

Title	<翻訳>蘇国勲 マックス・ヴェーバーについての中国の状況に基づく再検討(二)
Author(s)	羅, 太順
Citation	社会システム研究 = Socialsystems : political, legal and economic studies (2014), 17: 205-221
Issue Date	2014-03-20
URL	https://doi.org/10.14989/185702
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

蘇国勳 マックス・ヴェーバーについての 中国の状況に基づく再検討（二）

羅 太 順 訳

原論文の目次は以下の通りである。

一、中国におけるヴェーバーの思想の受容 — 知識社会学的小論

二、新儒学とヴェーバーとの対話（上） — 牟宗三を例として

（以上第 16 号）

三、新儒家とヴェーバーとの対話（下） — 西洋の学术界内部における分岐を例として

四、究極的諸価値間の緊張関係 — 「天人合一」VS. 「位格形而上学」

（本稿）

五、西洋における道家思想の認識 — ヴェーバーの中国観に対する質疑

六、ヴェーバーの宗教観 — ドイツ知識人の精神世界の一瞥

七、「西洋中心主義」についての批判的検討 — ヴェーバー思想の批判

三、新儒家とヴェーバーとの対話（下） — 西洋の学术界内部における分岐を例として

上述した観点では伝統儒学が道徳と科学との関係において一貫性と根拠のある立場が選択されてきたと思われる。すなわち、学者が科学そのものに内在する場合は、道徳との関係を完全に考慮しない。その際、科学は「倫理中立性」を持っていると言える。しかし、学者が科学に外在して反省する場合は、特に人的活動と人間の文化的理想から見れば、科学は必ずしも道徳と分離できるものではない。その際、科学は「倫理関連性」を持ち、科学と道徳は相互補完の関係にあると言える。ここで言う外在および内在とは、主体が科学に対する関係あるいは立場を認知することを指す。中国文化は科学に相対して明らかに外在的立場にある。このような立場は近代科学哲学が科学知識の増加に関するマクロ的解釈の策略の中、社会因果性（social causation）を強調する「強硬なプログラム（strong programme）」の見解に近い。例えば、B. バーンズと D. ブルアなどを代表とするイギリスのエディンバラ学派（Edinburgh School）の科学知識社会学（Scientific Sociology of Knowledge）と、H. コリンズなどを代表とするバース学派（Bath School）が主張する科学的社會研究（Social Studies of Science）という観点は、利益、信仰、道徳、価値などが科学理性の社会性要素に外在すると見なすと同時に科学政策、科学組織、科学共同体の評価基準、科学発展の水準と方向などを通して、科学認知活動に対して外在的に影響を及

ほすだけでなく、科学認知の内容に対しても内在的に影響を与えている。科学史家はこのような観点を「科学合理的な社会学の転向 (the sociological turn of scientific rationality)」と称し、それは T. クーン (Thomas Kuhn) の『科学革命の構造』の影響の下で現れた科学哲学における社会 = 歴史学派の見解であると見なす (Brown 1984)。この見解は人類の認知の中の「相対性」あるいは「実用性」の立場を強調する。科学哲学者 L. ラウダン (Larry Laudan) は、この見解を非合理主義 (arationality) 的観点と称し、それと反対の見解を合理主義 (rationality) 的観点と称する (Laudan 1977)。このことは西洋文化の核心的部分である科学哲学の中においても、中国文化と類似する異質な要素がすでに現れたことを示す。それゆえ、非合理主義という見方は中国文化だけではなく、西洋文化においても存在していたことが明らかである。

そして牟の観点が、ヴェーバーの社会科学方法論の中の「価値中立性」と「価値関連性」(value neutrality & value relevance) の両概念と叙述上形式的に似ているように見えても、実質的にその内容は大きく異なる。第一に、ヴェーバーの概念が、例えば社会学などを包摂する社会科学を標的にしているのに対して、牟は科学全般を標的にし、カント哲学の理論理性と実践理性、すなわち認識論から科学と道徳との関係を論じ、東西文化の特徴とその相互補完関係とを解き明かした。第二に、ヴェーバーの意図は、社会科学方法論から、なぜ社会研究は現象の間の因果関係を究明するだけでは不十分で、現象の背後に隠された主観的意義、つまり行為のチャンスをも「理解 (verstehen)」しなければならないのかを解き明かすことにあった。というのは社会行動における意義 = 価値が自然現象における時間 = 空間のように、いずれも対象 = 事実の構成であり、構成性原則 (constitutive principle) に属するからである。この文脈上「価値関連性」は、社会科学が「価値判断 (value judgment)」をもつ根拠になるため、応然断言 (ought) に属し、それに対して「価値中立性」は、事実を叙述する (fact descriptions) 性質をもっているため、実然陳述 (is) に属する。表面上の意義は、科学研究者に職業倫理を守り、厳格に自律し、社会現象が価値介入されたとして主観的価値判断を気のままに放任してはいけなく、「学問上禁欲」するよう注意をかけることである。この文脈上、「価値中立性」は適合性原則 (regulatory principle) に属する。しかし深い意味においては、これはヴェーバーの「理解社会学」の内在的緊張関係の表現である。つまり、彼は「価値関連性」をもって 19 世紀後期ヨーロッパの社会学における社会科学が単に事実を重視し価値を排除する実証主義思潮を批判し、「価値中立性」をもってドイツ経済学における歴史学派が社会科学の客観性の主観主義的傾向を抹殺することに反対した。さらに深い意味においては、これはヴェーバーが新カント主義者として現象 (phenomena) を物自体 (noumena) と区別し、科学と道徳との関係を解明する一つの進路であった。この意味において価値中立性は責任倫理 (the ethic of responsibility) と、そして価値関連性は信条倫理 (the ethic of conviction) と関連するといえる (Schlichter 1986)。

しかし、ヴェーバーの手法はレオ・シュトラウスにより批判された。シュトラウスによれば、正に近代性が人々に典型的な近代的二元論を強制的に受け入れさせたがゆえに、歴史主義が風靡することになったのである。啓蒙運動以降、自然科学が発展するにつれて、機械論的宇宙観が流

行しはじめ、次第に前近代的な目的論的宇宙観に取ってかわっていった。このことは、西洋の学術界においても明らかに相反する思潮の流行を引き起こした。その一つが唯理論である。この理論によれば、非目的論的宇宙観は一種の非目的論的人生観があってこそ可能であるがゆえに、機械論のような「自然的」観点と合理的観点から社会生活を観察しなければならない。言い換えれば、欲望、衝動などのような本能をもって人生とその意義を解釈するしかない。これがコントの「社会物理学」のような実証主義的社会学の進路である。この理論は結局、社会認識における理性の絶対化を導き、したがってヘーゲルの自然哲学的一元論 (naturalistic monism)、規則学知識 (nomological knowledge)、および機械論的な史的觀念の直線的進歩観が流行することになった。もしこのような方法によって人間の行動やその属人的意義を考察すれば、方法と対象の性質が適合しなくなってしまう。したがって、折衷的な方法が生まれる。すなわち、自然領域の中の非目的論的宇宙観と社会領域の中の目的論的宇宙観がお互いに邪魔せず、それぞれ自らの道を歩むという方法である。典型的なのは、ヴェーバーの事実と価値の区別、そして価値中立と価値関連の扱い方である。この立場は歴史と事実および価値分野の名において自然の正当性 (natural right) を否定し、それによって前科学的、前理論的観点との決裂を示し、かつ社会理論上の相対主義とニヒリズムの氾濫を招くのである (Strass 2006: 8)。

