

ヘーゲル、マルクス、ウェーバーにおける 「アジア的なもの」について (II)

谷 嶋 喬 四 郎

- I 西欧からみたアジア
- II ヘーゲルにとってのアジア
- III マルクスにとってのアジア
(以上、第15巻第5号)
- IV ウェーバーにとってのアジア
 - 1. 問題意識の対象としてのアジア
 - 2. ウェーバーの基本的視座
 - 3. ウェーバーの中国観
 - 4. アジア的宗教の一般的性格
- V むすび
(以上、本号)

IV ウェーバーにとってのアジア

1. 問題意識の対象としてのアジア

ウェーバーにとって、はたしてアジアとは何であったのか。

アジアに関するウェーバーの知識がきわめて該博であったことは、彼の社会科学的理論の体系的叙述ともいうべき『経済と社会』ひとつをとってみてもただちにうかがえる。たとえば彼はカリスマの継承形態の類型を論じるにあたって、新しいダライ・ラマの探索の方式をその一例としてあげている。「巫僧の予言にしたがって、前ダライ・ラマの歿した日に生まれた神童が探し求められる。第6世ダライ・ラマ以後は、北京政府において金瓶による方法が規定された。すなわち、ラッサのチョカン仏殿と北京の雍和宮とに保管される金瓶に候補者たる幼児の名札を入れて祈禱をおこな

い、高僧によってその中から名札を摘出されたが者ダライ・ラマとなる資格を与えられる、という方法である」(註1)。これがその部分の叙述からの引用であるが、カリスマの類型を論じることに主題がおかれているにもかかわらず、ただちにこれだけ詳細な実例の想起がなされえたということは、彼が理論家として卓越した構想力をもっていたばかりではなく、歴史的事実にたいする食欲なまでに強烈な摂取力をもっていたことを証示するものであろう。

もう一つの例をあげよう。同じく『経済と社会』のなかの第5章「宗教社会学」に次のような一節がある。「とはいえ、日露戦争にさいしてさえ、日本の軍隊は、日がよくないからという理由からして (aus Gründen ungünstiger Divination), いくつかの戦機を失したように思われる」(註2)。これは、いわゆる Divination すなわち宗教的な「予覚」について論じた部分からの引用であるが、前後の脈絡はこうである。「予覚」はもともとは精霊信仰の呪術から生まれたものであり、そのような予覚をもって生業とする社会層が存在していたときには、この術は揺がすべからざる力をもっていた。そしていかなる経済的合理性も、この精霊の抵抗のまえには挫折せざるをえなかった。しかし、資本主義が出現するに及んではじめてこの抵抗を排除することが可能となった。それにもかかわらず、

たとえば日本では、次のような例外的な出来事さえあったのだ、として、前述のような叙述がなされているのである。なるほど時代が違うからとはいえ、これら二つの事例は、われわれ日本人自身にとってさえ耳新しい事柄であろう。いずれにせよ。これらの例からみてもわかるように、アジアについての知識の量という点においてすらすでに、ウェーバーは当時のヨーロッパにおいてかなり高い水準に位していると見てよからう。しかし、より以上に重要なことは、ウェーバーにとって、アジアについての歴史的・社会的事実の知識を収集するという事自体は、本来の目的ではなかったということである。彼自身は、専門的なシノログでもインドログでもなければまたいわんやヤパノログでもなかった。また、そのいずれになろうと欲しているわけでもなかった。ただ彼は、ひたすら社会学者、歴史学者であろうと欲しただけであった。

では、社会学者ウェーバーにとって、アジアとはいかなる意味をもっていたのであろうか。

ここで端的な結論を言うとしたら、アジアは彼にとって、知識の対象であるより以前に問題意識の対象だったということである。もちろんみづからを「歴史学派の子」とであると認める彼にとって、事実に知識としての対象知、ないしはそれの集積ともいうべき「事実誌」、あるいはそれに依る歴史の精密な研究は不可欠の前提である。しかし、彼にあっては、そのような対象知は、あくまでも自己の問題意識あるいは理論構想を検証し、かつ反証するためのものとしてのみその意義が認められているのである。対象知にたいするウェーバーのこのような姿勢は、その対象のいかんにかかわらず一貫している。したがって、彼にとっては、アジアもまたヨーロッパと同じく、自己の問題意識

に応答すべき素材的事実であるという点においては、まったく等価的なものだったといつてよい。いわばアジアは、彼にとって事実に対象であるより以上に、問題論的ないし方法論的对象としての意味をもっていたのである。社会科学の認識における没価値性の要求は、ウェーバーの学問態度の特質を示すものであることは周知のとおりであるが、その背後には、このように、対象的事実はそれ自体として価値的に中立のものであるという、冷徹な科学者としての彼の基本的な信念が横たわっているといえよう。実は、このようなヨーロッパとアジアとの事実としての等価性の是認ということにこそ、ウェーバーをヘーゲルやマルクスから区別する最も大きな特質があり、それがさらに、常に自己の理論構想を仮説とみなし、たえず事実による検証の前に立たせるという科学的態度を可能ならしめているのである。

いわゆる「アジア」概念の多くがヨーロッパ意識の所産であることについては、すでに指摘しておいた（I 西欧からみたアジア）とおりであり、そのことは、形こそ異なるとはいえ、ヘーゲルにおいても、またマルクスにおいても明白に看取されうることであった。すなわち「アジア」は、ヘーゲルにおいては歴史哲学体系の、またマルクスにおいては段階論的歴史理論の、いずれにしても一定の固定化した枠組、ないしは一種の世界観的な構図のなかにおいて、ある一定の地位と機能をもったにすぎなかった。したがってその役割はつねにアド・ホック的な性格をまねがれなかった。これにたいして、ウェーバーのアジア観においてはじめて、従来のヨーロッパのアジア観にありがちなアド・ホック性が払拭されることとなったのである。

2. ウェーバーの基本的視座

それでは、アジアという対象に接近しようとするときのウェーバーの問題意識とは何であったのか。それにたいする最も適切なこたえは、『宗教社会学論集』の「序文」の冒頭にみられる彼自身の次の言葉に含まれている。「まさしく西欧の土地において、しかもここにおいてのみ、普遍的意義と妥当性とを有する——少なくともわれわれはそう考えたがるのだが——発展を遂げつつあるところの文化現象が生じたのは、はして如何なる事情の連鎖に由来するものなのか」^(1E3)。この問題提起の実質的内容はいうまでもなく、近代資本主義という世界史上最も合理的な社会経済的システムが、ほかならぬ西欧(この概念のなかにはアメリカも含まれる)の土地においてのみ芽ばえ、かつ成長したのはなぜか、ということにある。これは裏からいえば、合理主義的な資本主義経済組織がアジアにおいて生まれえなかったのはなぜか、ということにほかならない。

ウェーバーのこの問題提起には、彼の社会学論的なものの考え方の根本にかかわるいくつかの問題点が含まれている。それはただ単にウェーバーの社会学論にかかわるだけではなく、社会学一般の根本にかかわるものということもできよう。すでに論じたヘーゲルおよびマルクスとのかわりにおいて、ウェーバーの社会学論の特質に触れておくことは、彼のアジア観を論じるにさいして不可欠の要件であろう。

