

# 近代西洋のエートスを相対化する ウェーバーの比較思想的視座

横 田 理 博

## 一 序

マックス・ウェーバーの宗教社会学によれば、近代西洋でカルヴィニズム、そしてその継承者であるピューリタニズムがもたらしたエートス——これは、古代ユダヤ教以来の「脱呪術化(Entzauberung)」のプロセスの帰結だった——は、超越的な神の観念のもとで神の意にかなう社会へと世の中を変革していく「世俗内的禁欲」の生き方であり、これが近代資本主義の展開にとって促進的な機能を担った。これに対して、世俗をいったん否定する度合いが弱い儒教、そして「呪術の園(Zaubergarten)」

へといきつく道教との混成態である中国のエートス、また、自分の来世の運命をよりよくするために現在与えられたカーストの伝統主義的な義務をひたすら遵守しようとするヒンドゥー教や、世

俗を逃避して瞑想する方向で悟りを求める仏教の生まれたインドのエートスにおいては、結局、積極的に世俗を変革していくような近代資本主義のエートスは成立しなかった。諸宗教についてのこのような見取り図がウェーバー宗教社会学の骨組みだといえる。しかし、従来のウェーバー研究は、この基本線をあまりに重視し、ウェーバー宗教社会学に含まれるそれ以外の含蓄に正當に目を配ってこなかったのではないだろうか。この基本線には収まりきらないウェーバーの多面的な立場を極力くみとっていききたいと私は考えている。

近代資本主義を積極的に促進したとはいえ、近代西洋のエートスを疑問の余地のないポジティブなものだとウェーバーが考えていたわけではない。このことは、実は『プロテスタントイザムの倫理と資本主義の精神』(以下『プロ倫』と略記する)の末尾

(RS I 203-204, 大塚訳三六四、三六六頁) を読めば容易に見えてとる

ことができる。そこでは次のように述べられていた。カルヴィニズム・ピューリタニズムの信念は近代資本主義を促進するエートスを産み出したのだが、その宗教的信念自体は次第に消えていき、また一方で、このエートスが作り出した近代資本主義のシステムは次第に人間を閉じ込め拘束するような「鋼鉄の如く堅固な殻(stahhartes Gehäuse)」となり、この「殻」の中で人間は、思ひあがってはいるが所詮無力な「精神なき専門人・人情なき享楽人」——これはニーチェの「末人 (letzte Menschen)」をウェーバーが言い換えた表現である——へとなりさがる危険性を帯びている。このようなヴィジョンを提示したウェーバーがこの文化をポジティブに見ていたとはとても考えられない。このようにカルヴィニズム・ピューリタニズムの「帰結」という一点だけからも、近代西洋文化の問題性は照射できるのである。ニーチェ思想とウェーバーとの近さに着目する近年の研究はこの点を強調してきた<sup>(2)</sup>。このルートからウェーバーの近代批判を論じることも可能である。しかし、本稿では、同じくウェーバーの近代批判を論じるとしても、ニーチェとの近さというルートからではなく、「文化比較」というウェーバー特有の営みをルートとしてアプローチしてみたいと考えている。ウェーバーの近代批判の中で、ニーチェ思想との近さということで取まらない議論は、ほかならぬこの文化比較というニーチェにはないウェーバーの営みと結び付い

ているからである。

以下では、カルヴィニズム的・ピューリタニズム的エートスのもつ三つの特性に着目し、それぞれについて近代西洋以外の文化の立場から対照させて明らかにしているウェーバーの議論を掘り起こしてみたい。

## 二 差別主義／普遍主義的同胞愛

第一に、差別主義と普遍主義的同胞愛との対照に着目してみる。『プロ倫』のカルヴィニズム論の中の一節 (RS I 120, 大塚訳二〇七―二〇八頁) によれば、世俗を超えた修道院という場をもつカトリックには、宗教的に価値の高い修道士の生き方とそれにはない世俗の平信徒という対照性があり、これは確かに一種の「宗教的貴族制」だった。しかし、ルター以降の宗教改革は、世俗生活よりも修道院の方が宗教的に価値が高いというような見解を否定した。ある意味で「貴族制」から「民主制」に移行したといってもよい。だが民主制であるかに見えていたにもかかわらず、そこには新たな「貴族制」がうまれていた。カルヴィニズムの「予定説」に基づいて、救われることが神によって予定されている人々と救われないことが予定されている人々とは不気味な深淵によって隔てられている、そういう貴族制である。

