＜論　説＞

ヴェーバーの「儒教とピューリタニズム」論文に関する一考察

山　本　　通

貧しい人々は，幸いである，
神の国はあなたがたのものである。
今飢えている人々は，幸いである，
あなたがたは満たされる。
今泣いている人々は，幸いである，
あなたがたは笑うようになる。
人々に憎まれるとき，また，人の子のために追い出され，ののしられ，汚名を着せられるとき，あなたがたは幸いである。その日には，喜び踊りなさい。天には大きな報いがある。この人々の先祖も，預言者たちに同じことをしたのである。
しかし，富んでいるあなたがたは，不幸である，
あなたがたはもう慰めを受けている。
(『新約聖書』「ルカによる福音書」6 章，21～24 節)

イエスがメシアであると信じる人は皆，神から生まれた者です。そして，生んでくださった方を愛する人は皆，その方から生まれた者をも愛します。このことから明らかなように，私たちが神を愛し，その掟を守るときはいつも，神の子供たちを愛します。神を愛するとは，神の掟を守ることです。神の掟は難しいものではありません。神から生まれた人は皆，世に打ち勝つからです。世に打ち勝つ勝利，それは私たちの信仰です。
(『新約聖書』「ヨハネの手紙一」5 章，1～5 節)

目　次

1．はじめに
2．「儒教とピューリタニズム」論文に関する問題点
　A. 理念型的な方法について
　B. 理念型としての「ピューリタニズム」
　C.「合理化」と「呪術からの解放」
　D.「資本主義の精神」の母体としての「キリスト教的禁欲の精神」
3．ヴェーバーの宗教社会学と「儒教とピューリタニズム」論文
　A. キリスト教と「生活の倫理的組織化」
　B. プロテスタンティズムと世俗内禁欲の展開
　C. 儒教的倫理とキリスト教的倫理
4．おわりに

1．はじめに

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下，『倫理』論文と略記）に始まるヴェーバーの宗教社会学は，『世界宗教の経済倫理』の研究へと発展していった。ここでのメインテーマは，なぜヨーロッパにおいてのみ「（形式的に）自由な労働の合理的・資本主義的な組織[1]」が生まれ，他の地域では生まれなかったのか，である。ヴェーバーは「経済的合理主義は……その成立に際しては，特定の実践的・合理的な生活態度をとりうるような人間の能力や素質にも依存するところが大きかった[2]」と指摘しつつ，「理念というものが一般に歴史の中でどのように働くか[3]」を検討するために，世界宗教，すなわち，儒教と道教，ヒンドゥー教と仏教，さらにユダヤ教の宗教倫理を，キリスト教のそれとの比較の上で，順次考察していった[4]。

本稿で取り上げる「儒教とピューリタニズム」論文は『儒教と道教』のまとめの部分にあたり，中国の文化史の特徴をヨーロッパのそれと比較して考察した興味深い論文である。実際，この論文は，日本ではよく読まれてきた。1940年以来，別々の訳者によって四度，翻訳されてきたのである。この論文を高く評価したのは，丸山真男や大塚久雄らの「戦後啓蒙」の思想家たちであった[5]。特に大塚は『社会科学の方法：ヴェーバーとマルクス』（岩波新書，1966年）の第三章を「儒教とピューリタニズム」論文の紹介・解説に充てている。

ポスト・モダニズムが歴史学会の主流になりつつある今日，我われがマックス・ヴェーバーの「儒教とピューリタニズム」論文から何を学び，何を捨てるか，を考えることは，彼の学問の中で何が古典としての普遍的な価値をもち，何がもたないか，を問うことと同じであろう。したがって，最初に必要となるのは，彼の方法論，価値観，認識において，彼が時代の制約を受けている部分を洗い出して，これを批判するという作業である。まず。具体的には，ヴェーバーの理念型的方法論の長所と限界，ヴェーバーの「オリエンタリズム」すなわち，西洋文化についての優越感を基にして作られるステロタイプ化した東洋文化観，そして，ヴェーバーが依拠した当時の（つまり今から百年前ごろの帝国主義時代の欧米の）社会科学の水準と傾向の問題が，検討されなければならない。

2．「儒教とピューリタニズム」論文に関する問題点

A. 理念型的な方法について

ヴェーバーの理念型的方法論に関しては，欧米と日本で1990年代以後に展開した歴史学方法論争が思い起こされる。ポスト・モダニズムの「構築主義」の立場に立つ一群の社会学者や文学者による「伝統的歴史学」方法論批判をめぐる論争が進展していく中で，批判者側と反批判者側との双方が，「歴史」は歴史家のイメージ（表象）によって「構築」されていくのだ，という事態を共通に確認したように思われる[6]。歴史学方法論についてのこのような検討は，我われを再びヴェーバーの社会科学方法論と理念型論の重要性に思い至らせる。実際，社会学においても歴史

学においても，研究者は，自覚的であろうがあるまいが，さまざまな抽象度のレベルで，有用な理念型を巧みに構築することなしには研究を進めることはできない。ただし，構築されるべき理念型は，研究対象となる時代が古くなるほど，また，研究テーマのスケールが大きくなるほど，その抽象度を増し，社会的現実から離れていく傾向がある。

言うまでもなく，ヴェーバー社会学の研究テーマのスケールは非常に大きいので，その理念型の抽象度も高い。その『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』における問題提起は，近代資本主義と「禁欲的」プロテスタンティズムの相互の適合関係であったが，その中でヴェーバーは理念型の構築について，次のように述べる。

> 「我われにとって重要なのは……宗教的信仰および宗教生活の実践のうちから生み出されて，個々人の生活態度に方向と基礎を与えるような心理的機動力を明らかにすることなのだ。……もちろんその場合，考察の方法としては，宗教的思想を，現実の歴史には稀にしか見ることのできないような『理念型』として整合的に構成された形で提示するほかはない(7)」。

問題のスケールがさらに大きくなり，プロテスタントの職業倫理を，儒教，ヒンドゥー教，仏教，イスラム教のそれらと比較しようとした『世界宗教の経済倫理』の「序論」の中では，構築される理念型の抽象度は更に高まる。ここではヴェーバーは次のように言う。

> 「［世界宗教の経済倫理を比較考察するためには，それらを，……山本の挿入，以下同じ］それらがかつて現実に発展の流れの中にあった場合よりも，本質上いっそう統一的な姿をとっているかのように組織的に叙述しなければならない。そういった意味で『非歴史的』であることの自由を，敢えて選びとらなければならない。……このような単純化は，恣意的に行われる場合には，歴史的『虚偽』を生むであろう。しかし少なくともこの場合，そんなことが意図されているわけではない。むしろ，ある宗教の全体像の中で，実践的な生活様式の形成という点で，その宗教を他の宗教から区別してきたような，決定的な諸特徴に常に力点を置いた，そういうことなのである(8)」。

『倫理』論文における「禁欲的プロテスタントの職業倫理」の理念型や「儒教とピューリタニズム」論文における「ピューリタニズム」や「儒教」の理念型は，問題関心に即して理論的に鋭く整合的な（つまり結果的には極端な）姿をとるように構築されたものであるが，それが事実に反する（ありえない）事態となる可能性は許容されるべきではない。このような場合には，やはり，事実の検討を踏まえた上で，当該の理論と理念型を構築し直す必要があろう。ところが，ヴェーバー研究者たちはこれまで，このような批判的な試みを，ヴェーバーの理論的整合性重視

の立場から却下することが多かった。我われは，ヴェーバーの業績を批判的に継承する立場から，事実の検討を踏まえた理論と理念型の再構築を，追求し続けなければならない，と考える。

B. 理念型としての「ピューリタニズム」

「儒教とピューリタニズム」論文の中の「儒教」と「ピューリタニズム」は，いずれも抽象度の高い理念型である。それらは歴史的実在としての儒教とピューリタニズムの特定の側面を強調したモデルである。したがって，西洋史と東洋史の歴史家から，儒教とピューリタニズムそれぞれの多面的な姿を単純化したことに対する批判が提起されるのは，当然である。しかし，問題は，そのことよりも，むしろ，それらを単純化する際の観点の良し悪しにある。ただし，「儒教」についての検討は，私の良くなし得るところではないので，中国史家に任せたい(9)。本稿では，まず，歴史的用語としてのピューリタニズムとヴェーバーの理念型としての「ピューリタニズム」の相違を明らかにし，次には，ヴェーバーの「ピューリタニズム」という理念型の中に，その文化史的な意義への彼の過大評価が反映されている，という問題点を明らかにしよう。

「ピューリタン」という語は，歴史的には部外者が使用した蔑称であって，正確な実態を持たない語であるが，イギリス史学の用語としてのピューリタニズムは，イングランドについては一般的に，16世紀後半から1660年の王政復古までについて使用されてきた。この期間のうち，1640年ごろまでのピューリタン指導者は，国教会（アングリカン教会）を内側から改革して宗教改革原理を徹底させようとした国教会聖職者であり，また少数の分離主義者を含んでいた。分離主義とは「個人として神から呼び覚まされ，召された者のみからなる教団」つまり「教派＝ゼクテ」を形成するために，地域住民包括型の「教会＝キルヘ」から分離していく立場である。1640年代の内乱期と1650年代の共和制期においては，国教会体制が崩れたので，長老派，独立派，パティキュラー・バプテスト，ジェネラル・バプテスト，クエイカーといったピューリタン諸派が出現した。つぎに，国教会体制が再建された1660年代以後においては，国王と国教会に帰順しなかったピューリタンは，カトリック教徒とあわせて，非国教徒と呼ばれるようになった。したがって，1730年代末に英国国教会の高教会派から発生して18世紀末に国教会から分離したメソディスト派は，ピューリタンに含まれない(10)。

