

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（三）

羅 太 順 訳

原論文の目次は以下のようである。

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の対話（上） — 牟宗三を例として

（以上第 16 号）

三、新儒学とヴェーバーの対話（下） — 西学内部における分岐を例として

四、究極価値の抵抗 — 「天人合一」VS. 「位格形而上学」

（以上第 17 号）

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

（本稿）

七、「西洋中心主義」についての批判的検討 — ヴェーバーの思想の批判

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

管見の限り、中国文化の「三教交流」と西洋宗教の一神信仰は、東西社会構造ならびに宗教と政治との間の関係に大きな区別があることを示しているが、二つの社会が手段と方法は異なるものの、結果的には同じであると思われる。過去において、西洋社会の宗教と政治との間の関係をみると、神のものは神へ、カイザーのものはカイザーへ返せとイエスが言った言葉のように、両者は互いに隷属せず、平行した「政教分離」の関係にあると思われてきたが、実はこれは誤読である。ヨーロッパは宗教改革の前まで長い間は政教合一の神権政体であった。ヴェーバーの理解によれば、このイエスの言葉はむしろすべての世俗的な事物に対する絶対的な疎外的態度を示すのである。そして、西洋宗教はずっと世俗に対して憎悪の態度を取っており、中世以降やっと統合の可能性が現れたとされる（2005a=『宗教』）。神権の勢力が王権の勢力より大きいのは、中世前ヨーロッパにおいて頻繁に宗教戦争が起こったのがその所以である。逆に中国をみると、始皇帝が中央集権的な大帝国を建てた後、歴代の王朝は神権をしっかりと王権の支配下に置き、君権神授の思想を強化した。それゆえ、コントの言う人類の理性の「三段階論」の中の神学知識と匹敵する神権政体の形式は中国においていまだ欠如している。むしろ、宗教勢力の間の闘争は存在

するが、しかし王権の支配下ではいかなる宗教の勢力も大きくならないようにさせるため、中国においては大規模な宗教戦争が起こるわけがなかった。しかし、ヴェーバーはこれについて別の解釈をしている。

アジアは原則的に、かつてそして現在も、たとえば晩期古代の意味における「寛容」の場であり、宗教が自由に競争する場である。つまり、国家理性の拘束の制限下でのことである。忘れてはいけないのが、結局のところ、今日の我々の場合もすべての宗教的寛容の限界が存続しているが、ただその作用方向が異なるだけのことである。アジアにおいては、その政治的な利害関係がいかなる問題になっても、最大規模の宗教迫害を欠くことはなかった。最も激しいのは中国において、しかし日本においても、そして印度も部分的にそうであった。アテナイのソクラテスの時代のように、アジアにおいてもいつでもずっと神への畏敬の念(Deisidaimonie)が犠牲者を出してきた。その結果、教派と武装化した修道会の宗教戦争はアジアにおいても19世紀まで継続された。(HuB: 527)

ヴェーバーのこの観点は学術界において賛否両論である。もし、中国においても中世ヨーロッパと同じように、宗教戦争と宗教迫害があり、彼の生活した19世紀から20世紀の間にさえ存在したとすれば、彼の根拠となる史実を確認してみよう。『儒教と道教』の「中国における宗派と異端迫害」という章の中でヴェーバーは、祖先崇拜と孝を重視する儒教国家においては従来宗教に対して寛容的政策を取っていると承認する。純粋な宗教的原因で迫害する情況は非常にまれであり、あったとしても明末清初以来、ミトラ教、白蓮教、上帝教および太平天国のように、秘密に結社して叛乱を起こし、世俗的な政権を揺るがす異端を、巫術あるいは政治的な理由に基づき邪教(Häresie)という名目を借りて全面的に迫害することだけだとする。真の宗教的理由で迫害されたのは、ヴェーバーは唐武宗会昌五年(845年)の「滅仏」事件のみを取り上げる。

ついに九世紀には仏教の信教団はそこから二度と完全には立ち直れない打撃を受けるに至った。仏教寺院、同じく道教寺院の一部が保存され、それどころかまた国家予算で引き受けられさえした。もっとも各僧尼導士に対しては厳格な国家的免許状携帯強制があったが。[中略]しかし、そうさせたのは、本質的には風水、すなわちいったん許可された礼拝所を、鬼神に対するもしかしたら危険な刺激なしに除去することは不可能だということ、が決定的影響力をもったのだった。本質的にはこの風水が、国家理由が異端的の礼拝に認めたかの相対的寛容の原因だったのだ。この寛容はいかなる種類の積極的評価でもなく、むしろあの侮辱的『寛容』であった。この種の寛容というのは、どのような世俗的官僚階級にとっても、その宗教に対する態度としては、自然な、至る所で単に大衆馴致の必要によって微温化された態度なのである。(KuT: 435-436=『儒教』: 354-355)

もし、これがヴェーバーの言う「絶えず起こる宗教戦争」もしくは「異端迫害」であるとすれば、西洋中世の宗教裁判所の（ジョルダノ・ブルーノに対するような）酷刑、そして東征する十字軍の異教徒の屠殺とは比べるものにもならないであろう。たとえば、ヴェーバーは中国の教派についての描写の中でも宗教迫害について言及する。彼は、「歴史的に重要性を持たない」ため、「省略された」ラマー教とイスラム教を取り除いて、もっぱら西洋の信仰と関係のあるユダヤ教についてつぎのように述べる。

妙に萎縮し、また世界中の他のどこにも類がないほど強く自らの真正の性格を剥奪された中国的ユダヤ教徒の運命にはここでこれ以上われわれの関心を引かないことにしよう。[中略] キリスト教の官公的称呼たる『泰西の天主崇拜』に対する迫害[中略]はこれ以上理由づけを要しない。宣教師がもっと如才なかったとしても、迫害は不可避免的に起こったであろう。キリスト教の伝教がいちどその精神において認識されたとたんに、中国においては武力しか条約上の寛容に導かなかった。(KuT: 437-438=『儒教』: 356-357)

