

マックス・ウェーバーの中国社会論

——儒教と経済倫理の問題を中心として——

森 村 勝

I ウェーバーの中国社会論における問題意識

マックス・ウェーバーの著作のうち、中国社会について若干でも触れたものは数少なくないが、ここではかれの長大論文「儒教と道教」(『宗教社会学論集』第1巻所収)、Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Vierte. [邦訳、木全徳雄訳『儒教と道教』創文社]をとりあげ、儒教と経済倫理の問題を中心として、ウェーバーの中国社会論を考察してみたい。

ウェーバーの「儒教と道教」において展開されている問題意識は、次のとおりである。

すなわち、中国においては、さかんな国内流通の存在—貨幣経済の発展、17世紀以降の大幅な人口増加、相当な財産の蓄積と中国人のあの有名な勤勉さと営利欲の異常なまでの強さといった、資本主義の発展にとって比較的好都合と思われる前提条件がそろっていたにもかかわらず、中国の精神的特性もその社会経済的構造もいして停滞的であり、伝統主義のわくをのりこえることができず、「一般に、技術、経済、行政の領域において事実、何一つヨーロッパ的意味において『進歩的な』発展もあらわれなかった」のは何故であるか。中国において、近代資本主義が成立しなかったのは、いかなる根拠にもとづくのか。

II 中国の「資本主義」の性格

ウェーバーは、まず中国の社会学的基礎をヨーロッパのそれと比較して、次のように述べている。

中国は、圧倒的に内陸経済の地域であった。そこでの、貴金属所有のおびただしい増加は、たしかに貨幣経済への発展のある種の強化に役立ったが、しかしそれが助長したのは、資本主義の発展ではなくして、伝統主義の強化であった。また、大幅な人口の増加もやはりまた経済の資本主義的形成にどのような刺激も与えなかった。

中国の都市はそのはじめは「諸侯の居城」であったが、中国皇帝による官僚制度の歴史はきわめて古く、都市はおおむね行政の中心地として存在した。現存するギルド独占は氏族のきずなをたちきれなかったし、ツンフト(同業的職業団体)による体系的な都市政策は完成するまでに至らなかった。そして、そこではヨーロッパのように防衛力をもった都市の住民の政治的な誓約団体——ゲマインデ、自治団体——は存在しなかった。つまり、中国では本来的な市民階級なるものは形成されず、都市の政治的な特殊性格が欠如していた。

中国においては、たいていのアジア諸国と同じく、商人、高利貸と土地所有者とならんで財産蓄積の最良のチャンスを持っていたのは、官僚 *der Beamte* であった。中国では、官僚は同

時に徴税請負人でもあったわけであるが、退職した官僚は、在任中に多かれ少なかれ合法的に獲得した資産を土地所有につぎこみ、また息子たちあるいは氏族仲間の2、3の成員に学問をさせるための資金を工面して、それによって収入（みいり）の多い官職につき、いっそう一族の財産をふやし、その繁栄をはかる上での後継者を養成したのである。

中国では、ヨーロッパのように「合理的経済的営利」ではなくして、投機的な商業と「内政的な掠奪資本主義」が、財産蓄積と土地蓄積を牛耳っていた。投機的な商業においては、それによって得られた貨幣利得は、多くは土地への投資と政治的な官職利用のチャンスに投機されたが、一方官僚たちが自分たちの資産をつくったのは、とりわけ皇帝のための徴税請負人として、納税両替業、つまり納税義務が通貨に換算されたときに基準となった両替相場の恣意的な決定によったからである。さらに、近代ヨーロッパの影響下に成立した経営に参加した中国人資本にしても、それは主として「官人資本——マンダリーンの資本、すなわち官職役得によって蓄積された資本」であった。したがって、中国の「資本主義」はだいたいにおいて非合理的な性質のものであり、一方では政治的な官職役得資本主義ないし掠奪資本主義があり、他方では商人資本主義ないし投機業者資本主義があった。^(註4)

