

ヴェーバー合理化論の基盤認識と人類学

——客観性・因果連関・歴史の叙述——

Max Weber's Basic Cognitions on Rationalization and Anthropology:
Objectivity, Causation, and Description of History

吉田竹也

Takeya YOSHIDA

Abstract

In this paper, I try to review Max Weber's basic cognitions on "rationalization" and compare them to Clifford Geertz's conception of interpretive anthropology which embodies the paradigm of modern anthropology. Although it is well known that Geertz was a Weberian anthropologist, there are no precise debates about the congruence and differences among them so far as I know. In order to fill in this theoretical lacuna, I here focus upon Weber's theoretical studies concerning history and cultural science that are thought to be the fundamental of his "rationalization" studies, examining the ambiguities and relativism such key concepts as universal history, objectivity, causation, ideal-type hold. It is above all important to pay attention to Weber's greatest concern with description of history. For Weber, what is the principal is not to grasp the causal associations among historical incidents and accidents or to abstract the worthwhile types from them but to describe and understand historical facts in and of themselves. Thus we confirm the paradigm of anthropological ethnographic methodology formulated in 1920s just after Weber's death, which Geertz redefined as "thick description" in postwar days, on extension lines of Weber's basic cognitions.

1. 序論 問題の所在

本稿は、マックス・ヴェーバーの合理化論の基盤にある解釈学的認識を明確にし、これを人類学とくにクリフォード・ギアツの解釈人類学と対比し、両者の共通性を再確認しようとする試論である。本稿の議論の背景には、ヴェーバーの宗教合理化論¹⁾を敷衍したギアツのバリ宗教合理化論を

1) ここでは、『宗教社会学論集』所収の、生前に刊行されたことのある諸論を中心に、ヴェーバーの宗教合理化論を捉えておく。『宗教社会学論集』は全3巻からなり、ヴェーバーの生前には第1巻のみが出版された。そこには、「序

再検討しつつ、楽園観光地における宗教と観光の合理化を論じようとする私の中期的な研究主題がある。なお、両者の合理化論の間にある差異については、学会発表の内容を別稿にまとめる〔吉田 2015 n. d.〕。

周知のように、ヴェーバーとギアツは、ともに意味の理解 / 解釈を自らの研究の基点に据えた。小泉がいうように、ギアツの提唱する「解釈人類学」は、ヴェーバー流に言えば「理解人類学」にほかならない。人類学的研究の主題を「厚い記述」にあるとしたギアツの認識は、歴史的事象の固有性の叙述を方法上の基盤に据えたヴェーバーのそれと合致する。また、両者の研究ともに、宗教論がその核心にあるという共通点もある。ギアツは、ヴェーバーのように行為の理解にではなく、意味を運ぶ象徴の解釈に焦点を当て、また、ヴェーバーのやや素朴な「主観的意味の理解」というテーゼを、現象学・現象学的社会学の相互主観性概念を踏まえて修正したが、両者の問題関心はきわめて近い〔Bellah 1991 (1970); Geertz 1973 (1987); Keyes 2002: 237-239; 小泉 1985: 92; Parsons 1974a (1949/1937): 171-172; Schluchter 2009 (1988): 132-133, 181-182; Schutz 1980 (1970), 1982 (1932); Weber 1972d (1922), 1990 (1922/1913); 吉田 1992〕。ところが、管見のかぎり、彼らの解釈学的認識の具体的な関係性を整理した先行研究は存在しない。本稿は、両者の共通性を、おなじく解釈学的な問題関心を共有する立場から〔吉田 2005: 12-5, 23-9, 295-8, 2013: 75-8, 108-10〕、検証しようとするものである²⁾。

ところで、ヴェーバーについてはこれまで膨大な研究が蓄積されてきた。とくに、日本はドイツとならぶヴェーバー研究の大国である。しかし、ヴェーバーの名を題目に冠したその種の研究のおおくは、一般理論研究あるいはむしろヴェーバー学としての性格を強くもつものであって、実証的研究へと媒介する企図をもったものは、少数である。私は、上に示した観光と宗教に関する実証的研究への接合を主題とする立場から、ヴェーバーの知見の可能性と限界をあらためて整理したいと考えている。その場合、社会学を中心とした従来のヴェーバー研究は、彼の社会学理論や合理化論

言]、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」——以下、〈倫理論文〉と略記し、1905年の初版ではなく、1920年の第2版を参照することにする——、「プロテスタンティズムの諸信団と資本主義の精神」、そして「世界宗教の経済倫理」の「序論」「儒教と道教」「中間考察」が取められた。「世界宗教の経済倫理」は、中間考察のあとに「ヒンドゥー教と仏教」「古代ユダヤ教」とつづくが、これらは、すでに雑誌に掲載されていたものがそのままそれぞれ『宗教社会学論集』第2巻・第3巻としてヴェーバーの死後に刊行され、第3巻には付録として遺稿の「パリサイびと」も加えられた。ヴェーバーは、原始キリスト教、カトリック、イスラームに関する研究も進めていたが、それらはいずれも遺稿にとどまった。本稿が生前に刊行された諸論におもに依拠する理由は、本文でも触れるように、遺稿の主題や議論構成についてはおおくの論争や異論があるからである。なお、以下、ヴェーバーの議論を引用する際には、おもに表現の統一という観点から、邦訳書と若干異なる文言となる箇所もあることを、あらかじめお断りしておく。

2) ヴェーバーの理解社会学やギアツの解釈人類学は、当事者が意識する意味や意図を基点に社会学や人類学の主題を構想したものである。ただ、他方で、ヴェーバーもギアツも、そうした主観的な意味の理解には収斂しない、社会や文化のメカニズムに関する一般理論研究もおこなっている。この点でひとつ参照点となるのが、ギデンズの構造化理論である。ギデンズは、解釈学や理解社会学を当事者によるモニタリングに着目する立場と捉え、ここに当事者の行為の意図せざる結果や認識されざる条件などの諸契機を主題とする機能主義・構造主義の立場をも組み込み、それらの再帰的な連関を構造化という概念によって理論化した〔Giddens 1993 (1990), 2000 (1993), 2015 (1984)〕。ヴェーバーやギアツの研究の総体は、このギデンズの構造化理論によって把握されるべきものであると考えられる。ただし、本稿ではそこまで議論を拡大しない。

に関わる一般化された論点にもつばら目を向ける一方、その前段において提起された歴史学や文化科学——ヴェーバーにおいて、精神科学、歴史科学、文化科学、社会科学などはほぼ互換的であると考えてよい〔新 2004: 19-32; Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences 1996 (1996): 37-46; Rossi 1992 (1987): 24-27, 57-59; Weber 1988 (1951/1922/1903-1906): 11-48, 95-100〕——の方法的基盤をめぐる考察には、かならずしも十分な省察の目を向けてこなかったように思われる。しかし、私は、この後者にヴェーバーとギアツそして人類学的研究との明確な接点があると考え、本稿は、人類学的な実証的研究への接続を念頭においた立場から、ヴェーバーの認識基盤について検討しようとするものであり、この点においてこれまでのヴェーバー研究とはやや異質な、その点で独自の、視点に立つものである。

議論に入る前に、ひとつ確認しておきたいことがある。それは、ヴェーバーの議論の全体像がいまだ確定していないという点である。ヴェーバーは膨大な著書と草稿を残したが、それらの間には概念使用の非一貫性や時系列的なゆらぎが存在する。よく知られているように、出版された遺稿が妻による変形・短縮・組み換えを受けているという点もある。そして、そうしたヴェーバーの言説を精査し整理するという作業が、新たなヴェーバー解釈を量産し、いくつもの論争を惹起している。ヴェーバーの業績を、ヤスパースは完成することのありえない中世の大伽藍の建造物にたとえ、コリンズは多次元的で統合失調的なものであるとした。ヴェーバーの議論は、ひとつの標準的な理解の中に回収しえない性格をもっているのである〔Brubaker 2006 (1984); Collins 1988 (1986): 17-20; Gane 2002: 5-7; Jaspers 1966 (1920): 120; Mommsen 2001 (1974); Schluchter & 折原 2000; Seyfarth 2012; Tenbruck 1997a (1975): 12, 17, 1997b (1977): 158-159; 矢野 2003: 5-9〕。

本稿の議論は、多様なヴェーバー解釈がありうる中でひとつの解釈を提示するものにすぎない。ただし、次節の最後に触れるように、そうした暫定的な解釈の積み重ねや突き合わせこそ重要だというのがヴェーバーの認識であり、本稿はその点でヴェーバー的な解釈学の視点からヴェーバーを理解しようとするものではある。以下の議論では、先行研究への言及は最小限にとどめ、おおくの論争にもあまり関わらずに、ヴェーバーの合理化論の基盤部分をできるだけシンプルに抽出することにしたい。具体的には、ヴェーバーの研究の総体を振り返るのではなく、宗教合理化論の方法的正当化を主題とした研究といえる〔cf. Tenbruck 1997a (1975): 82〕、「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」」および「文化科学の論理学の領域における批判的研究」〔Weber 1987 (1906), 1998 (1904)〕——以下、それぞれ〈客観性論文〉〈マイヤー論文〉と略記する——にもつばら焦点を当て、そこに彼の解釈学的認識の核心を見て取ろうとするのである。これが次節の議論である。第3節では、そこから浮かび上がるひとつの疑問をめぐって、ヴェーバーの認識の延長線上に人類学的研究があることを確認する。そして、第4節で議論をまとめる。

