

## M・ヴェーバー「古代ユダヤ教」と

## パリア民族の概念

— その批判史 —

高野 晃 兆

## 序 問題

ヴェーバーの「ヒンズー教と仏教」によると、古代インドには Gastvolk という社会現象が至るところにみられた。Gastvolk は全く定住地を持たない流浪の民 Wandervolk としてのみ現われるとはかぎらず、むしろ多くの場合は、自分の村落を形成して、家内工業や部族伝来の生業を営んだ。この Gastvolk のなかでも、特に儀礼的に「不浄」<sup>(1)</sup> unrein とみなされているものが、ヴェーバーによってパリア民族 Parivolk と呼ばれている (GARS I, S. 11f.)。ヴェーバーは「古代ユダヤ教」の冒頭で、捕囚後のユダヤ民族をパリア民族と規定した (GARS III, S. 1ff.)。ヴェーバーの諸概念のなかでは、このユダヤ人に適用されたパリア民族の概念が最もきびしく批判されている。この拙稿ではこの批判の歴史を辿ってみようと思う。

一、ユリウス・グットマン (一九二五年)

パーリア民族の概念を最初に批判したのは、Julius Gutmann の „Max Webers Soziologie des antiken Judentums“ (in: Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 69, 1925, S. 195-223) である。<sup>(67)</sup> この論文はパーリア民族の概念だけをとりあげたものではなく、「古代ユダヤ教」全体を批判している。しかし拙稿では、パーリア民族の概念のところにのみ焦点をせぼりたい。

グットマンは、まずこの概念を *technisch* に批判する。「ヴェーバーが捕囚後のユダヤ人を社会的にパーリア民族と性格づけたのをわれわれはすでに知っている。パーリア民族という概念に対して、ヴェーバーは、まず第一に全く価値アクセントなしに「儀礼上、形式上、あるいは事実上、社会的環境世界から遮断されている Gastvolks」(S. 3 日訳5頁<sup>(68)</sup>)と規定した。この定義と関連してヴェーバーは直ちにユダヤ民族はこの概念の源泉となっているインドのパーリア諸部族から重要な諸特徴において区別されることを強調し、そしてユダヤ民族は「カスト組織のない環境世界のなかで一つのパーリア民族であった」(S. 5 日訳5頁)というのを第一の区別として挙げている。すでにこのことがこの概念の使用を技術的な意味で問題にするのに十分である。何となればこのことは儀礼的隔離が、インドのパーリア諸部族と違って、強いられたものではなくて、自ら選ばれたものであるということと同時にのべている。このことはその社会的帰結において明らかに全く違ったものである。自発的に、儀礼的に自らを隔離する民族の成員というのは、社会的には職業選択と階級所屬において制約されていない、或いは少なくとも必ずしも制約されていない、丁度ユダヤ人が事実ディアスポラの形であらゆる社会層に現われるように。心理学的には、強いられた隔離の場合には、プライドが傷つけられるが、自発的な隔離の場合には、プライドは傷つけられない。ユダヤ人の隔離は古代においては周知のごとくユダヤ人の Hochmut の表現と解釈されている。ユダヤ人迫害の事実、キリスト教徒やモハ

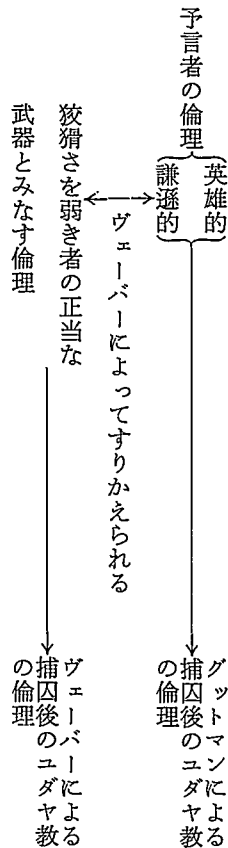
メド教徒の下で広く行なわれているユダヤ人に対する法的立場の抑圧すらも、バーリア的差別に類似していない。学問的に精確な意味においてはこの概念はユダヤ人には適用されえない。そしてヴェーバー自身において叙述の過程で非難的な意味以外の何ものでもない卑劣な意義にすりかえられている。この表現はユダヤ人のプライドにとってたえられないものであるのみならず、学問的に間違ったものであるもので、社会学的術語において決して市民権を獲得しないであろう」(S. 321 D)。

