

M・ウェーバーの宗教社会学

——「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過程について——

小 笠 原 真

一

M・ウェーバーの社会学は、K・マルクスの歴史の体系的構造理論を、まさに批判し克服するために書かれたものであるといわれる。^①すなわち、ウェーバーは、マルクスの諸概念や歴史の発展法則を、一定の問題意識によって構成された一つの理念型として、その「索出的」価値を十分に認めながらも、経済（「下部構造」）以外の諸要因、とくに宗教および政治（「上部構造」）という要因、つまり正確に言えば、宗教および政治の領域における社会的行為（*sozialen Handeln*）の動機から、歴史的生起の因果関係を理解しようとした。ここにかれの社会学の中核を形成する宗

教社会学と支配の（政治）社会学は成立したのである。^②そして、ウェーバーは、歴史のうちに作用する「変革の原動力」を、大別して、とくに宗教の領域における「カリスマ的権威」（*charismatische Autorität*）と政治の領域における「官僚制的合理化」（*bürokratische Rationalisierung*）の二種に求め、そのうち後者の変革作用が「外面から」「技術的手段によって」行なわれ、形式合理性をめざす目的合理性のレベルに止まるものであるのに反して、前者は実質合理性として現われるところの価値合理性の深みから、人間そのものを「内側から」変革し、やがて外面の秩序をも変革する可能性を含むことになるのであって、こうした意味で、前者すなわち「カリスマ的権威」こそが「す

ぐれて創造的な歴史の変革力」であると考えるのである。^⑧したがって、かれの社会学の体系のなかで、宗教社会学の占める比重は、わけても大きいといわなければならない。つまりこのことは、かれの社会学的研究が、概括的にみて、一九〇四—五年の「プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神」(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904—05)ではじまり、一九一五年から一九九年にかけて発表された「世界宗教の経済倫理」(Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, 1915—19)で終わっているのも、あながち偶然とばかりはいわれぬ点^⑨からもうかがえる。

さて、宗教社会学上燦然と輝くウェーバーの業績には、『Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 1920—21』と『Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik, Abt. III, 1921—22』のなかの Religionssoziologieがある。まず、ウェーバーの『宗教社会学論集』全三巻には、大別して二つの性質を異にした論文が収録されている。つまり第一は、一九〇四年から翌年にかけて、かれ自らがW・ゾンバルトおよびE・ヤツフェとともに編集にあたった雑誌 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* に発表された、有名な

「プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神」と、これの付録小論文「プロテスタントイイズムの諸教派と資本主義の精神」(Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, 1906)とである。そしてこれらの論文が『宗教社会学論集』の第一巻の前半を占めている。第二は、「世界宗教の経済倫理」であって、同雑誌に発表された年代順に挙げると、「儒教と道教」(Konfuzianismus und Taoismus, 1915)、「インド教と仏教」(Hinduismus und Buddhismus, 1916—17)、「古代ユダヤ教」(Das antike Judentum, 1917—19)の三大論文から成り、これらが一巻の後半から三巻までに収められている。つぎに、かれの『経済と社会』のなかの「宗教社会学」についてみると、この構成も大きく二つの部分に分けられるようである。つまり、第一節から第七節までと、第八節以下第十二節までである。そして前半はさらに三つに分けられる。まず、第一節から第三節までは、宗教の合理化というこの意味内容の確定である。つぎに、第四節から第六節までは、宗教の合理化の担い手となる三つの要因について、予言者、祭司、平信徒の順で考察される。つづいて、第七節において社会層と信仰内容との適合関係が分析される。以上の分析を踏まえて、後半においては宗教倫理そのものが

考察の対象となる。具体的には第八節では神義論が、第九節においては神義論の根本をなす解脱と再生の問題がとりあげられ、第十節では解脱の諸相およびそれが生活態度に及ぼす影響が論ぜられる。そして、第十一節においては、宗教倫理と現世との原理的相剋が各価値領域にわたって追究され、最後の第十二節では、この相剋が代表的な文化宗教においてどのように合理化されているかが総括的に分析されている。

ところで、このような広汎にわたる「世界宗教の経済倫理」および『経済と社会』のなかの「宗教社会学」の各章各節も、つまるところ、西洋と東洋との宗教を比較することによって、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」において提起されたところの、「近代資本主義の精神」(Geist des modernen Kapitalismus)がその生涯にあたって禁欲的なプロテスタンティズムからその職業倫理を自己の決定的な構成要因の一つとして継承したというテーゼを、いわば間接的に証明するために書かれたものである、といわれる。それゆえに、ウェーバー研究の日米の第一人者と目されている大塚久雄氏もT・パーソンズもともに、ウェーバー研究の起点を宗教社会学、それもとくに「近代資本主義の精神」論においているのである。このよ

うにみても、ウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の有する学問的価値がいかに高かがわかる。したがって、プロテスタンティズム——第三節で具体的に考察するように厳密にいえば古プロテスタンティズム (Altprotestantismus) を指す——、とくにピエウリタニズムの世俗内的禁欲 (innerweltliche Askese) が、ややもすれば実利的貪欲に走ろうとする大衆に、かなり高い宗教的エートスを与えることによって、資本主義そのものの成立および発展の精神的推進力たりうることを解明したウェーバーの所論(私もその骨子を第二節で摘記する)については、これまでおそらく数え切れない程多くの学者が論評を加えてきたのである。しかしながら、初期の「近代資本主義の精神」はこのように宗教色の極めて豊かなものであったが、資本主義の発展につれて、それとは逆に宗教性の喪失——大友拘璞氏流にいえば宗教的頹廢——過程を辿らなければならなかったことについても、ウェーバー自身が労作の末尾の十頁足らずの個所で言及している。しかもこの個所は、新プロテスタンティズム (Neuprotestantismus)——池田昭氏流にいえば現代プロテスタンティズム像——およびそれに対応している経済倫理としてのいわゆる「高度資本主義」(Hochkapitalismus)の精

