

# 論文

## マックス・ヴェーバー「資本主義の『精神』論」の分析

——*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1905. 所載

「倫理」論文の補訂について——

住 谷 一 彦

### 一 書かれざる第三章

——研究プランの変更——

### 二 「資本主義」概念の補訂

### 三 薄明の時期

——一九〇六—一九一二年——

### 四 普遍的視座の形成

——「概念革命」——

マックス・ヴェーバー「資本主義の『精神』論」の分析

— 書かれざる第三章 — 研究プランの変更 —

マックス・ヴェーバーが一九〇五年に『社会科学・社会政策誌』*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20 Bd. Heft 1. S. 1-54, 21 Bd. Heft 1. S. 1-110(以下*Archiv*と略す)に発表した有名な論文「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の『精神』」*Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*(以下初出論文と略す)が、一九二〇年に『宗教社会学論集』第一巻 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. (1. Aufl.) Tübingen (Mohr-Siebeck) 1920. (以下GARSと略す)に収録される際に「驚くべき大改訂」(安藤英治氏の表現)が施されたことについては、安藤氏の開拓的業績をつうじて今日では既に広く知られているところである。<sup>(1)</sup> 南独バイエルンの古都ミュンヘンで、厳しい気候風土のなかをひたすら著述に没頭しているヴェーバーの相貌は、妻マリアンネの手でリアルに生き生きと描写されている。しばしば引用される周知の箇所から一つだけ取り出してみよう。「著述」のほうは甚だばつとしない。一日一、二時間だ。驚くほど疲労困憊しており、頭の調子も悪い。しかしまあ何とかやって行けるだろう。だんだんと慣れるということが、やはり仕事の力をとりもどす唯一の道なのだ。今は印刷にまわすために手を入れようとして『プロテスタンティズムの倫理』に取りかかった。それから『経済倫理』。その後で社会学だが、この序論は講義と同じだ……<sup>(2)</sup>。この箇所に関する妻の説明には幾つか検討を加えなければならない問題が含まれているが、<sup>(3)</sup>ともかくヴェーバーが初めて独立の著述として出版する本のために、一五年前に発表し幾多の批判にさらされた「倫理」論文に最終的な補訂をおこなおうとしている事情は、きわめて鮮明に伝えられている。その補

訂の全容は、いずれ安藤氏の手によって遠からぬうちに発表されるであろうから、詳細はそれに譲ることにして、本稿では先きに発表した拙稿「マックス・ヴェーバー『資本主義の精神論』ノート」(『思想』第五九〇号、一九七三年八月号所収。以下「ノート」と略す)で提起した問題局面の一論点について改めて若干の分析を加えてみたいと思う。

私が前掲拙稿において提起した問題は、こうであった。ヴェーバーの「倫理」初出論文を仔細にみると、現行論文(『宗教社会学論集』第一巻に収められている)のような一つの完結した論文として発表されたのではなく、なお、続稿が予定されていたとしか考えられない体裁をとっているということである。それが第三章というかたちをとるか、あるいは現行論文を第一部とするならば、第二部というかたちになるか、はともかくとして、いずれにせよ、現行論文の場合禁欲のプロテスタンティズムが個人<sup>(4)</sup>の倫理的な面に与えた影響を分析しているのに対して、それはキルヘ(教会)あるいはゼクテ(教派)といった集団の社会倫理、そうした集団への加入によって、すなわち、選択と淘汰、Ausslese und Anpassung によって実際の社会生活面で教育され陶冶されることでもって、どのような規律、Disziplin に刻印づけられた生活態度が集団レヴェルで形成され、それが資本主義の精神の生誕にどのように影響したかの因果関連の分析に焦点をあてるはずのものであったように思われる。それが実現すれば、キルヘあるいはゼクテという集団を取りあげるることによって、禁欲のプロテスタンティズムを担った社会層の利害状況が直接に問題の枠組裡に組み入れられることになり、かくて現行論文が理念の側から接近する「唯心論的」構成をとっているのに対して、それはいわば逆に理念の階級的被制約性の面をも照射する一層視野の拡大された論文となったことであろう。<sup>(5)</sup>

当時ヴェーバーの研究プランでは、「その次には、禁欲的合理主義の人文主義的合理主義とその生活理想や文化的影響に対する関係、さらに哲学上ならびに科学上の経験論の発展や技術の発展に対する、また精神的文化財に対する