他方，北アメリカでは，植民地時代のニュー・イングランドで，分離主義カルヴィニストのピューリタニズムが強い影響力を持ったと考えられている。彼らは，1620年にプリマスに上陸した，いわゆるピルグリム・ファーザーズのような亡命移民とその末裔である。しかし，分離主義ピューリタニズムの影響力が独立後のアメリカ合衆国で，どの程度，何時まで強力であり続けたかについては，確定的なことは言えない。植民地時代に，すでに，クエイカーやバプテストのピューリタンだけではなく，イングランド国教徒やカトリック教徒の影響が，中部や南部の植民地に及んでいた。また独立後は，イングランドだけではなくヨーロッパ，さらには東洋からも，さまざまな信仰をもつ入植者がアメリカに流入してきた。こうしてアメリカ合衆国は「人種の坩

堝」「文化の坩堝」となり，その坩堝の中でアメリカ文明が形成されてきたわけである。

いずれにせよ，「ピューリタニズム」は本来，かなり限定された意味を持つ語である。ヴェーバーは「儒教とピューリタニズム」論文においては「ピューリタニズム」を，ある場合には本来の狭い意味で使用するが，多くの場合，それを『倫理』論文における「禁欲的プロテスタンティズム」の同義語として使っている(11)。ヴェーバーの言う「禁欲的プロテスタント」とは，プロテスタント諸派の中で，とりわけ信徒の生活に組織的な規律を貫こうとしたグループのことである。すなわち，彼によれば，

> 「歴史上，（ここで用いる意味での）禁欲的プロテスタンティズムの担い手には，大づかみに見て四つのものがある。1．カルヴィニズム，とくに17世紀に西ヨーロッパの主要な伝播地域でとった形態。2．敬虔派。3．メソディスト派。4．再洗礼派運動から発生した諸ゼクテ，がそれだ(12)」。

このような「禁欲的プロテスタント」を「ピューリタニズム」という用語で代用するので，本論文のなかでの「ピューリタニズム」は，歴史家がふつう考えるよりも，はるかに大きな文化史的意義を持つ概念として使用される。

このようなルーズな用語法の背後には，近代資本主義文化に対するピューリタニズムの影響力についてのヴェーバーの過大評価がある(13)。それは例えば，「儒教とピューリタニズム」論文の中では，次のような言説に現われる。

> 「有用な実学的知識，とりわけ経験的・自然科学的ならびに地理学的な性質の知識や，率直明快な現実的思考，専門的知識などを，教育目標として最初に計画的に奨励したのは，ピューリタン……であった(14)」。

ヴェーバーはこの議論の根拠について言及していないが，おそらくヴェーバーが生きた時代におけるイギリス歴史学会の通説を反映したものなのであろう。当時のイギリスの歴史学会では，いわゆるウィッグ史観が支配的であった。特に非国教徒系の歴史家は，イギリスの民主主義の伝統の形成や，工業化の進展，さらには労働者への福祉などにおける非国教徒の貢献を強調した(15)。実用的科学へのピューリタンの貢献というイメージも，そのような背景から紡ぎだされたのであろう。

17世紀においてピューリタンが科学の発展に貢献したという説については，1960年代なかごろに *Past and Present* 誌に掲載された Ch. ヒルの論文が発端となって，同誌上で激しい論戦が繰り広げられた(16)。この論争は，論点を変えながら現在も続いているとも言えるが，現在では一般に，17世紀における近代科学の推進者は，政治的にも宗教的にも党派性が弱く，厳格な

ピューリタンはむしろ自然科学に対して敵対的だった，と考えられている[17]。むしろ，1688年の名誉革命前後の英国国教会高位聖職者の中に，M. ジェイコブが「ニュートン主義者」と名づける近代科学の推進者たちが存在した事実のほうが興味深い。彼らは当時興隆しつつあった機械論哲学に基づく自然科学を，経験主義および「神の摂理への信仰」と結びつけて自然神学 natural theology を成立させた。彼らはエラスタス主義者であるとともに広教主義者でもあり，自然神学の立場から名誉革命体制を支持した[18]。いずれにせよ現在の英米の歴史学会では，ピューリタニズムを近代科学発展の担い手とみなすヴェーバー的な見解は，否定されているのである。

近代資本主義文化に対するピューリタニズムの影響力をヴェーバーが過大評価したのは，彼が「禁欲的プロテスタンティズム」の（彼にとって重要な）特徴の凝縮された姿を狭義のピューリタニズムに見出したからでもあろう。いずれにせよ，以下の論述では，ヴェーバーの言説において「ピューリタニズム」や「ピューリタン」という用語が「禁欲的プロテスタンティズム」や「禁欲的プロテスタント」を意味している場合には，わたしは用語読み替えを行なって，後者の表記を用いることにする。

C.「合理化」と「呪術からの解放」

「儒教とピューリタニズム」論文の冒頭においてヴェーバーは，ある宗教がどのような『合理化』の段階を示しているかを判断する上での二つの基準を挙げる。そのうちの一つは，その宗教が魔術 Magie を払拭している程度である[19]。ヴェーバーによれば，「禁欲的プロテスタンティズム」は現世の「呪術からの完全な解放 die gaenzliche Entzauberung」を実現したが，中国では，道教が「呪術の園」を作り出し，儒教はこれを放置した[20]。ヴェーバーのこのような比較論には，色々な意味で問題がある。

第一に，ヴェーバーは魔術 Magie と呪術 Zauber を混同している。両者は同じものではなく，後者が前者に含まれるという関係にある。私なりの定義を下すならば，魔術とは，生得の，あるいは修練によって習得した超能力もつ人間が行ないうる（と信じられる）超自然的な技芸である。それは，人を幸せにするためにも，不幸にするためにも利用される。魔術の中には錬金術，失せ物発見のための土占い，運命鑑定のための手相占い，観相術，占星術，魔術的治療，「古来の予言」，そして呪術などが含まれる。魔術師の中には錬金術師，占星術師，占い師，賢者（カンニング・メン）そして呪術師などが含まれる。亡霊・妖精についての信仰は，魔術そのものではないが，魔術的な信仰である[21]。他方，魔術の一つのジャンルである呪術とは，『宗教社会学』におけるヴェーバーの定義によれば「カリスマの所有者である呪術師が呪的な力を発揮して，デーモンを呼び出し，自己に服従させて，超自然的な事柄を起こさせること」である。また，宗教と祭儀は，「神々を崇拝し，供え物をし，神々に祈願するというような関係の諸形式」であり，これを執り行うのが祭司である[22]。

したがって，道教における風水術などの様々な占いや精霊・亡霊・妖怪信仰などは，魔術と魔

術的信仰ではあっても，呪術ではない。またヨーロッパでも，魔術と魔術的信仰は17世紀末ごろまで民間で広く行われてきた。キリスト教界でも，カトリックは一般的に魔術に対して寛容だった，といわれる。しかしカトリック教会は，むしろ，いわば「免疫のために」魔術をある程度自らの内に取り込むことによって，民衆を魔術信仰から引き離したのである。聖像や聖遺物の崇拝，悪霊払い（エクソシズム）などは，その例である。

しかしながら，ヴェーバーが「呪術的」だとみなすカトリックの「教会や聖礼典による救済」は，呪術的でも魔術的でもない。それは先ほどのヴェーバー自身の定義に則して考えてみても，まさに宗教的なものだといえる。事実，カトリックのミサにおいて司祭が唱える奉献文は，呪的な呪文ではなく，（福音書の中に記された）「最後の晩餐」におけるイエス自身の言葉なのだ。ミサにおいて司祭の祈りとともに，パンとぶどう酒が聖体に変化するのは，聖霊の働きによるものである(23)。この「聖体の神秘」には，信者たちも積極的に関与している。信者たちは共に教会に集って，ミサのあいだ「聖体の神秘」を引き起こす聖霊の豊かな働きを待望して祈るからである。もしこのような行為を「呪術的」というならば，聖霊の働きへのクリスチャンの待望はすべて呪術的ということになろう(24)。

したがって，この「魔術（呪術）からの解放」について述べた『倫理』論文の中の次の有名な言説は，内容的に不適切である。

> 「［ピューリタンが］教会や聖礼典による救済を完全に廃棄したということこそが，カトリシズムと比較して，無条件に異なる点だ。世界を呪術から解放する Entzauberung という宗教史上のあの偉大な過程……はここに完結を見たのだった(25)」。

ピューリタンが「教会や聖礼典による救済を完全に廃棄した」ということは，「呪術からの解放」という意味をもつものではない。これは，むしろ，「恩寵のための施設 Anstalt としての教会(26)」の概念の否定，という意味で重要なのである。これについては，後で詳しく論じる。

ところで，「儒教とピューリタニズム」論文のなかで「ピューリタンの場合のみ，現世を残るくまなく呪術から解放するということが，徹底的に行われた」と述べた直後に，ヴェーバーは次のように述べる。

> 「このことは必ずしも，そこでは今日われわれが『迷信』Abergrauben と評するものが全然存在しなかったことを意味するわけではない。魔女裁判はニュー・イングランドでも盛んに行われていた。ところが，儒教の場合には，魔術は現実に救済をもたらすものとして放置されたのに対して，ピューリタニズムの場合には，およそ魔術的なものはすべて悪魔的と考えられ，ただ合理的・倫理的なもののみが……宗教的に価値ありとされたのであった(27)」。

この言説において注目するべきは，「呪術からの解放」を徹底したピューリタンが，魔女についての迷信を抱いていたことを，ヴェーバーが認めている点である。

魔術は歴史的に実在したものであるが，「魔女 Hexe」はヨーロッパ中世末期の聖職者や法律家の妄想の中から生まれた存在である。呪術師が悪霊を呼び出して，自分に奉仕させようとしたのとは逆に，魔女は，魔王と悪霊に身も心も捧げ，彼らから与えられた超自然的な能力でもってキリスト教世界の安寧と平和を脅かす仕業を行なう存在として想定された(28)。このような魔女概念を確立したのは，ドイツのドミニコ修道会の修道士で異端審問官であった J. シュプリンゲルと H. クレーメルの共著『魔女の鎚』（1486 年）であったというのが通説であるが，「魔女狩り」はカトリックのみならず，プロテスタントによっても等しく遂行された。ヴェーバーも認めるとおり，それは特に 17 世紀のスコットランドやニュー・イングランドのように，カルヴィニズムの狂信が支配した社会的・政治的に不安定な時期と地域では，激しく行なわれた(29)。17 世紀末ごろまでに，欧米において数十万ないし数百万人の罪なき人々が，マス・ヒステリーの犠牲となり，拷問を受け，自らが魔女であることを自白させられて，処刑された。魔女狩りは宗教戦争とともに，ヨーロッパ史・キリスト教史の中の最も恥ずべき暗部である。

