

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(7)—

三笥 利幸ⁱ

前章で『倫理』の問題設定は何かを示したが、その妥当性を検証するために、ここではヴェーバーの「禁欲」の議論を取りあげる。キリスト教的禁欲は、すでに中世でその最高の合理性に到達しており、そこからピューリタニズムにまでの連続関係がある。その禁欲は、明確な意識を持って生き、感情や衝動や享樂などの人間の生来的性質を徹底的に圧殺することを目的とし、生活態度を秩序だったものとして保持するべく職業労働に邁進することを手段とした。ここにキリスト教的禁欲による合理的な生活態度が形成されたが、宗教的熱狂が冷めた現代、この合理性は人間の自然を圧殺するという非合理性と同時進行であったことが露見してくる。現代に生きる人間は、この合理性と非合理性とを両方ともに引き受けざるを得ない。ヴェーバーは宗教改革から「資本主義の精神」へ繋がる一本の糸をたどっていった先に、こうした「近代文化」の「文化意義」を見出だしたのである。

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」、近代文化、近代資本主義文化、合理的な生活態度、合理性／非合理性

(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 (以上第56巻第3号)
- 5-5. 禁欲による「人格」形成
- 5-5-1. キリスト教的禁欲——中世からの連続関係
- 5-5-2. 「禁欲」の目的と手段——人間の「自然」の圧殺と労働
- 5-5-3. 禁欲と資本主義精神
- 5-6. 「近代文化」の文化意義とその行方
おわりに (以上本号, 完)

5-5. 禁欲による「人格」形成

大塚久雄によれば、「日本人」は禁欲というと修行僧などが「何か非合理的な力を身につけようとする」様子を想起するか、そうでなければ、「自己の欲望のすべてを抑えて、積極的には何もしない、そうした非行動的な生活態度あるいは行動様式を想像する」かもしれない [大塚 1989: 400]。しかし、ヴェーバーのいう「キリスト教的禁欲」は、「大変な行動力を伴った生活態度あるいは行動様式」 [大塚 1989: 400] なのである。

あらゆる他のことからへの欲望はすべて抑えてしまつて——だから禁欲です——そのエネルギーのすべてを目標達成のために注ぎ込む、こういう行動様式が行動的禁欲なのです。 [大塚 1989: 401]

なるほど、大塚は『倫理』以外の論考にも目を配り、

「行動的禁欲 aktive Askese」という表現もふまえた上でこのように述べている [MWGI/19: 107, 482=大塚・生松訳: 66, 103など]。「禁欲」の対概念である「観照」が、「行為しないこと」であり「神的なるものとの神秘的合一」を目指すことから [MWGI/22-2: 320-34=武藤他訳: 211-26], ヴェーバーのいう禁欲が「行動的禁欲」だということにまちがいはない。しかし、大塚は「行動」に力点を置いて理解するあまり、欲を禁ずることそれ自体は「あらゆる他のことから」への禁欲とぼかしたまま、「行動」は「職業労働」を意味するという議論に一気に進んでしまう [大塚 1989: 401f]。

キリスト教的禁欲は、合理的な生活態度を生み出す一方で、「欲」を、抑圧し、消去し、葬り去ったはずである。ヴェーバーは「禁欲」で、どんな欲を禁じたといっているのだろうか。

5-5-1. キリスト教的禁欲——中世からの連続関係

ヴェーバーは、『倫理』第2章第1節の末尾あたりで、「キリスト教的禁欲」について、以下のように述べている。

たしかに、キリスト教的禁欲は、外面的現象から見ても、その意味から見ても、きわめて様々なものをそのうちに含んでいる。しかし、西洋では、その最高の現象形態はすでに中世においてはまったくもつて、また、いくつかの現象についてはすでに古代において、合理的な性格を帯びていた。東洋の禁欲僧——総体ではなく、一般的類型として——に対して、西洋の修道士的生活態度の世界史的意義は、この点に基づいている。 [MWGI/18: 324=大塚訳: 200-1]

ここから「キリスト教的禁欲」は、禁欲的プロテスタンティズムで初めて生み出されたものでも、それに固有のものでもないことがわかるだろう。そればかりか、ヴェーバーはすでに中世の段階で「キリスト教的禁欲」の最高の現象形態が完全な合理性をも

ったとまでいう。それは、聖ベネディクトゥス、クリューン派、シトー派、そしてイエズス会という歴史のなかで決定的なものとなっていった [MWGI/18: 324=大塚訳: 201]。このようにヴェーバーは、「世俗外的な修道士の禁欲と世俗内的な職業禁欲とのあいだの内的連続関係」 [MWGI/18: 326=大塚訳: 203] を認めている⁹³⁾。「合理的なキリスト教的禁欲と生活方法」は、ルターによって世俗外の修道院から「世俗内的な職業生活」へと引き出され [MWGI/18: 327=大塚訳: 203]、それを禁欲のプロテスタンティズム諸派が引き受けた。この連続関係があるからこそ、中世の禁欲に「世界史的意義」を認めるわけである⁹⁴⁾。

「禁欲」は、「合理的な修道士の徳行の最高形態における目標」だったのと同様、「ピューリタニズムの決定的な実践的理想」であった [MWGI/18: 325-6=大塚訳: 201]。ただ、カトリックとピューリタニズムとに大きな違いが生まれたのは、前者に存在した福音的勧告が後者ではなくなり、禁欲が世俗外的なものから世俗内的なものへと作り変えられたからである [MWGI/18: 329-35=大塚訳: 205-8]。

ヴェーバーは「禁欲」の内的連続関係について、「明確に主張した」し「誰もが理解できる」ともいうが [MWGI/18: 326=大塚訳: 203]、その実、それは驚くほど理解されていない。たとえば、「予定説から世俗内禁欲（合理的禁欲）がもたらされたのだとすると、これはとてつもない逆説です。」 [大澤 2019: 337] などのように、禁欲はカルヴィニズムによって初めて生み出されたかのように説明されることが多々ある⁹⁵⁾。その要因のひとつに、『倫理』を「近代化」論と捉えることが挙げられよう。大澤は次のようにいっている。

ヴェーバーは近代化の本質を合理化に見ます。近代化とは、社会の様々な領域で合理化が進捗することです。 [大澤 2019: 305]

大澤は平板な「合理化」理解の上にそれを西洋特有

のものとする短絡を加え、「ヴェーバーが「宗教における合理化」とまったく同じ意味で使っている語が、「脱呪術化」という概念で」 [大澤 2019: 315] あるという。『倫理』のテーマについて「近代化」=「合理化」=「脱魔術化」という等式を作り上げ⁹⁶⁾、ヴェーバーをまっすぐな近代化論者に仕立て上げてしまうのである⁹⁷⁾。こうなれば、キリスト教的禁欲の中世からの連続関係など、見ようはずもない。

こうした誤解は、暗黒の中世から明るい近代へという、古色蒼然たる歴史観に裏打ちされている⁹⁸⁾。そこには西洋礼賛、カルヴィニズム礼賛という価値判断がみごとに寄りそう。こうした「近代化」論は、『倫理』を宗教による資本主義生成-発展論だとする誤解ともまた共振しているのである。

ヴェーバーは、まるごと「前近代」なるものが支配する社会があり、そこに変革が起こって、まるごと「近代」の新たな社会が登場する、といったきわめて単純で単線的な「近代化」という歴史認識を持ち合わせていない。大澤たちの連呼する「近代化 Modernisierung」という語は、『倫理』でただの1度も使われることはない。いや、Max Weber im Kontext という CD-ROM で主要著作全体を検索しても、わずか数カ所にしか「近代化 Modernisierung」という語は見当たらない⁹⁹⁾。ヴェーバーが「近代化」論とは別の地平にいることは、こうした語の使用からもうかがい知れるところだろう。すでに前節でも指摘したことだが、ヴェーバーは『倫理』で、「資本主義の「精神」」あるいは「近代文化」への宗教改革の影響という、歴史的因果のひとつの糸をたどろうとしている。それはまるごとの「資本主義の「精神」」でも、まるごとの「近代文化」でもない。さらにいえば、宗教改革を歴史的起源-起点にしているのでない。宗教改革も歴史的な因果の中に存在しているのであって、「禁欲」は中世から宗教改革へと連続しながら、世俗外から世俗内へと引き出され、「資本主義の「精神」」へと連なる歴史的-因果的軌跡の上にあるものなのである。

