

マックス・ヴェーバーと「近代文化」

—『倫理』論文は何を問うのか (6)—

三笥 利幸ⁱ

本節ではまず、『倫理』第1章第3節の表題にある「研究の課題 Aufgabe der Untersuchung」は何かを探り出した上で、『倫理』は「理念」の働きを問うことを目指したと指摘した。そもそもヴェーバーの学問は「理念」の解明を目指すものであり、彼が自身の学問を「文化科学」だと規定している。端的に言えば、それは、対象の「文化意義」を問うものである。こうしたヴェーバーの学問のあり方とこれまでの考察をふまえると、『倫理』の問題設定は、以下のようなものといえる。すなわち、「資本主義の「精神」」という対象をめぐる「理念」あるいは「理念的動機」の歴史的-因果的説明を行い、それから生み出された「近代文化」「近代資本主義文化」のなかに見いだされる特徴すなわち「文化意義」がいかなるものかを問う、と。次節ではこうしたことを『倫理』の問題設定とする妥当性を、『倫理』で展開される「禁欲」を検討することによって確かめたい。

キーワード：ヴェーバー、『倫理』論文、禁欲的プロテスタンティズム、資本主義の「精神」、理念、利害、文化科学、現実科学、社会科学、近代文化、近代資本主義文化

(以上第55巻第3号)

目次

はじめに

1. 『倫理』の問題設定に対する誤解

1-1. 誤解の流布

1-2. 『倫理』初版への誤解、批判、反批判、そして『倫理』改訂 (以上第55巻第2号)

2. 『倫理』第1章第1節の論理構成

2-1. 信仰と社会層分化への注目

2-2. 経済を原因とする「一般解放説」

2-3. 教育によって得られる精神的特性への注目

2-4. 外的状況から形成される精神的特性——「過補償説」

2-5. 信仰の内的特性についての漠然とした「社会通念」

2-6. 古プロテスタンティズムと資本主義文化の直接的な内的親和関係の探索

3. 資本主義の「精神」——鍵概念の準備 (1)

3-1. 定義を拒む概念——「資本主義の「精神」」

3-2. 宗教的色彩を帯びたフランクリンという誤解

3-3. 大塚久雄によるフランクリンと宗教の連結

3-4. キュルンベルガー『アメリカにうんざりした男』に登場するフランクリン

3-5. 貨幣獲得と倫理の同時存在

(以上第55巻第4号)

3-6. 「職業義務」思想における「合理性」と「非合理性」の同時存在

3-6-1. 「職業義務」思想と諸動機——子孫への配慮および俗物的欲求

3-6-2. 「職業義務」思想と資本主義

3-6-3. 「職業義務」思想と合理主義

4. ルターの職業概念——鍵概念の準備 (2)

4-1. ルターはカルヴァンの「露払い」なのか

4-2. 「職業 Beruf」概念にこめられた〈新しい語

i 立命館大学産業社会学部教授

- 義)と〈新しい思想〉(以上第56巻第1号)
- 4-3. ルターの「伝統主義化」——「禁欲」の焦点化
- 4-3-1. 「職業」概念の意義変化
- 4-3-2. 「神秘的合一」と「禁欲的自己訓練」
——『倫理』第2章の考察対象の析出
- 4-4. 「確証」思想——予定説中心主義を超えて
(以上第56巻第2号)
5. 『倫理』の問題設定とは
- 5-1. 「定式化」という「研究の課題」
- 5-2. 研究対象の「特性」と研究の「意味」
- 5-3. 方法論的基礎——「文化科学」という位置づけ
- 5-4. 「文化意義」を問う (以上本号)
おわりに

5. 『倫理』の問題設定とは

さて、前節では『倫理』第1章第3節のルターの職業概念を検討し、また、「確証」概念についても考察を加えてきた。『倫理』第1章に関してほぼ全体を見渡してきたが、ここでは本稿の目的である、『倫理』の問題設定にいよいよ迫らねばならない。

5-1. 「定式化」という「研究の課題」

『倫理』第1章第3節の表題は「ルターの職業概念。研究の課題 Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung」である。このうち「ルターの職業概念」については、前節で検討してきたとおりだといえようが、表題からすれば、第3節はそれだけでなく「研究の課題」も書かれているはずである。それはどこに、どう書かれているのだろうか。それを探るために、『倫理』第1章第1節であえて触れなかったところに目を向けたいと思う。

本稿2で論じたように、『倫理』第1章第1節でヴェーバーは、プロテスタンティズムと資本主義的営利生活との関連について、先行仮説を検討しては棄却して、「古プロテスタンティズム」と「近代資本主義文化」との「内面的親和関係」に問題のありかが

あるというところにたどり着いた。この議論は、実は『倫理』の最初の5段落分でなされたものだった。ただし、第1節はこれで終わるわけではない⁷⁸⁾。

ヴェーバーは第5段落末尾で「古プロテスタンティズムの精神における一定の特徴 Ausprägung と、近代資本主義文化とに内面的親和関係を認めようとする」のであれば、「古プロテスタンティズムのもっていた純粋に宗教的な諸特徴」にそれを見出さねばならないとこれまでの議論を確認する [MWGI/18: 147= 大塚訳: 32-3]。さらにヴェーバーは、モンテスキューを引きつつ、このことを問いかけるかたちにして第5段落を閉じ、第6段落で以下のように述べる。

このように問い Frage を立てれば、あり得る関係はかなりの数、漠然とした感触のままではあるが、すぐにわれわれの前に浮かび上がる。こうして、われわれの課題 Aufgabe は、いまだ不明確にしか思い浮かんでいないものを、すべての歴史現象につきもののくみ尽くしがたい多様性にもかかわらずできるだけ明確に定式化する formulieren ということにならざるをえない。しかし、そのためには、われわれがこれまでやってきたような、あいまいな一般的な表象の範囲にとどまることをやめざるを得ず、歴史上、キリスト教のさまざまな特徴のなかでわれわれに与えられてきた、あの巨大な宗教的な思想の世界の際だった特性および差異に立ち入って研究しなければならない。[MWGI/18: 148= 大塚訳: 37]

第1節では一般解放説や過補償説、一般社会通念などを取りあげては棄却し、営利活動と宗教生活との関連について「内面的親和関係」へとその議論の照準を定めていった。ただ、そこで展開されたのは「あいまいな一般的な表象の範囲」にとどまる議論だった。核心部分の議論についても、あいまいで漠然としたままの議論にとどまるわけにはいかない。キリスト教諸思想の固有な特徴と相互の差異の究明によって——これは具体的には『倫理』第2章を指し

ているのだろう——、古プロテスタンティズムと近代資本主義文化との関連を明確に「定式化」することが課題 Aufgabe となるとヴェーバーはいつている。

実は、ここに「研究の課題」が予示されていたと考えられるのである。それは、ヴェーバーがこれと同内容の「課題」を、『倫理』第1章第3節でルターの「職業」概念をおおよそ論じ終えたところで、次のように述べているところから推察される。

ピューリタニズムの真摯な現世への関心、あるいは世俗的生活を使命として評価することの、このような最も力強い表現は、中世の作家では不可能だったろうことは、誰しもがすぐさま感じ取る。しかし、それはまた、ルターや、パウロ・ゲルハルトのコラールにあるようなルター派とも同等のものではない。重要なのは、この漠然とした感觸 Empfindung のかわりに、より正確に思考による定式化 formulierung をし、この差違の内的原因を問うことである。[MWGI/18: 251= 大塚訳: 131]⁷⁹⁾

ここでは動詞から名詞になったとはいえ、第1節と同様に、「定式化 formulierung」で書かれ、ゲシュベルトで強調されている。この引用前半にある中世(カトリック)、ルター(派)、ピューリタニズムの議論は、第1節では「あの巨大な宗教的な思想の世界」と概括的な表現にとどまったところが、第2節、第3節の議論を受けて、具体化されたものと考えられる。この箇所はちょうどルターの職業概念についての議論を終えたところだという流れを考えても、ここで第3節の表題中の「研究の課題」にたどり着いたと考えていいのではないだろうか。多少長くなるが、要点をまとめれば以下になるだろう。すなわち、フランクリンに見られるような、合理的かつ非合理的な「特性」をもつ「資本主義の「精神」と、キリスト教的禁欲を修道院から世俗へと引き出し、プロテスタンティズムの中心思想となったルターの職業概念とを、世俗の職業において禁欲を実践

