

## R・N・ベラーの『徳川期の宗教』

## 覚え書

小 笠 原 真

## —

一九六八年は、近代日本の夜明けを告げた明治維新から、満百年の歳月が流れる記念すべき年のせいか、近頃日本近代化の諸侧面を究明する著書・論文がわが国の学界でも数多く見られるようになつたけれども、外国の学者とりわけ英米系の学者 (R・P・ドーア、E・O・ライシャワー、M・J・レヴィ、E・H・ノーマン、J・M・ホール等) も、共産主義化せずに曲りなりに近代化を成し遂げた非西歐國の唯一のモデルたる日本に比較的早くから関心をもち、純學問的な業績を可成りあげてきた。ところ

(註1) 青井和夫「日本の近代化の再検討」『思想』昭和三九年、一月号、一二七頁参照。

(註2) R・N・ベラー著、堀一郎・池田昭共訳『日本近代化と宗教倫理』昭和三十七年。

(註3) 丸山真男「ベラー『徳川時代の宗教』について」『国家学会雑誌』昭和三三年、四月号。

## —

で、私が本小稿で若干検討しようとする R・N・ベラーの『徳川期の宗教』(R. N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, 1957.) も、その一つではあるが、この著は、アメリカの宗教社会学者ベラーが、母校ハーバード大学の社会学部及び極東言語学部に提出した学位請求論文であり、極めて意欲的な労作であった。そのため同大学でははじめての前記二学部双方から博士号が授与されたといふ。この点でも確かに異色ある著書というべきであろう。しかしながら、本書は非常に含蓄のある上に、私自身が一社会学徒として、これ迄研究してきたテーマとは、幾分距離があるので、果たしてどの程度迄立ち入

った考察が出来るか、不安に思うところもあるが、将来日本の近代化の問題を研究して行く場合の一覧え書として、ベラーの問題意識、分析視角、所論の骨子、所説に見ひれる疑問点・問題点・限界点などを、幾分なりとも浮き彫りに出来ればひとかに念ずるものである。なお本書の原題 *Tokugawa Religion* は從来『日本近代化と宗教倫理』、『徳川時代の宗教』などと訳されてゐるが、私はこれを前記の如く『徳川期の宗教』と訳出しておきたい。

さて、本書『徳川期の宗教』でのベラーの研究の Leitmotif を端的に表現するならば、非西歐諸國のうち何故日本のみが急速に近代化するかとに成功したかを解明することにある。その際彼は理論的武装を二人の偉大な先駆に負うてゐる。その一人はドイツの生んだ卓越した社会経済史家 M・ウェーバーであり、他の一人は現代アメリカ社会学の第一人者でありかつ彼の師でもある T・バーンズである。

先ずベラーは経済的な要因や社会階級が人間の社会的行動を決定するというマルキシズムの立場を採用せず、上部構造は下部構造に規定されるけれども、ある程度の独立性を持っており、下部

構造を逆に規定して歴史のコースに影響を与えるといふウェーバー的発想<sup>(註1)</sup>を踏襲する。そしてウェーバーが *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde. に集録された一連の論文で試みた分析方法は則しド、ウェーバーも「伝統主義の宗教は無数の個々別々の慣習を広範囲にわたって是認し、如何なる社会發展をも遡らせ、あるいは妨げるのに反して、救済宗教は個々別々の慣習かの神聖性を奪い去り（ウェーバーの言葉を使えば『呪術世界からの解放』）、その代りに一般的、非状況的な倫理的行為の原理を与え、その結果宗教自体の範囲を遙かに越えた重大な影響として、行動の合理化へと導くのである」(Tokugawa Religion, 1957, p. 8, 堀一郎・池田昭共訳『日本近代化と宗教倫理』昭和三七年、三五頁)と考える。そこで伝統主義からの顯著な度合の解放が問題になるわけであるが、「事實上、この解放が遂げられる唯一の方法は聖なるものの再解釈を通してであり、従つて合理化の過程に適した価値と動機づけとが正当化され、伝統主義的諸規制が克服される」(ibid., p. 8, 同、三六頁)と彼は理解する。ところでウェーバーにあっては、プロテスタンティズムが正にそのような聖なるものの再解釈にほかならず、新教が經濟的合理化に対しても直接貢献したことを探明したのが、好論文 “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-05” であるが、同様にペラーの『徳川期の宗教』も、「日本の宗教に於ける合理化傾向が、日本の經濟的或いは政治的合理化にどのように貢献したかを示すことにある」(ibid., p. 8, 同、三六頁)とそれでいる。