Ⅲ 家産制官僚国家としての中国

合理的な産業資本主義の発展に対立したのは、中国の行政と司法での家産制的な性格であった。家産制的官僚国家たる中国においては、当然ヨーロッパ近代のような「予測可能な」国家の本質的特徴が欠けていた。すなわち、行政に合理的即物的な規範がなく、統一的な管理体制が欠けており、官職資産と私的資産のはっきり

とした区別がなく、そして最後に官僚の専門的訓練が欠けていた。

交通技術の未発達にともなって、行政の中央集権化と統一化の程度は限られたものであった。地方の官僚の任命はたしかに中央の権力によって行われたが、公式の官僚の数は、帝国の大きさにくらべてわずかであった。したがって、かれらが独力でその巨大な管轄区域の行政を行うことは不可能であった。その上に、かれらは、行政を行うに当って地方での伝統にねざした自治権、村落共同体、氏族と職業団体の自治権をたえず考慮せねばならなかった。

中国の皇帝は、家産制に固有な皇帝の個人的権力を維持するために、いわゆる「御史」という形態をとった組織的スパイによって官僚を監督したり、また官僚の在職期間を短くし、公的には3年で、他の州省に転任させ、また官僚が自分の郷里の州省で任命されることを禁止し、同一管轄区内で血縁者を任命することを禁止した。さらに、科挙の制度を導入して、官職を出自と世襲の位階によってではなく、教養の資格証明によって授与するといった方法を採用した。しかし、こうしたもろもろの努力にもかかわらず、中国においては、その行政装置を、「中央官庁の思いのままにあやつることのできる精密に職務を行なうメカニズム」^(註5)に変えることができなかったのである。

中国の家産制国家では、官僚は「受禄者」——皇帝から封禄を受けるもの——であり、かれらはその所得を、かれらの官職領域に属する租税収入の中から直接にまかなった。地方の官僚は、中央の政府に対して、一定の租税額の引渡しを保証したが、その代わりに自分のほうとしてはかれらが現実に徴収した貢租からほとんどの行政経費を支弁して、その余剰を自分のものとして取っておいた。このような状況のもとにあつては、合理的意図をもったどのような改

革も、中国の政治的社会的に決定的に重要な階層たる官僚の多種多様な役得上ないし職禄上の利害をおびやかすものであったし、したがってそれらの改革は、できるだけ阻止された。

ヨーロッパでは、国民国家間の競争によって、また市民層の社会的政治的地位の向上によって、さらにヨーロッパの一連の革命によって、家産制の壁は打ちやぶられ、合理的な行政国家、立憲国家が実現されたが、中国ではそのことは不可能であった。

家産制的な国家組織に対応して、中国の法そのものが家父長制的であり、非形式的であった。ヨーロッパの法においては、倫理的な規範と法律的規範が区別され、形式化と体系化とがいちじるしく進んでいたが、中国の家産制では、「形式的な法律」ではなくして、「実質的な正義」が追求された。中国の皇帝の行政上の布告は、倫理的規範の法典化を表わすものであり、法的規範の法典化を表わすものではなかった。これらの布告は、ヨーロッパ中世の教皇の教書に特有なあの教訓的な形式を持っていたが、ただし教書の、教訓的であるにもかかわらずその中に持ち合わせていた厳密な法的内容を持っていなかった。それはたしかに文学的学識の点では優れたものであったが、法的正確の点では優れたものではなかった。

中国では、法の合理化の推進力としての自立的な法曹身分（専門法律家）が欠けていた。中国の裁判は、ヨーロッパのように一般的に妥当する実定的な制定法の体系によって判決が下されたのではなく、変動しやすい判決の先例と神聖な伝統にしたがって、しかも裁かれる人物の人物と具体的な状況を考慮しながら、自由な裁量にしたがって判決が下されたのである。中国では、私法の法典の編さんはほとんどまったく欠如していた。「もし民衆が自分たちの権利を知るならば、かれらは指導者の階級を軽蔑する

ようになるであろうという自分勝手な根拠から、法の編さんは読書人階層によって拒否されたのである。」^(註6)