次にグットマンはヴェーバーの sachlich な理解を問題にする。「ヴェーバーが捕囚後のユダヤ民族を儀礼的に社会的環境世界から遮断された Gastvolk と呼ぶとき、sachlich には適切である。こういう状態の準備においてユダヤ教の宗派主義化に対する宗教的基盤を創造する予言者と、儀式の遮断的契機を形成する祭司サークルが協力するさまを彼はみごとに描いている (GARS III S. 353-355, 366-370)°。しかしこの状況の社会学的帰結を……ヴェーバーは十分に展開していない。そしてここでは彼の研究を補充することが絶対的に必要である。それに対してヴェーバーはこの状況にとって決定的なエートスがすでにイスラエルの捕囚以前の宗教において、特に予言者において準備されているということを示すことに大いなる価値を置いた。これに属するのが謙遜と従順並びにそこから結果する自分の力と業績に頼ることの拒否の要求という平民的性格 (der plebejische Charakter) に関する彼の見解である。このテーゼが、かかるエートスは平民層において最も浸透しやすいうことだけを述べているかぎりでは、このテーゼは説得力がある。またこのエートスにおいて捕囚後のユダヤ民族は、自らを内面的に放棄することなしに、自らの無力な状況に満足する可能性が与えられたという点においてもこのテーゼは正しいのである。貴族的倫理の自信に対してはここには場はない。そして謙遜と神への信頼の倫理だけが捕囚後のユダヤ人に道徳的自己主張を可能にするのである。し

かし平民の倫理並びにペーリア民族の倫理という多義な概念で表現することが、予言者のもとで完成させられるイスラエルの宗教的道德性を、この道德性が何ら共通点をもたない別の道德性に近づけることになるのである。ヴェーバーによってここで考えられている《plebeisch》とは、社会的抑圧の下で生きているグループの要求を満すことができるか、或いはかかる抑圧の影響下で成立する道德性の一切の形式を含んでいる。従って道德性のさまざまな形式が考えられる。(1)ヴェーバーはこの連関において時々、彼にとつてはペーリア民族状況の賛美である苦難のしもべの概念について語っている。この姿に明白に刻印される宗教性は確に苦難の影響の下で成長した。即ちこの宗教性は罪なき者の苦難という事実から宗教的意味を獲得しようとしているように。(2)この昇化した概念と完全に異なっているのが、従順や恭順といった社会的に無力な層に強いられた特性を徳にし、そして貧者そのものを敬虔なるものにするこ  
とによって、自分たちの置かれている状況からうける損害を穴埋めしようとする社会的に無力な層の努力から発している宗教性や倫理性である〔ニーチェのルサンチンマの倫理〕。(3)もう少し違った意味にあるのが、狡猾さを弱き者の正当な武器とみなす平民的な倫理である。ヴェーバーの場合には、予言者の倫理性が最後の(3)にあげられた種類の平民のエートスの方にずらされている。実際には、予言者の倫理は上述(3)の平民のエートスとは何ら共通点をもたない。予言者の倫理が平民のエートスと触れあうようにみえる点、即ち謙遜を賛美する点においても共通なものを持たない。予言者の道德性は英雄的な傾向をもっている。そしてこの傾向は苦難の英雄主義として表現されるだけではない。神の Sache を代表するという意識はイスラエルの権力所有者に対して情熱的に戦うという勇氣をすら与える。そしてこの英雄的な傾向の伝統がマカベアの戦いにおいて、またバルコクバの戦いにおいて力を発揮するのである。この基盤があるからこそ、神によって判決を下された状況下でひたすら耐えた時代にも、卑賤な《平民的》なエート

スとは本質的に異質な体面感情が増大したのである」(S. 322 F.)。

グットマンの sachlich な角度からの批判を図式化すると次のようになるであろう。



## 二、サロ・W・バーロン（一九三七年）

Salo W. Baron の “A Social and Religious History of the Jews” は一九三七年に出版された。しかし筆者がハイデルベルク大学の社会学研究所から送ってもらったのは一九五二年の拡大改訂二版のコピーである。第二版の序文によると、パリアア民族の概念の批判がとりあげられている第一章は、第一版にほとんど手が加えられていない、とある。それでは本論へはいろいろ。

### 自然の克服Ⅱ歴史化

「ユダヤ宗教はそのはじめからそして時の進展と共に益々、一切の自然宗教と恒久的な対照において、歴史的宗教であったしまたそうなった」(G. 4)。歴史的要素はユダヤ人の宗教観念において非常に支配的であった。例えば、古代

イスラエルの祝祭はカナンとバビロニアの古代オリエント文化から引き継がれたということは周知のところであるが、それぞれのケースにおいて、その自然的な解釈の代りに歴史的な解釈を置き換えることによって、祝祭の基本的な意味を変化させた。古代の春の祝祭であった過ぎ越し祭がエジプトからの脱出の或いはユダヤ民族の起源の祝祭となった。「初穂の日」である Pentecost は初期のパリサイ人によってトーラーを与えられたことを主として想いだすことに、即ちユダヤ宗教の基礎づけを想いだすことに変えられた。安息日——その主たる起源はバビロニアの天文学にある（4つの quarter をもった月と7つの星）——は歴史のはじめ、つまり創造の労働ののちの休息のために神によって選ばれた日、と結びつくことによる新しい、深遠な聖化を受けとった。世界中の未開発国にひろまっている割礼という習慣はエジプト、カナン、フェニキヤにおいて太古から行なわれて来た。ここでも、イスラエルの律法制定者が本来の自然的な意味をとりのぞき、そして新しい意味を与えた。彼らは割礼実施の時期を13歳から幼少の時期へ移し、男の思春期との結びつきをきりはなし、そして神とユダヤ民族との契約の永遠のしるしにした。かかる例は容易に殖やされた。