(1) まず第1にあげられることは、歴史とは世界および人知の合理化の過程である、という基本的視点である。いうまでもなくこれは、彼みずから「魔術からの世界解放」(Entzauberung der Welt)と名づけていることにほかならない。そしてこれがヘーゲルの神義論的な歴史観や、終末論の世俗化ともいべきマルクスの革命論型の歴史

観に対応するものであることはいうまでもない。合理化のたえざる進展が認められている点において、ウェーバーの歴史観はヘーゲルやマルクスの場合同様、一種の進歩史観の類型に属するとみてよい。しかし、より重要なことは、その歴史的進歩が何に由来するかについての認識、言いかえるならば、歴史的進歩の原動力の何たるかについての認識における特質は何かということである。

(2) そこで第2にあげられるのは、動機論的視点という特質である。

ウェーバーの社会学論は、その根本において、人間の社会的行為に関する動機論であるといっても過言ではない。とくに、人間の主体の内面における自発的動機ということが重視されている点に彼の社会学の個性ともいべきものが見られるのである。ウェーバーのこのような社会科学的立場が、実は、マルクスを導きの糸としながらも(ちなみにウェーバーはマルクスの唯物史観のもつ「索出的」・「発見的」な意義をきわめて高く評価しているのである)、なおかつマルクスにたいする批判の上に成り立っていることは看過されてはならない。前章にも触れたように、マルクスにあっては、社会の変動も、歴史の発展も、一種の自然成長的変動であると見なされており、それらの変動の担い手である人間の行為の動機も、物質的利害関心(ないし利害状況)の函数として把握されている。一言でいうならば、マルクスの社会学論のこのような志向は、「自然的必然性」志向と呼ぶことができよう。これにたいして、行動の内的動機を重視するウェーバーの志向は、「選択的意志」志向とでも名づけることができよう。そして、この動機論的視点から社会学を構成しようとするとき、中心的な位置を占める学問分野として宗教社

会学がクローズ・アップされることとなる。

(3) こうして、第3の特質として、宗教社会学への関心の集中ということがあげられる。とくにウェーバーの場合、物質的利害関心ならざる内的な動機として考えられるものとは、宗教的な救済の願望にほかならなかった。そして、そのような観点からする研究の最初の成果が『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1905年)である。近代資本主義という史上最高の合理性を誇る経済営為のシステムの形成と、プロテスタンティズム——なかんづくピューリタニズム——のエートスとの間にみられる高度の相互的連関(より正確に言えば適合性)を指摘するこの論文は、ウェーバーの問題意識の成熟を示すものであるとともに、その問題にこたえる最初の成果でもあった。

なるほど類似の観点からする所論はすでに Emile de Laveleye の “Le Protestantisme et le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples” (1875) や、Ludwig Elster の論文 “Johann Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom” (1878) にみられるという指摘はなされている^(註4)。しかし、ウェーバーの場合、問題意識の発生はあくまでも内発的なものであった。もしも外的な条件で、ウェーバーの上記の研究を促したものがあったとすれば、それは1904年夏のアメリカ訪問旅行であったといえよう。実は、この旅行は、ウェーバーの問題意識の形成にさいして、きわめて大きな役割を果たしていると考えられるので、やや詳細に述べておこう。

このアメリカ訪問は、もともとセント・ルイスで開催された万国博覧会に並行して開かれる学会会議に出席するためのものであったが、この国に来てみてウェーバーがまず刮目したのは、徹底し

た「資本主義の精神」が支配していることであった。すべての人間が番号になってしまうようなすつけなさ、一切の無駄を省き、ひたすら能率向上のためのみを考えた生活様式、職業への習熟を重視する高等教育など、まさしくこの「精神」の中核をなすものは「目的合理性」にほかならなかった。そして彼は、このような精神の背後に、「宗教的精神のもつ組織力の明白な痕跡」^(註5)をみてとったのであった。いうまでもなく、アメリカの宗教的基盤を形づくっているのはプロテスタンティズムであり、より正確に言えば、その宗教的精神の担い手となっているのは、プロテスタント諸教派(Sekte)である。ウェーバーは、『プロテスタンティズムの諸教派と資本主義の精神』の論文のなかで、「1904年の一連のささやかな個人的観察」に言及しているが、そこで、アメリカにおいては、ある人物がある教派に属するということが、その人物の「倫理的資格証明書、とくに営業倫理的な資格証明書の交付を意味した」^(註6)という事実を指摘している。そしてさらにこう述べている。「こんにちでは、どの教派に属するかは、さして大きな問題ではない。フリーメイソンであろうが、クリスチャン・サイエンス派であろうが、アドヴェンティスト派であろうが、クエーカー派であろうが、その他何であろうが、そんなことはどうでもよい。決定的に重大なことはただ一つ、プロテスタンティズムの現世的禁欲、すなわち古きピューリタンの伝統によって善しとせられるさまざまの美德の有無に関する事前審査と倫理的保証とがなされ、しかるのちに<投票>によってはじめて〔教派への〕加入が許されるということである」^(註7)。ここに明証されているようにプロテスタンティズムのエートスとは、実は「現世内禁欲という、古きピューリタンの伝統」に、ほかならなかったの

である。もちろん、かような古きピューリタンの伝統は、宗教的色彩を失い、すでに世俗化の形態をとってはいる。しかしともかく、「これらもろもろの宗教共同体〔教派〕によって保持されたところの、組織立った生活態度 (methodische Lebensführung) の特質や原則が、このようにあまねく伝播することがなかったならば、資本主義はおそらく今日でもなお、アメリカにおいて現にあるがごときものにはなっていないであろう」(註8)というのが、ウェーバーの到達した結論だった。こうして、ピューリタニズムのエートスという点に収斂した彼の問題意識は、さらにさかのぼってついにはカルヴァンの「二重予定」の教理にまで到ることとなったのであった。

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』においてすでに、ウェーバーの宗教社会学の基本的な視角ともいべきもののほとんどすべてが示されているといえるが、その主なものをあげるとすれば、(i)人間の宗教的救済の願望とある一定の宗教的教理との結合の形態、(ii)その教理が人間の社会的行為の動機となって機能するさいの形態、(iii)そのような動機の現実的な担い手としての社会的成層の位置、(iv)その社会的成層によってなされた経済的営為の形態、などである。『プロテスタンティズムの倫理』においては、ルター派、カルヴァン諸派をはじめとするいくつかの教派がとりあげられ、歴史的・分析的な試みが行われているわけであるが、それと同時に「世俗内禁欲」という概念範疇が抽出され、これを理論的な基軸として、ウェーバー独特の宗教社会学の体系の構成が試みられているといつてよい。そのさい特に注目すべきことは、「世俗内禁欲」概念の典型を示すもの、すなわち理念型としてカルヴィニズムの禁欲が挙げられているということである(ちなみに、ウェー

