

マックス・ウェーバーの宗教倫理論

望 月 哲 也

一、宗教倫理の体系化と宗教的現世拒否

「宗教倫理は非常に様々の仕方では社会秩序の領域に深く関わっているが、その場合、その関係の仕方を決定するのは、……とりわけ、宗教意識が現世一般に対して有する原理的な姿勢である」(Wu G. s. 449)と、この視点は、マックス・ウェーバーの宗教社会学的研究を内的に貫く一本の太い線をなしている。「現世一般に対して有する原理的な姿勢」がどのように形成され、分化し、どのような道すじを辿るか、あるいはいかなる妥協を余儀なくされるかということに関する世界的視野での分析は、そのまま彼の研究の内的構造を形成しているものである。このような研究視点は、宗教ないし、宗教倫理に関する経験科学的研究を、それ自体としても特異なものであると同時に、一つの包括的な歴史研究としては、それは、平板な実証主義では及び得ない、宗教と歴史ないし社会との関わりの深層的なメカニ

ズムにアプローチすることを意味している。宗教倫理における右の「原理的姿勢」がウェーバーにおいて、どのような分析を通じてとらえられているかということは、様々の点で興味を呼ぶ事柄であろう。

宗教倫理のそのような姿勢は、宗教倫理の個別的内容からは相対的に独立したものであり、又、個々の倫理的規則の内容分析からは説明できない「エートス」を信仰者のうちに作り出すものである。宗教倫理の内容それ自体には様々の源泉があり得る。人々の社会生活を規制する法的規則や、因襲的規則が宗教的規則に転化する場合もあれば、呪術的なたりへの恐れから来るタブー規範が宗教的に昇華されたもの、又それに近いもので儀礼的な諸命令も当然、宗教倫理の内容を形成し得る。あるいは氏族共同体における氏族成員の相互扶助の義務が、そうした血縁的基礎さらには地縁的基礎を離れて普遍的な同胞愛の命令となること

も多く、これは特に世界宗教といわれるいくつかの宗教の倫理命令の中核的部分を形づくっている。しかし、そうした宗教倫理の個々の内容についての考察は、ウエーバーの宗教研究の中では周辺のな部分に属するものである。ウエーバーが宗教倫理における「現世一般に対して有する原理的な姿勢」にアプローチし、それを通じて宗教の展開さらには歴史の展開に社会学の考察のメスを入れる為、最重要の手がかりとしたことは、右のような、それ自体としては様々の源泉をもちうる倫理的諸規則が、どのように宗教的に「体系化」されるかということであった。この「体系化」には、決疑論的体系化と心情倫理的体系化という二種がある。その具体的な説明に入る前に、宗教倫理の体系化に関連して起るいくつかの重要な事柄をウエーバーに従って若干説明し、それによってこの「体系化」のもつ意義ないし射程といったものについて一般的な理解の材料を予め提出しておく。

まず、宗教倫理の体系化は、それによって宗教倫理が個々の内容を越えた一つの統一的な姿勢をもちうるようになる。ところのある重要な過程を通じて行われる。即ち、宗教倫理の体系化は、同時に倫理的観点から「世界」を合理的体系的に解釈することを必然的に伴うものである。いいか

えれば合理的「世界」像の形成とのかかわりににおいて宗教倫理は体系化され、そのことによって「神聖」化されるのである。その場合、世界像が倫理的に合理化されるということが、とりもなおさず現象的には神観の形而上学的普遍主義化として現れることはいうまでもない。又、そこに介在する「世界が全体として倫理的に秩序だった一つの有意味のコスモスであり、またあらねばならぬ」という「合理的要求」は、宗教倫理の発展の絶えざる動因となり、かつ宗教倫理の「原理的姿勢」に様々の核印づけを行う基礎となるものである。

ところで倫理的観点からみて世界を有意味的なコスモスとして解釈するというこのことは、人間の宗教的営みの原初から存在するものと考えられ得る。ウエーバーとは用語が異なるが、エミール・デュルケームをはじめとするフランス社会学派の未開宗教研究の大きなテーマの一つはここにあった。トーテミズムにおける分類の理論を研究したデュルケームとモースは、そこにおいて、未開人における宇宙の認識、そのカテゴリー分類が社会組織をモデルにして行われていることを論証した。(E. Durkheim et M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, 邦訳『人類と論理』) その場合の「社会」は、フランス社

社会学の特有の思考方法によって、規範パターンと同一視された社会、従って「集合規範」的存在としての社会である。社会学の立場からいえば、規範パターン（その社会の成員にとっての「社会」）と現実中存在する社会（観察者がその社会の成員の立場から離れて客観的に扱う「社会」）とを混同することに、フランス社会学の陥った一つの大きな誤りがあるが、ともあれ、その意味で未開人においても人々の生活の中で通用している一定の規範パターンに於いて宇宙を解釈することが行われているのである。特にトーテムズムにおいては、「トーテム動植物」が、社会組織の分類の原理、即ち部族組織内の各集団の名称であると同時に宇宙の分類の原理（カテゴリー）でもあるという点に、社会組織をモデルにした宇宙の認識ということがはっきり見てとれるのであるが、それだけでなく「トーテム」は人間と縁戚関係をもつ、つまり親族組織上の祖先とみなされるから、宇宙はその社会の成員にとって、社会組織と「相似的」なものであるばかりでなく「連続的」なものともなる。このようにして宇宙と社会組織が有意味的に一体のものとして観念されることによって、社会組織、とくに各集団の名称たるトーテムは、成員に対し神聖性を帯びた存在としてあらわれるのである。