### 自然の克服Ⅱ選民

歴史と自然の間の大いなる衝突のなかで、自然がしだいに克服されなければならないのである。律法はしばしば外的自然並びに陶冶されていない人間本性に対する人間のこの闘争を要求する。そしてこの闘争のなかで道徳性があらわれる。かくて道徳性は歴史の目的を実現する人間の主要なる手段となる。この意味でユダヤ教の歴史的一神教は倫理的一神教でもある。ユダヤ教は民族の一般的目的を強調するが、これと個人の道徳生活の究極的目的とをしっかりと結びつけていない。今日に至るまで正統ユダヤ教の倫理はその本質において個人的というよりも民族的であり続

けた。義人がそれにふさわしい報いを受けていないという疑問はしばしば提起された。しかしユダヤ教の主たる流れは民族主義という線で進んで来たし、また古代において律法に服従することは、自発的、熱狂的に肯定された。

民族は歴史の主たる媒介物であるのみならず、歴史による自然の克服において、人類のなかで一部のグループが選ばれるというのは不可欠なのである。歴史への自然の抵抗は巨大である。選ばれた小人数だけがそれを克服する資格があるのである。自然の克服が「選民」の思想の基礎にある。

### 自然の克服と政治的権力の否定

自然、これの現実における表現は、自然的力を基盤とするその時代の政治的権力である。ユダヤの反自然的姿勢は、その時代の権力を否定する姿勢ともなった。権力そのものはしばしば賞賛と黙諾の原因よりは疑いと恨みの原因となった。ユダヤ宗教にある権力なきことに高い価値を置く考え方が、政治力なき人たちが発展することのうちに、自己の相似のものを見出した。イスラエルやユダの力ある王に対して無防備の、迫害された、悩める予言者を究極的に上に置くことのうちに、ただの政治権力以上の力があるという認識が決定的に受け入れられた。悩める主のしもべという第二イザヤの詩のうちに、即ち究極的には勝利を収める悩める「力なき」人たちの姿のうちに、バビロニア捕囚の現実性のみならず、政治的拡大並びに国家支配と同義語である「自然」というカテゴリーからのしだいの解放が反映されている。

ユダヤ的メシヤ的博愛主義と国際主義〔平和主義〕は同じ自然的力の否定という根から生じてくる。ユダヤ人は列強の谷間にあつて政治的権力の欠如を痛感せざるをえなかった。しかしユダヤ人は、政治的とは違った力を持っていると確信していた。最大の人間の力でさえも究極的にはむなしということを認めていたので、ユダヤ教は神の全能

だけを高めたのである。拡大と征服という政治的力よりはむしろ忍耐という宗教的並びに人種的力がユダヤの信仰と実践の礎石となった。かかる「力」は当然防衛的で、受動的である。そして相互に侵略しないということが最大の防衛手段の一つなのであった。かくてユダヤの世界主義と平和主義とはユダヤの政治的無力に由来するものであったが、同時に信仰という真の力から流れ出たものである。以上のような叙述を経て、パリア民族の概念に対する批判のところに到達する。

「ここで相当広く普及している誤解を正しておくことが必要である。政治的無力はディアスポラの歴史を通してユダヤ人の全くの失望と悲惨の同義語として敵並びに味方によってしばしば誤解されて来た。近年、ユダヤ人は昔から《パリア》存在であった、という言葉がいよいよ頻繁に聞かれるようになった。この概念はインドの《不可触賤民》intouchables との誤った比較に基づいているのであるが、全く人を惑わすものである。この概念は、実際、一切のよく知られた歴史的事実——客観的でもあり、また主観的でもある——によってあっさり否定される。……、ヘレニズム帝国、ローマ帝国、ペルシャ帝国の下でにしろ、イスラムやビザンチンの下でにしろ、或いは中世の迫害の最もひどかった時代においてすら、ユダヤ人の地位はかかる比較を許さなかった。……

解放 Emancipation 以前のユダヤ人のパリアの地位という広く普及している仮説は、絶え間ない苦難と迫害の一つとしてのディアスポラの状態にあったユダヤの歴史に対する一般の見解がなかったならば、決してたてられなかったであろう。この見解は古い伝統をもっている。その根底にあるのはギリシヤ・ローマのユダヤ迫害者の意見であり、ユダヤ教やタルムードの賢人に反対するキリスト教の神父の意見である。中世のキリスト教の聖職者の傲慢さが、ユダヤ人を繰り返し攻撃された軽蔑された人間として描くことに一定の形を与えたのである。より詳細に回顧すると



