



<論説>宗教改革と資本主義：  
近世ヨーロッパ文化における社会・経済史的要因

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-08-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 西村, 孝夫 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00002159">https://doi.org/10.24729/00002159</a>

# 宗教改革と資本主義

—近世ヨーロッパ文化における社会・経済史的要因—

西村孝夫

## 一 問題提起

近世ヨーロッパ文化形成のプロセスで最も重要な意義をもつ「宗教改革」Reformationの「総合的研究」<sup>(1)</sup>の中で、私に課せられるテーマは、経済学乃至経済史学の立場からこの歴史現象のもつ文化史的意義を解明することである。経済学乃至経済史学が近代経済社会、すなわち近代資本主義社会の構造とその形成についての運動法則を把握する学問領域であると解する限り、このテーマは次のようにいいかえてよい。ヨーロッパの近代資本主義が発達して行く歴史的プロセスの中で、宗教改革がどのような社会的・経済的諸条件の下に生じたのか、宗教改革は近代資本主義の形成にどのような作用・影響を及ぼしたか、資本主義の高度な発展に伴い、宗教改革の落し子であるプロテスタントイイズムはどのように変化したかと。

上のテーマや諸問題に光を当てるためには、個々のヨーロッパ諸国における資本主義の発達過程と宗教改革（乃至反宗教改革）の動向を実証的に検討する作業が行われねばならない。イギリス、ドイツ、フランス、オラ

ンダなどの主要な国々については若干の先駆的な研究業績が既に存在し、必ずしも上の作業は困難ではないが、<sup>(3)</sup>しかしスペイン、北欧諸国、イタリーなどに関しては未知の問題を多々残すにも拘わらず、初歩的な研究にさえ手が着けられていない。しかもこうした作業が全て完成されたとしても、ほんの準備段階が終わったに過ぎない。何となれば、少くとも、宗教改革が成功したイギリス・オランダ、宗教改革が一応行われはしたが、挫折してしまつたドイツ・フランス、反宗教改革に固定化していったスペイン・イタリーの三類型の諸国における宗教と経済の諸事情を仔細に比較・検討するとともに、近世ヨーロッパ史上に種々の絡み合いと抗争との関係をもつたこれらの諸国の複雑な宗教的・経済的関係をヨーロッパ全体で分析・整理するという本格的な研究作業がその次の段階として必要だからである。この本格的な研究段階に到達してからでなければ、上のテーマや諸問題について、私はなんら発言権をもたないと思う。

しかしながら、この実証的な経済史的研究と同時に、あるいはそれ以前に、これと劣らぬ重要性をもつ問題が存在している。私見によれば、この後の問題は上の実証的研究が始まる前には是非とも解決さるべきものである。それは一般的に表現すれば、「およそ歴史の上において宗教と経済との関連をどう把握するか」という理論的な問題である。具体的・実証的な研究の諸成果を俟ってはじめてこの理論的問題に答えうるという議論もありうるが、複雑な史実の森の中に入ってしまうと、ともすれば宗教と経済との関連についての基本的な視角がぼやけてしまい、その結果、実証的研究の諸成果を統一する視点が欠けて、諸史実の羅列のみが残るということになる。したがって、上の実証的研究の開始に先立ち、この理論的問題に「一応の」見通しを立てることが、実証的研究を裏も多いものとし、かつまた迂回的だが正しい科学的手順であると考える。

そこでこの小論のテーマをヨリ明確に絞っておけば、資本主義発達史上における宗教改革の意義に関して、「宗

「教」と「経済」とはそれぞれ互いにどのような「相互規定」をやるかという問題を解明することがさし当ってのテーマである。この場合「相互規定」という表現に含まれる概念内容の検討が中心問題になるであろう。尤も論者によっては、このような「相互規定」を認めない立場もある。宗教改革はそれ自体宗教史乃至精神史の領域に属する純粋に宗教的な出来事で、経済といった物質的・世俗的な領域とは何の関係ももたないという論者もあれば、<sup>(4)</sup>逆に経済こそ凡てであって、宗教は単なる影、現実とは何の関係ももたない観念でしかない<sup>(5)</sup>と考える人もある。しかし、何れ後に見るように、実はこれらの否定的論議の何れもが、歴史上における宗教と経済との関連把握の一定状況あるいは歴史観を見事に表白しているのであって、例えば前者の議論は、物質的な経済利害でさえも宗教的な外被をまとわねば表現しえなかつたか、あるいはそうする方がヨリ便宜かつ適切であつた時期という考えを示しているし、後者は、経済活動が凡ゆる宗教上の束縛からすつかり解放されてもはや宗教上の表現を必要としないばかりか、かえって邪魔でさえある時期を表現している。だから論者の意識すると否とにかかわらず、基底には、依然として宗教と経済との一定の関連（積極的であれ、消極的であれ）の仕方を事実上前提している<sup>(5)</sup>と見て差支えない。

さて上の本稿のテーマについて、最も鋭くかつ古典的に問題を提出した学問的伝統としては、周知の通り、マルクス・エンゲルスの唯物史観と、これに対立するマックス・ウェーバーの宗教社会学とがある。マルクスは有名な『経済学批判』の序言中に、経済的下部構造と宗教を含む上部構造との関連についていう。

「人間は、彼らの生活の社会的生産において、一定の・必然的の・彼らの意志から独立した・諸関係を、むすぶ。これらの生産諸関係の総体は、その社会の経済的構造を、すなわち法制上および政治上の上層建築がそのうえにそびえ立ち、一定の社会的意識諸形態がそれに照応するところの・現実の土台を形成する。物質的生活の生産様

式は、社会的の・政治的の・および精神的の・生活諸過程一般を制約する。人間の意識が彼らの存在を規定するのではなく、むしろ逆に、人間の社会的存在が彼らの意識を規定する」(6) (傍点筆者)。

宗教を含む社会的意識諸形態が経済的構造に「照応」し *entsprechen*、これによって「制約」 *bedingen* され、「規定」 *bestimmen* されるとマルクスは考える。ここでは「照応」の関係と同時に「制約・規定」の関係が論ぜられる。照応といい、規定といっても、基礎はあくまで経済構造にあって、宗教は基底とは考えられない。次に論ずるウェーバーの場合と決定的にマルクスが異なるのはこの点である。ウェーバーも「適合的因果連関」 *adäquate Verursachung* という概念を用いるが、マルクスの「照応」と同じではない。しかし注意すべきは、マルクスが全く精神的・生活諸過程は経済的構造に反作用を及ぼしえないと考えていたのでないことである。この点はエンゲルスがとくに文字に書残したので引用しておく。

「唯物論の歴史観によれば、歴史を窮極的に規定する要因は现实生活の生産と再生産とである。これ以上のことを、マルクスも私もかつて主張したことはありません。ところが、これを歪曲して、経済的要因のみが歴史を規定する唯一の要因であると説く人(これをエンゲルスは「新マルクス主義者」と呼んでいる―西村)があるとするれば、それはこの命題を無意味な、抽象的な、愚かしいきまり文句に変えてしまうものです。経済的状态は土台にはありますが、しかし上部構造のさまざまな要因……もまた、歴史的闘争の経過にその作用を及ぼし、多くのばあい、これらの闘争の形態を規定する大きな力を発揮します。これらすべての要因の交互作用の中で、無数の偶然……の一切をとおして、経済の動きが結局は必然として実現するのです。このような考慮を忘れてこの理論を歴史上の任意の時代に適用するとすれば、それは易しい一次方程式を解くよりもさらに易しいことでしょう」(7)

この一八九〇年九月二一日付 J・ブロッホ宛書翰の中で、エンゲルスは明白に「交互作用」を認め、唯物史観

の「歪曲」を戒めている。また一八九〇年一月二七日付コントラート・シュミット宛の書翰<sup>(8)</sup>や一八九四年一月二五日付ハンス・シュタルケンブルクへの手紙<sup>(9)</sup>でも同趣旨の発言を示している。後者では集約して「政治や、法や、哲学や、宗教や、文学や、芸術や、その他のものの発展が見られるばあいには、必ずその根柢に経済の発展が横たわっています。しかし、これらすべてのものは、それぞれの間でもまた互いに反応しあい、それと同時に経済的土台に対して反作用を及ぼします。経済的狀態のみが唯一の能動的な根源的事実で、他の一切は単に受動的な作用にすぎないというわけのものではありません。すべては交互作用であり、その交互作用が窮極的にはつねに自分自身を實現してゆく経済的必然 $\vee$ というものを根柢として行われるのです」と明白に述べている。

一応、交互作用、相互作用をマルクスやエンゲルスが認めていたことはこれで了解しようとしても、この場合の「作用」とか「規定」という表現に含まれる内実が何かが明かにならねば、マルクスのロジックを把握しえない。少し注意して彼の語を読めば、マルクスは「人間の社会的存在 *im gesellschaftlichen Sein* が彼らの意識を規定する」といっているのであって、この「人間の社会的存在」のあり方が明白にならねば、規定や作用といった概念内容も明確につかむことは出来ない。いきなりこの媒介項なしに経済と宗教とを直接的な関連の中でとらえることはマルクスの真意ではなかった。例えば経済構造が宗教を直接に変化せしめたとか、また宗教上の教義の変化が経済構成を变革する直接的な要因だと考えたりしているのではない。

次に、マルクスに対する対決を志しながら、彼とは異った観点から宗教と経済との歴史的関連を原理的に取上げようとしたウェーバーは、この関連をどう見ているか。ウェーバーにあっては、科学の領域内では宗教と経済との関連についてもそれは実質的なものでなく、単に問題の思惟的連関にすぎないと考える。「諸科学の研究領域の根柢には『事物』の『実質的』関連ではなくて、問題の思惟的連関がある。<sup>(10)</sup>」すなわち、宗教と経済との実

