

マックス・ヴェーバーの中国観の変遷

— 『儒教と道教』の改訂をめぐって —

羅 太 順

一 はじめに

本稿の目的は、『儒教と道教』の改訂前後の変化を検討することによって、ヴェーバーの中国観の変遷を明らかにすることである。

将来この鉄の檻の中に住むものは誰なのか、そしてこの巨大な発展が終わるとき、まったく新しい預言者たちが現れるのか、あるいはかつての思想や理想の力強い復活が起こるのか、それとも — そのどちらでもなくて — 一種の異常な尊大さで粉飾された機械的 (mechanisierte) 化石化が生じることになるのか、まだ誰も分からない。最後の場合であるなら、たしかにこうした文化発展の最後に現れる「末人たち (letzte Menschen)」にとっては、次の言葉が真理となることもありえよう。「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のものは、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登りつめた、と自惚れるだろう」と。(RS I: S. 204)

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(以下『倫理』論文と省略)のこの有名な末尾の箇所は、初版(1914/1915)において「機械的 (mechanisierte) 化石化」が「中国的 (chinesische) 化石化」となっていた¹⁾。この改訂からわれわれは、彼の中国観に何らかの変化があったことが推測できよう。「中国的化石化」という表現は西洋の中国学において長年支配的であった、いわゆる「中国停滞説」を思い浮かばせる。『倫理』論文のこの箇所の変更は、果たしてヴェーバーがいわゆる「中国停滞説」に疑問を持っていたからだろうか。

この箇所の変更時期は『儒教と道教』の修正時期と平行している。ヴェーバーの中国観を示す『儒教と道教』の改訂は『倫理』論文の末尾の変更とどう関連するのか。その変更の動機を『儒教と道教』の改訂前後の中国観の変化を考察することによって明らかにしよう。

二 『儒教と道教』の改訂

急死のゆえに、ヴェーバーの著作の中で彼自身による編集で出版されたものは、初期のいくつかのものと講演『職業としての学問』と『職業としての政治』を除けば、『宗教社会学論集』の

第一巻と『理解社会学のカテゴリー』である。そのうち、『宗教社会学論集』の第一巻には、1919年にほぼ修正が終わり、1920年の初頭に校正稿を仕上げたプロテスタンティズムに関する論文以外、1916年から準備しかけ、1920年にやっと修正を仕上げた『儒教と道教』が含まれる。

『儒教と道教』は最初1915年に『儒教』という題目で『社会科学と社会政策のアルヒーフ』（以下『アルヒーフ』と省略）の第41巻にて二号に分けて発表された（KuT: S. 37）。だが、1915年夏に執筆された『世界宗教の経済倫理』の序論（Einleitung）のヴェーバー自らの註によると、1913年頃に下書きしたものをJ. ルカーチなどサークルメンバーの前で朗読した文章とさほど変わらないとする（KuT: S. 83-4）。したがって、執筆時期を考えると『儒教と道教』は1913年にほぼその内容が出来上がったと言える。

1913年に書き上げた初版と1920年の最終版を比べてみると、分量は最初の100頁弱から300頁弱の三倍に増えた。特に、最初の「社会学的基礎」の部分の修正が大きい。だが、改訂作業は、節ごとに手が加えられたことから、その徹底ぶりが窺える。初版と最終版の章の組み立ての概略的な対照は添付した表を参照されたい。

参考文献に関しては、初版に比べてデ・フロート（J. J. M. de Groot）の最新作である『『宇宙一体観』中国の宗教と倫理、国家学と学問などの基礎』（1918）が印刷中に手に入ったとヴェーバーは言っている（KuT: S. 131-2）。したがって、所どころでヴェーバーがすこし焦り気味でデ・フロートの論を参照しながら、論を追加・変更した箇所が見当たる。そして、ヴェーバーと文通があった外交官で中国学者であるアルトゥーア・フォン・ロストホルン（Arthur von Rosthorn）の小冊子『中国人の社会生活』（1919）を参照したことが指摘される。1918年7月にロストホルンの講演を聞いた後、ヴェーバーは妹宛の手紙の中でロストホルンから多くの示唆を得たと言う（ibid.）。また『北京報』（Peking Gazette）を多く利用したと強調される。註に関しては、章を問わずほとんどの註が追加されたことが確認できる。

では、具体的に如何なる内容が修正されたか、そしてなぜ修正されたかという二点をめぐって主な修正箇所を考究することにする²⁾。

1 第一章で追加された内容 — 貨幣制度、都市、商工業、軍国主義、呪術的カリスマ

第一章は、まず、貨幣制度についての内容が完全に追加された。ヴェーバーがここで言わんとすることは、鉱山の採掘技術が遅れた理由を中国の政治的、経済的および精神的構造の中に横渡る伝統主義に帰着させ、この伝統主義がすべてのまじめな貨幣改革を阻害したということである。そして、特に明清時代における貨幣経済の発展はなぜ伝統主義を打破したのではなく、むしろ伝統主義を強化したのか、人口の増加はなぜ資本主義を刺激したのではなく、むしろ経済の停滞と結びつくのかを問題意識として提示する（KuT: S. 147 = 儒道：15頁）。

中国の都市論に関しては、初版において都市は独占的な市場権をもっていなかったことだけを述べていたが、修正版においては都市と異なって村落は村廟の保護の下で市場権をもっていたし、契約を結び、訴訟を行い、コルボラツィオンの存在の可能性を持っていたが、都市は持っていな

かったことが追加された (KuT: S. 149-152 = 儒道: 18-21 頁)。そして、暗黙的に西洋の都市と対照しながら、中国の都市に欠けているのは、固有の政治的な特別権 (Sonderrecht) をもつゲマインデと、戦闘力のある都市住民の政治的な誓約団体 (Schwurverband) であるとする (ibid.)。

西洋都市と東洋都市との間の比較に関する内容は初版においても見られる。たとえば、中国都市における市民身分の欠如については、都市がポリスではなかったことと都市法の欠如、そして身分的特権の欠如を通して説明した。しかし、修正版においては上述したように、都市ゲマインデの団体的性格についての内容が追加されたことが確認できる。中国都市における市民身分の欠如と都市ゲマインデの団体的性格の欠如、この二点は執筆期間がほぼ同時期とされる『都市』の中で、西洋都市と東洋都市の区別の最も根本的な二点とされる (Stadt: S. 84-88 = 都市: 41-44 頁)。修正版において彼は、中国の農村は都市とは違って、自治権や自治行政、そしてゲマインデの団体的性格をもつことを追加する。つまり、西洋と比較して中国の都市と農村は西洋のそれと逆の特徴をもっているとする。