2. ヴェーバー合理化論の基盤認識

ヴェーバーの合理化論を支える基本認識は、5つの論点にまとめることができる。ここでは、それらを順次確認していくことにしたい。

(1) 反=反普遍主義の視点

まず、よく知られている『宗教社会学論集』の一節を引用しよう。「近代ヨーロッパ世界に生を

享けた者が普遍的諸問題を取り扱おうとする場合、彼は、必然的に、そしてそれは当を得たことでもあるが、次のような問題の立て方をするのであろう。すなわち、いったいどのような諸事情の連鎖が存在したために、ほかならぬ西洋という地盤において、またそこにおいてのみ、普遍的な意義と妥当性をもつような発展傾向を取る文化諸現象——すくなくとも私たちはそう考えたいのだが——が、姿をあらわすことになったのか、と」[Weber 1972a (1920-1921): 5]。ヴェーバーの合理化論は、社会生活の総体が、いかにそしてなにゆえに近代西欧において特段の合理化を遂げたのか、という問いをめぐるものであった。その場合、この「普遍的諸問題」が近代西洋に生きる主体にとって意義をもつものとして現出する、とされている点に注目したい。彼の「普遍史」は、近代西欧なら近代西欧という、固有な歴史性を刻印されてあるものなのである。ヴェーバーの「合理化」は、ある観点からみれば合理化とされるものが別の観点からは非合理的と判断されうるといふ、価値自由な概念であった [Weber 1972a (1920-1921): 22, 1989 (1920): 49-50]。とすれば、彼の「普遍史」もまた価値自由な概念であって、特定の価値観点に即した特殊論あるいは個別論の性格を内包したものと理解されるべきであろう³⁾ [Habermas 1987 (1981): 305; Kruse 2003: 25; Schluchter 2009 (1988): 3-6, 67-73; Tenbruck 1985 (1959): 103-104; 矢野 2003: 204]。これが第1点である。

私は、こうした立場を、ギアツの「反=反相対主義」[Geertz 2002] にならって「反=反普遍主義」と理解することができると思う。たとえば、ハーヴェイは、ポストモダニズムがさまざまな他者の意見の真正性を認める方向性を切り開くという貢献を成し遂げた一方で、そうした他者の意見をそれぞれの固有性をまとった言語ゲームとみなすことによって、さまざまな他者の意見から普遍的なものへとアプローチする力を削ぎ落とすことになった、と述べる [Harvey 1999 (1990): 163; cf. Eagleton 1998 (1996)]。ポストモダニティ状況において、あからさまなあるいはポジティブな普遍論は退けられることになる。しかし、他方で、普遍論のない、個別論しかないアリーナでは、そもそも学術的な探求自体の意味すら見出せないはずである。ヴェーバーは、およそそうした認識を「普遍史」に込めていたと考えられる。現代のヴェーバリアンのひとりであるウォーラーズテインが、普遍主義と個別主義、法則定立的認識論と個性記述的な認識論とを二律背反におく議論は終わりにすべきであると述べ、彼を中心としたグルベンキアン委員会報告において複数のあるいは多元的な普遍主義とその歴史的偶然性という論点に論及するのも、同様の観点からであろう [Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences 1996 (1996): 113-115, 158-164; Wallerstein 2015 (2004): 197-200]。

(2) 客観的妥当性の主観的基盤

次に、この「普遍性」とおなじく、ヴェーバーのいう「歴史的真理」や「客観性」も、個別性あるいは主観性の含意を内包する概念である。「歴史的真理」[Weber 1989 (1920): 369] という表現は、素朴に考えれば、万人にとって妥当な、社会・文化・歴史の差異を貫いて客観的に設定しうる、い

3) メルロ＝ポンティは、ヴェーバーがすべての文明や文化におなじ程度の価値を見出し、対等にあつかおうとしたのだと述べる [Merleau-Ponty 1972 (1955): 25; cf. 姜 2003: 68]。たしかに、それぞれの文化や歴史の脈絡において個別的な「普遍史」が設定されうるとすれば、そこにはそれらを対等とみなす視座は内在している。ただし、一方で、ヴェーバーが近代西洋を脱中心化し、完全に中和化された複数の「普遍史」を想定していたとまでは、いえないように思われる。むしろ、ヴェーバーには、ある種の西欧中心主義的な認識は介在していた。たとえば、金井はそれを方法論的西欧中心主義と呼び、野口は多遠近法主義的な視点と呼んでいる [金井 1991: 161-162; 野口 2011; cf. 望月 2009: 197]。

わば大文字の真理を意味するように思われるかもしれない。しかし、ヴェーバーはむしろそうした真理観にたいして否定的な立場に立っていた。これについては、〈客観性論文〉の議論を振り返っておくことが幸便である。

この論文において、ヴェーバーは、文化科学の研究においては特定の事象を研究対象として設定することにすでに特定の価値が入り込んでいるという点を、議論の起点に据える。彼は次のように述べる。われわれを取り囲んでいる社会的・文化的生は、個性を有したかたちですでに形成されてあるものである。特定の歴史的な諸要因が織りなす布置連関がもたらすこの社会・文化状態の個性的な形成こそ、普遍的な特徴である。こうした特定の歴史的布置連関の中に生きているがゆえに、われわれにとっては、ある現象が重要なものとして認識され、議論の俎上に載せるべきものとして立ちあらわれてくる。したがって、文化科学においては、所与のものが無前提なかたちで議論の対象として存立しているということではまったくない。そもそも現実は無限といってよい多数の構成部分から成り立っているものとして理解可能なものであって、それらを知覚判断として漏れなく言表し尽くすことなど不可能であろう。そうした混沌の中に実際には秩序を感得しうるのは、われわれが特定の文化価値に即して、そうした無限であり汲み尽くせない現実のもつ、ある部分や側面に意義を認め、これをひとつの事象として、相対的に他から切り取られたものとして、捉えるからにはかならない。したがって、文化現象に関して因果的説明が問題となる場合も、何らかの具体的な現象を、その十全な現実性において漏れなく因果的に遡及するということは、不可能である。文化科学における因果的説明とは、具体的な事象に即してその適合的な因果連関を確定することであって、そこに一般法則を見出すことではない。自然科学においては、普遍妥当的な法則を探求することには価値があるが、文化科学においては、普遍妥当的な法則であればあるほど、内容が希薄なものとなり価値は乏しいということになる。むしろ、そうした規則の確定・定式化は、認識の目標ではなく、手段であるにすぎない [Weber 1998 (1904): 77-91]。

こうして、ヴェーバーは、文化科学における客観性について、次のように結論づける。「科学的研究の理想的目的は経験的なものを「法則」に還元することでなければならない、という意味で、文化事象を「客観的に」取り扱うことには意味がない」 [ibid: 91-92]。文化科学に客観性をもとめることが無意味である理由は、しばしば主張されてきたように、文化事象が客観的に生起するものではないから、ということなのではなく、われわれの文化科学的認識が、われわれの主観的な前提と結びついたかたちで現実の構成部分の一部を取り上げているからなのである [ibid: 92, 96]。ただ、そうであっても、そのことを精確に理解した上で、諸事象を叙述しつつそこに因果連関や一定の規則を見出していく作業を積み重ねる以外に、文化科学のなすべきことはありえない。「あらゆる経験的知識の客観的妥当性は、与えられた現実が、ある特定の意味で主観的な、ということとは、つまり、われわれの認識の前提をなし、経験的知識のみがわれわれに与えることのできる真理の価値と結びついた諸カテゴリーに準拠して、秩序づけられるということ、また、もっぱらこのことのみを基礎としている。こうした真理の価値を認めない人にたいしては……われわれは、われわれの科学の手段をもってしては何ものも提供することができない」 [ibid: 157-158]。

たとえば、〈倫理論文〉は、ヴェーバー自身の価値観点にかけて、もっとも認識価値があると感じられた事象の連関性を取り出し論じたものである [金井 1991: 167]。このように、ヴェーバーは、通常考えられているような意味での客観性を断念し、主観的構成という点に即して「客観性」をいわば脱構築することによって、文化科学を根拠づけようとしたのである。それゆえ、ヴェーバーの当該論考の題目には、括弧つきで「客観性」とあるのである [Tenbruck 1985 (1959): 70-71]。た

だし、前項でも触れたように、だからといって、ヴェーバーの認識は、のちの現象学的社会学や文化構築主義がというような社会的・歴史的に構成/構築されたもの、いわば小文字で複数形の「真理」という認識に直結するものではなかった。たしかに、ヴェーバーにおいては素朴実在論的な視点は徹底的に批判されており、またその理解社会学においては「主観的に思念される意味」の探求が原点に据えられている。ヴェーバーの理解社会学や合理性概念には前期フッサールの現象学の影響が明らかにうかがえる。しかしながら、他方で、ヴェーバーは、特殊性の了解のためには因果連関や法則の探求が不可欠である、あるいは、規則性の探求を通してはじめて特殊性の了解は可能となる、という客観主義的な立場を採るのである。ここには、ヴェーバーが現象学派にたいして批判的な西南ドイツ学派に与していた点も、関わっているだろう。ヴェーバーは、客観性という概念を主観性に帰属させるのではなく、こういってよければ、客観性の構成の根底にある主観性を明確化することによって、客観性概念を救済しようとしたのである [Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences 1996 (1996): 165-171; 姜 2003: 141-144; 九鬼 2008: 172-173, 177-178; Rossi 1992 (1987): 43-45; Schluchter 2009 (1988): 15-23; Tenbruck 1985 (1959), 1997c (1986): 192-194; Weber 1988 (1951/1922/1903-1906)]。これが第2点である。

