慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	理解社会学的認識の論理と心理 : ヴェーバー思想による「現実科学の転回」(上)
Sub Title	Logik und Seele der verstehende-soziologischen Erkenntnis : "Die Umkehr der Wirklichkeitswissenschaft" bei Max Webers Idee (I)
Author	松村, 宏(Matsumura, Hiroshi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1970
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.10 (1970.) ,p.17- 28
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000010-0017

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

理解社会学的認識の論理と心理
——ヴェーバー思想による「現実科学の転回」——
(上)

Logik und Seele der verstehende-soziologischen Erkenntnis
——„Die Umkehr der Wirklichkeitswissenschaft“ bei Max Webers Idee——
(I)

松　村　　宏
Hiroshi Matsumura

目　　次

(上)　本　　号　I　まえがき
II　序論——理解社会学方法論の基礎
(下)　次号予定
III　本論——理解社会学的文化科学の論理的展開と心理
IV　結論——文化科学思想と現実科学の転回
V　あとがき

I. まえがき

理解社会学は，最も徹底した経験的文化科学の認識形態である。ここに展開しようとしているのは，此の理解社会学の方法と其の論理的意味の考察たる方法論との基礎的な部分である。此の社会学が到達した立場は，正に二十世紀初頭のドイツという其の特殊な時代社会の水準を遥かに抜いた，現在世界と世界史を俯瞰する「近代」思想の粋である。「啓蒙期」以来，幾多の一部妥当な，及一部不当な難関と試錬を自省の積み重ねによって突破し生き残って来た「近代人」の歴史が，其の方法と方法論とに定着しているものである。

科学に於ける「素材探し」と「意味探し」(Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenshaftslehre, 3. Auflage, 1968 S. 214. 以後本書の引用は，頁数のみ示し，其の他の文献は全て其の都度書名又は略符を付する）の中の後者に，私は学問的作業の出発点を求めている。偶ま，「全ての初学者の研究を認識論的研究で飾らねばならぬという流行」(S. 127 Anm.) は廃れてしまい，専らの「素材探し」や資料にもたれかかって結構を保っている一部の動向が目立っている現今に在っては，方法論なる論理的研究から現実分析の問題の決着を引き出す横着をする余地は少ない。しかも，世界を知的に把握しようとする場合，先ず認識自体の原理的な省察を要請する場合が在る事は，当然で，何人も否定し得ない。極端に約め且つ形式化して云えば，私の永年抱懐して来た関心は，人間問題の価値判断の基準の歴史的変遷と同時代的分岐にあり，とりわけ，評価以前の理解の段階に於ける(同時に，自己の実践的行為の省察に於ける)困惑に集中している。人間の価値（真実）問題は如何に認識し得るか，殊に，社会関係上の諸々の位置によって，同一人間の態度ですら如何様にも変貌を遂げる様に，この問題は，決定的に日常のなまの「社会観念」なるものに振り廻され支配され，詰りは，学問的論議に於いても，「歴史的」「社会的」なもの自体が，アプローチされるにつれて雲散霧消し，或いは偶像と化してしまうに至る。我々は，認識の光の果てるこの様な所では只芒然と立ちすくむのである。そして，生の世界そのものは，相変らず人間問題の皮相な処理の波に呑まれたままである。此のなまの発想の中に全ゆる意味での知識社会学の原理的問題提起があると共に，其の知識社会学の理論的基底として理解社会学を指定する契機のある事が，次第に明らかとなって来た。むしろ，K・マンハイムのM・ヴェーバーに立ち戻ろうとするものである。上記の皮相な波の作用の帰結を想起するに若干なりとも相対的に確保されたわが文化国家は，左右から蚕蝕され，やがて来

るべき（概して，合理的に加工された)「大日本帝国」のルネサンスを暗示して余りある。これを見れば，上の発想を小児症的観念論と笑えない筈である。だが本稿に於ては，示唆にとどめて現実社会の分析は一切行なわず，人間的真実(そして虚妄)なる心理を如何に真理として論理的に把捉するかの（評価以前の認識の）方法論的考察に，只ひたすら従事する。そして，認識の論理が，如何なる心理(現実的自我)によって支えられているかを見ようとする。理解社会学的文化科学によって，「科学的現実」つまり科学の主観と客体との関係は，何から何へ移されるのか。現実科学の転回とは，何であったのか。折りも折り，今や，大学と何よりも学問の在り方と意味自体が，根本的に問われている（科学論の）嵐の時節である。が，此の全ての当事者にとって，其の問い方も問われて然るべき（方法論ないし論理論）と思われる。科学は，自らに対する「正しい問い方」(S. 598) を要求する権利がある。此の問い方の中に，一層基底的な思考様式と価値意識が潜み得る。半ば心情主義的，半ばスコラ的な思考の問い方が存在し，これに他方の知的遊戯と化した純粋思考か或いは技術的思考が開き直って対峙し，或いは又，問いに対する解答の下駄を，予定調和的全体なるものへの擬制信仰に預ける思考，更には，問い自体を不自然として自然的生の流れのままに漂えとする一種の非思考的思考が，問題の本質から眼を逸らしている。ここに，全く別の思考がある事を主張する所に，理解社会学的文化科学方法論なる論理論的関心が発酵する土壌があると云えよう。

さて，狭義の科学論は科学の積極的な目的設定を歴史哲学的に行うものであろうが，本稿で取り扱う方法論は，文化科学なる一定の科学の所与の認識目的と其の方法を，形式的な純粋な姿に於いて示しつつ，目的と方法との関係の如何をあくまで論理的にのみ考察する。それ故，手法論 Methodik にとって，その目的や正しい方法を，方法論 Methodologie が提供する事はなく (vgl. Alexander von Schelting, Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und in besonderen sein Begriff des Idealtypus, Archiv f. Sozialw. u. Sozialp. Bd. 49, 1922, S. 625 尚，以後本書引用には Schelting, 1922 として示す)。唯だ，論理的に分析する。従って，方法論は，第一に，認識の論理的形式と認識の妥当性との関係，第二に，認識に於ける存在と当為との識別 (S. 90) と関係様態を明らかならしめる。論理学のみが，宜しく此の事を果し得るのであるが，かかる作業は，結局，文化科学的認識の「一般的前提を繰り返し我々に意識させる」(S. 1) 事になろう。科学の意味に対する正しい問い方（意味についての正しさではなく，問い方についての正しさ）の論議が科学の前提に思いを致すのは，偶然ではなかったのである。（識別と関連付け，反省と自覚の原理乃至論理としての方法論。）

所で，認識の究極的な手段は，論理及び論理的概念であり，それ故，方法論の核心が論理に関する論理的考察，即ち論理の自己反省として現われる事になる。論理を，批判的に且つ責任を持って手段とする認識主観が，論理的に反省されているのである。論理の自己統制は，認識の目的と方法とに内在化される。だが，それ丈にとどまらず，方法論的考察は必然的に，認識目的に関する明確な結像を必要とするし，又結果する。最も組織化された方法と其の論理的自制は，最も確定的に明示し得る目的を内在させる。明晰な目的は，方法を組織化する。目的と方法とは，実に先後を決め難い。目的と云えども意味ある目的定立である限りは，既に可能なる方法（同時に実現可能性の限界の意味）を考慮（はっきり云えば，方法自体の価値の一定の承認を前提）しているからである。方法論的考察が，方法を第一義的に対象とするにも拘らず，実は正にそれ故に，最も良く当該科学の認識目的とその価値的立場を理解出来るであろう所以である。目的と手段の各々と，その関係様態に最も価値意識が付着している。本稿に於ても，かかる事態を回避しないのみか，むしろ進んで対処しようと考えるが，これは，故なき事ではない。理解社会学的認識作用を，「目的と手段」に於いて考察する事，即ち理解社会学的認識の理解社会学的分析，理解社会学の自己適用が考えられている。但し，自己証明でない事に注意しよう。ここでは，本稿の立場と責任に於いて，客体として丈でなく，方法的立場としても理解社会学を採っているのである。恐らく，先の私の永年の関心の立場が醇化されるならば，理解社会学的文化科学思想と一致するものと思われる。そして，その思想の観点からする現実分析の道具は，此の理解社会学的方法そのものと大きく食い違う事はないであろう。中途半端な近代的自由主義が次々に呑まれていく揺ぎつつある敗戦後二十余年の日本社会に，揺ぎなきリベラルの原理的立場を確認し，其の認識体系を一層前進させる事，此の為に古典的学説に学ぶべく，敢えてこの研究を始めたのである。

