

# M.ウェーバーとルサンチマン論

——ユダヤ教をめぐる——

第 38 回唯物論研究協会研究大会

群馬大学 2015/10/18

立命館大学大学院社会学研究科 博士後期課程

中澤 平

so021075@ed.ritsumei.ac.jp

## はじめに

本報告は、F.ニーチェと M.ウェーバーの共通点と相違点は何であるか、というより大きな問題背景の下に、ウェーバーが宗教社会学のなかでユダヤ教（および原始キリスト教）に対してルサンチマンを指摘しているという点に焦点をあてたものである。というのも、ウェーバーがニーチェについて言及する場合、そのほとんどがルサンチマン論に関するものだからである。したがって、まずなによりもルサンチマン論を焦点にして、両者の思想の特質を明らかにし、その上で両者の比較を試みるということが有効であると思われる。

### □考察対象とするテキスト

本報告で取り上げるのは、『経済と社会』の第二部第五章にあたる「宗教社会学」（以下「宗教社会学」と『宗教社会学論集』中の大部分を占める「世界宗教の経済倫理」の「序論 *Einleitung*」（以下「序論」）、「古代ユダヤ教」、「パリサイ人」である。

### □問題の所在

ウェーバーは、ユダヤ教（および原始キリスト教）を分析するなかで、その適用範囲に関しては批判的に限定づけた上で<sup>1</sup>ではあるが、ニーチェのルサンチマン論を適用している。しかし、ユダヤ教や原始キリスト教のどういった点についてルサンチマンを見出していたのかという点については、一読しただけでは理解しがたい。本報告の目的は、ウェーバーがユダヤ教や原始キリスト教のどういった性格をルサンチマンとして問題にしていたのかを具体的に明らかにすることである。

以上の問題について、先行研究ではどのように理解されてきたか。

---

<sup>1</sup> たとえば、「ルサンチマンの心理学的な意義の発見それ自体が、たといいかにも適切で実り多いものだったとしても、その社会倫理的な射程距離を評価するに際しては、十分な注意を払うことが必要である」と言っている。ここでは、宗教倫理を階級関係によって制約された利害関心状況の「関数」として、一元論的に心理学的要因に還元することに対して、ウェーバーは批判している（*Einleitung*, S. 241, 大塚ほか訳 40 頁）。

まず、ウェーバーのユダヤ教分析においてルサンチマン論が適用されていることにいち早く着目したフレイシュマンの論稿「マックス・ウェーバー、ユダヤ人およびルサンチマン」が挙げられる。この論稿で彼は、ウェーバーがピューリタニズムの立場に立ってユダヤ教を不当なまでに貶め、その一環としてニーチェのルサンチマン論を無批判に援用した、としてウェーバーを批判している。たしかに、ウェーバーはユダヤ教を分析するに際してルサンチマンを指摘しているが、他方ではルサンチマン論を一元論的に適用することに対しては慎重になり、この点ではニーチェを批判しているのもであって、ユダヤ教に対しても無批判に一元論的に適用しているとは思われない。実際、ウェーバーはユダヤ教を、ルサンチマンだけでなく、様々な社会状況や欲求に目を配りながら多元的に説明しているのであり、またユダヤ教全般に対して漠然と「ルサンチマン宗教だ」と言っているわけでもなく局限的な適用なのである。だとすれば、われわれはユダヤ教のどのような性格に対してウェーバーがルサンチマンを見出したのかをより具体的に明らかにせねばならない。

次に山之内靖氏の説をみておこう。山之内氏は「序論」でのウェーバーのルサンチマン論に対する批判的言及をとりあげながらも、しかしこの批判は「ニーチェのモメントによるニーチェ批判」である<sup>2</sup>としている。というのも、ニーチェはユダヤキリスト教はルサンチマン宗教であるとして批判したが、ウェーバーによれば「[ルサンチマンではなく]ニーチェが尊重しやまない「高貴さ」と「品位意識」が、賤民的社会層の内面に預言を介して宿りうる」のもであって、この事実認識をめぐる批判であったというのが山之内氏の説明である。他方、ウェーバーがユダヤ教にルサンチマンを指摘している点については踏み込んだ考察がなされていない。しかし、ウェーバーは預言者（第二イザヤなどを含めて）の活動が活発であったユダヤにおいて、その「賤民的社会層」にルサンチマンを指摘しているのであるから、山之内氏の説によっては説明がつかないように思われる。

