス主義に特有の、すべての「法則」や発展構成は、——理論的に欠陥のないかぎり——理念型の性格をそなえているということである。(ヴェーバー、141 ページ)

・・・果たしてそうだろうか？ 経済的理論を構築する場合、その理論を構成する因果連関がすべて“普遍的に妥当する”(ヴェーバー、104 ページ)・“例外なく妥当する”(ヴェーバー、74 ページ)

ージ) 法則によって構成されていると断言できるのであろうか? どこかで「仮説」が入り込んでいないだろうか? 人間の行為の分析において例外なく妥当するような絶対的法則をどれくらい見つけることができるであろうか?

マルクスの理論はその価値理論からして現実においてそのような経緯が具体的事実として観察されたものでもないし、論理的にも齟齬だらけである。具体的事実即ち正しい論理と誤った論理、さらにはただの想像が入り混じった仮説モデルなのである。様々な地域における断片的な情報を、直線的に発展する歴史観に恣意的に当てはめた想像的理論という側面もある。

そもそも「理論的に欠陥のないかぎり」とはいかにして確かめることができるのであろうか? ヴェーバーはこの部分においてきちんと説明してはいない。ヴェーバー自身はどのようにしてそれを判断するのであろうか?

結局、それは現実の社会現象と照らし合わせて検証するしか術のないものである。「理論的に欠陥のない」とは「現実を説明できる」ということと同義なのである。

とにもかくにもヴェーバーの理論は「机上の空論」なのである。「理念型」とは単なる「仮説モデル」のこと、仮説モデルと事実との比較を行う場合、評価・修正されるのは「仮説モデル」の方なのである。この点においてヴェーバーの理論は転倒したものとなっている。「仮説モデル」は「ユートピア」などではないのだ。

2. 理念型における論理の妥当性はいかにして確かめられうるのか (1)

「それ自体として矛盾のないひとつの理想像」(ヴェーバー、114 ページ) というものの、それが「矛盾ない」と言えるのは、それが現実の人々の行為と合致しているからこそそう言えるのである。現実という枠組みを外してしまえば、様々なパターン、こんなことありえないだろう、という選択肢さえありえてしまう。様々な論理的可能性が考えられてしまうからだ。

(もっとも広い意味における) 歴史家が、自分個人の生活経験によって培われ、方法的に訓練された想像力をもって、どれほど確実に、この帰属をなし遂げることができるか、また、この帰属をかれに可能としてくれる特定の科学の援助に、どこまで頼るかは、個々のばあいに応じてまちまちである。(ヴェーバー、90 ページ)

・・・研究者自身の個人的経験による仮説構築(場合によっては研究者の“カン”)が入り込んでいる「理念型」に対し、(それを現実の具体的現象・事象により検証することなしに) 矛盾のない論理構成ができていると断言できる根拠などどこにもない。

ところで、われわれが営もうとする経験科学にとって、こうした理念型概念は、いかなる意義をもつものであろうか? あらかじめ強調しておきたいのであるが、存在すべきもの、「模

範的なもの」の思想は、われわれが語る、この純論理的な意味において「理想的」な思想形象からは、ここでとりあえず、注意深く遠ざけておかなければならない。ここで問題なのは、われわれの想像力にとって、十分な動機をそなえていると思われ、それゆえ「客観的に可能」で、われわれの法則的知識に照らして適合的と見える、そうした連関の構成である。(ヴェーバー、116 ページ)

・・・ここでは「法則的知識」となっている。ヴェーバー自身、このあたり自らの理論に迷いがあったのかもしれない。ヴェーバーは次のようにも述べている。

繰り返しになるが、われわれのいう意味での「理念型」は、評価的な判断とはまったく無縁であり、純然たる論理上の「完全性」以外には、いかなるものともかかわりをもたない。(ヴェーバー、132 ページ)

・・・ここでは”論理上の「完全性」とある。しかし何度も私が指摘しているように、人間の行動パターンにおいて論理的に完全な”因果関連”を構築することなどできるのであろうか？ 「法則的知識」とは言うものあくまで経験則でしかない。ヴェーバーは「法則」「理論」に関して誤解をしている。因果関係は究極的には可疑的である。究極的には「完全性」を有する論理などどこにもない。それが人間の行動パターンともなれば、話はなおさらである。