5-5-2. 「禁欲」の目的と手段——人間の「自然」の圧殺と労働

中世からその合理性を獲得していた禁欲は、宗教改革によって、修道院から世俗内に移され、一般平信徒たちの欲を禁じることになった。さて、それはどんな欲を禁じたのか。ヴェーバーは次のようにいっている。

それ(西洋的禁欲——引用者)は、自然の地位 status naturae を克服し、人間を非合理的な衝動の力と現世と自然 Natur への依存から引き離し、計画的意志の優越に服させ、彼の行為を持続的な自己統御と倫理的意義の考慮のもとにおくこと、そして修道士たちを——客観的に——神の国に奉仕する労働者として教育し、それによって他方では——主観的に——彼らの魂の救いを確実にするという目的をもった、合理的な生活態度の組織的に完成された方法となったのである。[MWGI/18: 324-5= 大塚訳: 201]

ここを見ると、「禁欲」が「自然」をターゲットにしていることが浮かび上がってくるだろう。ヴェーバーは「自然」を明確に定義していないが、このあと見ていくように、具体的には、禁欲が敵視したものとして繰り返し言及される、衝動 Trieb, 感情 Affekt, Gefühl, 激情 Leidenschaft, 享楽 Vergnügen, Genuß, 怠惰 Müßigkeit あるいは快楽 Nutzen や幸福 Glück を求めるなどといった、人間の生来的な性質を指すと考えられる。

ルター派では馴致され得なかった「本能的な行為とナイーブな感情生活の無邪気な活力」[MWGI/18: 342= 大塚訳: 218] も、ピューリタニズムでは徹底的に排除され、禁欲は、「[自然]な人間の、衝動的なものや非合理的なもの、激情や主観性を克服すること」[MWGI/18: 402= 大塚訳: 278] を目指した。神の「恩恵の地位」にあることは「独自の性質を持ち、[自然]な人間の生活様式とはまったく違った生活行状における確証」[MWGI/18: 410= 大塚訳: 286] によってのみ保証されるのであり、禁欲は人間

からその「自然」を徹底して排除して、倫理的に自己統御していったのである。

さらに、恩恵の地位は、一度獲得されれば喪失しないようなものではなく、むしろ、それまで積み上げてきた「功績」は、たった一度の「罪」で一瞬のうちに消えてしまうものとされたのだった [MWGI/18: 323= 大塚訳: 199]。禁欲は、「あらゆる時とあらゆる行為にわたって生活全体の意味を根本的に変革すること」を求め、持続的にそれが達成されて初めて「自然の地位 status naturae から恩恵の地位 status gratiae へ人間を解放するものとしての恩恵の働きを確証する」とされた [MWGI/18: 323= 大塚訳: 197]。キリスト教的禁欲は、職業労働を通じて「人間全体の方法的把握」[MWGI/18: 328-9= 大塚訳: 202] を目指したのである。

ピューリタニズムの——また同じくすべての「合理的」な——禁欲の働きは、「感情 Affekten」に対して、特に禁欲それ自身が人間に「修得」させた「持続的な動機」を保持し働かせる能力を人間にあたえること、——つまり、語のこうした形式-心理的な意味における「人格 Persönlichkeit」に人間を教育することだった。[MWGI/18: 327-8= 大塚訳: 201-2]

ヴェーバーは、こうした「禁欲」について、「カトリックの修道士の規律にも、まったく同じようにカルヴァン派信徒の生活様式の原則においても」見られる決定的に重要な点を、以下のようにいう [MWGI/18: 328= 大塚訳: 202]。

禁欲の目的は、多くの一般に思われているようなこととは違い、覚醒した、意識的で明朗な生活をおくことができるようにすることだったのであり、——衝動的な生活を享楽する無邪気を絶滅することが最も喫緊の課題だったのであって——、禁欲のもっとも重要な手段は、禁欲を信奉する人たちの生活態度に秩序をもたらすことだった。[MWGI/18:

328= 大塚訳: 202]¹⁰⁰⁾

ヴェーバーは、「禁欲」の目的は、一般通念とは違々と述べて注意を促している。禁欲の目的は、明確な意識を持って生きることであり、それは同時に、感情や衝動や享楽といった人間の生来的性質を徹底的に圧殺することだった。そして、その目的のために、生活態度を秩序だったものとして保持することが方法(手段)となったのである。その場合、「宗教的に求められた、「自然」な生活とは異なった聖徒たちの特別な生活」は、修道士と違ってピューリタンでは、「世俗とその秩序のなかで」、つまり、職業労働において実現されていくことになった [MWGI/18: 410=大塚訳: 287]。これを受けて、ヴェーバーはこの第1節末尾でこれから第2節へ移るにあたり、以下のように述べた。

最初は世俗から孤独の中に逃避したキリスト教の禁欲は、世俗を放棄したことによって、修道院からすでに世俗を教会の支配下においていた。しかし、その際、世俗的日常生活を、そのもともと無邪気な性格を全体としてはそのままにしていた。今や、この禁欲は世俗の営みの中に足を踏み入れ、修道院の扉を閉めて後にして、まさに世俗的日常生活にその方法論を浸透させ、それを世俗によってでもなく世俗のためでもなく世俗の中で、合理的生活に改造しようとして企てたのだった。これがどんな結果を伴うのかを、われわれはこのあとの叙述で示そうと思う。
[MWGI/18: 410-1=大塚訳: 287-8]

『倫理』第2章第2節では、これまで検討してきたような禁欲を、信徒たちがどう受け止めて、どのような結果を生み出していったのかが論じられるわけである。ヴェーバーはピューリタンたちの生活実践に分け入るため、「牧会の実践のうちに働いていた宗教的諸力」 [MWGI/18: 411=大塚訳: 289] を取り出せる、バクスター他の神学書を検討していくが、このことについては、項をあらためて論じよう。

5-5-3. 禁欲と資本主義精神

バクスターは、富はそれ自体きわめて危険でその誘惑は止むときがなく、道徳的にもいかがわしいという。しかし、それは富の獲得に反対して禁欲を貫くことを求めるものではない。ヴェーバーは、このバクスターの「富への疑念」 [MWGI/18: 414-7=大塚訳: 292] を以下のように読み解いている。

道徳的に真に拒否すべきであるのは、すなわちその所有のうえに休息することであって、怠惰や肉の欲、それからとりわけ「聖なる」生活への努力からの離脱といった結果をもたらす、富の享楽なのである。
[MWGI/18: 417=大塚訳: 292]

信徒たちに強力に要請された「禁欲」は、享楽、怠惰、そして財への安住といった人間の「自然」を排斥するという目的に向かうものだった。そのために、「試し抜かれた禁欲の手段」 [MWGI/18: 422=大塚訳: 300] として、職業労働を強く求めた。いや、人間の「自然」に由来するいっさいの誘惑を——たとえば性欲¹⁰¹⁾をも——封じる手段として労働への精励が唱えられたのである。ここに、手段であるはずの労働は「神によって定められた生活の自己目的」 [MWGI/18: 426=大塚訳: 304] にまで至る。このことは、ヴェーバーの紹介するツィンツェンドルフの言葉に鮮明に表現されている。

人は生きるために労働するだけでなく、労働するために生きているのである。労働しなくてよくなれば、人は苦しむかあるいは寝込んでしまう。[MWGI/18: 426=大塚訳: 304]

労働意欲のないことは恩恵の地位にないことであり、信徒たちは職業労働に邁進することで恩恵の地位にあることを確証しなければならなかった。もちろん、ただ無定型に労働すればいいというわけではない。規律正しく労働をし、クエーカー派であれば良心的態度を示すことで、自分が恩恵の地位にあることを

確証することになった [MWGI/18: 430-1= 大塚訳: 309]。ここに「労働そのものではなく、合理的な職業労働が、まさに神の要求するものである。」 [MWGI/18: 431= 大塚訳: 309] という認識が明確に浮かび上がってくる。職業労働は、合理的であるだけでなく、さらに神が喜ぶものでなければならないとされた [MWGI/18: 432= 大塚訳: 309]¹⁰²⁾。バクスターによれば、神によるこぼれること、つまり、有益さの程度は、(1)道徳的基準、(2)生産する財の全体への重要度、そして(3)私経済的「収益性」、という3点から決せられ、なかでも実践的には最後のものがピューリタンにとって一番重要なものとなった [MWGI/18: 432= 大塚訳: 310]。ここにバクスターによって「神のためにあなたがたが労働して裕福になることはいいことである」と、禁欲の手段によって獲得される富は、神の意志に適うものとして積極的に肯定され、それは「許されている」のみならず「命令されている」ものとされた [MWGI/18: 434= 大塚訳: 310-1]。他方で、「禁欲が全力で反対したのは、とりわけ、生活 Dasein とそれが与える楽しみの無頓着な享樂というただ一点だった。」 [MWGI/18: 449= 大塚訳: 328] ののである。