関係が分析さるべきであろう。それから最後に、中世における世俗内的禁欲の萌芽から発する禁欲的合理主義の生成とその純粋な功利主義への解体のあとが、歴史的に、しかも禁欲的信仰の個々の普及地域に即して、究明されねばならないであろう。こうして、はじめて、近代文化の創出にあずかったその他の諸要素との関連において、禁欲的プロテスタンティズムの文化的意義の限度を明らかにすることができると思う<sup>(6)</sup>（傍点原文）ということであった。しかし、この研究プランは実現しなかった。そして、引き続き着手される予定であった第三章もしくは第二部については、その準備論稿ともいえる「教会と教派」「Kirchen und Sekten」が、「フランクフルト新聞」一九〇六年四月一三日、一五月号に、また「北アメリカにおける『教会』と『教派』」「Kirchen' und 'Sekten' in Nordamerika. Eine kirchen-und sozialpolitische Skizze. が、『キリスト教世界』誌一九〇六年六月一四日、二一日号に掲載されたにとどまり、結局一九二〇年の『宗教社会学論集』第一巻では現行「倫理」論文とは切り離されて独立した一個の論文「プロテスタンティズムの諸教派と資本主義の精神」（以下「セクテ」論文と略す）という題名のもとに、「教会と教派」論稿で扱われたテーマを一面では拡充し、他面では縮小するかたちで収録されることになったのである<sup>(7)</sup>。その他のプランが陽の目を見なかった理由について、ヴェーバーは一九二〇年の補訂にあたって、次のような釈明をおこなっている。「最初、私はさきに記した計画の意図にしたがって研究を続行するつもりであったが、一つには偶然の諸事情、とりわけ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912. (この著作は私の研究しようとした幾多の点について、神学者でない私のとうてい及びえない成果を収めている)の公刊をみたために、二つには、この論文を孤立させることなく、文化発展の総体のなかに位置せしめるために、さしあたって、宗教と社会の普遍的な関連に関する比較研究の成果を書き上げてみよう、その後になって決心するにいたった<sup>(8)</sup>」(傍点原

文」と。これによれば、ヴェーバーが当初の研究プランを変更した主な理由は二つあったことになる。しかし、最初にあげたトレルチの著書刊行という事情は、確かにキリスト教の教説については神学者トレルチの独壇場で、ヴェーバーの「とうてい及びえない成果」であつたには違いないが、ヴェーバー自身も記しているように、<sup>(9)</sup>トレルチの問題関心ならびに叙述内容は、ヴェーバーのそれとは表現ならびに術語の面できわめて似ていながらも根本的な方法局面で微妙な差異を示しており、<sup>(10)</sup>トレルチの著書はヴェーバーにとって有力な援軍の出現ではあつたが、それに力を得て自らの軍隊をさらに前線に進めるのならともかく、逆に戦線から撤収させる理由とはなり得ないように思われるのである。とするならば、彼が研究プランの変更を余儀なくさせられた基本的な理由は、むしろ第二の点にあるとみなければならぬであろう。プラン変更の根本理由は、ヴェーバー自身の内部に発酵しつつあつた全く新たな学的関心の芽生えに根ざしたのであつた。それはどのような学的関心であつたのであろうか。

接近の仕方はさまざまであり得ようが、さしあたって私は先述の拙稿で提起した一論点、すなわち、一九二〇年の現行論文で積極的に前面に押し出されるに至つた、「すぐれて西欧的な近代資本主義の類型的特質」<sup>(11)</sup>（傍点原文）という問題視角形成の局面にしばって、「倫理」初出論文以降におけるヴェーバーの学的関心の深化・拡充過程を追及してみることにした。

(1) 安藤英治「M・ヴェーバーの宗教社会学改訂について」(1)『政治経済論叢』第一八巻第一・二合併号、「M・ヴェーバーの宗教社会学改訂について」(2)『成蹊大学経済学部論集』第二巻一号。なお、安藤氏は、この成果に立って、その後の研究を続行されている。たとえば、『ヴェーバーと近代』(創文社、一九七二年)所収の諸論稿、および「近代化のパラドックス」『思想』一九七五年六月、「ヴェーバーにおけるローマ史論の軌跡」『思想』一九七六年一〇月、「ヴェーバーとヨーロッパ意識」『思想』一九七七年二月、「ヴェーバー歴史社会学の基礎視角」『思想』一九八〇年八月)等を参照。

