

理解社会学のコンプレメンタリズム(試論) : マックス・ヴェーバー解釈のメタファー論的考察

著者	宮村 重徳
出版者	法政大学多摩論集編集委員会
雑誌名	法政大学多摩論集
巻	24
ページ	109-154
発行年	2008-03
URL	http://doi.org/10.15002/00003179

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

－マックス・ヴェーバー解釈のメタファー論的考察－

宮村重徳

序論 中間考察の要件、社会史料とメタファー論について

先に23号で公開した論攷『働くモノとヒト、非人格化の世界－宗教的・商人的ペルソナの「自己」経験と環境を探る（その一）』（以下『論攷1』）について、研究領域と焦点がはっきりしないとの指摘を頂いた。諸分野を^{また}横断する学際的論述スタイルのせいもあるが、論述展開部では宗教的＝商人的行為が直接に拘わる必然性とメタファー論との絡みが分かりにくさを増している。メタファーは社会学と、極めつきはヴェーバー解釈と何の関わりがあるかとの疑義には、「言葉・体・貨幣」が受苦の原因となる世界のコンフリクトを解く鍵としてメタファー言論が必要とされる事情説明が求められよう。『論攷1』は「界面」分析から始めている。界面（inter-face）とは、働くモノの表面がヒトの顔^{かたど}を象る仕様、異なる二つの位相間に彷徨うマージナル・マンの表情だ。働くモノの外観は公共に晒された顔、共観される能面に似たヒューマン・インターフェイスの仕様である。昨年1月逝去のフランクフルト大学ホントゥリッヒについて、「彼は社会学に顔を与えた」ⁱと言われるとき、生活世界のコンフリクト解決に挑む薬師のイメージが社会学の顔で有る。ドイツ社会学の顔はヴェーバーだと言えば、同様にメタファーで物言いしている。『経済と社会』が「単頭」か「双頭」かの議論ともなれば尚のこと、メタファー抜きにメタ言語の社会学は語れない。

人格的な神を信じるか非人格的な貨幣を信用するかはいずれにしても、「言葉を持つ生きモノ」の世界では神や貨幣はメタファーである。非人格化の諸現象を分析しその原因を探るに、人格的なヒトで有る・ヒトで無しを距てる硬い石壁に穴を開け、予め見通しをつける為に掘削する^{のみ}鑿が必要とされる。社会史料に対するイメージ処理の仕方而言えば、コード化で失われた働くヒト存在のルート（＝史的理念型の初期化イメージ）を掘り起こす為に、先ずリソース全体（＝無選別

の「アナログ・イメージの集合」を縮約・展開し、位相幾何学的メタファーにより複雑系の世界から類似したイメージを取り出す。《何》が《誰》のこととして指示的に言明されているか、《何処から》と《彼処へ》の位相が切り結ばれて、その結果《どの様な》意味変換が生じ（或いは期待され）、それも《如何なる目的で》為された「言語事件」であるか、「宗教社会学的言論」の土俵が場所論的に確かめられる。当然、ヴェーバー社会学のリソース分析を基にメタファー論を探求する。中でも最も重要な課題は、人格存在の実体化と非実体化の諸様相を構造に尋ね、解釈されて有る行為世界の状況に見極めること、社会的人格と内奥的人格のコンフリクトに陥った現存在をその始原状況に差し戻し、理念による転轍作用の成否を東西に割かれた状況の対称面に問い質すこと。コード化された実体世界のイメージを創造的に解体し、同時に可能な限り「終わり」の目線（＝無限遠点）から見直し、メタファー論で史的理念型を再構築することである。以下では、人格性・非人格性を巡る私のメタファー研究史からヴェーバー解釈への試論的アプローチを展開する。これは先の批評に答えると同時に、続く『論攷2』（ヴェーバーとハイデガーの水面下での対話論）への「中間考察」として、私の方法論の整理の為でもある。

第一章 「神学と哲学」解釈学から、「理解と解釈」社会学へ

「働くモノとヒト、非人格化の世界」というタイトルの下に、二つ折りで見開きの主題構成が予告されていた。創造前に言葉は「語るモノとヒト」（*rēs et persōna*）で有ったという理念は、2世紀のローマ帝国の法学者で神学者のテルトゥリアヌスが「知恵の人格化」で三位一体を説く為に導入した術語、元より素朴な分析総合判断を念頭に置いた法廷用語で、近代人が得意とする論理実証主義的分析概念ではない。他方の「非人格化の世界」は5世紀アンティオケア学派の哲学徒で神学者のネストリオスが『ヘラクレイデスのバザール』（＝シリア語で「商論」）の中でキリスト論的世界の自己イメージとして論じたのが初まり。近代世界に予約済みの、主客分別的関心に拠り立つ人間中心的な、資本主義社会で疎外されたヒトの自己イメージではまだない。其処は自然と社会・モノとヒトがまだ未分化の混沌とした世界である。分析対象の社会史料に於いてすでに、近代人が設えた分別と分業の不具合・分離壁の不当さが露呈している。対象領

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

域が神学・哲学・社会学の多岐に渡る研究で境界線がはっきりしないという第一印象は、主に筆者がその目線で取り組んでいる史料のせいである。学問領域の敷居が未だ無かった世代の社会史料に拘わること、専門特化と分業体制を自明の前提に近代人が特権とした縄張りを争う常識が通用しない事態に驚き慌てる必要はない。現代人に自明な理解を古代人に押しつける訳にはいかない。ネガは常にイメージを転倒する為にあり、私の研究史を展開すれば三つの繋がりが何故か、同時に研究者の顔の輪郭も方位も明示的になると思われる。中間考察の主題「理解社会学のコンプレメンタリズム」は、その展開の中で自ずと理解されよう。

1984年テュービンゲン大学神学部に提出した『若きカール・バルトの思惟に於ける運動のカテゴリー』（以下『学論』）ⁱⁱでは、後の「弁証法神学」の解釈学的経験を構築する仕組みと弁証法的発話の成り立ちを『ローマ書講解』（第一版）に探求した。今日欧米を風靡している「解釈社会学」（Interpretative Sociology）という名称は、シュライエルマッハーの『解釈学』（Hermeneutik、「対話の技巧論」）にまで遡る。『学論』では、そのシュライエルマッハーと共有されたプラトンのソクラテス的「対話弁証法」やキルケゴールの「質的弁証法」との違いが運動のカテゴリー理解にあること、また新カント派の人格性理解の批判を踏まえて、カルヴァン主義に基づくバルトの契約神学的な人格性理解のカテゴリーを分析。その中で、宗教的人間の行為を「飛行中の鳥（Vogel im Fluge）を描こうとする」試みに喩えたメタファーを手掛かりにした経緯から、帰国後はしばらく『思惟する課題としての人格性のメタファー』研究に専念した。私の位相幾何学的メタファー論はその時の研究成果である。神学も哲学も同一の理解のカテゴリーに基づく「解釈学的経験」（Hermeneutische Erfahrung）を扱う限り課題は異ならず、二つの領野に区別がない。それも『人格性の思想と宗教』という当初の執筆目標と多少異なるが、拙著『バルソーナ・働き・存在』（2004年）ⁱⁱⁱの出版がその後の関心の行方を象徴的に指示している。私にとって神学は「人格性（＝バルソーナ）のメタファー」研究に等しく、これが諸研究の出発点となった。「世俗都市」と「匿名性」（コックス）の問題はその界面現象のさわりに過ぎない。西欧的「キリスト教世界」の世俗化とは別に、宗教改革及びプロテスタンティズムの誕生を知らない別のルートで迫られる歴史の問いがあり、人格理解を異にする文化圏での人格性の剥奪から発見への「道」（タオ）が緊急の課題となっていた

からである。その間、テルトリアーヌスに「知恵の人格化」を巡る論争事例を学ぶに及び、無から創造する知恵に「語るモノとヒト」(rēs et persōna)の位相を見極めることで、非人格性のリソースを解釈学的経験と考察の対象とすることが出来た。哲学分野では、ハイデガーの非本来的“ヒト”の存在(das-Man-ist)理解に「人格性の剥奪と発見」の手掛かりを得て、有から無への「転回」(Kehre)に着目し、史的ダルマとネストリオスの研究に没頭するところとなり、「非人格性のメタファー」として「壁観に凝住」する(Wand-anstarrung, wall-gazing)現存在の理解を深めることが出来た。これは従来^{はくだつ}の理解のカテゴリーと異なる為にパラダイム・シフトを余儀なくされる大きな転機、それも予期せざる結果として軸足の転回点となった。ダルマ=ネストリオス共鳴体説(Dharma=Nestorios-Resonanz-Körper Theorie)及びダルマ・ケノーシス論(Dharma-Kenosis-Theorie)はその必然的展開としてある。その後史的モデルの研究結果を踏まえ、ペルソーナの存在また不在の世界を当初の目標課題であった「宗教社会学的言論」(religions-soziologischer Diskurs)の立場から見直す必要性を迫られた。〈ペルソーナ・働き・存在〉の統合的位相の領野を開拓する為に、シェーラーとヴェーバーに取り組んだ。特にヴェーバーの『理解社会学のカテゴリー』(以下『小カテゴリー論』)^{iv}及び『経済と社会』第一部「社会学のカテゴリー論」(以下『大カテゴリー論』)に基づき、厳密な読み直し作業を進めてきた。『論攷1』はその第一歩である。この作業は、現代アメリカの「解釈社会学」が見せた目覚ましい発展を受けて読み直しが進むドイツ語圏での「理解社会学」の今日的事情、フィールド更新とパラダイム再編のニーズを直に反映している。欧米で討議されている今日の状況と諸課題は、私の「解釈学」研究史がその俣で理解社会学のカテゴリーで読み直し可能な、必要にして且つ十分な論拠を提供している。それが方法論的自覚の深まりと共に、「神学と哲学」解釈学から「理解と解釈」社会学へ進ませる確かな足場を、無理なく自然体で構築する理由となっている。

「理解」は存在論的カテゴリーである。カテゴリーとしての理解は、ひとまず「解釈」という行為から区別される。解釈はすでに社会的行為である。例えば、無理解とは言えても誰も無解釈とは言わない。涅槃の漢訳とされる「無為」も無の理解から要請された解釈学的実践、優れた倫理的発話行為である。解釈なしで社会行為は成り立たない。だが、理解なしには人の行為的存在自体が考え

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

られない。ヴェーバーの「理解社会学」について今日三つの前提が考察されている。リヒターによれば、①理解することが現存在（＝人で有る本質）に属する限り、理解するとは存在論的〔に解明すること〕である。②理解するとは精神科学に対して理解を留保するだけでなく、自然科学によって獲得された認識をも規定する。③理解社会学の基礎〔課題〕は社会的行為〔の解釈〕である。ギデンスでは行為理解を深めて「二重の解釈学」とならざるを得ない。バーガーとなると三つでもまだモノ足りない、社会学的に解釈するという行為自体の「相対性」という課題、その認識根拠が問われざるを得ない。神や精神・エトノスの象徴として理解されて有るモノ、確固とした自分の信念や信仰を「括弧に括る」ことが出来るかどうか、東西宗教間の対話を促す為に自己相対化の「責任倫理」が厳しく問われる。しかしフッサールからシュッツに受け継がれた従来の「現象学的還元」の社会学では、「括弧に括る」作業が超越論的意味合いでもまだ意識行為の範囲内であって、神を考え貨幣で商いするヒトの言語行為として論議は尽くされていない。「括弧に括る」ことで没価値化する・価値判断を留保するだけでは十分でない。厳密には、「終わり」から自己を働かせる＝メタファーする「言語事件」（metaphorisches Sprach-ereignis）が問われる。禁欲的精神で為される主観的な目的合理性の働きは、「理解可能な行為への還元」によって客観的に観察され考察される対象となる。社会的人格はそれも成果次第によらず失敗事例としても学習可能な、「能く自利しました能く利他する」商人的実践の言論としてこそ、有意義な非人格化の要件となる。言い換えれば、「安心して無為」の禁欲的实践は「無の法」（＝ダルマ）で思索するモノ（＝知恵）の要請としてあり、非人格化を受容可能なヒト存在の要件とする。

私のヴェーバー研究史は、研究課題として当初からマージナル・マンを巡る宗教社会学的言論への関心で構成されていた。折原浩のマージナル・マン論^vはこの理論をロバート・E・パーク^{vi}に学んでおり、パークはベルリン大学留学中それをジンメル^{vii}の「異邦人＝余所者^{よそももの}」概念に学んでいる。私の研究史を今より振り返ってみれば、ユダヤ人と異邦人よりなる「共同態社会」が「利益誘導型社会」に組み込まれて変様する仕組みを内外に問うことに始まり、宗教社会主義の研究に暫し没頭し、その都度背中を押されるようにして、次々と信念型・理念型・実証型の三つの構成的課題を追求してきた。それも神学的構想から始め形而上学的

思索を経て歴史的信憑性・社会学的実証性を問う現在に至るまで、無意識に三つのステップを踏んでいたことが分かる。これは期せずしてコントが『実証哲学講義』^{vii}で提唱した社会学発祥のルートを三ステップで辿る作業にびたりと重なっている。但し私の場合三は一に発展的に解消する関係にはない。また三は一はヘーゲルの弁証法的思惟に於ける止揚関係にもない。私が三つの分野を「ペルソーナ・存在・働き」と言い換える場合、三が同時に一を指す場合もあり、諸位相の三一論的關係は排他的ではなく常に相補的・相互参照的である。としても、認知のプロセスとしてはコントと同じケースだ。初期バルトから初期ハイデガーへの展開には必然的な繋がり・因果的帰属関係があり驚くに値しないが、『存在と時間』に至るまでの初期ハイデガーの思考課程にヴェーバーの非人格化論争が絡む可能性については『論攷1』で言及した通り、解釈学的リサーチの結果は想定外のことで全くの驚きであった。

働くモノとヒトの合理性はその都度の生活世界の住民がコンフリクト解決の為に抱く理念や救済イメージ、時代・世代の利害関心によって異なる間延びした表情を見せる。人格理解のカテゴリーが同じ合理性の文化圏でも、時有的表現と解釈を異にするのである。ヴェーバーが目安とする理解社会学のカテゴリー判断がその俣で、人格理解を異にするアジアの諸宗教について普遍妥当性を要求出来る立場にあるかどうかについては議論の余地がある。東西に二種の「理入」（＝理に入る仕方）が必要とされ、二乗して四通りの「行入」（＝禁欲的实践）が導入される解釈の可能性を含め、ヴェーバーが遺した宗教社会学的言語資産にはまだ未開拓のフィールドを予想させる課題が山積している。方法論的には取りあえず、ギデンスの「行為の反照的モニタリング」を見開きにしたメタファー論で捉え直し、相互知識に基づく社会的行為の構造と様相性に着目した「二重の解釈学」^{viii}に比較的近い立場で考えている。以下で展開するヴェーバー解釈のメタファー論的考察は、そのヒントを手繰り寄せる為の試論である。