(3) 因果連関の適合性と可能性

上記第2項の中でも言及したように、ヴェーバーにおいては、「真理」や「客観性」と同様、「因果連関」という概念も主観的に構成されたものという含意をもつ。この点で、ヴェーバーの因果連関についての考え方は、ヒュームの考え方と交わるところがある [cf. 佐藤 2014: 33]。

周知のように、ヒュームは、因果関係は客観的に存在するという考え方を否定し、因果関係は心の中にあるものとした。原因と結果は知覚できても、原因と結果の結びつきである因果関係そのものを直接知覚することはできないのであって、因果関係とは、2つの事項が近接性と時間的先行性をともない、かつ頻繁にあらわれるために、想像力が習慣的に結合させることで形成される、というのである。ヒュームの見解にはさまざまな異論も提起されているが、こうした因果連関の画定における蓋然性・多元性・主観性——われわれがそれを疑わずに漠然と信じているという点も含め——は [Hume 2012 (1739): 89-210; cf. Phillipson 2016 (2011): 70-75; 三浦 2000; 高田 2006: 44-50]、ヴェーバーの議論を理解する上でも、重要である。

ただ、ヴェーバーの因果概念にたいしてもっとも直接的な影響を与えたのは、やはりおなじ歴史学派のマイヤーである。マイヤーは、「歴史の理論と方法」[Meyer 1987 (1906)] ——なお、この論文の邦訳は1906年の改訂版であり、ヴェーバーが批判の対象とした1902年の初版ではない——において、自然科学は法則の探求をこととする、つまり原因・結果の必然的な連鎖を認識することを課題とするが、歴史学は精神科学のひとつであり、歴史的な出来事の解明においては、自由意志と偶然という、因果律とは矛盾するあるいはこれを無効とするような契機がおおきな役割を果たしていることが、考慮されねばならない、とする。たとえば、アレクサンドロス大王の生涯の絶頂期における病死のように、ひとつの偶然はしばしば歴史の展開において決定的な影響をおよぼしたのであり、こうした偶然や自由意志を顧慮しない歴史研究は、具体的内容をまったく欠いた公式や法則の探求へと歴史学を切り詰めることになる。もちろん、法則の探求も重要ではあるが、歴史学の本来の使命は、歴史の細部やその多様性に観察の目を向けることである、とマイヤーはいう。ヴェーバーは、これにたいして、自由意思を議論に組み込むことは経験科学としての歴史学を放棄することを意味するとして却下するとともに、マイヤーのいう偶然性は論理学の理論におおむね沿ったも

のではあるが、十分つきつめられた概念ではないとする [Meyer 1987 (1906): 8-9, 18-19, 22, 34-5, 37; Weber 1987 (1906): 107-120]。ヴェーバーは、この偶然性という契機を、因果連関を主題とする立場から定式化しなおそうとするのであるが、それについて述べる前に、マイヤーが因果性と偶然性をどのように捉えたのかについてみておくことにしたい。

マイヤーは、精神科学においては、因果律を自然科学とは異なるあり方で適用すべきだと考える。端的に言えば、それは、自然法則の本質をなす必然性を、偶然性と表裏一体のものとして相対化してもちいることであり、それによって必然性と偶然性との交差の中に歴史研究における因果律を位置づけることである。たとえば、屋根瓦が落下して、人の頭を直撃する、という出来事を考えてみよう。この屋根瓦がある地点に落下するという事態は、さまざまな作用因——たとえば、その日の風の強さや瓦の状態と形状など——が結びついた、必然的な因果連関の中にある。また、その人がそのときにその地点を通過していたという事態も、他の作用因——たとえば、出発地から目的地への路程、出発時刻、速度など——と結びついた因果的制約の中にある。ただし、この2つの事態が重なったことはひとつの偶然である。屋根瓦が人に当たらなければならなかった、そしてその人がそれによって死ななければならなかった、という必然性はないからである。屋根瓦の落下に関わるひとつの因果系列と、その人がそこを歩いていたという別の因果系列とが、時間的・空間的にそこで交差するという偶然によって、屋根瓦に当たって死ぬというひとつの可能性が現実のものとなったのである。現実の世界のあらゆる出来事は、こうした無数の因果系列の交差から成り立っている。歴史現象あるいは歴史事実も、必然的なものと偶然的なものとを組み合わさって成立している。また、必然的つまりは法則的か、それとも偶然的かは、いかなる観点からみるかによっても異なる⁴⁾。たとえば、ある樹木をただ柏の木としてみるならば、その木の葉の数やかたちは偶然である。しかし、おなじ柏の木をある条件の下にある生育状況に注意してみるならば、葉の位置やおおきさは法則的に発育したもの、つまり必然的なものに思われる。このように、ある出来事を偶然/必然のいずれの範疇の下で考察するのかは、われわれが対象となる出来事に対峙するときの連関にもとづくという点も考慮されなくてはならない。いずれにせよ、歴史学は、この偶然が果たす役割を議論に取り込むべきものであって、ここに自然科学との差異がある。また、ある種の神学や予言は、歴史のある継起を必然的・不可避的とするだろうが、歴史学は、歴史の展開を推測することはできても、それを必然的なものとして、法則的なものとして、断定することは許されないのである [Meyer 1987 (1906): 25-34, 40-41]。

このように、マイヤーは、端的に言えば可能様相論的な観点から因果連関を捉えなおすことで、偶然性と必然性を視点により反転しうるものとして相対化しようとしたのである。ヴェーバーは、〈マイヤー論文〉において、こうしたマイヤーの主張に基本的に同調しつつ、マイヤーの議論に修正を加える。まず、自然現象とは異なって歴史に固有の因果性があるとするマイヤーの論点は、かならずしも重要な問題ではないとする。自然科学の対象となる現象においても、同様の偶然性は介在するからである（ヴェーバーが挙げている例ではないが、たとえば隕石が地球のある地点に落下するという出来事がもたらす諸現象を想定すればよい）。むしろ、自然科学との違いは、〈客観性論文〉において提示された論点であるが、われわれが歴史研究において研究対象を捉えようとするその諸

4) マイヤーの議論の文脈を離れたところで、ひとつ例を挙げておこう。マイヤーは、屋根瓦の落下と人の通行との交差を偶然とみなしたが、エヴァンス＝プリチャードが論じたアザンデの人々ならば、それをウィッチクラフトによる必然的な因果連関によるものとみなしたであろう [Boholm 2015: 3; Evans-Pritchard 2000 (1937)]。

観点が主観的価値によって制約されており、歴史的事実を事実としてみなすそのことにすでにわれわれの思惟や理論が入り込んでいる、という点にある。もちろん、のちのクーンやファイヤーアーベントらにしたがえば、自然科学においてもそうした主観的価値の制約や介在を看取することは可能であるが、そのことは措いておこう。ヴェーバーは、こうした論点を導入し、歴史研究における論理的考究の欠如を補おうとするのである⁵⁾ [Feyerabend 1975 (1975); Kocka 1976a (1973): 29-30, 38; Kuhn 1971 (1962); Popper 1980 (1963); Weber 1987 (1906): 110, 119, 159, 171, 181-184, cf. 1988 (1951/1922/1903-1906): 269-281]。

その場合、ヴェーバーは、生理学者フォン・クリースの「客観的可能性」概念や、この概念を取り入れた法学者たちの議論に目を向ける。フォン・クリースは、可能性に依拠した因果帰属の定式化をおこなった。これは、原因を現実のXから反現実仮想的なX'に変更したら異なる結果がもたらされたという場合、Xは真性の原因となる、という定式化である。AがBの原因であるならば、Aが生起しなければBは生起しないという裏因果律も、これに対応した考え方である。そして、法学者のラートブルッフは、この「客観的可能性」概念を批判的に摂取し、「適合的因果連関」という概念を提起した。ヴェーバーはこれらの概念の含意やその当否についてあまり明確に論じていないが、ポイントとして指摘できるのは、①こうした概念を歴史研究へと援用した場合、歴史における無数の出来事の因果連関を漏れなく説明することは不可能であり、またそうする必要もないこと、②むしろ、歴史学においては、特定の観点到して普遍的意義をもち、したがって歴史的関心の対象となるような構成要素や相を因果的に説明することがさしあたりとめられること、③その場合、歴史的構成要素における条件と結果の客観的可能性な結びつきを「適合的因果連関」と呼ぶことができ、これにたいしてそうした客観的可能性を認めることはできないものの結果論的な結びつきを認めうる場合は、これを「偶然的因果連関」と呼ぶことができること、である [九鬼 2008: 172-174; Rossi 1992 (1987): 47-52; Schluchter 2009 (1988): 15-23; 鈴木 2002: 3-4; 宇都宮 2001: 69; Weber 1987 (1906): 110, 119, 159, 171, 181-184, 187-212, 221-224]。