ピューリタンは魔女の実在を信じた。それでは，彼らはヴェーバーが言うように，魔術を否定して「合理的・倫理的なもののみを宗教的」とみなしたのだろうか。これについては，イングランドの魔術信仰に関するキース・トマスの貴重な研究成果を参照するべきである。彼によれば，中世のカトリック教会は民間の魔術的信仰を巧みに取り込んだので，魔術信仰が文化の表層に現われることはなかった。しかし，プロテスタントが魔術的要素を否定したために，宗教改革以後において，民間の魔術的信仰が力強く復活した。つまり，宗教と魔術の明確な分化が起こったのである(30)。キリスト教の信仰は生活全体に適する指導原理であるのに対して，魔術は多様な個別的苦難を克服する方法として民衆の要求にこたえたのであり，両者間には競合関係が生じた。イングランドでは国教会の聖職者が魔術を不倶戴天の敵とみなして抑圧したが，魔術信仰は 17 世紀末まで民間に広く存続した(31)。

以上のように，キース・トマスの研究成果は，ヴェーバーの議論を基本的に支持するものである。しかし，見逃せないのは，17 世紀中葉の分離主義ピューリタンが魔術に囚われてしまった，という事実である。ピューリタン革命の内乱期において，独立派などの分離派ピューリタンは，ウィリアム・リリーなどの占星術師を重用し，しばしば運勢占いを行なってもらった(32)。このことは，ピューリタニズムが魔術を抑え込む力を持たなかったことを意味する。魔術信仰や魔女の実在についての信仰は，18 世紀の初めまでには，民間レベルでも消滅していくが，これは魔術に対するピューリタニズムの勝利ではなかった。キース・トマスは魔術の衰退の原因を，社会経済の発展による民衆生活の安定化，民衆のあいだでの「自助」の意識の浸透などに求めているが(33)，わたしは，科学研究における機械論哲学の制覇が民衆に徐々に浸透したことの影響をも考慮に入れるべきだ，と考えている。

以上の考察によって明らかなように，ヴェーバーの「呪術からの解放」という概念には，近代的合理主義の形成に対するピューリタンの貢献を一面的に評価する思想が表現されているのである。

D.「資本主義の精神」の母体としての「キリスト教的禁欲の精神」

「儒教とピューリタニズム」論文における両宗教の比較論は，『倫理』論文の中の「近代資本主義の精神の……本質的構成要素の一つというべき，天職理念を土台とした合理的生活態度は……キリスト教的禁欲の精神から生まれ出た(34)」というテーゼを前提として展開される。しかし，わたしが別稿において示唆したように，このテーゼには理論的にも実証的にも重大な問題がある(35)。

ヴェーバーは，近代資本主義文化においては，それに対応するエートスとしての「資本主義の精神」が存在するという。これは，企業家をして合理的な利潤拡大に奔走させ，労働者をして組織的労働に邁進させる心性である。彼はその原型を，18 世紀のベンジャミン・フランクリンの諸著作の中から抽出して見せる。他方彼は，中世においてカトリック修道僧によって世俗外で行われ，宗教改革以後においてプロテスタントによって世俗内で実践された「キリスト教的禁欲」の精神を発見し，その宗教思想の基礎を究明した。「禁欲的プロテスタント」の教義の中には，信徒の生活全体を組織的に規律化する強力な要因が存在することを，ヴェーバーは理論的に明らかにした。こうして，「資本主義の精神」と「キリスト教的禁欲の精神」の類似性と適合的親和関係が示される。ここまでのヴェーバーの議論には，全く問題がない。

問題は，「資本主義の精神」と「キリスト教的禁欲の精神」という二つのエートスの間の類似性や適合的親和関係を超えて，両者の間に因果関係を構築するためにヴェーバーが奇妙な論理と怪しげな史料操作を駆使するところにある。ヴェーバーの「倫理」テーゼに対する歴史家の批判は，この点に集中している(36)。「キリスト教的禁欲の精神」と「資本主義の精神」の因果関係を，ヴェーバーは三段階の議論で証明する。第一段階でヴェーバーは，「禁欲的」プロテスタントが，自らの「恩寵の地位」を生活実践によって証明する必要から，全生活を方法的に規律化した，という。第二段階でヴェーバーは，彼らが，経済的成功によって自分の宗教的救済が証明される，と考えて職業労働に打ち込んだ，という。第三段階でヴェーバーは，禁欲的職業労働の結果として蓄えられた富が，「禁欲的」プロテスタント自身を堕落させて信仰心を失わせる，という。こうして信仰心の抜け落ちた職業義務の思想が，「資本主義の精神」と化して近代資本主義社会の中で独り歩きするようになる，というのである。

まず，第一段階の議論について言えば，生活全般の方法的規律化の習慣が，カルヴァン派，クエイカー派のみならず，メソディスト派についても確認できる，という点には，異論を差し挟む余地はないだろう。ただし，「恩寵の地位」の証明をその動機と考える点などについては，やや詳しい検討が必要である。これについては，後に第 3 章で行なう。

第二段階の議論は，「儒教とピューリタニズム」論文の中では，「典型的なピューリタンにとっては，経済上の成功は究極目標や自己目的ではなく，自己の救いを確かめうる手段であった[37]」と表現される。同じ論理は，『倫理』論文の中では第二章第一節「世俗内的禁欲の宗教的基礎」のカルヴィニズムを検討した部分で詳述される。ヴェーバーはこの部分で，二重予定説によって内面的孤独化の感情に陥ったカルヴァン派の信徒を教導するために，牧会者が絶え間ない職業労働を厳しく教え込んだ，と指摘する。つまり，禁欲的職業労働が「永遠の救い」に予定されているという確信を信徒に得させるための手段となった，というのである。ヴェーバーが指摘するその唯一の史料的根拠は，ピューリタン牧師リチャード・バクスターの『キリスト教指針』の「特に終わりの部分の無数の個所」である[38]。

しかし，良く知られているように，バクスターは二重予定説を基本的に否定していた。「予定」に関する彼の考え方は，むしろアルミニウス主義のそれに近かった。もちろんバクスターは『キリスト教指針』の中で，職業労働に勤勉に従事するべきことを信徒たちに教えた。彼によれば禁欲的職業労働は，罪の誘惑を避けるための有効な手段であり，キリスト者としての生活の様々な重要な規範のうちの一つでもあった。彼は，ヴェーバーが言うとおり，キリスト者が勤勉に働いて富裕になることは罪ではなく，結果的に人々に奉仕できるのだから，むしろ良いことなのだ，とも言った。しかし彼が勤労を勧めたのは，ヴェーバーが言うように，労働の成果によって自分の救済を確認させるためでは，決してなかった。怠惰の戒めと勤勉の奨励は，カルヴァン主義ピューリタンの教導書一般に共通するものであるが，宗教的な救済を経済的繁栄と結び付ける発想は，ピューリタン牧師たちには見られないのである[39]。

なぜならば，このような思想は「貧しい人々は，幸いである，神の国はあなたがたのものである」（「ルカによる福音書」6章21節）に代表される，キリストの福音の「苦難の神義論」と矛盾するからである。「禁欲的」プロテスタントは日常生活全般を規律化した。しかし，彼らの「『規律』というものの中には，道徳的行為についての一切の問題が含まれていた。そして経済行為というものも，もとよりそれらの問題の一つであるにすぎなかった[40]」という点に，我われは注意する必要がある。敬虔なピューリタンは，実際には，信者共同体への奉仕や祈りを含めた生活全体を規律化して，自らの信仰を証し，それによって神に栄光を与えようとしたのであり，経済上の成功・不成功は，彼らにとって重要な問題とは看做されなかった。このことは，敬虔なピューリタンが自己審査のために記した信仰日記によって，実証される[41]。

まず，18世紀ウェスト・ライディングの敬虔な非国教徒ジョウゼフ・ライダーは，実際に勤勉・誠実に毛織物織元としての仕事を遂行したが，経済的成功が「地獄の底なし穴への墜落を意味する」という恐怖を抱き続けていた。彼にとっては，経営が好調であることは，宗教的義務の遂行に割く時間が失われることを意味するので，かえって危険であった。だから彼は，適度なmoderate労働こそを理想とした[42]。また，17世紀ロンドンの敬虔なピューリタン木工職人ネヘマイア・ウォリントンも，勤勉をあまり良いことだとは看做さなかった。彼は時間の大切さを説

いたが，それは長時間働いて利益を得るためではなく，より多くの時間を聖書研究や祈りに割くためであった。そして彼は「早起きして夜遅くまで働き，非常に勤勉で注意深く，あらゆる手段を使ってすべてのビジネスチャンスを捉えようとする人は，勤勉な聖徒ではない。むしろ世俗的に賢い人というべきだ」と明言している(43)。

さらに，ピューリタンの一翼を担うクエイカーの場合には，指導者たちの教導書の中にも，教団の公式の『質問と忠告』書の中にも，「職業における勤勉」を勧める言説が，そもそも見当たらない。クエイカー派の指導者が教えたのは，誠実と正直，経済活動にける節度，そして簡素な生活と慈善なのであった(44)。したがって，ピューリタンが「営利機械」として財産に奉仕しなければならないと自覚したとか，「神の栄光のために財産を維持し，不断の労働によって増加しなければならないという責任感をもった」などというヴェーバーの言説は(45)，いずれも史実に反する空論である。ヴェーバーは「禁欲的」プロテスタントの世俗内禁欲が「資本主義の精神」の母体であるという結論を導き出そうと思うあまり，先入観によって曇った目で，実在しない因果関係を史料から読みとってしまったのである。