質的なつながりは、彼によれば無限、複雑であって、われわれが知りうる宗教と経済との関連は、科学における思惟上の関連のみであるというのである。こういう考えに立てば、この関連は論理の上で行われる因果的連関づけに限定されるのだから、まずマルクスの唯物史観における上述の如き「相互作用」の考え方も否定されねばならない。むしろそれは相互連関と表現すべきものである。現にウェーバーは「『世界観』としてまたは歴史的現実態の因果的説明の公分母としての、いわゆる『唯物史観』は断乎拒否せらるべきである」と<sup>(11)</sup>いっている。つまりウェーバーは唯物史観は研究の準備作業として「索出的」あるいは「発見的」目的のために利用される限り可能か有効であって、これが結論として示されることに反対する。したがって宗教と経済との関連について、最初に彼が行った研究である『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、彼は「近代文化の他の定型要素との関連において、極めて重要ではあるが一つの点のみについて、すなわち禁欲的プロテスタンティズムが影響した事実と形態とを、その原因にまで深く掘りさげて跡づけたのであった。」<sup>(12)</sup>すなわち、「無数の個別的な歴史的要因によって、複雑に相互作用する近代の特殊な『現世的』文明の織りすすむ布に作用する、宗教的動因の役割を明瞭にすること」であり、具体的にいえば資本主義を基盤とする近代文明の形成と特質とに与えた宗教改革の寄与を明らかにしようとした。<sup>(13)</sup>しかし、彼もいう、「われわれは同時に、プロテスタント禁欲それ自体が、その生成と性格とにおいて、社会的、文化的諸条件、わけでも経済的諸条件の全体によって、いかなる影響を蒙ったかを明らかにすることを必要とする。」すなわち、「唯物論的」、「唯心論的」因果論は「同じく可能であるが、結論として用いられるときには、いずれも真実の歴史を明らかにすることには貢献しない」と<sup>(14)</sup>。

以上の議論で、ウェーバーが宗教と経済との歴史的関連について何を、どう考えていたかをほぼ了解しうると思うが、なおマルクスと対比することによって、両者の異同、距離について明かにしておこう。同じく宗教と経

済といっても、両者の学問上の方法が全く異っているので、こうした概念の把握が明かに異ってくる。マルクスが経済と宗教とを対比する時、ウェーバーのように単に文化の諸側面という平面的に併立した文化領域としてではなく、土台と上部構造という一定の社会的構造の中で上下関係というアナロジーで示されるような立体的な理解の下におく。しかも、マルクスは経済を生産に関して人間がとり結ぶ社会関係として、構造的にとらえる。ウェーバーの場合、「経済」といっても、それは「物質的生存闘争のために有つ意義に我々の関心が専ら向けられている限り、ただその限りにおいて、またその間のみ、『経済的』な性質を受けとる」現象をさしている訳で、いわゆる経済現象を狭義の「経済的」過程乃至制度、「経済に關係する」現象、「経済的に制約された」現象などに分類しているのも、この考え方の現われである。<sup>(15)</sup>それゆえ、ウェーバーが、禁欲的宗教倫理と資本主義の精神という、マルクスからいえば全く上部構造またはイデオロギー内部での関連だけをとり上げ、一向に宗教倫理と資本主義の構造との、すなわちイデオロギーと経済的土台との関連について何も語らないというクラウスのウェーバー批判はウェーバーの「経済」観の本質を鋭く突いている。したがって、ウェーバーとマルクスとは、ある意味ではマルクスに対するウェーバーからの理論的批判の成立しうる共通の次元は、この限りにおいてははないように思われる。ウェーバーにとっては近代資本主義は営利が合理化されるところにこそ本質的な意味があり、マルクスでは賃労働による資本家的生産の様式に近代社会の本質的構造を見出すからである。

しかしながら、概念や方法上の差違にも拘らず、個々の点では同じことを違った表現で本質的に鋭く認識している点は別として、<sup>(16)</sup>主題の宗教と経済との関連の仕方でも重要な方法上の操作として、両者ともにこの関連を決して直接のものとして捉えていないで、ある中間的媒介項を用いるという点が特に注目されねばならない。マルクスの場合、「人間の社会的存在」とは、具体的にいつて「階級」のことを指している。ウェーバーの場合で



も、宗教倫理と経済生活を支配する原理との間に「階級」あるいは「社会層」がおかれ、重要な方法的意味をもっている。もちろん、この二人のいう「階級」の概念は、後に見るように、種々の差違を含むものであるが、主題の宗教改革と資本主義との歴史的究明に関して頗る有効な分析力をもつ方法的意味をもっていることが行論上漸次明白となるであろう。

以上、マルクスとウェーバーの両者について、宗教と経済との関連を一般的理論的に見て来たが、こうした諸見解が具体的に宗教改革と資本主義との文化史的関連でどう展開しているかを、さらに検討して見よう。問題点としては、①宗教改革が資本主義発達史上いかなる時点での社会経済的諸条件の下に発生したか、②宗教改革が資本主義発達にどのような作用を与えたか、③資本主義高度化の時期に宗教改革の成果がどのように変質するか、という二点をまずとり上げたい。①に関しては、唯物史観に立つエンゲルスの『ドイツ農民戦争』が、②に関しては、ウェーバーの前掲論文がわれわれの分析に有力な手がかりを与えてくれるはずである。③については、①、②を論究する序にふれる。

## 二 エンゲルスの『ドイツ農民戦争』をめぐる

エンゲルスは、マルクスとともに、『ドイツ・イデオロギー』、『経済学批判』、『共産党宣言』等において到達した唯物史観と階級闘争の視点を、宗教改革と農民戦争とに適用しようとした。その『ドイツ農民戦争』にはこうした意図の他に、それが書かれた時代のドイツの政治情勢への批判がもられていることはいうまでもない。彼自らの語によって本書の意図を表現すれば、こうである。

「わたくしの敘述は、この戦闘の歴史的経過のほんの輪廓をえがくことによって、農民戦争の原因、そのなかに

あらわれるさまさまの党派の立場、それらの党派がその立場を明かにするためにもちいた政治的ならびに宗教的理論、そして最後に戦闘そのものの結果などをこれらの階級の歴史的に与えられた社会的生存条件から必然性をもって説明すること、したがってまた当時のドイツ政治制度、それにたいする反抗、その時代の政治的ならびに宗教的理論などを、当時のドイツの農業や工業や陸運、海運や商業、金融やが到達していた発展段階の原因としてではなくかえって結果として論証すること、そのころみである。かかるやりかたこそほかならぬ唯物史観であるが、これはけっしてわたくしがはじめたものではなく、マルクスがはじめたものである<sup>(17)</sup>（傍点筆者）。

宗教改革を経済的發展の結果として、それを階級の社会的生存条件から解明しようとする意図が明白に述べられており、こういった視角からする研究が、宗教改革生起の経済的条件を追求しようとするわれわれの第一の問題のたて方に光を投げるであろうことは明かである。

なお、ここに挙げたマルクスとエンゲルス自身とが、宗教改革について一般にどう見ていたかを序に見ておこう。マルクスは『資本論』第一巻の中で、簡単にプロテスタントイイズムについて総括的に次のようにいう。「商品生産者たちの一般的・社会的な生産関係なるものは、彼等がその諸生産物を諸商品として、つまり諸価値として取扱い、この物象的形態において彼等の私的諸労働を同等な人間の労働として相互に連関させるという点にあるのだが、かかる商品生産者たちの社会にとっては、抽象的人間を礼拝するキリスト教が、ことにそのブルジョア的發展たる新教・理神論等々としてのキリスト教が、最もふさわしい宗教形態（die entsprechendste Religionsform）である<sup>(18)</sup>」

先にわれわれが問題にした語によれば、商品生産者たちの社会が一定程度のブルジョアの發展をとげる間に、そうした社会に最もよく「照応」する宗教形態がプロテスタントイイズムであったと彼は見ている。では一体「商

品生産者たち」またその「ブルジョア的發展」とは何か？　こういった問題が後に残されるであろう。この点に關しては後に「階級」の問題としてふれたいと思う。

次に、エンゲルスはその『フオイエルバッハとドイツ古典哲学の終焉』において、ヨーロッパの宗教改革に關し、極めて簡潔かつ總観的なデッサンを与えている。このデッサンには、極めて重要な示唆があり、今後のわれわれの「実証的研究」に対しても導きの糸を与える立言が見られるので、少し長いが煩を厭わず引用して見たい。

「中世にはキリスト教は、封建制度の發展につれて、それだけ封建制度に適當した宗教の形をととのえてゆき、封建制度に對応した教階制度をそなえた。そして市民階級（「商品生産者たち」）が台頭してくるや、封建的カトリック教に對抗してプロテスタントの異端が、まず南フランスで、同地の諸都市の全盛期にアルビ派のあいだに發展した。中世は、宗教以外のあらゆるイデオロギーの形態——哲学、政治学、法学——を神学に合併し、それらを神学の小部門にしてしまった。こうして中世は、あらゆる社会的・政治的運動に神学的な一形態をとらざるをえないようにした。もっぱら宗教で飼育された大衆の心には、大嵐をまきおこすには、大衆自身の利益は宗教の衣をきせて出さなければならなかった。そして市民階級が、頭初からその付屬物として、どの公認された身分にも屬さない無産の都市平民や日雇人やあらゆる種類の召使、つまり後のプロレタリアートの先驅者をうみだしていたように、異端もまたすでに早くから、市民的・穩健的異端と、市民的異端からも憎まれていた都市平民的・革命的異端とに分かれている。

プロテスタント異端の根絶の不可能は、台頭する市民階級の打破の不可能に對應するものであった。この市民階級が充分強大になつたときに（マルクスのいわゆる「ブルジョア的發展」を想起）、これまでおおむね局地的であつた封建貴族との彼らの鬭争は、全国的な規模をとりはじめた。最初の大規模な行動はドイツで起こつた。――

——いわゆる宗教改革がそれである。市民階級は、自分以外の反逆的諸身分——都市の平民、下級貴族、地方の農民——を自分の旗のもとに團結させるほど強くもなければ、発達してもいなかった。貴族がまず敗れた。農民が反乱に立ちあがった。それはこの革命運動全体の頂点をなすものであった。都市は農民を見殺しにした。こうして革命は諸邦の君侯の軍隊に敗れ、君侯が獲物を全部ひっさらった。そのとき以後、ドイツは三〇〇年にわたって、自主的に歴史に關与する国の隊列から姿を消す。だがドイツ人ルターとならんで、フランス人カルヴァンがあらわれていた。彼はきつすいのフランス人的手ぎびしさで宗教改革の市民的性格を前面に押しだし、教会を共和化し民主化した。ルターの宗教改革がドイツで墮落し、ドイツを破滅させたのにたいして、カルヴァンの宗教改革は、ジュネーヴやオランダやスコットランドで共和主義者の旗印として役だち、オランダをスペインとドイツ帝国から解放し、イギリスで行われていたブルジョア革命の第二幕にイデオロギーの衣を提供した。ここでカルヴァン主義は、当時の市民階級の利益のまぎれもない宗教的扮装であるという実をしめした。だからまたそれは、一六八九年の革命が貴族の一部と市民との妥協によって終わりをつげたとき、完全な承認をうけるにいたらなかったのである。イギリスの国教会は再興されたが、国王を教皇にいたたくカトリック教という以前の姿で再興されたのではなく、いちじるしくカルヴァン化された。……