さてウェーバーにとって、右のような意味での、倫理的観点から世界を解釈するという営みは、決してそこで終わってしまうことの出来ないものであった。宗教倫理の体系化が世界を倫理的に一つの統一したコスモスであるとして解釈し又そのようなものとして要請すればするほど、現実の世界がこの思惟像と矛盾した相を示していることがそれだけ鋭く意識されてくることは、一つの必然的帰結であった。この矛盾は、現象的には例えば神の完全性と現世の不完全性の矛盾として意識される。この場合、現世は、倫理的に敬虔な者が苦難にあえぎ、神に背いた生活をしているものならば幸福をむさぼっているという倫理的不公平の場所あるいは苦難の場所としての徴表からはじまって、罪の世界、無常の世界、総じて「無意味」ないし「不完全」という核印を押された世界として見られる。それに加えて、政治や経済等の現世的生活領域が、原始的世界像の統一性から離れて、その固有法則性にしたがってその権力（暴力）性やむきだしの營利欲をあらわにしていくことも、現世を倫理的に否認する動機の一つとなるだろう。このような状況においては、宗教倫理は、現世に対する特殊な緊張状態のもとに維持される生活態度とならざるを得ない。宗教倫理の、現世に対するこの緊張の意識は、場合によっては社

会秩序に対して革命的な影響力を及ぼすものともなりうるものである。そうなりうるかどうか、またなるとしたらどういう方向性をもったものか、ということは「緊張」の形による。

ところで緊張の「理論的」表現たる神の完全性と現世の不完全性の矛盾という問題は、信仰者にとって「理論的」に解決されねばならぬ問題である。けだし、それは解決されないままに放置されるならば、神の完全性を損うモメントとなり、ひいては神の完全性（世界の有意味的統一性によって理論的宗教的基礎づけられているところの自らの倫理的生活態度の意義を危くするものとなるからである。

解決は神の完全性を弁護する（神の義を弁明する）という形で為されねばならぬ。これをウェーバーは「神義論 Th eodizee」（「弁神論」とも訳される）と呼ぶ。そして例えば現世の倫理的不公平が問題になっている場合には、この矛盾は別の世界での正しい倫理的応報を約束することによって解決されるだろう。即ちこれによって世界の究極的な倫理的統一性は保持され、神の義は弁明される。

いわゆる「救済の要求」というものは、ウェーバーにしたがえば一般にこのようにして生れて来るものである。

「もし救済のイデーを、窮乏、飢餓、かんばつ、疾病、

そして——最後に——苦難ならびに死などからの解放の意味に理解するならば、そうした観念それ自体は太古より存在した。しかし救済が特殊な意義を獲得したのは、それが体系的合理的『世界像』の表現ならびにそれに対する態度として存在した場合である。けだし救済がその意味ならびに心理的特質を通じて示そうとし、また示しえたものは、まさにこうした世界像とそれに対する態度にかかわっていたからである。」（Gaz RS. I. s 262）

「宗教意識の内容として意識的に培養される救済の要求は、常に、またどこでも……生の現実の体系的実践的合理化の努力の帰結として生じている。いいかえれば、世界の経過は、少くとも人間の利害にふれる限り、何らかの意味のある経過であるべきであるという……要求の帰結として救済の要求というものは生れてくるのである。」（Gaz RS. I. s. 567）

現実世界のもろもろの不完全性・無意味性にも拘らず、世界は究極的には意味のある一つの統一したコスモスであり、またあらねばならぬという神義論の合理的要求の思惟必然的な帰結として、救済論の提起が行われることは、このウェーバーの引用に見たとおりであるが、しかし、その救済の場所がしばしば具体的世界の時間的有限性を超えた

所に求められる（現世否認の緊張が鋭く意識されればされるほどそうなる）ということ、さらに經驗的世界を無意味な場所として倫理的に否認する態度をなお一層充進せしめる動因となる、つまり否認の材料を増やすものであり、そこに新たな、神義論を要求するような状況が生れて来ることも可能である。

さて、ウェーバーが宗教倫理の「原理的姿勢」という時には、以上のような、「体系化」から生ずる諸帰結、とくに宗教倫理の現世に対する緊張の方向や程度をまさに問題にしているのである。ウェーバーはその宗教社会学の歴史解釈において、この「緊張」のもつ、歴史の動因としての作用を説明したといつてよいのである。

以上で、宗教倫理の体系化のもつ意義は、きわめて一時的な形ではあるが、了解せられたと思うので、次にその具体的な形態の説明に筆を進めよう。

二、宗教倫理の決疑論的体系化

宗教倫理の体系化の第一の形態は「決疑論的体系化」である。それは「祭司」(Priester)の存在を前提しておりその点から説明していくのが便利である。「祭司」とはウェーバーによれば、一定の礼拝所で、その専従職員とし

て専門的職業的に礼拝活動を営む宗教的指導者であり、予言者(Prophet)が純粹に個人的カリスマをもつのと対照的に、その職業的地位によってカリスマ的資格を与えられる存在である(WuG. S. 335—336)。仕事の内容の内には、しばしば呪術的精霊強制も含まれるが、呪術師(Zauberer)と区別された祭司の独自の仕事は、呪術的手段を通じて精霊や悪霊のおはらいをすることよりも、崇拝の手段を通じて神に祈ることである。宗教倫理との関係でいならば、神を崇拝し、その好意を得ることを通じて人間の願いを神に聞き入れてもらう為に、信徒に対して、一定の宗教的規則を遵守するように指導することが重要な仕事である。この為に信徒に対して「説教」(Predigt)や「魂のみとり」(Seelsorge)——つまり、こうカウンセリング——を行う。