IV 読書人身分—官僚層

中国において、法と国家、宗教と社会の合理化が徹底しなかったのは、ウェーバーの見解によると、とりわけ中国の精神生活と宗教生活とを支配していた伝統主義的諸傾向と関係がある。こうした伝統主義的諸傾向は儒教倫理に代表されるが、この儒教倫理は、中国で指導的な読書人身分ないし官僚層の心情を形成するとともに、その心情を反映している。

儒教倫理の担い手は、中国の読書人身分であり、かれらは官僚層として指導的立場を獲得していた。「中国では、12世紀以来、教養とくに科学の試験によって確認された官職就任資格のほうに、財産よりはるかに大きく社会的地位を決定したのである。」中国では、文学的教養だけが社会的評価の尺度とされた。その事実のおかげで、読書人が中国の支配階級となった。儀礼的な訓練から発生したこの指導的知識階級は、主として高貴な俗人層であった。こうした文人階層への所属は世襲的でも排他的でもなく、ただ合格した試験の数と、中国の教育がこの階層に求めた能力の熟達度によっていた。

官職候補者が受けねばならなかった国家試験、すなわち科学の中味は、一種の「読書人教養試験」であった。それは、元来「ヨーロッパの法律家、医師、技術者についての、近代の合理的に官僚制的な試験制度のように」専門的な資格を確定するものではなくして、儒教の古典についての知識とそれと結びついた君子にふさわしい思考様式とを要求するものであった。全面的な自己完成という理想を持った儒教的教養を積んだ中国の官僚たちは、近代ヨーロッパ的な種類の特種な専門的訓練を「もっとも卑しい職

人根性に人間を仕上げる訓練以外のなにものをも見てとることは、ほとんど不可能であった。^(註7)

ところで、この別して中国的な発展を理解するために、ウェーバーは「教育の大きな諸類型」の概略を述べている。そして、ウェーバーによれば、教育目的の領域におけるもっとも極端な対極としてあげられるのは、一つはカリスマ的能力の伝授であり、他の一つは特殊専門的な特別の資格の伝授である。前者は、呪術者と勇将たちが子供に対して行なった古代の呪術的禁欲のカリスマの訓練ないし試練であり、これは修業中の子供を助けて、アニミズムの意味での「あたらしい魂」、したがって再生を得させようとするものである。それは、われわれの言葉によれば、純粋に個人的な天授と考えられた才能資質を喚び起し、かつ試そうとしたに過ぎない。これに対して、後者、専門教育のほうは、子弟を行政目的すなわち、官庁、事務所、作業場、科学的または工業的実験室、訓練された軍隊等の運営において実際に役立ちうるように仕込もうとするものであって、こうしたことは、程度はさまざまであっても原則的に何人に対してもほどこすことができる。

しかしながら、科学の試験の体制を含めて中国の教育の理想は、以上あげた両方の極のいずれにも属さない。つまり、専門的資格の伝授でもなければ、カリスマ的能力の伝授でもない。そこで中心になっているのは、正規に定められた心情の、したがって「高貴な人間にふさわしいものの考え方」の伝授である。この場合、こうした教養の文学的で書籍的な性格は決定的である。語ることが中心であるというあのヨーロッパの伝統とは反対に、中国では書くことがとくに強調されたのであり、ここに書かれた文字にのっとるという中国の教育の特徴が決定された。中国では、「話すことではなく、書くことが、また筆書文字による芸術作品を感得しつつ

読むということが、本来的に芸術価値のあるものとされて、身分のある人々にふさわしいものと見做された。語ること、つまり演説は、厳密にいえばあくまで俗衆のことがらであった。^(註8)

中国では、ロゴスや定義づけや推論することの教育が欠如しており、論理学の訓練がなされなかった。高貴な人間の理想としての純粋に文学的な精神性とあらゆる実践的政治的諸問題の排除の強調とか、巨大な帝国の行政にたづさわねねばならなかった官僚階層に義務づけられたのは、中国の伝統のいわゆる矛盾であった。すなわち、「中国においても、詩だけで行政がなされるわけではないのである。」

