

潜在機能概念よりみたマックス・ウエーバーの
「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」論

高 橋 憲 昭

はじめに	一四三
〔一〕 「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」について	一四四
〔二〕 「潜在機能」概念との関連について	一六
おわりに	一八

はじめに

マックス・ウェーバー (Max Weber) が没してから、四十年以上をへたいま、「近代社会科学、特に、近代社会科学の中心的な創造者の一人として、しだいに、かれの姿の再認識がなされてきている。」⁽¹⁾とは、タルコット・パーソンズ (Talcott Parsons) のことばである。

すぐれた力量と、広汎な分野にわたる関心とをもって、意欲的な研究をつづけ、多くの業績を残したウェーバーについては、いまさらここに改めてのべる必要もないであろう。その足跡は、経済学・政治学・法学・社会学・歴史学・宗教学など、いわゆる社会科学一般の広い領域に及び、容易にその全貌を明かしえないほどであるが、一般的にウェーバーの学問的関心の座標軸は、近代性の問題、つまり近代性—近代化—合理主義の一連の問題の追求におかれたといわれている。⁽²⁾これを軸に展開された多様な理論や実証的研究は、多くの人によってとり上げられ、批判・論評が加えられて多数の文献として残されている。⁽³⁾しかもなお、現在においても、ウェーバーの再認識や再評価はあとを断たず、わが国でも、すぐれた批判・論評や解説が発表されてきた。⁽⁴⁾

いまここでとり上げようとするのは、ウェーバーの宗教社会学的領域の研究の一つである「Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus」についてである。この論文は、ウェーバーの著作体系からすれば、量的にはごく小部位を占めるにすぎないが、内容的には豊富なものを含み、それについての批判や論評は、ラッハフアール (F. Ratchahl) やンムルト (W. Sombart) をはじめとし、ブレンターノー (L. Brentano) やターニー (R.H. Tawney) その他の人びとによって行なわれ、わが国においても大塚久雄その他の学者によってとり上げられている。⁽⁵⁾

ここでは、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」の内容そのものについて、批判を加えようとするのではない。したがって、また、それに関する諸学者の批判・論評に対する再批判でもない。ただ、従来とより上げられることのなかった視点から、それをみなおそうとするのである。一つの新しい視角から、光を当ててみれば、そこにどのような姿が画きだされるであろうかということである。その視角が妥当であるか、その光が果して観照にたえうるウェーバーの側面をとらえるかどうか、ともかく試論的な意味において、この小論をすすめようと思う。

〔一〕 「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」について

ウェーバーのこの論文は、一九〇三年にかきはじめられ、二年後の一九〇五年に完成しており、⁽⁶⁾かれの著述のなかでも、比較的早い時期のものであって、宗教社会学的な領域のものとしては最初の論文である。これは、はじめ宗教的諸觀念が、人間の行為に及ぼした影響をあとづけることによって、歴史過程における物質的利害 (interest) の優位についてのマルキストの主張に対する反撃と考えられていた。が、のちには、しだいにウェーバーの巾広い仕事の中で、これは、ただたんに、そのみのものではなく、宗教的觀念が、どのように人間の具体的行為と社会関係へ、特に経済的行為に影響するかという、宗教的觀念作用についての認識の問題、さらには、歴史解釈の問題へとつながるものであることが、一般的に認められるようになったのである。パーソンズによれば、それは近代経済組織における「觀念」と「物質」の歴史的先在性に関する、より深い問題を含むものである。すなわち、それについての純粹に歴史的方法は、循環論理に陥入らざるをえないのであるが、ウェーバーは、そこから脱する方法として、独立変数的に宗教的志向を処理することを試みたのである。⁽⁷⁾そして、これらのことからすれば、「プロテスタンチズムの倫理と資本

主義の精神」は、かれの宗教社会学の一つの完成された論文というよりも、むしろ宗教社会学的研究の出発点であり、それは当然、後に「Die Wirtschafts-ethik der Weltreligionen に収録される Konfuzianismus und Taoismus, 1913. Hindunismus und Buddhismus, 1916, Das antike Judentum, 1917.」につながり、それによってはじめて完成されるころのものであるといえよう。⁽⁸⁾ このような性格をもつ「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」は、実際には、どのような内容をもち、どのような論理の構造をもって構成されているのであろうか。この問題は、この小論にとってはさしあたっての第一義的なウエイトをもたないとしても、やはり、基礎的手順として、できるだけ忠実にその大要を概括しておくことにする。⁽⁹⁾

(1)

かれの論述は、つぎのようなことばではじまっている。すなわち「さまざまな種類の信仰が混在している地方の職業統計に目を通すと、通常、つぎのような現象が見出される。……近代的企业における資本家や企業経営者についてみても、あるいは、また上層の熟練労働者、とくに技術的、あるいは商人的訓練のもとに育てられた首脳者たちについてみても、かれらが別して、いちじるしくプロテスタント的色彩を帯びている。⁽¹⁰⁾」が、これらの現象の原因は何であろうかと。

そして、これらの原因としては、いくつかのものをとりあげることができる。たとえば、「近代経済における資本所有と経済的地位とが、今日プロテスタントによってより、多く占められているという事実は、……ある範囲まで、歴史的に、つまりかれらが、比較的有利な財産条件を与えられていたことの結果にすぎない。⁽¹¹⁾」また、「民族上、あるい

は、宗教上での少数者は、『被支配者』として、他の『支配者』たる集団と対立するような地位におかれているばあいには、自発的にか、あるいは他動的にか、政治上有力な地位から閉めだされる結果として、別して、いちじるしく営利生活の方向に進むことになるのがつねであり、かれらのうち、才能に秀でたものは、政治的活動の舞台で発揮することのできない名譽欲を、この方面に満たそうとするのである。¹²⁾さらに、宗教的な原因として、プロテスタンチンに比して、「カトリシズムは、より、多く『非世俗的』であり、その最高の模範によっても知られるように、禁欲的な諸特徴をもっているため、その信者は、現世の財貨に対して、一層無関心の態度をとるようになるのである。¹³⁾」というのである。しかし、これらのことには、それぞれ反証があつて、絶対的な原因とは考えられない。むしろ、それらはプロテスタンチンの両親が子供に与える教育内容の特性、その精神的特性のちがひによると考えられる。さらにいわば、精神的特性の基調をなしている宗教的特徴とでもいうべきものの相異に由来するといえる。こうして、「どうしても、今までのように、漠然とした一般的な概念をもつて議論することをやめて、歴史のうちに、キリスト教の種々異なる現われとして示されてきたところの、あの偉大な一連の宗教上の諸思想のもつ固有な特性と、それら相互の差異とを立入って究明するに努めねばならない。」¹⁴⁾のである。

(2)

そこで、まず「資本主義の精神」という概念の検討が必要となる。しかし、ここでは資本主義の「精神」とよんでいるものに対する最少限度の準備的な例示にとどめねばならない。こうした目的から、問題の「精神」をものがたる一資料として、ベンジャミン・フランクリンの文章(Necessary hints to those that would be rich. 1736, Advice

to young trademan, 1748. works ed, Sparks. Vol. II. p. 87) を説明の手がかりとする。これらの資料は、資本主義の「精神」を、ほとんど古典的といいうるまでに純粹に包含しており、しかも、同時に宗教的なものとの直接の關係を全く失っているため、——われわれの主題にとっては——「無前提」であるという長所をもっている。⁵⁵⁾

このフランクリンの思想において、顯著な特徴として感じられるのは、「信用の、できる、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。実際に、この教説の内容をなすものは、單純に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。このことは、何にもまして、事がらの本質をなしている。ここでは『事業の才』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⁵⁶⁾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⁵⁶⁾のである。ここで、ウエーバーは資本主義の「精神」という概念を、このようなエートスとしての独自の意味に用いている。また、資本主義というのは、近代資本主義であることはいうまでもない。「資本主義」は、中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代・中世にも存在したが、そこには独自のエートス⁵⁷⁾が欠けていたのである。

また、フランクリンの思想には、功利主義的傾向が存在するのは否めないが、それにもまして、宗教的なものが強い基調をなしている。「一切の自然の享樂を厳しく拒けて、ひたむきに貨幣を獲得しようとする努力は、幸福主義や快樂主義などの外衣を全然おびていず、純粹に自己目的と考えられているため、各個人の『幸福』や『利益』に對立して、つねに全く超越的なもの、また、およそ非合理的なものとして立ち現われている。營利は人生の目的と考えられ、人間がこれによって、物質的生活の要求を充たすための手段とは考えられていない。⁵⁷⁾」それとともに、それがた

たえている雰囲気は、一定の宗教的観念と密接な関連をもっている。というのは、「何故に『人からは貨幣をつくらねばならぬかと問われたばあい、フランクリンは、自叙伝の中で、かれはどの教派にも属しない理神論者であるにもかかわらず、聖書の句を引用しながら答えている。『汝、その業、Berufに巧みなる人を見るか、かかる人は主の前に立たん』と。貨幣の獲得は、——それが合法的に行なわれるかぎり——近代の経済組織の中では、職業、Berufにおける有能さの結果であり、また、現われであって、こうした有能さが……フランクソンの全著作に一貫してみられるように、かれの道徳のまさしくアルファーでありオメガーとなっている。」¹⁹のである。そして、この正当な利潤を使命（すなわち職業）として、組織的に追求するという精神的態度が、資本主義的企業のもっとも適合理的な精神的推進力となるようになったのであり、またこれは、それらの精神的態度を「資本主義の精神」とよぶ理由でもあるわけである。¹⁹

(3)

ウェーバーは、こうしてルッターの職業観念の検討にはいる。

さて、『職業』を意味するドイツ語の『Beruf』という語のうちにも、また同じ意味を含む英語の『calling』という語のうちにも、一層明瞭に、ある宗教的な——神から授けられた使命——という観念が、少なくとも他のものとともにこめられており、実際にあたって、この語に力点をおけばおくほど、それが顕著になることは、見落しえぬ事実である。²⁰また、職業のこのようなとらえかたは、カトリックよりもプロテスタントの優勢な諸民族のうちに必ずあるといつてよい。しかもこの語の意味は、翻訳者の精神に由来している。さらに、語義のばあいと同じく、その思想

も新しいものであり、宗教改革の産物であった。つまり、世俗内職業の内部における義務の履行を、道徳的実践のもちうる最高の内容として重視したのである。これこそが世俗的日常生活に、宗教的意義を認める思想を生み、そうした意味での職業観念を最初につくり上げた。つまり、神によるこぼれる生活を営むための手段は、ただ一つ、各人の生活上の地位から生じる世俗的義務の遂行であって、これこそが神から与えられた使命に他ならぬとの考えである。世俗の職業生活に、道徳的資格を与えたことは、ルッターの功績ではあったが、それは「資本主義精神」とは内面的に親近な関係をもっていないのである。すなわち、各人は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、地上の努力は生活上の地位をこえてはならないという神の「摂理」の思想に相応する伝統主義をでなかつた。このようにルッターは、結局、宗教的原理と職業労働との結合を根本的に、あるいは何らか原理的な基礎の上のうちたてるにはいたらず、新しい立場の展開は拒否されることになる。

このようにして、ルッターおよびルッター派教会の世俗的職業に対する態度から、直接には実践的意味は導きだすことができない。そこで、その生活実践と、宗教的出发点との関連を確かめることが、ルッター派のばあいよりも容易なものとして、カルヴァン・カルヴィニズムおよび、その他の「ピューリタン」諸教派によって達成されたところからはじめることになる。⁽²⁾

(4)

さて、「十六・七世紀に資本主義の発達」が最も高度であった文化諸国、すなわち、オランダ・イギリス・フランスで、大規模な政治的、文化的闘争の争点となっており、したがって、われわれが最初に立ち向わねばならぬ信仰は、

カルヴィニズムである。」⁽²⁾当時、その最も特徴的な教義とされ、また、今日でもそう考えられているのは、恩恵による撰びの教説である。この教説は、歴史的因果帰属という点から文化史的影響を考えるばあいには、極めて重要性をもっている。そこで、この教説の内容を知るために、権威ある典拠として、一六四七年の「ウエスト・ミンスター信仰告白」を用いる。ここでみようとするのは、この教説がいかにして成立し、カルヴィニズムの神学思想のうちに、どのようにとりいれられていったかということである。