特にこの「魂のみとり」は、祭司による宗教倫理の決疑論的体系化の上で重要な役割をもっている。祭司が「魂のみとり」の対象とするのは、必ず、何らかの形で生活の上に苦難を背負っている人々であり、これに対して祭司のなしうる相談は、現在あるいは過去、あるいは先祖の行動に、神に背いた行動がなかったかどうかを確かめる、したがっていわば苦難の原因を信者の側の罪に帰することを基

本的パターンとする。というのは、そうしなければ苦難の原因が神に帰せられて、〃この神はどうも力がないようだから……〃といった動機のもとに他の神のもとへ走らせることになり、それは一定の神の礼拝に職業的に結びつけられている祭司の利害に反することだからである。ともあれこのような性質をもつ「魂のみとり」を営む過程で、またそれへの必要上、いかなる行為が罪となりいかなる行為が善であるかをあらゆるケースについて説明しうるような倫理的決疑論の体系を徐々に作り上げていく。その場合、人々の日常生活の中ですでに通用している因襲的諸規則や同胞愛倫理やタブー規範等が、その内容としてとり入れられることはいうまでもない。

決疑論の体系化は、後で述べる「心情倫理的体系化」が行動の外的なあらわれよりも行為者の内的人格性を問題にするのに対して、個々の実践的行為を個別的に評価し、その罪業と功德を貸借対照表のような形で比較対照し、その全体のつり合いがどちらにかたむいているかによって、その人の宗教的運命が決まるとする見方に立つ。ユダヤ教の「律法」インドのカストを支配している「業」の倫理教説等は、こうした決疑論的倫理体系の典型的なものである。

この決疑論的体系化は、神観の次のような形而上学的合

理化と平行して進む。即ち、人間の世界の倫理的秩序を司るような神が、もろもろの神の中で優越性を獲得し、時には万神殿の中の首座の位置をしめ、他の神を支配下におくようになる。ただこの場合、そのような形而上学的合理化を推進する中心的担い手もやはり「祭司」であって、倫理的決疑論的体系化から倫理的に秩序だったコスモスの観念を志向し、従って倫理的秩序を主宰する神に特別の優越性を見る宗教意識は、祭司のような理論的合理主義への傾向をもつ階層に強くあらわれるものである。民衆の日常生活においては、かえてこのような神は、個々の自然現象を司る神に比べてあまり大きな役割を演ぜず、そこから神観の合理化の要求が出て来ることはない。ともあれ、この世の倫理的秩序との関係で、それを主宰する神性が優越性を獲得する場合には、それは最終的には次のどちらかの方向に進むというのがウェーバーの見方である。即ち、一方では神々の背後にあって神々もそれに従わなければならないような非人格的な神的世界秩序の観念、他方では、自ら秩序を創造しその維持をその神的意志の特殊な内容とするような人格的普遍神の観念である。前者は東洋で、後者は西洋で大きく発展したものである。この場合、その発展の過程において「秩序」は、人間の行動を倫理的に規制する

秩序というだけにとどまらず、自然の運行の秩序、社会関係の秩序、法の秩序等をその内に含んだ文字通りの世界（宇宙）秩序として觀念される、つまり普遍的な意味での「世界」が倫理的に意味のある統一されたコスモスとみなされるわけである。

このような觀念が、倫理の決疑論的体系化との関連で發展すると、それは決疑論的体系の中に取り入れられた倫理的規範に、犯すべからざる聖別を与える。つまり、ある規範がひとたび神の秩序たる意義を獲得した場合には、それによってこの規範は、改変可能な慣習の圏内から神聖不可侵な——永遠の昔から永遠の未来にわたって妥当するところの——宇宙的秩序の地位にまで高められる。この場合その倫理規範は「神聖法」となる。従って宗教倫理の決疑論的体系化は必然的に、その「神聖法」化をもたらすといえるのである。それは、その性質上、法秩序及び慣習の全領域に対して固定化（ステロ化的）に作用する。

しかし乍らこの倫理の神聖法化は、一方で法秩序や慣習にステロ化的に作用すると同時に、他方で倫理的宗教意識と現世との緊張を生ぜしめる原因となるものであった。普遍的超世界的唯一神にせよ、神を超越した非人格的な世界秩序にせよ、神觀がそういう方向へ進めば進むほど、「そ

ういう神の力の巨大な高まりと彼が創造し支配している現世の不完全さという事実とは、いったいどのように両立しうるか」(WUG. s. 405) という問題が生ずる。具体的に「人それぞれに*∧*いわれのない*∨*苦難があまりに多すぎその上、*∧*奴隷の道徳*∨*からみてではなく、支配層だけがもつ独自の尺度によってはかってみても、最も善き者たちではなく*∧*悪しき連中*∨*ばかりのあまりにはなばなく榮えゆくことが、なんとしてもおおすぎる」(GZR. I. s. 26) ような状況、したがって不公平な苦難、あるいは功德（善行）と運命の不一致という、それ自体はどこにでも生じうる「ありきたりの問題」(GZR. I. s. 567) が、倫理的観点から神觀（世界像）の合理化を遂行してきた、また遂行しつつある祭司のような人々にとつては、特殊宗教的（神学的）問題として即ち神（ないし神的秩序）の完全性・普遍性を裏切るような問題として、また神の完全性がその根拠となっている神聖法的倫理の妥当性を動揺させるような問題として意識されるのである。このことが宗教倫理の展開に及ぼす影響は非常に大きなものがある。