マックス・ヴェーバー「資本主義の『精神』論」の分析

(2) マリアンネ・ウェーバー『マックス・ウェーバー』Ⅱ(大久保和郎訳、みずす書房、一九六五年。以下マリアンネ『伝』と略す)四九六頁。なお、以下ウェーバーおよびウェーバー関係の著書論文は、とくに断わりない限りすべて邦訳のある場合には邦訳から引用する。

(3) それは特に『経済と社会』の内容理解について言い得る。この問題局面については、後段で改めて触れることもあろうが、さしあたっては『経済と社会』のマリアンネ・ヴィンケルマンの編集方針に根本的な批判を加えたテンブルックの衝動的な論文を参照。Vgl. Tenbruck, Friedrich H., Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft; Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaft, Bd. 133. H. 4 (Dezember 1977.) また、『宗教社会学論集』所収の諸論稿との関係については、同じく Tenbruck, F. H., Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27. Jg. 1975. S. 663-702.

(4) ウェーバーはラッハファールへの反批判論文で、『倫理』論文が未完結であり、『キリスト教世界』に掲載した論文がその続稿の輪郭を画きだしたものであるにすぎないことを述べている。なお、そこでウェーバーが、教派を扱う場合、それにおける教育ならびに規律 Disziplin が資本主義の精神生誕に及ぼした巨きな影響に言及している点に注目すべきであろう。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』一九八〇年八月号) 一三頁(註)三九参照(以下「反批判」と略す)。なお、『書かれざる第三章』という指摘ならびに表現は、安藤氏も肯定している。前掲安藤英治「ウェーバー—歴史社会学の基礎視角」二九頁参照。

(5) ウェーバー「反批判」一一〇頁註三四。「私の論文が完成すれば、そこでは逆の因果関連—経済的諸関係による宗教の制約—が必ず重要視されることになるだろうが、『その時には』おそらく、(今まで提出されたものに對する)、『宗教的契機の影響の誇張』という評と全く同じく、『唯物史観への屈服』という評がなされるであろうということを私は特にはっきり強調しておいた。」

(6) 太塚久雄・梶山力訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(岩波文庫版。以下『倫理』岩波文庫、と略す)(下、二四八—二四九頁(傍点原文)。なお、引用文中の「文化的意義の限度」の「の限度」は、一九二〇年の補訂における追加である。これも「倫理」論文発表後に加えられた多くの批判にみられる誤解を避けるための配慮とみるべきであろう。

(7) 安藤英治「アメリカ合衆国における『教会』と『セクト』」(前出)における訳者序言を参照。安藤氏は、そこで『宗教社会学論集』所収の「ゼクテ」論文が「教会とセクト」論文における「良心による自己審査」が教派形成をつうじて資本主義

の精神を生み出していく側面を「大幅に拡げる」とともに、同じく「良心による自己審査」が反権威主義を生み出し、「基本的人権」思想の形成に寄与するに至った側面を捨象した点で逆に「半分に縮少」されている点を指摘している。「現行論文」では何故か削除されているが、「初出論文」でヴェーバーは、「倫理」論文作成の動機が一つにはイエリネックの「人権宣言」論文に負っている点をはっきりと述べている。Vgl. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 21. Bd. Heft 1. S. 43—44, Anm. 78.

(8) 「倫理」(岩波文庫)(下)、二五一頁註(四)参照。

(9) ヴェーバー「反批判」九二頁。「禁欲」に関する「私の概念は、誰でも善意をもっているならば——ラッハファールもまた——理解するように、例えばトレルチのものと明らかにズレをもつ概念である」(傍点原文)。ヴェーバーのこの指摘は、この論文冒頭でラッハファールのやや悪意あるトレルチ批判に対して繰り返してトレルチを擁護し、二人の間に基本的な論旨に違いがないということを強調したあとであるだけに、とくに注目する必要がある。

(10) 例えばゼクテ、神秘主義に関する概念構成のうえで両者のあいだに或る差異がみられる点については、『トレルチ著作集』第七卷(ヨルダン社、一九八一年)に附した筆者の「解説」を参照されたい。