カルヴァンの予定の教説が、はじめて十分に展開されたのは「基督教綱要」第三版であり、さらにそれが中心な位置を占めるのは、かれの死後、トルトレヒトとウエスト・ミンスターの宗教会議がその結末をつけようとした文化闘争においてであった。かれにあっては、*«decretum horribile»*（「神の恐るべき決断」）は、ルッターのように体験によつてえられたのではなく、思考によつてえられたものであった。「人間のために神があるのではなく、神のために人間が存在するのであって、あらゆるできごとは、……ひたすら神の威厳の自己栄化の手段としての意味をもつにすぎない。」のである。⁽³⁾ここでは、神は人間の理解を絶する超越的存在となっている。そして、われわれが知りうるのは、人類の一部が救われ、残余のものは永遠に滅亡の状態に止まるということだけであり、しかも、恩恵を受けた者は、喪失不可能であり、神からの恩恵を拒絶された者は、再び獲得不可能なのである。このように、この撰びの教説は、極めて非人間的な教説であった。そして、この非人間性は、当時の人々の心にかつてみない内面的孤独化の感情をよびおこした。「宗教改革時代の人々にとって、人生の決定的な事柄たる永遠の救いという問題については、人間は永遠の昔以来、定められている運命にむかって孤独の道を迎らねばならないのであった。誰人もかれを助けることはできなかつた。説教者も助けえない。聖礼典も助けえない。また教会も助けえない。最後に神さえも助けえない

い。」のである。²⁴⁾

このように、教会と聖礼典、とによる救いの完全な廃棄(ルッタートゥムでは、これはまだ十分に徹底されていない)こそは、カトリシズムに比して無条件に異なる決定的な点である。現世を魔術から解放する、という宗教上のあの偉大な過程、すなわち、古代ユダヤの預言者とともに始まり、ギリシヤの科学的思惟と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし、邪悪として排斥したあの魔術からの解放の過程は、ここに完結をみたのである。²⁵⁾

ここで、われわれにとつて、より重要な問題は、その当時にあつて、この教説を人々がどんなにしてたえしのんでいったかということである。信徒の一人一人の胸には、私は、いったい撰ばれているのか、私は、どうしたらこの撰びの確信がえられるのだろうか。というような疑問がただちに生じてきたにちがいない。カルヴァン自身は、自分の救われていることを確信していたため、これに対する答えをもっていなかった。しかし、かれの後継者たちにとつては、それと異なり、自分が救われていることを知りうるとの意味での *certitudo salutis* (「救いの確かさ」)が、この上もなく重要なこととされ、こうして、また預定説を固持した地方では、どこでも *electi* (「撰ばれた者」)に属しているか否かを知りうる事ができる確かな標識があるかどうかという問題がなくてはすまされぬことになつていった。²⁶⁾ そこで、この救いの自己確信を獲得する最もすぐれた方法の一つとして絶えまない職業労働がきびしく教えこまれた。つまり、職業労働によつて、むしろ、職業労働によつてのみ、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いうのである。²⁷⁾

では、これらの世俗的職業が、救いの確信となるのはなぜか。それはつぎのことからによる。すなわち、すぐれた宗教家が、自分は救われているということを確信しうるのは、自分が神の力の容器と感ずるか、あるいは、その道具と

感ずるか、そのいずれかなのである。前者のばあいには、禁欲的な行為に傾く。ルッターは第一の類型に近く、カルヴィニズムは第二の類型に属するものであった。したがって、カルヴァンのばあいには、単なる感情や気分は、どんなに崇高にみえても、欺瞞的なものであり、したがって、信仰が「救いの確かさ」の確実な基礎として役立つるためには、それは客観的な働きによって証明されねばならないのである。また、さらにすすんで、改革派の信徒は、どのような成果によって真の信仰を確実に識別しうるのか。それは、神の栄光を増すために役立つキリスト者の生活によってであるとされる。そして、自分の行為が——少なくとも、その根本的性格と永続的意図 (propositum obediētiaē 従順の意図) からみて——神の栄光を増すために、自己のうちに生きる力にもとづくこと。したがって、神の聖意であるとともに、何よりもまず、神の聖業であることを意識することによって、この宗教意識が目ざす最高の善、つまり、恩恵の確信に到達しうるのである。それは、救いを買いとるためのものではなく、救いについての不安を除くための技術的手段なのである。

ところで、これを実践上からみると、このことは、結局、神は自ら助ける者を助けるということの意味する。つまり、カルヴァン派の信徒は、自分で自分の救いを「造りだす」のであり、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えにたつ組織的な自己審査によって造りだすのである。こうして、ここにきわめて重要な一つの点に到達する。つまり「カルヴィニズムの神が、その信徒から要求したものは、個々の『善き行為』ではなくして、組織にまで高められた聖潔な生活、そうした形でのいわば行為による救いであった。……こうして、通常、人の倫理的実践から無計画性と、無組織とがとりのぞかれ、生活態度全体にわたって、一貫した方法が形づくられることとなった。」

のである。プロテスタンチズムの内部において、この教説がその初代の信奉者の間に、帰結として生みだした禁欲的な生活態度は、ルッター派の道徳的無力に対して、原理的にも、とも重要な反、定、立、となつた。ルッター派の *amissibils* (喪失不可能な恩恵) は、また、懺悔として現われる悔い改めによって、いつでも取り戻しうるために、倫理的生活全体の組織的・合理的な形成に対して、それ自体としては、なんら推進力たりえなかつた。そうした倫理的生活の変革は禁欲的プロテスタンチズムの産物であつた。⁸⁰⁾

以上で、ピューリタニズムの職業観念の宗教的基礎観念が明らかにされたのであるが、つぎに、この観念の営利生活に対する影響を究明しなければならない。こうして、ウエーバーは、禁欲と資本主義精神の関連の問題の分析へとはいつていく。

(5)

そこで、ウエーバーは、禁欲的プロテスタンチズムの宗教的基礎観念と、経済的日常生活の諸原則との間に存する関連を明らかにするために、イギリスのピューリタニズムの代表者の一人であるリチャード・バクスター Richard Baxter 1615~1671 の著書を取りあげる。⁸¹⁾

バクスターの著書には、厳しく絶えまない肉体的、精神的労働への教えが、くりかえし、時には熱情的なまでに説かれているのであるが、そこには、二つの動機が絡みあつていた。その一つは、労働は昔からの禁欲の手段である。それはとりわけ、ピューリタニズムが『汚れた生活』 *unclean life* という観念のもとに一括した誘惑に対する独自の予防手段であり、その役割は小さいものではなかつたこと。その二は、労働は、何にも増して神の定め給うた生活一

般の自己目的である。「働かざるものは食うべからず」とのパウロの命題は、無条件に、かつ万人に妥当する。労働意欲の欠如は、恩恵の地位の喪失の徴候なのである、ということである。この点に中世的立場との明瞭な差があり、バスターのばあいには、このような労働の倫理的義務に対する侵犯は、もちろん阻止されたばかりでなく、富裕であることにおいても、右の無条件的な誠命を逃れることはできないとの原則を、この上もなく力説するようになったのである。

このように、ピニョリタニズムの職業理念においても、つねに重点がおかれたのは、こうした職業における禁欲の方法的な性格であって、ルッターのばあいのように、神がひとたび与え給うた運命にどこまでも安んずることではなかった。したがって、兼業も、職業の変更も許されたわけであるが、ただ、それはいっそう神によるこばれる職業、つまり一般的な原則からいえば、いっそう有益な職業をえらぶものでなければならぬ。そのばあい、職業の有益の程度と、したがって、神によるこばれる程度を決するのは、もちろん、第一に道徳的標準であり、つぎにその生産する財の「全体」に対する重要性という標準であり、第三には、私経済的「収益性」である。しかも、実践的には、これが最も重要なものである。「ピニョリタンは、人生のあらゆるできごとのうちに神の働きをみるのであるから、そうした神が、信徒の一人に利得の機会を与え給うたとすれば、神みずからが意図し給うたと考えるほかはないのである。したがって、信仰の深いキリスト者は、この機会を利用することによって、神の聖召に応じなければならぬ。『もしも神が、あなたがたに、みずからの靈魂も、他の人々の靈魂も害うことなく、律法にかなったやりかたで、しかも、他の方法によるよりも、いっそう多くを利得する、ような方法を示し給うたばあい、もし、それを斥けて、利得の少ない方法をえらぶとすれば、あなたがたは、みずからに対する聖召 calling の目的の一つに逆らい、神の管理人

stewardとして、その賜物を受けとって、神の求め給うたときにそれをかれのために用いることを拒むことになる。もちろん、肉の欲や罪のためではなく、神のために富裕になるようあなたがたが労働するのはよいことである。』富が危険視されるのは、ただ、怠惰な休息や、罪の快楽への誘惑としてのみであるし、富の追求がそうであるのも、他日、煩いなく安逸に暮すためになされるばあいだけである。むしろ、職業義務の遂行は、道徳上許されるに止まらず、まさに命令されているのである。』³⁰こうして、「確定した職業のもつ、禁欲としての意義を強調することが、近代の専門人に倫理的光輝をあたえるように、利潤獲得の機会を摂理として意味づけることは、実業家に倫理的光輝をあたえる」ものであった。³⁰

さらにすすんでは、ピユースターの職業観と、禁欲生活への道徳上の要求とが、資本主義的生活様式の発展に対し、直接に影響をおよぼさざるをえなかったと思われる諸点を、明らかにしなければならぬ。基本的に、つぎの点だけにはつきりさせておく必要がある。すなわち、芸術や遊技のための文化財の愉楽には、ともかく、つねに一つの特徴的な許容の限界がある。つまり、そのために何らの支出もしてはならない、ということなのである。人間は、神の恩恵によって与えられた財貨の管理者にすぎず、その一部を神の栄光のためでなく、自己の享楽のために支出するのは、少なくとも容易ならぬことである。財産が多きければ大きいほど、——もし、禁欲的生活態度が、この試練にたえるなら——神の栄光のために、それをどこまでも維持し、不断の労働によって増加しようとする責任感も、ますます重さをますのである。

すなわち、それはつぎのように要約することができる。「プロテスタンチズムの世俗内禁欲は、無頓着な所有の享楽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られることによつて、その桎梏を破砕してしまつた。」のである。³³

このように、たゆみない不断の組織的な世俗的職業労働を、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についての最も確實かつ明瞭な証明として、宗教的に尊重する立場は、いままで、資本主義の「精神」とよんできたあの人生観の蔓延にとつて、この上もなく強力な横杆とならずにはいなかった。そして、消費の圧殺と、こうした営利の解放とが結びつくことによつて、禁欲的節約強制による資本形成が結果した。そして、利得したものの消費的使用を阻止することは、まさしく、その投下資本としての生産的利用を促すこととなつていったのである。さらにこれは、資本形成よりも、はるかに重要なものであるが、ピューリタニズムの人生観が力を及ぼしえたかぎり、それは、どのようなばあいにも、市民的な、経済的に合理的な生産態度への傾向を促進するものとなり、近代の「経済人」の揺籃をまもつたのであつた。³⁴

こうして、一たび、資本主義が形成されてしまつたのちには、また、つぎの新しい問題が生じることになる。これについて、ウェーバーはつぎのようにのべている。「ピューリタンは、職業人たらんと欲した。——われわれは職業人たらざるをえない。なぜというに、禁欲は僧房から職業生活のただ中に移されて、世俗内の道徳を支配しはじめるとともに、こんどは、機械的生産の技術的経済的条件に縛りつけられて、近世経済組織の、あの強力な世界的秩序を作りあげるのに力をそえることになつた。が、この世界秩序たるや、圧倒的な力をもつて、現在その歯車装置の中にいりこんでくる一切の諸個人——直接に経済的営利にたずさわる人々のみでなく、——の生活を決定しており、将来もおそらく、化石化した燃料の最後の一片が燃えきるまで、それを決定するであらう。バクスターの見解によれば、

外物についての配慮は、ただ『いつでも脱ぐことのできる薄い外衣』のように、聖徒の肩にかかるに止めねばならなかった。それなのに、運命は不幸にも、この外衣を鋼鉄のように、堅い外枠と化せしめた。……今日では、禁欲の精神は、この外枠から抜けてしまっている。ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立っていらい、この支柱を必要としない。禁欲の朗らかな後継者たる啓蒙主義の薔薇色の雰囲気さえ、今日では、まったく失せはてたらしく、『職業義務』の思想は、かつての宗教的信仰の亡霊として、われわれの生活の中を巡りあっている。……将来、この外枠の中に住む者が誰であるのか、そして、この巨大な発展がおわるときには、まったく新しい預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——その何れでもないなら——一種異状な尊大さでもって、粉飾された機械的化石化がおこるのか、それは誰にもわからない。』のである。

(6)

このように、ウェーバーは、近代資本主義の発達は、あるいは近代文化の本質的な構成要素の一つである職業観念の上に立った合理主義的態度は、キリスト教的禁欲の精神から生まれだたものであるというのである。しかし、ここで、注意しなければならないのは、ウェーバーは、キリスト教的禁欲の精神が、ただ唯一の決定因であったなどとは、決していっているのではない、ということである。たしかに、この論文の随所に、唯物論的考えかたに対する手ざびしい反論が展開されている。たとえば、『資本主義精神』（われわれが規定しているような）は、フランクリンの生地（マサチューセッツ）では、とにかく明白に『資本主義の発達』より以前から存在していたのに……隣接の植民地——のちの合衆国南部諸州——などでは、そうした精神が、はるかに未成育の状態にあったということである。しかも、