このような「禁欲」は、どんな結果を生み出すか。ヴェーバーは次のようにいう。

世俗内的-プロテスタント的禁欲は、所有物の無頓着な享樂に全力で反対し、消費を、とりわけ奢侈的消費を封じた。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放し、利潤追求を合法化しただけでなく、それを(上述のような意味で)まさに神が欲しているものと考えることによって、そうした利潤追求に課せられていた桎梏を破碎したのである。 [MWGI/18: 463= 大塚訳: 342]

奢侈な消費といった資本の非合理的使用は排除され、かつ、伝統主義の桎梏は駆逐されてより多くの収益が目指される。そこには資本蓄積が起り、彼らは

より多くの利潤を得るためにそれを投下資本としていった。こうした資本蓄積-資本投下という動きが生じたのは、当然のことであり、ヴェーバーもこれをしっかり認めている。

消費の圧殺と営利追求の解放とをひとつに合わせれば、その外面的結果 das äußere Ergebnis は容易にわかるだろう。すなわち、それは禁欲的節約強制による資本形成である。利得したものの消費的使用を阻止することは、その生産的利用、つまり投下資本としての使用を促進しないではなかった。 [MWGI/18: 466-7= 大塚訳: 345]

多くの『倫理』の「解説」は、概ねこの資本蓄積-資本投下の線をたどって、『倫理』でヴェーバーは禁欲が資本主義を生成させ発展させた歴史を描いたとする¹⁰³⁾。そして、それは誤解どころか、まったく正しい理解であるかのように思い込まれてるようである。

しかし、ここで少しだけ立ち止まろう。ピューリタンたちが資本蓄積-資本投下を行ったとして、それだけで資本主義が生成-発展したといえるのだろうか。

ここで詳論はできないが、たとえば、ヴェーバーが『宗教社会学論集』の「序言」で、「近代の合理的資本主義的経営組織の二つの重要な発展要因」として挙げるのは、「家計と経営の分離」であり「合理的な簿記」である [MWGI/18: 111= 大塚・生松訳: 16]。あるいはまた、ヴェーバーは、最晩年に行った『経済史』の講義で、近代資本主義が成立する一般的前提について、(1)自律的な私的営利企業による自由財産としての物的獲得手段(土地、装置、機器、道具など)の専有、(2)市場の自由、(3)合理的技術、(4)合理的法、(5)自由労働、(6)経済の商業化、を挙げている [MWGI/6: 319-20= 黒正・青山訳(下): 120-2]。近代資本主義が生成-発展するためには、経済主体が資本形成と資本投下を行うこと以外に、諸領域における諸条件の確立が必要なのである。

『倫理』では、上に紹介したような近代資本主義成立の前提的諸条件やその発展要因が提示・吟味されるわけではない。もちろん、ヴェーバーはニュー・イングランド、オランダ、イギリスのピューリタンの動きを概観し、オランダについては「度を越えた資本蓄積熱」[MWGI/18: 468= 大塚訳: 345]を認めているのだから、彼らにかなりの資本蓄積・資本投下の動きがあったことを疑ってはいない。しかし、ヴェーバーは、「この作用（資本蓄積・資本投下——引用者）がどれほど強かったのかは、もちろん数字で正確に確定することはできない」[MWGI/18: 467= 大塚訳: 345]とっていて、資本蓄積・資本投下のもたらした作用を確定的に把握することは不可能だと述べている。いや、何より、先の引用にはっきりあるように、資本蓄積・資本投下は「外面的結果」であって、『倫理』の主たる論点ではないのだ。問題は、そうしたことが禁欲の目的にどう作用したかということにある。

職業労働は、「つねに善を欲しつつ、つねに悪を」、つまり、「所有とその誘惑」を生み出す [MWGI/18: 465= 大塚訳: 344]。禁欲の手段としての労働によって生じた富は、その誘惑から禁欲の存立自体を危うくし始める。すなわち、信徒たちの生活理想や規律を崩壊の危機に直面させる。それは、ピューリタンに限らず、世俗内的禁欲の先駆者である中世修道院の禁欲が繰り返し陥ったのとまったく「同じ運命」だった [MWGI/18: 472= 大塚訳: 351]。修道院の会則の全歴史が所有の世俗化作用という問題との絶え間ない格闘であり、ピューリタニズムの世俗内禁欲にも同様の問題が大規模に起こったとヴェーバーがいうとき [MWGI/18: 472= 大塚訳: 351]、そこで彼はキリスト教的禁欲が中世から連続してたどってきた、絶えざる禁欲の引き締めという歴史的経緯を確認している。禁欲の目的である人間の「自然」を封じる倫理的自己統御が、信徒たちに持続的に要求されたのであり、それは、彼らに方法的合理的な生活態度を形成する持続的な心理的起動力をもたらしたのである。

ピューリタニズムの人生観の力が及びえたかぎり、この人生観は、いかなる場合でも、市民的な、経済的に合理的な生活態度へ向かう傾向——そして、このことが単なる資本形成の促進よりもはるかに重要 *weit wichtiger* であるのはもちろんのことである——に有利に作用したのであり、こうした生活態度の最も重要なとりわけ比類なき首尾一貫性を持った担い手だった。それ(ピューリタニズムの人生観——引用者)は、近代の「経済人」の揺籃を見守ったのである Sie stand an der Wiege des modernen „Wirtschaftsmenschen“. [MWGI/18: 471= 大塚訳: 350-1]

ヴェーバーが注目するのは、「外面的結果」である資本蓄積・資本投下より「はるかに重要」なこと、つまり、資本主義的な合理的な生活態度の形成である。以上のように考察してきたヴェーバーが、「この強力な宗教運動が経済的發展に対してもった意義」は、直接的な経済への作用ではなく、「まず第一に、その禁欲的な教育作用にあった」と述べたことは [MWGI/18: 475= 大塚訳: 355]、本稿1-2ですでに検討したことである。経済への直接的影響は、「純粹に宗教的な熱狂が頂点を過ぎ、宗教的根幹が徐々に死滅して、功利的現世主義がこれに代わるようになった後だった」 [MWGI/18: 475= 大塚訳: 355] のである。

5-6. 「近代文化」の文化意義とその行方

すでに幾度も言及したとおり、『倫理』の結論は、「キリスト教的禁欲の精神」が「合理的な生活態度」を生み出したということだった。さらに、これまでの検討をふまえて、その結論に続く箇所を読んでみよう。

読者はここでもう一度、この論稿の冒頭で引用したフランクリンの小論を読みなおしてほしいのだが、それは、そこで「資本主義の精神」として示した心情の本質的要素 *die wesentlichen Elemente der*

dort als „Geist des Kapitalismus“ bezeichneten Gesinnung が、われわれが先にピューリタンの職業禁欲の内容として探り出したものと同じであって、ただし、宗教的基礎づけがフランクリンの場合にはすでに生命を失い、それを欠いている nur ohne die religiöse Fundamentierung, die eben bei Franklin schon abgestorben war ということを確認するためである。[MWGI/18: 485= 大塚訳: 364]¹⁰⁴⁾

フランクリンは合理的でかつ非合理的な奇妙な人物として描かれていたことを思いだそう。端的にいえば、その奇妙さは、フランクリンにはピューリタンのような宗教的基礎がないにもかかわらず、人間の生来的性質を圧殺してまでも職業労働に邁進することを義務とし、その「非合理性」に何ら疑問を感じていないところから生じている。そして、ヴェーバーは、この「非合理性」にこそ関心を寄せていたのだった [MWGI/18: 208= 大塚訳: 94]。

この「非合理性」を考えるために、ヴェーバーが、職業が人間性とでもいうべきものを喪失していく様子を描いているところを見ておきたい。

中世の手工業者は、自分の制作物に対して「喜び」を感じていた。ところが、プロテスタンティズムの禁欲は、「職業労働そのものが神の欲したものである」として、「いまや労働からこうした現世的で世俗的な刺激を取り去り、来世へと方向転換し」てしまった [MWGI/18: 482= 大塚訳: 362-3]。こうした信徒たちとは違い、現代の人びとには目指すべき「来世」はない。労働の喜びは、今日では資本主義が「それを永久に絶滅してしま」い、また、それでも彼らに「労働意欲を強制することが可能である」ため、職業労働は「個々人の立場から見れば、喜びが少ない無意味なこと」になってしまったのである [MWGI/18: 482= 大塚訳: 362-3]。