ここでは歴史的事実の確認の問題もあれば、その評価の問題もある。ヨーロッパ社会におけるユダヤ民族の排除は世界で公認されたことであり、ユダヤ教がヨーロッパにおける迫害は中国におけるそれより遥かに酷い。かつ、中国においてはドイツにおけるような「強烈な特徴」も存在しない。しかし、これは何を意味するのであろうか。果たして、二千年以来ヨーロッパのこの恥ずかしい歴史を帳消しでもできるだろうか。キリスト教の伝教について言えば、ヴェーバーは真っ先に伝教士が中国において「受けた迫害」を確認するだけで、具体的な史実を「省略」し、事の経緯についてもそれ以上解釈する必要がないとされた。(天文学者とされた)伝教士の科学的技術が如何に高くても「迫害は免れなかった」のは、文明社会からの使者を排除することが野蛮人の愚かな行為だからであるとする。しかし、われわれは中国の歴史上明清時代のいくつかの有名な「教案」について少しでも理解していれば、これらの「宗教迫害」の史実を通して、背後にある政治的・文化的・歴史的原因を理解するのは難しくないであろう。いったい如何なる立場に立ってこれらの事件を評価するかは、確かに研究者の価値判断と密接に関係する。例えば、上で引用した最後の一言は、中国の読者からみれば、それはもはや文明社会の一学者としての発言ではなく、むしろ8カ国による連合軍が北京を攻め落とした後、ドイツ帝国の陸軍参謀総長を務めていたヴァルダーゼー（Alfred Heinrich Karl Ludwig Graf von Waldersee）が表した心情のようである。当時の西洋列強の強権的な政治思想がありありと浮かび上がるこの心情は、実に西洋の伝教精神は砲艦政策を後ろ盾にしていたことを指し示している。ヴェーバーの上記の論述を見た後、それから再び彼の社会科学方法論の「価値自由」説を振り返って見たとき、この概念が「生物の自然」的要因による影響下で、如何に無力であるかが分かる。もしもこのことが、いわゆる西洋文明が標榜する自己否定、自己反省、自己超越精神であるとすれば、筆者はそれを覇権の企てであるとしてしか思えない。

文化伝承の角度から見れば、「三教交流」は中国文化の従来の「和而不同」と「理一分殊」の相互矛盾しない主張を有力に示してくれる。それと同時に、外来文化に対する吸収と改造が本土文化の構成要素になる開放的で寛容的な心情は、文明の発展を促進し、比較文化研究を展開するのに必要不可欠な道であることを示している。純然たる西洋宗教的立場に立てば、当然ながら中国文化の核心にある神秘的な接点を理解しにくいであろう。たとえば、道教が主張する「無欲」と「無為」という思想は、目的合理性を基準に外在世界を征服することを目的とする西欧文化とは完全に異なるがゆえに、ヴェーバーのような合理主義者の認識の盲点あるいは「意識の閾下 (the threshold of consciousness)」になりうる。したがって、中国文化の角度からみれば、一部の彼の中国観はどうしても不完全であり、隔靴搔痒のようである。たとえば、中国文化の中で伝統を重視するという側面は革新を窒息させるとするヴェーバーの見方は、『易経』の「変通」と「守成」との間の奥深い関係が理解できていないことを示す。管見の限り、中和—便宜—変通という三つの首尾一貫の循環的進路は西洋の直線的進歩観と完全に異なる二つの変遷路線であり、西洋の簡単で型とおりの歴史解釈と比べれば、中国の進路は複雑に錯綜している。それゆえ、儒教の典籍の一つである『大学』の中で「詩に曰く、『周は旧邦なりといえども、其の命維れ新たなり』と。是の故に君子は其の極を用いざる所無し」という。従来においてこの言葉の註釈は前代の註釈を引き受けて「旧邦」と「維新」の語義に重点を置くが、筆者はむしろ後半の部分を重視して読みたい。というのは、この言葉は中国文化の実践の中で新と旧の転換と連結の弁証関係をありありと表現しているからである。ここからも東西文化の間の異なる特徴を見出すことができる。つまり、西洋思想は哲学を重んじ、中国思想は智慧を重んずる。哲学の統一性は系統化にあり、智慧の統一性は変化にある。哲学のロジックは全貌を見渡すことであり、智慧のロジックは四方に巡行することである (Francois Jullien を参照)。ヴェーバーは世界主要文明の走向の中で、西洋の「分取進路」の合理性を過度に褒賞し、東洋の「合取進路」の非合理性を極力に貶している。これは西洋の文脈に立つ発言であり、彼の合理性と非合理性の弁証的で相対的な視角とは離脱しているので、比較歴史的研究の効果度を破壊するに違いない。むしろ、全体を部分化し、解析化の趨勢は還元主義から離脱し難く、研究の枝葉末節の部分については正確ではあるものの、長時間の中国歴史の走向および西洋の直線的進歩観念と異なる社会変遷などの全体性について、このような歴史哲学的な深度が欠如している分解方法は、歴史過程を粉々にする以外、如何なる役にも立たないであろう。このことは、ヴェーバーが中国歴史についての細部までの分析が足らないことを示し、中国文化の複雑性と難解さに理解不足があったことを示している。一連のこれらのミスは、彼の「西欧中心主義」的正統意識と密接に関連しており、特に彼の道教についての認識に表されている。

周知のとおり、西洋宗教史上、正統と異端に関する議論はキリスト教の生まれと発展とともに、「異教徒」に対する絶えない残酷な屠殺を目的とした宗教戦争をもたらした。カトリック、正教会、プロテスタントといったキリスト教の三分類から分かるように、キリスト教とユダヤ教、そしてイスラム教との間はいまだ意見が分かれている。たとえヴェーバーの方法論の中で正統と異

端の使用は価値判断が入っていない、社会構造の中で役割の主従関係と相互対立する関係を示すことであるとしても、やはり彼は西洋キリスト教中での異なる宗派の間の闘争関係を念頭において儒教と道教の関係を考えており、中国文化を理解しようとしたのである。しかし、儒釈道という「三教交流」の局面は、西洋の一神論的救済宗教を一切の判断の基準にする「西洋中心主義」論にとっては、完全なる認識の盲点になる。したがって、「和而不同」の解釈の中で「理一分殊」をも強調する局面は不思議に思われるしかないであろう。結局、ヴェーバーの「神々の闘争」の理論によれば、比較宗教社会学は異なる仮設に基づき、すなわち異なる「啓示」が主張する究極価値に基づいてそれぞれ自分の話をするにならざるをえない。比較文化の研究が必要とされる以上、少なくとも「主体と主体との間」を相互理解しようとする意識をもたなければならなく、「同情的理解」の度量をもたなければならない。そして、真面目にそうする時は、人類の経験上の無限の多様性を認めなければならない、そうすれば自然に完全なる新形態をもつ観念が生まれるはずである。このような多様性、比較と連結の習慣、そして妙なる個人主義的観念は無限の相対的な概念と結びつくことになる。こうした相対主義は、歴史経験的なあらゆる形態を、具体的な環境の制約を受ける人性の特殊な個体形式と見なすのであり、超時空的な、普遍的な、絶対的な理念あるいは真理と見なすのではない（トレルチ 1998: 22）。このような個人主義的な相対主義の成長は、ヨーロッパの宗教改革のとき超自然的啓示の絶対性と教会権威の衰退として現れており、啓蒙運動の勃興、すなわち合理化と世俗化の過程でもある。こうした個人主義の増加は、必ず中世以来ヨーロッパ文化の統一性と優越的な発言権の設計に甚だしい脅脅を与えたに違いない。しかしこうした分化的な見方で文化の発展を考察し多様性をもつ思考方法は、なぜ西洋においてのみ適応されるのであり、なぜ同じ思考方法で東洋文化を考察することはできないであろうか。換言すれば、「神人分離」と「天人合一」は両方とも客観社会の異なる多様性を見る視角であり、「分」と「二」の二元論と「合」と「一」の一元論はそれぞれ異なる合理性をもち、一方的な基準で相手を非難したりすることはできない。中国文化は従来において「和而不同」だけでなく「理一分殊」をも重視する。相対だけでなく絶対をも重視する。絶対に物事を二分法で考えない。したがって如何なる一義的な解釈も中国文化についての曲解と誤読を免れないのである。

