

# ウェーバーからパーソンズへの継承関係に関する一考察

## —行為理論の地平から—

A Study on the Succession Relationship from Weber to Parsons  
—From the Horizon of Action Theory—

白石哲郎

### 要 旨

本稿の主たる目的は、M. ウェーバーと T. パーソンズの理論的な継承関係を跡づけ、明証することにある。パーソンズの主意主義的行為理論は、彼にとって畢生のテーマともいえるホッブズの秩序問題への処方箋として提唱されたものだが、主意主義的な行為およびその担い手をめぐる基本的な命題や概念図式は、ウェーバーが宗教研究のなかで示した「いくつかの視座」に負うところが大きい。ウェーバーは『プロテスタンティズムと資本主義の精神』を契機として、ドイツ観念論の系譜に連なる理想主義的行為理論の立場から脱し、主意主義的行為理論の立場へと接近していった。後期のウェーバーは、目的の達成をめざす意志と努力といった行為者の主観的（主体的）な観点から行為を理解しようとする点や、集合体において究極的な位置を占める宗教理念などの価値に関して、人びとの行為を合目的に内側から組織化していく規範的要素（内在的な手段の選択規準）と捉える点で主意主義的視座に立っていたといえる。行為理論の次元でウェーバーからパーソンズに継受されたものは何であったのかを探る本稿の試みは、混迷の度を増す21世紀のホッブズの秩序問題に対応した「当為」としての新しい主意主義的人間像について定立していくうえで、礎石の一部を担うものである。

キーワード：主意主義的行為理論，ホッブズの秩序問題，主意主義的視座，規範的要素，主意主義的人間像

## 1. はじめに

本稿では、M. ウェーバーと T. パーソンズの継承関係を行為理論の次元で跡づけ、明証することに主眼を置いている。ここでの行為理論とは、自己利益を優先する個人の自由意志が担保されているにもかかわらず、なぜ戦争状態に陥ることなく社会の秩序は存立し得るのかという「ホッブズの秩序問題」への処方箋としてパーソンズが提起した主意主義的行為理論（環

境などの客観的な条件に規定されながらも、目的の達成や規範への同調を志向して努力する人間の主観的な意志＝主意性に方向づけられたものとして行為をとらえる立場）を指している。

パーソンズは実証主義的行為理論と理想主義的行為理論という社会科学の伝統的な二大潮流について、前者の代表格として A. マーシャル、V. パレート、E. デュルケムを、後者の代表格としてウェーバーをあげる。そのうえで四人とも、後期に向かうにつれてこれまで依拠してきた理論的伝統から距離を置くようになり、

“主意主義的”と呼ぶほかない新しい行為理論の立場に接近（収斂）していったとみなしている（Parsons 1937 d）。

本稿の目的に照らして重要なのは、「四人の理論家のなかで、主意主義的行為理論に最も近い地点にまで歩みを進めたのは、ウェーバーであった」（高城 2003: 69）という事実である。これについては、主意主義的な行為およびその主体に関するパーソンズの命題や概念図式が、ウェーバーの宗教研究における「いくつかの視座」の継受のうえに成り立っていることから裏付けられる。したがって本稿で最初に行わなければならないのは、他の三人の理論家に比して主意主義的行為理論の地平に立っていた証左となる、ウェーバーの主意主義的な視座の把握である。

## 2、ウェーバーの宗教研究における主意主義的視座

### ・「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」

パーソンズによって定立された主意主義的行為理論の基本的な命題や概念枠組は、その大部がウェーバーの影響下にある。そもそも後に「不治の理論病患者」と自称するパーソンズが、社会科学の理論に本格的な関心をもつようになった直接のきっかけは、ハイデルベルク大学留学時にウェーバーの代表作としてつとに有名な『プロテスタンティズムと資本主義の精神』（1904-05）と出会ったことにある。パーソンズは同大学在籍時に「ゾンバルトとウェーバーにおける資本主義」（1927）と題した博士論文を執筆している。この論文では、「冒険家的資本主義」（投機家的な商人や金融業者らの飽くなき営利欲が根底をなす）に対比される近代の合理的市民的資本主義の組織面・精神面での特徴をウェーバーがどのように捉えていたのかについて、W. ゾンバルトとの違いを示しながら明

らかにすることに主眼が置かれている（Parsons 1929）。

それから10年後に刊行された最初の著書——『社会的行為の構造』（1937）において、パーソンズのウェーバー論は、博士論文執筆当初の局所的な問題関心の枠を超えて、理想主義的行為理論から主意主義的行為理論へのウェーバー社会学の転換過程を跡づけるという広汎なテーマのもとで展開されるようになる。

ウェーバーの業績のなかでも主意主義的視座の根幹部分が示されたのは、『プロテスタンティズムと資本主義の精神』である。中世のピューリタン（カルヴァン主義を信奉するプロテスタント諸派）に顕著な心情と近代の職業従事者達に顕著な心情との「適合的連関」の解明が意図された同著の特長として、かかる連関に深く関与する行為者達の「動機理解の具体化・体系化の手段として『エートス』という基礎概念を設定し、それによって解明をすすめている」（油井 1995: 222-3）ことがあげられる。

パーソンズ自身は、そのような基礎概念について必ずしも明示的に言及しているわけではないが、ウェーバーの宗教社会学的研究の中核をなす「禁欲的プロテスタンティズム」と「資本主義の精神」は、いずれも「世俗内禁欲」という合理的な生活態度へと人びとを内側から動機づけていく血肉化されたエートス（倫理的態度）という位置づけにある。前者は、これを内面化した信徒達が「天職（Beruf）」に専心することをみずからのなすべき義務とみなす厳格な格律としての性質からも明らかのように、きわめて倫理的なものである。後者の場合、純粋な営利欲と大きく異なる点として、職業行為をとおして「自分の資本を増加させることを自己目的と考えることが各人の義務だ」（Weber [1904-05] 1920=1989: 43 傍点：原著者）とみなす企業家や賃金労働者の倫理的な態度があげられる。