ヴェーバーは社会学者として、すべての論述を経験領域内に限定し、如何なる社会現象も人々の行動が招いた結果であるため、人々の行動を導いた各種制度からその原因を探り出す必要があるとする。そのためには、必ず行為のチャンスすなわち主観的意義を理解しなければならないとする。それゆえ、ヴェーバーの思想の中の「究極の価値の間の衝突は人類の理性によって解消できない」という観点は、彼の理論の前提であり、また帰結でもある。なぜなら「究極の価値」は超経験的な信仰領域に属するからである。この衝突は根本的には理性と価値との間の衝突である。西洋の文化的背景に即して言えば、それは理性と権威との間、すなわち科学と啓示との間の衝突である。理性はほかの諸価値間の衝突を解決できない。というのは、これらの価値は最終的には「アテナイとエルサレム」、すなわちギリシャ哲学の理性精神とシベリア宗教の信仰意識との間に存在する西洋文化の中で最も普遍的で、最も根本的で、また「永遠」な問題点として表現されるしかないからである。要するに、経験領域の問題は相対的であり、科学者の能力が及ぶ領域である。それに対し、超経験的な領域の問題は絶対的であり、哲学者と神学者が活躍する領域である。科学者の力は及ばず、また越権してはならない領域である。シュトラウスはここで有神論的立場からヴェーバーを批判したわけではない。なぜなら究極的な価値の上で信仰理由を訴えるならば、それは独断に近づくからである。そうでなく、シュトラウスは次のようにヴェーバーを批判した。第一に、ヴェーバーは前科学的、前哲学的な日常経験の世界あるいはその世界に対する「自然」的理解の可能性に戻らず、アリストテレスの『形而上学』のように、人類の思想とともに生じてくる根本問題とそれらの問題を解決するために根本的な採択を行う際の「普遍的枠組み」を提示することを目標として、哲学史における非歴史的研究を主張した。シュトラウスのこの観点によると、人々は事物の「科学」的理解から出発すべきではなく、事物の「自然」、

すなわち前理論的理解から出発すべきであるということになる。前科学的時代において人々は簡単に「良きもの」と「伝統的なもの」を同一視し、「古きもの」と「自分のもの」を合わせれば「伝統的なもの」を意味すると考え、それゆえ「自然の正当性」を信じていた。しかし、科学の時代において人々は歴史の名義あるいは事実と価値分野の名において「自然の正当」を排除し、「自然権 (natural right)」すなわち「天賦人權」をもって「自然の正当」を代替した。だが、シュトラウスの観点によれば、「自然の正当」は「諸善に基礎づけ (virtues-based)」られており、「自然権」は「権利に基礎づけ (rights-based)」られているため、両者は同じ基準で計れない (incommensurable) ものであるとされる。それゆえ、自然の正当に対する拒絶は必ず相対主義とニヒリズムを招くはずであるとする。第二に、ヴェーバーが責任倫理と信条倫理などの理念型を構築することによって上述した分析を代替することは、シュトラウスによると、人為的な構築は必ずしも現実社会の内在的関連との一致を気にしないがゆえに、その作用も議論に値しないとされる (Strauss 2006: 29-34)。

筆者から見れば、これはヴェーバーの観点に対する曲解である。ヴェーバーは新カント主義者の一人として「精神科学」と「自然科学」の区別から出発して、「社会科学方法論」を論じたのである。彼の「理解社会学」の主旨は、行為の背後に存在する主観的意義に対する「解釈的理解」を通じて、行為の「因果性説明」に達し、「物自体」と「現象」のそれぞれ異なる問題を解決することにある。言い換えれば、社会科学は、形而上学と経験との境界において自然科学よりもっと形而上学に接近する。社会科学は形而上学的环境と経験的環境との間における循環往復運動から離れたがゆえに、「価値関連」と「価値中立」の二重の属性を生み出したのである。ヴェーバーは、社会学者が社会と有機体を簡単に類比して持ち出した進化論と、歴史学者が用いる機械論的直線進歩史観の一義的な因果観念に反対しただけでなく、哲学者が現象の背後に存在する「究極原因」に固執して追求することと、神学者が先験的な「啓示」を用いて究極原因を解釈しようとする神秘主義に対しても不満であった。ヴェーバーにとって、一方は宗教に基づいて、一方は経験科学に基づいて、この両者に基づいて形成された人生観は対立の両極にあるのであった。両者はともに自らの方式で対立を代替しようと図っている。宗教は啓示によって世界を理解することを要求する。それに対して科学は理性によって世界を理解し、世界に対して究極的な態度を取るように要求する。ヴェーバーは、経験から冷静にこの事態を見つめれば、「多神論」というこの形而上学的な立場を認めるしかないと始終考えていた。なぜなら、これらの多くの価値の神とその闘争を支配するのは、運命であって、科学ではないからである。なおかつ、ヴェーバーはこの観点を「相対主義」と見なすことに反対し、そのような考えは「粗末な誤解」であるとする。彼は具体的な理想の絶対性をそれ自体で証明することは確かに難しいと考えていたが、その絶対性の存在自体はあくまで信じ、かつ自らがこの理想を実現することによって、その絶対性を証明することを自らに要求した。道徳義務の性質に対する判断は人それぞれであろうが、しかしヴェーバーにとっては理想、任務、義務に関する選択をし、それを認識することこそ、人間の存在に意義と尊厳を与え、その内在的確定性を疑い得ないものにするものだったのである。

(Marianne 1975: 324)。明らかにシュトラウスは、超経験的な形而上学あるいは神学的な規範原則をもって、経験界における科学的実証原則に取って替えようとし、前近代的で真・善・美を一身に集めた啓示あるいは全体 (totality) 的な形而上学の予説をもって、科学知識の発展に対する経験的分析に代えようとした。しかし、逆に彼は、ヴェーバーが相対性をもって絶対性を否定しようとしたとし、近代理性的な実験科学がヘーゲル式の万物を網羅する自然哲学から次第に独立し、経験科学に分化していくこの歴史の発展過程の合理性を完全に無視し、このことが科学知識の内在的論理の発展の帰結であることを否定する。これはヴェーバー思想に対する故意の誤読である。たとえシュトラウスが主張する神学の観点から相対と絶対との関係を見ても、このような相対性を否定し、絶対的価値観を實在の究極的な意義と見なす観点は、キリスト教歴史学者である E. トレルチによって「同一性の神秘主義 (Mystik der Identität)」と見なされた。この「同一性の神秘主義」は、事物の存在を不可解な奇跡と見なし、ただ法則を創造した神の意志をもってしか解釈できないとするが、これはユダヤ教の独断的信仰の一元論に由来する。実は、絶対的真理と絶対的価値の世界を、闘争している被造物の世界から隔離することは、神と世界、造物主と被造物、絶対者と相対者を分離することであり、これはキリスト教的信仰から由来した、原則的には依然として合理的な形而上学の二元論である。トレルチはキリスト教神学と歴史の視野から、「一」と「多」との関係、そして絶対と相対との関係を分析し、一切の實在をすべて同一のものに由来すると見なすのは、自然科学の規律と思想に違反する形而上学的な世界観であると指摘した。