き、同胞である多数のキリスト教徒、即ち農奴や土百姓に数限りない残酷な軽蔑と圧迫を重ねて来たのも彼らに他ならなかったということが決して忘れられてはならない。彼らの間でも、もっと真剣な人たちは、ユダヤ人が生き残っているという歴史的な謎に思いを致し、イスラムの賢者のように、ユダヤ教の要求に対して、彼ら自身の信仰を守るために、終りなき条約 *Treaties* を結んだのである。インドの純血バラモンとペーリアの間には宗教論争の余地があるような関係は考えられない。彼らの結論がユダヤの關係者にどれほど致命的であろうとも、ユダヤ人をして説得と強制によって彼らの信仰を棄てさせ、そして高い尊敬される地位に多数のものをつけるという永続的な試みは、本質的にはシナゴクを教会並びにモスクと基本的に等しい地位にあるものとしての承認であった。更に、純ペーリアに似ず、ユダヤ人は、個人的にもまた団体としても、自分のグループを離れ、そして自分の判断で、多数派（キリスト教やイスラム教）に加わることができた。少なくとも近代の「人種上の」反セミティズムが起こってくるまではユダヤ人にとって改宗という行為によってキリスト教或いはイスラム教社会の、尊敬される、時には指導的なメンバーになることほど形式的に容易なことはなかった。16世紀のリトアニア法によれば、洗礼は改宗者を高貴なランクに直ちに選ばれる資格あるものにした。たくさんのユダヤ人が幾世代を通して、この容易な逃避を拒絶したという事實は、一切の諂と力とはげしく抵抗し、「選民」との結びつきを切断することによって得られるよりも失うであろうというユダヤ人の深い確信を証言している」(p. 23-25)。

パーロンの主張を、簡潔に表現すれば、自然の克服というユダヤの思想のなかに、政治的に無力な状態の贅美という思想があるが、この思想を正しく理解しないギリシヤ・ローマ時代の、またキリスト教時代の偏見の伝統から、ユダヤ人ペーリア民族という誤った考え方が生まれたのであると。

### 三、ドイツ社会学者会議（一九六四年）

一九六四年はヴェーバー生誕百年に当り、この年の第15回ドイツ社会学者会議では、*Max Weber und die Soziologie heute* を *Rahmenthema* とする国際的シンポジウムが催された<sup>(4)</sup>。このときの宗教社会学に関する専門部会の第一部は「古代ユダヤ教」にむけられた。

a、ヤコブ・タウベス

宗教社会学専門部会第一部の主発題者はヤコブ・タウベスであった。

ヴェーバーは捕囚後のユダヤ人とインドのパーリアを比較するにあたって、三つの重要な相違点を指摘した。(1) ユダヤ民族はカスト組織のない環境世界においてパーリア民族となった。(2) 終末論が異なっていた。インドのパーリアカストの場合には、「永遠不変とみなされている現世のカスト組織の内部に生れ変るという方法で上昇することは、儀礼的に厳正な、つまりカストに恭順な態度の報償」(GARS ≡ S.5 日訳5頁)とみなされた。「社会的にきわだって保守的な態度がいっさいの救済の前提条件であった。というのは、この世界は永遠であって、*「歴史」*をもたなかったからである」(a. a. O. S.6 日訳6頁)。ユダヤ人の目には約束はまさしく正反対であった。世界は永遠でもなければ不変でもなく、世界は創造されたものであり、そしてこの世界の現在の秩序は人間の行為の産物、即ち「……つまり一つの歴史的所産であって、ふたたび神の欲するとおりの状態に場所をゆずるようにさだめられたものなのである」(a. a. O. S.6 日訳6頁)。古代ユダヤ人の態度は来るべき神の欲する政治的並びに社会的革命という觀念によって規定されていた。(3) この規定は方向を定められていた。何となればこの終末論から明らかになるのは、儀礼的厳

正とこのことによって制約される社会的環境からの遮断という命令のみならず、「高度に合理的な宗教倫理即ち呪術並びにあらゆる形態の非合理的な救済探求から解放されている現世内的行動の宗教倫理である。そしてこの宗教倫理はアジア的救済諸宗教のあらゆる救済方法とは内面的にはるかにへだたっていた」(P. A. O. S. の日訳 6頁)。ヴェーバー自身はこの倫理を今日のヨーロッパ並びに近東の宗教倫理の基礎とみなした。

右の指摘のあと、タウベスは言う。「ヴェーバー自身がユダヤ教とインドのパーリアとの比較のなかへもちこんだ両者を区別するモメントは、それ故、比較を支えている両者に共通なモメントよりはるかに影響力の大きいものである。このことは、この比較は強引さなし ohne Gewaltsamkeit には行なわれえないことを推論させる。けれどもヴェーバーはこの比較をきわめて重要なものとみなしている。パーリア概念がユダヤの道德の特殊『平民的』plebejisch 性格の分析の基盤なのである」(Gedächtnisschrift, S. 188)。(5)

ところで「ヴェーバーはパーリアカストと古代ユダヤ教との間の比較の視点をどこから得たか。表現方法と概念がキリスト教とその前史に対するニーチエの批判に近いということは疑われえない」(G. a. O. S. 189)。「ニーチエは本来軽蔑されたパーリアカストを言い表わす『ツァンダラ』Tschandala の概念をインド文化から借用し、そしてキリスト教に適用した最初の人であった。その際キリスト教の起源を、権力を与えられている人たちに對する不利益をこらうむっている層の蜂起に帰した。自分たちの主張に従って、覆せないカスト秩序を拒否し、そして現在支配しつつある秩序の徹底的転覆という終末論をつくり上げたところのパーリアグループが、ニーチエによれば、神によって義とされている政治的並びに社会的蜂起に對する地盤を準備する。ツァンダラ道德と終末論の間的一致は、西洋において平民の道德に勝利を得させたところの価値のユダヤ教とキリスト教によって企だてられた徹底的な転覆の原点に立つ

