

方法論的個人主義の基礎(三)

—ポパーとマックス・ヴェーバーにおける
社会理論の基礎付け—

西 谷 敬

第二章

方法論的個人主義の基礎としての実践的関心

1 ポパーにおける漸次的社会工学

第一章・第一節においてポパーの全体論批判が歴史主義の排撃という形をとり、歴史主義は本質主義と結合していることによって批判されたことを述べた。また彼は自然科学においては概念が唯名論的に把握されているのに、社会科学においては本質主義の見解が優勢であることを指摘し、社会科学においても唯名論の見地を採用しなければならぬことを主張した。そして彼は、「社会学における唯名論の見地は、私の考えでは、社会制度の技術的理論としてのみ展開されうる」と述べている。⁽¹⁾先にポパーにおいて唯名論の見地に基づいて方法論的個人主義が成立することを論究したのであるが、そのような認識論の立場と社会制度の技術的理論はどのような連関を有するのだろうか。前者は社会制度をいかに

して認識するかに関わっているのに対して、後者は社会制度にどのような働きかけ、これを改革するかを問題にするものである。前者が解明されても、それによって直ちに後者が指示されることはない。そこでポパーの言及した「展開」のために、彼が方法論的個人主義の立場から社会制度をいかなるものとして把握したかを述べることにする。

ポパーは社会制度を広い意味で理解した。それは企業、学校、教育体制 educational system、法廷等を含んでいる。彼はここでも歴史主義者の考えを批判することを通じて、社会制度がいかなるものであるかを明らかにしようとする。歴史主義者は社会制度をその歴史という観点から、なかならずその起原から考察しようとする。その結果社会制度はある一定の計画または意図によって生み出されたか、そうでなかったらある本能または感情の直接的表現であると考えられている。⁽²⁾しかしポパーはごくわずかの社会制度が意図的に生み出されたにすぎず、「大多数の社会制度は人間の行動の意図されない結果としてまさに『生長してきた』ものである」⁽³⁾と指摘する。社会制度は有機体の生長と類似した仕方で生長すると彼は述べているが、⁽⁴⁾彼はまた社会制度を有機体よりむしろ機械として考えようとしている。⁽⁵⁾社会制度を有機体との類比で考えるか、または機械との類比で考えるか、ポパーの考えに食い違いがみられるが、さらに彼は社会制度を機械とみなすことに反対している個所がある。すなわち社会制度は生長するものである限り機械とは異なっており、また特定の目的のための手段、すなわち道具ではないという点においても機械とは異なっているとされる。⁽⁶⁾したがって彼は「社会制度の機能主義的哲学」を『開かれた社会とその敵』においてしりぞけようとする

る。⁽⁷⁾ それにも拘わらず『歴史主義の貧困』においては彼は社会制度を「機能的」あるいは「道具的」観点から考察しようとする。⁽⁸⁾ すなわち社会制度をある目的のための手段と考えようとする。こうして彼の二つの著作において矛盾があると考えられる。しかし彼は『開かれた社会とその敵』においてそれぞれの社会制度がある特定の目的、いわばその「本質的目的」に奉仕するという意味での「機能主義的」哲学をしりぞけようとした。彼のあげている例をみても、オレンジはそれで生計をたてようと思う人にとってはじめて手段とみなされるのであって、オレンジそのものが道具である、目的のための手段であるとは云えないのである。⁽⁹⁾ 彼は歴史主義者の主張するような社会制度の「本質的目的」や「真の役割」(これらはまさに本質主義の主張である)を否定しようとして、社会制度が道具であることを拒否したが、それが道具とみなされることをしりぞけたのではない。したがって両方の著作において意見の食い違いはない。かくしてポパーは社会制度が生長する点では有機体にあたえられる面があるが、それが人間の手によって作られ、ある機能を果している点では機械にたとえられる面があることを主張した。すなわちもしあることがわれわれの目標であるとしたら、この社会制度は目標に役立つようにうまく設計され、組織されているだろうかを問題とするが、⁽¹⁰⁾ 社会制度が人間の意図、設計をはなれて成長するものであることを彼は認めている。このように社会制度を機械としてのみ、あるいは有機体としてのみ見ることをしりぞけて、両方の見方を調停しようとする試みは、J・S・ミルにおいても見出される。⁽¹¹⁾ 社会制度に関するこのような見方は、それにどのように働きかけ、改革してゆくのかを方向付けている。

ポパーの不倶戴天の敵である歴史主義は、不可避免的な歴史的趨勢、または発展法則の存在を主張する。その結果われわれは社会実験を試みる力をもたず、ただ歴史の発展を見守ることができるだけなのか。あるいはもし実験を行うことができるとしたら、歴史的趨勢に従って社会制度を全体的に変革することができるとし、またそのことが必要なのであるということになる。後者の考えをポパーは「ユートピア的工学」と呼び、プラトン、マルクス、マンハイムにその考えが見出されると考えている。ユートピア的社会工学においては合理的に行動するために社会全体の「青写真」に従って改革を整然と進めようとする。これに対してポパーは社会の「全体」、つまり社会関係の総体を統御することは不可能であり、ユートピア的社会工学はまさに全体論として、理論的に成り立たないことを主張した。⁽¹²⁾ このように第一章・第一節で述べた全体論批判の議論に従ってユートピア的工学を彼は批判したが、さらにその議論の延長線上で歴史の全体的予測も不可能であることを指摘した。⁽¹³⁾

ユートピア的工学は理論的に不可能な試みであるが、ポパーは実際に改革を行う際のユートピア的工学の問題についても論じている。企てられた改革が大事業であるために、多数の人々に大きな迷惑がかかり、また改革は長期にわたることとなる。⁽¹⁴⁾ その結果改革を推し進めるためにそれらの迷惑から生じる不平を抑圧しなければならない、そこで暴力に訴えたり、独裁制に導かれたりする。さらに改革の期間中に人々の考えが変ってしまい、始めには改革の目的であったものが後にはそう思われなくなってしまう。するともとの青写真は意味をもたなくなる。また社会全体の変革においてはあまりに多くのことがなされるために、どの方策

がどの結果に寄与したかを判定することが困難であることをポパーは指摘する⁽¹⁷⁾。したがってどの方策が目標達成のためにどれだけ役に立ったのかを明らかにすることはできない。それでは改革の成果を客観的に測定することはできないから、社会の全体的変革という実験は科学的価値をもたない。その上先に述べたようにユートピア工学においては測定をゆがめるような方策（暴力）がとられるので、それは科学の立場に對立することとなる。こうしてポパーはユートピア的工学の実践を科学の立場から認められないことを主張する。

ポパーは「社会を全体として設計し直す方法があるとは信じない」ので、試行錯誤を通じてしかも「細かな調整と再調整を通じて」⁽¹⁸⁾社会改革を進めてゆく必要があると考える。このような方法は「漸次的社会工学 piecemeal social engineering」または「漸次的社会技術」⁽¹⁹⁾と呼ばれる。