しかしながら、中国の官僚階層は、かれらの身分的資格の真なることを、文学のわきまのある公務上の通信文書の書式の標準的正しさにより立証し、またかれらの行政が調和的に行われていること、すなわち早ばつ、洪水、凶作、争乱など自然や人間の変事の起ることのないことによって立証した。そして、こうした変事の起ったときには、皇帝はかれら官僚たちにたいして、処罰し、叱責し、警告した。このような官僚階層の「考課表」の出版やすべての報告や提議の刊行の結果、官僚たちの行政全体とその経歴上の運命は、もっとも広範囲の公衆の面前で演出された。中国の官報はいうならば天と人民に対する皇帝のしたためた一種の間断のない弁明書といえる。それは官僚の職務執行に対する世論の批判に、かなり有効な安全弁として役立ったのである。^(註9)

V 儒教的生活指針

中国において、儒教的官僚層の力が圧倒的に強かったのは、かれらが興隆してくる市民層の要求も、強力な司祭者層ないし宗教的予言者の競争も、ともに恐れる必要がなかったからである。中国では、ヨーロッパや、中東、インドに

見られるように、社会的に強い勢力を持った予言者も、強力な司祭者層も、また自立的な宗教的諸勢力による固有の救済論も倫理も教育も存在しなかった。「したがって、官僚層の知性主義的合理主義が拘束されることなく十分に活動したが、この合理主義は、民衆をかいならすために宗教を必要とすることのない場合には、宗教を内心では軽蔑していた。」天と地の偉大な神々の礼拝は国事であった。それは司祭者によってではなく、皇帝と役人によってとり行われた。国家の命ずる俗人宗教は、ただ祖先の霊——祖霊の力の存在を信ずる信仰とそれに結びついた祭祀だけが承認された。それ以外のすべての雑然たる民間宗教信仰は、儒教的知識人によって、軽蔑のまなこのままに、民衆をかいならす道具として、体系的なものに変えられず、^(註10)そのままに容認された。

ところで、中国の指導者にとって、「宗教」とは、その主要な関心は、長命と子ども（男の子）の多いこと、そして適度の富の蓄積に向けられ、その本源的傾向が、この世（現世）にあったということである。そこでは、ヨーロッパで典型的に見られたような終末論とか救済論のあらゆる要素が欠けていた。

その結果、人間は宗教的資質の点で不平等であるとか、個々人はそれぞれ「恩寵の状態」にしたがって差別がなされるといった思想は、儒教においては無縁であった。むしろ、儒教にとって本質的な契機としてあるのは、人間の原理的な平等である。つまり人間の社会的地位を決定するのは生まれでなくして、教養の程度である。そして、教養ある者は支配するものであり、さらに当然物質的に裕福な生活を意のままにすごせる人々であった。

儒教は、現世とその秩序と因襲とへの適応であり、いやそれどころか、「元来ただ教養ある世俗人たちのための政治の準則と礼儀作法の一

^(註11)つの巨大な集成にすぎなかった。」かれは、儒教のうちに、純粹に世俗的な非禁欲的な、伝承されたものの保存のみを志向する倫理の原型を認めている。儒教的なジェントルマン（「君子」）に必要なのは、精神の平静さと正確な身のこなし、儀式的に正しく整序された宮廷サロンでいわれる意味での優雅さと品位なのである。人々が望む魂の調和に満ちた平衡状態を乱す原因である情熱の抑圧は、絶対に必要なことがらである。

儒教的確信によれば、人間は本性善であり、完成への無限の能力を持つものである。自己完成への正しい道と考えられるものは、儒教の古典による哲学的文学的教養であり、あらゆる生活状況において礼儀作法にかなった行動であり、伝承された儀式を良心的にしっかり守ることであり、両親や皇帝等にたいする恭順の義務に厳格にしたがうことであり、そしてとりわけ道（タオ）すなわち非人格的で永遠の世界法則とそれから生れてくる伝統的な政治的社会的秩序に適應することであった。

儒教では、キリスト教的意味での根源的悪の思想、罪と罪からの救い、そのための禁欲と苦行などはまったく否定された。存在した悪とは、過失、とりわけ不十分な教養の結果としての過失だけであった。ウェーバーは、儒教を「秩序の合理主義」とも名づけているがそこで名誉とされるのは、恭順（孝）である。恭順とは、両親や教師や官職位階制のなかでの上司や皇帝等への服従として理解される。この倫理の目標は絶対的な規律の教育である。規律の全能性が信じられていたのである。