ている」。

それではニーチェとヴェーバーとはどこが違うのか。タウベスは言う。「ニーチェがチャンダラモラルの禁欲的理想にはつきりと反対する立場をとったのに対して、ヴェーバーは彼の判断において曖昧であり続ける。彼は合理化の運命的な過程を同時に肯定しそして否定する。ブルジョワ資本主義世界の禁欲的合理主義——これをヴェーバーはニーチェと同様イスラエル史のうちにあるその源泉にまで追求した——が現世を《鋼鉄の容器》に変えた。資本主義の精神においてその終着駅に達した西洋精神の歴史は、しかしヴェーバーにとっては（ヘーゲルやマルクスと違って）happy endの歴史ではない。……

《将来この外枠の中に住むものが誰れであるのか、そして、この巨大な発展がおわるときには、まったく新しい予言者たちが現われるのか、或いはかつての思想や理想の力強い復活がおこるのか、それとも——その何れでもないなら——一種異常な尊大さでもって粉飾された機械的化石化がおこるのか、それはまだ誰れにもわからない。それはそれとして、こうした文化発展の《最後の人々》にとっては、次の言葉が真理となるであろう。精神のない専門人、心情のない享楽人、この無のものは、かつて達せられたことのない人間性の段階にまですでに登りつめた、と自惚れるのだ、と。》(GARS, I, S. 204 岩波文庫訳下246頁)<sup>(7)</sup> (Gedachnisschrift S. 191f.)

この暗い予測のなかで、「ヴェーバーにとっては、シュペングラーにとってのようた、時代のこの運命に《勇らしく》耐えることだけが価値ありとみなされる。ヴェーバーが、ニヒルスティシユな時代のまっただなかにあつて承認する唯一の徳は「……率直な知的誠実 schlichte intellektuelle Rechschaffenheitである。しかしこの率直な知的誠実は、われわれに以下のことを確認することを命ずる。つまり今日新しい予言者や救世主を待ちわびている多くの人

たちにとって状況は、イザヤの託宣のもとにおさめられている捕囚時代のあの美しい斥候しやくこうの歌にみられるのと同じ状況であることを。へエドムのセイルからわたしたしに向かつて呼ばわる者がある。斥候しやくこうよ、夜はまだ長いか。斥候しやくこうは言う、朝は来る、しかしまだ夜である。再びたずねたいならば、今一度くるがよい。このことが告げられた民族は二千年以上にわたって問いつづけ、そして待ちこがれて来た。そしてわれわれはこの民族の悲惨な運命を知っている。このことからわれわれは、あこがれ、そして待ちこがれるだけでは何事もなされえないという教訓をひきだそう。そしてやり方を変えて、われわれの仕事に就き、そしてへ日々の要求へに従う——人間としても職業としても——ことにしよう。……」(GAW<sup>2</sup>, S.613) (a. a. O. S. 192f.)

それ故、ヴェーバーは、禁欲的倫理に対しては、曖昧な態度をとったが、ユダヤ的実存に対しては、はっきりと否定的な態度をとっている。あのメシア的期待の民族が、「あこがれ、そして待ちこがれるだけでは何事もなされえない」ということに対する戒める例として挙げられている。「ヴェーバーは古代ユダヤ教の社会学のための諸論文を、現在のユダヤ的実存について問いつつ書いた。しかし彼の生きた時代は、今日からみれば、現実には実行されなかったが、潜在的可能性として、ユダヤ的実存を根絶するという試みをもっていた」(a. a. O. S. 194)。この最後の発言を筆者は次のように解したい。ヴェーバーの時代はユダヤ的実存を根絶したいという風潮であったが、ヴェーバー自身はそういう風潮に付和雷同するのではなく、ユダヤ的実存について問いつつ、彼なりに結論を出したと。

b、その他の発言

タウンズに続いては、Prof. Dr. Joseph Maier (New Jersey) が補足発題を行うが、これはグットマン並びにバーロンの線に沿ったもので省略する。

Maietの補足発題のあと討論にはいるが、討論のなかで注目すべき意見だけをひろいあげておこう。

「ペーリア民族」の概念は事実社会的差別の要素を含んでるので、ヴェーバーによって試みられた一義的に学問的な定義の意味で専ら理解されるわけにはいかない、ということをも最近のドイツの歴史が教えている (Goldschmid)」（die Soziologie heute S. 231）。

「西洋におけるユダヤ人とキリスト教徒とを扱っている歴史的なるもの社会学的分析は双方にとって満足なものとはならないであろう (Nelson)」（a. a. O. S. 232）。