したピューリタニズムを加えて精神的系譜として捉え、古プロテスタンティズムと資本主義文化の内的親和関係の内実を定式化してあきらかにする。これが「課題」であろう。

5-2. 研究対象の「特性」と研究の「意味」

上で見てきたとおり、『倫理』第1章第3節で表明される「研究の課題」が、第1節ですでに予示されていたのであれば、多少乱暴にいうと、『倫理』は第1章第1節ですでに取り組みべき「課題」はわかっていて、そのまま第2章の本論に移ることもできたはずである。しかし、実際には、第1章には、第2節、第3節があって、その末尾までやってきてあらためて「研究の課題」が示された。では、なぜ第2節、第3節を必要としたのか。ヴェーバーは、それについてもまた第1節に記していたのである。第1節を閉じる前に、短い第7段落が設けられている。以下には原文と訳文とを引いておこう。

Vorher aber sind noch einige Bemerkungen erforderlich: zunächst über die Eigenart des Objektes, um dessen geschichtliche Erklärung es sich handelt; dann über den Sinn, in welchem eine solche Erklärung überhaupt im Rahmen dieser Untersuchungen möglich ist. [MWGI/18: 148] (アンダーラインは引用者)

しかし、その前に、まず、歴史的説明で重要となる対象の特性ついて、つぎには、こうした研究の枠内でそうした説明がどのような意味で可能となるのかについてを示すことが必要である。[MWGI/18: 148= 大塚訳: 37]

引用冒頭の「その前に」は、第6段落を受けて、本論つまり第2章に進む前にということを示しているだろう。第2章へ進む前に、まず zunächst、「対象の特性 Eigenart」について論じ、つぎには dann、『倫理』ではどんな「意味 Sinn」での説明がなされるの

かを示しておかねばならないと書かれている。日本語訳にすると見えにくくなるが、ドイツ語原文でアンダーラインを付したところを見れば、「特性」と「意味」とを前もって論じておくべきだといっていることがはっきりとわかるだろう。

この第7段落には、全体として、第2章に進む前にしかるべき準備が必要だというヴェーバーの意図を読み取ることができる。もちろん、この段階では「資本主義の「精神」」という概念も、ルターの「職業」概念も登場していないし、また、古プロテスタンティズムから禁欲的プロテスタンティズムが明確に切り分けられることもないままなのであって、いきなり『倫理』第2章に入る前に、それなりの準備が必要なのは当然だろう。ただ、前もって論じておくべきだとした「特性」と「意味」とはいったい何かにはわかにはわからない。そこで、以下、ひとつずつ吟味していくことにしたい。

まず、「対象の特性」についてであるが、ここでいう「対象」は、「資本主義の「精神」」だと考えていだろう。事実として第2節冒頭には「資本主義の「精神」なる「対象」が「歴史的個体」であるという一文が登場する [MWGI/18: 149= 大塚訳: 38]。すでに本稿3で指摘したように、「資本主義の「精神」」は、歴史的現実の意味連関、因果連関によりつつ、その構成要素を漸次くみ上げることで構成されるもので、議論の冒頭で定義することはできない⁸⁰⁾。それでも、「資本主義の「精神」」の「特性」を取り出すために、フランクリンという暫定的な例を利用することにしたのだ⁸¹⁾。そこで明確に示されたのは、フランクリンの合理的でかつ非合理的な「特性」だった。このように『倫理』第2章に進む前に、第1章第2節はぜひとも必要だったわけである。そして、この「特性」について歴史的説明をするためには——古プロテスタンティズムからの精神的系譜をたどるためには——、ルターの「職業」概念もまた不可欠となる。論理展開を考えれば、これも前もって準備しておかねばならず、第3節が配置されることになったといえよう。

この「対象の特性」については、以上のように比較的容易に理解できるだろう。しかし、次なる「意味」となるとそうはいかない。第2節ではフランクリンについての議論が続いていくし、第3節でもルターの職業概念について集中して論じられる。この「意味」はいったいどこに出てくるのだろうか。

ヴェーバーは『倫理』で取り扱う時代を、「この世の生活のすべての利害関心 *Interessen* よりも来世の方が単に重要であるだけでなく、むしろ多くの点でより確実ですらあった時代」[MWGI/18: 295-8= 大塚訳: 172] だと述べている。この行で使われる「利害関心」という言葉については、ヴェーバーの次の有名な一節を思い出さずにはいられない。

人間の行為を直接的に支配するものは、利害関心 *Interessen* (物質的ならびに理念的) であって、理念 *Ideen* ではない。しかし、「理念 *Ideen*」によって作りだされた「世界像 *Weltbilder*」は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、その軌道の上で利害の力学が行為を突き動かしたのである。
[MWGI/19: 101= 大塚・生松訳: 58]

ここから浮かび上がるのは、ヴェーバーが、『倫理』において取り扱うのは、人間の行為を直接支配する「利害関心」よりも宗教「理念」によって作り出された「世界像」が圧倒的な力を持っていた時代だということである。となれば、次の箇所こそ、『倫理』がどんな「意味」で研究をしているものかを指し示していることになるのではないか。

こうして、以下の研究は、もちろんわずかばかりだが、一般に歴史のなかで「理念 *Ideen*」がどう働くかを具体的に説明するのに役立つだろう。ただ、ここでおよそこうした純粋に理念的な動機 *rein ideelle Motive* の働きというものが主張されるその意味 *Sinn* について、すでにはじめから誤解が生じないように、この序論的論究の結びとして、もう少しばかりの示唆をしておきたい。[MWGI/18: 254-5= 大塚

訳: 134]

この一節は、『倫理』第1章第3節でルターの職業概念を論じ終え、「研究の課題」を述べたすぐ後に出てくる。『倫理』は、宗教の理念の作用を、それが生み出す動機の働きに注目してあきらかにしようとしているのである。このことを、ヴェーバーは控えめないい方で——接続法Ⅱ式 könnte を使い、an ihrem freilich bescheidenen Teil と限定し、vielleicht と書き添えて——表現しているが、この箇所はきわめて重要である。

ただし、一気に宗教的理念に迫っていく前に、なお留保が必要であるとヴェーバーは考えた。というのも、宗教的理念といった場合に、その理念はいったい誰が抱いていた理念なのか、という点を明確にしなければならなかったからである。宗教改革といった場合に真っ先に想起されるのは、たとえばルターやカルヴァンをはじめとした宗教改革者たちであり、彼らが抱いていた理念であろう。しかし、ヴェーバーは、それを主たる対象とはしていない。彼らの理念は宗教的魂の救済に向かうものであっても資本主義精神とは無縁であり、その意味で「宗教改革の文化的影響の多く」は、「意図せざる結果」なのである⁸²⁾。ヴェーバーが注目するのは、彼らではなく、一般平信徒の抱いた「理念」である⁸³⁾。『倫理』改訂版冒頭の表題に付けられた長い注のなかで、トレルチ『キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説』の出版に触れ、以下のようにいう。

この著者(トレルチ——引用者)にとって、宗教の教義により重きが置かれるのに対して、私にとっては、宗教の実際の影響がより重要なものとなる。
[MWGI/18: 125= 大塚訳: 14]

諸宗派の開祖や中心人物の「教義」が重要ではないというわけではない——『倫理』でもまずはそうしたところから議論を始める [MWGI/18: 253= 大塚訳: 133] ——が、ヴェーバーが見きわめたいのは教

義ではなく、それが一般平信徒にどのように影響を及ぼし、彼らがどのような生活を営んでいったのかという点である。さらに、次の一文も、『倫理』のある注に、改訂に際して加筆されたものである。

言うまでもなく、ここでわれわれが問題としているのは、nicht sowohl 神学的-倫理的理論が概念的に何を発展させたのかということではなく、sondern 信徒たちの実際生活で力を持った道徳は何だったのか、だからまた wie also、職業倫理の宗教的方向づけは実際にどう影響を与えたのか、ということなのである。[MWGI/18: 434-5= 大塚訳: 315]⁸⁴⁾

ヴェーバーは、一般平信徒たちの抱いた宗教理念、職業倫理にこそ目を向けているのであり、『倫理』ではまさに「理念」の働きを問うことを目指した。というのも、そもそもヴェーバーの学問は「理念」の解明を目指すものだったからである。このことを、節を変えて確認しよう。