フランスでは一六八五年にカルヴァン派少数派が弾圧されて、カトリックに改宗させられるか、国外に追放されるかした。だがそれがなんの役にたったろうか。すでに当時、自由思想家のピエール・ベールが活動の真最中であり、一六九四年にはヴォルテールが生まれた。ルイ一四世の暴力的措置は、フランスの市民階級にたいして発達したブルジョアジーにだけ適している、非宗教的な、純政治的な形態でその革命が遂行されるのを容易にしてやっただけである。プロテスタントに代わって、自由思想家が国民議会議に席をしめた。それによってキリスト

教は、その最後の段階にはいったキリスト教は、それ以後なんらかの進歩的階級の願望のイデオロギー的な扮装として役だつ能力を失った。それはますます支配階級の独占物となり、支配階級はこれを、下層階級を拘束するたふなる統治手段としてもちいる。それにこの場合、さまざまの階級が、それぞれ自分に適合した宗教を利用する。土地を所有しているユンカーはカトリックのイエズス会派ないしプロテスタントの信条厳守派を、自由主義的および急進的ブルジョアは理性宗教を利用する。そしてこの場合、諸公が各自の宗教自体を信じていようといまいと、一向に違いはない。<sup>(19)</sup>」

心要以上に長々とエンゲルスの語を引用した理由は、宗教改革のヨーロッパ全体図と本質的特色および資本主義確立後における宗教の役割について、彼が彼なりに見事に描き出しているからである。何故に宗教改革が純粹に宗教的・精神的出来事であるばかりでなく、社会的・経済的条件との関連において考察されねばならないかもよく了解出来る。<sup>(20)</sup>その上、われわれがさきに述べたイギリス・オランダとドイツ・フランスとスペイン・イタリアという三つの宗教改革・反宗教改革史上の類型的考察の要件について、彼が適確な指摘を与えている点に注目すべきである。これはヨーロッパ諸国の資本主義発達の型とも対比しうる有効な分類であろう。ルッターとカルヴィンとの差についての指摘も、後にウェーバーの論及を分析する際に明白となる。とりわけ、反宗教改革との対照において宗教改革をとり上げる視角はとくに重要である。けだし、前にも述べたように、宗教改革の経済的研究は英・独・仏三カ国をのみ対象とすべきものでなく、オランダ・スペイン等をも対象に加えなければ完べきではない。

さて本題に戻って、エンゲルスがその『ドイツ農民戦争』の中でどのような分析を行っているかを見よう。まず第一節では、十六世紀初頭のドイツの経済状態とそこに形成されている階級の構成を敘述する。十四・五世紀

からツンプト工業の発達、各種産業部門の独立、諸發明による工業進歩と商業の発達（ハンザ同盟、南独を中心とする商取引の増大）、富の蓄積、鉦山・農業上の技術・生産・流通の進展が見られたにも拘わらず、ドイツは農業と商業とではイギリス、オランダに、工業ではイタリー、イギリス、フランダーズに相対的に後れ、統一国内市場も交通も十分に発達せず、地方的な経済・政治圏による地方割拠が見られた。農民は地方的な限界をこえず、分裂した諸勢力間の利害関係は複雑であった。ここに発生した諸階級としては、次の如きものがあつた。

(I) 封建貴族は解体して、①地方的な権力としての諸侯 Fürsten、②諸侯に臣従する文武官職としての騎士階級 Ritterschaft とに分かれたが、いずれも農民の搾取をこととした、次に(II) 封建的イデオロギーの代表者たる僧侶階級には、①高位聖職階級 Prälaten (司教、大司教、修道院長、分院長など) たる封建領主、②平民に出身も感情も近い説教師 Prediger とに分化し、(III) 中世の市民層は、①都市の実収・収入を握る高利貸資本たる都市貴族 Patrizier、②都市貴族・僧侶に対立した自由主義的な中・小市民たる市民的反対派 bürgerliche Opposition、③ツンプト社会からの没落者からルンペンに至る雑多な分子を含む平民的反対派 plebejische Opposition に分化した。こうした諸階級のうちの最後の平民的反対派を除き、(IV) 農民は最下位におかれた。彼等は搾取、抑圧の下にあり、他の諸階級と同盟することが困難で、たとえ地方的に叛乱しても、諸侯、貴族、都市等の組織力の前

に弾圧されてしまった。

第二節に入つて、エンゲルスは、以上の諸階級の闘争が中世を通じて、さまざまの宗教的「異端邪説」を生み出したこと、すなわち、「封建主義にたいするあらゆる一般的なかつ公然たる攻撃が、とくに教会にたいする攻撃が、またあらゆる革命的、社会的および政治的教説が同時に主として神学上の異端邪説である」(この理由は既に引用したエンゲルスの話からも明白である) ことを指摘し、「十六世紀のいわゆる宗教戦争において……なにより

もまずひじょうに現実的な、物質的な階級利害が問題だったのであり、……やはり階級闘争だったのである。これらの階級闘争が当時は宗教的な徴候を示していたとしても、またひとつひとつの階級の利害、必要、要求等が宗教的被覆のもとに隠されていたとしても、……その時代の諸事情から容易に説明できる」という。<sup>(21)</sup> 宗教改革に関するエンゲルスの基本的な考え方がここに述べられている。

さて、十二世紀頃に始まり、十六世紀に頂点に達した「異端邪説」には、異った二つの階級利害を代表する流れが当初からあり、封建主義から脱した都市民の封建主義への反対⇨市民的反対派（下級貴族も加わる）、ならびに農民・平民の封建的圧制に対する反抗⇨農民的・平民的反対派がそれで、前者はルッター派にその表現を見出し、後者の最大の代表者がミュンツァーであった。宗教改革を契機として、①現状維持を利益とする皇帝、宗教的諸侯、富んだ貴族、高位聖職者、都市貴族から成る保守的カトリック的陣営、②有産者の反対分子、下級貴族、市民階級、教会領をねらう一部の世俗的諸侯から成るルッター派陣営、③農民・平民から成るミュンツァー派陣営の三つに分かれることになった。この階級分析は、ドイツが宗教改革と反宗教改革との両側面をもつだけに、ヨーロッパ全体のそれを考究しようとする場合にも充分に有効な視点を与えるものである。またルッターの教義が、カルヴィンのそれと比較して経済的發展に関して何故に革新的な作用を及ぼしえなかったかを明らかにするものである。

次いで第三・四節では、宗教改革は、いわば「火薬樽に火を点じた」火花にしかすぎないという見解を述べた後、一四七六年から一五一七年にいたる大農民戦争の先駆者とルッター派に加わった不平貴族の以前の叛乱における限界とを叙述した。第五・六節では南独シュワーベン、フランケンの農民戦争と北部チューリンゲン、アルサス及びオーストリアの農民戦争の経過を具体的に叙述している。ここでは、ルッター派とミュンツァー派との

差違が強調され、とくにルッターが認めた、かの「農民の十二カ条」がもつ比較的穏和な性質を述べ、農民団の大部分がたえず複雑な分子を含み、妥協的・浮動的性格をもち、少数派であるミュンツァー党のみが農民陣営の中核体をなしていたこと、またルンペン・プロレタリアートがたえず戦線をかき乱す分子でしかなかったことを強調しているのは重要である。同様に、その収入が農民からの貢納に依存していたから、都市も徹底的な農民解放を望まなかった。それゆえ都市の裏切りが農民戦争失敗の大きな原因の一となっていた。勿論、農民自身の中にも上記の諸困難の他に、地方的な割拠、偏狭さ、孤立が見られ、失敗の因となった。こうした総括は最後の第七節における農民戦争の結果において示される。

かくて、農民戦争の結果、僧侶階級は最も手ひどい打撃を受け、高位聖職者の所有地は諸侯、貴顕の掌中に移り、その宗教的支配（同時に領主的支配）は侵害された。貴族も諸侯の支配下に置かれ、都市にも何等利益はなかった。農民戦争の利益を独占したのは、地方的な権勢となった諸侯であって、僧侶、貴族、都市の弱体化により、都市・農民からの収取を強化しえた。ドイツの分裂がここに尖鋭化し、固定化されたとエンゲルスはいう。<sup>(22)</sup>

エンゲルスのこの著作は主として Zimmermann, W., *Geschichte des großen Bauernkrieges*, 1841. に拠りつつ、唯物史観の立場に立ってまとめられたものであり、また彼自らも必ずしも充分なものでなく、とくに十五世紀末のドイツの国際的・経済的地位を詳細に究明せねばならぬと考えていたが、遂に十分な発展はなかった。<sup>(23)</sup>しかし、このエンゲルスの階級分析方法と経済・社会的諸条件から宗教改革を見る視角は、資本主義発達史上における宗教改革の位置を見ようとするわれわれのテーマの第一の問題に、種々の示唆を与えるものである。



### 三 ウェーバーの宗教社会学をめぐって

宗教改革に関する宗教社会学的研究、とりわけ宗教改革が近代ヨーロッパの社会と文化とに与えた経済的影響について今でも權威を失わない研究はトレルチやウェーバーによって与えられた。とくにウェーバーは、トレルチも認めるように、「近代の経済的發展——それは今日われわれをすっかり包括する大規模な、資本主義組織において頂点に達する——にたいするカルヴィニズムの意義を呈示した最初の人であった。」<sup>(24)</sup> ウェーバーも逆にトレルチに關説しているがトレルチが極めて広い観点に立って西欧キリスト教説の通説を扱っているに反し、ウェーバー自身にとっては「宗教の実生活への影響」*die praktische Wirkung der Religion* が問題であるとそのちがいを指摘しているにすぎぬ。だがトレルチ自身はウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から深い影響を受けており、とくにトレルチの「ルネサンスと宗教改革」はわれわれの主題に關して重要な意味をもっているので、ウェーバーの宗教社会学の分析に入る前に、トレルチのこの論文に關説しておこう。宗教改革と並んで近代ヨーロッパ文化の形成に力があつたと通常いわれているルネサンスが、果して宗教改革と同じような作用を近代世界に及ぼしたかどうか、またルネサンスを最も早く開花させたイタリーが何故に近代ヨーロッパ文化形成に主導的な地位を演じえなかつたのかなどという問題を考える場合に、この対比が是非とも必要になつてくる。