救われるか救われないかはすでに予定されている、したがって人が現世で何かをすればそれに対応して自分の運命が変わるとい

うことはありえない、とカルヴィニズムでは考えられた。それは神の至上性をとことん高めたカルヴァンの思想の帰結だった。ちっぽけな存在にすぎない人間に自分の運命を変更する力があるというのは不遜な考えだと見なされた。

では自分はいったい救われる方に予定されているのかどうかという切実な疑問を信者は抱く。カルヴァン自身は、救われるために善行をすることに効力がないと考えていたが、しだいに、善行は救いの条件ではないとしても、救いに至る人は善行をしていないはずはなく、罪を犯しているはずはない、と考えられるようになってくる。自分が自分を救われる運命にあると確信するためには罪を犯さずたえず善行を繰り返すしかない。カトリックには、罪を犯しても教会で告白して悔い改めれば司祭がとりなして罪をゆるしてくれるというシステムがあったが、カルヴィニズムは聖職者に罪のゆるしの権限があると認めない。したがって、いったん罪を犯せば、もはやとりかえしがつかない。このことは、カルヴィニストが自己の生活を隅々まで自らチェックして、結果的に統一的な首尾一貫した生き方を形成していくのを促した。

罪がないように絶えず注意を払いながら生活していくカルヴィニストの生き方の背後には、深刻な不安と緊張がみなぎっていた。この不安と緊張は自分の生き方に目を光らせるだけではすまなかった。他人が罪を犯した場合には、この他人を救われざる者の一人だと確信し隣人たちは彼を軽蔑し憎悪する。いわゆる「罪を

憎んで人を憎まず」というような人間観は消えていき、「罪人」は憎まれる。

このような差別主義を目の当たりにするとき、我々はキリスト教が本来、敵をも愛すという普遍主義的同胞愛を説いていたこととの対照性を思わざるをえない。ウェーバーもまたこの対照性に注意を喚起している（RS 156, 59, 大塚ほか訳一六、一二二頁）。カルヴィニズムの差別主義に対する対照項となる普遍主義的同胞愛については、『中間考察』などでその展開とそれが世俗の諸領域との間に軋轢をもつことが考察されている。

差別主義と普遍主義的同胞愛という問題を、今は「カルヴィニズム・対・イエスの山上の説教」という構図で指摘したが、ウェーバーはさらに別の見方をもっている。それは、イエスの山上の説教自体が一方では普遍主義的同胞愛を説き、同時に他方では差別主義を説いていた、という見方である。というのは、イエスは誰に対しても愛を向けることを説きながらも、そういう生き方をしている人間とそれができない人間とを明確に「差別」していたからである（WG38, 武藤ほか訳三三五頁）。さらに、この「差別」を古代イスラエルの思想以来のものと考えられることもできるだろう。旧約聖書の思想は、神に忠実な人間は恩恵を受け、神に背く人間には罰が下るといふ基本的な図式をもっていたからである。

以上、カルヴィニズムが差別主義を含んでいること、イエスの普遍主義的同胞愛がそれと対照されること、キリスト教における

差別主義と普遍主義的同胞愛との相克・共存という問題についてウェーバーの見解を探ってみた。

### 三 行為／思索

第二の問題として、世界の意味を問題化する可否かという論点に着目してみたい。

『プロ倫』の中でウェーバーは、ビュリタンは、ユダヤ人の場合と同様に「神義論」の問題や人生や世界の「意味」の問題を排除していると指摘している（RS 1 101, 大塚訳一六七頁）。「ユダヤ人の場合と同様に」といわれているように、ウェーバーは、ビュリタニズムのみならず古代イスラエルの思想においても、世界の意味というような問題について考えること自体が極力回避されていたと見なしている。これは、世界の意味づけがそこにないということではない。むしろ厳然として意味づけがそこにあり、それに疑問をさしはさんだり改めて考え直してみたりすることが封じ込められていたということである。

ウェーバーの『古代ユダヤ教』によれば、古代イスラエルの宗教思想には、神が世界を動かしているのであって、かつまた、神の意志は人間にとって理解可能だという前提があった。したがってそこでは神の意志いかに問題をとしそれに従って行為することが大事なのであって、神を超えた世界の原理とかそもそも苦難一般はなぜあるのかというような形而上学の問題は議論にならない