漸次的社会技術者あるいは政治家はまず一つの社会制度の改造にとりくみ、改革のための行動が予期した結果をあげたかどうか検討し、達成された結果と予期された結果を精密に比較し、どんな改革においても避けられない望まれない帰結に注意を払おうとする。ポパーにとってユートピア的工学と漸次的工学のちがいは規模や範囲における相違ではなく、予想外のことがおこったときの用心や用意における相違なのである。かくして漸次的社会技術者は誤りからのみわれわれが学ぶうことを知っている⁽²⁰⁾。これが科学の方法、すなわち批判的方法であり、ポパーはこうして政治に科学的方法を導入したと主張する⁽²¹⁾。改革は社会的実験であり、実験的テストを積み重ねることによって社会科学の認識は増大する。したがって漸次的社会的工学は、自然科学と共通の科学の方法に則

った方法であるばかりでなく、社会科学は漸次的社会工学を通じて発展してきたことをポパーは指摘する⁽²²⁾。漸次的社会工学において必しも個人の行為が取り扱われてはいないが、それが科学的方法に従った社会技術であり、社会制度に関する科学的認識を提供するという意味で、「唯名論的見地は社会制度の技術的理論として展開される」こととなったのである。

こうしてポパーは科学の立場からユートピア的社会工学をしりぞけ、漸次的社会工学を採用しなければならないとするが、彼はまた倫理的理由によってもそうしなければならないと主張する。彼は功利主義者の論じた多数者の幸福の促進よりも、苦難をうけている多数者の援助の方が道徳的にずっとさし迫った問題であることを指摘する⁽²³⁾。後者は「義務」であるが、前者はそうではない、というのは他人の幸福はわれわれに依存しないので、かえって他人の幸福をはかることは彼のプライバシーの侵害になることがあるからである。ユートピア的工学は完全な社会とそこにおける人間の幸福をめざして改革をなそうとするが、先に述べたように目論見通りには行かず、そのために暴力に訴えたりして、かえって人々に大きな苦難をもたらす。これに対して漸次的社会工学は社会のさし迫った大きな苦難をさがし出して、除去しようとする⁽²⁴⁾。この方法に従うことによって社会の着実な改善が行われる。しかも社会的苦難とそれを除去する手段の方が、幸福と幸福促進の手段についてよりもずっと人々が容易に一致することができる。通常幸福と苦難は対称的であると考えられるが、ポパーは両者の非対称性と苦難の除去の切迫性を主張する。このことによって漸次的社会工学は道徳的観点からは認められることにな

る。そればかりでなく苦難の除去を主張する倫理的立場と彼の科学理論における反証主義の類比がみられることを彼は指摘⁽²⁵⁾して、漸次的社会工学を道徳的と同時に科学的立場から擁護しようとする。

ポパーは他人の幸福の促進よりも不幸の除去の方が重要であるばかりでなしに、社会技術によって後者が可能であることについて次のように説明している。他人の幸福を促進することは友人としての個人的関心事であり、「他人を幸福にする制度的手段は存在しない」が、避けられうる不幸を減少させることは可能である。⁽²⁶⁾ここで社会技術が制度とその改革にもっぱら関わっていることに注目する必要がある。社会技術が社会制度の改革ばかりではなく、人間に直接働きかけて彼を変化させることを企てることも可能である。方法論的個人主義の立場からこのことは当然考慮されると思われる。実際本論文序説第二節で論じた「強い意味の方法論的個人主義」の立場をとるならば、人間の行動を変化させることによって、社会制度を全体的に計画的に改革することも可能である。しかしポパーにあって社会制度は人間の行為の予期されない結果として生じたものに過ぎない。したがって先のような企ては不可能である。ポパーは人間の改革、改造をしりぞけて、社会において「状況の論理」にしたがって行動する多少とも合理的な人間を想定している。人間はそのおかれた社会的状況にしたがって合理的に行動するのであるから、その状況とくに社会制度を変化させることによって人間個人の行動を変えることが可能となる。つまり考え方が逆になっているのである。こうして彼は社会制度に着目し、制度論的社会理論をたてたといえることができる。

しかし、ポパーは方法論的個人主義の立場から「純粋な制度主義 (Institutionalism)」も成り立たないことを述べて、どんなにすぐれた制度であっても、それがうまく作用するのは、そこにある人々の配置と活動⁽²⁷⁾（彼等の自発性や知識等）に依存することが多いことを認めている。ポパーは制度を要塞にたとえて、それがうまく設計されているとしても、適切に人員が配置されていることが必要であるとする。さらに制度によるコントロールには限界がみられ、「人間的要因」という不確定性が入りこむことをポパーは指摘するが、このことは人間的要因が制度に組み込まれない不規則性を意味するに過ぎないと考えられる。また、制度の働きが個人に依存することを城塞の例にあげて説明しているが、それを守備している人間がいかに優秀で勇敢であっても、城塞自体に欠陥があれば、それを守備することはできない。そう考えると問題はやはり制度であり、ポパーが制度を通じて社会現象を把握しようとしたことには変りがないと云える。それで彼は「政治的問題は凡て結局は制度の問題である」⁽²⁹⁾と述べている。また社会現象の説明と予測のために用いられる多くの法則、社会学的ないし経済学的法則も制度の作用に関するものである。本論文序説で述べたように、これらの法則は「……なしに……することはできない」というように工学的に定式化され、⁽³⁰⁾個人が制度に働きかける場合に何をすることができ、何をするすることができないかを示す実践的意義をもっている。ポパーの主張する漸次的社会工学はそのような法則を用いて（部分的）予測をなすとともに、常なる社会実験を通じてそのような法則を次々と生み出してゆくはずである。この意味でも漸次的社会工学は科学の立場に立っている。こうしてポパーの実践的関心

は漸次的社会工学に凝集し、社会工学は人間の行動よりも制度の作用に関わっていることが明らかになった。それでは逆に漸次的社会工学は人間にとってどんな意味をもっているのだろうか。

この問題を考える前に、漸次的社会工学が適用される社会的条件について考えてみる必要がある。というのはポパーは漸次的社会工学だけに真に有効な社会改革の方法であると考えているが、しかしどのような社会においてもこの方法が通用しうるのかどうかは疑問であり、大規模な徹底的な革命という手段によらなければ実際にはどんな改革も行われな社会状況があることが、ポパーを批判する者によってしばしば指摘された⁽³¹⁾。この批判は一面においてもつともであって、漸次的社会工学を適用するのに適した社会状況に注目する必要を教えてくれる。

ポパーはベルグソンにしたがって「閉された社会」と「開かれた社会」を区別した。前者は「呪術的あるいは部族的あるいは集団主義的社会」⁽³²⁾と規定される。未開社会は当然閉された社会であるとされるが、全体主義的社会もこれに含まれる。ポパーは閉された社会をまた「停止された社会」とも呼び⁽³³⁾、そこでは社会変化が停止している、もしくはタブーなどによって停止するように処置されているとする。したがってそこでは社会制度の改革は不可能であるか、もし改革がなされるとしたら、社会の全体的改革がなされなければならない。しかし彼はそのような改革のやり方をユートピア的工学と名付けて、科学の立場からこのような仕方での改革を行うことは認められないと主張したことについてすでに述べた。

閉された社会と対比的に開かれた社会は、「合理的で批判的な社会」⁽³⁴⁾

であり、さらに「平等主義的」⁽³⁵⁾であると規定される。閉された社会において個人が集団（部族や国家）の中で呪術を通じて拘束されていたのは反対に、開かれた社会では個人が、相互に論議をつくして後に、自身自身の知性の力によって「決断」を下すことができ、この意味でこれは個人主義的な社会である。ポパー自身が述べているように、閉された社会と開かれた社会の区別のモデルになったベルグソンにおいて開かれた社会は宗教的性格、とくに神秘主義的特徴をもっていたのに対して、ポパーにおける開かれた社会は、科学の立場と共通する合理的、批判的性格によって特徴付けられる⁽³⁶⁾。