次にペラーが右のような問題意識をもって、徳川期の社会にア

プローチする際に、分析道具として用いる基本的な概念の枠を提供しているのが、ペーソンズとその学派の行為理論 (Action Theory) である。すなわち、ペラーはペーソンズらの四組の類型変数 (pattern variables) のうち、行為者が状況もしくは社会的客体を評価するための基準である1つの対概念——普遍主義 (universalism) —個別主義 (particularism) —遂行 (performance) —資質 (quality) —を選び、四つの可能なコンビネーションを考える。(つまり) は普遍主義—遂行の組合せで、これはアメリカの社会に当て嵌まり、(2) は個別主義—遂行の結合で、これは日本の社会構造であり、(3) は個別主義—資質に重点を置く社会で、中国の社会はこれであり、そして(4) は普遍主義—資質の結合せであるが、この場合については彼ら本書では何も論じない。更にペラーはペーソンズらに従い、これらを社会体系の四つの機能的下位体系 (functional sub-systems) と結合させる。すなわち(1) の普遍主義—遂行を適応 (Adaptation) —略して A 次元 (つまり全世界のレベルで言えば經濟) と、(2) の個別主義—遂行を目標達成 (Goal attainment — G 次元) —政治と、(3) の個別主義—資質を統合 (Integration — I 次元) —統合と、(4) の普遍主義—資質を潜在 (Latency — L 次元) —文化と結合させる。そして彼は(1)の公式を価値体系にも用いる。すなわち(1)は經濟 (適応) 価値、(2)は政治価値、(3)は統合価値、(4)は文化価値である (ibid., pp. 3-10, 同、一九一三九頁)。

(註1) 大塚久雄『社会科学の方法——ウェーバーとマルクス

(註2) ペーソンズらによれば、個々の行為者は状況の意味が

——』六七頁。

確定的となる前に、つまり行為者がその状況に閑して行為し

うる前に、一連のジレンマに直面し、そのためには必然的に選択を要求されるのであるが、このような選択には基本的な型が存在する。彼等はかかる型を *Toward a General Theory of Action*, 1951 では五組挙げたが (pp. 67-76),

後の *Working Papers in the Theory of Action*, 1953 では次のよろんな四組に修正した。それらは行為者が状況若しくは社会的客体を評価するための基準つまり対象を類別するための規準である二つの対概念——普遍主義—個別主義、資質達成——と態度規定の型である二つの対概念——限定性—無限定性、感情性—感情中立性——である (pp. 163-269)。すなわちこれらが類型変数といわれるものである。

(註3) ペーノンズらは *Working Papers in the Theory of Action*, 1953において、社会体系部内での過程はすべて四つの機能的命令——問題に従うものであり、それらは体系の均衡或いは持続が保たれるために必ず満たされなければならないと考える。すなわちそのような上位の体系に対して下位の

体系が分担している機能とは次の四つである。(1) A (Adaptation 適応) —— 外的状況の条件に適応すること (2) G (Goal attainment 目標達成) —— 目標の追求にあたり状況の諸部分を手段的に統制すること (3) I (Integration 統合) —— 単位間の関係についてその連帯を維持すること (4) L (Latency 潜在性) —— 潜在的なペターンの維持と緊張の処理。これらの全体社会のレベルで言えば A は経済に、G は政治に、(1) は統合に、(L) は文化にそれぞれ當たるわけである。