ヴェーバーの中国文化に対する認識の偏差、特に道教に対する低評価に当たって、筆者は無意識にニーダムの『中国科学史』のような一類の著作の中から中国の古代、特に道教の科学思想と技術実践についての論述を引用することによって、道教を科学思想でなく単なる巫術であるとし、「純粋に非合理性」を持つとするヴェーバーの見方を批判した。それは、西洋学者の論述を借りてヨーロッパの学界における道教の認識と受容の歴史と過程を考察することによって、道教に関するもう一面を考察するためにほかならない。

現在、ドイツのトリアー大学の中国語専攻に奉職しているポール教授（Kahl-Heinz Pohl）の紹介によると、ヴェーバーの『儒教と道教』が書かれた時代（1915年に出版、1920年に修正再版）において、ヨーロッパは啓蒙時代における中国思想の受容と同じ現象が起きていたとする。

〔前略〕三十年戦争を通じての荒廃の後西洋思想家には、道徳的に秩序づけられ、平和を愛する中国的国家が、土着した野蛮よりもっと良好な選択肢として思われた。第一次世界大戦後も『東洋からの光』（リチャード・ウィンレムの講演のタイトルのように）への希望が再び芽生えてきた。特に平和主義的な方向づけの思想家には、調和を目指し、『無為』を提唱する道家の知恵が模範とされた。道家ブームがドイツを席卷した。詩人クラーブントが彼の1919年に出版された『ドイツ人よ、聞け！』という書物の中でドイツ人に『聖なる道家精神』にしたがって生活することと、『中国人的なヨーロッパ人になる』ことを呼びかけていた。（Pohl S. 4）

ヨーロッパの中国学界において最も推奨できるのはアカデミー・フランセーズである。早くも1814年にヨーロッパにおける最初の中国学者として当該学院に君臨したアベール・レムサー（J. P. Abel-Rémusat）の抄訳した『道德経』が出版された後、「道」がやっと注目され始めた。彼は、「道」という概念は最も訳しにくいとし、せいぜい「ロゴス」と訳すことは可能であるが、三つの意味を付け加えるべきとする。すなわち、絶対存在、理念、言辞である。彼によってヨーロッパの学界においては道家典籍を翻訳する先頭が切られた。道家思想がヨーロッパにおいて注目される第一の特徴は、文化と文明の批判的な指向である。第一次世界大戦における西洋世界の自己壊滅的な狂気は、帝国時代に当たり前とされてきた知識人たちのヨーロッパ文明に対する優越感に疑問を持たせた。このような質疑は近代西洋における最大の精神的危機をもたらせたと同時に、道家受容における新しい転換点となった。19世紀末においてニーチェを代表とするニヒリズムは日々増加し、「西洋の没落」（シュペングラー 1919）がその頂点となった。平和で繁栄した時代との別れを告ぐのが時代精神の感傷的な特徴になった。近年、工業文明の批判は確かに生態運動の観点に変わりつつである。ヨーロッパ人はルソーの「自然への回帰」という標語に遡って、道家の「天地一体」と「道法自然」という観念の底知れない表と純朴な中身との間の乖離、そして生活の智慧と単純な真理との混合を認識し始めた。もとより、作曲家であるグスタフ・マーラー（Gustav Mahler）の1908年の作品『大地の歌』は彼の芸術作品上究極の表現であると言える。その歌詞は、道家と禅宗の影響を深く受けた中国の詩人李白、王維、孟浩然などの詩を種本としたものである。当時のユンガー、ヴィットゲンシュタイン、そして後のハイデッカー、デリタ、J. テイラーなどはそれぞれ心理学、哲学と自然科学の角度から道家思想を論及した（夏1989）。ポールは特に、当時ドイツにおいて有名な学者であるヘルマン・カイザーリング伯爵について言及する。彼女は1911年から1912年の間に世界周遊した後書かれた『哲学者の旅日記』の中で「自我に通じる近道」をその本の見出し語とし、世界各国文化を縦覧する視野から儒家倫理を賛美し、道家思想を高度に評価した。

今やもはや道家の古典的思想がひょっとすると生への最も深い真理を含んでいることを否定できない。道家思想がもっているのはわれわれが概してもっているものであり、それもまさ

にわれわれの理想への着眼点、さらに創造的な自律性への着眼点である。(Pohl S. 5)

また、ポールはヴェーバーの『世界諸宗教の経済倫理』という題目で書かれた系統的な研究を言及し、「脱呪術化」と「目的—手段合理性」概念はすでにこの時代の特徴となったと指摘しつつ、一方では次のように述べる。

しかし、西洋において受け継がれた宗教は、伝統的構造と結合しすぎたがゆえに、そして宗教的な象徴、人間化された神像、信仰の強調は、啓蒙され実践を指向する世界においては仲介されにくいがゆえに、生の意味への問いのため、そのうちほかの宗教もしくはほかの世界の宗教にその答えを探しにいく。コックス (Harvey Cox) はこの文脈を次のように結論づける。ここで神が死んだとすれば、西洋精神はオリエントに魅力を感じはじめるかもしれない。(Pohl S. 9)

統計によると、老子の『道徳経』は最も多く翻訳された中国作品だけでなく、『聖書』以外に異なる言語で最も広範囲に流行する典籍でもある。

このことから分かるように、ヴェーバーが『儒教と道教』を書くとき、儒教と道教に関する典籍はすでにドイツやヨーロッパに訳し渡っており、かつ多くの研究があるはずである。ヴェーバーの中国文化に対する認識は強烈な主観的色彩を帯びており、他の研究者の見解を真面目に参考していない。もしくはヴェーバーの道家の典籍の解説は、当時ヨーロッパの主流学界の道家思想の受容と相当大きな落差があるといえる。当時ヨーロッパの主流学界の評価にせよ、当時科学の実践的経験にせよ、いずれもヴェーバーの認識は当時ヨーロッパの学界の水準に達していなかったことを示している。たとえ、ヴェーバーが彼の『宗教社会学論文集』の「序論」の末尾において、自らのアジア研究はまだ民族誌に関する資料が不足している状況なので、一時的な性質をもって、将来は必ず「超えられる」と自認していたとしても、彼の道教を含めた中国論は、中国文化に対する単調でマイナス的なイメージにかなり大きい影響を与えたことは否定できない。

