

マックス・ウェーバーの歴史社会学と「儒教と道教」(三)完

河 宗 根

はじめに

I部 ウェーバーの歴史社会学

1章 資本主義

2章 家産制・封建制

3章 都市

4章 社会層と宗教倫理

小括

II部 ウェーバーの「儒教と道教」

はじめに

1章 「儒教と道教」の概観

2章 中国の家産官僚制

(以上一六五号)

- I 家産官僚制の成立
 - II 家産官僚制の正当性原理—伝統とカリスマ—
 - III 家産官僚制の政策
 - IV 家産官僚制の性格
 - V 小括
- 3章 中国の宗教と支配および経済
- I 儒教と家産官僚制
 - II 儒教と行政の性格
 - 1 儒教と行政の性格
 - 2 儒教の経済への影響
 - III 家産官僚制と異端
 - A 正統と異端との関係
 - B 異端の性格
 - IV 小括
- 結び—要約と展望—
- (以上本号)

(以上一六七号)

3章 中国の宗教と支配および経済

すでに述べたように、分国国家の時代においては哲学諸流派が分立しており、複数の政治団体の間の勢力争いによって促発された資本主義展開の萌芽が見られるが、こうした現象は同じ時期の西洋における諸現象に比較的近い関係にあることは、ウェーバーの指摘するところであった。ところが、帝国の統一による家産官僚制の成立は、儒教的教養を身につけた文人身分層の地位をたえず強めていき、ついにはこの階層は中国の全運命を決定する唯一の支配的社会層となった、とウェーバーは強調する。すなわち、儒教が家産官僚制の正当性の基礎原理となったということである。

こうして家産官僚制は、その支配の正当性をおびやかすようなあらゆる宗教意識を「異端」として位置づけ、徹底した弾圧を加えることによって体制の安定性をはかろうとしたが、ウェーバーによれば、こうした正統的儒教と異端的宗教との関係の内容の中に中国の支配構造の性格が一定部分反映されており、また中国の宗教意識一般の社会的性格も現われている。以下において、こういった点を中心にして、中国の宗教についてのウェーバーの分析を見ていくことにしたい。

1 儒教と家産官僚制

ウェーバーによれば、中国社会の支配的な社会層は、二千年以上の前から「文人身分層」であり、そして彼らが「政治的官吏層」を担っていたことが、この階層の精神性のありかたにとってのもっとも決定的な事柄であった。文人階層

は、封建時代においてすでに、諸侯のもとで、国内行政の諸問題の管理の担い手として登場しているが、それは彼らだけが文字の上で古い伝統に精通し、その文字の知識、つまり伝統を知る手段としての文字の知識（儀礼書）とならんで、曆表（ならびに星の知識（儀礼の精通者）にもとづいて正しい国内的行政秩序を維持し、また諸侯のカリスマ的に正しい生活態度、すなわち儀礼上でまた星占いの上から重要な秩序（天命）を認識することに対して助言を与えることができたからである。⁽¹⁾

さて、封建制の時代には、さまざまな宮廷が、文人たちの勤務を求めて競い合い、また文人たちは権力や利益がもっとも有利に手に入れる所を求めていたがゆえに、文人たちの間で精神的諸方向をめぐって争いと可能性が存在した（いわゆる諸子百家の登場）。その際、中国の文人階級は、諸侯のもとでの勤務と密接に関係していたことから、彼らは古典古代の哲学者から、また少なくともインドの教養ある世俗人（彼らは官職の外に重心を置いた）から区別されるものであった。ところが、帝国の統一が堅固になってからは、文人をめぐって諸侯たちがしのぎをけずるチャンスはとだえてしまい、今や逆に文人たちが現存の官職をめぐって競いあつた結果、「正統的教義」を發達させざるをえなかつた。ウエーバーによれば、この「正統的教義」が「儒教」にほかならない。⁽²⁾

こうしてウエーバーは、「正統」としての儒教の支配を、「政府当局による教理の規制を伴つた、神政政治的な世界帝国の統一の一つの所産」⁽³⁾として位置づけている。要するに、家産官僚制が、儒教の精神にとつて基礎的な構造形式となつたのである。そして、文人身分層の身分倫理としての儒教は、とりわけその制度的装置（科擧）を通じて、この社会層自体をこえてひろく中国民衆の生活様式をも規定するようになった、と指摘する。⁽⁴⁾

それでは、儒教はどういう性格のものであり、また中国の支配秩序さらには中国人の生活態度にどういふ影響を

あたえたのか。これについてのウェーバーの認識をさぐることにしよう。

- (1) MWG I/19, S.285-8. (訳、一四三―七頁)参照。
- (2) *Ibid.*, S.288-90. (訳、一四七―九頁)参照。
- (3) *Ibid.*, S.345. (訳、一九九―二〇〇頁)
- (4) ウェーバーによれば、儒教倫理そのものは、一般大衆にとっては、その生活状況からしてとうていそのまま受け入れにくいものであって、大衆にはただ文人身分層の外面的な振舞いの身振りや作法だけが受けつがれたにすぎないが(MWG I/19, S.420. 訳二七三頁)、しかし、中国の大衆が、試験によって確かめられた官職資格を呪術的・カリスマ的に把握したために、官吏たちは彼らの氏族にとつてのあらゆる重要な問題に関する聴罪師または助言者として、彼らの生活態度のあり方に対してきわめて著しい影響をおよぼした。さらに、すでに見たように、官吏は国家の御用商人とならんで、財産蓄積のチャンスに最も多くめぐまれた人であったが、こうしたことよって、彼らの一般大衆に対する影響力は、ほぼ古代エジプトにおける書記ならびに祭司の影響を一つにまとめたぐらいの大きさであった、とされる。MWG I/19, S.323. (訳、一七八頁)参照。

A 儒教と家産官僚制の正当性

ウェーバーによれば、儒教の性格を規定した本質的要因はなによりもまず、儒教が家産官僚制的政治秩序のもとで支配的な社会層としての政治的官吏層の身分倫理であったことである。即ち、ウェーバーにとつて儒教は、そうした状況からどういふ性格の宗教倫理が生まれるのか、ということの一つの理念型(実験の結果)として認識されているのである。⁽¹⁾

(a) まず、家産官僚制は、すでに見たように、その権力の集中への指向という性格からして、自らに對抗しうるいかなる勢力(封建的・市民的・宗教的勢力)の形成をも阻止しようとするのであるが、実際、中国の家産官僚制は、たえずその傾向を強化することに成功し、国内の平和化をもたらした。ウェーバーは、こうした帝国の平和化(平定)とともに、儒教の平和主義的性格が強まっていった、「儒教の理性は秩序の一つの合理主義」⁽²⁾という性格をもつようになったとする。孔子でさえも両親や長兄たちまた友人たちの殺害に対する復讐を人間の義務として要求していたのだが、「いかなる人間の血も流そうとしない者のみが帝国をまとめることができる」というふう⁽³⁾にまでに方向転換されたのは、ウェーバーによれば、帝国の平和化、すなわち家産官僚制の発展の最終的所産だったのである。

そして、封建制ならびにあらゆる血統にもとづく身分構成——すでに見たように、封建制の時代においては氏族の世襲カリスマの原理を土台にしていた——に対する政治的対立に対応して、正統儒教は人間の原理的平等という前提に立っていた。したがって、人間の等しからざる宗教的な資質に関する経験や聖寵の状態を宗教的に差別するあらゆる思想が欠如していた。人間のあいだに差別をつけるものは、原理的にはもっぱら生活状況だけであって、同じ経済状況、同じ教育は人間を同質のものにしたのである。⁽⁴⁾要するに、人間はそれ自体善良であって(儒教には「根本悪」は存在しなかった)、自らの本性を教育によって発達させることによってだれでも善く存在しうるものであった。

ところでその際、儒教の教育が目標とするのは、家産官僚制がその基本道徳として「恭順」(孝) *Piety* を基礎としていた(これに対して封建制は「名誉」を基礎としていた)ことに対応して、正統の手で清浄された形式で完全に正典としての威信が明確となった、古い古典の学問を通して、あらゆる徳性の源としての「孝」を所有することであり、またその社会的形式としての「礼」を獲得することであった。ウェーバーの見たところ、規範にかなって完成された

美しい行いは、儒教的礼の理想であったが、「君子」とは「伝統的な文字がそれを修める者たちの魂の中にうえつけたような古典的で永遠に妥当する心的な美しさの規範という意味で、一つの『芸術作品』であった」⁽⁵⁾。そして、このような芸術作品として自己完成された君子は、人間の魂の中の陽の実体を育成し、彼の内に宿っている悪霊的な鬼の諸力を陽の実体が完全に制御する呪術的な力を所有した人間であると思われるのである。ウェーバーは、家産官僚制の正当性を保証する宗教倫理としての儒教の性格を、他の宗教倫理と比較して次のように特徴づけている。

「儒教徒が救済されることを希求したのは、輪廻からでもなければ、来世での懲罰からでもなく(この二つの觀念を儒教は知らなかった)、また生(儒教はこれを肯定した)からでも所与の社会的な現実の世界(儒教は社会的な現実の世界の与えるもろもろのチャンスを自己抑制によって思慮深く支配しようと考えた)からでも、悪むか原罪(原罪)の野蠻さから以外は何らかの救済も儒教徒は希求しなかった。儒教にとつて『罪』と考えられえたのは、一つの社会的な根本義務つまり恭順の違反でしかなかった」⁽⁶⁾。

つまり、儒教において「救済」をもたらさしめる正しい道は、永遠の超神的な世界秩序、すなわち道への適応であり、したがって宇宙的調和から帰結する共同生活への社会的要請、とりわけ現世におけるもろもろの権力の堅固な秩序の要請、そうしたものの順応であつて、ピユウリタニズムにおけるような自然と神性、倫理的な要請と人間的不完全、罪の意識と救いの要求、現世での行為と来世での応報、宗教的義務と政治的・社会的現実との間の緊張関係は、儒教倫理にはまったく欠如していたのである⁽⁷⁾。

ウェーバーは、儒教には、その成立が中国の封建制の時期であつたためにかなり強力に封建制の記憶が付着していたことを指摘している。たとえば、封主に対する恭順も、両親、教師また官職位階制内での長や官職の担い手一

般に対する恭順とならんであげられていることや、君子つまり諸侯のような人間は、昔はカリスマ的英雄を意味していたこと⁽⁹⁾、また詩経の英雄賛歌はギリシアやインドの英雄史詩のように戦車で戦う諸王をうたっていること⁽¹⁰⁾にその封建的性格が現れている、とする⁽¹¹⁾。