「禁欲的」プロテスタントの職業倫理と「資本主義の精神」を結び付ける議論の第三段階を，ヴェーバーはメソディズム運動の指導者ジョン・ウェズリの説教「メソディズム論」の一文を根拠として，主張する。確かにこの説教の中でウェズリは「宗教はどうしても勤労と節約を生み出すことになるし，また，この二つは富をもたらす他はない。しかし，富が増すとともに，高慢や怒り，またあらゆる形で現世への愛着も増してくる。……こうして宗教の形は残るけれども，精神は次第に消えていく」と述べている。この発言は，ヴェーバーの第三段階の議論を完璧に実証するものに見える。しかし，これは事実を踏まえた発言なのだろうか。答えは「否」である。

ウェズリはカリスマ性のある有能で精力的な伝道者であるばかりでなく，優れた組織者でもあった。彼は信仰復興運度の初期に作ったバンド組織とは別に，20 名程度の信者から成る相互監視組織である「クラス・ミーティング」を 1742 年以後設立して，信者のキリスト教倫理からの逸脱を阻止した。ウェズリ派メソディストの正式会員数は 18 世紀中ごろから 19 世紀に至るまで増加を続け，1861 年には 50 万人名を超えた。19 世紀の最初の 40 年間のメソディスト信者のうちで労働者階級に属する者の割合は，9 割に達した。したがってメソディスト派に帰依した信者が階級上昇を果たすという傾向は，一般的ではなかったのだ(46)。このような史実を踏まえてみれば，先のウェズリの説教の一文は，メソディズム運動の実情を憂える発言ではなく，単に宗教運動が持つ一般的危険性を想像して指摘したものにすぎなかったことがわかる(47)。ヴェーバーは，自説にとってあまりに好都合な史料を入手したために，その言説の裏付けを確認する作業を怠ったのである。

以上のように，「資本主義の精神」と「キリスト教的禁欲の精神」という二つのエートスの間には，類似性や適合的親和関係が存在するけれども，ヴェーバーが言うような，後者が前者を生み出したという因果関係は存在しないのである。それでは，「資本主義の精神」はどこから生ま

れたのだろうか。これに答えるのは難しいが，さしあたって，次のことを指摘しておきたい。

ヴェーバーはその原型を理神論者であるベンジャミン・フランクリンの諸著作の中に見た。そこで，フランクリンが理神論者を自認していることを念頭において，理神論の先駆である17世紀末イングランドの「自然宗教」の神学者に眼を向ければ，我われはその「資本主義の精神」の先駆を，ジョン・ウィルキンズやその他の「ニュートン主義者」の説教の中に見つけることが出来るのである(48)。ただし，この問題についての詳しい究明は，別稿に譲りたい。

以上，我われは，ヴェーバーの「儒教とピューリタニズム」論文およびその前提に関して，我われが継承するべきではない幾つかの論点を指摘し，解説してきた。次には，我われがヴェーバーから（若干の留保を付けつつも）継承するべき貴重な着想，方法，論点を指摘しよう。これはつまり，ヴェーバーの宗教社会学的業績が古典としての価値をもつ理由を析出する作業でもある。

3．ヴェーバーの宗教社会学と「儒教とピューリタニズム」論文

A. キリスト教と「生活の倫理的組織化」

ヴェーバーによれば，儒教が支配的な中国においては「超現世的・倫理的な要求を突きつける神の倫理的預言というものが……全く欠如していた」ので中国の民衆の生活においては「現世」に対する緊張関係など，およそ生じることがなかった(49)。これに対して，キリスト教のような「預言者的または救世主的宗教は……現世とその秩序に対して，尖鋭な緊張関係というだけでなく，持続的にもそうした緊張関係に立つことになった。この緊張関係は，本来的な救済宗教の性格を強く帯びていればいるほど，ますます激しいものとなった(50)」。この緊張関係に対して救済宗教がとりえる立場はさまざまである。宗教と現世との対立が決定的となるのは，宗教思想が神秘論を展開させることによって「現世逃避的瞑想」が志向される場合や，逆に，別の展開によって「現世内的禁欲」が志向されて，現世の改造が目指される場合である。これら両極端のあいだには，「現世逃避的禁欲」と「現世内的神秘論」という立場が理論的に想定される(51)。

ヴェーバーは，「禁欲的」プロテスタントにおいてのみ，現世の克服という課題が日常生活の中で組織的に遂行された，という。逆にいうと，プロテスタントの中でも，「生活態度の倫理的組織化・規律化」が徹底されなかったグループがある，ということになる。それは，第2章Bで引用した『倫理』論文中の定義を念頭に置くならば，ルター派，イングランド国教会派，そして神秘主義諸セクトである。ヴェーバーによれば，キリスト教は本来「現世」に対して尖鋭な緊張関係に立つ宗教である。そうすると問題は，中世のカトリック教会や「非禁欲的」なプロテスタントにおいて，「生活態度の倫理的組織化・規律化」への志向を阻害した要因は何か，また，それを取り除いた条件は何か，ということになろう。

ヴェーバーの宗教社会学に則して言うならば，その第一の阻害条件は，カトリックの「施設恩寵としての教会」という理論であり，第二の阻害条件は有機体的社会理論であった。結論を先取

りして言えば，ルターによる宗教改革の原理は，カトリックの施設恩寵説を真っ向から否定するものであったが，ルター派やイングランド国教会はこれを実践の面で徹底することができなかった。これらは，恩寵施設としての教会を国家教会として存続させ，それを絶対君主の庇護の下に置いた。他方，「禁欲的」プロテスタントは，施設恩寵説を完璧に破棄し（「呪術からの解放」と誤って解釈された事態），有機体的社会理論を内側から揺るがしていったのである。

ヴェーバーは『宗教社会学』の中で，「施設恩寵」を次のように説明する。

> 「施設恩寵 Anstaltsgnade の領域では，神または預言者の創始によるものとして承認された一つの施設共同体が，たえず恩寵を授与し，それによって救済が実現されるのである。……それの首尾一貫した運営に際しては，つねに次の三つの命題が重視される。1，教会の外に救いなし。つまり恩寵施設に帰属することによってのみ，人は恩寵を受容することができる。2，恩寵授与の効能を決定するのは，共同体内の秩序にしたがって賦与される職権であって，祭司の個人的なカリスマ的資質ではない。3，救済を求める者の個人的な宗教的資質の有無は，職権の恩寵授与の力を前にしては，全然問題にならない(52)」。

カトリック教会は，典型的な「恩寵施設」である。恩寵は教会によって独占され，信徒は教会を通して，具体的には聖職者の手を通して，秘蹟と恩寵を分け与えられる。この「施設恩寵」説が「生活の倫理的組織化」を促すものでないことについて，ヴェーバーは次のように説明する。

> 「施設恩寵は，ことがらの本質上，次のような傾向をも持っている。すなわちそれは，権威への恭順と服従とを，基本的徳目として，また決定的な救済条件として育成するという傾向である。この場合の生活態度は，各人みずから努力して築き上げた一つの中心からの，つまり内からの体系化ではなくて，むしろそれの外に存在する一つの中心から養分を得るものとなる。このような外にある中心は，生活態度の内容そのものに対しては，倫理的体系化を強いるような何らの作用も示すこともできない(53)」。

ルターが宗教改革の原理として打ち出した「信仰のみ」「聖書のみ」そして「万人祭司」のスローガンは，カトリックの施設恩寵説を真っ向から否定するものであった。人が神の前に義とされるのは，個々の善行によるのではなく，信仰のみによる。宗教的な真理を確実に知るための手段は，聖書のみである。そして，聖書を通して真理を悟り，清らかな信仰を持つ人は，教会による聖化・承認を得なくても，人を宗教的に導くことができる，というのがその趣旨である。ルターのこの宗教改革原理は，恩寵施設としての教会の仲介なしに，神の恩寵が直接に人に注がれることを主張したものだった。しかし，施設恩寵の否定は，それだけでは，人々の生活の倫理的組織化を促すものとはならなかった。ヴェーバーによれば，ルター派の宗教感情は，みずからを

「神の容器」とみなすので，「ルター派の敬虔感情は，本能的な行為と素朴な感情生活の自然な活力を訓致しなかった[54]」からである。「ルター派の信仰は，まさしくその恩寵論自体の帰結として，生活の方法的合理化を必至とするような組織化への心理的推進力を欠いていた[55]」。

ヴェーバーは，ルターが聖書翻訳の仕事において，世俗内の職業の訳語として「召命」Beruf という語を選んだことに注目した。中世のカトリック的世界においては，「召命」Beruf, calling という語は，「世俗から聖界に人を呼び出して聖職者にする」という意味で使用されていたのだから，この語を世俗内の職業に充てることは，世俗の職業を聖化することになる。ヴェーバーによれば，「ルター風の職業思想は，すでにドイツ神秘家たちによって広く準備されていた。とくにタウラーは，聖職の召命と世俗の職業とを原理上同価値としていた[56]」。したがって，世俗の職業を聖職と同じように聖化して，「神の召出し」であると捉える見方は，ルターの聖書翻訳の問題がどうであれ，16 世紀中には西ヨーロッパで一般化し始めていた，と考えられる。その背景には，中世後期に封建的社会秩序が揺らぎ，農村で豊かな自作農や地主が成長し，諸都市では実力と品格を備えた市民が成長したという経済史上の事実があるだろう。しかしながら，ヴェーバーが言うように，ルターの思想全体の中では，世俗内の職業労働を神からの「召命」とみなす思想は，「伝統主義」ないし中世的有機体的職業倫理に取り込まれてしまった[57]。

ヴェーバーによれば，有機体説的社会倫理は，救済宗教が本来的にもつ「現世との闘争」の要求と，政治の論理との妥協の一形態であり，「差別を含む合理的な同胞倫理」である。すなわち，

> 「この種の社会倫理は，カリスマ的資質の不平等という事実を世俗における身分構造に結びつけて，聖意にかなった職業的秩序の上に築かれているような，詳しく言うと，その内部では，各個人ないし各集団に，それぞれのカリスマに応じて，また運命によって定まる社会的・経済的地位に応じて一定の任務が与えられているような，そういった秩序ある業績の世界へとまとめ上げていこうとする[58]」。