一元論のモチーフは、一方では一般的に合理主義である。すなわち、昔のエレア学派のように、すべての理解可能な現実を同一命題に帰せしめ、それゆえ、非合理的な多数と運動の如何なる存在可能性も認めなく、統一を理性的な要求とみなす。もう一方では、自然科学から発された、そして少なくともすべての多数のものを結びつけた規律の統一性を形而上学的な公式と見なす、そのような規律的な思想である。

実際において近代思想の内部には合理主義が存在すると同様に、非合理主義も存在する。そして規律的な概念は、至る所で神話的な仮説の傾向が見られる。もし事物が合理化可能な条件のもとでしか真実として認められないとすれば、それは完全なる偏見に違いない。このことはすでにいままでの生活の中で否定された。もし合理化を必ず同一命題に帰することしかできないとすれば、それは暴力的で偏った論理である。(Trölsch 1998: 325-327)

トレルチが、キリスト教は近代性および自然科学が提出した多くの挑戦を正視すべきだと述べるのに比べて、シュトラウスが、その思想の中に濃厚なユダヤ教神学の前近代の特徴と保守的性質とをもっていることは明らかである。無論、近代思想の流行がニヒリズムをもたらすというシュトラウスの批判は、確かに近代性自身の要害を突いているが、しかし彼の前近代的方法を用いて

近代性の問題を解決しようとすることは、歴史の後退にほかならない。ヴェーバーもかつて、過度の合理化の進展は、目的＝手段合理性の膨張と価値合理性の縮小を引き起こし、その社会的帰結は、物質的富の増加につれて人々の精神世界の崩壊と道徳の退廃をもたらすと警告していた。如何にこの選択し難い近代の問題を克服するかについてヴェーバーは、近代人は責任倫理に依拠して目的＝手段合理性の行動で、日常生活の挑戦に対応すべきだと主張する。すなわち彼は、社会の実践において行動すべきであり、ユダヤ人のようにメシアの降臨を消極的に待つとか、あるいは逃避すべきではなく、また前近代への回帰を図ることもなおさらすべきではないとする。

われわれの本論に戻ろう。牟の概念も確かに学理上はカント哲学から由来してはいるが、しかし根本目的は「中国の内聖の学で外王の問題を解決する」ことにある。この意味において彼は、西洋の科学と民主政治は理性の架構表現の成果であり、それに対し中国文化の中でより発展しているのは理性の運用表現、すなわち仁智合一で、道徳が仁智を率いる文化であると指摘する。過去において外王を内聖の直接延長線と見なした結果、外王となる歴代の学識者＝官僚が何事も成し遂げられなくなったことに対して（実用性を講じる人は役に立たず、功績を講じる人は功績がない）、内聖は常に遺憾と思っていた。この中国歴史文化の苦しい立場から歩き出するために牟は、まず道徳理性が自己否定を通して、分解した尽理の精神と功績精神を転出しなければならず、それによって外王と内聖が対立することなく、調和を成し遂げるのであれば、内聖から外王の転化が完成するはずであるとされる。しかもこれに止まらず、牟から見れば、中国文化はたとえ表現形態上完璧でなくても、「根源的な形態」上は欠落がない。儒学を偉大な伝統と見なす中国文化は、道を根本とする文化であり、確かに儒学の内部においても「道徳を重んじる」ことと「学問を磨く」こととの間に前後関係を争う議論があるけれども、通常両者は不可分であると見なされている。例えば陸象山は、「徳性を重んじないで、如何に学問をするのか」と述べる。また鄭玄の『周礼』の註によれば、「徳行、内外之称。在心為徳、施之為行。（徳行とは内なるもので行うという行為を指す）」とされる。徳性は、広義上は美徳を指し、狭義上は内在的な人間の品格を指す。徳行は、人間の行為の道徳的な特性を指す。例として、本来「孝を行う」ことは徳行であるが、孝という内在的品格としては徳性である。早期の中国文化の価値理性の構築は、まず夏商周三朝の政治が政治道徳の強調を通じて実現できたものである。このような敬徳の政治思想は、三朝の「徳を暴力の代わりにする」という歴史経験から容易に解釈できる。また、この敬徳の政治思想は、中国の前枢軸時代の文化的価値観を形成した（陳来 1996）。中国文化の「根源的形態」としての「仁かつ智の精神実態」は「円智あるいは神智」に属し、ヘーゲルの「絶対精神」と類似する。客観的歴史過程の中、「必ず個人以外の社会および天地万物がもっているものを披露することによって自分自身を充実しなければならない。すなわち、自らを客観化し、絶対化すべきである。自らを客観化することは、つまり国家政治や法律などを披露することである。これによれば、国家政治および法律は精神が客観化されたものになり、客観的精神と呼べるであろう」（牟 1978: 116-118）。それと同時に、精神はまた自身を絶対化しなければならず、つまり精神主体が上向きに昇り、「絶対実在」が精神的なるものであると証明することによって絶対精

神をも証明できるということである(同上)。この中に包摂された必然性は、ヘーゲルの絶対精神が客観精神に転化する内在的発展の必然性と類似している。すなわち、いわゆる「弁証の必然性」である。これによって牟は次のような結論を付ける。

儒家思想は必ずしも近代化と衝突するわけではなく、また儒家思想は単に消極的に近代化に「適応」あるいは「合わせる」だけでなく、その中で積極的に自身の責任を負わねばならない。われわれが儒家思想という学問が近代化の過程において積極的に自らの責任を負えるというのは、儒家思想内部において積極的に儒家思想を求めて、それを促進、実現できることを示すだけでなく、また儒家思想の「内在的目的」から儒家思想を生み出し、もまたそれを求めていることを示す。それゆえ、近代化において儒家思想は「適応」の問題ではなく、「実現」の問題として見なされるべきである。(牟 1992: 4)

牟はここでヴェーバーの「儒教の理性主義は合理的に世界に適応することを指す」という論断に反論しただけでなく、この新儒家の学者は中国文化の復興の担い手として、文化上本来の姿に戻り、新しいものを創出し、先人の業を継ぎ、前途を開き(道統を肯定し、学統を開きだし、政統を続ける)、道徳理想主義の使命感、責任感、価値観を新たに構築しようとした。