かった（RS Ⅲ 329-332, 内田訳七五四・七六二頁）。世界や人生のそもそも「意味」について考え込まないということやウェーバーは「心の問題についての力の節約（*seelische Kräfteökonomie*）」（RS Ⅲ 332, 内田訳七六一頁）とも表現している。<sup>(3)</sup>

古代イスラエルの場合と同様に、ビュリタニズムについてもこの「力の節約」をウェーバーは指摘する（RS 1 101, 大塚訳一六七頁）。そして、ビュリタニズムが世界の究極的意味を自ら問うことを放棄する姿勢をウェーバーは「幸福な偏狭さ（*glückliche Borniertheit*）」（WG332, 武藤ほか訳二〇頁、RS 1 539, 大塚ほか訳一〇五頁）と形容している。この表現にはウェーバーの皮肉が込められている。世界や生の意味を問うというようにいわば「無駄」な試みを一切放棄してひたすら神の命じるままに行為をする、世界に働きかける、この態度は人類史上比類ない近代化を達成した。この成果したいはポジティブに評価されるかもしれない。しかし、それは、世界や生の意味を問う姿勢を犠牲にしてきたひきかえにはかならず、いわば目隠しをしたままがむしやらに走ってきた成果なのである。

実は、ウェーバーは、その宗教社会学の中で人間の「意味（*Sinn*）」追究の営みに中心的位置を与えている。その「意味」とは、「世界」一般の意味、「生」の意味、およびそこにおける自己の位置づけを内容とし、知的・理論的欲求に基づくものである

とともに、実践的な自己定位の基盤でもある。アジア、とくにインドでは、高貴な知識人がひたすら世界や人生の「意味」を追究したということをウェーバーはそのインド論『ヒンドウー教と仏教』の中で明らかにしている (RS II 364-365、深沢訳四二二-四六四頁)。世界や生の意味についての思索がインドでは徹底して遂行されていたのに対して、古代イスラエルとビュリタニズムではこうした意味についての思索が封じ込められていた。カルヴィニズム的・ビュリタニズム的な生き方は、世界の意味を根本的に問うインド知識人の視点から見れば、何かにとりつかれたかのようにあくせくと生活しているのみで、その「何か」について問うことをタブー視するというきわめて奇妙な姿として映らざるをえない。

実は、「神義論」については、カルヴィニズムもインドの業の教説もいずれも首尾一貫して解決されているとウェーバーは見ているのだが、カルヴィニズムの場合は、それ以上「意味」を問わせないという形での「解決」を与えているにすぎない。意味問題についてのバックグラウンドが全く対照的だったのである。

#### 四 専門／教養

第三に、専門の活動への専念と多面的教養という問題について考えてみたい。

ウェーバーは『プロ倫』の最後に近いところで、ゲーテの作品

を意識しつつ、すでに時代は全面性の時代から専門性の時代へと移ってきたのであり、現代に生きる人間は、全面性を断念しなければならぬと述べている (RS I 203、大塚訳三六四頁)。

『ヴェルヘルム・マイスターの遍歴時代』という作品は、『ヴェルヘルム・マイスターの修行時代』の続編として書かれたゲーテ晩年の作品である。登場人物の台詞あるいは列挙された箴言を通してこの作品が我々に訴えかけてくるのは、多面的あるいは普遍的な知識・教養よりも、一つの特異な活動(たとえば手仕事など)を通して世の中の中に立つような生き方を尊重するという姿勢である。それは、『ヴェルヘルム・マイスターの修行時代』で、自分の進むべき道が商売なのか演劇なのか迷いながらさまよい、また生涯の伴侶についても揺れ動いている主人公ヴェルヘルムの彷徨の姿からの脱皮・自己克服といえるだろう。それとパラレルな展開が『ファウスト』にも読み取れる。『ファウスト』の主人公は、味気ない学問の世界に嫌気がさして、恋愛などの人生の快も苦も存分に味わいたいと願ってメフィストフェレスと契約を結んでさまざまな境遇の人生を生きてみる。その主人公の最後の姿は、人々が穏やかに暮らせる土地を作るために干拓を指揮している姿であった。人々の役に立つように実際の活動に専念するという生き方を晩年のゲーテは尊重していた。そしてこの生き方をウェーバーは——ここでは *Sollen* としてではないが——現代人の生き方として提示しているのである。