しかしながら、ウェーバーによれば、先に見たように、中国の国家制度における秩祿体制(家産官僚制)が成長するにつれて、初めは非常に自由であった文人階級の精神の活動はとだえてしまい、正統の支配が確立してからは、支配階層の闘争は、まったく秩祿受祿者同志の、また文学的学位取得者同志の角逐に終り、そしてこの角逐は他のすべての活動の息の根をとめてしまったのである⁽¹²⁾。その中でもとりわけウェーバーが強調するのは、「自律的な宗教的諸勢力によるいかなる固有の救済論も、いかなる固有の倫理も、そしていかなる固有の教育も存在しなかった」ということである。I部において述べたように、西洋における中世都市の成立および近代の合理的資本主義の形成には、いずれも宗教的預言がその精神的起動力として働いていたのであるが、中国の神政政治的家産官僚制は、預言者たちによって、超世俗的な神の名において倫理的な諸要求が提出される可能性を徹底的に圧殺し、その結果、「中国人の魂は決して預言者によって根本的に変革されることはなかった⁽¹⁴⁾」のである。

ところで、中国の家産官僚制が、「神政政治」Theokratie 覇的構造をなしていたこと、つまり、政治的権力と宗教的権力との間にいかなる緊張関係も存在せず、祭司としての資格において同時に国王(世俗的支配者)の機能をも営んでいる構造をなしていたことは、ウェーバーによれば、神学と関連して合理的な哲学的思惟の形成を困難にしただけではなく、なによりも合理的な法学の形成を阻止した。ウェーバーは、宗教と関連して、西洋文化の特性をつぎのように述べている。「西洋の「中世」文化の発展の特殊な萌芽を蔵していたのは、一方では、官職カリスマと修道生活との間における、他方では、政治権力の封建制および身分制的契約国家的性格とこの政治権力とは独立し政

治権力と交錯し合っているところの・合理的かつ官僚制的な形をもった・教権制との間における緊張と一種独特の調整となのである」(「内は引用者」)。この指摘の中で、ここで問題となるのは、西洋中世の教権制すなわち中世カトリック教会は、その当時の政治権力に對置されていたということ、つまり支配が支配に、正当性が正当性に、官職カリスマが別の官職カリスマに對立していたということであるが、ウェーバーによれば、こうした状況にもとづいて、中世のカトリック教会は、教会自身にとって重要な諸事件について合理的な証拠調べを行うための合理的な司法を發展させ、のちにはそれが世俗的司法の發展にも強い影響を与えたのである⁽⁶⁾。これに對して、伝統の神聖化と皇帝の権力に関するカリスマの把握とにもとづく中国の神政政治的家産官僚制においては、先に見たように、政治的権力から獨立したいかなる宗教的教権制の形成も阻止したのであり、したがって中世のカトリック教会におけるような合理的司法の發達の可能性はとざされていたのである。

次に、儒教の担い手としての文人身分層が「支配的な官吏層」であったことも、ウェーバーによれば、家産官僚制的政治構造と共働しながら、儒教の性格を本質的に規定した要因である。

ウェーバーは、宗教倫理を単にその社会層の物質的または觀念的な利害状況の「反映」「函数」にすぎないといううな解釈、いわゆる史的唯物論や「ルサンティマン」(怨念)の理論に對しては注意深く批判しているが、しかし、幸福の正当化、つまり「幸福の神義論」(一切の支配者・有産者・勝利者・健康な人間、つまり幸福な人びとの外的ならびに内的な利害関心のために宗教が果たさなければならなかった正当化という仕事のもつとも一般的な定式)についてはその妥当性を完全に認めている⁽⁸⁾。すなわちウェーバーは、絶對的な權勢ある地位にあり、そのうえ公的な祭司の職務を独占している中国の家産制的官吏階級にとつては、一方における「権力」への関心と、他方における「正当性」への関心が、彼らの行為指向の基本土台であつて、そういった行為指向は、正統的儒教倫理の内容の中に深く刻

印されたと考えるのである。

では、このように、儒教が、家産官僚制的政治秩序のもとで支配的な社会層としての政治的官吏層の身分倫理になつたことによつて、中国人の宗教意識にどういふ結果がもたらされたのであろうか。ウェーバーの分析の重点はなによりも、呪術的宗教意識の存続による「伝統主義」の強化である。

(b)我々はすでに、皇帝および官吏階級のカリスマ的正当性の原理にもとづいて、個々の皇帝や官吏は罷免しうるものであつたにせよ、全体としての儒教的官吏階級は神聖なる法の一制度と考えられ、安定した権力的地位を独占していたことを指摘しておいたが、そうしたことが成り立つためには、ウェーバーによれば、内的前提条件が必要であつた。すなわち、純呪術的な宗教が本来の姿のままに存続していることがそれである。呪術に対する正統儒教の原則的立場は、儒教が、ユダヤ教徒やキリスト教徒やプロテスタントと同様、呪術の実在性を疑つてはいなかつたということである。そして、これらのいずれの場合にも、呪術は救済のためにはいかなる意義ももつてはいなかつた。すなわち、占星術的な決定は、信仰のあついで者に対するヤーウエの意志に較べれば無力である、ということが妥当したように、儒教においてもそれに相応した呪術は徳性に較べれば無力であるという命題が妥当したのである。¹⁴⁹

ところが、プロテスタンティズムとはまったく対照的に、儒教の場合には、呪術の徹底的根絶という目標を決して定めておらず、また根絶しようような内面的立場に立つことはできなかった。というのは、呪術を攻撃することはすべて、儒教自身の力を危険にさらすことと思われたからである。つまり、儒教的世界像からすれば、皇帝や官吏階級の地位や帝国の平和はけつして呪術的理念にもとづいていのではない、古典の学習を通じて獲得した教養、つまり「徳性」(徳のカリスマ)にもとづくものであつた。そしてその際、儀式または儀礼上の正しい作法がもつとも重要な徳性として自己完成の目標となり、自覺的な合理的な自己統御と、非合理的な情熱のために平衡を失する、

そうした動搖を鎮めることが、それに到達する適当な手段とされたのである。このことから、ウェーバーは、「儒教的合理主義」という語をつかっている。²²¹⁾

しかしながら無学の一般大衆にとっては、帝国の平穩や降雨、收穫期における好氣象の招来などに対して責任をとる為政者の職分は「呪術的」カリスマの担い手(とりわけ降雨師)として觀念されていたがゆえに、儒教的官吏層にとっては、呪術的伝統の存続は統治体制への批判の限界を保證するものとして、黙許され、また放置されたのである。こうしてウェーバーは、「超世俗的なならびに、その地上での代表者の独立した権限(預言的宗教意識)を絶対最小限度にとどめることと、官吏の権力の正当性とをたくみに融合させる最適の条件が、このような特殊な、地上の、諸秩序の非合理的なよりどころ(呪術)にもとづいて作り出された」(一)内は引用者)と、指摘する。言うならば、儒教的家産官僚制国家は、権力と正当性とへの関心から、一般大衆の本来の呪術的宗教意識を利用したわけである。ウェーバーが、「儒教倫理のもっとも奥深いところには『呪術の園』を存続させるような傾向があった」とするのは、まさにこういう事情にはかならないが、このことによつて、いわゆる「儒教的合理主義」は、「伝統」と「呪術」との束縛を決して脱することはできなかつたのである。儒教と呪術との関係については後に異端のところでもさらに触れることにしたい。

(c)さて、先に述べたように、儒教は家産官僚制の正当性への関心と官吏階級の権力への関心とを保證する理念としての役割をはたしていたのであるが、ウェーバーによれば、こうした理念を制度化したのが「科挙」である。²²⁴⁾

七世紀の終り(唐王朝の六九〇年)以来完全に実施された官吏登用のための試験制度は、すでに見たようにウェーバーによれば、教養の資質を立証したあらゆる人間に対して官吏身分層への加入の門戸を開設することによつて、封建的な身分層の形成を抑制するための権力政策の一つであり、實際完全にその目的を果たした。さらに科挙制度

は、一般大衆の意識の中に家産官僚制の正当性を植え付ける役割をもたした。というのは、試験の内容がたとえ純然たる世俗的な性格をもち、一種の「文人のための文化的教養の試験」を意味していたにしても、しかし大衆は、こうした試験に全く違った呪術的カリスマ的な意味を結びつけていたからである。⁽²⁵⁾ すなわち、大衆の目には、試験に合格した文人は、単に知識によって資格を与えられた官職期待者であったのみではなく、むしろ呪術的な諸資質の確かな担い手であったのである。

要するに、科挙制度は、一方では、家産官僚制に敵対しうる封建的身分層の形成を阻止し、他方では、家産官僚制の正当性を大衆の意識の中に浸透させるはたらきをおよぼしたが、この制度によって、古代の封建時代には古代ギリシアの教育に本質的にきわめて近かった中国の教育の性格(封建諸侯たちの公式の学問所は礼や文学の知識とつながり、舞踊術や武術を教えた)は、最終的に完全に非軍事的で絶対に文学的な教養のものに変化された、とウェーバーは判断する⁽²⁶⁾。教育の性格と近代資本主義の形成についてのウェーバーの考えは、「注」の中でまとめて述べておく。

では、こういった儒教倫理の社会的性格とはなにか。ウェーバーは、「行政」と「経済」とへの影響を主な分析対象としているが、その際ウェーバーの観点は、近代の合理的資本主義の成立いかんという問題である。

- (1) MWG I/19, S.345. (訳、一九九頁) 参照。
- (2) *Ibid.*, S.367. (訳、二二二頁)
- (3) *Ibid.*, S.368. (訳、二二三頁)
- (4) *Ibid.*, S.338f. (訳、一九二―二三頁) 参照。

- (5) *Ibid.*, S.318. (訳、一七三頁)
- (6) *Ibid.*, S.351. (訳、二〇五一六頁)
- (7) *Ibid.*, S.452, 461. (『論選』一七〇、一八三頁)参照。
- (8) *Ibid.*, S.352. (訳、二〇六頁)
- (9) *Ibid.*, S.318. (訳、一七三頁)
- (10) *Ibid.*, S.293. (訳、一四九頁)
- (11) しかしウェーバーは、詩経の英雄讃歌はそれらの全体的性格において、すでもはやホーマーやゲルマンの英雄史詩のように、個人的もしくは総じて純粹に人間的な英雄精神の告知者ではなく、王の軍隊は規律を備えなканずく將校を伴う官僚化された軍隊という性格を有していた(MWG I/19, S.293f. 訳一四九—五〇頁)、と指摘する。
- ウェーバーは、中国の封建制時代の儒教の性格についてはあまり詳しく述べていないが、すでに見たように、治水の必要性という地理的条件によって封建制の性格がやわらげられたこと、つまり家産官僚制的指向がもたらされたこと、また文人身分層が分国国家の官職(行政)と密接な関係を結んだことから、彼らは最初から封建制の反対者であったこと、いいかえれば、「国家は官職にもとづいて運営されるアンシユタルト組織であるべきだ」という考え方の味方であったこと、これらの事情は文人階層の精神性のあり方にとって常に基本的に重要であった、と強調する。要するにウェーバーは、封建制時代の文人身分層は基本的に家産官僚制的指向を内包していたと見ているのである。したがって、ウェーバーにおいては、封建制時代の儒教の性格の中に封建的要素が付着していたとはいえ、その本質的性格は家産官僚制的なものとして捉えられているのである。