四、究極的諸価値間の緊張関係 — 「天人合一」VS. 「位格形而上学」

ヴェーバーの中国歴史文化に対する理解は、長所と短所が相半ばすると見られる。彼の理解には多くの正確で鋭い見解があれば、また多くの曲解や誤読もある。例えば、彼は中国文化の総体的性質を「合理的に世界に適応する」と判断し、西洋文化の総体的性質を「合理的に世界を支配する」と判断する(Weber 2004a: 332)。これは中国文化と西洋文化の全体的特徴に対して最も肝心な処を指摘し、極めて高い知恵と奥深い洞察を示している。しかし、臆せず言えば、彼の中国文化に対するいくつかの細かいところの認識には多くの重大なミスが存在する。ここでは彼のいくつかの論述箇所を引用する。

このようにして、その残余をわれわれが至るところで見出すところの早い時期のこの古代的単純な経験的な技術の上へ、またもろもろの発明品が示しているように技術的に少なくない天賦の才の上へ、次のような呪術的に「合理的な」科学という一種の上部構造が被されているのである。このような上部構造を挙げると、曰く、時測法、時占術、地相占い術、占候術、年代記編纂、占卜術的に制約された古典的な政治学、医学、倫理学である。(Weber 2004a: 276-277)

こうした中国的な『宇宙一体観的な』哲学、並びに宇宙創成論は、世界を一つの呪術の園に

変じたのであった。どのような中国の御伽話も非合理的な呪術が俗受けすることを示している。すなわち、何の動機も持たない粗野な機械仕掛けの神たちが世界を飛び回り、すべてのことを為すことができるから、対抗呪術だけしか役に立たないというわけである。奇蹟の倫理的な合理性などは問題にならないのである。(Weber 2004a: 277)

呪術の園においては、世界関連が未熟で分かりにくく宇宙一体観的に表象されている状況のもとでは、またあわゆる自然科学的知識が欠如している場合には——この欠如がかの元素の力の一部は原因であり、一部は結果であるが——また異端の教えが役得のチャンスの点で関心をもっていたところの、呪術的伝統の支柱たる俸禄制化のもとでは、近代西洋風の合理的な経済や技術はまったく閉め出されていたこと、まして時日占い師、地相占い師、水占い師、占候術師らの勢力に牛耳られていた異端の教え（つまり道教）の呪術の園のうちにあってはなおさらそうだった。(Weber 2004a: 310)

その効果においては、道教は正統の儒教よりもっと本質的に伝統主義的であった。完全に呪術的な傾向のある救済技術からはこれ以外のことは期待できなかった。この救済技術を行う呪術師は伝統と伝来の神々の畏怖との維持に、じかにその経済的な生存全体をかけて、関係していたからである。だから、「改正を実施するな」という原則の明白な定式化が道教のものとなっているのを見出すのは、怪しむに足りない。いずれにせよ、ここからは合理的な——世俗内的にせよ、世俗外的にせよ——生活方法論に導く通路がなかったのだ。むしろ道教の呪術はこのような合理的な生活方法論の確立に対するもっとも容易ならぬ傷害の一つにならざるをえないのである。(Weber 2004a: 283)

道教の特性は商人たちの生活態度にとって無関心なものに留まり得なかったのである。というのも、道教は一つの絶対的に反合理的な、しかも、率直に言えば、極めて卑屈になった呪術的長寿法、治療法、並びに厄除法となってしまうからである。道教が罪の殃罰と考えていた夭折を阻止すること、——(道教的、非古典的な)福の神や、多くの神化された官僚神、職能神たちを恵み深い気持ちにさせること、そういったことを実行することを道教は約束したのだった。ところが、なんらかの「市民的倫理」といったものは、道教のもとではむろん全然発見されなかった。その限りにおいて道教にわれわれは全然関心をここで持たない。われわれが興味をもつのはこの点においてではなく、むしろ単にその間接的、消極的な効果においてだけなのである。(Weber 2004a: 273)

ヴェーバーによれば、正統の儒教であれ、あるいは異端の道教であれ、両方とも中国文化の目立った欠点を表している。その一つは伝統主義であり、もう一つは巫術を迷信するあるいは巫術的性質をもっていることである。この二つの特徴は、ちょうど彼が規定した宗教の合理化の二つ

の基準と相反する性質をもつ¹⁾。ここから中国文化はヴェーバーの中で合理性が非常に低いことが分かる。しかし問題は、彼が例挙げた古代天文、歴法、地理、年代史編纂、地相占い術、占術などに関する知識や技術は、すべて巫術あるいは彼が一言で片付けてしまう「絶対非合理性」なのかということである。彼のこれらの見解は一家言に過ぎず、当時あるいは現在の学术界において定説になっているわけでもなく、まだ具体的に分析する余地がある。ヴェーバーは中国伝統の學術には具体性がなく、あらゆるものが混在していて、いまだ前近代の未分化段階にあると指摘する。これは確かに事実であるが、しかしこれをもって中国文化は「絶対的非合理主義」であるというのは、おそらく然程簡単ではない。

彼の言う非合理性は主に巫術と神秘主義を指す。ヴェーバーの解釈によれば、巫術は日常生活の中で「直接的な〔自然の〕力の發揮から一種の象徴機構となる」媒介であるとする (Weber 2005a: 7. [] 内は著者)。彼は人類の早期、死後の死体に対して直接的な恐怖から肢葬、火葬などの処理方法を取ったことを例として挙げる。さらに靈魂の觀念が現れた後、それに取って代った觀念は亡霊が生きている人間に害を及ぼさないように、生前の所有物を受け継いだ生者に対する死者の嫉妬を妨げるため、死体は必ず墓に埋蔵しねばならないとされた。その後、この種の觀念は次第に薄くなり、生者の物を死者が嫉妬しないように一定期間は使用しないこととなった。「中国の服喪規定は、経済的および政治的のいずれの面にも——というのは、官職はいわば財産、つまり職禄であって、服喪期間中はその執務を避けるべきであるという受け取り方も広く行われていたから——等しく不合理な結果をもたらしながらも、この意味を今なお極めて完全に保持している」(同上)。ヴェーバーの解釈によると、人々は「葬儀」や「服喪」などの「巫術」の象徴と意義の媒介を通してこそ、「靈魂、鬼神、神祇など背後にある世界の存在」に近づける。「葬儀」や「服喪」を巫術と解したのは、それを西洋の一神論的救済宗教の反「偶像崇拜」と反「祖先崇拜」の視点から見たからである。しかし、中国人はより多く、文化人類学者 C. ギアツ (Clifford Geertz) の言う「ローカル・ノレッジ (local Knowledge)」、つまり民間の諺、行為基準、風土習慣を伝達する認知的常識が崇める「孝道」の側から、「葬儀」と「服喪」をみていたのである。すなわち、葬儀を純粹に一種の儀式と見なし、今の人に「慎終追遠 (丁重に父母の葬儀を執り行い、敬虔に先祖を祀る)」と啓示し、後の人に「民徳帰厚 (民の道徳が厚重になる)」を教える「象徴」的な意味において認識したのである。ここから同じ行為でも異なる文化と背景においては完全に異なる解釈がありうる事が分かる。例えば、ヴェーバーは「純粹な儀礼主義それ自体は、生活態度への影響という点では呪術と異ならない。それどころか時にはむしろ呪術的宗教性に遅れをとってさえいる。というのは、事情によっては呪術的宗教性は、再生に関して一定のしかもかなり有効な方法論を發展させたのに対し、儀礼主義の方はこれをしばしば行ってはいるが、必ずしも完成していないからである。救済宗教は個々の純粹に形式的な儀礼行為を「帰依」という一つの特異な心情へ体系化することができる。そしてこの帰依において、儀礼は神的なものの象徴として完成される。その時こそ、この心情は真に生き生きとした救済所有になる」(Weber 2005a: 191) と見なす。このように一人の人間がある宗教を信仰するのは彼の生命