それから、横田理博の研究が挙げられる。横田氏の研究では、ウェーバーが詩篇と原始キリスト教においてルサンチマンを認めていたということが整理されている（ただしここでは第二イザヤについては触れられていない）。また、ウェーバーとニーチェの間には、ルサンチマン概念をめぐる重要なズレがあるということも確認されている。ただ、横田氏の研究は最終的には、「ウェーバーとニーチェとの間に「ルサンチマン」概念の相違がある以上は、「ルサンチマン」概念自体に即してはウェーバーとニーチェとの思想的異質性も同質性も導出できない」<sup>3</sup>という結論になっている。しかし、報告者としては、ルサンチ

<sup>2</sup> 山之内靖『ニーチェとヴェーバー』1993年、未来社、37-38頁。なお、この山之内氏の説を支える論理は以下のようなものである。すなわち、山之内氏はウェーバーの **Würdegefühl** なる語を「品位意識」と訳したうえで、これをニーチェの「高貴さ」と同一視し、しかもこれをウェーバーが自らの価値判断の軸心としても継承したと見なしたうえで、賤民的社会層にもルサンチマンではなくこの品位意識がみられるのである、という「ニーチェのモメントによるニーチェ批判」がルサンチマン論批判の意味であった、という論理である。しかし、この **Würdegefühl** がニーチェの「高貴さ」と同一のものであるかは、疑問の余地がある。

<sup>3</sup> 横田理博「ウェーバーにおける「ルサンチマン」概念のゆくえ」『社会学評論』1992年

マンという重要な問題を深く掘り下げることによって、ニーチェとウェーバーの思想の特質、ならびに両者の共通点、相違点を考えることができるのではないかと思うのである。また肝心な問題は、たんにウェーバーが詩篇や原始キリスト教にルサンチマンを指摘したということ以上に、詩篇や原始キリスト教（さらには第二イザヤ）のどういった性質がルサンチマン的だと言えるのか、さらには、なぜ詩篇や原始キリスト教はルサンチマンに規定されるようになったのか、ルサンチマンに規定された結果、どういった宗教意識が生まれたのか、ということである。こうした点について、さらに踏み込んだ考察が必要であろう。この点が明らかにされたならば、ルサンチマン論は、ユダヤ教批判としてのみならず、より普遍的にみられうる人間心理に対する批判的視座として活かされることになるであろう。

### ニーチェのルサンチマン論

ウェーバーのルサンチマン論について検討する前に、その前提としてニーチェのルサンチマン論について『善悪の彼岸』と『道徳の系譜』から簡単にみておこう。

ニーチェによれば、ルサンチマンとは、無力な者が力ある者・高貴な者を前にして、己の無力さや敗北に直面したときに抱く復讐欲求、妬みである。あるいは苦難に直面して悲惨な目に遭っている者が幸福に生きている者に対して抱く復讐欲求、妬みである。

このような無力な者・苦しんでいる者は己の劣位性に直面して、復讐の相手に向かって実際の行為によって復讐するのではなく、想像上で価値逆転することによって復讐し、己の劣位性を回復しようとする。ニーチェによれば、この価値逆転にこそ「善悪」の起源があるという。

「ルサンチマンの人間が思い描くような〈敵〉を想像してみるがよい、——そこにこそは彼の行為があり、彼の創造がある。彼はまず〈悪い敵〉、つまり〈悪人〉を心に思い描く。しかもこれを基本概念となし、さてそこからしてさらにその模像かつ対照像として〈善人〉なるものを考えだす、——これこそが彼自身というわけだ！」<sup>4</sup>

この想像上の価値逆転によって、己の「弱さ」や「悲惨さ」が「善」にすり替えられる。ところで、ここで「模像」と言われていることから分かるように、ここでルサンチマンの人間が否定しているのは、実は彼自身も持っている価値に対してなのである。つまり、「悪」とかれが見なすところの価値を実は彼自身も渴望していて、しかしそれは己が無力な故に手の届かない価値だからこそ、彼はそれを「悪」として否定してみせることによって己の内にある欠如に折り合いをつけるのである。したがって、ルサンチマンとは「妬み」であ