たしかに禁欲的プロテスタンティズムにせよ

資本主義の精神にせよ、これらの概念をエートスとして明示することなくして、ウェーバーの理論展開を正確に跡づけることは困難であろう(油井 1995)。ただパーソンズは、人間の行為に一貫性を与える理念や精神が、エートスとしての本質的意義を内包していることに自覚的であったと考えられる。実際にパーソンズは、ウェーバーが重視した理念や精神について、一定の経済活動に方向づけられている「一組の価値(価値複合体)」として、つまり「倫理的態度」の究極的な体系として理解している。

禁欲のプロテスタンティズムと資本主義の精神との適合性を因果的に論証する研究が、パーソンズからみて主意主義的行為理論のレベルに達していたと正当に評価できるのは、人が何を信じるかは、人が何を為すべきかという倫理的な意志の問題と密接な関連をもっていることに加えて、かかる意志が具体的な行為として表出されるためには、当事者の「努力という要素が必要とされる」(Parsons 1937 c=1974: 105)ことをウェーバーが明確にしたからである。パーソンズは、ある行為様式へと諸個人を内側から能動的に衝き動かしていく心的起動力として、すなわち意志および努力といった行為者の主観的(主體的)な要素と相即不離なものとして価値を捉えたウェーバーの姿勢に、観念の流出説とは一線を画す新しい行為理論の傾向をよみとっている。

ピューリタンの禁欲的な職業倫理を貫いているのは、天職の履行をとおして神の栄光のために献身しなければならぬとする信徒各人の意志である。また、このすぐれて倫理的な意志は、私利私欲を排し品行方正な勤労生活に徹し続けるという、(神による)救済の確証をどれだけ得られるかに係わってくる努力なくして完遂できない。「営利それ自身を倫理的義務と考える」(Parsons 1937 c=1974: 66)資本主義の精神の場合も、日々の営利活動に邁進しようとする職業従事者達の意志と切り離すことはできない

し、みずからに義務として命じた利潤追求の現実的な成否を方向づけているのは、B. フランクリンが範とすべき徳目として示した「節制」、「規律」、「節約」、「勤勉」など、「この『倫理』の『最高善』(summum bonum)ともいべき、一切の自然な享樂を厳しく斥けてひたむきに貨幣を獲得しようとする努力」(Weber [1904-05] 1920=1989: 47)である。

さしあたって強調すべきなのは、理念ないし精神といったかたちをとる価値が、それを志向する人間の意志や努力と分かちがたく結びついているということ、さらに当該の価値は、エートスとして諸個人の行為を内的に動機づけている以上、「行為者の主観的観点」から捉えられなければならないということ、これら「主意主義(voluntarism)」の原意につづじる視座に後期のウェーバーが立っていたという事実である。

#### ・「世界宗教の経済倫理」：儒教とヒンドウー教

パーソンズは、ウェーバーの社会学理論が「[行為の主意主義的]地平に立てはじめて理解することができる」(Parsons 1937 d=1989: 68)ものであるいまひとつの根拠を、「近代西洋における合理主義の独自の特性を認識し、その成立のあとを解明する」(Weber 1920 a=1972: 23 傍点：原著者)ための比較宗教史的研究に見出している。その根拠とは、「宗教的経済倫理」の出現が契機となって世界の合理化が促される際、かかる文化的発展の規定因として、ウェーバーが階級的諸集団のヒエラルヒー上の地位や政治的権力といった現実的諸条件を軽視しなかったということである。

ウェーバーは「世界宗教の経済倫理」と題した諸研究において、キリスト教プロテスタントの経済倫理と他宗教の経済倫理を比較する方法によって、「因果連関の両面」、すなわち「西洋に独特な合理主義」と世界宗教の各経済倫理との順機能的あるいは逆機能的な因果帰属を明証

しようとした。キリスト教プロテスタントの経済倫理——禁欲的プロテスタンティズムの比較対象として俎上に載せられたのは、儒教、仏教、ヒンドゥー教、ユダヤ教、初期のキリスト教およびイスラム教の諸倫理であったが、これらのうち、パーソンズが主に言及しているのは、アジア圏の宗教とくに中国の儒教とインドのヒンドゥー教を取り扱ったウーバーによる一連の論考である。

結論をいえば、儒教の経済倫理もヒンドゥー教の経済倫理も、階級間の「勢力均衡」や既存の政治構造あるいは習俗に対する利害関心と結びついた「世界の合理化過程を阻害する」（油井 1995: 203）伝統主義的性格ゆえに呪術からの解放を困難なものにした。「アジアの主要な宗教の倫理的含意」が、「世俗の社会生活への影響という点で、合理的市民的資本主義の方向を示すものではありえなかった」（Parsons 1937 c=1974: 160 傍点：原著者）事実に通底する儒教とヒンドゥー教の伝統主義的性格とはいかなるものなのか。

儒教の場合、それは調和と秩序の観念を中心とした「世界への合理的順応」という現世適応の態度に集約される。儒教倫理の実質的な担い手は「士大夫」と呼ばれる知識人階級（読書人階級）であり、彼らは所与の秩序と調和した自制的な生活をおくることを教養のある紳士の義務とみなした。士大夫の順応の態度は「孝」に由来する家父長的権威への恭順の観念も相まって、伝統的な制度や法、そして祭祀儀礼に向けられた。行政官僚でもあった士大夫は国家的祭儀を純粋に公務として受容し、その運営を担った。

総じて儒教の理念は、ウーバーのいうように、「現世とその秩序と因襲とへの適応」を求める「内現世的な俗人の人倫」（Weber [1920] 1947=1971: 256-7 傍点：原著者）と呼べるものであった。恭順すべき「父祖」が築きあげてきた伝統的秩序に対する世俗内的順応を尊ぶ儒

教倫理は、結果的に特権層の利害関心を「現世の合理的改造」——経済、科学、芸術、教育、司法、行政といったあらゆる生の領域におよぶ伝統の打破——に導くことはなかった。さらに儒教倫理が順応を命じる秩序のなかには、公的な諸制度・諸慣行のみならず、祖先崇拜や鬼神調伏といった民間習俗が含まれており、これらの呪術的信仰は伝来の生活諸様式とともに強い不可侵性を帯びていた。そのため「伝統や習慣に束縛されつつも、それを超える、そうした内面の力によって生活を支配する」（Weber 1920 b=1972: 183）方向に大衆の利害関心も導かれることはなかった。かくして中国社会全体が「呪術の園（Zaubergarten）」にとどまったのである。