南部の植民地は、營利を目的に大資家の手で行われたものであるに反して、ニュージーランドの植民地は、牧師、知識人と小市民、手工業者、自営農民（ヨウマン）の結合によって、宗教的理由から創設されたものであった。こうして、この、ばあいには、因果関係はともかく、『唯物論』の立場から規定されるものとは逆の関係になっている。⁶⁶⁾とし、またつぎのようにもいう。「十四・五世紀のフイレンツェは、当時の資本主義的發展の世界的中心地であり、列強のための金融、資本市場であったが、そうした場所でも、利潤追求は道徳上、危険と考えられ、あるいは、どこにあってても寛容されるにすぎないものとされていたのに、辺陲の小市民的な、十八世紀のペンシルヴェニアで、しかも、この地方では、貨幣の不足のためだけで、ややもすれば、物々交換經濟に逆転する恐れさえもあり、大規模な産業的經營はほとんど影さえもなく、銀行といえは、僅かにその萌芽しかみられなかったのに、利潤の追求が道徳上、賞讃に値するのみでなく、義務たる生活態度の内容と考えられたという事實は、どうすれば、これを歴史的に説明しうるだろうか。——この、ばあい、『物質的』状態の『觀念的上層建築』への『反映』を云々するのは、まったくの無意味であろう。外面的には、利潤の獲得を指向するにすぎぬ活動が、個人に義務として意識されて、『使命としての職業』という範疇にまで構成されるに至ったという事實は、いかなる觀念の世界に、その源泉をもつのであろうか。けだし、この觀念こそが、『新しい型』の企業家の生活態度に倫理上の基礎と支柱を与えたものにほかならなかったからである。⁶⁷⁾と。さらにまた「宗教改革を『歴史的に必然な』ものとして、經濟上の推移から演繹しようというような見解は、すてねばならない。新たにつくられたプロテスタント諸教会が存在を続けたことでさえ、『經濟法則』に、いやおよそ、いかなる經濟的觀點にも服しない、無数の歴史的情勢の、わけても純粹に政治的な諸過程の共働が必要であった。⁶⁸⁾」⁶⁸⁾とのべている。これらはいずれも、唯物論的理論では、説明不可能ともみえる事實を指摘して、宗教的觀念の適合

性を明らかにしようとするものである。

しかし、一方、ウエーバーは、観念的なものが、歴史過程の唯一の原動力であるなどと、決して考えていたのではない。この点は、十分に注意せねばならないところである。すなわちかれは、歴史現象の因果帰属の問題に関連して、つぎのようにのべている。

「われわれが企図するところは、ただ、歴史における無数の個別的要因から生まれいで、独自の『現世的』傾向をおびる近代文化の発展が織なす網のなかに、宗教的要因の加えた横糸をば、ある程度、明らかにすることにすぎない。……われわれは、近代文化のもつ一定の特徴的な内容のうち、どれだけを歴史的原因としての宗教改革の影響に帰属せしむべきかということだけを問題とする。……また、『資本主義精神』は、宗教改革の一定の影響からの結果としてのみ発生しえただとか、また、経済体制としての資本主義が、宗教改革の産物であるというような馬鹿げた空論を決して主張したりしてはならない。……われわれが確認しようとしているのは、そういったことではなくて、ただ、問題の『精神』の質的形成と全世界にわたる量的拡大との上に、宗教的影響が、果してまたどの程度にあずかつて力をあたえたかということ、及び資本主義的基盤の上にたつ文化の、いかなる具体的側面が、そうした宗教的影響に帰属せしめられるかということのみである。……」³⁸⁴としてゐる。さらに、この論文の最後の結論部分においても、「こんどは、プロテスタンチズムの禁欲それ自身が、その生成過程においても、その特質についても、社会的文化的諸条件の総体、とりわけ経済的条件によって深く影響されていることを明らかにしなければなるまい。何故というに、近代人は、一般に最大の善意をもってしても、かつて宗教的意識内容が人間の生活態度、文化、国民性に対してもった巨大な意義を、そのあるがままの巨きさで意識することは、殆どできなくなつてしまつてゐるのが普通であるけれ

ども、しかし、——だからといって——、一面的な『唯物的』歴史観にかえて、これまで、同じく一面的な文化と歴史の唯心的な因果的説明を定立するつもりなどは、もちろんない。両者とも、ひとしく可能なのであるが、両者とも、もし、研究の準備作業としてではなく、結論として主張されるならば、歴史的真理のためには、ひとしく役立たないのである。⁴⁰⁾とのべ、この論文を結んでいるのである。

この論文が発表されて以来、その主題をめぐる種々な論攻が数多くあらわれ、ウエーバー自身も、それに対する反論を行ない、いわゆる「資本主義精神起源論争」として、今におよんでいる。⁴¹⁾なかでも、ブレンターノーやゾンバルト、トニーニーなどの所論は、ウエーバー批判の一つの典型ともみることができるのであるが、それらは、経済史的研究の側から現われたものとして、ウエーバーの基本的立場に対する否定的批判に終止している。これに対して、ウエーバーの見解を全面的に支持したのは、エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch) である。また、同調的な立論をするものとして、シュルツェ・ゲフェルニッツ (G. von Schulze-Gävernitz)、ハーマン・レウイ (Hermann Levy)、グンシユテレン (W.F. Gunsteren) などがいる。⁴²⁾さらに、大塚久雄氏も、ブレンターノー、トニーニー、ゾンバルトらのウエーバー批判に対して、再批判を行なっている。⁴³⁾

しかし、それらも、すべて、経済史的研究領域に基盤をおくものであり、そうでないまでも、少なくとも社会学の領域からのものとはいいがたい。しかし「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」のなかで、とり扱われている問題は、いうまでもなく、いわば「経済的領域が、宗教的觀念によって、どのように影響されたか」ということである。そして、この二つの領域を媒介するのは、人間の「行為」であり、行為に、になわれる意味の内容であると

いえる。そうだとすれば、人間行為を軸におき、宗教⇄行為⇄経済のつながりにおいて、ウエーバーの所論をとらえることができまいであろうか。いいかえれば、それは人間の社会的行為の側面より、つまり社会学の立場からそれをみなおそうということでもある。⁴³したがって、すでにのべたように、それはウエーバーへ対する批判でもなく、また、かれに対して加えられた反論への再批判でもない。ただ、一つの異なった方向から光をあててみようとするにすぎないのである。あるいは、この方向は経済史的領域の論攻に比して、生産性に乏しく、スターテイクなものとならざるをえないとも考えられるが、ともかく論をすすめることにしよう。

〔二〕「潜在機能」概念との関連について

(1)

ここでは、「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」を、社会行為の側面からとらえるのである。そして、その基本的な視座を行為の「潜在機能」latent function に求めようと思う。

「潜在機能」という用語は、すでにフランシス・ベーコン(F. Bacon)によって用いられているが、直接には、フロイヤ(S. Freud)の使用したのを、マートン(R.K. Merton)が社会学の術語として適用したものである。⁴⁴また、「機能」functionなし、「機能主義」functionalismという用語と概念は、マートン自身が「社会学における機能的アプローチは、その当初から術語上の混乱におちいっていた。」とし、「機能分析 functional analysis は社会学的解释の諸問題を取り扱う現代の研究方針のなかで、もっとも有望である反面、おそらく、もっとも系統だって整理され

ていない。」とのべているように、いまだに不明確なものである。

一般的にいうならば、元来、機能主義は十九世紀の後半から哲学、科学その他、思想界の各分野にわたって、顕著にあらわれてきた科学方法論上の立場であって、機能という概念は、認識論的には実体 substance に対立し、機能主義は、基本的には事物の実体、本質、原因などの認識を不可能であるとして、ただ、作用、働き、結果、つまり現象や属性においてのみ、事物の認識が可能であり、またそれが現実的であるとする考えかたである。そして、事象の個人的な側面に関心を示すよりは、法則定立的認識にもとづいて、普遍的、一般化的法則を求め、そのための便宜的手段として、諸要素の相互依存関係に多少でも、安定・均衡が保たれていると仮定する。また人為的に多少とも、単純化・抽象化を行なって、モデル構成という方法論的手続きをとる傾向をもっているものである。

それでは、機能主義にもとづく社会学の立場はどうかといえ、⁴⁸⁾「分析の対象となる社会現象を構成する諸要素は、相互依存の関係にあって、統合的全体、すなわち、体系 system をなしており、また、それらの諸要素は、全体としての体系にとって不可欠の機能、つまり、体系の維持・存続の機能を果している。」とする立場であるとみなされている。こんにち、この機能主義理論は、アメリカ社会学の中において、一つの流派として重要な位置を占めているのであるが、それは、さらに二つの典型にわかれる。一つは、マクロ的機能主義 Macro Functionalism であり、これに属する者としては、マートン、ホーマンズ (G.C. Homans)、ハーンソンス、レヴィ (M.J. Levy) らを、他は、ミクロ的機能主義 Micro Functionalism であって、レーヴィンをその代表としてあげることができる。⁴⁹⁾さらに、マクロ的機能主義の中でも、機能の及ぶ客体を、社会構造全体とみるものと、構造の要素単位を客体として選ぶものにわかれ、前者ではパーソンズを、後者ではマートンを代表者としてあげることができる。⁵⁰⁾

マートンは、機能主義理論は、現在、いまだ未成熟の状態にあるとみて、なお不明瞭であり、また矛盾を含むとみられるその諸概念の整理をめざしている。かれは、まず機能の概念を一義的に確定するとともに、機能の帰属せられる項目 item、主観的意図 subjective dispositions (motives, purposes) の概念、客観的結果 objective consequences (functions, dysfunctions) の概念、機能によって寄与される単位 unit の概念、機能的要件 functional requirement (needs, prerequisites) の概念、機能の実現されるメカニズムの概念、機能の代用項目 functional alternatives (functional equivalents or substitute) の概念、構造的脈絡 structural context (or structural constraint) の概念、動学と変動 dynamics and change の概念、機能的分析の論証の問題、そのイデオロギー的な意味の問題を範例的にとりあげ、その規準化、および展開をめざしている。⁶¹⁾

かれは、この過程の中で、とくに顕在的 manifest および潜在的 latent 機能の区別を明らかにして、機能主義の客観的な説明原理を方法的に一段と徹底化しているが、さらにこの関連において、一定の項目の社会体系に対する機能のなかに、適応促進的な機能と、適応障害的な逆機能 dysfunction の二つを区別するのである。そして、これによって機能をただ、社会体系に対する積極的な貢献の意味をしかもたないものと考えてきた従来の機能主義の傾向を修正し、特定の項目の機能を完全に評量するためには、多様な諸結果を正逆の両側面において検討して、総結果の正味の差引勘定を試みる必要のあることを指摘しているのである。⁶²⁾ このように、顕在、潜在の区別はマートンの理論の中でも、一つの重要なポイントとなるところのものである。マートン自身も、この両者の区別は、「明示的な概念装置のなかに編入されることによって、索出的な目的に役立ち、体系的観察にもそれに続く分析にも、手助けとなるように思われる。」⁶³⁾ とし、(1)、一見、非合理的な社会型式の分析を明らかにする。⁶⁴⁾ (2)、理論的成果の多い研究領域に注

意を向ける。⁽⁶³⁾ (3)、潜在機能の発見は、社会学的知識を大いに増進させる。⁽⁶⁴⁾ (4)、素朴な道徳的判断を社会学的分析におきかえることを防止する。⁽⁶⁵⁾ のに役立つと、その意義を指摘している。

ところで、マートンが顕在機能と潜在機能を区別した理由は、社会行為の意識的動機づけと、その客観的結果との誤った混同を防ぐためのものであった。つまり、従来、社会学者が、動機と機能を同一視している傾向があって、そのため、主観的な動機づけの範疇と、客観的な機能の範疇とを混同することが多かったのである。この混同を防ぐため、一つの整序の道具として考案されたものである。⁽⁶⁶⁾ それでは、顕在機能、潜在機能が意味する概念は、どのような内容をもつのであろうか。マートンによれば、前者は「特定の単位（個人、下位集団、社会体系、または文化体系）に対し、その調整ないし適応に寄与し、また、それを意図した客観的結果をさす」ものであり、後者は「上述の意味の意図されない、また、認知もされない結果をさす」ものである。⁽⁶⁷⁾

さらに、かれはこれに関連して、潜在機能概念の適用の仕方を明らかにするための四つの範例を用意しているのであるが、⁽⁶⁸⁾ ここでは、そのうちの一例を紹介して分析の手がかりとしよう。それはホピ族の雨乞いの儀式についてである。