さて、ウェーバーの儒教についての考えをある程度まとまった形でとりあげているものとしては、貝塚茂樹氏の「ウェーバーの儒教観」『貝塚茂樹著作集第六卷』(中央公論社、一九七七年所収)があげられる。氏は、ウェーバーが封建制期の儒教(いわゆる

る原始儒教」と漢以後の経学としての儒教とを一応区別しながらも、「両者の内に本質的な相違を設けていない」(同著作集、二三九頁)とその問題性を指摘するが、しかし氏自身、原始儒教と正統としての儒教との内の「本質的な相違」とはなにかについてはなにもふれておらず、むしろ原始儒教の性格については、ウエーバーの分析にはほ全面的にしたがっている。

ところでその際、まず、氏のウエーバーに対する理解として問題なのは、ウエーバーにおける儒教の歴史的發展を分析する際の視点、つまり封建制期の儒教の性格から家産官僚制的な平和主義への儒教の性格変化の重要性を正しく捉えることができなかつたことである。すなわち、ウエーバーにおいては彼の歴史社会学の中心論理にもとづいて、封建制から家産官僚制へと移行することによって儒教の性格にどのような変化がもたらされたのか、ということが一つの重要な考察の対象となっているが、氏の分析は「原始儒教に対するウエーバーの考え」に分析の重点を置いているために、ウエーバーの儒教観についての理解としては不十分なものになっているのである。

さらにウエーバー理解としてより深刻な問題は、ウエーバーの「原始儒教観」についての氏の理解である。氏は、「ウエーバーは」孔子が主催した儒教教団が本来は自由な運動であつたのが、後世になって中国の国家が次第にプフリエンデ化してくると一緒にその自由さを失つてしまつたのであると説明している(同著作集、二四四頁)。「内は引用者」とし、あたかもウエーバーが原始儒教の性格を自由な運動として捉えているかのように主張しているが、これはウエーバーの認識とはかけはなれたものである。氏が引用している個所でのウエーバーの叙述は、統一国家の成立によって儒教が正統的教義となり、「中国の国家制度における秩祿制度が成長するにつれて、文人階級の精神の、初めは非常に自由に自由であつた運動はとだえる結果となつた」(訳、一四八頁、「傍点は引用者」とされている。この文章に示されているように、ウエーバーが述べているのは、「孔子が主宰した儒教教団」が自由な運動であつたということではなく、「文人階級の精神」が自由な運動であつたということである。氏は「文人階級の精神」を「孔子が主宰した儒教教団」と言い換えているが、これは、ウエーバーにとつては同じことを意味するものではない。すなわち「文人階級の精神」とは、封建時代においてさまざまな主義・主張を展開し、互いに官職をめぐる対立して

いた哲学諸学派のことであって、儒教教団だけを指しているわけではないのである。彼ら文人たちは、諸侯のもとで権力や利益を手に入れようとその機会を求めて放浪する中国の「ソフィストたち」であり、そういった意味においてウェーバーは、彼らの活動を「自由な活動」として捉えているのである。ウェーバーが「分国国家間の野蛮な闘争の時代には、西洋古典古代のポリス文化におけると全く同じように、精神的諸方向の間に争いと可動性が存在した」と、指摘する際にも、そういった争いや可動性は、儒教教団内部のことではなく、哲学諸分派間のことをさしており、それも分国国家時代の家産制的諸侯のもとでの行政的官職勤務との密接な関係という性格(限界をもっていたことは、ウェーバーの強調するところである)。

したがって、ウェーバーにおいては、封建制期の儒教と正統としての儒教とを一応区分しながらも、両者の間に「本質的な相異」といったものを想定することはまったく意図されておらず、封建制期の儒教の性格も、本質的には「家産制的なもの」として捉えられているわけである。

なお、氏は、家産官僚制を「伝統的支配から合法的支配への過渡的な段階」として捉えたり、また「身分的家産制」を家産制の「純粹な型」として捉えているが、これらはウェーバーの支配の社会学に対する事実理解としては間違いないである。

(12) Ibid., S.344. (訳、一九九頁)

(13) Ibid., S.333. (訳、一八七頁)

(14) 同上

(15) ウェーバーによれば、古典古代や中世の意味における自然法の理論が前提とする「原始状態」の理論は、「世俗」と哲学的もしくは宗教的要請との緊張関係から生ずるものであるが、儒教にはそういう緊張関係はまったく欠如していた。MWG I/9.S.341f. (訳、一九六頁)。というのは、家産官僚制にとつては「究極的な」思弁的諸問題の論究は実践的に不毛なだけではなく、それが改革の可能性をはらんでいるために官僚自身の地位を危険にするからである。MWG I/9.S.312f. (訳、一九八―九頁)参照。

(16) WwG, S.721. (『支配の社会学』Ⅱ、六〇八―九頁)

(17) 同所(同上、六〇八頁)

(18) これについては、GAZRS1, SS 240-9 (『論選』三八―五二頁)を参照されたい。

論 (19) MWG/19, S.349f. (訳、一〇三頁)

(20) ウェーバーは、儒教と対比して、禁欲的プロテスタンティズムと呪術との関係についてつぎのように述べている。「禁欲的プロテスタンティズムのきわめて特徴的な強烈な諸性質は呪術を完全に圧殺してしまったといつてよい。聖礼典や信条という昇華された形式においてさえ、呪術の根絶は原則として徹底的に行われ、その結果、厳格なビュウリタンたちはあらゆる『迷信』を……根源から絶滅するために、愛する者たちの遺骸をさえ何らの形式もなしに埋葬させた。こうしたビュウリタンの『迷信』にのみ、現世『世俗生活』を残るくまなく呪術から解放するということ die gänzliche Entzaubung der Welt が徹底的に行われたと云つてよからう」。Ibid., S.450. (訳、一六七―七八頁)。

(21) Ibid., S.334f, 408. (訳、一八八、二六一頁)

(22) Ibid., S.335. (訳、一八八―九頁)。ウェーバーによれば、官僚制は常に一方では、広く行きわたった冷静な合理主義の担い手であり、他方では、絶対的な価値基準としての規律ある「秩序」と安寧という理想を担うものであって、すべての非合理的宗教性に対する深い軽蔑としかもそれを馴致の手段として利用する狡智との結びつきが常に官僚制を特徴づけているが、中国の場合、呪術とりわけ祖先崇拜が大衆の馴致の手段として維持された。これについては、『宗教社会学』二一八―二〇頁を参照されたい。

(23) Ibid., S.451. (『論選』一六九頁)

(24) ちなみに、中国の科挙制度についての専門的な研究としては、宮崎市定『科挙』(中公新書、一九六六年)および Ping-ti Ho, 'The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911' (New York, Columbia University Press, 1962)、寺田隆信・千種真一訳『科挙と近世中国社会』(平凡社、一九九三年)があげられるが、しかしいずれも、ウェーバーの歴史社会学におけるよう

な「観点」および「分析構造」が欠如しているために、その極めて緻密な分析にもかかわらず、科挙制度の社会学的意義を的確に捉えるまでにはいたっていないように思われる。

(25) *Ibid.*, S.323. (訳、一七七頁)

(26) *Ibid.*, S.305-7. (訳、一六一—一三頁) 参照。ウェーバーにしたがえば、教育の類型は、教育の目標によって「カリスマ的教育」「専門的教育」「教養人教育」にわけられ、それらはそれぞれ支配の類型、つまり「カリスマ的支配」「合法的支配」「伝統的支配」に対応している。ここで重要なのは、こうした教育の類型の中で儒教的教育の占めている位置であるが、ウェーバーは、儒教の教育はカリスマの覚醒(カリスマ的教育)や専門人の養成(専門的教育)を目標とするのではなく、文人的教養の育成を目標としているがゆえに「教養人教育」に属するという。ところで、「教養人教育」の中には当の社会の支配階層の文化理想に応じてさまざまな教養——騎士的または禁欲的教養、または(中国におけるごとく)文人的教養、または(ギリシアにおけるごとく)体育的Ⅱ音楽的教養など——の育成を目標とする教育が含まれるが(*W.G.*, S.586.「支配の社会学」I、一三九頁)、それらの間の内容の相違もウェーバーの注目するところである。というのも数学的土台をもった西洋の自然科学(ウェーバーによれば、これは、近代の合理的資本主義の成立のための前提条件の一つである)は古典古代の哲学の地盤に発達した合理的思维形式——とりわけ数学的思考は、近代科学に対するギリシア人の不滅の遺産である(*GARS.* II, S.167.「ヒンドウー教と仏教」二三頁)——と、ルネサンスの技術的実験との一つの結合であったのであり(*MWG* VI/9, S.344. 訳、一九八頁)、教会法(これは、合理的法律の発展に決定的意義をもつ訴訟手続の合理化に寄与した)は中世のキリスト教の大学の教育から生まれたからである。儒教的教育は古典古代的哲学やスコラ哲学の「論理学」の研究、そしてルネサンスの技術的実験とはまったく異なり、官吏道徳を仕込もうとしたのである。

そしてウェーバーは、儒教的教育の性格をうきばりにするために、とりわけギリシアの哲学者学派との比較を行っているが、ウェーバーによれば、儒教もギリシア哲学と同様に、「倫理の超越的な根拠づけだとか、現世を超越する神の命令と被造物たる

現世とのあいだの緊張関係、また彼岸的な目標にむかってひたむきに指向する態度、根源的に悪なるものの観念、およそそうしたものはまったく欠けていた」(MWG I/9, S. 452. 『論選』一七一頁)のであるが、しかし、ギリシアの並存する哲学者学派のいずれもが中国で儒教が自らのために獲得したような、独占的な正学的威信をうることに成功しなかったこと、そして彼らの指導動機は「市民」Bürgerの義務であり、家産制的「臣民」Untertanenの義務つまり「恭順」ではなかったこと、したがって哲学者学派の中で政治的に最も影響力のあった者たち(ストア学派)のバトスにとつてさえ、儒教におけるような、世俗への絶対的適応と形而上学的思弁の拒否とは全く無縁のものであったこと、これらが儒教的「教養人教育」とギリシアの「教養人教育」との重要な相異点である(Ibid., S. 374f. 訳、二二八—九頁参照)。

B 儒教の性格

1 儒教と行政の性格

すでに我々は、中国の行政の性格が家産官僚制の権力政策と秩祿制度とによって強く規定されたということ、そしてこうした行政の下においては合理的な経営資本主義は決して根を下ろすことができなかつたこと、このことについてのウェーバーの分析を見ておいたが、さらに、ウェーバーは、行政の担い手としての官吏階級が儒教的教養を身につけていたことによつても、行政の性格は大きく影響を受けた、とする。