トレルチはこの論文の中で、Baur や Windelband の通俗的な見解を、「ルネサンスと宗教改革とは、中世から近代精神へみちびく運動のなかで、世俗的ルネサンスおよび宗教的ルネサンスとして対応する」という仕方定式化したのちに、「この（通俗的な——引用者）考え方は、全体としては正しいとしても、ヨーロッパ文化の發展

過程についての、また近代文化の本質についての、ひとつのすこぶる重要な見方を排除して」おり、「この（重要な——引用者）見方を無視しては、厳密な歴史家とても、事実の解釈に方向を与えることができなくなる」と批判している。<sup>(25)</sup> すなわち、トレルチは通説に反し、ルネサンスと宗教改革は近代文化形成の上で相互に補足し合うというよりはむしろ対立しているとする。中世精神に対するルネサンス精神の独自性は、彼によれば「キリスト教的禁欲に対する対立」にある。それゆえルネサンスの意義も、「種々の権威や拘束に対して個人を自由にしたという点にあるのではなく、むしろもろもろの禁欲的思想とそれが有するいっさいの意義とから精神を内面的に徐々に解放したこと」にある。<sup>(26)</sup> したがってルネサンスはキリスト教の理念世界に比し、道徳的な支えや社会的起動力において遙かに劣っていた。ルネサンスは社会的には完全に非生産的であり、非常に限られた狭い範囲内において無政府主義的かつ貴族主義的であるが、その他では完全に独立を失って国家、教会などの既成勢力にもたれかかるし、およそあらゆる権力に臣従を誓う。かくてルネサンスは世界的に見れば、イタリイ文化の進出を意味するが、原理的には新しい社会秩序の建設に向かわず、結局生成しつつある絶対主義と抱合するに至り、この絶対主義国家の理論の建設を助け、その王権と宮廷との後光となる。ルネサンスはまた再建されたカトリック教会と抱き合い、総じて反宗教改革の文化としてはじめて、その世界的影響はあらゆるものに滲透するに至るとトレルチはいう。<sup>(27)</sup>

これに対して、宗教改革は著るしい社会学的エネルギーをもち、ルッター主義においても、カルヴィニズムにおいても領邦教会を創り出し、これによって生成しつつある絶対主義を宗教的に聖別し、各メムバー個人に関心と責任とを与えつつ、大衆の宗教的結果を促進した。<sup>(28)</sup> ルネサンスも現世を肯定したけれども、それは、支配的権力と関係を結んだり、年俸給与者に依存したり、あるいはみずから支配権力を略奪したりすることによって、力

量・才幹の及ぶ限りの多面性において自我を展開し、貫徹する自由を享受するところの無職業人、すなわち万能の教養人を目標とした。ところが宗教改革の生み出した現世肯定の人間像は神に定められた諸生活秩序や営利組織に大きな勤労と内面的独立心を以て服従・適応しようとする職業人・専門人であった。<sup>(29)</sup>

ルネサンスによる「反禁欲的現世化」によって、教会及び信仰上の改革への希望も、倫理的・社会的改革もともに骨抜きにされた（弛緩作用）が、こうした弛緩にたいして、修道士制度や功績主義を排し、呪術的救済の魔術や司祭職の制度的神格を除去することによって、宗教改革は峻厳、完全なキリスト教的理想を万人に提示した。カルヴィニズムはこの点で最も顕著な効果を挙げた。

ルネサンスと宗教改革という二つの運動は、ヨーロッパが古代的・現世的・人間的契機とキリスト教的・超現世的・禁欲的契機に従って分裂したことを意味し、これらの諸契機の現われかたは客観的状況いかん、すなわち北方的・ゲルマン的宗教改革は中世末期や帝国の状況、イタリーのルネサンスはイタリーにおける諸共和国家、宮廷、金融貴族などと関連している。<sup>(30)</sup> この対立を彼は「ヨーロッパ的生を貫く根源的対立」*der Urgegensatz des europäischen Lebens* と呼んでいる。

しかし宗教改革が決して対立や破壊をこととするものではなく、むしろ同化しつつ変化していく力であること、また啓蒙主義の形成過程で、ルネサンス精神が結局プロテスタントイイズムを自己の味方に引き入れ、克服したことを補足的に指摘している。

トレルチのこの論文は、ウェーバーの宗教改革観を理解する上で極めて重要な手引きを与えるものであるが、なお一般的に見ても、宗教改革を反宗教改革と対照的に取り上げようとするわれわれの方法の正しさを証示するだけでなく、また資本主義構造の高度化に伴うプロテスタントイイズムの実質的解体を示唆している点で興味があ

る。

さて次にトレルチが称賛したウェーバーの、かの論文を含む『宗教社会学論集』に移ろう。彼の宗教社会学を理解する場合、彼の一般的な社会科学方法論の理解がそれに先立っていなければならない。また彼のこの論文は最初独立した形で書かれたが、彼の学問的体系が整うに従い、ヨリ尨大な宗教社会学乃至比較宗教学の中に吸収されていった事情も考慮に入れられねばならない。この二点をここで詳細に触れる余裕はない。

この論文は、一方でマルクスの唯物史観を歴史的事実に徴して批判するとともに、他方で宗教と経済との関連について、ヨーロッパ近世文化史上における宗教改革の役割を彼なりに明白に分析しようとしたものである。よく誤解されるのは異って、彼はプロテスタントイイズムの生活倫理が資本主義の（資本家のではない——西村）精神の形成に決定的な促進作用を及ぼした側面のみを一義的にとり上げているのであって、宗教改革を経済的原因から説明するとか、また唯物史観におき代えるに唯心史観を以てするとかの意図は毛頭有していない。また、ここにいる「資本主義」とは、かの「歴史とともに古い」といわれる「営利欲」一般ではなくて、近代にのみ特有な営利の合理化をさし、伝統主義や営利を罪と感ずる罪悪感にもとづく「賤民資本主義」Paria-capitalismusと明白に区別される精神的態度を意味している。したがって、一方でウェーバー批判史におけるゾムバルトやブレンターノなどの理解がウェーバーのそれとずれているのはいうまでもないし、他方で、われわれの「資本主義」の理解とも異なる点に注意せねばならない。冒頭からわれわれが使用している資本主義という表現は単なる営利欲一般でないことはウェーバーと等しいが、われわれの場合には、精神的態度ではなくて、生産における人間の社会関係の特有な構造、体制をさして資本主義と呼ぶ。この点でウェーバーと観点を異にしている。念のため注意しておく。

さて、そこでこの論文の目的は、近代以前、または西ヨーロッパ以外の地域に見られるいわゆる「資本主義」と全く異なる「近代資本主義」精神の特質とその歴史的形成上の主導的要因とを説明しようとするにある。ウェーバーは、ドイツにおけるカトリック教徒はプロテスタントに比し、資本家や高級労働者などの近代的資本主義経済の中心的要素になる場合が遙かに少いという統計的事実に着目し、これは両者の信仰上の内面的特性における差に基くものと解し、それではプロテスタンティズムの信仰、思想の内容のいかなるものが経済生活に対するこのような態度を生ぜしめるのかという問題を提起する。

ところで当面の問題たる「近代資本主義の精神」について、科学的検討以前の直観的例示として、かのベンジヤミン・フランクリンの「若い商人への戒め」に現われた「職業労働を義務とする倫理的性格」こそ、その特徴的な思想要素であるとする。そして、このような精神的態度のトレイガーは、大商業を営むいわゆる「資本主義的」企業家などではなくて、むしろ「向上すべく努力しつつあった産業的、中産層」<sup>(31)</sup> *die aufstrebenden Schichten des gewerblichen Mittelstandes* に遙かに多かつたと、極めて重要な指摘をしている。宗教と経済との関連についてウェーバーのおく中間項、「階級」概念分析の手がかりがここにある。

これに対応して、近代西ヨーロッパ以外の経済生活を支配した「伝統主義」では、このような倫理的性格が欠如しており、たとえば、かの Jakob Fugger (ルッターの宗教改革がフッガー家の免罪符販売などに関連する史実を想起——西村) が隠退を勧められた時に答えた「利益をえられるだけえようと思う」(これを営利欲一般と先に表現した——西村)、またトーマス・アキナス(スコラ哲学が教会の権威を認め、その教義の学問的根拠を確めるのが目的であったことを想え——西村) がいったという「人がその身分相応の生活に必要なだけ外的富財を一定の度合において有せんと努むるかぎり善なり」(それ以上の営利は悪である——西村) なる語を引いている。

上の二つの対照は、宗教改革、反宗教改革の社会的性格とその担い手、そして資本主義精神のあり方との関連について極めて示唆的である。宗教改革の際、カルヴィニズムの禁欲一般を倫理とした社会層が中産階級であり、同時に彼らは将来近代的な資本主義（産業資本）への途を切拓いていった社会層である。これに反して、反宗教改革の担い手はフッガーやメデイチのような前期的商業資本または高利貸資本、金融貴族と結合した封建領主（僧俗の）、王侯であり、封建的的反動によって近代資本主義社会への発展を押し止めようとした社会層であった。スコラ哲学が封建的支配の支柱であったことは明白である。ウェーバーの卓抜な問題提起の意義は実にここにある。こうして、ウェーバーはさらに資本主義精神の起源を求めて、過去のキリスト教諸思想、とりわけプロテスタントイイズムのそれに分析のメスを向ける。まず第一に、ルッター派であるが、その資本主義精神育成の作用は、他のプロテスタント諸派ほどに直接決定的なものではなかった。勿論ルッターが聖書のドイツ語へのほん訳において、「召命」Berufを「職業」と解し、中世の思想を支配した世俗生活への軽視を粉碎した点で極めて重要な役割を果たした点は認める。しかしルッターには職業労働への刺戟のための積極的な根拠は欠けており、かえって「信仰のみによる義認」が強調され、禁欲的な労働の訓練は「行為主義」として排斥せられた（例「キリスト者の自由」）。したがって、ルッター及びルッター派における職業観念は保守的、消極的なものとなったという。エングルスがルッター派陣営として階級的に分析した市民的、穏健的異端をウェーバーは教説の上からかく説明する。