ホピ族の雨乞いの儀式は、今まで未開民族の迷信的な慣行として片付けられてしまう傾向があった。しかし、これだけでは、どのような意味においても、集団行動の説明とはならない。ところが、潜在機能の概念があれば、この行動が集団に対して、或る機能——もっとも、この機能は、その行動の公然の目的とは全くかけはなれることがある——を果す可能性があることに気づくはずである。

潜在機能の概念は、この行動が、公然の目的を達成しているかどうかという問題以上に、観察者の注意をもっと広

い別個な範囲の諸結果へ向けさせる。たとえば、この儀式に参加するホピ族の個々の人間に及ぼす結果や、包括的集団の存続と持続に及ぼす結果に注目させる。顕在的(意図された)機能が、生ずるかどうかという問題だけに限ると、それは社会学者の問題でなく、気象学者の問題となる。だが、潜在的機能の概念を用いて研究を進めると、この儀式が雨神とか、気象上の現象に及ぼす結果ではなくて、この儀式を営む集団に対して与える結果を検討することになる。そしてこの点で、多くの観察者が指摘するように、この儀式がまさに機能——ただし、意図されない潜在的機能——をもっていることがわかるであろう。儀式に際して、各地に散在する集団の成員が集合して、共同生活に参加する定期的な機会が与えられるので、儀式は集団の同一性を強化する潜在的機能を果しているといえる。とりわけ、デュルケム(E. Durkheim)が指摘したように、このような儀式は、たちいって分析すれば、集団統一の基礎的根源ともみられる心情に、集合的表現を与える手段である。だから、潜在的機能の概念を体系的に用いると、一見、非合理的な行動が集団にとって、積極的に機能的であるとみられることがしばしばある。事実「潜在的機能のごとき概念は、本格的な自然科学の立場からみて、とうてい達成できないと思われるような目的の達成をめざしている標準的慣行を観察するばあいに、社会学者のきわめてしばしば、いつもきままって用いてきたものである。たとえば、プエブロ族の雨乞いや、豊作を祈る儀式のばあいが明らかにそうである。しかし、明らかに実現できる目的の達成をめざしている行動については、社会学者たちは、この行動の随判的ないし、潜在的機能を検討するとは思われない。」⁽⁶¹⁾というのである。

これが、マートンによって示された潜在機能的な分析、ならびにその効果についての範例であって、一つの社会現象を、潜在機能的にとらえるばあいのわかりやすい手本である。しかし、ここでは、それは単に、素材的にしか例示

されていない。したがって、これを潜在機能の概念の理論的枠組に、分解・整理しなおす必要がある。でなければ、潜在機能理論を社会現象の分析の枠組として適用するばあいの有効な手本となりえないと思われる。

中島竜太郎氏は、この点に関し、適切な整理を行なっている。かれはマートンの潜在機能についての定義から、潜在機能に関する命題を構成する諸概念、およびその結びつきを導出することができるとし、三つの小命題をあげて、その結合として潜在機能概念をとらえている。

すなわち、(1) (ある項目の)潜在機能とは、それがもたらした客観的結果をいう。(2) その結果は、項目に関する参加者が含まれている単位たるシステムの調整、および適応に貢献するものである。(3) その結果は、その行為者によって意図されず、また認知されなかったものである。とし、さらにその小命題を構成する基本的概念として、項目 item、客観的結果 objective consequence、参加者 participant、適応 adaptation、貢献 contributing、意図 intend および認知 recognize をあげるのである。⁽⁶⁴⁾そして、マートンが、潜在機能の分析の説明に援用した四範例は、「項目分析に必要とされる標準化(様式化と反覆)なる要件を充たすことにおいて、いずれも共通するが、それらの事例が生起継続する具体的な場面状況を異にし、その実質的内容において、かなりのバラエティを示している故に、差し当り、潜在的機能分析に含まれる基礎概念(項目、参加者、主観的意図、客観的結果)を、それぞれのばあいについて確定することによって、⁽⁶⁵⁾ 続く考察に便ならしめたいと思う。」として、基本概念に照応したそれぞれの四範例の内容を分析表示するのである。いま、ここでは、当面の必要性にかぎって、ホピ族についての分析結果をみることにしよう。それはつぎのようになっている。

Item=Hopi Rainceremonial, Participant=Member of Hopi tribe, Unit (System)=Hopi Society or more

larger Society, Subjective Disposition—Rainfall, Objective Consequence—rainforcing the identity, its bearing upon the individual personality of Hopi and upon the persistence of the larger group.

かれは、このように範例の内容を各概念に対応させながら、分析、配分し、さらに補足説明を加えている。すなわち、参加者 participant についてみてみると、単位体系 unit system に含まれる参加者とは、項目の客観的結果を察知することのない主観的意図の主体であるが、このような主体には、参加者という概念に該当する範囲で、単位体系に含まれる異なった立場に立つ人々をも包括している。つまり、参加者には、狭義の行為者のみならず、これに参加する観察者をも含むものと考えられている。しかし、ホピ族の範例では、参加者は単なる行為者である。だから、主観的意図の主体としての行為者と、客観的結果の観察者である科学者は、明らかに異なった位置にあり、そこでは後者が、いわば「意味理解」を通じて、外部より、前者の主観的意図を察知することになる。

また、客観的結果 objective consequence の概念内容の分析については、抽象化の度合と、主観的意図との関係が特に注意されねばならない。後者についていえば、主観的意図と客観的結果が全く背馳するばあい、両者が併存するばあい、さらに両者が随伴するばあいなどが考えられるが、ホピ族の範例では、両者が全く背馳・不一致のばあいの例である。そして概していえば「両者の不一致のばあいほど、その発見的意義が高く評価される。しかもこの関係は、……調査企図の深さや広さ、その正確度などによる事態把握の抽象度と、深く関連する。つまり、科学的認識能力を必要とするばあいと、それに及ばないばあいは、結果洞察の具体性と抽象化のいかんによって、区別されねばならない。理性認識として特色づけられる科学的認識は、この点では総じて顕在機能より潜在機能の解析へ進み、ひるがえって、これをあらわにすることを使命とするといっても過言ではなからう。」⁴⁾とのべている。

ともかく、このように、マートンによって構成された潜在機能分析の概念は、そこになお、曖昧さを残すにしても、社会学的分析のための用具としての意義をもつものと考えられる。⁽⁶⁾そして、この潜在機能概念を分析の用具として用いるばあい、とくに、意図する主体としての参加者の明確な把握と、参加者によっていだかられる主観的意図と客観的結果の一致性の問題に注意を向ける必要がある。つぎに、それらを考慮にいれつつ、ウェーバーの行為論との関連において、「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」を分析してみることにする。

(2)

すでにのべたことからわかるように、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」は、近代資本主義の精神、ひいては、近代合理主義の興隆に、宗教的觀念がその有力な因として働いていることの実証的な研究であった。プロテスタントの倫理、とくにカルヴィニズムにおける予定の教説が、資本主義の発達に力があつたというのである。すなわち、カルヴァンの教説に示される、ある意味で極めて非人間的な神、その冷厳な教えの前で、自己の無力と孤独感にさいなまれる人々が、心から求めたものは、自己の救いの確証であつた。かれらの心を占領しつづけたのは、常に自分は救われているか、神の救いに預かっているかという疑問であつた。そして人々は、救いの証しを神を祝福する聖業としての自己の仕事の上に求めた。自己の仕事に精進し、成果をあげること、それこそが神の救いの確証であつたのである。そこでは、結果として生まれる富が目的ではなく、第一義的に直接の目的とされたのは、自己自身の救いであつた。仕事そのものは、救済の証しを求めるための手段としての意味をしかもたなかつた。

このようにみると、それらの人々によって、直接に意図されたのは、自己救済の確証をえることであり、かれらは

そのためのいわば宗教的行為としての仕事をこなすにすぎない。そこに、あらかじめ結果が予想されていたとすれば、それは自己が救済されているという結果としての安心感であったであろう。しかし、客観的結果としては、自己救済の確証を求めて行爲した人々には、附随的に、あらかじめ意図されもしなければ、また認知もされていなかった資本主義の発達という事実をもたらしたことになるのである。いわば、自己救済の確証をうるという宗教的行為が、資本主義の発達という潜在的機能を生んだといえないであろうか。これを一つの発想の基礎として、潜在機能の基本的概念を枠組としながら、つぎにすすもう。

まず、潜在機能をもたらした参加者 participant について考えねばならない。マートンによれば、単位体系に含まれる参加者は、必ずしも、単に行爲者のみならず、これに参加する観察者をも含むものである。しかし「プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神」のばあい、参加者は明らかに主観的意図の主体者たる行爲者であり、客観的結果の観察者である科学者（このばあい、ウェーバー）は、外側に位置し、いわゆる「意味理解」の手つづきを通じて客観的に、外部より行爲者の主観的意図を察知しているのである。そして、このばあいの参加者としての行爲者は、当時の中産的生産者層であった。

すなわち、十六・七世紀、西ヨーロッパでは、封建的な社会体制が崩壊し、新興の「力」にみちた中産的生産者層——独立自由な自営農民および小市民——が、世界史の新たな担い手として生長していた時代である。そして、カルヴィニズムは、バプチズムと交錯しながら、中産的生産者層のうちに信奉者を見出していったのである。もちろん、最初のうちは、信奉者は、上層知識人の中に多かったが、やがて中産生産者の間に浸透し、その後、数世紀にわたって、そこに強い基盤を保ちつづけることになった。ただ、このばあい「こうした進歩的中産的生産者層の先頭に立ち

つつ、敬虔な信仰の証しを敢てした指導者たちの多くが、すでに当時、中産者層の近代的分解の開始によって、そのうちから姿を現わしつつあった小産業資本家層に属したことは事実である。しかしながら、また、その対極として、プロレタリアートと化しつつある勤労民衆のうちにも、多数の堅実な支持者を見出したことも看過されてはならない。つまり、封建的支配者に対抗して、その社会的経済的向上をめざしつつある限りににおいて、中産的生産者層は、なお一体であり、そして禁欲的プロテスタンチズムが、その精神的支柱をなしたのであって、従ってそれは、厳密な意味での産業ブルジョアジーの利害のみを代表していたということとはできない⁽⁶⁾ことに注意する必要がある。こうして、一応、潜在機能関連の場への参加者は、西ヨーロッパにおける中産階級、とくに独立自営農民および小市民であったと考えられるのである。

それではつぎに、機能の働く単位(体系) unit (system) についてみよう。ホピ族の両乞いの範例では、単なるホピ社会の全体、あるいは、より大きい社会 Hopi society or more larger society として、その単位が全体社会の外延に求められている。しかし、単位体系は必ずしもその機能がおよび社会の外延にのみ求められるとはかぎらない。その社会を構成する異種のシステムをもう一つの単位として、とらえることもできるはずである。複合化した社会においては、よりそうであろう。マートン自身も、機能の働く単位の諸概念として、「われわれは、『社会』全体に対して、果している機能だけに分析を限定するばあいに伴う困難をのべた。というのは、項目は或る個人や下位集団にとつては機能的であるが、他の個人や下位集団にとつては、逆機能 dysfunction だからである。それ故に、一定の項目が特定の結果をおよぼす或る範囲の単位——さまざまな地位にある諸個人、下位集団、包括的な社会体系および文化体系を考察せねばならない。」とのべている。⁽⁷⁾このようにして、「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」のば

あい、それはホビ族の範例のように、社会の外延としての単位を明らかにするよりも、社会内部で、相互に影響しあう異種のシステムとしての単位体系を明らかにすることがより有用であろう。⁽⁶⁾つまり、ここでは、十六・七世紀に、オランダ、イギリス、フランスなどを中心に、カルヴィニズムの倫理によって、資本主義の成長がうながされたということよりも、それらの社会の内部における異種のシステム、つまり、宗教的単位体系のなかでの、或る変化が、経済的単位体系へ影響を及ぼしたことを指摘することの方が、より意味があるうと思われるのである。

ここで問題は、さらに重要と思われる主観的意図 *subjective disposition* と客観的結果 *objective consequence* の関連のそれへとつながる。いうまでもなく、潜在的機能とは、意図する主体が予想しなかった客観的結果であった。したがって、まず、カルヴィニズムを受け入れた十六・七世紀の独立自由な自営農民および小市民のいだいた主観的意図が何であったかが、考えられねばならない。そして、それはつぎのようにとらえることができるだろう。

すなわち、カルヴァンの「基督教綱要」第三版によって、その十分な展開をみたといわれる *decretum horribile*。『神の恐るべき決断』という教えの核意は、ルッターのように、体験によってえられたのではなく、思考によってえられたものであり、したがって、神のみを思い人間を思わない宗教的関心が徹底されることになった。人間のために神があるのでなく、神のために人間があるのであって、あらゆる出来事は、ひたすら神の威厳の自己栄化の手段としての意味をもつにすぎないのである。⁽⁷⁾したがって、ここには、神へ対するただひたすらな志向がある。カルヴァンにおける神は、永遠の昔から究めたい決断によって、各人の運命を決定し、宇宙のもっとも微細なものにいたるまで、すでにその処理を終え給うた人間の理解を絶する超越的な存在となった。⁽⁸⁾人々にとって、人生の決定的な事柄たる永遠の救いの問題については、人は永遠の昔から定められている運命にむかって、孤独の道を辿らねばならなかつ