バー自身も指摘するように、彼のいうカルヴィニズムとはカルヴァン自身の思想ではなく、16世紀末から17世紀にかけてヨーロッパ各地において支配的影響を及ぼし、しかも資本主義文化の担い手ともなっていたところのカルヴィニズムのことであり、その範疇にはイギリスのピューリタニズムも含まれるわけである)(註9)。このように、ある一定の理念型を理論上の基軸とし、それとの偏差を測定することによって種々の所与の現実的事象を理論的に整理していこうとする手法が、その後のウェーバーの宗教社会学の方法となる。これは理念型的方法と名づけてもよからう。

(4) ところで、この理念型的方法に必然的に付随するのが、第4の特質ともいべき比較という方法である。この比較という視点はすでに、『プロテスタンティズムの倫理』においても見られるもので、たとえばプロテスタンティズムという範疇はカトリック教会との比較・対比において設定されており、さらにプロテスタンティズムのなかにおいては、ルタートウムはカルヴィニズムとの対比・比較において論じられているのである。とくにこの後者の場合、すなわちルター派とカルヴィニズムとの対比はきわめて重要な意味をもっており、カルヴィニズムが支配的である地域よりもルター派の信仰の支配するドイツにおいて資本主義の発展が遅れているのはなぜであるかという、いわばウェーバー自身の母国にかかわる切実な問題が提起されていると見ることができるのである。もちろん「カルヴィニズムの世俗内禁欲」と「資本主義の精神」との高度の適合性・選択的親和性という見解は、ウェーバーにとっては理論上の仮説であったといえる。『プロテスタンティズムの倫理』におけるカルヴィニズムとルター派との比較は、この仮説に一つの歴史的事実の裏づけをもた

らしたといえる。しかもこの仮説は経済的営為におけるエートスと宗教的教説との相互的適合性一般についての仮説としてみると、より普遍的な妥当性をもつ理論として提示することができるはずである。こうして、ひたすら理論的な普遍化をめざすウェーバーの志向が、世界の諸宗教と、それが支配する地域の人びとの経済的営為の形態との相互的連関という問題にたち向かうこととなったのは当然であった。ウェーバーにとって、自己の仮説を検証すべき素材はヨーロッパというキリスト教的世界にのみ限られるものではない。ヨーロッパ以外にも多くの信者と広大な伝播地域を擁するもろもろの世界宗教が存在しているが、それらにおいてこの仮説はどう検証されるのか。ウェーバーの関心は必然的にアジアの宗教にも向けられることになる。こうして、『プロテスタンティズムの倫理』にはじまるウェーバーの宗教社会学的研究は、やがて「世界宗教」とその「経済的エートス」の連関の探究へと発展・拡大し、『世界宗教の経済倫理』として結晶することとなったのであった。周知のように、ここで論じられている宗教は儒教と道教、ヒンズー教と仏教、それに古代ユダヤ教であるが（ウェーバーはイスラム教もまた研究の対象として念頭においていたが、これは遂に実現しなかった）、このことによっても彼がいかに大きな関心をアジアの宗教に寄せていたかがうかがわれよう。また彼はこの研究の副題として「比較の試論」ということばを掲げているが、実はその比較のための原尺度ともいべきものをなしているのが、広義のカルヴィニズム、より具体的にいえばピューリタニズムだったのである。

以上、ウェーバーのアジア観の基盤をなしている基本的視座の構造について概観してきたのであるが、きわめて大胆な単純化を行なうとすれば、

ウェーバーのアジアに対する関心の焦点は、キリスト教ヨーロッパと、アジア的宗教のアジアとの対比・比較ということにあり、最も「近代ヨーロッパ的」な宗教であるカルヴィニズムを原尺としてアジアの宗教を比較測定し、この比較を通じてヨーロッパの自己了解を得ようとするところにあったといえよう。それゆえ「普遍的意義を有する文化現象が西欧においてのみ生じたのはなぜか」という彼の問題意識は、そのアジア論では裏返し

の形において、すなわち「普遍的意義を有する文化現象が東洋において生じえなかったのはなぜか」という形で提起されているとあってよい。ウェーバーのアジア宗教論は、『宗教社会学論集』全体の実に過半を占める龐大なものである。しかし、その全体を一貫するのはこの問題意識であった。以下、あえてこのように単純化された視点からウェーバーのアジア観の一端を彼の中国観を例として検討してみたい。

3. ウェーバーの中国観

ウェーバーの中国観がもっとも集約的なかたちで示されているのは、いうまでもなく『宗教社会学論集』第1巻所収の『儒教と道教』である。この論稿は全8章から成るが、その前半にあたる四つの章は、いわば中国の宗教ともいべき儒教と道教との成立の背景をなすものの論究にあてられており、いずれも「社会学的基礎」という表題を付せられている。その内容は、中国の社会構造の特質の分析であり、その叙述はむしろ事実誌に近く、暗黙のうちにウェーバーの問題意識に肉づけを行なうという役割を果たしているのであるが、それは一言でいうならば、中国の社会構造が、近代西欧型の資本主義の社会を生みがたい性質のものであったことを示そうとするものといつてよい。より正確に言うならば、中国の社会が歴史的

にすでに古い時期において近代化の可能性を有しておりしかもその萌芽さえ示したにもかかわらず、常にある種の抗力のゆえに挫折せざるをえなかった、という事実を示そうとしているのである。

たとえばウェーバーは一方において「中国人の営利衝動がまったく異常なほどに発展していたこと、また強烈であったことは、すでに長い期間にわたっていささかの疑問をもさしはさむ余地のないものとなっている。その衝動は……卸商と貿易商の場合を除いて、激烈で無徳義的であったが、それによって彼らは、他の民族とのいかなる競争にもかちぬくことができた。中国人の勤勉と労働能力は常に無双のものと考えられていた。ギルドの形をとった中国人商業関係者の組織は、地球上のいかなる国にもみられぬほどに強力であり、またその自治権は、事実上ほとんど無制限であった」(註10)と述べ、一見、近代資本主義成立のための前提がしつらえられているかに見えるにもかかわらず「なおかつ資本主義的發展が生じえなかった」(註11)のはなぜか、と問うのである。

いずれにせよ、第4章の末尾にあたるつぎの叙述は、なぜ儒教を、また道教を、またいかなる視点から論じるのかを明示しているといえよう。

「西欧においては工業がまさしくそのうってつけの出生地となったのであるが、合理的な経営資本主義は、[中国においては]形式によって保証された法の欠如や、合理的な行政と司法との欠如や俸禄化の結果による以外に、ある種の心情的基盤の欠如によってもまたその成立が妨げられた。とくに中国人のエートスのなかにその座を占め、官吏層や官職任官期待者層がその担い手となっていたところの態度によって妨げられたのであった。それを論じるのがわれわれの本来の主題であり、われわれは今やそれを論ず