次いで、彼はカルヴィニズムその他の「禁欲的プロテスタントイイズム」、すなわちカルヴィニズム、メソヂイイズム、ピエティスムス、バプティズム、クエーカーなどの分析に向う。これらの諸派はそれぞれ異った教理の上に立ちながらも、凡て合理的、禁欲的な生活態度を齎した点では同一であった。そしてこれらの諸派の教理が、信

徒の日常生活に与えた心理刺戟の点から見れば、次の如くである。カルヴィニズムの最も重要な「予定説」は、信徒の精神的孤立化と自己の救拯について確信を得ようとするカルヴィニスト一般の努力を招来した。この確信獲得の方途としては、救拯に対する疑いを罪惡として、救拯の確信を維持しようとする態度と禁欲的な職業労働に励むことにより救拯の確かさ、保証をえようとする方法がある。前者はカルヴィニストに「我ら選ばれたり」とする強い特権的、貴族主義的態度を与え、後者は規律的生活（中世僧侶のそれは世俗の外に向かったが、カルヴィニストのそれはその内部に向かった）の源となった。彼等は神との「神秘的一致」を求めず、行為によってこの確信をえようとした。こうした行為は経済生活における財獲得の積極的、合理的努力として現われた。次にピエティスムス（前者に比べれば、生活合理化の程度はヨリ低い）、メソディズム（情緒的な信仰を含む）、再洗礼派とそれに由来するバプティスト、メソニート、クエーカー等においても、カルヴィニズムと教理上の相違はありながらも、救拯の確かさをえようとして禁欲的生活への実践的な刺戟をそれぞれの教徒に与えた点では同じであった。

かくて、ウェーバーは、それらの諸派のうちから最も代表的なものとして、カルヴィニズムから生じたピューリタニズム（清教主義）をとりあげ、その教会者として Richard Baxter を選んで、その教え、すなわち「基督教指導書」Christian Directory、「聖徒の永遠の憩」Saints' Everlasting Restなどを対象として、その中でプロテスタンティズム信仰と経済的日常生活原理との関係を分析し、清教徒が財の獲得（乃至生産）及び消費の両側面において、極めて禁欲的な生活態度を宗教的信仰の中に築き上げたことを指摘する。このような「禁欲的節約強制」は資本家のみならず、労働者の場合にも「合理的に訓練された労働者」を育成するに与って力があり、資本主義成立に大きな役割を果たした。というよりは、当時のいわゆる中産的産業層は未だ労資の両極に分解してい

なかったのであって、この両極分解の開始には、いわゆる原始的蓄積の強力的な過程があったことをウェーバーは見逃していると同時に、資本の蓄積に関する「節欲説」的な理解がそこに生じうる。

だが、こうした両極分解がその極に達し、産業資本が確立して、いわゆる資本制蓄積がそれ自体の運動法則にしたがって進行するに到ると、この禁欲の精神も失われてしまう。ウェーバーの美しい語を借りれば、

「禁欲は現世を改造し、現世の内部で成長しようとして企てたために、物質的富は歴史上いまだかつて、いかなる時代にもみることのできなかつたほど増大し、ついには人間の上に容赦することのない威力をふるうにいたつたのである。今日では、こうした禁欲の精神は、この外枠から消え去ってしまった。——永久にか、否かについて、はたして誰が知ろう？ しかしながら、勝利に輝く資本主義は、機械の上に安住しているので、もはや禁欲からの支援をうけることを必要としない。微笑をたたえる禁欲主義の相続人、すなわち敬虔主義のバラ色の精神もまた、全く色あせてその若々しさを失い、『職業責務』の理念は、かつての宗教の亡霊として、われわれの生活のなかをさまよっている」<sup>(32)</sup>

ここに、われわれのテーマの第三の問題点、すなわち資本主義発展後における宗教の運命が暗示されている。いまや経済は宗教的な表現や教義から全く解放されて、宗教を単なる形骸、手段と化するに至った。逆に宗教は経済その他の世俗生活を支配していたかつての権威を失い、世俗の権力の下に屈服せざるをえなくなったというのである。

以上のウェーバーのプロテスタンティズム研究における問題提起については、種々賛否の論議が交わされた。ここでは詳細に立入らないが、例えば、資本主義はプロテスタンティズムより古い起源をもつとか、プロテスタンティズム以外に近代資本主義発展のより重要な要因が他にあるとかいう指摘 (F. Rachfall, L. Brentano, H. M.



Robertson, W. Sombart——)のような批判がウェーバーの真意を誤解していることは上述からも明かであろう) またカルヴィニズムとカトリシズムに関する功罪の賛否両論 (F. J. Schmidt, G. O'Brien, A. Fanfani, J. Brodrick) あるいは歴史家達による賛成 (E. Troeltsch はウェーバーを全面的に支持)、否定乃至改訂 (Pirenne, H. Sée, R. H. Tawney) の立場による論争参加、さらに各国についてウェーバー説の検討をなすもの (S. Beins, M. James, André-E. Sayous) <sup>(33)</sup>があった。最後にカトリックの J. B. Kraus は以上の問題史をふまえた上で、ウェーバーとは反対に、資本主義精神は一切の事物を貨幣価値によって評価する営利主義的態度と考え、資本主義経済制度がその精神から生まれたものではなく、精神こそ第一次的に経済的環境乃至制度から生まれたものであり、制度は経済的事情から生まれたものと考え、精神と制度との間に存する相互作用を強調する。しかも彼はルネサンスが生み、啓蒙主義が伝播した現実的人間思想を宗教改革の思想と並んで重視し、またカルヴィニズムの合理的経済生活への刺戟は、単に「中産階級」の間に見られるのみで、大規模な近代的企業家にとっては、それは無縁であると批判する。しかしこのクラススの批判を見ても判るとおり、大抵の批判はウェーバーの所説、方法に関する誤解から出発しており、かえってウェーバーの問題提起の確かさを証示するにすぎない。ただクラススが宗教倫理と経済制度との相互作用に言及している点は重要であることは前述した。

ウェーバーのこの論文が発表されて数年経た後、彼は比較宗教学というより包括的な学問体系を樹立し、その『宗教社会学論集』にも「世界宗教の経済倫理」という副題が付せられている。そして、プロテスタントの禁欲的エートスを他の世界諸宗教の経済倫理と比較することによって、「西洋にのみ固有な近代資本主義文化」の特質と形成とをより鋭く認識しようとする。彼がここでとり上げた諸宗教は儒教、道教、ヒンズー教、仏教、古代ユダヤ教等であり、回教については彼の夭折のためその研究を果たさなかった。しかし、ウェーバーの宗教改革

の研究は、こうした比較宗教学において、学問的に画期的な意義を与えられるに到った。けだし、ヨーロッパの学者はもちろんのこと、われわれ西欧以外の地に身を置く者にとっても、この宗教社会学研究によって、宗教改革の近世ヨーロッパ文化に対する促進的、決定的な作用を知り、この文化を發生的に確実に把握しうる可能性が与えられ、ひいてはヨーロッパ文化とアジア諸国文化の本質的差違に眼が開かれたといつてよい。この点は、マルクスの唯物史観による東洋の社会科学徒への強大な衝撃と並んで、特筆すべき学問上の偉観であると思われる。それゆえ、この宗教社会学についても若干の考察を試みて置きたいと思う。

まず「儒教と道教」とを通じて見た中国社会、文化の歴史的考察において、彼はこの社会の支配的エートスとして、牢固たる「伝統主義」を挙げる。儒教に見られる、いわゆる「合理主義」も彼のいう「目的合理的要素」を徹底して有せず、「価値合理的」ないし「カリスマ的」要素に至っては極めて乏しいとする。すなわち、ウェーバーは社会行為の諸類型に関し、目的合理的、価値合理的、カリスマ的、伝統的の四つに分けているが、ヨーロッパの合理主義では前の二要素が特殊な緊張関係にあると見ている。しかし、中国では第四の要素が顕著に見られるとする訳である。中国の「皇帝」は神聖な伝統的秩序への適合を儀礼を通して目指しており、役人、官僚層は専門的行政知識をもたぬ読書人で、かつその転任の機会が多いため、役得のチャンスに恵まれた伝統的支配体制の改革を好まない。一般人民も村落、ギルド組織における宗族的結合を通じて、国家に代り諸行政、経済活動を行うから、伝統主義的要素は極めて強い。こうした社会構造の下では、それに適合する支配者層の儒教、民間宗教たる道教、ともに伝統主義的であつて、世俗への適合こそ目指されるが、現世生活の合理化の途を切開くものではなかった。

ウェーバーが合理主義のメルクマトルとして挙げる三つの点、すなわち①呪術からの解放の程度、②生活の体

系的統一性の程度、③対人関係における伝統的束縛の除去の程度から見ると、①の点では、中国の官人達が呪術的伝統、とくに祖先崇拜を保護して皇帝の恣意と人民の固定化とをはかり、さらに道教の呪術的要素を軽蔑しながらも、これを全面的に排除しなかった。②に関しては、官僚の理想たる「君子」の儒教的全人的教養にもとずく生活の体系的統一は「外への適合」こそ見られるが、内からの人格的統一性をもたない。③については、中国の一切の社会関係が家父長的な自然的有機的關係のアナロジーでとらえられ、このあたえられた「伝統的關係を孝順に守ることが徳とされる」ことがあげられている。かくて「強固な伝統主義の聰明な理論」たる儒教は伝統的、呪術的要素を完全に払拭し切れず、現世生活の合理化を目指さないから、儒教道徳と資本主義精神との間にはかなりの差があり、この中国の「経済倫理」の特性が中国に近代資本主義と類似の経済組織を生み出さなかった有力な原因と見る。

次に、「ヒンズー教と仏教」で、同様にインドの宗教性と資本主義的合理性の欠如との関連が取扱われる。ヒンズー教本来のもつ呪術的性格と伝統主義、インドのインテリゲンチアの救済目標としての世俗生活からの解脱とに重点がおかれる。カーストは社会的評価や生活様式の差にもとづく身分の一種でありながら、宗教的不浄観と儀礼的規定によって支柱を与えられ、その伝統主義は牢固として抜き難い。このカースト制の最高位にあるバラモンは救済手段や儀礼を独占する他、世俗生活のすみずみにまで掟を以て束縛するという抜き難い伝統主義を築き上げ、「業」と「輪廻」の思想でそれを観念的に補強した。下層カーストのものは、今世の境遇を忍従し、来世のヨリ良き再生を願って、自己のカースト義務を忠実に履行する。しかし、ヒンズー教徒のインテリゲンチアはさらに一步を進めて、この輪廻の過程を超越することに向けられ、現世そのものを超越したところに安心立命と解脱の境地を求めようとした。したがって、その救済論はバラモンが他のカーストの分業と無縁な社会的地位に