---

9月、23頁

<sup>4</sup> 『道徳の系譜』、第1論文、第10節。また『善悪の彼岸』第260節。さらに『道徳の系譜』、第1論文、第13～14節をも参照のこと。

ると言える。

すなわちニーチェの言うルサンチマンとは、自らの無力さや悲惨さ（劣位性）に直面して自尊心を傷つけられた人間が、実は自らも欲している価値や状態（強さや幸福）を実現している人間に対して抱く妬みや劣等感、復讐感情であると言える。そして、彼は自らの無力さや悲惨さを素直に認めることもせず——それは彼の自尊心が許さない——、また自らの欲する価値や状態に向けて行為を起こすこともしない。したがってその妬みの感情は「抑圧」される。そして行為を起こすかわりに、想像上の価値転換を試みることによって己の無力さ、己の抱える苦難は道徳的な優越性、すなわち「善」の証なのであるとうそぶく。ひるがえって、強さや幸福を享受することは「悪」なのだと価値逆転する。こうして己の劣位性を優越性にすり替えることで、傷ついた自尊心に「埋め合わせ」をつけ、欺瞞的に心の平安を取り戻す。また当然ここには、自らにルサンチマン感情を抱かせる原因となったところの、望ましい状態や価値を実現している他者を「悪人」として否定する攻撃性を孕んでいる。こうした人間心理をニーチェは暴露したのであった。

なお先回りして言うておくと、ルサンチマンによるこの「幸福な人間は〈悪〉であり、不幸な人間が〈善〉である」というこの価値逆転のメカニズム<sup>5</sup>が、ウェーバーのユダヤ教および原始キリスト教分析において継承されていると言えよう。

## ウェーバーとルサンチマン論

ウェーバーがルサンチマンについて言及する場合、主にそれはユダヤ教をめぐるものであることがわかる。ではユダヤにおいては、いつどのような社会状況の下でルサンチマンが生じてきたのか。ウェーバーによればそれはバビロン捕囚においてである。

「捕え移された人々の内部では経済的差別が成立し、かつ先鋭化した、そして一方では富裕になった人々の無関心と現状への適応の傾向が、他方では敬虔な貧しい人々のルサンチマンが、生長してきた」<sup>6</sup>。

また「宗教社会学」でも「この復讐願望は、捕囚期および捕囚期以後のほとんどあらゆる聖典の中に浸透して」<sup>7</sup>いと述べられている。つまり、バビロンに連行された人々のなかで、とくに環境に適応できず貧しい生活を余儀なくさせられた人々においてルサンチマンが生じたというわけである。

では、このルサンチマンはどこにどのような形で作用したか。結論から言えば、それは

<sup>5</sup> この「苦難を抱える人間のルサンチマン」というテーマについては『道徳の系譜』第3論文、第13～15節を参照。そこでは、苦悩する者の「私は苦しい、これは誰かのせいにはいないのだ」という心理が指摘されている。そのルサンチマンの結果、「幸福な人間は〈悪〉であり、不幸な人間が〈善〉である」という価値逆転がなされるのである。

<sup>6</sup> aJ, S.381 内田訳 866頁

<sup>7</sup> WuG, S.302, 武藤ほか訳 147頁

「苦難の神議論」に作用したのである。従来の神議論が、苦難の評価に際して、苦難をマイナスのものとして捉え——たとえば現在の苦難は神を怒らせたためであるとか——、逆に幸福に対しても「その幸福にはそれ相応の理由がある」として捉える——たとえば神に祝福されているためであるとか——ものであったのを、まったく逆転させて、苦難をプラスのものとして捉え、幸福をマイナスのものとして捉えるところにルサンチマンの作用があったのである。

「ルサンチマンとは、ニーチェの意味するところによれば、ネガティブに特権づけられた者たちの宗教倫理のその随伴現象であって、彼らは——古来の信仰をまったく逆転して——この世の運命の不公平な配分はポジティブな特権をもつ者たちの罪や不正にもとづいているゆえに、遅かれ早かれこれに対して神の復讐が加えられるにちがいないとの確信をもって、このことを期待するのである。その場合、ネガティブな特権をもつ者たちのこうした形態の神議論のうちには、道徳主義が、意識的ないし無意識的な復讐欲Rachedurstを正当化する手段として働いている。このことは、さしあたって「応報的宗教性」へと結びつくのである。ひとたび宗教的な応報観念が生ずるや、他ならぬ「苦難」そのものが、純粋な、それ自体宗教的価値に充ちたものといった色彩を帯びてくる。」<sup>8</sup>