べきところにたち到ったのである」(註12)。

こうして彼はさらに、第5章「読書人身分」、第6章「儒教的生活方針」、第7章「正統と異端(道教)」、第8章「結論——儒教とピューリタニズム」の4章を展開しているのであるが、いうまでもなくこの引用のなかにいう「官吏層や官職任官期待者層」にあたるのが「読書人身分」といわれるものであり、「ある種の心情的基盤」とはピューリタンたちにおいてその典型がみられたところのものであり、そのような心情の欠如をもたらしたものが「儒教的生活方針」にはかならないのである。以下、いくつかの項目に分けて、ウェーバーの所論の要点を示してみよう。

(1) 読書人 (die Literaten) 身分

ウェーバーは、中国の支配的階層の中核をなすものは読書人(文人)である、という大前提に立って中国人のエートス論を展開している。もともとこの読書人とは、一定の文学的(ないし文献的)教養を訓練によって身につけ、とくに科挙の試験によってその教養が確認されており、すぐれた「知性」すなわち正統の国家理念の担い手であることが統治者たる皇帝によっても認められていた階層のことである。ところで、この階層の特質は、それが儀礼の訓練から発生したものではあったが、キリスト教やイスラム教の聖職者、ユダヤ教のラビたち、インドのバラモンや古代エジプトの祭司などのような性格のものではなく、「俗人教養」(Laienbildung)の習得をその発生の基盤としているという点にある。それゆえにまた、読書人身分は決して世襲的な身分でもなければ、排他的・閉鎖的な身分(たとえばカーストのごとき)でもなかった。なぜなら、中国にはすでに古い時代から、文字は呪術の対象とみなされ、文字の学に通じた者は呪術的なカリスマを有するとみなされてお

り（それゆえウェーバーは読書人のもっとも古い起源は占い師 Auguren であったらしいことを推測している）、訓練によって文字や文献の知識を習得することによって——極端に言えば——何人たりといえどもカリスマ的な威信を獲得することができたからである。この読書人たちは、封建国家の時代には、自分たちにとって最も有利な権力と収入を求めて「流浪するソフィスト」（処士）のかたちをとっていた。各官廷が、競争して読書人たちの仕官を求めたからである。しかし、統一国家の時代（具体的には秦以降の時代）においては、事態は逆転し、諸侯が読書人を求めて競合するという可能性はなくなり、むしろ読書人が現存する官職を求めて競争することとなった。その結果、このような状況に適する統一的な正統学説が生まれることとなる。いわば帝国の平和化が伝統主義を生んだのであるが、ここにおいて定着した学説が「儒教」であるとされる。

「儒教」の学説の定着にとって重要な意味をもつものに古典的経書があるが、ウェーバーは、それら古典的経書にみられる古い伝承が、一種の「組織的な清浄化」（systematische Purifikation）をへて実用向きの教訓的なものに改鑄されたということを推測しつつ指摘しているが、その改鑄を生んだのはいうまでもなく読書人であるとされる。なかんずく孔子は「礼節」（Schicklichkeit）という観点から年代記的事実にたいしてすらも実用的教訓的訂正をほどこし、しかも「わが本質はこの著作からとりわけ明白に認識されるであろう」（「我ヲ知ルモノハソレタダ春秋カ」）とさえ語っているという伝承を引用して、上記の「組織的な清浄化」と孔子の役割との緊密な結合を指摘している。さらに、帝国の平和化にともなって読書人的訓練と武人的教養との分離が行なわれ、武官たちは読書人的教

養をもつ者たちと対等の交際をすることはありえなくなったとされる。

(2) 試験制度（科挙）と教育理念

ウェーバーは中国社会の特質を担うきわめて重要な要件として、科挙の試験制度をあげている。この試験は実に多くの社会的機能を果たしたのであるが、その主なものをいくつかあげるならば、(1) 原則的にはあらゆる人間に才能に応じた官職授与の機会を与え（登龍門としての試験）、いわゆる「有力なる家門」の出身でない者にも権力中枢への参画を可能ならしめていること、(2) 家産制的支配者の側にとっては、この制度によって己に対抗するような閉鎖的・独占的身分が形成されるのを阻止することが可能であったこと、(3) 合格した試験の序列（合格試験数）がそのまま官職就任資格の序列とされることによって官職就任者の質的水準を保ちえたということ、ひいては官僚制的組織の内容水準の保持に大いに寄与しえたということ、(4) この試験の実質的内容をなすものがいわゆる読書人的教養であったため、伝統的な儒教的価値の担い手である読書人のたえざる再生産が保証されたということ、などである。

ウェーバーはとくにこの最後の点を重視しているが、それは、中国における教育の目的理念がこのような事態を背景として定位されているからであった。彼の見解はこうである。

「中国の科挙試験は、西欧の法律家、医師、技術者などの場合にみられる近代の合理的官僚制的な試験規定のように専門的資格（Fachqualifikation）を確認するということはしなかった。さればといて呪術師団や男子結社につきものの典型的な加盟試験のようにカリスマの所有を確認したわけでもなかった。…科挙試験は、受験者が徹底した文人的練磨と、その結果ともいべき高貴

なる男子にふさわしい思考様式とを身につけているかどうかを調査したのである。…試験はどの段階でも書法と文体論と古典的経書への通曉度との試験であり、つまりは幾分なりとも規定にかなった志操をそなえているかどうかの試験であった。この教養の性格はといえば、一方ではまったく世俗的でありながら、他方では古典の正統的解釈という固定的規範に拘束されしかも極度にひたすら文学的・典籍的である。この性格こそ、われわれの議論とのかかわりにおいて決定的に重大な意味をもつことなのである」(註13)。

そして、かような教養の性格からして、中国の教育もまたきわめて特殊なかたちをとることとなる。そして、その例としてまず、中国の学校が「数学にも、自然科学にも、地理学にも、言論学にもたずさわらなかつた」(註14)ことがあげられる。他方また中国の哲学は「思弁的体系的性格」に欠け、「合理的形式主義的性格」をももたず、さればといって「経験的決疑論的性格」をもつわけでもなかつたとされ、「中国の哲学は、専門の論理学を駆使することがなかつたがゆえに、スコラ学を生まなかつた」(註15)ばかりか、その「精神的な道具は、その寓意性という点では、合理的論証どころか、むしろアメリカ・インディアン酋長たちの表現手段を思わせるような形態を墨守している」(註16)とさえ極言している。一言でいって、中国においては、哲学的論理も、科学的論理も発展しえなかつたということである。なぜなら、中国の教育は「〈究極的な〉思弁問題の討議を、現実的には不毛かつ不適当なるものとして、また己の地位にとってはそれが革新という危険をはらむがゆえに、ゆゆしきこととして拒否した」(註17)とてころの、官僚制の全面的な拘束のもとにおかれていたがゆえに、その中心的関心が因襲的な礼節という点にお

かれざるをえなかつたからである。しかもかような「論理性の欠如」という事態は、思弁の領域のみならず諸他の領域にもひとしく見られたのであって、たとえば法思想における「形式的法論理」の欠如もそのひとつである。これは、中国における近代的法体系の形成・発展を阻み、ひいては近代的資本主義の成立をも阻んだが、その窮極的な根源は、中国における自然法思想の欠如であるとされる。

