

マックス・ウェーバーにおける東洋哲学の社会学的考察(一)

向井守

序言

マックス・ウェーバーの学問的生涯を貫く問題意識は、彼の最後の書といわれている「宗教社会学論文集序言」での冒頭において明確に示されている。それは「いかなる諸事情の連鎖が、まさしく西洋という地盤において、しかも西洋においてのみ普遍的意義と妥当性をもった発展方向にむかう——と少くとも私たちは思いたいのだが——文化諸現象が出現するように、導いたのか」(R. S. I, S. 1)という問題意識である。西洋という特殊な文化圏が、その特殊性にもかかわらず、いなまさしくその特殊性のゆえに「普遍的意義と妥当性をもった発展方向にむかう文化諸現象」を生み出したのである。これは極めてパラドキシカルな事態である。「世界の歩みにたいして驚嘆する能力こそは、その世界の意味を問うことを可能にする前提条件である」(R. S. II, S. 22)と自から言うウェーバーはこの世界史的意義をもったパラドキシカルな事態に驚嘆し、これを科学的に解明するために彼はすべての学問的エネルギーを傾注した。では西洋にのみ特有なしかも普遍的妥当性をもった文化諸現象とは、いかなるものか。学問の領域では数学的に基礎づけられ合理的実験をともなった近代自然科学、芸術の領域においては音楽面では合理的和声音楽、記譜法など、建築面では圧力を分散させ、任意の広さのドームを作るためのゴシック建築、絵画面では線的空間的遠近法、政治の領

域では合理的に制定された憲法と法にもとづく専門官吏による行政をともなった国家・議会政治、経済の領域では近代産業資本主義、これによって生み出された合理的社会主義、おおよそ以上のものをウェーバーはあげている。文化の普遍妥当性とは、空間的にはいかに異なった文化圏においても、時間的にはいかなる発展段階にある文化圏においても、その文化は模倣され、撰取され、消化されることが可能であるということの意味する。欧米を除いた世界の各国において、これらの普遍的妥当性をもった文化諸現象の多くは、「近代化」という名の下で人間の精神的態度においても、社会的制度においてもさまざまな伝統的障害に直面しながらも、現在撰取されつつあり、ウェーバーが西洋文化に与えた意義づけはますます確証されつつある。

ウェーバーの問題意識の中核をなしたのは、なぜ西洋においてのみ「西洋人の現代の生活のもっとも運命的な力」(R. S. I, S. 4)である近代産業資本主義が成立したか、ということであった。そして、この産業資本主義を地盤にして生れた「合理的」社会主義思想は現在文化的宗教的経済的相違のあるほとんどすべての国々に波及し、資本主義と並んで世界史を動かす軸の一つになっている。彼は産業資本主義の成立を説明するために、その固有の因果連鎖を求めて、西洋ばかりでなく、世界中の文化圏を探求し、「遍歴した。彼が「古代農業事情」を書いているときでも、中国やインドのことを研究しているときでも、それら研究は常にこの問題意識によって貫かれていた。いなそれらの研究は西洋における近代資本主義の成立の逆証となっている。そして彼はこのように精神的に固有の因果連鎖を求めて、その有力な原因として、プロテスタンチズムにおける世俗内的禁欲を見出した。しかし因果連鎖はこれにつきるものではなく、さらにその一つとして、近代自然科学がある。「近代西洋に特有の資本主義は……強度に技術的諸可能性の発展に負うている。その合理性は現在本質的に精密な計算の基礎である、技術的に重要な諸要因の計算可能性によって、制約されている。すなわち実際には、西洋の学問とりわけ数学や実験によって精密にかつ合理的に基礎づけられた自然科学の特性によって制約されてゐる。」(R. S. I, S. 10)近代自然科学の発達に資本主義によって「決定的

な刺激」を受け、またピウリタンによってそれは著しく愛好され、技術や経済のために適用されたけれども、その成立は、資本主義的なチャンスによるものでもなければ、ピウリタンに負うものでもない。ウェーバーは「資本主義の《精神》への反批判的結語」という論文において、「生活態度の実践的、合理的方法の発展は当然学問的、合理主義の発展と根本的に異なったものである。そしてたんに決して学問的合理主義と共に生じたものでない。近代自然科学の最初の基礎はカトリックの地域やカトリックの人々より生れた。科学を實踐的目的へと方法的に関係づけることだけがすぐれて《プロテスタント的》である。」(Baumgarten, Max Weber, Werk und Person, S. 191 Vgl. W. u. G. S. 314) と言っている。近代自然科学創設期の英雄達、コペルニクスも、ローマ教会により迫害を受けたとは言えガリレオもデカルトもカトリック教徒であった。数学と実験を基礎とする近代自然科学は、西洋にのみ生れたすぐれて「西洋的学問」であるとともに、他の文化圏においては成立しなかったが、どの文化圏の人びとでも一定の合理的秩序を守りさえすれば、完全に理解することができるという普遍的妥当性をもった学問である。普遍的妥当性を持つという点において、それは宗教・哲学・イデオロギーとは次元を異にするものである。それは、「世界の呪術からの解放、および機械的因果関係への世界の転化を徹底的に遂行し」そして一定の価値体系をもった文化圏で生まれながら、「原則的に現世的事象の『意味』を問う観察方法を拒否する」(R. S. I. S. 564) すなわち価値から自由な学問である。それは世界や人生の意味または価値についてはなにも教えることはなく、「美しくもなく、神聖でもなく、また善でもないが、いなそれ故に真である」(W. I. S. 546) 知識や価値実現の手段について教えることができるにすぎない。このような学問はそれまでいかなる他の文化圏にも存在しなかった。しかしそれは一定の価値体系をもった西洋という文化圏にのみ成立したのである。かくして近代資本主義の成立と同じく、なぜ西洋においてのみ、普遍的妥当性をもち価値から自由な近代自然科学が生れたのか、そしてなぜ他の文化圏においてそれは生れなかったのかという問題提起をすることができる。ウェーバーは西洋の学問の独自性を他の国々の学問と比較しながら、つぎのように浮彫り

している。

「西洋においてのみ、現在われわれが《妥当性》があると認めるような発展段階にある《科学》が存在する。経験的知識、世界や人生の問題についての思索、そしてまた——体系的神学の完全な発展はギリシャの影響を受けたキリスト教に固有のものであるが(その萌芽はイスラム教やインドのいくつかの宗派にある)——深遠な哲学的さらに神学的的人生智、高度に純化された知識や観察は他の国々とりわけインド、中国、バビロン、エジプトにも存在した。しかしバビロンやそのほかのいかなる天文学にも……数学的基礎づけが欠如していた。ギリシャ人がはじめて天文学に数学的基礎づけを与えたのであった。インドの幾何学には合理的《証明》が欠如していた。これはまた力学と物理学をはじめて創造したギリシャ精神の産物であった。観察の面で極めて発達したインドの自然科学には合理的実験——これは古代にも萌芽があったが、本質的にはルネッサンスの産物である——と近代の実験室が欠如していた。だからとくにインドで経験的技術的に高度に発達した医学には、生物学的とりわけ生化学的基礎が欠如していた。合理的化学は西洋以外のすべての文化圏に欠如していた。」(R. S. I, S. 14)

しかし西洋のみがすぐれて「西洋的学問」である近代自然科学を生み出したにもかかわらず、時代をさかのほれば、西洋文明の源流である古代ギリシャ、古代中国、古代インドとの間に、いちじるしい主知化または理論的合理化——この極限にあるのが近代自然科学である——の平行現象が認められる。しかもこの平行現象はほぼ同時代に起っている。「インドの自然哲学と宗教哲学の問題の論争が頂点に達した時代——それはおよそ紀元前七世紀以来のことである」という文の註として、ウェーバーは「だからギリシャや中国の哲学さらにイスラエルの予言の最初の全盛期の初まりとほとんど同時代のことである。これらあいだには実際の『借用関係』は考えられない。」(R. S. II, S. 155)と書いている。ほとんど同時代的に、ギリシャにおいてはターレスをはじめとする自然哲学者、ソフィストたち、ソクラテス、プラトン、アリストテレス、中国においては孔子、老子をはじめとする諸子百家、インドにおいては仏陀

や、マハヴィーラをはじめとする六師外道などの思想家や哲学者が輩出した。すなわち、ヤスパースの言う世界史における軸軸時代が出現したのであった。しかもこれらの地域の間にはなんの交渉の跡も認められない。ここですでにほとんどすべての世界観の類型は展開されたのであった。アジャとりわけインドは「ひたすら《世界観》を求めて知的に格闘した典型的な国」であり、「世界や生の《意味》についての思索の領域において、何らかの形式でアジャですでに思索されなかったものはなく」(R. S. II, S. 365)。同時代的にしかも三つの文化圏でそれぞれ独立して、理論的合理化、主知化の波は急激的にしかも爆発的に押しよせたのであった。この合理化の担い手はいまあげたような「知識人」たちであった。しかも、これらの「知識人の一般的精神的態度はさしあたり中国、インド、ギリシャにおいてはけっして根本的には異なっていなかった。」(R. S. II, S. 136) かれらは同じような出発点に立っていたのであった。ウェーバーによれば、例えば古代中国で老子や荘子の神秘主義が栄えたように、古代ギリシャでもピタゴラスの秘教やオルフィック教などの神秘主義が存在した。インドにおいて見出されるような苦と無常の場所として世界を価値なきものとみなすことは、ホメロスよりバキリデスにいたるギリシャ・ペシズムには周知のことであった。さらに世界が罪によってけがれていることは、ヘラクレイトスによって思索された。再生の輪からの救済という観念はシバリウスの墓碑のうちに見出され、前生の記憶や賢者の特権としての認識による救済ということはプラトンにも存在する(Diels)。つまり東洋の古代文化圏に見出される世界像や思想のそのほとんどが古代ギリシャにおいても見出される。裏を返して言えば「ギリシャ哲学のほとんどすべての原理的諸方向は、インドや中国においてももちろんしばしば極めて修正されているがその対応した姿を見出す」(W. u. G. S. 393)のである。^{*}そしてこのように思想的に平行現象がみられるばかりでなく、さらに他の文化的現象においても西洋と東洋の間には類似したものが見出されるのである。ウェーバーは「歴史をさかのぼればさかのぼるほど、中国人とその文化は……西洋において見出されるものにますます類似しているように見える」(R. S. I, S. 517)と云って、古代民俗信仰、詩経の最古の歌謡、古代の戦争王、封建