この問題についての「神義論」的思索は、まず一方で現在の不幸の原因を説明する為の宗教的な「罪」の觀念の重要性を増大せしめる。また他方でこの問題は、公正なる倫

理的応報を現世の不公平のつぐないとして保証することによって解決される。これにはさしあたって二つの形態がある。一つは、将来、強大な英雄か神の使いが姿をあらわして政治的社会的な変革を行い、敬虔なる者をしかるべき地位につけるであろうというメシア的終末論であり、もう一つは、来世における倫理的応報、例えば死者裁判において公正な倫理的審査が行われ、それによって来世の運命が決定されるといふ来世救済の理念である。（「来世」という観念はそれ自体は太古からあるが、ここでは倫理的宗教意識の立場からそれが再解釈されるわけである。）このようにして形成される「罪」の観念、救済の理念は、それでなくともすでに苦難がみちみちている現実世界に対して、さらに罪を負って生きなければならぬ世界、ならびに倫理的に未完成の場所という屬性を与え、宗教倫理の現世に対する実践的緊張を一層高めるものである。

ところで「祭司」が存在しなかった中国では、宗教倫理のこのような発展は起らなかった。なるほど儒教は一つの倫理体系であると同時に倫理的に合理的な世界像を有している。しかしその担い手が、「魂のみとり」を通じて民衆の苦難を宗教的問題として受けとめる「祭司」ではなく、「読書人」と呼ばれる政治的官僚層であった為に、神義論

求を要し、宗教的な救済要求を帰結するような問題状況は遂に意識されず、その為、その倫理は、現世に対して内面的に緊張関係にある倫理ではなく、オプティミスティックな現実肯定的倫理であった。ウエーバーは「祭司」が（社会的に重要な役割を演ずるといふ意味で）存在したか否かが、同じアジアの世界に位置しながらもインドと中国の宗教発展をひどく異なったものにしたと見てゐる。又、ウエーバーは儒教の倫理を、「およそ宗教倫理と呼ばれるものの限界のケースをなす」と述べ、他方、彼が「特殊宗教的倫理」という場合には、必ず何らかの形で現世拒否的な志向をもつ宗教倫理を指していつている。

さて倫理の「神聖法」化は、以上のように、倫理的宗教意識の中に現世に対する内面的緊張を生ぜしめるものであるが、それでもやはり「神聖法」である以上、この世の諸秩序諸慣習に対してステロ化的に作用する。この一見矛盾した性格はインドのカスト倫理の中に典型的にあらわれている。

インドのカスト倫理を規定しているものは、儀礼的義務と呪術的タブー規範をその中心的源泉としてもち、それ自体永遠に妥当するものと考えられた「Dharma」と呼ばれる神聖法（神聖なる伝統）であり（GAZRS. II. ss. 24-27）

それは個々のカスト毎に細分化されていると同時にカスト秩序そのものを神聖化している。この神聖法の形成が生ぜしめる（すでにふれたような）問題状況に対する神義論的思索によって、いわゆる「業」と「輪廻」の教説（すべての倫理的儀礼的な功德と罪業が交互計算の原理によって転生の際の靈魂の運命を決定し、そのような転生のくりかえしが永遠に続くとする思想）が基礎づけられる。ここにみられる「人間は永遠に自らの行為によってのみ自らの運命を決定する」という完璧な倫理的応報思想は、バラモン祭司の合理的宗教的思索の産物（世界でも類をみない神義論の首尾一貫した解決）であり、それがカスト秩序における救済論を構成している。この救済論の特徴こそは、まさに現世への否定的な態度を方向づける救済要求が熾烈になればなるほど現在の所屬カストの義務を悲壯な厳しさをもって履行しなければならぬ、という点にある。その為、民衆の苦難は、カスト秩序を転覆させるエネルギーとなるどころか（そのような試み、あるいは現在の所屬カストから脱出しようとする試みは、救済論上、最も罪深い行為である）、かえってカスト秩序を実際的にも永遠のものとして固定化し、強化することに奉仕する方向に向ったのであった。インド社会では低いカストにおいて特に、伝統への厳

格な執着がみられ革新の試みが非常に少ないということがあり、右の救済論がいかにカスト秩序に揺るぎなき基礎を与えたかを如実に示している。（GARGES, II, ss. 116ff.）

同じようなことはユダヤ教でも見られた。ユダヤ教の倫理的宗教意識を特徴づけているものは、一方で、神の命令として受けとめられた「律法」という決疑論的倫理体系（カスト倫理と対照的に社会倫理的なものが中心の内容をなしている）であり、他方で、この世の一切の迫害を堪え忍んでいるユダヤ民族に対する神の救済の約束、即ち神はいつの日かこの世における序列を逆転し、それをあらゆる面で、律法に忠実であった者たちのためのメシア的王国に変え給うであろうという、神の約束への全面的信頼であった。エジプト・メソポタミアの強大国による抑圧、パピロン捕囚等にはじまり、全世界をさげすまれつつ流浪してきたユダヤ民族の数々の迫害の歴史は、しばしばメシア的救済への待望を激情的なものとしてきたが、しかしその為にも「律法」は義務として免れえぬものであり、またそれを遵守しているということが、彼らの「神の選民」たることの証しであり、将来のメシア的王国での救いに与かり得る為の拠り所なのであった。その結果は「決して慣例を変えてはならない」という厳格な伝統主義であり、神の前で