現代人は資本主義経済秩序という「鉄の外枠(殻)¹⁰⁵⁾」 [MWGI/18: 487= 大塚訳: 365] の中に生まれ落ちた瞬間から、それを受け入れざるを得ない。そこで生きるために、資本主義から見て合理的な方

法的生活態度を身につけることが強いられる。ピューリタンと違って来世も神の救いもない現代人は、喜びも意味も見いだせない非合理的な職業労働に従事し、資本主義経済秩序に合致するように生きるしかない。われわれは、そのような「人格」を引き受けるしかなくなっているのである。

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。[MWGI/18: 486= 大塚訳: 364]

しかし、こういったからといって、ヴェーバーは、本来の人間性を取り戻そうなどといういわゆる「自然主義」を唱えて、単純に現状から反転し、それを相対化することを求めているのでは決してない¹⁰⁶⁾。そうではなく、「ある観点から「合理的」であることが、他の観点から見ると「非合理的」でありうる」 [MWGI/18: 116= 大塚・生松訳: 22] という合理化の多義性という見地からすれば、ヴェーバーは、現代の資本主義社会に生きる人間が合理性と非合理性とを両ながら同時に引き受けざるを得なくなっている現実をそのまま描き出しているといえる。資本主義は「運命」であり、そのなかで、ひとつの観点からする合理性が進展すればするほど、他の観点から見た非合理性の度合いがますます深刻になっている様を捉えてみせているのである。

ここでもう一度、本稿で『倫理』の問題設定とした箇所——本稿5-4末尾——を読み返して、これまで考察してきたことがそれと整合性を持つことを確認しよう。ヴェーバーは、宗教改革からの一本の糸をたどっていく先にある「近代文化」「近代資本主義文化」の「文化意義」を問うた。それに対して彼は、「資本主義の「精神」」の構成要素のひとつである合理的生活態度が、キリスト教的禁欲という宗教的動機によって形成される歴史的-因果的連関を、理念的-思想的系譜として示すことで答えた。そこに浮かび上がる「近代文化」への一本の糸は、われわれを合理性と非合理性とを同時に内包せざるを得ない

「人格」に教育-陶冶し、規律化していくという文化意義へ繋がっているのである。

さて、『倫理』の問題設定は何かをあきらかにするという本稿の目的は、ひとまずここに果たされた。ただ、本稿を閉じる前に、ヴェーバーが価値判断に踏み込むぎりぎり手前に踏みとどまりつつ示した、「近代文化」の行方に一瞥を加えておきたい。

以下は、『倫理』の中で最も有名な箇所のひとつである。

将来、この外枠（殻）の中に住むのは誰なのか、そして、この巨大な発展が終わったとき、まったく新しい預言者が現われるのか、あるいはかつての思想や理想の力強い復活が起こるのか、それとも——そのどちらでもなく——ある種の極端的な kramphaft 自己陶醉で粉飾された機械的硬直化 mechanisierte Versteinerung¹⁰⁷⁾ が起きるのか、誰にもわからない。最後の場合は、こうした文化発展の「末人」にとっては、次の言葉が真理となるだろう。「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のもの Nichts は、人間性のかつて到達したことのない段階にまで登りつめた、と自惚れるだろう」と。[MWGI/18: 488= 大塚訳: 366]

ここでは、将来の可能性が3つ述べられているが、漠然としていて、それぞれが何を意味するかを具体性をもって確定することはできない。ただ、新たな予言者が現れるということと、かつての思想や理想が復活するということが、未知であるか既知であるかの違いはあれ、それが「転軸手」となって人びとの理念にある種の変革を起こし、ここまでたどってきた歴史とは別の展開に向かう可能性を示しているといえよう。

それに対して、「最後の場合」は、そうした変革が起きることのないまま、資本主義経済秩序という「鉄の外枠（殻）」のなかで事態が進んでいった先に予想される将来だろう。そうであれば、この最後の場合は、これまでの考察をそのままさらに敷衍してみる

ことによって理解できるはずである。すなわち、「キリスト教的禁欲」によって刻印づけられた近代文化の発展の果てに、合理主義がその極点に達する一方、人間の「自然」が徹底的に圧殺されて「無 Nichts」になった「末人」が出現する。「精神のない専門人、心情のない享楽人」たちは、人間を「無 Nichts」にする合理性の道を突き進みそれを誇るのだろうと、合理性の進展が非合理性の深刻化と表裏一体となって突き進む先を、揶揄とも絶望ともとれるいい方で示しているのである。

ヴェーバーのこのペシミスティックな見立ては、『中間考察』ではさらに強くなっていくようである。

「文化」なるものはすべて、自然な生活の有機的に画された循環から人間が抜け出ていくことのように思われる。そして、まさしくそれゆえに、一步一步ますます破滅的な意味喪失に向かうのだが、文化財への奉仕が聖なる使命とされ「職業 Beruf」とされるようになればなるほど、それは無価値で、その上そこかしこに矛盾をはらみ、相互に敵対しあうような目標のために、ますます無意味に急ぎ立てられるということになっていかざるを得ないように思われるのである。[MWGI/19: 519= 大塚・生松訳: 158-9]

こうした「運命」を前にしても、ヴェーバーは時代に対する「処方箋」を示しはしない。だからといって、彼は絶望してしまったわけでもない。「近代文化」に織り込まれた一本の糸をたぐりながら以上のような「文化意義」を剔抉してみせたヴェーバーは、そこから今度はわれわれ「文化人」に、世界に対して意識的に態度を決め、それに新たな意味を付与する道を探ることを求めているのではないか¹⁰⁸⁾。もはや、本稿の目的を遙かに超えるところにまで来てしまった。このことについては、また別の機会に論じたいと思う。

おわりに

新書や解説本は、一般読者や学生にとって『倫理』への「架け橋」の役割を果たすべきものである。そもそも専門書には別の役割が期待されているし、新書、解説本の類いでも古いものは手に入れにくく、また、時代を遡れば遡るほど格調高くとりつきにくいものも少なくない。本稿で、あえてここ5年程度に出された新書、解説本をとりあげたのは、そうした「架け橋」の役割を果たす最前線にあるものだからだった。

ところが、これらは「架け橋」どころか、読者が歩みを始める一歩目から道をそらせては、誤解、誤読という見当違いの場所へと誘い、さらに加えて、筆者の思い込みや、根拠不明、意味不明、荒唐無稽な説明までを読者に強いて、彼ら彼女らを深い谷底に突き落としてしまう。いや、「架け橋」以前に、ヴェーバーの基本概念、キリスト教の基本用語や基礎的事項あるいは歴史的事実などといったところからすでに誤謬、勝手な想像、創作に満ちているものまであるとなれば、読者はこうしたものを手にしたために、歩みを始める以前にめまいを起こしてひっくり返ってしまうだろう。

さらにいえば、一般読者や学生だけでなく、ヴェーバーを専門としない研究者もこうした新書、解説本から少なからぬ影響を受けていると推察される。昨今の大学教員の忙しさといった要因も考えねばなるまいが、研究者が著作や論文を書いたり、授業準備をしたりする場合、ヴェーバーを直接読みはしても、それを議論の枕として使うとか、ヴェーバーの有名な議論を断片的に切り取って利用するとかいった程度であれば、手強そうな専門書ではなく新書や解説本(やそれが焼き直された記述)を参照して、そこにあるヴェーバー「理解」から大きく外れることがないよう「慎重を期す」のではないだろうか。しかし、現状ではそれが仇になり、誤解、誤謬が拡散-再生産されることになっている。『倫理』に限らず、

ヴェーバーをめぐる「危機的状况」は、彼の没後100年を経た今もその深刻さを増しているのである¹⁰⁹⁾。

こうした状況を前にすれば、もはや手の施しようがなく、『倫理』はきちんと理解されない「運命」にあるといわざるを得ないかのようなのである。しかし、だからといって拱手傍観していれば、この「運命」に間接的に手を貸すことにもなる。そうであれば、「憧憬し待ちこがれることだけでは事は成就しない」という教訓を引きだし、別様になす」こと、つまり「自分の仕事に取りかかり、——職務においてのみならず人間としても同様に——「日々の要求」を満たす」ことから取りかかるしかあるまい [MWGI/17: 111= 野崎訳: 44]。