尚，一方に於いて，学説の記述とならぬ様にヴェーバーによる衆知の叙述の反復を止め，最小限の命題説明のみ引用する。併し，他方に於いては，従来のヴェーバー

方法論の解釈が，断片的部分的であり結局は正当な理解に及ばず，或いは全体的であっても統一原理が曖昧であったり又部分的に一寸した差異が全体としての大きな分岐をもたらしているとの印象からして，全体構成のバランスを計った。為に，彼の理解社会学的方法と方法論とを完結した一つの統一像と見なし，それ故強度の分解再構成を利かせて見た。その結果，最小限の基本的命題を極く簡単にでも述べる必要があるが，此れら二つの要求が本稿でどこ迄充分に果されるかについては，甚だ心もとない。又，全体構成の試みについては，完結的統一像を追求すればする程，若干の視点が他を排する為に，一面的となる事は当然としても，それが，核心をついているかについては，今後の学問的討論の自由競争による判定に委ねる事とする。一つの思想統一体を先ず以て構成する事自体は，汲み尽し難い古典の把握の為には，これから振り零れた部面について再び検討して行くのにも必要であると考える。

II. 序論——理解社会学方法論の基礎

理解社会学は，何よりも先ず経験科学である。経験科学としての文化科学一特殊，云わば純粋培養である理解社会学に対する論理的考察は，文化科学そのものの検討の前に，通常自明とされて来ている科学一般と経験科学一般との特性を反省せねばならない。（論理的乃至原理的問いに対しては，「あたりまえ」の観念は身を隠し得ないのであり，しばしば絶好の獲物となる。）

さて，科学的認識一般の歴史的に第一と云う丈でなく，原理的にも第一の根本的特性は，概念の論理的強制力を，自覚的に手段としている事であると思われる。論理学的規則乃至規範の妥当性を認める事を科学の第一前提としよう。此の前提の意味を反省自覚する際には，論理学が単に手段とされた丈でなく，その価値と妥当性が信じられている点を看過すべきでない。歴史的にも原理的にも第二の段階として，初めて経験科学が登場すると考えられるが，其の合理的実験という第二の自覚された手段は，経験を確実に把捉する為のものであるといえよう。此の経験的に把捉されたもののみによって，世界を認識する経験科学に於いては，経験的なものは，神秘的魔術的なものへの不信を伴いつつ信用されている説明の手段であると同時に，説明対象そのものでもある。現に，経験的事態そのものの一層の認識が，目的とされるのである。それ故，経験信仰，経験主義を第二の前提としよう。歴史的にも原理的にも第三の段階の根本的特性は，求められている認識（結果）が，「認識価値 Wissenswert」的意義ありと見なされている事であろう。科学自体の第三の前提は，科学自体の為に認識する事，換言すれば専門天職として，独立自主の価値原理として認識(真理)価値の妥当性が認められている事であるとしよう。これらは，各々一定の歴史的文化の所産であって，それ以外の時代社会にとっては全く自明でなく，むしろ奇異な特殊な発想と映るものである事を，我々の様に既に自明と発想する者も反省し自覚する必要があろう（vgl. S. 596～S. 599)。先ず「序論」では，世界の主知主義的合理化の基礎概念は，此れらの経験科学の三つの前提の結合に於いて理解すべきである。勿論，其の豊醇な意味内容は，これに尽きない。世界の主知主義的合理化過程，魔術からの解放過程の精粋は，「本論」に於いて次第に展開されようとしている文化科学の思想の中にのみ開花する。ここでは，主知主義的合理化とは，現世の技術的支配の実用と信頼であるという部分的説明に惑わされず，所謂「近代の貶価や超克」を弁ずる輩の徘徊を助長する必要がない事に気付けば良い。以下，これらの基本的特性を論じて行こう。

先ず，最も重要なテーゼから出発しよう。即ち「経験的認識は常に概念構成の手段に制約されているのであり」(S. 126) 此の概念は，「……本質的なものの認識という目的の為に，具象的な —anschauliche— 多様態を論理的に加工して出来上った全ての思惟的構成体」(S. 6) を云う。但し，此の「本質的なもの」とは，知るに値するという意味での重要なものの事である。この規定に，概念と概念によって裁断され様とするもの，即ち「所与的経験」との識別と関連様態とが簡単明瞭に定式化されている。概念と実在との関係の諸見解（概念論）は，科学的認識に最も原理的な影響を与える（vgl. S. 42 u. S. 145)。理解社会学が立つ概念論は，経験的所与の実在の論理的特性を，具体的な無限の多様性と絶対的な非合理性と規定する（S. 92 Anm.)。然るに，概念は，其の内包と外延に於ける有限性，限定性を本質とする。所与の経験的実在の概念構成，換言すれば論理的加工は，その有限性，限度性の限りで，原理的に二つの極限の方向を持つ。第一の極大の内包と，極小の外延を持つ概念という論理的理想，第二の極小の内包と極大の外延を持つ概念という論理的理想が，それである。これら各々は，結論的叙述になるが，質的乃至個性的なものへの関心と，量的乃至一般的なものへの関心の論理的性質の種類に適合関係を持つ。前者に於いては，質的なものが，又後者に於いては量的なものが識認価値的に本質的とされる（vgl. S. 4～S. 6)。（異質的連続乃至連続的

異質なる実在に対する，第一の異質的不連続化，第二の連続的同質化というリッカートに依る見事な定式は，感嘆に値いする。)二つの論理的理想による産物は，普遍的意義を持つ個性的な事物概念 individuelle Dingbegriffe von universeller Bedeutung と一般的妥当性を持つ関係概念（法則）Relationsbegriffe von genereller Geltung (Gesetze) とである (S. 5 u. S. 6)。後者の一般的妥当 von genereller Geltung は，亦一般的妥当 allgemeingültig と云い換えられるであろう (vgl. S. 4)。我々は，普遍的 universell と一般的 generell（及び allgemein）との識別を意識に於いても，用語（邦語）に於いても固持すべきであると考える。遺憾乍ら，従来の意識と訳語とは，松井秀親訳『ロッシャーとクニース』(殊に上 14 頁～16 頁）及び，後に触れる様に大塚久雄教授に於いてさえ，一様に「普遍的」の一語に頼って，相異なる二つの意味を負担させている。二つの概念の対立の問題性及び殊に一般的妥当に対する普遍的意義の理解に就いての水準を高めていく事は，本稿の主題の一つである。その理解は亦，一つの「現実科学」の論理と心理を折出させる作業なのである。