「高貴な人間は道具ではないという基礎的命題は、高貴な人間」であるということ」が自己目的であつて、決して彼が道具のように、一つの特異化された有用な使途に応じる手段にすぎぬのではない、ということを意味していた。多面的な教養のある儒教的な「身分ある人」(すでにドヴォルザークが君子つまり「諸侯のような人間」という表現をこのように翻訳している)の高貴さという身分的な理想は「人間が手段であることを拒否した」点で、ポリスの地盤でつ

くられ、人間とは一つの本分 *Sache* の中で立派な仕事をすることによってのみ彼の使命を達しうるのでという確信から生じた、社会的な方向づけをもつプラトンの理想と全く対照的であったし、さらに禁欲的プロテスタンティズムの職業概念とはなお一層著しい緊張関係に立っていたのである⁽¹⁾。

ウェーバーによれば、近代の官僚制は、「没主観性」と「専門性」という原理の支配下にあり、したがって、専門的教育制度ならびに専門的試験制度は近代の官僚制にとって不可欠のものである。これに対して、儒教的君子理想のめざすものは、けっして自己を一面化することによってのみ獲得できる専門知識ではない。要するに、君子は事象的な目的のための手段(専門人)ではないのである⁽²⁾。

ウェーバーの主張にしたがえば、儒教倫理の核心をなすこうした信条こそ、中国において専門的訓練や専門的権限の成立を妨げ、その実現をたえずくり返し阻止したのである。そして、このような儒教の性格に応じて、「科挙」は、専門家としての資格を確かめる近代の官僚制の試験とはまったく対照的に、高貴な人間にふさわしい思惟形式の所有、つまり正統派的に解釈された古典の不変の規範の精通度を調査する、「反官僚制的・家産制的根本傾向」をもっており、またこの傾向は、中国の行政の粗放性をもたらした重要な要因であったわけである⁽⁴⁾。

2 儒教の経済への影響

すでに見たように、近代の合理的資本主義の固有の性格は、「事象的な性格をおびた経営」である。近代の合理主義を「事象的合理主義」⁽⁵⁾ともいっているように、「事象性」*Sachlichkeit* とはウェーバーにとっては近代文化の特性を現わす最も中心的な概念である⁽⁶⁾。したがって、近代の合理的資本主義の成立のあとを説明するという問題は、その内的性格から捉えるとすれば、経済の領域において「事象性が貫徹されるようになる」過程の解明となる⁽⁷⁾。

ところでウェーバーの確信するところでは、この「事象性」の貫徹には、制度的要因(その中でもとりわけ、政治的

支配構造の決定的重要性についてはすでに考察したとおりである)を別とすれば、宗教的要因が重要な役割をはたしていた。すなわちウエーバーは、プロテスタンティズムの禁欲的天職倫理に見られる、ひたすら事柄に献身すること、職業活動にはげむことによって自己の存在を証明することの中に、「事象性」の宗教的源泉を求めるわけである。⁽⁸⁾では、儒教倫理は、こうした「事象性」とはどういう関係にあるのだろうか。

「ピユウリタニズムにおける超現世的な彼岸の神への宗教的義務は、すべて人間同士の関係を、自然的な生活秩序のなかでもつとも近くに位置するばあいさえも、いや、そういうばあいにはよけいに、有機体的な生活関係を超えて出ようとする心情のたんなる手段ないし表現としてしか評価しなかつたが、敬虔な中国人の宗教的義務はそれとは反対に、有機体的な人間諸関係の内部だけでその機能をはたすべきものとされた」⁽⁹⁾。

要するに、儒教の義務の内容なるものは、つねに所与の秩序において自分にもつとも近く位置する「具体的人間」に対してとるべき敬虔な態度(ウエーバーはこういう態度を「人間中心主義」Personalismusと表現する)⁽¹⁰⁾、とりわけなによりも「家族への恭順」の意識であつて、ピユウリタニズムにおけるような超現世的な神、したがつてまた聖なる「事象」Sacheだとか、「理念」Ideeに対してとるべき敬虔な態度などではなかつたのである。⁽¹¹⁾ 儒教倫理は、人々が原生的な、もしくは社会的な上下の関係から生まれてくる人的諸関係、つまり君主と臣下、上司と下僚、父兄と子弟、師と弟子、友と友のような人間関係によって形成される人間的恭順の義務を知るに止まつたのに対して、ピユウリタニズムの倫理は、神との関係がすべてに優先したために、ひたすら神の意志に適うように生活態度を組織的に統一することが最大関心事であつて、人間と人間との関係はそれ自体として、あまりにも密接となるばあいには、被造物神化として無条件に避けるべきであるとされたわけである。⁽¹²⁾ ピユウリタニズムからすれば、儒教的な意味における自己完成(修養)なるものは、被造物を神化し、神を流す、罪に染まつた被造物的傲慢以外なものでもない。⁽¹³⁾

こうして、ウェーバーは、儒教における「事象化」に対して加えられる「人間的なもの」の側からの制限は、「経済意識」についても、また「組織形態」についても、「経済的合理主義」の成立を阻止するものであった、と判断する。

まず「経済意識」について。儒教のばあいには、個々人を、ピエウリタニズムにおけるような「事象的な使命」(「経営」Betrieb)ではなく、「人間」Personen、つまり氏族ないしは氏族類似の団体仲間に結びつける傾向を生んだがために、資本主義的商品経済の不可欠な前提である「営業上の信用」をうちたてることは不可能であり、「万人の万人に對する普遍的な不信頼」という事態をもたらした。⁽¹⁴⁾これに對して、禁欲的プロテスタンティズムの諸ゼクテにおいて、何よりも氏族的紐帯を破壊し、信仰および倫理にもとづいて築かれた生活共同体が血縁共同体に對して、家族に對してさえはるかに優越した地位を占めていたがゆえに、近代資本主義の不可欠な前提としての『計算可能性』を保証する、営業上の信用、とりわけ「定価制」の導入をもたらした、とウェーバーは指摘する。⁽¹⁵⁾そして、このことは、中国社会の「組織形態」にも深大な影響をおよぼすことになる。即ち、「政治や経済における組織形態が全面的に人的な諸関係と結びつくという性格をおびていて、すべて異常なほどにまで(相対的に)合理的な事象性や抽象的・超個人的な目的団体の性格を欠いていること、したがって、とりわけ都市においては、固有な意味での「共同体」Gemeindeをはじめ、純粹に事象的で目的合理的な経済上のゲゼルシャフト諸形態や経営諸形態がまるで欠如していること」は、本質的な点では、儒教のこうした社会倫理的態度から生まれてきた、とウェーバーは考えるのである。⁽¹⁷⁾

- (1) MWG I/19, S.356f. (訳 二二二頁)
- (2) Ibid., S.474. (『論選』二〇二頁) 参照。
- (3) WuG, S.618. (『支配の社会学』I、二四三頁)

- (4) ウェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から『儒教と道教』へと宗教社会学的分析対象を拡大することによって、プロテスタンティズムの天職理念と近代の行政的官僚制の原理との関係にまで一部分視野にいれることができるのであるが、このことは、従来の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に対する理解がもたら禁欲的プロテスタンティズムと『資本主義の精神』との因果関係だけを強調してきたことからすれば、注目すべきであろう。
- (5) GAZRS, II, S.377. (『コンドゥー教と仏教』四七二頁)
- (6) こうは言っても、ウェーバーが近代西洋の合理主義を「事象的合理主義」としてはつきりと認識するようになったのは、当然、彼の一連の比較宗教社会学的分析の結果としてであり、おそらく儒教倫理との比較を通じてであろう。というのも、ウェーバーは『儒教とビュウリタニズムの倫理』はどちらも合理主義と呼ばれてしかるべき精神を包含していた」としながらも、その二つの合理主義の類型をおそろしく相違した性格のものとして捉えているが、その際はじめて、比較の「観点」として「事象性」が前面に登場してくるからである。
- (7) 周知のように、大塚久雄は、『儒教と道教』の8章「儒教とビュウリタニズム」を解説して(「ウェーバーの『儒教とビュウリタニズム』をめぐって」『大塚久雄著作集第8巻』岩波書店、一九八六年所収)、儒教倫理とビュウリタニズムの倫理とを、それぞれ「外面的品位の倫理」と「内面的品位の倫理」という概念を中心にその特徴を浮彫りにしているが、しかし「近代西洋における合理主義の独自な特性を認識し、その成立のあとを解明することを中心問題としているウェーバーの宗教社会学的意図からすれば、ウェーバー自身くりかえし強調する、儒教の「人間中心主義」とビュウリタニズムの「事象性」とが両者の間の対照的特徴として強調されるべきであろう。ウェーバーはつぎのように指摘している。「非人格性」(Unpersönlichkeit)ではなく、——合理的に評価して——「非即物性」(Unsachlichkeit)こそは、東洋において、我々のいわゆる専門家的に合理的なものへの『進歩』を妨げたものであった」(GAZRS, II, S.378. 『コンドゥー教と仏教』四七四頁)。ようするに、ウェーバーにとっては、Sachlichkeitは、東・西洋の文明を比較する際のもっとも中心的な概念の一つとして、西洋の近代合理主義の特性をいい現すものなのである。

なお、ウェーバーの「Sachlich (Sachlichkeit)」という概念は、「事象的(性)」「即物的(性)」「即对象的(性)」「非人格的(性)」「没主観的(性)」「客観的(性)」などと訳されているが、それは「Unpersönlich (Unpersönlichkeit)」とはほとんど同じ意味として使われている。

しかしその際、ウェーバーにとつて「Sachlichkeit」の対概念は「Persönlichkeit」人格ではなく、「Personalismus」人間主義＝人間中心主義であることに注意すべきである。すなわち、ウェーバーにあっては、「Persönlichkeit」とは、自然的な生活秩序のなかの人間同士の関係(とりわけ家族関係を重視する「Personalismus」を否定し、一つの価値基準「事象」(Sache)にあわせて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、そうした強烈なパトスの上にうちたてられた・情熱的な「事象」への帰依によって生まれるものである。これについては、MWGI/19, S.460-1, 476 (『論選』一八二―三、二〇五頁)および GAZRS, II, S.571-3. (『バンドゥー教と仏教』四六五―八頁)を参照されたい。

そして、すでに指摘したように、大塚においても、ウェーバーの歴史社会学における「政治構造の自己法則性」については、立ち入った解説と位置づけがなされていないために、ウェーバーの中国論において「宗教倫理」の役割を「政治構造」との関連で位置づけることができず、そういった意味において一面的な理解という限界をまぬがれていない。

- (8) MWGI/19, S.474. (『論選』二〇二頁)。より詳しくは、ウェーバーのつぎのような指摘を参照されたい。「ビュウリタニズムはすべてを事象化し、合理的『経営』Betriebと事象的な『事務』Geschäft, 的諸関係を還元しつつ、あの『旧』中国では原理上至上権を振ってきた伝統や地方的慣行、それに具体的・人間的な役人の情実などに代えて、合理的な法律と合理的な団体をつくり出したのである」。Ibid., S.468-9. (『論選』一九四頁)。

