

M・ヴェーバーの宗教的志向

竹 田 純 郎*

ヴェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1905年）の刊行以降、宗教倫理の想を練りもし、それを世に問いもしたから、彼は強い宗教的志向の持主だったと言ってもよかろう。だが彼は、例えば『職業としての学問』（1919年）では、現代を「神は遠く、預言者はいない時代」（G106）と規定しているのである。だとすれば、神なき時代において、彼の宗教的志向は挫折せざるをえなかったのか、それとも、神なき時代だからこそ、彼の宗教的志向は鍛えられていったのか、いずれなのか。彼の宗教的志向には、なにか曖昧で、明確な概念化を拒むものがある。今一度、その輪郭づけを試みてみたい。

一 救いへの憧れ、その精神的状況

ヴェーバーは救いに憧れていたのではなかったか、救いの宗教を志向していたのではなかったか。これらの問いに対する答えは、彼の宗教定義から窺い知られる。『宗教社会学』では、例えばイエスというカリスマが備えている非日常的な力と、そのカリスマが授ける恵みとに対して、人間は畏れと感謝の念を抱くし、だから人間はそうした信念と礼拝の儀礼でもっ

* 金城学院大学文学部教授

て、カリスマとの交わりを求め、そしてその行為を介して、人間は互いの連帯を強めてゆくという、これら三つの特徴を備えた救いの宗教が定義づけられている（WG245. J・P・ヴィレーム『宗教社会学入門』白水社、2007年刊、157頁を参照）。

ヴェーバーにおける救いへの憧れは、「神は遠く、預言者はいない」という時代の精神的状況を強く反映していたはずである。ヴェーバーによれば、「魔術からの解放」つまり「合理化」が近代の根本動向であったが、その果てに到来した精神的状況とは「価値喪失」の状況であった。なぜなら、近代の人間は技術や法制度のみか、生活をも合理化して、営利を目的とした「世界秩序（Kosmos）」を作り上げたが、その「鋼鉄の堅い外枠」のなかに生きる「精神のない専門人、心情のない享楽人」として、効率と営利を表す価値を鵜呑みにしてしまっ、その他の諸価値を承認できもしないし、発見できもしないからである（GR204）。

第一次世界大戦は、塹壕に暮らした若い兵士たちに、「価値喪失」の体験をもたらす禍々しい出来事であった。だからヴェーバー夫人、マリアンヌは、大戦後の精神的荒廃を洞察して、それを書き残している。すなわち、「若い世代にも残っている価値は基本的に感覚的なものであって、キリスト教ではない、キリスト教の聖職者は殺戮を肯定したのだから」（JR704）、と。国家と同様、キリスト教会とその聖職者は〈戦争神学〉を唱えて、国民を煽ったりしたのである。なぜなら教会は、自らの制度の維持に務めるあまりに、信徒に対して心理的圧迫さえ加えるという点では国家と同じ「政治団体」であるからである（GR29）。教会制度のこうした体質に対して、ヴェーバーは嫌悪の情を吐露して憚らない。だから彼は、人々の連帯の絆を産みだしてゆく救いの宗教を志向したし、少数の篤信者の集まりである信仰共同体を肯定したけれども、既存の大規模な教会制度に全幅の信頼を寄せていたわけではなかったのである（G110）。

神および価値の喪失、教会制度に対する不信の念が、ヴェーバーの心に

焼きついた時代の精神的状況であつた。だとすれば、彼は、こうした精神的状況のなかで、否、その精神的状況を踏まえたうえで、救いに憧れていたり、救いの宗教を志向していたということにならないか。

二 救いへの憧れ、その動機

人々の逃れたいと願う苦難が人生や現世に充ち充ちているからこそ、救いへの憧れが惹き起される。ヴェーバーは、そうした苦難として、不当な貧困、幸せの不均等、病気、絶えない争い、滅亡、死などを挙げている（GR 567, WG318）。ところで、苦難が重ければ重いほど、その苦難は除去されえないというのは、人々のいわば経験則である。だから人々は、なぜ、なんのために苦難が人生や現世に充ち充ちているのか、そもそも苦難の意味とはなんなのか、つまるところ人生は生きるに値するものなのか、と問うのである。それゆえヴェーバーは、救いへの憧れとは、生や世界の意味や価値への憧れのことだと言うのである（GR566, WG308）。