社会秩序が超自然的畏怖をもってみられなくなり、社会制度が人工的なものであることがわかるようになって、社会制度への積極的介入が行われることとなる。そして制度を意識して変化させることは、人間の目標、目的の達成にとって適切であるかどうかの点から論議されるようになる⁽³⁷⁾。かくして閉された社会から開かれた社会への移行によって漸次的社会工学が実施される場が生じたのである。

漸次的社会工学はしたがって開かれた社会において可能となる。じつさいポパーは「民主的制度だけが批判的思想の自由と科学の進歩を保障することができる」⁽³⁸⁾と述べて、制度の重要性を主張するとともに、制度を支持する道徳的義務のあることを指摘する。しかし逆に漸次的社会工学が意識的に適用されるにしたがって、社会についての知識がふえるだけでなしに、制度の改良について一層合理的に論議できるようになると考えられる。したがって開かれた社会すなわち民主的制度は漸次的社会工学によって一層発展することが可能となる。しかしながら「民主的制

度は自ら改善することはできない。制度の改善の問題はつねに、制度に
とつての問題というより人にとつての問題なのである」⁽³⁹⁾と彼は述べて、
人間の活動が問題であることを指摘した。彼は科学が進歩するのと同様
に、社会も進歩することを信じた。しかし歴史主義者のように「歴史的
趨勢」や「人間の宿命」に基づいて生じる必然的な進歩を主張したわけ
はないことに注意しなければならない。

「人間は自分自身の運命の支配者であり、われわれは自分のたてた目
標にしたがつて人間の歴史に影響し、変化させることができることを社
会技術者は信じている。」しかもその目標は歴史的趨勢などによってわれ
われに押しつけられたのではなく、「われわれによって選択され、生み
出されたことを彼は信じている。」⁽⁴⁰⁾このようにポパーは述べて、社会技
術が制度の改革に向けられているとはいえ、何のための改革であるかは
技術者の目的設定に、つまり彼の一定の信念ないし「決定」に基づいて
いることを指摘する。この決定は決して盲目的になされたものではない
が、といって合理的になされたものでもない、それはあくまで個人の責任
によって自発的になされたのである。ここで制度の本質は問題となら
ず、概念の場合と同じように、制度は有用な道具として自由に作り変え
られうるものと考えられている。先にあげた「唯名論的見地は社会制度
の技術的理論として展開されうる」というポパーの主張は科学の立場に
立つことを意味するだけでなく、人間の社会制度との関わり方を指示し
ている。

ポパーは、合理的に考え行動しようとする人間の態度は凡て合理的に
基礎付けられるのではなく（理性への信念は合理的に基礎付けられな

い）、窮極的には非合理的決定に基づいていると考える。この立場を彼は
「批判的合理主義」⁽⁴¹⁾と呼んでいる。ポパーは理性の限界を認めようとす
るが、このことはカントの場合と同じく、かえってその本来の領域たと
えば科学や技術において理性の力を擁護することとなるのである。

批判的合理主義が実践の場に適用されると、世界は合理的ではない
が、世界を理性に従わせる必要があるという主張となる。これをポパー
は「プラグマティックな合理主義」⁽⁴²⁾と呼んでいる。（ヘーゲルのような
考え方では、世界は合理的であるが故に、合理性を見出し、それに従っ
て行動することが必要であるとされる。ポパーはこれを「非批判的また
は包括的 comprehensive 合理主義」⁽⁴³⁾と呼ぶが、それはまさに歴史主義
の思考方法なのである。）このプラグマティックな合理主義を漸次的社
会工学の立場から捉えなおすと、社会制度は合理的に構成されていると
は限らないが、できるだけ合理的に作用するように改良することが必要
であるということになる。こうして制度が人間の目標、目的達成にとつ
て適切になるように制度の改良が行われることとなる。制度が合理的に
なると、人間の目的達成が容易になる（逆に、社会的法則にみられるよ
うに、達成できないことも明らかに becoming）。またそうなると、制度
を通じて人間の合理的行動を説明することも容易にできるようになる。
この観点からすると心理学の問題とするような動機、不安定であるとい
ふものに人によって異なっているような動機は行為の説明にあたって重要
な意味をもちえないのは明らかである。こうして漸次的社会工学の発展
の結果として、制度論的個人主義の説明理論としての価値が高まってゆ
く。したがってポパーは漸次的社会工学の主張を通じて心理学的個人主

義をしりぞけ、制度論的個人主義を擁護しようとした。

2 マックス・ヴェーバーにおける社会制度と個人の自由

ポパーは社会制度が人間の意図された行動によってよりも、行動の意図されない結果から生じたと主張して、社会制度がそれ独自のあり方をしていることを強調するのに対して、ヴェーバーは社会制度を成員間の相互に定位付けられた行為、つまり「社会関係」⁽¹⁾によって成り立つと考えた。これによって集団概念の実体化をしりぞけるとともに、社会制度ないし集団の作用を個人の行為の意味内容に照らして明確にしようとした。そして彼は集団の秩序がいかに維持されるかに注目した。そのため彼は集団（団体）の分析において支配と服従の關係に焦点をあてた。集団は支配關係によって、すなわち指揮者 *Leiter* または行政幹部 *Verwaltungstab* の出す命令に対して一定の人々が服従していることによって存続する⁽²⁾。服従はさまざまな動機に基づいているが、支配の正当性の信念によって服従が内面的に支持される時に、真に安定した支配關係が確立する⁽³⁾。ヴェーバーはこのような支配の正当性の根拠として三つの類型をあげ、それに従って社会制度の問題を解明しようとした。彼は正当的支配の類型（理念型）として「合法的支配」、「伝統的支配」、「カリスマ的支配」をあげているが、これらの支配の特徴について簡単に説明することとしよう。

合法的支配は、制定された規則の合法性と規則によって支配する任務を与えられたものの命令権の合法性に対する信念によって成立する⁽⁴⁾。そ

の支配は、合理的で非人格的性格によって特徴付けられ、そののもっとも純粹な類型は官僚制に見出される。官僚制においては規則によってそれぞれの権限が明確にされ、また明確な階層秩序が定められている。ここでは資格をもち訓練をうけて任命された行政幹部（官僚）だけが仕事につくことができる。彼等は行政手段から分離され、また官職地位を専有することもないが、彼等の生活はこの組織に依存しているために、上司の判断による昇進を期待して、厳格で統一的な職務規律や統制に服している⁽⁵⁾。そのために官僚制は他の組織に比べて、精確性、恒常性、規律、厳格性、信頼性において格段にすぐれ、またその作用が「計算可能的」⁽⁶⁾であるために、それはもっとも合理的な支配の形態である。したがって国家、教会、軍隊、政党、企業、大学等の凡ゆる領域における近代的大規模な団体において官僚制組織の発展がみられる。したがって近代社会の運営には官僚制組織が不可欠であり、資本主義体制であろうと、社会主義であろうと、その点に変わりはない。一般に官僚制の形式主義や非能率が非難され、揶揄されるが、ヴェーバーは官僚制の合理性、能率の良さを強調し、近代社会における官僚制の重要性を指摘する。