専門の活動への専念、これはウェーバーが晩年、『ベルーフとしての学問』などでも主張していた立場であった。第一次世界大戦で敗北し混乱するドイツの中で、とくに若者たちは、専門性を軽蔑し「体験」を求めるといふ、いわばファウストがメフィストフェレスとの契約に走ったのと同じような欲求を抱いていた。この風潮に対して、地道な専門の活動に徹し、事柄に即すること (Sachlichkeit) をウェーバーは主張した。真の個性は、個人的たろうとするうわついた態度からではなく、自分の専門に徹するところに成立すると彼は言う (WIL 588-592; 尾高訳二二―二九頁)。冒頭にも述べたように、『プロ倫』の末尾で、ニーチェの「末人」を意識しつつウェーバーは「精神なき専門人」を批判しているが、これはあくまでも「精神なき専門人」を批判しているのであって、「専門人」じたいを批判しているのではない (RS 1 204; 大塚訳三六六頁)。

このように、専門性に徹する生き方を尊重する姿勢はウェーバーの叙述の中からいくつも拾うことができる。しかし、そのような生き方への疑問を投げかける視線はウェーバーになかったのだろうか。

明示的な言及はない。しかし、彼が三十歳代で精神の病いにおかされていたとき、それまであまりにも仕事にのめり込んでばかりいた自分の生き方を反省する表白がある。妻あての手紙で彼はこう述べる。

「私の病的な素質は、過ぎ去った歳月の間、なにかのお守り (Talisman) に必死にしがみつこうように学問的な仕事に痙攣的 (krampfhaft) にしがみついている——それが何から身を守るものかはわからないままに——ということに現れていった」 (LB 29; 大久保訳一八九頁)。

仕事をしていれば安心できるという一種の自己欺瞞的な生き方が反省されている。数年後、幸いにして病気が快方に向かい仕事に復帰できた後、ウェーバーは——自らの生き方とだぶって見えるカルヴィニズムのエートスの由来を探る『プロ倫』を執筆するとともに——それまでは無視あるいは過小評価していた芸術活動などに理解を示すようになる。自己を一面性に閉ざしていることには危険があり、多面的な世界に自分を開くことが必要なことを彼は病気を機に身をもって自覚したのではないかと考えられる。

さて、専門人としての生き方と多面的教養を習得していく生き方とを対照させて相互相対化させている論点がウェーバーの中国論「儒教と道教」の中にうかがえる (RS 1 449; 木全訳二六八―二六九頁)。そこでウェーバーは、中国の君子の理想像を「全面的な自己完成」と捉えている。「君子」の理想は「全面的 (Allseitigkeit)」にあつて、職業上の専門性への自己限定は拒絶された。「君子は器ならず」という『論語』の言葉をウェーバーは君子は自己目的であつて、道具のようになんらかの特殊な目的のためのたんなる手段ではない、と受けとり、それが禁欲的プロ

テストンティズムの「ベルーフ」理念とは全く対照的だと指摘している。

人間の多面性と専門性という問題についてのウェーバーの基本的なスタンスは、専門性を現代人の宿命としその積極的意義を確信するものだった。しかし、専門人という生き方は、一方では「精神なき専門人」という、いわば機械の全体性をわきまえないで機械の歯車という部分性に安住する人間へとなりはてる危険をはらみ、また他方では、多面的世界への自己の自然なつながりを断ち切ることによって自己の精神をあやうくしかねないという二つの危険性をもつことをウェーバーは自覚していた。したがって、多面的な教養によって人間性を養うという立場は、ウェーバーにとって、専門人という生き方を相対化・問題化する一つの拠点として働いていたと考えられる。

## 五 結

以上、カルヴィニズム的エートスがもつ三つの特質を、それと対照的な生き方とともに見てきた。さまざまな文化の中に見いだされた人生観は、ウェーバーにとって、西洋の近代化を推進したカルヴィニズム・ピューリタニズムのエートスの問題性を照射してくれるものであった。上述のように、第一に、イエスの普遍主義的同胞愛の理念と比べてみると、カルヴィニズムは救われる人々と救われない人々とに生まれる前から神によって選り分けら

れていると考える点で差別主義だといえる。第二に、インドの知識人の、世界や生の意味についての徹底した思索に比べると、カルヴィニズムは神に命じられた行為の遂行をもっぱら優先したためにそのような意味にかかわる思索を封じ込めていた。第三に、中国の儒教では、人格形成のために歴史や文学を通じて多面的な教養を習得することが美德とされていたが、カルヴィニズムは、各自の専門の職業を通じての社会貢献を神からの命令として重視するあまり、自分の職業の専門分野とは直接かかわらない教養を拒絶していた。