制、資本主義発展の萌芽などを、西洋の現象としてあげている。さらにウェーバーは西洋的都市と近代科学との関連を重視するが(Vgl. W. u. G. S. 272)、古代インドにおいても、ヴァイシャリーに西洋的自由都市が成立し、インドはしばらくの間は「ヨーロッパ的な都市発展の入口」(R. S. II, S. 41)にまで到達していたのである。それはかりでない。使命予言を生み出した独自の歴史的状况さえなければ、「自然的条件のあらゆる相違にもかかわらず、西洋の発展は、容易にアジア、とりわけインドの発展に似た経過をたどる軌道へと注ぎこんだかもしれない」(R. S. II, S. 378)とウェーバーが言うほど、古代においてはインドと西洋とは社会的状態は似ていた。

※「予言」という観点からみた、同時代的平行現象については、W. u. G. S. 348を参照。

しかしウェーバーは、三つの文化圏を比較して、そこに文化的平行現象を探し出すことを目的としたのではない。むしろこの平行現象を使って、まったく正反対のことを意図していたのである。「《歴史》の課題は、《すべてはすでに存在していたこと》、そしてすべての、あるいはすくなくともほとんどすべての相違は程度、の差であることを……」つぎつぎと証示することにのみあるのではない。そこでこの点にのみ歴史の課題があるとは考えない者は、あらゆる平行現象にもかかわらず、くつきりあらわれてくる転位に力点をおくであろう。そして二つの発展軌道の一方が他方にたいしてもっている特性をみいだすためののみ、両者の類似点を利用するであろう。」(S. W. S. 258 Vgl. S. 288)かくして、さきにあげた問題提起は次のように立てなおすことができよう。三つの古代文化圏において、さまざまな哲学派の対立という知的な同時代的平行現象にもかかわらず、また主知的合理化の担い手である知識人の一般的精神的態度が基本的には異ならないにもかかわらず、さらに他の文化現象におけるいくつかの類似点の存在にもかかわらず、なぜギリシャ文化を継承した西洋においてのみ哲学の落し子たる普遍的妥当性と客観性をもった近代自然科学が発展したのか、そしてなぜ中国やインドにおいてそのような科学が発生しなかったのかと。一般的に思想や宗教の自由は学問の進歩にとって不可欠のものとしてされている。ウェーバーによれば、アジアは原則的に「諸宗教の自由競争の

「寛容の国」(R. S. II, S. 363)であった。とりわけインドにおいては「宗教的さらに哲学的教義にたいする寛容はひじょうに長い間ほとんど絶対的なものであり、いずれにしても最近代以前の西洋のいかなる国よりもくらべものにならないほど大きかった。」(R. S. II, S. 4)また中国においては学問の尊重は伝統的なものであり、いかなる他の国にも比をみないものであった。しかし、西洋においては、近代自然科学の創始者であるガリレオは聖書の教義に合わない地動説のゆえに、教会より迫害をうけた。デカルトはこの事件を知って自然科学上の著作の発表をさしひかえた。もしガリレオがアジアに生をうけていたなら、迫害を受けずすんだであろう。では学問と宗教の自由及び学問の尊重という学問の発達にとって好都合な社会的条件があったにもかかわらず、なぜアジアでは一人のガリレオもデカルトも現われなかったのだろうか。

主知化の担い手である知識人層は、その精神的態度においては最初は基本的相違をもっていなかったにもかかわらず、歴史の発展は異なった結果をもたらした。では、知的発展の相違はなにに由来するのだろうか。ウェーバーによれば、「発展の相違は関心の方向の相違によって規定され、そして関心の方向の相違は政治的事情によって規定される。」(R. S. II, S. 136)のであり、すでに主知化のはじめより、各文化圏の知識人はその精神的態度の基本的同一性を越えた、それぞれの政治的發展によって規定された関心の方向にもとづく特性をもっていたのであった。ではこの政治的事情とはいかなるものか。この場合ウェーバーの念頭にあったのは、世俗的軍事権力と宗教的祭司権力との関係である。この両者の関係いかにによって、知識人層の特性は規定され、この特性によって彼らの担う主知化は個性的特徴を与えられ、独自の発展をたどったのである。だから、「文化の発展にとって決定的なことは、本質的にただ一つだけであった。それは戦争君主の軍事的カリスマと呪術師……の平和的カリスマとが一つの手に握られていたか、いなかという問題である」(R. S. I, S. 310)とウェーバーは極言する。世俗的権力と宗教的権力との一元性または二元性は文化を担う知識人層の「社会学的構造」(R. S. II, S. 139)を決定し、独自の「《世界観的》および実践倫理的

特性」(R. S. II, S. 140)をもった知識人層を創出するからである。中国のように未分化に、即ち一元的に世俗的権力と宗教的権力とをもった皇帝権力が存在した所では、知識人層は皇帝権力の下で政治的に志向するというすぐれて世俗的特性をもつ。二元的に両権力の並存するときには、さまざまなケースが考えられる。インドのようにその後の発展によって宗教的権力が世俗的権力にたいして優位に立つ場合には、すぐれて宗教的なものを志向する知識人層が生まれ(例えば、仏陀やマハヴィーラは戦士身分であるクシャトリアより出身しているにもかかわらず、すぐれて宗教的救済に志向している)、ギリシャのように世俗的権力が宗教的権力を完全に圧倒した場合には、中国におけるとは異なつた意味で政治的なものに志向する世俗的知識人層が生まれ(Vgl. S. W., S. 126 D, 西洋中世のように両権力が譲り合うことなく緊張関係にある場合には、宗教的知識人層と世俗的知識人層とが生じた(Vgl. R. S. I, S. 410 f. W. u. G. S. 706)。文化の発展にとって決定的契機である両権力の一元性または二元性がどうして発生するかについては、「まったく具体的事情、この意味において歴史的に《偶然的》な事情」(R. S. II, S. 139 Vgl. R. S. I, S. 311)に由来すると、ウェーバーは述べている。なぜなら、この相違は以前には同じ文化をもち、人種を同じくした、隣り合った二つの民族にも見出されるからである。

ウェーバーは宗教社会学論文集においては、主として実践的合理化の側面より、即ちプロテスタンチズムの世俗内的禁欲を中軸にして、中国の儒教と道教、インドのヒンズー教と仏教、および古代ユダヤ教を経済倫理、エートスの側面より比較研究していたのであって、比較哲学の側面からではない。しかしアジアにおいては儒教、仏教、ヒンズー教の六派の思想は宗教であると共に哲学でもあった。儒教ははじめ諸子百家の哲学の一つにすぎなかったが、漢代において国家権力によって国教として採用されることによって、宗教的機能を持つにいたつた「哲学的」宗教であり、「いやしくも《宗教的》倫理の名で呼びうるものとしてはその極限に立っている」(R. S. I, S. 266)宗教である。道教は全くの呪術的宗教であるが、哲学者である老子を金看板にしている。さらにウェーバーはインドの哲学をしばし

は「宗教哲学」と呼んでいる。ここでは宗教的救済と形而上学的思弁とが未分化に結合し合っている。専門的に論理学の研究に従事したニヤーヤ学派ですらも、宗教的救済をその窮極の目的とした。これにたいして、キリスト教はパウロにおいて見られるように「その初期からすでに極めて意識的徹底的に主知主義に反対する……救済論」であり、「古代ギリシヤ哲学」(W. u. G. S. 400)には容赦なく反対した。これは「古代キリスト教の運命にとって決定的なこと」であったと同じく、西洋哲学の発展にとっても決定的なことであった。「非合理なるが故に、我信ず」という言葉は、哲学と宗教との激しい緊張と分裂とを暗示している。そしてこの緊張と分裂は宗教と哲学との一層の発展を促進したのであった。西洋中世においてはキリスト教は理論的合理化のために、哲学を奴婢として使用して、西洋にのみ固有なスコラ哲学が生れた。しかし中世末期には再び両者は緊張関係に入り、近世にいたって両者は完全に分離し、その領域を異にするにいたった。アジアにおいては宗教と哲学とは何の緊張を示すことなく、両者は未分化に融合していた。したがってウェーバーは宗教社会学論文集においてアジアのこのような哲学的宗教を研究するとき、その実践的側面である経済倫理又はエートスばかりでなく、これの基礎にあるそしてその理論的側面である哲学や倫理学をも社会学的に取扱っている。プロテスタンチズムのような世俗的禁欲にもとづく実践的合理主義がどうして東洋に発生しなかったかということが、彼のアジアの研究における主要な問題であったけれども、これと並んで主知化のあの平行現象にもかかわらず、どうして東洋は西洋と同じような理論的合理化又は主知化の軌道を進まないで、近代自然科学を創造することができなかったのであろうか、そしてそれは東洋の哲学のいかなる特性、またそれを担った知識人のいかなる特性によって規定されているのか、更にいかなる社会的発展によって規定されているのかということを断片的ながらも鋭く社会学的に追求している。

近代自然科学の未成立という点では、中国とインドとは一致しているが、このような結果にいたる主知化のコースについては、両者は全く正反対のコースをたどっている。ウェーバーは西洋における近代自然科学の成立については、

詳細には叙述してはおらず、その成立にとつての重要な二つの契機について簡単に触れているにすぎない。(1)「古代ギリシヤ哲学の地盤の上に育成した合理的思惟形式」、(2)「最初学問の領域の上にでなく、芸術の領域の上に成立した技術的《実験》」(R. S. I. S. 439 Vgl. W. I. S. 538)とが、カトリックの知識人、即ちガリレオやデカルト(方法叙述第六章参照)などによって結合されて、ここに近代自然科学が成立したと、ウェーバーは考える。(1)において彼の念頭にあるのは、ソクラテスに初まり、プラトンを通つて、アリストテレスにおいてひとまず体系化された形式論理学やユークリッド幾何学などである。(2)の実験はルネッサンスにおいて、手工業を基盤にして成育した芸術家の経験能力と、レオナルドによって象徴されるように、芸術を学問の地位にまで高め、もつて芸術家の社会的権威を高めようとする「全く合理主義的野心」との結合によつて成立したと、ウェーバーは言う。そしてこの二つの契機は東洋哲学の特性および東洋における近代自然科学の未成立の諸原因を知るための測定基準となるであろう。

一 「儒教と道教」[※]

(一)