第二章 ヴェーバー解釈のメタファー論的考察

先ず「宗教社会学的言語資産」（religions-soziologisches Sprachgut）を分析し再吟味するが、その際ヴェーバーが「史的理念型」（historische Idealtyp）の探求で踏み込めなかった諸問題と取り組むことになる。禁欲主義的な理念によって作

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

られた世界イメージ（Weltbild）が「転轍手」（Weichensteller）^{ix}の役目を果たすところまでは確認できたが、転轍手メタファーで『世界宗教の経済倫理』が説明される経過に、何か不分明なモノが世界イメージの中に混入した佯自明化されているのではないかと疑われた。その証拠に、彼の社会学研究のフレームの中に「無」（Nichts）の概念が無造作に放り込まれており、その佯ではかえって壁周りの真相が隠蔽されてしまう。例えば、『プロ倫』の末尾で著者自身が言い残した締め言葉は不気味であり、預言者の警句の余韻さえ残している。「このような文化発展の《終わりに有るヒトたち》としては、次の言葉が本当となるかも知れない。‘精神の無い専門家、心情の無い享楽人、この無 [を選択する最後のヒトたち] は人類のかつて達したことの無い段階にまですでに登り詰めたと思ひ込む（＝イメージする）’ようになるかも知れないのだ」（私訳、大塚訳では「自惚れるだろう」、補足は私）。ヴェーバーの「無の理解」はエートスとなる「精神の欠落」程の意味だから、その佯では「無理解」に等しく、我々が考える「創造的無」では無い。すでに彼の「非人格化」の術語にしてそうであったように、存在論の極みに於いて「転回」するも不退転の決断でそうすることを余儀なくされたハイデガーの「無」との取り組むが彼には欠けている様に見えるから、残念ながらそれ以上に踏み込むことが出来ない。先程の箇所を大塚は「こうした文化発展の最後に現れる《末人たち》にとっては、次の言葉が真理となるのではなかろうか。精神のない専門人、心情のない享楽人。この無^{ニヒト}のものは、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登り詰めたと思ひ込むだろう」としている。だが「末人」では日本語としても意味不明であり、たとえルビを振っても「無のもの」では理解しがたく、無のものが「自惚れるだろう」では誤解も避け難い。前者は字義通り、資本主義の文化発展の「終わりに有るヒトたち」であり、後者は「この無 [を選択する最後のヒトたち] は登り詰めたと思ひこむ」と訳出して初めて、ヴェーバーのイメージ処理の真意を有意味に理解できよう。主語は「無」であるから、再帰形を受け身で「とイメージされる」でも構わない。であれば、ヴェーバーにとって何故「利害・関心」でなく「世界イメージ」が転轍手なのか、その仕組みを解明する為に、自明なモノとして理解され解釈されて有る世界イメージの諸領域を一括して予約せず^{ニヒト}に篩^{ニヒト}にかける必要がある。先ずもって「世界像」は「世界観」でなく、世界内的に有るヒトに理念で先行把持された「世界イ

メージ」であり、硬直した機械化プログラムの化石・世界観的イデオロギーの所産とは異なる、よりソフトな能産的イメージで「世界内存在」を解釈する可能性がそれで予約される。結ばれる焦点も当分はリアルな史的イメージでなく、「終わり」から企投されたメタファー・イメージにある。ヴェーバーの親友ヤスパーズもシェーラーも、フッサールの弟子シュッツでさえその点に関する限り無理解であった。そこで我々に課せられる第一の課題は、西欧のピューリタン世界に固有な「史的〔存在〕の理念型」に非西欧的な「創造的無の理念型」(Idealtyp des schöpferischen Nichts)を対置させ、反対座標の理念系から作られる世界イメージに対応するモノ(=ポジティブに対してネガティブイメージ)で整合性をチェックすることにある。それが何故今必要かと言えば、ピューリタニズムと儒教世界の合理主義は対比的に取り上げても、史的ダルマに共有されるタオイスト的スタイルの「無為」(wú-wèi)に倫理性を認めないヴェーバーのマージナリティーを洗い出す必要からである。こうして初めて、「転轍手」として働くモノとヒトの諸相を篩ふるいにかけ、(合理数に対して虚数の)対称面から真相解明を成し遂げることが可能となる。前者の場合は、神の選びに応えるヒトの存在仕様が禁欲主義的意志を発動する偶然性に任されていたが、後者の場合の転轍手は選ばれて有るの確証を得て安心して壁観する存在者の終わり〔のヒトの目線〕から、選ぶ神の聖意に応え「自分を無にして」(=非人格性の用として)、目的合理的に働くモノとなる。所産的・還元的(re-ductive)とは「初め」を知るヒトの知恵であるが、能産的(pro-ductive)とは「終わり」=納期を知るヒトの精神、目的合理的に働くモノの存在性格である。パースに倣って言い換えれば、上からの公理的・演繹的(de-ductive)に対して、下からの実証的・帰納的(in-ductive)分析で右往左往するだけの社会学の今日的状況に見切りを付け、終わりの目線からする終発論的(ab-ductive、通に仮説設定的)思索に基づく社会的行為(=プラグマテシア)の精神が要請される。サヴェニーに倣い「基本的法概念」を仮象論的観点から批判的に捉え直そうとする「法社会学的解釈学」(原島・水林)を立ち竦ませているアポリア解決も、遠からず我々の視野の内に有る^x。ヴェーバーが導入したメタファーの真意を理解しようとすると、この様な唐突な推論でする目線と焦点の突き合わせも無意味ではない、むしろ有意味な軌道転轍のヒントとなる。事実終わり〔のヒトの目線〕からとは、彼がその都度の論攷の端々でしきりと言及す

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

る預言者の使信（終末論的＝終審的判断のカテゴリー）への眼差しを指している。この様な視点を確認する必要が何処にあるかと言えば、理想型の世界イメージ形成を巡り彼の思索に原点となった地平がドイツ語圏の理解社会学者たちにも現代アメリカの解釈社会学者たちにも忘れられ見落とされているからだ。斯くなるテンションの無さは諸研究を陳腐化し退屈にしているだけでない、神学・哲学・社会学を含め「諸学の危機」を招いている。「初めの忘却」と「終わりの喪失」は連動している。裁く者が裁かれる現実には精神分析的「批判理論」家（ハーバーマス）の手をとうに離れ、「聖なるカオス」の演出する暴力は聖職者たちのオラケルでも意の俣にならない、「スピノザの亡霊」でも呼び出さない限り、最早社会学者の手に負えるモノでなくなっていよう。

では、何故ヴェーバーが『世界宗教の経済倫理』^{xi}の「序説」で「転轍手」のメタファーを導入したのか、逃げの一手ではない煙幕を張る訳でもなかったはずだから、そもそもの理由があったはずだ。彼自身がカリスマ的預言者となったのでない限り、その様に喩えて言う他ないケースが考えられる。なるほど「理念（Ideen）ではなく、（物質的・観念的な）利害・関心が人間の行動を直接支配している。しかし《理念》によって作られた世界イメージは、極めて頻繁に転轍手として[人がその上を走る]軌道を決めており、そこでは利害・関心の力学が[人の]行動を推進している。[理念が作った]世界イメージに従ってそれ（＝軌道の方向）が決まっている。然り[世界イメージに従って]、《何処から》の救済と《彼処へ》への救済を人は望んだ、－忘れてはいけない－[望んで行動した結果、事実その苦から]救済されること¹が出来たのである」（私訳、補足と傍点は私）。林武訳では、「忘れてはならない」のが「[ほんとうに]救済されるものなのかどうか、[という一貫した認識を]構築しうるのであった」と、混乱した訳というより余計な煙幕を張るに忙しく、本意を歪めた明らかな誤訳となっている。因みに、原書では接続法でなく過去基本形が使用されている。コンテキストから判断すると、苦から救済されることを望み、安心へと救済されるという願いを目的合理的に達成することが出来た²信仰者（＝ピューリタン）たちの諸例を参照しよう。ヴェーバーは世界イメージに基づく「この様な要求が本来宗教的な合理主義の核心である」（傍点は著者）と明言する。議論の内実には深く立ち入らず、ここでは世界イメージ論がメタファー論と深く切り結ぶ関係にあるこ

とだけに注目しておきたい。そもそもメタファー（＝隠喩）とはアレゴリー（＝寓喩）やメトノミー（＝直喩）と異なり、世界イメージをその都度必要に応じてポインタで切り替え位相変換する言葉の働きであり、《何処から》の救済と《彼処へ》の救済イメージを転轍手で切り替え、其処からの救済と彼処での可能な現実の位相をクロスさせるさせることで成り立つ言葉の「転送技術」である。これを植樹法や「紐造り」（bundle of strings）のイメージで理解すると分かりやすい。二つの花言葉で結ぶ紐造りがゲージ・メタファー（gage-metaphor）である。ゲージは「凝視する」（gaze）とは別の意味で、ここでは字義通り「抵当に入れる」（gage = give as security）ことで挑戦のしるしとして投げる「手袋」であり、これを拾えば受託した旨を相手に伝え、応戦の意味で投げ返された「帽子」となる。卑近な例で、「売り言葉に買い言葉」と言うもこのメタファーの韻を踏んでいる。但しヘレニズム社会の知恵伝承では「真理を買え、売ってはならない」（『箴言』23:23、口語訳）。このゲージ・メタファーを然るべき交換価値のあるモノとして捉え「担保」（gage, Pfand）と理解すれば、メタファーは「貨幣の記号」となる。主語と賓辞が売り手と買い手ともなれば、協定捺印がなくても、交わされる言葉は付加価値・剰余価値を持つ商品を見定める相互義務を負う（エン・ゲージする、engage, zum Pfand geben）ことを期待また予測させる（→諒解行為）。それは人格性を目的としてではなく手段として商品化し、疎外と篡奪を恣にする市場原理であり言葉のエロースの本性をマニフェストしている。商行為の因果性を考える上でひとまずギデンスに倣い、目的「行為」（action）とそれを可能にする「行為作用」（agency）＝働くモノを区別しておきたい。宗教的＝商行為的ペルソーナが理念から二者択一（＝転轍）を迫られる際に、主体的な目的行為と主体不在の行為作用を相乗させる発話行為がプロパガンダかコマーシャルの両義的性格を持つ理由もそこにある。以上参考までに一般的メタファー論で解釈可能な構造化の事例を紹介したが、働くヒトの生活世界に於ける担保と対価による商取引をイメージした「贖い買い」のメタファーも宗教言語の合理化精神によると考えれば、救済現実の願望と実現のケースをヒントにしたヴェーバーの「転轍手」メタファー理解の核心に一步近付いたことになる。理念によって造り為された世界イメージでは転轍手として働くモノが精神として捉えられるが、「鋼鉄の硬い檻」の壁面に映し出されるその焦点は一見して行為主体の人格性イメージでなく、メ

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

タファーで圧縮された非人格性の事象イメージである。陰に陽のダブル・イメージにも見える。それが何故かを問おうとすれば、彼が水面下で格闘しているもう一つの類型に触れざるを得ない。

類型論（Typologie）は理想型乃至理念型の上位概念であるが、これに対してよく引き合いに出される類概念（Gattungsbegriff）は若きマルクスが師と仰いだフォイエルバッハの術語で、類的存在を表す実在型の上位概念、元より自然哲学乃至生物科学の概念でジェンダー・メタファー（gender metaphor）、類概念は類する（gatten）モノを束ねること、ガッテンは異なる性を「^{つが}番わせる」、神と人・男と女の二で一とする働きである。その後の論争では、宗教的＝商人的ペルソナの関心は同時に自己疎外されたモノとヒトの「原初形態」（マルクス『資本論』1）の解明に場所を譲る。その観点では、マスクした存在者が背後に隠れて働くヒトの富を収奪する、（その主が誰であれ）富を持つ者が益々豊かとなり富を持たぬ者が益々貧しくなるという収奪する精神の下部構造自体に関心がある。マルクスが「宗教は人民の阿片で有る」と言うも、エンゲルスが宗教というマスクをつけて表出される階級のコンフリクト状況へ還元するも道具のメタファーだ。類的存在概念に基づく史的唯物論に欠けたる地平を指摘するに、フォイエルバッハの感性豊かな人格性メタファーよりも、非情で冷徹な非人格性の事象メタファーが有力な手掛かりとなる。他方、富の余剰を巡るその様な近代産業社会の歪みを不安の原因として抱え込む仕方、構造的なモノとして官僚制社会の壁システムの内に生きることを余儀なくされたヒトの苦しみ、それも「石の壁」ならざる「鉄壁の硬い檻」（ein starrhartes Gehäuse）に囲い込まれたヒトの「囚人的ジレンマ」を、ヴェーバーは禁欲主義的实践の理論（＝「史的〔存在の〕理念型」）で打破しようとしていたはずだ。しかし自己疎外という史の実態の構造的矛盾・存在と所有の歪みを理念型で批判し正す為には、言語と精神の構造（＝壁の上限^{xii}）を担っているキャリア（＝知識人）の如何にを個別の「責任倫理」で問うだけでは十分でなかった。個別に・共同存在的に・理想型的に行為的存在の諸相を訪ねつつ、メタファーで一息に束ねてみても十分でないことがやがて明らかとなる。むしろ「禁欲主義の梯子」（Treppe des Asketismus）を降りて、天地の裂け目を生きる現存在を世俗内禁欲に徹する非実体性のイメージに探り、それが西欧史外では差し当たりまた大抵は成功事例ではなく合理化の失敗事例であるとし

