

経 済 と 宗 教

——宗教倫理の階級的制約性に関するウェーバーの見解——

内 田 芳 明

—

ウェーバーの宗教社会学的な大研究たる『世界諸宗教の経済倫理¹⁾』に付された「序説」は、この未完の大研究を理解するに必要な方法的視角や概念が示されていて重要であるが、その最初の部分においてウェーバーは、一つの宗教についてその「経済倫理」を問題にすることはどういふみか、という点についてみずから説明をしている。すなわち、ここにまず「倫理」を取扱うとき、それは理論的体系的な倫理学が問題なのではなくて、『諸宗教の心理学的・実際の (pragmatisch) な諸関連のなかに基礎をもっている行動への実践的推進諸力』 (die praktischen Antriebe zum Handeln) が中心問題だというのである。ここで「実際の」とか「実践的」とかいふ表現がまず注意をひくのであるが、ウェーバーの宗教社会学を理解するための重要な示唆がここにあるのである。一般に「思想」もしくは「思想史」研究においては、いくつかのアプローチの仕方がある。(1) 特定の思想の

「本質」を探究すること。これは思想をその事からそのものにおいて即事的に理解しようとする。《思想史は「本質直観」を要求する》などといわれるばあいである。²⁾(2)特定の思想をその時代的社会的「背景」や歴史的「前提」との関連で理解せんとすること。この(1)と(2)の両方ともに、その思想家の思想構造や人間の全体理解が求められる点では共通であろう。(3)特定の思想の史的「えいきょう」や「効力」(作用)を問題にすること。一定の歴史的えいきょう(作用)の「因果帰属」を分析することとおして、その特定の思想の「効力」(えいきょう力)ばかりでなく、その歴史的・文化的「意義」を理解しようとする。——ウェーバーの宗教社会学は、この(3)を中心に、(2)を不可欠の要素としてふくみ、この(3)と(2)との関連において、(1)の思想そのものにまでも及ぶという性格のものであるといえるであろう。すくなくともウェーバーは、(1)だけの純粹の立場を、一個の経験科学としての社会科学たる宗教社会学の立場としては、排斥する。(それに、思想そのものを無前提に、つまり方法的視角なしに、考察できるかどうかは、はなはだ疑問であろう。「本質直観」はがんらい「哲学」の課題である。そこで「思想史」がたんに思想の「学説」史でもなく、思想「史」であるかぎり、思想の「本質」理解も、哲学的もしくは神学的本質のそれではなくて、歴史的、本質の理解、つまり各種の歴史的諸関連で本質的とみられる一側面の理解、という限定されたものとならざるをえないとおもう)。ウェーバーも、もとより思想そのものを取扱うが、ただそれは、一定の歴史的えいきょうの因果帰属に関連づけられた思想の諸側面であることはいうまでもない。

ウェーバーの宗教社会学的研究のテーマは、これをもっとも包括的なレベルでいえば、「宗教と経済」ということ、この両者の関係を追求することである。⁴⁾このことはすでにその『世界諸宗教の経済倫理』という統一テーマの表題にすでに表明されているわけである。むしろここで「宗教」ということばで、宗教を中心に考えられた

歴史における広く精神的、観念的領域が含まれて理解されているとみてもよく、他面、「経済」という語において、経済を中心もしくは土台と考えられた総合概念としての「文化」が理解されてもよく、そのような文化構造論的な関心が存在しているとみなければならないが、まずさしあたっては、「宗教と経済」というテーマにしばられているわけである。ところで、この宗教と経済との関係（歴史的関係）を理解するもっとも中心的な方法的概念は、右にも引用した文章にあきらかなように、実践的行為形成の関連をとらえる方法としての「倫理」Ethikなのである。いうまでもなくここに「倫理」とは、ウェーバーのばあい上述のようなみをふくめた上で、さらに、「宗教」倫理から「日常」倫理までの幅ひろい領域をふくんだものとしてのそれである、ということは最初に注意しておかねばならない。もろもろの宗教思想を究明せねばならないのは、宗教「倫理」の形成を明かにせねばならぬからである。宗教倫理を明確化せんとするのは、「日常」倫理を、したがってその代表的な一つの「経済」倫理を、あきらかにするためである。すなわち「倫理」において生活の形成、生活の実践的形成の過程をとらえんとするからである。だからウェーバーの宗教社会学は「思想」をとりあつかう思想史であるというよりは、あくまでも「倫理」や「エートス」Ethosを基軸とする宗教と経済の関係の歴史的社会的な研究だといわねばならないのである。したがって「思想」を歴史形成や歴史の方向づけ（文化の性格づけ）に一応無関係に切離して取扱うのではなく、いわば歴史過程に介入してくる思想こそが関心事となっている、といわねばならない。そこで、このような「生活様式」Lebensführungの形成を「倫理」や「エートス」のえいきょう関連からとらえることによって、宗教的領域のことがらと経済的領域のことがらとの関連（歴史的関連）を認識しようとするのがウェーバーの宗教社会学の課題であるということになると、ここでどうしても、歴史における精神的領域（思想・理念・観念・理想など）と唯物的（経済的）領域との関係いかん、というあの周知の根本問題の解