太古から人々は、生や世界の意味を探し求めてきた。そうした意味の探求を、ヴェーバーは「合理化」となづけている（GR567）。なぜなら意味の探求は、生や世界が苦難に充ちて矛盾しているという不合理な現実によって惹き起こされたものであり、生や世界に関する、人々を納得させることのできる合理的な説明をめざすものだからである。だとすれば、こうした「合理化」が、救いへの憧れをその充実へと迫らせる動向だということになる。

ところで、苦難が重ければ重いほど、そのような苦難は呪術的方法によっては解消されはしない。だから、呪術による解消よりも高度なレベルでの解消を求めて、合理化はさらに押し進められる。だが、苦難がなくならないとなると、現世の苦難よりも過酷なもの、つまり被造物は罪を負っているという「宗教的罪責」が現世に課せられ、その救済を彼岸に求める

という処理がおこなわれる。その処理が「合理化」の形態となる。だとすると、現世の苦難はあくまで解消されないし、生や世界は無意味、無価値でありつづける。なぜなら、彼岸における救済の前提として、それらは無意味、無価値である他はないからである（GR567-8）。ひいては、自分の人生を全うするどころか、人生に倦怠とか疲労とかを感じざるをえないような「生の無意味化」が生ずるし、自分の属する集団のために死ぬどころか、そのような献身が不可となるような「死の無意味化」が生ずることになる（GR569）。ヴェーバーは、このように生や死の「無意味化」をももたらす「合理化」がユダヤ・キリスト教における「被造物神化の拒否」と古代ギリシアの「科学的思考の手法」を受け継いだものだということ、それゆえヨーロッパ精神史の要因であったということを述べている（GR94）。つまるところ、救いへの憧れは救いの実現とはならない以上、ヴェーバーにとって、「合理化」は救いの憧れをまさにその憧れに留まらせる動向だったということにならないか。

救いの憧れがそれに留まりつづけて、生や死が無意味、無価値となったというのは、〈価値ニヒリズム〉の事態となづけられる。ヴェーバーは、その事態を甘受したわけである。にもかかわらず彼もまた、日常生活のなかの取るに足りないさまざまな些事にも心を躍らせて、そのような些事の意味や価値を理解していたし、受容していたのではなかったか。重要なことは、彼が生や世界の意味や価値を問うとき、そうした些事の意味には触れないで、生や世界の総体を一望して、その総体の意味を理解しようと試みたということである。その結果、彼の試みは破れるべくして破れる外はなかった、と言ってもよい。というのも、生と世界を一望にする超越的な視座を確保しえないということは、ヴェーバーの重々承知することだったからである。

もちろん、生や世界の意味や価値をめぐる問いが全的に却下されるわけではない。日常生活の些事の意味や価値を見つけて、効率や利潤を表す価

値とは異なる価値を見つけることは、いつも可能であるはずである。しかしながらヴェーバーは、そうした可能性に甘んじないで、それよりも高いレベルの救いへの憧れを持ちつづけ、救いの宗教を志向しつづけた。そうとすると、彼に残された選択肢は、生や死の「無意味化」という事態を嘔みしめたうえで、改めて救いの可否を探してゆくという途でしかなかったことになる。なぜなら、彼にとって「合理化」は意味の探求であると同時に、意味の安易な受容の拒絶でもあったからである。

三 救いへの問い

生や世界が苦難に充ちているにもかかわらず、生や世界を是認できるだろうか、という問いは、古来、「神義論」の課題であった（WG314）。というのは、キリスト教の隆盛した時代においては、このような是認は神に帰せられるべきだったからである。ヴェーバーの救いへの問いもまた神義論的なものだったし、だから神義論に対する根絶しがたい欲求を表したものであった。だから彼は、自分が反宗教でも無宗教でもないと言ったのである（JR807）。しかしながら、彼は従来の神義論を無批判に受容したわけではなかったし、そもそも神義論を人間に理解できる意味の問題に縮減したわけではなかったと言ってよかろう。繰り返すまでもなく、「合理化」、つまり生や世界をめぐる意味の探求は、同時に、意味の安易な受容の拒絶でもあったからである。