ヨーロッパ中世のカトリック教会は，神の御旨を実現するために，国家と社会のすべての活動を規制して導く役割を引き受けようとしていた。教会のスコラ哲学者が説いた職業倫理は，有機体的理論と結びついていた伝統主義的なものであった。イギリスの社会経済史家トーニーは，これを次のように表現する。

> 「社会は異なった段階から成る一つの有機体であり，人間の行動は相寄って色々な職分からなる，一つの階梯をなしており，その種類と意味は違っていても，すべてに共通した目的に支配されている以上は，それぞれの持ち場において，各々尊いものである[59]」。

また，

「人体と同じく，社会は種々の成分からできている一つの有機体である。各成員は，祈りとか，防衛とか，商業とか，耕作などというように，それぞれに自分の職分を持っている。各人はその身分に相応しい財産を受け取らなければならないし，また，それ以上の要求をしてはならない(60)」。

このように，有機体説的社会倫理は中世ヨーロッパの封建制的階層秩序を擁護するものであった。封建制は，人口のうちの圧倒的多数を占める農民を苛烈に搾取する体制である農奴制の上に成り立っていた。しかし，教会はそれ自身が最大の土地所有者であったので，封建的な社会構造の変革を唱えることはできなかった(61)。

キリスト教的な「生活態度の倫理的組織化・規律化」は中世ヨーロッパ世界においては，ヴェーバーのいわゆる「現世逃避的禁欲」という形で実践されていた。すなわち，キリスト教的禁欲は，禁欲的プロテスタントが登場する以前に，すでに中世カトリック教会の修道士たちによって実践されていたのである。ヴェーバーによれば，

「それは，自然の地位を克服し，人間を非合理的な衝動の力と現世および自然への依存から引き離して，計画的意志の支配に服させ，彼の行為を不断の自己審査と倫理的意義の熟慮のもとに置くことを目的とする，そうした合理的態度の組織的に完成された方法として，すでに出来上がっていた(62)」。

修道士は，世俗の一般人を超絶した宗教的カリスマを修練によって獲得した人々であるが，彼らの生活は，中世カトリック的社会階層秩序の外側に位置づけられた。神によって選ばれた一握りの修道士たちが，有機体的に秩序化された社会の外側で，一般民衆のために，あるいは，一般民衆の代わりに，キリスト教的な理想の生活を実現したのである。しかしこの修道士による「生活の倫理的組織化」は，社会の外側で行われる限りは，当然のことながら，有機体的社会秩序を打ち壊す力を持たなかった。

ルターの「信仰のみ」「聖書のみ」「万人祭司」という宗教改革のスローガンは，宗教生活と世俗生活との区別を無くすという性質のものなので(63)，有機体的社会理論を破壊する可能性を潜在的に秘めるものであった。しかしルターは，その道を突き進むどころか，逆に，現存の社会秩序の安定を求めて，これを擁護した。彼は「教会制度の階層的な差別を打ち壊したが，身分と隷属の原理の上に立っている社会的な階層秩序は，そのままにこれを受け入れた」。そして，伝統的な社会観を楯にとって，社着秩序を破壊する潜在力を持つ農民一揆と強欲な独占業者の双方を，激しく非難した(64)。他方，イングランドにおいて王室の主導で推進された宗教改革は，教

会組織の下部構造にも，伝統的な社会思想の体系にも手をつけることがほとんど無かった。そして，その社会倫理は，全く保守的で伝統主義的なものにとどまった(65)。

通説によれば，有機体説的社会倫理は「近代的個人主義」の確立によって廃棄される。例えば，我が国における代表的なピューリタン研究者である大木英夫は「近代化の人間学的様相は，模型的に言うと，彫刻的人間から立像的人間へということであるが，抽象的に言うと，有機体の一分岐としての人間から，個的な人間へ，つまり＜個人化＞の過程」なのだ，という。そして，この「近代的個人主義」を支える論理がピューリタニズムの契約思想であった，としている。大木は，近代的個人主義がピューリタン革命期の前後に確立したと考えている(66)。

また，R. H. トーニーも，その画期を1650年代のイングランドのピューリタン革命に見る。彼によれば，カルヴィニズムの中には元来，神政政治的集産主義と個人主義の二つの傾向が存在したが，私的財産論を掲げる独立派の民主主義的運動をきっかけとして，個人主義が集産主義を圧倒するに至った(67)。これは，ピューリタン革命中の水平派や独立派の政治綱領の中に表現され，ホッブズやジョン・ロックの社会政治理論の中で体系化された，マクファーソンのいわゆる「所有権的個人主義」の確立を意味している(68)。

B. プロテスタンティズムと世俗内禁欲の展開

我われの考察は，「儒教とピューリタニズム」論文から次第に離れてきてしまった。しかし，当該論文におけるピューリタニズムの意義づけは，『倫理』論文における「禁欲的」プロテスタンティズムに関する議論を前提としているので，「禁欲的」プロテスタントを世俗内禁欲生活に向かわせた宗教思想的な基礎についての考察を，もう少し深めておきたい。

冒頭に引用した『新約聖書』「ヨハネの手紙一」の一文からも明らかなように，キリスト教は本来「現世」に対して尖鋭な緊張関係に立つ宗教である。しかし中世のカトリック教会においては，「生活態度の倫理的組織化・規律化」は世俗外の修道士の活動に任され，世俗内の職業人に対しては，有機体的社会倫理が説かれた。また信徒の人生の旅路は「恩寵施設としての教会」という乗り物によって，確実に天国に連なるのだから，信徒の内面に「生活態度の倫理的組織化・規律化」を志向する積極的な理由は生まれなかった。ルターが掲げた宗教改革原理は，この「恩寵施設としての教会」の概念を打ち壊す意味を持つものであった。これが徹底されたならば，信徒の一人一人が，自力で「天国に連なる道」を注意深く歩くことを余儀なくされたであろう。

しかし，ルター派教会とイングランド国教会は，恩寵施設としての教会を壊すのではなく，単にローマカトリックから切り離して，国家（当初は絶対君主）の手に委ね，国民教会を成立させるに止まった。これらのプロテスタント教会は施設恩寵を存続させたのである。また，神秘主義諸セクトは，自らを「神の聖性の容器」とみなすことを理想とする内向的な性格を保持したために，有機体的社会倫理を打破することができなかった。一般信徒を，世俗内での「生活態度の倫理的組織化・規律化」に向かわせるためには，施設恩寵説を廃棄するとともに，信徒が「神の栄

光を現わすための道具」を自任して行動するように動機づける要因が必要だったのである。

ヴェーバーは，その要因を「自らの恩恵の地位を証明する必要性」に求めた。このこと自体は間違いではなかろうが，彼が「生活態度の倫理的組織化・規律化」に信徒を導く他の諸要因に考慮を払わなかったことには，問題がある。『倫理』論文の第2章第1節「世俗内禁欲の宗教的諸基盤」は，「恩恵の地位の証明」を必然化する宗教的要因を，プロテスタント諸派の宗教思想の中に探究してみせた部分である(69)。ここでは，それぞれの宗派の思想の全体についての配慮はおこなわれず，ヴェーバー独自の視点による価値判断に則して，特定の教義に重要な意義が与えられる。世俗内禁欲の強力な原動力とみなしてヴェーバーが注目したのは，いわゆる二重予定説である。二重予定説はカルヴァン主義の中心的な教義ではない。これは後述するような事情により，17世紀にカルヴァン主義の主流派によって採用されたけれども，本来的に異端的な教説なので，18世紀以後においては葬り去られることになったものである。

ヴェーバーは，カルヴァン派を「禁欲的プロテスタント」の中核派とみなす。彼によれば，カルヴィニズムの思想において「世俗内禁欲」の推進にとって歴史的に重要なのは二重予定説である。二重予定説とは，「世界の礎の据えられぬうちに」神が一部の人間のみを救済に予定し，他の多くの人びとを永遠の滅亡に予定した，という説である。この教えは，信者を内面的孤立と恐怖と不安に陥れ，家族をも顧みず自分の救いだけに没頭する逼迫した感情を抱かせた。こうして信者たちは「救いの確信」を得ようと必死になる。信者たちの要求に応えて牧会者たちは，自信を持つようにと彼らを励ますと同時に，救いの確信を得るための最も優れた方法として，彼らに絶え間ない職業労働を厳しく教え込んだ，とヴェーバーは言うのである(70)。

「予定」の教説は新約聖書の「ローマの信徒への手紙」第8章などで語られているが，その趣旨は人類に対する神の一方的な愛を説くことにある。この教説が，17世紀に至ってカルヴィニストによって「永遠の滅亡への予定」を含む「二重予定」説に転化した背景には，カトリック勢力とカルヴァン主義勢力との間の，血で血を洗う戦いが苛烈さを増した，という背景がある(71)。二重予定の教理は，自分たちを聖徒とみなし，敵を悪魔の手先とみなして，戦意を高めるために唱えられたのである。しかし，その前提となっている「不条理な悪意ある決断を貫き通す神」という概念は，新約思想全体の趣旨と矛盾する(72)。したがって，18世紀の始めまでには，二重予定説はプロテスタント諸派においても廃棄されていった。二重予定説の影響がクエイカー派やメソディスト派にまで及んだというヴェーバーの主張は，誤りである。

また，二重予定説が信徒を内面的孤立感に陥れたという推論にも，説得力がない。キリスト者の信仰生活は，そもそも信者の共同体（すなわち教会）を離れてはあり得ないのだが，カルヴァン派においても，信徒は孤立した状態で放置されたわけではない。カルヴァンはジュネーヴにおいて1542年に『教会規定』を作成し，これに則って長老教会制を成立させた。これはスコットランドやニュー・イングランドのカルヴァン派教会の模範ともなった。イングランドのピューリタンは，英国の国教会を内側から変革して，長老教会制に近いものにしようとした。ピューリタン

の中には，分離主義の（ゼクテ型）信仰共同体を形成しようとする動きもあった。しかし，いずれにせよ，彼らはそれらの信仰共同体の成員として，共に祈り，教えあい，励ましあい，罪の誘惑と戦いながら聖なる生活を神に捧げる。「予定」の教理から信者の内面的孤立と恐怖を直接的に導き出すヴェーバーの論法は，キリスト者の心理分析として不適切である。