要は，ここでは，第一に経験的所与と概念一般との無限と有限との断絶と断片的な有限の連結，第二に其の有限の連結に於ける方向の異なる二種の概念の間の「非合理的断絶」(vgl. S. 15，此の第一の断絶と第二の断絶との識別は，ヴェーバーの知る所であろうが，彼の直接的叙述そのものに於いては，必ずしも明瞭でない)，第三にその方向が認識関心の論理的性質の種類に対して持つ関連結合を確認する事である。

概念構成の個性化と一般化との識別が上記の様に果されたので，次に，其の関連を見よう。経験的なものの地盤に於いては，どの様な一般化といえども，複数の個別的なものの中の共通なものに着目して初めて成立するという論理的性格を含む事，又どの様な個性化も例外なく，意識的に一般的なものでないものに着目するという論理的性格を含む事が，先ず想起し得るであろう。論理的には，一つに一般的概念（類的要素）の内包は，個性的概念（個体）の内包の構成要素であるし，二つに個性概念の外延は，一般概念の外延の構成要素であるという事である。併し，これら二つの論理的関係が，或いはそのいずれかが，特定の諸概念間に内容的に実際に成立するかどうかは，それらの認識の内容的性格に規定されるのであって，一つの根拠を除いては，原理的には何ら規定されない。従って，先の論理的加工の二方向の間に於いて，実際的内容的には，どの様な位置を各々の経験的概念が占め様とも，論理的形式的には，中間領域を設ける必要もなく，又設けてはならない。此の間の事情のより詳しい論議の一部は，此の「序論」の後半に於いて決着をつけたい。というのは，個体と類的要素との間の分析可能性――個体を諸類的要素へ――と，合成可能性及び其の不可逆性乃至二者択一性，更に可逆性と併用性を論理的に規定する唯一つの根拠があるからである。尚，これらの論議は，ヴェーバーに直接典拠したものではない。彼自身に於いては，勿論識別されているのであろうが，個性化と一般化との問題が，ここでは分けて次に論じようとしている因果化の問題と掛け合わされたままの形態に於いてのみ，敍述されている (vgl. S. 4～S. 6)。今迄の所では，事物概念に於ける個体としての個性概念と，類的要素としての一般概念とを，議論しているつもりである。殆んど，ヴェーバーの科学論集のみ典拠としている現在――原稿期限により，論理学専門の文献の参照の余裕がなかった――甚だ心もとない。彼によって，個性的事物概念と因果方程式的関係概念とが対照せしめられているが，此の関係概念なるものは，早晩，抽象的包括関係と因果関係との分化を求められるべきものではなかろうか。ここでは，個性化，一般化の論理的次元と，因果関係の論理的次元を明確に識別し，各々の内部の特性を確定しておきたいのである。

以上の概念的認識 begriffliche Erkenntnis (S. 19) は，推論的認識 diskursive Erkenntnis (S. 20～S. 21) と云い換えられると思うが，これと厳密に識別さるべきものは，直覚的認識 anschauliche Erkenntnis (S. 19) である。(本稿に於いては，intuitiv を直観的とし，anschaulich を直覚的又は具象的という術語をあてる。) 直覚的認識は，公理を基礎とする数学的命題を以って例示される。経験的，具象的所与の中の一断片に対する概念的，推論的思考の論理的加工自体に於いては，数学的，論理学的規則（乃至規範）の妥当性は直接通用するが，概念の具象的経験的所与に対する（内包的，外延的限界の）関係に於いては，其の規則，規範の直接的妥当性は停止する。此の関係に於いては，先に原理的に示された無限と有限の「断絶」があり，経験的所与の中，概念に取り込まれた僅少のものの「連結」があるにすぎない。具象的経験的所与自体の世界は，数学的，論理学的規範の世界に対しては，概念的内包外延を媒介としてのみ関連し得る。概念的規則（ヴェーバーの云う狭義の「手法論的規則 Regeln der Methodik」S. 599 は，厳密にはこれの事を指す）が，第一の論理学的規則の前提の次の，第二の併しそれ以上に方法的意義あるものとしての前提

である事が了解出来るであろう。方法論は，此の概念的規則の遵守の論議に終始すると云って過言ではない。先に，三つの前提を粗く述べたが，其の第一の「概念の論理的強制力」という前提は，若干補正を要する。確かに，ギリシャの概念は，論理学と全く連続したものとして考えられていた（S. 595～6）。併し，経験的実在が，他の実在から独立した領域となった文化段階には，かつてのギリシャ的概念は，論理学的規則自体と狭義の概念的規則とに分化し，同時に連結したのである。ギリシャ的概念の本領は，論理学にあったと云うべきである。世界の主知主義的合理化は，歴史的にも原理的にも，先ず第一に論理学的思考，第二に経験的概念的思考の段階を踏んで行ったと考えられる。（本稿に於ける直接典拠なしの命題は，大小とりまぜ極めて多数であって，先の様には一々其の旨明記しない。原著の直接引用，乃至要旨引用と推論参考の箇所については，頁数を打つ事にしている。）合理的に直覚的な明証を持つ数学的，論理学的思考の力は，自己の規範の及ぶ世界と自らの直接的支配の及ばぬ経験の世界との識別と関連を初めて原理的に意識させる。そればかりでなく，更に考察さるべき次の問題を，我々に示す。即ち，数学的，論理学的規則以外の規範，つまり「真の価値」と経験的存在との識別である。当為と存在とは，論理自体の視点によって，つまり純粋論理によって区別される。経験科学の対立範疇は，規範科学であり，現在では哲学と等視されている。規範科学は，存在すべき sein-sollend もの，客体 Objekte の正しい妥当な意味，客体の形而上学的に真の意味を見出だそうとする（S. 542）。数ある規範科学の中の典型としては，倫理学と法規範学とを挙げるのが，最も適当であろう。というのは，人間社会の規範学，社会哲学だからである。所で，合理的実験によって，先ず確保された経験は，何と云っても素材的にも論理的にも自然科学的に，即ち死せる物的自然に対して，一般的妥当化的に確保された経験以外の何物でもなかった。（純粋自然と云うべきか。）それ故，極く単純化して云えば，死せる自然に関する法則的経験科学と生ける人心，乃至社会の規範科学（殊に，一般概念と断絶した個性概念を伴う）が，中心的な学問として並存するに至るであろう。此の段階に於いては，一歩進んだとしても，社会に於ける自然法則（一科学）と規範（一科学）との相互移入という，むしろ意味的には一歩後退した現象が生ずる丈である。（例えば，自然法則と自然法との混同。）後に見る様に，自然（存在）と精神（規範）との対立が，此の段階の歴史科学に於ける基礎概念であった。非合理的要素や規範的要素を含む此の客体的対立が，論理的形式を規定するという見解を，客観的方法論の中の「旧・精神科学方法論」と名付けよう。社会に於ける経験科学の論理的に全面的な成立は，歴史的にも原理的にも，又本稿に於いても今暫らく後の事である。精神と規範，自然と存在という発想と共に，精神と個性概念，自然と一般概念という論理論も誤まりであり，更に進んだ段階，即ち経験的存在としての精神と自然の対立に於いても，この素材的対立相それ自体には，一般概念と個性概念の論理的対立との照応が全くない。いずれの素材にも一般化と個性化の論理的加工がありうるという事に就いては，確認する丈で充分である。云うまでもなく，ヴェーバーの作業は，社会認識の論理論を素材的対立に根拠付けて来た見解（方法論的客観主義）に対する批判に有った。そして，今確認されたのは，素材と論理形式との直接関係を断った事であった。所が，それ故，素材的対立に於ける自然認識と社会認識の対立と，一般化，個性化の論理形式の対立との「対応」を一旦否定し，且つ経験的素材に限定するも，認識目的ならぬ「方法としての」精神と自然の対立自体に又しても，（両認識の方法論的対立が）基いていると見なす時，別の種類の方法論的客観主義に陥いってしまうのである。其の際一端否定された「社会と個性化」「自然と一般化」という上記の「対応」は必ず曖昧な経過の中に復活する。これを，「新・精神科学方法論」と名付けよう。我々にとっての偉大な先達の中の一人が，此の立場を採っている。「……認識論の上で，自然科学から社会科学をわかつものとして，動機の意味理解に基く『理解的方法』verstehende Methode の有無が現われてまいります」（大塚久雄著『社会科学の方法 —— ヴェーバーとマルクス』岩波新書48頁。本書に於ける「社会科学」（57頁）や「文化科学」（55頁）は，実は文化科学ではなく「生きた人間の営み」（57頁），即ち人間行為自体を対象とする精神科学にすぎない。生きた人間行為が対象である為に質的認識となるという様に曖昧に「対応」の復活が行われている（57頁及び50～60頁）。「新・精神科学方法論」に於いては，マルクスとヴェーバーの並列や総合は，比較的に容易となるであろう。併しながら，本稿に於ける我々の見解は，「……『普遍的に妥当する関係概念（法則）』の追求と『普遍的（あるいは歴史的）な意義を有する個性的な事物概念』の追求というこの認識の二途は，けっして，自然科学と社会科学の差異を表示する指標とはなっておりません」（48頁）という見解を再び転倒せしめ，文化（価値的意義）と自然（文化価値的無意義）の対立即ち主観的価値関係の有無に論理形式の