管見の限り、この状況をもたらした原因は、ヴェーバー本人が所持する学術の理念と直接的に関連があり、また彼の内心深いところの宗教信仰と価値観念とも関係がないわけではない。煎じ詰めると、古代ギリシャ哲学の理性精神と中古時代のヘブライ思想の中の信仰意識が根底にあるヨーロッパ文化の統一性が、ヴェーバーの内心の世界観の神話と理性の二元対立的な構造を形成したのである。ヴェーバーの学術思想は理性という次元を際立たせた。具体的に言うと、「価値自由」という概念を表徴として、集中的には「自由ドイツ青年団」を対象としたあの人口に膾炙する講演『職業としての学問』の中で現れている。ヴェーバーの言う学術とは、社会科学、人文科学、そして自然科学をも含めた統一的な範疇であり、信仰の敬虔さ、芸術的感染、生活の楽しさなどを完全に没殺した「専門化された科学」である。形而上学的な予説を除去しただけでなく、神話的な幻をも除去した。そして専門領域の具体的事実 (is) と付き合い、「当為」(Ought) の

価値判断は遠ざける。彼の中で学術の進歩過程は、自然科学が辿った精密化の方向と同じである。すなわち、古代ギリシャ哲学の洞窟の比喩から発見した概念から、ルネサンス時期の経験に基づく観察を通して生まれた理性的実験を経て、経験主義の伝播によってヨーロッパ大陸の各種の精密科学の方法論が経験した合理化の過程を吸収するまで、こうした進路を経たヨーロッパの学術から由来する認識の方向が至る所で普遍的に適用される意義をもつとされた。この領域の中で技術の進歩は、絶え間なく予測した客観可能性に向けて無限に近づく。ヨーロッパ以外の他の未開化したあるいは停滞した民族に至っては、それぞれ異なる巫術と神秘的な方式で世界を認識するので、人類の理性の発展過程においては前科学的な残存遺跡としてしか残らないとされる。このような理性を精密科学の一義的で直線的な発展とみなす進歩観は、すでに理性と科学を神聖化し、絶対化し、俗世と絶縁している。たとえ知識社会学の角度からみても前後矛盾するところが多い。たとえば、真の芸術の追求がルネサンスの合理的な科学の発展をもたらしたに対する彼の批判(2005b=『ヒンドゥー教』中の Percival Lowell に対する批判)や、神学の採用した物理学の探求が精密科学の生成を促進したに対する彼の批判は、たとえ後の科学社会学によって確認されたとしても、彼のこのような科学と理性に対する過度に純粋な見解は、科学史上の多くの現象を説明できない。たとえば、コペルニクスの地動説は創説の当初まだ神秘的で、非合理的な要素を多く含んでいた。そして、ニュートンが神学と錬金術に惑溺されたことが、後ほど如何に科学的な発見の媒介になったかについては説明できない(モートン 2003、上山 1992)。それゆえ、長年ヴェーバー研究を行い、ヴェーバー文化圏の重要な一員となる哲学者ヤスパースが、ヴェーバーのこのような科学と理性に対する立場を彼の大きな限界であるとみなしているのは不思議ではない。「ヴェーバーは精神科学の中の実証主義に対して認識が不十分である。たとえ彼が正確な「何が事実か」についての認識から、「その意義は何か」の結果を導き出そうとしたとしても、実証主義は歴史と人文学の中の「事実」について依然として論理の貫徹力を欠いていた」(ヤスパース 1992: 112)。ヴェーバーの思想の中では首尾一貫性と「因果関係性」を苦心して追求し、「予測可能性」を究極に求めたことから、彼の思想はコントの実証主義と通じる一面をもつといえよう。まるで潔癖症をもつ人間の人間関係が円滑でないかのように、彼の思想のこのような特徴は「潔癖さに対する違和感」のような評価を受けている。

このことはヴェーバーの類型学の比較研究方法論とも関連する。彼の合理化類型は、社会の変遷をある種の合理化過程の宿命的な傾向とみなしている。たまにはその類型学の要求を満たすために、事実を捻じ曲げて自らの都合に合わせる。例えば、儒家倫理の強調する「親々」原則を説明するために、ヴェーバーは「中国には現代に至るまで『即物的 sachlich』な共同体 Gemeinschaft に対する義務感情が、その共同体が政治的な性質のものであれ、観念的な性質のものであれ、それとも他の如何なる性質のものであれ、存在しなかった」(KuT: 424-5=『儒教』: 342-3) という。そして、もう一つの例を挙げれば、彼は中国の社会と経済組織について「政治的・経済的な組織形態すべては(比較的にではあるが)目立って、合理的な即物化と抽象的超情誼的な目的団体的性格とを欠いていた。こうした欠如は本来的な『団体 Gemeinde』

——特に都市における——の欠如から始まって、全く客観的に目的に向かって拘束された様式の経済的な利益社会関係 *Vergesellschaftung* や経営 *Betrieb* などの諸形態の欠如まで及んだ」（KuT: 468=『儒教』：401）と言う。これは明らかに言いすぎであり、絶対的なニューアンスが満ちている。同じく、中国の社会関係の「身分」を重視し、「効能」を重視しない特徴を説明するに当たって、彼の理論は費孝通の「差序格局」に比べて的を射ていないと思われる。近年、儒教文明圏の家族企業に関する多くの論争は費の議論に基づいている。ヴェーバーの類型学の硬直さは中国社会の柔軟な「人間関係」の特徴を正確に把握しがたいのである。したがって、彼は上記のような断言をした後、すぐ一頁半前後の長い紙幅を費やして、Wu Chang という人の書いた「中国の民間団体」という博士論文について意見を述べ、自らの類型学の非厳密さを補おうとした。この団体は経済利益上互いに助け合うことを目的とする民間の社団であるが、ヴェーバーはその組織機能、構造、人間組織を考察した後、「中国のこの民間団体は機能的にみれば、明らかにドイツの信用貸付制と似ている」とする。この位置づけは、少し前で述べた中国民間組織が非「即物性」をもっており、「目的合理的志向の利益社会関係と経営が欠如している」という表現と矛盾する。したがって、彼は1920年に出版された多巻本の『宗教社会学論集』の「ゼクテ」に対する意味づけに遡り、彼の類型学と中国の民間組織すなわち信用団体との間の不一致を補おうとした。彼は、「形式以外、中国の信用団体には第一に、具体的な経済目標が重要であり、もしくは唯一であり、第二に、教派資格の試験が欠けていたため、個人が信用できる受用者になる資格があるか否かは完全に人間関係に基づいて判断する特徴がある」とする。実は少しでも中国近代史について良識をもつ人であれば誰でも、清末の宗教（教派）の名目をつけた秘密結社である太平天国や義和団などの多くの民間団体の目標は必ずしも経済的ではなく、政治的理由がしばしば主な理由になったことをわかるであろう。例として、義和団の社会動因のスローガンは初期の「反清滅洋」から後期の「扶清滅洋」まで直接政治的な目標を訴えている。そして、構成員の入教資格はむしろ個人関係の基礎を排除していないものの、一方ではおそらく機能効率の面も考慮したはずである。例として、太平天国の教階制の最高階層は異なる分業をもつ諸「天王」であるが、彼らが最初秘密結社を起こしたときには個人関係を基礎に立ち上げたにしても、その後の南北に征战する諸王の入教はおそらく個人的功績を考慮していないわけがなかろう。