神」を理解するうえで、極めて重要であるにも拘らず、今日まであまり問題にされなかつたようである。それゆえ、本小稿はこの点を幾分なりとも検討するために書かれたものである。

二

さて、ウェーバー自身の語るところによれば、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」という論文は、「そもそも一つの経済形態における『経済心情』(Wirtschaftsgesinnung)の、すなわち『エートス』(Ethos)の成立が特定の宗教的信仰内容によってどの程度制約されるものであるか、というもつとも把捉困難な側面における一つの重要側面に接近せんとして、これを近代経済のエートスと禁欲的プロテスタンティズムの合理的倫理との関連という具体例についておこなってみた^④」ものである。しかもそれは、すぐつぎに明言しているように、複合的因果関係の一面——つまり、宗教的信仰内容——↓経済倫理(エートス)という一面的因果関係^⑤が、禁欲的プロテスタンティズムと近代経済のエートスとの連関の把握において遂行されたに過ぎない。では、ウェーバーは「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」というテーマのもので具

体的にどのような主張をしたであらうか。

まず、ウェーバーは、職業統計および信仰統計の示すところの事実より、近代産業における資本家および企業経営者のうち、プロテスタントによって占められている数字は、カトリックに対して著しく高い比率を示している史実をつきとめ、近代資本主義社会の基底をなす経済的合理主義 (ökonomischer Rationalismus) とプロテスタンティズムとの間に、宗教的な深い因果関係の存在していることに着目する^⑥。

④に、かれは「近代資本主義の精神」を典型的というるまでに純粹に示している資料として、ベンジャミン・フランクリンの “Necessary hints to those that would be rich” 1736 および “Advice to a young tradesman” 1748 のなかの文章をかなりにわたって引用する。今その要点を挙げれば、(一)貨幣を尊重しなければならぬ。貨幣は本質上増殖力をもっている。人はこの増殖力にしたがってますますそれを増殖することに努力しなければならぬ。そのためには、(二)時間を浪費してはならない。(三)信用をもつとも大切にしなければならぬ。そしてこの信用を得るためには、(四)勤勉でなければならぬ。(五)節約を守らねばならない。またそれとともに約束の正確と公平とを保

たねばならない。信用を得るためにはこれらにもましておのれの真面目と誠実とを人に示さねばならない。ところで、このようなフランクリンの教訓は、みかたによれば「啓蒙の哲学」(Kürnberger)に過ぎないかもしれないが、ウェーバーにあっては、ここにこそ「近代資本主義の精神」が見出されるのである。いわく「信用の出来る正直な人という理想であり、わけても、自分の資本を増加させることを自己目的と考えることが各人の義務であるとの思想である。実際この説教の内容をなすものは単純な処世の技術ではなく、独自の『倫理』であって、これを犯すものは愚鈍であるに止まらず、一種の義務忘却を犯すものとされているのである。このことは何にもまして事柄の本質をなしている。ここでは『事業の才智』が教えられているだけではない。……そこには一つのエートスが表明されているのであって、このエートスという性格こそがわれわれの関心をよびおこすのである」と。

要するに、ウェーバーは、かかるフランクリンの処世訓にみられるような倫理的色彩をもつ生活原理を「近代資本主義の精神」と呼び、さらに、この精神とヤーコブ・フツガー(中世末期から近世初頭にかけて欧州における代表的商業資本家)の語る商人的冒険心と道徳に無関心な気質、

つまり「賤民資本主義」(Paria-Kapitalismus)の精神とは、まったく異質なものであるとみなす。そしてその当然の結果として、かれにあっては、「近代資本主義の精神」は伝統主義的な商業資本主義の精神から由来すると主張するL・ブレンターノやゾンバルトなどの経済史家の所説に真向から反対され、むしろ逆に、伝統主義的精神はこの新しい精神を抑制し、その発展を妨げるものでさえある、と考えられる。したがって「近代資本主義の精神」が古い伝統主義的精神を打破して、新しい資本主義を打立てるには、強固な資本主義の精神でなければならぬが、それは一体どこに淵源するであろうか。この問がウェーバーに課せられたつぎに解明しなければならない課題である。

そこで、もっとも普通のみかたは、自由主義的啓蒙主義の精神が古い伝統主義から脱出することの出来る力として、近代産業に適する生活態度の基礎を形成したとするものである。したがって、この立場からは「近代資本主義の精神」が宗教や道徳の原理に淵源するものと解することが出来ない。これに対してウェーバーは、「近代資本主義の精神」の淵源をかえって宗教のなかに、すなわち禁欲的プロテスタンティズムの倫理のなかに求め、その論証に努めるのである。

まず、かれはルッターおよびルッター派の信仰に検討を加え、つぎのように主張する。すなわち、従来カトリック教徒にとって、僧侶の職や修道院の生活、つまり世俗外的生活は、神に喜ばれる道であると思なされていたが、ルッターによれば、それは現世の義務から逃れようとする利己的な産物であり、逆に世俗内的職業労働 (*weltliche Berufarbeit*)こそ隣人愛の外的な現われであると考えられた。したがって、ここにはじめて世俗内的日常労働に宗教的意義を認める思想が生まれ、またそうした意味での職業観念が作り出されたのである。けれども、他面ルッターが「各人がひとたび神より与えられた職業と身分のうちに原則として止まるべきであり、各人の地上における努力はこの与えられた生活上の地位の枠を越えてはならない」と説くかぎり、かれの思想はしょせんいまだ経済的伝統主義 (*ökonomischer Traditionalismus*) に立脚しているといわざるをえない。だから、ルッターおよびルッター派の信仰が「近代資本主義の精神」の育成に決定的な役割を果したとは評価しえない、と。