決をウェーバーなりに処理することが前提となってくるであろうことは理の当然というべきであろう。その際に、マルクス主義の唯物論的史的理解の方法とニイチェの心理学説との対決は不可欠の関門を形成していた。なぜなら、史的唯物論は、歴史における精神と唯物的領域との関係を徹底的に理論化したものであるし、またニイチェのキリスト教批判にみられる精神的運動の心理学的理解も、宗教的精神活動の動機を物的土台にもとめる点でこれと一致していたからである。宗教の根柢は「阿片」であるとされるにせよ、虐げられた階級の「ルサンチマン」であるとされるにせよ、宗教思想やその倫理ならびに活動が、純宗教の根源から理由づけられないこれら二つの巨大な学説は、ウェーバーのように、「宗教と経済」の関係を問う学問的関心にとっては、主要な批判対象の一つに意識されざるをえぬであろう。精神的領域と経済的領域との歴史における関係とからみあい、これを主題の一つにしているウェーバーの宗教社会学が、たんなる思想史、精神史、文化史、などとはことなる性格と課題をもつものであることは、この点から理解されねばならない。

さて、ウェーバーの宗教社会学的研究が、すでに『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』いらい明確に、素朴な唯物史観に対する徹底的な批判的対決を一つの基本動機にしていたことは、すでにいろいろと指摘され論ぜられてきたことであり、周知のことだといってよいとおもう⁶⁾。ところでマルクス主義理論によって提示された宗教と経済との関連づけのシエーマをうけとめて独自の見解を展開するときに、ウェーバーの方法において役立たしめられている概念は「社会層」*soziale Schichten* であり、それとの関連で「宗教倫理の階級的制约性」の問題が取りあげられたのである。しかし階級的制约性の問題は、マルクス主義理論との対決の問題だけでなく、同時にニイチェの心理学説との対決をもふくんでいる。「序説」の書きはじめにおいて、ただちに唯物論の一面性批判のことばが出てくると共に、ニイチェへの言及がなされていることは偶然ではないのである。

この論文では「社会層」と「テオディツェー」（神義論）との関連を、心理学説とくにルサンチマンの観点から追求してみる点に主題を置いており、マルクス主義の唯物史観に対するウェーバーの批判を紹介することは主題でないで、これについては一ツだけ言及して問題をさきにすめたいと思う。後述するように、宗教思想または宗教倫理の階級的制約性の問題は、じつはウェーバーのばあい、マルクス主義で考えているのとは別の仕方での点において受けとめられているのである。それについては後段で立入るが、それとは別にもう一つ指摘しておかねばならない点がある。ウェーバーは社会経済的条件が宗教現象に重大な関係があることをみとめるわけであるが、それは経済的土台が宗教思想の本質を制約する（規定する）という関係においてではないのである。むしろ他の諸側面においてであるが、その一つの問題は、「量的拡大」ということである。ウェーバーは宗教思想そのものを物的経済的土台から説明できるとも考えていないし、また物的土台が一定の思想を創造する決定的前提だとも考えてはいない。むしろ、一定の宗教的思想が創造されたとき、その思想がどの程度の時間的早さで、どのような地域的広さにおいて、「量的」に拡張するか、それを説明するものがこの社会・経済的条件なのである。ただことわっておかねばならぬのは、このばあいにも、その社会・経済的条件だけが、決定条件だとは考えていないのであり、その点でもマルクス主義的な考え方と対立する。社会・経済的条件が、ある一定の歴史的条件下で、決定的と解せられるばあいがある、というるにすぎない。そこにおいてもマルクス主義的な、一義的決定方向のシェーマは成立しない。政治的条件が重要性をもつばあいもあり、その他各種の歴史的状況の相違は、一つのシェーマで確定的には断定できない。これだけのことを前提した上で、ウェーバーの『古代ユダヤ教』の中から、素朴な史的唯物論的解釈を批判している一個所の例を示すことにしよう。