ても、否、合理化の失敗事例にこそ学習可能な理解社会学の未来が隠されている。合理化＝機能主義化の失敗事例は、「言葉・体・貨幣」関連の捉え損ないに起因しよう。厳密に言えば、現存在の自己を商品化＝非人格化の極みに於いて露呈させる「無」の地平（＝壁の下限^{xiii}）が最もリアルな仕方と同時に問われる必要がある。また、抽象的・心的イメージでなく具体的・身体的イメージで、しかも目的合理的に遂行し体言するヒトがいなければ論ずるにも値しない。第二に、人格化と非人格化（Entpersonalisierung）の働きについて主張される行為世界の膠着した構造理解や構成主義的常識論をも打破する為に、意味論的構造として存在するモノが相互の発話行為を生み出す動的な仕組みを解明する。第三の課題として、相互行為と構造を媒介する様相性に着目しつつ、解釈図式の使用による位相変換の地平（＝状況）を開示する。「地平の融合」（ガダマー）でなく、「存在と無」という相容れない対称的地平の明け初めに於いて方位を見定める為だ。ヴェーバーの場合、バックスターが言う「外的財貨への心慮は、聖徒たちの肩にかけられて有る、いつでも脱ぎ去ることの出来る薄い外套の様なモノ」であったが、不幸にも「運命はこの外套を鉄壁の様な硬い檻にしまった」（私訳）。その檻の彼方を仰ぎ見る為に、「転轍手」（Weichen-steller）のメタファーが導入されている。『世界宗教の経済倫理』の「序説」で導入されるこの転轍手イメージの理念型を实体経済の世界事情への呪縛から一旦解放した上で、人格性の剥奪が即人格存在の発見に繋がるような「創造的無」の理念型を放物線上に探求すること、目下の課題はその為の史的モデルを探すことにある。言い換えれば、営利追求的資本主義の精神を「鬼子」とし、己を「貧しくして富ませる」モノ・禁欲主義的实践を通じて富を蓄積するヒト存在の原点に討議を差し戻すところにポイントがある。但しそれは通り一遍の節約と貯蓄の勧め・道徳倫理的富の還元主義では全くない、厳格なタオイズムの理想主義の焼き直しでもない。初期資本主義の精神が抱えていた構造的関心をコンフリクト・ゲノムとしてメタファーで理解しつつその系譜を分水嶺にまで訪ね、失われた精神のルート（選ばれて有るの確証＝「安心」を得させる働き）を「壁」にメタファーする、言わば「目を凝らして壁観する」こと（Wand-anstarrung, wall-gazing）である。現代アメリカの認知論的・意味探求的・エスノメソドロギー的な「解釈社会学」の多様な事例に学びつつ、ヴェーバーが本来意図していた「理解社会学」の原点に立ち戻ってメ

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

タフナー論的にその真意を探り、データ処理型思考の抱える問題性を働くモノとヒトの世界内的整合性に基づいて再吟味する。それに留まらず、次に広義の「東洋的無」(*orientales Nichts*)^{xiv}の理念型から「理解と解釈」社会学の論点を積極的に絞り出し、「有時の義は時有的用」として不可分性を実証する。喩えて言えば、東西世界の壁の彼方にリンクする「紐造り」(*bundling strings*)のイメージで焦点を探り、資本主義の精神が「すでに不在」である仕様を開示する転送的「言語事件」として界面的に理解する。更に、理論物理学者が言う「振動する紐」(*quaking strings*)をも比較参照しつつ、言葉にならざるモノの界面下で振動する出来事を理解心理学的にではなく理解社会的に、資本創造的「無」のメタファー論として同時に捉え直すことを意図する。史的〔存在の〕理念型と創造的無の理念型、この二つは「理解社会学」の未来地平を「鉄壁の檻」の彼方に空け開く為の試問的構想であり、放物線的・逆対応的イメージで迫る仕様は、厳密に位相幾何学メタファー論 (*topological metaphorology*) に基づいて考察される。

面前で演じるモノが悲劇であれ喜劇であれ、其処が「世界市場」(バーガー)であるかどうかは別に論じるとして、「我々は皆、劇を演じるヒトで有る」(ゴフマン)仕様が如何にであれ、天地の狭間に生きる「只のヒトの現象学」(*Phänomenologie des Man-ist*)であることに変わりはない。神のマスクをしたヒトが後を絶たない限り「聖なる暴力」は絶えることなく、カースト制度や官僚制という「鉄壁の硬い檻」は解決されることなく厳然として其処に有る。宗教社会学的言論が涸れた谷に「泉噴く口」となる為にも、天に地の・神にヒトの壁仕様を凝視する(=ゲージする)よう要請して憚らない。エスノメソドロジーの領野に於いても然り、同族イメージのヒトで有る・で無いを仕切る壁の上限と下限(=言葉と無)のどちらかを座視すれば受苦の要件は尽きることがない。ギリシャの哲学者が嘆いて言う、コスモスに自分の居場所が無い苦しみ(*Δος που στω!*)は終わることがない。全体コスモスに対してアトム・イメージの我は、神を考えるにも実体無しでは有り得ないから、実体化・実体変化への利害関心で共通する「神人同形同性説・擬人観」(*anthropo-morphism*)とならざるを得ない。然るに、擬人的な自然本性の欠落は考えられても、歴史精神(=史的存在を働かせるエートス)の不在意味は思惟の対象ともならない。スピノザやフォイエルバッハの様に「神を考える」ことをしない・する必要性を認めない世界、親である神・

元となる精神を捨てた・殺した「カインの末裔」の人間中心主義の世界では、聖なるカオスが神の働きを代行している。現にネストリオス派の中国宣教使に於いて、神を考えるヒトが自分を無にして語らせるモノ言い、非人格的イメージで働く神は「涼風」、端的に「天尊は無（＝無）の法」で向き合う他なかった^{xv}。当然、法はダルマの意味で理解されている。それも試行錯誤のメタファー論的考察を抜きにしては、誰も「聖なるカオス」の暴力装置に対して有効な手段を見出し得なかったのだ。これがヒューマニズムを謳歌して済む西欧近代的理念型の手にも負える課題ではないことは誰の目にも明らかだ。西洋的・東洋的な歴史理解のコンフリクト事情を踏まえて、「理解と解釈」社会学の緊急動議として「史的存在の理念型」と同時に「創造的無の理念型」が惜しまず要請される所以である。分析方法が機能主義か構造主義かの二者択一でも十分でない。四面の全方位から二重の「無」で挟み撃ちにしない限り、誰も退路を断つことをしない、何も始めようとしない、「永遠の相の下で」(sub specie aeternitatis)のみ取得可能な余剰の時(tempus super-resti)が富(divitiae)で有ることを知らない世代の子らに、時有の感覚を失ったヒトの常識論を疑わせ、禁欲主義的に自分の「終わり」(＝納期)から「考えるヒント」(小林秀雄)を取得させる挑戦の意味もある。ピューリタンの様に「神を考える」とは、選ばれ救済されて有るその「終わりから[始める術を]^{すべ}考える」、それも世俗内的禁欲の精神として働かせつつ、無限者の神意に込め目的合理的に行動する社会的自己も終発論的実存として要請されたモノである。その様に神を考え同時に商いするヒトの世界イメージに基づいて為された「要求が、本来宗教的な合理主義の核心である」とヴェーバーの真意を別様に探り当てることも許されよう。

第三章 理解社会学のカテゴリー侵犯と史的モデル

『論攷1』の方法論と係わることで、私が個別に注目している宗教社会学者ハンス・G・キッペンベルクについては後に譲るとし、ここでは最近ドイツ語圏で相次いで出版された『理解社会学』の教科書二冊を取り上げ、若干のコメントを付け書評の形で紹介したい。ルドルフ・リヒター^{xvi}はオーストリアの優れた社会教育学者、次のヘレと同様「理解社会学」という術語はすでにアメリカの「解釈社会学」を踏まえ読み直されたヴェーバー社会学の方法論である。両者の違い

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

は社会学発祥の歴史理解に見られる。リヒターはフランス実証主義者コントとその後継者ベルグソンやデュルクハイムとの関連から掘り起こし、ジンメルからヴェーバーへの繋がりを論証している。ともかく読んで分かりやすい。その様な教科書的解説では先が無い・限界が見えていると考える人には、ヘレの論証が参考になる。認識論の歴史に造詣の深いユルゲン・ヘレ^{xvii}は理解社会学の萌芽をスピノザにまで遡ることで読者を驚かせ、カントからジンメル・ヴェーバーへと流れを別様に論じることで、東西の壁に「深き穴」を穿つ新たな論点を提供している。彼がスピノザに注目するのは他でもない、ジンメル自身がスピノザに傾倒していたからである。確かにジンメルには、スピノザからミードに連携する何か認められる。なるほど、万有が「無限なる実体」としての神の属性で有ると考えるスピノザの視点は当時余りにも斬新で画期的であったから、彼はユダヤ教正統主義から「無神論者」の烙印（＝スティグマ）を押され、シナゴグから異端として追放された。その点はネストリオスや史的ダルマにも共通するところだが、これは我々にとって不思議でも何でもない。同時に「所産的自然・能産的自然」として理解された神の対称的プロパティーは、意外にも現象学的社会学の可能性に梃子となるモノ、史的〔存在の〕理念型と創造的無の理念型の相補性理解に大事なヒントを提供し、クリエイティブ・メタファーとしての「神と貨幣」へアプローチ可能なサブ・ルーティンを示唆している。まだスピノザの神理解が一見実体的であるとしても、またヘレのスピノザ理解が導入的に留まるとしても、如何なるオートドックスな理解のカテゴリー侵犯も恐れない精神が『エティカ』を貫いている点で彼からは目が離せない。私の『論攷』では本格的にスピノザとの関連で論じるには至っていないが、生涯をレンズ磨きで過ごしたユダヤ人職人の小さな一歩は明日への大きな前進となるものと評価される。ただ、ヘレがスピノザをミードとの関連で行動心理学的に尚も人間論的可能性として追求していくのに対して、リヒターには存在論的な、多分存在神論的（onto-theo-logisch）な関心が自己限定として念頭にあるから、一概にヘレのみを高く評価することは出来ない。両者共にまだ試行錯誤の途上にあることを考えれば、教科書としての使用価値に現時点でさほどの差はない。ヘレがミードやブルーマーとの歴史的対談を収録しているのに対して、リヒターは若い読者層に配慮し彼らの目線で必要となる演習課題を設けている。その点で使い勝手は大きく、手引き・マニュアルを必要

とする若い世代の教師や学生たちの間で人気が高い。

理解社会学が異文化世界のコミュニケーションを促す名目で、「言葉・体・貨幣」の諸領域を横断しようとするときに、諸学の利害関心が複雑に絡む多元主義の領域での「カテゴリー侵犯」(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)のリスクは避け難く予約されている。個別に予約されたカテゴリー領域を飛躍する際に整合性を取る必要から、待避のメタファーが適時導入される。ジョン・ヒック以来、多元主義時代の宗教的メタファー論が注目を浴びているが、史上未確認の前例発見には事欠かない。我々の関心はヴェーバーに於けるメタファー理解の仕様と導入の動機解明であった。「転轍手」メタファーは言うまでもなく、メタファー言論それ自体がコンフリクト・イメージの解決法である。しかし、「鉄壁の檻」メタファーでいみじくも示唆されている通り、彼に於いてはフレームをゲージ (gaze) することで終わっていた。何を隠そう、ヴェーバーのメタファー技法は基本的に二重の意味でゲージ・メタファー (gaging or gazing metaphor) なのである。では、言葉やモノを担保 (gage) として富を貨幣で取得する、そうすることで資本主義社会の壁 (= 鉄壁の硬い檻) に彼は何を観て、壁の彼方に何をゲージ (gaze, 凝視) しようとするのか、投げられた「帽子」(gage) としてのその救済乃至解放イメージが実体的で有るか非実体的で有るか、それ次第で挑戦に応える仕方も異なろう。古今東西何処の世界を問わず、多元主義=多言語文化のコミュニケーション行為にトラブルは避け難く、未曾有のコンフリクトが「言葉・体・貨幣」の壁周りで発生している。例えば、ネストリオスが生きた5世紀のビザンティン帝国がそうであった。彼が禁欲主義精神のコアである「神の絶対自己否定」の壁に観たモノ、ケノーシスのヒト (= キリスト) に「実体が無い」と論じた彼のプロソーポン (= ギリシャ語で「外観」) 論^{xviii}が一際注目される。それと同時に、彼のケースでは「パルソーパ (= シリア語で個人人格) への偏見」がコンフリクトの第一原因となっていた事実も見逃せない。同時代人のアウグスティヌス以上に、彼には「個」としての人格理解が鮮明である。それは近世近代の人格性理解に限りなく近いから驚きである。更に驚くことは、働くヒトに「実体が無い」という彼のプロソーポン理解は、西洋社会では只一人5世紀の彼に於いて史上初めて言及されたコンセプトなのである^{xix}。ネストリオスは幼い皇帝テオドシウス二世の事実上摂政同然の姉ブルケリアの暗躍を断ち、ビザンティン帝国の首都コ

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

ンスタンティノーポリスで急進的改革に挑み、町中の娯楽施設を廃止し、異端と目されたアリア系商人と宮廷官僚の癒着・談合を断つことで、厳格な「世俗内禁欲」を断行しようとして失敗している。その彼に片鱗としても「禁欲のプロテスタンティズム」の先駆的イメージが見え隠れしている（と言っても過言ではない）。商いと薬師伝承に深く絡んだ「ネストリオス現象」の詳細については今はさておき、受苦の原因である身体性の異なる言語仕様に基づいた実体的自己理解について、異なる人種がひしめきあうコーカサス地方ではすでに紀元前から知られており、シリア・ペルシャからインド・中国へ渡るシルクロード上には過酷で血生臭いコンフリクトの歴史が記録されている。今日でもクルジスタン・アフガニスタン・パキスタンでその実例が知られる。一見してイスラム社会の部族間特有の問題だが、その実アシュケナージュのユダヤ人問題が絡む複雑系の様相を為しており、それはエスノメソドロジーが取り組むべき緊急課題であろう。多言語文化の複雑なコンフリクトを解決する意図で為される理解社会的アプローチは、社会学部にはもちろんのこと、自分たちと異なる仕方で働くモノとヒト存在の仕様として「余所者^{とそもの}=外国人を理解する」精神を前提とした外国語学部や国際教養学部が必要とされる。異なる仕方で思索し生活するヒトで有るの如何にを問い合わせ、ユダヤ人と異邦人の共同態も貨幣絡みの共同存在的仕様としての現存在の可能性を探り合う中で、最も適合的で有ると解釈されたモノを相互行為的に検証する。その為にもヴェーバー社会学の理解のカテゴリーは完結した社会行為の自明な指針でない、保証付きのマニュアルでもない、お墨付きのプロトコルでもないのだという事実だけは肝に銘じておきたい。それは概念装置の成約条件であるとしても、法的にはまだ未決済の社会的言語資産である。主観的な目的合理的行為と異なり、合意された規範乃至規則によって為される相互主観的コミュニケーションの遂行者に必ずしもカリスマ性は必要でない、理解社会学のカテゴリーを解釈学的実践に於いて証左するに主役・脇役・黒子役も無い。としても、地道にレンズを磨く職人的言語感性以上の何かが必要とされる。高度技術の情報網を誇るインターネット時代の標準プロトコル言語に英語を採用する風潮からすると、全く理解できない閉塞状況が厳然として其処に有って我々に立ちはだかる。アメリカの社会学者たちは英語でしかリソースが読めないと、バーガーが嘆き警告している理由も其処に有ろう。英語の翻訳で済ます・片付けることで良し