種類の決定権を復活させようと主張するものである。更に，普遍的意義ある事物概念の権利の回復とその重要性を論じて行くのが，以下の主題である。尚，観点を論じ（7頁）ようと又視点の自由としての価値自由を云々（37頁）したとしても，又大塚教授自身の実際の研究に於いては了解されているかもしれないが，少くとも教授の方法論的定式に就いては，彼の価値関係的視点説は，せいぜい経済，政治，宗教と云う文化諸領域の区分に関するものであり，自然科学内区分と同次元のものである。これが，論理形式論に何ら言及しないのは当然である。文化科学方法論は，全ての客観主義方法論に，それ故精神科学方法論に対決するが，併し，精神科学的方法（行為の動機の意味理解）を廃棄するのではなく，支配する事によって自己の論理体系の中に位置付ける丈である。精神科学的方法に就いては，主として「本論」に属する。（この様な批判的試論を提起したとは云いながら，同時に望まれるのは，大家の足をすくい上げては論破したとし，或いは無価値化したとし，克服者を以って自任する向きの論議と一線を画したいという事である。精神科学方法論に陥っていないと思われる先達，丸山真男教授に対して大学の動揺の最中に勢いを得た全称否定的見解は，慎重な検討を必要とするものであって，それらの概略は認め得ないと考える。我々の立場は，さして顕著な新機軸を持つのではなく，基本的には，彼等先達の延長を志向するにすぎず，それ以上の事は，今は意図されていない。又，社会科学と自然科学の論理形式上の区別を見事に否定する『社会的行動の構造』に於けるT・パーソンスの相当な自然主義を，大塚教授の高みと並置する訳には行かない。）

さて，更に，経験科学にとって概念的思考の原理の他に方法的に意義あるのは，因果性原理である。因果性原理を放棄する限り，経験科学の看板を下して，単なる経験の記述を以って任ずべきであろう。さもなくば，経験科学の一時的補助椅子と知るべきである。因果性の範疇は，作用という本来的な内容的観念と規則への従属という観念との二つを含んでいる（S. 135）。極限的に押しつめれば，量化的，一般化的な極限に於いては，因果規則のみ残って因果作用の内容は消滅し，又質化的，個性化的な極限に於いては，因果規則は，消滅して因果作用のみ残る（S. 135）。注意さるべきは，因果性の範疇は，原理的には，一般化と個性化との対立範疇と別のものと思われる事，更にそれにも拘らず，「経験的なものの地盤の上での因果性原理の内部に於いては，ただ一つの裂け目が存在するのみ」（S. 135 Anm.）と云う様に，因果性の範疇は個性化と一般化との裂け目を自己の内部に持ち込まれて分断されるのである。つまり此の範疇の適用を受ける認識客体に裂目がある（客観主義）のでもなく，或いは又認識主体の心理的過程にある（シェルティングの云う直観主義）のでもない。因果性原理は，概念的認識の規則に服する事によって論理的加工の二方向に分化し，経験的所与を論理的に加工して，原因と結果とを各々個体又は類的要素へ概念構成する。個性化的因果連関は，具体的因果帰属と云う様に，必ず「結果」から逆行して具体的原因を追求する。ここには，既知の原因（要素）からの形成（合成）の正反対の云わば原因分析乃至回顧の原理がある。「結果」それ自体は，認識過程での創造物であり，飛躍乃至創造の原理に従う。此の原則は，方法論的に（思想的にも）全く重要な意義を持つ。（「本論」参照。）これに対して，一般化的因果連関は，抽象的因果規則（法則）と云う様に，原因から「結果」への定式として追求される。「結果」に対しては，云わば，合成（形成）乃至延長の原理がここにある。

因果関係に限らず，経験の地盤の上では，個性化的概念構成は，具象的な経験的所与とは区別されつつも，具体的 konkret であるとされ，一般化的概念は，必ず，具体的な多くの事例からの抽象によってのみ構成されるので，抽象的であるとされる。ヴェーバーに於ける抽象 Abstraktion は，所与的実在に対する概念化一般の抽象の事ではなく，複数の個別事象からの一般概念の抽象的構成を云うのを通例としていると思われる。経験の地盤に於ける「一般化」が必ず「諸個別」を前提としており，そこから抽象化，帰納化されるのでって，其の逆ではないという事は，確保さるべきである。

以上を総括すると経験的認識の世界に於いては，一般化と，個性化との概念的限界間の亀裂が，第一にどこ迄も，勿論，因果性原理に就いても貫徹し，更に第二に，これが，認識の先験的（つまり前提的）・論理的特性以外の何物でもなく，決して，経験的客体や認識心理の特性なのではないという命題になる。（この命題を侵犯する度に，認識の艦艇が方法的規則の機雷に触れて，経験的水面から沈没し，その魂が，形而上学の世界に昇天して行くのが常とするのを見れば，夢粗略に扱えない命題であると云えよう。此の種の命題は，本稿に於いて続々と現われるのであるが，それ故，認識の艦長は，単に技術的意味だけでもヴェーバーを読む必要があろうと云うものである。だが，本稿の云わんとする所は，次の点にある。其の艦長は，技術的に丈でなく，独立自尊の思想とその社会学を，通常の表面的皮相的理解を越えた程度

には，学び取る事が出来るであろう。）かくて，既に指摘した概念論の問題性は，因果論のそれと絡まりつつ，あきらかになって来た。

「序論」に於いては，理解社会学的文化科学の方法と方法論の歴史的且つ，原理的に最も重要なる特性の積極的な基礎的部分（勿論，履き棄てるものとしてでなく，常に引き継いでいく基礎的な足場としての前史的部分）のみを提示する事とし，誤まれる方法と方法論との諸派を徹底的に，引き据える事はしない。それは，基礎ならぬ理解社会学的文化科学の方法と方法論の本確的「展開」の形態に於いて初めて，充分に論及される筈である。基礎の「序論」と，前面的展開の「本論」とを分けた所以は，理解社会学的文化科学の経験科学一般の（方法的及び方法論的）特性に該当する部分を簡単明瞭に先に示し，次に，他の経験科学と異なった理解社会学的文化科学独自の特性の部分，云わば，経験科学的方法と方法論一般からでは，想像もつかない新たなる飛躍的特性，飛躍したものからは，飛躍されたものを理解出来るが，飛躍されたものからは理解できない様な飛躍した論理と云うべきものは，確保されねばならない。全ゆる自然主義に対立する文化の論理が，本稿で，次第に力説される筈である。