それゆえに、ウェーバーは、ルッターおよびルッター派の信仰からカルヴィニズムをはじめ禁欲的プロテスタントイズムの諸派 (ピユウリタニズム、メノディズム、ピーテ

イズム、クエーカー、バプティスト、メノニートなど)の教理へと分析を進めていき、とくにカルヴィニズムの「預定説」 (*Prädestinationslehre*) に注目する。それによれば、神は自由なる恩寵によって人類の一部を救い残余の者を永遠の亡びにあらかじめ定め給うのである。したがって、神の選択にあずからないものは、永遠の亡びにおちいる運命をになわなければならないが、それには、教説者も聖礼典も教会さえも無力である。このような極めて非人間的な教説を信じる人々の精神において結果したものは、内面的孤独化の感情であった。しかし、この内面的孤独化の感情はかえって自己の救済に対する契機となるのである。そこで、この救いの自己確信を獲得するためのひとつもすぐれた方法として、絶えまない職業労働 (*Tätigkeit Berufarbeit*) がきびしく教えこまれたのである。つまり「職業労働によって、むしろ職業労働によってのみ、宗教上の疑惑は追放され救われているとの確信が与えられる」と。そしてこのことは実践上からみると結局、神はみずから助ける者を助けるということを意味する。すなわち、カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いの確信を造り出すことであり、しかもそれは、カトリックのように個々の功績を徐々に積みあげることによってではありえず、どんな瞬間

間にも撰ばれているか、捨てられているか、という二者択一のまゝにたつ組織的な自己審査 (systematische Selbstkontrolle) によつて造り出すのである。かくして、この自己審査のために現世の生活が徹底的に合理化され、したがつて信仰は著しく禁欲的傾向を帯びることになるのである。

そこで、ウェーバーは、信仰上の世俗内的禁欲と経済上の近代資本主義の精神との間に存する関連を、カルヴィニズムから派生したイギリスのピュリタニズムの代表的信徒の一人であるリチャード・バックスターの “The Saints’ Everlasting Rest” 1649—50 および “Christian Directory” 2 ed., 1678 に叙述された思想を通して説明した。そしてその結果を概括して、かれは「プロテスタントイズムの世俗内的禁欲は、無頓着な所有の享樂に全力をあげて反対し、消費、ことに奢侈的消費を圧殺した。その反面、この禁欲は心理的効果として財の獲得を伝統主義的倫理の障害から解き放ち、利潤の追求を合法化するのみでなく、これを直接神の意志にそうものと考えることによつて、その桎梏を破砕してしまつた。」と主張する。かくして、たゆみない、不断の、組織的な世俗内的職業労働を、およそ最高の禁欲的手段として、また再生産とその信仰の正しさを

についでのもつとも確實かつ明瞭な証明として、宗教的に尊重する立場は、われわれがいままで「近代資本主義の精神」と呼んできたあの人生觀の蔓延にとつてこの上もなく強力な楯柵とならずにはいかなかったのである。そして、さきに述べた消費の圧殺とこうした營利の解放とを結びつけてみるならば、その外面的な結果はおのずから明らかである。すなわち、禁欲的、節約、強制による資本形成 (Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang) がそれである。利得したものの消費的使用を阻止することは、まさしく、そのの、投下資本 (Anlagekapital) とつての、生産的利用を促さずにはいかなかったのである。このように、ウェーバーは、カルヴィニズム、わけでもピュリタニズムが「近代の経済人 (Wirtschaftsmenschen) の揺籃をまもつた」というのである。

以上ウェーバーの叙述にしたがつてみてきたところのプロテスタントイズムにおける禁欲と職業労働の思想は、さきのフランクリンの処世訓の思想として指摘された「近代資本主義の精神」と同じものであることが知られるであろう。要するに、ウェーバーは、近代資本主義産業における経済主体の大部分がプロテスタントであつて、近代資本主義はプロテスタントイズムの色彩が著しく濃厚であるとい

う事実に着目し、プロテスタンティズムの禁欲的職業倫理と資本主義の形成との間に深い因果関係の存在することを、上述のごとく禁欲的プロテスタンティズム→近代経済のニートス、という一面的因果関係の分析を通してめぐりに探し当てたのである。

三

「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」という論文におけるウェーバーの主要テーマは、すでに前節に摘記したように、主として十六、十七世紀および十八世紀前半の産業資本主義成初期の精神に関するものであった。

したがって、これまでかれの所論に対する論評・批判がこの点に集中したことは、むしろ当然であるといわねばならない。しかしながら、私には、かれの労作の末尾につきにみるような極めて含蓄の深い言葉が述べられている個所を見落すならば、かれの主要テーマに関する研究の意義も、誇張するならば半減してしまうのではないかとさえ思われる。では、ウェーバーはそこではどのような主張をしているのであろうか。やや長文ではあるがまずかれの所論をそのまま引用してみよう。「こうした強力な宗教運動の経済的発展に対する意義は、何よりもまず、その禁欲的な教育作