5-3. 方法論的基礎——「文化科学」という位置づけ

ヴェーバーは『社会科学・社会政策アルヒーフ』第20巻および第21巻に『倫理』初版を発表するに先立ち、同誌の創刊号である第19巻に『社会科学および社会政策の認識の「客観性」』(以下『客観性』と略す)を寄稿した⁸⁵⁾。編集者のひとりであったヴェーバーの手になる『客観性』は、同誌の綱領としての位置にありつつも、『倫理』の方法論的基礎になっていることはあらためて指摘する必要はないだろう。

さて、ヴェーバーは、『客観性』において、自らのたずさわる社会科学を「文化科学」に属すると規定している。

人間生活の諸事象を、その文化意義 *Kulturbedeutung* という観点から考察する、こうした諸学科 *Wissenschaften* を、「文化科学 *Kulturwissenschaften*」と呼ぶとすれば、われわれの意味における社会科学

Sozialwissenschaft は、このカテゴリーに属している。[MWGI/7: 166-7= 折原補訳: 63]

ヴェーバーの学問は、「文化意義」という観点から考察がなされることを大前提とした「文化科学」である。さらに同時に、ヴェーバーの学問は「現実科学」でもあるという。

われわれが押し進めようとする社会科学は、ひとつの現実科学 *Wirklichwissenschaft* である。われわれは、われわれが編入され、われわれを取り囲む生活の現実を、その特性 *Eigenart* において——すなわち、一方ではそうした現実をなす個々の現象の連関と文化意義とをその今日の形態において、他方では、そうした現実が歴史的にそうになって他とはならなかった根拠について——理解したいと思う。[MWGI/7: 174= 折原補訳: 73]

ヴェーバーの「社会科学」は、法則定立的な自然科学とは異なり、人間の生を取り囲む現実をその「特性」において理解する「現実科学」なのである。ここでは、個々の現象の連関と文化意義が、歴史的-因果的に解明され理解されることになる。

語の使用法から見て、ヴェーバーの社会科学は現実科学とイコールで結んでよく、それらはさらに上位概念の文化科学に属するものと位置づけられていると考えていいだろう。社会の現実を問う科学が、ヴェーバーによれば文化科学に属しているわけだが、なぜそれが文化科学たり得るのか。ヴェーバーのいう「文化科学」なる語は、リッカート由来のものではあるが、リッカートのそれとは異なり、ヴェーバーは「文化科学的考察方法の決定的な特性」[MWGI/7: 181= 折原補訳: 82] として次のように述べている。

われわれは、生活現象をその文化意義において認識しようとする学科を、「文化科学」と呼んだ。ある文化現象の形成の意義とその意義の根拠は、法則概念

のどんなに完全な体系からも、取り出したり、基礎づけたり、理解させたりすることはできない。というのも、それらは、文化現象を価値理念に関係づけることを前提としているからである。文化の概念は、価値概念である。経験的現実、われわれがそれを価値理念に関係づけるがゆえに、またそのかぎりで、われわれにとって「文化」であるからであり、文化とは、その〔価値理念への〕関係づけによってわれわれに意義があるものとなる現実の構成要素を、しかもそのみを包摂するからである。[MWGI/7: 181-2= 折原補訳: 82-3]

芸術作品を想起すればわかりやすいが、文化といえ、有形無形を問わず文化的な意味がその中にすでに宿っていて、その意味をわれわれ人間がくみ取る（鑑賞したり感動したりする）ものだと、と一般には理解されているだろう。そして、やもすれば文化は高尚なものであり、役に立たないとか下賤なものとかいった判断が下されれば、それは文化とは呼ばないことがしばしばである。しかし、ヴェーバーのいう「文化」は、そうしたものではない。彼のいう「文化」は「価値概念」である。この点はきわめて重要である。人間が当人の価値理念にかかわらせる事象が「文化」と呼ぶべきものなのである。それゆえ、ヴェーバーの「文化」は次のようなものとなる。

「文化」とは、世界に起こる意味のない無限の出来事のうち、人間の立場から意味と意義とを与えられた有限の一片である。[MWGI/7: 188= 折原補訳: 92]

これは、「文化科学」の超越論的前提としている「文化人」の定義ともかかわっている。

すべての文化科学の超越論的前提は、われわれが特定の、あるいは、およそ何かひとつの「文化」を価値があると思うことではなく、われわれが世界に対して意識的に態度を決め、それに意味を付与する能力と意思とを与えられた文化人であるということである。

ある。[MWGI/7: 188-9=折原補訳: 93]

ヴェーバーにとって人間とは、おのれの価値理念から世界に対して意識的に態度をとり、意味を付与する能力と意思がある「文化人」である。ヴェーバーがその学問——「文化科学」——の対象とするのは、「文化人」がその価値理念によって突き動かされながらなす現実の社会事象であり、それはとりもなおさず「文化」なのである。

ヴェーバーは文化を実体視したり、何らかの規準や規範から文化と呼ぶにふさわしいかどうかといった選別をしたりしない。人間の価値理念との結びつきが認められる現象が「文化意義」を有する事象であり、それが文化科学の考察対象となる。それゆえ、たとえ売春であっても——それを社会通念的に価値が低いものと判断するようなことを却けつつ——、「文化意義」を有し、ヴェーバーはそれを「文化現象」と呼ぶ[MWGI/7: 189=折原補訳: 93-4]。売春は、「文化人」の価値理念に関わる現象であり「文化」なのであって、それにたいして「文化人」が「知るに値する」という文化関心を持つものである⁸⁶⁾。

文化科学は、そこに人間の価値理念が介在しない——とされる——自然科学とは異なる。また、人間の価値理念の介在を認めず、すべての事象を法則やあやしげな実体からの流出で説明しようとする唯物史観や流出論などをヴェーバーが徹底的に批判し排除するのは、まさに人間の価値理念の作用に注目するからである。それゆえ、ヴェーバーの「文化科学」の分析対象は、人間のなす個別具体的な事象それ自体にとどまらずそれを支える理念まで含み込むことになる。いや、その理念を問わなければ「文化科学」ではないのである。本稿ではこれ以上踏み込む余裕はないが、後年、こうしたヴェーバーの学問あるいはそれを支える方法論は「理解社会学」として彫琢されていく⁸⁷⁾。ただ、明示的に「理解社会学」としてその学問が名付けられるのは、1913年の『理解社会学のカテゴリー』を待たねばならず、『客観性』段階ではヴェーバーの「社会科学」は「現実科学」で

あり、それは「文化科学」に属するとされるのである。

では、その文化科学は何をあきらかにするのか。ヴェーバーは、法則による現実把握を随所で徹底して排しつつ、「現実をその文化意義と因果連関において認識する」ことが、その「目標」であり[MWGI/7: 179=折原補訳: 79]、歴史的事実を「文化意義において理解させ、その歴史的発生を因果的に説明することこそ、肝要である」[折原補訳: 85]という。さらに、「具体的な歴史的連関の文化意義の認識に仕えることが、唯一の究極目標」[MWGI/7: 233=折原補訳: 160]ともいっている。そうであれば、『倫理』で「研究の課題」とされていたことは、「古プロテスタンティズム」と「資本主義文化」とが連関していく諸事実の文化意義を歴史的-因果的に説明-認識することだといえよう。その歴史的-因果的説明の対象となるのは、「常に無限に多様な個別現象の特定の側面、すなわち、われわれが一般的な文化意義を認める側面のみ」[MWGI/7: 184-5=折原補訳: 87-8]であり、それが「理念型⁸⁸⁾」として構成され、論じられていくのである。

われわれは、具体的な目的の根底にあるまたはあり得る「理念」を、まず指摘しかつ論理的な連関をたどり展開することで、彼がその連関と意義とによりながら意欲した選り出した目的を、彼にわからせることができる。というのも、人間の文化生活にかんするあらゆる科学の最も本質的な任務のひとつは、そうした「理念」——そのために実際にあるいはそう思い込んで闘いがなされてきたし現に闘いがなされている「理念」——を、精神的に理解させることであるのは、自明のことだからである。[MWGI/7: 148=折原補訳: 33]

見られるように、理念を理解し解明していくことが、ヴェーバーの学問の最も本質的な任務の一つとされている。『倫理』で解きあかそうとしているのは、まさしく「理念」の働きなのである。