ヒンドゥー教の場合、結果としてインド社会を「西洋の特色をなしている合理化の軌道にそって発展」（Weber 1920 a=1972: 22 傍点：原著者）させなかった伝統主義的性格は、世俗外的な禁欲および救済の観念のなかによみとることができる。

ヒンドゥー教倫理の主導層は祭司的エリートであるバラモンだが、彼らの希求した救済とはあくまでも業（現世での個人の行いがその者の輪廻という靈魂の運命に永久不滅の影響をおよぼす）からの救済であり、それは瞑想をつうじた世俗からの解脱によって達成される。現世逃避的なバラモンの神秘主義的態度において、「現世の重要性は根底的にその価値を剥奪されているので、ある理想のために現世を作り変えようとする動機など、このような態度からは生み出されようもなかった」（Parsons 1937 c=1974: 141）。

またヒンドゥー教における禁欲の観念も、とくに肉欲の克服という点で世俗的な性質を示すものであり、キリスト教プロテスタントにおける禁欲の観念とは対極的であった。ヒンドゥー教では職業労働を含めたあらゆる世俗的営為の忌避によって肉欲の力と闘い、これを破壊

し無害化することがめざされた。つまり、超越的な神の意志にかなう世俗での不断の勤労によって現世を倫理的に統制しようとするピューリタンの行動的な動機がバラモンには欠けていたのである。

自己の肉体を神の意志の道具とみなす世俗内的な禁欲の観念は、神の栄光に係る「ある理想のために世界を能動的かつ禁欲的に制御する方向へと宗教的利害関心を導く傾向を」(Parsons 1937 c=1974: 159) もつゆえに、この観念にとほしいヒンドゥー教倫理のもとではバラモンの利害関心が世俗世界から遠ざけられ、現世の合理的改造(伝統的秩序の打破)への使命も生み出されなかった。さらに、特権層の生活圏のみならずインド社会全体が「呪術の園」から脱しなかった事由として、世俗内的・俗人主義的な儒教倫理と同様に、世俗外的・神秘主義的なヒンドゥー教倫理がけつきよくのところ知識人階級の創造物であり、そもそも大衆の信仰する宗教とのあいだに大きなへだたりが存在していたことがあげられる。ヒンドゥー教の神秘的靈知に近づけるのが一部の祭司的エリートに限られていたという階級的断絶のために、古くからの民間信仰がそのままのかたちで残存し、「大衆は呪術的伝統主義の状態から抜け出すことなく、……『原始的』段階にとどまったのである」(Parsons 1937 c=1974: 157)。

パーソンズはアジアの宗教をめぐるウェーバーの議論の整理をとおして、「宗教倫理は、偉大な諸文化の性格がお互いに分岐するうえでひとつの主要な要因となっているということ」(Parsons 1937 c=1974: 162-3)を確認する。また併せて、「理念とそれに結びついた究極的価値、この二つのものが果たす役割はウェーバーの思考にとって……根本的であったのは、こうした要素は……他の独立した諸要因と複雑な相互関係を形成しているという点である」(Parsons 1937 d=1989: 68) ことに着目する。

実際にウェーバーが宗教理念の果たす役割に

ついて、社会政治的な環境の諸条件に影響を与えるだけでなく、それら非宗教的な要因から影響を受けるなかで、各々の文化圏において生の諸領域ごとに多種多様に存在し得る合理化を、ある一定の方向に向かって展開させていくものと捉えていたことは本稿の主題との関連で大きな意味をもつ。「最も重要な文化諸宗教とその環境をなす経済および社会層分化との関係」(Weber 1920 a=1972: 24 傍点: 引用者)、つまり「当該の宗教の……経済倫理にとって……重要な……『世界像』の経済的被制約性や……知識人階層の政治的権力に対する関係」(岡澤 1990: 28-9) を考慮していたという事実は、後期のウェーバーが主意主義的視座に立っていたことを示す一証左である。

約言すれば、ウェーバーによる一連の宗教社会学的「比較研究は、おもに『物質的』要因と『観念的』要因というマルクスのダイコトミー」(Parsons 1937 c=1974: 64)、つまり環境と理念ないし倫理との相互作用の視点をたしかに内包していたのであり、かかる視点は、主意主義的行為理論の特長——実証主義的行為理論の立場で重視される条件的要素と理想主義的行為理論の立場で重視される価値的要素との相互作用——を構成するものなのである。

### 3, ウェーバーとパーソンズの理論的継承関係

ウェーバーの宗教研究に看取される主意主義的視座は、二重の意味で反流出理論(反理想主義的行為理論)の立場に立つものであるという観点から整理することができる。

まず、禁欲的プロテスタンティズムと資本主義の精神との順機能的な因果連関に照準した議論にみられるのは、信仰や営利に係る価値態度の体系が、集合体における「究極的目的」の成就をめざす諸個人の意志および努力と不可分とする立場であり、いかなる倫理性を帯びた価値

も即自的に実現されるものではないとの意味において、反流出理論の色彩が強い。

次に、アジア圏における宗教理念と西洋圏に独特な合理主義との逆機能的な因果連関に照準した議論——その実質的な意図は、かかる合理主義とりわけ近代資本主義とその精神の発展という面で「他の経済倫理とは異なって西洋の宗教的経済倫理にのみ固有な諸要素についての、多少とも一義的な因果帰属を行うこと」(Weber 1920 a=1972: 24 傍点：原著者)にある——にみられるのは、宗教理念による世界の合理化過程が客観的な諸条件から影響を受けるなかで展開されていくとする立場である。この場合、世界宗教の経済倫理が各文化圏に対して「影響力をもつのはそれが行為体系の他の要素と複雑な相互作用を行うことによってであり、単純に『自らを実現する』という仕方によってではない」(Parsons 1937 d=1989: 116)との意味において、反流出理論の色彩が強い。