おかれ、またクシャトリア・カーストから起り「異端」と目された原始仏教やジャイナ教さえ、ヒンヅー系宗教と同様に、解脱を目標としていたから、その遁世的性格は明白である。世俗的活動と大衆とに結びつかぬインドの諸宗教が世俗生活合理化の原動力たりえぬ所以はここにある。

では古代ユダヤ教はどうか。ユダヤ教は呪術的要素を排し、自己や団体の行動を律法に照して反省する生活態度を生み出し、合理的に理解可能な撰理的史観を生み出したという意味で合理的であるが、ユダヤ民族が客人民族 *Pariavolk* となるに及んで、非合理的な性格を帯びるに至った。その団体内部の相互扶助と外部に対する仮借のない打算という二元主義の強化は資本主義の精神と相容れない非合理性をおびるに至った。ユダヤ教の合理性については、ウェーバーは、それがエルサレムという都市を中心とするヤーヴェ信仰の復活によって、宮廷を中心とする支配層の墮落への抗議とかつてのヤーヴェ信仰のオルギアスティッシュ（燥宴的）な面を荷う農民の擁護の立場が、その「合理化」の端緒と見る。そして祭司（レビ人）が教養ある俗人と共同でイスラエルにおける呪術的傾向を駆逐し、律法を組織化し宗教倫理を体系化したこと、予言者がレビ人の、他方においてもつ律法主義の非合理的な側面を打破する。すなわち律法を形式的に墨守するのではなく、生きた神の意志をそこに読みとって内面的に統一しようとする働きをなしたことなどの点から合理化過程が内面的に昇華されたと見る。しかしバビロン捕囚以後、本来ヤーヴェ信仰に結びついていたパリアの性格、道徳的二元性が顕現し、ユダヤ民族の他民族に対するあくなき營利の追求が同胞間の相互扶助と鋭く二元的に対立することとなり、義務として營利を追求し、また信仰上はともかく、経済交渉の上では誠実公正を誇りとしたピューリタンとは明かに異っていた。<sup>(34)</sup>

プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神の形成とに適合的な因果連関を示すことによって、ウェーバーは逆に近代以前、西欧以外の諸宗教におけるそうした連関の欠如を明白にした。宗教改革という現象を経過した

かった国々や後進的な諸国における資本主義経済の未形成に対する光を投げかけるような卓抜な問題提起であった。

#### 四 「階級」の分析

以上の分析の中で、最も重要な問題は、宗教と経済との歴史的な関連を考えるに当って、「階級」(乃至「社会層」という中間項、人間の存在様式を通じて両者の相互規定が考察されるという方法的操作であった。宗教改革と資本主義との問題についても、マルクスは「商品生産者たち」、エンゲルスは「市民、農民、平民」、そしてウェーバーは「向上すべく努力しつつあった産業的中産層」を宗教改革の主体、そして資本主義的發展の推進力と見ている。宗教的教義も信仰も、こうした階級乃至社会層を捉えなければ、それが経済生活に何ら作用をも及ぼせないし、またこうした階級乃至社会層の経済活動と照応するものであったから、宗教改革はよく近世ヨーロッパ文化全体に甚大な影響を及ぼしたのである。

そこでマルクス・エンゲルスの場合における「階級」とウェーバーにおける「階級」乃至「社会層」との異同について比較・検討し、かつ上記の諸階級がどうして発生し来り、どういう役割をもつかを究明すべき段階に到達した。まず理論的な検討からはじめよう。マルクスは『資本論』第三卷第五十二章で、「賃労働者」、「資本家」、「土地所有者」をして近代市民社会における三大階級を形成せしめるものは一体何かと問いかけ、それは「諸収入及び収入源泉の同一性」であるように見えるが、しかしこの議論は誤りであるといいかけて、第五十二章、いな『資本論』全体の叙述を中絶して了った。恐らく、ここでマルクスのいいたかったところを、『資本論』やそれ以外の論著から総観的に見るならば、単に収入の源泉を同一にしているということではなくて、歴史上特定の社

会的生産体系の中での地位、生産手段に対する関係（法制上の認証をもつ）や、社会的労働の組織における役割を異にするが故に、社会的富に対する分前の取得方法と数量とを異にすることによって、人間の集団は「階級」に分けられると考えていたのである<sup>(35)</sup>。これに対して、ウェーバーが「階級」という場合は、「財貨または労務資格に対する処分権（あるいはその欠如）の程度と種類から生じた所与の経済秩序の内部で所得もしくは収入を取得するために、それらを利用しうる所与の方法から結果する」ところの「(1)財貨の調達、(2)外的な社会的地位、(3)内的境遇の典型的なチャンス」において、同一の地位にある人々の集団を指している。この見解はマルクスのいう「収入諸源泉の同一性」から問題を始めてるように考えられるが、しかしウェーバーは、さらに「階級的地位及び階級……は、それ自体、個人ならびに他の無数の人々が同じ（また類似の）類型的な利害関係のもとにおかれている事態を示すにすぎないのであって、原理的には、各種の消費財、生産手段、資産、営利手段、労務資格に対する処分権によって、それぞれ独自の階級的地位が構成される」といっており、概念内容としては「ほぼ同じ」ものをさしているといえる。ただウェーバーの場合は、マルクスの如く、全体社会を生産関係の観点から眺め、とくに生産手段の所有・非所有に関して階級を分けるという一義的な解釈をもたず、その上、時には「階級」は「社会層」ともいわれ、「身分」や「職業」などの観念と分ち難く結びつけられることがある。

もちろん、ウェーバーの宗教社会学も経済社会学によってしっかり裏打ちされているといわれるように、ウェーバーの「階級」観念が経済的な観念をもっていることは疑いないが、しかしウェーバーの場合には、労働者をも「特権のない営利階級」に入れており、「特権のある営利階級」すなわち「企業者」と同一の水平面で問題にしているから、マルクスのように、「階級」関係は相反する経済的利害の対立としてはっきり現われて来ない（例えば債権者対債務者の階級対立）。マルクスは、「資本家」と「労働者」という階級対立を、利潤と賃金という経

経済的範疇の分析から導き出して来ると同時に、生産手段に対する両階級の関係という社会的な観点にそれを結びつけている。<sup>(36)</sup>

例えば、ウェーバーの宗教社会学論集では「農民層」、「騎士的戦士層」、「政治的官僚層」、「知識人層」、「市民層」の五個の社会層があげられ、それぞれと宗教意識との「照応」関係がとり上げられている。この「社会層」が「身分」と「階級」との特殊な絡み合いにおいて理解されたものであることはまちがいないが、しかしマルクスがいう「経済的構造」に「照応」するというのとは異なる。それはウェーバーが「政治的官僚層」、「知識人層」といった、ある意味で超歴史的な階層を、他の社会層と並べているのを見ても判明する。これらは経済学的には何らの範疇とも対応しないし、マルクスのな意義で「階級」を構成するものではないからである。けだし、マルクスは、役人、医師などの「階級」視やまた同一階級内の無数の細分化を明白に却けている。

以上のようなちがいが原理的に考えられるが、それをおさえた上で、とくに宗教改革期に関するマルクス、エンゲルス、ウェーバーのそれぞれの諸表現を検討してみよう。

ここでマルクスのいう「商品生産者たち」*Warenproduzenten* は、自己需要のため生産する者と対立して用いられていると同時に、資本制的な商品生産とも区別される時期の「商品生産者たち」であって、中世封建社会における農奴としての社会的、経済的諸負担を免れて、自己のためではなく、他人と交換するための商品としての農工生産物を生産する人々を指す。資本家や労働者に未だ分化していない状態にある商品生産者たちと解してもよい。したがって、エンゲルスのいう「中小市民」(市民的反対派)、「農民」そして「平民」の一部を意味するものと考えてよい。勿論、このようなエンゲルスのあげる諸階級の中でも商品生産者という概念に当てはまらないものも含まれると思うが、エンゲルスの真意も、勿論「商品生産者」たる限りでの「中小市民」、「農民」、「平民」

ということであつただらうと思われる。ただエンゲルスの場合、その叙述がドイツの農民戦争に限定されていたために、「市民的性格」がはっきりとしないが、『フオイエルバッハとドイツ古典哲学の終焉』の中では、宗教改革の主導的な性格が、「市民的」なものであることをはっきり述べており、むしろ「商品生産者」としての側面を見ているといえる。

このように解すると、マルクス・エンゲルスの「商品生産者」あるいは「中小市民・農民・平民」は、ウェーバーが「向上すべく努力しつつあつた中産的産業層」と呼んだものに正に一致して来るといわねばならない。何故ならばマルクスも前に引用した『資本論』中の語の中で、わざわざ「そのブルジョアの発展たる新教」といつており、宗教教説の発展はもちろん経済構造におけるブルジョアの発展に「照応」すると彼は考へているのであるから、「向上すべく努力しつつあつた」というウェーバーの規定を「主体的」表現とすれば、マルクスはその同一事態を「客体的」に説明しているといえる。だから両者の表現の仕方は逆であるが、指摘されている社会層、階級は正に一致するといふのである。

だが、マルクスもいふように、「階級」の規定に関しては、様々の「中間的過渡諸段階」Mittel- und Uebergangsstufen があるのであるから、労資未分以前の「中・小市民」や「農民」・「平民」を一括して「商品生産者」、「中産的産業層」と呼称するより他には致し方ないと思う。けだし、事実ヨーロッパの宗教改革や農民戦争において立ち現われる主力となる社会層は、封建的諸義務からある程度解き放たれているが、なお封建社会の諸拘束に制限されている。しかも、その生産物を商品として販売しようとするような経済力を既に自己のうちにもっている農民とも、手工業者とも、あるいは半農・半工といつてもよいような、きわめて流動的な社会層であつたからである。この点をさらに詳細に展開することが、宗教改革研究の上で最も大切なポイントとなるし、恐らくわれわれも



各国について今後具体的にこの点を「市民階級」というテーマで解明する作業を続けるであろうが、さし当り、ルッター、カルヴィンあるいはイギリスの場合などについて、この点を概略的に確めておこうと思う。