伝統的支配は昔から存在した秩序と支配者の権力の神聖性に対する信念に基づいて成立し、その最も純粹な型は家父長制的支配である⁽⁷⁾。伝統的支配において職務権限は明確でなく、厳密な職務規律も定められていないが、行政幹部は「しもべ *Diener*」として「主人 *Herr*」に対して崇敬の念をもち、人格的忠実さをもって彼に仕えるのである⁽⁸⁾。誰がしもべであり、誰が主人であるかは、家柄や身分によって固定されている。合法的支配が近代において発達したのに対して伝統的支配は近代以前の社

会において優勢であった。また合法的支配が即物的、合理的であり、制定された法とともに人為的に作り出されたのに対して、伝統的支配は人格的、非合理的性格をもち、いつとはなしに成立して慣れ親しんだものである。両者は全く異なった型の支配であるが、両者とも恒常的性格をもつ点では一致している。両者が日常的支配であるという点で、非日常的なカリスマ的支配と区別される。カリスマ的支配は支配者の人となりと彼のもつ天賦の資質（カリスマ）とりわけ呪術的能力、啓示、武勇、精神と弁舌の力に対する感情的「帰依 Hingabe」によって成立し、そのもっとも純粋な型は預言者、軍事的英雄、偉大なデマゴグの支配である⁽⁹⁾。行政幹部は預言者の場合は使徒、軍事的英雄の場合は従者、指導者一般の場合は腹心と呼ばれる⁽¹⁰⁾。彼等自身もカリスマ的資質によって選択されるので、任命や昇進は行われない。カリスマ的支配においては指導者個人の非日常的資質のために、しかもその資質が実証されている間には、支持者は熱烈にまた彼に全く忠実に服従するが、指導者のカリスマ的資質が実証されなくなった途端、彼等は彼に服従しなくなってしまう。したがってカリスマ的支配はその純粋な型において永続しないのが普通である。しかし帰依者や行政幹部は、たとえ指導者が亡くなくても後継者を選んでその支配を永続させようとする利害関心があり、そのためにカリスマの概念に変化が生じ、「世襲カリスマ」や「官職カリスマ」の思想が生じる。こうして「カリスマの日常化」が生じて、支配団体は伝統的支配か、官僚的支配か、そのどちらかの支配構造に移ってゆく。純粋な形でのカリスマ的支配は、人格的、感情的、非合理的で非日常的支配であり、明確な権限を定めたいきびしい職務規定をもたず、任命も

昇進もなく、その支配は計算不可能であるといった点で官僚制とは全く対照的である。さらに官僚制は合理的に構成された制度であるが故に、合理的に理解されうるが、カリスマ的支配は行政幹部の非合理的、感情的帰依に基づいているために感情移入の追体験的理解が必要である。すなわち理解心理学を通じてカリスマ的支配は理解される。

ヴェーバーは行政幹部がいかなる理由によって命令に服従するかによって支配の三類型を区別し、支配—服従の関係をを通じて団体の構造を解明しようとした。彼は官僚制をもっとも合理的で能率的組織として評価し、官僚制によって近代社会の諸組織を特徴付けた。しかし官僚制組織は官僚によってのみ運営されるのではない、官僚制組織の頂点に立つのは官僚ではないことに注意しなければならない。その頂点に立つ者すなわち指揮者は、企業の場合は企業家であり、支配政的団体（国家）の場合には君主（世襲カリスマ的指導者）、国民によって選挙された大統領（人民投票的—カリスマ的支配者）または議会によって選出された支配者である。行政幹部である官僚と異なつて長は必しも資格や訓練を必要としない、そして官僚とは別の仕方でその地位につくのである。ヴェーバーは官僚制が国民にとって能率的で、計算可能であることを指摘するとともに、長すなわち支配者にとって欠くことのできない、技術的にもっとすぐれた権力手段であることを強調する⁽¹¹⁾。官僚化と支配者の権力集中は相伴つて進行する。官僚化が進むにつれて国家内で官僚制は権力を増大させてきた。官僚制は一度成立すると、もっともうちこわしがたい社会組織となる。しかもまた官僚制的装置はこの装置に対する支配権を手に入れた人のためなら、誰のためでも働くという性質をもっている。

る。このことは伝統的支配やカリスマ的支配においては考えられないことである。こうしてヴェーバーは官僚制を「生きた機械」とみなして、これを技術的な観点から把握しようとした。社会制度を技術的観点から考察しようとする点では、ポパーとヴェーバーの考え方は一致している。

ヴェーバーは政治論において官僚制組織のみならず、君主制や共和制といった「政体 Staatsform」をも技術的観点から考察しようとした。

政体は彼にとって他の凡ゆる機構と同じく技術的問題にすぎない、すなわち「国家意志形成の技術」の問題にすぎない。彼は第一次大戦とその後ドイツの政治体制の激変期にあつて、立憲君主制や共和制の可能性や有効性を論議した。さらに彼は十九世紀末からのヴィルヘルム二世の個人支配をきびしく批判したけれども、個人の資質よりも問題は「制度

(単に形式的に法的に確立された制度という意味ではない)」にあると考え、制度の改革に考えをめぐらせたのである。社会改革を制度の改革として構想した点でも、ポパーとヴェーバーの考えは一致している。しかしポパーが漸次的社会工学において制度の改革をどのように進めたらよいかについてもつばら論じたのに対して、ヴェーバーは制度の改革が目的なのではなく、単なる手段にすぎないことを主張する。それでは何のための手段であらうか。彼は一方では制度すなわち「国家の構造」は国家の直面している課題に、つまりドイツの「世界政治的、文化政治的課題」に、それは同時にドイツ国民の歴史的課題なのであるが、のっとなければならぬことを主張する。⁽¹⁵⁾ この課題そして国家の「生存の利害問題 Lebensinteressen」が制度や制度の改革の問題の上位にあるからである。⁽¹⁶⁾ 他方彼は制度を政治家が活躍する場を提供するものと考え、

そうしたものとしてだけ意味あるものと考えている。そこで彼は「ヴィルヘルム二世やその同類のような政治的素人の愚物ではなしに政治家だけが国を統治しているならば、政体の問題は私にとってどうでもよいことである」⁽¹⁷⁾と述べている。彼の考えでは政治家が国を統治することによってだけ、先に述べた国家の課題や生存の利害の問題に有効に対処することができるのである。ところが当時のドイツでは政治家が国を指導することなく、また国家の課題に答えることができなかった。皇帝ヴィルヘルム二世の政治的資質を別にとすると、政治家に活動の場を与えなかった国家の制度にぶつかることになる。ここでヴェーバーは政治家に活動の場が与えられなかった理由として無力な議会、内閣制度の不備等をあげるが、さらに政治家に対して官僚が立ち上がったことを指摘する。

ヴェーバーは官僚制組織を技術的にもっともすぐれた組織と考えたばかりでなく、それを勝手に取り替えたり、こわしたりすることのできない、社会の必然的装置であると考えた。そのために現代では、官僚制に對抗するためには別の官僚制組織を作る必要があるまでに到っている。このように官僚化はどこまでも進展し、その方向が逆転することはないのが社会の趨勢である。それに従って国家において官僚は日常的行政を司ることによって勢力を増大しつつある。しかしヴェーバーは官僚制は機械にすぎず、官僚は「技術者」にすぎないと述べている。⁽¹⁸⁾ それも機械を設計し製作し改良する技術者というより機械に奉仕する技術者であると思われる。官僚制に課題を課して指導することによって政治の問題解決がなされるが、官僚が政治の問題に関わる場合には彼等は役に立たない、というのは官僚は一般的規定に定められたことや上からの指令を自