(11) 拙稿「ノート」一三二頁。ここに示しておいた幾つかの論点のうちの一つを本稿では検討する。その所以は、行論の裡に  
おのずから明らかとなるであろう。

## 二 「資本主義」概念の補訂

「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の『精神』」の論旨を最もよく特徴づけている箇所として屢々引用されるのは、次の文である。

ヤーコブ・フッガーが友人からもう十分に利益をあげたのだからと、隠退をすすめられた際に答えた言葉、「私はまったくちがった考えであり、できるあいだは儲けようと思う」に、ヴェーバーは、こうコメントしている。「このヤ

マックス・ヴェーバー「資本主義の『精神』論」の一分析

「コブ・フッガーの一語にみられる『精神』は明白にフランクリンのそれとは異なっている。フッガーの場合に語られているものは商人的冒険心と個人的な、道徳に無関心な気質の表明であるのに反して、フランクリンのそれは倫理的な色彩をもつ生活の原則という性格をとっている。ここで『資本主義の精神』という概念を用いるのは、このような独自の意味においてである。しかもその場合資本主義とは、いうまでもなく、近代資本主義のことである。何故ならば、ここで論じようとするものが専らそのような西ヨーロッパ及びアメリカの資本主義であることは、問題の立て方に照らして自明なことだからである。『資本主義』は中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代にも中世にも存在した。しかし後にみるように、それらの資本主義には右に述べたような独自のエートスが欠けていたのである」〔倫理〕岩波文庫（上）、四四頁。傍点原文）。ここでヴェーバーはフッガーにおける冒険商人的な、道徳にこだわらない営利追求のエートスと、フランクリンにみられるような、営利追求が倫理的な色彩をもつ生活原理となっているエートスとを対比し、後者こそが近代資本主義に独自のエートスであることを指摘している。ヴェーバーに独自のエートス論の視角が最も典型的に前面へ押し出されている有名な箇所である。ところで、その場合前掲引用文中における「何故ならば……」以下の文章が、実は一九二〇年の補訂作業における追加であることを我国で最初に指摘したのは安藤氏であり、また、そのことでこの箇所は一層注目されるようになった。<sup>(1)</sup>すなわち、少なくとも一九〇五年の「倫理」初出論文段階では未だエートスというヴェーバー社会学を特徴づける鍵輪概念は存在していなかったことになり、何時の段階でそれが登場することになったのか、という新たな問題が脚光を浴びることになったからである。それはヴェーバーの思索が一層の深化・拡充を遂げていく症候群の一つとして、ヴェーバー研究における重要なテーマとなることは、まず間違いないところであろう。<sup>(2)</sup>と同時に、この一九二〇年における追加箇所には、もう一つの問題が秘め



られているように、私には思われるのである。それは、「資本主義とは、いうまでもなく、近代資本主義のことである」と述べつつ、資本主義が歴史の時空を超えて何処にも、また、何時でも存在したことを指摘している点である。

ヴェーバーは一九〇五年段階で、この一九二〇年追加の文にみられるような「資本主義」概念を使用していたのだろうか。ここにもまた、エートスの場合と似たような問題状況が存在していたのではなからうか。

(1) 安藤英治前掲論文の行論参照。なお、安藤氏は現行論文で「資本主義」に附されている「近代」という語が一九〇五年論文では殆ど見当らず、すべて一九二〇年の補訂によることを最初に指摘された。同氏著『ヴェーバーと近代』（創文社、一九七二年）一七八頁。本稿は、その意味では安藤氏の指摘された論点に対する私なりの理解を展開した一試論であるといえよう。なお、安藤氏は『古代農業事情』を決定的に重視しつつ、それをヴェーバーにおける「ヨーロッパ」意識という普遍的関心の確立・深化の過程裡に据えているが、私の場合は、安藤氏のそうした理解き前提にしつつ、それをさしあたって「概念革命」という方法レヴェルで据えて見ようとしたにすぎない。

(2) この点をさらに拡充しつつ、ヴェーバーの宗教社会学における重要な諸概念の形成過程を丹念に追求した研究に、最近刊行されたキューエンツレンの業績がある。Gottfried Kienzien, *Die Religionssoziologie Max Webers—Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1980. 本稿の視角とも重なるところが多く、興味深い問題提起がみられ、とくにヴェーバー宗教社会学の形成と展開の背景を、当時における宗教学の状況と関連させつつ論じている箇所は、私たちの今後の研究にとっても極めて有用である。この点は後段で改めて触れることもあろう。