「われわれの文化の、その特性において意義のある特定の特徴を、実在から抽出して、統一的な理想像にまとめ上げ」(ヴェーバー、115 ページ)るプロセスとは、具体的にいかなるものであろうか？ 特性が「理想像」たるその根拠、「理想像」に至る論理の妥当性はいかに担保されるのであろうか？ それが「ユートピア」、つまり想像によりもたらされるものである時、その想像の妥当性はいかに担保されるのであろうか？

ヴェーバーは「理念型」は現実とは違うことを強調しているのであるが・・・

そして、もしも理念型が索出手段として「理想的な」仕方で構成されていたとすれば——われわれの例において、はたしてそうした構成がなされているか、また、なされているとすれば、いかなる意味でそういえるのか、といった問題は、ここではまったく考えないでおく——、そのばあい、当の理念型は中世社会の「手工業的」でない構成部分を、その特性と歴史的意義とにおいていっそう鋭く把握する道へと、研究を導くであろう。もし理念型が、研究をこの結果に導くならば、理念型は、まさしくそれ自体の非現実性を露呈することによって、その論理的な目的を果たしたといえる。(ヴェーバー、138～139 ページ)

・・・この説明は理念型の非現実性の証明には全くなっていない。ただ単に分析対象が理念型と異なっている、ただそれだけのことしか示されていない。では、理念型が「理想的な」ものであるとはいかなることなのであろうか？

発展にかんする理想型構成は、このばあい、峻別されるべきふたつのものであって、発展にかんする理想型構成は、このばあい、たんに、ある歴史的事象を、われわれの認識の現状に照らして可能なものの範囲から取り出された、その真の原因に、計画的かつ妥当な仕方
で帰属させるための手段にすぎなかった、ということが、つねに念頭におかれているかぎりでの話である。(ヴェーバー、139 ページ)

・・・認識の現状に照らして可能だと判断されるその根拠は何なのであろうか？ 実際に起こってもいない事象に関して、それが妥当だと判断できる根拠はいったい何なのであろうか？ そこが問題なのである。

ただただ「想像力」でもたらされた仮説モデルは、ただの空想であるにすぎず、上記ヴェーバーの分析で分かることは、「空想と現実は違った」ということだけである。

3. 理想型における論理の妥当性はいかにして確かめられうるのか (2)

理想型の「非現実性」(ヴェーバー、139 ページ)を強調する一方で、ヴェーバーは現実の事例をもって理想型を理解する手法そのものを肯定してしまっている。

理想型ないし理想型的発展を具体的・直感的に把握できるように論証するため、経験的一歴史的な実在から具体的例証のための素材を取り出し、これによって当の理想型ないし理想型的発展を明瞭に理解させようとする試みが、好んでなされる。この手法は、それ自体としてはまったく正当なのであるが、ここには、理論が歴史的知識の下僕なのではなく、正反対に、歴史的知識が理論の下僕であるかのように見える、という危険が生ずる。(ヴェーバー、140 ページ)

・・・何度も言うように、理想型を構築するときに用いられる論理そのものが現実からの演繹(そうでない場合は根拠のない推論)であるが故に、理想型における論理の正しさ・妥当性を確かめるためには、現実の出来事との一致を確かめるしか他に方法がないのである。

理想型は、純粹論理のみで構成されるわけではない(※さらに言えば、一般的理解とは異なり、純粹論理も経験により根拠づけられていることには変わりない。さらに言えば究極的には論理に純粹なものもない。このことについては拙著「ア・プリオリな悟性概念」の必然性をもたらすのは経験である～『純粹理性批判』序文分析 http://miya.aki.gs/miya/miya_report20.pdf で説明している)。人々が特定のシチュエーションにおいていかなる行動をとりうるか、様々な具体的事例から導かれた経験則により根拠づけられているはずである。それがしばしば起こりうる現象かもしれないし、めったに起こらないような現象かもしれない。しかしいずれにせよ具体的事例として生じていなければ、

分類のしようもないのである。

ヴェーバーの「理論」理解は偏っている。歴史的知識と理論、どちらが「下僕」かどうか決める必要がいったいどこにあるのか？ 科学とは帰納と演繹、因果関係の特定と因果推論の繰り返し、とくに（ヴェーバーの言う）法則的因果関係を獲得することが自然科学よりも難しい**社会科学において、試行錯誤的な帰納・演繹プロセスの繰り返しは避けることのできないものである。**