ウェーバーによれば、過去の中国文化の担い手は、独特の社会学的構造をもつた知識人層である「読書人層」であつた。とりわけ漢以後は儒教的読書人層がそうであり、しかも歴史が進展するにつれて、ますます中国文化は読書人的特性を深くしていった。中国においては歴史の初めより、祭司権力と政治権力との分化はなく、「世俗的権威と精神的権威を一つの手」に、しかも後者の強い優位のもとに統合した」(R. S. I. S. 311)皇帝教皇主義が存在した。そして有史以来強力な祭司層は存在しなかった。このような政治的發展は知識人の社会学的構造に決定的な影響を及ぼした。知識人層は、精神的関心においては、祭司層の欠如に相応してインドの知識人層のように宗教的救済を追求することなく、すぐれて世俗的政治的方面を志向し、そして物質的関心においては、君主に伺候して、非世襲的官職プ

ンズを得ることを目標とするような、独自の社会学的構造をそなえるにいたった。そして哲学を創造したのもこのような特性をもった読書人であった。

※ウエーバーは、儒教と道教についての論文を、最初一九一六年 Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 41, S. 30-67, S. 335-386. に「儒教」という題名で発表した。彼は一九一九年にこの論文を再びとりあげ、大幅の書き加えを行っている。分量は約二倍になっており、特に「儒教と道教」の I II III IV などの社会構造を叙述した部分はほとんどこの時に書かれたものである。しかし「アルヒーフ」にあって、「儒教と道教」にない文章が少しある。私はこれを引用すると、²⁶⁾ Archiv という略記をもって行う。「儒教と道教」は死後出版されたものであり、彼の生前に完全に整理されたものであったとは思われない。というのは、S. 301 と S. 433 及び S. 493 と S. 516 には全く同じ文章が見出されるからである。

私は中国の哲学についてはほとんど無知に等しい。ウエーバーを読みながら、そのつど勉強したにすぎない。ウエーバーの中国哲学についての社会学的考察を忠実に理解して、紹介しようと思ったにすぎない。

哲学的思惟が発生するためには、世界の普遍的秩序またはこの秩序を創造し統括する者の観念、ウエーバーの言葉で言えば「神観念」という前提が必要とされる。中国における道、インドにおけるリタ、ギリシャにおけるディケー、エダヤにおけるヤーヴェエなどがそれである。道は中国哲学の「基本的カテゴリー」であり、「儒教や道教、一般的にすべての中国的思惟に永続的に共通した」(R. S. I. S. 465) 観念である。中国の哲学者はある意味では「道」を説く人たちである。ウエーバーによれば、道は宇宙の非人格的超神的秩序を意味する。ではこのような観念はどのようにして形成されたのであろうか。ウエーバーはその形成の要因として(1)治水の性質と(2)政治的發展との二つをあげている。彼によれば、古代中国においては治水の必要によって、中央集権的家産官僚制の萌芽が成立した。この点においてエジプトもメソポタミアも同じコースをたどったのであるが、中国では治水は洪水防止や内陸航行のための運河工事を目的として行われたのたいして、西アジアではそれは砂漠地帯に耕地を作り出すための灌漑を目的として行われた。この治水の目的の相違は両者の神観念の相違をもたらした。砂漠地帯の西アジアでは、地上の王の治水行政が

収穫を左右し、王がいれば収穫を「無から創造」した。そしてこの王をモデルにして「世界と人間を無から《創造》し、しかも超世界的倫理的支配者として人間にたいして義務と責任とを行うことを要求する天王としての最高神の觀念の可能性」(R. S. I. S. 299) 即ち人格神の觀念の可能性が生じた。これにたいして、北中国においては収穫を左右するのは雨量の多寡であった。代々の中国の皇帝が「呪術的宗教性の昔の《雨占師》」(R. S. I. S. 311) という要素をもっていたのはこのためであった。

しかし中国のホメロスである「詩経」に出て来る、馬によってひかれた戦車に乗って戦争する騎士的諸侯の「貴族的英雄主義の發展とともにおおよそギリシャのゼウスに相当する人格的天神が成立した。」(R. S. I. S. 300) さらに、諸侯の上に立つ最高封主たる皇帝権力の成立とともに、天の子である皇帝が天への供儀を独占するようになった。しかしこの天は「天そのものとも、天王とも表象されうる」(ibid.) というあいまいな性格を持っていた。しかしその政治的發展は東アジアと西アジアとでまったく正反対の神觀念を生み出すにいった。

大国であるエジプトとメソポタミアの間にはさまれたユダヤ人は、人格神の觀念の可能性を受け入れ、さらに発展させた。大国の冷酷無情な侵略という危機的政治状態において、予言者達が現れ、ユダヤの亡国の運命を予言し、そして彼らは誓約共同体の同盟神にすぎなかったヤーヴェを世界の秩序を自由に支配する人格的超世界的唯一神に仕立てあげた。これにたいして中国は有史らしい平和的世界国家であった。春秋戦国時代といえどもユダヤのあの悲惨な運命に比べれば、まだはるかに平和的なものであった。というのは、ユダヤ人は他民族の侵略によって民族そのものの滅亡という危機に遭遇したのにたいして、中国の春秋戦国時代は同一文化をもった統一国家における内乱という性格を持ち、統一国家への秩序の回復ということが急務とされ、民族の滅亡というようなことがありえなかったからである。「だから中国では《天》は民族の対外政策的運命の非合理性において啓示され、戦争や勝利や敗北や捕囚や望郷において崇拜される英雄神という形式をとることはありえなかった」(R. S. I. S. 305)。動揺せる性格をもって

いる中国の天はその政治的秩序の平和的性格に照応して、ますます「社会秩序の永遠性と乱されることのない妥当性の守護者」としての非人格的超神的秩序の神となった。そしてこの非人格的普遍的秩序は道という言葉で表現された。インドにおいても、まったく別の道程を経てではあるが、中国と同じような神観念が発生した。ウェーバーによれば、人格神の観念が存在するところでは、ユダヤのように自己を神の道具とみなす使命予言が生ずる可能性があり、非人格神の観念が存在するところでは、インドのように自己を神の容器とみなす模範予言が生ずる可能性がある。しかし中国においては、使命予言は言うに及ばず、模範予言すらも出現しなかった(Ver. R. S. I. S. 430)。ではなぜ、中国では非人格的秩序の神観念が存在したにもかかわらず、模範予言すらも出現しなかったのであろうか。

(二)

ウェーバーは中国の歴史的發展を二つの時期、即ち春秋戦国時代の封建制の時期と秦以後の中央集権的家産官僚制の時期とに分けている。秦以後は、もちろん一時的中断が存在したけれども、また多くの王朝の交替があったけれども原則として社会構造の基本的変革はなく、ますます家産官僚制は完成の度を加えて行くと見なしている。紀元前八世紀より三世紀にかけての多くの独立した封建的国家に分裂した春秋戦国時代は、中国の「精神文化の特性を刻印するための決定的な時代」(R. S. I. S. 30c)であった。というのはこの時代に中国文化の担い手となった独特の知識人層、即ち読書人層が発生したからである。中国の封建制は次の点において西洋中世の封建制とは異なっていた。(1) 西洋においては民族移動や侵略によって氏族組織は著しく弛緩していたのに、中国の封建国家は氏族国家より発生し、強固な民族的紐帯を維持し続けていたこと、(2) 西洋においては戦争の必要上軍事的訓練を受けた剛勇な人物ならだれでも騎士層に加えられたけれども、中国においては貴族的氏族への所属性が一定の位階の官職レオンにあずかる資格を与えたということなどである。政治的権力と祭司権力を一身に兼ねそなえた皇帝教皇たる周王は、この時代には騎士的諸侯の抬頭によって、政治的には無力となり、その支配力は宗教的なものに限定され、時がたつにつれてますます平和

主義的教皇になった。しかしこの動乱の時代においても三つの文化統一性が存在していた。(1)封建貴族の身分的騎士的慣習の統一性、(2)周王の宗教的即ち儀礼的統一性、(3)この時代に新しく発生した読書人層の統一性などが存在していた。ウェーバーによって平和的世界国家と呼ばれる中国においては、この時代は「未聞の血なまぐさい時代」であり、諸侯間の激しい争いと家臣の下剋上とは、(1)と(2)の統一性を完全に破壊してしまった。春秋と戦国の時代の区別は、周の王室に諸侯が尊敬を払ったか否かによって行われ、「宋襄の仁」なる事件は、騎士的風習の存在とその崩壊を意味している。そしてわずかに新興の階層である読書人即ち文字を知る者の文化統一が存在するにすぎなかった。ウェーバーは、読書人は、主として封建貴族の二三男の子弟であり、彼らが高い社会的地位を獲得したのは知識即ち文字と文献の知識及び星占術の知識によるとしている。下剋上を恐れる諸侯は世襲的な封建的家臣を信頼せず、富国強兵のために読書人層の知識を利用するようになる。そしてこの時代の立役者となるのは大諸侯と読書人層である。「諸侯たちは読書人の選択においてたがいにけん制しあい、読書人を伺候する諸侯より背かせようとした。読書人たちはたがいに文通し合い、勤務先を変え、しばしば官廷から官廷へと一種の遍歴生活を行った」(R. S. I. S. 323)。読書人層は決してバラモンのように世襲身分的閉鎖的階層ではなく、原則として平民でも文字の知識を習得すれば、この階層に仲間入りすることができた。ではなぜ彼らは敵対し抗争する国々を自由に遊歴することができたのであろうか。それは天下に覇をととなえようとする諸侯たちが、富国強兵の目的のために政治・経済・法律・軍隊・外交の面における合理化を必要とし、このために知識人を争って求めたからである。まず読書人層はすぐれて行政や軍事などの実践的分野での合理化、即ち実践的合理化の担い手として登場した。「読書人たちは諸侯の会計や外交の通信を司った。……彼らは戦争や外交の方法で隣国の諸侯を征服するために多くのまさしく《マキャベリー主義的》手段を創始し、同盟を計画し、軍備を充実させた。このことはとくに合理的軍隊組織・合理的倉庫政策・合理的租税政策によって行われた。」(R. S. I. S. 323)