(3) 君子理想

儒教的教養の目的は、「高級にして高貴なる人間」(der höhere und vornehme Mensch)、すなわち「君侯らしき人物」(fürstlicher Mann)としての「儒教的ジェントルマン」(konfuzianistischer Gentleman)の形成にある。いうまでもなく、これらのことばで言い表わされているものが「君子」(Kiün tse)にほかならない。

君子とは儒教的価値(徳)を訓練によって身につけた人物であり、「この君子なるものに固有の特性とは、自制ある落着きと端然たる態度、すなわち儀礼的に秩序立った宮廷サロンの優雅さと品位(Anmut und Würde)である」(註18)とされる、自己抑制、自己反省、謹慎(Reserve)、そしてとりわけ「情熱の抑制」が君子には要求される。なぜなら、情熱は「魂の均衡と調和とを攪乱する」からである。さればこそ、「すべての非合理的な欲望からの離脱」が要求されるのであるが、それが「仏教の場合のように世俗的世界からの救済のためではなくて、まさしく世俗的世界に適応するためにであった」(註19)とてころに、中国の君子理想の特色がある。いわば君子理想は、徹底して「現世的」な性格のものであったのである。さらによいかえれば、儒教にはそもそも「救済」という思想が欠けていたのである。

「優雅さと品位」をもって世俗的世界に適應することに目標がおかれるとすれば、さらにそこから、さまざまの世俗内行為の範型が導出される。いくつかの例をあげてみよう。

「儉ナレバ則チ固（イヤ）シ」（『論語』述而篇）——儒教においては身分にふさわしくない行為は悪とされる。それゆえ誇示的な出費は悪とされるが、反面、君子にとっては「儉約は<低劣>な、すなわち平民的な、教養人という観点からすれば分不相応の心情に導く。それゆえ儉約もまた積極的には評価されえない」（注20）、というのがこのことばの意味であるとウェーバーは解する。

「君子ハ道ヲ謀リテ食ヲ謀ラズ。耕スヤ、餽ソノ中ニアリ」（『論語』衛靈公篇）——「農場経営を学ぶなどということは、君子にとってはやるに価することではない。否むしろ、君子にはふさわしくないことなのだ。それは富そのものを原則的に拒否しているからそうだというのではない。むしろよく統治された国では、人は貧乏を恥じるものである。……言わんとするのは、富の獲得のために気を遣うことだけはしてはならないということなのだ」（注21）。要するに孔子といえども経済利得そのものを拒否しているのではなく、先に触れた「魂の均衡と調和」が、営利というリスクをとまなう行為によって攪乱されることをいましめていたのである。

「子夏曰ク、小道ナリトイエドモ必ズ觀ルベキアリ。遠キヲ致セバ泥（ナズ）マンコトヲ恐ル。ココヲ以テ君子ハナサズ」（『論語』子張篇）——農業、医師、祭司などの営利は「小道」であるが、このような営利はどうしても専門化への道を歩みやすい。しかし、「高貴なる人間〔君子〕は、多面性を得ようと努力する。しかもこの多面性は（儒教的意味における）教養によってのみ与えられる」（注22）。

それゆえ、君子はかかる「小道」を手がけることはしない。このような理由からしてさらに、

「君子ハ器ナラズ」（『論語』為政篇）という基本命題が提出される。君子は自己目的であって、道具のようにあるひとつの特殊な利用のための手段にすぎないのではない、という意味であるが、ウェーバーはとくに、この「多面的に教育された儒教的ジェントルマンの身分的な高貴の理想が、社会的な方向づけをもったプラトンの理想にたいして際立った対照をなしており、また禁欲的プロテスタンティズムの職業概念にたいしては更に一層いちじるしい緊張対立の関係に立っている」（注23）ことを指摘している。

以上列挙したさまざまの君子理想は、いずれも世俗内生活において君子のとるべき態度の範型を示すものであるが、これをウェーバーの問題意識である「経済倫理」すなわち経済的営為のエートスという視点からみれば、いずれも近代西欧の資本主義の精神とは全く違った相貌を呈していることが明らかとなろう。いわば中国における近代的資本主義の不成立のゆえんは、まさしくこの儒教的エートスに根ざしているといえるのである。

（4） 儒者の本質

さてそれでは、上記のようなさまざまの中国的エートスの基盤をなしている儒教的なるものの本質はどこにあるのか。ウェーバーによれば、中国の言語には、西欧でいう「宗教」すなわち Religion に相当することばがなく、ただ「教」（Lehre）と「礼」（Riten）という言葉が、宗教的なものとのつながりをもつものとして存在しているとされる。そして儒教は文字どおり「孔子の教え」（Konfuzianismus）にほかならず、「読書人の教説」であるという。いずれにせよ、これらの「教」や「礼」の宗教的なものへのかわりかは、きわめて

現世的色彩が濃厚であったことがその特質としてあげられる。「正統の儒教的中国人が祭祀〔＝礼〕を行なったのは、自己自身の現世的運命のためであった。すなわち、長寿と、子どもの多いことと、富のため、またほんの些かではあるが先祖自身の幸福のためであって、自己自身の彼岸的な運命のためでは全くなかったのである」(註24)。かように、中国の儒教がひたすら現世志向的であったということは、裏からいえば、それがいかなる終末論も、いかなる救済説ももたなかったということであり、「超越的な価値と運命とをみぞすようないかなる努力にも欠けていた」(註25)。ということである。

このように儒教においては超越的な神の存在は知られていない。したがって、西洋的な意味における「個人的な祈り」は存在せず、ただ儀礼の定式が在ったにすぎない。また、同様な理由からして、「儒教は、人間における宗教的資格の不平等という経験をもたず、したがって<恩寵の地位>が宗教上の個人差を生ぜしめるといういかなる思想ももたなかった」(註26)であった。

儒教のこのような現世的性格は、それが徹底して「世俗人の現世的人倫」であることを示している。「儒教は現世とその秩序と因習とへの適応であった。それどころか、窮極においては、もともと、教養ある世俗人たちのための政治的準則と社会的儀礼規則との巨大なる法典にすぎなかった」(註27)とさえウェーバーは述べている。ともあれ、西洋的な見地からすれば無神論的ともいえるこの「教」は、神の存在ではなく、偉大なる精霊の管理する宇宙的秩序の存在を前提としいる。それは不動にして犯すべからざるものであり、社会の秩序は、この宇宙的秩序の一特殊部分であると見なされていた。このような観点に立つ儒教は、たし

かに学派としては宇宙創成論を展開させてはきたが、「それ自体としては、いかなる形而上学的関心からも極端に遠ざかっていた」(註28)。こうして儒教は、原理的なもの、超越的なもの、来世的なもの、など、すべて超現世的なものにたいしては徹頭徹尾関心をいだこうとしない。「儒教が関心をもったのは、かつて存在したままの、この世の事物だけだった」(註29)のである。