カルヴァン主義者が「生活の組織的合理化」に向かう根拠は，二重予定説を持ち出すまでもなく，その神学の基本的性格から導き出すことが出来る。カルヴァン主義神学の最大の特徴は，超絶的な神の主権を謳ったことである。「カルヴァン主義者にとっては，世界は神の尊厳を現わすように定められたものであり，キリスト教徒の義務は，この目的のために生きることであった。……人間存在の真の目的は，個人の救いにあるのではなくて，神を賛美することである。しかもそれは，祈りだけによって求められるのではなく，行動によって――戦いと労働による俗世の聖化によって，求められた(73)」。ジュネーヴでカルヴァンが厳格な教会規律を執行したのも，数々の宗教戦争にカルヴァン主義者が身を挺したのも，そして日々の生活を禁欲的に組織化したのも，神の栄光を地上に現わすためであった。彼らは，ヴェーバー流の概念を使うならば，そのための「神の道具」になろうとしたのである。17世紀のカルヴィニストであるピューリタンの特徴として「選びの教説」「契約思想」「終末論」「神慮信仰 providentialism」などが宗教思想研究者によって指摘され，その含意が論じられてきたが，それらは，「厳格で超絶的な神の存在」という思想を前提として生まれてきた。それらはカルヴィニストの世俗内禁欲を補強する役割を果したけれども，それら自体がその決定的要因であったわけではない。

ヴェーバーは二重予定説の意義を過大評価するので，普遍恩寵説を唱えるメソディストについては，低い評価しか与えていない。彼によればメソディスト派は「敬虔派と同じく，その倫理の基礎が揺れ動いている(74)」。そして「職業観念の発達に何らの新しい貢献もしなかった」という理由によって，「一つの晩生果として」論外に置かれる(75)。しかしながら，18世紀の英米においては，カルヴァン主義プロテスタント諸派の急激な衰退とは対照的に，メソディスト派を中心とする信仰復興運動の展開はまことに目覚ましいものがあった。それだけではない。カルヴァン主義プロテスタント諸派も，18世紀後半以後，メソディスト的な福音主義神学を受け入れ，信仰復興運動を展開することによって，教勢を回復したのである(76)。

イギリス産業革命期，つまりイギリス工業化社会の成立期に，メソディスト派と福音主義諸派が，職人や熟練労働者層に深く浸透し，彼らの「生活の方法的合理化」を通して，資本主義的工業経営の確立に決定的な役割を果たしたという評価は，今日のイギリス歴史学会ではすでに確立したものとなっている(77)。したがって，我われはメソディストが信徒を生活の規律化に向かわせた宗教的要因を正しく評価するべきである。それらの要因の中には，バンドやクラス・ミーティングなどの信徒の組織化や，ヴェーバーが言及している「聖化」のための努力の奨励も含まれる(78)。

ヴェーバーは，再洗礼派とその流れを汲む（ジェネラル）バプテスト，メノナイト，クエイ

カーにおいても，「恩恵の地位の証明」への要求が「世俗内禁欲」生活の形成を必然化した，という。このグループの宗教思想の中でヴェーバーの目を引いたのは，「信じる者の教会」believers' church という思想である。彼らは恩寵施設としての教会概念を完全に否定する。彼らは「真の教会」は，回心体験を経て，自ら使徒に相応しい生活をおくることを決心した者だけから構成されるべきだ，と考えた。こうして彼らは「可視の教会」visible church を形成した。この「可視の教会」のメンバーであるためには，それに相応しい言動をとり続けることが必要である。自分と仲間に，自らの「恩恵の地位」を証明するために，彼らは日々の生活の方法的合理化・規律化を実践したというのである(79)。

このヴェーバーの議論は，説得的である。ただし，クエイカー派の歴史などを顧みれば，「信じる者の教会」という理想を維持することが極めて困難だ，ということは明らかである(80)。おそらくその理想の持続期間はふつうは一世代，長くても，せいぜい二世代までであろう。「信じる者」の子孫たちは次第に氏族的な集団を形成し始める。18 世紀の英米で見られたように，福音主義の影響を受けた熱烈な宣教活動によって新しい血が注入されなかったならば，これらのグループの多くは，現存するエーミッシュ派やフッター派と同じように，世俗から隔絶された閉鎖的な自給自足の共同体に退化していったことであろう。したがって，これらのグループについても「恩恵の地位の証明」という概念にこだわるよりは，永続的な効果を持つ要素を重視するべきである。それは，このグループの宗教思想のもう一つの特徴である「聖霊の働きに対する待望」の強さである。すなわち，ヴェーバーの言葉を借りるならば，「洗礼派の宗教意識が正常な世俗的職業生活に流れ込むとともに，被造物が沈黙するときにのみ神が語り給うとの思想は，明らかに，行為を冷静に考量させ，良心の個人的吟味を注意深く行なわせる，という方向への教育を意味することになった(81)」のである。

C. 儒教的倫理とキリスト教的倫理

以上の考察を踏まえて，我われは「儒教とピューリタニズム」論文の中心的なテーマに立ち戻ろう。この論文においてヴェーバーが主張したいのは，「資本主義の発生に有利な外面的諸事情が西洋に比べても幾数倍かであったにもかかわらず，中国で資本主義がついに形成されるに至らなかった」理由が，現世に対する中国人の実践的態度の諸特徴に認められる(82)という点である。ヴェーバーによれば「歴史を遡れば遡るほど，中国人および中国文化は，ヨーロッパで見出されるものにますます相似した姿を呈してくる。……好んで中国人の生得の特徴だとされているものの多くが，実は純粋に歴史的な文化的影響の所産であったという可能性は，充分に考慮に入れておく必要がある(83)」。つまり，「儒教」が中国の長い歴史の中で，そのような諸特徴を中国人に植え付けてきた，とヴェーバーは考えている。これに対して，ヨーロッパでは禁欲的プロテスタンティズムが，市民的な方法的生活態度を生み出した，とされる(84)。

ヴェーバーは，この論文の全編を通して，儒教倫理の文化史的影響とピューリタニズムのそれ

とを，鋭く対比させて論じているので，これを表の形で示すならば，論点はよりわかり易くなる。

両文化対比の要点の一つは「呪術」的信仰に関するものだが，第2章C節で述べたようにヴェーバーの「呪術」概念には問題があるので，ヴェーバーの趣旨をくみ取って，「魔術的」という用語を用いてこれを解説しなければならない。すなわち，中国では道教が魔術的信仰を民間に深く根付かせ，儒教がそれを容認した。祖先の精霊に関する魔術的な信仰は，家族への恭順と氏族共同体の団結を強化し，仲間共同体 Genossenschaft の形成を可能とし，またそれらを支配した(85)。また，このことが民衆を，伝統の不可侵の態度に導いた。これとは逆に，禁欲的プロテスタントは，魔術的な信仰を徹底的に抑圧しようとした。それは唯一神への信仰を純化しようとする態度の帰結であった。

ヴェーバーによれば，禁欲的プロテスタンティズムは，現世との妥協を排除するという意味で，真正の予言者的宗教であった。そして，「真正の預言は『現世』を規範にしたがって倫理的に形成するべき材料だとし，一つの価値基準に合わせて生活を内側から組織的に方向づけていこうとする態度を作り出す」。他方，救済宗教としての態をなしていない儒教は，現世に対する緊張関係を最小限度にまで縮小し(86)，「無条件の現世肯定・現世順応の倫理」を成り立たせた(87)。［このように］「生活における順応の必要にしたがってひたすら合理化された人間は，組織的な統一体ではなく，単に個々の功利的諸資質が一つに結び合わされたもの」にすぎなかったのである(88)」。

「現世」に対する態度の相違は，「慣習」や「伝統」に対する態度の相違にも現われる。ヴェーバーによれば，儒教は伝統を侵すべからざるものとした。中国人の生活は，「慣習の力によって作り出されている無数の束縛」と「数限りない儀礼上の束縛」によって捉えられている(89)。「儒教徒の生活にこの上なく強烈な影響を及ぼしたのは，何よりも，精霊信仰に基づく，家族への恭順の意識であった」。他方，ピューリタニズムにおける「現世を超越する神［の理念］と，被造物的に堕落し倫理的に非合理的な現世との関係から帰結するものは，逆に，伝統を全く神聖視せず，所与の世界を支配し統御しつつ，これを倫理的に合理化しようとする不断の勤労への絶対無際限な使命，要するに，『進歩』への合理的な即事象的態度であった(90)」。

要するに，儒教における合理主義は「現世への合理的順応」を意味し，ピューリタンにとっての合理主義は，「神の意志に適うように生活態度を組織化し，現世を克服する」ことを意味した(91)。儒教徒の理想は書籍的教養を備えた教養人であり，あらゆる面で完成された世俗人であった(92)。「典型的な儒教徒は，自己および自己の家族の節約したものを用いて学問的教養を充分に身に着け，官吏登用試験に合格し，それでもって身分の高い地位に登ることのできる足場を得ようとした。［これに対して］典型的なピューリタンは，多くを儲けるが僅かに費やすにすぎず，それどころか，禁欲によって節約へと促迫される結果，その利得を資本として再び合理的な資本主義的経営に投下した」とヴェーバーは言うのである。まことに鋭い対照である。

儒教	ピューリタニズム	備考
道教は「呪術の園」を作り出し，儒教はそれを存続させた	呪術を極限まで払拭した	呪術から模範預言者，使命預言者，救世主が発展
無感動的エクスタシスを志向［道教について：報告者］	「神の道具」たることを理想化	「神の力の容器」と「神の力の道具」
「現世」に対する緊張関係を極小化	「現世の克服」「現世の改造」を志向	預言者的・救世主的宗教は「現世」との尖鋭な緊張関係に立つ
無条件の現世肯定・現世順応，内面から発する統一性の欠如		「現世」への対応の諸類型
精霊信仰に基づく家族への恭順，氏族共同体の団結	氏族的靭帯の破壊	
呪術から「伝統の不可侵」が帰結	神の究めがたい決断から，現世の合理的改造が帰結	「伝統主義」と「資本主義の精神」
「あらゆる面で完成された世俗人」を理想化する	神の意志に適うように生活態度を組織化する	「合理化」の多様な意味