いま一九〇五年の「初出論文」と一九二〇年の「現行論文」における「資本主義」概念の用語法上における異同を検討してみると、次のごとくである。やや煩雑にわたるが、行論の展開の必要上、若干の引用をあげておきたい。

I 資本主義の精神と「近代以前の」それとの範疇的差異を鋭く叙述している有名な箇所を「現行論文」で見ると、こうなっている。「金銭欲はわれわれの知る人類の歴史とともに古いものであって、のちに見るように、金銭欲の

衝動のために一切をなげうった人々は——たとえば『利益のために地獄へも船を乗り入れて、帆の焼け焦げるのとかまわなかった』あのオランダの船長のように——決して、近代独自の資本主義『精神』が大量現象として——これが重要な点である——出現する基礎となったような心理の代表者ではなかつた』（『倫理』岩波文庫（上）、五三頁。傍点原文）。この文中にある「近代独自の」という、すぐれてヴェーバー的な規定は、実は一九二〇年の補訂において挿入されたものであり、「初出論文」では単に「資本主義『精神』」となっていた。したがって、そのあとに続く共同体と倫理の二重構造に関する、ヴェーバー社会学の方法ないし視角を特徴づける重要な内容を包蔵する一文も補訂の際に追加されたものである<sup>(1)</sup>。

Ⅱ 次に、伝統主義的な生活様式が支配している社会体制内で近代化が開始されるプロセスを説明している、あの注目すべき箇所を引用しておこう。「こうした場合かかる変化を起こさせたものは通常新たな貨幣の流入などではなくて……むしろ新たな精神、すなわち、『近代資本主義の精神』が侵入したためであった。近代資本主義の拡張の原動力は何かという問題は、まずもって資本主義的に利用されうる貨幣が何処から来たかにあるのではなく、むしろ何にもまして資本主義精神の発展ということなのである」（『倫理』岩波文庫（上）、七七頁。傍点原文）。この箇所はさまざまな解釈を許す問題の箇所の一つであるが、ここでも「近代資本主義」の「近代」という規定は一九二〇年の補訂で新たに附加されたものであった。

Ⅲ 「倫理」論文末尾の一節冒頭の文は、こう書かれている。「近代資本主義の精神の、いや、そのみでなく近代文化の本質的構成要素の一つたる職業観念の上に立った合理的生活態度は——この論文はこのことの証明を意図したのだが——キリスト教的禁欲の精神から生まれただものである」（『倫理』岩波文庫（下）、二四四頁。傍点原文）。この場合

にも冒頭の「近代資本主義の精神」の「近代」という限定語は、やはり一九二〇年の補訂で新たに附加されたものである。

以上は、行論に必要な範囲内で引用した若干例であるが、いまここに指摘した点を念頭において、「初出論文」と「現行論文」とをつぶさに比較検討してみると、驚くべきことには、少なくとも「初出論文」では「特殊近代的」ないし「近代に独自の」といった、今日ではもはや自明のように思われているすぐれてヴェーバー的な用語法は全く見られないことに気づくのである。もとよりヴェーバーは「資本主義の精神」という概念を近代に独自の社会現象とみなして使用しており、この点で「初出論文」と「現行論文」との間に何らかの変更が生じているというのではない。では、どこで両者の間に相違がみられるのであろうか。それを何ほどか明確にするには「初出論文」にはなくて、現行論文で補訂されるに至った箇所について改めて検討を加えてみる必要がある。次にその点を若干例について見てみることにしよう。

(1) 共同体と倫理の二重構造という視点は、おそらく一つの示唆として既にヴェーバーの若き日に、師ゴールトシュミットの商法講義から学びとったものであろうが、彼の社会学における理論的な枠組として何ほどか具体化されるに至ったのは、「古代農業事情」(一九〇九年)においてであらう。もとより個別的には「古ゲルマン社会制度」(一九〇四年)をはじめ、それまでの論稿でもはっきりと指摘できるところではあるが。

