

〈書評論文〉

ウェーバー中国社会論の再検討

Jack Barbalet,
*Confucianism and the Chinese Self:
 Re-examining Max Weber's China*
 (Palgrave Macmillan, 2017)

吉 琛 佳

1 はじめに

本著作は、マックス・ウェーバーの「中国人のメンタリティ」論を対象とする批判的な再検討である。ウェーバーは1920年出版の著作『儒教と道教』（Weber 1920=1971）（以下は『儒教』と略称）において、伝統中国社会の文化と社会構造に関する考察を展開し、それに基づいて中国で近代的な資本主義の誕生を阻害した社会的・文化的条件を探究した。この考察は彼のもっとも広く読まれた著作である『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下は『プロ倫』）と合わせて、ウェーバーの近代社会に対する認識を提示していた。ウェーバーによると、経済活動はその行為主体の価値志向に拘束されるものである。プロテスタンティズムの禁欲的倫理は西欧資本主義が誕生した時期の精神状態と深くかかわっており、こうした精神状態が合理的な経営活動の文化的な条件となる。のちに「ウェーバー・テーゼ」と呼ばれるこの命題にとって、『儒教』は反面教師として重要な意義を持つ著作である。

しかし、ウェーバーの中国研究は中国文化への探究の決着を付けたどころか、逆にその後百年にわたって続く長い論争の引き金さえ引いた。当時のヨーロッパの水準の低い中国学研究を参照していることや、その時代精神に縛られているとして、この研究の事実認識の正確性と分析の有効性は疑われつづけてきた。特に1970年代から1980年代以降は、ポストコロニアリズムが古典的な社会科学におけるオリエント社会に対する偏見への注目を

促している。また、東アジア地域における急速な経済成長はウェーバーの結論への反証と見なされ、アジア文化と商業活動との関係をめぐる再検討を引き起こした。しかし筆者の見るところ、それらの研究の大多数はたんにウェーバーに対する批判を通して自分の論点を展開しているだけである。J. バーバレットの『儒教と中国的自我』は先行の諸論考とは異なり、『儒教』の精読と論理回路の検討に力を入れ、その時代背景の検討やそれ以来の研究成果の網羅によって、「中国的なメンタリティ」という問題を全般的に再検討した著作である。

本書の内容は6章からなり、第2章から第5章まではそれぞれ『儒教』の執筆当時の中国認識、儒教、道教そして中国における自我が検討されている。これらの内容は現在の中国学の研究水準に基づくウェーバーに対する批判になる。第6章の「魔術」に関する検討はおもにプロテスタンティズムの反魔術的態度や中国における魔術崇拝に関するウェーバーの理解の正しさに対する疑問であり、第7章では現代の文脈に戻り、ウェーバーが定義した「資本主義」という理念型を現代中国の経済制度に適用する際の困難を検討している。最後の二章は本書の中心テーマとやや離れた内容なので、本書評は第2章から第5章の内容の紹介に重点を置く。

2 ヨーロッパ（ドイツ）における「中国」——一つの問題史

第2章の考察対象はウェーバーないし当時のヨーロッパ社会の中国に対する関心だが、著者の考察は学術的関心（すでに述べた通りプロテスタンティズムの倫理の比較対象）ではなく、政治・文化的関心に集中している。文化的関心でいうと、当時のヨーロッパの中国認識は西洋の「他者」としてのエキゾチックなオリエント世界に対する想像の一種である。こうした想像は長い歴史を持ち、時代によって中身が大きく変わっていた。13世紀のマルコ・ポーロ『東方見聞録』は莫大な金を産出する強大なオリエントへのあこがれをそった。17世紀後期になると、啓蒙思想家は中国を神の束縛に頼らずに社会秩序と道徳的な自律を維持できる社会として褒めたたえた。しかしウェーバーが生まれた19世紀に入ると、ヨーロッパの中国認識はますますネガティブになり、社会的停滞と自由の欠如によって特徴づけられる専制帝国として、進歩するヨーロッパと対照的に認識されてきた。