にとって「新生 (Vita Nova / now birth, regeneration)」を得るような説は、中国人の思考方式から見れば、完全に一種の比喩、象徴、一つの神話あるいは西洋キリストの宗教神学が人の信仰とその生命関係に関する一種の構築にすぎない。しかし他の宗教においてもそうであるとは言えないが。たとえば、中国の伝統文化は靈魂の不朽に頼らず、積極的に現世の人生を肯定することを主張する。儒家思想が提唱する立功、立德、立言の「三つの不朽」思想は次第に中国人が世代を伝承する「永生」の信仰になっているが、しかしこの不朽や永生の観念を判断の基準として人に強制的に押し付けてはいない。ヴェーバーは西洋キリスト教的判断基準を普遍的な基準と見なし、異なる文化を比較研究する中で、文明ごとに行動主体の資格と弁論の権利をもっていることを、つまり「内的主体性 (intersubjectivity)」問題を蔑ろにしていた。このことは正に彼の同時代において西洋列強が文化の主導権を持っていることを示している。またヴェーバー本人も承認するように、根本的に厳格な意味において「一神教」と言える宗教はユダヤ教とイスラム教しかなく、キリスト教は「准一神教」である。「それゆえ「超感性的」な諸力が神々として概念化される場合も、それどころか一なる超世界的な神として概念化される場合ですらも、その概念が古い呪術的な諸概念をすでに除去しているということは決してない。キリスト教においてすらそうである」(Weber 2005a: 24, 29)。この言い回しからは、キリスト教も非合理的な成分をもっていないわけではなく、それゆえ彼の「神秘主義」、「禁欲主義」、「信条倫理」、「責任倫理」などの理念型の制定と理解はもっと中立的で、もっと広い意味において扱うべきではないと思われる。同様にキリスト教の史学者 E. トレルチの研究によれば、「神学の本質は、始終科学と神学の結合である」。「神学が「超感性的」啓示的認知と「感性的」認知との矛盾をそれ以上古い方式で解消できない限り、新たな方式を取るしかない。つまり精密科学の経験的認識方式以外、神学はまた究極的宗教真理を導く実践＝象徴の認識方式をも確認しねばならない」(Trötsch 1998: 233) とされる。

この種の新たな認知方式が信仰の認知方式である。

「このような認識は神話と象徴的な形式でしか現れない。確かにこのような形式はある程度科学の洗礼を受けて高度な昇華をもたらしているが、しかし依然として神話であり、決して一般的な概念から生み出されないものである」(同上: 236)。それは「心理学と認知論を通じて実現されたのであるが、後者は始終形而上学的要素を含んでいる」。要するに、トレルチによれば、近代キリスト教神学の信仰はその観念の要素だけ見れば、結局のところ一つ芸術性と象徴性をもつ認識であり、内実から見れば、依然として信仰と神話すなわち「合理的形而上学」である。しかし、ヴェーバーが述べる道教の巫術の楽園の中に至る処で存在する各種の根本的な力は、文化人類学者ギアツの「ローカル・ノレッジ」概念を用いて検証してみれば、「認識性常識」(時測法、時占術など)と「身体性技術」(長生術、魂術と呼ばれる護符や呪文など)の二つの内容に分かれる。実は後述の中国の讖緯の学も巫術を「降神儀式」と「呪語」の二つの内容に分けていた。かつ巫術は超自然的で神秘的な力を借りて、人あるいは物事に影響を与えたり、コントロールしたりする方術であると見なされた。このような巫術や方術的な「神話」を含む複雑で細かな内容

は中国文化の中でまごまご『緯書』という典籍の中に記載され、儒家思想の經典である『經書』と並んで儒家思想の正統とセットとなる經典とされ、中国の伝統的學術史において「讖緯の学」と呼ばれた。この部分は「子不語：怪力乱神（孔子は怪異・暴力・反乱・鬼神を語らず）」範囲内に属するため、歴代の正統の儒家思想に排除され、さらには見るにも値しないものとされ、時には「淫祀」とも呼ばれた。ヴェーバーは正統の儒家思想の見解に従い、道教の学説と実践中の科学的要素を無視し、巫術と方術だけをもって道教を批判しているが、それは彼の儒教と道教に対する認識がまだヨーロッパ学界の啓蒙運動の早期における評価に止まっており、世紀転換期の間のヨーロッパ学界における認識のレベルに遅れていたことを示す。

この点を説明できるのは、ヴェーバーが強く指摘する中国文化の巫術的な性質と神秘的な「天人合一 (unio mystica)」思想である。彼はこの思想が儒教と道教両者がともに持っていて、かつ中国文化の核心的構成であり、中国哲学と宇宙創設論に重要な意義をもっており、各「合理的な科学と経験知識の上に置かれ、中国の一切の自然科学的知識が欠如している「上層建築」すなわち意識形態を形成している」と見なす。彼はまたアジア宗教のこのような「神秘的合一」の「得道」あるいは「至善」を追求する最高の救済状態は、道教の神秘主義が追求する心理と生理が制約を受ける神寵状態の方式であると見なす。それは西洋の禁欲主義の宗教が積極的な行動から恩寵状態を証明するのと全く異なっている。道教の創設者である老子によれば、「道」は宇宙の秩序と万物の内在的根源を指し、すべての存在の永久的な原型の総体的理念であり、不可変の要素すなわち絶対的価値なのである。簡単に言えば、道は神聖なる総体と唯一たるものである。人は神秘的な瞑想を通して完全に世俗関係の紐帯および一切の欲望から離脱し、一切の行為から離脱する（無為）まで至ってこそ「道」に及ぶことができる。すなわち、道は中国文化の「形而上学」であり、キリシヤ哲学の「ロゴス」のようなものである。ヴェーバーから見れば、中国文化の「巫術」の主要目標は「道」と「神秘的に合一」する恩寵状態に到達することであり、それは西洋禁欲主義の宗教と相対立する次のような特徴を持つとされる。第一に、瞑想性をもつ現世からの逃避、少なくとも一切の合理的目的性をもつ行為を危険な世俗化した形式として捉え、消極的に回避し、否定的態度を取る。これは西洋宗教の「禁欲的に現世を拒絶・排除」し、世界に対して積極的な闘争関係を保つことと正反対である。第二に、瞑想は如何なる「現世」の考えに対しても絶対的に空無化、不思考、不行動（無、不思、無為）することであり、神を擁しかつ神と神秘的に合一する内在状態の方式である。それに対し、禁欲主義者は自らが現世の秩序内部における合理的な行為が救済を確保する手段として肯定し、現世の職業における合理的な行為をもって神の意志を執行し、世界の意義は被造物が理解し難いがゆえに神に依託して決めるしかないとされる。第三に、禁欲者は神の道具である。それに対し、神秘主義は神の容器であり、言い換えれば人間は神が附体した載物である (Weber 2004a: 245-270)。