## III

さて、ベラーは右に見てきたような理論的武装の下で、最も包括的に日本の価値体系と、徳川期の社会体系を、GAIL の次元に従って分析する。

まず日本の価値体系についてベラーの説くところを聞いてみよう。彼によれば、日本の価値体系の特徴は政治価値の優先にある。日本では、真理とか正義とかいった普遍主義的理想的忠実な行為よりも、自分が所属し関係する特殊な体系または集合体への関心が相対的に高い。この傾向は社会生活のあらゆる側面に認められ、首長が家長であれ、封建領主であれ、天皇であれ、その集合体の長に対する忠誠として象徴される。しかしこの忠誠は、人物自身に対するよりも、その人物の地位に対する忠誠である。それ故日本では、まったく個人的関係のない天皇や将軍に対する深い忠誠の可能性が存在し、その政治的影響力は個人の影響範囲をはるかに越えたものである。この種の忠誠の存在は体系目標に役立つ遂行のみが真に効力をもつ点からも納得される (ibid., pp. 13-15, 同、四一一四四頁)。

日本の価値体系は、このような個別主義的政治価値が、他の經濟 (適応) 価値、統合価値、文化価値に優先し、後の三者は政治価値への動機づけによって、基本的に影響を受ける傾向がある。すなわち、先ず經濟 (適応) 価値においては、集団目標に貢献する能動的奉仕が最も高く評価される傾向にある。軍隊が終始高い評価をうけるのは、それがまさに政治の目標達成にとって典型的に適応的な手段だからである (ibid., p. 15, 同、四四一四五頁)。次に統合価値においても、集合体の目標の円滑な達成をはかるた

め、調和、進んで妥協すること、非攻撃性などが高く評価され、他方論争好き、闘争好き、過大な野心、その他破壊的な行動は強く非難される。摩擦を避けるため行動規定に忠実に同調することは、すべての争いを最少に食いとめ、集合体の生活の円滑な機能を確保する点からも美德とされる (*Ibid.*, pp. 15-16, 同、四五—四六頁)。

最後に文化価値においても同様である。一般に学問や修養は重んぜられるが、学問のための学問はむしろ軽蔑され、専ら行為における結果が重視される。真に学問のある人は眞に忠であり孝である筈だという建て前がとられる。価値が集団の要請と密着しすぎているところから、常に私的価値よりも公的価値が優先し、個人の欲求充足はそれ自体で正当な権利であると認められない。個人の欲求充足は娛樂的な意味で肯定されるか、あるいは特定の区切られた時間や場所で許されるかに止まる (*Ibid.*, pp. 17-19, 同、四六—四八頁)。

次にベラーは徳川期の社会はこうした価値体系を潜在的な所与として、それを如何に現実の社会関係のなかに顕在化させているかを検討する。その際彼は社会体系の構造も、やはり四次元の図式に従つて、政治体系、経済体系、統合体系、動機づけの体系の順に素描する。

先ず政治体系についてベラーは次のように説く。徳川期になって政治権力の普遍化と拡大が可成り前進したが、なお幕府は封建領主の権力を統合しえず、またその正当性が天皇によって制約されていた。しかし維新は藩制の破壊と天皇政府を中央政府たらしめることによつて、権力の普遍化に関するこの二つの制約を取り

のぞいた。それ故明治政府は既に徳川期に存在した国体観念の論理的完成を示したものであった。徳川期の社会では忠誠観念が統合体系から政治体系に高度に投入 (Input) されていたが、如何なる主君に対する忠かという点が、前述の権力の普遍化に関する制約のために幾分か不明瞭なものを感じている。しかしこうした忠の対象の曖昧さは忠の内的構造には影響しなかつたのである。そこで彼は忠の内的構造を分析し、忠と恩との関係、政治的権威の命令の尊重とそれへの服従が「報恩」ないし「恩返し」としての意味をもつことを問題にする (*Ibid.*, pp. 19-26, 同、五〇—五七頁)。