- (9) Ibid., S.462. (『論選』一八四頁)

- (10) Ibid., S.424, 446. (訳・二七三、二九二頁)

- (11) Ibid., S.462. 『論選』二八四頁)。ウェーバーは、ビュウリタニズムにおける「事象への敬虔な態度」と「資本主義の精神」との関係をつぎのように端的に述べている。「神の聖意にもとづく目的への徹底的な集中、禁欲的倫理から由来するひたむきな実践

的合理主義、ものごとに即して行われる経営という方法的な着想、政治的・植民地主義的な、また君主その他の人々との情実関係を足場にした非合法的な掠奪―独占資本主義への嫌悪や、そうした嫌悪に見合う生真面目で峻厳な合法的態度、そして日常的経営における合理的なエネルギーの統御、昔の手工業者にみられるような伝来の熟練や作品の美に対する伝統主義的な喜悅に代えて、技術的に最良の方途や実的な確実性・合目的性を尊重する合理的な態度―およそこうした「二」近代に独自の資本主義的企業家にとって必要不可欠な「倫理的」諸資質と、「二」真面目な労働者の独自の勤労意欲 *Auβerwilligkeit* ―この、宗教によって組織性をあたえられ、すべて合理化された禁欲を特徴づける、あの現世の「なかで」*「E」*生きても現世に「よって」*von* 生きようとはしない、という性質を帯びた、ひたむきな功利主義は、職業人 *Berufsmenschenum* [という近代的人間類型] の卓越した合理的能力と、さらにそれをささえる「精神」を造り出すのに力を貸すことになった」。 *Ibid.*: S.475. (『論選』二〇三―四頁)。

この叙述のなかでとりわけ注目すべきことは、ウェーバーが、儒教的官吏層が彼らの権力的地位を利用して「内政的な略奪資本主義」にはしつたのに対して、ピューリタニズムの「事象性の精神」の中にはそういった非合理的政治的資本主義を克服しうる精神的起動力がはたらいている、と見ている点である。要するに、「事象性」という面において、合理的資本主義と非合理的政治的資本主義との間には、その本質的性格に重要な相異が見られるわけである。

- (12) *Ibid.*, S.468. (『論選』一九三頁) (13) *Ibid.*, S.465. (『論選』一八八頁)
- (14) *Ibid.*, S.463. (『論選』一八五―六頁)
- (15) WuG, S.731. (『支配の社会学』II, 六四七―九頁) 参照。
- (16) MWG I/19, S.468. (『論選』一九四頁)
- (17) 『儒教と道教』の中で、8章「結論：儒教とピューリタニズム」が占める位相はいかなるものか。いいかえれば、中国における近代資本主義の形成を阻止した因果関連の中で、宗教倫理はどのような位相を占めているのか。この問題に正確に答えることは不可能であろう。一見したところ、このことについてのウェーバーの叙述の中には、互いに矛盾するような指摘が見られる。

つまりウェーバーは、一方では、儒教的「君子理想」(「君子不器」)を、ヨーロッパの意味でのあらゆる改革に対する最も重要な抵抗の場であるとしながらも、しかし他方では、市民的な産業資本主義の成立をさまたげた理由のほとんどすべては中国の「国家構造」に還元されるとしているのである。こうしたことは、おそらく、近代資本主義の成立におけるプロテスタントイスマの意義を強調するためには、プロテスタントイスマの禁欲的職業倫理と対比して、儒教的「君子理想」が近代資本主義の成立をさまたげた最も重要な要因であることを「故意に」強調する必要がある、とウェーバーが考えたからであろう。だが、すでに検討したように、ウェーバーが、儒教倫理の性格を規定したもつとも決定的な要因を家産官僚制的政治構造に求めていることからわかるように、ウェーバーにあつては「政治構造の自己法則性」が中国における近代資本主義の形成を阻止した本質的な要因としてあげられていることはあきらかである。したがって、8章「結論：儒教とピューリタニズム」を「儒教と道教」の中心的な部分として位置づけることはできない。たとえば、佐藤俊樹「儒教とピューリタニズム」再考(『社会学評論』第41巻1号、一九九〇年所収)、また、沼尻正之「マックス・ウェーバーの比較歴史社会学的方法」(『ソシオロジー』一九九三年二月所収)などは、「8章」を「儒教と道教」の最も重要な部分として捉えているが、そうした理解は、「儒教と道教」における「8章」の位置づけとしては適切ではないといえよう。

II 家産官僚制と異端

さて、正統的儒教とは異なつて、異端的宗教意識(道教、仏教、諸宗派 *Sects* 運動)は、中国人の生活態度および中国社会の性格にどのような影響をおよぼしたであろうか。

ウェーバーによれば、儒教は、大衆の典型的な宗教的諸欲求を全く無視していた。すなわち、来世と現世における個人の宗教的救済の保証を放棄することは、儒教的文人階層の内部でのみ実行可能なことであつて、大衆の生活は儒教における君子の理想などとは内面的な関係をもちえないような状態におかれていたのである。⁽¹⁾このことは、

官職の地位が君子にふさわしい唯一の地位であるのは、それだけが、営利の冒険によって魂の平衡と調和とが擾さず、人格の完成を可能にするものだ、という儒教の認識の中に典型的に現われている⁽²⁾。その結果文人身分層と大衆との間には、宗教意識の上で大きな間隙が生じ、文人身分層の儒教と大衆の道教および仏教とが、中国人の宗教意識を大きく両分していたのである。したがって、ウエーバーにとっては、儒教だけではなく、大衆の間にひろく受け入れられていた道教や仏教の性格を、彼の観点に即して分析することもできなかったわけである。

ところで、中国における正統と異端との関係は、西洋、とりわけ、近代初期のそれとはまったく異なる性格のものであった。ウエーバーは、中国と西洋との間における正統と異端との関係の比較についてはそれほど分析をのこなしていないが、すでに見たように、西洋の場合には、禁欲的プロテスタンティズムという異端が発生し、それが近代の合理的資本主義の形成にとって一つの重要な精神的起動力として働いたのは、一方では西洋に独自の「市民層」の形成の事情と、他方ではイスラエルの預言にその起源を持つ現世超越的な神の宗教意識、この二つの結合によって可能だったこと、これがウエーバーの基本的見解である。これに対して、中国の場合には、特殊西洋的「市民層」の形成も、また現世超越的な神の宗教意識も欠如していたために、プロテスタンティズムにおけるような「合理的生活方法論」は中国の異端運動からは決して生まれることができなかった（先に見たように正統からもそれはうまれなかったが）、とウエーバーは主張する。

では、中国において正統と異端との関係、そして異端の社会学的性格はなんであったのか、これについてのウエーバーの認識を考察することにしてしよう。

A 正統と異端との関係

ウェーバーは、異端を分析するにあたって、まず、中国独自の救いの宗教意識である老子の神秘論からとりあげる。

老子の場合、「道」は、人間が完全なる無活動の状態(無為)にいたるまで自分自身の自我を世俗への関心や情熱から解放し絶対的に「空」にすることによって到達できるものである。老子にとっては「礼節」という儒教的根本道徳によつて総合が保たれているような世界は最も低い段階にあるものであり、老子が君子という儒教的理想の上位にすえた「聖人」とつて、世俗の徳性は、彼自身を救済からそらしてしまうものである。ところで、道を完成すれば永遠のパラダイスに移るといふ思想はかなり古くから存在していたが、老子自身は眞の不死説といったものを決して開陳しなかつた。⁽⁴⁾

しかしながら呪術的世界観が支配しているところではどこでも、純粹に肉体的生命、つまり「長命」を尊重する傾向があつたがために、いいかえれば呪術的觀念からすれば人々の苦難(死や病氣など)は神に憎まれていることの徴候または隠れた罪過の印であつて、呪術的に天分豊かな存在にとつては、死は元來避けうるはずのものであると意識されたために、老子の無為の教理も長命術的に効果のあるものとして(というのは、あらゆる経験からして、刺戟の制限ならびに静かな生活が長命術的に効果のあるものであつたからである)後世の学派によつて独自の展開を見るにいたつた。老子的な「道」の教理の、こうした純粹に呪術的な方向への轉換こそ、この道教徒の協同体の中へ古來の呪術師全体が流れ込むことを可能にし、またまさにそれを誘発するものであつたのである。こうして世俗逃避的な知識階級の教理と呪術師の世俗内的なそれ自身はきわめて古い營業との融合から生じたものが、ウェーバーによれば、道教である。⁽⁵⁾

ところで、ウェーバーの見るところでは、儒教と道教との関係は両面的である。まず、道教は、儒教および儒教によって支配された救済アンシユタルトからくり返し異端として取り扱われたが、それは道教徒たちが、文人たちと文人たちに反対する諸勢力(封建時代には教養のない封建的な利益享受者たち、封建時代が終つてからは、官宦や將軍や文字に無関心な寵臣たちに支持されたスルタン主義)との戦いにおいて、道士たちの呪術的力を利用しようとした文人たちに敵対する党派の立場にあつたからである。⁽⁶⁾しかし他方では、すでに見たように、呪術的世界像に対する儒教自身の無力さのために、儒教は、道教徒の基本的な純粋に呪術的である諸観念を根絶しうるような内面的立場に立つことは全くできなかった。要するに、儒教的国家においては、家産官僚制の正当性の基礎としての祖先祭祠と世俗内の恭順、そして官吏階層の利害関心が根本的意義をもっているという事実にもとづいて、こうしたことが、道教徒たちの神政政治的組織や呪術的な人間崇拜によっておびやかされるような危険にさらされた場合のみ、官吏階層の自己保存の本能は道教を「異端」という名のもとに迫害したのであつて、通常は、「道教徒は国家によつて黙許されていたばかりかある意味では承認されて存続した」⁽⁷⁾のである。実際、いくつかの国家の神殿には道教徒の国家祭司の地位が存在したし、また道教は皇帝から承認されることになり返し成功し、十一世紀には儒教の試験制度を模範とした道教の試験制度が設置され、道教的な教養をもつた学生たちも官職や秩禄に近づくことができたと、とウェーバーは指摘する。⁽⁸⁾

そして、こうした儒教と道教との基本的関係は、儒教と仏教との関係においても同じようにあてはまる。ウェーバーは、中国の仏教についてはごく簡単にしか言及していないが、儒教的国家が仏教に対して恐るべき迫害を行ったのは、仏教徒たちの支持したスルタン主義と儒教との対立や通貨政策的・重商主義的関心、⁽⁹⁾または秩禄をめぐる競争によるものであつたこと、そして迫害にもかかわらず仏教が根絶されなかつた理由は、「土砂卜占術的理由とな

らんで、中国人がなしで済ますことを望まず、そして仏教だけが提供した、たとえば特に死者供養のミサといった儀式が存在したことや仏教が一度地歩を占めた後は輪廻信仰が民衆の間の来世観の一つとして存続していたことなどが決定的であったとされる。¹⁰⁾