ヴェーバーの類型学の中では儒教と仏教、道教を含めた中国宗教がすべて「神秘的な合一」の傾向をもつため、「神秘主義」の類型に属し、「禁欲主義」類型に属する西洋宗教とは相対立する。神秘主義についての解釈においては巫術、瞑想そして神秘的な人神合一に尽力し、世界から逃避

する傾向が強調される。これらの傾向は明らかに「禁欲主義」の特徴と対立物として設定されている。確かに、類型分類上の需要を満たしてはいるが、現実状況とは矛盾する。まず、禁欲主義的西洋宗教と神秘主義との関わりについて見てみよう。トレルチの『キリスト教会の社会思想』という本は学術界においてキリスト教歴史研究の名著と見なされてきたと同時に、ヴェーバーによっても賞讃され、何度も言及・引用された。この本の中ではキリスト教思想の発展を教会 (the church)、教派 (the sect) と神秘主義 (mysticism) 三つの形態に分けている。ここからわれわれはキリスト教にも神秘主義的要素が含まれていることが分かるであろう。われわれにとって興味深いのは、教会の信仰が聖礼と救恩を重んじるに対して、教派は権威と律法を重んじ、そして神秘主義は信仰を一種の内在的体験として強調し、そのため霊や敬虔などのような純粋に教義や教理方面に属する問題を重んじるというところではなく、むしろキリスト教がもつ以下のような神秘主義的特徴である。「神秘主義と科学の自立性は親和性をもつため、文化人の宗教生活の避難所になる」。「神秘主義はすでに形式的崇拜と教義の中に固定された観念を純粋に個人的な内在的経験に変化させる」(Trötsch 1981: 993-995)。ここからはキリスト教内部にも神秘主義が潜在し、東洋の「天人合一」思想と近いところがあることが分かる。すなわち、知識人の宗教信仰方式として、信仰を純粋に個人的な内在的体験であると見なし、信仰の最終目標は「人と神の結合 (人神合一) (the union of the soul with God)」に到達することを強調する。敢えて両者の区別を述べるならば、中国文化の「天人合一 (the unity of Heaven and man)」は「天地が我と同じ根であり、万物が我と一体になる」(莊子) 式の「人中心論 (anthropocentrism)」であり、人と神は根本的には合一するものである。それに対し、キリスト教の神秘主義的「人と神の合一」の中の人とは神の道具であり、それゆえ「神中心論 (theocentrism)」に属する。神は別の世界にあり、遠くから眺めるだけで近づけない存在であり、実質的には主客が分離したものである。

そして、ヴェーバーが指摘する儒教と道教は瞑想に心かけているというこの具体性のない説は、儒教の達人 (賢者) という宗教性格と道教の俗人 (大衆) という宗教性格との間の区別ができていない。確かに儒教思想には「三思而後行 (熟考の上実行する)」「行成於思毀於隨 (行いは思うに成りて、隨うに毀る)」「学而不思則罔、思而不学則殆 (学びて思わざれば則ち罔し。思いて学ばざれば則ち殆うし)」を重視する。また道教も世俗を蔑視し、瞑想を提唱し、行動を回避する傾向がある (Weber 2004: 262)。しかし、儒教と道教の知行関係に関する論述は、必ずしもヴェーバーが述べるように瞑想を提唱し、行動を否定するだけではない。例えば、老子は「聖人之道、為而不争 (聖人の道は為を成し、争わず)」のように「為」を強調し、また「聖人無為、故無敗 (無為であれば失敗せず)」のように「無為」をも強調し、あるいはその二つを合わせて「為無為則無不治 (二無為而治、無為にして治まる)」のように「為と無為」を強調する。儒家思想は確かに行為のために思考を提唱する一面があるが、しかし儒家思想が主張する「格物、致知」の思想は、必ず「正心、誠意と修心、齊家、治国、平天下」の行動の脈絡においてこそ、正確に儒家の知行観を理解することができる。いずれにせよ、ヴェーバーが、儒家思想が人格の円満 (内聖外王) を追求する入世の特徴と、仏教と道教の成佛成仙の出世傾向との間の根本的な区

別を無視し、儒教と道教をいずれも「神秘主義」に帰し、同一視するのは理解に苦しむ。たとえ仏教には「跳出三界外、不在五行中（三界を飛び出し、五行の中にいない）」という出家の願望があるにしても、そして道教には「羽化成仙」の出世の追求があるにしても、しかし儒教の立功、立德、立言は完全に入世の追求を主張する「三つの不朽」信仰であり、「永生」の保証を獲得させる信仰なのに、それでも儒教思想は世界を逃避することだと言えるであろうか。ヴェーバーは単独に儒教だけを論じる際は、儒教に「入世の合理主義」を持っているとする。しかし、西洋の宗教と比較する際には、類型学の需要から儒教を「神秘主義」の類型に入れ、したがって叙述と実情の相異が生じる。

「天人合一」思想と直接関連する儒教道の「三教合流」は、中国思想史上非常に重要な文化的出来事であり、中国文化が他文化と合流する本質的な特徴を示す世界文化史においてもまれな現象であり、また比較文化研究においても典型的な意義をもっていることである。不可解なのは、ヴェーバーはこのことに対して極めて冷淡であり、見るにも値しないことのように蔑視していたことである。中国とインドの宗教、文化に関するヴェーバーの論述をみても、仏教の普及についての論説はわずかしかなかった。

中国の仏教は、他の二つの体系の大聖人たちを受け入れて、一つの統一宗教（三教合一）を創造することを一部試みた。十六世紀に、仏陀と老子と孔子が記念碑の中に一緒に並べられており、そして同様のことは何世紀も遡って証明されるに違いない。(Weber 2005b: 376)

ここでヴェーバーは完全に「古代ローマの官僚貴族が東洋の「迷信」を見るのと同様に」、中国宗教と文化史上極めて重要な意義をもつこの出来事を見ていた²⁾。彼の『ヒンドゥー教』の中の「アジア宗教の一般特徴」を論述する最後の章を見れば、彼が一神論的な救済宗教の神学理念をもって世界のほかの地域の宗教を見ていたことが分かる。アジア宗教は単に濃厚な汎神論的性質からだけでも巫術であることが証明できると見なす彼の見解は、その時代の西洋学者がヨーロッパの地域性を普遍性で見なす立場をはっきり示している。