『倫理』は社会科学の古典であるというとき、そこには多様な可能性に開かれているという意味が含まれているだろう。『倫理』は読む者にさまざまな着想を与え、さらに独自の展開へと発展させる、そうした古典である。本稿はその目的ゆえに、多くの論点をそぎ落としてしまったが、こうした古典としての『倫理』の可能性を否定しているのではまったくない。むしろ、そうだからこそ、『倫理』に何が書かれているのかということ、『倫理』によって何を自分自身の問題としていくのかということ、よりしっかり区別しなければならぬといいたいのである¹¹⁰⁾。それは研究者であれ、一般読者や学生であれ、『倫理』を繙くに当たってまず担保されるべき大前提だろう。さて、ではその前提の上に、私自身がどのように『倫理』を引き受けていくのか、それについて論じることは次なる課題であり、ひとまず本稿はここで閉じることにしたい。

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/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/17: *Wissenschaft als Beruf, 1917/1919 ;
Politik als Beruf, 1919*, herausgegeben von
Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter
in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod,
1992 [—Wissenschaft als Beruf = 2016 野崎敏郎
訳『職業としての学問 (圧縮版)』晃洋書房,『学
問』と略記, また, 訳本については野崎訳と表記]

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]

MWGI/22-1: *Gemeinschaften* / Max Weber ;
herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen ; in
Zusammenarbeit mit Michael Meyer [—
Wirtschaftliche Beziehungen der Gemeinschaften
im allgemeinen=1979 厚東洋輔訳「経済と社会集
団」『世界の名著 61 ウェーバー』中央公論社, 訳
本については厚東訳と表記]

MWGI/22-2: *Religiöse Gemeinschaften*,
herausgegeben von Hans G. Kippenberg in
Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter
Mitwirkung von Jutta Niemeier, 2001 [—
Religiöse Gemeinschaften=1976 武藤一雄・藺田宗
人・藺田坦訳『宗教社会学』創文社, 訳本につ
いては武藤他訳と表記]

MWGIII/6: *Abriß der universalen Sozial- und
Wirtschaftsgeschichte : Mit- und Nachschriften
1919/20*, herausgegeben von Wolfgang
Schluchter, in Zusammenarbeit mit Joachim
Schröder, 2011 [—Wirtschaftsgeschichte. Abriß
der universalen Sozial- und Wirtschafts-
Geschichte=1954-5 黒正巖・青山秀夫訳『一般社
會經濟史要論(上)(下)』岩波書店,『經濟史』と略
記, また, 訳本については黒正・青山訳とし, そ
こに(上)(下)のいずれかを加えて表記]

なお, ここでは,『倫理』について, 中山元訳にも言及
している。中山訳と略記する。

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

注

93) ヴェーバーは, この連続関係は, カトリック事
典とプロテスタント事典とで,「禁欲」の意味が共
通していることでも確認できるとしている
[MWGI/18: 325, Anm. 25=大塚訳: 202-3]。

94) この禁欲の内面的連続関係について, またして
もブレンターノは誤解したのだった。ブレンター
ノは, ヴェーバーが「世俗内的労働を神へ奉仕す
る仕事と解釈することは, プロテスタンティズム
で最初に現れた」[Brentano 1913: 136] としたと
して, それを「根拠がない unhaltbar」[Brentano

1913: 134]あるいは「恣意的 willkürlich」[Brentano 1913: 136]だと論難した。その根拠として、ブレンターノは、バシリウス、アウグステイヌス、ベネディクトゥスらによってすでに「労働は、神によって人間に課された労働として証明され」[Brentano 1913: 134-5]、また、アウグステイヌスが「尊敬すべき労働として挙げた、指物師、仕立屋、建築士、日雇い労働者の労働は、そこで神への奉仕を遂行するのであり、それを修道士に明確に推奨した」[Brentano 1913: 136]ように、すでに禁欲のプロテスタンティズムに先だって神への禁欲的労働が存在したことを挙げる。しかし、ブレンターノの挙げる中世的-修道士的労働禁欲について、ヴェーバーはきちんと言及して、その上で中世カトリックの禁欲がプロテスタンティズムへ連続しているといったのだった。にもかかわらず、ブレンターノは、それをまるっきり無視して批判している。だから、ヴェーバーは、「ブレンターノが、修道士たちの労働禁欲とその奨励の事実をあげて私に反対していることに驚いている」[MWGI/18: 326= 大塚訳: 203]のである。

- 95) 誤解はこうしたものだけでなく、さまざま存在する。仲正は「キリスト教的禁欲は元々、……合理的な性格をもっていた」[仲正 2014: 47] (傍点は引用者)といい、それは一方で、聖ベネディクトゥスに見られるような中世カトリックへ、他方で、「プロテスタント側で継承」[仲正 2014: 48]されることになったとして、禁欲は分岐し、並行して存在していると考えているようである。

橋本は、「ヴェーバーは……中世の一部の修道院生活においては、生活を徹底的に合理化するという意味での禁欲生活が、すでに完成の域に達していたと指摘している。」[橋本 2019: 169] (傍点は引用者)とか、「修道院の僧侶たちは、カルヴァンのいう「二重予定説」がなくても、生活全般を合理化することができた。」[橋本 2019: 168]などと述べて、大澤、仲正とまた違う誤解を示している。すなわち、カトリックで見られる禁欲は、プロテスタンティズムのそれとはまったく別系統の、それも一部の修道院にのみ見られた部分現象であり、さらに、それは予定説がなくても禁欲を生み

出したという例外現象だとしている。

- 96) 仲正は、カルヴァン派信徒が内面的孤立化——仲正のいう「孤独化」——を深めていくことを紹介したところで、次のようにいう。

こうした意味での「孤独化」は、教会が人々の生活に干渉し、日常の様々な振る舞いや対人関係に細かく指針を与えていた、中世的な伝統を解体し、人々の精神的自立化を促すことになる。それは、人々を呪術的なものから解放し、自らの頭で合理的に思考して、自分の生活を設計するよう促すことを含意する。「脱呪術化 Entzauberung」は、ウェーバーの近代化論のキーワードである。カルヴィニズムは、宗教改革と密接に結び付きながら進行した脱呪術化=近代化の過程と親和性のある信仰の在り方であったわけである。[仲正 2014: 36-7] (傍点は引用者)

脱呪術化を近代化とイコールで結び、中世的伝統の解体から自律的な個人を析出する近代化へという道筋を『倫理』に読み込んでいる。さらに仲正は近代化を進歩とを結びつけて理解してもいるようである。仲正 2014 には「進歩と脱呪術化」と題する節があって、そこで仲正は、学問は迷信を排する「脱呪術化」に寄与するものであり、またそうして進行する「脱呪術化」を「進歩」だと評価している [仲正 2014: 221-2]。これが典型的な誤解であることは、すでに野崎敏郎が徹底的にあきらかにしたところである [野崎 2016: 145-8 など]。

橋本も「カルヴァン派は独自の「脱呪術化」という方法によって、近代化を導いてきた」[橋本 2019: 153]と述べて、大澤、仲正と基本的に同一の認識を示している。さらに橋本は、近代化こそが『倫理』の中心問題だとしてしまう。

ウェーバーの場合、『プロ倫』においては、ざっくり言うと、次のような問題が設定された。すなわち、西洋における近代化は、いかにして可能だったのか。そしてそれぞれの歴史的对象は、この近代化にどのような役割を果たしたのか。

[橋本 2019: 104]

橋本は「ヴェーバーは、このカルヴァン派に特有の近代化過程について、あまり説明していない」[橋本 2019: 154] と不満げだが、『倫理』には橋本が欲する「近代化」論など存在しない。それでも、この不満を解消するためだろう、橋本はカルヴィニズムの「近代化過程」について「二つのテーマを取り上げて補いたい」という [橋本 2019: 154]。橋本はまず、賛美歌に注目し、「ヴェーバーは「脱呪術化」の完成を、ルターではなく、カルヴァン派の賛美歌にみた」[橋本 2019: 154-5] と述べる。しかし、これはまったく根拠のない橋本の想像-創作である。次に「デカルトとヴォエティウスの論争」[橋本 2019: 154] を取り上げるといだが、この一挿話に関する恣意的で根拠不明の断定、推測を連ねるばかりで、「近代化過程」の説明など何もなされていない。

『倫理』を「近代化」論だと決めつければ、中世からのキリスト教的禁欲の連続関係は、無視し、一部に見られただけの例外現象だと無理矢理ねじ曲げるしかなくなる。なお、「近代化」論が『倫理』といかにすれ違っていきのかについては、荒川がコンパクトに説明している [荒川 2020: 156-60]。