過去の事例から因果推論を行う⇒現実との照合⇒現実との齟齬があった場合は因果関係の再構築⇒現実との照合⇒・・・というふうに、因果関係を何度も再検討しながらより現実を説明できる理論というものを構築していくのである。

天気予報が良い例である（社会科学ではないが・・・）。先日テレビを見ていたら、過去よりも現在の方がよりの中率が高くなっている、という説明があった。過去における理論から、様々な情報を付け加え、予測理論を精緻化させた上で天気的中率を高めているのである。考古学研究もそうであろう。限られた情報をもとに仮説モデルを立て、それを証拠づける新たな情報（遺跡やら古文書やら）を探す、新たな情報が仮説モデルと齟齬を来していれば仮説モデルを修正し、新たな因果推論の体系をつくり上げていくのである。

問題は「**理論と歴史との混同**」（ヴェーバー、140 ページ）ではなく、**推論と法則（的知識）あるいは事実との混同**、そして**現実から乖離した非現実的な仮説モデル（つまり理念型）の「正しさ」をそれ自体として（現実との照合なしに）担保できるという勘違い**なのである。論理を論理により正当化する循環論法と言えるかもしれない。

ヴェーバーは次のように考えているようだが・・・

われわれは、〔2〕もしある考えられた目的を達成する可能性が与えられているように見えるばあい、そのさい必要とされる〔当の〕手段を〔現実的に〕適用することが、あらゆる出来事のあらゆる連関〔にいやおうなく編入されること〕をとおして、もくろまれた目的のありうべき達成のほかに、いかなる〔随伴〕結果をもたらすことになるかを、当然つねに、そのときどきのわれわれの知識の範囲内においてではあるが、確定することができる。そうすることで、われわれは、行為者を助けて、かれの行為の意欲された結果と、意欲されなかったこの〔随伴〕結果との〔相互〕秤量が、できるようにする。（ヴェーバー、32 ページ）

・・・既に起きてしまった出来事ならば、政策やら経営などにおける特定の目標・目的と結果との齟齬を確認することで“意欲されなかった”「随伴結果」というものを特定することができる。しかし、まだ起こっていない事柄に対して、果たして「われわれの知識の範囲内」において、どこまで「〔随伴〕結果との〔相互〕秤量」が可能であろうか？

政策立案者や経営者たちは、それぞれの「知識の範囲内」において最善を尽くして未来予測した上で、未知のリスクも覚悟した上で行動していく。研究者の方が未来予測の能力に勝っているという根拠はどこにあるのだろうか？ **社会学者が予測すれば“意欲されなかった”「随伴結果」を完全に確定できると言い切れるのだろうか？** 商売に関してはむしろ経営者の方が未来予測に長けていないだろうか？ 研究者はただ経営者の後追いをしして理論化している場合も多いのでは

なかろうか。

とにもかくにも、ヴェーバーの理屈は「机上の空論」なのである。いまだ起こっていない出来事に対する推論はあくまで推論であり、「われわれの知識の範囲内」で推論したところで、“意欲されなかった”「随伴結果」を正確に完全に予知できる保証などどこにもないのである。

ヴェーバーの言う理念型構築においても同じことが言えるのだ。「われわれの文化の、その特性において意義のある特定の特徴を、実在から抽出して、統一的な理想像にまとめ上げ」（ヴェーバー、115 ページ）る過程において、そこで予期せぬ結果が生じることがない、

われわれのいう意味での「理念型」は、評価的な判断とはまったく無縁であり、純然たる論理上の「完全性」以外には、いかなるものともかかわりをもたない。（ヴェーバー、132 ページ）

・・・という「完全性」を獲得できるという保証がどこにあるのだろうか？あるいは、例えば「私的資本の増殖という利害関心によってのみ支配されている文化のユートピア」（ヴェーバー、114 ページ）を描こうとするとき、“純然たる論理上の「完全性」”が保たれているという根拠はいったいどこにあるのだろうか？