5-4. 「文化意義」を問う

『倫理』では歴史における「理念」の作用をあきらかにしようとしているのだが、いざ理念を取り扱うとなると、その理念に対して何らかの価値判断を下していると誤解されかねいと考えたのだろう、ヴェーバーは、『倫理』は「宗教改革の思想内容を、社会政策的にであれ宗教的にであれ、何らかの意味で評価するものではない」[MWGI/18: 255= 大塚訳: 134] ことをまず確認する。その上で、次のようにいうのである。

歴史における無数の個別的動機 zahllose historische Einzelmotive から生まれ出た、独自の「世俗的」な傾向を持つ近代文化の発展が織りなす網の目のなかに、宗教的動機 religiöse Motive が加えた横糸を多少なりとも明らかにする、ということだけがここで企図されている。こうしてわれわれは、その〔近代〕文化のある特徴的な内容のうち、どれが歴史的要因として宗教改革の影響に帰属させることができるか、ということだけを問う。[MWGI/18: 255= 大塚訳: 135]

本稿の冒頭から指摘していることだが、ヴェーバーの関心は「近代文化」にあることはここでも確認できる⁸⁹⁾。その「近代文化」は、『客観性』で見たとおり、人間の「理念」に結びついて生み出されたものである。そして、ヴェーバーは理念の解明をその学問の目標であり任務としていた。とすれば、この引用箇所は、『倫理』で理念あるいは理念的動機を解明するのは、どんな意味でなのかを具体的に示唆しようとしているところだといえるだろう⁹⁰⁾。

近代文化は歴史的に無数の個別的動機によって形成されてきたものであって、それを一度に総体として検討していくことなどできない。そこで、彼は近代文化に見られる特徴ある内容のうち宗教改革の影響だけについて、その宗教的動機に絞って、歴史的-因果的に定式化しようとしている。そうした意味で『倫理』は書かれているというわけだ。ただし、そ

の歴史的-因果的説明は、宗教改革を経済的要因にのみ還元して歴史的に必然的なものとする唯物史観や、宗教改革が資本主義の「精神」や資本主義経済制度を生み出したという「バカげた教条的テーゼ」によってなされるものであってはならない⁹¹⁾。それらは、理念あるいは理念的動機の働きをつかまえないのである。

(前文に出てくる「バカげた教条的テーゼ」を受けて——引用者) そうではなく、確認されるべきは、あの「精神」が世界中で質的形成 Prägung と量的拡大を遂げたことに、宗教的影響が関わるところがあったのか、また、どの程度関わるところがあったのかということ、および、資本主義的基盤の上にある文化のどのような具体的側面がそれ(宗教的影響——引用者)に帰属するのか、ということだけなのである。[MWGI/18: 256= 大塚訳: 135-6]⁹²⁾

上に引いた内容を、端的にいいなおせば、文化形成に宗教理念がどのように影響を与えたのか、それだけを見きわめようとしているということになるだろう。

『倫理』第1章全体の検討を終えようとしているいま、『倫理』の問題設定は、以下のようなものとして浮かび上がってくる。すなわち、「資本主義の「精神」」という対象の特性をめぐる「理念」あるいは「理念的動機」の歴史的-因果的説明を行い、それから見えてくる「近代文化」「近代資本主義文化」の特徴すなわち「文化意義」がいかなるものかを問う、と。本稿でこれまで検討してきたところをもう少しふまえていえば、こうなるだろう。フランクリンに見られる合理的かつ非合理的な「資本主義の「精神」」の特性を、ルターの職業概念からピューリタニズムへの精神的系譜をたどって歴史的-因果的に説明-認識して、古プロテスタンティズムと資本主義文化の内面的親和関係を理念型的に定式化する。このことによって歴史における宗教改革の「理念」の作用を別括し、その一本の糸から見える限りの「近代文化」

「近代資本主義文化」の「文化意義」を問うのである。

さて、本稿では『倫理』の冒頭からはじめて、「資本主義の「精神」」の特質（フランクリン）、ルターの「職業」概念を論じ、それから「確証」思想も検討して、とりあえず『倫理』の問題設定にまでたどり着いた。しかし、それはたどたどしい足どりでもって『倫理』の問題設定とおぼしき地点に到着しただけで、私が論じてきたことがどれほど正鵠を得ているのかについては、大方の判断を仰がねばならない。しかし、その前にこのおぼつかない議論を自己検証してみようと思う。そのために、あとひとつの点について考察を加えてみたい。それは、「禁欲」である。最後に「禁欲」について考察して、「近代文化」「近代資本主義文化」にどんな「文化意義」が見いだせるのかを考えよう。

凡例

ヴェーバーからの引用は、『マックス・ヴェーバー全集』*Max Weber Gesamtausgabe*を底本とする。略号は『全集』とし、参照ページを記載する際の略号としてMWGを使い、そのあとにAbteilungをローマ数字で、Bandを算用数字で示す。

『マックス・ヴェーバー全集』*Max Weber Gesamtausgabe, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*

MWGI/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften : Schriften 1900-1907*, herausgegeben von Gerhard Wagner in Zusammenarbeit mit Claudius Härpfer, Tom Kaden, Kai Müller und Angelika Zahn, 2018 [—Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis = 1998富永祐治・立野保男訳, 折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店, 「客観性」と略記, また、訳本については折原補訳と表記].

MWGI/9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus, Schriften und Reden 1904-1911*, herausgegeben von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube, 2014 [—Die

protestantische Ethik und „Geist“ des Kapitalismus=1994 梶山力訳・安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』未來社, 『倫理』初版と略記, また、訳本については梶山訳・安藤編と表記, —Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus=1980住谷一彦・山田正範訳「資本主義の「精神」に関する反批判『思想』No.674.]

MWGI/18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, Schriften 1904-1920*, herausgegeben von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube, 2016 [—Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus=1989 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店, 『倫理』, 初版との差異を示す際には『倫理』改訂版と略記, また、訳本については大塚訳と表記]

MWGI/19: *Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer, in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko, 1989 [—Vorbemerkung=1972 大塚久雄・生松敬三訳「宗教社会学論集 序文」『宗教社会学論選』みすず書房, 「序論」と略記, また訳本については大塚・生松訳と表記, —Einleitung=1972 大塚久雄・生松敬三訳「宗教社会学論集 序論」前掲訳書所収, 「序論」と略記, また訳本については大塚・生松訳と表記]

なお、本稿5では、『倫理』について、以下の日本語訳、英訳にも言及している。それぞれ、中山訳, Parsons 2001, Kalberg 2002と略記する。

中山元訳 2012 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』日経BP社

Parsons, Talcott, tr., 2001, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Routledge.

Kalberg, Stephen, tr., 2002, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Third Edition, Los Angeles, Roxbury Publishing Company.

注

78) 学部学生、院生時代に何度となく繙いた折原の『倫理』の解説〔折原 1981: 80-123〕には、冒頭から第5段落までは詳細に検討されるにもかかわらず、これに続く第6、7段落については言及がない。私は、当時このことに戸惑いを感じていた。のちに折原は、これら二つの段落についても、全文を引用した上で考察の対象とした〔折原 2005: 70-1,78-9〕。これを参照してなお、本稿ではさらに踏み込んだ理解が必要と考え、以下、検討していくこととした。

79) すでに本稿注16で指摘したとおり、コールバーグは『倫理』を英訳した際に、「研究の課題」がどこに書かれているのかを彼の判断で明示している。すなわち、第3節の冒頭からこの引用箇所までを「ルターの職業概念」の議論とし、「ここでヴェーバーはルター主義から、この研究の全般的な「課題」にかかわるもっと一般的な問いへと転換している」〔Kalberg 2002: 188〕(傍点は引用者)と判断して、この引用部分の直後から第3節末尾までを「研究の課題」に当たるとしている。

この第3節の表題にある「研究の課題」については、パーソンズ訳も大塚訳などの日本語訳でも、その意味をきちんとつかまえておらず、コールバーグがそこに踏み込んで解釈しようとしている点はおおいに評価しなければならぬ。そして、コールバーグのいうように、この箇所ではルターの職業概念にかんする議論が終ったと見ることも、不当なことではない。というのも、「ルター主義」に明示的に言及されるのは、第3節ではこの箇所が最後であって、それ以降「一般的な問い」に転じたと考えることには一定の説得力があるからである。しかし、以下ですぐに示すように、私が「研究の課題」が示されていると見た一文について、コールバーグはそれをルターに関する議論のなかに含み込んでしまっているため、私としてはこれに異論を唱えざるを得ない。さらにいえば、このあと本文で論じることをふまえれば、コールバーグのように第3節をどこかで截然と区切り、それ以前で「ルターの職業概念」が、それ以降で「研究の課題」が出てくるとはいえないと考えている。もしそういう構造で第3節が執筆されているのなら、