ヴェーバーが救いへと迷いつつ歩んでいった新たな途は、まずはともかく、既成の教義体系における〈超越と内在〉という二項図式を言わば脱構築することであった。彼は、「救いは単に〈彼岸〉として理解しえない」と明言している。すなわち、キリスト教などの禁欲的信仰を除けば、宗教が示す救いは、健康や長寿や同胞の安泰など「全く実質的で此岸的なもの」であったし、修行僧も「現世的」な解脱を求めたが、決して「彼岸的な

もの」を求めたのではなかったというのである。そして「現世外的」な場とは、「日常的、世俗的」な現世と区別される「非日常的心的状態」、言い換えれば、「現在の、此岸における心的状態」のことだというのである（GR 249-250）。

ヴェーバーが「現世」と「現世外」とを区別をする場合、彼岸と此岸との区別ではなく、「日常性」と「非日常性」、つまり「世俗的な日常的世界」と「非日常的世界」との区別を指していることは、ことさらに説明する必要はなかろう。とは言っても、なぜ彼は日常的世界と非日常的世界を区別したのか、という問いは十分に考察されなければならない。まずはともかく、世俗的な日常的世界とは、上述のように、合理化の果てに形成された近代資本主義を基盤とするヨーロッパ近代の文化世界、つまり「精神のない専門人、心情のない享楽人」が自慢している文化世界のことである。その一方の「非日常的世界」とは、「世俗的な日常的世界」という「現世」と違って他なるものという点では、「現世外的」であるが、しかし超越と内在とか、彼岸と此岸とかという二項図式に基づいてはいないから、日常的世界と同様に「現在の此岸」のことである。とすれば、ヴェーバーの区別の意義が「非日常性」という言葉の意味に懸かっていることは明らかであろう。

繰り返すまでもなく、ヴェーバーは、超越と内在という二項図式を脱構築したから、この二項図式を日常と非日常の区別に当てはめることはできない。言い換えれば、日常的世界が一切であるから、日常的世界の背後に控えている存在領域として非日常世界があるわけがない。かりにあるとすれば、日常的世界に対する反措定態として想い描いたようなものであろう。より詳しくいえば、効率と営利を表す価値の体系に基づいて組み立てられた日常的世界、そして上述のような「合理化」への要求が一層推し進められてゆく日常的世界に対する反措定態とみなされるようなものであろう（GR254）。それゆえ、「非日常的世界」とは、私たち人間が歴史的・社会的現実に対抗する仕方で想いを馳せるもの、つまり「現在の、此岸における

心的状態」に他ならないものだというわけである。

さらにまたヴェーバーは、「苦難の宗教的聖化の途において、非日常性はすべて〈聖なるもの〉と評価された」と記してもいる（GR242）。一方で「非日常性」は、日常的世界が備えている安穏な事態を突き破る事態であるがゆえに、不可解なもの、不気味なものである。他方で「非日常性」は、日常的世界に対する反措定態であるがゆえに、人間がそれに魅せられて、それを憧れるものである。このような二重の意味を秘めた「非日常性」が、ヴェーバーにとって「聖なるもの」であった。そうとすれば、「非日常的世界」がヴェーバーの志向する聖なる在り処であったということにならないか。

四 救いの在り処 I ——自然、そして性愛——

「非日常性」という言葉で、ヴェーバーはなにを考えていたのか。それは、彼の「文化」の概念から想定することができる。「〈文化〉とは、世界に起こる、意味のない、無限の出来事の内、人間の立場から意味と意義とを与えられた有限の一片である」（GW180）。人間的な意味と意義を賦与されたもの、すなわち文化と、無意味、無意義な無限の出来事とが対置されている。この出来事は、無窮の自然をも含めた意味での「永遠に、転変を遂げてゆく無限の流れ」（GW184）と言い換えられる。端的に言えば、それは〈自然の生成〉である。もちろんその「無限の流れ」つまり自然は、人間を取り巻く自然環境の個々の存在する者として知覚されるものではなくて、どこにも見出されるものではないのである。だから、それは一個の思弁である。なぜなら、ヴェーバーにとって「非日常的世界」が日常的世界に対する反措定態であるように、「無限の流れ」もまた、近代ヨーロッパの文化世界に抗する極端な仕方として措定される、言わば文化世界に対する反措定態に他ならないからである。にもかかわらず〈自然の生成〉は、