さて，経験的概念的認識に於ける論理的特性の最後の一群を解明する課題が残っている。社会変動論は，往々にして，構造的空疎性を伴う動的歴史と，構造的精密性を伴う静的社会学との分裂に悩む。其の示唆する所は，むしろ，経験と理論との関係と，経験内部の具体的個性化と抽象的一般化の関係との充分な整理の要請である。動的と静的との対立は，我々の見解では勿論，論理形式（個性化と一般化）の対立とは関係がなく，それ故，歴史学と，（法則科学という論理的意味の）社会学との対立とも関係がない。一方，社会学に於ける歴史意識の稀薄が調査数字の横溢の脇に在って殊更に痛感され，又歴史学に於ける理論的貧困が資料素材の豊富の中に目立つ。実に，これは，同じ精神病理の二つの現象面であるに過ぎない。歴史意識が認識の先験的内容として起動力となり，その一部が形式化されて理論となる事が，彼等には他人事なのである。他方，歴史意識に燃える人々は，歴史社会学と称しつつ，此の分裂を突破しようとして，歴史に使用出来る社会構造的な一般的原因（つまり Deus ex machina）を設定しようと努めている。（即自的に，理論が第一に，一般的経験と化し，更に第二に個性的経験と化している。）流出論的概念論の詳論は，後に委ね，社会学の名称に含まれる二つの意味を分離する事によって，今の課題に接近しよう。社会学は，方法論的に論理的形式に於ける類的要素と因果規則の学と，内容的に社会的行為乃至社会関係の理論との二つを表現しているのが通例である。ヴェーバーの一部の敍述に於いても，二つの意味は絡み合っている（S. 559 Nr. 11）。それにも拘らず，我々は，彼の論理の筋を見失わぬ為に識別しようと考える。結果や原因としての歴史的個体と，原因や結果としての類的要素との経験的な内容的な社会的行為乃至社会関係構成は，社会的行為の理論そのものと区別されなければならない。状態相としての社会的行為関係と，因果的動因相としての社会的行為関係とは，経験概念に於いても，理論に於いても存立しうる。

我々は，ここで或る大家の名誉復活を行おう。先に，認識の質的関心と量的関心という決定的な関心の対立が，各々，極大内包と極小外延の普遍的意義概念と極大外延と極小内包の一般的妥当概念と結び付くのを見た。客体の性質に基づく文化科学と自然科学の論理的対立は，ヴェーバーの飛散する岩石の破片の個性という有名な例によって否定された。併し，この様に，文化科学（それ故，社会科学）にも，自然科学にも論理的形式が二つあるが故に，論理形式上の区別は，二つの科学の間にはないと考え，ここに，リッカートの二つの科学の論理的区別の主張が永久に破棄されるべき所以があると見なす見解があれば，（実は存在したし，又存在するが），それは誤りである。ヴェーバーが否定したのは，認識客体の素材的性格や方法による区別であって，認識主観の関心による決定的な論理的区別，即ち文化科学の普遍的意義化（歴史化）と，自然科学の一般的妥当化の主張と，各々の科学に於ける此の様な主たる論理形式の他の副次的なもう一方の論理形式の併用の主張とは，リッカートと共に力説されているのである。リッカートは自ら，此の種の誤解に対して訴えている（H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Vorwort zur sechten und siebten Auflage, 1926, 邦訳岩波文庫版）。ここでは，文化意義化としての価値関係と，予測的技術的支配という内容的な契機に就いては，指摘にとどめ，文化科学の支配的乃至主導的関心と，自然科学のそれとに於ける論理的特性が，徹底的に，質化と量化である事の再確認で充分であろう。さて，普遍的意義化の極限と，一般的妥当化の極限即ち，極小の外延と極小の内包とは，各々極大の内包と極大の外延とにも拘らず，経験的なものは，殆んど零である。（全くの零でない所に，概念的認識の直覚的認識に対する画絶があろうかと考えられる。）これらは共に，経験から帰納されるべき義務はな

いが，経験概念の地盤の上に志向する純粋概念である。実際の特定の認識は，一方に於ける純粋型と，他方に於ける原理との一つに関わる丈であって，二つの概念に関わる事がない。決定的な質的関心の側にあっては，最も突きつめた位置に先ず純粋型概念が存立し，次に，相対的に外延を回復した位置に，経験的個性概念（我々は，主概念と名付けるが，此の場合，歴史的個体概念），更にそれを相対的に抽象化した位置に経験的一般概念（副概念と呼ぶが，此の場合，社会学的類的要素概念）が存立する。これら三つの概念は，いずれも，決定的な乃至絶対的規定（普遍的意義）の勢力圏の内側に在る。又，決定的な量的関心の側に在っては，最も一般化を押しつめた位置から純粋関係原理（純粋要素を含め），次に経験的法則概念（主概念），次に，事例的な（事例以上の場合もある）経験的個性概念（副概念）が存立し，いずれも決定的乃至絶対的な外延的規定（一般的妥当）の支配圏の内側に在る。文化（歴史―社会）科学の側に於ける純粋型と，自然科学の側に於ける純粋要素を含めた純粋原理（例えば，時空の絶対性原理や相対性原理）との二つの純粋概念は，共に公理と区別され，更に経験概念と区別される。それらは，論理的無矛盾性，合理的思惟的構成，基本的仮定性，そして，経験的認識にとっての索出手段性を，決定的な特質としている。純粋原理は，非経験的であるにも拘らず，幾つかの決定的な代替を行いつつ，多くの経験法則の産出を可能にして来ている。又純粋型及び理念型の意義に就いては，過剰とも云うべき定義的紹介と解説が行われており，ここに改めて反復する必要を見ない程である。とは云え，其の鋭い分析は，絶えず追求さるべき課題でもある。実に多くの相異なる解釈と批判が理念型を巡っている。ここでは理念型及び純粋型の論理が文化科学の基礎的段階の経験的概念的認識一般の特性の一方に胚孕して居り，専ら質的認識目的の達成手段として成立していた事を解明したに過ぎない。（純粋型乃至理念型の意味と意義は，決して経験的認識一般の特性に尽きない。文化認識に於ける新たな意味と意義は，これ又「本論」に属す。）更に考えを進めよう。

絶対的な量的関心の側に於いて，個々の一定の純粋原理は，自己の上に，「経験概念の体系」を構成し得，しかも，自己を最後迄内在的に成長させて行く。より一般的な概念の内包が，新たに，より一般的でない他の概念の内包を，必ず，構成して行く。又その様な，より一般的な概念を追求して行く。我々は，ここにも「要素合成の原理」乃至「要素延長の原理」を見る。（先に述べた因果規則に於ける合成の原理とは，次元を異にする。）これに反して，他方の側に於いては，個々の一定の純粋型は，自己の上に「経験概念の体系」を構成する訳に行かない。個々の純粋型は，単発式に使用される丈である。その場合，より一般的な概念の内包が，新たに他の概念の内容を必ず形成していくとは，絶対に云えない。むしろ，個性的な概念が，創造的に，飛躍的に，（所与的に）生成するのであって（個性概念自体にとって，「飛躍乃至創造の原理」），新たな（相対的に）より一般的な類的要素への分析が可能となる丈である。これは「要素分析の原理」であり，同様に，因果帰属分析とは次元を異にする。