タルコット・パーソンズはバロンを次のように批判する。「ペーリアグループの原理的基準の一つは儀礼的障壁が通常の意味——隔離されていないという——でのクラスからペーリアグループを区別する。私自身は、この点でバロンがヴェーバーを十分に論駁したとは思わない。論駁からほど遠いところにいる。インドのカストとの比較にも十分な根拠があると思う。それは地位の高低そのものを問題にするのではない。それは儀礼的隔離を問題にするのである。このことは、この隔離が意志されたものであるかどうかということとは無関係である」（a. a. O. S. 233）。

#### 四 フライシユマン（一九八一年）<sup>(g)</sup>

フライシユマンはヴェルハウゼン以来のプロテスタントの旧約研究並びにそれに基づくヴェーバーのユダヤ理解を次のように批判する。「ヴェーバーは大体において——われわれは確にヴェーバーの場合には模倣という言葉を口にするとはできないが——プロテスタント的な聖書批判、つまりその宗教的—イデオロギー的偏執と反ユダヤ的傾向が

明らかであるところの学問、の見解を受けついでいる。所謂六書の構成の問題はそのままにしておこう。いずれにしてもこの構成の問題によって代表される聖書（《旧約聖書》）の歴史の区分が論争の起源なのである。《捕囚前》の時代、即ち第一神殿の時代はユダヤの部族宗教の成立のために残しておかれる。《捕囚後》の時代、即ち第二神殿の時代はユダヤ宗教を神政的傀儡国家のイデオロギーに解釈しなおすために残しておかれる。これは、ヴェーバーが神学者ヴェルハウゼンや反神学者エドワルト・マイヤーとわかち合う理解なのである。それに対して予言者たち、これらの《巨人たち》は宗教史的には凡庸な理由から特にヴェーバーによって高く評価される。というのは予言者たちがユダヤの宗教を《心情倫理》に変えようとした、またそのことでもってプロテスタントの内面的な倫理の直接の《先駆者》になったからである。同時に捕囚後の時代はわれわれがなお考察しなければならないであろう特徴をもったユダヤ的ペーリア民族の成立を準備した。そして最後に《ラビ》の時代はユダヤ教の《硬直》と《因襲化》の時代と形にはめられる。この時代はペリサイ人と共に始り、そしてタルムードの、或いは《後期ラビ》の時代へ移っていく。この時代をヴェーバーはヴェルハウゼンと同様拒否するそしてこの時代について彼はほんのわずかの知識しかもっていない」(S. 266-7)。

「……ヴェーバーの理解においてわれわれを最もおどろかせるものは、ユダヤ人のペーリア的運命はエズラとネヘミヤ以来のユダヤ宗教の内的発展の産物であるところの心術によって担われたということを示そうとする彼の試みである。この歴史的な点からヴェーバーは彼のユダヤ的《ペーリア倫理》を構成しそして《誠実》なプロテスタント的心術倫理との絶対的対立に置き始める。彼がこの点では、彼の友人であり、また《アルヒーフ》の協力者であるヴェルナー・ゾムバルト<sup>(9)</sup>によって刺激された様子に目をむけよう」(S. 267)。

通例ヴェーバーはゾムバルト全体を否定したように主張されるが、全体を否定しているのではない。ヴェーバーが承認しないのは、ゾムバルトの資本主義の概念だけである。ゾムバルトの提案は近代資本主義を貨幣経済について定義し、生産機構について定義しないというのである。しかしその他の点ではヴェーバーはゾムバルトの提案に従っている。

『プロテスタンティズムの倫理』において表現されている諸理念によって影響されたゾムバルトは彼の書物の第一部において、近代資本主義の心術——貪欲——は主としてユダヤ的起源のものでありそして特にプロテスタント的ではないと主張する。ユダヤ人はスペイン半島から追いだされて以来、新しい経済的可能性が存在する至るところに現われた。……封建主義とその伝統的経済倫理から資本主義への不透明な転向を達成したのがユダヤ人である。それは純粹な、無辜な、理想主義的なキリスト教的意識が許すことができなかつた行為である。このテーゼにヴェーバーはもちろん賛成することはできない」(S. 268)。しかしヴェーバーはゾムバルトの『ユダヤ的心術』なるものは引き継いでいる。

ゾムバルトの書物の第二部では、『ユダヤ人の資本主義への能力』が扱われる。「ユダヤ的『心術』がドイツの心術と対置されたユダヤ人がドイツ民族にとって致命的に危険であるということを証明するために、卑賤な反セムの動機がみせかけの学問的概念のなかへもちこまれる。……ユダヤ人はなるほどペーリア民族とは呼ばれないが、『Halbjuden』と呼ばれる。祖国がないので、彼らはどこにおいてもJendであり、そしてドイツの理想と一致することができない。彼らは二重の道徳を持っている。彼ら同志では互に利他的である。けれども他のものに対しては一切のことが許される。このことは彼らの不誠実な仕事の実践において示される。それは嘘の宣伝、買収と欺瞞が宗教



的にすめられるということにおいて基礎づけられる。ここへ高利貸という永遠の非難が加わる……。ユダヤ人は完全に営利追求だけを目的とし、そしてひたすら貪欲な目的を追求するために、彼らは何事でもなしうるといふ風にかかっている」(S. 269)。