ヨーロッパの思想史における重要な主題の一つであったし、ありつづけている。すなわち、形而上学の主題の一つは、この〈生成〉であり、その本性としての〈自然〉であったからである。というのは、ヨーロッパの思想史において、森羅万象の発生と消滅の根本動向が主題化される場合、生成と自然がキーワードであったからである。だから〈自然の生成〉は、近代の文化世界に対する反措定態であるから、その「鋼鉄の堅い外皮」を纏った文化世界のなかに安住する近代人にとって、不可解で不気味なものとして感じられるようにヴェーバーには思われたはずである。

ところで、そうした宇宙的な自然を凝縮したのが〈人間における自然〉の宗教性であったし、とりわけ、ヴェーバーの私的な体験と密接に関わった〈性愛 (Erotik)〉の宗教性であった。現に彼は、1913年から14年の春にかけて、アスコナを訪ねて、〈愛の集団生活〉を体験したし、また1917年には、彼のかつての学生であったエルゼとベニスへ旅行した体験を「革命」となづけている (JR588, 854)。

性愛は、たしかに「非日常性」を帯びている。ヴェーバーが結婚生活の枠を破った自由恋愛の体験においては、なおさらそうだと言ってよい。というのは、日常生活が合理化されればされるほど、それに対抗する非合理的な衝動——しかも、〈自然〉から発しているものと解される衝動——に身を任せる行為は、「合理的なものからの現世内的な救いの機能」を担うことになるからである (GR560)。それゆえヴェーバーは、「性愛が、宗教と心理的な親縁関係にある」と語ったのである (GR561)。たしかに性愛は、自・他融合の行動として、自我の殻を突き破った法悦状態をもたらすから、彼にとって救いの在り処だったと言えよう。

ところが性愛は、その洗練された技法によって取り繕われた「野獣性」、同胞愛という宗教倫理を損なう「敵対性」、そして冷静さを乱す「幻想的な錯乱」を潜めている (GR561)。それゆえヴェーバーは、宗教倫理がそもそも同胞愛を主旨としているかぎり、性愛は宗教との葛藤をもたらす

ということを忘れはしなかった（GR562）。

以上から明らかなように、自然にしても性愛にしても、それらは、価値を備えた文化世界を突き破るものであるから、没価値もしくは超価値であるし、恵みをも災いをももたらす両義性を備えているものであろう。だから救いの宗教と性愛とは、親縁的で敵対的な背反関係とならざるをえない。一方で、救いの宗教が彼岸と此岸という厳格な二元論の図式に従っているならば、救いの在り処は彼岸にある。その場合、救いの宗教は、性愛を含めて人間における自然を殺してしまいかねない。端的に言えば、〈反自然的（widernatürlich）〉である。だからその逆に救いは、〈自然〉の働きにも及ばなければならない。他方で、性愛が同胞愛の宗教倫理を犯してしまいかねない以上、救いは性愛に対して禁欲的な制御の働きを備えていなければならぬ（GR562）。その意味では、〈反自然的〉でなければならない。そうとすれば、ヴェーバーが救いの宗教を志向しつづけたかぎりには、性愛は文字通りに救いの在り処であったところか、彼を宙づり状態にさせてしまうものであったことになろう。

五 救いの在り処 II ——神の道具か、それとも神の容器か——

ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、カルヴァン派の救いの類型とルター派のそれとを対置している。救いは、前者によれば、人間が神の栄光を讃える「道具」であることにより、後者によれば、人間が神を宿す「容器」であることによるというのである（GR107-8）。以後ヴェーバーの生涯において、神の「道具」と「容器」は救いの二類型でありつづける。

もっとも後年、ヴェーバーはこれら二つの救いの類型の鍛え直しを試みている。例えば『世界宗教の経済倫理』の「中間考察」では、「道具」説と「容器」説の間の違いを明確にするために、「行動的・禁欲的方向」か、