ウェーバーは『古代ユダヤ教』のなかで、ヤハウェ宗教の展開と小家畜飼育者層との関連を分析し叙述する際

に、社会学的諸条件と宗教的思想ならびに宗教的教団の建設との間の興味深い関係を論じている。イスラエルでは「レカブびと」(エレミヤ書三十五章その他参照)の例が示すように、小家畜飼育者は、その社会的生活様式の非常な不安定性(遊牧のため地域的に遠く移動せねばならぬこと、その他の生活様式にもとずく)があるのに対比して、かれらの間には宗教的教団(der religiöse Orden)もしくは教団的祭儀団体の非常なる安定性がみられるのが著しい現象であることを指摘してイスラムの同一の例をも引合に出しつつウェーバーは、唯物史観的解釈を批判して次のごとくいう。《ところでこのばあいの事実関係は、ベドゥイン及び半遊牧民(小家畜飼育者)の生活条件が、それじしんのうちから一つの教団建設を、たとえばかれらの経済的存在条件のいわゆる「イデオロギ―的指数」として、造出したのだ、というようなものでは断じてなかった。この種の唯物論的歴史構想は、他のばあいとおなじくここでも、あてはまらない》。そしてウェーバーは続いてこういふのである。一つの教団建設が《はたして成立したかどうか》という決定的な点においては、そのような唯物論的諸条件によつては造出もされず説明もされない。たとえばマホメットの「告知」はレカブびとのヨナタブのそれとおなじく、《人口のあるいは経済的諸条件の所産としては——いかにそれらの告知の内容にかような諸条件の制約が加えられていたとしても——「説明」することはできない》。ただイスラムがあのような短時間の間に広大な地域に拡張することができた、ということ、つまり「量的拡大」とか「巨大な成果」とかいうことは、イスラムが置かれた環境世界やイスラムの担い手たる社会層の経済的生活諸条件というものが重大な関係をもつてくる、というのである。

- (1) ウェーバーの『世界諸宗教の経済倫理』の研究紹介としては、金子栄一『マックス・ウェーバー研究』創文社、一九五七年および、わたしの論文「文化比較の諸観点と諸問題」(上)、『思想』(一九六三年一〇月号)、ならびに関根正雄・内

田芳明共著『旧約宗教の社会学的背景』（新教出版社、一九五四年）などをみよ。

(2) 北森嘉蔵「宗教改革の本質」、講座、『近代思想史』第二卷（弘文堂、一九五八年）、三五頁

(3) ウェーバーは、「思想」という意味で Vorstellung, Konzeption, Bewußtseinsinhalt などの表現を好んで使用している。

(4) 宗教と経済の関係、というテーマが本格的な学問的関心の対象となってきたのはマルクス理論が関係している。E.

Troeltsch: Religion, Wirtschaft und Gesellschaft, 1913, in: Gesammelte Schriften, IV, 1925, S. 21ff. いろいろいえば、この論文「宗教、経済、そして社会」がはかなぬトレルチのこの『精神史及び宗教社会学論集』の第一論文序説となっていることは興味深い。ウェーバーのような経済学、法学の領域から精神史や宗教史を関連領域として追求していった学者の直接のえいきょうもさることながら、トレルチのような純然たる「精神史」の畑から出た学者が、もはや社会的経済的領域との関連追求を正面から自覚的に取扱わざるをえぬような状況になったことを示しているからである。

(5) これについては、上記のわたしの二つの研究をみられたい。

(6) ウェーバーの宗教社会学的研究が素朴なマルクス主義的唯物史観の一面性の批判を意図するものであることの指摘は、たとえばレーヴィットの『ウェーバーとマルクス』（弘文堂）（Archiv. f. Sozialw. u. Sozialph., Bd. 67, 1932.）のこともみよ。

(7) ウェーバー（内田芳明訳）『古代ユダヤ教』I、みすず書房、一三五—七頁をみよ。

なお「史的唯物論」に対するウェーバーの批判について、更に二、三の点を念のため注記しておきたい。第一は、それはマルクスの経済学説に対する批判ではなくて、むしろマルクス主義の「史的唯物論」に対する批判である。これにはエングルスやカウツキーなどが入ることはもちろんだが、後期マルクスによってその思想が準備されたというかぎり、後期マルクスの歴史解釈への批判も含むといわねばならない。したがって、ウェーバーのマルクス主義批判はこのように、マルクス主義学説のうち史的唯物論の「素朴な」歴史解釈への適用を徹底的に批判するものであり、そのかぎりにおいて、唯物論的歴史解釈のドグマ化を破壊してその一面性を認識せしめる点に巨大な意義があった。マルクスの経済学が提起した中心的問題がそれによって批判され止揚されたということではない点を注意しておく必要がある。第二に、マルクス主義的史的唯物論の一面性を鋭くつきつめるという批判的作業のいみは、逆に、唯物史観の代りに唯心史観の一面性をドグマ化するという意図にでるものではない。ウェーバーは、この一面性を——たとえば唯物的観点にせよ精神的観点にせよ——「科学」の立場としては許さないのである。これについては、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義