次に経済体系に眼を転ずるとそこでは彼は次のように主張する。すなわち経済体系が他の体系から明確に分化するのは、貨幣の使用による交易の一般化によるが、徳川期は正しく全国的な範囲でその方向が進展した時代である。けれども他方普遍主義的因素の弱さのために、経済の合理化が幾多の面で阻まれた。物品やサービスの自由契約による交換はお得意や家族的労働力との特殊な紐帯によって制約され、自由競争の発展は政治的干渉によって阻止された。しかしこうした伝統的価値が必ずしも経済に反機能しなかつたことは、明治時代にまでそうした要素が持ち越され、それが一定の限度で経済的合理化と近代化の正機能となつた点が明らかである (*Ibid.*, pp. 26-30, 同、五七—六二)。

続いて統合体系について彼の所論を摘記してみると、徳川期では集団責任体制が個人の行動を規制し、有機的・水平的結合様式よりも機械的・垂直的結合様式が支配的な時代である。しかも他方この傾向が価値体系において個別主義が普遍主義に優先している事実と密接に関連しているところから、自然部分集合体と一体

化することが全体社会と一体化するよりも優先し、派閥主義が徳川期においては盛んであった (ibid., pp. 30-34, 同、六一—六六頁)。

最後に動機づけの体系に関しては、彼は価値や制度のパターンを維持する結果となるような社会行動の動機づけを規制する面と、社会体系の構成員のパーソナリティに生ずる緊張を解決する方向を規制する面とを論ずる。すなわち彼は前者の面として家族・学校等で行なわれる社会化の過程、生産と消費についての行為のバランスを保つこと、公と個人の利害の釣合いを保つことを問題にし、後者の面として、日本人の「几帳面さ」を取り上げるが、具体的な紹介は紙数の都合上差し控える (ibid., pp. 34-40, 同、六六一七四頁)。

#### 四

右に見てきたような価値体系と社会体系に対し、日本の宗教がどのような役割を果たしたか、という本書を貫く重要な問題が次に登場する。そこでベラーの意味する宗教とは何かを先ずみてみると、彼はP・ティリッヒ流に宗教を究極的関心にかんする人間の態度と行為と定義する。究極的関心には究極的価値と究極的挫折という二面がある。従つて宗教のもつ社会的機能は、社会道德の基礎となる一連の意義する究極的価値を供給することと、これら究極的価値と究極的挫折の対象が問題になるわけであるが、彼はそれを「侵すべからぬもの」「聖なるもの」に求めるのである

(ibid., pp. 6-7, 同、二二二—二四頁)。

ベラーは日本宗教の分析を試み、「聖なるもの」を析出するわけであるが、先ず聖なるものについて、彼は二つの類型を設定する。すなわち第一は、食物、戒しめ、愛などを与えてくれる超従属的存在 (superordinate entity) である。例えば儒教の天と地、阿弥陀や他の仏陀、神道の神々、地域的守護神、祖先などである。これらは政治的脈絡に即し上位者や両親に形を変えてあらわれる。第二は、一層説明し難いものであるが、存在の根拠 (the ground of being) あるいは実在の内的本質 (the inner essence of reality) である。例えば中国の道教、儒教などにみられる「道」、朱子学派の「理」「心」、仏教の「仮性」にかんする諸概念、神道の「もへとも哲學的な意味」の「神」などである (ibid., p. 61, 同、九八頁)。

ではこのよくな「聖なるもの」の二つの主要なカテゴリーに関する宗教的行為について、ベラーはどのように説くであろうか。第一の聖なるものの型では、宗教的行為は、神が恩を与え、この恩に対して返礼すること、すなわち神に対する報恩の形式をとる。人間は恩の偉大さに対しても弱いものであり、したがって全面的な報恩行動によって報いるべきである。曹洞宗の道元は、弟子に対する手引書で、われわれが現在「仮智」を見、法を聞くことが出来るのは宗祖の与える慈悲である。この慈悲である一句の原理、一個の法を与えられることに対し、その恩恵に感謝しなければならないという。浄土真宗においても、自分の全生涯を阿弥陀の恩に感謝するように、奉仕しなければならないとされている。第一の聖なるものの型では、宗教的行為は、この存在の根拠あるい