著者はまず、この中国認識の変遷において宣教師が演じた役割に注意を促している。J. レッグや R. ウィルヘルムなどの宣教師出身の中国学者が世に送った古典の翻訳と研究は、ヘーゲルやウェーバーを含む各時代の知識人に影響を与えた。義和団事件がもたらした宣教師の莫大な死傷により、中国社会に対する印象はますます消極的になった (pp. 17-8)。

これらよく知られた文化的背景と比べれば、著者のよりオリジナルな論点はドイツ帝国の極東における植民活動とウェーバーの中国研究との関連性である。教授就任講演以来、ウェーバーは明確に経済的ナショナリストと自称し、ドイツの国際競争における自己利益の主張を支持した。G. スタインメッツの研究によれば、ウェーバーの中国研究はこうした帝国の拡張への関心と無関係ではない。彼は『儒教』の執筆において、文献を選択的に利用したため、『儒教』においては中国の経済はまったくの停滞状態にあり、しかもこうした停滞が内因によって生じたかのように読みとれる。この研究は19世紀末の中国資本主義の発展を見逃しただけでなく、西洋帝国主義の侵略による植民地経済への破壊を意識的に無視した (p. 21)。

このように、時代背景から『儒教』を再検討した著者は、この著作はおおむねドイツのアジアにおける植民活動の正当性を裏書きしたものだ、という結論にたどりついた。ウェーバーの中国研究は当時のヨーロッパ中国学の成果をまとめたもので、それゆえその時代の知的水準におけるオリエンタリズムの偏見を反映していた。しかしそれと同時に、ウェーバー自身の政治的立場、その植民事業への支持もまた、儒教中国では自発的な資本主義の文化的ダイナミズムが欠如しているという結論とシンクロナイズしていた。

3 儒教・道教・プロテスタンティズム

ウェーバーは『儒教』において、儒教を伝統中国社会における「正統的」な教義とみなし、その特徴と影響を詳しく検討した。彼によると、儒教はある程度合理的な内容を含んでいたが、プロテスタンティズムの「合理的な現世変革」とは違い、現実との妥協・調和を志向とする思想であるため、近代資本主義の形成の役には立たなかった。またウェーバーは、儒教が政治的な目的のためそのまま放任した「異端」である道教が、一種の宗教的な神秘主義として合理性を欠いていたと断じた。

著者はウェーバーの儒教と道教に関する理解に対して、大まかにいえば四つの批判を行った。1) 儒教が伝統中国社会で「正統」的な地位を占めていたという認識はヨーロッパ中国学の独自の発想であり、中国社会における儒家の地位をうまく説明できない。2) こうしたキリスト教の文脈での正統概念に基づくウェーバーの認識は、中国における諸思想の動的な地位および相互作用に対する理解の不十分さをもたらした。3) 千年以上にわたる儒家の歴史に現れた無数かつ極めて異質な思想の要素、特に宋明以降の新儒家と清末の儒教化の試みなどは、「現世肯定」という一言でその趣旨をまとめることはできない。4) 『儒教』における教義と経済形態との関係に関する決定論的な判断は、『プロ倫』とは異なる

る方法論に従ったものである。ここの3番目の批判は主にT. メッガーや余英時などの古典的な研究に対する引用であり、改めて紹介する必要がないので、ここでは1、2、4だけ詳しく説明する。