とする安易な今日的風潮では社会学の将来は危うい。それどころか、ヴェーバーが要請する「職業としての学問」の責任倫理の立場を葬り去るに等しい。翻訳書頼みの所見は他人任せ、所詮借り物志向（＝レンタル精神）に過ぎない。磨くべきは自分のレンズであって、他人のレンズを借用して事を済ませようとするれば自分の視力までダメにしよう。理解社会学のカテゴリーは経済と社会に於ける解釈学的経験の大前提だが、法的にはまだ未決済の、社会学の未来地平を空け開くべく投資された貴重な言語資産（innovatives Sprachgut）である。ヴェーバーをして語らせるにはヴェーバーと同じ日常言語で散策し、何が指示されて有るかを著者と同じ目線で理解することが基本的スタンスとなる。機能主義や構造主義を問わず、其処から非人格化論争を別様に（例えば「ユダヤ人問題」や「クルド人問題」も含め、「ダルマ＝ネストリオス共鳴体現象」をエスノメソドロジエ的手法で）解釈する可能性を排除しない。これだけはレンタル三味の言語精神で解決することは出来ない。「非人格化」が法的概念であって、カテゴリー侵犯を監査する法人（juristische Person, 法的ベルソーナ）の要件と深く関わるのだと理解する読者に於いては、オリジナル・リソースとの取り組みの必要性が了解していただくと確信する。例えばアンシュタルト（Anstalt）が英訳・邦訳で意の俣にならない、翻訳者泣かせのジレンマにそれがよく象徴されている。アンシュタルトは公共の営造物、非人格化への対策として営まれる各種救済の為の法人施設だが、法的ベルソーナの定率的要件を必要とするモノであればすべてアンシュタルトである。ゲマインシャフトやゲゼルシャフトの諸団体を初め、宗教も国家もその中に含まれる。しかも非人格化は官僚制下で避け難い構造的仕様と言われながら、その実カテゴリー侵犯も公認の最たる隠し子モデルである。その解決の為にあるはずのアンシュタルト自体が肥大化し即事性の妨げとなるに及んで、理解社会学のシンプルなメンタリズム（*simple-mentalism* ≡ *mono-mentalism*、自己準拠的理想型の単一体構成主義）か或いは行動主義（*behaviourism*）かの二者択一は崩壊する。これを二重規範としない為にも、西洋的モデルに偏重した理解社会学に、コンプレメンタリズム（*comple-mentarism*、東西文化の共鳴体に準拠する「相補説」）が必要とされる所以である。

第四章 理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

ピューリタンの世界に限らず、現実の願望とその取得・実現には幾多の位相が重なり合い、利害・関心を動機付けるモノにも位相変化に対応した有時のその都度に異なる理解を見逃すことが出来ない。ヴェーバーにとって、人々が望む救済現実の世界イメージが先あって「転轍手」の働きをするケースが「極めて頻繁に」観察されていた。そこから還元されフィード・バックされた（feed-back）モノとして「資本主義の精神」が考えられており、それを推進する（feed-forward）ヒトの行動は目的合理的で首尾一貫している。天職に専従する為に世俗内禁欲に励み、選びの確証を得る為に天に富を蓄積しようと勤める（が、その様に薦めるのはアンシュタルト、救済施設としての教団・宗教法人の要件である）。他方で、禁欲のもケノーシスの意味で自己否定的という性格を持つのだと説明されるが、それは先立つ精神有っての話だ。自己否定する預言者の精神は人格存在の神を語らせ、自らを無とし非人格化の働き（＝無の用）に徹することであったが、働かせるモノ（＝精神）を失ったヒトの近代資本主義は非人格化のプロセスに底無しの不安を抱かせる。知識人ならいざ知らず、働く精神も無く身体（＝自分）の酷使を強いられる日常世界のヒトに於いては、実体化と非実体化の狭間で行き場を失い自己疎外の苦をも余儀なくされ、自分の居場所が何処にも無い不安から公共性（＝官僚制）の「マスクしたヒト」で有る仕様（＝パフォーマンス）を強いられることになり、それが他者との絶えざるコンフリクトの原因となっている。資本主義の社会システムに参加する他者の行為や環境との適合性・整合性を説明できる研究成果が最も問われるのは、他でもない資本主義「精神の不在」領域に於いてだ。これだけは合理化政策に対して合理化反対の永久闘争では埒が開かない。デュルケームやパーソンズ、ルーマンの機能主義論でもギデンスの「主体不在」の構造化論でも、貨幣の魔神レヴィアタンの顎に轡くつわをはめることは出来ない（『ヨブ記』40章24-26節）。我々が主張する東西見開きとしてのコンプレメンタリズム論は理解社会学のカテゴリーの要請に応えるものである。社会的言語行為を「存在と無」（倫理的には「神と貨幣」、「天と法（＝ダルマ）」）の根源ルートに還元し、東西と四方に見開かれる全体イメージから理解し解釈するという、二重の意味で「相補性」を前提とした課題を担う。基礎存在論のメタファー論的視点から語り論じるスタイルもそのカテゴリーの要請として有る。したがっ

て、この論点は「意味論的相補性」(semantic complementarity)^{xx}の課題であっても、ヴェーバー解釈への社会システム工学的・認知論に基づく高度の人間工学的な知識を必要とする「補足論」^{xxi}ではない。ヴェーバーの「史的〔存在の〕理念型」を対称面で捉える必要性から、位相幾何学的のメタファー論に基づき「創造的無の理念型」を展開する。それはどこまでも東西世界を見開きにする「宗教社会学的言論」の一環としてだ。「存在と無」という全く異なる位相、相反する方位・対極の地平から複雑系の世界に向けて発信されるモノ言いを、同一のヒトに於ける人格化・非人格化の両義的「言語事件」として捉え、同時にまた働くモノとヒトの世界を双方向的に解釈する為に、反照的にモニターするに相応しい比喩的イメージでルートの解明を試みる。反照的にモニターするにしても独白的な単独行為でなく、相補論的コミュニケーション行為として解明する。実体化に対して非実体化・人格化に対して非人格化を同時に論じようとすれば、避け難くコンプレメンタリズムとなる。コンプレメンタリズムの秘密は、神という無限者の「他」を得て初めてヒトが有限の侷で「全きモノとされる」(be completed)、位相変換の述語論的可能性である。神と人・神学と人間学の転倒可能性で済まないことは、フォイエルバッハからマルクスに通じる史的解釈の実例(=失敗事例)でも知られている通り、その後も近代人の人格主義文化の謳歌でも非人格化の囚人的ジレンマはついに解決されることはなかった。コンプレメンタリズムが不可逆性の楔を何処に持つのか、メタファーで「石壁皆通」気分をも打ち砕くハンマーを誰が持つのか、それ次第であろう。だが石壁ならぬ硬い鉄壁の檻ともなれば神ならぬヒトの苦しみは終わらず、「言葉・体・貨幣」を巡る社会学的解釈と相対性の問題に悩みは尽きない。

理解社会学のコンプレメンタリズムは、旅し彷徨うヒトに「飛ぶモノの視界」(Vogel-perspektive)を提供する。『学論』で取り上げた「飛行中の鳥」のメタファーはその為の手掛かりであった。全体論的一者のイメージ世界を否定すれば理に入る道は陰に陽の二つに分岐し、倫理行為のフィールドで道を実践する仕方は二を二乗して四つのエートスとなる。何故かと言えば、理解社会学は社会行為を解釈する際に史的理念型の上限に学ぶだけではない、同時に創造的無の下限への学び、それも四面楚歌の失敗事例に学ばせるからである。少し古くさい喩えで言えば、理の道に入る仕方を「同行二人」のダブル・イメージで語り、四通

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

り（＝全方位的）に「無為」を実践する、言わば「二入四行論」である。「二入四行」は史的ダルマの理念だが、彼は九年間「壁観に凝住」（wall-gazing）したヒトであり、対称的類型論構築に挑戦する（gage）ために参照も避けられない^{xiii}。ここでは実体有理のモノ言いに対して「実体が無い」ヒト・イメージを対称面に開き示し、怨訴・願^{がんぎょう}楽・得失・名声や功德を求める「有為」に対しては「安心して無為」の働きを、「終わりのヒト」に聴き入り学ばせる「実践の理論」（＝プラグマテシア論）である。それもダルマ＝ネストリオス共鳴体説では「現世逃避」で無い、凡聖の区別無くして「能く自利し複た能く利他し、莊に（＝農に優しく）して蔽の（＝都に蔽しい）菩提の道」は禁欲的勤労の精神でこそ最もよく理解され為され得ることであった。多くの農民を奴隷として抱えた荘園制度で成り立つ都市仏教（＝アンシュタルト）に手厳しいその文面に、古代中国に市民社会乃至市民資本主義が成り立ちがたい歴史的事情も伺われる。彼には485年「均田制」を初めて敷いた考文帝との強い個人的繋がりがあり、その個人的妬みから幾たびも学識僧たちに毒殺されそうになり、急激な漢化政策により都市部での利権を失った恨みを買ひ、ついには北魏の豪族たちに暗殺された歴史の経緯が何よりの証拠だ。それも彼自身が均田制という市民法的なアイディアの発案者・推進者〔の一人〕であったせいでないかどうか疑われる。タオイズムの理想との一致呼応が必然か偶然かについては議論の余地があるが、「能く自利し複た能く利他し」の文言には、檀を行ずる（＝お布施をする）際の平等精神の薦めと言うよりも、商いで収奪された農民の目線に立つ「他者への気遣い」（レヴィナス）が歴然として有り、「禪に他者性の視点が無い」という常識論が足下から崩れる。受苦もまた「我が宿縁にして、悪業の実熟す」という仏祖に不釣り合いな発話（『マタイによる福音書』7章17節参照）と並び、彼の非仏教的（＝ユダヤ人クリスチャン的）素性を露呈する発話として注目される。事実彼の晩年は四面楚歌であり、彼のケースは結果的に禁欲的勤労精神による都市仏教改革の失敗事例に相当する。その彼に片鱗としても「禁欲的プロテスタンティズム」の先駆的イメージが見え隠れしている（と言っても過言ではない）。ダルマ＝ネストリオス現象の共鳴体イメージ（Resonanz-Körper-Image）だからこそ、非西欧的史的存在の理念型を考える際に、「無名とあえてなり、自分を歴史から隠して生きた」（松岡）同行二人の陰影から目が離せない。「安心して無為」は終わりの現在を壁観するこ

とで世直しの根本動機となるのであって世捨て（＝出家）を自己目的としない。宗教的＝商いのペルソナの非実体化と非人格化論争を紐解く鍵がその手に握られている。人格存在の実体化と非実体化の諸様相を構造に尋ね、解釈されて有る行為世界の「状況」に見極めることが重要だと言ったのは、法的ペルソナ（＝ダルマカーヤ）に於いて働くモノが終わりの現在からのみ正しく反照的にモニターされる為である。

コンプレメンタリズムの必要性を説くに、現世適合的な合理主義の儒教に対して、現世拒否であるはずの仏教（正確には、禪）に現世変革的志向性と発動性に富んだ史的ダルマのケースが参考となる。均田制を導入した中国での具体的な歴史資料を取り上げ、その背景と社会的課題を論じておくことは手解き以上の意味がある。古代中国で（スクテヤ系の知恵として）知られた屯田制を元にしても及ばない、均田制はこれを一気に百歩先にまで進めるアイデア、大農民の中央貴族や地方豪族から小農民に土地を分配する、つまり度重なる戦争で土地を失った貧しい農民に土地を与えて税収源とする二重の意味で画期的な律令制国家への第一歩となった。5世紀の北魏で始まり8世紀唐の中ごろまで実施された。原則として成年男子に一定の土地を与えて耕作させ、そのかわりに税や兵役を義務づけた。一見すると宗教とは無関係の法制度のようだがさに非ず。均田制の理念が法制度として成り立つ秘密は、考文帝と史的ダルマとの親しい個人的交友関係にあった。正確には、5歳で即位した幼い孝文帝の摂政となり実権を握った馮太后（文明太后、漢人）が485年に初めて均田制という社会政策を導入し実行したのであるが、それに前後して彼女はダルマを崇山の少林寺近くの洞窟を訪ね教を乞うており、その強い感化を受けて仏教振興に励むことになる。均田制はタオイズムの理想のように言われるが事実はそうでなかった。実際は史的ダルマの「二入四行」の教えに基づく律令政治の草分け的改革ではなかったかと考えられる。興味深いことに、その成り立ちの時期が中国に於けるネストリオス派の台頭の時期と重なっており、広盛・衰退の時期についてもびたりと一致する。中国が外来の文化・宗教に門戸を開放していた時期と考えれば、それも偶然ではない。日本でも唐の制度に倣い、大化の改新の際に「班田収授法」としてとり入れられた。聖徳太子の遺業の背後にダルマの自己伝承が、723年光明皇后の医療事業に景教の薬師伝承（＝ネストリアンドクター系）が執拗に絡む事実を誰もが驚き怪しん

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

でいる。中央アジア西域で働くモノとヒトの流れには東西の宗教文化が入り乱れた複雑な事情あり、思惑を異にしつつも律令制や土地分配の理想郷を追い求める人々が過度的な共同存在を構築していた。中には聖書や仏典に通じ、ユスティニアヌス法典（Corpus Juris, 529年）を知る者まであり、ダルマに共鳴して商いする者・均田制推進派の北魏官吏たちもまた然り、弓月国（クンユエ）系の秦氏一族はその有力な媒介者であったと考えられる。渡来人のルートを手繰り寄せれば、均田制も班田収授制も広くダルマ＝ネストリオス現象の共鳴体が生み出した実りの一環としてある。史的存在の理念型としてはまだいびつな関係に見えても、創造的無の理念型としては好対照のイメージの中に行動の目的合理性・親和性を鮮明に伺わせる。これは理解社会学のコンプレメンタリズムが、西洋と東洋の「見開き」を左右に、「天と法（＝ダルマ）」を内外に見取めて初めて成り立ち得る立派な歴史的証左となる。

シリア・パレスティナの修道院規則（＝初期ヴェネディクト修道会の法的自己理解）によると、「祈り且つ働く」（*orale et laborare*）際に土地は耕されるモノとして神から万人に平等に与えられている。土地を耕し働いて得た収穫物は神に返す、名目的には、「皇帝のモノは皇帝に、神のモノは神に返す」（『マルコによる福音書』20章25節参照）のである。与えられた土地を耕し神に返すモノは富の蓄積となり、当局に収めるモノも国民の税金であるから、上記の均田制の精神と一致する。若き考文帝の摂政となった馮太后の場合、道教を優遇した前任者の献文帝とは異なり仏教的法の精神で均田制の実施を考えている。表向きはキリスト教と仏教の違いはあるが、神仏や皇帝に返すべきモノを命じる「法の精神」は同じだ。ダルマ＝ネストリオス共鳴体説に立てば尚のこと、律令政治家のマスクは仏教的であるが、見方次第ではキリスト教的にも見える能面の仕様、一切が法的ペルソナの存在と見えざる働きを照用する。それ以外は枝葉末節で、せいぜい多様なプロパティの「外観」で分別したことを盾にして相争っているに過ぎない^{xxiii}。史的存在の理念型が要請する世界イメージに隠された根拠が多々あったのだ。それを知るには又しても、創造的無の理念型が語るモノとヒトの動向に目を向け耳を傾けざるを得ない。