の精神』で幾度も繰返し誤解にそなえてウェーバーが明言しているところから明白である。(例えば、RS, I, 205. 大塚・梶山訳、岩波文庫、下 249, 250)。第三に、ウェーバーは、歴史におけるマルクスのテーゼが、歴史的研究的方法的、仮設的意義を高くもつものとして評価しており、かの『客観性』の方法論的論述の中では、これをウェーバーの方法たる「理念型」Idealtypusの中に摂取した。マルクス理論も経済史研究における理念型概念構成の一例として理解せねばならぬというのである。なんらかの形ですでに論ぜられてきた点であるが念のために付言する。

二

『世界諸宗教の経済倫理』の「序説」の最初の部分でウェーバーは、ニーチェの「ルサンチマン」(Resentiment, うらみ)に對する批判的言及をやや立入っておこなうのであるが、そのときウェーバーの宗教社会学の基本的方法としての「社会層」と「神義論」(Theodizee)とが密接に関連づけられながら前面に押し出されてくることは注目すべきである。ウェーバーはこの論議に入る前に、最初に、宗教倫理の形成についての「階級的制約性」(Klassenbedingtheit)について、宗教社会学の立場から一応明確な基本点を提示している。それは宗教に對する経済のえいきょうについてのウェーバーの基本理論であるが、次のように要約できるであろう。(1) 経済——宗教へのえいきょうは事実深大である。《宗教倫理の形成には個々のばあい経済的、政治的に制約されたものもろの社会的えいきょうは強烈深刻であつた》ということをやウェーバーは一まずみとめる。(2) しかしそれはあくまでも「第二次的局面」(sekundär)であること。(3) 《宗教倫理の刻印は、第一次的(primary)には、宗教的源泉、なかんずくその宗教の告知や約束の内容からえた》ということ。《しかもこのばあい、これらの告知や約束は、すでに次の世代になると、共同体の種々の要求に適合させられるがゆえに、根本からひっくりかえされる様に解

釈されなされることかしばしば生ずるが、しかしそのばあいにも、通常その共同体の要求なるものは、まず第一に、いぜんとして宗教的、宗教的要求なので「あつて、決して経済的その他の要求なのではないので」ある。——経済的なる方面が、宗教的なる方面にえいきようすることをウェーバーは以上みたように否定しない。このえいきようはウェーバーによると、その宗教の担い手たる「社会層」というものをおしてなされるのである。一定の社会層（たとえば農民とか商人とか都市の手工業者とか）は一定の社会的及び経済的（階級的）状況の中に位置するが故に、その社会層の精神的特性はその社会的経済的地位によってある程度まで決定されている。これが宗教倫理の形成にもえいきようすることは理解に困難ではない。しかしウェーバーは、このえいきようがいかに巨大であっても、それを相対化し限定化することによって、宗教思想そのものの創造は、第一次的に宗教的領域でのこと（とくに達人宗教 *Virtuosenreligion* の所産）としたのであつた。しかしただ単に宗教的領域の独自性（経済的土台からの自主性）をみとめただけでなしに、《他方において、ひとたび刻印づけられた一つの宗教の類型は、すこぶる異質的な諸社会層の生活様式にまでも、かなり広くえいきようをおよぼすのが常であつた》という。つまりここでは、宗教倫理は、それを担っている特定の社会層だけでなく、それがいのもろもろの社会層に対して、しかも対立する社会層に対してさえも、その生活形成にえいきようを及ぼす、というのである。たとえば『古代ユダヤ教』に例をとれば、ヤハウェ宗教が、ほんらい砂漠的宗教として、砂漠のベドウィンもしくは小家畜飼育者層に、その特別の担い手を見い出したとしても、ひとたび形成されたヤハウェ宗教は、逆に、農民、牧羊者、都市の手工業者、都市貴族、などの諸社会層にまたがる誓約共同体の宗教として、幅広い幅において指導力をもったということ。ここに「宗教倫理」——「社会層」の対応においてひろく歴史、文化の一般の総合的形成を展望し方法的に構造的把握への道を開こうとするウェーバーの宗教社会学の一特徴があらわれている