しかし，禁欲的プロテスタントが「合理的な資本主義的経営」の推進者であったか否か，は『倫理』論文の中では証明されなかった事柄である。『倫理』論文で証明されたのは，前述のように，禁欲的プロテスタントの世俗内禁欲の倫理が「資本主義の精神」と適合的な関係にあった，ということだけなのだ。したがって，禁欲的プロテスタントが「合理的な資本主義的経営」を推進したという言説は，明らかに飛躍した議論である。しかし，問題はそれのみに止まらない。「儒教とピューリタニズム」論文の中には，「合理化」に関して，『倫理』論文には見られない新たな主張が見られる。それは，「禁欲的プロテスタントが現世を合理化しようとした」という主張であり，しかも，これは何度も繰り返して主張される(93)。『倫理』論文でヴェーバーが明らかにしたのは，禁欲的プロテスタントがその宗教思想の当然の帰結として，自らの生活を規律化し合理化しようとした，という点であった。しかし，自らの生活を合理化するという心の内面的な行為は，自らの外側の環境を合理化するという行為とは，異なった次元の問題である。

ヴェーバーは，いつの間にか，この相違する次元の二つの問題を混同してしまった。そこから彼は，さらに危うい議論に突き進む。彼は，「儒教とピューリタニズム」論文の終わり近くの部分で，ヨーロッパで成立・発展したけれども中国では生まれなかったものを，数多く指摘する。すなわち，固有な意味での都市ゲマインデ，合理的な法律と合理的な団体，合理的で方法的な営業上の諸観念，科学的でヨーロッパ的な資本主義的工業経営，商業通信事務の真に合理的組織，合理的な貨幣制度，貨幣経済の高度な発展，真に技術的に完全な商業上の書式・計算・簿記の制度，など(94)。彼は，これらが禁欲的プロテスタンティズムと何らかの関係がある，と示唆しているのだが，実際には，これらのうちで「禁欲的」プロテスタンティズムが生み出したものは，一つもない。これらは，15 世紀末から 16 世紀の「商業革命」を経て 17 世紀に至る西ヨーロッパの経済的大発展の中で，都市の商工業者によって生み出された。プロテスタンティズムを受け

入れた人々の中には都市の商工業者が多かったけれども，プロテスタンティズムが「合理的な資本主義的経営」を構成する諸要素を生み出したわけではないのである。

したがって，「市民的な方法的生活態度を生み出したものがピューリタニズムである(95)」というヴェーバーの言説も全く不適切である。「市民的な方法的生活態度」を生み出したものは，その当時の西ヨーロッパの経済環境なのだ。私見によれば，プロテスタントの禁欲的生活の励行は，むしろ，西ヨーロッパの経済環境の大変革に対する受動的な対応であったのだ。禁欲的プロテスタントの宗教的指導者が信徒たちに対して「日常生活の組織的規律化」を厳しく説いたのは，「勤勉で抜け目ない人」だけが成功するような厳しい競争的な経済環境の中においても，信徒たちが自立的な経済主体として力強く生きぬき，確固とした信仰を保ち続けるためだったのである。

4．おわりに

ヴェーバーは『倫理』論文の末尾で，今後の研究課題に触れていた。それらの中には「プロテスタンティズムの禁欲それ自体が逆に，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ということを，明らかにする」ことも含まれていた。なぜなら，「一面的な，文化と歴史の唯心論的な因果的説明を定立するつもりなど，私にはないからだ」と彼はいう(96)。この側面，つまり，エートスが社会文化的条件によって規定される側面についての考察は，『世界宗教の経済倫理』に収められた『儒教と道教』『ヒンドゥー教と仏教』『古代ユダヤ教』において取り入れられた，といわれる。事実ヴェーバーは，市民的な生活合理化一般について，「世界宗教の経済倫理：序論」の中で，次のように語っている。

> 「かれら（市民的中間層）は，生活における実践的合理主義への傾向を共通して持っていた。……彼らの場合には，技術的・経済的な合理主義への傾向と結びついて……倫理的・合理的な生活規制を呼び覚ます可能性がつねに存在していた(97)」。

また，

> 「［以下では］経済的合理主義，それも，16，17世紀以来，すでに土着のものとなりきっていた市民的な生活合理化の部分現象として西洋を支配し始めた，あの経済的合理主義とどのような関連をもっているか，そういった問題関心から［世界宗教の経済倫理の重要な特徴を検討する］(98)」。

しかしながら「儒教とピューリタニズム」論文での「ピューリタニズム」についての評価を見

るかぎり，ヴェーバーは，エートスが社会文化的条件によって規定されるという側面の研究に着手するどころか，逆に「一面的な，文化と歴史の唯心論的な因果的説明」に突き進んだように思える。

我われは，ヴェーバーのこのような暴走を確認した上で，いま一度『倫理』論文の論旨に立ち戻る必要があるのだ。しかも，「禁欲的プロテスタンティズム」と「資本主義の精神」を因果関係でつなげた結論にではなくて，両者の適合的な関係を確認したところに，である。そこから，我われは探求をやり直さなければならない。その際に，資本主義的な社会経済の成立や，合理的な近代科学の思想の展開という，プロテスタンティズムとは相対的に独自の文化的な発展の諸要素との関係を丁寧に考慮しながら，考察を進めていくべきであることは，言うまでもない。

注

(1) マックス・ヴェーバー「宗教社会学論集：序言」大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房，1972 年（以下，『論選』と略記）15 頁。

(2) 同『論選』，23 頁。

(3) マックス・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』大塚久雄訳，岩波文庫，1989 年（以下，『倫理』と略記）134 頁。

(4) マックス・ヴェーバー「世界宗教の経済倫理：序論」『論選』33 頁では「世界宗教」の中にイスラム教が含まれる。しかし，ヴェーバーはイスラム教についてのまとまった叙述を行わなかった。他方ユダヤ教は「世界宗教」ではないが，キリスト教とイスラム教の歴史的前提を含んでおり，また，西洋近代の経済倫理に発展にとって歴史的な意義を持つと考えられるので研究対象とした，とヴェーバーは同じ個所で説明している。

(5) これらの点については，恒木健太郎先生から教えていただいた。四種類の翻訳とは，細谷徳三郎訳『儒教と道教』弘文堂書房，1940 年；大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論集』みすず書房所収，1972 年；森岡弘通訳『儒教と道教』筑摩書房，1970 年；木全徳雄訳『儒教と道教』創文社，1971 年である。

(6) 言語論的転回と構築主義についての手ごろな入門書としては，キャサリン・ベルジー『1 冊でわかるポスト構造主義』折島正司訳，岩波書店，2003 年がある。また，構築主義の立場からの伝統的歴史学批判と，それをめぐる論争については，さしあたり，G・スピーゲル「歴史・歴史主義・中世テクストの社会理論」『思想』838 号，1994 年；L・ストーン，P・ジョイス他「論争：歴史学とポストモダン」『思想』同上；G・イッガーズ「歴史思想・歴史叙述における言語論的転回」『思想』同上；小田中直樹「言語論的転回と歴史学」『史学雑誌』109 編，第 9 号，2000 年；中村政則「言語論的転回以後の歴史学」『歴史学研究』779 号，2003 年；ピーター・バーク『文化史とは何か』長谷川貴彦訳，法政大学出版会，2008 年，第 4 章～第 6 章などを参照せよ。

(7) ヴェーバー『倫理』，140～141 頁。

(8) マックス・ヴェーバー「世界宗教の経済倫理：序論」大塚久雄・生松敬三訳『論選』83 頁。

(9)「儒教とピューリタニズム」論文の中国文化についてのヴェーバーの捉え方が一面的であることは，21 世紀に生きる我々にとっては明らかである。のちに明らかにするように，ヴェーバーは中国文化を，「魔術の園」に浸りきり，慣習による無数の束縛に縛られた民衆と，現状維持のためにこれを容認し，「現世」の様々な諸条件の必要に「合理的に」対応するエートスに支配された知識人＝官僚によって，特徴づけた。しかし，それゆえに中国で「資本主義の精神」が生まれなかったというならば，ヴェーバー死後の中国の社会，経済，文化の発展はどのように説明できるのか。中国における共産主義革命の成功や 1980 年代以後の「改革開放政策」の成功による中国経済の大発展は，どのように説明されるのか。

我われは，儒教にもキリスト教と同じように，様々の要素があり，時代の変化とともに，朱子学，陽明学などのさまざまな学派を生み出してきたこと，さらには，清代末期にキリスト教の影響を受けた太平天国の運動が，民衆の広範な支持を受けたことをも思い起こすべきだろう。このことは，中国の宗教文化をより多様で動態的なものとして再考することを要請する。ヴェーバー社会学の文脈からいえば，ここには「支配」の観点を導入する必要もあろう。すなわち，中国の諸王朝における「家産官僚制的支配」の形成とそれを打破する「カリスマ革命」という問題である。しかし，20世紀における中国の社会，経済，文化の発展は，ヴェーバー社会学の守備範囲をはるかに超えた問題だと思われる。これらの点について，私は，小林一美先生と阿部幸信先生から貴重なご教示をいただいた。

(10) Cross, F. L., ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd edition, 1974, p. 1146.