均田制の宗教史的背景について^{xxiv}、若干の補足が必要とされる。均田制の理念と制度の成り立ちは北魏という異民族王朝（＝鮮卑系）の秘密であり、漢化政

策を推し進めた考文帝と史的ダルマとの親しい交友関係にあったことはすでに指摘した。更にその成り立ちの時期が中国に於けるネストリオス派の台頭と衰退の時期にぴたりと一致していた。中国が外来文化に門戸を開放していた時期とも重なっていた。中でも鮮卑系民族については、同派の宣教史に於いて成功した事例として知られる。実は、北魏の首都落陽には5世紀以降三千人規模のネストリオス派の宣教師（＝景教の僧）たちが集結し、教会を建てライブラリーを設けて宣教研究の拠点としていた^{xv}。均田制も班田収授の法も、ダルマ＝ネストリオス現象が生み出した一連のヘレニズム史的関連性の中に成立要因が有る。それが確かである証拠に、均田制の背後に宗教的動機が絡む可能性について今一度それとの繋がりをはっきりとさせておかなければならない。多言を弄するまでもなく、均田制の証拠物件とも言える「退田・給田・欠田」の三文書が辺境地の『敦煌文書』と『吐魯（＝トゥルファン）文書』の中にだけ同時に発掘された（森安^{xvi}）経緯で、その宗教的動機は明瞭且つ十分に知られている。その背後に、シリア・ペルシャを追われ中国に至るシルクロード上で得た旅し彷徨うヒトの知恵伝承があった。スクテヤ系（＝アシュケナーージュ系）に学んだ屯田制から画期的で民主的な理念型の均田制へと橋渡しをしたヒトに於いては、史的ダルマを初めとして、彼ら（＝トゥルファンを拠点としたネストリオス派）の共同態理解に共鳴するところが少なくない。当時敦煌（トゥンホァン）すぐ近く北西方向に高昌回鶻王国吐魯番（トゥルファン、現在の新疆）があり、タリム盆地内にライブラリーを最初に造ったのはネストリオス派の共同態及びその関係者であった。その北東部龜茲国（クチャ）にマニ教の活動拠点とライブラリーが出来、後に北魏の指導者・官吏達をも動かし、ついには仏教僧達も含めたライブラリーの設立に至った経緯が理解できよう。その確かな証拠に、敦煌莫高窟^{ばくこうくつ}第17洞の藏経洞の最後の管理者で敦煌最大の供養者の李聖天^{うてん}（＝干闥王）は、『史的ダルマの研究』で指摘した達摩のケースと同様右手でクロスサインをしている。それはネストリア派の宣教師たちがする「合い言葉」であった。するとこの管理者は景教徒である。仏教徒のコレクションの対象は仏像と壁画と経典だが、壁穴に隠されていた膨大な諸経典の内、均田制関連文書やネストリオス派の景教文書を含め、書き損ない文書やヘブライ語写本に至るまで、仏教徒が日常必要としないだけでない、全く不要にして「余計なモノ」が多すぎるのだ（ゾグト商人にとって売り物にならな

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

い）。然るに、「壁観に凝住」するヒト（＝史的ダルマと無名の共鳴者たち）には、その「余剰なるモノ」が不立文字で雄弁に語り始める。考文帝と憑太后にとって土地も貨幣も余剰なるモノとして農民達と平等に分かち合われた。そうした行為の背景に宗教的動機が歴然としてあった。

西洋近代の世界で「余剰なるモノ」とは時間と貨幣の秘密であるが、オリエント世界の古代イスラエルでは、神を畏れる知恵（ホクマー）がその余剰を生み出す無限のリソースである（『列王記』上3章10～14節参照）。「神を畏れる」、つまり「自分を貧しくして富ませる」（『サムエル記』2章7節参照）という古典的な誓約的人格共同態の禁欲主義的精神と責任倫理（の失敗事例）から、創造的無の非人格的理念型が対称面に展開される。実は、上記した均田制も広域のヘレニズム化現象の一環として捉えると、土地と課税に関する平等を実現する理念型として相互参照され学習されていたことが分かる。例えばギリシャの歴史家がユダヤの政治世界を参照する場合、キッペンベルクによると二つの観点が確認される。「一つはユダヤの伝統をギリシャ的な法（ノモス）として捉えることであり、もう一つはユダヤ社会を市民の平等が実現されて有るポリスの原型として見るものだ」（私訳、傍点は私）^{xxvii}。キッペンベルクは後者のケースとして『アリスティアの手紙』^{xxviii}を参照し、ユダヤ社会の都市と農村の間には不平等が無い、アレキサンドリアとは違って農民が耕地を捨て享楽的な生活を都市に求めるようなことは無い。土地は均等に分配されており、60万人にそれぞれ100アルーレずつ（＝エジプトでは一兵士に報われる最大限の数値）与えられている。だが、この数値データは『出エジプト記』12章37節と『民数記』11章21節から取られており、そんな引用をするようでは「無歴史的な世界観」だ、紀元前2世紀のユダヤ社会の現実とはかけ離れた「神話的遡行」（ミュールマン）に過ぎないとアリスティアの叙述が手厳しく批判されている。我々はここで、無意味な世界観ならぬ、創造的無の根源史的な世界イメージで為される有意味な「神話的遡行」だからこそ、アリスティアのレポートにむしろ注目したい。理想的な土地分配と均田制は、西洋ではユートピアか合理化の失敗事例であっても、東洋で成功事例となったケースとして見直すことが出来よう。ヴェーバーが分析する封建君主的支配関係や家産制的構造の問題ではなく、官僚制の課題としてあるペルソーナの非実体化への覚悟性の違いが分水嶺となっていく。その上合理化それ自体が社会全体

のニーズとも目標ともなっていない事情がある。原史料の分析的総合判断の結果、我々は土地と貨幣を巡り争うヒト壁を越えた異文化間の相互主観的コミュニケーションの共鳴体が成り立つ仕組みをシルクロード沿いに辿り、類似した社会行為の解釈事例を同じルートの対称面に探し出すことが出来た。ヴェーバーは史的存在の因果帰属関係も現象態の表層・実面に注目し、名を伏せ顔を隠して生きる・旅し彷徨うヒト（＝マージナル・マン）の佇まう深層に関心がないはずはないが踏み込めない。ダルマ＝ネストリオス説など考えも及ばないから、『世界宗教の経済倫理』では「儒教と道教」を詳細に論じる中で彼については二度言及するに留めている。彼にとって法＝ダルマは史的ダルマのことではない。西洋的目的合理性の成功事例を篩の基準にすれば、非線形的な二入四行のマスクしたヒトの複雑系世界は対象とならない。握りしめようとしても砂同然、指先からこぼれ落ちるだけである。

相補論的理解社会学のカテゴリーについて補足する。史的ダルマの実像がネストリオス自身のマスクした存在かその共鳴体であったという仮説は、東西文化の対称面を相補論的に理解することで初めて成り立つ。「史的〔存在の〕理念型」としてはネガティブな事象が、「創造的無の理念型」としてはポジティブに弾き返される。この様に見開きで捉え直して初めて、有から無へと「転回」するヒトの言動が具体的なイメージで解釈可能となる。史的存在の理念型と創造的無の理念型は、存在論的カテゴリーでのみ理解可能な世界の見開きであって、こうして「二入四行」の峠道とその地平が空け開くこととなる。理解社会学はそのヒト存在の働きを理解可能な行為として二重の仕方で対象化する。内外の因果関係を史的存在類型に於いてポジティブに分析すると同時に、その対称面に展開されるネガのイメージを取り、創造的無の理念型との対座に於いて全体イメージを分析総合判断する。相補論的理解社会学のカテゴリー論は概念整理の為にだけではない、社会学的言論の座標を確立する為に要請される。対自的・主観的に目的合理的で有る・で無い、対他的・客観的に適合的で有る・で無いの判断を言い渡す際に、期待された行為と応答で成り立つ「諒解行為」（*Einverständnis*）の整合性の有無を最終判断する法的ペルソナの課題を誰が遂行するのかを問わせる、或いは相互行為の責任倫理を諸学に学ばせる法解釈学的言論の試みとならざるを得ない。此処で言う法解釈学とは、狭義の法令・判例のテキスト解釈学でなく、宗

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

教社会学的メタファー言論の課題をも含む広義の法的ペルソナ存在の解釈学である。例えば、「ソロモンの裁判」（『列王記』上3章16節以下）や「ダルマの法」（『二入四行論』）を理解するに、難澁な実定法の専門術語やシステム論的実体概念の分析をも不確定とし、原告と被告の面前で一刀両断にする「無!」のメタファーが必要とされる。

第五章 「神と貨幣」 或いは「天と法（＝ダルマ）」

理解社会学のコンプレメンタリズムがヴェーバー自身の『宗教社会学』諸論攷に於いて厳密に裏付けを得られているのかどうか疑義を抱く読者の為に、以上の論点を踏まえ整理しながら整合性の有無を吟味し、リソースに従い最後のチェックをしておきたい。ヴェーバーは『宗教社会学』論集の「インド宗教と仏教」を論じた最後の箇所、「アジア的宗教の一般的性格」について次のような判断を下している。

1. アジアの諸宗教の「主知主義的救済論」に於いては、「《人格》という西欧的な理想」は「自己矛盾を含む、専門的に一面的で矮小化された、粗野な生の渴望として拒否」される。つまり、西欧的人格性理解（のカテゴリー）が通用しない、（人格性文化の規範が）妥当しない、（全体人格と個別人格の区別、人格化・非人格化論争が）意味をなさないのだ。例えば、仏教の「解脱」や「涅槃」（nirvana）、儒教の「鬼神からの距離」、道教の「無為」（wú-wèi）などの瞑想的実践の究極的内容は、すべて非人格的（＝非即事的）である。厳密には、「職業人的合理性に向かう《進歩》と我々が呼んでいるモノを、東方に於いて妨げたのは、－合理的に判断すれば－非人格性（Unpersönlichkeit）でなく非即事性（Unsachlichkeit）である」と脚注で限定されている。非人格性理解が非即事的な生活態度を生んでいる、その因果関係が指摘されている。いずれであれ、「現世から見れば、涅槃とは《無》以外の何モノでもない」（私訳）^{xxvix}。『プロ倫』の大塚訳で「無のもの」がこの安藤訳では「無なるもの」とされている。「無」（Nichts）は「無なるもの」（Nichtige）ではない。両者は厳密に区別すべきであるが、非即事性が実務的生活態度の合理性に即さない程の日常的意味であれば、実体性に拘る現世（＝大衆）の目線では、確かに無が無なるものと見えてもおかしくはない。

2. アジアに於ける経済合理主義の停滞理由として、大陸の性格が挙げられている。例えば、「外国商業を排斥するか、または極端に制限する立場に決定的に立脚した」ケースが考えられている。外国商業に厳しい制限を加えるこの様な「内向きの」「政治的配慮こそ、…何故政治権力が儀礼的外人嫌悪を放任したかということに対する最後決定的な理由であった」（私訳）。するとヴェーバーには、シルクロード上で営まれた通過貿易の長い歴史、魏晉南北朝から唐代に渡る西域文化の吸収と統合の歴史は考慮外なのだろうか、考慮されない理由は何か？インドと中国仏教史に於ける転機の鍵を握る史的ダルマと禅のルートが考慮外ともなれば、ヴェーバーの分析結果は「アジアの宗教の一般的性格」とはとても言えないだろう。
3. アジア文化圏には、厳密な意味で「言語共同体（Sprach-Gemeinschaft）が本質的に欠けていた」。中国には具体的に、日本と同様の「純粹に政治的関心を指向し、しかも文学的であるような「知識人」層が存在した」が、インド救済論の影響圏域にある東南アジア諸国には不在であった。そのいずれに於いても、知識人層の言語は大衆が理解する日常言語ではないから、「最も固有名な利害については《仲間内》[的発話]に留まっている」。一方で、知識人層が現世を生きる《意味》の探求・経験的把握・高度レベルの意識化に於いて合理主義的に働くところでは、「インド流の捉えがたい内奥の神秘主義の静寂な広野に通じている」。他方で、知識人の身分が現世逃避の努力を断念し、その代わりに明確に、優雅な身振りと品位を現世内に於ける感性の究極目標とするところでは、「知識人層はどうか儒教的な理想である高尚「なレベル」に達する。交錯し相互に移行し合うこの二つの構成要素から、アジア的知識人文化の本質的なすべての部分が構成されたのである」（私訳）という。中国に於いて極まった禅文化の発展史の考察を抜きにして、果たしてそう言えるのかどうか最後まで疑問が残る。肝心の問題は、ヴェーバーにとって東西文化を距てる《人格性》の理解に係わることであり、それが非人格性と非即事性との関連でアジアの諸宗教でどの様に反照されて有るかを吟味する必要がある。アジア的合理性の思考は、儒教と道教の学識僧たちに描かれた世界図式に限られない、むしろ史的ダルマ＝ネストリオス共鳴体の現象学的還元によって見破られた壁の、突き破られて有る彼方を望ませる其処が見極

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

められなければ、せいぜい「人生の現実的な諸力から寂滅する」ことが注目されるだけであるから、それも当然「《大衆》の関心から遠くかけ離れたモノ」である他ない。

ヴェーバーが着目したこの三つの視点はいずれも重要な指摘である。第一の人格性理解のギャップはメタファー論で差し当たり繋ぐことは出来るが、肝心の人格性（＝ペルソナ）理解がはっきりしないと「神と貨幣」から「天と法」へのパラダイム変換の手掛かりは捉えがたく、人格性理解のカテゴリーを論じる前に頓挫することになる。私の『論攷』ではこの第一点に的を絞って究明している。人格性と即事性の関連について私が繰り返し主張してきた「働くモノとヒト」の視点がアジアの諸宗教に欠けているという判断に関することでは、なるほどヴェーバーと同意見に見えるが、ダルマ＝ネストリオス共鳴体説に立てば、厳密な意味で「即事性」が欠けていたと断じることは出来ない。むしろすでに企投されて有る可能性がまだ誰にも気付かれていないだけであろう。「創造的無の理念型」は、史的〔存在の〕理念型が曖昧の俛に混同している語るモノとヒトの存在ルートを見開きにして問い質す点で優れて即事的（sachgemäß）である。そもそも、彼が主題を「アジアの主知主義的救済論」と特定化した途端に、主知主義（＝グノーシス主義）的でない禪門の教師たちが捨象され論外とさせている。第二のアジア「大陸的な性格」の問題は、同族的ペルソナの資質的問題では第一の、同一の或いは異なる言語資質のコミュニケーション的課題としては第三の問題領域に属する。第三の「言語共同態」の欠落現象については、大衆の日常言語が知識人の言語にマッチしない乖離した構造、合理的思考を妨げる曖昧な日本語世界の理解のカテゴリーに真剣なる疑問を突きつけ、人称代名詞系が曖昧な為に言行不一致の日本語文法論批判を展開しなければならないが、差し当たり今回扱うべき我々の課題ではない。ヴェーバーにとってヒンズー教が比較可能な梃子となり得るのは印欧語族のせいだ。漢字文化やウラル・アルタイ語族の言語構造が経済的合理性の障害となっているかどうかはともかく、アジア宗教の分析課題は非人格性と非実体性を巡る理解困難な複雑系の様相を帯びる。言語は合理性・非合理性のヒトの佇まい・思索と生活世界のスタイルを決定するモノであるから、そこがはっきりしないと知識人たちの非日常的な言語が一人歩きするだけで、働くモノとヒ