それまでは、苦難とは忌みすべきものであり、罪の兆として捉えられていたのに対して、「苦難そのものがそれ自体宗教的価値に充ちたもの」として捉えられることになるのである。このように、ユダヤ教において、ルサンチマンは苦難の神議論の形成という局面において規定的作用を及ぼし、「苦難の評価における価値逆転」という結果をもたらしたのである。

## 第二イザヤ分析

この「苦難の価値逆転」とルサンチマンという文脈を踏まえて、ウェーバーの「古代ユダヤ教」を読むならば、捕囚期の聖典「第二イザヤ」に関する分析がまさしく上記のルサンチマン論の具体的展開であることがわかるであろう<sup>9</sup>。ウェーバーは「古代ユダヤ教」において捕囚期の社会意識を分析する中で、第二イザヤ、なかでも「神の僕」の思想に着目してこういつている。すなわち、第二イザヤは捕囚のなかで「しばしば敵に圧迫され不当に取り扱われた」「敬虔なる者たち」のために、「一つの新しい神議論を創造」したのであ

<sup>8</sup> WuG, S.301, 武藤ほか訳 144-145 頁、強調は報告者によるもの。他にも、「序論」40 頁、49 頁を参照。

<sup>9</sup> ウェーバーはこの箇所ですら必ずしも明示的にルサンチマンを指摘しておらず、むしろ「詩篇」の方には明示的に指摘しているのだが、「宗教社会学」および「序論」の筋道に沿って読むならば、まさに「第二イザヤ」分析がルサンチマン論に合致するものとして読めるだろう。この点、折原浩『マックス・ウェーバー基礎研究序説』の 241 頁以下も参照。

る<sup>10</sup>。「元来の見方」では、「富裕で健康で名望ある人が神の完全な恩恵を受けたひと」であり、逆に「倒産、病気、不幸は、神の怒りのしるしだと考えられた」のであって、したがって「捕囚前の倫理の立場は、貧しき者を敬虔なるものとして積極的に評価するといったようなものではなかった」し、「貧者、病人、虚弱者、孤児、やもめ、寄留者、賃金労働者、は人道的愛の対象ではあったが、それ自身でより高い道德とか、なにか特殊な宗教的尊厳というようなものの担い手ではなかった」のである<sup>11</sup>。しかし、第二イザヤは「平民的な謙遜の徳がますますもつぱら評価される」思想をさらに推し進め、逆に富める者は「神なきものと同一視」するようになった<sup>12</sup>。その結果として出てきた「新しい神議論」においては「苦難の、悲惨の、貧困の、低くあることと醜さとの、崇高なる神格化」がみられるという<sup>13</sup>。それは、とりわけ神の僕の詩のうちにあるのであるが、この神の僕の思想を通して「苦難や醜さや侮蔑的状况を栄光化させた意味」は、「パ・ー・リ・ア民族状况の、そしてこの状况のなかで忍耐強く持ちこたえていることの栄光化」であって、このことによって「イスラエル民族とその原型たる神の僕とは、この世界に救済をもたらす者にまでなるのである」<sup>14</sup>。

以上がウェーバーの第二イザヤ分析の概要である。そこで、第二イザヤ（とくに神の僕の詩）をみってみるならば、まさしく次のような箇所を見出すことができる。

「彼は蔑まれ、人々に見捨てられ、苦しみの人、病に狎れた者であった。顔を背けられる者のように蔑まれ、われらも彼を顧みなかった。／まことにわれらの病を、彼こそが負い、われらの苦しみ、それを彼は担ったのだ。しかしわれわれが、彼について思っていたのは、叩たかれ、神に打たれ、痛め付けられているのだ、と。／ところが彼は何と、われらの不義のゆえに、刺し貫かれ、われらの咎のゆえに、碎かれていたのだ。／われらの平安のための懲罰は、彼の上であり、彼の打ち傷によって、われら自身は癒されていたのだ。／[中略]／ヤハウエの望みは、彼の手において成就するであろう。／[中略]／彼は自らの命を注ぎ出して死に至り、不義の者たちの中に数えられたからである。彼こそは多くの者たちの罪を負った。そして不義の者たちのために、執り成しをするであろう。」<sup>15</sup>