用にあったが、……それが経済上の影響力を全面的にあらわすにいたったのは、普通には純粹に、宗教的な熱狂がすでに頂上をとりすぎ、神の国を求める激情がしだいに冷静な職業道德にまで解体しはじめ、宗教的根基が徐々に生命を失って功利的現世主義 (utilitarische Diesseitigkeit) がこれに代わるようになったとき——すなわち、ダウデンの言葉を借れば、民衆の想像力のなかで、『虚栄の市』のただなかを天国にむかって急ぐバニヤンの『巡礼者』の内面的に孤独な奮闘にかわって、『ロビンソン・クルーソー』、つまり同時に伝道もする孤立的経済人 (isolierter Wirtschaftsmensch) が姿をあらわしたときであった。さらにすすんで、『兩つの世界をどちらも利用する』という原理が普及するにいたれば、良心的であるということは——これもダウデンがすでに指摘しているとおりであるが——『やましくない良心は柔かい枕』というドイツの諺が実にたくみに表現しているように、単に安楽な市民生活の一方便とされてしまうほかはなかった。宗教的生命にみちたあの十七世紀が功利的な次の時代の遺産としてのこしたものは、何よりもまず、合法的な形式で行なわれるというかぎりでの、貨幣利得に関するおそろしく正しい——パリスイ的な、正しさとわれわれは敢えていおう——良心にはかなら

なかつた。『神によろこばるることは難し』は、名残りもなく消え失せた。独自の市民的な職業の、エートス (Eütigerliches Berufsethos) が生まれるにいたつたのである。市民的企業家は形式的な正しさの制限をまもり、道徳生活に欠点もなく、財産の使用にあたって他人に迷惑をかけることさえしないなら、神の恩恵を十分にうけ、見ゆべき形でその祝福をあたえられているとの意識をもちながら、營利に従事することができ、またそうすべきだ、だったのである。」

ところで、右のウェーバーの主張には、第一に、世俗内的禁欲が、自己のもたらした近代産業資本主義の展開によつて、功利的現世主義に転化していくことが指摘されている。つまり、「近代資本主義の精神」の産婆として、「その揺籃をまもつた」プロテスタンティズムの世俗内的禁欲は、近代資本主義がひろく展開されるにつれて、やがて、功利的現世主義に転化していく運命、いかえれば、「近代資本主義の精神」において宗教性が喪失過程を辿る運命を負っているのである。すなわち「私の思うに、富の増加するところでは、宗教の実質はいつも減少した。それゆえ、事物の本性にしがたつて、眞の信仰の復活を長い間継続せしめうる方法のあることを、私は知らない。なぜかと

いうと、宗教は必然的に、勤勞と節約を生むはかなく、この二つは富を生ぜしめるより他はない。しかし、富が増すとともに、高慢と激情と現世愛も、あらゆる形で増大するからである。それならば心の宗教であるメソディズムが、今では青々とした樹のように盛んであつても、久しくこの状態をつづけることがどうして出来るだろうか。メソディストは到るところ勤勉と節儉となり、その結果かれの財産は増加する。そのためにかれの高慢・激情・肉体と現世の欲望・生活の奢りもそれだけ増大する。かくて宗教の形式はこのころけれども、その精神は次第に失くなるのである。こうした純粹の宗教、絶間ない腐敗を防ぎ得る方法はないであろうか。われわれはすべてのキリスト者に、出来る限り、利得するとともに、出来るだけ節約すること、すなわち、結果において富裕になることを勧めねばならない。」と。

第二に、その場合注意しなければならないことは、世俗内的禁欲の功利的現世主義への転化、換言すれば「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過程を、ウェーバーは、宗教的理念がこの世の世俗的な観念的・物質的諸利害の力に屈服し妥協・適応していった過程とは考えず、むしろ、徹底的に内面的なプロセスとして宗教的理念それ自体の展開にもとずくおのずからの帰結として把握していると

いうことである。つまり、かれが「経済の秩序は万人の生活がなりたつという目的(多数の福祉、共同の福祉などによばれるもの)に奉仕すべきものだ、というような功利主義的な表現は、別の解釈をとれば、必ず(貴族主義的な)被造物神化におちいるか、神の栄光のためではなく被造物的な『文化目的』に奉仕することになってしまおうという思想の帰結だったのである。ところで、経済の秩序の合目的な形成のうちに表われている神の意志なるものは、総じて此岸的な目的が問題となる場合、『全体』の福祉、無人間の『有用性』であるほかはない。こうして、さきにもいったように、功利主義は『隣人愛』の無人間の形成と、ピユウリタンの『神の栄光を増さんため』という原理のもつ排他性によって現世の栄光をまったく拒否したことの帰結なのである。」と記述しているように、営利活動が物神化された功利主義は、実をいえば、カルヴァン派にとって自然法の経験的秩序への絶対的実現のための、隣人愛の無人間の形成ならびに神の栄光のために現世の意味を問わず、行為の結果をも問わない神の理念の意識的自己目的化に由来するということである。換言すれば、神の理念の意識的自己目的化によって、徹底的に既与の経験的秩序が否定されるがゆえに、そのために営利活動の徹底した

無人間の合理化が形成されるが、その無人的合理化の反動として、無人間の営利活動の物神化が生れるのである。^⑤

これに対して、ウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で展開された所説を、全面的に支持しているといわれるE・トレルチは、少なくともこの点に関しては、やや異った解釈をしているように私には思われる。したがって、ここで幾分検討してみると、「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過程について、トレルチは「啓蒙主義」(Die Aufklärung, 1897)および「ルネサンスと宗教改革」(Renaissance und Reformation, 1913)の二論文で詳述している。けれども、あらかじめ注意しておかなければならないことは、両論文の間にかれの見解に決定的な変化が認められるということである。というのは、第一論文「啓蒙主義」において、トレルチは、まず、ルネサンスと宗教改革とを、中世の終末を告げる一つの大きな全体運動のなかの、世俗的ルネサンスと宗教的ルネサンスともいえるべき、互いに補い合う二つの流れと理解し、しかも、そのうち運動全体の歴史的特徴をいっそう明瞭に示しているのは、ルネサンスの方であって、宗教改革は一般ルネサンスの部分的現象に外ならない、と考える。ついで、かれは、ヨーロッパ近代世界の開始を意味する啓