ヴェーバーはわざわざこれらを一つの節に押し込めることなく別々の節に分けただろう。もちろん、すでに指摘したように、そうして節を分けた叙述にした方が読者にとってはわかりやすいものとなったはずなのだが。

80) 「資本主義の「精神」という概念の「定義問題」については、本稿では3-1で多少触れただけで、立ち入って論じることはできなかった。詳しくは折原の解説を参照〔折原 1981: 90-5〕。

81) フランクリンは「資本主義の「精神」」を体現している暫定的な例ではあっても、「資本主義の「精神」」そのものではない。しかしフランクリンさえ見れば、「資本主義の「精神」」をまるごとつかまえられるという解釈が横行している。それは、「資本主義の「精神」」は資本主義を生み出し発展させる合理的な精神だという勝手な思い込みを強化し、フランクリンの非合理的側面をそぎ落としてしまうことになっている。すなわち、フランクリンは「時は金なり」で知られる人物〔大澤 2019: 331〕〔仲正 2014: 25〕であるという紹介から始まり、利潤追求が「無駄のない合理的で実践的な生活態度の形成」〔大澤 2019: 332〕につながり、フランクリンのように「貨幣を大事にする人は、「信用することができる kreditwürdig」立派な人物」〔仲正 2014: 28〕であるとされる。しまいには、ヴェーバーはフランクリンを「持続的な情熱(エートス)」〔橋本 2019: 59〕で貨幣獲得に邁進した人物として価値的に肯定したことにされてしまう〔橋本 2019: 51-61〕。橋本は「二重予定説には、受験勉強と似ている点がある。それは、「若いときにこのような考え方に導かれると、将来よいことにつながる」という経験則である。」〔橋本 2019: 151〕と、予定説までも肯定的な価値評価をして——引用した箇所には日本語表現として奇妙なところがあるがおいておこう——、フランクリンはいよいよ絶賛される。フランクリンは「偉人」であり、「若いころに「二重予定説」を受け入れて育つ」た彼には、その「陰鬱な雰囲気」に堪えながら、自己確信をもって課題に専念するという経験が、将来の人生……にとって役立つという経験則を読み取ることができると述べていて〔橋本 2019: 151〕、『倫理』はいつのまにか安っぽい

自己啓発本の類いにさせられるのである。糺てて加えて、注54でも触れたとおり、橋本は「資本主義の「精神」」には「四つのタイプ」があり、「幹」と「枝」があるなど [橋本 2019: 91-9]、根も葉もないことをいうが、それは、再考 - 訂正されることもなく堂々と橋本 2020 (注88も参照) にも登場している。フランクリンの「非合理性」は、読み間違いようのないほど明確に書かれているのだが、「資本主義の「精神」」ということばに引きずられてだろう、資本主義からみて合理的な側面しか見ようとしな。

- 82) この「意図せざる結果」は、『倫理』に対する誤解や俗説とうまく共振してしまうようである。岩波文庫版『倫理』の表紙には、「営利の追求を敵視するピューリタニズムの経済倫理が実は近代資本主義の生誕に大きく貢献したのだという歴史の逆説を究明した画期的な論考」という、誤解、誤謬で完璧なまでに固められたキャッチコピーが書かれるが、ここで「歴史の逆説」と書かれているのは、まさしくこの「意図せざる結果」をふまえてのことである。また、以下のような説明は、しばしば目にするものである。

ヴェーバーはたしかに「信者はどう考える」ということを計算に入れていますが、そこから資本主義の精神が生まれるというのは、完璧に意図せざる結果なのです。人びとは、プロテスタントになっておけば、資本主義がうまくいくだろうと考えて、神を信じているわけではない。資本主義を成功させるためにプロテスタントになろう、と思っても、絶対にほんものの信仰にはなりえない。自分はただただ神のために、神の道具として生きてると人々が思うからこそ、結果的に、意図とは無関係に、むしろ意図に反して、資本主義なるものが実現するわけです。

[大澤 2019: 355]

宗教者であるプロテスタントは「意図せざる結果」として資本主義を生み出した、という誤解が繰り返される様子が、非常によく見てとれる一文である。

これが誤解の最たるものであることは、本稿で

ずっと指摘してきたとおりだが、それを誤解だと気付かず、いや、誤解どころかむしろ正しい理解だと思ってしまうのには理由がある。仮に、宗教者のなす宗教的営みがいつのまにか資本主義を實現、発展させたという事実があるとすれば、それはまちがいがなく「意図せざる結果」と呼びうるからである。たとえば、R.K. マートンのいう「予言の自己成就」のような、意図せざる結果が社会現象としてどのように現れてくるのかというメカニズムの解明に人びとが関心を寄せることはよくわかる。そして、真面目な宗教者がなぜか金持ちになり、いつの間にか資本主義を生み出し発展させたという、にわかには信じられないが本当の話がある、といわれれば、それに読者が惹かれることもゆえなしとしない。ここに引用した大澤の解説は、まさにそうした読者の期待に添うものであり、読者の満足を得ながら誤解、俗説を強化していくのである。なお、橋本 2019には、「意図せざる結果」を論じているところがあるが [橋本 2019: 247-51]、誤解、誤謬や「通常、「意図せざる結果」という言葉には、意図せざる「異質」な結果、という意味がある。」 [橋本 2019: 249] といった曲解の連続から、結局のところ、注68で指摘したような橋本の創作を繰り返すことに終始している。

『倫理』において「意図せざる結果 *ungewollte Folgen*」という表記があるのは、実はこの引用箇所のみである。そして、ここでは、ルターやカルヴァンをはじめとした「改革者」たちからすれば、宗教改革の「文化的影響の多く」は、意図せざる結果だと述べていることに注意しなければならない。宗教が意図せずして資本主義を生み出したなどという議論とはまったく別の場所にヴェーバーがいることは、火を見るよりあきらかである。むしろ、この「意図せざる結果」に言及した箇所には、改革者たちではなく一般平信徒たちの抱いた宗教理念が対象となるという、『倫理』の議論の方向付けをこそ読み取らねばならないだろう。次注も参照。

- 83) たとえば、予定説という恐るべき教説に「人びとはどうやって耐えていったのだろうか」 [MWGI/18: 295= 大塚訳: 172] とヴェーバーは平信徒の様子を問う。すると、「信徒一人ひとりに

は、私は選ばれているのか、私はどうしたらこの選_びを確信できるのか、といった疑問がすぐさま生じ、他のすべての利害関心を背後に押しやってしまったにちがいない」と述べるいっぽうで、「カルヴァン自身にとっては、このこと(神の選_び——引用者)はまったく問題にならなかった」という[MWGI/18: 298=大塚訳: 172-3]。ヴェーバーが改革者ではなく、一般平信徒を対象としていることは、こうしたところから端的にわかるだろう。

84) なお、大塚はこの引用箇所中の nicht sowohl ……sondern…と書かれているところを、nicht nur ……sondern…と解釈したようで、「神学的倫理学説が概念的にどのような展開をとげたかということだけではなくて」と訳していて、ヴェーバーは神学的倫理学説も同等に議論の対象としているかのような誤解を与えることになっている。ちなみに、梶山力は「神学の倫理学説がどういうことを発展させたか、ということではなく」[梶山訳・安藤編: 315]と正しく訳していた。

85) 『社会科学・社会政策アルヒーフ Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik』は、ハインリッヒ・ブラウンが編集者だった『社会立法・統計アルヒーフ Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik』が前身の雑誌であり、ブラウンからヴェーバーとゾンバルト、ヤッフエの3名に編集者が替わるとともに誌名を変更して再出発させたものである。ブラウンの旧『アルヒーフ』が第18巻まで継続したことを受けて、ヴェーバーらの新『アルヒーフ』は創刊号が第19巻となっており、当該号に寄稿された『客観性』は、新『アルヒーフ』の綱領的な性格も持っている論考である[MWGI/7: 142=折原補訳: 162]。詳しくは三笠2014の補論および三笠2019を参照。