畢竟するに、パーソンズが継承したウェーバーの主意主義的視座は次の三つである。  
 [Ⅰ] 特定の価値に方向づけられた意志と努力、すなわち行為者の主観的(主体的)見地から行為を一貫して捉えていること。  
 [Ⅱ] 行為者に内在する価値的要素と行為者に外在する条件的要素との相互作用——各文化圏における「宗教的経済倫理」と「その環境をなす経済および社会層分化との関係」(Weber 1920 a=1972: 24)——に目を向けていること。  
 [Ⅲ] それ自体、ほかのいかなる意味(信念など)とも代替ないし代置し得ない至高性において究極的といえる価値が、“地上における神の王国の建設”といった「ほかのなにものも手段ともなり得ない『究極的目的』」(高城 2003: 64)の達成へ向けて、諸個人の生活態度を彼らの内側から組織化していくような——ある行為を合目的な手段として体系的、持続的、合理的に遂行させるような——選択規準としての規範的要素に定位されていること。

ウェーバーの影響の大きさは、三つの視座がパーソンズの想定する主意主義的人間の諸要件と合致している事実をみても明白である。たとえば[Ⅰ]の場合、行為の目的を明確に設定する意志の能動性や規範的な価値のもとで他者と協同しようと努める姿勢が主意主義的人間の基本的な要件とされているところに一致性がみられる。また[Ⅱ]の場合、行為に際して規範的な価値を考慮できることだけでなく、外部環境などの非規範的な諸条件を適切に判断することも要件として重視されており、この点での一致性からもウェーバーの影響の一端がよみとれる。

さらに二人の継承関係は、ウェーバーの主意主義的視座が、濃淡はあれどいずれもパーソンズの措定した基本的概念図式に反映されているという側面からも跡づけることができる。

ウェーバーの主意主義的視座が反映された基本的概念図式とは、「目的-手段図式」をより精緻化し洗練させた「単位行為(unit acts)」である。そもそも経験科学のうち、社会科学の準拠枠<sup>1)</sup>に位置づけられている「目的-手段図式」はウェーバーを嚆矢とする。ウェーバーは「ロッシヤーとクニース」論文(1903-06)のなかで、行為者の主観的な動機がその人物によって追求されてきた目的に適した手段であったかどうかを合理的に解明するうえで有効となる理念型的概念について、それが「『目的』と『手段』という範疇」(Weber [1903-06] 1951=1955: 123)を用いる図式(Schema)であることを強調していた。

主意主義的行為理論の準拠枠としてパーソンズが導入した単位行為は、行為者(生物学的な有機体ではなく自我ないし自己であり、この意味での行為者にとって彼の身体は外的世界の一部に属している)、目的(行為が志向している事象の未来における状態)、状況(行為によって自由に制御できない〈条件〉と行為によって自由に制御できる〈手段〉に区別される)、規

規範的志向（目的と手段の関係様式を規定する選択規準）という四つの分析的要素によって構成されている。この図式において、行為は特定の条件下での行為者による目的定立、一定の規範にもとづく目的達成にふさわしい手段の選択とその行使など、いくつかの局面を内包した継起的な過程として描出される。

本節でとくに明証すべきなのは、ウェーバーの主意主義的視座が、単位行為のなかにどのようなかたちで、またどれほど反映されているのかである。第一に、単位行為という「この準拠枠が取り扱っているものは、その行為が分析され考察されている行為者の視点からみて、現出しているような現象」（Parsons 1937 a=1976: 81 傍点：原著者）、すなわち目的の達成をめざす意志やその実践的な努力といった要素も含めて、「『行為者の視点から』ながめられている」（Parsons 1937 a=1976: 82）事物や事象ということである。つまりそれは、行為を当事者の主観的な観点から把握しようとするウェーバーの視座（上述の主意主義的視座Ⅰ）が単位行為の根底を貫いているということである<sup>2)</sup>。

第二に、行為の状況のうち遺伝や環境といった条件が、行為者の主観に準拠しない客観的な諸範疇によって理解できる対象のため、単位行為（行為者の主観に準拠した範疇）では埒外の残余範疇に位置づけられているということである。パーソンズは行為の条件的要素を残余範疇として扱うことによって、遺伝や環境を行為の直接的な規定因とみなす「極端な」実証主義的行為理論と自身の立場である主意主義的行為理論との違いを際立たせている。

一方で「主意主義的体系は、条件とか他の非規範的要素とかの演ずる重要な役割を少しも否定してはいない。ただ、それらの要素は規範的要素と相互依存的なものだと想定しているだけである」（Parsons 1937 a=1976: 134）とも述べているように、単位行為の定式化の次元でみた場合、観念的要因（理念や精神）と客観的要

因（社会的ヒエラルヒーや経済的・政治的構造）との相互作用というウェーバーの視座（上述の主意主義的視座Ⅱ）からの影響は、ほかの視座に比して限定的なものにとどまるとはいえ等閑視されているわけではない。

第三に、単位行為を構成する分析的諸要素のなかでも、規範的志向が枢要な位置を占めているということである。パーソンズが規範的志向を行為概念の本質的要素として最重視するのは、行為者をとりまく状況のうち彼によって制御可能な手段が用いられる際、その過程が制御不可能な条件に左右されるのではなく、そこから「独立的で確定的な選択的要因の影響力のもとにある」（Parsons 1937 a=1976: 79 傍点：引用者）からにほかならない。

パーソンズによる規範的志向の定義づけに看取できるのは、究極的目的の達成にふさわしい手段——たとえば天職への専心に象徴的な世俗内禁欲の生活態度など——の実践へと諸個人の行為を内的に組織化していく規範的要素（選択的要因）として価値を同定したウェーバーの視座（上述の主意主義的視座Ⅲ）からの影響である。パーソンズは、ウェーバーが合理的行為の種類との関連において、「内在的な目的-手段連鎖における……〔究極的価値〕が占める地位」（Parsons 1937 d=1989: 119）を明らかにしたと強調する。とくに価値合理的な信仰行為および営利行為のエートスである理念や精神は、パーソンズの考える意味での規範的志向——目的-手段連鎖の過程を規定する内在的な行為の選択規準——にあたるものといえる。なぜならエートスが行為の心的起動力（内発的な動機づけ因子）として機能する際、それは合目的的に一定の生活態度を、したがって一定の手段を選択させ、実践させる規準というかたちで集合体成員各人に内在化されているためである。ウェーバー本人の言を借りるならば、規範的志向とは、諸個人が「〔自己の〕生活を内側から組織的に方向づけていこうとする、そいう