た。誰人も、かれを助けることはできない。説教者も助けえない。聖礼典も、教会も、さらに神さえも助けえないのである。キリストの死さえも、それはただ撰ばれた者のためであった。つまり、そこには教会と聖礼典による救いの完全な廃棄があった。こうして人々は、かつてみない、きびしい、内面的孤独感に直面することとなったのである。⁽⁶⁾では、こうしたきびしい意識との対決を迫られた人々は、どうして、それに堪えていったのであろうか。「信者の一人一人の胸には、私は、いったい撰ばれているのか、私はどうしたら、この撰びの確信がえられるのだろうか。というような疑問が、ただちに生じてきて、他の一切の利害を忘れさせてしまったにちがいない」⁽⁶⁾のである。とくに、平信徒の広い層に属する人々にとっては、自分が救われていることを知りうるとの意味での *certitudo salutis* *»*「救いの確かさ」が、この上もなく重要なこととなった。そして、預定説を固持した地方では、*»* *electi* *»*「撰ばれた者」に属しているか否かを知ることができる確かな標識があるかどうかという問題が、極めて重要なものとなったのである。⁽⁶⁾

こうして、救いの確信をえるための最もすぐれた方法として、*絶えまない職業労働*が教えこまれ、この職業労働によってのみ、宗教上の疑惑は追放され、救いの確信が与えられるとされた。⁽⁶⁾さらにいえば、自分の行為が神の栄光を増すために、自己のうちに生きる力にもとづくこと、したがって、神の聖意であるとともに、何よりもまず、神の聖業であることを意識することによって、この宗教意識がめざす最高の善、つまり、恩恵の確信に到達しようと考えられたのである。また、実践上からこれを見ると、結局それは神は自ら助けるものを助けるということであり、自分の救いの確信を「造り出す」のであり、しかも、カトリックのように、個々の功績を除々に積みあげることによってでなく、どんな瞬間にも撰ばれているか、捨てられているかという、二者択一のまえになつ、組織的自己審査に

よって、造り出すのである。^{m)}このように神の前において、孤独感に直面せざるをえない人々が、まさしく、めざしたところのものは、自己の救いの確証であり、それをえるための努力であった。それは、自己が救われているかどうかの切実な疑問からくるものであり、すべての「他の利害を忘れさせてしまう」ほどの、きびしい意識の緊張であった。こうして、人々はひたすら自からの職業労働を神の栄光を増すための神の聖業であると意識し、自己の救いの確信を造り出すことに、もっぱらの努力を注いだのである。

こうみると、当時のカルヴァニズムを信奉する独立自営農民や、小市民が職業労働を通して、直接に意図したものは、明らかに自己の救いの確証をえることであつたといえる。しかし、そこから生じた結果は、人々の直接の意図とは無関係なものであつた。つまり、人々の主観的意図 *subjective disposition* とは異なる客観的結果 *objective consequence* が生まれだつたのである。かれらは決して結果としての「資本主義精神」の成長を、また世俗的財貨の獲得を意図したのではなかつた。この点については、ウエーバーも、つぎのようにのべている。古プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神の発展との関係を探究するには、カルヴァン・カルヴァニズムその他の「ピュリタン」諸教派によって、資本主義精神が達成されたということを分析しなければならない。しかし、それは「決して、これら諸教団の建設者、あるいは代表者たちが、われわれのいう『資本主義精神』の喚起を何らかの意味で、生涯の目的としたなどというように解されてはならない。かれらのうちの誰かが世俗的財貨の追求を自己目的として、これに倫理的価値を認めたとしようなことは到底考えられないであろう。」ⁿ⁾と。さらに、ウエーバーは、とくにつぎの一事を明瞭に確認しておかねばならないとして、「倫理的な改革綱領などは、決して、中心問題とはなっていないかつたということである。かれらは決して『倫理的な文化』を目標とする団体の創設者でもなかつたし、また、人道主義的な社会改革

運動や、そうした文化理想の代表者でもなかった。かれらの生涯と事業との中心は、靈魂救済であり、それ以外ではなかった。かれらの倫理的志向や、その教説の実践的影響も、すべて、ここに深く根ざしており、したがって、純粹に宗教的な動機からの帰結にはかならなかった。それゆえ、われわれは、宗教改革の文化的影響の多くが——われわれの特殊な観点からは、その大部分と——いってよい——改革者たちの事業から生じた予期されない、いや、全然、意図されなかった結果であり、しばしば、かれら自身の念頭にあったものとは遙かにかけはなれた、或いはむしろ、正反對のものであったということを、あらかじめ確認しておかねばならない。」と、いつているのである。⁽⁸⁾

ウェーバーもいのように、人々が直接に意図したところのものは、職業労働を通じての自己の救済の確証をえることとであり、結果した資本主義の精神の成長と、貨幣獲得が全く意図されていなかったものであるとするならば、それはまさしく、自己救済の確証のための行為が、経済的単位体系へおよぼした潜在的機能であるといわねばならない。しかもそれは、主観的意図と客観的結果の関係において、両者が背馳するケースに相当するのであって、それだけ、ウェーバーによって行なわれた潜在機能分析の、索出的意義は大きいものといえる。⁽⁹⁾

(3)

ところで、いままでみてきたように自己の救済の確証をうるための職業労働を、自己救済の確証という主観的な意味が結びついた行為としてとらえるとすれば、それをさらに、ウェーバー自身の行為論の枠組と直接かわらせながら、とらえて行くことが可能であろう。

ウェーバーによれば、『行為』Handelnとは、……行為者または諸行為者が、それに主観的な意味を結びつける

時、また、その限りでの人間の態度 Verhalten (それが、外的または内的な行動 Tun であっても、不作為または忍容であっても問題でない)。⁽⁶⁴⁾であった。そしてこの態度は、周知のように目的合理的 Zweckrational、価値合理的 Wertational、感動的 Affektivell、伝統的 Traditional の四つの理念型にわけられている。そして目的合理的行為とは、その行為を目的、手段、および副次的な結果によって方向づけ、また、そこでは目的に対する手段を副次的な結果に対する目的と並んで、最後にまた、さまざまな可能な目的を相互に合理的に考量することによって行なわれるような行為である。価値合理的行為とは、行為の意味は、現在の成果の彼岸にあるのではなく、或る一定の行為そのものの中にあり、予想される結果を顧慮することなく、義務、名誉、美、宗教的使命、敬虔、またはその種類を問わず、或る「仕事」の重要性が、かれに要求すると思われるものへの確信にしがたって行なわれる行為である。また、それは行為の究極目標の意識的な形成と、このような究極的なものへの行為の一貫した、計画的な方向づけによるものである。感動的行為とは、非日常的な刺激に対する無制約的な反応であり、伝統的行為とは、有意味的に方向づけられた行為とちがって、日常刺激に対するなじんだ定位の方向において、無感覚に経過する反応にすぎないもので、慣用的な日常行為の多くは、この類型に近いとされている。⁽⁶⁵⁾

このように考えると、カルヴィニズムを受け入れた人々が、自己救済の確証を求めて行なった行為は、どのような性質の行為であったろうか。すでに、のべたように、かれらが職業活動のうち求めたのは、自からの救いの確証であった。神は永遠の昔に各人を救い、あるいは滅びに定め給うた。しかし、この神の意志を直接に知することは、被造物である人間にはできない。人間はただ、神の道具として自然の欲望を制禦し、方法的に自己審査をしながら、行為に専念し、現世生活の合理的形成を通じて、神の栄光を地上に実現すべき召命をうけている。営利活動への精進は、

この意味においてのみ、意義をもっていた。富そのものの蓄積は、それ自体目的ではなく、また、享樂の手段でもなかった。直接の意図は、「世俗内禁欲」と「神の栄光」の実現に対する協力によって、自己の救済を確証することであった。これが、かれらの行為の絶対的意味であり価値であったのである。とすると、かれらが行なう行為は、この絶対的価値に対する信念を、その原動力としていたのであり、またそのかぎりにおいて、行為の無条件的な固有の価値を意識的に信じ、結果のいかんにかかわらず、それを遂行するという、いわゆる価値合理的行為であったといえる。すなわち、価値合理的行為としての宗教的行為が、やがては一本立ちして歩みだした資本主義をいろどる無限の利潤追求という行為、つまり外界の対象や他人の動きを予想し、その予想を自己の目的を実現するための「条件」、「手段」として利用していくという、目的合理的行為を潜在的に生み出すことになったのである。これはみかたをかえれば、「非合理的要素」が、合理化過程を生みだす強い潜勢力となっていたといえるのである。こうして一応、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」における分析は、自己救済の確証をえようと意図した人々の、価値合理的行為（宗教的行為）によって生みだされた潜在機能としての目的合理的行為（経済的行為）の索出であったと考えられる。

けれども、これらのことは、ある意味で半ば自明ともみられる事柄であって、さらに、より重要と思われる問題が残されている。それは救済の確証をうるための行為が、資本主義と、それにもなう合理性とを成長させたというウェーバーの分析が、事実上、潜在的機能の索出であったとしても、その主観的意図としての救済確証の行為と、意図しない客観的結果としての資本主義精神と合理性の成長とを結びつけるものは何であるかということである。いわば両者をつなぐ媒介項が明らかにされる必要がある。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」の

ばあい、それはマートンによって潜在機能の範例としてあげられた、余りにも単純なホビ族の雨乞いのばあいとは、全く異なっているのである。

端的にいえば、それは、ウエーバーが自己救済の確証を与えるための価値合理的行為についての潜在的機能を索出するために、どのような論理的手続きを用いたかという、方法論の問題である。

いうまでもなく、ウエーバーによれば、社会学とは、社会的行為を解明しつつ理解し、これによってその経過と、その結果とを因果的に説明しようとする一つの科学であり、人間の行為は、そのなり行きのうちの諸関係や諸規則の経過を理解可能な形で解明することのできるものであった。⁽⁶³⁾

ところで、行為の理解の手続きのうち、最も重要な意味をもつのは、人間行為の動機からの理解である。これは、「現実的に理解できる行為が、その主観的に思念された意味からみて、いったい、いかなる意味連関に属するか、その意味連関の把握」であって、説明的理解 *erklärendes Verstehen* とよばれ、これが、文化科学における特有の「因果帰属」の形式であった。⁽⁶⁴⁾ そしてこの因果帰属の論理的構造の問題は、ウエーバーの社会科学方法論での中心的な地位を占めるのである。⁽⁶⁵⁾ 因果帰属の論理的構造は、客観的可能性判断 *das objektive Möglichkeitsurteil* と、⁽⁶⁶⁾ 適合的連関 *adäquate Verursachung* の範疇によって解明される。客観的可能性判断とは、ある事象Aが、結果Bに対して、どのような意義を有するかを、一種の思惟実験によって答えようとするのである。結果Bを制約するものとしては、A以外にもA'、A''……があるわけであるが、このAをとり除くか、あるいは、この条件複合体A、A'……を一定の方向に変えるかしてみれば、一般的な経験法則に従って考えたとき、できごとの経過がわれわれの関心にとって、決定的な点で何か違った形の方向をたどりうるであろうか。⁽⁶⁷⁾ ということの判断である。この判断は、「一

定の結果にとつて、一定の条件がどこまで好都合であったかの程度⁽⁸⁴⁾を教えるものである。そして、この程度を「適合度」Grad der Adäquanz⁽⁸⁵⁾とよび、問題とする条件複合体と結果との間に、高度の適合性を有する関係が成立するとき、この関係を適合関係といい、そうでないばあいを、偶然的連関 zufälliger Verursachung⁽⁸⁶⁾とよぶのである。

別ないいかたをすれば、人間行為の「理解」の中には、特殊な「明証性」が含まれ、その明証性は、因果帰属という方法で、常に検証されなければならないのである。つまり、客観的可能性判断と、適合関係の論理的手続きによって、常に裏づけられなければならないことになる。ところで、ウェーバーにあっては、明証度の最も高いものは、目的合理的説明であり、それに相應する行為は、目的合理的行為である。それは、(主観的に)一義的に把握された目的に対して、適合的なものであると(主観的に)考えられた手段を、もっぱら基準にして行なわれるものであるから、理解可能な諸関係を社会的に分析する際に、しばしば、最も適切な「理念型」をなすものである。つまり、それは、目的、手段の関連において、最も理解しやすい行為なのである。しかし、社会学における理解は、たんに目的合理的なもの理解のみ限定されるのではない。たとえば、「目的非合理的な」情や、「感情状態」なども、人間の行為の中で、一定の役割を果している。そして、目的非合理的というばあいの目的とは、それ自体としては、再び他の目的のための合理的な「手段」としては、考えられないで、むしろそれ以上、合理的には説明できない(究極的)目標として受けとらざるをえないような目的であり、それを目的としてなされる行為としては、価値合理的行為を考へることができよう。この行為の説明には、もちろん目的合理的な理解による観察が働かねばならないが、そこではそれよりもより一層「心理学的な」⁽⁸⁷⁾理解による説明が、ウエイトを占め、その非合理的目的の発生それ自体が分析の対象とされるのである。⁽⁸⁴⁾さらにいえば、「心理学的にのみ」説明できるといふのは、つぎのような諸関係に行為を帰属させるこ