中国のギルド論に関する内容は完全に追加された。初版において彼は中国においてギルドが存在していなかったと思っていたかどうかは不明だが、何しろ中国のギルドについて述べていなかった。しかし、修正版において彼は、西洋のギルドとの相違点に注目する。すなわち、個人に対する中国のギルドの社会的勢力およびその経済的活動の範囲も昔の西洋におけるよりもはるかに大きく、世界中のどこにおいてもギルドやツunftへの個人の絶対的依存が、中国におけるほど発達しているところはなかったことを強調する (KuT: S. 155-6 = 儒道: 23 頁)。

しかし一方で、彼は『都市』において次のように述べる。すなわち、アジアの都市は君侯の要塞であり、君侯の官吏たちが裁判権を持っていた。ギルドやその他の職業団体は明確な諸権限を持っていたが、通常は特定の諸問題に関して特定の諸権限をもっていたにすぎなかった。職業団体は自治行政を行っていたが、都市住民の身分制的性格が欠如しており、都市参事会のごとき市民それ自体が参加する共同の団体 (Verband) ではなかった (Stadt: S. 89 = 都市: 44-45 頁)。

要するに、中国の職業団体は社会的勢力も大きく、諸権限をもっていたが、身分的形成にまでには至らなかったということである。その理由について彼は修正版において、家産官僚制の構造にあると追加して説明する。すなわち、行政の官吏組織が発達していたため、都市住民は官憲的な警察によって区分された行政区に所属し、都市住民それ自体による軍事的・政治的自治権は、ライトゥルギー的に治安保証が義務づけられたから、法的な自律性をもちえなかった。それと同時に、皇帝の行政が深部まで届かないがゆえに、職業団体は自律的に統合され、自治行政を行うことはあるが、法的基盤がないため、都市住民は都市市民権など身分制的な特権を享受できず、市民階級の形成にも至らなかったということである (KuT: S. 158 = 儒道: 25 頁)。

行政に関して追加された内容は、軍国主義的な特徴である。すなわち、帝政中国はますます平和化されたが、しかし中国文化の発展の始まりは軍国主義であったことを補足する。しかし、個人的英雄闘争は西洋中世のように個人主義的な社会制度を生み出されなかった。その理由を彼は、

西洋のレーエン制団体のように個人的契約ではなく、応召の義務が騎士軍隊の基礎である治水と王侯の官僚制的直営であるからだとする (KuT: S. 165 = 儒道: 32 頁)。

行政の軍国主義的な特徴の追加と同時に平和主義についても補足説明される。すなわち、天の霊が皇帝から最下級官吏まで控訴できる法廷と見なされる官僚制的観念は、マグナ・カルタとして民衆を助け、特権階級に対抗することができ、こうした官僚制的観念は民衆の呪いに対する支配者の恐怖を引き起こし、社会構造はその恐怖を取り除くため平和主義の特徴を帯びていたことを補足説明する (KuT: S. 165 = 儒道: 33 頁)。したがって、帝政中国にとって対外政策はもはや重要でなく、社会的秩序は停滞したままであったと追加して述べる (KuT: S. 167 = 儒道: 35 頁)。

神の観念に関して、「天 (Himmel)」は万軍の神として君臨するのではなく、秩序の神として君臨するのであって、秩序の維持のためにはすべての狂騒が抹殺されてしまったと補強する (KuT: S. 168-9 = 儒道: 36 頁)。こうした宇宙調和的な観念は、原始的な鬼神信仰から徐々に脱皮して形成されたものである。「鬼」と「神」の二元論である原始的な鬼神信仰は、悪霊である「鬼」が鎮められるだけで充分であり、そうすることで宇宙の秩序が守られるとされる (KuT: S. 171 = 儒道: 38 頁)³⁾。

帝権に関して彼は、文化の発展にとって重要なのは、戦闘君主の軍事的カリスマと呪術的カリスマとの結合であるが、帝政中国で帝権は呪術的カリスマにのみ基礎づけられたと追加する (KuT: S. 175 = 儒道: 41 頁)。

以上のように、第一章で追加された内容は貨幣制度、都市、商工業、軍国主義、呪術的カリスマに関することであるが、後述する封建制に関する内容も含めて「社会学的基礎」に関する内容が大幅追加されたことが確認できる。『儒教と道教』は、後ほどいわれる「宗教社会学論集」の一部として公刊されるが、そこには『倫理』論文と違って、宗教だけでなく政治や経済に関する内容も含まれていた。とりわけ、筆者の関心を引き寄せるのは、西洋都市と中国都市との比較と、軍国主義に関する内容であるが、ヴェーバーがこれらの内容を補足説明する動機について考えてみると、近代市民階層の成立と個人主義の形成を西洋という枠組みの中でだけ考えたのではなく、中国にまで広げ、中国においてなぜ市民階層が形成されなかったか、そして個人主義は西洋のそれとどう異なるのかということに問題意識をもっていたからではないかと推測できる。

2 第二章において追加された内容 — 封建制、官僚制「精神」の比較

第二章は部分的に初版の短い内容を削除し、その代わりに紙幅を大幅に増やして追加説明された箇所である。したがって、全く新しい内容は追加されていなく、補足説明した箇所が多い。まず、中国の封建制に関して初版の数行ぐらいの量から一節の分量まで増やすことによって、中国と西洋の封建制について比較考察を行った内容が補足された。特に西洋の騎士の戦争の特徴に比べて、古代中国におけるレーエン制と荘園領主制度との氏族的特徴が強調された⁴⁾。

具体的には、西洋のレーエン封建制は、戦争と移動による位階秩序の転覆のため、氏族組織が緩められたと同時に、戦争の必要のため、軍事的に訓練されたすべての騎士らしい生活をする者

に騎士の地位を許した。それに対して、中国の封建制は、このようなレーエンの相続は悪習と見られ、世襲された氏族の等級によってレーエンが与えられたのである。たとえば、周王朝においては古代の支配層の子孫から選抜された諸侯にレーエンが与えられたのであり、春秋戦国時代においては、特定の氏族たちに握られた諸侯にレーエンが与えられたとする（KuT: S. 182-3 = 儒道：68-9 頁）。

帝政中国の官僚制に関しては、儒教倫理の中に封建制のなごりが後まで強く作用したことを強調しながら、家産制の根本的な矛盾は、官吏層の「民主化」による読書人という教養貴族と封建貴族との間の対立であることを追加して述べる（KuT: S. 195 = 儒道：78-9 頁）。だが、社会的秩序の封建的要素の後退とともに、個人の功績が支配者の職をも含む諸官職につく資格になるという「啓発的家産制（der aufgeklärte Patrimonialismus）」が、儒教精神の基礎的な社会構造になったと指摘する（KuT: S. 201 = 儒道：83 頁）。この箇所は初版にあった主旨を追加説明した箇所である。

第二章で特に注目すべきところは、西洋と中国において官僚制の「精神 Geist」が違うことを追加して説明された箇所である。この精神は中国において貨幣経済の変動とともに発展してきた公共負担の制度と関連すると言いつつ、ヴェーバーは徭役制度と租税制度に関する内容をも追加する。