分の意見を入れないで忠実に実行するのがその任務であって、自己の確信に従って政治的闘争を行うことは政治家の任務であっても官僚の任務ではないのである。⁽¹⁹⁾政治家と官僚のちがいは責任のとり方のちがいとしてあらわれる。闘争を通じて国家を指導する権力を獲得し、その権力に伴う「自己の課題に対する個人の責任 *Eigenverantwortung für seine Sache*」をとることが政治家には必要であるが、官僚にとっては自己の意見に反した命令であってもそれを忠実に実行し、それによって職務義務の感情が自己の我意よりも重要であることを示すのが彼の義務であり、責任のとり方なのである。⁽²⁰⁾このようにヴェーバーは政治家と官僚を区別するが、それと同時に当時のヴィルヘルム二世の親政（個人支配）が実は統制されないで無責任な「官僚支配」であることを指摘する。官僚支配とは政治的に無責任な官僚の人間が（政治家のつくべき）指導的地位についていることであるが、彼等は信念もなく、国家の実質的目標を追求することもなく、ただ形式的に「国家維持」のために努力しているだけにすぎない。

ヴェーバーが官僚支配に反対したのは、ドイツの直面している課題にそれが答えることができないという政治的理由からだけではない。⁽²¹⁾彼は政治における責任を重視した。それは政治における特有の倫理すなわち「責任倫理」⁽²²⁾が存在すると彼が確信していたからである。政治家は官僚と異なって自己の課題に対して責任をとらなければならない。その責任をとることは、その課題にとりくんだ行為の結果に対して責任をとることなのである。というのは政治的行為の結果が始めの意図とはまったくちがう場合が多いけれども、政治家はその結果を自己の責任として引き

受けなければならないのである。責任倫理に対立するのは、キリスト教の愛の倫理に代表されるように、純粹な心情の炎を燃しつづけることだけが問題で、結果は問わない、もし結果が悪ければ責任は自分ではなく他や世間にあるとする「信念倫理 *Gesinnungsethik*」である。信念倫理が個人の倫理としていかに価値をもつていようと、それは非政治的、非現世的倫理である。ヴェーバーは政治家が関わる現実の世界は、「善からは善のみが生れ、悪からは悪のみが生れる」といった世界ではなく、まさにその正反対の、倫理的にまったく非合理的な世界であると考える。そして政治家は暴力といった倫理的に疑しい手段をもって、また部下の倫理的に卑俗な行為動機に基づいて、また意図しなかった副次的結果を生みながら、自己の仕事を推進しようとする。政治家はどんなに正しいことをしようとしてもこれらの悪と手を結ばねばならず、「倫理的パラドックス」⁽²³⁾におちいるが、それにも拘わらず政治家はこれら凡てのことに責任を負って活動しようとする、そこに政治に固有の倫理が成立するのである。ところが官僚は政治に関わる場合にでも、この責任倫理に従うことはない。官僚は自分の命じられ、規定された通りのことを行った、したがって責任は上司や規定にあるのだと主張するであろう。しかしヴェーバーはこのような人間を政治に関する資格のない者としてしりぞけるのである。

ヴェーバーが官僚支配に反対するのは、政治的そして倫理的理由とならんでさらに官僚制組織の下における人間の問題があるからである。近代の官僚制組織は合理的専門的な特殊化と訓練によって特徴付けられるが、ヴェーバーはこれを「生きている機械」にたとえ、生命のない機

械が「凝固してしまった精神 *geronnener Geist*」であり、そのために機械は人間を仕事にかりたてることになるのであるが、官僚制もまた「凝固してしまった精神」であると指摘した。⁽²⁴⁾この生きた機械としての官僚制が死んだ機械と一緒に「未来の隷属の容器」を作り出す。

すなわち官僚の技術的に優秀な、つまり合理的行政と事務処理が人々の政治的その他の問題解決の唯一の方法であるべきだとすると、人々は将来、古代エジプトの農奴のように、あの隷属に無気力に順応せざるをえなくなると彼は主張した。⁽²⁵⁾彼はまた官僚制の下で働く人間を「機械の中の歯車」であり、歯車たらしとする人間であるとした。⁽²⁶⁾このような人間は「秩序」を、しかもそれだけを必要とし、秩序が少しでもゆらぐと不安になったりいなくなったりし、秩序の外にひきずり出されると途方にくれてしまうのである。このように官僚制に従属してしまい、秩序だけが拠り所であるという人間を彼は「秩序人間」と名付けている。⁽²⁷⁾このように官僚制の下における人間の悲しむべき状況をヴェーバーは指摘するが、技術的に優秀であるがためにますます発展し優勢になってゆく官僚制の進展を押し止めることは論外である。そこでヴェーバーの問題は、官僚化の進展に直面して「何らかの意味で『個人主義的な』活動の自由のなんらかの余地を救い出すことはいかにして可能か」ということであつた。⁽²⁸⁾彼はそこで社会制度に対立して、人間個人の人間性と自由の問題を取り上げようとするが、このことがまさに先に述べた「政治家に活動の場を与える」という問題なのである。

政治家に活動の場を与えるために、官僚支配を阻止し、官僚制の勢力に対抗して、それを制限しなければならぬ。このためにヴェーバーは

君主制をそのままにしておいて、議会が強力になって議会の内から指導者（政権につく政治家）を選出する制度の必要を説いたが、第一次大戦後君主制は崩壊したが、議会が無力にとどまったために共和制を主張し、そこで人民投票の指導者による政治指導を論じた。官僚制に対抗する指導者はいかにしてその地位につくのであろうか。

現代の大衆民主制において指導者が政治的に受動的な「大衆」の中から生れてきて大衆の支持を集めるということはない。逆に政治的指導者は権力をにぎるために「支持者 *Gefolgschaft*」を募り、「デマゴーギー」によって大衆の支持を獲得しようとする。⁽²⁹⁾選挙運動は指導者と支持者（政党あるいはマシーン）の主導の下で行われ、大衆は政治的に受動的であり、ただ大衆の支持をえようとして競争する数人の指導者の内から誰かを選択することができるのみである。選挙権が拡大したために大衆組織が必要となり、またそこで指導の統一性ときびしい党規律の発達によって近代的政治組織が発展し、党官僚がその中で重要な役割を果たすようになる。党官僚は指導者の勝利によって官職その他の利益を得ようとするが、彼等はまたある一人の人間のために心から献身的に働いているのだという満足感のために働いているのである。これは彼等から魂を奪い、彼等の精神的プロレタリア化をもたらしたとみられる。⁽³⁰⁾こうしてみると党官僚は一方において党組織に規律を通じて従属しているが、他方において指導者個人に盲目的に従属していると云える。それだからこそ指導者は政党組織あるいはマシーンを存分に使って活動することができる。デマゴーギーによって大衆を獲得しようとする指導者は人民投票的指導者と呼ばれる。「人民投票 *Plebiszit*」は「普通の『投票』や『選挙』