(2) ヴェーバーにおける「精神」の用語法を表面的に解すれば、この箇所は全く歴史の純粋に「唯心論的」構成と取られても仕方がないであらう。しかし、この場合「精神」は常に「自由な労働の合理的組織」(『「経営」Betrieb』)の形成を指向する人間の社会的行為におけるパターン(それも個々の偶発的現象としてではなく、一個の「大量現象」として)であることを知るならば、マルクスの「原始的蓄積」理論における経済学的範疇は、そうした「精神」の画く軌跡を把えたものであるとみなすこともできよう。

I ヴェーバーがゾムバルトの著書『近代資本主義』（一九〇二年）において人間の経済的行為を規定する基礎概念として挙げられている「欲求充足」と「営利」とを批判している箇所では、彼はこう述べている。「さきにベンジャミン・フランクリンの例に見たような、正当な利潤を使命（すなわち職業）として組織的且つ合理的に追求するという精神的態度を、われわれが一応ここで『（近代）資本主義の精神』と名づけるのは、次のような歴史的理由にもとづく」（『倫理』岩波文庫（上）、七二頁。傍点原文。ついでに言えば、この文中の「合理的」および「（近代）」の語は、一九二〇年の補訂で附加されたものである）。この資本主義の精神にヴェーバーは補訂の際新らしく註をつけ加えた。それは、こうである。「ここにいる資本主義とは、もちろん西洋に独自の近代の合理的経営のそれであって、中国、インド、パビロン、ギリシャ、ローマ、フィレンツェから現代にいたるまで、三千年來世界の各地にみられる高利貸、軍需品調達業者、官職に徴税の請負業者、大商人や大金融業者たちの資本主義ではない」と。さらに続けて、彼は『世界宗教の経済倫理』序論 *Einleitung* の参照を求めている。<sup>(1)</sup>

II ヴェーバーが「禁欲と資本主義の精神」との因果関連を分析した第二章に、ユダヤ教の経済倫理とピューリタニズムのそれとを比較した興味深い箇所があるが、これは一九二〇年の補訂で追加したものである。それは、次のごとくであった。「中世および近代におけるユダヤ教の経済倫理も、ピューリタニズムのそれに対比するとき、資本主義的エートスの発展における両者の位置づけに決定的な意味をもつ諸特徴についてみれば、遠くかけはなれたものであった。ユダヤ教は政治あるいは投機を指向する『冒險商人』的資本主義の側に立つものであって、そのエートスは、一言にしていえば、賤民的資本主義のそれであったのに対して、ピューリタニズムの担うエートスは、合理的・市民的経営と労働の合理的組織のそれであった。ピューリタニズムはユダヤ教の倫理から、そうした枠に適合するものの

みを探り入れたのである」(『倫理』岩波文庫(下)、一九八頁。傍点原文)と。ここでヴェーバーはユダヤ教の経済倫理を「冒險商人的資本主義」ないし「賤民的資本主義」という概念で特徴づけている。それに対してピューリタニズムのそれは、『宗教社会学論集』第一巻「序文」Vorbemerkungでの用語を借りれば、「市民的経営資本主義」であった。<sup>(2)</sup>ここには「資本主義」概念の、「初出論文」からすれば、或る変化もしくは拡充がみられるように思われる。

Ⅲ ヴェーバーはこの第二章では、近代資本主義成立の母国であるイギリスにおける経済発展を主な分析対象としているが、そのなかで経済史的にみて今日の研究成果に照らしても極めて適確な鋭い定式化であるといつてよい次の箇所は、やはり一九二〇年の補訂作業における追加であった。すなわち、「スチュアート期のイギリス国教会派、わけてもロード (William Laud) の思想に表われているような、国庫的・独占業者的色彩をもつ『有機体的』社会体制、即ちそうしたいわばキリスト教社会党的な下部構造のうえでの、国家および教会と『<sup>モナリスチン</sup>独占業者』との同盟に抵抗して、ピューリタニズムは、自己の能力と創意にもとづく合理的な、合法的な営利への個人主義的起動力を対置させ、したがってその擁護者たちは、徹底して、そうした種類の国家的特権のうえにたつ商人・問屋・植民地的資本主義の激烈な反対者となった。こうして——イギリスにおいては、国家的特権の上にたつ独占産業が、まもなくすべて消滅してしまふのにひきかえ——ピューリタニズムの創造した心理的起動力は政府の権力に頼らない、部分的にはむしろそれに抵抗して生まれつつあった産業の建設に、決定的な助力をあたえることになったのである(『倫理』岩波文庫(下)、二四一—二四二頁。傍点原文)と。なお、ヴェーバーはピューリタニズムの担い手となった「政府の権力に頼らない、部分的にはむしろそれに抵抗して生まれつつあった産業」について、同じく一九二〇年の補訂作業での追加箇所で、こう述べている。「同時代の史料もとくにピューリタンの諸教派、バプティスト派、クエイカー派、メソナト派の信