公共制度についての考察を通じて彼は、期限の不遵守に対する徴税の割増のような役得利益を保護しようとする官吏は、俸禄への課税額が固定化されたため、政府と協力する必要がなく、納税者と団結してあらゆる制度の改革を妨害したと述べる。それに対し、西洋においては手数料、通関税などのような所得チャンスの永続的専有のために、特定の用益者集団が連合し、特権によって改革の障害を取り除いたとする。したがって中国において貨幣経済は俸禄化を進ませ、官吏身分があらゆる改革を阻害するため、結局硬直化されるが、西洋においては平和化に欠けていたため、政治的権力のための競争が却って国家の経済政策の合理化を強めたと追加して説明する（KuT: S. 224-6 = 儒道：100-3 頁）。

3 第三章で追加された内容 — 王安石変法

第三章は完全に追加された箇所である。この章は主に王安石変法を中心とする農業制度に関する考察であり、第二章で追加された内容と関連する。ここで言わんとすることは、租税と徭役負担が家族を基準にするがゆえに、国庫は納税と徭役の義務を負う者の数を増やすために家族分割を推奨するが、その結果、零細経営が多く成立し、大規模の経営単位の発生が妨げられる一方、土地所有権の担い手としての氏族の団結を促進したということである。

彼の王安石変法についての見方は前述したロストホルンとの交流後も変わらない（KuT: S. 42-3）。追加した理由としては、前述した荘園領主制の氏族的特徴の一例として、そして国家政策（君主勢力）と官僚身分（封建貴族）との間の緊張関係を示す一例として王安石変法が取り上げられたと考えられる。

第二章と第三章の追加によって、ヴェーバーは第一章で追加されたなぜ貨幣経済が発展したにもかかわらず伝統主義を打破できなかったのかという問題提起にその答えを提示する。それは家産官僚制のメカニズムであった。すなわち、土地の零細化とともに社会的平均化が進むが、西洋中世のように封建的中間層が存在せず、郷紳のような名望家も国家的に保障された階層でないがゆえに、農業政策におけるライトウルギー的負担は土地改革を妨げ、国家的貨幣政策に基づく軍隊と行政の管理を実施することにより強化された俸禄化に伴う官吏と平民たちの結合は、伝統主義の特徴を帯びる社会の硬直化を促進したとのことである（KuT: S. 243-7 = 儒道：133-7 頁）。

4 第四章で追加された内容——祖先崇拜、農村、商業的資本主義

第四章は前三章に比べて追加された箇所が少ない。まず氏族の団体とその団体の維持の基礎になる祖先崇拜に関する内容が追加された。ヴェーバーは祖先崇拜の社会的効果として、民族的団結が破壊されることなく強化されたとする（KuT: S. 259-62 = 儒道：154-6 頁）。またその結果、市場の発達が制限されており、社会的には都市市民の形成を防げたとする（KuT: S. 265 = 儒道：159 頁）。

農村に関する考察はほぼ完全に追加された。都市について述べる時、ヴェーバーはすでに中国の農村の特徴に注目していた。これは彼の問題関心の一つであるなぜ中国において市民階級が形成していなかったかについての考察の一部である⁵⁾。彼は、西洋の都市と農村に比べて、中国の「都市は自治のない官臣所在地であり、農村は官紳のない自治行政区である」と強調する（KuT: S. 266 = 儒道：160 頁）。そして、自主防衛の機関である村廟は、村落のために契約を結び、村民の依頼を受けて訴訟の裁判権を持っており、武器保管所もあってあったがゆえに、西洋と違って防衛力や自治権があるのも都市ではなく、農村であったとする（KuT: S. 266-8 = 儒道：160-2 頁）。だが、それにもかかわらず、西洋の都市のように、法的にはコルポラツィオンの概念を知らなかったし、ゲマインデも民族的な特徴を帯びていた。このように西洋との比較を通して、結局ヴェーバーは中国の都市と農村は民族的勢力のために、市民階級の形成が阻止されたとする。

この章の追加は第一章から第三章までの総括である。主軸となるのは、なぜ市民的営利の自由な発展に外見上極めて有利な状況を整えているにもかかわらず、商業的資本主義が発展しなかったかという問い立てである。中国においては国家の御用商人のような政治的資本主義、そして「市場」で商売する商人階級の資本主義さえも発展することはできたが、産業的資本主義は発展しなかった。その理由をヴェーバーは国家構造（Staatsstruktur）に求める。つまり、資本主義の発展にとって形式的に保証された法と、合理的な行政と司法（Rechtspflege）の欠如、そして俸禄化（Verpfründung）の結果以外に、心情的基盤に帰着させる（KuT: S. 284 = 儒道：178 頁）。

これらの理由の中で、合理的な行政と司法、俸禄化の結果は修正版において追加された箇所である。形式的法の欠如は最初から想定していた。しかし、ヴェーバーの関心が官僚制問題に移ることによって⁶⁾、中国の家産官僚制の弊害が商業的資本主義を阻止する原因として浮かび上がってきたのである。これまでの論述から分かるように、たとえば、第二章で追加された内容は、俸

緑化の結果、産業資本主義が発展しなかったことを説明する箇所であり、都市と農村に関する内容は、合理的な行政と司法の欠如を説明する箇所である。これらはいずれも「国家構造」的な理由である。言い換えれば家産官僚制の社会学的基礎である。しかし、ヴェーバーの主題は、「国家構造」の分析に止まるのではなく、その構造が形成する根源的な理由をとことん追究することであった。それを彼は、中国人の「エートス (Ethos)」⁷⁾と官僚層の生活態度に帰着して考察する (KuT: S. 284 = 儒道 : 178 頁)。

5 第五章で追加された内容 — 読書人身分と科举

第五章の「読書人身分」はほとんどの内容が追加された。その理由は非常に明瞭で、いったい如何なる者が官僚制の支配的階層なのか、そして、いかに形成されたか、この二点を説明するためである。まず、支配的階層は読書人であり、それが正しい行政秩序と君侯の正しい生活態度を指導できる唯一の資格者であると補足する。そして、世襲的な身分でもなく、排他的でもない読書人身分は、特に文字学や文献学を中心とする文学的教養を重んじる中国的人文主義の担い手であると強調する。しかし、それと同時に読書人の起源をみれば、伝統を知る手段として文献学の他に、天文学と暦学をも必要とされ、したがって読書人身分は占い師からも発展してきたことを補足する。こうした読書人身分は戦争の主力である若者ではなく、むしろ老人たちを代表としたがゆえに、平和主義と伝統主義的な特徴を帯びることになったことが補足される (KuT: S. 288-93 = 儒道 : 190-3 頁)。