蒙主義を、教会と神学によって決定されていた従来の支配的文化的全面的否定と解し、その源流を単線的にルネサンスに遡らせているのである。ところが、第二論文「ルネサンスと宗教改革」では、トレルチはそれをつぎのように改めてしまったのである。つまり、かれは第一に、近代世界の形成動因という観点から、宗教改革の運動を圧倒的に重視し、この点においてルネサンスの果たした歴史的役割を相対的に低める主張をし、第二に、成立する近代主義、すなわち「啓蒙主義」、の内容を、「ルネサンス」と「宗教改革」との歴史的融合とみることによって、逆にこの啓蒙主義をルネサンスとは質的にことなるものとして峻別してしまったのである。そこで、当面の課題である「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過程を、第二論文「ルネサンスと宗教改革」にしたがってみると、つぎのようになる。すなわち、宗教改革とルネサンスの融合こそ啓蒙主義に外ならないが、その内容を歴史の流れに即してみると、そこには最初は宗教改革の根本精神（「禁欲的色調」）によって全面的に強く色どられていたが、しだいにルネサンス精神がこのプロテスタントイイズムの中核（「禁欲ニートス」）を侵蝕していき、ついにそれを克服してしまった、と。このように「近代資本主義の精神」における宗教性の

喪失過程をトレルチは理解する限り、さきのウェーバーの所論とは、ニュアンスを異にするといわざるを得ない。なお、ここで一言付言しておく、トレルチは、啓蒙主義をいままたごとく宗教改革とルネサンスの融合とみなすわけであるが、ウェーバーは、ルネサンスと啓蒙主義については正面より十分系統的に述べてはいないけれども、ある個所では啓蒙主義を「禁欲主義の幸福な嗣子」とさえ呼んでいるのである。

さらに、「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過程についての第三の見解は、わが国の杉村広蔵氏や重藤威夫氏などによって指摘されているように、プロテスタントイイズムの禁欲それ自体がまさしく社会功利主義の倫理想によって征服されるプロセスとするものである。たとえば、その点に関する杉村氏の見解を要約してみるとほぼつぎのようになる。すなわち、一切の生産力を天与の恩恵であるとして、人間の無力を信じていられる間は、なんら疑問の生じようもなかったであろうけれども、人間の作為の結果として生れ出た資本制経済組織の発展は、土地自然の生産力機構とも異った客観界であることを自覚することによって、経済社会の内部において、事象性と人格性との対立の問題が湧起せざるを得ない。換言すれば、自然的秩序

の支配に屈服せざるを得ないものと信じていた自然主義的態度に、多少の疑惑が生じてきたのである。経済社会の秩序が人為の所産であるにもかかわらず、ほとんど、超人格の迫力をもって各人に重圧を加えつつあるという事実に対して反省がはじめられるに至った。人間がみずから製作したその結果に、たえず身動きもならぬまでに拘束されるという不思議に対して問題を感じ出したのである。そこに、社会哲学的な悩みが頭を抬げはじめたのである。つまり、啓蒙時代は非合理的な超自然に代えるに、理性法則にあった自然界をつくりだすことを試みだし、また、十九世紀の社会功利主義の倫理思想は、個人の価値をあくまでも強調することによって、あらゆる超個人的な社会的非合理の克服を企てたのである。ところで、これらの精神運動は、別の表現を用いれば、人格性と事象性との対立を解消せんとする試みであったといえる。そして、この点でとくに重要な役割を果たしたものに、A・スミスの考えを唯物論化して出来あがった社会功利主義の倫理思想があった。つまり、この倫理的唯物主義にあつては、人格の意義はただ事業の成功においてのみ実現されるのであるから、人格と事象との対立とか相剋とかいふ問題に対して、一応の解決を示したものといい得るのである。さらに、功利主義思想が

あくまでも個人の自由を尊重せよという格率をかかげるに至ったのは、主観的な「心情の倫理観」にもとづくもので、超個人的な非合理の重圧を、事実上ならびに思想上の前提としているものであった。この思想を奉ずる人々にとっては、宿命的とも感ぜられた社会実在の非合理のうち、個人人格の存在権を確立せんとしたのがその動機である。つまり、人格性の要請たる人格の自由を阻む封建的非合理あるいは保守的退嬰あるいはまたキリスト教的覇束を打破しようとして、数世紀にわたってヨーロッパ国民がたたかってきた問題を、もっとも現実的にしかも率直にいいあらわしたものが、功利主義の自由競争倫理であったのである。そこには、なんらの形而上学的粉飾もなく、社会生活を営む赤裸々な人間の要求が述べられている。かれらはいかにしたら神学的でない現世的な社会倫理をうちたてることが出事するかということに苦心した。そして、かれらが求めたものは神聖な、*göttliche* 倫理 (profane Ethik)、「換言すれば神をもたぬ倫理 (Ethik ohne Gott)」であつた」と。

以上「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過程について、三者三様の説明をしていることが明らかになつたと思うが、ここで今一度三者の立場を整理してみると、ウェーバーは、「近代資本主義の精神」における宗教性の喪

失過程を、宗教それ自体の「内、部、か、ら、の、世、俗、化」と考えるのに反して、トルルチや杉村氏は、それを、宗教それ自体が世俗的な観念によって打破されていく、いわゆる「外部からの世俗化」とみなすのである。それでは、「近代資本主義の精神」において宗教性の喪失過程を理解する上で、もっとも重要な見解はどれかとい疑問が当然つきに出てくる。けれどもこの点に関しては私にはわかりに速断出来ない。というのは、三者の説明がそれぞれ歴史過程の錯綜した因果の連鎖における一環を明らかにしたものととして、評価されねばならないと少なくとも私には思われるからである。