86) ここで「文化意義」という語について多少補足をしておきたい。本文で触れたように、売春も、現実の人間がその価値理念に関わらせつつなす行為であるから「文化」であり、そこにはその当人にとって「文化意義」があるといえる。さらに、この売春を考察対象に取りあげる人間(=研究者)が、おのれの価値観心に照らしつつ「知るに値する」ものとしてその売春という行為に認める「文化意義」がある。このように、「文化意義」は、対

象となっている当事者の認めるそれと、研究者のそれとが、言葉としては区別されることなく存在していることに注意しなければならない。「文化」は「価値概念」であり、人間の理念に関わる事象だという前提がある以上——「文化人」を超越論的前提とする以上——、その事象の当事者の理念からする「文化意義」と、その事象を対象として選_び出す研究者の理念からする「文化意義」と、これら両方が存在する。

なお、「文化意義」という語は「曖昧」であり「さまざまに異なった意味合いをもって使用されている」と述べ、この概念が後年「なぜ消滅していく」のかについて独自の見解を提示したのは向井守である[向井 1997: 234-8]。向井によれば、ヴェーバーは「われわれにとって」といういい回しをくどいほど使い、「われわれが価値関係によって意味と意義を与え「文化」をつくりだす」と述べているところから、「文化意義」を「主観的関心と同じもの」としているといい、これを「主観的文化意義」と呼ぶ[向井 1997: 235-6] (傍点は引用者)。しかし、他方で「資本主義的發展の普遍的文化意義」などのように使われる場合には、「われわれが主観的に関心をもつか否かにかかわらず、ある現象は文化意義をもっている」という意味で使われており、「科学はそれを客観的に認識しなければならない」として、これを「客観的文化意義」という[向井 1997: 235] (傍点は引用者)。これらは、「区別されなければならない」にもかかわらず、ヴェーバーの「社会科学的認識においてこの客観的文化意義が占める位置が決して明確ではないのである」と、向井はヴェーバーを批判する[向井 1997: 236]。

見られるように、向井は、人間が主観的に意味を付与する現象と、人間の主観や価値関心とは関係のない客観的な意義が備わっている現象とが存在するとしている。これは一般には受け入れられやすい、素朴な前提だといえよう。人間の主観とは無関係に実体的な文化が存在するという主張は向井 1997の全体を通じて見られるものだが、これはヴェーバーの認識とは異なる。ヴェーバーは、「文化」は「価値概念」であると述べているところから端的にわかるように、人間が認識し、科学が

取り扱う現象つまり「文化」は、すべからく「価値」に関わっているものであり、その意味で人間の主観を介してのみ存在する。向井のいうように人間の価値や主観から離れたという意味で客観的な「文化」は、ヴェーバーの定義上、ありえないのである。ヴェーバーが「普遍的文化意義」と述べるときの「普遍性」は、ある価値理念から見れば「普遍的」だと思える「文化意義」をもっているということ——注89の『宗教社会学論集』「序論」の引用に「少なくともわれわれはそう考えがちなように」とあることに注目せよ——なのであって、価値や主観から切り離された、誰にとってもいついかなるときにも「普遍的」であるような文化意義を想定しているのではない。

この向井の批判を受けて、『客観性』の補訳者である折原浩は、「〈客観性論文〉では、〈文化意義〉の概念が確定されず、①研究対象のそなえている歴史的-因果的意義、②対象のそなえている特性の、研究者の〈価値理念〉との関係づけによって浮き彫りにされる個性的意義、という両極の間を動揺している」[折原 1998: 323]と解説する。折原1998を読めば、折原は向井の主張をそのまま繰り返しているわけではないようにも思われるが、折原のいう「①研究対象のそなえている歴史的-因果的意義」は、(1) その研究対象となっている当事者の価値理念から見た歴史的-因果的意義なのか、それとも(2) 研究者がみずからの価値理念から対象に見出す歴史的-因果的意義なのか、はたまた向井に倣って(3) 当事者であれ研究者であれおよそ人間の価値理念とは無関係に実在する客観的な歴史的-因果的意義なのか、判然としない。もちろん、(2) は折原が②と整理したものと重なるので、実際のところ、折原は(1)か(3)のどちらかで考えているのだろう。ただ、文化意義に関する向井の指摘を「鋭い指摘」[折原 1998: 323]だと述べているところからすれば、(3)の可能性が高いように思われる。とすれば、折原の解釈もまたヴェーバーが「文化」を「価値概念」だとした定義に反していることになる。

話を向井の議論に戻そう。向井はヴェーバーが後年になって「文化意義」という語を使わなくなる理由について、次のように推測している。

このようにして社会科学的認識での重要な目標としての文化意義という概念は、①主観の意味と客観の意味との区別されない曖昧さ、②文化意義の認識もまた因果的認識であるということが気づかれることにより、ヴェーバーの著作から消滅していくのである。[向井 1997: 237]

紙幅の関係もあり、引用中の②については、かなり強引な根拠付けによる主張であり支持し得ないということを目指すにとどめ、①について見ておきたい。向井は、①にヴェーバーが気づいたと判断する根拠のひとつに、『倫理』初版では「文化意義」と書かれていたところが、改訂に際して「文化意義の程度 Maß」と修正されたという事実を挙げる。要するに、『倫理』初版段階では曖昧な表記だったが、ここで論じている文化意義は客観的文化意義だとヴェーバーは気づき、その客観的な「程度」は科学的に測定-確定可能なものだと判断したためにこう修正したという推測である。以下に当該箇所の原文を『倫理』改訂版から引用しよう。なお、初版段階では、könnteはkannと直説法で書かれており、das Maß der Kulturbedeutungはdie Kulturbedeutungと書かれていた[MWGI/9: 424= 梶山訳・安藤編: 359]。これ以外の字句の変更はない。

Daraus erst könnte sich das Maß der Kulturbedeutung des asketischen Protestantismus im Verhältnis zu anderen plastischen Elementen der modernen Kultur ergeben. [MWGI/18: 489]

そもそも向井のいう客観的文化意義はヴェーバーの定義からしてあり得ないのだが、それにしても、この「程度 Maß」の加筆を、文化意義の曖昧さ回避のためだと考えるのには無理がある。この一文は、近代文化を創出した他の要素と禁欲的プロテスタンティズムを比較 Verhältniss してみれば、その比較の結果、禁欲的プロテスタンティズムにどの「程度 Maß」の文化意義が認められるのかがはっきりするというものである。文意を明確かつなめらかに伝えるために、比較 Verhältniss に呼応するように程度 Maß を加筆したと見るのが素直だ

ろう。もし仮に、向井のいうようにヴェーバーが「文化意義」は曖昧であり、主観と客観の二つに区別しなければならぬと気づいたのなら、そもそもここに「程度 *Maß*」を加筆するような改訂はしなかっただろう。向井は「文化意義」は後に「消滅していく」というのだから、向井の推測が正しければ、その曖昧さに気づいたヴェーバーは躊躇なく「文化意義」という語自体を「消滅」させたはずである。ちなみに、この「程度 *Maß*」の加筆について、佐藤俊樹はクリースからの影響をそこに見ようとしているが〔佐藤 2019: 64-7〕、これまたかなり無理のある解釈だろう。

他にも論ずべきところはあるが、とりあえず、元に戻って再確認しておきたい。ヴェーバーにとって「文化」は「価値概念」であり、人間の価値理念に結びついて初めて成立するものである。「文化意義」は価値理念に照らして見出だされるものであり、人間からも価値からも独立した客観的文化意義なるものをヴェーバーは想定していない。むしろ、後に『理解社会学のカテゴリー』において、行為者当人と観察者との視点を区別して「目的合理性」と「整合合理性」という概念を用意したことを想起すれば、この段階ではそうした整理がまだできておらず、当事者の文化意義と観察者のそれとが同じ「文化意義」という語を使って表されていたのだろう。なお、ヴェーバーの「文化」や「文化人」「文化意義」などについて、より深く論究したものとして中野 2013がある。また、理解社会学については中野 1990および中野 2020を参照。