科举試験については初版においても少しだけ触れてはいたが、修正版においては膨大な量を増やして考察した。まず科举試験の文献に関して、『詩経』や『春秋』などは個性的な純人間的な英雄精神を伝えるものではなく、官吏階級と官吏の昇進とが理想化され、天によって倫理的な振る舞いが報じられる支配層の範例が記載されたと強調する (KuT: S. 294-5 = 儒道 : 195-6 頁)。試験制度の発展に関しては春秋、漢、唐、明など時代ごとの発展過程まで詳しく検討した内容が追加された。その後、彼は科举試験の技術や実質的内容は、全くの世俗的性格をもっているが、一般民衆の眼には試験に合格した官吏は決して学識によって資格証明された者だけでなく、呪術的性質の担い手でもあったとする (KuT: S. 313 = 儒道 : 212 頁)。

このような正しい生活態度を指導できる唯一の資格者が、半ば教養人でありながら半ば呪術師であることは、西洋近代国家における封建貴族と君主勢力との間の闘争の結果、生成された近代合理的国家の担い手とは対照的である。

6 第六章で追加された内容 — 儒教的秩序

第六章は末尾だけが追加されており、その他はさほど大幅の追加箇所が見当たらない。たとえば長寿を王充や朱子の説をもって補足説明したり (KuT: S. 335 = 儒道 : 244-5 頁)、人間の平等の説は公式の理論に限られており、実際には知識人と「愚民」との間は隔たりが存在したと強調しながら、「人間の原則的平等の仮定」を追加説明したり (KuT: S. 338 = 儒道 : 247 頁)、数学、

天文学、医学などは経験的領域を超えることができず、歴史学の中では考古学が盛んであったことを追加することによって、形而上学の欠如を強調したりする箇所が見当たる。末尾の追加部分では主に、儒教的「理性」は平和主義の色彩を帯びており、大衆の唯一の大憲章である鬼神信仰は（詳細上述）、救済宗教としての生活指針を与える中心的な力が欠けていたと指摘する（KuT: S. 368-9 = 儒道：282 頁）。

儒教倫理は平和主義的でかつ内現世的である（KuT: S. 367 = 儒道：281 頁）。こうした特徴からヴェーバーは「儒教の理性は、秩序の合理主義である」と総括する。すなわち、男女・夫妻・父子・君臣関係は、「礼」にかなうことを成すべきとされる倫理を守ることによって、平和的な秩序を維持しようとしたということである⁸⁾。そのためには、手段として儒教倫理の根本思想である「孝」の理念の登場が必要とされる。これはまた中国的家産官僚制の根本思想でもある。なお、「孝」の思想に関する内容は修正されていない。

7 第七章で追加された内容——道教の神秘主義

第七章においては、初版においても道教について言及してはいたが、修正版においては特に神秘主義、長寿法、教権制、呪術の体系化に関する内容が追加された（KuT: S. 378-83 = 儒道：297-302 頁）⁹⁾。

道教は異端とされるが¹⁰⁾、しかし儒教と道教は多くの共通点をもっているとヴェーバーは追加説明する。「道」は両派に共通していた。それ以外、道家の「無為」思想も儒教は受け入れた。しかし、現世無関心の道教は、現世適応的な儒教には到底受け入れがたいものがあつた。道教の最高救済は、積極的な行動において確証される恩寵の地位ではなく、一種の無感動の忘我状態になる神との神秘的な合一である（KuT: S. 380 = 儒道：298 頁）。つまり、儒教が受け入れがたかったのは、道教の神秘主義的な側面であつた。

神秘主義以外、長寿法については、儒教と道教に共通の鬼霊説の影響のもとに発展されたとし、その理論的成果も儒教と道教とが共有していたとする（KuT: S. 395-6 = 儒道：317-8 頁）。教権制に関しては、儒教とは違って、道教は教権制的な組織を取っていたと説明する（KuT: S. 398 = 儒道：319 頁）。

第七章と第八章の追加内容を通してヴェーバーは、儒教の形而上学的性質の欠如と、救済宗教的でないことを強調しながら、秩序を保つため、呪術的道教を受け入れざるをえなかったと補足説明する。特に儒教における呪術の温存は何回も渡って強調された。こうして儒教と道教の協力によって作り出された「世界像」は、世界を一つの「呪術の園」に変えてしまった（KuT: S. 407 = 儒道：329 頁）。もっとも儒教は呪術が徳に抗して無力であるとし、軽蔑してはいたが、呪術に対する毀損も自らの権力を損害すると理解したがゆえに、呪術を温存したとする。このような「呪術の園」としての中国像は、後述するように、彼が西洋世界と比較する格好な素材となった。

第七章で特に注目に値するのは「太平天国」についての論述の追加である。ヴェーバーの太平

天国への評価はかなり高い。彼は「西洋的な特色をもつ宗教形式を産み落とすことを中国人に妨げたのが、克服しがたい『生まれながらの素質』なんかではなかったことは、あたかもごく最近に太平天国（『万民の平和という天上の国』、1850-64年）の天王（『天上の王』）である洪秀全の呪術に敵対し偶像を破壊する予言の堂々なる成功によって証明された」（KuT: S. 438 = 儒道：357頁）とする¹¹⁾。だが、このような見方の依拠された宣教師の文献に対してデ・フロートがその価値を疑うため、ヴェーバーは大変困っていることを自らの註で示し、太平天国についてのこのような見方は暫定的な判断に過ぎないと付け加える（KuT: S. 439 = 儒道：373頁）。「太平天国」の追加については後で詳述する。

8 第八章で追加された内容 — 「意図せざる結果」

結論の部分は細かい修正が目立つ。ここで特に注目に値するのは、経済信条に比べての経済政策の限界を追加した箇所である。すなわち、物質的な安寧をあれほど重要視していた儒教倫理の経済政策でさえも、「富」への崇拜を被造物への崇拜として排除していたプロテスタンティズムの宗教倫理のように市民的な生活方法論を導きだすことはできなかったということである。これについてヴェーバーは、最初の表面的な一瞥とは違う見せ掛けの逆転とも言える運命の翻弄、すなわち「意志に対する結果の逆説（die Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Willen）」という表現をもって赤裸々に強調を示している（KuT: S. 464 = 儒道：395頁）。この箇所は『倫理』論文の改訂とも関連するところであり、後ほど詳述する。

三 『儒教と道教』の改訂の動機

以上のことを振り返ってみると、社会構造については次のような内容が追加されたことが確認できる。第一に、貨幣経済に関する内容においては、貨幣経済が発展したにもかかわらず、なぜ伝統主義を打破することができず、資本主義が発展しなかったかという問い立てが付け加えられた。第二に、都市とギルドそして工業に関する内容においては、なぜ中国において市民階級が形成されなかったか、なぜ都市ゲマインデが形成されなかったかという問題意識を提示した。第三に、行政の軍国主義的特徴に関する内容においては、なぜ西洋封建制のような個人主義的社会制度が形成されなかったかが問題とされた。