は実在の本質となんらかの形での合一あるいは同一化である。この合一を遂げる行為には二つの主要な型が見出される。第一の型は個人的な宗教的試練や経験、世俗からの隠退によって、この合一を遂げようとする試みである。理論的にいえば、この態度は本体論的な存在としての自己を滅し、主体と客体の差別を破ろうとする試みである。しかし重要なのは第二の型であり、それは倫理的行為、あるいは「愛の作業」によって、世俗から隠退するよりは、むしろ世俗にどどまることによって、聖なるものとの合一を遂げようとする試みである。倫理的行為は比較的特殊な「慈善の行為」であり、また単に「良き生活」を築き上げる行為でもあるだろう。理論的に述べれば、このアプローチは、倫理的存在として自己を減し、自と他、私と汝の間の区分を破り、一字でいえば、自己を減することによって合一を遂げようとする試みである。

要するにベラーは右の二つの宗教的行為の型について、端的に次のように述べる。「第一の型は、報恩に関するもので、本質的に個人の自己以外の対象への関心に焦点が置かれている。第二の型は、自己修養に関するもので、それ自身のうちなる個人の人格の統合に焦点が合わされる。この両者の中にも利己心は最大の罪なのである」(ibid., p. 77, 同、一二〇頁)。つまりベラーによれば、報恩と自己修養によって利己心をなくし、聖なるもの行動を組織化することが、宗教の組織化、体系化なのである。この組織化、体系化は、第一の世俗に対し、自己の義務を履行するという形式をとり、最も強調されたものは、政治的な上位者と家族の最上位に対する義務の履行であり、祭儀、祈禱、冥想などは二義的なものと考えられている。

宗教的行為の二つの型が、いずれも聖なるものとしての上位者に対する義務の履行を積極的に押し進める傾向をもつとすれば、日本社会の価値体系を積極的に推進することにもなる。何んとなくれば、既にみたように日本社会の価値体系は政治価値が優先しており、個別主義と遂行の類型変数でとらえられるのであり、宗教的行為もまた「上位者」に対するという意味で個別主義的であり、「義務の履行」という意味で遂行を強調しているからである。

最後にわれわれは、ベラーが宗教と世俗の一領域である経済との関係をどのように把握するかを極く簡単にみておきたい。

ベラーによれば、聖なる上位者に対する自己の義務の遂行と邪悪な衝動や欲望の自我をなくし、究極的本性に合一しようとする無我の状態への努力は、労働に対する熱心さと自己の消費欲を抑制する義務と密接に結びつき、いわゆる勤勉と節約を生むと考えられる。このように勤勉と節約を宗教的に意味づけることは、あたかもプロテスタンティズムの世俗内禁欲に比すべきものとみなされる(ibid., pp. 195-196, 同、一二七八頁)。しかしながらこれは、プロテスタンティズムの場合と異なって、職業そのものに対する志向ではなく、特定の上位者に対する義務遂行の副次的結果として、職業を尊重し、勤勉、節約を大切にするのである。

## 五

以上極めて大雑把ではあったけれども、ベラーの所論の骨子と思われる部分を、比較的忠実に摘記してきたわけであるが、私は彼の所説に対し、決して全面的に賛成するものではない。それ最後に私が懷いた疑問点・問題点などを、一二三書きとどめて、