この神の僕の詩が、ルサンチマンによるものだとされる理由を報告者なりに補うとすればそれは以下の通りであろう。この神の僕＝イスラエル民族は、特権層の地位を希求しな

<sup>10</sup> aJ, S.386 内田訳 877 頁

<sup>11</sup> aJ, S.385~386 内田訳 875~876 頁

<sup>12</sup> aJ, S.386 内田訳 876~877 頁。強調はウェーバーによるもの。

<sup>13</sup> aJ, S.384 内田訳 872 頁

<sup>14</sup> aJ, S.391~392 内田訳 888~889 頁。強調はウェーバーによるもの。

<sup>15</sup> イザヤ書 53 章。ここに出てくる「神の僕」はある時には個人が、またある時にはイスラエル民族が考えられており意図的に流動的にされている。

がらも、捕囚という状況下で「痛み付けられ」「蔑まれ」、また貧しく不自由で苦難に満ちた生活を送っており（社会的劣位性）、ルサンチマン感情に苛まれている。しかし、政治的には無力であり、実際に自身の社会的地位を向上させるべく打って出ることも、復讐を敢行することもできないが故にそれらの感情が「抑圧」される。その結果として、われわれが苦難のなかにあり「不義の者」として死んでいくのは、実はわれらが「神に捨てられた不義の者」（悪人）であるが故ではなく、むしろ神に選ばれた僕（善人）として、贖罪を一身に引き受けんがためである、というふうな想像上で価値逆転することによって苦難を栄光化する。そしてそれによって、われらを「叩たき」「蔑む」者たち——実は彼らこそ不義の者たち——も、いつかわれらに感謝しひれ伏すであろうという復讐——迂回路的復讐ではあるが——を企むのである<sup>16</sup>。

### 原始キリスト教とルサンチマン

この第二イザヤのルサンチマン的宗教性を継承したものは、ウェーバーによれば主に二つであり、一つは「詩篇」の宗教性であり、もう一つは原始キリスト教である。ウェーバーは最晩年の遺稿「パリサイ人」で、「原始キリスト教には、[中略]かなりむきだしのルサンチマン倫理の証拠が周知のとおりみいだされる」<sup>17</sup>と指摘している。また「古代ユダヤ教」でも「ユートピア的な福音書の説教に含まれているあらゆる要素、たとえば「悪には暴力で抵抗してはならない」、はずでここに[第二イザヤ]に存在している」<sup>18</sup>と言い、また「無抵抗というこの特別に悲惨主義的な[第二イザヤの]倫理は山上の垂訓のなかに再生した、そして罪なくして拷問をうける神の僕の犠牲の死という思想はキリスト論を分娩するのを助けた」<sup>19</sup>と言っている。つまりウェーバーの見るところ「悪に暴力で抵抗してはならない」という思想は、ルサンチマンからくる思想であり、またそれは第二イザヤから来たものである。この点については、次の「パリサイ人」の言及を参照するべきであろうと思う。

「不義に対しては神が現世においてであれ来世においてであれ、やがてなおいっそう根本的に復讐を執行するであろうが故に、不正に対して自分で復讐することは留保する、というあの敵や幸福者に対する復讐の宗教的合理化、あるいは無制限に敵を赦してやればその結果、敵は他人に対してかまたはなかんずく自分自身で恥をかき自分を軽蔑するようになるだろう、というあのなおいっそう進んだ思想の純化[以下略]」<sup>20</sup>

一見すると、「悪に暴力で抵抗してはならない」という命令は、復讐の否定でありルサンチマンの否定であるように思われるが、もしそこに、「なぜなら復讐は神がなし給うであろう

<sup>16</sup> この点については、折原浩も考察している。折原浩、前掲箇所。

<sup>17</sup> Pharisaer, S.422 内田訳 957～958 頁

<sup>18</sup> aJ, S.392 内田訳 889 頁

<sup>19</sup> aJ, S.392 内田訳 890 頁

<sup>20</sup> Pharisaer, S.421 内田訳 957 頁

から」(パウロ)<sup>21</sup>という文句が続くとすれば、あるいは「そうすれば敵は恥をかき自分を軽蔑するようになるであろう」という文句が続くとすれば、それはルサンチマンの否定ではなく、所詮それは「復讐の宗教的合理化」ないしは「復讐の純化」にすぎないというわけである。

なお、原始キリスト教をルサンチマン宗教とみなすか否かという点に関しては、「宗教社会学」「序論」での段階と「古代ユダヤ教」「パリサイ人」との段階でズレがある。「宗教社会学」では、