まずルッターは、彼自身もと「農民」であったチューリンゲン出身のハンス・ルッターの子として生まれたが、彼の誕生後六カ月、ハンスはマンズフェルトに移住し、最初は「鋳夫」、のち、銅山の「鑄夫」となった。彼はマンズフェルトを領有した伯爵家から鑄鋳場を三個借受け、一四九一年には村会議員の一人となったといわれる。ルッターが「農民の子」だとか、「鋳夫の子」と呼ばれるのはその意味であるが、しかしここにいう鋳夫も鑄夫も、日本語の語感が示すような、賃銀労働者ではなく、南独におけるギルド的な鋳夫組合の崩壊・変形ともに出現して来た中産階級、あるいは小規模の産業資本家でさえあった。「七人の子女に衣食を給し、長子に教育を授け、鑄鋳炉の賃借料を払い、其の上三人の娘が後にヤウフマン、ポルネル及びマッケンロッドという若い市民達に嫁いで新家庭を作った時の、その『調度』の為にとて予め貯蓄してゆく」ことが出来たというのである。ルッターの弟、ヤコプがハンスの家業を継いだか、この頃（一五二二年）にはまぎれもない小産業資本家であったといわれる。

ただこういうルッターの家庭の状況が個人的であるかというに、そうではなくて、南西ドイツ一帯に、農民が鋳夫になって、アイスレーベンやマンズフェルトに移住するという「時流」があり、ルッターの父もそれに倣ったにすぎない点を注目すべきである。もはや中世ドイツの農奴であった農民は重い賦役の負担から事実上解放せられ、クリッシヤーの指摘する「隷農制は、特に南ドイツにおいては、基本的にはもはや単なる人的な法律関係にすぎず、隷農に年々僅かな貨幣を支払えばこと足り、領主に通知することなくして結婚し、又その許可なくして離村することが出来る」という環境が作られつつあった。したがって、農民といっても独立不きの精神と折を

えて小産業資本家に上昇する可能性と現実性をもった社会層であった。

こうした中産の社会層に対して経済的にも、社会的にも障碍となった対立的な社会層は、封建的諸侯、高位聖職者などの封建的領主層とそれに結びつくヤコブ・フッガーを典型とする高利貸資本・商業資本家層であった。けだし封建的諸負担は農民の経済的向上を妨げ、また前期的諸資本の経済的支配は、彼等の社会的上昇、経済的向上を阻む作用をしたし、とりわけ神聖ローマ皇帝カール五世と結びついたフッガーの高利貸付は、法王庁や領邦諸侯による過大な農民への要求を結果として齎した。僧職売買、免罪符などはいわば氷山の一角でしかなく、ドイツの財政的腐敗は、中産層にとっては耐え難い悪と考えられた。

ルッターが「その若干は公正であり、正義であるから、神と世の前にこれを承認すべきである」と勸告した、かの「農民の十二カ条」には、宗教と経済とに関する上のような社会層の考え方がはっきり現われている。「福音書」は一揆や騒擾の原因ではないといった後、かの十二カ条につき「福音書は信じそれにしたがって生活している農民のすべての個条の基礎である」といっている。そして牧師を選任・任命・罷免する権利、牧師とその家族を養い、貧民を救うに足る十分の一税以外の不当な要求を拒否する権利、農奴身分からの解放、共同地に対する諸権利の確認、領主と農民関係の契約による再編、地代の制限、慣習の尊重、土地所有権の確認、相続税廃止、最後に以上の要求が聖書に基づく諸権利であることなどをうたっている。領主層と対等の協約を結ぶなどということは、農奴身分から向上しつつある農民でなければ、到底提出しえない要求である。

だが、ルッターの「その若干……」という語が示す通り、ルッター自身はドイツの領邦分裂のため下級貴族と結びついて、妥協的な形で宗教改革を行おうとしたが、本来農民の搾取にその利害をおいている貴族はこの改革の真の味方ではありえず、ルッター自身も農民と対立、絶縁を余儀なくされてしまう。エンゲルスがルッター派

ではなく、ミュンツァー派に真の宗教改革のいない手を見出し、またウェーバーがルッターの教義に保守的・消極的な側面を見出す根拠もここにある。

次に、カルヴィンの場合はどうか。カルヴィンは北仏ピカルディーの富裕で信望ある小市民で、かつ下級公吏たるジェラルルの子として生まれたが、彼の教説が結びついたのは、むしろスイスのバーゼルやジュネーヴにおける市民の改革運動であった。とりわけ、フランスにおいて迫害され、ジュネーヴその他に亡命したユグノーの徒がカルヴィンの支柱となった。自由職業家、医師、弁護士、下級僧侶、職人、農民、下級貴族などから成るこの亡命者達の先頭にいたのは、「圧倒的に手工業に従事し、空屋を借り、高い買手値段によって都市の金庫にも歓迎される収益をおさめておく上流階級の人々」であった。ここではエンゲルスのいわゆる「宗教改革の市民的性格」は極めて明白であった。そして「フランスのカルヴァン主義は活動的で冒険的な階層、すなわち紳士や実業家や地方地主さらに職人層などの多くを結集し、まもなく全フランスに波及した」が、「東部、中央山塊の南斜面、ペアルン、ギャンヌ、シャラントの諸県、低ポワトール、ノルマンジー、ピカルディー」などに根を下ろした。一五六二—一五九八年のユグノー戦争は、半農的中・小ジャンティヨム層の主導で戦われた農民戦争であった。<sup>(37)</sup>カルヴィンの教説とこのような社会層との結び付きについては、ウェーバーの分析がとくに出色であるし、またトレルチもカルヴィンの教説をこの見地から分析しているので、ここではもはやつけ加えることはないが、彼の「禁欲的」プロテスタンティズムが、生活の中に実践される時、富の一層の蓄積が帰結される点だけを注目しておきたいと思う。

さらに、イギリスにおいても、いわゆるヨーマン層（独立自営農民層）が、トニーのいわゆる「小人島的資本家」に向上しつつあった十七世紀半ば（一六四六年）、かの「ウェストミンスター信仰告白」が起草され、イギ

リス議会によって批准（一六四八年）されている。「自分の召命と選びを確かにするために全く勤勉に努めることは、すべて信者の義務である」（第十八章三項）とそれは述べている。<sup>(38)</sup>ピューリタンとよばれるイギリスの中産的な新教徒については、書くべきことは極めて多い。

以上のように、宗教改革の主体となったのは、農民・小市民といった表現さえ不適當な社会層であって、こうした社会層がプロテスタンティズムの生活倫理に貫かれたということが宗教改革の成功を支えたのであって、ルッターやカルヴィンがいかに一人で権勢に立ち向おうとも、こうした地盤なしにはこの歴史的現象は起りえなかった。ましてルッターやカルヴィンが、農民や小市民の子孫であったということを極度に強調することも適當ではない。そういう意味では、マルクスがいうように、新教が商品生産者たちの社会に照応する宗教形態であるという観点が極めて重要であって、ルッターやカルヴィンの個人的事情は一応捨象されてよいともいえる。

さて、ここまで問題を展開して来たが、一体どのようなにして、このような中産的生産者層（中小市民・農民）が中世封建社会から生まれて来るかという疑問が生ずるであろう。この点を説明するのが、いわゆる「資本主義発達史」の研究であり、経済史学の中でも最も重要なテーマとなっている。いわゆる「封建制から資本制への移行」であるが、今日の経済史学の水準からいえば、理論的にはほぼ解決を見ているといつてよい。

古い通念からいえば、資本主義への移行については、農村に対する都市の独立、あるいは封建領主層に対する商人の台頭というシェーマが従来、何の学問的反省もないままに受け入れられて来たが、しかしむしろ資本主義への萌芽は、大商人や大都市に見られるものではなく、中小工業者、農民や地方小都市、農村における工業の中にあるという観点が定説となって来た。この事はマルクスやウェーバーの他の業績を注意深く、丹念に読めば了解されるはずであるし、またわれわれもこれからヨーロッパの主要諸国について実証したいと思う。

簡単にいえば、封建領主の課する賦役義務を負担していた農奴が、十二、三世紀以来漸次ちとっていった封建的地代負担の軽減が彼等の経済的向上を帰結する方向に働き、この農奴が隸農として向上し、富裕な農民に上昇するのであるが、原理的にいえば、賦役（労働地代ともいう）が生産物地代（現物納）または貨幣地代に転化する時、それだけ農奴側は自己の生活必需品部分をこえる剰余部分を自己の手許に貯蓄しうる可能性を与えられる。けだし、賦役という直接的な身体上の束縛に代えるに、現物または貨幣でその義務を果たし、生産物に余裕があれば凡て自己の手許に残すことができる。そして領主の恣意にもとずく掠取から免れ、身分的にも漸次解放される。こうして成立する中産階級が両極に分解して、労資階級を形成し、資本主義が成立する。

賦役の現物納や金納への転化は、領主側の財政的要求や都合によって行われることもあるし、農奴側の要求によって始められることもある。極端な掠取が行われることは農奴の逃亡や騒乱や死を招き、かえって領主の生活基盤を自ら掘崩す結果を生ずるからである。領主と農奴との力関係（いわゆる階級闘争）が、農奴の身分的解放を決定することは明白である。そして先述の「農民の十二カ条」に見られたような「協約」や「成文法」を農民側が要求するようになれば、農奴は事実上土地の所有権を「分割地農」として有し、製造工業を兼営したり、専業として営む小市民に転化する可能性を与えられる。この場合、前期的な高利貸や商人は、ただ領主の農民搾取に寄生するだけであるから、中産階級の台頭を抑制するのみで、何等彼等の身分的・経済的上昇を助長することはない。それゆえ、宗教改革は封建領主のみならず、こうした前期的大商人や高利貸とも激しく闘われる闘争を伴ったのである。<sup>(39)</sup>

## 五 結 び

以上、宗教改革の経済史的研究において、最も基本的と思われる問題点を提示し、展開したのであるが、冒頭にもいったように、実はこうした視点を念頭において、ヨーロッパ各国の宗教改革、反宗教改革を近代資本主義の発達と関連づけて実証的に研究することから、本格的な作業が始まる訳である。われわれは、既にヨーロッパの主要国を三つに分類するとともに、その間における関係についても示唆しておいた。それゆえ、今後行われるべき作業は、

① 最も宗教改革が徹底して行われ、かつ資本主義の発達が最もスムーズに進行したイギリスの宗教改革の研究  
② ドイツ、フランスのように宗教改革が行われながら、しかも反宗教改革が成功したために近代化が遅れ、資本主義発達も幾世紀か後になって始めて軌道にのった場合の宗教改革の研究