このような実践的合理化と平行して、理論的合理化も発生した。この理論的合理化の担い手となった「放浪する《ソフィスト》（諸子）層」も同じく読書人層を地盤にして生れたのであった。彼らはさまざまな世界観や人生観を説きながら、またこれらに基く社会政策をとえながら抗争する諸国を遍歴した。「この自由に活動する読書人身分は、当時インドや古代ギリシャと同じように、西洋中世の修道士や学者と同じように、哲学派の形成や対立の担い手であった。」(R. S. I, S. 400) 即ち、この読書人層を担い手として、儒家、道家、法家、陰陽家、墨家、名家、農家、縦横家などの諸子百家のさまざまな哲学学派が出現した。しかもこの現象はギリシャでのイオニア学派、エレア学派、ピタゴラス学派、ソフィスト達、ソクラテス、プラトン、アリストテレスなど、インドでの仏陀、六師外道の人々、その他の沙門達の思想的活動とほぼ時代を同じくした。相争う諸国を遍歴したという点では、諸子百家はギリシャのソフィストに類似しており、仏陀も同じく生涯遍歴の生活を送り、教えを説いた。ウェーバーは後世に絶大なる思想的影響を与えた孔子と老子を除いた諸子については、次のような極めて簡単な叙述をしているにすぎない。「孔子以後においてもなお楊子や墨子などの哲学者が見出される。楊子は儒家とは対照的に人間の特性は不変の《運命》であるが故に、教育の意義を否認するエピクロスの宿命論者であり、そして墨子は極めて伝統から解放されていた。孟子の時代においてやそれ以前には部分国家の活動的官吏であり、人間本性は悪であるという反儒教的地盤に立った荀子が出現しており、弁論家・禁欲家……や純粹な重農主義者がきわめてさまざまな経済政策的プログラムをもって相互に対立し合っている。……これらはすべて非古典的異端であった。孟子は彼の時代の異端と戦った。しかし彼の同時代人である荀子は人間の善性を(儒教的に)神でなく人間そのものの作為の産物と見なしており、政治的に言い変えれば、これは《神は民衆の心情の表現である》ということになる。さらに、絶対的なペシミストである楊子は生を耐え忍び、死の恐怖を捨去ることが知恵の究極的結論であるとしている。そしてこの兩人は孟子に対立している。」(R. S. I, S. 454) さらにこの引用文のすぐあとで、シャバヌの翻訳による「史記」の大史公自序にしたがって、六家の簡単な

特色づけを行っているにすぎない。いずれにしてもさまざまな世界観をもった学派が自由に活動し、相争うという事態は、古代ギリシャやインドと全く似ている。

しかし中国の哲学者はすでにインドやギリシャの哲学者と区別する独自の社会学的構造を持ち、このことはその哲学の内容的特性に重大な影響を及ぼした。それは哲学と政治との結合であり、さらに具体的に言えば哲学と官職ブルジュンデとの結合であった。したがって哲学は功利主義的性格をもち、すぐれて政治的官吏の哲学という形態をとった。「全体としての身分にとって、当然の、少くとも当然のこととして求められた営利源泉と活動機会としての諸侯勤務への関係こそが、古代ギリシャの哲学者や少くともインド俗人教養層（その重点は官職の外にある）と区別するものであった。」(R. S. I. S. 40) 哲学者達は、さまざまな哲学や実践的社会政策を諸侯達に説き、そして自己の哲学を実現するための地位即ち官職とそれにまつわるブルジュンデを求めて、戦乱の巷を遊歴したのであった。思想的相違もさることながら、官職を求めての競争は哲学派の対立に一層拍車をかけたに相違ない。孔子は十数年も乱世において秩序を回復し、もって天下を統一するために、自己の哲学が採用されることを願って、諸侯達の間を遊歴した。しかし用いられずして、故郷に帰り、官吏養成をめざして学校を開いた。プラトンも孔子と同じように政治にたいして情熱を持っていたが、孔子が君主に政治的改革的影響を与えることをたえず、主要な目標としていたにたいして、プラトンはこのようなことを臨機的に行ったにすぎなく、(Zgl. W. u. G. S. 351) その他の時間を哲学の研究と教授とに捧げた。そして孔子は弟子の養成にたずさわっているときでも、「沾んかな、沾んかな。我れは賈を待つ者なり」(子罕第九) とその真情を隠すことなく吐露した。さらに弟子の子張が禄を求めることを問うても、これを非とせず、禄を得るための方法を諄々として説く(為政第二参照)。老子や荘子のような神秘主義者は官職に就くことを嫌ったが、伝説によれば、彼らといえども教師や著作家として生きるまでは諸侯の禄をはむ官吏であった。しかも驚くべきことだが、老子は一般的に非政治主義という帰結にいたる神秘主義者でありながらも、独特の政治論を説いている。これ

にたいしてインドの沙門たちの意識のうちには官職などという観念は少しもなく、ただひたすら世俗よりの救済を求めて遍歴した。またギリシャのソフィスト達は、君主でなくポリスの市民達に雄弁術や実践的処生術を教授し、官職でなくその謝礼としての報酬を求めて、相争うポリスの間を遊歴した。そしてアカデメイアなどの「ギリシャ哲学者の諸学校は……あらゆる直接的なプフリユンデへの関心はなく、ただギリシャ的《紳士》(カロイカガトイ)を旨指して、純粹に俗人教育を司った」(R. S. I, S. 415)。中国では原則として学問と官職プフリユンデは当然のことであり、結合しており、まさしく「学べば禄その中に在り」(荀靈公第十五)だったのである。このように官職を目指す中国哲学者の強い政治的社会的傾向は中国哲学の内容的特性に決定的影響を与えた。即ち「すべての中国哲学において、古代ギリシャ的思惟の宇宙生成論的および自然主義的思弁とインド的思惟の形而上学的思弁が極めて強く後退している。」(Archiv, S. 46) という結果をもたらした。それ故中国哲学は一般的に官職プフリユンデを求めて世俗的政治に志向する功利主義的な「官吏の哲学」(ibid.) という特性をもっていたのである。

さらにギリシャ哲学や部分的にはインドの哲学と異なった点は、哲学や学問を追求するための手段たる論理学が中国においてはその萌芽があるにもかかわらず、生れなかつたということである。ウェーバーによれば、ギリシャではソクラテスにおいて学問の手段として概念が自覚され、アリストテレスによって形式論理学は体系的に創造された。インドにおいても、アリストテレスの論理学から見れば不十分なものであるが、西紀後にニヤーヤ論理学が形成された。しかるに中国では萌芽にとどまって、後世にいたつても形成されなかつた。中国の哲学者が論理的に思考しなかつたわけでは決してない。墨子や韓非子などは鋭い論理的議論をしており、また韓非子において矛盾律が自覚されており、さらに名家において論理学の萌芽が存在したにもかかわらず、何故中国においてはアリストテレス的なものでなくとも、ニヤーヤ的な論理学も成立しなかつたのだろうか。ウェーバーはこの理由について次のように述べる。まず第一に「中国の文字が象形文字的性格を持ち続け、地中海の商業民族が創造したような音声文字にまで合理化されなかつ

た。そのために、文筆的産物は目と耳とに同時に訴えたが、耳よりも本質的により多く目に訴えた。」(R. S. I. S. 412) ということである。中国の文字は象形文字のため具体物への類似という直観的性格を持ち、音声文字のように文字自身が具体的なものとの類似性という関係を全然持つことなしに、つまり抽象的に事物を表現することはできない。音声文字を使うヨーロッパ語ではわずか二十数箇の文字の組合せで事柄を表現することが可能であるにもかかわらず、象形文字ではそれをするには数万の文字を必要とする。それ故に象形文字は抽象化・合理化という点では音声文字よりも低い段階を示している。更に象形文字はその標準的発音を知らなくても、その文字の意味の理解は可能であり、そのために異なった方言の人々の間でも、また異なった言語体系をもった人々の間でも、その文字を書くことにより意志の疎通をはかることができる。つまり口語と文語との分裂ははなはだしい分裂を示し、意味を理解するのは正確な発音よりも、文字を見ることによって可能である。即ち象形文字は耳よりもよく目に訴える性質をもつ。(ウェーバーは中国語を知らなかったが、中国学者グループにしたがって、中国語は「構造上は極めて合理的性格」を持つという。)これに加えて、モノシラブルの言語という中国語に特有の事情がある。「モノシラブルの言語は……その冷静な簡潔さと文章論的論理の規制にもかかわらず、文字の純粹に直観的性格と極端に対立している。」(ibid.) シラブルが一つの意味を表現する中国語では、シラブルの発音の数が有限であるのに、その有限なシラブルの一つ一つに多くの文字を与えることができる。例えば外国音を表記するには、同じ発音をもったさまざまな文字を組合せることが可能で、音声文字のように文字の一つの組合せで足りることはない。つまり文字の数は有限なシラブルの数よりはるかに豊富である。このような象形文字とモノシラブルという中国語の特質は、ウェーバーによれば、中国における論理学の形成の阻止ということの一つの決定的契機をなす。つまり「すべての想像力やすべての靈感は言語シラブル数の乏しい形式的悟性性から、文字記号数の静寂美のうちへと逃避させられた。」(R. S. I. S. 413) 中国語のもつ独特の性質のために、中国の知識人の知的創造力は、言語のうち内に在する論理的関連を把握することよりも、豊富な

文字を使って美的な文章や詩を作ったり、文字を美的に書くということにむけられた。すなわち彼らは論理よりも、レトリックや能筆ということに関心を持たざるを得なかった。

ウェーバーは、さらに論理学の未発達の原因として、中国語の特質の外に、中国に特有な社会的事情をあげている。ギリシャにおいてはポリスという特殊な政治的機構は演説や対話を発達させた。しかし彼によれば中国においては演説は「元来賤民のする事」であった。さらに古代ギリシャでのポリスの市民にとっては「会話はすべてであり、対話形式への転換はすべて体験されたものや直観されたものの適切な形式化であった。」(註)そして論理的無矛盾性を基準に行われる対話は中国においては生じなかった。これにたいして中国の貴人達の「会話の理想」は「言葉の遊び、美辞麗句、古典引用の暗示、繊細な純文学的精神性」(R. S. H. S. 420)であった。「論語」はその名の示すように孔子と弟子達との対話よりなっている。しかしこの対話は討論する市民と市民とが平等であって、真偽を決定するのは教師としてのカリスマ的権威でなく、論理的整合性であるというソクラテスの対話ではない。孔子は仁について弟子の性格や学問の進度という具体的状況を考慮して、さまざまな解答をする。すなわち、孔子の対話はパーソナルな性格を持っているにたいして、ソクラテスの対話はインパーソナルな論理という基準にしたがって行われる。そして孔子の対話においては問答を重ねられて論理的に展開されることなく、一回の問答で決着がつけられてしまう。しかも孔子は仁の概念の一義的な論理的定義を行うことなく、仁に達するさまざまな実践の方法を語っているにすぎない。孔子の対話はソクラテスの対話がちょうど始まる点で停止してしまっている。ウェーバーは「論語」を読んだときの感想として、孔子が対話において用いる精神的道具は、「まさしく孔子のものとされている多くの真に精神のあふれた言葉においては、その比喩的なることにおいて合理的論証よりもむしろアメリカ・インディアンの酋長の表現手段を思出させるような形態」(R. S. H. S. 416)を持っているとまで極言している。孟子はその著作で対話を体系的に使用し、儒教哲学を明確に説いたために、儒教のパウロとなったとウェーバーは言う。しかしその彼の対話も主と