管見の限り、ヴェーバーの道教についての理解は儒教についての理解よりさらに多くの偏見と認識の盲点をもっている。これは儒家学説が中国文化の中で長期に渡って統治的地位にあり、道家は相対的に在野していることと関係があるが、それ以外にヴェーバー本人が資料の把握の不十分と道教についての認識が当時のヨーロッパの中国学界の研究成果に比べて劣っていることとも関係がある。それゆえ、道教の「万物負陰而抱陽、沖氣以為和」という主張は、陰陽が互いに依存し、双対性をもち、全体の平衡を成すことを自然と社会の認識の出発点とみなす点をヴェーバーは知らないであろう。このような「合取進路」は中国文化全体の発展のために基礎をつけており、歴代の思想家や政治家もそれを基準にしてきた。近年、環境保護の意識が高まり、環境リスクについての研究が盛んになるにつれて、中国の伝統文化の中の道家学説が注目を集めつつあ

り、その中の多くの見解が参考になり、また掘り起こす価値があるとみなされた。道家の思想は生を重視し、虐殺を禁じ、徳を重視し、無為を信念とし、質素で自然を崇拜し、「道」に従って自然と社会そして人生を扱う。つまり万物を自然に任せ、事物の本性に任せることを尊ぶ。老子の「道法自然」の観念によると、道教の中からは生物の種を保全することを標識とする観念と「足るを知れば辱められず、止まるを知れば殆うからず」という自己束縛の主張も見出すことができる。つまり、道教は従来において人類の自己節約を主張し、欲の皮を突っ張って自然環境と資源に接することを反対している。道家が主張する三者の間の和やかな共生理念は、現代の生命倫理のために多大なる貢献をした。さらに重要なのは、道家文化は、今日の西洋の環境保護主義あるいは環境リスク論が主張するような自然主義か（たとえばエイズのウィルスを保留することを主張する人がいるが、これはほぼ生態ファシズムに近い考えである）、それとも（人モノ尺度が世界の目的となる）人類中心説かの二者択一性を超越したものであり、ヴェーバーが得々と話す西洋文化の本質は「合理的に世界を征服する」ことであるとする説に対する有力な批判にもなる。

六、ヴェーバーの宗教観 — ドイツ知識人の精神世界の一瞥

ヴェーバーは『中国の宗教』の結論部分である「儒教とピューリタニズム」の中で東西社会の構造的要素と文化的要素との区別を論述した後、その根源的な理由を担い手の人種的心理構造と神経（Nerven）構造に求めていた。彼は、中国人は伝統と慣習の枷に束縛され、ある種の中心的で自主的な価値観から生み出される内から外への統一的な生活態度を欠如しており、したがって西洋のピューリタリズムのような心理・生理的な統一性と安定性を欠いているとする。

ヒステリー的な禁欲やそれに近い形態の宗教心の非存在と、すべての陶酔祭儀の排除とが、ある人間集団の神経構造や心理構造に影響を及ぼさないということは不可能であった。
(KuT: 457 = 『儒教』: 386)

ここから彼は心理構造と神秘主義もしくは禁欲主義との関係を社会心理学的な角度から議論する。ヴェーバーの論述の中で、中国人は「冷静」な民族であり、一切の陶酔とヒステリーを排除し、アルコールによる麻酔を拒絶するとされる。このことは外見上の「純粋さ」、もっといえば「堅苦しさ」や「冷淡」に表現され、ギリシャ人のように美に浸ることを一切の偉大なる事物の源泉とみなす考えも持たなく、またローマの貴族のような忘我とヒステリーへの熱中をも欠いているとする。ヴェーバーから見れば、これは中国文化の中でディオニソス的精神が欠けていたためである。ピューリタニズムと儒教徒は両方とも「冷静」的であるが、ピューリタニズムの合理的な「冷静さ」が激しい情熱をもとに形成されたのに対して、儒教徒は全くそうでないとする。いわゆる「激しい情熱」というのは、ピューリタニズムの救済に対する切望から生まれた本能的

な情熱であり、中国人は（西洋宗教上の意味での）神のない、したがって外在的な固定規範の拘束のない生活様式の中で生活しているがゆえに、ある種の非安定的な特質を形成し、ピューリタニズムのような心理・生理的な統一性と安定性とは強烈な対比を成しているとされる。要するに、ディオニソス的な要素の欠如は中華民族の心理と性格だけでなく、宗教信仰の傾向とも関わり、全体的な中国社会の発展方向にも影響を及ぼしたということである。ここからわれわれは、ヴェーバーは社会学的に分析した制度面と文化面を、最終的にはこれら二つの側面を担う担い手についての分析に着実させたことがわかる。換言すれば、東西宗教の比較的分析を通して、担い手の民族と種族の心理および生理的研究に達し、社会学と民族学ならびに人類学を結合させ、社会の改造と人種の改良をも結びつけさせた。このような観念はドイツの文化人類学（Alfred Louis Kroeber）、群衆心理学（Wilhelm Wundt）、哲学生理学（Friedrich Schleiermacher）および19世紀ヨーロッパ特にドイツにおける生物地理環境決定論（Thomas Muenzer）からその学術的軌跡を見つかることができる。一方では、後の国家社会主義運動の優生、人種改良とりわけ種族問題に関する論証と実践の中で、手掛りを見つけ出すことができる。