った態度をつくりだす」際の拠り所となる「ひとつの価値基準」(Weber 1920 b=1972: 182 傍点: 原著者)なのである。

以上のようにパーソンズの主意主義的行為理論は、その基本的概念図式においてもウェーバーに負うところが大きい。ただパーソンズの理論的体系は、ウェーバーとの継承関係の観点からだけで論究できるほど単純なものではない。単位行為が社会秩序の可能性に焦点をあてる主意主義的行為理論の準拠枠であるという事実に照らしたとき、本節で行われた考察は、別の観点に立った議論による補完をなお必要としている。

#### 4、主意主義的行為理論における価値概念の本質

前節で論証したとおり単位行為の分析枠組は、その大部においてウェーバーの主意主義的視座の影響下にある。ところで、同枠組において枢要な位置を占める規範ないし規範的志向の本質がどこに見出されるかといえば、社会の秩序化に寄与する道徳性である。パーソンズが行為の規範的要素を強調するとき、価値は価値でも、厳密には複数の行為者のあいだに連帯を生み出す「共通価値」のことを指している。留意すべきなのは、ウェーバーの価値概念に連帯という道徳的役割が含意されていない点である。究極的価値としてのエートスは、バプティスト派など「特定の社会層から共通の規定作用をうけると共に逆にそれに共通の倫理的性格を付与する……集団的概念」(内田 1968: 38 傍点: 原著者)であろうとも、含意されている役割において、個々人の行為に意味的な一貫性をもたらす働きに軸足が置かれている。これと関連して、ウェーバーの理論的体系における価値概念は、「世俗内禁欲」と表現される厳格で規律正しい職業生活、およびその過程での資本蓄積の程度(神に献身した程度)といった行為の

規則性や計算可能性に係る問題と結びついているのに対して、パーソンズの理論的体系における価値概念は、あくまでもホップズの秩序問題と結びついている。この両者の違いは、つまるところ「価値の保障する秩序は、ウェーバーにおいては、個人行為レベルの秩序性だとすれば、パーソンズにあっては、諸個人の社会関係レベルでの秩序性である」(厚東 1980: 81)という違いに帰する。

結論から述べると、ウェーバーの社会学理論が欠く「共通価値」(社会関係レベルでの秩序性を保障する価値)の概念は、デュルケムの主意主義的視座を継受することによって析出されたものである。

主意主義的行為理論の最たる特長は、社会秩序の基盤を「共通価値」、すなわちアノミーが招来しないように諸個人の目的(欲望)と行為を規制する社会規範——「共有された道徳的価値」(Parsons 1937 b=1982: 15)——に求める視座にある。そもそもパーソンズがこのような視座に立脚することで乗り越えようとしたのは、デュルケムにとっての超克対象でもあったH. スペンサーに代表される功利主義の理論である。パーソンズは功利主義について、主意主義と同型的な構造(目的-手段図式)を有しながら、理路として「万人の万人に対する闘争」に帰着せざるを得ない点に致命的な陥穽をよみとっている。行為を専ら個人主義の見地(個人による自己利益と私的目標の追求)から原子論的に捉える功利主義では、パーソンズが「ランダム性」と表現するように、行為者の目的がバラバラに孤立した単位に固定されている。行為間および目的間の関係を統合的な視点に立って捉える姿勢が功利主義に欠落しているのは、分散的な個人行為の領域に局限される「能率の合理的規範」を偏重するためである。つまり、行為者による合目的的な手段選択が能率性や合理性の観点にかたよった規準に依拠しているゆえに、自己利益を追求するうえでの適当な手段と



して「暴力と欺瞞」が行使されるのである。

社会秩序の問題をめぐるのは、人間性の根本を利己主義にみているホブズの場合、戦争状態を回避する方途に関して「至上の権威」との契約（自然権の国家権力への譲渡）に求めるしかなかったが、パーソンズの場合、「共通価値による統合（common value integration）」という視座に立つため、功利主義の陥穽を突破し得る可能性が論理的に担保される。かかる視座に立つことで明瞭になる理路として、人びとは社会規範の内面化をつうじて互いの存在に配慮しあうようになる。このことによって、これまで個別に追求されていた目的のあいだに連関性が生じ、目的定立に際しての社会関係性も担保される。共通の、したがって集合体単位の究極的な目的の達成へ向けて人びとが協同するようになるという統合の結果、「暴力と欺瞞」の行使も制約され、戦争状態は回避される。こうして秩序の存在が弁証され、ホブズ問題は解決される」（厚東 1980: 80）のである。

パーソンズの価値概念に関して重要なのは、彼が「共通価値」を単位行為の次元ではなく、行為体系（action system）という単位行為相互の諸関係の次元で、つまり一個人の行為には還元できない「創発的属性（emergent property）」と同定していたという点である。

行為の規範的要素としてウェーバーも重視した価値について、初発から諸個人の相互作用という社会関係のレベルで捉えていたのはまぎれもなくデュルケムである。さらにいえば、パーソンズがホブズの秩序問題の文脈で打ち出した「共通価値による統合」の視点は、デュルケムがトーテミズム論のなかで示した主意主義的視座なканずくシンボリズム観から導き出されたものである<sup>3)</sup>。

自殺などの社会病理現象や労使紛争に顕著な分業の異常形態をもたらすものとして、「社会ダーウィニズム」とも呼ばれるスペンサーの功利主義的思想——「最適者生存」に従う個人間

の制約なき自由競争が「万人の欲求最大充足を帰結し」（Parsons 1937 a=1976: 19）、社会の進化とともに調和をも実現する——を批判したデュルケムは、アノミーの防波堤となる「道徳的義務の規則の共通体系、つまり共同体の人間行為を統制する」（Parsons 1937 b=1982: 230）道徳的規範にまなごしを注ぎ続けた。人間行為を統制し秩序づける共通体系として最初に強調されたのは、実証主義的な枠組——社会の「容積」（人口）や「物的密度」（人口密度、通信・交通手段）、これらの増大に依存している「動的密度」（人びとの接近と交流）といった環境的諸条件——が発達の主要因をなす「分業」であった。しかし後期には、その対象が可視的な象徴記号を介して人びとを協同へと促す集合表象、とくに功利主義的思想では「無知や誤謬」として捨象される「宗教力」（聖的存在に対する共有された畏敬の念）という観念論的な枠組に移行した。