- 97) 日本では、特に敗戦後すぐから、大塚久雄をはじめとした識者が、日本は欧米に比べてはるかに「遅れ」ていて、一刻も早い「近代化」が必要であるという論陣を張る中で、『倫理』は禁欲のプロテスタンティズムを価値的に評価し西洋近代を礼賛したものとして読まれ、ヴェーバーは近代化論者へと祭り上げられていった。そんな中、日本は「戦後復興」を遂げ、高度成長へと進んでいったが、しかし、すでにヴェーバー生誕100年——1964年——を迎えるころには、華々しく見えた高度成長にも、四大公害などに象徴されるようにその歪みが露呈し、「近代化」論を手放しに唱えることは難しくなっていく。それは、ちょうど安藤英治がヴェーバーに「近代化への否定面」[安藤 1992: 64] を読み取り、折原浩が「没意味化」としてそれを鋭く取り出して [折原 1969]、ヴェーバー研究の「近代化」論への寄りかかりを問題視し始めた時期でもあった。

それ以降のヴェーバー研究（とそれを取り巻く諸領域）には関心の多様化が生じ、また、ポストモダン思想の興隆もあって、ヴェーバーを近代化論者としてとらえる勢いは減退していくかに思われた。しかし、その実、ヴェーバーが西洋近代を称揚したと考える者は跡を絶たない。

たとえば、橋本は、近代化を促進するカルヴァン派は禁欲的生活から「独自のエリート感情」を持つことができたが、中世的な「カトリック派のシステムには、制度上の欠陥があった」ために平信徒に禁欲がもたらされなかったと、差別的な価値判断を披露してはばからない [橋本 2019: 169] (傍点は引用者)。このあたりの橋本の議論は、総じて事実無根でてためだが (注59参照)、ともかく、橋本はヴェーバーがカルヴィニズム的近代の礼賛者であり、カトリックを蔑む価値判断まで下していると思込み、そしてそれを好意的に捉えてすらいる。また、今野元も『倫理』では「禁欲のプロテスタンティズムに最大限の敬意を払い、カトリシズムやルター派信仰を反面教師としている」[今野 2020a: 82] といって、橋本同様の価値判断を読み取っている。いうまでもないが、こうした価値判断は橋本や今野によるものであり、ヴェーバーとは無関係である [MWGI/18: 255= 大塚訳: 134]。

なお、『倫理』が「近代化」論として読まれた日本のヴェーバー研究史については、三管2008を参照。また、当時を知る安藤や折原の回顧や分析も参照されるべきである [安藤 1992: 91-93] [折原 2005: 203-12]。

- 98) ドイツの歴史学者C.ケラリウスの時代区分に「中世」が登場することや、『倫理』初版第1章と同じ1904年に出版された、スコットランドの文学者W.P.カーの『暗黒時代 *The Dark Ages*』が「暗黒の中世」という歴史観を流布するのに少なからぬ影響を与えたことなどは、よく知られている事実だろう。また、こうした歴史観がすでに克服されたものであることも、その詳細を追わずとも、たとえば、ハスキンスが「12世紀ルネサンス」を論じたのは1927年であり [Haskins 1927]、また、日本でも、堀米庸三が「ヨーロッパは近代に始まるのではなく、中世に始まるのであ」って、「近代的

な「ヨーロッパ概念」は、「著しく歪曲されたもの」だと喝破したのはもう半世紀近く前だということ〔堀米 1976: 11〕などを知れば、十分察知できるだろう。むしろ驚くべきは、ヴェーバーはこれらにも先んじていち早く暗黒の中世という歴史観と袂を分かっていることである。それは、禁欲の中世からの連続関係を指摘しているところから端的にわかるだけでなく、彼の諸論考に確認できることであるが、詳しくは、安藤 1992 の第 1 部に集められた論考を参照。

- 99) このことは、CD-ROM で著作横断検索ができるようになるはるか以前に、安藤が指摘していたことだった〔安藤 1992: 89-90〕。なお、この点については、中野 2020 の特に「おわりに」〔中野 2020: 250-65〕も参照。
- 100) 「禁欲」は、「生活のサイクルを計画的に規律することで、各人の欲望を効果的に抑え、正しい生活を送れるよう誘導しようとする合理性」〔仲正 2014: 47〕だとか「生活全般を合理化して規律ある生活を送る」〔橋本 2019: 134〕ことだとか説明されることがあるが、これらは禁欲の方法（手段）にしか注意を向けていない。このあと本文で論じるように、禁欲の目的を見ないまましていると、いきおい、「禁欲の節約強制による資本形成」や「投下資本」に目を奪われ、禁欲が資本主義生成・発展を強力に後押ししたという誤解へすると横滑りしていく。
- 101) ヴェーバーは、性的禁欲について『倫理』本文で次のように述べている。

もちろん、ピューリタニズムの性的禁欲は、修道士のそれと程度の差はあるが、根本的な原理において異なるところはなく、それは結婚生活をも把握していたために、その影響は修道士のそれよりもいっそう広汎なものとなった。というのも、結婚生活においてさえ、性的交渉は「生めよ殖えよ」の誠命にしたがって神の栄光を増し加える手段として神の意志にそう場合にのみ、許されたからである。宗教的な懐疑や小さな自己責苦に打ち勝つと同様、あらゆる性的誘惑にも打ち勝つために——節食、菜食、冷水浴とともに——「おまえの職業に精一杯はげめ」と

指示されたのである。〔MWGI/18: 422-5= 大塚 訳: 300-1〕

このことについて、戸田聡は「一切の性的営みを忌避する修道者と、生殖のためだけとはいえそれを肯定するプロテスタントとを、同じ「禁欲」という言葉で括るのは相当無理がある」〔戸田 2012: 85〕といい、これは「明らかに強弁であり、彼（ヴェーバー——引用者）は自分の議論が強引であることを自覚していたと思われる」〔戸田 2012: 98〕と述べている。仲正も「修道士たちは労働することで肉欲を抑え込んだ」のに対して、「夫婦生活を営むピューリタンにとって、当然、「性的禁欲」はそれほど厳しいものではない」と述べている〔仲正 2014: 54〕（傍点は引用者）。見られるように、戸田も仲正も、性行為の有無で修道士の性的禁欲と夫婦間のそれとを区別していて、両者ともにヴェーバーのいう「禁欲」の意味を捉え損なっている。夫婦間には神のための生殖だけが認められたということは、逆にいえば、人間の生来的な性欲は制圧しなければならなかったということであって、こうした夫婦間の性的禁欲と、修道士のそれとに、禁欲の目的について差はない。ヴェーバーが見ているのは、人間の生来的欲求を撲滅しようとする、両者に共通の姿なのであり、根本原理に異なるところはないのである。

また、上に『倫理』本文から引用した箇所には、長い注が付けられている。その冒頭の、結婚生活における禁欲について書かれた部分を引用しよう。

色欲は性交の随伴現象として結婚していても罪悪であり、たとえばシュペナーの見解によると、人間の墮罪の結果なのであり、自然で神の欲する事象を罪の感覚に不可避的に結びつくものへ変化させ、それによって恥ずべきこと pudendum へと変化させたのである。また、多くの敬虔派の人びとが持つ見解でも、キリスト教の結婚の最高形態は処女性を保持したものであり、その次が性交がもたらす子作りに役立つというものであり、これ以降、まさに性愛的なあるいはまったくもって外的な理由によって結ばれるものであって倫理的にみれば蓄妾にあた

るものにまで至る。その場合、そうした低い段階においては、単に外面的な理由から結ばれた婚姻が(ともかく合理的な考慮から出てきているから)性愛によるものよりも好ましいとされる。[MWGL/18: 423= 大塚訳: 302]

禁欲が人間の生来的な性欲を徹底排除する様子は、ここから十分すぎるほどわかるだろう。

この注はこれ以降さらに続くが、ここでは紹介しきれない。さらに、近代における性の問題は、後のフーコー(以降)の議論はもちろんのことながら、ヴェーバーの同時代人なかんずくヴェーバーの妻マリアンネの性に関わる考察などともあわせて、より深く論じられるべきところである。たとえば、中野 2013 は、ヴェーバーの家父長制をジェンダーの視点から論じており[中野 2013: 307-26]、また、内藤葉子のマリアンネにかんする研究[内藤 2017a][内藤 2017b][内藤 2018][内藤 2020]は、ぜひとも参照されるべきである。

なお、以下の誤読、誤解はあまりにひどいもので、いかなる読者も、これを真に受けることもあるまいが、これではヴェーバーは、とんでもない嘘・偏見をばらまき、まったく意味不明の主張をしていたことになってしまう。