こうしてみると、ヴェーバーのいう「因果連関」は、明らかにわれわれが通常もちいる意味での因果連関とは異なる。ヴェーバーは、〈客観性論文〉において、文化科学において問題となるのは「適合的因果連関」であり、あるいは「客観的可能性」である、と述べる [Weber 1998 (1904): 90; cf. Weber 1972d (1922): 19-21]。彼がもちいる「客観的可能性」「適合的因果連関」「適合的結果」は、たがいに互換的な概念である [Weber 1987 (1906): 207, 1989 (1920): 136]。私は、〈倫理論文〉における「選択的親和性」(Wahlverwandtschaft/ Elective Affinities) という概念も、これらの概念に通底する含意をもつと考える。ただし、ヴェーバーはこの選択的親和性という概念に明確な規定を付していないため、そのことを立証することは困難であるが [Howe 1978: 367; Kalberg 1999 (1994): 143-163, 194-265]。ともあれ、上記の諸概念に依拠することによって、ヴェーバーが、本節第2項で論じた視点に立ちつつ、現実に生起した歴史的・文化的事象を、現実化はしなかったが起こりえた潜在的な別の可能性との連関において把握しようとした、という点は明らかである [cf. 新 2004:

5) こうしたヴェーバーの認識には、カントの明らかな影響と、後期フッサールの生活世界論に通底する論点とを、看取することができる。また、その認識は、可能様相論の立場から「機能」概念を定立するルーマンや、自然科学の主観-客観関係にたいして、社会学や人類学を主観-主観の関係にもとづくと定式化したギデンズらに、発展的に受け継がれてもいる [Giddens 1993 (1990), 2000 (1993), 2015 (1984); Kocka 1976a (1973), 1976b (1973); Luhmann 1984 (1962/1974), 1993 (1984), 1995 (1984); 大澤 2015 (2014)]。

200-204; Weber 1987 (1906): 166, 187; 折原 1996: 42-48]。

一般的な意味での因果連関の把握とは、事象の連関性を過去の現象を原因とし、そのあとに継起する現象を結果とみなして同定することであって、そこではおよそ可能性や適合性に連関するものが入り込む余地はない。ベンディクスやパーソンズあるいは椎名らの議論は、ヴェーバーの「因果関係」をそうした現実次元における事象間の関係性とみなす、通常概念使用の文脈の中で把握しているように思われる [Bendix 1988 (1962): 327; 金井 1991: 110-114, 118, 201; Kocka 1994 (1976): 26-35; Parsons 1974a (1949/1937): 90-91; Peukert 1994 (1989): 20, 27-40; 椎名 1996: 113, 114; Tenbruck 1997c (1986): 199; Zingerle 1985 (1981): 5-6]。しかしながら、すくなくとも〈倫理論文〉や〈客観性論文〉などの歴史・文化科学的研究において、ヴェーバーは因果性概念をそうした実体論の次元に定位してはいない。ヴェーバーの因果性概念は、マイヤーとおなじく必然性を相対化する視点を基盤としたものであって、ある歴史的・文化的事象が他でもありうる（と理解されうる）可能性の中にあるひとつの現実化として出来する様を把握しようとする視座に立ったものである。これが第3点である。

(4) 理念型概念の両義性

ここまで、ヴェーバーのもちいる「普遍史」、「歴史的真理」や「客観性」、そして「因果性」が、一般性と個別性、客観性と主観性、必然性と偶然性といった2つの様相を表裏一体にあわせもった概念であることを述べてきた。これらの概念と同様に、彼の著名な概念である「理念型」も、やはり両義的な概念である。これが第4点である。

ヴェーバーの「理念型」という概念は⁶⁾、一方では恣意的構築物であることが強調されるが、他方ではそれが現実をある意味で反映したものであるとされており、この点で、いわば唯名論と実在論の中間にあってゆらいでいるところがある。〈倫理論文〉や〈客観性論文〉においては、理念型と現実との不一致が強調されているが、その後はそうした不一致はかならずしも強調されなくなる。モムゼンがいうように、経験的現実に適用されるべき方法論的道具から、それ自体が探求され精緻化されるべき主題へと、その概念の位置づけが変わっているのである。シュルFTERは、ヴェーバーの理念型には当初から、①自然科学と文化科学両方においておなじように存在する、客観的可能性の判断や一般化に向かう概念を形成するもの、②文化科学とくに歴史的文化科学において存在する、個別的な歴史的個性を記述するためのもの、というおおきく分けて2つの概念規定があり、ほかにも微妙な変差を抱えていた、とする。こうした理念型概念のゆらぎは、ヴェーバーが「主観的意味の理解」を志向するミュンスターベルクらの立場と、ミュンスターベルクが否定した因果連関の把握を肯定する立場との間に、自らの立場を見出していたことの必然的な帰結でもあった [金子 1972: 27-74; 川上 1993: 31-32; Kocka 1994 (1976): 33-35; Mommsen 1994 (1974): 347-356, 2001 (1974): 25-41; Parsons 1974a (1949/1937): 199-212, 218-250; Schluchter 2009 (1988): 24-33, 91-92]。

ここでは、ヴェーバーが、事象の固有なあり方を記述する歴史研究と、一般的な法則的命題を探求する理論研究とをともに志向し、そうした中で両者の議論方向性をともに理念型という概念、あ

6) 茨木や金井らは、ヴェーバーの *Idealtypus* は「理想型」と訳されるべきだと主張している [茨木 2008: 45; 金井 1991: 60]。ヴェーバーは、〈客観性論文〉において、「理念型」と「理想」との峻別が重要であるとしているが [Weber 1998 (1904): 131-132]、茨木はこれについてもひとつの解釈を提示している [茨木 2003: 73, 74]。ただ、ここでは「理念型」という定着した訳のままとする。

るいは理念型という理念型によって定式化しようとしていたことを確認しつつ、社会学という名の下に整理される後者の一般理論的な研究よりも、前者の歴史研究を志向するヴェーバーの立場やそうした立場からの指摘に、注目することにしたい。なぜなら、たとえばクルーゼがヴェーバーに反社会的傾向を見出しているように、ヴェーバーの合理化論は、この歴史研究に立脚して彫琢されていったものだと考えられるからである [Kruse 2003, 2012: 62; Seyfarth 2012]。

(5) 歴史研究の核心

最後の点として、ヴェーバーにおける歴史研究の位置づけについて確認しておこう。歴史的事実は、ヴェーバーにとっていかなる学術的意義を有するのだろうか。

ヴェーバーは、〈マイヤー論文〉において、マイヤーが歴史的事象のもつ異なる次元にある重要性を峻別することなく、ただ単に重要性として一括していると批判する。マイヤーは、歴史的出来事をそれが与えた因果的な影響関係の重要性に即して捉えようとしている。それは、实在根拠としての重要性である。しかし、われわれがある歴史的出来事に注目するのは、そうした因果的影響関係の如何によるばかりではない。その出来事がひとつの類的範例としての意義をもつから注目に値する、という場合もある。つまり、認識根拠としての重要性である。さらに、第3の次元がある。その出来事がもつそれ自体の固有性を把握するという解釈学的な関心からして、それが重要性をもつ場合である。マイヤーは、この価値分析としての意味解釈という第3の次元を歴史研究において補助的なものとみなしたが、前2者のような歴史学的分析とこの第3の価値分析あるいは解釈学的叙述とは、相互に支え合う関係にあるのだ、とヴェーバーはいう [Weber 1987 (1906): 133-157]。

こうしたヴェーバーの認識が、理解社会学として定式化されていくことは、あらためて触れるまでもないであろう [Weber 1990 (1922/1913); cf. 矢野 2003: 158-160]。その場合、ヴェーバーが「すべての意義を凌駕する、最高の一意義」と述べるように、この第3の次元つまり歴史的事象の解釈学的な叙述を3つの中で最重要としている点に、注目しておかなければならない [Weber 1987 (1906): 145]。ヴェーバーは、ブライジヒによるイロクオイ族ら新大陸原住民の社会組織に関する研究を例に挙げ、その記述や分析は、世界史の発展の因果連関にとっては「取るに足りない些細な意義しかもっていない」「どうでもよい」内容であるが、認識根拠としての意義は十分ある、と述べ、さらにゲーテの手紙などの例にも言及しつつ、そうした歴史研究の対象の固有性の理解つまりは第3の価値分析こそ重要なのだ、と議論を展開する。現在、イロクオイの社会組織は合衆国史において实在根拠としても重要な意義を与えられつつあるが、ここで重要なのは、こうした「取るに足りない」「どうでもよい」マイナーな歴史事象もまた、第2の次元のみならず、第3の次元における歴史科学の十全な対象たりうる、という点である [ibid: 130-158; Grinde Jr. & Johansen 2006 (1991)]。ヴェーバーはいう。「価値分析としての「意味解釈」が目指すのは、ひとつの歴史的連関にとって「因果的に」重要な諸事実を探求することでもなければ、ひとつの類概念を形成するために利用できるような「類型的な」構成要素を抽象することでもない。そういったこととは逆に、むしろ、その対象を、マイヤーの例でいえば「全文化」を、たとえば——統一体として把握された——ギリシア最盛期の全文化を、「対象それ自体のために」観察し、対象を、それと価値との諸関係において理解することなのである」 [Weber 1987 (1906): 150]。ここには、いわば事象そのものへと向かおうとする、彼の解釈学的認識の構えが凝縮されたかたちで見出される。その個性記述的志向は、まさに人類学的な関心といってもよい。