(11) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』188頁では，「ピューリタン」の中に，カルヴィニスト，再洗礼派，メノナイト派，クエイカー派，禁欲的ピエティスト，さらにメソディストが含まれる。これは『倫理』138頁における「禁欲的プロテスタンティズム」と全く同じ範囲である。

(12) ヴェーバー『倫理』138頁。

(13) 20世紀初めのアメリカ旅行の体験を基にして著された『ゼクテ』論文の中の次の言説からも，ピューリタンの文化的意義についてのヴェーバーの過大評価が推察できる。――「［分離主義ピューリタンの］諸ゼクテに維持された方法的な生活態度の特質ならびに原理が，あれほど一般的に広まらなかったとするならば，資本主義はいまに至るも，アメリカでも，今日あるような姿に，恐らくなっていなかったのではあるまいか」ヴェーバー「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」中村貞二訳，ヴェーバー『宗教・社会論集』世界の大思想Ⅱ－7, 河出書房，1968年，所収。91頁。

(14) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』203頁。

(15) ウィッグ党史観については，H. Butterfield, *Whig Interpretation of History*, London, 1965，越智武臣訳『ウィイグ史観批判：現代歴史学の反省』未来社，1967年，を見よ。

(16) この論争にかかわる主要論文は，Ch. Webster ed., *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century*, London, 1974に収録されている。

(17) Hunter, Michael., *Science and Society in Restoration England*, Cambridge, 1981，大野誠訳『イギリス科学革命』南窓社，1999年，第5章；Brooke, J.H., *Science and Religion: some historical perspectives*, *Cambridge*, 1991, 田中靖夫訳『科学と宗教』工作舎，2005年。

(18) Jacob, M. *The Newtonians and the English Revolution, 1689～1720*, Ithaca, New York, 1976.

(19) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』167頁。

(20) 同，『論選』168頁。

(21) Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971. 荒木正純訳『宗教と魔術の衰退』（上）（下），法政大学出版会，1993年を参照せよ。

(22) ヴェーバー『宗教社会学』，武藤一雄・薗田宗人・薗田坦訳，創文社，1976年，35～43頁。

(23)『カトリック教会の教え』カトリック中央協議会，2003年，192頁。

(24)「カトリックの司祭でさえ，ミサ秘蹟の執行や鍵の力を発揮させるに際して，多少なりともなお，この呪術的な力を行使している」（ヴェーバー『宗教社会学』，36頁）という理解は，したがって，誤っている。

(25) ヴェーバー『倫理』，157頁。

(26) ヴェーバー「中間考察」『論選』122頁。

(27) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』168頁。この部分について，わたしの判断で，Abergraubenの訳語を「邪信」から「迷信」に，Magieの訳語を「呪術」から「魔術」に訂正した。

(28)「魔女」概念の生成については，Cohn, N., *Europe's Inner Demons*, London, 1975. 山本通訳『魔女狩りの社会史』岩波書店，1983年。再版，1999年を参照せよ。

(29) 浜林正夫・井上正美共著『魔女狩り』教育社，1983年。

(30) Thomas, K., *op. cit*., pp. 638～639. 荒木訳，下巻，940～942頁。

(31) *Ibid*., pp. 636～640. 荒木訳，下巻，937～944 頁。
(32) *Ibid*., pp. 371～376. 荒木訳，上巻，537～544 頁。
(33) *Ibid*., pp. 641～668. 荒木訳，上巻，945～985 頁。
(34) ヴェーバー『倫理』，363～364 頁。
(35) 山本通「ヴェーバー『倫理』論文における理念型の検討」橋本務・矢野善郎（編著）『日本マックス・ウェーバー論争：「プロ倫」解読の現在』ナカニシヤ出版，2006 年，所収。
(36) ヴェーバー「倫理」テーゼの宗教史的批判を試みた椎名重明『プロテスタンティズムと資本主義』東京大学出版会，1996 年は極めて難解な研究書であるが，そのヴェーバー批判のポイントもこの点にある。
(37) マックス・ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』197 頁。
(38) ヴェーバー『倫理』，179 頁。バクスター『キリスト教指針』に言及した注釈は，同，180～181 頁。
(39) 梅津順一『ピューリタン牧師リチャード・バクスター』教文館，2004 年は，バクスターの生涯を概観したうえで，彼の思想の全体像を明らかにする。本書は，現在入手できる邦語のバクスター研究文献のうちで最良のものである。
(40) Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, London, 1926，出口勇蔵・越智武臣訳，『宗教と資本主義の興隆』岩波文庫（以下，トーニー『興隆』と略記）下巻，119 頁。
(41) Seaver, P., *Wallington's World*, Stanford, Ca., U.S.A. 1985 ; Jacob M. and Cadane, 'Missing, Now Found : Weber's Protestant Capitalist' in *American Historical Review*, vol. 108, no. 1, Feb. 2003. なお，これらを紹介したものとして，山本通「M・ヴェーバーの『倫理』テーゼを修正する（下）」『商経論叢』第 40 巻 2 号，2004 年，を見よ。
(42) Jacob M. and Cadane, *op. cit*., p. 36.
(43) Seaver, P., *op. cit*., p. 126.
(44) 山本通『近代英国実業家たちの世界：資本主義とクエイカー派』同文舘，1994 年，第三章を参照せよ。
(45) ヴェーバー『倫理』，339 頁。
(46) Gilbert, A. D., *Religion and Society in Industrial England : church, chapel and social change 1740–1914*, London, 1976, pp. 30～32.
(47) 岸田紀『ジョン・ウェズリ研究』ミネルヴァ書房，1977 年，第一章を参照せよ。
(48) 山本通「ヴェーバー『倫理』論文における理念型の検討」，前掲，82～83 頁。
(49) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』173 頁。
(50) ヴェーバー「中間考察」『論選』108 頁。
(51) 同，『論選』104 頁。ヴェーバー『宗教社会学』，211～226 頁をも参照せよ。
(52) ヴェーバー『宗教社会学』236 頁
(53) ヴェーバー『宗教社会学』239 頁。
(54) ヴェーバー『倫理』218 頁。
(55) ヴェーバー『倫理』219 頁。
(56) ヴェーバー『倫理』125 頁。
(57) ヴェーバー『倫理』125～126 頁。
(58) ヴェーバー「中間考察」『論選』125～126 頁。
(59) トーニー『興隆』上巻，52 頁。訳文を一部変更した。
(60) トーニー『興隆』上巻，55 頁。
(61) トーニー『興隆』上巻，104 頁。
(62) ヴェーバー『倫理』183 頁。
(63) トーニー『興隆』上巻，163～164 頁。
(64) トーニー『興隆』上巻，156～157 頁。宗教改革活動開始以後，ルターの社会観が伝統主義的色彩を強

めていった，という点については，ヴェーバー『倫理』121～122頁を見よ。

(65) トーニー『興隆』下巻，34～39頁。

(66) 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』新教出版社，1966年。同『ピューリタン』中公新書，1968年。

(67) トーニー『興隆』下巻，125頁。

(68) Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, 1962.

(69) その結論部分は次のようなものである。「［禁欲的プロテスタントの］どの教派においてもつねに，宗教上の『恩恵の地位』を，被造物の頽廃状態つまり現世から信徒たちを区別する一つの身分と考え，この身分の保持は，何らかの聖礼典的な手段でも，懺悔による赦免でも，また個々の敬虔な行為でもなくて，『自然』のままの人間の生活様式とは明白に相違した独自な行状による確証によってのみ保証されうるとした。このことからして，個々人にとって，恩恵の地位を保持するために生活を方法的に統御し，その中に禁欲を浸透させようとする機動力が生まれてきた」。ヴェーバー『倫理』286頁。ただし，原文の一部を削除した。

(70) ヴェーバー『倫理』，144～179頁。

(71) ネーデルラントのドルトレヒトで開催された改革派神学者の国際的宗教会議1618～1619年とイングランドのウェストミンスター宗教会議1643～1653において，カルヴァン主義の信条として二重予定説が採用された。前者は，30年戦争の開始時に開催され，後者はイングランドの内乱（ピューリタン革命）の最中に開催された。

(72)『キリスト教大辞典・改定新版』教文館，1979年（第5版），「予定」の項。これは，山本和が担当執筆している。なお，リチャードソン・ボウデン（編）『キリスト教神学事典』教文館，2005年の「予定」の項目をも見よ。

(73) トーニー『興隆』上巻，180頁。

(74) ヴェーバー『倫理』261頁。

(75) ヴェーバー『倫理』262頁。

(76) Gilbert, A. D., *op.cit*.,

(77) Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, London, 1963，市橋秀夫・芳賀健一訳『イングランド労働者階級の形成』第2章。鈴木良隆「イギリス産業革命の進展とメソディスト派の浸透」『社会経済史学』第34巻2号，1968年などを参照せよ。

(78) ヴェーバー『倫理』，256～258頁。

(79) ヴェーバー『倫理』，263～269頁。

(80) 山本通『近代英国実業家たちの世界：資本主義とクエイカー派』前掲，第四章を参照せよ。

(81) ヴェーバー『倫理』，278～279頁。

(82) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」『論選』207～208頁。

(83) 同，『論選』175頁。

(84) 同，『論選』187頁。

(85) 同，『論選』183頁。

(86) 同，『論選』169頁。

(87) 同，『論選』172頁。

(88) 同，『論選』182頁。

(89) 同，『論選』178, 180頁。

(90) 同，『論選』192頁。

(91) 同，『論選』192, 205頁。

(92) 同，『論選』192, 202頁。

(93) 例えば，次のような言説である。……「禁欲的な現世拒否の意識から『現世の合理化』の要請が出てくる」『論選』188頁。「ピューリタンの神の決断から帰結するものは，現世の合理的改造への使命であ

る」『論選』192 頁。「現世を合理的に支配し，神に栄光を増す手段として……」『論選』203 頁。「ピューリタンは，このことを願ったがゆえに，現世を合理的に変革し，克服するための有用な道具となったのである」『論選』206 頁。

(94) 同『論選』194～196 頁。

(95) ヴェーバー「儒教とピューリタニズム」論文『論選』187 頁。

(96) ヴェーバー『倫理』，369 頁。

(97) ヴェーバー「世界宗教の経済倫理：序論」『論選』65 頁。

(98) ヴェーバー「世界宗教の経済倫理：序論」『論選』81 頁。

付記：本稿は，2009 年 3 月 15 日に東洋大学で開催された第二回「ウェーバー研究会 21」に於ける筆者の報告原稿をもとに，新たに書き下ろしたものです。報告の機会を与えてくださった研究会のオーガナイザーの先生方に，感謝いたします。

2009 年 5 月 7 日

サツキ咲く横浜六角橋，宮面が丘の研究室にて