ではなく、自己の指導者としての使命に賛成することを要求している者のその使命への『信仰』の表明⁽³¹⁾なのである。したがって人民投票的指導者はカリスマ的指導者なのであり、大衆が彼をそのような者として支持することを要求する。大衆をデマゴギーによって感情的に動かして大衆の信頼を得て権力をにぎることに「ケーザル主義」と呼ばれる⁽³²⁾。指導者はまさにケーザル主義的に権力を獲得し、またそれによって官僚制に對抗し、官僚制を制限することができ、自己の課題ないし使命の実現をはかることができる。

モムゼンは、個人の自発性から生じたとみられる社会的活動を凡てカリスマの概念の下にヴェーバーは包摂したと指摘する⁽³³⁾。企業における指揮者としての企業家の活動に関しては問題があるかも知れないが、政治活動に関してこの指摘は正しい、実際ヴェーバーは次のように述べている。「カリスマの消滅は全体として見るときは、個人的行為の作用が減退することを意味する⁽³⁴⁾」。個人の行為を後退させているのは、官僚制に代表される合理的規律であり、その規律の下では自由と自発性を失ってゆく。しかしカリスマは歴史のすぐれた「創造的、革命的力」であり⁽³⁵⁾、しかも官僚制が外部から技術的手段による革命であったのに対して、カリスマは内面的革命をひきおこすのである⁽³⁶⁾。人間の変革はポパーにおいてユートピア的、したがって全体論的であるとしてしりぞけられたのであるが、ヴェーバーにおいては人間を隷属させる（官僚制的）社会制度に對抗するために、必要なことであった。ポパーにおいて制度は人間のために役立つ道具として考えられたが、ヴェーバーにあっては制度はそのようなものであると共に、他面からみると人間を隷属させる桎梏と考

えられている。したがってポパーとヴェーバーにおいて社会制度の人間に対する意義の評価でまったく異なる面があることがわかる。

ヴェーバーは個人主義者として個人の自由がどのようにして守られるかを問い、個人としてのカリスマ的指導者に望みを托した。彼はまたその立場から（広い意味の）社会制度を、そこにおいてどのような種類の人間が優勢になるチャンスがあるのかで判断しようとした⁽³⁷⁾。民主主義と資本主義において全くの官僚支配ではなく、指導者に活動の自由と自発性が残されていることを彼は評価した。彼にとっての問題は人間個人の自由と品位である。その点に関して「ヴェーバーにとって指導者個人の重要性は彼が歴史においてなしたこと、彼の実際の業績ばかりでなく、集団的行為に対立するものとしての個人的行為の内にみられる本来的価値の内に存在する⁽³⁸⁾」というビーサム⁽³⁹⁾の指摘は適切である。

そこで指導者のどのような行為が価値があり、指導者はいかなる人間であるべきかが問われることになるが、ヴェーバーは『職業としての政治』において「歴史の進行に關与する資格をもつためにどのような人間でなければならぬか⁽³⁹⁾」と問うて、そのような人間すなわち政治家の資質として「情熱」と「責任感」と「見識 *Augenmaß*」をあげ、さらにそれらの資質が相互に結びついていることを述べている⁽⁴⁰⁾。それに対して政治家の最大の罪は「卑俗な虚栄心」であり、このために彼は現実を見失ない、自己の課題（仕事）に献身することをやめてしまう⁽⁴¹⁾。責任ある政治家にとって大切なことは、それは指導者一般にあてはまることであるが、「生の現実を直視する鍛えられた目をもつことと、生の現実に耐え、これに内面的に対処する能力をもつこと⁽⁴²⁾」である。

ヴェーバーの提起した先の問いにおいて、ここで注目しなければならないのは政治家がいかなる人間でなければならないのかという職業的義務感が、歴史の進行に関わることを許されているという彼の使命感によって支えられていることである。さらにこの使命感の基礎には、歴史の進行は人間の活動によって規定されているのであって、マルクス主義が主張するような、歴史を必然的に決定する法則は存在しないという確信がヴェーバーに存在する。⁽⁴³⁾近代社会において合理化、官僚化の進展がたとえ不可避的な趨勢であり、人間はその過程に隷属しているように見えても、合理化や官僚化はもとも人間の活動によって生み出され、推進されてきたのであるし、その上いつでも人は流れに抗して自由に活動して歴史の進行に影響を与えることができる。歴史が人間の活動によって規定されているという確信をもち、歴史の決定論をしりぞけることはポパーにおいても見出され、その確信は一般に方法論的个人主義に共通していることをワトキンスが指摘したことについては、本論文序説ですでにふれた。⁽⁴⁴⁾

ポパーにおいて閉された社会から開かれた社会への移行、そして科学の発展と類似した、開かれた社会の進展が見てとられるのに対して、ヴェーバーにおいても科学の発展に代表される合理化、さらに社会組織における合理化としての官僚化の進展が見出される。このように両者の歴史観に共通の要素が見出されるが、ヴェーバーにおいて合理化の進展は常に連続的ではなく、カリスマ的運動によって中断せられる、しかしカリスマの日常化のためにその運動はまたもとの軌道にひきもどされてしまう。このようにヴェーバーは歴史の進行をカリスマ的運動と合理的

日常化(制度化)という二つの対立した要素の交替として把握したように見える。⁽⁴⁵⁾またヴェーバーにおいて合理化とならんでカリスマ的運動による「突破 break through」によって歴史が進行するとパーソンスが指摘している。⁽⁴⁶⁾このようにポパーとヴェーバーの歴史観には相違がみられる。さらに先に述べたようにポパーとヴェーバーにおいて社会制度に対する考え方が異っている。これらの相違が何に由来すると考えられるかを検討しなければならない。

社会問題に対するポパーの考え方をリーズが次のように特徴付けていることは、注目に値する。「ポパーにとって真の社会問題は、対立抗争 conflict ではなかった、というのはこれらは根本的なことがらではないからである。真の問題は改良 improvement の問題である。社会工学の目標は、『事態を改善する improve matters』ことであり、『人間の運命を改善することであり、『文明を改善する』ことであつた。⁽⁴⁷⁾ポパーはどのような社会制度についてもおしなべて改良の可能性と必要性を説いて、さまざまな社会制度の区別をなしていない。またポパーは社会技術者としての政治家が改革のための権力あるいは権限を一体どこから得てくるのかという問題をとりあげていない。そのために彼はヴェーバーの問題とした、支配―服従関係を軸とする社会制度の構造について触れることがなかった。ポパーはただ社会制度の改良がいかにしてなされるべきかという方法を論じた。そして彼はユートピア的工学に反対して、合理的制度の実現のために漸次的社会工学を提唱した。このようにポパーの実践的(政治的)関心は、もっぱら制度改良のための技術的関心とし

てあらわれたとすることが出来る。

リーズが指摘したように、ポバーにおいて改良、とくに社会制度の改良が中心的社会問題であったとすれば、ヴェーバーにとって社会のいたる所で見出される対立抗争（たとえば国家間の、集団間の、階級間の対立抗争）が根本的社会問題であったと言えよう。