先行研究において、ヴェーバーの宗教合理化論は歴史研究の中に位置づけられている。しかしな

がら、その場合の歴史研究が、因果連関の把握や類型的な範例の抽出といった意味での歴史学的分析を指すのであれば、そうした理解は、〈マイヤー論文〉におけるヴェーバーの主張を汲み取ったものではない、といわざるをえない。〈客観性論文〉においても、歴史における因果連関の把握は、あくまで事象の連関の特性を叙述し把握する作業にとっての手段であると位置づけられていた [Weber 1998 (1904): 88-89, 100-101, 147-150]。法則の探求を第1とする自然科学にたいして、文化科学は理念型による把握と、そうした類型化とはまた別に、個別の事象の固有なあり方そのものをただ把握するというに、意義を見出す学問なのである。この第3の主題、つまり事象の固有なあり方の叙述と理解への志向、ギアツの概念に即していえば「厚い記述」への志向を、ヴェーバーは歴史研究の基点に据えていた。これが第5点である。

ここで、このギアツのいう「厚い記述」の含意について整理しておきたい。拙論でも指摘したように、「厚い記述」は、学術的概念として洗練されたものではない。何をどこまで記述すれば「厚い」といえるのか、あるいは、過剰・過大な記述や解釈と過少な記述や解釈の間にある、適切な記述や解釈とはいかばかりのものなのか、といった点の判断基準を、客観的・論理的に設定することは原理的に困難であり、また当然、ギアツや他の研究者がそれを示しているわけではないからである [小泉 1983: 63, 1988: 187; 吉田 2005: 13-15, 25-29, 101-108, 120-121, 2013: 76-78]。「厚い記述」という概念に圧縮して表現しうる記述志向の理念は、文化科学あるいは精神科学の伝統を引き継ぐ人類学や社会学の研究において基底的な重要性をもつと考えてよい。しかし、その理念が特定の研究においていかなるスタイルでどの程度具体的に実現されているのかを評価しようとすれば、そこには、芸術作品の評価に似た、客観主義的な議論の守備範囲をこえるものが入り込む余地があるようにも思われる。私は、「厚い記述」は、どこまで行っても終わりがなく、またある部分については相対的に「厚い」としても、人間の文化や歴史の総体に照らせばその記述は断片であらざるをえないのであるから、部分的には薄く穴があっても、できうる範囲で、一定範囲の事象に関する個性記述的な叙述をおこなうことが、さしあたりもとめられているのだと考えている。このことを、ヴェーバーの議論との関連で補足しておきたい。

(6) 小結

本節では、ヴェーバーの合理化論やその方法論的研究において論及される主要な鍵概念を整理することを通して、彼の基本的な認識の整理を試みた。ここでは、5つの項目すべてを振り返るのではなく、とくに重要な第5項に関わる3つのポイントについて触れ、小結としておきたい。

第1は、ヴェーバーが、〈倫理論文〉初版の出版と平行する時期の〈客観性論文〉や〈マイヤー論文〉において、法則定立的な理論の探求よりも、個別的な事象の把握ないし理解を歴史学・文化科学の一義的な主題であると明確に定式化していた、という点である。そして、にもかかわらず、先行研究はこの点をヴェーバーの最重要の基盤認識として位置づけてはこなかったのではないか。おそらく、それは、先行研究が一般理論志向のパースペクティヴからヴェーバーを理解しようとしてきたことと無縁ではないように思われる。

第2は、のちに理解社会学として再定式化されるヴェーバーのこうした主題設定が、ギアツの解釈人類学の認識に重なるという、序論であらかじめ触れた点である。ギアツ自身は、ヴェーバーのように理論的につきつめた検討をおこなってはならず、人間が意味をもとめる動物であるという点や、人類学の主題は「厚い記述」にあるといった、いわば結論部分を断片的に語るのみである [Geertz 1973 (1987); 小泉 1983, 1985, 1998]。そのため、ギアツの解釈人類学とヴェーバーの理

解社会学との間に論理的な一致があると、厳密に確定するまでにはいたらない。しかしながら、両者の間に基本的な対応関係があるとみなすことは十分可能であろう。ギアツは、ヴェーバーの認識を、パーソンズを経由しつつ受け継いでいると判断することができる [Parsons 1974b (1951)]。

膨大なヴェーバーの議論と膨大なヴェーバー研究のごく一部を活用したにすぎない以上の本節の議論は、あくまで特定の視点からみた範囲での暫定的な論点整理にすぎない。ただ、いかなる視点からみても妥当な一般的論点を提示するという考え方は、すくなくともヴェーバーの理解枠組みに与するかぎり、むしろ却下されてよい考え方である。これが第3点である。たとえば、ヴェーバーは、〈客観性論文〉において、文化科学においては、特定の概念によって把握されるものはいかなるものであっても暫定性をとまなざるをえないとし、「何よりも強調したいのは、具体的な歴史的連関の文化意義の認識に仕えることこそ、唯一の究極目標であって、概念構成および概念批判をこととする研究もまた、他の手段とならんで、この目標に奉仕しようとするものであるという原則である」と述べる⁷⁾[Weber 1998 (1904): 147, 160; 安藤 2003 (1979): 6]。こうしたヴェーバーの基本認識は、特定の民族誌的事実に関する詳細な検討から人間にとっての一般的あるいは「普遍的」な事柄を探求しようとする性格をもった人類学的研究にとって、まさに適合的なものであろうと判断する。そこで、次節では、この点について若干の検討をおこなうことにしたい。

3. ヴェーバーから人類学的民族誌へ

前節では、〈客観性論文〉や〈マイヤー論文〉におもに依拠しながら、〈倫理論文〉に代表されるヴェーバーの宗教合理化論の基盤的認識を整理してきた。前節の第1項での引用箇所や脚注1からもわかるように、ヴェーバーの宗教合理化論は、世界各地の諸宗教と経済や政治など社会の諸領域とがたがいに複雑な関係を結びつつ合理化していくその複合的過程を記述し、相互に比較しようとする、壮大な研究であった。

とすると、ここでひとつの疑問が生じるであろう。それは、前節第5項で確認した彼の認識と、この諸社会の合理化過程をめぐる比較歴史研究との間に、根本的に噛み合わないところがある、という点である。ヴェーバーは、個別的事象の把握ないし理解を歴史研究の最重要の主題としていた。にもかかわらず、そもそも資料のかぎられた、というよりも、不十分な資料にもとづかざるをえない、古代から近世までの諸宗教・諸社会の合理化過程を幅広く記述し、比較・検討しようとしたのだからである。ここには、主題設定をめぐるひとつの論理的な非一貫性があるのではないだろうか。

もちろん、それは、彼がもちいることのできた文献資料の制約にまづもって由来する。先行研究においても、20世紀初頭のかぎられた資料にもとづき世界宗教の比較をおこなったヴェーバーの

7) このように、ヴェーバーは、学問上の知識や認識も歴史的・暫定的なものであると捉えている。それは、さかのぼればヘーゲルの歴史主義に、また時代を下ればルーマンのゼマンティック論やフーコーの系譜学につながるものである。あるいは、そのひとつの発展形態を、徹底した本質主義批判を進めたアメリカのプラグマティズムに見出すこともできるかもしれない [Dewey 2011 (1934); James 2010 (1907): 271–302; 森本 2015; 大賀 2015; Rorty 2014 (1982): 446; 植木 (編) 2014; 矢野 2003: 137, 191, 210]。ただ、ヴェーバーの場合、やはり科学的方法や客観主義にたいして信頼もしかつ懐疑もしていたという、その両義的なスタンスに注意すべきであろう。

記述に、現段階からみていくつもの事実関係の不備があることは指摘されている [ex. 橋本・矢野 (編) 2008; 茨木 2008; 折原 2003, 2005; 山本 2008]。ただ、先行研究は、合理化の世界史的過程を理念型によって把握することがヴェーバーの議論の主題であるとする基本認識の上であり、それゆえ、世界宗教の比較検討のために、不十分であっても援用しうる資料を駆使して記述をまとめたのだと理解しているようである。たしかに、ヴェーバー自身、たとえば「世界宗教の経済倫理 序論」では、中国・インド・古代イスラエルに関する以下の比較検討は「類型論的」なものであって、歴史的研究——叙述志向を指すと考えられる——を目指したのではない、と述べている。もっとも、ヴェーバーは、そのすぐ前の箇所で、きわめて複雑な性質をそなえた歴史的個体としての世界宗教の主要なものを取り上げ、「そのほんの一部のみを汲み取るにすぎない」のが以下の研究である、とも述べている [Weber 1972b (1920-1921): 79-80]。つまり、ヴェーバーは、歴史的な叙述を重視していないのではなく、むしろそれを重視しているからこそ、それ以下の諸世界宗教をめぐる議論が体系的なものでもなければ十全な記述をともなったものでもないという趣旨の断り書きを、わざわざ付しているのである。彼が事象の叙述的理解を重視していたという点は、『宗教社会学論集』第2巻の「ヒンドゥー教と仏教」の最終節——この節は、「儒教と道教」も含めての総括部分であると考えてよい——を、「アジア文化世界の実に豊かな形態にたいする、このきわめて表層的に終わっている概観を振り返って」 [Weber 2009 (1921): 482] という自嘲的な文章からはじめていることにも、端的にあらわれている。ヴェーバーは、西欧や古代ユダヤをのぞくアジア地域に関する記述が不十分なものとなっていることに、いわば嘆息しているといつてよい。