- 87) なるほど、向井守や佐藤俊樹が指摘するように、『客観性』はヴェーバーの方法論の「形成途上で書かれた」〔佐藤 2019: 9〕ものといえるだろう。たとえば、「客観的可能性判断」も『客観性』段階ではそれを思わせる語が登場するだけであり、また、折原が「近代科学」の「二要素」とまとめる「概念」と「実験」について、『客観性』では前者が論じられても後者は「主題化されていない」〔折原 1998: 236-7〕。こうしたことについては、後の議論を待たねばならないのである。また、注86でも言及したとおり、「文化意義」なる語は、『客観性』や『倫理』初版で登場するが、明確かつ厳密に定義されてはおらず、さらに、「それ以後ほとんど完

全に消滅してしまう概念」〔向井 1997: 234〕ではある。しかし、とはいえ、『客観性』で見せた思考-思想をヴェーバーがこのあと放棄してしまうわけではなく、ヴェーバーが「文化意義」を問うことをやめてしまったわけでもない（実際、『倫理』には徹底的な改訂作業を行ったのに、「文化意義」を消滅させていない）。『客観性』段階では、いまだ不備もあろうが、少なくとも本稿ではヴェーバーの方法論として議論を進める上で『客観性』に依拠することで十分だと判断し、それ以降の「理解社会学」への展開については踏み込んでいない。

- 88) 本注で包括的な「理念型」論を展開する余裕はないが、必要最小限の指摘だけはしておきたい。

注13で指摘したように、「理念型」は「ある概念の純粋なイメージ」〔橋本 2019: 103〕だなどという意味不明の説明は論外としても、「理念型」を、諸事象の分類を目的とするような「類型」概念とイコールで結んで事足りるとする理解——血液型性格診断なる戯れ言に見られる「A型の人はいく帳面」などという「類型」と同じものだと思込むこと——はいまだに根強い。以下に引用するに、それを後押しするような「解説」は決して珍しいものではないのである。

「客観性」論文でヴェーバーは、社会科学的な諸概念は、「理念型 *Idealtypus*」として構成されることを指摘している。「理念型」とは、ざっくり言えば、数式などによる法則の抽象的な定式化と、現象の個別具体的な記述との中間に位置するものである。つまり、個々の現象から共通項を括り出して、ある一定の類型にまとめてイメージ化したうえで、ごく一般的あるいは平均的な状況では、その類型がどのように動かシミュレーションしてみるわけである。これは、社会科学に限らず、我々が思考実験している時に自然とやっていることである。〔仲正 2014: 161〕

珍しくないとはいえ、あまりに見事な「解説」であり、呆然とせざるを得ない。この「解説」は、『客観性』に根拠を求めることのできないこと、および、ヴェーバーが明確に否定していること、これらだけに依拠して書かれている。しかし、こう

した「解説」こそが一般には受け入れられているようで、読者は『倫理』の問題設定云々などのはるか手前の地点で躓き、容易に誤解や俗説の道へと迷い込まされてしまう。

ヴェーバーによれば、理念型は、「ひとつのあるいは二、三の観点を一面的に高め、その一面的に鋭くした観点に適合するように、ここには多く、かしこには少なく、ところによってはまったくなく、というように分散して存在している多くの個々の現象を、それ自体統一したひとつの思想像に結合することによって得られる」[MWGI/7: 203-4=折原補訳: 113] ものである。それゆえ、この思想像は、概念的に純粹な姿では、現実のどこかに経験的に見いだされるようなものでは決してなく、「ひとつのユートピア」である [MWGI/7: 203,4=折原補訳: 112,3] [MWGI/18: 187=大塚訳: 75]。「われわれは表象の変異をとおしてのみ現実を把握する」のであり、より明確に「文化分析」を行うためには、「存在から遠ざか」った理念型を使うのであって、それしかないのである [MWGI/7: 208-9=折原補訳: 120-1] [MWGI/18: 261-2=大塚訳: 141]。

理念型構成の抽象的説明は以上にとどめて、ヴェーバーが「理念」と「理念型」とが原理的には別物でありながら、次の点を確認しなければならないといっているところを特に見ておきたい。というのも、『倫理』でプロテスタントたちが抱いた「理念」による動機のあり方を考察するのは、まさしく「理念型」によるからである。

確認したように、ヴェーバーによれば、ある文化現象を鋭く認識しようとするれば、ある面を強調した、一義的で無矛盾的な思想像を構成せざるを得ない。それは「ある時代の人間を支配する、つまりかれらの間に分散して作用している「理念」自体」についても同様で、それを概念的に鋭く把握するためには、「ひとつの理念型の形式をもつて」するほかはないのである [MWGI/7: 211=折原補訳: 125]。このことを、ヴェーバーは中世キリスト教を例に挙げて以下のように説明している。中世のある特定の時期の「個々人の精神生活」で、「われわれが当該個人の「キリスト教」と呼ぶことのできる構成部分」は、それを調べ上げていくこ

とができたとしても、その行き着く先は「カオス」である [MWGI/7: 212=折原補訳: 125]。人びとの間には、それこそ千差万別の「キリスト教」の理念があって、それは一つの像に収斂するどころか無限に拡散して捉えどころのないものとなっていくだろう。しかし、現実はそのようになっていく。しかし、現実はそのようになっていく。そこで「キリスト教的なもの」をつかまえようとするれば、それは「信仰信条、教会法と慣習倫理 *sittlich* の規範、生活態度にかんする格率、それから無数の個々の連関」を「われわれがひとつの「理念」に結びつけた」ものとならざるをえない [MWGI/7: 212=折原補訳: 126]。たしかに、これは個々の現実のキリスト教徒が抱く「キリスト教的なもの」ではなく、現実には存在しない。しかし、こうして現実には存在しない、一義的に鋭く無矛盾的にくみ上げた思想像でないかぎり、現実を論じることにはできない。理念型は、われわれがその価値理念に照らして意義のあるもの——文化意義のあるもの——を、一つの連関と一つ概念-思想像にくみ上げていくことによって構成されるのであり、そうすることで、いや、そうすることによってのみ、その「理念」が明確に浮かび上がってくるのである。

このように、ヴェーバーの「理念型」の役割の一つは、「理念」を鋭くつかまえることにある。先に紹介した仲正の解説のように「共通項を括り出し」て「一定の類型」にした「一般的」で「平均的」なもの——あえて表現すれば、何となくそういう感じだとまとめたもの——では、「理念」を鋭くつかまえることなどできず、ヴェーバーの目指す文化科学では使い物にならない。理念型は、実体では決してないし、現実にはそれが存在するわけでもないが、ある面を強調して鋭く概念化することが、そこに「文化意義」を認め、明確にその「文化」現象の「理念」をつかまえるために必要なのである。文化科学は、対象を歴史的-因果的に説明しつつその理念の作用をあきらかにするのだから、そこに「理念型」は不可欠とされるのである。

なお、本稿校正中に「マックス・ヴェーバー特集」が組まれた『現代思想』誌が発刊された。そこに収められた橋本 2020では、橋本 2019に見られた荒唐無稽な議論がさらに増強されていて、た

たとえば、理念型については、ヴェーバーが「自ら提案した理念型構成の方法を、『プロ倫』では適用しなかったのかもしれない」[橋本 2020: 19]と、またしても気が遠くなるような憶測を披露している。これは何より、橋本本人が、ヴェーバーの「理念型」を正しく理解することは「『プロ倫』を読む際のカギになる」[橋本 2019: 102]と述べていたことなどと、完全に自家撞着を起こしている。

- 89) ヴェーバーの『倫理』における「近代文化」への問いは、『宗教社会学論集』第1巻の「序言 Vorbemerkung」にある、次の有名な一節にさらに洗練されて現れている。

近代ヨーロッパ文化世界の子は、不可避かつ正当に以下のような問題設定のもとで普遍的な問題を取り扱う。それは、如何なる状況の連鎖によって、まぎれもない西洋という地に、そしてただ西洋のみに、——少なくともわれわれはそう考えがちのように——普遍的な *universell* 意義と妥当性をもつ発展傾向をしめす文化現象が現れたのか、というものである。
[MWGL/18: 101= 大塚・生松訳: 5]

「近代ヨーロッパ文化世界の子」であるヴェーバーの問いは、まっすぐ「文化」に向かっていることは見間違いようがない。もちろん、『倫理』初版の段階で、『宗教社会学論集』を執筆するという構想が明確にヴェーバーにあったわけではない。だから、『倫理』では、この「序言」にあるような表現をしていないが、「近代文化」あるいは「近代資本主義文化」を問うヴェーバーの姿勢は堅持され続けていることは疑い得ない。