とみることができぬ。

このような基本的見解を前提としてウェーバーは、右にものべたごとく「宗教倫理」と「利害関係状況」(Interessenslage)との関連を追求する二つの学問的方法の問題、(すなわち、史的唯物論と心理学説)をとりあげるのであるが、とくにニィチュの問題をうけとめて批判的に対決する。ニィチュの「ルサンチマン」の説は、簡単にいうと、(1)宗教倫理、とくに「慈悲」とか「兄弟愛」とかの倫理は、「逆境にある者」「虐げられたる者」の倫理であり、いわば一種の「奴隷の反抗の倫理」だ、ということ。(2)また「義務」の倫理は、労働に運命的にしばりつけられている不自由な「小人ども」(Banausen)の「復讐」の感情であって、義務のごときものから自由となっている支配者層に対する復讐心だ、ということ。——このようなニィチュの思想には、「社会的特権層」(die sozial positive privilegierten Schichten)と「日の当らぬ社会層」(die sozial minder begünstigten Schichten)との二つの社会層の区分と対立のスキーマが提出されており、とくに「救済宗教」(解脱宗教)を被抑圧社会層の利害関係状況のイデオロギーとして理解しようとする見方が示されている。

ところがこの解釈はウェーバーによると部分的にしか正しくない。部分的な正しさはウェーバーによると、現象的な側面での解釈としてであるとみられる。つまり宗教思想の内容的展開の主要な契機の一つたる「苦難」(Leiden)およびその「苦難の神義論」(Leidentheodizee)の展開が、事実上、主として、「社会的に日の当らぬ層」と密接に関係しているという現象、である。《合理的宗教倫理の発展は、日の当らぬ社会層の地盤においてこそ、しかもかれらの内面的状況の中に、まず第一に積極的な根をもった(Weber: RS, I, S. 248)。なぜならウェーバーによると、「社会的特権層」は「既成事実」(Sein)の「維持」ということに結びつくのに対して、「日の当らぬ社会層」は「理想実現のための実践」(Sollen)とか「使命」や「伝道」(Mission)とか「課題」

や「活動事業」の自覚に結びつくがゆえであるという。たとえばウェーバーの宗教社会学の中から一つ二つ例を引いて説明してみると、古代イスラエルにおいてヤハウェ宗教の展開は、なによりもかつて自由なイスラエル連合戦争の主體的担い手であった農民や牧羊者が、非軍事化され権力を奪われて「平民層」、聖書の表現でいえば「貧しき者」*ebjonim* となった、という事実と関連している。この平民層の社会的、精神的問題状況こそヤハウェ宗教の展開の主要動機の一つであったといつてよい。あるいはイギリスのピューリタン革命において、クロンウェルの指揮下に戦った人々が独立自営農民や中小の商人、手工業者であったのに対して、王党派には特権の大商人や封建貴族たちがたったという社会的対抗関係。だがしかし「苦難の神義論」の展開と「日の当らぬ社会層」との間のこの現象的符合関係にもかかわらず、この現象はニィチェの「ルサンチマン」とはあまり関係がない、とウェーバーはいふ。ウェーバーのいうところはだいたい次のとおりだと考えてよい。「苦難の神義論」の発生と成立には種々の条件と理由が存しうる。一方の極に「達人宗教心」(*Virtuosenreligiosität*)の「達人」が存し、他方の極に「平信徒大衆」(*Massen. Laien*)が存するとき、この「達人」が「平信徒」の問題状況（「苦難」の問題）をとりあげて指導すること——これが「魂のみとり」*Seelsorge* である——によって「神義論」は展開されるのである。ウェーバーのいう「合理的・倫理的予言者」は、主としてこの「日の当らぬ社会層」の諸要求（「苦難」の問題の解決）というすこぶる「現実的関心」をとりあげるものであり、そのことによってその予言者の理念や思想が一つの現実的根拠をもつばかりでなく、その思想展開の一つの契機をもつことになる。つまり思想展開の共鳴盤をその社会層に見い出すということである。古代イスラエルの古典的予言者のばあいがまさにそれで、没落した平民層の社会的問題（支配者層の抑圧）を取りあげたばかりでなく、その政治的社会的対抗関係が予言の出現の不可欠の条件をなしていた。ただこのばあい、かれら古典的予言者が、社会的に日の当らぬ階層の問題を取