彼は対立抗争が人間の直面しなければならぬ社会的現実と認めただけでなく、彼はまたそれを歓迎し、促進しようとしたのである。⁽⁴⁸⁾ なぜならば対立抗争を通じて社会が動的でありつづけるからである。もし対立抗争がおさまリ、いたる所で永遠的平和と妥協が到来することになれば、古代エジプトや中国にみられたように社会が静止し、固定化してしまふであらう。ヴェーバーはそのことを恐れた。もしそのようなことになれば、官僚制組織と官僚すなわち秩序人間が支配することになり、社会は隷属の容器の中へ入れられてしまふこととなる。そうならぬがために彼は対立抗争を歓迎した。実際対立抗争の中でこそ指導者は規律にしばられることもなく自由に活動することができ、したがってまた自己の課題に対して個人的責任をとることも出来るのである。しかしひるがえって考えてみると対立抗争が一時的なものではなく、永続しているのであるから、（凡ての対立抗争という訳ではないが）対立抗争を含んだ動的な社会制度が成立していると考えられる。そのような制度、いわば開かれた制度として、民主主義と資本主義をあげることが出来る。こうしてヴェーバーはこれらの制度と官僚制的組織としての制度という二種類の制度を区別した、そして前者を擁護し、後者をしりぞけようとしたと考えられる。しかし問題はそれ程簡単ではない。なぜなら民

主主義と資本主義はその内に官僚制組織をかかこんで成立しているからである。そして官僚制組織は社会を固定化し人々を規律の下に隷属させる働きをもつとしても、その組織は技術的にもっとも優秀で、合理的制度であることを忘れてはならない。指導者の立場からすると官僚制組織は、それは国家であつたり政党であつたり企業であつたりするが、彼が自己の課題の実現のために使いこなすべき手段である。実際官僚組織によらなければ、近代社会を動かすことはできないのである。さらに政治家の活動にとって彼の用いる補助手段がどのようなものであるかが決定的意味をもつことを、ヴェーバーは指摘している。⁽⁴⁹⁾ こうしてヴェーバーは制度の問題を重視し、指導者の活動を用いて行ふ「経営」すなわち「一定種類の継続的目的的行為」⁽⁵⁰⁾の点から把握しようとした。したがって指導者なかならず政治家はそのカリスマ的資質に基づいて権力をにぎる一方、官僚制組織に従つて合理的経営をなしている。政治家の活動をこの両面から把握しなければならないことに関して、シュルフターは次のように述べている。「そうしてヴェーバーは政治家としてであれ、企業家としてであれ、『自由な』人間を变化の源と、そして独立し「個有の法則に従っている」合理化された組織に対する決定的な対抗物と考えることによって、彼には別の考え方も見られるのであるが、一種の『制度的個人主義 institutional Personalismus』を彼は主張した。⁽⁵¹⁾」ここで別の考え方というのは官僚制的組織の進展ということである。こうして指導者の活動は制度論的（合理的）アプローチと理解心理学的（追体験的）アプローチによつてはじめて充分に把握されることになる。本論文序説においてヴェーバーの方法論的個人主義は制度論的であると

ともに心理学主義的個人主義であると、アガッシに従って規定したか⁽⁵²⁾、これら二つの方法が併用されるのは、行わないしは社会関係（なにかんずく正当的支配）を把握するのに二つの方法が存在するからだということにとどまらない。ヴェーバーは官僚制組織に対立しながらそれを克服してゆく（カリスマ的）指導者の自由と自発性を時代の流れに抗しながら擁護しようとした。ここにヴェーバーの実践的（政治的）関心の核心が見出される⁽⁵³⁾。この実践的関心によって制度論的そして心理学主義的個人主義が結合されているのである。そして指導者の活動の内に見出されるカリスマ的要素と合理的日常化的（制度的）要素の対立緊張がヴェーバーにおいて歴史の進展を規定しているのである。

ポパーとヴェーバーの社会理論における実践的関心の役割についてまとめることしよう。実践的関心すなわち制度を維持し、あるいは制度を変革しようとする関心は、働きかけるべき制度がどのようなものであるかの理解を前提としている。しかしそれだからといって制度観から実践的関心が導き出されることはない。実践的関心は制度に働きかける仕方を規定しているのである。したがって社会学は実践的関心を規定するというより、むしろそれは実践的関心に役立つものと考えられる。実際ポパーの場合、社会学の諸法則は工学的に定式化されていたし、ヴェーバーの場合も彼の社会学が指導者とくに政治家に役立ちうるように構成されたことは、しばしば指摘されるところである⁽⁵⁴⁾。

制度自体の働きもあることを認めるが、個人の活動を通じて制度の維持と変革が可能となることをポパーとヴェーバーは主張した。とくに制度の変革は個人の活動によってのみ可能になることを彼等は指摘した。

こうして歴史を動かすのは人間の力であることを彼等は明らかにしようとした。個人の活動に焦点をあてる彼等の実践的関心に基ついて方法論的個人主義が主張されるに至ったと考えられる。但し実践的関心が常に方法論的個人主義に導くのではないことはデュルケムの場合を見ても明らかである。

ポパーとヴェーバーは社会現象の説明のために方法論的個人主義をとらなければならないことを、全体論と心理学主義の批判を通じて説明しようとした。しかも彼等は共通の認識論的立場に立って批判をなした。しかしポパーとヴェーバーの実践的関心は相違しており、彼等の実践的関心を参照することによってのみ、方法論的個人主義の枠内でのポパーとヴェーバーの説明方法の違い、すなわちポパーにおける制度論的説明とヴェーバーにおける制度論的・心理学的説明が解明される。さらに彼等の社会理論と歴史観の相違の源泉になったのも、彼等の異なった実践的関心であったと行うことができる。

第一節の註

- (1) K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 216.
- (2) *Ibid.*, p. 23f.
- (3) *Ibid.*, p. 23 K. R. Popper (1966) p. 65.
- (4) K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 23.
- (5) K. R. Popper (1966) p. 65.
- (6) K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 24, 68.
- (7) *Ibid.*, p. 24.
- (8) K. R. Popper (1966) p. 65.
- (9) K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 24.

- (10) *Ibid.*, p. 23.
- (11) J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (1861) Everyman's Library ed. (1964) p. 175ff. ただし「*ソート*」は「*ソート*」と異なり、社会制度を行爲の予測せられない結果であるとは見ていない。
- (12) K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 157, (1966) p. 67.
- (13) *Ibid.*, p. 79f.
- (14) 方法的個人主義の基礎(2) 神戸女学院大学論集、第二六巻、第二号(一九七九) 三十七頁。
- (15) K. R. Popper (1966) p. vi - vii.
- (16) *Ibid.*, p. 89, K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 160.
- (17) K. R. Popper (1966) p. 88f.
- (18) *Ibid.*, p. 66, K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 163.
- (19) *Ibid.*, p. 22, 158, 291, K. R. Popper (1966) p. 58f, 64, 66.
- (20) *Ibid.*, p. 67, K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 163, 291. 「*ソート*」と「*ソート*」を見出すことは真理への一歩前進であるから、そのことは積極的意義をめぐらして注意しなければならぬ。
- ibid.*, vol. 2, p. 376.
- (21) *Ibid.*, vol. 1, p. 163.
- (22) *Ibid.*, p. 162, 291, K. R. Popper (1966) p. 58f.
- (23) K. R. Popper (1962) vol. 1, p. 235, 284f.
- (24) *Ibid.*, p. 158.
- (25) *Ibid.*, p. 285.
- (26) *Ibid.*, p. 158. さらにポパーは国家が経済に介入する場合には「制度」あるいは「間接的」方式と「個人的」あるいは「直接的」方式があることを指摘し、前者の必要性を説くところ。 *ibid.*, vol. 2, p. 131f.
- (27) *Ibid.*, vol. 1, p. 126, K. R. Popper (1966) p. 66.
- (28) *Ibid.*, p. 69, 158.
- (29) K. R. Popper (1962) vol. 2, p. 162.
- (30) 方法的個人主義の基礎(1) 神戸女学院大学論集、第二五巻、第三号(一九七九) 六四、六九頁。

第二節の註

- (1) M. Weber (W u G) p. 13.
- (2) *Ibid.*, p. 28f.
- (3) *Ibid.*, p. 122, cf. *ibid.*, p. 16.
- (4) *Ibid.*, p. 124
- (5) *Ibid.*, p. 126f.
- (6) *Ibid.*, p. 128.
- (7) *Ibid.*, p. 124, 552.