VI 儒教とピューリタニズム

ウェーバーはこの論文の結論にあたる第8章の「儒教とピューリタニズム」において、儒教は、その現世に対する伝統主義的にして非禁欲

的な適応の傾向によって、ヨーロッパのキリスト教の「活動的現世内禁欲」とは、真正面から対立する宗教のタイプをあらわすものとして扱っている。ピューリタニズムは、人間は生れながらにして罪深いものとして、俗人的価値を否定し、人間を現世に対する禁欲的緊張の関係においてみる。これに対して、儒教は倫理におけるどのような超越的基礎づけも欠けており、超現世的人格な神の誠命と被造物的な現世の誘惑とのあいだのどのような禁欲的緊張も欠けていた。儒教は、「現世を考えうるさまざまな世界のうちの最良のもの」と見做し、魂の調和に満ちた平衡状態をみだすものとして、禁欲と苦行は軽蔑された。

ところで、ピューリタニズムは、伝統や因襲のみによって拘束されない内面的な力によって、現世内において神による救い——こうした救済に達するように召されたもの（選民）は人々の中で少数にすぎないが——を確認し、さらにまた神のより高き榮譽のために墮落した現世を改造するという信仰であり、そこから現世からの遁世ではなくして反対に現世内での規律正しい活動への強力な衝動が生れてくる。これに対して、儒教の「無条件の現世肯定と現世適応の倫理」からは、合理的な現世の変革と能動的な経済活動への同様な推進力は期待できなかった。

「この世」にあって、しかも「この世」によって生きるのではない現世内禁欲に特有な生き方は、ヨーロッパ近代の職業人のあのすぐれた合理的能力と精神を生み出すことができた。しかし、このことは儒教の倫理では不可能であった。専門的に特殊化した職業においてのたゆみなき確証の思想は、全面的に教養ある世俗人という儒教的思想とは相容れない。なぜならば、「君子」は審美的な自己目的であって、道具ではないからである。これに対して、現世内禁欲者

はただ神の手段であることしか望まなかった。それ故にこそ、かれは「現世を合理的に変革し、支配する有用な道具であったのである。」

儒教の場合のように、主として儀礼的儀式的な要求がもちだされ、「現世からの超出」が欠けているときには、なるほど「君子」としての正しい態度は成立し得たとしても、生活態度の倫理的にして合理的な統一性と首尾一貫性へのあの内面からの努力は生れなかった。そしてこうした生活態度の倫理的にして合理的な統一性と首尾一貫性への内面からの努力こそが、ウェーバーによれば古典的なピューリタンの特徴であったのであり、そして世界を経済的に合理化し、近代の市民的経営のパイオニアとなり得る能力は、初期ピューリタン企業人のこのような倫理的に合理的な生活態度のうちに基礎を持つものであったのである。

最後に、富と職業活動、経済活動に対する儒教とピューリタニズムとの違いについて総括してみよう。

儒教にあっては、富は、有徳な、すなわち品位のある生活をし、かつ自己の完成に専心し得るためのもっとも重要な手段であった。というのは、富裕になった後においてのみ、人間は「身分にふさわしい」生活をなし得たからである。これに対して、ピューリタニズムにとっては利得はおのれの徳の「望みもしない結果」であったが、しかし神による救いの重要な証しであった。しかし、富をおのれの消費的目的に費すことは、とかく被造物崇拜的な現世への耽溺となり易いために拒否された。

儒教にとっては、本来的な経済的職業労働は、職人的な専門家の仕事である。そして専門家は、儒教にとっては、その社会功利的価値を持つとはいえ、真に積極的な威信に高められるわけにはいかなかった。というのも高貴な人間としての君子は、審美的な自己目的であり、