ここまで論ずると、脳裏をぐるぐる駆け巡っていたある問題が思わず出てくるだろう。宗教はいったいこの偉大なる社会科学者の心中では如何なる位置を占めているのかということである。彼本人は自らを「宗教とは調子が合わない人」と自認し、近代性が宗教をますます削弱したがゆえに、近代社会においては「いかなる預言者もすでに立脚できなくなった」とされる。これは明らかに宗教を信仰対象としてした発言である。一方で、彼の東西社会の比較研究は全部宗教から立ち入り、特に文化の各領域を扱うときは必ずといっていいほど宗教を論ずる。ここでの宗教は社会を理解する媒介あるいは表徴として、すなわち宗教の社会機能を指す。これらの両面的な宗教の扱い方は何を説明するのか。管見の限り、ヴェーバーにとって宗教は社会を理解する媒介と表徴とする社会機能をもつことは疑問の余地がない。それに対し、宗教を信仰対象とすることは疑問になる。というのは、近代性は重大な宗教危機をもたらしたからである。これは現実生活の中でもそしてヴェーバーの論述の中でも異存のない事実である。中世という神権主義の宗教観念に支配された時代以降は、世俗観念に支配される、すなわち宗教観念の影響が薄い時代が続かれた。古い教会的権威の廃棄は様々な質疑と批判の動因になると同時に、現存の宗教生活の中ではヴェーバーを含めたドイツの知識社会の様々な戸惑いを引き起こした。新世代が旧世代に対する批判の中で個性は宗教的束縛から解放され、個人主義のますます増加する雰囲気の中で膨張していく。この事実それ自体がすでに世俗化の生成とその展開である。ヴェーバーは現代文明の洗礼を受けているけれども、長期に渡って母親の敬虔的な家庭教育に感化され、精英学校の教育を受けている。特に彼が置かれたドイツの上流知識社会の精神的雰囲気は、ヴェーバーにニーチェのような「神様は死んだ」という冒瀆式の発言をさせるわけがない。1890年代からヴェーバーはずっとドイツのプロテスタンティズムの中で進歩的な一派である福音社会大会（Evangelisch-Soziale Kongress）の主要構成員と密接な連絡を取っていた。その中でバウムガルテン（Otto Baumgarten）、グエーレ（Paul Göhre）ゾーム（Rudolf Sohm）、ノイマン（Friedrich Näumann）

そして一部の歴史家との付き合いは、ヴェーバーのドイツのプロテスタンティズム（ルター派）、わけでも彼の時代のプロテスタンティズムについての観点に大きな影響を与えた。ドイツの中産階級が世俗政権と教会権威を共に崇拝することに対して、ルター派は回避できない責任をもって、とヴェーバーは深く信じていた。彼はルター派に対して批判の態度を持ち、ルター派の国家観念をピューリタニズムの宗教的モデルに取り替えることを主張した。ヴェーバーのルター派に対する認識とりわけプロテスタンティズムの神学の認識は、宗教史家で哲学者であるトレルチの影響を受けている。トレルチはボン大学とハイデルベルク大学の神学部で、そしてベルリン大学の哲学部で教鞭を取ったことがある。1911年に出版された『キリスト教会の社会思想』は、西洋宗教を研究する社会学的な創始の作であり、今でも学術界では重要な影響を及ぼしている。全書は、原始教会、中世教会、近代のプロテスタンティズムがそれぞれ社会学上引き起こした問題をめぐって、三つの部分に分けて書かれており、ルター派とカルヴァン派の神学思想および政治、社会、経済的関係を主に論じている。ある意味において、ヴェーバーはトレルチのこの本を彼の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の延長と補遺としてみているが、作品の奥深さと次元から言えば、トレルチのこの本はキリスト教の異なる次元の世俗内的活動の社会面に対して深くて専門的な分析を行っているがゆえに、この著作はヴェーバーの尊重を得たと同時にヴェーバーの内心からある種の競争感を覚えさせた。ヴェーバーはトレルチより1歳年上であり、二人はハイデルベルクの別荘で何年間上下の隣人として暮らしていた。二人は常に学術と現実問題に関して思想を交流し、たとえ二人の間に偶には緊張があったとしても、総体的には慕い合い、付き合いが深かった。歴史家のモムゼンは、もしトレルチと切磋琢磨がなかったら、ヴェーバーは「教派」あるいは近代資本主義の「精神」に関する著作をおそらく書けなかっただろうとさえ言う（Mommsen 1987）。ヴェーバーは1915年から中国とインドの宗教についての研究に入り、西洋の発展との比較からアジア宗教の経済倫理についてさらなる分析を試みた。『古代ユダヤ教』を書き終ってから、本来彼は続いてキリスト教について研究し、今日の西洋近代の「脱魔術化された」合理的な文化に対するキリスト教の影響を解釈しようと試みるつもりであった。しかし、これらに着手する前に、ヴェーバーは1920年初夏に逝去した。臨終の際、彼は一般の人のように懺悔するのではなく、喋々囁々と「真実は真理である Das Wahre ist Die Wahrheit」と最期の言葉を残して目を閉じた（Marianne 1975: 698）。

本稿は前でヴェーバーの「価値自由」を表徴とする理性的な面を論じたことがある。ここでは彼の中国の宗教研究の理知的な思想背景を掘り下げて分析するために、彼の思想の中の信仰的な一面を論じてみよう。これは「価値関連性」という概念で描き出すことができる。この面を表現できるのは多くの事実があるが、ここではヴェーバーと象徴派の詩人ゲオルゲ（Stefan George）との関係を切り口とする。ヴェーバーが暮らしていたハイデルベルクは19世紀と20世紀との間に多くの知識人のサークルがあった。それらのサークルは才能拔群で、個人魅力のある「カリスマ的リーダー」とそのリーダーを推戴する擁護者たちで組み合わせられた。ゲオルゲは著名な詩人であり、預言者でもある。彼を中心に形成された排他的なゲオルゲ＝クライスあるいは

はゲオルゲ弟子たちのクライスは、詩情的世界の再生を目指し、詩と芸術の中から知識の濫觴を見つけ出そうとした。ゲオルゲはフランスの象徴派の詩人マラルメ (Stéphane Mallarmé) などと付き合いが深く、自らも多くの象徴主義の詩歌を創作した。その上に、新ロマン主義の出版家であるディーデリヒス・アウゲン (Diederichs Eugen) がフランスの生命哲学者ベルクソン (Henri-Louis Bergson) の作品を提唱することもあり、当時のドイツの文壇においては「体験」と「直感」による認知領域の専門化と分化の相対主義的な傾向を克服しようとする傾向があった。したがって、知識を部分あるいは要素の実証主義の因果関係的な決定論の中から開放し、民族主義的な思想傾向に転向することを求めた (上山 1992)。彼等はドイツ精神を表す新たな神話が出てくることを切望した。この種の神話は人類思想、想像力、芸術創造力の産物であり、その神話の確立は失望状態にあるドイツ知識社会の救済を切望する心理的需要を満たすために、時代が預言者、リーダー、詩人の気質を兼ね備えたカリスマ的な人物を求めていることを十分に説明してくれる。ゲオルゲは彼のクライスの中で予言者として推戴され、また預言者と自称していた。これはヴェーバーの思想の中の科学的な次元と相反する神秘的な次元であった。ヴェーバーからみれば、ゲオルゲの新式の宣言は多くの面でニーチェ的観念の範疇に回帰されたものであり、工業社会と機械時代における一切の支配的力に対する反動である。このような非合理的な思潮は当時青年学生の中では巨大な影響を持っており、少数の精神貴族を呼び起こし、生活様式と普遍的な貴族式の生活態度を求めている。こうしたことが、まさにヴェーバーが1919年に「自由ドイツ青年団」の成員を聞き手に行った『職業としての学問』と『職業としての政治』という二つの人口に膾炙する講演が行われた社会の精神的雰囲気である。マリアンネは『ヴェーバー伝』の中で次のようにゲオルゲ＝クライスとその影響を受けた青年たちを描写している。