経済的な日常もまた普遍的魔術のこの最高に反合理的な世界に属したのであり、したがってそこからは合理的現世的な生活態度への如何なる道も開かれなかった。[中略]一つの合理的実際的な倫理と生活方法論が「現世」内の全世界のこの魔術の庭園から現れることなどは有り得なかった。確かに神的なものとの対立はあった。そしてこの対立は、西洋では歴史的に見て、普通「倫理的位格」と呼ばれる生活態度のあの統一的な体系化の形成を決定したのである。しかしアジアでは、この対立は何処においても、生における積極的な行為によって獲得されるべき恍惚的な神が仮の状態と、そこでは神的なものが、生きている力としては感じられない日常との対立であった。したがって、これもまた、超日常的で全く受動的であり、それゆえ現世内倫理の観点から見ると、神秘的であるがゆえに非合理的、現

世における非合理的行為から乖離した状態であった。(同上：469)

道教における無為、ヒンドゥー教における現世的関連や現世的憂慮からの「空化」および儒教における精霊や無益な問題への関与から「距離を保つこと」はその点で同じ線であった。積極的に行為しつつ、彼岸的、宗教的であれ、現世的内であれ、一つの中心を目標とする「位格」という西洋の理想はアジアの最高に発展したあらゆる知識人救済論によって、それ自体結局矛盾に満ちたものとして、あるいは低俗な専門に偏ったものとして、あるいは野蛮な生への欲望として、拒否されるであろう。あらゆる最高度の関心が指示し、かつ「位格」がその品位を認められる点が、儒教におけるようにサロンの洗練によって順かされた伝統的な身振りの優雅さそのものの中には、それは現世を超えた無常なものからの救済の王国の中にあるのである。(同上：472)

「日々の要求」に従う率直な行為によって、現世世界への関連を持つとする想念は、特殊西洋的な「位格」のあらゆる意味の基礎となっているのであるが、かかる想念はアジアの知識人文化からかけ離れている。同様に、この知識人文化は現世をそれ固有の非人格的な法則性の発見によって、実際に支配しようと努力する、西洋の純粹に即物的な合理主義からもかけ離れている。(同上：476)

ここで筆者が元の訳文の中の「倫理的人格 (ethische Persönlichkeit)」を、中国語圏の神学界においてよく使われる「倫理的位格」と訳したのは、ヴェーバーのキリスト教的神学の立場からアジア宗教の非合理性と巫術性を立証する特徴を明示するためである。いわゆる「位格」は、トレルチによれば、プロテスタンティズムがキリスト教特有の、再生 (regeneration) 経験に基づく認識方式を手段として、『聖書』の基本的啓示を発揚することによって、啓蒙運動以降の近代科学の発展に対抗しかつ近代科学を科学それ自身の範囲内に限定させ、宗教信仰領域に入ることを妨げるための一種の推断である。「プロテスタンティズムは「原罪」や「救済」などの古典的キリスト教の基本理念を、神を信じることによってもっと高い人格的な生 (Persönnenleben) に換え、それによって人格性を救済あるいは開放しようとする」(Tröltzsch 1998: 345)。キリスト教神学の中で、イエスの復活を「道が肉体になる (The Word became Flesh)」と解し、その実質は「イエスに対する神の信仰と世界に対するロゴスの信仰を一体化することである」(同上)。簡単に言えば、絶対想念を表徴するロゴス (道)、聖言 (the Word) を神、救済主 (キリスト) と同一視し、神話と理性を一致していると見なすことである。この意味において、中国語圏神学界は時によってこの文脈上の「人格 (Persönlichkeit)」を「位格」と訳し、信仰の三つの神聖なる「身位」は原初から一体であることを示した。トレルチによれば、位格形而上学は次のような二つの傾向に反対する。一つは、純粹心理学的意識分析を代表する絶対主義である。それは一切の絶対的かつ永久的価値のある事物を、変化する諸要素を組み合わせた相対的に持久の産物に変化

させた。もう一つは、それと対応する汎神論的相対主義である。これは世界統一の理念さえ諦めなければ、ほかのことは単に変化しているだけの実体の変化状態に過ぎないと見なす (Tröltzsch 1998: 344)。言い換えれば、キリスト教は「三位一体」の位格概念をもってユダヤ教とイスラム教の一神論的絶対主義と区別しながら、また一切の形式的多神信仰、汎神論的相対主義とも一線を画する。ヴェーバーは正にヨーロッパ文化のこのような統一性的な理念を基準として中国文化の「天人合一」と「三教合流」をみていた。言い換えれば、彼は西洋宗教の部族的、地域的神話を普遍的理性 (ロゴス) として押し広めた。というのは「位格形而上学から見れば、論理必然性 (Logisch-Notwendiges) と価値上応然 (Werthhaftseinsollendes) との意識が事物の究極的な理由になっている」(同上) からである。このような「位格」を重要な特徴とする「倫理預言宗教」は、「キリストの崇拜から生まれた特殊な形而上学的であり、緊張」である。すなわち、被造物の罪性と造物主の世界を救済する愛、そして個人が現世に存在することと現世を超越することに関する命定的な悲観論的神話およびその緊張関係である。このような宗教は、「広い範囲に及ぶ極めて拘束力のある、しかも体系的に合理化された理論的教義学を生み出し、あるいは宇宙論的事象に関して、あるいは救済論的神話〔キリスト論〕に関して、あるいはまた祭司の権能〔秘蹟〕に関して、それぞれ展開される」のであり、「純粋な知識主義に不信を抱きこれを拒否する〔この点はアジア宗教の立場と対立する〕」(Weber 2005a: 94-95. [] 内は著者) のである。これらの内容はトレルチの「位格形而上学」という観念の内包と外延になっていると同時に、ヴェーバーが文化論という視覚から東西社会の異なった発展経路を分析したものである。しかし、彼は全く真正面から「三教合流」という重要な論拠に言及しようとしなかった。なぜなら、彼にとって「天人合一」と「三教合流」というような東洋理念は、理論的統一性と首尾一貫の系統性に欠けており、単に靈魂の多元論を信仰する汎神論観念にすぎず、現世を超越する一切のものと匹敵しようとしながゆえに、俗世の罪惡に対抗する力がないとされたからである。そして、消極的な特質しか保たないため、それ以上論述する必要がないと見なされた。

ヴェーバーによれば、位格形而上学は西洋文化の合理主義が世界固有の非人格的法則を発見することによって、実際に世界を支配する純粋な即事性を明示するように神学から持ち出される。いわゆる「即事性 (sachlichkeit)」は即事論事的で事物を中心とする客観性、因果性である。それと対立するのは、中国文化の事物に関する関係が個人的血縁関係に変わって、親しい関係とそうでない関係を区別する差序性である。典型的なのが儒家思想の「親々」原則である。人間と世界との関係上、儒家思想は純粋な個人関係の生物性を重視し、社会的な尊卑関係を尊重し、それを一種の恭順の義務として神聖化し、世界に対して無条件の肯定と適応の倫理として示されるため、ある種被造物の崇拜である。プロテスタンティズムの中のピューリタニズムは、このような自然の生物的な関係を倫理上コントロールするようにし、神との関係に背離しないようにすることを第一の任務とする。したがって、上述した儒教とピューリタニズムの倫理観念は、それぞれ現世への適応と現世を支配するという異なる心理状態を生み出す。すなわち、ヴェーバーの言葉を借りれば、「両者は同時に形式上の合理主義と結果上の「功利主義」を導いた」(Weber 2005b:

476)。二つ宗教は結果的に合理主義と功利主義の両方に属する。両者の区別は、儒教の社会行動が生物的な自然の個人関係に基づくに対して、ピューリタニズムは事物の客観的法則の即物性関係（すなわち事物的因果性 causality）に基づいて利益を追求することである。彼は中国の古代発明が芸術のためであって、経済発展を考慮しなかったことを挙げながら、「西洋においても、実験は芸術から生まれたし、そして大多数の「発明」は、アジアでも重要である戦争技術的および治療的な目的について本来芸術に属していた。しかし芸術が「合理化」されたこと、ついで実験が芸術の土壌から科学のそれへ移ったこと、これが西洋にとって決定的であった。「非人格性」ではなく、合理的に評価して、「非即物性」こそが、東洋においてわれわれ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」（同上）と述べる。

筆者はかつて長い間、なぜヴェーバーが「三教合流」という問題を回避して論述しなかったのかが理解できなかった。東西文化と歴史を比較検討する大家として、ヴェーバーが中国文化上この独特の現象に関していつも周辺的狀況を分析することに止まり、直接言及しようとしなかったことに疑問を持っていた。その後、彼の異なる文脈上の「人格」と「位格」との意味の差異を繰り返し検討することによって、彼のある程度の内在的筋道を理解するようになった。そこからわれわれは「天人合一」を特徴とする中国文化の世界に対する見方と、西洋キリスト教の主客二元論との区別を見出すことができる。すなわち「天人合一」は、存在論的「自然統一」関係である。人と環境が一体化し、互いに主体化される (inter-subjective) 関係である。それは人間が中心になるのではなく、自然が中心になるのでもない。人間と自然が互いに中心となり、マルティン・ブーバー (Martin Buber) が言うように、「私-それ」関係を超越した「私-汝」の相互性関係である。すなわち、「私」と宇宙の中の他の在り者との関係である。このような関係は精神性、自然性、人間性関係の個々の面が包括されている (Buber 1986)。もっといえば、中国文化の主張する「天人合一」は「和而不同 (和して同せず)」と「理一分殊」の対立的な統一である。前者の論理の中心は「不同」、区別、変化である。後者の論理の中心は「理一」、同一、一致である。曰く「一之理、施於四海 (理が世を通す)」、皆が基準とするがゆえに、「道」と近似する。「理」は極めて単純であるがゆえに、「一」であり、その根拠は論理である。それゆえ「一以貫之 (最初から最後まで一貫する)」しなければならない。「不同」と「理一」との両者統一の基礎は変化にある。これこそ中国伝統文化の一元論的認識論の根底である。

この思想と西洋のユダヤ＝キリスト教文化の二元論との間は確かに溶け合いにくいことがある。一方でヴェーバーは、価値観の間の衝突は最終的に解消できないとする。したがって、彼と中国学問との間の如何なる論弁も「西洋中心主義」あるいは「東洋中心主義」にならざるをえない。文化の間の交流を望むならば、ハーバーマスの言う「コミュニケーション理性」が必要とされ、「主体間性」と関連する問題を解決する必要がある。しかし、もう一方でヴェーバーは、具体的な考察においては中国文化が認める価値の主観性に論理上の合理性と必然性の仮面を被せながら、中国の事柄を西洋式に解釈しようとする。これは彼が内心の深いところでドイツ精神貴族式の「西洋中心主義」の思いがあり、中国文化の意義と意味に対して、彼が具体的な文脈の中で主張

するところの「同情的理解」を欠いていることを示している。もしくは彼の文化相対主義の主張、または社会科学方法論が難点を抱えていることを示しているに違いない。そうでなければ、上述したような彼の議論は理解し難い。偏見を持たずに西洋宗教をみれば、ユダヤ教のハシディズムの集会であれ、キリスト教のマイスター・エックハルトなどの神秘主義であれ、理論上と実践上の両方において、その神秘主義の色彩は中国宗教より体系的あり、深刻である。ヴェーバーの中国宗教に関する研究は、ほぼ百年が経過した。彼の時代は正に西洋列強が世界歴史を支配する時代であり、特殊な歴史背景と条件において中国の学术界は適時の反応をする力がなかった。しかし、だからといってこの結論の中の多くの不実の内容を黙認したのではない。ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を含めた多くの著作に関する西洋の学术界における質疑も最近になって始まったわけではない。ヴェーバーの中国論には中国の学術が発展するにつれて、多くの箇所について徐々に議論と質疑が提出されるであろう。これは決して「不思議」なことではない。却って中国の学术界が世界文明の成果を吸収する過程で現れる正常な現象である。

註

- 1) ヴェーバーはかつて『儒教と道教』の中で次のように書いていた。「ある宗教の代表している合理化の段階としては、とりわけ二つの、ただし、さまざまな点では互いに内面的に関連するところの尺度である。第一は、その宗教がどの程度まで呪術を脱皮してきたかの度合いであり、第二は、神とこの世との関係、そしてそれに応じてこの世に対するその宗教それ自体の倫理的関係が、その宗教によってどこまで組織的に統一されてきたかの度合いである」(Weber 2004a: 309)。
- 2) 拙著『合理化およびその制限』はかつて「発生学の因果分析」一章でヴェーバーの仏教に関する論述をインド宗教研究の一節の中で扱った。それは主に発生学の考慮に基づいてである。すなわち、仏教はインドから発生し、その性質はインド文明に属する。仏教が中国に伝来した後、仏教は質的な変化をもたらし、かつ中国文化と社会に多大な影響を及ぼした。ヴェーバーが仏教をインドの宗教(仏教の伝播から)に入れて考察することは彼の東洋(中国とインド)の宗教の構想と脈絡に相応しいことである。しかし、筆者は南北朝以降、儒教、道教、仏教三つの宗教が並列して「三教」になって合流の趨勢が現れ始めたことを指摘すると同時に、ヴェーバーに対して「宗教が中国の知識人の性格と文官階層の心理状態に対する影響を論述する際、仏教禅宗と中国文人の思想との関係を論じていないことは、ヴェーバーの中国文化に対する見解の浅薄さを覗わせる」(71頁)と批判した。これはまた今日筆者が彼の「三教合流」という中国文化の内在的特質を示す重大な文化事件に対する軽視の態度を批判する誘因でもある。確かにこれは二つの異なった問題、つまり前者は社会科学方法論と関連し、後者は「三教合流」の性質の判断に相関するため、中国文化=社会思想史の範疇に属するが、しかしヴェーバーの文章の脈絡の中では首尾一貫するものである。

* 字数の制限のため参考文献は最後の訳文に記する。