先行研究のように、ヴェーバーの宗教合理化論を理念型による比較検討という主題に即してみるのではなく、前節で論じた解釈学的関心に照らしてみる立場からすれば、『宗教社会学論集』の叙述にたいしては、ひとつのオルタナティブな理解が成り立つように思われる。すなわち、ヴェーバーは、単に歴史における因果連関や類範例の把握を目指したのではなく、叙述による歴史事象の固有性の把握に「最高の意義」を認める立場にあったからこそ、たとえ「ほんの一部」を汲み取った「表層的」な「概観」であり、あるいは「取るに足りない」ものであったとしても、さまざまな事実関係を総合的に記述しようとしたのではないだろうか。また、それゆえに、いっそう自らの記述の不十分さにたいしてふがいなさを感じていたのではないだろうか。そして、だからこそ、ヴェーバーは、一方で、遺稿集『経済と社会』 [Weber 1972e (1922), 2013] にまとめられたような、事象そのものの把握からは距離を取った理念型による社会学的一般論にも傾倒していったのではないだろうか⁸⁾ [cf. Kalberg 1999 (1994): 126, 205, 275-279; 矢野 2003: 131-132]。私は、ヴェーバーの宗教合理化論つまりは『宗教社会学論集』を、こうした解釈学的関心に支えられた叙述志向の契機と、合理化のメカニズムや法則を探求しようとする理論志向の契機という2つが、理念型というアンビバレントな道具によって媒介されたキメラ的な研究であったと、さしあたり総括することができるのではないかと考える。

そして、この叙述志向という契機に即していえば、ヴェーバーの『宗教社会学論集』は、資料の

8) もしヴェーバーが歴史事象の叙述を一義的な主題とする姿勢を一貫して保持していたとすれば、この社会的な一般論を生前にまとめ上げる作業は不可能であっただろう。現実には汲み尽くせぬ奥行きや広がりをもつものであると、あらかじめ自身が定式化していたからである。普遍史・客観性といった概念の根底に個別性・偶然性・主観性を据える認識を抜本的に再定式化しないかぎり、『経済と社会』は必然的に遺稿集とならざるをえなかったのではないか。

質の制約に加え、彼の問題関心の拡大または変容がこれに加わった結果、自ら「表層的」と自嘲せざるをえないような研究となってしまった。ヴェーバーは、解釈学的な叙述の重要性を〈マイヤー論文〉において提起したが、そうした記述を自らおこなうにはいたらなかったのである。要するに、ヴェーバーは、ギアツが提唱したような、集約的つまりは比較的狭い時空間の範囲の事象を「厚く」記述するという人類学の民族誌的スタイルのいわば対極にあつて、時間次元・空間次元・事象次元にわたって相当な幅のある範囲を、部分的には厚く、だが全体的には広く薄く、記述することを選択したのである。それも、ギアツの趣旨の相当な拡大解釈かもしれないが、「厚い記述」の理念の具体化のひとつの方向性であつたと考えることはできるだろう。ともあれ、このギアツ、あるいはむしろ人類学者たちは、ヴェーバーが意図した叙述重視の研究スタイルを、自らがフィールドワークをおこない収集するデータを記述の中心に据えるという方法によって、強力に推し進めようとしたのである。

この点で、ヴェーバーと人類学者とくにマリノフスキー以降の人類学者との間の連続性に、あらためて注目する必要がある。両者は、いずれも解釈学的関心つまりは叙述への意志を研究の基点に据えている。ヴェーバーは、初期の国民経済学的研究においては、エルベ地方における同時代のデータをもちいた分析もおこなっていたが〔Weber 2004 (1892)〕、やがてその主題は合理化の比較歴史研究へと展開されていった。そして、あつかえる資料の質に限界があつたため、その記述、とくにアジアに関する記述は、十分なものとはなりえなかつた。しかし、事象それ自体の記述的把握を重視するのであれば、遠い過去の出来事を文献や史料をベースに探求するよりも、むしろ同時代かそれに近い事例のデータを積極的に収集し駆使する方が、より密度の濃い研究を生み出しうるのではないかと考えることはできる。ヴェーバー自身、そのことには自覚的であつた。「宗教社会学論集 序言」では、とくにアジアの宗教意識について論じる上では、民族誌的研究を参照することが本来避けて通れないことではあるが、ひとりの人間の能力には限界がある、また、自身の研究は社会階層との関連で事象を捉えようとしたものであるため、(階層差を十分視野に入れていないと考えられる)民族誌をもちいない、ただ、民族誌家からすれば、それゆえこの研究には欠陥があると指摘を受けるであろうことは認めざるをえない、と述べている〔Weber 1972a (1920-1921): 27-28〕。このように、ヴェーバーは、民族誌的研究を援用することの必要性を理解してはいたが、かならずしも論理的な次元で理由を十分に説明しないまま、それを断念したのである。そして、これと対照的なのが、マルセル・モースである。この時期、モースは、まさにヴェーバーが断念した文献史的データと民族誌的データとの総合を試みつつ、人類の普遍的特徴について考察しようとしていた〔Mauss 1973 (1968), 1976 (1968), 2014 (1923-1924); モース研究会 (編) 2011〕。

ヴェーバーの認識の延長線上にモースがあるとすると、当時の人類学者はこのモースのさらに先へと進み、発想を転換しつつあつた。ヴェーバーが宗教合理化論をまとめていた1910年代、人類学者たちは、人類史の概要をそこからうかがい知ることでもできるかもしれないと考えられた、世界の辺境の地の小規模でシンプルな社会に関する集約的なデータを、自ら収集するという方法に取り組んでいた。ヴェーバーの死の直後の1922年に、近代人類学の方法を画する民族誌である『西太平洋の遠洋航海者』が出版されたのは、その点では決して偶然ではない。科学的な知見を基盤とし、検討や批判に耐えうるデータを確保し、分析や考察をおこなうこと、これが当時における至上命題であつた。叙述志向と理論志向の総合ないし融合はヴェーバーの関心でもあつたが、マリノフスキー以降の人類学者たちは、それを、過去の諸社会に関する史的再構成によってではなく、フィールドワークにより収集されたデータに依拠した同時代の個別社会に関する共時的分析によって、果たそ

うとしたのである。私は、拙論でこれを「20世紀人類学のパラダイム」と呼び、そこに内在する問題を整理したことがある〔吉田 2003, 2005, 2007〕。当時の人類学者が直接ヴェーバーに影響を受けてこうしたパラダイムを確立したわけではなく、むしろ実証主義や経験主義あるいは人文主義や精神科学といった当時の近代科学の諸認識・諸動向が両者にも影響したと考えるべきだが、のちにギアツは、近代人類学における実証主義や経験主義の伝統に根差したこのパラダイムと、ヴェーバーの歴史学・文化科学的方法との親和性を、かならずしも緻密な手法によってではなかったものの、「厚い記述」や「解釈人類学」といった概念に訴えて、あらためて明確化したのである〔Geertz 1973 (1987); Malinowski 2010 (1922); Rossi 1992 (1987): 125; Schluchter 1996 (1988): 17〕。

以上のように、ヴェーバーの歴史研究の基盤認識は、ヴェーバーの死後に確立されていく人類学的民族誌研究へと、ある意味で受け継がれていった。その基盤認識とは、繰り返すが、因果連関や法則の画定や理念型の抽出による把握よりも、事実それ自体の叙述と理解を最重要視するというものである。マリノフスキー以後の人類学者たちは機能主義の理論に傾注したが、やがて人類学の理論パラダイムが機能主義から構造主義、構造主義からポスト構造主義へと変遷し、今日にいたる中で、あらためて——否定的にせよ肯定的にせよ——再確認されたのは、個性記述的な民族誌という方法スタイルこそ、人類学というディシプリンの基盤にあるものにほかならないという点であった〔Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences 1996 (1996): 46-54; Stocking, Jr. (ed.) 1984; 吉田 2003, 2005, 2007〕。

4. 結論にかえて

本稿は、先行研究ではつきつめた検討がなされていない、ヴェーバーとギアツの解釈学的認識の共通性に着目する観点から、ヴェーバー合理化論の基盤認識とという彼の方法論のエッセンスを抽出する作業をおこない、これをギアツの「厚い記述」の理念、そしてヴェーバーの死後に興隆する人類学的民族誌研究のスタイルと照らし合わせ、それらの間の相同性を明確にしようとした。

最後に、ふたたび序論における問題設定に立ち戻って、ひとつ補足の指摘をしておきたい。本稿は、バリをひとつの事例とした楽園観光地における観光と宗教の合理化を主題とした研究の一環として、ヴェーバーとギアツの解釈学的認識における共通基盤を確認するものであった。この主題に照らした場合、次の点に留意しなければならない。すなわち、ヴェーバーやギアツの議論枠組みにおいては、バリならバリという非西欧の社会や文化がもつ、西欧と異なる文化・社会の側面に注意が向けられる傾向があるが、両者の異質性ばかりではなく、同質性や相互関連性も考慮されなくてはならない、という点である。

ウォーラーステインが論じたように、近代において世界社会は西欧を中心に一体化していった〔Wallerstein 1993 (1980), 1999 (1998)〕。とりわけ、バリのような社会は、植民地支配を受け、その後には西欧の「楽園」イメージを基盤として観光地化されていったという点で、グローバルな近現代の資本主義世界経済システムの中に係留されてある存在である〔吉田 2013〕。厚東がいうように、ヴェーバーの合理化論は基本的に内発的発展論の枠組みにもとづくものであり、そこには外発的発展論つまり転移やグローバル化といった論点が欠落している。しかし、西欧以外の社会の合理化を論じようとするならば、当該社会に近代西欧——むろん近代西欧にかぎられないが——の社会や文