- (20) *Ibid.*, p. 130.
- (21) *Ibid.*, p. 124, 555.
- (22) *Ibid.*, p. 141.
- (23) *Ibid.*, p. 578, 580.
- (24) M. Weber, "Politische Briefe" (1906 - 1919), *Gesammelte Politische Schriften* 1. ed. (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470.
- (25) M. Weber, "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland" (1918), *Gesammelte Politische Schriften* 2. ed. (1958). *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470.
- (26) GPS *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470.
- (27) M. Weber (GPSI) p. 456, 457.
- (28) M. Weber "Die Lehren der deutschen Kanzlerkrisis" (1917) (GPS) p. 213, M. Weber (1918) (GPS) p. 294, 427.
- (29) *Ibid.*, p. 296.
- (30) M. Weber (GPSI) p. 469f.
- (31) *Ibid.*, p. 470
- (32) M. Weber (1918) (GPS) 339f.
- (33) *Ibid.*, p. 323. M. Weber, "Politik als Beruf" (1919) (GPS) p. 512f.
- (34) M. Weber, "Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preußen (1904) (GSS) p. 390. cf. W. Schluchter, "Bürokratie und Demokratie" (1972), *Rationalismus der Weltherrschaft* (1980) p. 108.
- (35) *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470.
- (36) M. Weber (1919) (GPS) p. 539f.
- (37) *Ibid.*, p. 545.
- (38) M. Weber, (1918) (GPS) p. 320.
- (39) *Loc. cit.*
- (40) M. Weber, "Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik" (1905 - 1911) (GSS) p. 413f.
- (41) *Ibid.*, p. 414.
- (42) M. Weber, (1918) (GPS) p. 321, cf. M. Weber (1905 - 1911) (GSS) p. 414.
- (43) M. Weber (1918) (GPS) p. 389.
- (44) M. Weber (1919) (GPS) p. 532.
- (45) M. Weber (1918) (GPS) p. 382.
- (46) *Ibid.*, p. 381f, 391.
- (47) W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (1974) p. 112.
- (48) M. Weber, (W u G) p. 690.
- (49) *Ibid.*, p. 668.
- (50) *Ibid.*, p. 665f.
- (51) M. Weber (1917) (GWL) p. 503.
- (52) D. Beetham, *Max Weber and The Theory of Modern Politics* (1974). p. 112
- (53) M. Weber (1919) (GPS) p. 533.
- (54) *Ibid.*, p. 533f.
- (55) *Ibid.*, p. 534.
- (56) *Ibid.*, p. 546.
- (57) M. Weber, (1904) (GWL) p. 204, cf. H. H. Gerth & C. W. Mills, *From Max Weber: Introduction* (1946), p. 70, W. J. Mommsen, *ibid.*, p. 53, G. Roth, "Weber's Vision of History", G. Roth & W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History* (1979) p. 201, 205.
- (58) *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470. *その後の政治生活とその政治思想* (1920) p. 470.
- (59) M. Weber (W u G) p. 691. H. H. Gerth & C. W. Mills, *ibid.*, p. 55.
- (60) T. Parsons, *Introduction of "Max Weber The Sociology of Religion"* (1966) p. xxxii - xxxiii.
- (61) R. Rhees, "Social Engineering" (1947), *The Philology of Society*

ety, ed. by R. Beehler & A. R. Drengson (1978) p. 247f.

(8) W. J. Mommsen, *ibid.*, p. 112f. D. Beetham, *ibid.*, p. 42, 81.

(9) M. Weber, (1919) (GPS) p. 497.

(10) M. Weber, (W u G) p. 28.

(11) W. Schluchter, *ibid.*, p. 131. なお「制度的個人主義」という表現は、C. von Ferber, Die Gewalt in der Politik (1970) に於いて用いられる。Schluchter, *ibid.*, p. 266.

(12) 方法論的個人主義の基礎(一) (一九七九) 六四、六八頁。

(13) Cf. K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx" (1932) Gesammelte Abhandlungen (1960) p. 34ff.

(14) *Ibid.*, p. 36, H. Rickert, "Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft" Logos (1926) p. 229f. Ferber. *ibid.* p. 45, 51.

原稿受理 一九八〇年九月二十四日

Die Grundlage des methodologischen Individualismus

— Die Grundlegung der Gesellschaftstheorie bei *Popper* und *Max Weber* —

Kei Nishitani

Der methodologische Individualismus (MI), der dem methodologischen Holismus entgegensteht, ist eine Gesellschaftstheorie, nach der alle sozialen Phänomene durch Verhalten, Ziele und Gedanken der Individuen erklärt werden kann und soll. Der Verfasser unterscheidet zwischen dem MI im radikalen Sinn und dem MI im moderaten Sinn. Nach dem ersteren werden alle sozialen Phänomene auf die menschlichen Verhalten reduziert werden, deren Regelmäßigkeiten durch die Psychologie vollständig erhellt werden (Psychologismus). Der Verfasser widerspricht diesem durch *Homans* vertretenen Standpunkt, weil die darin behauptete Reduzierung nicht realisierbar ist. Dagegen bemerkt der letztere, die menschlichen Verhalten, worum es sich bei der Erklärung der sozialen Phänomene handelt, sind selbst sozial (institutionell) bedingt. Dieser Standpunkt ist der institutionelle Individualismus genannt, dessen Vertreter *Popper* ist. *Max Webers* "verstehende Soziologie" gehört auch dazu, während sie noch dazu psychologisch bedingt ist.

Der Verfasser unterstützt den MI im moderaten Sinn, denn Individuen und Gesellschaft stehen immer in der Wechselwirkung. Der Gegensatz zwischen dem MI und dem Holismus würde dann nur davon abhängen, von welchem Gesichtspunkt aus die sozialen Phänomene erklärt werden müssen, was sich auf die Forschungspraxis, aber nicht auf das Erklärungsprinzip bezöge. Warum müssen sie nur vom Gesichtspunkt der Individuen aus erklärt werden? Um darauf zu antworten, hat man den Grund des MI im moderaten Sinn zu untersuchen. *Popper* und *Weber* widersprechen dem Holismus und dem Psychologismus aus den gleichen erkenntnistheoretischen Gründen. Noch dazu verfechten beide Denker den MI durch praktische Interessen, bei *Popper* durch die Stückwerk-Technik und bei *Weber* durch die Freiwilligkeit der Führer. An den praktischen Interessen kann der Unterschied zwischen *Poppers* institutionellem Individualismus und *Webers* institutionell (rational)-psychologischem Individualismus erhellt werden. Darum muß die Grundlage des MI schließlich nach dem praktischen Interesse gesucht werden.