パーソンズは、デュルケムが行為におけるシンボルの役割を道徳性との関連で考察したことについて、「最大の理論的貢献」と評価する（Parsons 1937 b）。とくにデュルケムが、そのようなシンボルの役割を社会秩序に寄与するものとして洞察したのは『宗教生活の原初形態』（1912）においてである。パーソンズの解釈に従えば、デュルケムにとって「宗教力」が道徳的規範たり得る根拠は、かかる集合表象、すなわち神聖な記号（トーテム種をかたどった図像）から不断によびおこされるなかで大勢の人びとに内面化された共通の感情が、儀礼という凝集性の強い協同的な活動に従事させる方向へと彼らの行為を彼らの内側から拘束し、同じ集合体に所属する成員としての一体感を高める働きにある（パーソンズは、道徳的規範における「拘束性の意味変化」を実証主義から主意主義へのデュルケム社会学の転換点とみなしている）。

デュルケムの主意主義的視座は、「宗教力」

を表出し活性化せしめる諸種のシンボルに支えられた儀礼について、人びとを連帯へ導くことで「アノミーに向かう傾向を防御する基本的な機制のひとつ」(Parsons 1937 c=1989: 113)と捉えるところにその主眼があるといえる。後期のデュルケムは集合表象の本質的機能を諸個人の統合に見出している。実際に秩序をめぐる「問題の解決は、……共通の価値体系——それは制度的規範の正当性、行為の共通の究極的目的、儀礼、その他さまざまな形で表出される——との関わりで諸個人が統合されているという共通の事実を指示している」(Parsons 1937 c=1989: 190 傍点: 引用者)とパーソンズ自身が述べるように、「共通価値による統合」という主意主義的行為理論のかなめ(ホブズ的秩序問題の解)となる思考がデュルケムの影響下にあることは明らかである。

またパーソンズは、「規範的という言葉は、あるものが、(1) 集合体の成員にとってか、(2) 集合体の成員の一部にとってか、あるいはまた、(3) 一つの単位としての集合体にとって目的そのものである(他の目的のための手段という位置にあってもよい)ということが、一人あるいはそれ以上の行為者の感情となっているか、あるいはそうした感情を内含しているとみなされる場合、その限りにおいて、そのような行為体系の一側面、一部分あるいは一要素を指し示すものとして用いられる」(Parsons 1937 a=1976: 120)とも述べている。これは「共通価値」が、「宗教力」のごとく集合体成員に感情として共有されている(内面化されている)実態を示唆しており、この側面からも主意主義的行為理論に与えたデュルケムの影響の大きさがよみとれる。

ここまでデュルケムの主意主義的視座の概要について言及してきたが、たしかにひとつの見方として、「共通価値」の概念を個人行為に還元できない創発的属性とみなすパーソンズの認識は、「社会の独自の实在性」というデュルケ

ム社会学の視点を継承したものと解釈できる(厚東 1980)。しかし、より本質的な継承関係として着目しなければならないのは、諸個人の統合という「共通価値」が含意する道徳的役割を、すでにデュルケムが集団生活の所産としての集合表象に付与していた事実である。この点こそが、主意主義的行為理論において「社会関係のレベルに位置づけられている……価値概念は、パーソンズをむしろデュルケムの伝統に結びつける」(厚東 1980: 82) 決定的な根拠なのである。

ただ同時に、トーテム論において「宗教的価値の共有体系」に定位されたデュルケムの集合表象の概念は、一面的な特徴として諸個人に内面化されたエートス的な観念の様態を呈しながら、本質において「社会体系存続のための機能要件となっている……社会的規制条件とでもいべき外在的社会的事実」(小川・霜野 1981: 30 傍点: 引用者)であり、個人の意志に対する外部からの拘束性という実証主義の残滓とみなせる性格も内包している<sup>4)</sup>。翻ってパーソンズの行為理論では、第一義的に、特定の目的や規範に対してみずからの意志で実現および同調しようと努める行為者の主意性が前提とされる。デュルケムもコンミュニオンのためにトーテム種を狩猟したり、その動物の脂肪をほかの者の身体に塗りつけたり、神具を打ち振りながら先祖の霊を讃えるために舞踏したりといったように、諸個人が一定の役割を果たそうと努めながらインティチュマ祭儀にたざさわる側面に触れているが、行為者の主観的な意志と努力を重んじるパーソンズの視座は、やはり彼をウェーバーの伝統に結びつけるものである。

一方で、諸単位行為間関係にもとづく「共通価値」は、複数の行為者による合意に基礎づけられているからこそ、これに同調しようとする努力も可能となる。あらためて確認しておかなければならないのは、「共通価値」を創発的属性とみなすパーソンズの姿勢が、集合表象の

直接的な源泉を社会関係としての儀礼（積極的儀礼）に求めたデュルケムとの親近性を示しているということである。さらに、デュルケムの集合表象と親近的な「共通価値」の位置づけ（諸個人の統合を保障する社会関係の所産）を確認することによって、パーソンズの行為観も鮮明になる。パーソンズは個人が自分の意志＝利害関心を優先してただ自由に行うアトミスティックな行為として主意主義的行為を想定しているのではない。彼にとってそれは、個人の意志といっても同調のための努力という共通の目的意識に依拠した道徳的規範のもとで行われる協同、すなわち社会的行為を指している。

本節での議論をつうじて浮かび上がるのは、ウェーバーの主意主義的視座とデュルケムの主意主義的視座との総合によって結実された以上<sup>5)</sup>、両者とパーソンズの継承関係を明証しなければ、主意主義的行為理論の全体像を体系化の意図（ホブズ的秩序問題の解決）や非個人主義的な行為観とあわせて正確に把握することができないという重大な論点である。

## 5、今後の課題と展望

ウェーバーとパーソンズの継承関係を行為理論の次元で跡づけるという目的は、これまでの論考をとおして、ある程度は達成できたものと思われる。ただし、両者の関係を批判的および発展的な見地からより掘り下げて考察しようとするならば、本稿では手を付けられなかったいくつかの課題と向きあわざるを得ない。ここでは紙幅の都合上、それらの課題について概要を簡潔に示すだけにとどめたい。