ピューリタニズムにおいては、性的禁欲は「天職倫理」の観点から説かれた。またこれに付随して、結婚前の処女性が重視された。さらに、ピューリタニズムでは愛欲よりも外面的な配慮(たとえばたくさん子どもを産み育てられそうかについての合理的判断)で結びつく結婚のほうがよいとされた。相手が好きだから結婚するというのではなく、「産めよ、殖やせよ」の観点から、ふさわしい相手を見つけて結婚したほうがいい、というわけである。ヴェーバーによれば、こうした性的禁欲は、結果として夫婦の関係を倫理的なものにし、結婚した婦人の地位を向上させたのだという。[橋本 2019: 223-4]

ピューリタニズムでは「結婚前の処女性が重視された」と平然と書いているところからわかるように、徹底した性的禁欲は結婚生活においても求め

られたことを橋本はまったく理解していない。いやこんな無理解、誤読はまだ序の口で、ピューリタニズムでは、出産・育児ができそうかどうかという「外面的な配慮」で結婚せよということになっていると述べている。読者は絶句するしかないだろう。さらに、ここでは引用しなかった、先の注の後半部分[MWGL/18: 425= 大塚訳: 303-4]を強引に引っ張ってきて、「外面的な配慮」だけで結婚せよという考えに支えられた「性的禁欲」が、結果的に「夫婦の関係を」「倫理的なもの」とし、「婦人の地位を向上させた」と、誤解の上に文脈を無視した意味不明の説明をしている。

102) 注57で触れておいたように、求められたのは、「一つの職業労働に専念する」[橋本 2019: 178] ことではなく、神に喜ばれることであり、そのためには「兼職」も「転職」も認められたのであった[MWGL/18: 431-2= 大塚訳: 309]。

103) たとえば、「このように、「禁欲的プロテスタンティズムの天職倫理」は、一方では営利活動を解放しつつ、他方では節約を奨励することで、資本の形成に対して有利に作用し、資本主義の発展を駆動した。」[橋本 2019: 252-3] (傍点は引用者)と云ったものが、典型的である。

104) この箇所、ヴェーバーは「資本主義の精神」ではなく、「そこで「資本主義の精神」として示した心情の本質的要素」と、きわめて慎重かつ明確に記していることに注意しておきたい。というのも、以下のような誤解は、ここを読み損なうことを一因として生じているからである。

大塚は、ヴェーバーが追求したのは、本来反営利的な性格の禁欲的プロテスタンティズムが、「いったいどうして、逆に営利と結びついて「資本主義の精神」などという姿に変わっていくことになったのか。」[大塚 1989: 404] (傍点は引用者)ということだったという。すなわち、大塚は、プロテスタントたちが近代資本主義を作り上げることに手を貸す一方、今度は逆にそこで生きるために要請される金儲けのため、「信仰心は薄れ」て「マモンの営みに結びつ」いた先に「資本主義の精神」が登場することになったと見ている[大塚 1989: 405]。大塚が、「禁欲的プロテスタンティズム」なるものが、「資本主義の精神」なるものへと、変化

- 転態したととらえていることは明白である。そして、これはまさしく誤解である。「資本主義の「精神」」は歴史的現実のなかにある意味連関、因果連関からその様々な構成要素を用いて漸次に組み立てられる「歴史的個体」であって [MWGI/18: 149= 大塚訳: 38], ヴェーバーは、ちょうどサナギが蝶になるように、「禁欲のプロテスタンティズム」が変化し転態して「資本主義の「精神」」となったという論理-概念構成をとっていない。「資本主義の「精神」」は、様々な要素が連関して複合的に構成されるものであり、宗教はその要素のうちのひとつなのである。「資本主義の「精神」」を研究の冒頭から定義できないといったのは、そのためだった。

しかし、大塚はこうした変化-転態を前提に解釈している。それをあえて図式的に示せば、「禁欲のプロテスタンティズム」-「信仰心」=「資本主義の「精神」」としてしまっているといえよう。この顛末を大塚は「意図せざる結果」あるいは「逆説」と考えるのに対して、橋本はそれを「間違っているか、あるいは不正確」であり [橋本 2019: 247], 正しくは「資本主義の精神」は、「禁欲のプロテスタンティズムの天職倫理」から「宗教的要素が消失しただけ」で「ほぼ同じ」だという [橋本 2019: 249など] (傍点は引用者)。しかし、これも大塚とまったく同じ誤解の地平に立っていて、さらにそこに橋本の想像-創作が加えられたとんでもない説明である。注68を参照。

- 105) 「鉄の檻」という訳を ein stahlhartes Gehäuse にあてる問題については、荒川 2007 を参照。私には、荒川の使う「殻」以上に適切な訳語が思い浮かぶわけではないが、「殻」という実体を示す訳語が、そこに含まれる秩序 Ordnung あるいはコスモス Kosmos の意味をかき消しはしないかといった懸念から、とりあえずこれまで私が使ってきた訳語の「外枠」をまず記し、その横に括弧に入れて「殻」と表記することにした。これが最善の訳語の表記ということではまったくない。

荒川 2007 の登場にもかかわらず、この箇所を「鉄の檻」と訳すことがそれぞれ鉄の強さをもって続いている。仲正 2014 は「鉄の檻」を節の小見出しにも使っていて [仲正 2014: 63], 訳語の問

題には無頓着である。他方、橋本はそれがさも当然であるかのように「鉄のようにかたい網」と訳すというが [橋本 2019: 265], Gehäuse に「網」という意味はない。橋本は、「鉄の檻」という訳語自体は正しいもので、ただ、読者が現代の資本主義システムを「なかなかそのようには感じられないかもしれない」という理由から、「檻」ではなく「網」と訳すという [橋本 2019: 265]。しかし、鉄のように固い素材でできた網といえば、具体的には「焼き網」や人や動物の侵入を防止するメッシュ状の「フェンス」あるいは「野球のバックネット」などのようなものが想起されるばかりで、読者は Gehäuse の意味するところに到達できない。いや、「鉄の檻」を正しい解釈だと考える橋本にとって、「網」は「鳥かご」あるいは動物園の「獣舎」のようなものつもりかもしれないが、そうであれば、「檻」と何も変わりはしない。かと思えば、「網」は突如として「ネットワーク」と置換可能な語となり [橋本 2019: 265-6], いよいよ Gehäuse とは無縁のものとなる。加えてそれは mechanisierte Versteinerung するものとされ——注107を参照——、さらにそこに「精神性」なる正体不明の語を使った説明が出現するなど、話はどんどんカオスに向かう [橋本 2019: 265-6]。

- 106) この点に関しては、折原の指摘 [折原 2005: 198-202] が重要である。
- 107) mechanisierte Versteinerung は、『倫理』初版では、„chinesische“ Versteinerung [MWGI/9: 423=MWGI/18: 488= 梶山訳・安藤編: 357] だったことについては、また別に論じるとして、これを私が「機械的硬直化」と訳していることについて補足しておきたい。

これは、梶山力による日本語初訳の段階で「機械的化石化」[梶山訳・安藤編: 357] と訳され、その訳語がほぼ定着して今に至っているといえよう。しかし、これは「化石」という生物の死骸が石化した動かないものを、「機械」という動くもので形容した、かなり無理のある訳語である。ただ、それなりにわかったような気がするの、慣れもあるし、「機械的化石化」という訳語を、機械のように決まりきった動きしかできないように固まってしまう、というくらいに再度翻訳して理解して

いるからでもあろう。さらに、この再翻訳は、資本主義社会が「機械的化石化」を起こして「鉄の檻」と化した、といった解釈も生み出しているようである。

しかし、ヴェーバーは、新しい予言者が出てくるか、古い思想が復活するか、それとも、痙攣的自己陶醉による mechanisierte Versteinerung の果てに「無 Nichts」を誇る「末人」が登場するかもしれないとっており、この文脈からして、mechanisierte Versteinerung は人間に生じる事態と見なければなるまい。そうであれば、「機械的硬直化」と訳すほうが訳語としても無理がなく、このあと本文で示すような内容——合理化の究極的進展の先に、もはや人間とは呼び得ないほど硬直化した「末人」が登場する——にも素直に繋がるのではないだろうか。「鉄の檻」という訳にひきずられ、さらに資本主義社会が「機械的化石化」を起こしていると思えば、ヴェーバーの議論はますます捉えられなくなってしまふ。