りあげて弁護したにもかかわらず、じぶんたちはむしろ社会的上層に属していた（イザヤ、エゼキエル、その他）ということ、それにもかかわらず支配者層の「救済神義論」を展開せず、むしろ反対に社会的に虐げられる者の側に立って「禍の神義論」を述べたということを考えると、ルサンチマン説は全然あたらないわけである。また他面、平信徒大衆の宗教的要求がすべてルサンチマンにもとずくとはとうてい言えない。《ルサンチマンは社会的に日の当らぬ諸社会層の宗教的に規定された合理主義のなかで（他の要素とならんだ）一つの含有契機としてならば、いたるところでその意義を獲得することができた、というるにすぎない》（ibid. S. 247）。それにまた古典的予言者のばあい、かれらは大衆の下からの要求に無条件に従ったのではなくて、むしろ反対に、ウェーバーがいうところによると、予言者の神は大衆に上から権威的に押しつけた神なのであった。であるから《一つの宗教的約束は、一般的にいえば、必ずしも内的であれ外的であれ、一つの階級的利害関心のたんなる拡声器でもなければ、すぐれてそうであるわけでもない》（ibid. S. 248）。《ルサンチマンというような本質上ネガティブな力は、断じて一つの救済宗教の特質を決定せしめるような本質上形而上的な諸宗教思想の源泉ではなかった》（ibid. S. 248）。《しかしそれ以外の点で、偉大な宗教倫理的体系の特質を決定するのに参与したのは、支配層と被支配層との間の単なる対立などよりも、もっとはるかに個別的な社会的諸条件であった》（ibid. S. 249）。

それならば特定宗教の担い手たる社会層の相違や交替は、どの程度、またどのようにして、それぞれの宗教倫理の特質を決定するのに作用するのだろうか。一般にこのばあい直ちに予想されるであろうことは、特権的社会層というものと、かれらに抑圧され支配される社会層との間の相違、そのいみでの社会的・経済的な上下の差別が、そのまま宗教的思想内容にえいきょうを与えるであろう、ということである。宗教と経済との関連を追求する学問的考察の方法としてこういうテーゼは一応常識的なものであるといえる。そしてウェーバーもこの意義

を過小評価しないことは上述のとおりである。ただ宗教に対するえいきょうが宗教外的要素から与えられる意義をウェーバーが重視しているにしても、それは、マルクス主義で考えているような、狹義の経済的・唯物の土台だけに限定されるのではなくて、そうした階級的制約性を越えて、社会的、政治的、なにかんづく歴史的諸状況などの全体の複合的関連が重視されるのである。たとえば古代イスラエルに例をとってみると都市国家エルサレムにおける王権と軍事的・政治的支配層、これに対して、政治・軍事・経済的に勢力を喪失して零落していった平民層の政治的・社会的な激しい対抗関係、あるいは、ヤハウェ宗教が特に小家畜飼育者層の風土的に条件づけられた社会的・経済的生活状況というものに密接に関係していたこと、これらの唯物的なものに基礎づけられた条件が、ヤハウェ宗教の形成に重要な意義をもっていることをウェーバーは限りなく強調しはするけれども、それとならんで、たとえば捕囚前の予言者群像の成立のためには、当時のイスラエル、ユダ、両王国をとりまく国際政治上の要素とかその他数多くの歴史的條件の意義は、それにもまして重視されているといつてよい¹⁾。

したがって、宗教倫理の形成における階級的制約性 (Klassenbedingtheit) という問題、つまりマルクス主義の歴史解釈とニィチェの心理学的宗教理解が提示するテーゼに対して、ウェーバーがこのテーゼを限定づけようとするのは、第一には、それらのテーゼの主張する宗教への規定性なるものが、実はいずれも「第二次的局面」においてであつて、宗教それじしんに決定的に重要な「第一次的局面」においてまでえいきょうが及ぶものではないということ、その局面での宗教的生命の独立性が十分に承認されうること、したがって社会的・経済的な上下の關係は宗教思想そのものの中核を決定しないということ。第二に、相対的な第二次的局面でえいきょうが生ずるばあいでも、実はマルクス主義で考えている上・下の階級的反目や対立とか、虐げられた階級のルサンチマンというものがえいきょうを決定づけているのではなく、むしろ問題は宗教社会学的にもっと多様であり、