のすべての重要な事柄を支配しているものは、かかる伝統とその決疑論であった。

「救済宗教」というものは、多かれ少かれ最初は皆このような性格をもったものとして現われ、しばしばこのようなものとして存在しつづけるのであって、西洋中世のカトリックなども明らかにこの例に属している。それらは多かれ少かれ、現世の諸秩序に犯すべからざる聖別を与え、それを固定化する方向に作用した。しかし、現在の状態からの救済の要求が強くなればなるほど（現在の状態を變革することに向わずに）伝統的秩序及びそれを聖化している神聖法への厳格な固執が起るといふことは、宗教倫理の展開にとって明らかに一つの「袋小路」である。このような状況を突破し、神聖法的諸規範の妥当性を打破するエネルギーは、しかし、宗教外からではなく、まさに倫理的宗教意識の内部から生じ得るのであって、ウエーバーによればこうした潜在を秘めたものが、次にのべる「宗教倫理の心情倫理的体系化」である。

三、宗教倫理の心情倫理的体系化

心情倫理的体系化は、決疑論的体系化と反対に、個々の実践行為を個々別々に評価して交互計算に算入するのでな

く、そうした外的行為にあらわれている倫理的内面性を問題にする。いかえれば個々の行為は、倫理的人格性の徴候や表現としてのみ取り扱われる。この例の一つとしてユダヤ教の場合について若干説明しておこう。ユダヤ教にはすでに述べたように「律法」という決疑論的倫理があるがバビロン捕囚前後のユダヤ民族の未曾有の苦難は、民族が神の命令した律法の個々の条項に違反したから、ということだけでは、十分納得しきれないものとなり、捕囚前にあらわれた数々の予言者たちは、この点について、神の意志に思いをめぐらしつつ、神は神の命令への外的服従を越えたところの、神への内面的不服従を怒っているのだと、街頭で民衆にくりかえし絶叫した。この予言を通じて罪は、個別的倫理的規範に対する違反という意味を越えて、神の意志に反しようとする人間の内面性に対して帰せられるようになり、それに対応して罪の反対概念たる敬虔も、単なる個別的倫理的規範の忠実な履行ということを超えて、神の意志に対する根本的従順とか、神の意志に沿うことの出来る内的能力とかということに求められる。このようなものをユダヤ教では「信仰」と呼ぶ。しかしユダヤ教では、かかる心情倫理化は、背景にある律法主義的宗教意識のへその緒を断ち切ることが出来ず、その為に、その重要な諸

帰結は、ユダヤ教においてでなくキリスト教に受けつがれることになった。

ところでこの心情倫理的体系化は、白紙の状態の上で起るのでなく、すでに、決疑論的体系化がもたらした倫理的宗教意識と現世との緊張がそこに前提されているから、それは日常的レベルの心情に帰せられる倫理的資質では到底あり得ず、日常的現実に対する特殊な緊張状態の上で固持されねばならぬ倫理的人格性である。いいかえればそれは日常的な意味での人間性を根本的に転換した状態、即ち宗教的(非日常的)「再生」状態として追求されるものである。したがってそれは、「回心」とか「悟り」とかという言葉で意味されるような心的状態を指している。

「再生」の思想それ自体は、呪術師がその呪術的超人間的能力を獲得する為にエクスタシーの状態で脱魂化したり新しい魂を獲得したりするという形で、太古より存在している。しかしこれが倫理的宗教意識に取り入れられた場合には、各人がそれを獲得し、自らの生活実践において確認しなければならぬところの不可欠の心情倫理的資質を形づくり、その「獲得」と「確認」の為の行為を通じて、一つの心情的中心からする実践的生活態度の「体系化」を可能ならしめるものとなる。この場合、この心情倫理的再生

状態を「獲得」し「確認」する行為が「修行」(Heilime thodlik)に他ならず、それを通じて体系化される生活態度は修行的生活態度(methodische Lebensführung)である。宗教倫理の心情倫理的体系化は、首尾一貫して遂行される場合には、必ずこのような修行的生活態度の形成をもたらし、これは、宗教による実践的行為の体系化の最も合理的な形態である。かかる心情倫理的体系化は、ウエーバーによれば、決疑論的体系化が祭司の仕事であったのに対し、予言者の仕事だとされるが、上述してきたことから容易に推察されるように、同時に「修道僧(修道士)(Monch)」を担い、手とするものであると考えねばならないだろう。

ところで宗教倫理の決疑論的体系化が当該倫理の「神聖法」化を帰結したのと対応するように、心情倫理的体系化も当該心情倫理的資質への一定の神的価値の付与を帰結するが、それには類型学的にみて次の二つの異った形態がある。一方ではその心情倫理的資質は、その資質を獲得し確認する人間を「神の道具」たらしめる。つまり人間は、自分分は「神の道具」であるという意識に裏づけられて行為し又、「神の道具」たる資質を自らの行為において確認することを通じて、生活態度の合理的修行的な体系化を遂行す

る。その場合の生活態度は特殊に積極的行動的であること
を特徴としている。心情倫理のこのような形態をウェーバ
ーは「禁欲主義」(Askese)と呼ぶ。これはウェーバー
特有の用語法であって、修行の技術的方法としての「禁
欲」とは次元を異にする概念であることに注意しなければ
ならない。

心情倫理的資質のもう一つの形態としては、ウェーバー
が「神の道具」と対照して「神の容器」と呼ぶところのも
のがある。これは「禁欲主義」と反対に、特殊に静観的な
形での修行を伴うのを特徴とし、多くの場合、何らかの神
的な知識の獲得を通じて到達可能とされるような或る心的
状態性であり、神的なるものの占有として、あるいは神的
なものとの神秘的合一として享受される内面的状態性であ
る。ウェーバーはこのような心情倫理に対して「神秘主
義」(Mystik)という言葉を用いて、「禁欲主義」も「神
秘主義」も、しばしば修行の技術的方法としての「禁欲」
と「冥想」の両方を有しているが、禁欲主義は禁欲を主、
冥想を従とし(例えば西洋中世の修道士の宗教実践)、神
秘主義は冥想を主、禁欲を従とする(例えば仏教やジャイ
ナ教)というちがいは当然である。又、その修行が、世俗の
誘惑を断ち切る為に俗世間を離れたところで行われるか、