こういう精神的背景の下に、ヴェーバーは二つの、即ちユダヤ教とプロテスタンティズムという、《現世的》宗教を対極化させる。

「個人に与えられる神の恩寵のはっきりした証拠は、ゲットーに住むユダヤ人にとって、事実上その営利行為における利益の増大という形で現われていた。だが、神意にかなった《職業》における《確証》という思想は、ユダヤ人の場合、一般に現世的禁欲において知られるそれと同じ意味では当てはまらない。というのはユダヤ人にとって、神の祝福が体系的禁欲的な合理的生活方法論と結びついて考えられることはほとんどなく、少なくともそれは、これを唯一可能な《救いの確かさ》*certitudo salutis* の源泉とみなす清教徒の場合よりはるかに少ないからである」(WG S. 303. 日訳149頁)。「敬虔なユダヤ人は自らを律法の研究に捧げるために職業を無視する傾向があるというのが、ヴェーバーにとってユダヤの約束の理念の非一貫性を表わす重要な表現である。《ユダヤ教徒にとっては……決疑論によって律法に精通した人や律法学者、そしてたいはいはその正業を妻に任せ、それに生計を支えられながら、みずからは聖典とその註解の研究にあくまでも没頭する《知識人》こそが、本来的な生活理想なのである》(WG S. 371. 日訳313頁)。職業が絶対的な義務でありまた生活の意味であったピュリタンはかかる態度を許すことができなかった。何となれば《実際の律法研究は……常時働いている必要の比較的小ない金融業と最も容易に結びつくことができた。律法ならびに知性主義的律法修練の影響からユダヤ人の《生活方法論》が生まれまたその《合理主義》が生

まねる」(WG. S. 372. 日訳315頁)」(S. 273)。そして「本来的な合理主義はプロテスタントのためにとっておかれる」(S. 273)。

更にウェーバーの対極化は続く。「へ小は小売商人から大は大口資金供給者にまで典型的にみられた、そして現に見られるあの経済心情「営利心」、すなわち利得のどんなチャンスをも容赦なく利用しつくすという——(利得のためなら地獄にまでも漕ぎ出そう、たとえ煉火が帆を焦がそうとも)といった——意欲と心がけは、ユダヤ人もまた充分に強くもっている」(WG. S. 369. 日訳308—9頁)。ピューリタンはそれに反して「純粹な高利と商業と並んで国家資本主義や略奪資本主義の形式」を軽蔑したのみならず、これと結びついた道徳や心性をも軽蔑した。「イギリスのピューリタンたちにとっては、当時のユダヤ人はまさしく彼らの嫌悪してやまぬ、あの戦争・軍需請負・国家独占・泡沫会社投機、君主の土木・金融企画を指向するような資本主義を代表する者であった。必要な保留条件をつけておくならば、対立関係は事実次のように定式化できるであろう。ユダヤ人の資本主義は投機的な賤民||資本主義であり、ピューリタンの資本主義は市民的な労働組織であった」と」(GARS I, S. 182, Anm. 2 岩波文庫訳下 205—6頁)」(S. 275)。「ユダヤ人とピューリタンの対立は、しかし、ウェーバーの場合には、経済の領域に限られない。対立はむしろ拡大されそして二重道徳の理念以外に主としてルサンチマンの理念に基づいている(消極的に特権を与えられたもの)……の倫理というニーチェ的ヴィジョンに高められる」(S. 277)。

「積極的に特権を与えられた身分の品位感情はもちろん自分自身を越えてはいかない(存在)即ち彼らの(美と才能) *szlachetność* に関係する。彼らの王国は(現世的)でありそして現在のために生きまた大いなる過去に支えられて生きている。消極的に特権を与えられた層の品位感情は当然というわけではないが(専ら)現在のかなたにある此

岸の或いは彼岸の未来に關係する。この品位感情は摂理による〈使命〉Missionの、つまり〈選民〉としての神の前での特別な名譽への信仰から、それ故に彼岸においては〈後者が前者に〉なるであろうという、或いは此岸において救世主が現われ、そして現世によって否定されたバーリア民族(ユダヤ人)或いはバーリア身分の現世においてはかくされている名譽が明るみにもちだされるという信仰から糧を与えられなければならないのである(W.G.S. 536) S. 278)。

フライシユマンは、最後に、「實際、ヴェーバーは捕囚後のユダヤ教の社会、学的理解に対してどういう貢献をしたか」(S. 281)を問い、「ほとんど貢献していない」と結んでいる。

## 結 び

以上、ヴェーバーが捕囚後のユダヤ人をバーリア民族と規定したことに對する批判のいくつかに目を通して来た。批判は次の様に分類できると思う。

- (1) ヴェーバーの捕囚後のユダヤ民族の歴史に對する研究不足(グットマン、アイゼンシュタット、キッペンベルク)<sup>(11)</sup>。
- (2) ヴェーバーのユダヤ人觀の背後には、ギリシヤ・ローマ時代から中世を経て続いて来た伝統的なユダヤ人觀があることの指摘(バーロン)。
- (3) (i) ヴェーバーはヴェルハウゼン以来のプロテスタントの旧約研究の反ユダヤ主義の伝統を受け継いでいる。また(ii) ドイツの反セミテイズムの流れのなかにいる(フライシユマン)。