とができるということである。すなわち、客観的に間違っているやり方に依存している諸関係か、あるいは、主観的に目的非合理性に依存している諸関係、および後者のばあいを、さらに詳しく分類すれば、経験法則としてしか捉えることのできない、まったく理解不可能な動機か、あるいは、理解はできるが、目的合理的には解明できない諸動機に依存している諸関係、そういう諸関係に行為を帰属させることができるということである。要するに「心的な」状態において、行為の進展にとって、何が重要なものとなったのかを確定するためには、それ以外の方法はないといわれる。⁶⁸⁾

このようにみてくると、「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」の中で、ウェーバーによってとられた、価値合理的なものとしての自己救済の確証をえるための行為と、それから結果した目的合理的なものとしての資本主義的合理性を、媒介する論理の手續きは、ここにウェーバーがいうところの「心理学的」理解によるものであると考へることができないであろうか。事実他方で、ウェーバーは、「心理学的」な理解の方法と、潜在機能の索出との関連にとつて、極めて示唆的に重要な意味をもつと思われる事柄について、つぎのようにのべているのである。すなわち「ある行為の現実の経過が、事実上、整合型にきわめて接近するということ、すなわち、事実上の客観的な整合合理性といふことが、主観的に目的合理的な行為、すなわち一義的に完全に意識的な目的をもち、完全に意識的に『適合的な』ものとして選ばれた手段によって行なわれる行為と、必ず一致するなどということは、とうていいいえるものではない。理解心理学的な研究の、きわめて本質的な部分は、いまのところ、まさしく〔行為者によって〕不充分にしか注意を払われていないか、または全然注意を払われていない諸関係、つまり、その意味で、主観的に合理的には行なわれない諸関係であるにもかかわらず、しかし、事実上は極めて客観的に『合理的』に理解しうる関係となつてい

るような、そういう関係を発見することである。⁽⁸⁶⁾ とくにウェーバーが、『行為者によって』不十分にしか注意を払われていないか、または、全然、注意を払われていないような諸関係、つまりその意味で、主観的に合理的には行なわれない諸関係であるにもかかわらず、しかし、事実上は、きわめて客観的に『合理的に』理解しうる関係となっているような、そういう関係を発見することである。』というのは、いわば行為者によって、主観的には意図されているにもかかわらず、明らかに結果として現われているような状態の関係を発見するのには、心理学的理解が、きわめて有効であるということの意味するものである。そして、そこにはまた、マートンが潜在機能という概念で表現したそのままの意味が、その索出的機能をも含めて、きわめてはっきりと暗示されているといわねばならない。

このように、ウェーバーは、いわば価値合理的行為の潜在機能索出のための、論理的手続きとして、いいかえれば、主観的に意図された行為と、意図されない客観的結果とをむすぶ論理の糸として、心理学的理解をきわめて重視するといえる。こうして、さきには仮定的にのべたことを、いま改めてつぎのようにいいることができる。すなわち、ウェーバーが行なったプロテスタンチズムの倫理と、資本主義の精神の關係についての分析には、この心理学的理解の方法が、とられているのであると。そして実際に、ウェーバーは心理学的理解によって証明されねばならぬものとして、プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神の關係についての分析を、はっきりと示唆しているのである。⁽⁸⁷⁾

また、金子栄一氏も体験の「心理学的」構造を仲介として、異種の領域を関連づけている最もいちぢるしい例は、『プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神』の中にみることができるとされる。いまその説明をかりて、一応のまとめの手がかりとしよう。すなわち、「この論文の中心問題は、フランクリンの『若き商人への助言』で例示されているような『資本主義の精神』と『預定説』を信奉するカルヴィニストの倫理との『適合關係』にある。このなか

では、経済倫理と宗教の教義という異質の領域の関係がのべられているが、この二領域は、目的合理性の範疇によって結合されているのではない。目的合理性の範疇は、まったく役割をはたしていないわけではないが、すくなくとも、主たる役割をはたしてはいない。職業倫理と予定説とは、一つの目的合理的考慮の中にとりこむことによって、統一されているのではなくて、むしろ、カルヴィニストの性格の特性 *charakter-Qualität* に対する理解を介して、内面的に関連づけられているのである。両者を結びつけているものは、目的合理性の範疇ではなくて、『心理学的に』理解せられる『関連 *Psychologisch*』『verständlicher』『Zusammenhang』(W.L. 412) である。宗教と経済との結合は、教会の指導者が説いた教義が、無限の利潤追求を『命令』したことによるのではなく、経済主体が教義を履行しようという『目的』と営利追求の『目的』とを、『目的合理的』評量によって結びつけたということによるのではない。予定説を信ずる者の心理構造 *Psychische Struktur* が、合理的営利追求の心的態度と、『親和性』 *Verwandschaft* をもつということが、宗教と経済を関連づける主たるモメントとなっている。このことは『資本主義の精神』に関する論文を理解する上に重要なことである。として、つぎのように具体的な説明を行なっている。

すなわち、「この論文の中では、客観的意味から出発して、主観的体験を再構成する方法がいたるところで駆使されている。たとえば、ウエーバーは、予定説が『前例のない各個人の精神上の孤立化の感情』をもたらしたと述べている。(RSI. 93) が、かかる主張は、予定説の客観的意味内容から、ただちにでてくるわけではない。たしかに、自分の魂の運命が、天地創造の昔から、神の御心により予定されているならば、自己の魂の救済という最も重大な問題に関しては、何人の援助をも期待することができないということ、また、他人に援助の手をさしのべることも意味をなさないということは、予定説の客観的意味の分析からでてくることであろう。けれども、この倫理的帰結は、そ

れだけでは、カルヴィニストの対人感情の性格を指示しはしないであろう。社会学者は、預定説の意味を理解するにとどまらず、この教説を真面目に信ずる信者の立場に身をおき、教説の客観的意味から出発して、それを信ずる者の感情を追体験してみる。すなわち、かれは預定説の『客観的に妥当する』意味を手がかりにしながら、それを『思念する』全体の心理体験を再構成することによって、信者の孤独感を理解するのである。』⁽⁶⁾ という。このように、ウェーバーは、意図された価値合理的行為から、ひきおこされる意図されない客観的結果をつなぐ、因果帰属の手續ぎとして、いわゆる心理学的理解による方法を用いているといえる。

こうして、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」における分析には、事実上、マートンが潜在機能として概念化した分析方法が、先駆的に用いられ、極めて効果的な結果を生みだしている。そしていまのべたように、主観的に意図されたものゝ救済の確証をえるための価値合理的目的と、意図されない結果と客観的結果としての資本主義の成長との両者を媒介する論理的手続きは、心理学的理解によるものであったと考えられるのである。

おわりに

いままで、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」における分析は、マートンによって概念化された「潜在機能」Latent function の索出ではないかという、仮説的な問題意識によって導かれてきたわけである。そして一応、ウェーバーのそれは、實際上、潜在機能の分析を心理学的理解の方法を用いて明快になしとげているものであることが確かめられた。けれども、問題はこれで終わったわけではない。そこにはいくつかのことが残

されている。たとえば、ウェーバーによって潜在機能索出のために用いられた、この心理学的理解の方法は、プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神の関連の分析のばあいには、極めて有効であったとしても、それが直ちに他のすべてのケースの潜在機能の分析に有効であるかどうかという疑問である。あるいはまた、ある領域での意図的行為が、潜在機能として、他の異種の領域に意図しない結果を生み、さらにその結果が意図的目標となることによって、それが今度は、さきの領域へ潜在的逆機能 (dysfunction)⁽¹⁰⁾として作用するばあいが考えられる。たとえば、プロテスタンチズムの倫理による価値合理的行為が、潜在的機能として、資本主義の成長と合理性を結果したとしても、資本主義発展の過程において、財が蓄積され、現世の欲望や生活の奢りが増大すると、今度は逆にそれが意図的目標となって、ウェスリーをして「宗教の形は残るけれども、精神はしだいに消えて行く。」⁽¹⁰¹⁾と、なげかせたいわゆる宗教の頹廢過程が現われてくることになるのである。しかし、これらの点についてはまた改めて考察が深められねばならないであろう。

こうして、潜在機能の概念が社会現象の解明に一つの新しい突破口を見出しえたとしても、それがリファインされた社会学の概念として、共有財となるためには、なお多くの努力と長い時間とを必要とするであろう。しかし、ただいまいえることは、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」に示された分析の方法と、それに含まれているさまざまな問題とを、マーソンの潜在機能概念にかかわらずながら、より深くとらえることによって、現在の状況をきる一つの方向が、与えられるのではないかとということである。

(註)

(1) T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, 1967, Free Press, p. 37

(2) 池田義祐「ウェーバー」、(講座哲学大系、5、人文書院、昭和卅九年。一三七頁。青山秀夫「マックス・ウェーバーの社会

潜在機能概念よりみたマックス・ヴェーバーの「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」論(高橋) 一八四

理論」、岩波書店、昭和卅一年。序文、一頁参照。ここにはヴェーバーの学問の性格、傾向についての簡単な説明がある。

Reinhard Bendix, Max Weber, an intellectual portrait, Anchor Books edition, 1962. 折原浩訳「マックス・ヴェーバー」中央公論社、昭和四一年。また、H.H. Gerth and C. Wright Mills, From Max Weber, Essays in Sociology, New York, 1946. これには「Introduction, The Man and His work」の部分の邦訳がある。山口和男、大伏宣広訳「マックス・ヴェーバー」ミネルヴァ書房、昭和四一年。さらに小冊子ではあるが、その中の一部で簡単にヴェーバーの主要理論を整理したものととして、Raymond Aron, Deutsche Soziologie, Kröner verlag, 1953. がある。

(3) ヴェーバー自身の著作目録については、大塚久雄編「マックス・ヴェーバー研究」、東大出版会、昭和四二年。巻末の目録一覧が詳細である。なお、マリヤンス夫人による Max Weber, Ein Lebensbild von Marianne Weber, 1926. 大久保和郎訳、みすず書房、第二巻、昭和四三年。第二巻、昭和四二年。の巻末年表参照。

(4) ヴェーバーの学問の理論的諸問題に関する文献については、外国、日本を含めての詳細な紹介が、金子栄一「マックス・ヴェーバー研究」創文社、昭和卅二年。の巻末で行なわれている。

(5) 金子栄一「マックス・ヴェーバー研究」創文社、昭和卅二年。巻末文献及び大塚久雄「ヴェーバーにおける資本主義の精神」(大塚久雄、安藤英治、内田芳明、住谷一彦著「マックス・ヴェーバー研究」岩波書店、昭和四十年)。八八頁参照。わが国の最近のものとしては、単行書のみをみても前記の他に、青山秀夫「マックス・ヴェーバーの社会理論」岩波書店、昭和卅一年。安藤英治「マックス・ヴェーバー研究」未来社、昭和四二年。内田芳明「ヴェーバー社会学の基礎研究」岩波書店、昭和四三年などがある。

(6) Marianne Weber, Ein Lebensbild 1926. 邦訳、前掲書、五三二頁～五三五頁。

(7) T. Parsons, Sociological Theory and Modern Society. Free Press, 1967. p.p.38～39.