要するに、中国における正統と異端との関係の性格は、西洋のカトリックとプロテスタンティズムとの間におけるような「原理的な対立」¹¹⁾ではなく、基本的には官吏階級の権力関心と経済政策的観点とによって規定されたのであり、正統と異端は、人々や諸階層の間にそれぞれ互いに代置できない活動の場を持ちながら、中国社会の中でひろく共存していた、とウェーバーは捉えているのである。しかしながら、皇帝の官職カリスマを無視する独立した恩寵権能をもつ宗派が成立するか、または国家の基礎となる家産官僚制の原理——祖先祭祀にもとづいた恭順——を拒否するような宗派 *Sekte* 的宗教意識が成立すると、政府は徹底的に迫害を加えた。というのは、宗派においては『人格』の価値や品位は、特殊な資格をもった仲間「で構成した」サークルに所属することによって、またその内部での自己主張によって、保証され正当化されたのであり、決して血縁的紐帯や身分もしくは政府「発行の」免許状によって保証され正統化されたのではなかったからである。¹²⁾ ウェーバーによれば、このこそ儒教的神政国家の寛容の最も重要な「絶対的限界」であったのである。¹³⁾

このようにウェーバーは、正統儒教の異端に対する寛容の「基」と「限界」とをあきらかにすることによって、中国の家産官僚制の理念的基盤をうきばりにしているのであるが、では、異端によって創られた中国人特有の世界像はどのような性格のものであったのか、ウェーバーの認識をさぐることにしたい。

(1) MWG1/19, S.371. (訳、一二四―五頁) 参照。

- (2) Ibid., S.355. (訳、二一〇頁)
- (3) ウェーバーは、正統と異端との関係を「類型化」していないためにその理由はおそらく、類型化を拒否するほど歴史上の事実が豊富であるとウェーバーが考えたためであろう)、われわれが、中国における正統と異端との関係、とりわけ異端発生の歴史的条件および異端の方向性を、西洋のそれらと比較できるような「座標軸」を設定することは困難であるが、しかし、「現世超越的な神の宗教意識」および「市民層」は、ウェーバーにおいては、常に比較の中心的な要素である。

- (4) Ibid., S.383-5. (訳、二三五―三八頁) 参照。
- (5) Ibid., S.395-7. (訳、二四九―五一頁) 参照。
- (6) Ibid., S.399. (訳、二五一―二頁) 参照。
- (7) Ibid., S.400. (訳、二五四頁)
- (8) Ibid., S.411-2. (訳、二六五―六頁)
- (9) 儒教的観点からすれば、瞑想的生活は居候根性に毒された怠惰であり、實際修道僧生活は、非常にしばしば国家の賦役を免れるための口実にすぎなかった。また、貨幣用資材を僧院の芸術のために使用することは、貨幣の本位を危うくするものであった。MWGIT/19, S.141-2, 355, 435. (訳、一〇一、二〇九、二八四頁など) を参照。
- (10) Ibid., S.402. (訳、二五五頁)
- (11) ウェーバーによれば、西洋の近代初期に現われた「異端」としての諸セクテは、少なくともその最も純粋な類型においては、アンシュタルト的恩寵と官職カリスマとを拒否し、もっぱら個人のもつ特殊のカリスマにもとづいて成立する。そしてこのことは、カトリック教会の官職カリスマとプロテスタントイイズムの諸セクテとの関係の中に典型的に現われているとされる。これに対して、中国において成立したあらゆるセクテは、儒教的国家のアンシュタルトカリスマを無視するという面においてセクテ的性格を持ちながらも、しかしその内部においては、秘蹟の恩寵を施すという事実の中にその原理的限界をもつものであ

る。なお、ウェーバーは、近代民主主義のもっとも中心的な要求としての「良心の自由」「良心の自由」は、権力とりわけ国家権力からの自由を保障する「人權」であるがゆえに、その他の「市民権または「基本権」は、これに付随する)は、プロテスタントイザムのゼクテ原理から生まれたとするのであるが、だとすれば、いわゆる「中国の民主主義」(これについてのウェーバーの評価はすでに述べておいた)は、近代西洋の民主主義とはその内的性格においても大きく異なるものとなるだろう。ゼクテの意味と本質、ゼクテと民主主義・資本主義との関係についてはWuG, S.729-34(『支配の社会学』II、六四四—五六頁)を参照されたい。

(12) Ibid., S.437. (訳、二八六頁)

(13) Ibid., S.431. (訳、二八〇頁)

B 異端の性格

まず老子的神秘論においては、平衡状態(救いの状態)は、「無為(何事もなさないこと)と不言(何もいわないこと)によって達しうる空(虚)もしくは非存在(無)である」⁽¹¹⁾。つまり、魂を感覚から自由にする事、世俗に対する絶対的な無関心が、「道士」の力を獲得するために必要な唯一の内面的態度なのである。このような神秘論は、すでにI部で見たように、預言の二つの基本類型——模範預言と使命預言——のうち模範預言に属するものであり、それは、神の道具として神の意志にかなう行動をすること(行動的禁欲)ではなくて、瞑想をとおして神性を所有することをめざす。ウェーバーによれば、こうした模範預言的宗教意識においては、現世における行為は救済の状態を危うくするものとして現われるために、社会倫理における積極的な諸要求の端緒となりうるものは、当然のことながらならん存在しない。要するに、老子的神秘論は、「現世的行為」に対していかなる救いの意義も認めず、それゆえに、「選ばれた神の道具としての自己」の資格を、他ならぬ現世秩序のただなかで、またそれに対して、活動せしめる」と

いうような「現世的禁欲」とは正反対の方向に位置しているわけである。⁽²⁾

ところで我々にとって重要なのは、この模範預言の場合には、それが大衆にまで手をのばすことになる、宗教的カリスマの担い手(達人)が直接に崇拜の対象とされたり、その人の呪術的力を救済を促すための手段として俗人たちが買いつたりするようになる、という事実である。先に見たように、「老子的な道の教理の呪術的な方向への転換」⁽⁴⁾は、まさに模範預言のこの性格によるものであるが、こうした転換のもとで、中国人のそれ自体きわめて古い経験的知識や能力の上に、「呪術的に『合理的な』科学という一つの上部構造」ががぶさるようになったとされる。⁽⁵⁾ ウェーバーは、このことをもって、中国においては、世界が一つの「魔術の園」に変化されたと指摘する。⁽⁶⁾

ウェーバーの見るところでは、このような呪術的世界像においては、「いかなる革新も実施するな」というのが基本原則であつて、一つの「合理的な生活方法論」へいたる道はかたくとざされたままであるばかりか、道教的呪術はこういう方法論の成立にとつて最も手強い障害の一つとならざるをえなかつた。こうして、天文学は占星術となり、薬理学は完全にアニミズム的に合理化されたわけである。ウェーバーはとりわけ、建築のかたちと場所とを定める土砂卜占術(方術と風水)のおどろくべき発展によつて、技術や経済の「呪術的固定化」をもたらし、したがつて、土着的の産物としての近代的形式の交通経営や工場経営の成立はまったく不可能なものになつた、と強調する。⁽⁷⁾

このように、儒教が個々人の苦難に対してなんの注意も向けなかつた中国においては、呪術は、中国固有の救いの宗教意識(老子的神秘論)によつて駆逐されることなく、むしろその「合理的体系化」をもたらししたのであるが、ウェーバーによれば、異端と関係して成立した諸宗派(ウェーバーは代表的なものとして太平天国運動、龍華宗派、義和団をあげている)も本質的に呪術的な性格のものであつた。ウェーバーは、西洋の宗派運動との対比で中国の宗派運動の性格を次のように述べている。

「その固有性について詳細な情報が存在するようなすべての宗派は、西洋のカトリシズムとか英国国教主義が関係したような宗派運動に較べて、全く異質なものであった。「これらの宗派の支柱は」常に神の顕現の予言とか秘教司祭のタイプの予言者たちであって、この予言者たちは——しばしば数世代にわたって世襲的にこうした尊位を所有していた——、隠れて生活し、彼らの信奉者たちに現世ならびに(一部は)来世における利害を約束した。しかし彼らのいう救いのための必要諸条件は結局の所、呪術的——秘蹟的な、もしくは儀礼主義的な、さもなければせいぜい瞑想的——忘我的な性格のものであった。したがって、儀礼的な純粹性とか同一の儀式文を不断に敬虔に反復することとか、もしくは特定の瞑想的習慣などが、いつもくり返し現われる救拯論的手段であった。しかし知られた限り、決して合理的な禁欲は存在しなかった」⁽⁹⁾。

我々はすでに、プロテスタンティズムの諸宗派の現世内的禁欲(合理的禁欲)の社会学的意義を知っているが、それに較べて中国の宗派運動は、ウェーバーの見るところでは、その呪術的、儀礼主義的、もしくは瞑想的な性格のゆえに、禁欲的プロテスタンティズムにおけるような合理的な生活方法論のための充分に強力な心理的動機を、自ら生み出すことは決してできなかったのである。

- (1) MWG I/19, S.381. (訳、一三三三頁)
- (2) マックス・ウェーバー『宗教社会学』(武藤一雄外二人訳、二二二頁参照)。
- (3) MWG I/19, S.112. (『論選』七四頁)
- (4) *Ibid.*, S.396. (訳、二五〇頁)
- (5) *Ibid.*, S.407. (訳、二六〇頁)

(6) ウェーバーによれば、「魔術」Zauberの世界においては魔術の力に対しては対抗魔術だけが役立つのであって、「奇跡」Wunderの倫理的合理性は問題外である(MWG I/19, S.407, 訳二六一頁)。「魔術」と「奇跡」との意味内容の違いについては、ウェーバーの次の叙述が参考となるろう。すなわち、「奇蹟」はその意味から見ると、常に、何らかの合理的な世界指導の行為、神的な恩寵授与の行為と見做されるであろうし、そしてそれゆえに『魔術』よりもいっそう内面的に動機づけられているのが常である。これに対して、その意味から見て魔術が成立する事情は、全世界が非合理的な影響力を持つ呪術力によって満たされており、そこからかかる力が、人間であれ、超人であれ、カリスマの資格を持ちつつも随意に行為する存在の中に、禁欲の実績か瞑想的実績を通して蓄積される、という事情である」。GAZRS, II, S.370.『コンドゥー教と仏教』四六四頁。

(7) MWG I/19, S.406. (訳、二五九頁)

(8) ウェーバーは、太平天国の乱を、「儒教的行政や倫理に対する知られている限りではシナー一般が体験した中で最も強力な、しかも徹底的に僧侶政治的で政治―倫理的な叛乱であった」としながらも、しかしそれが勝利した際には、西洋の近代初期の諸ゼクテとは対照的に、儀礼主義的な道や施設による恩寵の原理を復活させることとなったであろう、と判断している。Ibid., S.445. (訳、二九一一―二頁)参照。

(9) Ibid., S.446f. (訳、二九三頁)