社会層のそれぞれの社会学的なカテゴリーの差異が重要なのである。たとえば一つの宗教の担い手たる社会層が「戦士階級」であるか、「商人・手工業者」であるか、「農民」であるか、「知識人」であるか、といった社会層の種別こそが重要ないみをもち豊かな内容的えいきょう關係を生ぜしめる根拠なのであって、階級対立というようなものはたんに一つの条件であるにすぎず、階級的対立（もしくは経済的唯物的土台）から一切を一義的に解釈しようとする理論とはその点でもことなっているといわねばならない。

宗教的達人 (Virtuosen) は、*やむぎ*にも指摘したように平信徒大衆 (Massen) に対立する。達人宗教と大衆宗教とは根本的な対立の契機がある。しかしながら両者が分離されたままでは、つまりそれぞれ一方だけでは、宗教が偉大な歴史的形成体となることもなく歴史に働きかける力をもつこともない。宗教的達人が存在しない（出現しない）ようではそもそも宗教ははじまらない。一つの宗教にとって根源的な宗教思想——神観、救済論、創造論、等——の創造は偉大な宗教的達人をもってはじめて可能である。しかし宗教の救済財が達人だけの所有しうる高度のものに終って、大衆をつかむことができなかったら、その宗教の歴史における地位は限定された小さなものになってしまうであらう。達人宗教が大衆宗教に転化していくこと、達人宗教が平信徒大衆の問題状況と結合してこれを自己のうちに包摂すること、そのことによって平信徒大衆の運動を展開することが可能となること、これが重要な点であり、さらに重要なのは、この大衆宗教性との結合が、どのような方向においてなされるか、という点である。ところで達人宗教の問題と結合し、総合していく、というこのはかり知ることのできる過程の問題は、理論的思想的側面からみれば、「神義論」の発生と展開の問題なのであり、実践的側面からみれば、「民衆の指導」（魂のみとり *Seelsorge*）の問題にほかならぬ。同時に指摘しておくべきことは、達人宗教が大衆宗教に転化していくということは、一定の「社会層」との結びつき、の問題でもある、ということであ

る。だから達人宗教性と大衆宗教性との結合関連の形成という問題において「神義論」、「魂のみとり」、「社会層」これらいずれの問題も重なりあっているといわねばならない。ウェーバーの宗教社会学の理論を理解し解説することのむずかしい点の一例であろう。

ともあれすくなくとも「解脱宗教」(救済宗教 Erlösungsreligion)のばあいには、宗教的達人が提示する救済財(あるいは救済の約束)が、同時に平信徒大衆のものになるためには、どうしてもここに、この達人が平信徒の問題的状況、つまりいわゆる広く「苦難」の問題状況を取りあげること——これが「神義論」の構造をとるのであるから神義論を展開すること——が必要である。あるいは理論的神学的に深められた神義論の展開と平行して、宗教的達人は、平信徒大衆の悩める問題性を引きうけてこれを具体的に生活に即して解決して導くこと、すなわち「魂のみとり」をやる必要がある。宗教的達人(たとえば祭司階級)が民衆の問題(苦難の問題)に即して民衆の信仰生活の指導をおこなうこと(Seelsorge)は、当然に、なんらかの神義論的解決を前提し、またそれを促進するであろう。どちらが先であるかはこの際決定する必要はなく、歴史的に種々でありうるであろう。ウェーバーが『古代ユダヤ教』で示したところによれば、そこでは、「レビびと祭司」による民衆(イスラエルの民)の苦難の実際の指導(ゼールゾルゲ)にこそ、かれらの倫理的合理的な教え(これがトラー「律法」のほんらいの意味である)の組織化をもたらし、それじたいが——われわれの解したところによれば——すでに一つの「苦難の神義論」への発想に近いものを十分にしめしていたのであったが、これを基礎にして、古典的予言による神義論の道が開かれたといつてよいであろう。

神義論というのは、一方で唯一神教が創造神として確立し、他方で被造の世界、ことに人間の世界において「苦難」の問題が発生するとき、神の善たることに疑問が起ることと関連している。これはとくに「救済宗教」にお