化あるいは諸制度メカニズムのさまざまな影響力がおよんでいると想定しなければならない⁹⁾ [厚東 2011: 96–99, 154–162; cf. 2006]。また、ヴェーバーはもちろん、ギアツも、後期モダニティやハイ・モダニティなどとも呼ばれる現代におけるさまざまな構造的変化——たとえば、ポスト工業社会化、情報社会化、消費社会化、リスク社会化、など——への目配りを欠いており、この点でヴェーバーやギアツの議論枠組みを根本的に組み換えていく必要がある。そもそも、彼らは、ヴェーバー後の時代において顕著となった観光という社会現象をまったく議論に取り込んではいないのである。

それらの点については、別稿であらためて論じていきたい [ex. 吉田 2016a, 2016b]。本稿は、さしあたり、ヴェーバーとギアツそして 20 世紀人類学のパラダイムとの関係について整理するところまでで、議論を締めることにしたい。

附記 本拙稿を、2015 年度末にそれぞれ退職と定年を迎えられたヴェーバリアンの恩師である森部一先生と杉本良男先生に、深甚の謝意をもって捧げたい。なお、本研究は、JSPS 科研費 25370956 および南山大学パツへ研究奨励金 I-A-2 (2015 年度・2016 年度) の研究助成を受けたものである。

参考文献

安藤 英治

2003 (1979) 『マックス・ウェーバー』, 講談社。

新 睦人

2004 『社会学の方法』, 有斐閣。

Bellah, Robert N.

1991 (1970) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Bendix, Reinhard

1987 (1962) 『マックス・ウェーバー——その学問の包括的一肖像 (上)』, 折原浩訳, 三一書房。

1988 (1962) 『マックス・ウェーバー——その学問の包括的一肖像 (下)』, 折原浩訳, 三一書房。

Boholm, Åsa

2015 *Anthropology and Risk*, London & New York: Routledge.

Brubaker, Rogers

2006 (1984) *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London & New York: Routledge.

Collins, Randall

1988 (1986) 『マックス・ウェーバーを解く』, 寺田篤弘・中西茂行訳, 新泉社。

Dewey, John

2011 (1934) 『人類共通の信仰』, 栗田修訳, 晃洋書房。

Eagleton, Terry

1998 (1996) 『ポストモダニズムの幻想』, 森田典正訳, 大月書店。

Evans-Pritchard, Edward Evan

9) ここでいう内発的發展 / 外発的發展は、分析モデルの次元にある概念であって、鶴見や西川らが論じる実践モデルの次元にある内発的發展論とは区別されるべきものである。後者の議論は、前者がいう外発的發展のメカニズムを前提としているといつてよい [川田・鶴見 (編) 1989; 西川 2004; 西川・松島・本浜 (編) 2010]。

- 2000 (1937) 『アザンデ人の世界——妖術・託宣・呪術』, 向井元子訳, みすず書房。
- Feyerabend, Paul K.
1975 (1975) 『方法への挑戦——科学的創造と知のアナーキズム』, 村上陽一郎・渡辺博訳, 新曜社。
- Gane, Nicholas
2002 *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*, Basingstoke & New York: Palgrave.
- Geertz, Clifford
1973 (1987) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books. (『文化の解釈学 I・II』, 吉田禎吾他訳, 岩波書店。)
2002 『解釈人類学と反=反相対主義』, 小泉潤二編訳, みすず書房。
- Giddens, Anthony
1993 (1990) 『近代とはいかなる時代か?——モダニティの帰結』, 松尾精文・小幡正敏訳, 而立書房。
2000 (1993) 『社会学の新しい方法基準』, 第二版, 松尾精文・藤井達也・小幡正敏訳, 而立書房。
2015 (1984) 『社会の構成』, 門田健一訳, 勁草書房。
- Grinde Jr., Donald A. & Bruce E. Johansen
2006 (1991) 『アメリカ建国とイロコイ民主制』, 星川淳訳, みすず書房。
- Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences
1996 (1996) 『社会科学をひらく』, 山田鋭夫訳, 藤原書店。
- Habermas, Jürgen
1987 (1981) 『コミュニケーション的行為の理論 (下)』, 丸山高司他訳, 未来社。
- Harvey, David
1999 (1990) 『ポストモダニティの条件』, 吉原直樹監訳, 青木書店。
- 橋本 努・矢野 善郎 (編)
2008 『日本マックス・ウェーバー論争——「プロ倫」読解の現在』, ナカニシヤ出版。
- Howe, Richard H.
1978 *Max Weber's Elective Affinities: Sociology Within the Bounds of Pure Reason*, *American Journal of Sociology* 84(2): 366-385. (<http://www.jstor.org/stable/2777853>) (2013年6月取得)
- Hume, David
2012 (1739) 『人間本性論 第1巻 知性について』, 木曾好能訳, 法政大学出版局。
- 茨木 竹二
2003 「マックス・ヴェーバーにおける独断論の克服と歴史社会学の生成——その特性としての理想型的決疑論と形式主義」, 鈴木幸壽・山本鎮雄・茨木竹二 (編) 『歴史社会学とマックス・ヴェーバー (下) ——歴史社会学の歴史と現在』, pp. 1-92, 理想社。
2008 『「倫理」論文の解釈問題——M. ヴェーバーの方法適用論も顧慮して』, 理想社。
- James, William
2010 (1907) 『プラグマティズム』, 榊田啓三郎訳, 岩波書店。
- Jaspers, Karl
1966 (1920) 「マックス・ウェーバーの追憶」, 『マックス・ウェーバー』, pp. 117-145, 樺俊雄訳, 理想社。
- Kalberg, Stephen
1999 (1994) 『マックス・ヴェーバーの比較歴史社会学』, 甲南大学ヴェーバー研究会訳, ミネルヴァ書房。
- 姜 尚中
2003 『マックス・ウェーバーと現代』, 岩波書店。
- 金井 新二
1991 『ウェーバーの宗教理論』, 東京大学出版会。
- 金子 栄一
1972 『マックス・ヴェーバー研究』, 創文社。

川田 侃・鶴見 和子（編）

1989 『内発的発展論』，東京大学出版会。

川上 周三

1993 『現代に生きるヴェーバー』，勁草書房。

Keyes, Charles F.

2002 Weber and Anthropology, *Annual Review of Anthropology* 31: 233-255.

Kocka, Jürgen

1976a (1973) 「カール・マルクスとマックス・ウェーバー（上）」『思想』625（1976年7月）：20-38，水沼知一訳，岩波書店。

1976b (1973) 「カール・マルクスとマックス・ウェーバー（下）」『思想』626（1976年8月）：98-117，水沼知一訳。

1994 (1976) 『[新版] ヴェーバー論争』，住谷一彦・小林純訳，未来社。

小泉 潤二

1983 「ギアツの解釈」，江渕一公・伊藤亜人（編）『儀礼と象徴——文化人類学的考察』，pp. 47-72，九州大学出版会。

1985 「解釈人類学の実践——中米の事例と還元論」『理想 特集：文化人類学の現在』627：80-94。

1998 「文化の解釈——合意について」，梶原景昭他（編）『岩波講座 文化人類学 第十三巻 文化という課題』，pp. 175-203，岩波書店。

厚東 洋輔

2006 『モダニティの社会学——ポストモダンからグローバリゼーションへ』，ミネルヴァ書房。

2011 『グローバリゼーション・インパクト——同時代認識のための社会学理論』，ミネルヴァ書房。

Kruse, Volker

2003 「一九〇〇～一九六〇年ドイツにおける歴史社会学の歴史」，鈴木幸壽・山本鎮雄・茨木竹二（編）『歴史社会学とマックス・ヴェーバー（上）——歴史社会学の歴史と現在』，小松君代・齋藤理恵訳，pp. 19-45。

Kuhn, Thomas

1971 (1962) 『科学革命の構造』，中山茂訳，みすず書房。

九鬼 一人

2008 「現象学的理想型解釈の理路」，橋本努・矢野善郎（編）『日本マックス・ウェーバー論争——「プロ倫」読解の現在』，pp. 169-184。

Luhmann, Niklas

1984 (1962/1974) 「機能と因果性」，『社会システムのメタ理論——社会学的啓蒙』，pp. 3-49，土方昭訳，新泉社。

1993 (1984) 『社会システム理論（上）』，佐藤勉監訳，恒星社厚生閣。

1995 (1984) 『社会システム理論（下）』，佐藤勉監訳，恒星社厚生閣。

Malinowski, Bronislaw

2010 (1922) 『西太平洋の遠洋航海者』，増田義郎訳，講談社。

Mauss, Marcel

1973 (1968) 『社会学と人類学 I』，有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳，弘文堂。