してアナロギーからなっている。中国の哲学者の多くは巧みな比喻や寓話を用いる。そして矛盾という言葉ですらも寓話に由来する。これにたいして、「仏陀の典型的活動形式はソクラテスの対話であって、これによって反対者はよく考えられた推理の方法によって背理へと導かれ、屈服することをよぎなくされた。」(R. S. II, S. 244) インドの仏教には仏陀が行ったような討論や宗教対話がともなっていたけれども、中国に仏教が受容されたときには、これらは完全に消えてしまった。(R. S. II, S. 290) さらに、宋代において形而上学が発達したけれども、これとてもウェーバーによれば「論理的には……余り首尾一貫していない」(R. S. I, S. 442) もであった。以上のように中国語の特性と社会的構造に由来するソクラテスの対話の欠如により「言語の論理的性質にもかかわらず、思惟は直観的なものに極めて強く付着し、ロゴス、定義や推理などの威力は中国人には開かれはしなかった。」(R. S. I, S. 413) 即ち中国では論理学は萌芽にとどまり、成立することがなかったのである。しかし、そのかわりにいかなる他の国々においても比を見ないような、極度に洗練された絢爛たるレトリックの花が咲き匂ったのであった。

(三)

辺境より進出した秦は西紀前二二一年に、全中国を統一し、ウェーバーによって「合理主義者」と呼ばれる始皇帝は、文字、度量衡、貨幣の統一、法の制定などによって、行政及び経済の合理化をはかり、更に画期的なことであるが、封建制を廃止して、郡県制即ち皇帝によって任命されたる官吏の行政組織である中央集権的家産官僚制を作り出した。この郡県制を進言したのは、やはり卑賤より身をおこし、荀子に学んだ読書人李斯であった。ウェーバーは秦以後清にいたるまでの中国の社会構造には基本的には変化はないと考える。多少の紆余曲折があったにしても、また多くの王朝の交替があったにしても、最初不安定なものであった家産官僚制は一層安定し強固なものになっていったにすぎなかった。この過程は読書人層のたどった過程と一致する。「紀元前三世紀以来の統一帝国の樹立は、その後ほんの短期間中断されたけれども——少くとも原則的理論的には——帝国を対内的には平和化した。……臣民は帝位

の篡奪や他国の侵略の成功のとき、主人を変えたにすぎなく、両者の場合このことはたんに租税受取人の交代にすぎなく、社会秩序の変化ではなかった。」(R. S. I. S. 304)この統一帝国の担い手となったのは、読書人層であつたけれども、統一国家の確立とともに、読書人の知的運命にも重大な変化が起つた。封建的部分国家の時代には、諸侯達は富国強兵を目的として、行政、経済、軍事の合理化のために、読書人を争い求めたのであるが、統一帝国の建設と共に、逆に読書人達は限られた官職をもとめて競争するようになる。そして読書人が各国を遍歴する必要もなくなった。「中国の国家制度のますますのプブリユンデ化の進行と共に、読書人の精神の最初極めて自由な運動が停止した。」(R. S. I. S. 401)哲学や思想の百花が繚乱と咲き匂つた諸子百家のあの知的活動は、秦の成立と共に消滅して行つた。そしてこの後二度とこの思想の黄金時代は中国において復活することはなかった。

ウェーバーは秦の始皇帝と法家との關係については、何も述べてはいない。「独裁者の合理的伝統敵視的絶対主義」(R. S. I. S. 326)はやがて読書人の教養貴族主義にも反対し、焚書坑儒の事件をひきおこし、素性や教養とは無關係に恩恵と恣意によつて選ばれた寵臣、即ち宦官や後官などによる支配、サルタン主義への傾斜を見せるようになる。始皇帝の伝統を無視した仮借なき合理主義は、「支配層の一方では権力・利害と他方では正当性・利害との賢明な妥協を動搖せしめ」(R. S. I. S. 452) 秦は遂に崩壊する。

続く漢においては、一時的には封建制への後退が見られたが、武帝にいたつて中央集権的家産官僚制は再建された。この武帝のときに、画期的なこと、即ち諸子百家の一つの哲学にすぎなかつた儒教が国教に採用されるということが起つた。これはインドのはぼ同時代の家産的世界国家であるマウルヤ王朝で、さまざまな哲学の一つにすぎないあの世俗逃避的、仏教が政治権力によつて俗世間へと引出されて国教になったというあのパラドキシカルな事態と平行している。これにたいして、ギリシャにおいてはほぼ同時代にアレキサンダーのヘレニズム的世界国家が成立し、さらにその後しばらくしてギリシャ文化を受容したローマ世界国家が成立したにもかかわらず、「並立する諸哲学派の一つ

も、儒教だけが中国において到達したような排他的規範的勢力を得ることに成功しなかった」(R. S. J. S. 461)のである。「なぜなら、唯一の正しい国家哲学の受容——即ちあたかも皇帝がストア哲学のみを許容し、ストア主義者だけを官職に就けさせるといようなアナロギーがなり立つからである。」(ibid)この点において、西洋と東洋の哲学がたどった運命は異なり、このことは哲学の発展に重大な影響を及ぼすこととなる。そしてここで問題となるのは、まず第一にほぼ同時代に世界国家が成立したにもかかわらず、なぜ東洋と西洋とでは哲学は異なった運命をたどったのであろうか、ということである。これと関連するが、第二になぜ諸哲学派の一つにすぎない儒教が国教という宗教的地位に昇ることができたのであろうか、ということである。

ウェーバーによれば、古代ギリシャの知識人は、まず第一にソクラテスにおいて典型的に代表されるように、ポリスの「重装歩兵」(R. S. J. S. 410)であり、かれらにとっては人間とはポリス的人間であり、かれらの倫理上の問題は、このポリスにおける市民はいかにあるべきかということであった。プラトンが「国家」という書物を書いたのは、世界国家のためでなく、崩壊にひんしたポリスを救うためであった。アリストテレスは、その弟子であるアレキサンダー大王が世界国家を作りあげている時、それを正当化する国家理論を仕上げることなく、ポリスが究極的共同体であるとする政治論を書いていた。ギリシャの「諸哲学派はすべてその内的特性からすれば、自由なポリスの諸問題に志向していた。その根本テーマは《市民》の義務であって、《臣民》の義務でなかった。」(R. S. J. S. 462)したが、つどの哲学派も広大なローマの官僚制的世界国家に正当性を与える思想的内容を持つてはいなかったことが、それらが一つとして国教の地位につかなかった理由であった。中国においては哲学派の一つである儒教が公的宗教の地位を獲得し、民間のさまざまな呪術的宗教は私事として放任された。これにたいして、ギリシャのポリスにおいては諸哲学派は私事として放任され、オリンポスの民俗的神々が公的に保護された。ローマ帝国においても事情はほぼ同じであり、皇帝崇拜に順応するかぎり、併合した国々の神々は公的に保護され、パンテオンに加えられた。ストア哲学

はローマの上流階級の人々の心をとらえたけれども私事にとどまった。そして遂にローマ帝国において流行したさまざまな民間救済宗教の一つにすぎなかったキリスト教が国教の地位についた。「西洋においては歴史の発展はこれらの救済論的共同体の一つであるキリスト教とのあの世界史的同盟へ導いたのに、……中国では歴史の発展は異なったコースを歩んだ。」(R. S. J. S. 462)そしてこのキリスト教はローマ帝国崩壊後ゲルマン民族によって受継がれた。キリスト教はすでにパウロに見られるように、ギリシャ哲学とは和解しがたい緊張関係にあった(コロサイ・二・八)。パウロは哲学の都アテネで伝道しているとき、エピクロス学派やストア学派の人々と議論を戦わせ、哲学者たちが問題とする普遍的世界秩序をも創造し、この秩序よりも高次元にある神を彼らに説いたのであった(使徒行伝・一七)。旧約聖書をもち、ユダヤの予言者たちによって彫琢された神観念を継受したキリスト教はギリシャ哲学に対抗することができると内容と実力をそなえていた。しかしキリスト教の修道僧は教義の理論的合理化のために、ギリシャ哲学とわりわけその論理学を徐々に受容して、それを婢女として使用し、その結果「キリスト教徒においてのみ、宇宙論的事柄や救済論的神話(キリスト論)や司教権力(サクラメント)についての広大な、厳密な論理に拘束され、体系的に合理化された理論的教義学が形成された」(W. H. G. S. 364)のである。即ちスコラ哲学が生れたのである。しかし宗教と哲学とのこの緊張をはらんだ妥協は中世末にいたって破られ、哲学と宗教とは強い緊張を示し、ルネッサンスにいたって両者は独立の領域を確立し、やがて近代自然科学が哲学のうちから生み出されたのであった。これにたいして、中国では一つの哲学である儒教が国教となり、哲学と宗教との両機能を兼ねそなえ、両機能の間には何んの緊張も生ずることがなかった。また西洋におけるように哲学と民間宗教との間には、ほとんど緊張関係が生ずることなく、両者は無関心に並列的に存在していた。儒教的哲学は民間宗教の主知的合理化や倫理的合理化をはかることなく、それを敬して遠ざけ、私事として放任し、そのうえ社会秩序を保つための人民馴致の手段として利用したのであった。それ故、民間宗教は「呪術的アニミズムと機能神崇拜の段階」(R. S. J. S. 453)にとどまっています。そこからはどの