ト社会の合理性を育てることは出来ない。多々ある史的類型の実例の中でも、鮮卑系異民族の北魏が考文帝の漢化政策で律令制の原型イメージである均田制を実現したケースは注目に値する。それもヴェーバーがここでダルマの法を異なるパラダイムとして理解可能な選択肢に挙げることで、転轍されるポイントの行き先に否応なく我々を注目させる。転轍ポイントとして注目されるコンテンツを五点に絞り整理してみると、ネガティブイメージの諸行為が一転してポジティブに解釈可能な対象となる。

1. 世界宗教の担い手について、『宗教社会学』では一対の対称的イメージが描かれている。一方で預言者のカリスマ的資質から「神」という人格的存在が語られ、他方アジアの呪術者のカリスマ的資質から「天と法（＝ダルマ）」という非人格的存在が語られている。此処で言う法＝ダルマは史的ダルマのことではない。ヴェーバーにとって神は人格性のメタファーであるが、法（＝ダルマ）は非人格性のメタファーである。レヴィナスにとって「神と貨幣」に当たるモノが、ヴェーバーの東洋的関心としては「天と法（＝ダルマ）」で有る。ヴェーバーは紛れもなく、この二つを西洋に対して東洋の史的理念型に固有な対称的イメージとして見ている。これを確認しておくことは創造的無の理念型を形作る上で殊の外重要となる。ヒンズー教の様に、自然の「天則」（リタ）に対して「人倫の法則」（ダルマ）と捉えて済むことではない。
2. ユダヤ教＝キリスト教の自己伝承内に於いては、対称的イメージは常に「神と貨幣」で有った。この点でヴェーバーはジンメルと関心をつにし、レヴィナスと地平を共有する。ヴェーバーの関心が両者と異なるのは、儒教と道教の自己伝承内に於いては、対称的イメージが「天と法（＝ダルマ）」で有ると捉えた、その点にある。いずれも前者（＝神と天主）は人格性のイメージで、後者（＝貨幣とダルマの法）は非人格性のイメージで捉えられている。この場合の法（＝ダルマ）はヒンズー教また儒教との比較に於いて理解されたモノであるから、あくまでも予測された主題また焦点である。法（＝ダルマ）が上部座仏教の阿比達磨^{アビダルマ}のことでないとする、マハヤナ主義（＝大乘仏教）の中で禪的志向だけが考慮されない理由が何であるのか、見落とされたその可能性を含めいずれの主観的目的合理性が整合性を持つと判

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

断されるのか、最終的に法的ペルソナの判断要件でないかどうか吟味を必要とする。もしこの法（＝ダルマ）理解が、「能く自利し復た能く利他する」よう都市仏教（＝アンシュタルト）の商い精神を厳しく戒める史的ダルマの法話と同じであれば、大小『カテゴリー論』でヴェーバーが理解する法社会学的課題と一致しようか。もしその法的整合性が、働くモノとヒトを整合的に一致共鳴させる（*resonantia rei et personae*）べき即事性（*sachgerechte Angelegenheit*）の要請であれば、間違いなく予測していたことであろう。それが判断の迷いかブレに見えても、示唆的なカテゴリー・シフトを意味していないかどうか、『経済と社会』の再構成にも絡む点で一抔の可能性は否定できない。

3. 貨幣経済的合理性が発達した西洋世界では「神と貨幣」で有るモノが、封建君主的・家産制的関心が強い非合理的東洋世界では「天と法（＝ダルマ）」となる。7世紀のネストリオス派が「天尊（＝神）は無の法」だと言うとき、東洋の世界イメージを目線にして理解し解釈していたことが分かる。この場合の「無の法」は、複雑系世界に放たれた師の矢で魅せる創造的無のメタファーとなる。創造的無の理念型は、「天と法（＝ダルマ）」が東洋的存在に固有な理念型であると先程ヴェーバーが示唆的に見せたカテゴリー判断のぶれ（＝目配せとしての非人格性へのシフト）に基礎付けられている。すると『理解社会学のカテゴリー』に於けるヴェーバーの法社会学的課題も、その延長線上で解釈可能であろうか。法的ペルソナの理解が即事性（*sachgemäße Angelegenheit*）と一致する要件を満たすモノ（*convenientia personae ad rem*）であればそうであろう。惜しいことに、ヴェーバーのアジア知識人論がマハヤナ主義でも主流をなすナーガルージュナ（＝龍樹）系の中観派とアサンガ（＝無著）系の唯識派に限定されており、菩薩論の神秘主義的理解だけがもて囃される。「マハヤナ主義は結局、グノーシス主義者 [の教師・学識僧] にとっての秘教的救済論であって、信徒のそれではない」。其処に気付きながら、それとも異なる中国禪（＝大乘禪）の立場・学識僧に憎まれ暗殺された史的ダルマ自身の [チベット伝承で] 「信徒」としての目線が考慮されていない点で首尾一貫せず、折角の「天と法（＝ダルマ）」のカテゴリーも示唆的なシフトか目配せ程度に留まっている。事実彼はそれ以上に踏み込んで

いない。

4. ヴェーバーは中国仏教史を概観する中で二度だけ「仏祖菩提達磨」(Patriarch Bodhi-dharma) に言及している。4世紀から7世紀にまで及ぶ中国僧たちのインド巡礼及び経典収集と翻訳運動の高まりの象徴的事件として526年の彼の「移住」が取り上げられている点は、経典翻訳に従事しない「教外別伝・不立文字」のダルマイメージに合わず理解困難だが、ヴェーバーは史的ダルマより法＝ダルマの働きの方に関心を抱いている。古仏教では、《ダルマ》は中国的な「道(タオ)の傾向と性格を認知する神的能力」であると定義された後、「キリスト教では、三位一体の中で本性からして非人格的なモノと考えられがちな《聖霊》がそれに対応したコンセプトである」(私訳)とコメントされている^{xxx}。鈴木大拙の『大乘仏教概論』(英語版)を読んでヒントを得ていることだとしても、ヴェーバーが法＝ダルマ＝道(タオ)＝聖霊を非人格的なモノとして類比的に理解しその関連性を同一地平に於いて解釈していること、法的ペルソナの要件として全体を見据えている事実は注目に値する。理解社会学や宗教社会学を法社会学に結ぶ見えざる紐・ヴェーバー解釈の「臍^{へそ}の緒」を伺わせる点で見逃せない。
5. 働くモノとヒトを終始一致共鳴させる「即事性」の如何にを論じる際に、西洋と東洋に於ける理解のカテゴリーの何処に違いがあるかを吟味する必要がある。前者に於いては、契約的人格性理解がその俣で職務的人格性理解に連結している。契約社会の古典的類型である預言者・祭司・王(又は魂の教師)という職務的ペルソナ存在のイメージがその俣で役割のメタファーとして理解され、今日の職業分化的・機能分化的伝承に繋がっている。東洋に於いては契約的人格性理解が発達せず、職務的ペルソナ存在が区別されない俣に、天主は皇帝か法は法王のイメージに直接してしまう為に癒着・談合の因果関係を生じ、官僚的公共性を批判する精神が発達せず、職務的合理性が抑圧されるネガティブな傾向を免れがたいだろうか。敦煌出土^{おびただ}の夥しい『契』文書群がそれに反論している。その反面でポジティブな側面も見逃せない。「天と法」自体は契約的人格関係ではないが、「神と貨幣」に対して対称的に理解可能である。ダルマの法は「安心して無為」の世界を二種の「理入」と四通りの「行入」で開示し、法(＝ダルマ)の壁を道とするヒト(＝

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

ベルソーナ)の非実体化の義を、正しい時節因縁を識る体言の用として理解させる。土地と貨幣に関しては「凡聖等一」にして、地の利については「自他〔の区別〕無し」で有るからこそ、「能く自利し復た能く利他し、莊に（＝農に優しく）嚴の（＝都に厳しい）菩提の道」を歩むべしとなる。北魏の孝文帝とその摂政となった憑皇后が史的ダルマの教えを受けて実施したのが律令制度の先駆的改革イメージを持つ均田制であった。それまでにあった屯田制の応用でない、三国時代に魏が実施した「九品中正法」に近いと指摘されるが、均田制は豪族を官位に就け品評するだけの九品寺正法とはおよそ異なる。先ずもって宗教史的背景・実施の動機・影響の規模が異なる。均田制による中央集権化は結果論であろう。こうして禁欲的精神の要請する非人格的なネガティブイメージが絶対自己否定の用となり、ポジティブな理念型として倫理的に基礎付けられる。見開きとしての壁廻りの対称性は、行為の反照的モニター理解を助ける為に位相幾何学的精神とする鏡のメタファーである。史的存在の理念型と創造的無の理念型は全体世界イメージの見開きとなって初めて、鏡のメタファーの消極的対称性に限定されない、繊細なる精神と道具的精神とする歴史発見のメタファーの積極的仕様を具現する。

我々が主張する理解社会学のコンプレメンタリズムは、以上で見たようにヴェーバー自身が『宗教社会学』に於いて「天と法（＝ダルマ）」のパースペクティブで見通しを付ける為に言い残した「余剰なるモノ」言いを手掛かりとして参照し、その言語資産から展開することが出来た。このコンプレメンタリズムはどこまでも宗教社会学的言論の批判理論として妥当することであって、自然と人格の補完性を主張する社会教育論や個と全体の均衡を保証する社会政策論の一環としてではない。相補性は補完性（Subsidiarity）ではない。自然宗教と人格宗教を峻別することで成り立つ西洋的合理主義が^{ほころ}綻びを見せ、働く人の実体が奪われ怪しくなる状況の中で、資本主義の精神が^すで^に無^いという仕方で働き始めるモノを法（＝ダルマ）の「壁」に見極めることで、無（＝終わり、無限遠点）から創造的に働くモノとヒトの未聞の社会学的地平が空け開かれよう。『経済と社会』再構成に関する混沌の解決もそれ次第であろう。

第六章 宗教社会学的言論の課題と展望

「宗教社会学的言論」は、働くヒトを苦しめる各種内外のコンフリクトを分析し解決する為に幾何学的精神である「社会工学的メタファー言論」の試みと理解しても間違いでないが十分でない。応用課題として社会医学の言語療法的解決を目指していなかった訳でないが着手していない。それは如何なる心理主義的解釈も精神分析的処方も、最高度の人間工学的知恵で以てしても、存在と無（＝倫理的には神と貨幣、天と法＝ダルマ）のコンプレメンタリズムを見開く「道」（タオ）として理解することは出来ない、その様な理由からである。史的存在の理念型が働くヒトを「道化」の傑作イメージでデータ処理しコード化し得るとしても、創造的無の理念型が指差すヒトの道は「外道」かヘレジー以外に記述のしようがない。いわゆるオートドクシーとヘレジー（＝正統と異端）の選択肢は、その都度の支配社会学的理念が造り為した世界イメージの担保要件であるが、これを敢えて転倒させ「異端の時代」（バーガー）を反骨精神で要請しても取り返しが付かない。「笛吹けど、踊らず」の世代に手を焼いて、カルト宗教や各種の政治神学的原理主義の分析に手を拱く他にない。たとい政治学が「デモクラシーのメタファー」をちらつかせ、社会学が「暴力のメタファー」を取り上げ、経済学が「市場のメタファー」を駆使し、バーガーが「世界宗教の市場化」を論じてみても、「存在の彼方」に「マスクをしたヒト」のしるし・非人格化の記号を読み解かない限り徒労に終わろう。社会学者はせいぜい反面教師として傀儡政権の立役者や道化役者の仮面を永久に暴露し続けるか、自ら道化となる術を子らに伝授するだけの脇役に徹するか、でなければ師自ら歴史舞台に躍り出て主役を演じ、武装して神学校に立て籠もり学生たちと共に殉死する他ない。それは「無」（Nichts）と「虚無的なもの」（Nichtige）とを混同した結果である。「存在と無」（倫理的には「神と貨幣」/「天と法」）のコンプレメンタリズムが「壁＝道」として理解されない限り、四面に分岐するモノを見誤る同じ失敗が繰り返されよう。この場合の壁や道は象徴ではないから、意味の付加価値的実体に捕らわれた俣では、折角の「象徴的相互行為論」を論じるヒトの手にも負えない。

理解社会学のコンプレメンタリズムは差し当たり、英語圏を中心としたグローバリズムの「お喋り」（Gerede）・知識社会学的虚像に対する歯止め・データ偏重への楔としても、厳密な意味で「理解社会学のカテゴリー」でする思索的課題で

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

あり、「解釈社会学」の応用的実践課題以外の何物でもない。最後から（＝目的合理的に無から創造的に）思索すること、同時に常に新たに解釈することを止めない為に、働くモノを失ったヒトの麻痺した悟性をリフレッシュする役目のメタファーで物を言わざるを得ない。少なくともそれを必要とする「状況」が内外にあり、資本主義の精神は鉄壁の硬い檻に封じられて、依然として「まだ不在」だが（終わりのヒトの目線からして）「すでに不在」である。其処には、あらゆる類の対症療法的扱いを嫌い、人間工学的最新技術による改良をも拒む何かが我々に立ちはだかり、禁欲的精神も自分を「すでに無!」とするケノーシス的实践の仕方でも語り始める。資本主義の精神の不在性は、「創造的無」の始めから要請される「終わりのヒト」存在の理念的仕様と捉えて初めて、自分の終わりから働くモノ（＝禁欲的实践の理念）となる。「創造的無」の理念型は、アウシュヴィッツ以降の（史的〔存在の〕理念型が見失った）「神無き」世界のネガ・イメージを廃棄せずにその俣でポジティブに転回し解明する地平への手掛かりを与え、非人格性の極みに於いて反転するモノ・転回するヒトの救済現実を世界内的存在の「言語事件」として理解させる。こう理解して初めて不在なるモノがリアルに解釈可能な社会構成的与件となり、それが「転轍手」メタファーで「終わり」から選択可能な自己の与件となる。人格性の神で有るモノ（＝壁の上限、受肉する言葉の義）が何かを考え、非人格性の極み（＝壁の下限、受苦は無の用）としてある貨幣的存在のメタファー仕様がよく考えられるところでのみ、働くヒト世界のコンプレメンタリズムは成り立つ。働くモノとヒトの他者性は、「異邦人の近さ」に於いて「仮面（＝ペルソーナ）の背後からその顔を剥き出しにする」、言わば「貨幣の社会性」としてその素顔を露呈する。ハイデガーの弟子エマニュエル・レヴィナスが生涯の終わりに辿り着いた『貨幣の哲学』（正しくは *La socialité de l'argent*、貨幣の社会性論）^{xxxi}の目線に立ち思索して初めて、「存在の彼方に、存在とは違った仕方でも」（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*）^{xxxii}働くヒト自身を召し出すモノ（＝不在なる神の用は貨幣の社会正義）がメタファーで理解される。彼にとって有限なる「ヒトは〔無限なる〕神の場所でも有る」から、神の理念は自分を無とする意味で「ケノーシスの仕方でも存在へと到来する」（ヴァン・リーセン、私訳）^{xxxiii}。宗教的＝商会的ペルソーナの自己伝承に欠かさない神と貨幣の理念型は、相補性に於いてのみ転轍の用を為す働きの仕組みとし