1976 (1968) 『社会学と人類学 II』，有地亨・山口俊夫訳，弘文堂。

2014 (1923-1924) 「贈与論——アルカイックな社会における交換の形態と理由」『贈与論 他二篇』，森山工訳，pp. 51-454，岩波書店。

Merleau-Ponty, Maurice

1972 (1955) 『弁証法の冒険』，滝浦静雄・木田元・田島節夫・市川浩訳，みすず書房。

Meyer, Eduard

1987 (1906) 「歴史の理論と方法」，Meyer & Weber 『歴史は科学か』，pp. 1-98，森岡弘通訳，みすず書房。

三浦 謙

2000 「科学における多元性と因果性」『科学基礎論研究』94：1-5。

望月 哲也

2009 『社会理論としての宗教社会学』, 北樹出版。

Mommsen, Wolfgang

1994 (1974) 『マックス・ヴェーバー——社会・政治・歴史』, 中村貞二・米沢和彦・嘉目克彦訳, 未来社。

2001 (1974) 『官僚制の時代——マックス・ヴェーバーの政治社会学』, 得永新太郎訳, 未来社。

森本 あんり

2015 『反知性主義——アメリカが生んだ「熱病」の正体』, 新潮社。

モース研究会(編)

2011 『マルセル・モースの世界』, 平凡社。

西川 潤

2004 「内発的発展の理論と政策——中国内陸部への適用を考える」『早稲田政治経済学誌』354:36-43。

西川 潤・松島 泰勝・本浜 秀彦(編)

2010 『島嶼沖繩の内発的発展——経済・社会・文化』, 藤原書店。

野口 雅弘

2011 『比較のエートス——冷戦の終焉以後のマックス・ウェーバー』, 法政大学出版局。

大賀 祐樹

2015 『希望の思想 プラグマティズム入門』, 筑摩書房。

折原 浩

1996 『ヴェーバーとともに40年——社会科学の古典を学ぶ』, 弘文堂。

2003 『ヴェーバー学のすすめ』, 未来社。

2005 『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』, 未来社。

大澤 真幸

2015 (2014) 「社会学理論のツインピークスを越えて」, 『社会システムの生成』, pp.11-51, 弘文堂。

Parsons, Talcot

1974a (1949/1937) 『社会的行為の構造 4 M.ウェーバー論 (I)』, 稲上毅・厚東洋輔訳, 木鐸社。

1974b (1951) 『社会体系論』, 佐藤勉訳, 青木書店。

Peukert, Detlev J. K.

1994 (1989) 『ウェーバー 近代への診断』, 雀部幸隆・小野清美訳, 名古屋大学出版会。

Phillipson, Nicholas

2016 (2011) 『デイヴィッド・ヒューム——哲学から歴史へ』, 永井大輔訳, 白水社。

Popper, Karl Raimund

1980 (1963) 『推測と反駁——科学的知識の発展』, 藤本隆志他訳, 法政大学出版局。

Rorty, Richard

2014 (1982) 『プラグマティズムの帰結』, 室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・疋茂訳, 筑摩書房。

Rossi, Pietro

1992 (1987) 『マックス・ウェーバー講義——歴史主義から歴史社会科学へ』, 水沼知一訳, みすず書房。

佐藤 春吉

2014 「M. ヴェーバーの現実科学と因果性論(中)——M. ヴェーバーの科学論の構図と理念型論——多元主義的存在論の視点からの再解釈の試み(その2)」『立命館産業社会論集』49(4):15-35。

Schluchter, Wolfgang

1996 (1988) 『信念倫理と責任倫理——マックス・ヴェーバーの価値理論』, 嘉目克彦訳, 風行社。

2009 (1988) 『マックス・ヴェーバーの研究戦略——マルクスとパーソンズの間』, 佐野誠・林隆也訳, 風行社。

Schluchter, Wolfgang & 折原 浩

2000 『『経済と社会』再構成論の新展開——ヴェーバー研究の非神話化と『全集』版のゆくえ』, 鈴木宗徳・山口博訳,

未来社。

Schutz, Alfred

1980 (1970) 『現象学的社会学』, 森川真規雄・浜日出夫訳, 紀伊国屋書店。

1982 (1932) 『社会的世界の意味構成』, 佐藤嘉一訳, 木鐸社。

Seyfarth, Constanze

2012 「マックス・ヴェーバーの社会学を理解するための一つの接近方法——社会経済学のプログラムの文脈における社会学の形成」, 茨木竹二 (編) 『ドイツ社会学とマックス・ヴェーバー——草創期ドイツ社会学の固有性と現代的意義』, 鈴木宗徳訳, pp. 370-394, 時潮社。

椎名 重明

1996 『プロテスタンティズムと資本主義——ヴェーバー・テーゼの宗教史的批判』, 東京大学出版会。

Stocking, Jr., George W. (ed.)

1984 *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, Madison: The University of Wisconsin Press.

鈴木 延寿

2002 「条件関係と因果関係」『科学基礎論研究』98: 1-7。

高田 明典

2006 『世界をよくする現代思想入門』, 筑摩書房。

Tenbruck, Friedlich H.

1985 (1959) 『マックス・ヴェーバー方法論の生成』, 住谷一彦・山田正範訳, 未来社。

1997a (1975) 「マックス・ヴェーバーの業績 I」, 『マックス・ヴェーバーの業績』, pp. 11-94, 住谷一彦・小林純・山田正範訳, 未来社。

1997b (1977) 「『経済と社会』からの決別」, 『マックス・ヴェーバーの業績』, pp. 95-177, 住谷一彦・小林純・山田正範訳。

1997c (1986) 「マックス・ヴェーバーの業績 II」, 『マックス・ヴェーバーの業績』, pp. 179-216, 住谷一彦・小林純・山田正範訳。

植木 豊 (編)

2014 『プラグマティズム古典集成——パース, ジェイムズ, デューイ』, 植木豊訳, 作品社。

宇都宮 京子

2001 「ヴェーバー社会学の構成——リッケルトとヴェーバー」, 情況出版編集部 (編) 『社会学理論の〈可能性〉を読む』, pp. 57-73, 情況出版。

Wallerstein, Immanuel

1993 (1980) 『近代世界システム 1600~1750——重商主義と「ヨーロッパ世界経済」の凝集』, 川北稔訳, 名古屋大学出版会。

1999 (1998) 『ユートピスティクス——21世紀の歴史的選択』, 松岡利道訳, 藤原書店。

2015 (2004) 『知の不確実性——「史的社会科学」への誘い』, 山下範久・滝口良訳, 藤原書店。

Weber, Max

1972a (1920-1921) 「宗教社会学論集 序言」, 『宗教社会学論選』, 大塚久雄・生松敬三訳, pp. 3-29, みすず書房。

1972b (1920-1921) 「世界宗教の経済倫理 序論」, 『宗教社会学論選』, 大塚久雄・生松敬三訳, pp. 31-96。

1972c (1920-1921) 「世界宗教の経済倫理 中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」, 『宗教社会学論選』, 大塚久雄・生松敬三訳, pp. 97-163。

1972d (1922) 『社会学の根本概念』, 清水幾多郎訳, 岩波書店。

1972e (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5 Auflage, Tübingen: Mohr.

1987 (1906) 「文化科学の論理学の領域における批判的研究」, Meyer & Weber 『歴史は科学か』, pp. 99-212, 森岡弘通訳。

1988 (1951/1922/1903-1906) 『ロッシヤーとクニース』, 松井秀親訳, 未来社。

- 1989 (1920) 『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, 岩波書店。
1990 (1922/1913) 『理解社会学のカテゴリー』, 海老原明夫・中野敏男訳, 未来社。
1998 (1904) 「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」」『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』, 富永裕治・立野保男訳, 折原浩補訳, pp. 23-164, 岩波書店。
2004 (1892) 『東エルベ・ドイツにおける農業労働者の状態』, 肥前栄一訳, 未来社。
2009 (1921) 『ヒンドゥー教と仏教——宗教社会学論集 II』, 古在由重訳, 大月書店。
2013 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, translated by Ephraim Fischhoff et al, edited by Guenther Roth & Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

山本 通

- 2008 「ヴェーバー〈倫理論文〉における理念型の検討」, 橋本努・矢野善郎(編)『日本マックス・ウェーバー論争——「プロ倫」読解の現在』, pp. 61-87。

矢野 善郎

- 2003 『マックス・ウェーバーの方法論的合理主義』, 創文社。

吉田 竹也

- 1992 「ギアツの文化システム論——その可能性と限界」『ソシオロジ』36(3): 21-36。
2003 「民族誌論覚書——20世紀人類学のパラダイムと民族誌」『アカデミア』人文・社会科学編77: 1-79。
2005 『バリ宗教と人類学——解釈学的認識の冒険』, 風媒社。
2007 「文化というまなざし——人類学的文化論覚書」『アカデミア』人文・社会科学編84: 43-126。
2013 『反楽園観光論——バリと沖縄の島嶼をめぐるメモワール』, 人間社。
2015 「ギアツからヴェーバーへ——バリ宗教合理化論の再考」, 日本文化人類学会第49回研究大会発表, 2015年5月31日, 於大阪国際交流センター。
2016a 「楽園観光地の構造的特徴——シミュラクル, 脆弱性, 観光地支配」『島嶼研究』17(1): 1-20。
2016b 「地上の煉獄と楽園のはざま——沖縄本島南部の慰霊観光をめぐる」『人類学研究所研究論集』3: 41-94。
n. d. 「バリ宗教の合理化論をめぐる再検討——ギアツからヴェーバーへ」『文化人類学』81(2)。

Zingerle, Arnold

- 1985 (1981) 『マックス・ウェーバー——影響と受容』, 井上博二他訳, 恒星社厚生閣。