(8) T. Parsons, *ibid.* p.38. Reinhard Bendix, Max Weber, an intellectual Portrate, Doubleday & company, Inc. 1960. anchor Books edition, 1962. 邦訳、前掲書、五五頁。

(9) 「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」の要約としては、その中心点を巧みにまとめたものとして、大塚久雄「宗教改革と近代社会」みすず書房、昭和卅一年。七頁～卅一頁がある。また、Yinger は Religion, Society and the Individual, an introduction to the Sociology of Religion, MacMillan, 1957. p.p.516～522 で、簡単な内容紹介を行なっている。また

パーソンズは、ヴェーバーの「プロテスタンチズムの倫理と資本主義の精神」の論理構造の主要なステップを五段階にわけて概括している。そのうちの第四段階は、プロテスタンチズムの神学的理念と信者層の宗教的インタレストとの相関と緊張の関係を分析すること、宗教と経済の領域の関連を理解するという方法的理解が示されており、興味深いものがある。この点にについては稿を改めて分析したと思ふ。(T. Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, 1949. p.p. 511~512)

(9) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Religions Soziologie*, I. Tübingen J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1920. S.S. 17~18. (邦訳、梶山力、大塚久雄訳、岩波文庫、上・昭和四二年。下・昭和四三年)。一五頁上。以後()内の頁数は邦訳のものを示す。

- (11) Max Weber, *ibid.* S. 21. (p.p. 19~20. 上)
- (12) Max Weber, *ibid.* S. 22. (p.p. 22~23. 上)
- (13) Max Weber, *ibid.* S. 24. (p. 26. 上)
- (14) Max Weber, *ibid.* S. 30. (p. 36. 上)
- (15) Max Weber, *ibid.* S. 31. (p. 39. 上)
- (16) Max Weber, *ibid.* S. 33. (p.p. 42~43. 上)
- (17) Max Weber, *ibid.* S. 35~36. (p. 47. 上)
- (18) Max Weber, *ibid.* S. 36. (p. 47. 上)

ヴェーバーは、このような意味における、資本主義の精神が、まず対決しなければならなかったものは、伝統主義ともなつてられるべき感覚と、行動の様式であったという。つまり、人は「生まれながらに」できるだけ多くの貨幣を得ようと願うのではなく、むしろ「単純に生活する、つまり習慣として、また生活をつづけ、それに必要なものを得ることだけを願う」にすぎない。この精神的基調こそが伝統主義ともいわれるべきもので、これこそ、資本主義の精神が対決しなければならなかったものであったところである。

(Max Weber, *ibid.* S.S. 48~49. (p. 72. 上)

(9) Max Weber, *ibid.* S.S. 59~62. (p.p. 83~94. 上)

- ⑳ Max Weber, *ibid.* S. 63. (p. 95. 上)
- ㉑ Max Weber, *ibid.* S.S. 63～83. (p.p. 95～138. 上)
- ㉒ Max Weber, *ibid.* S.S. 87～89. (p. 13. 下)
- ㉓ Max Weber, *ibid.* S. 92. (p. 22. 下)
- ㉔ Max Weber, *ibid.* S. 94. (p. 26. 下)
- ㉕ Max Weber, *ibid.* S.S. 94～95. (p.p. 26～27. 下)
- ㉖ Max Weber, *ibid.* S.S. 102～104. (p.p. 43～44. 下)
- ㉗ Max Weber, *ibid.* S.S. 104～106. (p.p. 49～50. 下)
- ㉘ Max Weber, *ibid.* S.S. 114～115. (p. 69. 下)
- ㉙ Max Weber, *ibid.* S.S. 124～128. (p.p. 90～92. 下)
- ㉚ Max Weber, *ibid.* S.S. 163～164. 6346. (p. 165. 下)
- ウーバーは、プロテスタンチズムの宗教的基礎概念と、経済的日常生活の諸原則との間の関連を明らかにするためには、教会の実践から生まれた神学書を用いることが必要だという。なぜなら「来世が全部であって、聖餐に参加するか否かが、キリスト者の社会的地位を左右し、教会と教会訓練と説教による聖職者の感化が、われわれ現代人には、もはやまったく想像もできないほどの影響をおよぼした時代には、そうした教会の実践のうちに働いていた宗教的諸力こそが『国民性』の決定的な形成者であったからである」といっている。
- ⑶ Max Weber, *ibid.* S.S. 174～177. (p.p. 187～188. 下)
- ⑷ Max Weber, *ibid.* S. 178. (p. 196. 下)
- ⑸ Max Weber, *ibid.* S. 190. (p. 222. 下)
- ⑹ Max Weber, *ibid.* S.S. 191～195. (p.p. 224～231. 下)
- ⑺ Max Weber, *ibid.* S.S. 203～204. (p.p. 245～246. 下)
- ⑻ Max Weber, *ibid.* S.S. 37～38. (p. 51. 上)
- ⑼ Max Weber, *ibid.* S. 60. (p.p. 84～85. 上)

(38) Max Weber, *ibid.* S. 83. (p. 137. 上)

(39) Max Weber, *ibid.* S. 82. (p. 137. 上)

(40) Max Weber, *ibid.* S.S. 205~206. (p. 249. 下)

往々にして、誤解されるウェーバーのこれらの点についても、パーソンズは適切な理解を示している。たとえば、かれは「ウェーバーは、マルクスが社会変化の『物質的』要因とよんだところのものの重要性を、どこでも否定しようとはしていない。かれの批判的目的にとっては、必ずしもその考えかたと相争う必要はなく、ただ、その考え方のみが、唯一の十全なものであるとする強調された主張に、『反証をあげる必要があっただけである。』」(T. Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, 1949. p. 511.) 以下略。

(41) Robert W. Green, (ed), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics. (Problems in European Civilization)*, Boston, 1959. 参照。なお、大塚久雄、安藤英治、内田義明、住谷一彦著「マックス・ウェーバー研究」岩波書店、昭和四十年。八八頁〜八九頁に、大塚氏による紹介がある。また、S.W. Eisenstadt, *Political Sociology of Modernization*, 1967. (邦訳、『近代化の政治社会学』、みすず書房、昭和四三年)。一〇二頁〜一五二頁では、プロテスタント主義の倫理をめぐる論争を二つの型に分類、批評している。

(42) 大塚久雄、安藤英治、内田義明、住谷一彦著「マックス・ウェーバー研究」岩波書店、昭和四十年。八九頁参照。大塚氏によれば、ゾンバルト、トーニー、ブレンターノらによるウェーバー批判は、ウェーバーの所論に対する誤解からきているとする。そして、その誤解の一つの原因は、ウェーバーのいう「資本主義の精神」≡*Geist des Kapitalismus*, または *Geist des (Modernen) Kapitalismus*. そのものの意味する内容を十分に理解していないところからきている。すなわち、ウェーバーが資本主義の精神で意味したものは、単なる営利心ではなく、営利心が歴史的に独自の「エートス」*Ethos*——そうしたものととしての「倫理」*Ethik, ethic*.——の中に本質的構成要素として融けこみ、その結果、営利それ自体が一つの「倫理的義務」と化し、「倫理的な色彩をもつ生活の原則という性格」*Charakter einer ethisch gefärbten Maxime der Lebensführung* をおびるようになったような、特有の「エートス」である。したがって、その精神は、単に資本家(企業家)のみならず、賃金労働者も、ともにもつところのものであった。それに対して、ブレンターノ、トーニー、ゾンバルトらは、このウェーバーのいう資本主義の精神を、たんに *Kapitalistischer Geist, capitalist spirit* とし、それを単なる「営利心」とみて、その担い手

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（高橋）一八八

を資本家や企業家「Unternehmer」であるところからきているというのである。大塚久雄「ウェーバーにおける資本主義の「精神」」（大塚久雄、安藤英治、内田義明、住谷一彦著、前掲書）。一一〇頁～一二二頁参照。また、この点についてはパーソンズが大塚氏と同じ理解のしかたをしていることに注目したい。たとえば、T. Parsons, *The Social Structure of Social Action*, Free Press 1949, p.p. 504～505 参照。

(43) ウェーバーのこの論文に対する社会的な側面からの批判としては、池田義祐「宗教社会学の研究」大谷大学研究年報、第七卷、昭和二九年。および豊島寛城「特殊社会学としての宗教社会学の構想」人文、第一号、京都工芸繊維大学がある。ここでは宗教社会学を特殊社会学の一つと規定する。そして宗教社会学は、社会に及ぼされる宗教の影響を分析することが原理的であるとして、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」における分析は、いわば「経済」へ及ぼされた宗教観念の影響であり、蔽密には「社会」へ及ぼされた宗教の影響の分析ではないとし、その点でウェーバーの分析を宗教社会学的研究であると、いい切ることに疑問を提示されている。

(44) R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, 1951. (邦訳、森東悟、森好夫、金沢実、中島龍太郎訳「社会学論と社会構造」、みすず書房、昭和四一年。五五頁)。以後、()内の数字は邦訳の頁を示す。

(45) R.K. Merton, *ibid.*, p. 21 (p. 16)

(46) Horace M. Kallen, *Functionalism*, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, V.I. MacMillan, 1931. p.p. 523～525.

(47) 塩入力、機能主義、教育社会学辞典、東洋館出版社、昭和四二年。

(48) 新明正道「社会学的功能主義」誠信書房、昭和四三年。三頁～四頁参照。

(49) 新明正道、前掲書、十頁～十一頁参照。また、D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1964, p.p. 464～521. 参照。かれはこの書物の中で社会学的功能主義の性質と起源を説明している。すなわち、社会学的功能主義と社会学の有機体説、心理学的ゲシュタルト主義、人類学的機能主義などとの相違をのべて、現代社会学におけるマクロ機能主義 Macro-Functionalism とミクロ機能主義 Micro-Functionalism を分類、説明している。

(50) 作田啓一、日高六郎編「社会学へのすすめ」築摩書房、昭和四三年。一一九頁参照。新明正道、前掲書、二八頁～二九頁参照。

(51) R.K. Merton, *ibid.*, p.p. 49～55. (p.p. 45～50)

- 62 R.K. Merton, *ibid.* p.p. 50~51. (p.p. 45~46)
 63 R.K. Merton, *ibid.* p. 63. (p. 57)
 64 R.K. Merton, *ibid.* p.p. 64~65. (p.p. 58~59)
 65 R.K. Merton, *ibid.* p.p. 65~68. (p.p. 59~62)
 66 R.K. Merton, *ibid.* p.p. 68~70. (p.p. 62~64)
 67 R.K. Merton, *ibid.* p.p. 70~81. (p.p. 64~74)
 68 R.K. Merton, *ibid.* p. 61. (p. 55)
 69 R.K. Merton, *ibid.* p. 63. p.p. 50~51. (p. 57. p. 46)
 60 R.K. Merton, *ibid.* p.p. 64~81. (p.p. 58~74)

マートンは、潜在機能を説明するために、四つの範例を呈示している。ここであげたのは第一範例としてだしているホビ族の兩乞いのそれである。これを本稿中に引用した理由は、マートンの潜在機能概念の原型が、最も簡略・明瞭な形で示されていると考えるからである。この範例の他に、「第二範例、ホーソン工場の研究、第三範例、誇示的消費の様式、第四範例、政治的黒幕などが例示されるが、詳しく検討すると、同じ潜在機能の名辭で示される内容に、かなりの差異があることに気づく。いかえれば、そこには潜在機能概念の混乱があるともいえる。いま、すべての範例についての紹介、検討は省くが、一例としての第三範例をみても、そのことは容易に指摘されよう。

すなわち、マートンは、ヴェブレン (T.B. Veblen, 1857~1929) の『Theory of Leisure Class』における分析に例をとり、消費財を購入する顕在的目的は、消費財の明示的なねらいとして、欲求充足である。しかし、それとは別に、いわゆる潜在機能があって「これらの潜在機能は、誇示的消費の型式の存続と社会的位置づけとを説明するに役立つのであるが、その機能の一つには『金銭的力と名声の獲得や保持』の象徴化がある。」(ヴェブレンの論するように、もっと重要なことは、社会的地位の向上や再確認をもえる結果となるのである。)(R.K. Merton, *ibid.* p. 69. (p. 63))とする。つまり「優良品の消費から生ずる直接の満足」を意図して、人は優良な消費財を購入する。ところが、結果としては意図しない「社会的地位の向上」という事実が、潜在機能としてあらわれるということになる。そのかぎりでは問題はない。しかしマートンが「ヴェブレンの逆説は、人々が高価な財を購入するのは、それが優良だからというよりも、むしろ高価だからであるということである。」(R.K.