結びにかえたい。

第一点として、H・パッショーン、倉田和四生氏などが指摘しているように、ベラーが独自の価値体系を前提として、近代化過程の特異性を主張したことは、確かに優れた着想であるといえる。従来近代化論が普遍性の側面にのみ注目し、独自の性格を説明することが少なかつた点を考えると、彼の研究は確かに盲点をついている。しかしながら、一つに、ベラーの研究は、ウェーバー的関心に基づいて、近代化の発端を探るにとどまっている。しかし現実の変化の進行過程は、非常に複雑なものであり、多くの因素や条件を考慮しなければならない。またその具体的な分析を価値体系のレベル(理念的レベル)にとどめず、社会的レベル、及び技術的レベルをも分析しなければならない。単に近代化を押し進める価値体系が、徳川期から存在していたことを示すだけでは、井上清氏の「日本の伝統社会は、近代化に必要な政治的統制と安定をつくりだすのに役立った」というが、それならなぜその統制と安定は幕藩体制によってスムーズにおこなわれないで、十五年の血なまぐさい政治的動乱と一年余の大内乱をへて幕藩体制を打倒し、天皇制国家をつくることになったのか」という鋭い間に、答えを与えたことはならない。つまりこのことは、明治維新の際、下級武士や商人は敢えて徳川期の中心的価値を攻撃しなかつたと考えるべラーに対し、J・M・キタガワが「下級武士や商人が望んだことは、徳川期の中心的価値体系の攻撃を弱めることよりも、むしろ強めることであったようと思われる」という批判にも連なる。二つに、ベラーの用いた図式は、価値体系自体が変化することに関しては、全く無力であるといわなければならぬ。近代化

の進行自体が価値体系の変化を推進するという反面も無視することが出来ない。三つに、ベラーの方法に従えば、日本とソ連とは同じ価値体系をもっていることになる(*Ibid.*, p. 193, 同、二七五頁)から、論理的には両者の近代化も同一のものとなるが、松田道雄氏も指摘するように、現実においては大きく異っている。従つて類型変数をベラーのように四つに限定せず、サブタイプを用意することが必要であろう。

第二点として、ベラーが日本の宗教の価値を個別主義と遂行の政治価値とみ、プロテスタンティズムの価値を普遍主義と遂行の経済価値と考え、換言すれば、日本の宗教と新教は個別主義と普遍主義の相違をもちながらも、遂行の点では共通しているとみなす(*Ibid.*, p. 8, 同、三六八頁)点を、ここで問題にしてみたい。そもそもベラーが新教の遂行と日本宗教の遂行とを同一視して考えるのは、端的にいえば、池田昭氏が指摘しているように、「不当なまでに、日本の呪術的行動を無視したために、遂行の限界がきわめられていなかったことによると思われる」。つまり日本の宗教では、プロテスタンティズムにみられるように、神と世俗を徹底した緊張関係のもとで、神のために世俗の行動を組織化し、遂行したとは考えられず、むしろ「あいまい」に(神祕主義と呪術への傾向があるという意味で)世俗の行動が勤勉と節約へと組織化され、遂行されたのである。にもかかわらず、ベラーは「大抵の救済宗教でもかなり大きな呪術の要素を備えている。日本でも大抵の宗教やセクトはこの両面(呪術性と合理性)が見られるが、われわれが関心をもつのは合理化傾向の側面なのである」(*Ibid.*, p. 8, 同、三五頁)とか、民衆の「道教」や民間信仰が合理

化に反対の役割をしたのは「今までなん」(ibid., p. 69, 同、一〇九頁)といつて片付ける。それ故丸山眞男氏は「むしる著者(ベラー)の方法と問題意識からしても、国家神道や民衆宗教の呪術性にもかかわらず、ではなしに、まさにトップ・レベルと社会的底辺での呪術性がいかに日本的な合理化・近代化を内面的に特質づけ、押し進めているかという秘密こそが、解明の核心でなければならない」と批判する。

第三点は、ベラーの一般的な分析に関するよりも、むしろ彼の特殊な説明のうち、特に私たちに関係の深い個所すなわち「眞宗は西欧のプロテスタンティズムに対する日本における最も類似性をもつ形態であり、かつその倫理はまたプロテスタンントの倫理に最もよく似ている」(ibid., p. 122, 同、一八四頁)と記述する点を、以下幾分検討してみよう。そもそもベラーの右のような主張は、内藤莞爾氏の「宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人——」(『年報社会学』第八輯所載)や松島静雄氏の「労働」(『現代仏教講座』第一巻所載)における見解と軌を一にする。しかしながら、ヨーロッパー、内藤氏などの研究を、ウェーバーの好論文 “Die protestantische Ethik und der »Geist des Kapitalismus“”(註1)に対応させ、上山春平氏も指摘しているように、少なくとも一つの点で問題がある。