ような意味でも倫理的救済宗教が生れることはなかった。

武帝の時、道家、墨家、法家などの諸子百家の一つにすぎない儒家が国教となって思想の統一が行われ、原則として儒教の信奉者のみが官吏として登用されるにいたったが、ウェーバーはこれについてはほとんど間接的に理由を述べているにすぎない。漢の高祖は儒者を嫌い、また武帝以前の官廷では道家が流行した。しかるに、儒教が国教として採用されたのは、古典(五経)を基礎におき、「述べて作らず、信じて古を好む」(述而第七)と言う孔子を創始者とする儒教が他の諸家よりも伝統主義的であり、ウェーバーの言葉によれば、「伝統的なものを無条件的に規範化するもの」(R. S. I. S. 452)であつたがゆえに、それは伝統の神聖さを支配の支柱とする家産制国家に正当性を賦与するものであつたからである。これにたいして、ギリシャの「いかなる哲学派も、孔子が彼の教説にたいしてすることができ、また極めて意識的にしたような意味で絶対的伝統主義の正当性を主張し、また主張することができなかった」(R. S. I. S. 461)のである。このようにして儒教を中心として思想の統一が行われ、他の諸子は非古典的なもの、異端として排除され、その後時がたつにつれて、しかも宋以後は決定的に忘却の運命をたどることになった。諸子のうちにあつたさまざまな専門的学問への萌芽も發展させられることもなく、捨ておかれた。そして清朝において諸子への関心は復活するけれども、はじめは考証学の資料としてであつた。中国哲学の發達は原則として儒教という枠内で行われたにすぎず、哲学派の争いと言っても、それは「公認又は黙認の儒教學説の内部における哲學的および——これと関連した——行政政策的學派の争い」(R. S. I. S. 447)にしかすぎなかつた。儒教の國教化と共に、儒學の古典たる五經の教授を中核とし、官吏養成を目的とした大學が設立された。五經を中心とした儒教的教育はやがて官吏登用試験制度である科擧と密接に結びついて独自の發達をとげる。では家産官僚制の思想的支柱となり、獨特の教育ともなつた儒教哲學は、他の文化圏のそれぞれ獨特の教育をもなつた哲學とどのように異なつた性格をもつていたのであろうか。儒教的「哲學そのものは、ギリシャ的、部分的にはまた他の意味でインド的哲學、および西洋の神學教

育のように思弁的体系的性格を持たなければ、西洋の法学教育のように合理的形式主義的性格も持たず、ラビ的、イスラム的、部分的にはインド的教育のように經驗的決疑論的性格も持っていなかった。それは西洋や近東のようにギリシャ哲学を地盤にして専門的論理学に従事しなかつたがゆえに、スコラ哲学を生まなかつた。」(R. S. I. S. 412)とウェーバーは儒教をネガティブな仕方の特徴づけている。それはポジティブには「家産官僚制の実践的問題と身分的関心とにひたすら志向し、古典に拘束された、非論理的……哲学」(ibid)であり、形而上学的関心がうすく、自然学も論理学も持たない、「たんなる倫理学」(R. S. I. S. 441)にしかすぎなかつたのである。それ故に、論理的に追究された西洋哲学のさまざまな問題は中国哲学には未知のものであるにとどまつた。ではそれはどのような倫理学であつたのか。

(四)

儒教は世俗内的俗人倫理であり、「教養ある世俗人のための政治的格率と社交的行儀作法の巨大なる法典」(R. S. I. S. 441)であつた。しかしそれはある究極的視点即ち世界像より首尾一貫して展開された合理主義的实践倫理であつた。ウェーバーは儒教倫理一般が前提している世界像を次のように浮彫りしている。世界には神聖不可侵の非人格的超神的コスモスの秩序が支配しており、この世界には精霊と人間社会とのコスモスの秩序が未分化に含まれていて、この両者の秩序は「世界と特に人間との幸福を願っている」。儒教の世界像では人間界の現象と自然界の現象は分化せずに、一つのものとして考えられている。人間とりわけ皇帝や官吏が反秩序的行為をすれば、非人格的秩序の調和は破られ、それと共に秩序を保ち鎮まっていた精霊達が活動しはじめて、不作や洪水や戦争などを起し、社会的秩序を破壊する。しかし皇帝や官吏が反秩序的行為を改めるならば、精霊も鎮まり、天下の秩序も回復する。このような世界像より帰結する人間の倫理的態度決定は、このような世界の秩序を肯定し、これに適應することであつた。儒教では、禁欲的プロテスタンチズムのように世界を罪の容器として世界を拒否(weltablehnung)したり、観想的仏教の

ように世界を無常の場所として世界から逃避 (weltflüchtend) する態度は見られず、世界との緊張は最大限に縮小され、世界適応的 (weltangepasst) あるいは世界肯定的 (weltbejahend) 態度が生れて来る。だから儒教は、「世界は可能な世界のうちで最善の世界であり」(R. S. I. S. 514)、この世界に住む人間の本性は善であり、人間は原則的に平等であり、そしてこの世において自己完成をすることは可能であるという極めて楽天的世界観と人生観を持っている。

このように世界との緊張が欠如している倫理には、キリスト教的意味での根本悪とか罪とか救済とかの観念は存在しなかった。罪があるとすれば、それは伝統的秩序の侵犯であり、救済があるとすれば、それは無秩序、非礼即ち「社交的無作法の品位のない野蛮さ」(R. S. I. S. 446) からの救済であった。

しかし、この「考えうるかぎり極めて際限のない功利主義的オプティミズム」である儒教においても、幸や不幸の不公平な配分および定めなき運命に直面して、秘教 (Esoterik) としての弁神論が成立せざるを得なかった。現世志向的儒教には、彼岸や輪廻の観念は存在しない。古典のうちに予定信仰が暗示的に見出され、孔子はこの観念をとりあげて、天命という予定説的観念を作り上げた、ウェーバーは言う。しかし運命の非合理性に反抗する戦士層でもなければ、神による救済を確信して、それを日日の労働によって確認する市民でもない読書人においては、この観念のうちには二つの意味、摂理およびギリシヤ的モイラという意味が並存している。「孔子は明らかに自己自身の使命……を積極的に摂理によって決定されたものとして見ており、これと並んで非合理的なモイラにたいする信仰も見出される。」(R. S. I. S. 491D) 「五十にして天命を知る」(為政第二) という言葉は前者を意味し、「君子は天命を畏れ、小人は天命を知らずして畏れず」(季氏第十六) という言葉は後者を意味する。そしてこの非合理的運命の信仰は、苛酷な運命を平然として忍ぶ一種のストア的英雄精神を儒教のうちに植えた。予定説を信じたピウリタン達は、その報いを彼岸に求めたが、有徳な儒教徒には彼岸の観念などはなく、彼らはひたすら現世に目をむけていた。それ故に、「君子が死後に関心をもったことはただ一つ、名譽ある名前であった。このために彼は死をも従容として忍ばな

ければならなかった」(R. S. J. S. 492)。第一次世界大戦での敗北のとき、ドイツの皇帝や將軍たちのとった無責任で品位のない態度に悲憤していたウェーバーは、改訂のさいに、この文章のすぐあとで、儒教的支配者や將軍たちは「戦争と人間の運命との敵しい戯れにおいて、天が彼らに反対していると知ったとき」、キリスト教徒であるドイツの支配者や將軍たちよりもはるかに「立派に、誇りをもって死ぬことを知っていた」という文章をつけ加え、死を賭しても品位と名譽を重んじ、名を惜しむ、剛毅で男性的な儒教的精神を浮彫りしている。これは、伯夷、叔斉の非運を嘆き、天道は是非かと慷慨して論じ、その任安に与えた書を分析したウェーバーによって真に儒教的人物と言われたあの司馬遷の弁神論とまったく一致する。そしてこの弁神論こそが、彼をして「史記」を書かしめた精神的原動力であった。しかしこの弁神論は儒教においてはあくまで、秘教であるにとどまった。支配層の宗教である儒教の公的弁神論は、あくまで現世肯定的な「幸福の弁神論」(R. S. J. S. 242)であった。

この現世肯定的倫理は、もともと原生的な自然的人間関係である親子、夫婦、兄弟、朋友関係の間に生れる徳をそのまま神聖化し、肯定する。中でももつとも血縁的な親子の間の徳である孝を、徳の第一のものとす。そしてこの肉身の愛を社会全体に広げることによって、社会の秩序は守られると考える。またこの孝から一切の徳は導き出され、他の徳が孝と矛盾するとき、孝が優先する。仏陀は無常な世界からの救済を求めて、妻や子を捨て、イエスは自分よりも妻や子を愛する者は自分にはふさわしくないと言ったが、孔子は「本立ちて道生ず、孝弟なる者はそれ仁の本たるか」(学而第一)と言う。即ち孝は現世を秩序づける儒教徒にとって、調和的社会秩序を保つための第一の徳であった。もし人が仏陀の行為やイエスの言葉にしたがったならば、儒教徒はそれを大罪として非難するであろう。儒教においては人間の義務は常に手近に見出される具体的人間にたいしてのみ存在し、抽象的理念や超越的なものに向うことはなかった。このように原生的人間関係を重んずる儒教倫理は「中国においては、西洋中世においてすでにほとんど完全と言ってよいほどまでに消滅した氏族の意義……が完全に保存されている。そのうえ、それは他の国々にお

いて、またインドでも知られていないほどまでに発達した」(R. S. I. S. 375)ということの有力な原因の一つであった。中国におけるあらゆる経済的団体は氏族の延長であり、中国のすみからすみまで氏族関係が網の目のように覆っていた。都市の住民ですら、農村にある氏族と密接な関係を維持していた。このように儒教はピエテートにもとづく氏族関係を破壊することなく、保存し固定化することに貢献したのである。

礼は仁と並んで儒教の基本的概念である。礼には法、儀式、身分的行儀作法などの觀念が未分化に含まれており、それは世俗を秩序づけ、また世俗的秩序に適応するための様式である。儒教的教養人は身振や顔つきにいたるまでのすべての行為を、その時々具体的な状況に応じて、礼にしたがって律しなければならぬ。正しく礼を行うためには、冷静なる自己制御、自己観察、非合理的な情熱の抑制が必要とされた。ウェーバーによれば、これらの倫理的に合理的態度は、極めてピウリタンの生活態度に似ている。しかし、ピウリタンの場合には、全知の神の不断の監視のもとに、罪にみちた世界の改造を目的として、このような態度がとられたにたいして、儒教徒は世界秩序に適応するために、このような態度をとり、監視しているのは、神ではなく世間であった。このため「特定の内容のない《態度》そのものが尊重され、追求された。」(R. S. I. S. 531) このように「その生活態度において適応の必要性の程度に応じてのみ、合理化され、最大限に適応する人間」(R. S. I. S. 531)は、「有用なる性質の結合」を持つだけであって、超越的神を目標として内面から生活態度を合理化するピウリタンのような体系的統一的な人格性をもつことができない、とウェーバーは言う。

世俗との緊張がほとんどない儒教は、原則としてすべての人間がこの世において自己完成することができる。自己完成のための手段は、教育とこれを経済的に裏付ける富であり、これらが本来平等である人間のうちに差別をもちこむものであった。そして自己完成した理想的人間像は「君子」と呼ばれる。「君子は器ならず」という言葉を、ウェーバーは「君子は自己目的であって、道具のように一つの特種な有用な使用のための手段ではない」(R. S. I. S.