古き神を忘れ、芸術家の貴族主義に向かう人たちは「自由の空虚」を感じた。何世紀以来、個人の生を支配したすべての共同体理念、たとえばキリスト宗教、そこから導き出される市民倫理、観念論的哲学、倫理的に満たす職業観、科学、国家、民族、家族、そして世紀転換期までなお個人を結び付け、支えてきたすべての力が、ゲオルゲの価値の中では疑われた。これは当然ながら彼らの本質的な姿を求めて努力する若者たちの大部分には手に負えない状況だった。彼らは神に見捨てられたと感じ、彼らが従いたい規則を認識できなくなった。そして先祖の知恵と確実な直感の遺産が持ち堪えないところで、若い魂は行動を方向づけるすべての基準の極大な不確定さに衝撃を受けた。(Marianne 1950: 363)。

そして、ヴェーバーは「結局のところ、ゲオルゲらの芸術と彼らの意図を如何に尊重するであろうとも、ゲオルゲとその学生たちはどうやら最終的に『別の神』を信奉していた」(ibid.: 501)と述べている。

ヴェーバーの言葉には二つの意味が含まれている。一つは如何にゲオルゲおよびそのクライスを評価したか。もう一つは科学(知識)と宗教との間の関係をどうみていたかである。ヴェー

バーのこの二つの問題についての態度と観点は彼の人格的特徴を示している。まず、第一の問題を見てみよう。1910年夏、二人の宗師は人格上互いに興味をもつため、ゲオルゲの擁護者であり、ハイデルベルク大学の時のヴェーバーと同僚・親友でもあったコーンドルフの紹介で、ヴェーバーの自宅で面会することになった。しかし、多少とも慎み深く、遠慮深い二人の「友情」関係は、「道、同じからざれば、為謀、相成らず」ということで、二年後にはついに終わってしまった。マリアンネの記載によれば、ヴェーバーは相手の世界に対する詩的な体験の成果を高く評価し、心を滋養することと見なしていたが、ゲオルゲはヴェーバーの世界に対する学術的認知に反対し、ゲオルゲ本人の創造的想像力の発揮と精神体験の作り上げを妨げるものと見なされたとする。二人とも彼等の時代に重たい責任感をもっているが、ヴェーバーは現実の本来の面を評価し、ポジティブな力を認めてそれを加工の素材と見なし、またこのことを使命と感じているが、ゲオルゲは現実の邪悪の面のみを見て、それを否定することで克服しようとし、自らにリーダーの職責を付与することによってこの墮落した趨勢を転換し、変えようとした。しかし、ゲオルゲの方法はヴェーバーが幼い頃から受けた宗教教育に由来する信仰と抵触したがゆえに、ヴェーバーは断固に反対した。というのは、「このような教義の基礎は世俗的人物の神化と、ゲオルゲを中心とした宗教の創立に基づくからである」。したがって、マリアンネはヴェーバーの宗教観念に対して次のように纏める。

彼の母親からの遺産でもあるが、福音書の前での敬虔さは、存在の最高の意義を現世における神性の体験として尊敬する。そのように形作られた美、ギリシャの善美が人間発展の最高の規範を意味する非キリスト教的な「宗教性」に反感を持たされた。そして、徹底的に精神的で道徳的な自主性をもつ絶対的な世界に対する信仰のゆえに、彼そして彼のような人にとって、個人的な支配と個人的な奉仕という新しい形式の献身は否定された。もちろん、ある事柄 (Sache)、ある理想に対する奉仕、無条件的な献身はありうるが、しかし現世の限度のある人間本質と彼の限定された目標に対してはありえない。それが如何に優れて、尊敬に値するとしてもそうである。(Marianne 1950: 499)

ここで言う「非キリスト教的宗教の敬虔」とは、ゲオルゲ・クライスが美少年マカシンに対する崇拜もしくは神化の事件と関わる。ゲオルゲの神秘主義的な「性愛」理論によれば、男性の身体的美的機能として、性愛は人類文化の現象を認識するのに不可欠な部分である。このような当時ドイツのエリートの中で生成された文化再生観念は、魂と肉体に対する美的表現から構成された。したがって、ゲオルゲ・クライスの中では「マカシン体験」をなんと「ゲオルゲ崇拜の核心」であるさえ言われた。二年後、髄膜炎で死亡したわずか16歳の少年は、ゲオルゲによってなんと神として宣言された。われわれはヴェーバーの宗教感情を問題にする時、挿入曲として無意識にこの問題に触れることになったが、ここで指摘すべきなのは、ゲオルゲの性愛観を含む多くの耽美的な表現主義は、確かに「世紀末」の非合理主義の思潮と関連するということである。

ルカーチの『理性の破壊』はこのような全体的な把握の視点から論述したものである。しかし、筆者にはこのような全体的な把握は詳細の具体的な分析とも結合されるべきと思われる。ここで指しているのは、ゲオルゲ・クライスの権威主義的な特徴と、ヴェーバーの「教派」についての論述とが関連するか否かということである。というのは、ヴェーバーの言う「教派」は、信仰上特定の資格をもつ人たちが構成され自主に基づいて形成された「団体」であり、「リーダー」が優れた資質をもつのであれば魔術のような予言と能力を用い、「弟子」たちを周囲に囲ませ、擁護者にすることで預言的な啓示の機能を果たす。このような「教派」の認識は、何年後（1918年）『経済と社会』の支配類型の中の「カリスマ的支配」の叙述と如何なる関係があるかが疑問になる。カルスマ的支配が合理的な日常生活と持続的な経済活動を通じて獲得された利益を軽視するということを論ずる際、さらにヴェーバーは直接ゲオルゲの例を挙げている。

他方において、原理的に芸術的な性格のカリスマ的使徒の場合には、次のような事態を考えることができる、すなわち、本来の意味での被召命者の範囲を「経済的な独立者」（したがってレンテ生活者）だけに限定することによって、経済闘争から超越するのを正常的であるとみるという現象である（たとえば、シュテファン・ゲオルゲの仲間では、少なくともその原理的な意図からすれば、そうである）。（WuG 1976: 142）