その一つは、ベラーや内藤氏などは西欧歴史と日本歴史の発展形態の相違について考えていないことである。すなわち、先ず西欧歴史において、宗教改革の組織者J・カルヴァン及び彼の一派が活躍した十六、七世紀は、英國の経済史家R·H·トーニーも指摘しているように、政治、経済、社会、文化の上に大事件のあつた時代、つまり封建制度の段階は終了し近代国家が成長しつつあった時代であり、所謂 Reformation は近代史を前進させる起動力をもった歴史現象として、近代の夜明けに成立したのである。しかしに日本歴史に眼を転ずる時、蓮如が活躍した時代は彼がレッキとした一五世紀人であるから室町時代のことであり、それに近江商人が最も華々しく活躍した時代は江戸時代である。そう見えてみると当時は日本では西欧とは反対に封建的秩序の形成へと進み、その防壁として寛永の鎮国政策による国土の封鎖すらも行なわれ、以後約一世紀にわたる徳川幕府の政治は、世界歴史にも稀に見る強力かつ徹底的な封建政治であった。加えて江戸時代は所謂宗教政策も極めて行き渡った時代であり、宗教制度の一切の権限が寺社奉行につながる俗権に従属し、宗教集団の活動が諸宗寺院法度や各宗諸法度によって規制され、教団内部の紛争、邪義、異端の取り締りに至るまで、寺社奉行の裁定によって決定される有り様であつた。それ故この俗権(ウェーバー流にいえば(Religionspolizei))は、中村元氏も指摘するように、日本の宗教を萎縮せしめ、当然現実の力として発展し得たであろうところの、資本主義的展開を目指す一つの仏教運動を、その萌芽の状態において封殺してしまったのではないかろうか。

残る一つは、ウェーバーは前掲論文では、新教と産業資本との関係を論究しているのに対し、ベラーや内藤氏は浄土真宗と商業、資本との関係を考察している点である。しかしこの問題に関しては、知られる如く西洋においてW·ゾンバートとウェーバーが論争をたたかわしたところである。ゾンバートは商業資本と産業資本との間の精神的な差違を認めず、両者は自然に連続するもの

であり、その間に本質的な差違を認め難いと主張するのに対しで、ウェーバーは両者の間に本質的な差違を認め、全く異なった精神によって支えられるものとみるのである。つまり前者は資本主義の成立のための精神的因素は、単に営利心さえあれば充分であると考え、資本主義精神の起源を前期的商人の中に、それも特にユダヤ人の営利活動の中に求めた。これに対して後者は、單なる営利心は却つてその不節制の故に、資本主義の合理的な発達を阻止する障害物でさえあったといい、資本主義は前期資本に見るような單なる投機心や詐欺や冒險にみちた *Räubergeist* ではなく、それは熟慮と計算の精神であり、合理的な経済心理であると主張し、ゾンバールトがあげたユダヤ人の資本主義は投機的な *Pari-Kapitalismus* であると決めつけ、近代産業資本に比してそれは遠く掛け離れたものであると考える。そして彼は、新教の世俗的禁欲すなわち勤労と節約を重んずる職業倫理の中に、資本主義の精神の温床を見い出したのである。<sup>(註12)</sup>

さてこの問題を解明する上で重要な鍵となるものに、我が国における商業資本の最も典型的なものでかつその精神を最もよく代表していると思われる「近江商人」についての江頭恒治氏や宮本又次氏などの研究がある。それ故彼等の努力の跡を吟味してみると、ゾンバールトの所論にも又ウェーバーの所説にも、直ちに全面的な賛成を表わすわけにはゆかないようと思われる。というのはゾンバールトの場合には次の二つの問題が生ずる。すなわちその一つは、江頭氏が指摘しているように、産業資本に必要な創造的精神言い換えれば「物を造り出す喜び」が果たして彼等近江商人にあつたかどうかの問題である。江戸時代の近江商人も一部生産業