第一に、パーソンズの単位行為が「理想型 (Idealtypus)」の超克のうえに成り立つ、「行為の領域におけるすべての変化と過程を把握するための共通の概念枠組である」(Parsons 1937 d = 1989: 142 傍点：引用者)ということに深く係る課題が残されている。この枠組を構

成する目的や手段などの各要素は、人間行為の普遍的特徴——準拠枠内での諸要素間の論理的関係（組みあわせ）において立ち現れる創発的で一般的な属性——を明らかにするための全称的な分析概念としての性格が付与されている。

理念型の場合、ユートピア性（虚構性）をもつとはいうものの、研究者が自身の関心にもとづいて「知るに値する」と判断した具体的事実の一側面（个性的特徴）に特化して構成されているため、特称的な実体概念としての性格を完全には払拭できない。ある歴史的個体の分析に適用される各々の理念型は、「その実体化の局面において、……バラバラな原子」(Parsons 1937 c = 1974: 208)のごとき排他性を帯びることになり、歴史的事象に統一性ないし体系性をもたらしている個体間の有機的連関の解明を困難にする。したがって、パーソンズがいかにしてウェーバーの理念型を超克し、単位行為の要素概念の析出に至ったのか、行為に関する分析道具の見地からも二人の関係を明確にしなければならぬ。

第二に、ウェーバーとパーソンズの継承関係を文化理論の次元で跡づけるという課題が残されている。システム論的アプローチに特徴づけられる中期以降のパーソンズ社会学において、文化は「個人行為者達のパーソナリティの内面化された構成要素となり、社会体系の制度化されたパターンをなしている、いくつかのシンボルのパターン化され、または秩序づけられた体系」(Parsons 1951 = 1974: 326)と捉えられている。それがひとつの体系すなわちシステムである以上、文化は社会と同様に相互作用しあう複数の下位要素から構成される。

なかでもイデオロギーと宗教的観念は、ウェーバー的な「意味の問題」、つまり人間の願望に係るような、世界およびそこでの事物・事象に対する認識上の諸問題と密接な文化要素である。集合体の目標や未来の状態についての経験的な信念であるイデオロギーは、行為主体の

統合に係る評価的な志向に加えて「現実への独立の志向」が含まれており、その構成過程において目的論的発想をとともなう（丸山 1991）。パーソンズのイデオロギー概念に看取できるのは、集合体の維持あるいは革新へ向けた「主観的意味による行為の方向づけ」という理解社会学的思考である。

「宇宙における人間や社会の位置と関連している信念である」（Parsons 1951=1974: 363）宗教的観念は、イデオロギーのように経験的な実在界に係るテーマよりも、宇宙の秩序と自己との関係や人格の完成など実存に係る哲学的なテーマとの結びつきが強く、「意味の問題」に対する直接的な回答として個人に呈示される。非経験的な超自然の世界や超越的存在、およびこれらの概念に由来する行為領域の定義（天職義務の遂行をとおして神への献身が行われる世俗の世界など）は、「ウェーバー的な意味での意味志向の構造」であることが強調されている（Parsons 1961）。

最後に本稿を締めくくるにあたって、ウェーバーとパーソンズの理論的継承関係を明証することの今日的意義とは何かについて触れておきたい。銘肝しておかなければならないのは、「価値の多神教」（ウェーバー）と言表可能な混迷の時代を現代人が生きているということである。

ウェーバーは「こんにちむしろ常識に属し、「最も単純な」所与の時代状況について、「もろもろの価値秩序の神々の争い」（Weber [1917/1919] 1992=1980: 54）と表現した。ウェーバーが20世紀の西欧社会に看破していたのは、諸個人が単に経済的な利益追求のためというよりも、一個の「人格」として尽きなく生きていくために、自己の生にとって拠り所となる特定の立場を選択せざるを得ず、それゆえに他の立場と衝突する——「特定の神にのみ仕え、他の神には侮辱を与える」（Weber [1917/1919] 1992=1980: 54 傍点：原著者）——事態

であった。これは真・善・美・聖といった諸価値間の対立のみならず、個々の価値領域内部での究極的な諸立場間の対立をも意味している（千葉 1996）。そして、このような事態は、現代においていっそう先鋭化の様相を呈しており、われわれに21世紀のホップズの秩序問題（一個の「人格」たらんと欲する人びとの主義・信念をめぐる和解しがたい対立、つまり一種の戦争状態が日常化しつつあるなかで、いかにして社会の秩序は存立し得るのか）を提起する。

現代の秩序問題に対する理論的な寄与の仕方として、争いの当事者達も含めた合意と同調によって一定程度以上の正当性が担保されているような、究極的とはいえなまでも複数の倫理的価値が下属しているような高次の社会的規範<sup>6)</sup>のもとで他者の存在と目的を考慮し、協同しながら調和的な秩序を創造していく新しい主意主義的人間像の定立があげられる。むしろ高次の社会的規範は、これにコミットしようと努力する人びとの意志なくして実効性のある「共通価値」として発現し得ない。ウェーバー社会学から受け継がれたものは何かという見地に立ってパーソンズの行為理論を捉え返すことは、「当為（Sollen）」としての現代的な主意主義的行為とその主体のあり方について模索するうえで有益な知見をもたらすと考えられる。ホップズの秩序問題解決の一次的な要件をなす“諸個人の主観的な意志”はウェーバーから継受したものであり、新たに定立される主意主義的人間像においても、目的の設定、規範への同調とそのもとでの協同、状況（手段と条件）の斟酌、そして秩序の創造、これらすべての行為時に妥当する一次的な要件であることに変わりはない。

さらに、ウェーバーとパーソンズの継承関係を文化理論の次元で跡づけるという試みも重要な意義を有している。現下における「神々の争い」の発火点が、科学、生命倫理、政治体制と

相互浸透的なイデオロギーであり宗教である以上、かかる試みは、二人の継承関係を行為理論の次元で明証することによってその骨格が描出可能となる、新しい主意主義的行為(者)の概念に具体的な肉付けという発展的展開を促すであろう。