著者によると、儒教と道教との関係を「正統」と「異端」として理解することは、ヨーロッパの中国学から由来する認識図式であり、実際の両者の関係とはかけ離れている。初期のヨーロッパ中国学における儒教に関する知識は周知のとおりほぼすべてを中国在住のイエズス会宣教師の記録に頼ったものだったが、彼らが描いた孔子のイメージはその知識構造と主観的な意図によって形作られたものであった。概して彼らは、儒教を「自然宗教」の形をとった倫理的一神教として描き、孔子をその倫理を体験する「予言者」あるいは「聖人」と位置付けた。ウェーバーもこうした儒教認識を基本的には受け継いだ。ウェーバーは儒教を救済宗教とみなさないが、孔子が政治秩序にとって信仰が絶対的な重要性をもつことを確信していたことを論じた（ウェーバーはその根拠を示さなかったが、著者の推測によればそれは『論語』『子貢問政』にある「自古皆有死、民無信不立」という一節である。ただしこの一節をウェーバーが理解したような意味で解釈するのは誤りである）。儒家の伝統はそれゆえ、王朝の正当性を維持し、他の異端思想を排除する価値システムとしてウェーバーにはみなされた。

著者によれば、こうした理解はウェーバーに道教と仏教の影響力を見落とさせた。まず、3世紀から中国で広がり始めた仏教は一時的に儒教をしのぐほどの影響力を持ち、一元的な儒教支配認識の反証になっていた（p. 26）。また、儒教と道教との関係はキリスト教における「正統」と「異端」の概念によっては説明しきれない。ウェーバーは中国の王朝国家を儒教の教義によって他の諸異端宗派を打ち破る「宗派国家」（denominational state）として理解した。しかしいわゆる「独尊儒術」はヨーロッパの封建国家で行われたようなすべての教義の擁護ではなく、実践的なレベルでの儒家の基本的な思考様式への支持であり、礼教（礼儀と道徳）によって綱常（社会秩序）を維持し、道統（支配の正当性）を保障することを目指したものだと言著者は指摘する。つまり中国における国家の統一は教義の正統性（orthodoxy）ではなく、実践の正統性（orthopraxy）によって成り立っていた。著者によれば、この点にウェーバーの理解は及んでいなかった（pp. 93-4）。

ウェーバーは道教を「瞑想的な神秘主義」とみなし、その「無為」の世界観は職業倫理が求める行為の意志を欠いていたため、徹底的な非合理的な思想だと判断した。著者はこれが全くの誤解であり、道家の古典においては、超自然あるいは神秘体験に依拠する内容は一切含まれていないと指摘する。また「無為」は「行為しない」という意味でなく、（何らかの信念に基づき）真正面から現状と衝突する代わりに「情勢に応じる行動」をとるこ

との主張である。さらに著者によれば、道家思想は必ずしもウェーバーのいうように企業家精神を阻害しない。むしろ道家思想に従って行動すれば、(社会)環境の変動に直面してもそれまでのドグマに縛られずに大勢のおもむくところを認めて積極的に経済的機会をつかみうる (pp. 95-7)。フランスの経済学者の F. ケネーが提出した古典経済学の中核的な理念である「レッセフェール」(laissez-faire、自由放任)概念も、実は道家の「無為」概念からの借用だった。

最後に著者は、ウェーバーの『プロ倫』での西欧社会の議論と『儒教』での中国社会の議論の方法論の不一致を指摘する。『プロ倫』の場合では、宗教の要素が歴史的な行為者の生活態度の形成に影響し、その生活態度を営利活動に適用した結果、資本主義的な経済形態が生まれたとする。すなわち、プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神は同じく現世変革と禁欲主義的な特徴を持つが、同じものではなかった。近代資本主義的な経済形態はあくまでも宗教改革の一つの意図せざる結果に過ぎなかった。それに対し『儒教』において、ウェーバーはこの認識を捨て、中国のメンタリティにおける「ある特定の要素の欠如」が結果として「合理的な産業資本主義」の誕生を阻害したと論じていた。『儒教』の最後の章では、儒教の教義が中国における経済制度を妨げる要素として想定されている。すなわち、ここでウェーバーは『プロ倫』で示した宗教倫理と資本主義的エートスとの区別を採用せず、儒教が経済分野へ直接に影響を与えていたと想定した (pp. 29-36)。こうした方法論上の不一致は、中国において儒教教義と社会組織との間に存在すると考えられる無数の仲介項目を無視した。こうした無視は次章の中国社会の「自我」の特徴に関する検討においても明らかにされる。