に進出していたが、しかしこのことがあるために彼等は既に創造的精神の所有者であったとはいえない。要するに商業資本の体系の一環としての生産業と本来の生産業とは、それを支える精神についてみれば必ずしも同質であると速断することは許されないからである。その二は、ゾンバールトの先にみた見解に照してみると、宮本氏が近江商人について「明治の中期以降近代的工業が発達すると共に、その特質とする組織や商法は、新しい時代の資本主義的機構に合わず、これに対応しなかつたために、退廃するに至り、その名声はようやく衰えるに至った」と記述する皮肉な現象を、どのように説明出来るかということである。またウェーバーの所論については、江頭氏や内藤氏が指摘している次のような理由によつて同意出来ない。ウェーバーが商業資本主義精神の特徴と考えた詐欺や欺瞞にみちた *Räubergeist* というものは初期の段階では何處にでも存在したと思われる。それ故「近江泥棒」という諺が生まれたのも、要するにこの段階のことであると考えられる。しかしながら一概に商業資本といつても、その中には発展があり段階があると考えられる。交易が頻繁となり規則的に行なわれるようになると、そこには一定の系統と秩序とが生じて来る。こうなると冒險にかわって熟慮が必要となり投機にかわつて計算が必要となり、一時のごまかしではやつていけないので永続的な信用を重んずる風潮が生じて来る。かくして商業において合理的な経営の必要の起るのはむしろ自然のようである。近江商人の場合についてみてもこれは決して例外ではなく、彼等も極めて合理性を備えていたことは伝記的文献にも記されている。従つて先にみたようなウェーバーが指摘した商業資本特有の難点は既

になく、かえって産業資本主義精神の属性として、彼が挙げた性格を近江商人も兼ね備えていたように思われる。<sup>(註15)</sup>

最後に、以上の三点についてはなお詳細な検討を必要とする

が、紙数の都合上他の機会を俟(ま)ねば。

(註1) H. Passion, Book Review, *Tokugawa Religion*

by R. N. Bellah, American Sociological Review,

Vol. 22, No. 5, 1957, p. 594, 倉田和四生「近代化論と社会

システム変化論」*〔ひよしの覚書〕*『関西学院大学社会学部紀

要』第九・一〇合併号、七六頁。

(註2) 井上清「『近代化』〈そのトローチ〉」『昭和懸』昭和三八年、一一月号、一六頁。

(註3) J. M. Kitagawa, Book Review, *Tokugawa Religion* by R. N. Bellah, The Journal of Religion, Vol. 37, No. 4, 1957, p. 275.

(註4) 松田道雄「近代化の担当者と批判者—日本とハトメー」『思想』昭和三八年、一一月号、三三七—四二頁。

(註5) 池田昭『日本の精神構造論序説』六一頁。

(註6) 丸山真男、前掲論文『日本近代化と宗教倫理』所載三三五〇頁。

(註7) 上山春平・中村元対談「日本の近代化と宗教意識」

『思想の科学』昭和四〇年、一〇月号、五三三頁。

(註8) R. H. Tawney著、出口勇蔵・越智武臣共訳『宗教と資本主義の興隆』上巻、一一六頁以下。

(註9) 豊田武『日本宗教制度史の研究』一四一—九頁参照。

(註10) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religions-*

Soziologie

II. 1921, S. 288.

(註11) 中村元『日本宗教の近代性』一六三頁。

(註12) 江頭恒治『近江商人』一一八頁参照。

(註13) 同、二四〇頁。

(註14) 日本民族学協会編『日本社会民俗辞典』第一卷、一〇一—一〇三頁。

(註15) 江頭恒治、前掲書、一一九—一四〇頁、内藤莞爾「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人」『年報社会学』第八輯参照。