いてあらわれる深刻な問題である。²⁾ 現世における苦難の存在、幸福の非平等性と不当なる運命、あるいはさらに罪惡の解き難い根源的非合理性、あるいはむしろ更に一切の無常性、無意味性の根源たる死そのものの存在、これらのものは、救済宗教（解脱宗教）における「解脱」（救済）要求の根柢をなし、しかもそれは必然的に現世の無意味化無価値化と来世への志向（＝「現世否定の傾向」）を発生せしめるものである。だがこの現世の無意味性とのこの闘争・緊張関係は、一面で必ず合理的倫理的解決を、すなわち「神義論」への志向を必ず随伴する。神義論の展開はそのいみで現世の（宗教的救済の観点よりみたる）非合理的事態に対する合理的克服の契機をもつものである。こうした神義論の典型的歴史的な例としてはウェーバーがあげているように第一には、ペルシア思想に発する「二元論」およびこれの徹底したものとしての原始キリスト教的な「世界終末論」があり、第二にはプロテスタンティズムなかんずくカルヴィニズムの「予定信仰」があり、そして第三にはインドのヒンズー教における「業」の教説がある。そして神義論の構造や性質・方向が、歴史的に巨に巨大な深刻な徹底的えいぎようをもつものであるかは、この三つの例を想起するだけでも十分であろう。「予定信仰」が近代世界の歴史的展開において、プロテスタンティズムの担い手たち平信徒大衆（主として都市の中・小の商人、手工業者、独立自営の農民層）に一大衝撃を与えて、あのような職業倫理→近代資本主義の精神を生んでいったかの過程は、ウェーバーのかの『精神』の叙述にくわしいところであるし、古代キリスト教会において、キリストの再臨の間に近いという希望と期待が、かれらの「兄弟関係の結成」*Verbrüderung*、そして「教団」（「キリスト者の共同体」としてのエクレシア概念）の形成に強い推進力となり、そのことをとおして、ポリスの古代世界の分立對抗的世界に、一つの決定的に高次の近代的社会形成の動力として作用することをゆるしたのであった。またヒンズー教の神義論は、インドのカースト社会秩序の固定化をますます決定的に不動のものとするのに作用したのであった

二元論にせよ予定信仰にせよ業の教説にせよ神義論の一類型として平信徒大衆の宗教心を方向づけることによって、結果としては、歴史の内部に、宗教的觀念世界より經濟的生活現実への強大なるえいきょうを生むことになったのである。

ところでこのばあい、その宗教の担い手、（達人宗教と平信徒大衆宗教とを含めての担い手）たる社会層が、どんな社会層であるかということによって、この神義論における合理主義の性格にえいきょうが及ぼざるをえないとウェーバーは考える。《一つの宗教の中で最高の救済として追求される（此岸的）法悦境あるいは甦生状態がどのようなものとして画かれるかは、その宗教の最重要な担い手たる社会層の特性のいかんによって、種々多様であらざるをえなかった》（RS, I, S. 251）。そして種々の社会層のうち、大別して、一方では戦士（騎士）階級、政治的役人階級（官僚）、農民が、他方では、営業活動をおこなう層、教養社会層（知識層）が考えられて、この二つのグループの対立が重要ないみをもつ（RS, I, S. 251, 254ff.）。そして後者では、商人、手工業者など労働者と、主知主義的知識層とでは、その合理主義の性格に大きな差異があることを指摘する。商人、手工業者の合理主義は、実践的合理主義であるのに対して、知識人のそれは、理論的合理主義で、それぞれの特性がもつ役割が重視されるわけである。（各社会層と宗教的合理主義の形成との間の立入ったウェーバーの所論の紹介はまたの機会とせねばならない。）

(1) くわくくは、Weber: Das antike Judentum, in: Ges. Aufs. z. RS, III. わたしの訳、『古代ユダヤ教』I（みすず書房）をみられたらう。

(2) 「神義論」(Theodizee) についてはウェーバーはいろいろのところで言及しているが、一個所重要なところをあげれば、それは、宗教社会学論集第一巻の最後にある「中間考察」(Zwischenbetrachtung) の項である。(Weber: RS, I, S.

537-573)。そのうちとくに、S. 567 ff. の個所が重要。——このほか大塚久雄「東西文化交流における宗教社会学の意義——マックス・ウェーバーの『儒教とユウリタニズム』を中心として——」、武田清子編『思想史の方法と対象』一九六一年、創文社、p. 97-147. も神義論その他にふれていて興味深い論文である。

(一九六三・九・一〇)

〔付記〕 この論文は、去る六月二日、慶応大学で行われた「経済学史学会」の大会（マックス・ウェーバー特別研究発表）でのわたしの報告の場の部分である。このわたしの報告では、「日本における宗教社会学のえいきょう」についてのほかに、本論として「社会層—身分—階級」について発表された、（時間の関係で十分にはできなかったが）。——ところで、この論文を書いた後に、『思想』一九六三年一〇月号（ウェーバー特集）に、大塚久雄「ウェーバーにおける宗教社会学と経済社会学との相関」が出たが、これは、わたしの右の本論文に、当然接続して書かれるべきテーマなのであって、読者は引き続き、この大塚論文を読まれることを望む。