4. 「直接に与えられた実在」とは何なのか ～「直接に与えられている」ものと、抽象されたものとの取り違えが、まさにヴェーバーの「理念型」

ヴェーバーは「直接与件としての経験的実在」（ヴェーバー、142 ページ）という表現を用いている。「直接与件として経験」される「実在」とはいったい何のことを指しているのだろうか？

歴史研究において不断に使用されている総合が、たんに相対的に規定された概念にとどまるか、あるいは、概念内容の一義性をぜひとも手に入れようとするれば、当の概念は抽象的な理念型となり、したがってひとつの理論的、それゆえ「一面的」観点であることが明白となってくる。実在は、この観点のもとに光を当てられ、この観点に関係づけられるが、当の観点はしかし、実在が余すところなく組み入れられるような図式には、もとより適していない。というのも、われわれがそのときどきに意義をもつ実在の構成部分を把握するために欠くことのできない思想体系は、いずれも、実在の無限の豊かさを汲み尽くすことはできないからである。（ヴェーバー、145 ページ）

・・・ヴェーバーは、「無限の豊かさ」を有する「実在」というものが「事実の混沌」（ヴェーバー、145 ページ）としてまずはある、そこから特定の観点・側面を抽出することが「抽象」であ

るかのように考えているのであろう。

また、

過去の人々が、直接に与えられた実在を、思考によって加工し、ということはしかし、じつは思考によって変形し、また、かれらの認識の状態と、かれらの関心の向かう方向に応じた概念のなかに組み入れることによって発展させてきた思想装置は、われわれが新たな認識によって実在から獲得することができ、また、獲得しようとするところのものと、つねに抗争する。(ヴェーバー、146 ページ)

・・・という説明から、そういった「無限の豊かさ」を持つ「混沌」としての「実在」が「直接に与えられた」ものであると理解していることが分かる。先に引用した「*直接与件としての経験的実在*」(ヴェーバー、142 ページ)という言葉と合致する。

しかし、よくよく自らの経験を振り返ってみてほしい。所与の経験が「混沌」であると決めつける根拠は何なのであろうか？ ただ見えているものは見えているもの、聞こえている言葉は聞こえている言葉なのである。それは「混沌」なのであろうか？

具体的に考察するため、ヴェーバー自身の説明から分析してみよう。

まったく一般的な意味をもつように見える「社会的なもの」の概念は、それを適用して制御する段になると、つねに、たいていのばあい無規定であるが、きわめて特殊な、特有の色彩をそなえた意義を帯びていることが分かる。これは、けっして偶然ではない。この概念のばあい、「一般的」なものとは、事実上、まさにこの無規定性以外のなにものでもないのである。「社会的なもの」の概念を、その「一般的」意義にとると、特定の文化要素の意義に光を当てることのできる、およそいかなる特殊な観点も、当の概念から出てはこないのである。(ヴェーバー、65 ページ)

・・・「一般的」な「社会的なもの」と言われても、いったい何のことだかわからない(あるいはどうとでも言える)であろう。上記の言葉でいえば「無規定」であると言える。しかし「社会的なもの」と呼ばれうる様々な具体的事柄について想像したり、実際の出来事を指し示したりすることはできるであろう。「社会的なもの」という概念を“適用して制御する”とは、「社会的なもの」という言葉で具体的な事例や出来事を指し示したり考察を加えたりすることなのである。そうすれば、“特殊な、特有の色彩をそなえた意義”として現れざるをえない。

さらに厳密に問えば、「意義というもの」を「一般的」に考えようとしても、そこからは何も“出てはこない”。「社会的なもの」という言葉の“意義”というものを具体的に考えてみれば、やはり「社会的なもの」と呼ばれうる具体的事例や現象、あるいは起こりうるかもしれないと想像・予測できそうな具体的出来事としてしか、示しようがないのである。つまり、「社会」「社会的なもの」こそが“抽象”概念、「社会そのもの」「社会的なものそのもの」自体は、直接に与えられてなどいない。「混沌」としての「社会」というものは、私たちの日々の個別的・具体的経験(こ