て理解され得る。「無 [を選択する最後のヒトたち]」に於いて、「史的 [存在の] 理念型」と「創造的無の理念型」が同時に対称面で把握され四面で展開されてこそ、世界イメージの所産且つ能産の位相を転軸する地平が空け開かれる。コンプレメンタリズムの課題は、始めの《何処から》と終わりの《彼処へ》を結ぶ軌道イメージを「紐」として位相幾何学的の精神で解説することにある。宇宙物理学的メタファーの「振動する紐」(quaking strings,) ^{xxxiv}がそれに当たるかどうかは即断できないが、「天と法 (=ダルマ)」で示唆的に共有されたヴェーバー解釈の課題は、ライブ・メタファー (La métaphore vive) ^{xxxv}で理解し語り継ぐ子らの世代に託されることになろう。

働くモノから呼び出されるヒトの界面現象 (phenomens of human interface) は、天職の召命を受けるも天窓から指定される主語論理的・支配社会学的「史的 [存在の] 理念型」だけでは捉えがたい (その座は予約されていてもすでに「空位」も同然だ) から、敢えて自分を無として働くヒトの禁欲的 (=ケノーシス的) 実践に於いて述語論理的に下限を究める「創造的無の理念型」が必要とされよう。「創造的無の理念型」が倫理的に何かと言えば、シンプルに禁欲的精神で自らを無とし「菩提の道」として商いする、それ自体目的合理的な宗教的=商いのペルソーナのケノーシスの実践である。空手で起業する創業型の志向性も考えられる。そのイメージはシュンペーター^{xxxvi}の「創造的破壊」(schöpferische Zerstörung) と信用創造的「刷新」(Innovation) 理論に基づく起業家の理念型を彷彿とさせる。としても、資本主義「精神の不在」意味を不問に付す仕方では有り得ない。二に於いて一の全体を考える「相補性」の地平に於いて初めて合理性の破れが露呈し、天職的世界のイメージ全体が有意味に再現される。ポストモダンの複雑系世界に穿たれる壁穴は、ゲージ・メタファーの「終わりのヒト」の目線で呼び出される道 (vocative interface) となり、天地を貫く法 (=ダルマ) の「深き穴」は、トンネル・メタファーで「存在の彼方」から語るモノに聴き入らせる。働くモノとヒト存在の結ばれを界面現象として捉える穿孔のメタファーは、日本や中国の非西欧的資本主義の理念型を理解する為に導入されるが、一過性のトンネル効果を狙った心理主義的技法ではない。西欧的合理主義世界のサクセス・ストーリーよりも、合理主義化に乗り遅れた (中東を含む) 東洋世界の失敗事例に学ばせる学習効果としても、相補論的理念の参照とメタファー技法が必要とされる。

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

史的〔存在の〕理念型と創造的無の理念型、この二つは理解のカテゴリーから要請されるモノであり、それもまだ試論ではあるが東西文化を隔てるヒト壁に打ち込まれる相互性保証の「楔」として、二重の意味で「理解と解釈」社会学に欠かせないコンプレメンタリズム論を構築する。中でも法的ペルソナを扱う法社会学的解釈の課題は大きい。その証左として、ボン大学社会学部ヘルメスのレポートによると、ヴェーバーの『コラージェン草稿』（Collagenwerk）の再構成が進行するにつれ、『経済と社会』に於ける法社会学的志向性の全貌が見えつつある^{xxxvii}。それがアメリカ「解釈社会学」に後押しされたドイツ「理解社会学」を読み直す根本動機となって、今日の根強いトレンドを下支えしている。上記のリヒターやヘレのケースでも試行錯誤の印象が強かったことから、まだ険しい獣道を歩むことは十分予想されるが、社会学のリソース分析にコンプレメンタリズムが必要とされるマクロ的事情に変わりはない。何故かと言えば、多元主義への歯止めで済まない諸問題が山積している。「行為主体因果性」であれ「事象因果性」であれ、社会経済的な実体存在の利害に係わる因果関係の解明のみならず、非実体的な実存体制の意味探究をも個別に相互保証しなければならないからだ。少なくとも、「解釈社会学」を代表するエスノメソドロジー（ガーフィンケル）や社会構成主義（バーガー、ルックマン）で期待された成果をあげているようにはまだ見えない。バーガー^{xxxviii}は「聖なる天蓋」にそのしるしを観て気付いているようだが、地の「深き穴・淵源」にしるしをを求めることをまだしていない（『イザヤ書』7章11節参照）。何故だろうか。「社会学的解釈と相対性」の問題に鋭い視線を投げかけた彼に於いてをやである。人格性の手段化・非人格化のコンフリクト構造に着目し、「目的のヒエラルヒー」を唱導したギデンスに於いても然りだ。彼らの目線では一様に、働くヒトは依然として知的情報処理が可能な実体の有るモノである。しかし「法（＝ダルマ）」理解の地平では、働くモノから要請されるヒト存在の仕様にはすでに「実体が無い!」。果たして、「時間は貨幣で有る」か「時間は生命で有る」かはいずれにしても、有時の義は時有の用である。其処から彼処へ転回するヒト（の指）に「実体が無い」（das Man-ist ohne Substanz）とはそもそも如何なるモノの言い分であるか、そのヒントは『論攷1』で指摘しておいた通り、ヴェーバーの非人格化論争を意識して自らの社会学的関心から敢えてハイデガーが取り上げた公共性（＝官僚制）の「マスクしたヒ

ト存在」(das Man-ist) の理解にあり、世界市場 (=バザール) で能面するヒト存在の謎解きは面前の読者・識者 (Tur res agitur!) に課せられた「^{くていっし}俱胝一指」の公案^{xxxix}である。

巻末脚注

(『論攷1』で言及した人名項目・事項については重複を避ける為に、補注が必要な一部の例外を除き割愛)

-
- i Mathias Bös, “Karl Otto Hondrich (01.09.1937 - 16.01.2007)”, aus Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, [KZfSS, 59, 2007: 367-369].
- ii Shigenori Miyamura, “Die Kategorie der Bewegung im Denken des jungen Karl Barth – anhand der Metapher des Vogels im Fluge”, Sammlungen der ev. Theol. Fakultät der Eberhard-Karls Universität Tübingen, Magister-Arbeit 1984, 『若きカール・バルトに於ける運動のカテゴリー』(『宗教研究』第64巻4,287頁以下、日本宗教学会、1991年)はその公開レジュメ。指導教授はエバーハルト・ユンゲル (Eberhard Jüngel, 現在は神学部及び哲学と歴史学部退官教授)。
- iii 拙著『ペルソーナ・働き・存在 – 「自己」経験の環境を探る、宗教社会的メタファー論考』(三恵社、2004)、独訳版タイトルは、“*In-Persona-Wirkendes-Sein oder Sich-in-Persona-Ereignendes-Sein, - Metaphorische Erfahrungen mit Persona-Sein als religions-soziologisches Sprach-Gut*”. 副題のメタファー論については、『思惟の課題としての人格性のメタファー』(2002年脱稿、未発表)で詳細に展開。
- iv Max Weber, “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie” (in: “Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre”, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920), 邦訳に『理解社会学のカテゴリー』(林道義訳、岩波文庫、昭和43年、1968年)、原書のタイトルが正確には『理解社会学の若干のカテゴリー』であることは同訳書の9頁に明記。同名で海老原・中野共訳(未来社、1990年)がある。この小論は前後するハイデルベルク大学での講義録『経済と社会』(1921年)の第一部「社会学のカテゴリー論」(Soziologische Kategorienlehre)の為に準備されたもので、第二部「経済と社会的秩序と権力」へ橋渡しする方法論的「中間考察」である。因みに、『小カテゴリー論』及び『大カテゴリー論』の区別は、

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

ルターの『小教理問答』及び『大教理問答』のケースに準拠。執筆順序は、第二部（第一次大戦前）→小カテゴリー論公開（1913年）→第一部大カテゴリー論（第一次大戦後）となる。第三版までの編集者であったマリアンネ・ヴェーバーはこの小論を「法社会学」の直前に置いたことは意味深長である。その後の編集者ヴィンケルマンが冒頭に再配置したのが正解とされ定説となっているが、最後は法的ペルソナの判断力に委ねられる課題遂行の為に理解社会学のカテゴリーが導入されたのではないかどうかを含め依然として議論の余地がある。ヴェーバー自身が法学部出身であることを考えれば有り得ないことではない。「コラージェン草稿」の再構成については、次の脚注v及びxxxvii参照。

- カテゴリーとしての理解に関してアリストテレスの『カテゴリー論』が参照されていない。基本的社会学概念を整理し、方法論的考察を加えて様々な立場の理解を区別し妥当範囲を判別する為の線引き的・綱要的性格を持つ。解釈する社会行為に対して理解のカテゴリーが先行するにしても、方法論的考察を優先するほどの意味で、「言論」（アポファンシス）の範疇を予備規定するものではない。しかし敢えて私は「宗教社会学的言論」を提唱する立場から、ヴェーバーの言論的リソースを分析した上で、メタファー論的解明をしたい。ヴィットゲンシュタイが言う「言語は世界の上限である」という命題が真であるなら、ヴェーバーの言論は彼が描く世界の限界である。しかもそれは上限であってまだ下限ではない。下限を究めようとする分析判断では済まず、分析的総合判断を必要とする。私が主張する「理解社会学のコンプレメンタリズム」は、それが経験か理念かのいずれに関することであっても、テキスト史料の分析だけでは論究できない。ハイデガーとの対話を考えれば、社会学的言論（アポファンシス）としての理解のカテゴリーを厳密に再検討せざるを得ない。
- v 折原浩『危機に於ける人間と学問－マージナル・マンの理論とウェーバー像の変貌』（未来社、1969年）。折原は自他共に大変厳しいヒトで、マージナル・マン論を自ら実践し、大学学府に於ける「隠語（＝メタファーの乱用）的風土」による誤魔化しを徹底的に批判。『人間の復権を求めて』（中央公論社、1971年）47頁。本稿との関連では特に、Wolfgang Schluchter, Hiroshi Orihara, “Zur Rekonstruktion von Max Webers Wirtschaft und Gesellschaft” – Eine neue Diskussion zwischen Wolfgang Schluchter und Hiroshi Orihara（シユルフター・折原「『経済と社会』再構成の新展開－ヴェーバー研究の非神話化と『全集』版のゆくえ－、鈴木宗徳・山口宏共訳、未来社、2000年）に注目。

- vi Robert Esra Park (1864-1944), "An Autobiographical Note", in, Hughes et al ed., "Race and Culture", The Collected Papers of Robert Esra Park, vol. 1, pp. v-ix; "The Urban Community as a Spatial Pattern and a Moral Order," (1926), "Human Ecology," *American Journal of Sociology* 42 (1) : 1-15. (= 1986, 町村敬志・好井裕明編訳『実験室としての都市—パーク社会学論文選』御茶の水書房, 155-80.) . シカゴ学派を代表するパークはジンメルと同じユダヤ系移民の末裔、生態学的な都市社会学の原型イメージを探求した人として知られ、探求イメージは直喩的 (metonomical)。アメリカの移民政策と都市形成の歴史には密接な関連有り、それと無関係に彼のマージナル・マン論を論じることは出来ない。移民社会で有ることを拒否している今日と異なり、古代日本が渡来人の世界であった事実は意味深長である。
- vii Auguste Comte (1798-1857), " Cours de philosophie positive" (1830-42) . 邦訳に『実証哲学講義』(石川三四郎訳)、コントは通常社会学の父祖とみられている。神学的段階では諸現象を人格的存在として虚構し、哲学的段階では形而上学的概念で抽象化 (= 非人格化?) して説明し、実証学としての社会学の段階では、現象そのものの相互関係を実証的に迫る。晩年には「人類教」(religion de l'humanite) の唱導者としても知られる。それまでコントの書物に目は通しても原書を精読したことがなかったから、「私の研究史」とのパターン上的一致符合は全くの偶然である。神学的段階で諸現象を人格的存在として「虚構する」(figurer) という考えは「実証可能なモノ」のみを真理とする立場から見てそうであろう。「虚構する」ことを積極的に神に似せて形造られるイメージで「自分を象る、想像する」(se figurer, = se fingo)、イメージの位相変換をする「隠喩」の技法と理解すれば、共通した関心の土俵が得られる。これを「仮象する」と捉えれば法社会学的解釈学の課題となる。脚注x参照。
- viii Anthony Giddens, "New Rutes of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies", Hutchinson of London, 1976. 邦訳で、アンソニー・ギデンス『社会学の新しい方法基準—理解社会学の共感的批判』(松尾・藤井・小幡共訳、而立書房、1987年)、116頁以下参照。構造自体を非人格的与件とする解釈は183頁、隠喩については213頁参照。彼は現在ケンブリッジ大学の教授。
- ix Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (in: "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I", Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920) . 邦

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

訳に『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（大塚久雄訳、岩波文庫、1989年）。“Weichensteller “（「転轍手」）のメタファーについては、“Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Vergleichende religionssoziologische Versuche”, Einleitung, a.a.O., S. 252 参照。邦訳書『世界宗教の経済倫理、序説』に関しては脚注xi参照。