さて、なぜこうした問い立てが追加されたか。上でも少し説明したが、総体的に考えてみると、つぎのようなことが想定できる。まず、貨幣論の追加に関していえば、資本主義がなぜ中国において発生しなかったかという問い立ては、『倫理』論文の改訂作業とも関わる内容である。安藤の指摘によると、『倫理』論文の初版においては「近代資本主義論」が欠如していた（安藤1992：214頁）。つまり、大塚久雄などが問題としたヴェーバーの資本主義論は後から追加された内容であった。これを前提にすると、資本主義がなぜ中国において発生しなかったかという問いが、『儒教と道教』の修正版において追加されたのも不思議ではない。「近代資本主義論」が

『倫理』論文の修正版において追加された理由を安藤は、ブレンターノとゾンバルトのヴェーバー批判を挙げているが（安藤 1992：220 頁）、これは 20 世紀 80 年代以降の「儒教資本主義」の議論と重なる問題点を有する。この問題に関しては本文が乱れることを恐れて註で処理することにする¹²⁾。

次に、市民階級の欠如と西洋都市との比較の内容が追加されたのは、ヴェーバーが『支配の諸類型』の中で、西洋の近代官僚制の発展に影響した経済的要素として、都市を地盤とする市民層の発展と、「国家」相互間の競争という二つの項目を取り上げることから説明できる（WuG: S. 15 = 諸類型：111 頁）。というのは、君主勢力と封建貴族との間の利害闘争において、君主勢力が勝利できたのは、法曹階級以外、都市ギルドや市民階層の助力があつてからのことであるが、しかし、これほどはっきりした近代官僚制の成立の経済的基盤を提示したのは、執筆時期が『支配の諸類型』より早いとされる『支配の社会学』の中では見あたらない。このことは、ヴェーバーが最後のミュンヘン時代において行われた『一般国家学と政治』という講演の中で『支配の諸類型』の内容を使用し、西洋の合理的国家形成の問題を扱ったことと密接に関連する。すなわち、第二の問い立ての追加は晩期ヴェーバーが国家論に集中していたことが窺える。

最後に、軍国主義の追加は、帝政時代の中国のみを扱った初版に比べて、封建制時代の中国に関する内容が追加されたことを意味する。『支配の社会学』においてすでにヴェーバーはなぜ西洋においてのみ身分制を経験し、近代合理的官僚制が成立されたかという問題意識をもっていたが、具体的には検討されなかった。しかしこの問い立てが修正版の『儒教と道教』において再提起されることによって、近代官僚制と家産官僚制の比較考察のために、近代官僚制の成立にあたって重要なレーエン封建制と対照的な中国の封建制についての考察が必要となってきたから、この箇所が追加されたと考えうる¹³⁾。

後半の精神構造の部分においては、平和主義を目標とする儒教的手段の一つである君子理想についての内容が追加されており、儒教の対内政策の平和主義的な特徴、鬼神信仰に基づく儒教の呪術の温存などが追加されている。ここで筆者の関心を引き寄せるのは、儒教と道教の比較の中で、神秘主義的道教の特徴が強調されたことと太平天国の追加である。神秘主義は儒教精神とは違って、世俗外的で、個人主義的で、救済的である。ヴェーバーは儒教の神秘主義的な面の欠如を批判している。それと同時に、太平天国は彼にとってあくまでもキリスト教と儒教が融和された宗教的な「革命」であった。彼の太平天国への評価の高さは主に太平天国のキリスト教的な側面で示される。この箇所の追加に関しては『倫理』論文の修正とも関わるので、後ほど引き続き述べることにする。

四 『倫理』論文の末尾の修正動機

ところで、上記の修正内容は、初版における観点をひっくり返すことではなかった。むしろ最初の観点を補強する説明が多かった。家産官僚制的な特徴をあらゆる側面から徹底的に締め出そ

うとする意図がはっきりとみえる。彼は修正版において次のように追加して述べる。

それゆえ、あたかも貨幣経済が進歩し、またこれと均衡して国家収入がますます俸禄化するにつれて、エジプトにおいてもイスラムにおいても中国においても、俸禄の専有がな行われていなかった間だけ持続した短い中間期の後に、「硬直化 (Erstarrung)」と評価されるのが常であるあの現象が現れるのをわれわれは見る。(KuT: S. 225 = 儒道：102 頁)

「俸禄の専有がな行われていなかった間だけ持続した短い中間期」とは中国における帝政時代の前の時代を指すが、帝政時代の「硬直化」の観点についてヴェーバーは黙認したようである。そして、彼の改訂前後の確認作業を通して分かるように、こうした「中国停滞説」を思い浮かべる彼の中国観は始終変わらなかった。というのは俸禄化にせよ、平和主義にせよ、民族的な特徴にせよ、これらについて改訂前後の変化はなかったからである。だが、これらはまさに「中国停滞説」を特徴づける事柄であった。

ただし、ヴェーバーは「中国停滞説」を黙認するだけで終わったわけではなかった。というより、むしろそれを大前提とし、なぜそうなったかという根源的な理由を探ると同時に、中国伝統社会の深層解剖に努めた。ヴェーバーは『儒教と道教』の最初の部分で次のように追加して述べる。

国家間競争の時期においてさえ、中国では行政と経済との合理化は、西洋におけるよりも狭い制限の中に呪縛されていた。その理由は西洋には〔中略〕次のような独立した勢力が現存したからである。すなわちその勢力とは、諸侯権力がそれを結合して伝統的拘束を破ることができたか、もしくは非常に特殊な条件では、自分のほうから自己の軍事的勢力を使って、家産制的権力による束縛を〔中略〕脱し得たところのそうした一本立ちした強い勢力であった。〔中略〕このような勢力は中国にはなかったのか。(KuT: S. 226 = 儒道：103 頁)

なるほど、家産制と貨幣俸禄の帰結が「硬直化」をもたらすが、果たして中国は伝統的拘束を破り、家産制的権力による束縛を脱し得る勢力をもっていなかったのかという問い立てが、『儒教と道教』の問題意識の一つであり、そしてその答えの模索の対象がわれわれは太平天国であるとみる。ここで、太平天国と固執するのは、たとえば、ヴェーバーは改訂版で「帝位篡奪の際も、侵略が成功した際にも、臣民は単にヘルを取り替えたにすぎなかったのであって、両方の場合ともその意味は、単なる租税受取人の取り替えにすぎず、決して社会的秩序の取り替えではなかった」(KuT: S. 167 = 儒道：35 頁)と「中国停滞説」を支持する発言をした直後に、この箇所註釈においては「それでもこのことは、革命的な興奮時代にとってはたぶん制限を要する。すなわち、太平宣言はその生きた証明である」(KuT: S. 168 = 儒道：58 頁)と補足しているからである。やや積極的な解釈をすると、ヴェーバーは「中国停滞説」を黙認していたものの、こうした中国