なお、現在、岩波文庫に収められている大塚訳では「機械的化石と化す」[大塚訳: 366]となっていて、梶山訳をほぼ踏襲している。それが中山訳では「機械化された化石のようなものになってしまう」[中山訳: 494]と訳され、さらに橋本は「機械仕掛けの石のようなものになってしまう」[橋本 2019: 264]としている。「機械化された化石」も「機械仕掛けの石」も、いったい何なのか想像すらできない——無理に想像すれば、あまりの滑稽さに吹き出してしまふ——代物となっていて、その「ようなものになってしまう」といわれてもいよいよ意味不明となるばかりである。

108) この点については、さしあたり三笠 2019 を参照。

109) 本稿執筆中に、ヴェーバーの名を書名にした新書が2冊、ほぼ同時に出版された[野口 2020][今野 2020a]。

野口は、ヴェーバーの生涯を追うかたちで、テキストにも目を配りつつ、ヴェーバーの「哲学的・政治的プロフィール」[野口 2020: i] を描こうとしている。はからずも『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の問題設定なる、本稿の題名と重なるような節も設けられているが[野

口 2020: 73-8]、しかし、野口は『倫理』について「プロテスタンティズムの倫理から「意図せざる結果」として近代資本主義が生み出されていく。」[野口 2020: 80]と結論づけてしまっている。既存の誤解がどれほど根深いのかを思い知らされたところである。

野口 2020 についてコメントすべき点は他にもあるが、ここで『倫理』にとどまらず、いわばヴェーバーの思想全体にかかわる「危機的状況」を示すものとして、今野 2020a に触れないわけにはいかない。

今野は、ヴェーバーのテキストを深く解読することを放棄し[今野 2020a: 226]、代わりに「伝記論的転回」[今野 2020a: iii]と命名した手法で、恣意的なヴェーバー像をこれでもかと拵えていく。ここに見られるのは、ヴェーバーが「もっとも不誠実な態度」だと喝破した「事実をして語らしめる」という手法に他ならない。そこで示される『倫理』理解も、注97で引用したように、手垢にまみれた既存の誤解を踏襲したものである。今野 2020b で、彼は「伝記論的転回」にいたる研究の道筋や動機を述べ、ひとり高みからヴェーバー研究を総覧しているかのように振る舞っている。しかし、「価値自由」ひとつをとってみても、日本の解釈とドイツのそれを強引でかつ誤った比較で語り、ヴェーバーの著作に対する自分の思い(込み)を述べるのみで、今野自身が『社会学・経済学における「価値自由」の意味』をはじめとする方法論的テキストをどう解読するのはいっさい示さない。ヴェーバーのテキストは何としても検討しないという今野 2020a の姿勢が貫かれていることがよくわかる。要するに、「伝記論的転回」などという大仰な命名をした今野 2020a の実態は、テキストを解読しその思想を丁寧に吟味していくという学問的手続きの基本中の基本をすっ飛ばし、ヴェーバーという権威をセンセーショナルに打ち倒すことにはばかり心血を注いだものである。しかし、今野が打ち壊そうとする権威的な聖マックス像も、今野の拵える「真正」なヴェーバー像も、ともに今野がつくりあげたもので、実際は張りぼての虚像に終始しているだけなのだが、いかんせん彼はテキストを頑として読まない以上、それに気づく

術を持たないのだろう。

- 110) 小林純は、『倫理』におけるヴェーバーの「問題関心の核心」を、「職業を義務として意識する「職業人」という人間のあり方・生き方が「資本主義の精神」というエトスを構成する重要な要素である」[小林 2015: 45] (傍点は引用者) とまとめ、『倫理』のテーマの限定性を強調している。さらに、小林は、『倫理』でヴェーバーが設定した「限定的テーマを「資本主義の発展」にまで広げることはヴェーバーの本来の意図に反している」[小林 2015: 46] (傍点は引用者) と喝破する。しかし、小林はそれでも『倫理』を「資本主義形成に関する経済史の叙述」という「文脈で捉えることを間違いとは考えていない」という [小林 2015: 46]。ここで小林が意図しているのは、以下のとおりである。

私たちが彼 (ヴェーバー——引用者) の関心及びその研究成果を経済史研究の文脈で受けとめることは、こちらの問題設定によって十分に可能な策、つまり研究プログラムとなるのである。 [小林 2015: 46] (傍点は引用者)

小林は、ヴェーバーの主張はそれとして正確に把握して、そのうえで、「こちらの問題設定」から『倫理』を引き受けるというのである。ここには、『倫理』への真摯な向き合い方のひとつを見ることができる。

文献

- 荒川敏彦 2020 『「働く喜び」の喪失——ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読み直す』現代書館
- 安藤英治 1992 『ウェーバー歴史社会学の出立——歴史認識と価値意識』未来社
- 大澤真幸 2019 『社会学史』講談社
- 折原浩 1969 『危機における人間と学問——マージナル・マンの理論とウェーバー像の変貌』未来社
- 折原浩 2005 『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』未来社
- 小林純 2015 『マックス・ヴェーバー講義』唯学書房
- 今野元 2020a 『マックス・ヴェーバー——主体的人

間の悲喜劇』岩波書店

- 今野元 2020b 「預言者マックス・ヴェーバーへの憧憬」『現代思想』第48巻第17号
- 戸田聡 2012 「M.ヴェーバーにおける「禁欲」「修道制」概念」『キリスト教史学』第66集
- 内藤葉子 2017a 「マリアンネ・ヴェーバーとアメリカ——セツルメントと社会化への関心」『同志社アメリカ研究』53
- 内藤葉子 2017b 「マリアンネ・ヴェーバーにおける「新しい倫理」批判と倫理的主体の構築——性をめぐる倫理／法／自然の関係」『政治思想研究』第17号
- 内藤葉子 2018 「マリアンネ・ヴェーバーにおける女性的主体の形成——ドイツ・リベラリズムと女性運動の交差点から」『アジア・ジェンダー文化学研究』No.2
- 内藤葉子 2020 「マックス・ヴェーバーとマリアンネ・ヴェーバー——性・性愛・結婚に関する議論をめぐる一試論」『現代思想』第48巻第17号
- 中野敏男 2013 『マックス・ウェーバーと現代・増補版』青弓社
- 中野敏男 2020 『ヴェーバー入門——理解社会学の射程』筑摩書房
- 野口雅弘 2020 『マックス・ウェーバー——近代と格闘した思想家』中央公論新社
- 野崎敏郎 2016 『ヴェーバー『職業としての学問』の研究 (完全版)』見洋書房
- 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
- 堀米庸三 1976 「序」堀米庸三編『西欧精神の探究——革新の十二世紀』日本放送出版協会
- 三笠利幸 2008 「日本における『倫理』受容についての一考察」橋本努・矢野善郎編『日本マックス・ウェーバー論争』ナカニシヤ出版
- 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
- Brentano, Lujo, 1916, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus: Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K.Akademie der Wissenschaften am 15.März 1913*, München, K.B. Akaedemieder Wissenschaften. (=1941 田中善次郎訳『近世資本

主義の起源』有斐閣)

Haskins, C. Homer, 1927 The Renaissance of the
twelfth century, Cambridge, Harvard University

Press. (=1989 別宮貞徳・朝倉文市訳『十二世紀
ルネサンス』みすず書房)

Max Weber and “Modern Culture”: The Research Question of His Protestant Ethic Article (7)

MITOMA Toshiyukiⁱ

Abstract : In the previous chapter I clarified the research question of Weber's Protestant Ethic article. In order to verify its validity, I will now take up Weber's discussion of “asceticism.” Christian asceticism had already reached its highest stage of rationality in the Middle Ages, and a continuum can be seen from there through to Puritanism. Christian asceticism aimed to live with a clear consciousness, to suppress human nature in terms of emotions, impulses, and pleasures, and to strive for *Berufarbeit* (occupational labor) in order to maintain a disciplined attitude toward life. In this way, Christian asceticism enabled a rational organization of life. But in the modern age, when religious fervor has cooled, this rationality is revealed to have existed simultaneously with the irrationality of suppressing human nature. Modern human beings are forced to take on both this rationality and irrationality. Weber found the “cultural significance” of “modern culture” by tracing a thread from the Reformation to the “Spirit of Capitalism,” historically.

Keywords : Weber, Protestant Ethic article, ascetic Protestantism, Spirit of Capitalism, modern culture, the culture of capitalism, cultural significance, Christian asceticism, *status gratiae*, *status naturae*, human nature, rational organization of life, rationality, irrationality

i Professor, College of Social Sciences, Ritsumeikan University