徒について語るばあい、すべて例外なく、彼らを一部分は無産者、一部分は小資本家の社会層として、これを貴族的大商人や金融業・冒險商人層と対立させている。ところで、まさにこうした小資本家層からこそ、西洋の資本主義に特徴的な工業労働の市民的・私経済的組織は生まれたのであって、決して大金融業者、独占資本家、御用商人、御用金貸、植民地企業家、会社発起人、などといった人々の手によって作り出されたものではなかった」(『倫理』岩波文庫(下)、二三三—二三四頁註一。傍点原文)。ヴェーバーは、そこで早くも一九一四年に出版されたアンワインの周知の著書 *Industrial Organization in the 16th and 17th Centuries* (樋口徹訳、『ギルドの解体過程』岩波書店、一九八〇年)の参照を求めている。<sup>(3)</sup> ヴェーバーは、この両者の対立を二つの資本主義的行動の対立としても画いているが、それは国家的特権のうえに立つ商人・問屋・植民地的資本主義と、国家の庇護に頼らない市民的経営資本主義との対立であり、同時代における二つの類型の資本主義の対立であった。

以上の引用から明らかとなる点は、ヴェーバーが一九二〇年の補訂にあたって新たに追加補充したのは、資本主義についていえば、一つは西洋以外の地域における、また、時代的には中世以前の古代(オリエントの時代も含めて)における資本主義の存在を肯定することであり、また、それに応じてこれらの資本主義の類型規定をおこなっていることである。二つには、単に地域を異にし、時代を異にした場合における資本主義の类型的差異を強調するだけでなく、すぐれて同時代の、同地域における異なった類型の資本主義相互間の対立を力説する点である。この場合には、ヴェーバーは事実上近代化における二つの途の問題を提起しているのであり、大体において当時の学界が歴史学派の自然経済から貨幣経済への定向進化という視角から資本主義の成立と展開を説明しようとしていたのとは対比するところ、大塚久雄氏の指摘するごとくに、ヴェーバーの「資本主義論」が当時としては格段に抜きん出た水準に立ってい

たことは明らかである。<sup>(4)</sup>そこで、問題は、こうである。すなわち、「現行論文」における補訂作業の一つが、こうした「資本主義」概念における類型構成と、その観点からする叙述内容・文脈の整理にあったとするならば、「初出論文」の場合、それとの対重、Gegengewicht の位置におかれるのは、基本的な論旨の面には何らの変更があったわけではないから、そこでの「資本主義」（及びその「精神」）を論じるにあたって、もっぱら依拠した枠組が、「（近代）資本主義」と「資本主義以前」との対比という段階的把握であったことになるであろう。もちろん、認識対象は西ヨーロッパ・アメリカにおける資本主義である点で、ドイツその他のヨーロッパ地域における資本主義との対比という局面は最初から存在しているが、この場合も考察の文脈はもっぱら資本主義的發展が「立ち遅れている」地域として扱われているのである。<sup>(5)</sup>

このように見てくると、「初出論文」段階と「現行論文」段階における「資本主義」概念をめぐる相違点は、ヴェーバーの「近代資本主義」および「精神」の意味内容に関して生じているのではなく、もっぱら考察の対象範囲が著しく拡大された結果生じた方法、レヴェルのものであることが明らかとなってくる。それは当然のことながら方法的枠組の面でも一層の深化が要請されてくるわけであって、ヴェーバーの思想内部で「宗教と社会の普遍的な関連に関する比較研究」が必要となってくる所以もそこにあったといえるのではなからうか。しかし、それならばどうしてヴェーバーの視座のなかで考察対象の範囲が「宗教と社会の普遍的な関連」にまで拡大されていくことになったのであるうか。また、ヴェーバーは、そのことを「その後になって決心するに至った」と述べているが、「その後になって」とは果して何時の頃なのであったのか。その点の解明がどうしても必要となってくる。さしあたって私は本稿ではその手がかりを、当面考察範囲の拡大と方法視角の深化（『普遍史』とが密接に相関していると見てよいところから、