その他、性愛が人類全体の一種の紐帯として歴史における作用と、レフ・トルストイとフョードル・ドストエフスキーの東スラブの神秘主義の影響を受けて、『宗教社会学』の中でしばしば現れる「愛の共産主義」や『『無差別』愛の団体』といった表現および後期に絶えず現れる「体験」と「直感」といった言葉、これらすべてはドイツのシュトゥルムウントドラングの余韻が世紀転換期のこの合理主義者にまだ残っており、ヴェーバーの思想の中では当時のドイツの学術界の非合理主義的思潮とも合致する一面があることを示している。たとえば、彼は次のように書いたことがある。

科学の合理主義と主知主義からの解放は神性をもつ共同体における生の基本前提である。つまり、こうした解放あるいは何らかの意味における同じような解放は、我々の宗教的に規定されたあるいは宗教的な経験のために努力する若者のあらゆる感情から感じ取る基本的な標語の一つである。[中略] 結局のところ、無邪気な楽観主義の中で科学、つまり科学の上で基礎付けられた生を支配する技術を、幸福への道として祝う、こうしたことについて私は、ニーチェの「幸福を見つけた」あの「末人」たちへの致命的な批判後、それ以上言及したくない。何人かの教壇上と編集部の大きい子供を除けば、誰がこのことを信じるか。（WaB: 92）

1919年2月、つまり亡くなる一年前、彼は一通の手紙の中で次のように語る。「私は確かに宗

教的に絶対的に合掌しないのであり、宗教的な特徴をもつ如何なる精神的な建物をも完成する必要もないし、能力も持っていない。しかし、確固たる自己反省の後、私は反宗教でもないし、非宗教でもないことが分かった」(Marianne 1950: 370)。

ヴェーバーは彼の時代の多くのドイツの知識人たちと同じように、二重の宗教観念が引き起こした深い矛盾の中で必死に足掻いていた。それに対し、20世紀のドイツの自由神学の代表者で引率者であるトレルチは次のようにドイツの知識人たちの心情を描いていた。

近代世界は深刻な宗教危機である。このことは否定できない。本質的に宗教的理念に規定された時代に、時の振り子が揺れ戻るように、本質的に世俗的で宗教の弱体化した時代が続き、古い客観的権威の失墜と無数の批判によって、この時ももちろんまだ存在していた宗教的生の中に、ありとあらゆる混乱が生み出された。宗教においてまず古い体制が破られ、宗教において新しい力の侵入が最も深く及んだ。だから最も強力な深い宗教的力を取り出そうと試みるほかないが、するとわれわれの眼にはただ二重の姿をしたキリスト教だけが映る。すなわち、教会的信仰の姿と、ドイツ観念論の大思想家や大詩人が形づくったような、近代の生のもろもろの要素と自由に結びついた姿のキリスト教とである。この二つが互いに適応し合い、争いをやめて互いに実を結ばせ合うことを学ぶ以外に、未来の発展は考えられない。両者を分かち合ふものといっは根本ではただ、一方では古い人間中心の世界像のもつ二元論的超越と、教会的権威・共同体への顧慮とが優位を占めているのに対し、他方では無限の世界生命の進化論的内在と個人の自律とが世界像を構成しているという点、また一方では理想的な生の価値をひたすら宗教的意識そのものの中に見出すのに対し、他方では宗教的価値はすべて真なるもの・美なるもの・善なるものと、最高の精神的価値の統一に向かって協力すると考えるという点しかないのだからである。しかるに主要点は両者に共通なのである。すなわち位格的生の全価値が神のうちに根拠をもつと考える位格主義の形而上学と、自然に全く拘束されている悲惨な境涯から神との一致へ位格を高める倫理学とである。(トレルチ：48)

これはヴェーバーのようなドイツの知識人にとっては現在と過去との間、そして理想の宗教と現実の宗教との間の交錯であり、矛盾である。宗教の統一がもたらしたヨーロッパ大陸における「異端排除」の戦争と政治的暴力は、ヴェーバーが超経験的な啓示および権威的な教会文化と決裂する良識と人道主義的な理由になった。近代性の強大な業績は個人を解放し、個人が自律的な創造力となることである。すなわち、個人が最高の生活価値を享受し、共同体に入り込み、かつ単純な個人主義を一種の倫理的義務に上昇させ、自由な共同体(社会)の責任感に変換させたのが近代性の強大な功績である。二千年近く渡ったキリスト教の「位格形而上学 *Metaphysik der Persoenlichkeit*」、すなわち「教義 *Dogma*」の内在性およびそれがヨーロッパ文化にもたらした統一性が、頼りのない個人主義の自己昇華に倫理的な約束と依拠を提供してくれた。このような三段論法の後、「否定の否定」式の「止揚」を経て、宗教は「個人主義」という本来は「解体」

的性質をもつ批判的反省に新たな力を提供した。それによってヴェーバーは次のような人口に膾炙する名言を書き下ろした。

特有の合理化と主知主義、とりわけ世界の脱魔術化は我々の時代の運命である。つまり、まさに究極で最も崇高な価値が、神秘的な生の隠遁的な世界へと後退するか、それとも個々人の間に直接的な関係を結びつく博愛へと後退するか、いずれにせよ公的な社会生活から後退された。(WaB: 108)

ヴェーバーは宗教を過去の時代の遺風あるいは風俗、純粋な外在的な形式ではなく、信仰を個人の内在的要求の道德責任問題に変換させた。彼の「責任倫理」という概念は、近代の多元的な価値の衝突と闘争の中で、一近代人として道德と効率との間の緊張と平衡を量り、果敢に新世代の挑戦に向かうことを要求する。こうして彼はカントの道德形而上学および実践倫理への批判を、社会学の経験的次元に転換し、道德形式の無矛盾性の研究を道德内容の首尾一貫性に転換した。換言すれば、「責任倫理」は行動の中で事実認識と価値判断との間の内在的一貫性（inner consistency）を強調する。一方では、実践の主体が「自由な人格」に基づき意志の選択を貫徹することができ、もう一方では、必ず「存在とは何か（What is）」という事実認識にもとづき、慎重に目的を実現する手段を選び、もたらしうる結果に対して責任をもつことである。したがって、責任感が重たければ重たいほど、目的合理性と手段合理性の関係についての認識が徹底的で充分であり、倫理の信条と社会的行動の中でも首尾一貫性を求める。「責任倫理」と「信条倫理」との間もしくは「価値合理性」と「目的合理性」との間は非絶対的であり、互いに排斥するのではなく、特別な組合の形ではヴェーバーの心の中で「真の自由な人格をもつ人間」を形成するのに十分な条件になりうる（シュルフター 2004）。それゆえ、ヴェーバーにとって、宗教は完全に個人の内心の感情となり、私生活の一部となり、信仰は人格の重要な構成部分となり、道德の礎石となるものである。