- 90) この箇所の大塚訳には、きわめて大きな問題がある。「歴史における無数の個別的動機 *zahllose historische Einzelmotive*」および「宗教的動機 *religiöse Motive*」について、大塚訳ではともに *Motiv* が「動機」と訳されることなく、「個別的要因」「宗教的要因」と訳されているからである。いや、これは大塚の訳というより、梶山訳の段階から「個別的原因」「宗教的原因」と訳されていたものを大塚が踏襲したといわねばならない[梶山訳・安藤編: 167]。ここにある *Motiv* を「動機」と訳

さずに「原因」「要因」としてしまうと、ヴェーバーが理念あるいは理念的動機的作用を解明しようとしていることが見えなくなってしまう。それは、ヴェーバーがプロテスタンティズムという宗教を資本主義生成-発展の「要因」としたという誤解にそうものともなるのである。

中山訳ではこれらふたつの *Motiv* はともに「動機」と訳されている[中山訳: 177]。ただし、中山訳には看過できない問題があることは注92で指摘する。

橋本は、当該箇所を「歴史における無数の個々の動機要因」および「宗教的な動機要因」と訳している[橋本 2019: 130]。なるほど「動機」という言葉は見えるが、なぜが「要因」を補っていて、大塚訳と中山訳を足して二で割ったような訳語になっている。こう訳してしまうと、これらは、歴史的に無数の「動機」を生み出した「要因」、宗教的な「動機」を生み出した「要因」となって、意味不明である。それでもなおこれらは「動機〔という要因〕」という具合に、文脈が分かるように補って訳したつもりで、ただ日本語表現がおかしいだけだ、と好意的に捉えても、橋本はこの訳語を登場させた直後に間髪入れず「プロテスタンティズムの倫理は、資本主義の発展にとって、どこまで重要な原因だったのか。」という問題をヴェーバーは「『プロ理』の最初の方で立てた」とありもしないことをいい[橋本 2019: 131]、これ以降「動機」についてはきれいさっぱり忘れて、『倫理』を宗教による資本主義生成-発展論にしてしまう。

なお、訳語の問題は英語訳でも生じている。パーソンズは、前者を *innumerable different historical factors*、後者を *religious forces* と訳している[Parsons 2001: 49]。また、コールバーグは前者を *innumerable, fragmented historical forces*、後者を *religious motives* としている[Kalberg 2002: 48-9]。パーソンズ訳にせよ、コールバーグ訳にせよ、この箇所が「動機」にフォーカスしていることが捉えられなくなるという意味では、同じように理解を阻害する訳文となっている。

そもそも *Motiv* と書かれているのだから、そのまま「動機」「*motive*」と訳せば、少なくとも表

面上だけでも訳の問題は現れないのに、わざわざそれを別の語にしようとするところに、『倫理』がどんな意味で書かれているのかについて、ヴェーバーの懸念したとおりの誤解が生じてしまっている事実が垣間見えてくる。

- 91) 仲正は、ヴェーバーが、「この本（『倫理』——引用者）のタイトル」で、「宗教であるキリスト教の内部改革運動としての『プロテスタント主義』と、経済的な生産様式である『資本主義』の関係を直接的に結び付けている」といい、それを「かなり奇妙である」と評している[仲正 2014: 23] (傍点は引用者)。読者は、『倫理』のタイトルを何度も目をこすって見直す羽目に陥ったかもしれない。それでも仲正のいうようにはどうしても見えず、仲正の言い分の方が「かなり奇妙である」と思ったはずである。そして、ヴェーバーにとってみれば、こうした誤解については「バカげた教条的テーゼ」と吐き捨てるしかなかったのである。
- 92) この引用箇所原文は以下のとおりである。

Sondern es soll nur festgestellt werden: ob und wie weit religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion jenes „Geistes“ über die Welt hin mitbeteiligt gewesen sind und welche konkreten Seiten der auf kapitalistischer Basis ruhenden Kultur auf sie zurückgehen. [MWGL/18: 256]

mitbeteiligt については、ゲシュベルト部分があることをうまく示すべく訳語を考えたが、適切なものが思いつかず、「関わる」ところがある」とした。「与って力がある」という大塚訳が次善の訳なのかもしれない。

なお、この箇所について、中山は次のように訳している。

ここで調べようとするのは、この「資本主義的な精神」のさまざまな特質が形成される上で、そして資本主義が量的にも世界的に拡大するためには、宗教的な影響がどこまで寄与したのかということ、そして資本主義を土台とする文化の

どのような具体的な側面が、こうした宗教的な影響によって生まれたのかということである。

[中山訳: 178]

指摘すべきことはいくつかあるが、最も問題なのは、「資本主義が量的にも世界的に拡大するためには、宗教的な影響がどこまで寄与したのかということ」という部分である。原文を一読してわかるとおり、「資本主義」が「量的」に「世界的に拡大する」などとはいっさい書かれていない。おそらく中山は、「資本主義的な精神」が拡大したということは「資本主義」が拡大したということだと短絡をした上に、「質」と「量」という語について、前者が「資本主義的な精神」に、後者が「資本主義」に対応するものだという恣意的な解釈を加えて、訳文を誕生させたのではないだろうか。ともかく、中山が『倫理』を宗教による資本主義生成-発展論と誤解していることが、こうした訳文を作成し、また、この訳文が含まれる段落の小見出しを「研究の目的」[中山訳: 177]として読者をミスリードしまう大きな要因となっている。

文献

- 大澤真幸 2019 『社会学史』 講談社
- 大塚久雄 1989 「訳者解説」大塚久雄訳『プロテスタント主義の倫理と資本主義の精神』 岩波書店
- 折原浩 1981 『デュルケムとウェーバー 上』 三一書房
- 折原浩 1998 「解説」富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学および社会政策にかかわる認識の「客観性」』 岩波書店
- 折原浩 2005 『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の解説から歴史・社会科学の方法会得へ』 未来社
- 佐藤俊樹 2019 『社会科学と因果分析——ウェーバーの方法論から知の現在へ』 岩波書店
- 中野敏男 1990 「解説」海老原明夫・中野敏男訳『理解社会学のカテゴリー』 未来社
- 中野敏男 2013 『マックス・ウェーバーと現代・増補版』 青土社
- 中野敏男 2020 『ヴェーバー入門——理解社会学の射程』 筑摩書房
- 仲正昌樹 2014 『マックス・ウェーバーを読む』 講談社

- 社
- 橋本努 2019 『解説 ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』』講談社
- 橋本努 2020 「資本主義の精神とは何か——ウェーバー『プロ倫』の読み方」『現代思想』第48巻第17号
- 向井守 1997 『マックス・ウェーバーの科学論——ドイツからウェーバーへの精神史的考察』ミネ

- ルヴァ書房
- 三笠利幸 2014 『「価値自由」論の系譜——日本におけるマックス・ヴェーバー受容の一断面』中川書店
- 三笠利幸 2019 「マックス・ヴェーバーにおける「科学的問題」とは」『立命館産業社会論集』第55巻第1号

Max Weber and “Modern Culture” :
The Research Question of His Protestant Ethic Article (6)

MITOMA Toshiyukiⁱ

Abstract : I investigated to find how and where Weber described the “Task of the Investigation,” that was a part of the title of chapter 1, section 3 of his Protestant Ethic article, and pointed out that his article aimed to question the function of “ideas.” In the first place, Weber’s study aimed to clarify “ideas” and he defined his study as “Kulturwissenschaft (cultural science).” Simply speaking, it investigated the “Kulturbedeutung (cultural significance)” of the subject. Considering the nature of Weber’s science and my previous considerations, the research question of his article can be summarized as follows. Weber explained the “ideals” or “ideal motivations” of the “Spirit of Capitalism” historically and causally, and asked what was the “Kulturbedeutung (cultural significance)” of “modern culture” or “the culture of capitalism.” I would like to verify the validity of the formulation of the research question by examining the “asceticism” argued in his article.

Keywords : Weber, Protestant Ethic article, ascetic Protestantism, Spirit of Capitalism, ideas, interests, cultural science, real science, social science, modern culture, the culture of capitalism

i Professor, College of Social Sciences, Ritsumeikan University