どのような種類であれ、没主観的な目的のための手段ではないからである。したがって、儒教の立場からは、専門の分化や近代的な専門官僚や専門教育、とりわけ営利のための経済的な訓育は拒否された。ピューリタニズムは、正反対に、現世と職業生活との特殊な没主観的な目的によって、神の救済の証しとしたのである。

ウェーバーはいう。

「神の思召にかなう目的への徹底的な集中、禁欲的倫理への仮借のない実際の合理主義、没主観的な経営管理、君侯や他人の恩恵をえようと媚びることに依存している非合法的な政治的な、植民地的な略奪資本主義や独占資本主義に対する嫌悪、そうした資本主義とは反対に、冷静な厳密な合法性と、日常経営の抑圧された合理的なエネルギー、古来の手工業のところでみられる伝来の熟練や作品の美に対する伝統主義的な喜びにかわる技術的に最良の道と実際上の手固さと合目的性に対する合理主義的な尊重など——これらすべての、とくに近代的な資本主義的企業家になくなくてはならない『倫理的』資質と、信心深い労働者の格別の勤労意欲——すなわち、合理化されたすべての禁欲に特徴的な方式で、現世の『なかで』生活しはするが現世を『糧（かて）としては』暮らさないところの、宗教的に体系化された、他を顧慮することのないこの功利主義が、職業人層のあのすぐれた合理的諸能力と、またその精神とをつくり出すのを助けてきたのであった。が、こうしたことは、儒教にはまたその現世適応的な生活態度には、……結局どうしても理解できないことであったのである。」「典型的な儒教徒は、自分が文学的な教養をえ、来たるべき試験にそなえて修業をつみ、それによって身分的に高貴な暮らしのできる基礎をうるために、自分と家族との貯えをふり向けた。典型的なピューリタンは収入を多くし、消費を低くすることを計ったのであっ

て、自分の儲けは、禁欲的な節約強制的結果、ふたたび儲けを獲得せんとして、資本としてそれを合理的な資本主義的経営に投資した。『合理主義』というものは……双方の倫理に含まれてはいた。が、ただ超世俗的な志向をもったピューリタンの合理的倫理だけが、内世俗的、経済的な合理主義をとことんまで徹底させたのであった。」^(註12)

〔註〕

(註1) マックス・ウェーバー「儒教と道教」(『宗教社会学論集』第1巻所収), Max Weber, Konfuzianismus und Taoismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Vierte. [邦訳, 木全徳雄訳『儒教と道教』創文社]

「儒教と道教」の内容は、次の章に別れる。

第1章 社会学的基礎—その1 都市, 君侯, および神

第2章 社会学的基礎—その2 封建的国家と俸禄的国家

第3章 社会学的基礎—その3 行政と農業制度

第4章 社会学的基礎—その4 自治, 法律, および資本主義

第5章 読書人身分

第6章 儒教的生活指針

第7章 正統—異端(道教)

第8章 結論—儒教とピューリタニズム

本稿は、ウェーバーの「儒教と道教」により、儒教と経済倫理の問題を中心として、かれの中国社会学論を考察したものであるが、ウェーバー論文の要約にあたっては、とりわけ次の文献を参照した。

G・アブラモフスキー著、松代和郎訳「マックス・ウェーバー入門—西洋の合理化過程を手引とする世界史—」創文社。

ディルク・ケスラー著、森岡弘通訳「マックス・ウェーバー—その思想と全体像—」三一書房。

大塚久雄著「社会科学における人間」岩波新書、岩波書店。

なお、引用句註はすべて木全徳雄訳「儒教と道

教によった。

(註2) 木全訳「儒教と道教」93—94頁。

(註3) 木全訳, 19—25頁。

(註4) 木全訳, 152—153頁。

(註5) 木全訳, 88頁。

(註6) 木全訳, 140頁。

(註7) 木全訳, 268頁。

(註8) 木全訳, 208頁。

(註9) 木全訳, 219—220頁。

(註10) 木全訳, 242頁。

(註11) 木全訳, 257頁。

(註12) 木全訳, 408—409頁。

〔備考〕 本稿は、昭和59年度に京都で開催された日本社会学会大会での報告に若干加筆、修正を行ったものである。

(もりむら まさる 本学教授)