それとも「瞑想的・神秘主義的方向」か、どちらの方向に救いを求めるのか、という論点と、現世に留まるのか、それとも現世から逃避するのか、どちらを選ぶのか、という論点を挙げている (GR538)。その上で、これら二つの論点を組み合わせて、四つの救いの類型を提示している。現世で「道具」として神に奉仕する「現世内的禁欲」が第一の類型である。それがカルヴァン派の救いの類型であることは、述べるまでもない。なぜなら、信仰者は世俗の享楽に対する禁欲を護りながらも、現世に留まって、神に従った現世的生活を形成しようと行動するからである。それに対して、現世から逃避した瞑想によって、神との合一を求め、こうして救いを求める「現世逃避的瞑想」が第二の類型である。述べるまでもなく、それはルター派の説く救いである。これら二つの類型の間に、二つの類型が置かれる。第一の「現世内的禁欲」が世俗的なものの禁欲であるなら、外面的に瞑想に近い「現世逃避的禁欲」が第三の類型として取り出される。さらに、瞑想が世俗的な生活の内に留まるとき、「現世内的禁欲」に近い「現世内的神秘主義」という第四の類型が取り出される (GR539)。

そもそも「道具」説は、ヴェーバーを虜にしたものであった。その理由は、「道具」説の裏付けとなったカルヴァン派の教義が「特殊恩寵説」だったということにある。ローマ・カトリック教会など、既存の制度と権威を備えた教会は「普遍恩恵説」を取っていたから、教会がその「教権」に基づいて、その教会に属する信徒に恩寵、つまり神による救いを保証した。カルヴァン派は、それに対抗するかのよう「特殊恩恵説」を採用した。なぜなら、「普遍恩寵説」だと、教権が神の救いを保証するから、教会制度とその権威が神の代理を果たすことになってしまうし、悪人であれ罪人であり、だれもが救われることになってしまいかねないからである。それゆえ「特殊恩恵説」は、だれもが等しく救われるわけではなくて、予め定められた少数の人間だけが神によって救われるということを教義化したものであった (GR260)。だから人間は、神による救いを確認するために、

ひたすら神の僕として、この世で働きつづけるというわけである。こうして神の「道具」に徹することがプロテスタンティズムの「職業倫理」、つまり近代資本主義の担い手の「職業倫理」であった、とヴェーバーは分析した。否それどころか、神の「道具」に徹する生活は、その「道具」を手段ではなく、目的とみなしたものとなったがゆえに、神を忘れ、愛する心を失ったものへと転倒してしまうことになった、とヴェーバーは論じたのである。

後年のヴェーバーは、神の「道具」説に積極的に言及しなくなり、それに対して神の「容器」説に対する論考が比重を増してくる。なぜなら、上述のような愛の喪失という点以外には、「道具」説と「容器」説は、さほど対立しないからである。対立の第一点として、「道具」説は、人間は神の救いを知りえないというように、神の超越性を強調し、「容器」説は、人間は瞑想において神と合一するというように、神の内在性を強調する。しかし神の超越か、それとも内在か、という二者択一を、キリスト教は採ったわけではないのである。なぜなら、古来、イエスが神の子であるとはどういう意味であるか、が議論されてきたこと自体が、上述の二者択一の成り立たないことを示しているからである。また対立の第二点として、「道具」説が現世を拒否しつつも、現世の改革をめざすのに対して、「容器」説は、現世から逃避して瞑想の生活を是とする。しかし両方ともに、世俗の権威に傾いてしまいがちだということでは、それほど変りはしないのである。

神の超越性か、内在性か。現世外か、現世内か。ヴェーバーは、「道具」説と「容器」説との二つの対立点を浮き彫りにするに急で、これら対立の接点に触れないままに終わってしまった。しかしながら彼にとって、その接点は自明のことであった。すなわち救いの徴であり、信仰共同体の絆である「カリスマ」が、その接点に他ならない。こうして彼は救いの在り処を、「容器」説からカリスマの「愛の無差別主義 (Akosmismus der Liebe)」へと探ってゆくことになったのである。