あるいは俗世間のまった中でその誘惑に抗して行われ
かに応じて、それぞれ、「世俗外的禁欲主義」と「世俗内
的禁欲主義」、「世俗外的神秘主義」と「世俗内的神秘主
義」とに類型化されうる。

さて、倫理的観点からする合理的世界像の要求(神義論
の形成)にあたって、この心情倫理的体系化は決疑論的体
系化と全く異った視座に立つ。決疑論的体系化の場合には
すでにのべたように、要求された合理的世界像に、倫理的
決疑論の体系を「神聖法」として妥当せしめ基礎づけるよ
うな、神の創造せる宇宙の秩序、あるいは神を超越した神
的な宇宙秩序(およびその完全性)の観念であった。これ
に対し心情倫理的体系化は「いかなる『神聖法』をも知ら
ず『聖なる心情』だけを知る。」(WUG, s. 448)このこ
とのもつ意味は重大である。神聖法的宗教倫理の場合には
現実世界はいかに苦難の場所、罪を負って生きねばならぬ
場所、未完成の場所であらうとも、同時に神的秩序が妥当
している世界であり、その意味でまだ強力に神的意義を帯
びていた。即ち、現存する伝統的秩序は犯すべからざる神
聖な秩序であり、倫理的宗教意識は、現実世界からの救済
を求めれば求めるほど、この伝統的秩序に固執しなければ
ならないのであった。これに対して、神的価値が「心情」

にのみ、しかも日常的人間性の根本的再生状態としての心情にのみ帰せられる場合には、「秩序」から神聖性が剝奪され、神聖法的倫理の救済論的意義は否定されざるを得ずさらにそのことによって、現実世界はもはや何ら神的価値を有しない「単に『存在し』『生起する』だけでそれ以上のことを何も『意味し』ない」(WuG. s. 386) 即物的背神的な世界となってしまう。キリスト教でいう(罪を負って生きねばならぬ場所という意味とは違う意味において)それ自体が罪の状態に墮れてしまった世界、「被造物性」の世界、あるいはインドの知識人宗教がいうところの「無常性」の世界がそれにあたる。したがってこれによって宗教倫理的現世拒否は一つの大きな飛躍を遂げ、決疑論的宗教倫理の立場が、現世の様々の属性と緊張関係にあったにもかかわらず、現世そのものが全体としてどうこうということとは意識しなかったのに対し、心情倫理は現世そのものをラディカルに一つの背神的な世界として意識し、「緊張」

は原理的なレベルにまで引き上げられる。神的価値をもつ非日常的な世界と、神的価値を喪失し背神的となつてその即物的自己法則性を露わにした現実世界とに、世界が原理的に分裂した姿が意識されるのである。世界の究極的な神の統一を志向する神義論的思索の合理的要求は、この問題

に対してどのように対処するのであろうか。帰結としての神義論がどのようなものになるか、またそれに従つて提示される救済論がどのような方向性をもつたものになるかは心情倫理が「神の道具」であるか「神の容器」であるかによつても大きく違ってくるだろう。

ウェーバーは、神の完全性と現世の不完全性に対する首尾一貫して考え抜かれた神義論的解決は究極的には三つのタイプがあり、そのどれかに帰着するものと考えた。

第一のタイプは二元論的な世界像、つまり「光明、真理純潔、善の力と、暗黒、虚偽、不純、悪の力とが、永遠の昔から永遠の未来にわたつて並存し対抗する」(GARS. I. s. 572) という思想の提示によつて、神の完全性と現世の不完全性(背神的)の矛盾を合理的に説明しようとするものである。この思想は特にゾロアスター教において典型的な形でみられ、またゾロアスター教の影響をうけた近東の多数の信仰形態、マンデー教、グノーシス教、マニ教などに存在したものである。偉大な神と悪魔的な力との斗争は、苦難にみちた過程をへた最後には前者が勝利することになっているが、しかしこの思想は、神に対して対等に對抗する力の存在を認めたという点で、神の完全性を相当程度制限することを意味し、その点では神義論の完璧な提示

とはいえないかも知れない。しかしともかく神義論的思索が到達しうる最終的な思想像の一つではある。

第二のタイプはカルヴィニズムの「予定説」であり、これは「神の全能を前にして現世の不完全性という解きがたい問題について熟考すればする程、それだけいっそう絶えず新たな罪に陥る人間に対して彼岸の神がもつ未曾有の巨大な倫理的へだたりという結論を引き出さざるを得なかった」(Wig. s. 408) 場合を示している。神の至高の、全く究明しがたい自由な決断は、人間の地上における運命に対しても死後の運命に対してもすでに決定を下してしまっており、人間の倫理的行為はもはや自分の此岸あるいは彼岸におけるチャンス改善するという意味を決してもちえなくなってしまう。神の「予定」はあらゆる人間的理解から隠されており、被造物に対する神の絶対的全能は無限定であり、したがって被造物の公正の尺度を神の業に適用して苦情を申し立てることは全く不可能とされたから、神義論はやはり最終的なところに到達しており、しかもここではこの解決によって、これ以上神の完全性と現世の不完全性は問われ得ない、問うことが神の独裁的な予定という点からいって無意味であるという帰結が生じ、この問題は事実上廃棄される。