(4) ヴェーバーのインドの不可触賤民とユダヤ人との比較はニーチェのチャンダラモラルとキリスト教倫理との比較から影響をうけているという主張(タウベス、ラファエル)。

(3) の(ii)を除いて、現在の筆者には、ヴェーバーを弁護することも批判することもできない。(3)の(ii)についてはヴェーバーを弁護しておきたい。彼の妻マリアンネの記述するところによれば、ヴェーバーは反ユダヤ主義者ではなかったことが伺われる。大学での人事について述べているくんだり、「このような場合にヴェーバーを屢々激昂させたのは多くの仲間たちが教職への招聘に際して、真に優れた際立った人格ではなく、凡庸だが人当りのいい同僚を優先させようとする周知の傾向であった。彼はそこに、教授的虚栄心という特殊な職業病のあらわれを見ていた。これと同様に、とりわけゲオルク・ジンメルのような優れた知性をその正当な活動領域から遠ざけている反ユダヤ主義も、彼にとっては憎むべきものであった。この哲学者をウィルヘルム・ヴィンデルバントの後任としてハイデルベルクへ連れてくることに成功しなかったため、彼はずっと関係者たちに対して憤懣を抱いていた」(Marianne Weber, Max Weber—ein Lebensbild, S. 361 日訳 273 頁<sup>(3)</sup>、なお他に S. 131 日訳 99 頁、S. 660 日訳 435 頁も参照された)。

最後に「ペーリア民族」という用語そのものについて。

タルコット・パインソンズも述べている様に、儀礼的遮断——自発的なものであれ、受動的なものであれ——という視角からの比較はそれなりに学問的な根拠を持っており、ヴェーバーの試みは純学問的なものであったと思われる。しかし一九六四年のドイツ社会学者会議の宗教社会学に関する専門部会の司会者ゴルト・シュミットが討論の冒頭で「最近のドイツの歴史は、ユダヤ人に対する『ペーリア民族』の概念は、この概念が事実社会的差別の要素を含んでいるので、ヴェーバーによって試みられた一義的に学問的な定義の意味でのみ理解されえない、ということを教え

てゐる<sup>(14)</sup>と述べている様に、物理的に優勢な民族の側にいる学者が、物理的に劣勢な民族をとり扱う場合には、用語は慎重であるべきで、少数民族の感情をなかなでするような用語の使用は慎むべきであらう。

註

- (1) ヴェーバーの著書からの引用には次の略号を用ふ。  
 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie = GARS  
 Wirtschaft und Gesellschaft = WG  
 Gesammelte Politische Schriften = GPS  
 Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre = GAW  
 (2) この論文が最近左記の書物に再録された。拙稿の引用の頁数は左記の書物による。  
 《Max Webers Studie über das antike Judentum》herg. von Wolfgang Schluchter, 1981. 21- 《Max Webers Studie》上巻。  
 カンシュートンの略歴については、M・ヴェーバー「宗教社会学」(武藤一雄、園田宗人・園田担訳)創文社刊の三九八頁の訳註のとらひを参照された。  
 (3) 日訳とは「古代ユダヤ教」I、II、内田芳明訳、みづから書房刊のごとである。拙稿ではこの訳を使用をせよとした。  
 (4) この会議の報告が次の書物による。《Max Weber und die Soziologie heute》herg. v. Otto Stammer, 1965. 21-  
 《Die Soziologie heute》上巻。  
 (5) Jacob Taubes 《Die Entstehung des jüdischen Paria-volkes》(in: 《Max Weber, Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1966》)。  
 タウベスの論文は國際的シムラヤの發見について加えてある。  
 (6) Freddy Raphael 《Die Juden als Gastvolk im Werk Max Webers》(in: 《Max Webers Studie》) 21頁以下。だがは同書 229 頁以下。  
 (7) 岩波文庫訳とは、「プロテスタントエスナの倫理と資本主義の精神」上、下、梶山・大塚訳のらよである。拙稿ではこの訳を使用をせよとした。  
 (8) Eugène Fleischmann 《Max Weber, die Juden und das Ressentiment》(in: 《Max Webers Studie》)。  
 (9) W. Sombart 《Die Juden nud das Wirtschaftsleben》Leipzig, 1911 上巻下。  
 (10) 日訳とは、ヴェーバー「宗教社会学」(武藤一雄、園田宗人・園田担訳)創文社刊のらよである。拙稿ではこの訳を

使用をせよといふだ。

(11) Shmuel N. Eisenstadt, Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilisation (in «Max Webers Studie»)

(12) Hans G. Kippenberg, Intellektualismus und antike

Gnosis (in «Max Webers Studie»)

(13) 田部元雄、フリンマンネ・ヴァーグラー「ファクテス・ヴァーグラー」(大久保和郎訳)、『E』、みすず書房刊のことである。田部元雄の訳を使用せよといふだ。

(14) «die Soziologie heute» S. 231.