- x 水林彪『基本的法概念のExplicatioとKritik』、2003年12月13日、早稲田大学において開催された「基本的法概念のクリティーク」第一回研究会において、水林彪・東京都立大学教授（当時）が行った研究報告の再現。西洋近代法（の実定法的世界イメージ）を絶対視する立場を批判する視点は斬新であるが、東洋（例えば日本や中国）のそれに普遍性を持たせる程の説得性はない。まだ試論的な問題提起の枠内に留まっている。中国やイスラム世界に対して西洋がむしろ「一個の特殊な世界」ではないかという指摘は、自明化した西洋中心的法概念を相対化するに避け難い貴重な第一歩。私の解釈学研究史から見ると、神学・哲学解釈学が一定の成果を上げたのに比べ、日本では特に法解釈学が一番立ち後れている。法科大学院が乱立する今日、理解社会学のコンプレメンタリズムから、殊に「法的ペルソナ」の解釈学的実践課題としても徹底した討議が期待されよう。
- xi 脚注ixで挙げたヴェーバー『世界宗教の経済倫理』の邦訳書（林武訳）、河出書房「世界の大思想」シリーズII-7、『宗教・社会論集』（昭和43年）にその「序説」のみ収録、問題の訳文については131頁参照。
- xii 言葉を上限とし無を下限とする発想は、Yoshiko Oshima, “Zen – anders denken?, Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger”, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1985 に学ばせていただいた。
- xiii 脚注xii参照。
- xiv ここでは、「東洋的無」を取えて広義の *orientales* Nichts の訳語に当て、久松真一の *ostasiatisches* Nichts から区別しておいた。その理由は、禅宗とも異なる「禅」の根源ルートに拘わることで、5世紀の東方教会の総主教ネストリオスの教えと実践（＝キリスト・ケノーシス論）を念頭に入れる為である。ダルマ・ケノーシス論との係わりで共鳴関係を包括的に論じるには、その方が適当であると判断した。久松の「東洋的無」は論争概念。『東洋的無』（『久松真一著作集』第一巻、理想社、昭和51年）、独訳、hisamatsu, “die fülle des nichts – vom wesen des zen”, Verlag Günter Neske, Pfullingen 参照。

- xv 『序聴迷詩所経』 一卷（印影本、佐伯好郎『景教の研究』復刻版に収録、名著普及会、1978）、一頁。冒頭に出て来る「天尊序娑法」を「神・ヤハヴェ（旧い読みで「イエホバ」）の法」と読むことに難があり、コンテクストと合致しない。シリア語シャーフォ（Shāwo'）は漢語のシーポ（Xu-po）と音韻的によく共鳴することから、それに従い「天尊无（＝無）之法」と読むのが正解。脚注のxxii拙著141頁参照。
- xvi Rudolf Richter, “Verstehende Soziologie”, Manual (Facultas Verlags- und Buchhandels AG, 2002, zweite Aufl.), Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek. 現在鋭意翻訳中。ルドルフ・リヒターは現在ウィーン大学社会学部の社会学研究所の正教授、主著に“Grundlagen der verstehenden Soziologie” (Wien 1995) があり、上記の教科書はその「マニュアル」版。他に“Soziologische Paradigmen” (Wien 2001, WUV-Verlag, UTB) など。同姓同名のザールラント大学退官教授ルドルフ・リヒターは貨幣政策で知られるドイツの経済学者で別人。
- xvii Horst Jürgen Helle, “Verstehende Soziologie Lehrbuch” (R. Oldenbourg Verlag München Wien, 1999), Lehr- und Handbücher der Soziologie, hrsg. von Arno Mohr. ユルゲン・ヘレはミュンヘン大学社会学部の社会学研究室の退官教授、主著に、Theorie der Symbolischen Interaktion. Ein Beitrag zum Verstehenden Ansatz in Soziologie und Sozialpsychologie, 3. überarbeitete Auflage, Wiesbaden: West-deutscher Verlag 2001.
- xviii “NESTORIUS, The BAZAAR of HERACLEIDES” (transl. from the Syriac and ed. with an Introduction, Notes and Appendices by G.R. Driver, M.A. & Leonard Hodgson, M.A., Wipf and Stock Publishers, Oregon, reprint 2002, previously published by Oxford, 1925). 偽名で出されたギリシャ語原本 (Πραγματεία Ηερακλειδου του Δαπασκηνου) の原題『ダマスコのヘラクレイデースの営為 (プラグマテイア)』がシリア語訳では「商論」(téǧûrtâ)。
- xix 今日ではオルテガが似通った発言をしていますが、ネストリオスとは時代が違う。
- xx Anna Wierzbicka, “Cross-Cultural Pragmatics : The Semantics of Human Interaction” (mouton textbook), p.16. /Publisher:GRUYTER Published 2003, 2nd ed., 20 Edition. 邦訳すれば『クロス文化のプラグマチックス、人間的相互行為の意味論』; Tomasz Wicherkiewicz, Linguistics and Oriental Studies from Poznan. アンナ・ウィールツピッカはポーランド生まれの社会言語学の教授、クロス文化の意味論的解釈行為の研究者で知られ、「生きたメタファー」(active metaphor)

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

のマージナリティー（→環境変数的解釈）に関心がある。必ずしも彼女が「相補論」を代表しているわけではなく、クロス言語としてのメタファーは彼女が理解した限りでの「意味論的相補論」の道具である。したがって、私が言う「理解社会的相補論」とは異なる。彼女は現在オーストラリア国立大学の教授、またオーストラリア人文科学アカデミー及び社会科学アカデミーの客員。

xxi コンプレメンタリズム (complementarism) は、古くはアインシュタインの「特殊相対性理論」に対してこれを修正する立場の量子力学的「相補論」で、デンマークの物理学者ニールス・ボーア (Niels H. D. Bohr, 1885-1962) に代表される。ジンメルと同様、彼の母親はユダヤ人である。コンプレメンタリズムは一般に、全体論的な現実界 (holistic realm) や一元的な世界イメージを否定し、緩やかな相対主義の立場を取る、近現代の数理哲学を初め、広く哲学的思考 (例えば、八木誠一) に大きな影響を与えた。今日では、遺伝子の情報エネルギーの理論から、パースの記号論や老子の思想までもコンプレメンタリズムと深い関係があると論じられている。哲学者で言えば、ニーチェのディオニュソスとアポロの捉え方は二元論ではなく、対極的イメージである相補論である。遠からず近からず、私にとり考えるヒントとなったことは否定しない。今日では一転して応用範囲も広く、「知識社会学・知識社会システム学」乃至「人間工学」の応用課題である。私の理解はそれとも異なる (例えば、脚注xxでウィールツビッカがしている異文化間の意味論上の討議も宗教社会学的言論の視点もここにはない) が、めざましい研究成果を上げている現在これに学ぶところが多い。最近注目されている以下の代表的な二つの論攷参照、1. Zhichang Zhu, "Complementarism vs. Pluralism: Are They Different and Does It Matter?" (University of Hull, UK), Knowledge Management for Strategic Creation of Technology, March 8, 2004 Kobe 神戸で2004年に開催された知識社会学に関する国際システム研究学会 (IFSR) 世界大会での講演。著者のZhu氏はハル大学ビジネススクール (イギリス) の上級講師、北陸先端科学技術大学院大学COEの客員教授。COEは「知識科学に基づく科学技術の創造と実践」研究所。2. 齋藤むら子「人間中心システムの概念化—自律営存可能な組織作りと方法論」(1999)、日本人間工学会第29回関東支部大会講演集pp22-23。

xxii 『二入四行論』(柳田聖山編『達摩の語録』では「二つの立場・四つの実践」、筑摩書房、昭和44年)は、『語録』の中で唯一ダルマに記せられている作品で、編集者は弟子の曇林(タウリン)。31頁以下参照。詳細は拙著『史的ダルマの

- 研究－ボーディ・ダルマと「彷徨えるユダヤ人」』（出版準備中）第十三項参照。
- xxiii その点では、梅原猛『隠された十字架－法隆寺論』（新潮社、2003年）より、疑い深いトマスに微笑みかける「弥勒菩薩イエス－広隆寺論」の方が現実的であろう。
- xxiv 均田制（The Equal-field system, Land-Equalizing System）に関する歴史研究は数多く、日本では堀敏一『均田制の研究 中国古代国家の土地政策と土地所有制』（岩波書店、昭和50年）、佐川英治「北魏均田制の目的と展開」『史学雑誌』110-111頁（2001年）が知られるが、肝心の宗教史的背景には全く触れていない。詳細は拙著『均田制と史的ダルマ、北魏の首都・落陽の秘密』（研究メモ、未発表）で展開。私はこの均田制の視点を、ユダヤ人とパレスティナ・アラブ人のエスニック・コンフリクトを解決する視点としても注目している。Ya'akov Firestone, *The Land-Equalizing Mush'a Village: A Reassessment, in OTTOMAN PALESTINE 1800-1914*, at 91 (Gad G. Gilbar ed., 1990) ; DOUCHAN, *supra* note 24, at 107-11.
- xxv 林梅村、ソニア・ブスリグ共著『西域に於ける景教芸術の発見』（篠原典生訳、2007年）、林梅村は現在中国の北京大学考古文博学院の教授、ソニア・ブスリグ (Sonia Buslig) はハンガリーのエドュボシュ・ローランド大学講師。; 林梅村「中国基督教史的黎明時代」（『西域文明』、北京、東方出版社、1995年）、448-451頁。; L. Boulnois, *La Route de la Soie*, Paris: Arthaud, 1963. 中国語訳は、耿昇訳『絲綢之路』（済南、山東画報出版社、2001年）、155-156頁。
- xxvi 森安孝夫『シルクロードと唐帝国』（興亡の世界史第六巻、講談社、2007年）、「敦煌やトウルファンといった唐の辺境にのみ、敦煌文書、トウルファン文書として均田制をやっていた証拠が残っている」、この「森安講義への質問に対する回答」は以下のPDF文書に収録され公開されている、moriyasu.qa.pdf。
- xxvii Hans G. Kippenberg, "Religion und Klassenbildung im antiken Judäa – Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung", Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, 2. erweiterte Auflage. 邦訳『古代ユダヤ社会史』（奥泉康弘・紺野馨訳、教文館、1986年）、155頁。
- xxviii "Aristeae ad Philocratem". Ed. P. Wendland, Leipzig 1900, ed. von N. Meisner. In: "Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit", hrsg. Von W. G. Kümmel II, 1. Gütersloh 1973.
- xxix Max Weber, a.a.O. ("Wirtschaftsethik der Weltreligionen"), S. 378.

理解社会学のコンプレメンタリズム（試論）

- xxx Weber, a.a.O., S. 288-289. 鈴木大拙『大乘仏教概論』（佐々木閑訳、岩波書店、2004年）のオリジナル英語版“Outline of Mahayana Buddhism”（London 1997）ではp. 273とnote.1&2参照。
- xxxii Emmanuel Lévinas, “La socialité de l’ argent”, in: Roger Burggraeve (ed.), “Emmanuel Lévinas et la socialité de l’ argent”, Peters Publishers 1997. 邦訳で『貨幣の哲学』（ビュルグヒュラーヴ編、合田正人訳、法政大学出版、2003年）中の決定版論文「社会性と貨幣」109頁。本文で引用した、他者性は「仮面（＝ペルソナ）の背後からその顔を剥き出しにする」モノ、「貨幣の社会性」という主張については118頁参照。レヴィナスの論文はジンメルの『貨幣の哲学』（Die Philosophie des Geldes）と関心と課題を共有しているが、貨幣を非人格性のメタファーとして厳密に考える点でジンメルと異なる。
- xxxiii E. Lévinas, “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”, Martinus Nijhoff Publishers B.V., 1978. 私が参照したのは独訳, “Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht”, Alber Studienausgabe, übers. von Thomas Wiemer, Freiburg (Breisgau), München, Alber 1998.
- xxxiiii Renée D.N. van Riessen, “Man as a Place of God” ; Levinas' Hermeneutics of Kenosis; Amsterdam, Studies in Jewish Thought, Vol. 13; 2007. 尚、引用文中括弧内の補足は私。
- xxxv 「振動する紐」（quaking strings）は、コロンビア大学の理論物理学者ブライアン・グリーンが「超ひも理論」（super-strings-theory）で宇宙の仕組みを解明する為に好んで用いたメタファー。Brian Greene, “The Elegant Universe – Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory” , W.W. Norton & Company, Inc., New York, 1999. 邦訳書、ブライアン・グリーン『エレガントな宇宙 – 超ひも理論がすべてを解明する』（草思社、2002年）、396頁以下参照。彼の宇宙論は「位相幾何学」（Topology）によって考察されている点で興味深く、本稿の主旨とメタファー論の範囲で関心を共有するところが多いが、方法論として参照しているわけではない。
- xxxv Paul Ricœur, “La métaphore vive”, by editions du Seuil, 1975 私訳の「ライブ・メタファー」は邦訳書ではポール・リクール『生きた隠喩』（久米博訳、岩波現代選書、1984）の題名で、レヴィナスとの直接の関連で言及されたものではない。
- xxxvi Josef Schumpeter (1883-1950) , *Wie studiert man Sozialwissenschaft* (1910) ; *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* (1911-12) ; シュンペーターはオーストリア

の経済学者、グラーツ大学の教授で後にハーバード大学客員。『経済発展の理論』（1937年、中山伊知郎、東畑精一共訳、岩波書店）で知られる。彼の「創造的破壊」と私の「創造的無」がスタイル以上の親和性を持つかどうかは今後の課題。

xxxvii Bericht von Wiss. Mitarbeiter Dr. Siegfried Hermes, Projektleiter: Prof. Dr. W. Gephart an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Projekt für “Die Rekonstruktion des Collagenwerkes” von Max Weber.

xxxviii Peter L. Berger, Hansfried Kellner, “Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation”, Anchor Press / Doubleday, Inc., Garden city, New York, 1981. 邦訳で、P.L. バーガー、H. ケルナー共著『社会学再考－方法としての解釈』（森下伸也訳、新曜社、1987年）、82頁以下、その他『聖なる天蓋』（藺田稔訳、新曜社）、『神の知られざる顔』編著（金井新二他訳、教文館）、『異端の時代』（藺田・金井共訳、新曜社）参照。バーガーはボストン大学の経済文化研究所所長、ケルナーは以前ドイツのダルムシュタット大学にいたが、現在はフランクフルト大学社会学部の正教授。二人には共著が多い。

xxxix 大島淑子『^{ぐていっし}俱胝一指－ハイデガーと共に禅への途上－』（『学術国際交流参考資料集』No. 293、明治大学国際交流センター、2006.3）参照。文中のラテン語文字列、Tur res agitur! は大島先生の引用句ではなく古代ローマ社会の慣用句、その意味は他でもない「問われているのはあなた [のこと] だ!」。俱胝一指の公案と慣用句の意味が発話的コンテクストにびたり呼応するので、筆者の私が附加しておいた。なお、この講演はすでにドイツで公開されたものを下敷きにしている。Yoshiko Oshima, “Ein erhobener Finger von Meister Gutéi – Mit Heidegger unterwegs zum Zen” (in: “Nähe und Ferne – mit Heidegger unterwegs zum Zen”, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1998).