かくて，純粋概念を含めて，個性的概念と一般的概念との関連は，絶対的関心の向きによって，全く其の原理を異にする事になった。自然科学に於いては事例研究以上の個性認識といえども，論理的には，時空的その他の指標によって，数量化乃至数値化可能のメルクマールに限られている。岩石の砕片であれ，台風のコースであれ（又予測出来なかったとしても結果的に）測定可能である。そう出来ないのが，絶対的な質的関心に向いた文化科学的概念である。加えるに，別の重要な事情がある。絶対的質的関心の側や方向に於ける因果化即ち原因追求乃至因果帰属は，「結果」概念の普遍的意義（質の「創造の原理」）の拡大深化を目的とするものなのであり，それ故の分析的回顧的原理だったのである。これは，「本論」の理解社会学的方法にとっての論理的原像となっている。（絶対的な量的関心に就いては其の逆の原理を見る。）以上の様な論理的特質は，純粋型に於いて集約的に現われるが，結局，絶対的な質的関心の論理に従属するものであると了解出来たであろう。自然に於ける要素的と因果的な「合成乃至延長の原理」，又文化に於ける要素的と因果的な分析の原理及び個性的「飛躍の原理」乃至「創造の原理」は，今後も確保され発展されねばならない。併し，此の「飛躍」は，完全な非合理のそれではない。以上の様に，限定されてはいても，一般概念による分析を許容するし，又後に見る様に，価値関係も意識化され，合理化される。文化認識に於ける一方の非合理主義と他方の自然の原理の侵略は，それぞれ人間主体の精神の放縦と硬化乃至化石化であって，多くの悲劇と喜劇を，「社会的」人間に見舞うのである。

論理形式の意味（一般的概念つまり類的要素と因果規則）と方法的意味（社会的行為の理論）という社会学の名称に含まれる二つの観念は，一般理論の名称や，偶然的事情の為に見分けがつかない。一体，理論とは何

か。我々は，大雑把に見て（自然科学に於いても）純粋概念そのものであると考える。経験的な歴史的個体概念と社会学（論理的意味）的類的要素概念とは，其の状態相であれ，因果的動因相であれ，意味的に（即ち認識目的からして）重要な且つ経験的に重要な単位と其の複合に還元し得る。尚，単位への還元乃至分析は，先の個性概念から類的要素への分析とは次元を異にする。ここにも，既知の単位から経験的な新たな歴史的個体と類的要素の概念を合成する原理はなく，常に新たな経験概念から単位への分析の原理があるにすぎない。（一つに，この経験的単位を何にするかの決定に於ける先験的契機一般に対する方法論的論及と二つに，様々な立場からする実際の単位決定の間に在って，理解社会学が個人の社会的行為を単位とした特定の先験的内容的立場に対する方法論的論及は，「序論」では行わない。）此の様な，単位決定の先験的内容的判断は，形式化且つ方法化されて，純粋理論を構成する。特定の内容的判断は，理論の特定の内容を構成する。理解社会学の場合もそうである。先験的形式的な純粋理論一般，それ故，特定の理解社会学理論を含めて理論の全ては，認識形式にすぎず，何ら経験的内容や，先験的内容を自ら産み出さない。

所で，極限的な普遍的意義の純粋概念は論じて来た様に，歴史的個体や，類的要素のいずれにとっても，質的特性を索出する手段としての純粋概念であった。しかし，これは，実の所，歴史的個体と類的要素との概念構成を担う容器として存立するのみである。ヴェーバーに於いては，歴史的個体も，類的要素も理念型（純粋型と云うには純粋でなくやや経験的内容を回復しているので，理念型として示す。理念型の純粋型的索出手段性は，やや損われる丈であろう。これから純粋型は，不器用でも純粋型的理念型と呼ぶ。）として構成される。無限に多様な経験的所与の世界に対するに，殊に無限の内包に対する明確な限定と統一（「普遍的」の不可決の意味の一つ）を断行しなければならないが，相対的な差違はあっても，決定的な，論理的特性を持つ此の作業は理念型構成そのものである。歴史的個体だけではない。類的要素に於いても，内包（的に）は，理念型が担ったまま経験的な複数の又は，大量の観察結果と連結され，経験概念として，内包的には，疑問が残るがという但し書きが付けられるだけなのである。併し，ヴェーバーの理念型の見解に対して，第一に明白に，歴史的個体及び類的要素の概念構成を理念型が担い得ないとし，第二に，曖昧に類的要素に対してのみ，理念型との何らかの連絡を黙認する見解がある。(Schelting, 1922 S. 727 S. 746 u. S. 750) 偶ま，専ら共通の大量現象の類的一般概念の索出の為に構築された先進資本主義国の経済学理論の業績に目移りしたのであろう。併し，理論は，個体概念の為にも構築され得るし，純粋型的理念型と位置関係から明らかな様に，歴史的個体の方が論理的により理念型的と思われる。従って，理念型が，個体概念と類概念との中間に在って，二つの概念の旧来の断絶を填めたとか，一般理論と個性概念との断絶を填めたと云う定説（ヴェーバーは第二のヘーゲルとなる）に対しては，根本的な疑念を禁じ得ない。定説に於いては，内容と論理形式との混合があるのではないか。例えば，歴史的個体の内容を，大量反復現象に分解して，類的要素とし（或は反対の合成作業を行い）二つの間に融通の利く概念として理念型を考える見解がそうである。理論と一般的類概念との同一視は，論理的に見て，先験的形式の経験的内容化か，其の逆を意味する。所で，普遍的意義を担う純粋型的理念型概念が実際にない（見方によっては，存在し，個体と類的要素へ出向した）とも云える代りに，歴史的個体乃至類的要素の単位還元の次元に於いて，純粋理論があった。理論的構成物は，（今，絶対的質的認識及び文化科学の側を問題としているのであるから）紛れもなく，純粋型的理念型である。理解社会学の『社会学的基礎概念』(S. 541～S. 581 邦訳角川文庫版）とそれを含む主著『経済と社会』（完訳なし）は，それが一部に，如何に歴史的事例を含むとしても，基本的に，純粋型的理念型の一理論である。（従って，純粋型的な「カリスマ」や「家産制」が，例えば，日本近世社会の歴史的個性概念にどうしてもならないという不満は，むしろ，当然の事である。様々な道具は，各々の固有の目的を考えずにそれが脇に在るからといって何でも使用できるものではない。）此の様に，純粋型的理念型は，「純粋な理念型」（シェルティングが，先に信じた「唯一の理念型」は，正にこれであった）であるが唯一の理念型ではない。絶対的な質的認識の論理を考えるならば，単なる術語の問題ではないと云えよう。先験的形式的理念型は，経験的所与と組み合う事によって初めて歴史的個体乃至類的要素の還元単位複合としての経験的・内的理念型となる。（後者に於ける経験と，先験乃至純粋観点との交叉，換言すれば，形式と内容との結晶は，理念型として結構を保つが，其の微妙な内実は，哲学的論争史の現在的体験を我々に迫る様である。）