Merton, *ibid.* p. 69. (p. 63)) といふとき、そこにはすでに一つの混乱が生じている。つまり、人々が高価な財を購入するのは高価だからであるといふことは、すでにその時点では、人々は社会的地位の向上を意図して消費行動を行なっているわけであり、そのかぎりにおいて、そこにでてくる社会的地位の向上は、意図された目的に対する意図された結果であつて、もはや潜在機能ではないであらう。そこには潜在機能から顕在機能への推移がみられると考えられるのである。（これら、マーソンの潜在機能論の矛盾を鋭く指摘したものに、仲村祥一、社会体制の病理学、汐文社、昭和四三年。二五九頁～二六三頁。および中島龍太郎『マーソンの潜在的機能』（下）、ソシオロジー第四卷第三号、社会学研究会、昭和三年。十頁～十七頁。があらう。）

(61) R.K. Merton, *ibid.* p. 65. (p. 59)

(62) 中島龍太郎「マーソンの潜在的機能」(下)、ソシオロジー第四卷第三号、社会学研究会、昭和三年。三十頁。

(63) この引用文のなかのこの部分は、言葉のつかいかたが曖昧であるが、全体としての意味は了解できるので、そのまま引用した。

(64) 中島龍太郎、前掲論文、六頁参照。ここでは、その第一範例をあげることにするが、それらに関して、註⑥参照。

(65) 中島氏は「主観的企図の主体者としての行動者と、客観的企図の観察者たる科学者は……」とされるが、この客観的企図といふのは明らかに誤りである。ミスプリというよりも、著者の誤解であらう。したがって、本稿中では客観的結果と訂正して引用した。

(66) 中島龍太郎、前掲論文、七頁～九頁。

(67) マーソンの潜在機能概念は、それ自体決して完成されたものではなく、多くの矛盾を含んでいる。註⑥参照。

(68) 大塚久雄「宗教改革と近代社会」みすず書房、昭和三年。二五頁～八二頁参照。また、ウェーバー自身も「近世初頭にわれわれは、ここで『資本主義の精神』とよぶ精神的態度の担い手であつた人々は、もっぱら都市貴族たる資本主義的企業家であつたとか、また、とくに彼らの間に多かつたというわけではなくて、むしろ向上すべく努力しつゝあつた中産者層のうちに遙かに多かつたのである。十九世紀となつてさへ、この精神的態度の典型的代表者は、祖先伝来の商業財産をもつ、リヴァプールやハンブルクの上流紳士ではなく、零細な境遇から身を起すことの多い、マンチェスターやライン、ウエストファール地方の成上り者であつた。すでに十六世紀にも、事態はそれと同様だったのである。当時、成立しつゝあつた工業は、主とし

て大部分、成り上り者の手によって創りだされたものであった。」(Max Weber, *ibid.* S.S. 49~50. (p. 73. 上)) エンゲルスの「*Max Weber, ibid.* S.S. 48~54. (p.p. 71~73. 上) S.S. 190~196. (p.p. 222~232. 下) 特に S. 195 の註 (p.p. 233~234. 下 註一) 参照。

(69) R.K. Merton, p. 51. (p. 46)

(70) 金子栄一氏は「異質的諸領域間の『親和性』*Verwandtschaft* をあきらかにする。」という言葉をつかっている。(金子栄一『マックス・ウェーバー研究』創文社、昭和三十三年、九十頁)。

(71) Max Weber, *ibid.* S. 92. (p. 22 下)

(72) Max Weber, *ibid.* S. 93. (p. 23 下)

(73) Max Weber, *ibid.* S. 93. (p. 26 下)

(74) Max Weber, *ibid.* S. 103. (p. 43 下)

(75) Max Weber, *ibid.* S. 104. (p. 44 下)

(76) Max Weber, *ibid.* S.S. 105~106. (p. 50 下)

(77) Max Weber, *ibid.* S.S. 110~111. (p. 56 下)

(78) Max Weber, *ibid.* S. 81. (p. 135 上)

(79) Max Weber, *ibid.* S. 82. (p. 136 上)

(80) 中島龍太郎、前掲論文、九頁。

タルコット・パーソンズが「ウェーバーの主題は、プロテスタンチズムが、説教者の表明その他による宗教的承認を通じて、営利追求の活動に影響を及ぼしたというのではなく、信者の宗教的関心が、かれの行為をそのような方向にむけたことによつて影響を及ぼしたというのである。この区別は、経済的にも方法的にも「きわめて重要である。」というのともこのようにな点に着目してのごとくあると考えることが出来る。(T. Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, 1949. p. 531 note. 2. 参照)

(81) Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, (Grundriss der Sozialökonomik III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft Iff, Ersten Teil, Kap. I.) S.I. (本稿では「みずす書房」昭和三十年。翻刻版を用いた。) 邦訳、阿閉吉男、内藤完爾訳、角川

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(高橋) 一九一

書店、昭和三八年。八頁。以後（ ）内の数字は邦訳の頁数を示す。

⑧ Max Weber, *ibid.* S.S. 12~13. (p.p. 38~41)

⑨ 金子栄一、前掲書、一〇二頁～一〇八頁。

中島龍太郎氏は、潜在機能概念をウェーバーの行為論とのかかわりで、つぎのようにとらえている。すなわち「この点で、興味深く参照されるのは、行為の意味理解に関して、しばしば引用されるウェーバーの社会的行為の類型的考察である」とし、さらに、ウェーバーの行為の四つの類型の展開方向が、行動の主観的意図の明確化と、ほぼ対応していることに着目して、「一つの類型から他の類型への推移が、現実の意識化の過程にみられるとすれば、われわれは、主観的意図明確化の指標として、一応『伝統的↓感動的↓価値合理的↓目的合理的行為』の系列を極限概念から連続性ある典型概念に移して、当面の事例に適用することも可能であるかと思う」として、それぞれをマートンの潜在機能の四範例にあてはめている。

つまり「マートンの説明に即して、理解される限りの主観的意図の内容は、あたかも右の行為系列の示す意味内容と、ほぼ符合して与えられているように思われる。すなわち、事例Ⅰ↓伝統的行為、事例Ⅱ↓目的合理的行為、事例Ⅲ↓価値合理的行為（誇示乃至虚栄に対する傾倒）、事例Ⅳ↓感動的行為（一般的価値判断に依拠する限りの不道德、好ましからざる所業として）なる照応関係において、主観的意図と客観的結果との関係が、最も明確に提示されているのは、事例Ⅱとなる。これに反し、事例Ⅰ及びⅣのばあいには、意図内容の不明確さは、ウェーバー流に言えば、両事例の行為が、つねに意味理解の境界線上に位置する故の外部（観察者）よりする類型的意味附与や、解釈に由来するとみることができ。従って左様な伝統的、感動的行為に担われる項目の潜在性抽出は、例えば経済的行為の如きに比して、はるかに困難であると同時に、また、より多く第三者により合理化作用の危険をも相伴うことを覚悟しなければならぬであろう。」というのである。（中島龍太郎『マートンの潜在機能』（下）、前掲書、十五頁～十六頁）。

中島氏の、この考えかたには、一、二の疑点（たとえば、範例Ⅰのホビ族の雨乞が直ちに伝統的行為とのみいざされるかどうか）があるが、それはともかくも「伝統的、感動的行為に担われる項目の潜在性抽出は、経済的行為の如きに比して、はるかに困難である」というのは、伝統的行為、感動的行為を行う行為者がいだけ主観的意図と、潜在機能としての客観的結果をつなぐ、因果帰属の困難さを示すものであろう。そこでは、ウェーバーのいうように、目的合理的理解よりも、心理学的な理解による説明の方法が、より重要な意味をもつと考えられる。

- [84] Max Weber, *ibid.* S.I. (p. 8)
- [85] Max Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922.)
- 邦訳「林道義訳『理解社会学のカテゴリー』」岩波文庫、昭和四三年、十三頁。以後()内の数字は邦訳の頁数を示す。
- [86] 青山秀夫「マックス・ウェーバーの社会理論」岩波書店、昭和卅一年、三十頁。なおこの「理解」については、Raymond Aron, *Deutsche Soziologie der Gegenwart*, Kröner verlag, 1953. S.S. 104~109. に適切な解説がある。
- [87] 青山秀夫「前掲書」五二頁。
- [88] Max Weber, *Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung*, (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922. S. 283.
- [89] Max Weber, *ibid.* S. 285.
- [90] Max Weber, *ibid.* S. 287. 註一
- [91] Max Weber, *ibid.* S. 285.
- [92] Max Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922.) S. 428. (p. 13). Raymond Aron, *ibid.* S.S. 109~114. 参照。
- [93] 以下「心理学的に理解する」Psychologisch ≧ verständlicher ≧ ……とすることは決して理解社会学が心理学と同一次元の上に立つことを意味するものではない。両者の間には、明確な区別がある。ウェーバーは、素描的にはあるが、まずは「きり」と「理解社会学は『心理学』の一部ではない」(Max Weber, *ibid.* S. 432. (p. 20))とのべる。そして「もし人が行為の關係の(主観的に考えられた)意味を人間の行動の『内側』とよぼうというのであるならば——そのときのみ、つぎのよういいうことができるであろう。理解社会学は、そうした諸現象を、もっぱら『内側から』とはいっても、それらの諸現象の生理的、ないしは心的徴候を枚举することによってではなく、観察するのである」と。したがって或る行動の心理学的性質の相違は、ただそれだけでは、われわれにとって重要ではない。」(Max Weber, *ibid.* S. 430. (p. 17)) であって、人間の行為を『説明する』というばあいには、それは絶対にその行為を『心的な』事態から演繹するという意味ではない。」(*ibid.* S. 432. (p. 20))とされている。これをみてもわかるように、心理学は個人の内的心理状態を、行為の意味連関からきりはなして問

題とするものであって、社会学のとり扱うものとは異なる。ただ、心理学的に理解できるのは、つぎのつながりである。つまり「完全に（主観的に）目的合理的に行なわれる行為と、ぜんぜん理解できない心的な事実との間には、通常のいい方によれば『心理学的に』理解しうる（目的非合理的な諸関係が存在している。」(ibid. S. 433. (p. 22))という点である。なおまた「心理学的にのみ」説明しうるというのは「どのようなことであるかが問題となるが、それについては、本稿および Max Weber, ibid. S.S. 432~433. (p.p. 21~22) を参照された。」

[6] Max Weber, ibid. S.S. 428~429. (p.p. 14~15)

[5] Max Weber, ibid. S.S. 432~433. (p. 21)

[6] Max Weber, ibid. S. 434. (p. 24)

[7] Max Weber, ibid. S. 435. (p. 25)

ウェーバーは、つぎのようにのべている。「一見、直接に、目的合理的に生みだされたようにみえる諸現象が、実はまったく非合理的な動機によって、歴史的に創出され、そしてその後で生活条件の変化がそれらに対して、高度の技術的『整合合理性』(Richtigkeitsrationalität) を付与したために、『適合的な』ものとして生き残り、また、ときには世界的に広まったという事実がある。」と。これは、あきらかに「プロテスタンチズムの倫理」と「資本主義の精神」の関連をさしている。

[98] 金子栄一、前掲書、九三頁~九四頁。

[99] 金子栄一、前掲書、九四頁~九五頁。

[100] マートンは、「機能とは、一定の体系の適応ないし、調整を促す観察結果であり、逆機能 dysfunction とは、この体系の適応ないし、調整を減ずる観察結果である。」としている。(R.K. Merton, p. 50. ((p. 46))

[101] この点について、ウェーバーは「このピエリタニズムの生活理想は、ピエリタン自身が、まったく熟知していた富の『誘惑』のあまりにも巨きい試練に対しては無力なものであった。……*Beati possidentes* (裕かな恵まれた人々)は、クエーカーのあいだでさえ、旧い理想の否定に傾いていることが少なくともなかった。このことは、実に世俗内の禁欲の先駆者、中世の修道院における禁欲が、くりかえし陥ったのと同じの運命であった。修道院においても、厳格に規制された生活と消費の抑止がおこなわれ、合理的な経済の運営が、その作用を完全に発揮するにいたると、獲得された財産は、——教会分裂前のように——直接、貴族化の方向に墮するか、でなければ、修道院の規律は崩壊の危機に直面して、いくたびも「改革」の手が加えら

れねばならなかった。修道院の規律の全歴史は、まさしく或る意味において、所有の世俗化的作用という問題とのたえまない格闘だったのである。ピエーリタニズムの世俗的禁欲のばあいにも、それと同じことが雄大な規模でおこなわれた。……」とし、これらの点を適切に指摘表現するものとして、ウェスリーの言葉を引用している。それは、つぎのような言葉である。

「私は、きづかっているのだが、富の増加したところでは、それに比例して、宗教の実質が減少しているように思う。それゆえ、事物の本性にしたがって、まことの宗教の信仰復興を長いあいだ継続させようような方法は、私には判らない。なぜというに、宗教は必然的に、勤労 industry と節約 frugality を生むほかになく、この二つは富をもたらすほかにない。しかし、富が増すとともに、高慢、激情、そしてあらゆる形で現世への愛着も増してくる。だとすれば、心情の宗教であるメソジストの信仰は、いまは青々とした樹木のように栄えているが、どうしたらこの状態を久しくつづけることができるのだろうか。どこでもメソジスト派の信徒は、勤勉になり、質素になる。そのため、彼らの財産は増加する。そこでそれに応じて、彼らの高慢や激情、また肉につける現世の欲望や生活の奢りも増大する。こうして宗教の形は残るけれども、精神はしだいに消えて行く。……」(Southy, *Life of Wesley*, Chap. XXIX, *Second american Ed.* p. 308)

Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Religions Soziologie*, I. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) S.S. 195~197. (p.p. 231~233 下) というのである。

そして、この過程は、本稿中でのべたように、資本主義ないし合理主義が宗教へおよびす逆機能 dysfunction の過程として、とらえられるところのものであろうが、その論理構造は、稿を改めて分析する必要がある。ただ、これらの点を、宗教的類歴過程として、簡単に説明を加えたものに、大友抱璞「近代資本主義の精神」(経済学論集、第五の第一号、龍谷大学経済学会、昭和四十年)がある。(1968. 10. 31)