第三に、より重要なことは、ウェ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との間に一つの適合的な因果連関を認める場合にも、すでに第二節でも詳述したごとく、さきの場合とまったく同様な把握の仕方、つまり、それは宗教的理念がこの世の世俗的な観念的・物質的利害の力に屈服し妥協・適応していった過程とは考えず、むしろ、それは徹底的に内面的なプロセスとして宗教的理念それ自体の展開にもとづくおのづからの帰結として把握していることである。パーソンズもウェーバーのこうした論旨はつぎの二点からも明らかであるという。第一には、カルヴィニストの資本主義的な職業労働への献身は、積極的な

宗教的動機 (positive religious motives) にもとづいて強制された (was enjoined) のであって、そのことが許された (permissive) というようなかたちのものではなかったのである。第二には、カルヴィニズムの「禁欲」という要素は、十六世紀から十八世紀にかけて、利害状況の局面での変化が相当なものであったにもかかわらず、「近代資本主義の精神」の裡に明瞭に継承されていく。この継承が客観的な利害状況への倫理的な適応であったとすれば、当然に「禁欲」の宗教的動機そのものは、いち早く消失もしくは弱化する経過を辿ることであろう。ところが、この歴史過程でみられるカルヴィニズムの変化は、そうした利害状況の外面的強制によるものではなく、かえって「禁欲」の宗教的動機そのものの世俗化、功利主義化に起因するものであったのである。そして、パーソンズは、この意味でのウェーバーの論証は成功しているとみるのである。⁴⁵

第四に、第一および第二の場合と密接な関連にあるが、ウェーバーは古プロテスタンティズム (Altprotestantismus) と新プロテスタンティズム (Neuprotestantismus) とをはっきりと区別し、さらに、古プロテスタンティズムの倫理と因果関連のある経済倫理に「近代資本主義成立期の精神」を、そして、新プロテスタンティズムの倫理思想

と因果関連のあるそれに今日の「高度資本主義の精神」を考えていることに、注意しなければならない。つまり、この節の冒頭に掲げたウェーバーの長文の引用文にも明瞭に指摘されていたように、古プロテスタンティズムの「禁欲エートス」は「信仰エートス」であるのに反して、新プロテスタンティズムの、あるいは市民社会の「職業エートス」は、すでにこの信仰の純粹な激情を失ってしまった「世俗化されたエートス」であるのである。^⑤すなわち、別の表現をとれば、古プロテスタンは、神と富とに兼ね仕えることができず、ただ神の栄光を意識的に自己目的化し、そのために営利活動を目的合理的に組織化し、その結果生まれた富は、その救いの確証の「認識根拠」としてのみ認められていたにすぎない。しかし、新プロテスタンティズムになると、ロビンソン・クルソーのように、「同時に伝道もする孤立的経済人、あるいは「両つの世界をどちらも利用する」宗教人があらわれはじめた。すなわち、神と富の両者に仕えることが、宗教人の道となったのである。この場合、宗教的であること、つまり神に仕えること「良心であるということ」は、富を追求する営利活動の「方便、手段と化してしまったのである。換言すれば、宗教は、無人間的な営利活動を、宗教的倫理的に粉飾するにすぎない

くなってしまったのである。それは現世主義的な信仰にすぎなくなってしまうのである。^⑥このように、ウェーバーは古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズム、およびそれに対応する近代資本主義成立期の精神とすでに勝利を誇る今日の高度資本主義の精神とを峻別しているのである。ところが、ウェーバー批判を試みる人々のなかには、古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズム、あるいは、近代資本主義の精神と高度資本主義の精神、の両者を混同して一緒に取扱いながら論駁する者がしばしば見受けられるのである。ここに一例を挙げれば、ゾンバルトは、ウェーバー批判を試みた著作 *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen*, 1913 において、「高度資本主義の精神」として指摘しうる無限の営利欲、狂気じみた金儲けなどがピユウリタニズムの倫理にはとうてい帰しえないこと、多数のピユウリタニズムが植民した地方において後に大企業がみられる場合、それをただちにピユウリタニズムの世界観の結果に帰しようとするには幾多の疑問が存すること、およそ大規模な冒険的な企業のなかでピユウリタンの手で成ったものはほとんどみられない、ピユウリタンのなしえたことはせいぜい中小企業に過ぎなかったこと、大企業に成功し

たセシル・ローズのごとき、あるいは十九世紀の英米にあらわれた同じような大規模企業家の思想にはピユウリタニズムがみられないこと、などのことを挙げてウェーバーの見解に反対している^⑧。しかしながら、この点に關するゾンバルトの批判は、けつしてウェーバーの見解の否定にはならない。なぜならば、既述のごとく、ウェーバーが資本主義精神についていっていることは、とくに近代資本主義の成立発展の原動力の問題であり、すでに勝利を誇る今日の高度資本主義における精神を問題としていてのではないからである。それどころか、今みたごとく、今日の高度資本主義において、営利活動はすでに宗教的倫理の意味をまったく喪失してしまっていることを、ウェーバー自身も等しく認めるところであった。それにもかかわらず、ゾンバルトは、あたかもウェーバーが今日でもなおその存在を主張しているかのように考えて立論しているからである。