「救済要求や神議論、あるいは一般に教团的宗教性といったものを、単にネガティブに特権づけられた階層という基盤のうえだけで考えたり、いわんやただルサンチマンだけから生まれるものとするなら、言い換えればこれらのものをもつばら「道徳における奴隷蜂起」の産物としてのみ考えるならば、それは大きな誤りであろう。そのような考えは、原始キリスト教に関しては決して当たらないのである。」<sup>22</sup>

と言い、また「序論」でも「ルサンチマンによって現実にその本質的な諸特性が制約をうけているような、そうした宗教意識の事例はごくわずかであり、そのうちでも特に際立ったものはただ一つ[ユダヤ教]しかなかった」<sup>23</sup>とされており、原始キリスト教に関してはルサンチマンによる規定性を否定していたのであるが、「古代ユダヤ教」「パリサイ人」では上述の通り原始キリスト教にもルサンチマン論を適用しているのである。つまり、ウェーバーのなかで原始キリスト教に対する認識がこの間に変わっているのである<sup>24</sup>。

## 詩篇とルサンチマン

第二イザヤのルサンチマン宗教性を継承したもう一つは、ウェーバーによれば詩篇の宗教性である。

まず、詩篇と第二イザヤとの関係性についてウェーバーは、「詩篇は始めから終わりまで第二イザヤの悲惨主義と神の僕の預言とに手を加えたものなのである」<sup>25</sup>と言い、詩篇が第二イザヤのルサンチマン的性格を引きついでいるものとみなしている。ウェーバーは詩篇のルサンチマン的性格については一貫して問題にしており、「宗教社会学」の段階においても「詩篇にみられる宗教性は復讐要求に満ちている」と言い、「詩篇の大部分のものが[中略]この賤民民族が公然とまたは努めて秘かに抱いてきた復讐要求を、道徳主義的に満足させ正当化させるものを含んでいることは一目瞭然である」<sup>26</sup>として問題にしている。「道徳主

<sup>21</sup> 『ローマ人への手紙』12章、19-21節

<sup>22</sup> WuG, S.303, 武藤ほか訳 150頁

<sup>23</sup> El, S.247, 大塚ほか訳 49-50頁。強調はウェーバーによるもの。

<sup>24</sup> なおこの点については、折原浩も指摘している。前掲書、237-239頁。

<sup>25</sup> aJ, S.393 内田訳 890頁

<sup>26</sup> WuG, S.301 武藤ほか訳 145頁

義的に満足させ正当化させる」というのは、「悪に対する復讐」を神に訴えるという形をとっているということであろう。また「パリサイ人」でも「烈しいルサンチマンによって様々に浸透されている詩篇の宗教性」<sup>27</sup>としてルサンチマンが問題にされている。

そこで詩篇にあたってみると、たとえば次のような句が見つかる。

「わが神よ、彼らを枯れあざみのように、風の前の藁屑のように、して下さい。／森を燃やす火のように、山々を焦がす炎のように。／かく、あなたの嵐で彼らを追い、あなたのつむじ風で彼らをおびえさせて下さい。／彼らの顔を屈辱で満たし、ヤハウエよ、あなたの名を彼らに尋ねさせて下さい。」<sup>28</sup>

実際、詩篇にはこういった句で溢れている。この場合には、自らの手で復讐をすることはかなわないので神に対する請願という形をとってはいるが、いずれにせよ敵に対する復讐感情が確かに認められる。

と同時に、ウェーバーによれば詩篇には捕囚民の間で生まれてきた次のような意識が見られるという。すなわち、詩篇のなかには「富裕な者や権力者はくだらないもので、謙遜な「敬虔な者たちFrommen」だけに救済が待っている」という見方があり、この見方が「ユダヤ教的宗教性を刻印している」というのである<sup>29</sup>。また、捕囚後のユダヤ社会においては、「農耕市民、手工業者、商人からなる一つの都市デーモス」が形成されるのであるが、かれら「敬虔なる者たち」は「都市居住および地方居住の聖俗両界の富裕な貴族に対して、典型的に古代的様式で、しばしば極度に先鋭的に対立する」。そしてこの対立の仕方について、以下このように述べている。

「捕囚前の預言においては、敬虔なる者たちはいまだ、預言者やレビ人やとくに申命記仲間のひとびとによって説教された人道的愛のたんなる対象にすぎなかったのであるが、いまや彼らは、彼ら自身の側で思想や感情を語りはじめ、また彼らの敵たちとは異なるヤハウエの選びの民であることを感じはじめる。われわれの資料のなかで彼らの宗教的気分をもっとも明瞭に表現している場所、それは詩篇である」<sup>30</sup>。