この「予定説」的解決が非合理的運命論、したがって倫理的無関心主義にならなかつたのは、この解決の背後に、「神の道具」としての禁欲主義的心情倫理が強力に存在していたからである。特に「世俗的、内的禁欲主義」にとっては現世は被造物性の場所、罪に墮された世界であると同時に(まさにそれ故に)禁欲主義的心情がそこで「確証」さるべき「課題」であつた為、神によって救いに「予定」されているはずの「神の道具」たる人間は、この罪に満ちた誘惑多き世界の中で神の意志を執行する使徒であるはずであつた。従つてその場合、神の意志に従つて現世を合理的に改造するという倫理的行為が、(それは救いのチャンス改善するという意味はもはやもたないが)神の決断によってすでに確定している自分の「救いの確かさ」の徴候としての意味をもつことになった。これは単なる倫理的応報の思想よりも強烈な倫理的パトスを生み出した。ウエーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で、西洋における資本主義形成期の中産的市民層の職業倫理を特徴づけているものとして取り扱つたのが、この禁欲主義的心情倫理であり、(それに明確な救済論の意味を与えた)「予定説」であつた。彼ら市民層は、ウエーバーにおいて単なる宗教上の俗人として扱われたのではなく、すぐれて

「修道僧」として、即ち「神の道具」としての倫理的資質を自らの職業労働において修行的に「確証」せんとする世俗内の修道僧として扱われたのである。そして、「神の道具」として神の意志を現世において執行し、現世に神の支配を核印づける（現世を合理的に改造する）という行為が「予定説」によって、自分が救いに予定されているのか否かをそれによって確かめるといふ、不安の入り混った厳しい内面的自己審査の意味あいを帯びることによって、かつてない激しい倫理的パトスが、そこに生み出されたのである。

神義論の第三のタイプは、インドの業と輪廻の教説であり、これは決疑論的倫理にも心情倫理にも深く関わる世界像である。そこではこの世界像をめぐるって心情倫理が決疑論的倫理と複雑なからみ合いを示しながら展開する。インドは世界中で最も、修行の技術が発展したところであるがバラモンの神秘主義的心情倫理も、最初は呪術師的な禁欲と無感動エクスタシーから出発し、それが合理化されたものである。（バラモン祭司が自己が最初は呪術師であった。）この合理化の過程で、特に無感動エクスタシーの基礎の上で、修行によって獲得される心的状態性が、ある神秘的な知識によって媒介されるような、神秘的な神所有、

あるいは神的なものとの神秘的合一という性格（神秘主義）を明確にしてゆくのは、俗人の為の日常倫理の決疑論的体系化が、超神的非人格的な永遠の秩序という觀念を發展させたことと密接な対応関係をなしている。即ち、最高存在が非人格化の方向に進んだことが、バラモンの求めに心情倫理的再生を神秘主義的な方向に進ませた一つの決定的な基礎である。（GazRS. II s. 154）

ところでこの神秘主義的心情倫理の規定否定の意味内容を基礎づけたのも、決疑論的倫理の為の神義論たる業と輪廻の応報因果律の觀念であった。つまりこれによって、その現世否定の決定的基礎として「無常性」が考えられ、又心情倫理がもたらす救いの状態性が、無常なる業と輪廻の因果律からの脱出の状態として理論化された。現実世界は業と輪廻による転生の無意味な連続の世界であり、この無常なる世界からいかに逃れるかが、バラモンをはじめとするインド知識人たちの救済要求を共通に支配するものとなった。しかし神秘主義的な救いの状態が意味する神秘的な静寂性、永遠性と、現実世界の無常性との矛盾についての、特殊心情倫理的見地よりする神義論的思索は、この心情倫理的体系化の中心的担い手であるバラモンが、同時にカスト秩序とその神聖法を固持せんとする祭司であったことによ

って、ある壁にぶつかつた。

というのは、心情倫理はその性質上、すでにのべたように、現世の伝統的秩序の神聖性を剝奪する、即ちこの場合バラモンがカスト成員に対して指導した神聖法的な儀礼や倫理の価値を否定するからであり、そのことによってバラモンの祭司としての存在を、ゆるがすものとなるからである。その為、バラモンが行なつたことは、これを有機体的な相対化によって切り抜けるということであつた。業と輪廻の世界からの救済の教説と、業のメカニズム内部での転生のチャンスの改善という意味での救済の教説が、社会的身分關係の編成に対応して、相互に有機的な段階關係におかれ、身分的資格に応じて追求可能な救済も異なるとされたのである。しかしこれは、心情倫理の立場からする徹底的な神義論的思索にとつては妥協策であり、それ自身の救済論にもあいまいなままに放置することを意味している。眞の神義論的解決は、カスト倫理の維持に利害關係をもたない非祭司的（貴族的）知識人階層からあらわれた仏教のような救済教説によって果たされる。すでにバラモンの思索の中で、この無常な世界が永遠の非人格的な存在（ブラーフマン）からの「個体化」によって生ずるものであり、この「個体化」の担い手が「靈魂」であるということはい

われていた (GAZRS. II. s. 175) が、仏教では、その思想が最後まで徹底的に貫徹された結果、「靈魂」が完全に消去され、業と輪廻の即物的なメカニズムを成り立たしめているのは、「我」の妄想と結びついた個々の善あるいは悪の行爲だけとされ、この無常な世界からの救済は、この「我」の妄想の除去によって、業と輪廻のメカニズムの背後に存在している永遠の存在者と神秘主義的に一体化すること、という意味を明確にした。ウェーバーは、これを、最高存在者の神的永遠性と現実世界の没神的無常性との矛盾をすぐれて神義論的に説明する最も首尾一貫した形態であり、業と輪廻の教説が到達し得る最も首尾一貫した結論であると考へた。