③ オランダとスペインとの相互関係の中で、宗教改革と反宗教改革が国際的に進行した場合について、それぞれの資本主義発展の経路を辿ってみる作業

④ ローマ法王庁を中心とするイタリアー経済の研究  
など限定されて来ると思われる。勿論、この一々についても、細かい作業分割が行われるべきで、既にウェーバーの研究を検討する意図を以てそうした作業やモノグラフが出現し始めているが、むしろウェーバーの鋭利な問題提起の重大な意義を積極的に摂取することの方が大切であると思われる。

次に、以上の論議は、宗教と経済という全く対蹠的な二つの文化部門を宗教改革の中でとりあげて行ったものであるが、こうした作業は、単にこれだけに終ってはならない。マルクスにしても、政治、哲学、法律、芸術な

どの文化諸部門が、いわゆる上部建築として経済的・下部構造と照応すると論じており、ウェーバーの場合も近世ヨーロッパ全体の文化的特質を論点に据えているのであるから、他の文化諸部門（とくに政治、法律、科学、哲学、芸術、文学など）と宗教改革及び資本主義発達史との関連が、いつも念頭におかれなければならない。トルチは、「プロテスタンティズムがどの程度まで近代世界の創出にいちじるしく関与したか」という問題をかかげ、方法的には「わたくしはこれらの結果をそれぞれ、文化領域にわたって簡潔にスケッチしようと試み、それらをわざとこれらのちがった見地のもとにわけてみる。……統一的構成のごときは断念して、多くのさまざまな平行せる、独立せる、それどころかおそらくはまた互いに交錯している影響を考慮するときのみ、ほんとうの因果関係の理解に達する<sup>(40)</sup>」といているが、ここで止まることは個人としては当然であるが、さまざまの人文・社会科学の協同を必要とする今日では、この議論には再検討の余地があるものと思われる。

そればかりではない。ウェーバーの、われわれ日本の学者に与えた無言の問題提出がある。それが、われわれにそうした総合的研究を必要とさせているのだといえる。それはこうである。ウェーバーはその宗教社会学研究の冒頭で、こういう。「近世ヨーロッパ文化の世界に生を享けたもの *der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt* が一般歴史的諸問題を探究するとき——少くとも我々はそう考えたい処であるが——普遍的な意義と妥当性を発展せしめた如き文化諸現象が、偶々西洋において、しかも西洋のみにおいて出現したというのは、抑々いかなる条件の連鎖によっていたかという質問を免せざるをえないのは、不可避にして当然なことである<sup>(41)</sup>」と。彼のいう *der Sohn* は、厳密には、ドイツ、フランス、イギリスなど西ヨーロッパの近世文化において主流を占める国々の国民を指す訳で、われわれ日本人には直接当てはまらない。にも拘らず、ウェーバーのいう近世ヨーロッパ文化に、日本人は他のアジア諸国民とは異って、まことに特殊な、一種不思議な「親近感」を、

とくに明治初年以來有し続けて来た。自らを「近世ヨーロッパ文化の息子」だと意識する人々もいるかも知れない。しかし、ウェーバーはそれに対して近世ヨーロッパ文化は「西洋においてのみ」出現したとはっきり「拒否」の態度を示している。この事は一見自明であるが、この「拒否」を忘れて、徒らに近代化や新版「脱亜入欧」を説くことは、折角ウェーバーの提出している問題提出を無に帰せしめるものである。近代に入って、西欧資本主義がアジアの諸国にどのような経済的衝撃を与え、またアジアの諸共同体がそれに対応したかについて、原理的に問題を提出しているマルクスとともに、ウェーバーは、われわれが継承すべき唯一の学問的遺産だといっても過言ではないし、とりわけわれわれは両巨匠のもつ「総合的な」視野を十分に消化する必要があると思う。

通常「和魂洋才」などといって、宗教的に（思想的にといいかえてよい）はアジア乃至日本の伝統をもち、技術・知識だけは西洋のものを採用するという便宜主義があるが、宗教は儒教・仏教、経済は「高度に発達した」資本主義体制というような文化現象が果して何を意味するか、またそういうことがありうるのかどうか。ウェーバーもマルクスも、そうした併行現象のありうることを否定している。一体、われわれの側で「固有な文化」とは何か。近代化とは何なのか。こういった問題を彼等はわれわれに投げかけているようである。こういう意味でも、われわれの文化との比較、そしてわれわれの現代文化における「西欧的」なものの反省の必要から考えても、われわれは近世ヨーロッパ文化の「総合的研究」にとりかからざるをえない。

## 註

- (1) この意味については拙稿「ヨーロッパ近世文化の『総合的』研究への序説」本誌第三五号所収を参照されたい。
- (2) 筆者は経済史学を経済学的重要组成部分、いな経済学そのものと考えているのであって、この点拙著『経済学体系と歴



史』（未来社刊）を参照してほしい。

- (3) 宗教改革・反宗教改革に関する研究業績の概要については井上幸治・林健太郎編『西洋史研究入門』二〇五—一〇頁、平凡社『世界歴史事典』第九、一五巻「宗教改革」、「反宗教改革」の諸項目を見よ。
- (4) 例へば Emile-G. Léonard, *Histoire du Protestantisme*, Collection Que Sais-Je? N° 427. (渡辺信夫邦訳)
- (5) エンゲルスのいわゆる「新マルクス主義者」の中に見られる。後出。
- (6) Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Volksausgabe, 1934, S. 5 (宮川実邦訳一九頁)
- (7) Marx/Engels, *Über Kunst u. Literatur*, Verg. von Michail Lifschitz, 6 Aufl. 1953. 28 a/S. 352 (滝崎安之助邦訳上巻九—一〇頁)
- (8) A. a. O. 29 a/SS. 874-5. (滝崎邦訳上二—三頁)
- (9) A. a. O. 28 b/SS. 373-4. (前掲邦訳上二〇—二二頁)
- (10) Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922. S. 166. (戸田武雄邦訳二五頁)
- (11) A. a. O. SS. 166-7. (戸田邦訳二五頁)
- (12) Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920, S. 205. (阿部行蔵邦訳一四四—四五頁)
- (13) A. a. O. SS. 82-3 (同上邦訳六〇—六一頁)
- (14) A. a. O. S. 205 (同上四四五頁)
- (15) Weber, G. A. W. SS. 162-3 (戸田訳二〇—二二頁)
- (16) 同一の社会的歴史的現実を見ているのであるから、当然のことといえれば当然であるかも知れないが、その実例についてはカール・レヴィット『ウェーバーとマルクス』（柴田・脇・安藤共訳、アテネ新書）を見よ。なお Marx, K., *Das Kapital*. Bd. 1, Verg. von Adoratsky, 1932, SS. 84-5 (長谷部邦訳一八二頁)、Weber, M., *Wirtschaftsgeschichte*, 1924. S. 240 (黒正巖・青山秀夫共訳『一般社会経済史要論』下、二二—二三頁）を見よ。
- (17) Marx Engels Werke, Bd. 16, Dietz, SS. 393-4. (大内力邦訳一三一—三四頁)
- (18) 註(16)を見よ。
- (19) Marx Engels Werke, Bd. 21, Dietz, SS. 304-5 (土屋保男編訳『宗教論』一三三—一三六頁)

- (20) この点については大塚久雄『宗教改革と近代社会』一三五—六頁の適確な指摘を見よ。「当時カトリック教会（羅馬旧教）は、それ自体強力な封建的支配者（領主）、否その龐大な組織体であったばかりでなく、その教説が封建的支配の精神的支柱として作用していたのに対比して、カルヴィンの流れを汲むカルヴィニズム……は、いまや旧き封建的支配に対抗し世界史の新たな担い手として下から盛上りつつあった健康な中産的生産者層（農民・小市民）の裡にもっとも広汎な信奉者の群を見出しつつ、民衆の社会的向上の倫理的エネルギーとなり、社会的解放の旗幟となっていたのである。この民衆的意義を看過して、おそらく、宗教改革の精神的理解も亦おのずから不具的たらざるをえないだろう。」
- (21) Marx Engels Werke, Bd. 7, SS. 343-4. (大内訳六一—三頁)
- (22) A. a. O. S. 411 (同上邦訳一〇二頁)
- (23) 同上邦訳解説二五六—八頁。
- (24) 西村貞二訳『近代世界とプロテスタンティズム』八五頁。
- (25) Troeltsch, E., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, 1925, S. 263 (内田芳明邦訳一五頁)
- (26) A. a. O. S. 272 (同上邦訳三〇頁)
- (27) A. a. O. S. 269 (同上二五頁)
- (28) A. a. O. S. 276 (同上三八九頁)
- (29) A. a. O. SS. 281-2 (同上四六一八頁)
- (30) 金子栄一『マックス・ウェーバー研究』を見よ。また前掲拙稿参照。
- (31) Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, SS. 49-50 (阿部行蔵訳三六頁)
- (32) A. a. O. SS. 203-4 (同上邦訳一四三頁)
- (33) Walker, G., *Capitalism and the Reformation*, *Econ. Hist. Rev.*, VIII, 1. に研究史の一応の見通しが行なわれている。
- (34) 以上については杉浦宏邦訳『世界宗教の経済倫理』Ⅱ及び細谷徳三郎邦訳『儒教と道德』、内田芳明邦訳『古代ユダヤ教』などを参照のこと。
- (35) 資本論の該当箇所及び『ドイチェ・イデオロギー』を見よ。

- (36) Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft, Typen der Herrschaft, Erster Teil, Kap. III u. Dritter Teil, Kap. I-VI.* (浜島朗邦訳) を見よ。
- (37) 大塚久雄 『宗教改革と近代社会』
- (38) 日本基督教改革派教会・信条翻譯委員会訳 『ウェストミンスター信仰告白』 六三頁。
- (39) 以上の資本主義發達史の概要については拙著 『イギリス近代農業史序説』、『イギリス近代工業の生成と展開』がある。
- (40) 前掲西村貞二邦訳五七―八頁。
- (41) Weber, *Religionssoziologie, I, S. 1.* (杉浦宏邦訳三頁)

(付記) 本稿は昭和四十二年度文部省科学研究費補助金(総合研究)による筆者の分担課題「近世ヨーロッパ文化における社会・経済史的要因」についての研究の一部をなすものである。