III 小括

以上において我々は、中国の宗教意識が中国社会および中国人に対してどういう影響をおよぼしたか、このことについてのウェーバーの認識をさぐってきた。その際ウェーバーの分析の重点は、儒教と家産官僚制との関係、正統と異端との関係、そして正統と異端との社会的性格である。

まず、ウェーバーの確信するところでは、儒教は中国の家産官僚制の正当性を保証する原理として作用し、またそのことによって、儒教の性格も家産官僚制の自己義認の要求に適するように変化された。その際、正統儒教の性格形成にとつて決定的な要因は、儒教が、家産官僚制的政治秩序のもとで支配的な社会層としての政治的官吏層の身分倫理だったことである。ウェーバーの儒教についての分析は、国家によって唯一の公式の教理として承認された儒教(正統儒教)にその主眼点がおかれていて、分国国家時代の儒教の性格(このことについてウェーバーは、かなり封建制の記憶が付着していることを認めながらも、しかしその性格は、治水の必要性による「中央権」の重要性に対応して、基本的に家産制的であると捉えている)から家産官僚制の成立以降の正統へいたる発展過程についてはそれほど述べるところはないが、ウェーバーによれば、儒教の歴史的発展にとつてもっとも重要な契機は、家産官僚制の成立による「帝国の平和化」である。すなわち家産官僚制的国家理性は、人間の資質の身分的差異に対しては人間の原理的平等を、騎士的な名譽に対しては官吏の恭順を、そして軍事的な闘いに対しては平和的秩序の正当性をその基本原理とするのであるが、こういったことが結局、正統的儒教の基本命題になったわけである。要するに、家産官僚制が成立・発展するにつれて、儒教は、家産官僚制の「秩序の正当性」を保証するイデオロギーとなったのである。

このように、儒教が家産官僚制の正当性を保証する基礎原理となったことよつて、その正当性を動揺せしめるような、とりわけその支配秩序の不可欠な基礎としての臣民の『恭順』の心情を侵害するようなあらゆる宗教意識は、「異端」として神政政治的国家アンシュタルトによつてはげしく迫害され、ただ、大衆の馴致と統治体制への批判の限界とを保証する呪術的信仰のみがその存続をゆるされたにすぎない。すなわち、皇帝および官吏階級のカリスマの力に対する信仰や家父長的な恭順の原理を否定するような宗派的宗教意識は「邪教」とされ、呪術的道教および仏

教だけが、「大衆を飼いならすために宗教は必要である」という支配階級の自己保存の本能にもとづいて、黙許ないしは許容されたのである。

ところで、このような正統と異端との関係から帰結するのは、なによりも超世俗的諸力およびその地上での代表者の、官吏階級と競合することが予想される独立した権力の成立が阻止されたこと、つまり超世俗的な神の名において倫理的諸要求が予言者たちによって提出されることが阻止されたことであり、したがって神と被造物との間の緊張関係から由来する・ひたすら神の意志に適うように生活態度を組織的に統一する禁欲的倫理への道が閉ざされたことである。このことの社会学的意味は、ウエーバーにとっては、中国においてはプロテスタンティズムにおけるような合理的な生活方法論の形成のための宗教的前提が決して生まれることはできなかったことである。

さて、儒教を、変革の宗教ではなく、現世順応の宗教として捉えるウエーバーの認識に対しては、前述のアイゼンシュタットのつぎのような批判があげられる。

アイゼンシュタットは、ウエーバーの儒教についての理解を批判しながら、儒教倫理の中には、たしかにキリスト教文明に較べればその変革的指向は弱いが、しかしやはり宇宙的な理想と所与の現実との間の緊張、つまり宇宙的調和(天)の理想に照らして見て、現世的秩序——とりわけ政治的秩序——が不完全でありがちだという自覚が含まれていて、そういう緊張の意識から現世的秩序に対する変革的な志向が生まれた、と主張する。

「宇宙的調和維持をこうして重視することのなかから、自然、心、人格にかんする入念な考え方をもたらすような複雑に入りくんだ哲学的志向や学派が発展してきた。この重視はまた、さまざまな禁欲的な、宗教的、哲学的な流儀や態度をもたらすような知的かつ人格的な緊張を生み出した。そしてこれらの流儀や態度は、究極的な志向性「此

岸的な志向性」という点を除けば、多くの点で、他の『軸の時代』以後の文明を連想させるものであった。こうした重視およびそれが惹きおこした緊張はまた、高度に変革的な志向をうむ可能性を含んでいた。それらの志向は宋および明の時代の大改革家や大哲学者の間で多分非常に顕著であったように、純粹な社会的・宇宙的調和の理想的な道徳秩序という古代の前提と教計「教え」にしたがって、社会秩序を再建するという試みに集中していた⁽¹⁾〔内は引用者〕。

こうしてアイゼンシュタットは、近代における中国の共産主義革命は、儒教のこうした変革的潜在能力が、新しい国際情勢の下で、いくつの社会層（とりわけ疎外された郷紳集団および農民）を捉えることによって可能であった、と見るわけである。そして、共産主義体制と儒教的秩序の間に見られるいくつかの共通性、すなわち、権力の重視ならびに権力とイデオロギーの結びつきの重視、そして中央集権的官僚制の優越性の認識などに、両者の結びつきははっきりと現われているというのである⁽²⁾。

しかしわれわれの理解からすれば、両者の間に共通性が見られるということが、儒教倫理の変革力をそのまま証明するとはいえず、また、もしそうであるとしても、そのことはウェーバーの儒教認識に対する決定的批判にはならないであろう。というのは、ウェーバーの比較歴史社会学は、すでに指摘したように、「政治から経済の解放」という問題の解明をその中心的課題にしているのであるが、両者の共通性の諸側面はいずれも、これとは正反対の「経済の政治への従属」——たとえ近代の共産主義体制が中国の伝統的な「家産官僚制」とは異なる性格をもっているにしても——にはかならないからである。

したがって、中国における共産主義体制の成立という事実からウェーバーの儒教理解を批判することは、ウェーバーの歴史社会学的観点を充分ふまえていない議論であると言えよう。ウェーバーの歴史社会学は、革命そのもの

を問題とするのではなく、革命の「性格」を問題とするのであり、その際その性格を評価するウェーバーの観点は、近代の合理主義、とりわけ経済的合理主義（これには、すでに述べたように、近代の民主制および官僚制が深く係っている）の成立いかんという問題である。そしてこの経済的合理主義の成立とは、ウェーバーにとつてはなによりも「政治から経済の解放」として捉えられているのである。こうしたウェーバーの観点は先に見たように、儒教的行政や倫理に対するもつとも強力な叛乱であつたとされる「太平天国の乱」の性格を分析する際にも貫徹されている。⁽³⁾

(1) S・N・アイゼンシュタット、前掲邦訳、一七三頁。

(2) 同上、二〇三―八頁参照。

(3) もし、中国における共産主義革命の意味を問おうとすれば、ウェーバーの儒教理解を批判するという方法ではなく、ウェーバーの歴史社会的観点とは違う別の観点を確保しなければならないであろう。ちなみに、これについては、「太平天国の乱」の性格についての姜尚中氏の評価が極めて示唆的である。氏は、ウェーバーの国民国家に限定された視点から、世界経済的な空間への視点の移動が必要であるとし、太平天国を「世界システムとしての資本主義世界経済 (world economy) の『外的』境界の拡大にあらがう、中国史上最初の、『反システム』運動」(姜尚中「世界システムのなかの民族とエスニシティ」『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店、一九九六年、一五二―二頁)として捉え、その現代的意義を提起している。

結び——要約と展望——

これまでわれわれは、Ⅰ部とⅡ部とにかけて、ウェーバー歴史社会学の中心構造にもとづいて、「儒教と道教」の内容分析を試みてきた。以下においてはその分析を総括し、少し展望を示しておきたい。

まず、ウェーバーの歴史社会学について。ウェーバーの歴史社会学は「政治」・「宗教」・「経済」という三つのモメントがそれぞれ固有の自己法則性を持ちながら、相互に緊張・共働関係を結ぶことによつて個性的な歴史構造を形成していく過程を、比較史的な方法で、追究しているのであるが、その際ウェーバーの中心的な問題関心は、近代西洋の合理主義、とりわけ「近代人の生活を支配しつつあるもつとも運命的な力」としての「経済的合理主義」つまり「合理的資本主義」の成立過程を説明し、その特性を認識することである。

ところでわれわれは、合理的資本主義の成立過程の説明というウェーバー歴史社会学の中心問題を、「政治から経済の解放」もしくは「政治的資本主義から合理的資本主義の成立」という視点から解読しようとしたが、それは、近代以前のあらゆる資本主義の形式が、その程度の差はあるにしろ、政治によつて大きく制約され、その結果、経済の「自己法則性」、つまり合理的資本主義は事象的な性質をおびた経営であつて、市場での人間相互の利害闘争のなかから生まれてくる貨幣価格に目標を合わせるといふ意味での、固有な法則性が貫徹されえない、というウェーバー認識を、前面に出して捉えることが必要だと思われたからである。すなわち、これまでのウェーバー研究が、「経済」と「宗教」との関係(宗教倫理と経済倫理との関係)にその主眼点がおかれていたために、近代の経済的合理主義の成立における政治的支配構造の意義が無視されがちだったからである。

ウェーバーによれば、近代の合理的資本主義の成立におけるもつとも重要な前提条件は西洋の「中世自治都市」の内部で準備されてきた。中世都市がつくり出した自由人労働組織、合理的法、経済政策、官吏制度さらには市場の発展などを端緒にして近代資本主義はその発展軌道にのることができたのである。ところで、この「中世自治都市」の成立を可能ならしめたのは、なによりも西洋中世の政治的支配構造、つまり「レーエン封建制」にほかならない。

ウェーバーが、西洋中世の「レーエン封建制」を家産官僚制および他のあらゆる封建制と区別し、これをもって特殊西洋的支配構造として概念化したことは、近代資本主義の成立のための決定的前提としての「中世自治都市」の形成の政治的条件を、他の文明圏の支配構造との比較において、問うことにあつたのである。もちろん中世都市は、はじめは封建的な権力保有者によって建設され、諸国王の軍事・官職組織と国王の封臣たち（都市君主）とを自己の対立物としてもつていたが、しかし、やがて都市の市民たちが、彼らの経済的利益関係がアンシユタルト的な組織団体化——都市の自治——を要求するに至つた時代に、市民たちの上位にある政治団体——封建国家——が都市の諸問題の管理の要求を満足させるに足るだけの合理的な行政（官吏装置）をもつていなかつたということが、他のあらゆる諸都市に対比して、軍隊の武装自弁の結果としての市民の武装能力にもとづいて、西洋の中世都市の市民たちがなすとげたところの偉大な・実質的には革命的な変革を可能にしたわけである。こうしたことは、君主の収入によって養われる官吏の行政やまた徴集され、武装と給養とを君主の倉庫からうけているような軍隊が軍事力の基礎になつている家産官僚制的支配構造のもとにおいては、まったく不可能なことである。