れこそが与えられているもの)をもとに、想定された“抽象”概念、そんなもの「直接与件としての経験的実在」として現れてなどいないのである。

もう一度、先ほどの引用部分に戻ってみよう。

歴史研究において不断に使用されている総合が、たんに相対的に規定された概念にとどまるか、あるいは、概念内容の一義性をぜひとも手に入れようとすれば、当の概念は抽象的な理念型となり、したがってひとつの理論的、それゆえ「一面的」観点であることが明白となってくる。実在は、この観点のもとに光を当てられ、この観点に関係づけられるが、当の観点はしかし、実在が余すところなく組み入れられるような図式には、もとより適していない。というのも、われわれがそのときどきに意義をもつ実在の構成部分を把握するために欠くことのできない思想体系は、いずれも、実在の無限の豊かさを汲み尽くすことはできないからである。(ヴェーバー、145 ページ)

・・・このヴェーバーの説明に反して、“「一面的」観点」というものは、“抽象的な理念型”などではなく、れこそが我々の経験として「直接に与えられた実在」そのものなのである。「社会」について分析しとる言われても、いったい何を分析して良いのか訳が分からないだろう。それらを具体的に観察・分析しようとするれば、おのずから個々の具体的事象の分析となる。特定の事象について分析しようとするれば、おのずからその事象の特定の要素の分析となっていくのである。

繰り返すが、ヴェーバーは「直接に与えられている」ものが何であるのか、全く勘違いしてしまっているのである。「混沌である実在」から“理論的、それゆえ「一面的」観点”が抽象されるのではない。その“「一面的」観点”が「直接に与えられた実在」なのである。「混沌である実在」の方がむしろ“抽象”（というよりむしろ仮想・想定）されたものなのだ。

このヴェーバーの認識の転倒、「直接に与えられている」ものと、抽象されたものとの取り違えが、まさにヴェーバーの「理念型」なのである。「理念型」が現実を示すものではないというヴェーバーの主張は、この認識の転倒によりもたらされていると言えるのだ。

以下のヴェーバーの説明も、その転倒をよく表していると思う。

ところで、生活が直接われわれに現れる仕方に思いを凝らすと、それは、われわれの「内部」と「外部」とに現れては消える事象の無限に多様な並存と継起、といった観を呈している。そして、この絶対的に無限な多様性は、われわれが、ある単一の「対象」——たとえば、ある具体的な交換行為——をそれだけ取り出して見るときでも、この「単一体」を、その因果的被制約性において把握するばあいはもとより、そのあらゆる個別的構成要素について遺漏なくたんに叙述するだけでも、真面目に試みようとするれば、内包上いささかも滅殺されずに存続する。それゆえ、有限な人間精神による無限な実在の思考による認識はすべて、そうした実在の有限な部分のみが、そのつど科学的把握の対象となり、それのみを「知るに値する」という意味で「本質的」なものを見よう、という暗黙の前提の上に立っているのである。(ヴェーバー、73～74 ページ)

・・・“われわれの「内部」と「外部」とに現れては消える事象の無限に多様な並存と継起”が「生活が直接われわれに現れる仕方」だとヴェーバーは言うが、では「交換行為」は「直接われわれに現れる」ものではないのだろうか？ 「交換行為」それ自体は事象の「多様な並存と継起」ではないのだろうか？

先ほど「社会的」というものについて“一般的”に考えても何も出てこない、そこには具体的・個別的な事象・出来事としてしか我々には現れてこない、ということを説明した。それは「生活」についても同じである。繰り返すが、「直接われわれに現れる」のは具体的事象・出来事の「並存と継起」なのである。

一方、それが「無限」であると決めつける根拠は何であろうか？ ただ経験が「並存」「継起」しているのは事実である。それが有限・無限であると決めつける根拠はどこにもないのである。ただ我々がいちいち数えていない、あるいは数えきれないだけなのである。それは「混沌」についても同じである。私たちがいちいち把握しきれていない（あるいは言語化できていない）事柄があるだけのことであって、それが「混沌」であるという根拠は実のところどこにもないのである。

「無限」「混沌」それぞれが抽象的な“仮説概念”であって、それらは「直接われわれに現れる」ことがない。ヴェーバーはそういった「抽象」概念を「実在」とし、具体的経験として現れる「単一体」を「抽象」と取り違えてしまっているのである。

そして、交換行為を「その因果的制約性において把握するばあいはもとより、そのあらゆる個別的構成要素について遺漏なくたんに叙述するだけでも、真面目に試みようとするれば、内包上いささかも滅殺されずに存続する」のであろうか？ ヴェーバーは一面的なもの＝個別的・具体的事象・事例について考察しようとするれば、その事象にまつわる因果関係を「内包上いささかも滅殺されずに」「遺漏なくたんに叙述する」ことができると考えているかのようである。