要するに、こうした点で本節の最初に引用したウェーバーの所説は、極めて重要な意味を有していると少なくとも私には考えられるのである。

四

さて、「近代資本主義の精神」における宗教性の喪失過

程、否むしろ、それを通しての現代の高度資本主義社会における宗教の世俗化・非宗教化過程、換言すれば宗教的生命の消失ないし死滅過程^⑨について、警鐘を乱打したのは、けつして前記のウェーバー、トレルチらにとどまらない。たとえば、イギリスが生んだ世界に誇る経済学者R・H・トーニーやJ・M・ケインズもこの点に關して鋭い指摘をしている。すなわち、前者は「キリスト教徒たちは、経済的企業が新しく勝利をうるたびごとに、財神がまたしてもたくらんだ謀略だとして、それを非難したが、このような廉直な怒りの発作のために、かれらは財神との闘争のための帷幄の謀議には無能な人間となった^⑩」と述べ、さらに、資本主義社会の実践的な宗教である富の偶像崇拜、いかえれば物質的な富の達成を人間の努力の至上の目的とし、人間の成功をはかる最後の規準であるとする考え方は、キリスト教信仰の建設者が述べた教えとはことんまですて対立するが、今やかかる富の偶像崇拜が世に勝利を得、群衆の拍手喝采を浴びていると主張する^⑪。また、後者すなわちケインズは「近代資本主義はまったく非宗教的なものである。内的な統一もなく、これといった公共心もなく、つねにとはいわないまでも、しばしば持てるものと持たざるものとの寄せあつまりというだけのものである^⑫」と嘆い

ている。

さらに、今日西洋のキリスト教国において、否定すべくもなく顕著な現象となりつつある非宗教化^②世俗化という状況は、右の経済学者らにもまして神学者たちが懐く深刻な問題である。すなわち、現代社会の非宗教化現象に対する危機意識の最たるものは、「プロテスタント時代の終末？」というP・ティリッヒ的な問のなかに認められるであろう。したがってまた、かれらのなかには、宗教的伝統への還帰を訴える主張もしばしば見受けられるのである。

例えばD・キェルケゴールにあっては、現代人の唯一の血路たる伝統的なキリスト教的生への飛躍・還帰は、現代の宗教を離れた文化的・享樂的生を虚無に崩壊させることによってのみ達せられると主張されるし、さらには、K・バルト、E・ブルンナーに代表される弁証法的神学においては、新プロテスタンティズムは宗教改革の正当な発展ではなく、あまりに近代世界に適合的になった結果としておこった逸脱であると主張され、それとともに宗教改革への復帰が強く叫ばれるのである^③。

しかしながら、今日の人間にとって宗教的伝統への還帰ということが、この上なく困難であることもまたいうまでもない。それについてE・フロムは『自由からの逃走』

(Escape from Freedom, 1941) のなかで、つぎのような

注目すべき言葉を述べている。すなわち「近代史における自由のための戦いでは、古い権威や束縛と戦うことに注意が集中されたので、これらの伝統的な束縛が除かれれば除かれるほど、人間はよりいっそう多くの自由の古い敵からみずからを解放したが、ことになった性質をもった新しい敵が台頭してきたことにまった気がついていない。その新しい敵というのは、本質的には外的な束縛ではなくて、パースナリティの自由を十分に実現することを妨げる、内面的な要素である。たとえば、信仰の自由が自由の最後の勝利であると信ずるとする。しかしそれは、人間がみずからの良心のままに信仰を求めることを許さなかった教会や国家の権力にたいする勝利ではあるが、一方近代人は、自然科学の方法によって証明されないものを信ずるという内面的な能力を著しく失ったことは、十分に理解されていない。」と。それゆえ、「新しい予言者たちが現われるのか、あるいはかつての思想や理想の力強い復活がおこるのか、それとも」「精神のない専門人、心情のない享樂人」*Fachmenschen ohne Geist, Gemüßmenschen ohne Herz*)を配した「機械的化石化」がとめどもなく進行するの^④か、とウェーバーが「プロテスタンティズムの倫理と資

本主義の精神」の論文を書き終えるにあたって投げかけた課題に対して、人類の歴史がはたしてどれに解答を与えるかはけつして誰も予見し得ないであらう。

註

- ① 内田芳明「経済と宗教——宗教倫理の階級的制約性の問題——」『マックス・ウェーバー研究』(大塚久雄・安藤英治・内田芳明・住谷一彦著)二八五頁、S・ランツフト著、榎俊雄訳『社会学批判』九四頁、H・ガース、W・ミルズ著、山口和男・犬伏宜宏訳『マックス・ウェーバー』一七頁、R・ベンディクス著、折原浩訳『マックス・ウェーバー』五三一—五四頁、高島善哉・中村貞二「マックス・ウェーバーの人と思想と学問」『マックス・ウェーバーの思想像』(安藤英治・内田芳明・住谷一彦編)二〇頁参照。
- ② 高島・中村、前掲論文、二〇頁参照。
- ③ 金子栄一『マックス・ウェーバー研究——比較研究としての社会学——』一〇六頁、大塚久雄「マックス・ウェーバーにおける宗教社会学と経済社会学の相関——とくに『変革の理論』との関連において——」『思想』(第四七二号)一一二頁参照。
- ④ 金子、前掲書、一九二頁参照。
- ⑤ 池田義祐「宗教社会学の研究」『大谷大学研究年報』(第七集)二八五頁、高橋憲昭「潜在機能概念よりみたマックス・ウェーバーの『プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神』論」『大谷大学研究年報』(第二二集)一五七—一六〇頁参照。
- ⑥ 金子、前掲書、一四六頁、折原浩『マックス・ウェーバーの宗教社会学とその『覚醒予言』性』『資本主義の思想構造』(内田義彦・小林昇編)三五八頁参照。
- ⑦ 住谷一彦「タルコット・パーソンズにおけるウェーバーの『資本主義の精神』論」『資本主義の思想構造』三〇四頁参照。
- ⑧ 第二節で「近代資本主義の精神」の形成に関して禁欲的プロテスタンティズムをしばしば引き合いに出すが、それはけつしてプロテスタンティズム一般、いわんやキリスト教一般などではなくて、いわゆる古プロテスタンティズムおよびその精神が失われていない限りでのプロテスタンティズムのみであることを、あらかじめ断っておきたい(大塚久雄『近代化の人間の基礎』九頁参照)。
- ⑨ いわゆる「資本主義精神起源論争」として知られるところであり、「大塚史学」に少しでも関心を持ったことのある人には、すでに周知の事実であるが、一方にはL・ブレンターノ、ゾルバルト、A・ファンファーニラの「解放説」がある。そして、両学説が対立したまま今日に至っているが、この点に関しては他日詳細な検討を加えてみたい。
- ⑩ 大友拘璞「近代資本主義の精神」(M. Weber)における宗教的頹廢過程——宗教と経済との関係——』『龍谷大学経済学論集』第五卷、第一号、三九頁。
- ⑪ 池田昭「マックス・ウェーバーにおける東西宗教と現代宗教——来世と現世の思想——」『思想』(第五〇六号)二二一—二二三頁。
- ⑫ 「高度資本主義」(Hochkapitalismus)とこう言葉は、ソンパルトがその著『近世資本主義』(Der modernen Kapitalismus)に用いた。