(5) 儒教的合理主義

上述のように、あるがままの姿のこの世の事物にのみ関心を寄せるといふ儒教の態度は、一面においてはきわめて合理的なものといえる。また超現世的なものと一切のかかわりをもとうとしなかった点において、儒教は神秘主義的な色彩をおびることも避けえた。同じ中国の「教」でありながら、儒教が道教と異なるのは、この合理主義的な性格という点においてである。

もともと、儒教も道教と同じく、「道」(Tao)つまり「宇宙の永遠の秩序」ないしはその「運行」を基本的な前提とする世界観のうえに成り立っている。ところで正統的な儒教は、この「道」が現世において機能している限りにおいてこれに順応し、適応するという志向を示したのにたいして、道教の祖たる老子は、道をもって「神的な唯一者」(das göttliche Alleine)とみなし、この唯一者との「神秘的合一」(unio mystica)を求めるといふ、いわば「神追求」(Gottsuch)の志向を示している。ここに両者の最大の違いが存在するのである。とくにこれら両者の差異は、「現世的文化」にたいする評価の違いとしてもあらわれ、孔子の場合とは逆に、老子にあつては、現世的文化、たとえば政治的準則や社会的儀礼規則などは、「宗教的救済の源泉としてはまったく無価値のもの」(註30)とみなされる(「大道廢レテ仁義アリ」)。老子

にとって価値あることは、「神的唯一者」と混然一体となって融合することであった。そのためには、自我のうちにある現世的利害関心や情熱を「無」ならしめねばならない。「無活動」(Nichttätigkeit) すなわち「無為」が至上の態度として高く評価されるゆえんである。このような態度は一見はげしい現世拒否のように思われもするが、実はそうではなかった。寡欲こそ長寿のもとというのがその発想の根本であり、その意味においてこれは俗世にたいする真の無関心ではなく、「世俗的行為の最少限化」(Minimisierung des Welttuns) (註31)にすぎないのである。幸福を獲得するための手段とされている合理的知識や文献的知識もまた人間の真実のさとりを妨害するものとして斥けられる(「学ヲ絶テバ憂ナシ」)。

このような老子の教えを基礎とする一学派(すなわち道教)の発展は、中国的な価値評価の一般的傾向によって歓迎されたが、それは、「真に完全なる者は、毀損されることのないもの、呪術的な能力をそなえたものであるはずだ」(註32)というのが中国人一般の通念だったからである。もちろんこのような一般的観念は儒教の成立の基盤でもあったわけであるが、儒教徒たちはひたすら文献的教養によって得られる徳こそ絶対に全能であるという教義に固執し、そこから一步も転向しなかった。しかし、老子の教説は上述のような呪術的観念によって歓迎され支持されただけでなく、逆にそのような観念を支持し助長するという機能すらはたした。ここに、古代からの呪術師集団の、老子の教団への流入が行なわれたのであった(「道士」の形成)。しかも、呪術的世界像には、「巫」や「覡」や「史」という形での膨大な営利の可能性が保証されていた。そのこともまた、中国を「呪術の園」にとどめておく大きな原因とな

ったのである。

読書人である儒教徒たちは、文献的教養をもって正統的価値の基準とし、たえず呪術的なものと対抗せねばならなかった。なぜなら、「呪術的信仰は、中国の統治権力配分の憲法的基礎ともいべきものだった」(註33)からである。こうして、儒教はみずからの特性ないし正統性を「合理性」におくことによって、皇帝もまたその支配をまぬがれえなかったところの呪術的信仰にたいして対抗し、その影響を払拭しようとしたのであった。このような文脈においてみると、正統と異端の対立とされる儒教と道教の対立は、実は合理主義と非合理主義(呪術)の対立、読書人エリートと一般民衆の対立という背景のうえに成り立っていたといえるのである。

(6) 儒教的合理主義の限界(ピューリタニズムとの対比)

こうして、合理主義をもって自己の正統性の根拠とした儒教の基本的な立場は、すでに孔子自身の言行のうちにも示されている。たとえば、中国における民衆の呪術的信仰の基盤をなすのは、鬼神(Geister)崇拝としての精霊信仰があるが、孔子はこれに関して「鬼神ヲ敬シテ之ヲ遠ザク」(『論語』雍也篇)という態度をとったのであった。すなわち、効験ありとされる祭儀によって鬼神を鎮めはするが、それにたいして「距離をおく」(Distanzhalten)ということである。なるほどこのような態度は、異端にたいする一種の「寛容」ではあろうが、ウェーバーはその実質が実は「すべての世俗的官僚層が宗教にたいしてとるところのきわめて自然な態度、すなわち大衆を手なづけるという必要からのみ生じうる微温的な態度」であり、寛容というよりはむしろ「侮蔑的忍耐」であることを指摘している(註34)。このほかにも、孔子が死

後の世界のことについての言及を避けたこと（「我イマダ生ヲ知ラズ、イズクンゾ死ヲ知ランヤ」『論語』先進篇）、超現実的・非合理的なものの存在に言及しなかったこと（「怪力乱神ヲ語ラズ」『論語』述而篇）、などがあげられる。

ところでウェーバーによれば、ある宗教の有する合理性を測定する手段として、つぎの二つの尺度があげられるとしている。(1)その一つは呪術からの脱皮の度合であり、(2)もう一つは神と現世との関係ないしは現世にたいする宗教自体の倫理的関係である。そしてこれら二つの尺度に照らし合わせてみると、西洋のピューリタニズムは、歴史上もっとも合理主義的な宗教であることが確認されるのにたいして、儒教的合理主義にはさまざまな限界のあることが指摘されうるのである。すでに述べたように、ウェーバーにおいては、ピューリタニズムが宗教倫理比較のための基本的尺度となっているのであるが、それは、ピューリタニズムが合理性の可能な極限に達しているからなのである。

(1)まず第1に、呪術的なものとの連関についていえば、ピューリタニズムにおいては、「すべての呪術的なものは悪魔的とされ、これにたいして、ただ合理的に倫理的なるもの、すなわち、神の命令に従った行為、ただ神によって聖化された心情から発する行為のみが、宗教的に価値あるものとされた」(註35)のにたいして、儒教は、すでに触れたように、「呪術にも実際上の救済的意義があるとしてこれを放置したままにした」(註36)のであった。ニュー・イングランドにおけるピューリタンたちの魔女裁判は、「魔術からの世界解放」の徹底的な実行を象徴するものといえるのである。ところが儒教には、呪術の園の維持という、ひそやかなる内的傾向がそなわっていたのである。この問