尚も繰り返えされる理論と大量現象の類概念との癒着の根拠は，もう一つ，単純と純粋の同一視にある。社会的行為関係の単純なケースは，往々にして，論理的な意

味での大量現象に適合している。単純な社会現象に対しては，社会的行為の純粋な概念構成の合理的解像力が追い付き，他方，大きさでなく，複雑さの甚だしい社会体制規模の社会現象に就いては，往々にして，合理的解像力が及ばない。かくて，歴史的個体は，非合理的なイメージ(例えば，旧歴史主義）を引き被ったのである。併し，単純も複雑も純粋形式の網にかける事が出来る。そうである！ ここで新たに，反復する類的要素の概念構成（但し，常に単純であらねばならぬとする理由はないが）の為に丈でなく，歴史的個体の概念構成（単純なものの場合であってはならぬとする理由もないが）の為に，純粋にして精緻な社会学的純粋型と純粋理論とが社会体制規模に於いて展望されないか。我々の特定の一面的（純粋な）歴史的社会意識（観点）からする歴史的現実の把握（歴史的個体概念）とその為の理論構築との権利と義務，これは何も，古典的社会学説のみのものではあるまい。我々自身の社会学は，（形式的に）かかる観点（内容的には，様々であり得ようが，例えば，「自由主義」）に立って，次の「本論」に述べる様な理解社会学的文化科学の手続と配慮とを踏んで行くであろう。そうすれば，社会学理論に携わっても，精神科学方法論や，非「現実科学」に陥らないであろう。一つの純粋観点と無限に拡がる現代日本の経験的な歴史的社会的現実との間を填める理解社会学の概念的思考の活動分野は，途方もなく広い。正に，この広大を掌握するには，鋭い視点と精緻な理論と結局はそれを支える生々とした現実意識を前提としているのである。さて，社会学理論といえば，闘争理論と均衡理論の対比が通念とされており，現代欧米社会学内での後者の独占的意識に対して，平衡を保つ所迄前者を回復した闘争理論家ダーレンドルフも，（彼の説明に従えば）綜合された試めしのない唯だ二つの独立したモデルの各々の使用を認める他はないとしている様である（R. Dahrendorf, Out of utopia, 1958)。併し我々の見解によれば，闘争と均衡は対概念ではなく，闘争と共同こそ，社会学理論に於ける対概念なのであり，しかも，一つの「理解社会学理論」の内に在る。此の意味で，ヴェーバーは，闘争理論家であるというダーレンドルフの主張は半ば正しく（勿論，更に均衡理論家ではなかった），半ば正しくない。たとえ，均衡が，共同と重なり闘争と対立する場合や部分が多くとも，均衡は，闘争と共同の一様態以外の何物でもないというのが，理解社会学の徒の見解である。均衡理論は，むしろ，全体主義的方法と個体主義的方法との対立の前者の系譜に属する。確かに，対概念でないものを綜合する事は難しい。彼は，米国機能主義社会学の勢力を意識しすぎたのである。均衡理論は，極めて特殊な認識目的(と条件)に，自己を抑制する必要がある。或いは，其の様に使用される必要がある。けれども，これらは「本論」の社会学論に属すべきであり，本来，「序論」にとって問題となるのは，闘争にせよ，共同にせよ，（理論によっては，其の一方のみを用いるとしても差しつかえない），注意するならば均衡にせよ，理論的形式性と方法性を確保して，経験的内容を強制したり，自らそれとして流出してはならないという事である。先験的形式の経験内容化は，実は，純粋論理の暴力放置（ほんの一部でしかないが，例えば，概念的思考と直覚的論理学的思考との区別の破壊）のみならず，先験的内容(殆んど，価値関心や判断の内容である）を経験的内容として，経験科学の名の下に主張する事である。弁証法も，理論形式から出ると，自然主義的発展法則説や更には，価値的進化論に迄転身する。予定調和論についても何ら変りがない。同様に，特定の社会認識にとっては，様々な水準と種類の先験的形式が控えている。どの形式も其の位置と性格を移転してはならない。批判さるべきは，特定の形式論理の専制であって，形式（性）自体ではない。本稿は，理解社会学の各層各種の先験的形式を順次確認し，位置付けると共に，其の前身としての先験的内容や立場を把握して行くが，併し，形式を他に移転するのでなく，識別しつつ関連付ける丈である。

最後に，主として経験概念一般の水準に於いて残された「論議」は，専ら技術的な事情によるが，「本論」と「結論」に於いて試みる予定である。第一に，主観主義と客観主義と直観主義の三方法論及び合理主義と非合理主義と更に実体論，流出論の概説，第二に，文化科学，規範科学，自然科学と精神科学の諸形態，第三に，これらの結合の諸相，第四に，「近代」的認識を軸として「前近代」「半近代」「超近代」という論理と心理の四型，第五に，これらの西欧と日本の対比を意識しつつ典型的な諸思潮（例えば，スコラ主義及び儒教，ロマン主義及び国学，新ロマン主義有機体説，功利主義及び自然法則主義及び福沢諭吉，論理実証主義及び行動主義）の間の識別と関連を鳥瞰する事等が，その論議に含まれる。今迄の錯雑とした論述に於いては，経験的世界の思惟的整序の一半を担う普遍的意義概念を中心とした論理的特性が若干なりとも，把捉されたならば，充分である。理解社会学の第一の決定的な認識目的は，論理的基礎的に云えば，現実の普遍的意義を理解し続ける所にのみ存立しているのである。

経験科学一般の特性自身も含まれている文化科学方法論の飛躍的全面的展開の中での下から辿りうる部分として，或いは，下から積み上げた論理として，既に第一の論理的思考，第二の経験的概念的思考と其の立場が示された。第一の純粋論理の立場が，自己自身と経験とを識別し，（概念を媒介として）関連づけ，更に，実践的規範と経験とを分離した。さて，第二の純粋経験の立場は，純粋論理と共働して第三の思考，純粋認識の立場を析出した。否，自ら到達したと云って良い。これに就いては，多言を要しない。（彼の有名なる講演の一節 S. 603 —— ジェームス・ミルの「純粋な経験から出発する者は，多神論に到達する」—— を見よ。）純粋経験の世界の天空には，星の数程の相抗争する神々が乱舞して止まない。世界を照らし続けて来た太陽の如き唯一神の光が，次第に其の力を失なった時には，既に，神々は，各々の輝きを主張していたのである。併し，これを可能にしたのは，論理と経験との自然成長ではなかった。其の際，純粋経験の価値的立場は，純粋に，経験的に考察されるならば，以上の神々の復活新生の一つとして自ら，他の神々と闘争しつつ独自の境地を切り開いて行ったものであった。教会理性であれ，国家理性であれ，神々の中のいずれかが唯一神たろうとして強力な勢力を動員するや否や，かかる価値的専制に対決する此の立場が，理解社会学思想に於いて如何に継承発展されているかに就いては，後に論じたい（vgl. S. 61）。人間心理に於ける特定価値の勝利や支配は認めよう。だが，諸価値自体の各々の固有の存在と相互の闘争とを，論理的に抹殺する事に対しては，純粋認識の立場は，断固として反対するのである。かくて到達されたのは，第三の前提，即ち自らの為に認識するという一つの神としての認識価値を承認するという境地である。主知主義的合理化とは，正に純粋論理，純粋経験，純粋認識の立場の結集発展過程であった。我々の力説して来たのは，此の主知主義的合理化の論理形式に，二面，即ち，絶対的な一般的妥当化と絶対的な普遍的意義化があり，認識作業とは各々の概念の自己完成過程なのである事，更に其の産物は，いずれも純粋認識的固有価値を担い得るのであるが，後者の普遍的意義化なる主知主義的合理化こそ，優れて，価値的創造であるという事に他ならない。「本論」の一片を先取りすれば，これは，正に「Kulturmensch」の営為そのものなのである。先験的形式と其の背景的内容の論議と更にこの「普遍的意義」を巡る先験的内容と経験的内容の交点を巡る価値関係論の深刻な意味の考察なくして，ヴァイマル・ドイツの「批判的な主知主義的合理主義」の苦悩と，K. マンハイムの労作（知識社会学）の理解及び，ヴェーバー（理解社会学）から彼への連続と不連続，発展と転落を看取する事は出来ないであろう。