すなわち、捕囚前の倫理においては、彼ら貧しき者たちは社会的劣位性の内にあって「人道的愛の対象」でこそあれ、なにか「それ自身でより高い道德とか、なにか特殊な宗教的尊厳というようなものの担い手」とはみなされていなかったにもかかわらず、捕囚後の世界において彼らは自身を「敬虔なるものとして積極的に評価」し始めたのである<sup>31</sup>。つま

<sup>27</sup> Pharisaer, S.421 内田訳 956 頁

<sup>28</sup> 詩篇 83 章 14 節～17 節

<sup>29</sup> aJ, S.382 内田訳 867～868 頁

<sup>30</sup> aJ, S.400 内田訳 907～908 頁

<sup>31</sup> なおここで注意すべきなのは、だからといってウェーバーは「社会的劣位性の内にあつ

り、われわれこそが敬虔なる者として「ヤハウエに選ばれた者」であり「我々だけに救済が待っている」、ひるがえってお前たち富裕な者たちはくだらない者でありヤハウエに選ばれなかった者たちであり、我々とは異なる者である、という差別的攻撃的思想の展開である。この詩篇の価値逆転を孕んだ思想の裏に、ウェーバーはルサンチマン感情を見出していると言えるであろう。

なお、第二イザヤと詩篇との相違性として次のことが言えるであろう。第二イザヤにおいては、一方では復讐相手たる他者・他民族の不義性と対比させながら自己・自民族の義人性を強調するというルサンチマン的モメントを内に秘めながらも、他方では、救済の対象を自民族に閉すことなく、代理贖罪の思想を据えることによって普遍的救済が語られていた<sup>32</sup>。それに対し詩篇においては、代理贖罪の思想は忘れ去られ、したがって普遍的救済のモメントが消えてしまい、それよりも敵に対する復讐が前面に出てきてしまっている。この意味では、詩篇の方にこそ、ルサンチマンがより先鋭な形であらわれており、ウェーバーが「古代ユダヤ教」では第二イザヤよりもむしろ詩篇の方にルサンチマンを強調するのはこうした理由によるものではないかと思われる。実際、ウェーバーは「苦難の神の僕、そして他人の罪のために罪なき犠牲として自由意思によって死につく神の僕、という発想は、ユダヤ教においてはまずさし当たって完全に消滅し」<sup>33</sup>、第二イザヤ的な（ルサンチマン的）気分内容だけが影響を及ぼしたと言っているのである<sup>34</sup>。

さて、以上の問題連関についてウェーバーは、第二イザヤと詩篇および原始キリスト教のみならず、さらに射程を拡げてみている。つまり、詩篇のなかにみられる「虫に等しいという感情」（イザヤ書 41 の 14）とか自己卑下や醜さの積極的評価とかの第二イザヤ的気分は、その後引き続いてユダヤ教に影響をのこし、後にキリスト教においては、敬虔派にいたるまでその成果をもったのである<sup>35</sup>とウェーバーは言うのである。

いずれにしても、ルサンチマンは凝集的には第二イザヤおよび原始キリスト教および詩篇にみられるものであったが、しかしさらにはその後のユダヤ教さらには敬虔派キリスト教にいたるまで影をのこしている問題としてウェーバーによって認識されていると言えるのではないだろうか。

## 結び

以上、ここまでウェーバーのルサンチマン論にしぼって検討してきたが、ここでルサン

---

て苦難を負った者がより劣った者であり、富裕な者がより高い道德の担い手である」という評価様式を正当なものとして認めているわけではないということである。むしろウェーバーはこうした評価様式の裏に自己正当化の心理を見出し批判している。

<sup>32</sup> aJ, S.388f. 内田訳 881 頁。

<sup>33</sup> aJ, S.393 内田訳 893 頁。また以上の点については、岩波版旧約聖書VII『イザヤ書』の訳者である関根清三の「解説」をも参照。