このように、ウェーバーにとって、近代西洋以外の文化のさまざまな立場は、そこでは近代資本主義を促すエートスが生まれなかったとはいえず、カルヴィニズムのエートスの問題性を浮き彫りにしてくれるような、それぞれに魅力的な立場だった。つまり、ウェーバーは、近代西洋以外のさまざまな文化を研究しながら、そこにポジティブな意義を見いだし、近代西洋のエートスを相対化する視点を獲得していたのである。文化の一元主義が批判され、多様な文化間の対話が求められている今日、異文化のメリットを理解し、それに照らし合わせて自己の文化を相対化し吟味するというマックス・ウェーバーの比較文化的な倫理学の着想には継承すべき意義があるのではなからうか。

註

下記の著作については次のような略号を用いることにする。略号の後に付した数字は頁を示している。邦訳のあるものについては参照をせよ。ただし、訳文は必ずしもそれらに従ってこなかった。

RS: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., 1920-21, Tübingen.

WG: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., 1976, Tübingen.

WL: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., 1968, Tübingen.

LB: *Marianne Weber. Max Weber. Ein Lebensbild*, 1926, Tübingen.

大塚訳 .. 大塚久雄 (訳) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(一九八九年、岩波文庫)

木全訳 .. 木全徳雄 (訳) 『儒教と道教』(一九七一年、創文社)

深沢訳 .. 深沢宏 (訳) 『ヒンドゥー教と仏教』(二〇〇二年、東洋経済新報社)

内田訳 .. 内田芳明 (訳) 『古代ユダヤ教(上・中・下)』(一九九六年、岩波文庫)

大塚ほか訳 .. 大塚久雄・生松敏三 (訳) 『宗教社会学論選』(一九七二年、みすず書房)

武藤ほか訳 .. 武藤一雄・園田宗人・園田坦 (訳) 『宗教社会学』(一九七六年、創文社)

尾高訳 .. 尾高邦雄 (訳) 『職業としての学問』(一九三六年、一九八〇年改訳、岩波文庫)

大久保訳 .. マリアンネ・ウェーバー (大久保和郎訳) 『マックス・ウェーバー』(一九六三年、みすず書房)

(1) Vgl. *Nietzsche Werke (Kritische Gesamtausgabe)* VI-1 (1968,

Berlin), S. 13. 手塚富雄 (訳) 『ツァラトゥストラ』(一九七三年、中公文庫) 三三―三四頁。

(2) Vgl. z.B. W. Hennis, *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks* (1986, Tübingen) [雀部幸隆ほか (訳) 『マックス・ウェーバーの問題設定』(一九九一年、恒星社厚生閣)]、Deltlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne* (1989, Göttingen) [雀部幸隆ほか (訳) 『ウェーバー 近代への診断』(一九九四年、名古屋大学出版会)]。

(3) 「力の節約」という言葉は、ウィリアム・ジェームズからの借用だと推測される。

(4) J. W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, in: *Johann Wolfgang Goethe Sämtliche Werke* Band 10 (1989, Frankfurt am Main), 山崎章甫 (訳) 『ヴェルヘルム・マイスターの遍歴時代(上・中・下)』(二〇〇二年、岩波文庫)。

(5) J. W. Goethe, *Faust*, in: *Johann Wolfgang Goethe Sämtliche Werke* Band 7/1 (1994, Frankfurt am Main), 手塚富雄 (訳) 『ファウスト』(全三冊、一九七四―一九七五年、中公文庫)。

(6) ウェーバーの信条がカルヴィニズムだったということではなく、ひたすら仕事にのめりこむという生き方がカルヴィニズムに類似していたという意味である。ウェーバーの属するドイツ文化はルター派的な暢気さをもつ点で禁欲のプロテスタンティズムとは異質だという認識もウェーバーにはあった (RS I 127-128, 大塚訳二一九頁)。

(7) 「プロ論」の構想とウェーバーの病気体験との密接なつながりについては、折原浩『ウェーバー学のみすずめ』(二〇〇三年、未来社) 第一章第一―三節、参照。

(下)こた・みちひろ、倫理学、電気通信大学助教授)