六 救いの在り処Ⅲ——愛の無差別主義——

ヴェーバーは、第一次大戦中に、東方の宗教を研究し、ヒンドゥー教、仏教などに深く沈潜して、喜びのない無味乾燥なプロテスタンティズムの現世内的禁欲形式とは異なるアジア的な現世逃避的な瞑想形式を発見している。それは仏陀のみか、イエスにも、さらにアッシジのフランシスの無償の行為にも、晩年のトルストイがその民話集で表した人間や、ドストエフスキーが『カラマーゾフ』で描いたゾシマ長老にもみられるものであった。それが「愛の無差別主義」となづけられるものであった。その愛は、1919年の講演「職業としての政治」では、こう記されている。すなわち、「無差別的な人類愛や善の偉大な巨匠は、政治的手段たる力でもって働いていないが、この世に昔も今も影響を及ぼしてきた。トルストイやドストエフスキーの〔描いた〕聖者は、その最も適切な後継者だ。他方の政治は、力でもってのみ解決されるような全く異なった任務を持つ。政治の天才や悪魔は、愛の神とともに、また教会に明瞭な姿を現したキリスト者の神とともに、常に解決すべからざる争いに暴発するような内的緊張の中に生きている」(G247.〔 〕内筆者挿入)、と。

例えばイエスがユダヤ教に対峙したように、「愛の無差別主義」は、社会有機体説の社会倫理との対立から生じた。ヴェーバーによれば、有機体説の社会倫理は、部族、民族、国民として括られる一つの集団の同胞倫理であり、しかも「差別を含む (kosmisch)」同胞倫理である。例えばユダヤ教の律法は、ユダヤ民族全体の社会倫理と解されるから、ユダヤ社会の特権階層に適合したものとして、民族の外に対しても、民族の内に対しても「差別を含んだ」ものとなっている。だからイエスの説いた愛は、この「差別」を解消しようとしたものだから、「愛の無差別主義」となづけられる。一般的にいえば、「愛の無差別主義」は、社会有機体説の社会倫理とは相対立するものであるし、その社会倫理の差別観を超えたものであるが、

しかしその社会倫理からみれば、その同胞関係を失ったものとして敵視されかねないわけである（GR553-4）。

「愛の無差別主義」は、それが差別を解消しえないかぎり、差別を含む現世の内では、どこにも実現の場を持ちえない。そういう意味では、それは「無世界主義（Akosmismus）」であって、「非日常的な心的状態」ではない。だからヴェーバーは、それは神の「容器」説と同様、神秘主義だと規定したわけである。彼の志向する神秘主義については、夫人のマリアンネが語っている。すなわち、彼の神秘主義は、人間が聖なるものの力を被ったにもかかわらず、そのものと一体とはなりえないし、だからそのものを言い表しきれないという体験である。それゆえ彼の神秘主義は、神と人との一体化ではないから、人間の自己神化や被造物神化に陥ることのないものであった（A・ヴェーバー『マックス・ヴェーバー』II，みすず書房，1965年刊，344および345頁を参照）。だから彼の神秘主義は、意味の安易な受容を拒絶するという「合理化」に即したものであったとも言える。

ヴェーバーは、「愛の無差別主義」の実現可能性を執拗に問うている。その実現の成否の鍵を握っているのが、政治経済である。なぜなら、貧富にともなう差別があるかぎり、宗教と経済とは対立しつづけるし、その克服のためには、言い換えれば、救いの実現のためには、政治の悪魔的な力を借りなければならないからである。つまるところ救いの宗教は、その力と手を結んで、聖戦をも辞さないことになる。なぜなら、もしも堕落状態にある現世に対して、神の絶対的な自然法を対置することが可能であるならば、暴力を正当化する聖戦が、まさに神の名において行使されるからである（GR554）。しかしながら、そうした救いの実現可能性を自ら問いはしないのが、「愛の無差別主義」だとも言える。その理由は、すでに明らかであろう。すなわち「愛の無差別主義」は、神秘主義的な救いのゆえに、一切の政治的行為の免れえない暴力行使から身を引くものだからである（GR549）。

それにしても「山上の垂訓」を、文字通りに、人間の引き受けるべき絶

対的倫理として受け取ると、その垂訓は、のっぴきならない事柄となる。なぜなら、「福音書の命令は無条件・一義的だが、政治家は、垂訓が全ての人に貫徹されないかぎり、社会的に無意味な要求だと言う」(G234)からである。そこで、垂訓の、文字通りの実現を求めるとなると、『カラマーゾフ』の「大審問官」の話として描かれた神政体制の暴力のように、「目的のために手段をも神聖化する」ことになってしまう (G240)。たしかにヴェーバーは、「愛の無差別主義」がもたらす悲惨な結果を語っているし、イエスの「垂訓」を人間の果たすべき宗教倫理と解している。しかしながら彼は、「愛の無差別主義」が暴力肯定の立場だと非難したわけでもないし、必ずしもイエスの「垂訓」を人間の果たすべき倫理として解釈したわけでもない。というのは、ヴェーバーが挙げたトルストイの弟子とでもいうべきガンジーが具体的な結果を冷徹に考量したように、いわゆる政治的リアリズムと「愛の無差別主義」とは、必ずしも敵対しないからである。