伝統社会において何らかの革命的な勢力を期待したのであり、その期待が太平天国へと注目することになったといえよう。

本稿の問題提起に戻ると、文頭で引用した『倫理』論文の末尾の箇所において、彼は「中国的化石化」という表現に何らかの違和感をもっていただはずである。この箇所の修正の真の動機は何であろうか。

本稿で筆者はその理由を彼の太平天国についての評価が非常に高いという点に注目したい。彼はデ・フロートが低く評価している宣教師の文献を取って参照しながら、太平天国のキリスト教的な色彩に注目する。特に太平天国の鬼神信仰と偶像崇拝そして呪術的な要素を拒否する点を強調する。彼は、太平天国が儀礼主義と制度的恩寵の原理を復興する傾向はあるものの、鬼神信仰のような決定的な点で儒教説と決裂し、禁欲的な要素と普遍的な世界神の特徴を帯びているがゆえに、キリスト教に一步近づいたとする。

太平天国を「逆賊」と評価する清政府の公式的な文書を利用したデ・フロートとは違って、ヴェーバーは太平天国をキリスト教と儒教を折衷した産物と見なす。太平天国の国家は「軍事的略奪共産主義」と「キリストの愛の無宇宙論」との混合であり、しかも国家主義的な本能を後押しされた形態であるとする。つまり、太平天国運動によって貴金属や宝石が没収された禁欲的な生活態度が要求され、兵役などで多忙な家族には国家の金庫から年金が支払われたことを指す。同時に、太平天国の倫理は「儒教的な宿命説」と「新約聖書化された職業的倫理」との結合であるとする。つまり、結果は運命に依存するので、人間が成し遂げるべきことは職業義務に従って誠実に働き、それと同時に人間は生まれながら誰もが過ちを犯すことがあるがゆえに、懺悔や祈りを通して贖罪すべきであるとすることを指す。

確かに太平天国は失敗した。そしてヴェーバーは「中国停滞説」を黙認した。しかし、彼は「硬直化」された中国を「生まれながらの性質」とは見なしていなかった。それと同時に、通常「反乱」とされる太平天国をヴェーバーはキリスト教的色彩を帯びた「革命」であるとする。それゆえ、『倫理』論文の初版における「中国の化石化」を「機械的化石化」に置き換えた理由として考えられるのは、彼にとって中国は「化石」であるというより、むしろ「呪術の園」としての中国像が当てはまるからであると推定できる。というのは、この「呪術の園」という箇所が修正版において追加されたことは前述したとおりであるが、「脱魔術化」という箇所も、実は『儒教と道教」と同時期に修正作業を行った『倫理』論文において後から追加されたという安藤の指摘を鑑みると、「呪術の園」としての中国と、「脱魔術化」された西洋との対比は、彼の理念型という方法論に確実に当てはまる分析構造であることが明らかであるからである。この構図で考えると、ヴェーバーはキリスト教的個人主義が中国において欠如したことを問題にしているのは言うまでもない。

五 終わりに

本稿の執筆動機と言え、『倫理』論文の末尾における「中国的化石化」が「機械的化石化」に置き換えられた理由は、ひょっとしたらヴェーバーが「中国停滞説」を見直したからかもしれないという楽観的な想定に帰着できるが、しかし想定した「フィクション」とは異なるかなり悲観的な結論に至った。つまり、ヴェーバーは「中国停滞説」に疑問をもったのではなく、修正版において引き続きその観点を維持しており、「化石」ではないにせよ、「呪術の園」としての中国像を抱えていたことが確認できた。しかし、この作業を通して得た最大の収穫といえば、今までヴェーバー研究でさほど検討してこなかった晩期ヴェーバーの問題意識を確認できたことである。

改訂全体を振り返ってみると、西洋的個人主義を生み出したキリスト教の神秘主義、そして市民層の発展の基盤となるゲマインデと、契約概念を中心とする封建制に関する内容の追加が非常に重要である。そして、この三つのテーマは、安藤が指摘したように、ヴェーバーが日本においていわゆる「近代化」論者として議論されたため、ヴェーバーの封建制へのポジティブな評価が見逃されており、近代市民階層の成立が注目されたがゆえに、彼のゲマインデの問題が、そしてヴェーバーがプロテスタント的禁欲主義と二重写しになったために、神秘主義の問題が見逃されたのである（安藤 1992：93 頁）。安藤が指摘する第二の観点はやや筆者と異なる側面を持つが、しかしこの三つのテーマを中心としてヴェーバーを見直せば、ヴェーバー像はどう変わるのか、これは今後の課題として続けて検討したい。その意味において、本稿はそこへ辿り着く入り口であるに過ぎない。

『儒教』	『儒教と道教』
	I. 社会学の基礎 A: 都市、君侯および神 ・貨幣制度
I. 社会学的基礎: 都市と国家 ・宗教の政治的・経済的發展条件 S. 30	・都市とギルド S.128・近東との比較からみた君侯の行政と神の観念 S. 158・中央君主のカリスマ的司祭的地位 S. 174
・官僚制とその身分倫理 S. 39	II. 社会学の基礎 B: 封建的国家と俸禄的国家
	III. 社会学の基礎 C: 行政と農業制度
・資本主義と仲間教養。 利益社会化 (Vergesellschaftung) の基礎としての氏族 S. 47	IV. 社会学の基礎 D: 自治、法律および資本主義 ・資本主義的依存関係の欠如 S. 256・経済関係の氏族的拘束 S. 273・法的家産制的関係 S. 279
	・氏族組織 S. 262・村落の自治 S. 266
	V. 読書人身分 ・中国的人文主義の儀礼偏重的、行政技術傾向の性格。平和主義への転化 S. 285・孔子 S. 293・試験制度の発展 S. 297
II. 儒教的教育の「精神」と経済 ・教育の社会学的類型 S. 57	・社会学的な教育類型のうちにおける儒教的教育の地位 S. 302
	・読書人階級の身分的性格。封建的名誉と学生的名誉 S. 315・君子理想 S. 318
・教育階層の経済政治的信条 S. 64	・官吏の威信 S.320・経済政策的見解 S. 324
	・読書人階級の政敵、スルタン制と宦官 S. 326
・教育階層の宗教政治的信条 S. 68	VI. 儒教的生活指針 ・官僚制と教権制 S. 332
・社会倫理の要素。自然法の欠如 S. 71	・自然法と形式的法論理との欠如 S. 338 ・自然科学的思惟の欠如 S. 343
・中国的合理主義の一般的性格。世界に対する姿勢と人格的理想 S.77	・儒教の本質 S. 345・形而上学の無いことと儒教の内現世的性格 S. 348・『礼節』の中心概念 S. 350
・経済および職業に対する姿勢。教養階層の伝統主義 S. 80	・恭順の念 (孝) S. 352・経済心情と専門家精神の拒否 S. 355・君子理想 S. 356・古典の意味 S. 360
	・正統説の史的展開 S. 361・初期の儒教の悲壮 S. 364・儒教の平和主義的傾向 S. 367
III. 社会的影響における正統と異端 ・古典期西洋と中国における教義、儀式および救済宗教 S. 335	VII. 正統と異端 (道教) ・中国における教義と儀礼 S. 370
・老子の神秘主義 S. 340 ・道教とその経済倫理への地位 S. 345	・正統と異端との学派对立 S. 381
	・隠逸と老子 S. 378・道と神秘主義 S. 380・神秘主義の実際の帰結 S. 381・道教の長寿法 S. 395・道教の教権制 S. 397・中国における仏教の一般的地位 S. 401・呪術の合理的体系化 S. 403・太平天国 S. 438
・儒教の倫理的経済的影響 S. 351・儒教と原初的教義: 異端の基準 S. 361	・道教の倫理 S. 414・中国の正統的および異端的倫理の伝統主義的性格 S. 415
・儒教における寛容とその限界 S. 364	・中国における宗派と異端迫害 S. 431・発展の結果 S. 448
IV. 要約: 儒教とピューリタニズム S. 372	VIII. 結論: 儒教とピューリタニズム S. 451