4 重層する自我の観念

ウェーバーはよくあるように伝統中国のことを「個人の私欲が存在しなかった」社会として理解した。彼によると、伝統的な中国社会では儒教倫理の拘束によって個人利益が血縁の共同体や政治的共同体の利益に抑圧されたため、「自我」は常に不在だった。本書第5章はこの結論に対する批判である。

著者は費孝通や金耀基などの研究を参照し、伝統中国社会における人間存在の特徴を理解するために「関係型自我」(relational-self)という概念を提案している。西洋における個人間の明確な境界のある、水平的な関係性を重視する自我とは違い、中国社会の個人は常に様々な倫理関係におかれ、それゆえ役割に基づくヒエラルキー的な秩序を内面化している。しかしそれは個人の私欲をすべて否定していることを意味していない。費孝通の「差

序格局」(差異秩序)概念が示した通り、個人は複数の人間関係の真ん中に存在すると想定され、しかも諸関係の親密さの変動・調整が可能である(pp. 105-7)。著者によると、関係型自我は、私欲である「小我」が多数の倫理関係から組み合わせた「大我」に包まれる形で成立する。儒家の倫理思想における「小我」と「大我」は互いに矛盾せず相互成就するものとして認識される。著者が引用した『中庸』の一節「故君子不可以不修身。思修身、不可以不事親」(故に君子もって身を修めざるべからず。身を修めんと思わば、もって親に事えざるべからず)はこうした関係性を示している。こうした関係性の成立は、伝統中国における家族の性質から由来する。そこで、個々人は家族によって育てられ、成年につれて家族を巣立ちするのではない。人々はすべてその家族の血脈の具象化と見なれたため、たとえ成年になったとしても家族の存続に奉仕しなければならない。具体的に言うと、子供は成熟になっても家族から離脱せず、年長者を養い、先祖を祭り、そして(これから血脈を引き継ぐものとしての)後代を育つ責任が課されていた(pp. 107-11)。さらに著者はこの章で伝統の家族関係や男女の性役割の利益関係とのかかわりも分析している。

著者によれば、儒家における「自我」は前述した親縁的倫理に基づく空間においてだけでなく、時間の次元においても展開されていく。これは著者本人が携わっている研究分野に属し、本書の最もオリジナルな論点だといえる。彼によると、「自我」は「過去の自我」「現在の自我」「未来の自我」に分けられる。ここの「過去の自我」は血縁の伝承と育った環境を意味するものである。この場合、中国伝統社会における個人に対する時間的な役割配属を分析できる。例えば儒家の教義における「私」(個人)に対する制限は、私利私欲をすべて禁じることでなく、過去の自我の現在の自我・未来の自我に対する優位性として理解するほうがふさわしい。一方、市場経済における企業に属する人間は、商業的・職業的な成功を目指すため、未来の自我が最も優位に置かれる(p. 131)。

こうした過去の自我すなわち礼法の伝承は、儒家における「修身」への重視によって実現された。修身は過去の自我と未来の自我を切り分けて、実践によって未来の自我がより尊い徳行を持つ可能性を認めていた。著者によると、修身は道德教育として家族内で行われたが、商業活動を含むほかの分野へ移植することが可能である。例えば、T. ブロックが清末の商人に関する研究で指摘したように、「修身」の実践によって商人たちは経営活動を支える生活態度を身につけ、現在の状態より未来の収益をより重要視するような認識を商業の実践で貫くようになった。こうした時間次元における自我の分析によって、著者は伝統中国社会のメンタリティにおける新たな側面に焦点を当てた(pp. 132-5)。