私たちは特定の事象に関して、その事象が生じる「原因」やその事象が何かに及ぼす「影響」というものを考えたりすることはできる。しかし果たしてそこに「客観性」というものは担保されているのであろうか？ ただ「原因」「影響」を考えるだけでは、それは推論であるにすぎない。ヴェーバーはそれら因果推論を客観性の検証なしに、規定のものとしてしまっているのではなからうか。

ヴェーバーは「農業の利害」という問題を事例にあげて論じている。

われわれが「農業の利害」というとき、通例、農業主自身がそのときどきにかれらの「利害」を関係づけている、物質的また理想的な価値のみではなく、それとならんで、われわれが農業を関係づけることのできる、部分的には〔農業主自身のそれとは〕まったく異質な価値理念をも考えている、ということである。（ヴェーバー、153～154 ページ）

・・・一言で「農業の利害」といったところで、「農業」に従事する人のみでなく、様々な立場

の人たちの利害が入り乱れているのである。私たちは「農業の利害」という漠然としたものを「直接に与えられている」のではない。「農業の利害」と言われたとき、ヴェーバー自身が示したように、様々な立場の農業主、あるいは農業に関係する人たちの利害、あるいは農業主であれば自分自身の利害、つまり具体的人物の具体的利害について、個別的に考えるしかないのである。

利害闘争という合言葉は、それぞれの「相対性」をもっぱら経験主義的に強調するだけでは、克服できない。ありうべきさまざまな観点を、明晰で強い概念によって確定することが、ここでのこの決まり文句のあいまいさを克服する唯一の道である。(ヴェーバー、156 ページ)

・・・果たして「経験主義的」ではあいまいさを克服できないのであろうか？

もっぱら理念型的な概念定式によってのみ、個々のばあいに考慮される観点の特性は、経験的なものを当の理念型と対比する仕方で、真に明瞭となる。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欺瞞の道具としても使われかねないし、いずれにせよ適切な問題設定の発展を妨げる手段となる。(ヴェーバー、157 ページ)

・・・それでは、日常的会話で使われる曖昧な定義の言葉が「経験的」で耕地を売ろうとしたり借りようとしたりする農業主、あるいはその他様々な人たちの個別的・具体的行動、あるいは具体的主張は「経験的」ではないのだろうか？ ヴェーバーはそういった人たちが実際にいることを調べた、あるいは伝え聞いたのではないのか？

もちろん、具体的経験のみではない、自分の持つ知識からこういう立場の人たちもいるのではないだろうか・・・と推論することもあろう。しかし推論は推論である。実際に調べてそういう人を見つけることができなければ、その「仮説」の正当性・妥当性をいかにして示すことができようか？

あいまいな概念の定義が、“いかがわしい欺瞞の道具”として使われかねないのは、そういった具体的な事象を無視することによって生じるのであって、「経験主義的」だからこそ生じるものではないのだ。ヴェーバーの示した様々な立場の人たちが抱く「農業の利害」とは、それは決して「理念的」なものなのではなく、現実そのものなのである。

5. 社会科学は「試行錯誤的因果関係構築プロセス」「試行錯誤的な帰納・演繹プロセス」を避けられない

友人・知人との付き合いについて考えてみよう。ある時、彼に背丈のこと（例えば背が低いとか）を言ったら急に怒り出したとする。次からは彼には背丈のことを言わないでおこうと思うだ

ろう（場合にもよるが）。しかしそれは一回だけの出来事である。次に背丈のことを言ったらどうなるか、実のところ言ってみなければわからない。科学的客観性を求めようと、何度も繰り返して彼に背丈のことを言って怒らせる・・・そんないやがらせみたいなことは悪意がなければ普通しないであろう。

しかし、何か良いことがあって彼が非常に喜んでいいるときに、ふと背丈の話題になってしまったのだが、その時は怒らず笑って対応してくれたら・・・機嫌の良い時には大丈夫なのだが、と認識が変わるであろう。