題の根は、さらに深く、儒教そのものと現世との関係という第2の問題点に根ざしているのである。

(2)世俗の世界にたいするピューリタンの倫理的関係は、「強烈かつ激情的な緊張対立」(註37)であった。なぜなら、ピューリタンたちの現世の非合理性にたいする要求はきわめて合理的倫理的であり、かつそのような要求の対象としてのみ現世に接触しようとしたからであった。これにたいし儒教は、現世の非合理性にたいして一種の妥協を示し、現世にたいする緊張対立を絶対的な最少限にまで縮小したのであった。ところで、現世にたいするこのような態度の違いは何に由来するのか。もともと儒教徒にとっての「救済」とは、無教養という野蛮状態からの脱出以外の何ものでもなかった。また「徳の報酬として彼が期待したものは、現世においては長寿と健康と富であり、死後に関しては令名を保持するというのであった」(註38)。そして「正真正銘のギリシャ人の場合とまったく同様に、儒教徒には倫理を超越的なものにかかわらせるといふいかなる考え方もなければ、また超現世的な神の命令と被造物的な現世との間のいかなる緊張もなく、彼岸的目標に向かつてのいかなる心構えもなければ、また根元悪のいかなる概念もなかった」(註39)のであった。このように、超越的な神の存在を知らないところに、両者を区別する最も大きな違いがある。

もともとピューリタンたちにとっては、救済は、人間の意志によってはどうすることもできないところの、「理由なき予定」(grundlose Prädestination)によってなされる事柄であった。しかも救済にあずかりうる人間も、その確信はただ「神の道具であるという安心」のなかで得られるにすぎない。一言でいって、彼らにとっては現世の生活は「涙の谷」であり「通路」にすぎないが、しかし、た

だそこにおいてのみ救いの確証が得られる場である。そして、この現世において、どれだけ「神の道具」として「神の栄光」をあらわしうるかが、彼らの唯一の関心事となる。かくて「考えられうる最大の精神的報賞が、合理的・倫理的な生活方法にかけられることとなり、統一のとれた中心から統制された確固たる原則に従う生活だけが神意にかなうものとみなされた」^(註40)のである。こうして積極的に現世にかかわりつつ、しかもそこにおいて神意をあらわすこと、すなわち、「われを遣わし給いしものの業をわれら昼のうちになさざるべからず」(ヨハネ伝、9章4節)という義務の遂行がその使命となる。そのためには、現世のなかにあつて禁欲的に現世を拒否し、これを神意にかなうよう秩序づける(これが現世の合理化にほかならなかった)必要があつた。儒教が現世に受動的に適応したのにたいし、ピューリタンは、かく現世の合理的改造をもつて自己の使命としたのである。因習を、そして「身のこなし」(Geste)や「面子」(Gesicht)までも重視した儒教倫理は、「外から内へ」(von außen nach innen)という方向においてその生活態度を決定している。こうして常に「外なるもの」によって拘束されている儒教倫理は、既存の枠を破って新しい精神を、あるいは新しい社会秩序を生み出すことはできなかつた。ただ、神のみを志向し、「内から外へ」(von innen nach außen)という方向において自律的に自己の生活方法を築きえたピューリタンのみがそれをよくしたのであつた。「超世俗的な志向をもつピューリタンの合理的倫理のみが、世俗内的、経済的合理主義をその行きつくところまで徹底させたのであつた」^(註41)。「儒教的合理主義は、現世への合理的適応であつたが、ピューリタンの合理主義は、現世を合理的に支配することであつた」^(註42)。ウ

ェーバーの結論ともいふべきこの言葉のなかに、儒教的合理主義の限界のよつて来たところは明白に示されているといえよう。

ピューリタンの合理主義の経済生活におけるあらわれのよき例として、ウェーバーは「没主観化」(Versachlichung=事柄化、客体化)の徹底ということをあげているが、その論旨はこうである。もともとピューリタニズムにおいては被造物たる人間は「神の道具」にすぎないと見なされている。それゆゑ人間の任務は、それ自身が人物から切り離されて純然たる「事柄」に転化せしめられる。こうして、経済生活においても「没主観的な職業労働において確証される個人の倫理的資質のうゑに、取引上の信用の基礎がおかれる」^(註43)こととなる。これにたいして、儒教においては、「君子ハ器ナラズ」という言葉にも示されるように、すぐれた人物は道具などであつてはならず、したがつて或る人物にたいする信頼も、その人物(Person)におかれることとなる。かくて、信頼はもつぱら近親関係または近親的な人間関係にもとづくこととなる。ピューリタンにおける、神の義務命令を介しての人と人との関係にかわつて、ここでは人間的な「恭順義務」(Pietätspflichten)にもとづく、人対人の直接的な情誼的關係が成立することとなる。これがウェーバーによつて「人物主義」(Personalismus)と名づけられるものであるが、中国におけるもろもろの経済的組織の形態もまたこの人物主義の拘束のもとにあり、そこでは、「合理的な没主観化と、抽象的な超情誼的な目的団体的な性格とがいちじるしく欠けている」^(註44)ことが指摘されるのである。客観的で即物的な対人関係にもとづく合理的経営が成立しがたいゆゑである。こうして、儒教的エートスからは、近代資本主義の精神は生まれえなかつたと結論づけられ

るのである。

4. アジア的宗教の一般的性格

以上述べてきたウェーバーの中国観ないし儒教論は、これをそのままアジアないしアジア的宗教一般についての議論とみなすことはできない。「アジア的なもの」としては、中国と並んでインドの存在が看過されてはならず、その点については彼みずからも次のように指摘している。「近代西欧においてフランスが果たしたのとはほぼ同じ役割を中国は全アジアにたいしてはたしてきた。……これにたいしてインドには、古代ギリシア世界の地位が与えられるであろう。現実的生活の利害を超越したアジアの思想で、その根源がインドに求められないようなものはまずないといってよい。何はともあれ、全アジアにとって、正統たると異端たるとを問わずインドの解脱宗教は、ほぼキリスト教の役割を果たしたといってよい」^(註45)。ここではウェーバーはむしろインドの宗教にこそ「アジア的なもの」の典型がみられるとしている。しかし、ウェーバーのインド宗教論を詳述することは、本稿のさし当たっての課題ではないから別の機会に譲るとして、ここではあえて、どのような点においてインドの宗教がまさしく「アジア的なもの」の担い手となっているかについて触れるにとどめる。

『宗教社会学論集』第2巻の末尾に、「アジア的宗教意識の一般的性格」と題せられた一節があるが、この一節は、まさしく上記のような問題意識に立脚して展開されているものでありきわめて適切な概観であるので、その重点を列举してみよう。

(1) まず第1にあげられることは、「救済の貴族主義」と名づけられるものでアジア的救済論は、垂範的な生き方、僧としての生き方をしている者だけが近づきうるような救済の約束と、俗人に通

用する別の約束とをもっていた」^(註46)ということである。いわば宗教的エリートと一般の大衆との間には深い社会的断絶が生じ、宗教的エリートたちは、「垂範的予言者」ではありえても、「使命的予言者」として、一般民衆の社会的エネルギーをよびおこし、日常生活の合理化を可能ならしめることができなかつたわけである。