440)と解釈する。ピウリタンのように神の道具として、専門的職業に励む態度は、けがらわしい職人根性として軽蔑された。君子は全面的教養をもった紳士でなければならなかった。しかしルネッサンス的普遍人とは全面的教養という点では一致するけれども、その内実においては異なっていた。ではその内実はどうなるものであったのだろうか。それは君子を作り出す手段である儒教的教育の特性によって規定されている。その教育は対照的類型をなすカリスマ教育でもなければ、専門的教育でもなく、「基準的階層の文化理想によってさまざまな形態をとる《文化人》即ち一定の内的生活態度をもった人間を教育する」(R. S. I, S. 409)ことを目的とする文化教育(Kulturansparadigma⁹²)であった。具体的には儒教的知識人の生活の規範である古典、四書五経を中心とした教育であった。それはまず古典の暗記から始まり、古典を解釈し、そして古典を規範としての詩及び文章を作りうる能力を開発することを目的とした美的文人的教育であった。(西洋中世においては神学の予備課程として文法学、論理学、修辞学、算術、幾何学、音楽、天文学などの自由七科が存在していた。しかし中国の古典の教育には文法学と修辞学が未分化に含まれていたとも言えるけれども、その他のものはなかった。「学校は数学も自然科学も地理学も文法も教えなかった」(R. S. I, S. 415)インドではベーダの補助学科として祭事学、音韻学、韻律学、天文学、語源学、文法学などの六科、さらに後代ではカストの極端なる分化に相応して論理学、医学などのさまざまな専門学科が発達したけれども、中国では古典の研究のために、このように学問が極度に分化することはなく、わずかに古典の解釈学、これに付随して考証学、儒教の伝統的なものの尊重より起った史学などが、学問とみなされたのである。中国では儒教の専門人排斥の思想のために、極端に専門学科への学問の分化は阻止された(Vgl. R. S. II, S. 146)。儒教的な全面的に完成した人間とは礼にしがたって、優雅にしかも品位をもって振舞うことができる「美的教養をもった人間」(R. S. II, S. 373)すなわち美的な全体的人間であり、「古典がその学習者の心に植えつけたとおりの、古典的、永遠に妥当する精神的な美規範の意味において一つの《芸術作品》」(R. S. I, S. 420)であった。そしてこのような人間のみが官吏につくにふさわし

いのであった。儒教的知識人の理想は、さまざまの試験を突破して、「文学的芸術の最高司祭」たる天子の臨席する殿試にのぞみ、美的な文章や詩を綴り、見事に状元の栄冠をかちえることであつた。このような美的教養が政治的官吏となる資格を与えたといふことは、ウェーバーにとってはまさしく「驚嘆すべきこと」であつた。儒教的官吏は政治の要諦を論ずることができて、行政的実務の知識はもつ必要もなく、万巻の書を読んでも、法律の書を読まぬことを誇りにしていた。しかし「たんに詩をもつてのみ中国は支配されたのではなかつた」(R. S. I. S. 421)。実際の行政事務は官吏からは軽蔑され、人民からは憎まれた下役人である胥吏にまかされたのであつた。

以上のような儒教は、中国の上層階級、知識人によって信奉されたが、下層階級は孔子と同時代の人と信じられていた老子を創始者とする道教を信仰したのであつた。

(五)

老子は孔子と同じようにもとは官吏であり、同じように読書人層に属していた。神秘主義者である老子は自己の救済のために官職に就くことを拒否したのになつて、孔子は官職を求めて諸国を遍歴し、それを得ることがなかつた。しかし両者ともに政治的志向をもつた読書人層に属していたがために、この層の自明の思想的前提(一)政府の積極的価値の承認、即ち支配者の性質によって人民の幸や不幸が決定されるということ、(2)公的パンテオンの受容及び精霊信仰、(3)統治のよき秩序は悪霊をもつともよく鎮めるといふ確信(老子六十章参照)を共通に持っている、ウェーバーは言う。宇宙の非人格的秩序とその運行を意味する「道」といふ哲学的概念も両者ともに共通に持っている。しかし老子は、孔子のように道への適応を説くのではなく、道との神秘的合一を説く神秘主義者である。それ故、老子は儒教と同じように道の概念を受容しているけれども、道の内容を神秘主義的方向に転換させており、そのため道は「唯一の不変なものであるが故に、絶対的価値のあるもの」、「秩序であると共に能産的實在根拠」、「すべての存在の永遠の原型」、「神的全一体」(R. S. I. S. 467)を意味するものとなつている。このような道との神秘的合一は無

為と観想によって作り出された無感動的エクスタシスの状態において到達される。道に適應した人が儒教においては君子と呼ばれるにたいして、道と合一した人は聖人と呼ばれる。そして老子は道と合一した状態を「明」と言い、ウェーバーはこれを「悟り」(Erleuchtung)と呼んでいる。そしてこの悟りは明知という知識の形態をとる。ではこの明知とはいかなるものか。

ウェーバーは類型的に認識には二つの種類があると考えている。原始的呪術的世界像にもとづく認識は、主知的合理化的過程において呪術からの解放が行われることによって、自然や社会の合理的支配を目指す経験的合理的認識の方向に進むか、世界や人生の意味を思考し、神秘的に世界を支配することを目指す神秘主義的認識の方向に進むかとする。そしてこの方向を決定するのは、神観念である。世界の秩序を自分の意志で創造する超越的人格神は人間に語り、それ故人間が理解することができる合理的神であり、「このように神の決定が原理的に理解可能である」とすることは、神の背後にまだなにかある意味が存するかもしれないと考えて、世界の意味い、かを問う一切の問いを排除した」(S. III, S. 229)。この場合、世界や人生の意味についての思弁は断念され、世界や人生の事実の法則的経験的認識の方向に進む可能性が生れる。これにたいして、内在的非人格的秩序の神は、非人格的であるがため人間には語らないが故に、人間の知的関心は、世界と人生との意味の認識を、非人格的の神との神秘的な合一によって遂げようとする方向に進む。即ち、世界の意味をもったコスモスとして把握しようとする「いかなる純粋な主知主義も自己のうちに神秘主義に転向する可能性を持つてゐる」(W. u. G., S. 458)。一般的に前者の方向をたどったのは西洋であり、後者の方向をたどったのは東洋とりわけインドであった。経験的認識は伝達可能であり、合理的であるにたいして、神秘的認識は原則的に伝達不可能であり、少数のエリートのみが体験することができるとは言えない。例えば仏教の教義をどんなに正確に理解したとしても、それだけでは悟りを開いたとは言えない。「神秘的知識とは、何らかの事実や教義の新しい認識ではなく、世界の統一的意味の把握であり、このような意味で……実践的知識である。それはその

中心的本質からすれば《所有物》であって、これより世界にたいしてのあの実践的な新しい方向づけが……得られるのである」。それ故に悟りとは「知識と実践的心情との統一感」(W. F. G. S. 425)であると、ウェーバーは悟りというものを説明する。

ウェーバーによれば、一般に神秘主義者は、世俗内的行為を極小にして、観想によって自己の救済だけをひたすら追求し、それ以外の世俗内の事柄から身をひこうとするがために、非政治主義、世俗無関心の立場にいたるものである。しかるに老子の書は、道について形而上学的思弁の書であると共に、政治の書でもあり、短い一章のうちこの二つの要素が同時に現われる。首尾一貫すれば非政治主義者になるはずの神秘主義者が政治をといっている。老子の神秘主義は、彼もその一員であり、政治の積極的価値を自明の前提とする、中国の読書人的知識層の政治的特性によって、首尾一貫して徹底されることなく、相対化されている。「実際神秘主義は、首尾一貫して徹底されたならば、自己の救済のみを追求し、他人にたいしては、ただ模範的に、即ち手本によってのみ……働きかけることを欲したのであろう」(R. S. I, S. 470)。中国の伝統的神観念のために使命予言の出現は阻止されたにしても、仏陀のような模範予言は老子において出現するかに見えた。しかし中国の知識人の特性によって、神秘主義は純粹に展開されることなく、政治的方向へと曲折され、模範予言も生じなかった。このことが、「中国人の《魂》は予言によって決して、革命されたことはなく」(R. S. I, S. 431)とウェーバーをして言わしめたのである。そしてもし老子が無為に徹底していたとすれば、「たぶん彼の思想のいかなる痕跡も我々に遺されなかったであろう」(R. S. I, S. 468)。しかるに彼は人のもとめに応じて、「道徳經」を書いた。もし彼が自己の救済にのみ専念していたならば、彼の脳裏には政治のことなど思い浮ぶことはなかったであろう。しかるに、彼は聖人による政治を説き、「無為を為せば、則ち治まらざること無し」(老子、三章)とか、「無為にして為さざるなし」(四八章)というパラドキシカルな言葉を語る。模範予言者である仏陀にはひとかけらの政治的関心もまた野心も見出されない。仏教が国教としてアシヨカ王によって採用されたときはじめ

て、仏教においては政治論の萌芽がめばえたにすぎない(R. S. II, S. 256)。老子は極めて深遠にして難解とされているが、ウェーバーは「老子の体系のすべてのパラドックスと難解の源泉は、非政治主義において首尾一貫して、ないことにある」(R. S. I, S. 470)とその理由を述べている。つまり、ウェーバーによれば、老子の「深遠さ」や難解さは、彼の神秘主義にたいする首尾一貫していない、あいまいな立場に由来しているのである。以上のように、中国においては、政治的志向をもった読書人の特性は神秘主義のうちにといたるまで貫徹され、このことは純粹の神秘主義または模範予言の成立するのをさまたげた。そして神秘主義者が聖人による無為の政治論を説くというパラドキシカルな事態が生じたのである。孔子と老子とは多くの共通の思想的前提をもっており、老子の哲学は、ある意味では、「神秘的なものに曲がり込んだ正統儒教的楽天主義の最終的帰結」(R. S. I, S. 478)とも言えるのである。