* 『儒教』の頁数は『アルヒーフ』の第41巻の9月号 (S. 1-87) と12月号 (S. 335-421) に発表された頁数である。『儒教と道教』の頁数は、MWG I/19の頁数である。

注

- 1) 1920年版の『宗教社会学論選』においては「機械的 (mechanisierte) 化石化」へと変更されたことが確認できるが、しかし、MWGにおいてはこの箇所が依然として「中国的 (chinesische) 化石化」となっている。なお、編集者の註においては『客観性』論文において同様な言い回しがあることだけを指摘している。
- 2) 本稿において個々の詳細な変更箇所のページ数の提示は省略する。その点に関しては安藤 (1971)。
- 3) ヴェーバーはデ・フロートの論述を参考しながら、鬼神二元論に関する内容を追加したが、この箇所だけでなく、その後の第五章の「君子理想」の節においても、悪霊に対する善霊の優位を実現した人間は、鬼神を支配できるとする鬼神二元論に基づいて、世の調和のために絶えず自己完成を目指すべきとする君子理想についての内容が追加された (KuT: S. 318 = 儒道 : 217-8 頁)。
- 4) このことは前述したロストホルンとの交流後も最初の観点を変えなかった (KuT: S. 42-3)。1918年7月16日に行われたロストホルンとの交流では、荘園領主制度とレーエン制以外に、帝権のカリスマ性、井田制の由来、王安石変法の本質、そして戦車の消失時代、儒教的合理主義について確認している。その中で、王安石変法とレーエン制と荘園領主制度は改訂版で追加された内容である。
- 5) 市民階級的発展に関しては、전 (1996) を参照。
- 6) 晩期ヴェーバーの問題関心の移行に関しては、Breuer (1997)。
- 7) 初版の「経済倫理 (Wirtschaftsethik)」を「エートス (Ethos)」と書き変えたのは、同時期に修正作業を行った『倫理』論文の修正版においても反映されている。Vgl. 安藤 1992 : 220 頁。
- 8) 儒教的秩序に関して、多くの文献があるが、ここでは差し当たり、現代中国の社会学者が多く参照する費孝通 (2011) の文献を挙げておく。『郷土中国』の「差序格局」に関する最近の論文としては周 (2015) と渠 (2016)。
- 9) 『儒教と道教』をヴェーバーの中国論と見なすことを前提に、儒釈道三教の融和が中国の歴史社会において重要な役割を果たしたにも関わらず、ヴェーバーが仏教についてほとんど言及していないことについては、しばしば批判される (たとえば蘇 2012)。しかし、ヴェーバーは社会学的アプローチを用い、中国的家産官僚制のメカニズムの解剖とその根源的な理由の追究に問題関心があるのであり、歴史学的方法を用い、中国における宗教の変遷などを解明しようとしたわけではない。
- 10) ヴェーバーは正統もしくは異端とは言えども、西洋の宗派的概念に照らして儒教と道教を理解してはいけなく追加して注意を呼びかける。というのは、道教も後ほど皇帝によって承認されており、儒教徒も鬼神を畏怖してこともあって道教を絶滅させようとはしていなかったからであるとする (KuT: S. 400 = 儒道 : 321 頁)。
- 11) 太平天国の失敗の理由を、ヴェーバーはイエズス会と高教会派との太平天国に対する敵視、政治的・通商的理由からイギリス政府の清政府寄りの決定、そして天王と自称する洪秀全の精神的病を挙げている。
- 12) ヴェーバーの儒教論に関する議論は 80 年代に止まることはなかった。最近、特に韓国において儒教倫理が韓国の近代化へ及ぼした影響についての議論が続けられている。チョンテグは「一つの文化が発展を阻害するかそれとも促進するかは社会構造的条件によって左右される」(전 2013 : 263 頁) と指摘しつつ、儒教倫理といっても新儒学の代表者の一人である杜維明が主張するように、「政治儒教 (political Confucianism)」と「儒教の人間倫理 (Confucian personal ethic)」とを区別する必要がある、「政治儒教」はすでに朝鮮王朝の没落とともその効力を失ったが、「儒教の人間倫理」は現代韓国の経済発展に積極的な影響を与えていると述べる (同上 : 281 頁)。

「儒教資本主義」の議論を振り返ってみると、儒教倫理が経済発展を促進したとするポジティブな

儒教論にせよ (Kahn 1979)、それとも儒教倫理によって制度化された国家構造が経済発展を阻害したのであって、儒教倫理それ自体は必ずしも経済発展を阻害していないとするネガティブな儒教論にせよ (金耀基 1983)、これらの議論はいくつかの問題点を孕んでいる。一つは、宗教思想と経済倫理との間に何らかの因果関係があることを前提条件と見做す点である。すなわち、プロテスタンティズムの宗教倫理のゆえに西洋においてのみ資本主義が発生し、儒教倫理のゆえに中国においては資本主義が発生しなかったという因果関係的な理解をもとにヴェーバーの宗教社会学を解釈している。この問題に関しては、林端の議論が参考に値する。林 (2002) はヴェーバーの比較歴史社会学は、二重の比較 (doppelter Vergleich) と多角度の比較 (mehrdimensionaler Vergleich) という特徴を持つとする。すなわち、ヴェーバーは文化内的比較と文化間の比較を用いると同時に、宗教倫理と経済、法律、国家などを含む社会制度との間の比較をも使い、プロテスタンティズムの倫理と合理的な近代国家との間が「選択的親和性 (Wahlverwandschaft)」があると同時に、儒教倫理と中国的家産制国家との間も「選択的親和性」があると指摘する (Lin 1997)。