四、結 語

以上述べ來つた事例を、次のような形で図式的に整理してみよう。

① 宗教倫理の体系化には決疑論的体系化と心情倫理的体系化の二種があり、それらは神觀の形而上学的合理化との対応のもとに、前者は倫理の「神聖法」化を帰結し、後者は、その倫理的性情に「神の道具」（禁欲主義）ないし「神の容器」（神秘主義）という性格を付与する。

② 倫理的宗教意識にとって現世は、苦難の場所、不公平の場所、罪を負って生きねばならぬ場所、未完成の場所、有限性の場所、あるいはさらに無常性の場所、被造物性の場所、悪魔の支配する場所のように、神聖性を喪失した即物的な場所、等々でありうる。否認すべき現世の屬性がいかなるものであるかは、宗教倫理の性格、及び「救済」のあり方（どこからどこへ救済されるのか）によって規定されてくる。

③ 倫理的宗教意識にとって現世が倫理的に不完全な場所として意識され、そのことによって宗教倫理と現世との実践的緊張関係が生ずる最合、そこにあらわれる神(神的秩序)の完全性と現世の不完全性との矛盾は「理論的」に解決されねばならぬ問題である。ただしこの矛盾は、神の完全性、ならびに神の完全性によって保証されている宗教倫理の妥当性を「理論的」に危うくするものだからである。この理論的な解決(神義論)を通じて様々の救済論が提示される。しかしこれは理論的解決ではあるが、現世の否認されるべき屬性をまた増やすことを意味し、それによって実践的な緊張の意識は減少するのではなく拡大する。神義論の類型としては、来世的応報、メシア的応報、あるいは神的力量と悪魔的力量との二元論、予定説、業と輪廻の教説と

いう三つの首尾一貫した類型である。

このように整理した上で、若干方法論的な問題を考えてみたい。ウエーバーが各宗教を、歴史や社会に対するその倫理的影響如何という点から考察する場合に、この三つのモメントとそれら相互の一定の連関から成る図式は、各宗教がそれにあてはめられて、そこにおける倫理的宗教意識の現世に対する緊張の方向性と程度が分析されうる一般的な形式、あるいは一つの構造論的モデルを構成していると考えられる。しかもそれは静的モデルではなく、それ自体のうちに宗教倫理の動的展開の論理を読み込んだモデルとなっている。我々がこれに「モデル」という言葉をあてはめたのは、一つには、ウエーバー自身のいう「理念型」としてではこれは方法論的に十分説明できないであろうと考えるからである。

ウエーバーのいう「理念型」とは、例えば「資本主義」なら「資本主義」を、文化意義という点から見て特に重要だと思われるような特徴に着目しつつ、内的に首尾一貫したものとして思维的に高昇することによって構成される非現実化された概念をいい、歴史研究にあたってある歴史的実在がこの概念的構成物からどの程度離れているか、どの程度それに接近しているか、例えばどの程度「資本主義」

的であり、どの程度「資本主義」的でないかを、個々の特徴において調べることによって、当該歴史的実在をその個性的形姿において把握し、且つ他の歴史的実在との比較を可能にするものである。したがって「理念型」は個性的事象に関する概念であり、又、その本来の意義からすれば一つの便宜的な構成であり、同じ概念が別様に構成されても少しもかまわないものである。ところが上述した図式は個性概念ではなく、「一般的」図式であり、しかも単なる便宜的構成とは考えられない。ウェーバー自身『世界宗教の経済倫理』の中の「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」と副題された『中間考察』の冒頭で構成された図式は「理念型」としての役割をもち、その限りで技術上の便法であるとしながらも、場合によってはそれ以上のものでありうる、と、述べている。(GAZRS. I. ss. 536—537)

他方、我々がこれに「モデル」という言葉をあてはめたもう一つの理由は、「構造主義」の名のもとに最近注目されているレヴィ・ストロースの「構造人類学」で用いられている「モデル」との親近性がそこにある、と考えたからである。まず第一に、上述の図式は構造人類学のモデルと同じく、図式を構成している各モメントの夫々が変換可能な諸変数を有しており、まさにそれによって各宗教を分析

の射程にとらえうるものとなっていると同時に、変数を入れ換えた場合でも、三つのモメント相互の函数関係そのものは一定している、そういう一般のモデルになっている。第二に、そこで問題になっている宗教的現世拒否の構造は、多くの場合、人々の信仰心の無意識的なレベルに属しているもので、ウェーバー自身が「内的に最も首尾一貫した形式」(GAZRS. I. s. 537)として構成した現世拒否の合理的図式を通じて、鮮明に浮き彫りにされてくるものだということである。いいかえれば、そこでウェーバーが用いる図式は、「理念型」自体がそういう面をもっているが、行為の意味連関を実在の行為以上に明晰化し、首尾一貫した形で示すことを重要な機能としているのであり、この点でも構造人類学のモデルが、意識されたものの背後にある無意識の支配的意味(深層構造)を明らかにするという役割をもっているのと共通するところがある。しかしここでは結論めいたことをいうのは到底不可能であり、ただ問題の所在を示すことのみをもって結語としておく。

〔著作の略記号〕WuG.: Wirtschaft und Gesellschaft, 2

Bde., Studie raus gabe, Köln & Berlin, Kiepenheuer, 1964

GAZRS.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde. (I, II, III), Tübingen, Mohr.