日常的な因果関係は、厳密な意味での科学的再現性（恒常的随伴・相伴）を獲得はできないが、こういった日々の出来事に応じて仮説的因果構築を構築したり修正したりしている。

そして人間は年を取る。大人になった彼は背丈のことを言われたとしても、怒らないで冷静に対応できるようになっているかもしれない。あるいは自分からそれを話のネタにできる余裕さえできているかもしれない。

社会分析も似ていないだろうか？ 当然、局所的に、あるいは広範に、再現性の高い因果関係（統計的に有意な関係）を構築できることもあるが、社会は流動的である。再現性の高い因果関係が得られないような事象においては仮説モデルを構築し、現実と照らし合わせながら、次々と現れる事実・現象に応じて検証・修正（あるいは否定・新たな仮説モデルの構築）していくのである。その仮説モデルは、終ぞ他の事例に再検証されないまま、時代が変わってしまうこともあるだろうし、似たようなことがまたどこかの事例で見つかることもあるかもしれない。

・・・ヴェーバーの言う理念型が実際には「仮説モデル」であるとすると、以下のヴェーバーの説明は、実質的に、上記のような**試行錯誤的因果関係構築プロセス**のことを表現しているといえよう。

ある科学が成熟するとは、じっさいつねに、理念型が（誤って）経験的に妥当するものや類概念と考えられているかぎり、そうした理念型〔概念の誤り〕を克服することにある。（ヴェーバー、144 ページ）

これらの科学においては、いかなる理念的構成も暫定的であらざるをえないが、それと同時に、たえず新たな理念型を構成することも不可避であって、この暫定性と不可避性が、それら学科の課題の本質をなしているのである。（ヴェーバー、144～145 ページ）

・・・つまり仮説モデルが検証され修正・訂正され、新しい仮説モデルが作られるのである。ヴェーバーが例にあげている「有機体說的」（ヴェーバー、143 ページ）や「バンジャマン・コンスタンの古代国家の理論」（ヴェーバー、144 ページ）も、マルクス理論も、一つの「仮説モデル」であり、それが現実世界における調査研究が進むにつれ、否定されたり修正されたり、そして新しい仮説モデルが形成されたりする、その過程こそが科学の進歩なのである。

過去の人々が、直接に与えられた実在を、思考によって加工し、かれらの関心の向かう方向とに応じた概念のなかに組み入れることによって発展させてきた思想装置は、われわれが新たな認識によって実在から獲得することができ、また、獲得しようとするところのものと、つねに抗争する。この闘争のなかで、文化科学的研究の進歩が達成されていくのである。(ヴェーバー、146 ページ)

・・・上記の「思想装置」は、「われわれが新たな認識によって実在から獲得することができ、また、獲得しようとするところのもの」と比較（抗争・闘争）され、更新されていく。社会科学はまさに「仮説モデル」の構築、否定・修正、新たなモデルの構築、という試行錯誤的な因果構築のプロセスなのである。

その営みの末、どこに行きつくのか、という話であるが、

歴史学派の代表者たちが、しばしば公言し、あるいは暗黙裡にも固執している意見では、あらゆる科学の究極目標ないしその目的は、その素材を、ひとつの概念体系にまで秩序づけることにあり、この概念体系の内容は、経験的規則性の観察・仮説構成およびその仮説の検証によって獲得され、いつの日か、ひとつの「完全な」、それゆえ演繹的な〔そこから現実が演繹できるような〕科学が成立するまで、徐々に仕上げられていかなければならない、というのである。(ヴェーバー、147～148 ページ)

・・・果たしてこういうことは“原理的に”決められることであろうか？ 科学研究はただただ個別的因果関係を構築していくだけである。“ひとつの「完全な」、それゆえ演繹的な”科学が成立しうるかどうかは、研究の積み重ねの“結果”として判断されるものである。そして現実として未だそのようなものがもたらされたことはない、それも事実である。

社会科学において、恒常的相伴が見られる因果関係（法則）はそう簡単に見いだせるものでもない。ただ一度、あるいはたまにしか起きない事象の間の因果関連をモデル的に見出さざるをえないことも多い。さらに時代は変化していく。ある時代において当てはまると思われた仮説モデルであっても、それを支える時代的要因が変われば適用不能になってしまう、仮説モデルが「暫定的」にならざるをえないのも社会科学の宿命であると言えよう。