5 総括とコメント

本書は『儒教』の時代背景の検討とそれ以来の中国研究の成果への参照により、ウェーバーの中国理解に対する全面的かつ充実した再検討を成しえた。ウェーバーが使った「正統－異端」や「神秘主義」、「自我」などの概念に対する緻密な分析は著者の中国伝統社会に対する理解の深さを示しており、またヨーロッパで蓄積されてきた中国学の知への反省を示すものである。本書の特長はウェーバーの諸論点に対する細部に立ち入った批判であり、ウェーバーの結論にとって代わる包括的な代替テーゼを提案しているわけではないが、現在の研究水準を充分網羅した文献としての価値を認めるべきであろう。

ここでは本書の三つの瑕疵を指摘する。まず、ウェーバーの政治的思考と『儒教』の内容との関係についての分析は若干独断的に見える。中国社会への認識と帝国政策との相互関係を想定する著者の判断は、まずなによりウェーバーがその「教壇禁欲」の原則から背離し、政治的な意見を学術における判断を左右したことへの疑いである。たとえこうした影響は確かに存在したとしても、本書での論考はそれを証明したとはいいがたい。というのも著者の分析はウェーバーのドイツの極東における活動と直接にかかわる政治エッセーを対象として扱わずに、かれの大まかな政治態度に基づく推測のレベルにとどまったからである。実際のところ、ウェーバーの政治エッセーを参照すると、彼のアジア認識は常に帝国の政策と一致したわけではないことがわかる。例えば「新秩序ドイツの議会と政府」において、ウェーバーは皇帝ヴィルヘルム2世の「黄禍論」発言を批判し、こうしたレイシズムはアジア諸民族の感情を傷つけ、中国と日本がドイツに宣戦する一つの原因になりかねないことを指摘した(Weber 1958=1982: 408)。現実政治への考慮が多かったとはいえ、ウェーバーのアジア認識は著者が描いたほど一面的ではないことを示しているといえよう。

第二に、著者は80年代以降の中国語圏の学術界の研究成果の整理がやや不十分のため、そこで生まれた中国伝統社会に関する示唆に富む研究成果を見落としている。ここで一例を挙げよう。例えば金観涛は思想史研究で、儒家思想の発展とともに熟しつつあった「常識合理性」の伝統を明らかにした。物事の根底に存在する規律性を探求するギリシャ伝統の理性主義とは違い、儒家における合理性は、自然現象や倫理関係を自明の理としてみなし、こうした常識的なものを自分の行為や世間の変化を評価する基準とするという意味合いが強い。金によると、常識合理性を貫く儒家の士大夫はウェーバーが描いたように単に現状を肯定するばかりではなかった。常識にかなう自然状況と思われた状態がいったん崩れると、彼らは常識合理性に導かれて歪んだ現状を変革する義務を担っていた(金 [1999])

2011: 62)。「常識合理性論」を含め、80年代以降中国語圏で行われた多数の研究はすでに中国伝統社会に対する認識を刷新してきた。

最後に、著者は最終章で今日の中国における資本主義の発展に触れたにもかかわらず、前の諸章で論じた中国伝統社会のメンタリティとの関係を一切検討していないことは、多少もったいないように感じざるをえない。複雑すぎる課題とはいえ、これこそ今の社会学が失っていく「社会学の想像力」を取り戻す試みといえる古典的な問題提起ではないだろうか。

参考文献

- 金观涛, [1999] 2011, 《中国现代思想的起源》, 北京: 法律出版社.
- Max Weber, 1920, „Konfuzianismus und Taoismus“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.1, Tübingen: Mohr Siebeck. (木全徳雄訳, 1971, 『儒教と道教』創文社.)
- , 1958, „Parlament und Regierung“, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: Mohr Siebeck. (中村貞二・山田高生訳, 1982, 「新秩序ドイツの議会と政府——官僚と政党への政治的批判」中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦・脇圭平訳『政治論集2』みすず書房.)

(きち しんか・博士後期課程)