やはり「愛の無差別主義」を実行すると、それは悲惨な結果を招くのであろうか。貨幣が「抽象的、無人間的」なものであるように、資本主義経済と緊張関係にある「愛の無差別主義」もまた、「独自の無人間化 (Verunpersönlichung)」とならざるをえないのだろうか (GR545)。「愛の無差別主義」は、誰彼という具体的な人間に関心をもたずに、偶然に出会った人に、求められるままにシャツまで与えてしまう愛であり、それは人間のためでなく、献身そのもののためだから、ボードレールが「神聖な魂の売淫」と言った愛、つまり「独特の形態をとった現世逃避」となってしまう愛の形態だ、とまでヴェーバーは言っている (GR546)。イエスという「カリスマ」ならぬ人間相互の間においては、無条件な献身はもともとから矛盾を孕んでしまうのである。そうした矛盾に対する苦い警句を、ヴェーバーはボードレールの言葉を借りて吐露したのではあるまいか。

以上のようなヴェーバーの論述からすれば、「合理的文化の技術的・社会的な条件下では、無差別主義的な愛は破綻する他なかった」というのが、

彼の下した「愛の無差別主義」に対する最終的な結論だったようにも読める（GR571）。合理化された現代世界は、「技術的・合理的な知」が意味と価値を占めている以上、それと鋭く対立する「愛の無差別主義」は意味を失わざるをえないというのが彼の結論だったようにも読める（GR566）。そう、それは無意味・無価値である。だが、それが無意味・無価値なのは、「差別を含んだ」現世の「合理的文化」からみた評価であるということを、ヴェーバーは暗に語っている。

ヴェーバーは、「愛の無差別主義」の無効宣言をしたかのようなのである。がしかし、そうではなからう。「愛の無差別主義」は、現代人が誇りとする「合理的文化」の世界、つまり「差別がある」諸価値の対立する現世に對置されるがゆえに、人間の理解の及ばない善悪の彼岸の、没価値的ないし超価値的な域を指向している。こうした域は、まさに没価値的だからこそ、少なくとも現世の諸価値の相対化をもたらすのである。そして、そうした相対化によって、人間は現世の縛りから解き放たれることもありえよう。そうとすれば、「愛の無差別主義」の指向する域は、ヴェーバーの憧れた救いの在り処であったということになる。

ところが「愛の無差別主義」の指向する域は、どこにもなくて、「現在の心的状態」にしか無いのである。なぜなら「愛の無差別主義」は、「合理的文化」の反措定態に他ならないからである。繰り返すまでもなくヴェーバーは、現代の人間は人生を全うしえないと語った。ということは、「愛の無差別主義」が指示する究極の宗教的境地には達しえないということである。しかしながら、そもそも究極の境地に達するというのは、人間にふさわしからぬことではないだろうか。とすれば、究極の宗教的境地は実現できるわけがないから、それは憧れでありつづける。それゆえ人間をいつも宙づりの状態にしておくこと、それが「愛の無差別主義」の帰結ではないだろうか。

終わりに ヴェーバーの宗教的志向の示唆するもの

ヴェーバーは、自然や性愛に、また、アジアの宗教における瞑想形式に、そして愛の無差別主義に、救いの在り処を尋ねたが、救いへの憧れという、言わば宙づり状態に留まった。彼の宗教的志向が示唆するものは、この宙づり状態である。その状態が積極的に受け留められるべきものであるかどうか、は私たちそれぞれの問いに他ならない。

註

本文で略号を用いたのは、下記のヴェーバーの著書、その邦訳、参考文献である。

G: Max Weber, *Gesammeltausgabe*, I/17, 1992, Tübingen.

GW: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1968, Tübingen.

GR: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1963, Tübingen.

WG: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1972, Tübingen.

JR: J. Radakau, *Max Weber Die Leidenschaft des Denkens*, 2005, Darmstadt.