要するに、近代資本主義の成立のための最も重要な諸前提条件をつくりだした「中世自治都市」は、政治的支配構造としての「レーエン封建制」の「支配の極小化」という性格から生まれることができたのである。

このように、中世の経済的市民たちが、封建的政治秩序の中で、自らの経済的利益をかちとるために「非正当な」

自治団体を結成したことは、封建的従属関係から都市の市民が解放される過程にはかならず、このことは、限られた範囲における「政治から経済の解放」として捉えることができる。そして、その後、中世自治都市の発展は、封建的従属関係に対して絶えず解体的な影響を發揮し、固有の法則性をもつ他の諸要素、すなわち宗教・法・科学・官僚制などと共働しながら(ウェーバーの叙述の中から、これらの諸要素の間の内的関連をすべてあきらかにすることはできないが)、ついには「政治から経済の全面的解放」つまり近代の合理的資本主義の成立を可能にしたのである。

ウェーバーの歴史社会学についてのこうした理解にもとづいて、『儒教と道教』の内容を分析していくと、中国において近代資本主義の成立をさまたげた最大の因果要因は中国の国家構造、つまり「家産官僚制的政治構造」にもとめられる。すなわち「儒教と道教」は、中国において近代資本主義が成立しなかつた諸要因の間の論理的連関についてはそれほど述べるどころはなく、むしろそれぞれの個別的要因と近代資本主義との関係を追究しているように見えるが、しかしながらウェーバーの歴史社会学の中心軸にもとづいてその内容を検討していくと、一つの中心的な論理構造が貫徹されていることがわかる。それは、封建制の対概念としての家産官僚制をめぐる諸事情である。

そこでわれわれは、中国史の初期において家父長制から分国国家時代をへて、家産官僚制国家が成立する過程とその原因、家産官僚制がその支配の統一性を維持するために講じた諸方策、家産官僚制の特殊中国的性格およびその社会的帰結、そして家産官僚制と宗教意識との関係といった側面を中心に、ウェーバーの論述を解説しようとしたのである。

こうした作業を通じて、およそつぎのようなことがあきらかにされたであろう。すなわち、中国の家産官僚制はその「支配の極大化」という性格からして、自らの権威によって正当化されていない、「非正当的」な経済的「共同体」Gemeindeおよび「異端的」な宗教的「共同体」・ゼクテの成立を阻止したこと、また家産官僚制の権力と正当性とへの

関心は氏族団体および呪術的宗教意識の不壊性をもたらしたこと、そしてその結果、西洋中世におけるような経済人たちの「自治都市」も、またプロテスタンティズムにおけるような合理的な「禁欲倫理」も、中国においては決して根をおろすことができなかったこと、これらの事情である。要するに、中国における家産官僚制的政治体制は、政治から経済を解放させる政治的・経済的・宗教的前提の成立を阻止し、経済の政治への隷属をもたらしたのである。

以上においてわれわれは、ウエーバーの歴史社会学の中心構造を、「家産制」と「レーエン封建制」との概念の意味内容をあきらかにしながら、とりわけ「レーエン封建制」と西洋の「中世都市」の成立との因果関係について説明し、それを比較の中心に据えて『儒教と道教』の体系的分析を試みた。もちろんこういつた試みも、ウエーバーの中国論に対する一つの解釈であつて、いずれウエーバー歴史社会学の全体像についてのより進んだ研究が現われる際には、われわれの作業ものりこえられることはない。

では最後に、われわれにとつてのウエーバーの中国論の意義およびウエーバーの歴史社会学の「観点」をとりあげ、少し展望をつけ加えておきたい。

さて、ウエーバーの『儒教と道教』は、ウエーバー自身の意図からすれば、近代西洋における合理的資本主義の成立の因果関係をうきほりにするための手段、つまり西洋における発展とは対照的なものを故意に強調して近代西洋文化の独自の特性を究明するための方法的対象であり、そういった意味において消極的意義を持つにすぎないが、しかし東洋的文化世界に生を享けたわれわれにとっては、決して無視することのできない重要性を持っている。

その理由は、西洋文化、とりわけ近代資本主義文化をその全局面(肯定的な面と否定的な面)において相対化しう

る歴史的経験(価値理念)をわれわれが持っているのか、したがってまた、ウェーバー的「観点」を相対化しうるわれわれの「観点」を獲得しているか、という問いに対して、その答えを見出すことの困難さにあると思われる。もちろん、近代にはいって、西洋の帝国主義勢力およびその亜流に対する抵抗の経験をわれわれは苦難の歴史として共有しており、またその経験の「理論化」もしくは「思想化」という面において一定の成果(帝国主義理論や従属理論など)が現われたが(こうした成果はウェーバー的観点からは決して生まれぬものである)、しかしそれにもかかわらず、依然として、ウェーバー的「観点」を首尾一貫した形で相対化しうるような「観点」を獲得しているとはいえないであろう。

要するに、ウェーバーに対する近代化論的解釈の問題性は、ウェーバーに即して批判できるようにしても、ウェーバー的近代像そのものを相対化しうる新たな地平は未だにひらかれていないということに、ウェーバー歴史社会学の今日的生命力があるといえよう。が、そういった生命力も決して永遠なものではありえない。なによりもウェーバー自身、その生命力の時間的制約性に関してはだれよりも明晰な認識をもっていたのである。では、これについてのウェーバーの認識を少し追究することにした。

「歴史は過去と現在との対話である」と言われるが、その意味するところは、歴史は、過去の事実を現在の観点から絶えず解釈しなおすことによって成り立つもののだということであろう。それならば、そういった歴史についての考えはウェーバーによって先取りされていると言える。

ウェーバーは、あらゆる形而上学的歴史観や法則論的歴史観など普遍的な発展史観をしりぞけた。ウェーバーにとって歴史とは、「意味のない無限の世界の出来事」の連続であって、それ自体なんの意味も持っていない。

「知識の木の実を食べた時代の運命は、われわれが世界の歴史過程の分析——この分析がどれほど完全なものである

にせよ——からその本質的な意味について何も学ぶことのできないこと、そしてわれわれはむしろ、自らその意味を創り出さなければならぬことを知るべきであるということである⁽²⁾。

このようにウェーバーは、「主知化(合理化)」の時代においては、歴史の出来事(事実)そのものはなんの意味も持っていないとし、その意味を自らの価値理念にもとづいて創り出すことを要求するのであるが、だとすれば、研究者が歴史過程を分析しようとする際に、いったいどういふ分析方法があるのだろうか。ウェーバーによれば、それは、研究者と彼の時代とを支配する「価値理念」にもとづいて、何が探究の対象となるべきか、また無限の因果連関の中でどこまでその探究を押し広げていくのか、が決定される⁽³⁾。即ち、研究者は彼が直面する歴史的諸素材の無限の多様性の中から、彼の主観的価値理念からして学問的研究の対象として意味と意義とがあると思われるある局面を選び出し、また選び出された研究対象を説明する「無限の因果連関」の中から、「さらなる選択」を行わなければならないということである。

ところでわれわれが、ウェーバーの「歴史哲学」とでも言えるようなことについて少しふれたのは、ウェーバーの歴史社会学の方法的前提の中には、当のウェーバー自身の価値理念を、われわれの価値理念によって充分相対化する契機が内包されているということ、これを確認しておくためである。再びウェーバーの叙述に耳を傾けよう。

「専門化の時代にあつては、文化科学的な研究のすべては、特定の問題提起を通してひとたび特定の素材に向かい、照準を定め、自らの方法上の諸原則を作つてしまへば、「自己」の取り上げている「個々の事実が認識に値するかどうかを絶えず、自覚的に究極の価値理念に基づいて点検することなく、それどころか、かかる価値理念に自ら根を下ろしていることさえ結局自覚しないまま、以上の素材の整序を自己目的と考へてしまふであらう。それはそれで良い。しかしながら、いつしか色彩は、色あせてくる。「究極の価値理念に」思いを致すことなく用いられていた

観点のもつ意義は、怪しくなり、道はたそがれの薄明の中に消え去る。しかし偉大なる文化諸問題の灯す光は、さらにまた輝き続ける。すると、科学もまた、自らの位置と自らの概念装置とを取り替え、思惟する高みから現象の流れに目を注ごうと身支度を整える。科学は、それらのみが自らの研究に意味と方向とを示し得る、あの星辰の光を目指して追いかけるのである」(「」内は訳者⁽⁴⁾)。

要するに、指導的な価値理念が時代とともに交代することは避けられないばかりか、新しい価値理念への感受性が要求されるということである。

それでは、われわれの時代を支配する新しい価値理念とはなにか。ウェーバーの価値理念とは異なる、なにか新しい価値理念を獲得することができるであろうか。この問いに真剣に立ち向かうことこそ、いまわれわれに必要なことではなからうか。その際、こういった模索がウェーバーの業績に対する正しい理解を前提とすることは言うまでもないであろう。

- (1) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1922, S.180. 祇園寺信彦、祇園寺則夫訳、「社会学の方法」[講談社学術文庫、一九九四年]八五頁。
- (2) *Ibid.*, S.154. (同、二七—八頁)
- (3) *Ibid.*, S.184. (同、九二—三頁)参照。なお、つぎのような叙述も同じ考え方を示している。「あの最高の価値理念がもたらす光は、数限りない現象の永遠に流転していく巨大な混沌たる流れの中の、絶えず新たな限りある部分だけをそのつど照し出すのである」*Ibid.*, S.213-4. (同、一五八—九頁)。
- (4) *Ibid.*, S.214. (同、一六〇頁)

(5) この問題をめぐる議論の中で、とりわけ中国研究と関連するものとしては、Paul Cohen, *Discovering History in China. American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York, Columbia University Press, 1984) P. A. コーエン『知の帝国主義』(佐藤慎一訳、平凡社、一九八八年)があげられる。コーエンは、既存のアメリカの中国研究が分析の前提としてきたパラダイムを「西洋の衝撃——中国の反応」「伝統と近代」「帝国主義」という三つに分け、三つのパラダイムのいずれもがきわめて西洋中心的性格を帯びていると、その問題性を指摘する。そこでコーエンは、ヴェトナム戦争によって促発され、主に一九七〇年以後地歩を固めつつある新たな中国研究の傾向を、「中国自身に即したアプローチ——つまり中国の歴史を西洋から説き起すのではなく、中国みずからのうちに始まるものとして捉えようとするアプローチ——として総括し、その意義を強調する。ところで、「中国自身に即した」アプローチが既存の中国研究の西洋中心的偏向を克服しているという点においては、充分その意義を認めることができるにしても、しかしそれだけではまだ、新しい「価値理念」によつて導かれる別の「観点」を獲得しているとはいえないであらう。

なお、新しい「価値理念」と「観点」を模索する知的作業を行うにあたっては、とりわけ近代的「知」の問題性を「オリエンタリズム」に求めている、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』(今沢紀子訳、平凡社、一九九一年)が参考とならう。