- talismus*, 3 Bde, 1902—28) において用いたものである。
- その際には一七五〇年から一九一四年の時期を「高度資本主義」の時代と呼んでいる(戸田武雄『ウェーバーとゾンバルト』二六頁参照)が、私がここで「高度資本主義」と呼ぶものは、産業革命以降今日までの資本主義の形態を指している。
- ⑲ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1920, S. 12.
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 12.
- ㉑ 田中真晴「因果性問題を中心とするウェーバー方法論の研究」『マックス・ヴェーバーの思想像』一三〇頁参照。
- ⑳ Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1920, SS. 17—22. マックス・ヴェーバー著、梶山力・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』上巻、一五一—二四頁。
- ㉑ Weber, *a. a. O.*, S. 23. 邦訳書「上」一三二—一四頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, SS. 31—32. 邦訳書「上」三九—四二頁。
- ⑲ Weber, *a. a. O.*, S. 33. 邦訳書「上」四二頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 33. 邦訳書「上」四二—四三頁。
- ㉑ 重藤威夫『マックス・ヴェーバー研究』五四頁参照。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 181. 邦訳書「下」一九七頁。
- ⑳ Lujó Brentano, Puritanismus und Kapitalismus, in, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, 1923. Werner Sombart, *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen*, 1913.
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, SS. 60—62. 邦訳書「上」九二—九四頁。
- ㉑ Weber, *a. a. O.*, S. 71. 邦訳書「上」一一二頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 76. 邦訳書「上」一二四頁。
- ㉑ Weber, *a. a. O.*, S. 93. 邦訳書「下」一四四頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, SS. 105—106. 邦訳書「下」五〇頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 111. 邦訳書「下」五六頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 190. 邦訳書「下」一三三頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, SS. 192—193. 邦訳書「下」一三四—一三五頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 195. 邦訳書「下」一三三頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, SS. 197—198. 邦訳書「下」一三六—一三七頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, SS. 196—197. 邦訳書「下」一三三—一三三頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 174. 邦訳書「下」一八九頁。
- ⑳ 池田昭「前掲論文」二二二—二二三頁参照。
- ⑳ 大塚久雄「マックス・ヴェーバーにおける資本主義の『精神』」『大塚久雄著作集』(第八巻)五頁。
- ⑳ E・トレルチ著、内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』八七—一五二頁。
- ⑳ 同「一」一七六頁。
- ⑳ 同「七」〇頁。
- ⑳ Weber, *a. a. O.*, S. 204. 邦訳書「下」二四六頁。
- ⑳ 杉村広蔵『経済倫理の構造』八三頁以下、重藤「前掲書」六九頁。
- ⑳ 杉村広蔵氏の著『経済倫理の構造』は、斎藤悟郎氏によれ

ば、新カント派的思惟基盤に立ち、唯物史観と対立する限りにおいて、M・ウェーバーの立場と似ているといわれる(斎藤悟郎「経済と倫理——経済倫理学の批判的序説——」『新潟大学法経論集』第九巻、第二号、六八頁)。

④ 杉村、前掲書、九六一—〇〇頁。

⑤ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: a study in social theory*, 1937, pp. 531—532.

⑥ 内田芳明「マックス・ウェーバーのヘートス論(上)」『思想』(第五一一号)五二頁参照。

⑦ 池田昭、前掲論文、七五頁参照。

⑧ Werner Sombart, *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen*, 1913, SS. 334—335.

⑨ R・H・トニー著、出口勇蔵・越智武臣訳『宗教と資本

主義の興隆』下巻、二二五—二二六頁。

⑩ 同、二二二—二二三頁。

⑪ John Maynard Keynes, *Laissez-Faire and Communism*, 1926, p. 131.

⑫ 佐藤敏夫「対立と適応——カトリシズムとプロテスタントイイズム——」『思想』(第五〇五号)、五九頁、同「宗教改革の非宗教化的予言者の性格——宗教改革の現代的意義——」『思想』(第五二二号)、一〇三頁参照。

⑬ 久山康「近代日本の文学と宗教」三四一頁参照。

⑭ 佐藤「対立と適応——カトリシズムとプロテスタントイイズム」五九、六九頁参照。

⑮ E・フロム著、日高六郎訳『自由からの逃走』一二二頁。

⑯ Weber, *a. a. O.*, S. 204. 邦訳書「下」二四六頁。(本学講師、社会学)