### 注

- 1) パーソンズによれば経験科学の理論には「二つの基本的な準拠枠」、つまり自然科学の準拠枠である「空間-時間図式」と行為を取り扱う社会科学の準拠枠である「目的-手段図式」が存在するという。両者の違いは「時間」概念の位置性にあり、「空間-時間図式」における時間が物理的な空間との関連のなかで位置づけられるのに対して、「目的-手段図式」の場合、「行為は時間を含んだ過程である」(Parsons 1937 d=1989: 141)とされるように、時間は同図式を構成する分析的な諸要素間の過程のないし継起的な関係のなかで位置づけられる。各要素の内容については本文のなかで後述するが、たとえば行為者による目的の設定は、その行為者による手段の選択に対して時間的に先行している。
- 2) 実際にパーソンズは、社会科学の準拠枠を自然科学の準拠枠から分かつものとして、「ウェーバー的な理解の方法」と密接な「主観的観点の不可欠性」をあげている(Parsons 1937 d)。
- 3) デュルケムのシンボルイズム観は、社会の秩序化という象徴記号が果たす道徳的機能に重きを置いており、このことは次の立言からもよみとれる。「社会生活はあらゆるその部面において、またその歴史のあらゆる時期において、広汎なシンボルイズムによってのみ可能である」(Durkheim 1912 =1975: 417)。
- 4) デュルケムが後期に強調した集合表象は、観念としての「内在的規制条件」の性格を有しているとはいえ、もともと儀礼のなかで諸個人に内面化される以前に、神聖なシンボルとの固着をつうじて客体化されていた独自の實在(a reality sui generis)であり、「社会的な『所与』としての外在的な性格を依然として残す」(宇賀 1990: 151)ものと理解すべきであろう。
- 5) 個人の主意性について革新的な側面よりも同調的な側面が強調されているように、パーソンズの主意主義的行為理論は、宗教的経済倫理による脱

呪術化ないし世界の合理化という文脈でウェーバーが重視した行為者の主観性(主体性)——「現世の合理的改造」にみられる革新性を内含している——を、アノミーからの秩序の恢復という文脈でデュルケムが重視した集合表象の道徳性にひきつけ、社会規範に同調的にコミットする意志の力へと止揚させることで結実したといっても過言ではない。

- 6) ウェーバーは真・善・美・聖のうち、善の価値領域に属する倫理が真の価値領域に属する政治的、科学的な諸行為に対して主導的役目を果たす側面に言及している(Weber [1917/1919] 1992, [1919] 1992)。とくに倫理的価値とそれ以外の「諸価値、諸立場のあいだに調和、あるいは何らかの結びつきがありうる」(千葉 1996: 69)と考えるウェーバーの見解は、それが「責任倫理」のようなかたちをとるのか、それとも「心情倫理」との合一(止揚)のかたちをとるのか、あるいは人倫というデュルケム的な「道徳」と近似的なかたちをとるのか、価値の多神教時代を生きる現代の主意主義的人間がコミットメントの努力をいとわない規範について概念化するにあたって、示唆に富むものといえよう。

### 文献

- 千葉芳夫, 1996, 「『神々の闘争』と科学」『佛教大学社会学部論集』29: 64-77.
- Durkheim, È., 1912, *Les Forms élémentaires de la religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France. (= 1975, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』上 岩波書店.)
- 厚東洋輔, 1980, 「主意主義的行為理論」安田三郎・塩原勉・富永健一・吉田民人編『基礎社会学 第1巻 社会的行為』東洋経済新報社, 70-91.
- 丸山哲央, 1991, T. パーソンズ『文化システム論』訳者解説, ミネルヴァ書房, 133-158.
- 小川浩一・霜野寿亮, 1981, 『機能主義的社会学再考——文化と価値の理論をめざして』啓文社.
- 岡澤憲一郎, 1990, 『マックス・ウェーバーとエートス』文化書房博文社.
- Parsons, T., 1929, "Capitalism" in Recent German Literature: Sombart and Weber, II, *Journal of Political Economy*, 37, Chicago: The University of Chicago Press.

- , 1937 a, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press. (=1976, 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』第1分冊 木鐸社.)
- , 1937 b, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press. (=1982, 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』第3分冊 木鐸社.)
- , 1937 c, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press. (=1974, 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』第4分冊 木鐸社.)
- , 1937 d, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press. (=1989, 稲上毅・厚東洋輔・溝部明男訳『社会的行為の構造』第5分冊 木鐸社.)
- , 1951, *The Social System*, New York: The Free Press. (=1974, 佐藤勉訳『社会体系論』青木書店.)
- , 1961, Introduction to Part 4 (Culture and the Social System), in T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegele and Pitts J. R, eds., *Theories of Society: Foundation of Modern Sociological Theory*, New York: The Free Press. (=1991, 丸山哲央訳『文化システム論』ミネルヴァ書房.)
- 高城和義, 2003, 『パーソンズとウェーバー』岩波書店.
- 内田芳明, 1968, 『ヴェーバー社会科学の基礎研究』岩波書店.
- 宇賀 博, 1990, 『アメリカ社会学思想史』恒星社厚生閣.
- Weber, M., 1903-06, Roscher und Knies die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2 Auflage*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951. (=1955, 松井秀親訳『ロッシヤーとクニース』(二) 未来社.)
- , 1904-05, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920. (=1989, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店.)
- , 1917/1919, Wissenschaft als Beruf, in: *Max Weber Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 17*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. (=1980, 尾高邦雄訳『職業としての学問 改訳』岩波書店.)
- , 1919, Politik als Beruf, in: *Max Weber Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 17*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. (=1980, 脇圭平訳『職業としての政治』岩波書店.)
- , 1920 a, Vorbemerkung, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*, Tübingen: J. C. B. Mohr. (=1972, 大塚久雄・生松敬三訳「宗教社会学論集 序言」『宗教社会学論選』みすず書房, 3-30.)
- , 1920 b, VIII, Resultat, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*, Tübingen: J. C. B. Mohr. (=1972, 大塚久雄・生松敬三訳「儒教とピューリタニズム」『宗教社会学論選』みすず書房, 167-208.)
- , 1920, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I*, Vierte photomechanisch gedruckte Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1947. (=1971, 木全徳雄訳『儒教と道教』創文社.)
- 油井清光, 1995, 『主意主義的行為理論』恒星社厚生閣.

(しらいし てつろう)

佛教大学社会学部非常勤講師)