老子は学派を残さなかったけれども、老子の弟子と自任する人々によって、道家という哲学派が形成された。ウェーバーによれば初めは儒家と道家の間には激しい対立はなく、「性格、生活態度、とりわけ実践的国家問題(官職)にたいする立場の相違」(R. S. I, S. 474)だけが存在したにすぎなかった。荘子が両派の対立点を体系的に定式化して、儒家を攻撃したことから、両派の激しい争が生じた。荘子は儒教の主徳である仁と礼とを、仁とは徳行の混乱であり、礼とは外面性への執着であると批判し、これにより道家は儒家によって異端、非古典的として排斥されるにいたった。

中国の民衆の宗教心は、予言の欠如により、彼岸には無関心で、他のいかなる国よりも強く現世に志向していた。彼らが宗教に求めたのは、長命、富、健康などの現世財であった。中国では仏教が入って来るまで彼岸についての觀念は存在せず、現世の生命が無限に延長され、不死にいたることが望まれた。そしてこれらの現世財を求めるさまざまな呪術が流行した。老子の中心原理である無為は、情熱や興奮を抑制し、長命へと導く効果をもたらすものであると信じられた。老子の言葉にも「天地のよく長く且つ久しきゆえんは、その自から生きざるをもってなり。故によく

「長生す」(七章)というように無為と長命とを結合する言葉が見出される。ウェーバーによれば老子の「道德經」は「呪術より非常に解放されているように見受けられる」(R. S. I, S. 470)のである。しかし道家のある分派は老子での長命術的要素と民間の呪術的長命術とを結合させた。そして「老子の道」教説のこの純粹に、呪術への転換こそは、道家の共同体のなかに古くからの呪術師のすべてを流入することを可能にし、誘発した(R. S. I, S. 476)。このようにして世俗、逃避的知識人の哲学と世俗的呪術師の営業とが融合して、道教が発生したのである。一般的に支配階級である読書人は正統的儒教を信仰し、民衆は異端的呪術的道教を信仰するという宗教的二重構造が中国的宗教性の特色をなしている。このような特殊な二重構造は、西洋にもインドにも存在しなかった。西洋においては、キリスト教という一つの宗教の内部において異端と正統とが生じたのであり、異なった宗教の対立ではなかった。インドにおいては正統的ヒンズー教も異端的仏教もともに社会の上下のすべての階層を信者として含んでおり、前者が歴史の発展と共に後者を駆逐したにすぎないのである。

漢以後清にいたる二千年の間、儒教的読書人層がすぐれて中国の支配階級であった。しかも時がたつにつれて、この読書人層の支配はますます確立されていった。しかし彼らは何の抵抗も受けずに、その地位を確保したのでなく、やはりその支配に挑戦する階層との争をとおしてのみそれを維持したのである。ウェーバーはその階層として(1)春秋戦国時代の封建貴族、(2)資本主義的官職買収者、(3)王安石の改革において出現した専門的官吏層、(4)正当な手続によらない成上り者でサルタン主義の担い手たる宦官をあげている。そしてこの最後の宦官こそは儒教的官吏の漢より清にいたるまでの主要な敵であった。しかも「読書人の主要な敵が宦官や將軍や無学な寵臣が支持するサルタン主義になったとき、いつもぎまわって道教が彼らの味方になった。宦官の権力が高まるときはいつでも呪術が政治に干渉した」(R. S. I, S. 478)。道教は民衆の宗教心を支配したばかりでなく、官廷の中までくいで、儒教的官吏と政治権力をめぐって争った。官吏と宦官との権力闘争は正統的儒教と異端的道教との闘争というイデオロギーの形態を

とって行われた。そして「この闘争にたいする洞察がなければ中国の歴史はしばしばほとんど理解することはできない」(R. S. J. S. 427)とウーバーは極言する。しかし最終的にはいつも儒教的官吏が勝利をおさめた。日照や洪水、敗戦などをきっかけにして、これらの事件は宦官の異端的呪術の仕業とされ、宦官は死刑もしくは追放された。

では儒教的官吏は道教を思想的に支持したサルタン主義にたいして常に勝利しながら、なぜ呪術的道教徒を根絶することができなかったのであろうか。それは「勝利した儒教徒自身が呪術一般、特に道教的呪術の根本的絶滅を目標とせずに、官職フリュンデの独占を目標としていた」(R. S. J. S. 479)ことにもとづくのである。ここにおいても、官職フリュンデへの絶えざる志向という中国知識人の特性が貫徹されている。儒教徒は呪術について語らず、鬼神を敬して距離を保つだけで、ユダヤの予言者のように呪術を被造物神化して、これと積極的に対決して、世界の呪術からの解放を遂行しなかった。呪術は民衆にとっては現世的幸福の追求のための手段であり、これを民衆からとりあげることは、現世を秩序づける儒教徒の特権的地位をおびやかすおそれがあった。したがって、儒教徒はこれを民衆支配の手段として利用し、軽蔑と懷疑を内に秘めながらも、呪術が民衆のうちにはびこることを許した。現世肯定的な彼らは呪術的宗教にたいして倫理的又は理論的合理化を一つとして加えることなく、これがあるがままに肯定し、そしてこれに適応した。そして民衆の目前で「極めて教養ある高級官吏でもほとんどためらうことなく、どんなに馬鹿らしい奇蹟にも恭々しく礼拝した」(R. S. J. S. 516)。そればかりでない。「無条件的世俗肯定と世俗適応という儒教的倫理の内的前提は純粹の呪術的宗教性の破砕されざる存続であった」(R. S. J. S. 519)。彼らの倫理が前提する世界像には人間社会の秩序と共に精霊の秩序を含んでいた。皇帝や官吏が、非徳や非礼などの反秩序的行為を行うかぎり、精霊の秩序が乱され、災害がもたらされるといふ呪術的觀念を儒教徒はもっていた。しかし、呪術は徳や礼にたいしては無力であり、不徳や非礼を行った時のみ、彼らは呪術による支配を恐れたのであった。それ故、儒教徒は徳を身につけ、礼にしたがうことにとめたのである。

道教は哲学者の老子を始祖としながらも、すべての呪術を積極的に取入れたまったく呪術的宗教であった。儒教徒は官職フュリウンデの独占がおびやかされないかぎり、道教的呪術を許容し、はびこるがままに放置した。道教は呪術を積極的に保護し、儒教は消極的間接的に保護した。このようにして「正統派と異端派によって共同に創造された《世界像》」(R. S. J. S. 480)は「呪術的世界像」であった。そしてこの呪術的世界像を基礎として、中国はその特有の理論的および実践的合理化の軌道を進んでいったのである。世界の呪術からの解放は行われず、世界はまさしく「呪術の園」となった。この呪術の園においては「何の動機も持たない機械仕掛の神が世界中を飛びまわり、何でもすることができた。これにたいする有効な手段は反対呪術にしかすぎなかった」(R. S. J. S. 480c)。中国においてもたしかに理論的合理化が行われ、「科学」が生じた。しかしそれは近代自然科学ではなく、呪術で首尾一貫した科学、即ち「呪術的に合理的な科学」または「呪術の体系的合理化」(Vgl. W. L. S. 488)にすぎなかった。経験的段階にとどまっていたすべての知識は呪術的世界像にしたがって合理化された。即ち「中国においては、それ自体太古からの知識と技能とのあらゆる種類の合理化は呪術的世界像の方向へと進行していった」(R. S. J. S. 481)のである。そしてウェーバーによれば読書人層もこのような合理化に決定的に関与したのであった。天文の知識は星占術と化した。曆の知識は時占術と化した。薬の知識は「アニミズム的に合理化」(R. S. J. S. 482)された。また物理学のかわりに土砂占術が非常な勢で発達をとげた。羅針盤、紙、火薬、印刷は中国人の発明によるものである。つまりこのような「技術的に少なからざる天賦の才能の上に……呪術的に《合理的》な科学、即ち時測術、時占術、土砂占術、氣象占術、年代学、古典的占卜的国家学、医学、倫理学の上部構造がおおった」(R. S. J. S. 484)のである。中国においては、その萌芽にもかかわらず、論理学は生れなかった。ユークリッド的な幾何学は完全に欠如していた。数学は読書人教育には存在しない。驚くべきことには算数すらも初等教育にはなかった(Vgl. R. S. J. S. 414)。算数は商人が帳場で学ぶべきものであった。すなわち中国の知識人は自然を理論的に支配するいかなる合理的手段も持っていないな

った。また中国においてはいささかも西洋のルネッサンスにおいて生じたような実験という概念は生じなかった。芸術が合理化されて実験が生れ、この実験が芸術の領域から学問の領域に移行するということは、西洋にのみ固有の現象であった(Vgl. R. S. II, S. 378)。そして「中国の名人芸にまで洗練された芸術には(西洋ルネッサンス的な意味での)合理主義的名誉心へのいかなる衝動も欠如していた」(P. S. I, S. 43)。技術は呪術的世界像を背景として、呪術的に固定化された。それに加えて資本主義の未発達により、技術の発達にたいする経済的報酬は存在しなかった。そして民衆はまったく呪術の園で生活していた。十六世紀にイエス会の修道士は、中国にはじめて西洋の学問をもたらした。ユークリッド幾何学、天文学をはじめとする自然科学、哲学、論理学が紹介されたけれども、深く儒教的教養にひたされた中国の知識人は、ごく一部を除いて日本の徳川期の知識人のように鋭敏な反応を示さなかった。またこれらの学問が科学の課目にとり入れられて、中国の学問体系を根本から揺り動かすという事態は生じなかった。中国の知識人の知的エネルギーのすべては、原則として古典の解釈と古典を規範として仰ぐ美的な詩や文章を制作すること、即ち論理でなくレトリックの中へと注ぎこまれた。そしてこれのみが彼らに名誉ある地位と巨大なる富とを約束したのであった。(一九六八・四・三〇) (未完)

略語表

- R. S.——Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1963.
 W. u. G.——Wirtschaft und Gesellschaft. (Studienausgabe, herausgegeben von Winckelmann, 1964.)
 W. L.——Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922.
 S. W.——Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924.
 W. G.——Wirtschaftsgeschichte, 1924.

(筆者 大阪府立大学工業短期大学部助教授)