<sup>34</sup> aJ, SS.394~395 内田訳 895 頁。

<sup>35</sup> aJ, S.393 内田訳 893 頁。強調はウェーバーによるもの。

チマン問題が「古代ユダヤ教」のなかではどのような位置づけのものとして論じられているかについて一考し、結びとしたい。

ウェーバーが「古代ユダヤ教」で掲げた問題設定は「いかにしてユダヤ人は、こうした極めていちじるしい特質をそなえた一つのパーリア民族（賤民）になったのであろうか」<sup>36</sup> というものであった。ユダヤ人とはパーリア民族Pariavolk、すなわち自集団を他集団から隔絶させた集団であった。しかもウェーバーによれば、自ら進んでパーリア民族となった<sup>37</sup>。そして、ユダヤ民族がパーリア民族として成立してくる歴史をたどるなかで、ルサンチマンが問題にされていると言えよう。したがって、詩篇に典型的に見られるような、排他的で攻撃的差別的な意識がなぜ生まれてきうるのか、という問題意識がウェーバーのなかに入り、その点を考えるうえでニーチェのルサンチマン論が琴線に触れたのではないだろうか。

そしてニーチェとの関連性で言えば、他者否定を介して自己の尊厳を獲得しようとする意識に対して批判的視点をもっているという点で、ニーチェとウェーバーは共通している。ただその際ウェーバーに特徴的なのは、そうした意識（宗教性）が生まれくる背景について、ただ心理的な力学のみならず、当の社会層が置かれた状況や宗教史的状況なども見据え、また心理的な側面においてもただルサンチマンだけでなく救済欲求など様々な動機に目を向けながら宗教事象を説明しようとした、ということであろう。

以上

## 参考文献一覧

- Fleischmann, Eugène, Max Weber, die Juden und das Ressentiment, in: Wolfgang Schluchter, Hrsg., *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, 1981, Suhrkamp, (山之内靖訳「マックス・ウェーバー、ユダヤ人およびルサンチマン」、『東京外国語大学海外事情研究所研究報告』、22、所内資料、1985年)  
清真人『《想像的人間》としてのニーチェ』2005年、晃洋書房  
——『サルトルの誕生——ニーチェの継承者にして対決者』藤原書店、2012年  
駒井義昭「ルサンチマンという語について」『実存主義』1976年第75号、61-67頁  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Jenseits von Gut und Böse, Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 6, Bd. 2, 1968, Berlin (信太正三訳『ニーチェ全集 11 善悪の彼岸・道徳の系譜』1993年、ちくま学芸文庫)  
——, *Zur Genealogie der Moral*, Ebenda. (信太訳、同書、所収)

<sup>36</sup> aJ, S.8 内田訳 24 頁。

<sup>37</sup> Pharisaer, S.434f. 内田訳 985f.頁。

- 大林信治『マックス・ウェーバーと同時代人たち』1993年、岩波書店  
 ——「ウェーバーとニヒリズムの問題——ニーチェとの対比」『理想』1973年5月、  
 28-44頁
- 折原浩『マックス・ウェーバー基礎研究序説』1988年、未来社
- 谷喬夫「ヴェーバーとニーチェ——ニヒリズムと時代断想」『理想』1983年3月、61-75  
 頁
- 内田芳明『ヴェーバー社会科学の基礎研究』、1968年、岩波書店
- Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Bd., 5. Aufl., 1963, Tübingen (大塚久雄訳『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神』1989年、岩波文庫)
- , Das antike Judentum, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3. Bd., 5. Aufl., 1971, Tübingen (←aJ) (内田芳明訳『古代ユダヤ教(上・中・下)』1996年、岩波文庫(←内田訳))
- , Die Pharisäer, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3. Bd., 5. Aufl., 1971, Tübingen (←Pharisäer) (内田芳明訳『古代ユダヤ教(下)』1996年、岩波文庫、所収(←内田訳))
- , Einleitung, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Bd., 5. Aufl., 1963, Tübingen (大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』1972年、みすず書房(←大塚ほか訳))
- , Politik als Beruf, *Gesammelte Politische Schriften*, 5. Aufl., 1988, Tübingen (脇圭平訳『職業としての政治』1980年、岩波文庫)
- , *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., 1980, Tübingen (←WuG) (武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』1976年、創文社(←武藤ほか訳))
- 山之内靖『ニーチェとヴェーバー』1993年、未来社
- 横田理博「ウェーバーにおける「ルサンティマン」概念のゆくえ」『社会学評論』1992年9月、16-29頁
- 『ウェーバーの倫理思想——比較宗教社会学に込められた倫理観』2011年、未来社

※聖書からの引用に際しては、新共同訳聖書および岩波版旧約聖書を適宜参照した。