(2) 第2にあげられるのは、「グノーシス主義」とも名づけられるもので、「文献的知識であれ、神秘的な靈知(グノーシス)であれ、知識こそ此岸においても彼岸においても最高の救済に達する唯一絶対の途である」^(註47)という考え方である。さきにあげた救済の貴族主義は、このようなグノーシスの独占に由来するものである。宗教的エリートの側にとっては、グノーシスこそ人間と世界を支配する魔術的手段であるとされ、また民衆の側にとっては救済とは日常の社会生活態度とはかわりのないものとして、いわば「没社会的・没政治的」なものとなり、救済論や宗教は現世からの逃避の手段としての意味しかもちえないこととなる。ともかく、この世におけるはかない存在としての人間のはかない行為が、来世における永遠の賞罰を結果としてもちうるということ、しかも全能にして善良なる神の意図によってそうなりうるという考えは、アジア的な思考にとっては不条理であると考えられた。カルヴァンの二重予定の考え方がこのような思考に芽ばえることはありえない。現世における短い人生のもつ意義を救済論の観点から強調するというピューリタンの生活方針もここには生まれえない。「そこに生まれる態度は、現世外への逃避という形をとるにせよ、現世内にとどまりながら現世にたいして関心をもたないという形をとるにせよ、いずれにしても現世無関心という態度であった」^(註48)。たとえ、ヒンズ

一教の世俗内的カースト倫理におけるように、その倫理にふさわしい行為には十分な報償が与えられることが救済論によって説かれている場合でも、その世俗内倫理は伝統主義的儀礼的なかたちをとって停滞化したのであった。

以上あげた点は、インドの宗教のみならず、概括的には中国の宗教についても妥当することである。とくに、中国における道教の機能を思い合わせるとき、アジア的宗教といわれるものが、一般民衆を「呪術の園」に呪縛するという役割を果たしこそすれ、合理化（すなわち呪術からの解放）にあずかりえなかったことはたしかである。ただひとつ、中国の儒教が「合理性」を有していたことは、すでに前項において触れたとおりであるが、その合理性には、個人の自律的禁欲をよびおこしうる力が欠けていたこともまたすでに指摘したとおりである。「アジア的宗教」といわれるものの理念型を設置して、その一般的特徴を示すとすれば、世俗的な現実の世界と対立・緊張の関係にありながら、しかも現世をつくり変えうるような強大な力をもった価値を個人の内面の世界に生みつけることができなかつたことである、ということができよう。いずれにせよ、このような特徴づけが、西欧プロテスタンティズムなかんづくピューリタニズムとの対比においてなされているところに、そもそもウェーバーのアジア観の特質があることはくり返すまでもあるまい。

(注1) Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl. Hrsg. V. J. Winckelmann, 1956(以下WGと略す), S. 577. (世良晃志郎訳『支配の社会学』I. 創文社 1960年 58ページ)

(注2) *Ibid.*, S. 262.

(注3) Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (以下RSと略す), I., S. 1.

(注4) Knoll, August M., *Das Kapitalismus-Problem in der modernen Soziologie*, Wien, 1953,

S. 58.

(注5) Weber, Marianne., *Max Weber, Ein Lebensbild*, 1926, S. 326.

(注6) Weber, M., *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, RS, I., S. 211.

(注7) *Ibid.*, S. 212.

(注8) *Ibid.*, S. 214.

(注9) この間の事情は、具体的にはウェーバーのつぎの言葉によって示されている。「カルヴィニズムは16世紀にはジュネーヴとスコットランドを支配し、16世紀から17世紀にかけてはネーデルランドの大部分を支配し、17世紀にはニューイングランドと、一時はイギリス本国をも支配した……。」Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, RS, I., S. 20.

(注10) Weber, M., *Konfuzianismus und Taoismus*, RS, I., S. 349f.

(注11) *Ibid.*, S. 350.

(注12) *Ibid.*, S. 394f.

(注13) *Ibid.*, S. 409f.

(注14) *Ibid.*, S. 415.

(注15) *Ibid.*, S. 415.

(注16) *Ibid.*, S. 416.

(注17) *Ibid.*, S. 416.

(注18) *Ibid.*, S. 445.

(注19) *Ibid.*, S. 445.

(注20) *Ibid.*, S. 447.

(注21) *Ibid.*, S. 447.

(注22) *Ibid.*, S. 448f.

(注23) *Ibid.*, S. 449.

(注24) *Ibid.*, S. 433.

(注25) *Ibid.*, S. 434.

(注26) *Ibid.*, S. 434.

(注27) *Ibid.*, S. 441.

(注28) *Ibid.*, S. 443.

(注29) *Ibid.*, S. 444.

(注30) *Ibid.*, S. 467.

(注31) *Ibid.*, S. 472.

(注32) *Ibid.*, S. 475.

(注33) *Ibid.*, S. 485.

(注34) *Ibid.*, S. 502.

(注35) *Ibid.*, S. 513.

(注36) *Ibid.*, S. 513.

(注37) *Ibid.*, S. 513.

(注38) *Ibid.*, S. 514.

(注39) *Ibid.*, S. 515.

(注40) *Ibid.*, S. 526.

(注41) *Ibid.*, S. 534.

(注42) *Ibid.*, S. 534.

(注43) *Ibid.*, S. 523.

(注44) *Ibid.*, S. 528.

(注45) Weber, M., *Hinduism und Buddhismus*, RS, II., S. 363.

(注46) *Ibid.*, S. 364.

(注47) *Ibid.*, S. 364f.

(注48) *Ibid.*, S. 367.

V む す び

「アジア的なもの」をめぐるヘーゲル、マルクス、ウェーバーの所論をふり返ってみるとき、われわれはそこに、「アジア対ヨーロッパ」「東と西」という対立的図式が基本的な前提となっていることを認めざるをえない。そして、ヘーゲルとマルクスにおいては「先進的ヨーロッパ・後進的アジア」という一種の「西高東低」型の段階論の図式によってその「対立」が示されていたのにならしてウェーバーにおいては、東西それぞれ独立の類型の並存としてその対立が把握されている。しかし、このウェーバーにおいてすら、「合理化」（とくに目的合理化）を一つの価値基準として東と西との対立が論じられるときには、西の優位ということはおおうべくもない事実とされているのである。ただしウェーバーは、目的合理性を唯一絶対の価値とはみていないから、西欧の絶対的価値的優位という断定は彼の所論のうちにはみられない。われわれは、ヘーゲル、マルクスからウェーバーへ、という思想的系列に、東をみる西側の視座の構造の変化を読み取りうるのである。それはある意味では、西欧の自己認識、あるいは自己

反省に由来するものであって、単なるエキゾティシズムにもとづくものではない。

このような、西欧の「まなざし」の変化は、現代においてどのような形をとっているのか。西欧の平均からはほど遠い、むしろ例外に近い意見かもしれないが、西欧の知性の先駆的発言として、ウェーバーの弟子でもあり、今世紀のすぐれた思想家でもあるヤスパースの次の言葉をひいておきたい。

「われわれが、ヨーロッパのあらゆる優位にもかかわらず、西洋から何が失われてしまったのかを問うとき、はじめてアジアはわれわれにとって重大な意味をもつこととなる。われわれに欠けているもの、われわれにとってともかくも本質的にかかわりのあるものが、アジアには存在しているのである」(注1)。

(注1) Jaspers, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949. S. 95.

(東京大学教授)