所で，主知主義的合理主義は自省的批判を事として来た。その成果により，純粋の語は，先験的形式の義に担われるのである。我々は，主観的に，主体的に，此の立場を信念しているのに他ならず，歴史的にも，次第にそうなって来たのに他ならない。純粋経験的に，非歴史哲学的に認識された世界史は，何と主知主義的合理化過程であった。純粋認識は，自己の歴史を回顧せざるを得なかったのである。此の立場に内在する経験科学の「自省の論理」は，彼の有名な，文化科学の「価値的自由 Wertfreiheit の論理」（「本論」参照）の原型となった。主知的に合理化された近代社会に在って，人間が，「自己に忠実」（S. 609）である限り，「知的誠実性」（S. 601）を要求される事になる。純粋認識は，自己に総括された三つの主知主義的前提を，その歴史を顧みつつ自覚し，自己の能力と限界を弁える。価値（特にその形成過程）の経験的認識は能くするが，価値の正当化や妥当性証明にはならないという事は，比較的良く了解されている。併し，純粋認識の立場自身に対する経験的分析（能力を信頼された）は，再び「知性の自己に対する不実」への誘惑となる。自己分析は可能であるが，自己証明は不可能であり無意味であるという事は，繰り返し次の様な根拠によって，即ち純粋認識の第一の論理的な，第二の概念的な，第三の自律的な思考の立場や現象の形成過程を，経験的に説明する事によって乗り越えられたとされる。（主知主義的近代を克服したと称する一つの論理をここに見よ。）人間にとって，有益なもののみが，結局，真実なものとして妥当するのが常であるという認識命題から有益なるものは，有益なるが故に真実であるという異質的且つ不連続的な命題への連続的同質化が行われる。人間や，特定社会層にとっての実践的意義や，個と種の保存の機能としての適応作用が，思考形式を形成した（かの様に見えるとう云うべきであろうが）とい認識命題が純粋認識的思考の立場は妥当し，正しい，或いは，妥当せず，正しくないという命題を証明すると主張される（S. 57～S. 59）。思考心理学，思考（知識）社会学の危険，これに過ぎるものはなく，一知識社会学徒にとっての前輪の轍となる。形式論理の貶価は，一つに，此の種の「知的不実」即ち，論理的規範の集団利害心理学的証明や反証によって引き起こされる。二つに，純粋認識の立場を，保ち得ず，形式的真理と共に，個々人に委ねられる真実実体（神）の擁立をなし得ず何者にも頼り得

ぬ自立の責任に耐え得ず，「客観的世界」の神と論理に縋り付く心理によっても行われる。何故ならば，形式論理は，神（先験的内容）を与えてくれないからである。彼等にとって自分の神は，自分が選んだのだという純粋経験の多神論の帰結は恐るべきものであろう。現在の形式論理の不評は，今に始まった事ではない。だが，純粋認識が，内容（先験的な内容であれ，経験的な内容であれ）の生成発展をもたらさないからと云って，純粋認識によって確保された形式自身と，内容自体の各々の独自の尊厳は，損われる事がない。むしろ，弁証法や，予定調和論等の便利な論理によって，認識形式と経験内容や，価値内容をジグザグにではあれ，連続せしめるならば，形式と内容との各々に自己欺瞞を奨励するばかりであろう。これは，「自己に忠実」な者のする事ではない。それ故，取り違えてはならない。純粋認識の立場は，何（内容！）を知るに値いするかの問いの決定を自らに課したのではないという事実を。主知主義的合理化の論理の意味する所，かかる決定が，益々，厳しく生身の個々の人間の心理に委ねられるという事になる。他の価値からの，純粋認識の立場の独立を認める事は，各々の価値の自律を認める事と共に，どの価値を選び，又組合せるかについての全てを個人に委ねる事を意味する。その限りに於いてのみ，究極的には，再び個々の人間を支配する神々と更に究極的には，運命へと委ねられる。しかし，純粋認識の反省の論理は，知るに値するとされたもの（内容）の設定を，「若し～を知るに値するとすれば」の論理に昇華させ，「自己の立場」そのものには，内容の色が付かない様に考えているのである。従って，認識価値の神聖は損われない。問いが発せられるや否や，其の神聖の域に入るからである。其の時には，（そして此の時にのみ）最早，他の神々も，人間も，そして運命すらも，此の真理価値のみ通用する解答（認識）過程には，立ち入る事が出来ないのである。それ丈ではない。反省の論理は，ここでも，自己の立場を，信仰上，拒否する者に対しては，「若し純粋認識の立場に立つならば」という論理を考案した。「若し～ならば～である」という可能的所有の論理の意義は，これにつきない（「本論」参照）。とにかく，これによって，形式的認識の普遍性は，極限に迄拡げられる。だが，此の可能的所有の論理が，責任意識のない悪しき相対主義に逸れない為には，生半可な問いの発し方では，純粋認識の価値を背負いきる事にならないであろう。形式的真理としての多元論を知っているにも拘らず，いや，正にそれ故に，内容としての一元論を担う所に真実がある。其のかんの緊張関係にとって，文化の経験的認識は，媒介項となる。尚，緊張は，文化科学的認識の内部にもある。自然科学化の誘惑（意義と意味から疎外される事）と規範科学化の誘惑（価値判断混入）との闘かいがある。形式を内容としてはならぬ。闘かいは困難である。更には，先験的形式と経験的内容の結節点には，先験的内容規定が介入するという事情があった。即ち，可能的なる価値関係である。当時のドイツ社会の現実とそれ以上に，近代社会に普遍的な人間の運命を，世界史的経過の中に，「認識」する事が，彼ヴェーバーの心理的中核に，如何程の感動と動揺と打撃を与えたのか（それ故，全てが，それを巡って問題となる彼の心理的核心とは，何であったのか）という事を推測しつつ，我々は，「自分が，どこ迄，耐えられるかを知る為に認識する」という彼の発想につきつめた純粋認識の立場を見出だし得ないであろうか。人間文化自体の姿は，主知主義者ヴェーバーには，人間にとって運命として，又は運命によって翻弄されるものとして迫った。Kulturmensch は，此の事実と，その正視に耐えねばならぬ。そこは，ニヒリズムには，あと一歩踏み込めば良い地点である。価値の多元的分裂を常態とする社会に於ける純粋認識の立場を担い耐え得る者，或いは，担おうとし，耐えようとする者 —— 理解社会学的 文化科学本来の思想と主体を求めて，我々は，基礎的「序論」を終えて，いよいよ「本論」の出発点に到達した。主知主義的合理主義の本確的な表出と反動との諸形態の反省が，次の課題となる。現実科学の諸型とその原理的・歴史的転回は，其の「結論」として示される筈である。

（以下次号予定）

〈付記——初歩的な研究とはいえ必要と思われる本論文の周囲の学問的状況や享受した示唆や指導の系脈を明かにする「あとがき」は，遺憾ながら分割掲載の最終回に譲らざるを得ない。元々，簡単にやりすごしていた「まえがき」を述べるにつれ，思考も進み量も増し，云わば思いつきつつ執筆した部分を独立させ，相対的にでも完結性を与えて「序論」とし，当初から準備した研究内容は「本論」「結論」として次号以下に回す事とした。これが，発行の間の長い本紀要には不適当である事に就いて陳謝すると共に，本論文の全篇を以って一つの完結体と読まれる労を願う次第である。〉