しかし一方で林は、ヴェーバーが意図的ではあるまいが、前近代西洋と「非西洋」との類似性を強調することによって、近代西洋の先進性を見出そうとし、文化内的比較と文化間の比較を混濁したゆえに、もともとヴェーバーが具えた「啓発的ヨーロッパ中心主義 (heuristischer Eurozentrismus)」から離脱し、「規範的ヨーロッパ中心主義 (normativer Eurozentrismus)」になってしまったと批判する。すなわち、彼のヴェーバー理解によれば、伝統的支配は合法的支配の低次元にあり、「律例倫理 (Gesetzesethik)」と「儀式倫理 (ritualistische Ethik)」は「宗教的信条倫理 (religiose Gesinnungsethik)」の低次元にあるので、ヴェーバーが帝政中国の支配と宗教倫理の発展段階を、前近代西洋の支配と宗教倫理の発展段階と同じく、低次元の伝統的支配と「律例倫理」および「儀式倫理」に属するとし、近代西洋世界の前段階にあるとしたとされる。

彼のこうした発展段階論的なヴェーバー理解は疑問になるが、「選択的親和性」という観点で宗教倫理と経済思想との関係を解釈することは一理あると思われる (たとえば杜 1997 も同様な意見を所持する)。しかし、「選択的親和性」説は、単純な因果関係説を見直すことには有効であるものの、その観点自体は修正が必要である。というのも、『儒教と道教』の結論の部分で「意志に対する結果の逆説」という印象深い表現が追加されたことは本文で述べたとおりであるが、その動機として考えられるのは、ブルンナーとゾンバルトとの批判を受けて、ヴェーバーはプロテスタンティズムと資本主義との間に直接的な因果関係があることを立証することが自分の主旨ではないことを説明するために、『倫理』論文の近代主義論を追加しており (安藤 1992)、かつ『儒教と道教』においてもこの点について再度誤解されないため、「意志に対する結果の逆説」という一句が追加されたのではないかと推測できる。経済政策をあれほど推奨する儒教倫理の「意志」とは逆に、伝統主義という「結果」が生じ、「富」への崇拝を被造物への崇拝として拒否してきたプロテスタンティズムの「意志」とは逆に資本主義という「結果」が生じた。このような「人間の意図に対する人間の行為の結果」(KuT: S. 464) に翻弄される人間像をヴェーバーは宗教社会学の中で見出そうとしたのではなかろうか。

そしてもう一つの問題は、現代東アジアにおける資本主義の発展とヴェーバーの言うプロテスタンティズムの倫理によって生み出されたとする資本主義の精神とを同一視する点である。しかし、果たしてこの二つの資本主義を同一視することができるかが疑問になる。これもまたヴェーバーとブルンナーやゾンバルトとの論争と関わる内容である。すなわち、ヴェーバーの言う資本主義は産業資本主義であって、国家資本主義ではない。このことはヴェーバーが『儒教と道教』の修正版の第四章において加筆された内容からも確認できる。

最後に、儒教文化に対する西欧文化の優越性を相対化し、西欧文化においてのみ持っているとき

れた特徴を儒教文化においても見出そうとする空しい有無論の傾向が問題である（たとえば余英時）。これはヴェーバーが西洋中心主義者であることを前提にした議論であるが、このことは彼の理念型という方法から説明できる。すなわち、歴史的事実を確認する歴史学とは違って、「主観的意味」をもつ行為を概念による加工を媒介にして統合し、その概念をもって再び個体を認識することが理念型の真髄である。確かにこのような方法は事前に純粋な理念型を設定し、それに当てはまる歴史現象を列挙しながら類別するが、しかしこれらの純粋型はあくまでも非歴史的な類型であることは言うまでもない。さらに、これらの純粋型は発展図式のもとで考えるべきではなく、比較の観点から取り直すべきである。つまり、理念型という方法は優劣の裁定ではないということである。それゆえ、『儒教と道教』は完結な中国論として見なすべきではなく、空しい有無論を超えて東西文化の比較歴史社会学的文脈で見直すべきである。

- 13) 西洋の近代国家の誕生を念頭に置きながら、中国の国家誕生を封建制時代に着目しながら歴史社会学的アプローチで問うた研究として Hui (2005), Zhao (2015)。

【参考文献】

* ヴェーバー著作は以下の略号を使う。訳文は邦訳を参照した上、適宜修正した。

KuT = 1989, Max Weber Gesamtausgabe, I/19, Tübingen: J. C. B Mohr.

RSI = 1988, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen: J. C. B Mohr.

儒道 = 1971, 木全徳雄訳『儒教と道教』創文社。

Herrschaft = 2005, Max Weber Gesamtausgabe, I/22-4, Tübingen: J. C. B Mohr.

支配 = 1960, 世良晃志郎訳『支配の社会学』創文社。

WuG = 1980, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Vestehenden Soziologie, Tübingen: J. C. B Mohr.

諸類型 = 1970, 世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社。

Stadt = 1999, Max Weber Gesamtausgabe, I/22-5, Tübingen: J. C. B Mohr.

都市 = 1964, 世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社。

安藤英治、1971、「M. ヴェーバーの宗教社会学改訂について —— 儒教と道教」

『成蹊大学 経済学部論集』2 (1)、157-183 頁。

———、1992、『ウェーバー歴史社会学の出立』、未来社

Breuer, Stefan, 1997, *Bürokratie und Charisma : zur politischen Soziologie Max Webers*,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

杜维明, 1997, “现代精神与儒家传统”《杜维明文集》第三卷, 武汉出版社

费孝通, 2011, 《乡土中国—生育制度—乡土重建》, 北京: 商务印书馆

Hui, Victoria Tin-bor, 2005, *War and state formation in ancient China and early modern Europe*, Cambridge University Press.

Zhao, Dingxin, 2015, *The Confucian-Legalist State*, Oxford University Press.

전성우, 1996, 『막스 베버 역사사회학 연구 —— 서양의 도시시민계층 발전사를 중심으로』, 사회비평가

전태국, 2013, 『탈주술화와 유교문화』, 한울아카데미

金耀基, 1983, “儒教伦理与经济发展: 韦伯学说重探”《金耀基社会文选》, 台北: 幼狮文化事业公司

Kahn, Herman, 1979, *World Economic Development: 1979 and Beyond*, London: Croom Helm.

Lin, Duan, 1997, *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China: eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*, Berlin: Duncker und Humboldt.

林端, 2002, 《儒家伦理与法律文化: 社会学观点的探索》, 北京政法出版社

渠敬东, 2016, “中国传统社会的双轨治理体系：封建与郡县之辨”《社会》(36), 1-31 页。

苏国勋, 2012, “马克斯·韦伯：基于中国语境的再研究” 应星, 李猛编《社会理论：现代化与本土化》，三联书店

周飞舟, 2015, “差序格局与伦理本位：从丧服制度看中国社会结构基本原则”《社会》(35), 26-48 页。

余英时, 1986, “关于韦伯，马克思与中国历史研究的几点反省”《余英时文集》第三卷，广西师范大学出版社