あの「現世の呪術からの解放」Die Entzauberung der Welt というすぐれて普遍的な方法概念の形成裡に求めてみたかと思つてゐる。次に、その点を少しく検討してみることになしよう。

(1) ヴェーバーは、ここではつきりと「西欧に独自の近代」という視点を前面に押し出しているが、それは古代から現代までの、また世界各地の「資本主義」との比較分析の到達点として言われていることに注目すべきであらう。その意味では、ヴェーバーは『世界宗教の経済倫理』序論 Einleitung の参照を求めているが、むしろ『宗教社会学論集』第一巻の「序文」Vorwort bemerkungの方が、一層適切であるように思われる。あるいは、「倫理」論文のこの(註)を書いているときには、まだ、あの「序文」は書かれていなかったことを示唆しているのであらうか。そうだとすれば「序文」は第一巻のなかでは最後に書かれたヴェーバーの最晩年の見解を示しているともいえよう。

(2) ヴェーバーは、同じく一九二〇年での別の追加箇所で、この対比をふえんしている。「イギリスのピューリタンたちにとっては、当時のユダヤ人はまさしく彼らの嫌悪してやまぬ、あの戦争・軍需請負・国家独占・泡沫会社投機、君主の土木・金融企画を指向するような資本主義を代表する者であった。必要な保留条件をつけておくならば、対立関係は事実次のように定式化できるであらう。ユダヤ人の資本主義は投機的な賤民、資本主義であり、ピューリタンの資本主義は市民的な労働組織であった、と」(『倫理』岩波文庫(下)、二〇五—二〇六頁、傍点原文)。ここでも「資本主義」概念は、「初出論文」段階よりも拡大されていることが看取できよう。

(3) ヴェーバーは「初出論文」段階で既に、「資本主義の精神」の担い手を「市民的中産階級」、「漸く興隆にむかおうとする小市民層や借地農民層」に見出だしたのであるが、近代化の過程を二つの異なったタイプの産業資本の対立というかたちで把え直すうえでアンウィンの本書は、おそらく大きく役立ったことであらう。すなわち、方法の局面でいえば、資本主義的發展における「資本」の類型構成に寄与するものがあつたということである。それはまた、ヴェーバーの方法意識における一層の深化と深く関連していた。

(4) 『大塚久雄著作集』第四巻、二〇六頁、その他諸箇所にみられる同様な指摘を参看。ヴェーバーがどのようなプロセスを経て、このような「二つの途」論の局面と重なり合う方法的枠組を作り上げることができたのか、という点については未だ不分明なところが多い。拙稿「初期ヴェーバーの資本主義成立史論」(拙著『リストとヴェーバー』所収、未来社、一九六九年、二四五—二五二頁を参照)。



### 三 薄明の時期——一九〇六—一九一二年——

さきに述べたごとく、ヴェーバーの研究プランが変更された基本的な理由が、「宗教と社会の普遍的な関連の比較研究」へと視点の移動、ないしは視座の拡大と深化が行われた点に求め得るとするならば、問題は何時、どのようにしてヴェーバーの思想内部でこうした普遍的な視座ないし方法的枠組が形成されるに至ったか、に焦点を合せる必要が出てくることになるう。

ヴェーバー晩年の著作である『宗教社会学論集』における「世界宗教の経済倫理」をみるならば、周知のごとく普遍的な方法ないし視角としてはっきりと提示されているのは「合理化」die Rationalisierung 概念である。そこでは「合理化」概念は、あたかもおびただしいさまざまな方法概念が、谷間の溪流が折り重なりつつやがて滔々たる大河となるごとくに、そこに流れこみ合流することによって一個の普遍的な視座が浮き彫りにされてくる鍵概念とな<sup>(1)</sup>っている。このように「合理化」の視点が晩年のヴェーバー社会学の礎柱となっていることは、一九一九年ミュンヘン大学における『経済史』の講義ならびに『世界宗教の経済倫理』、『経済と社会』等を見れば瞭らかであるが、とくにヴェーバー畢生の学的認識作業であった『世界宗教の経済倫理』の場合には、それが「現世の呪術からの解放」もしくは「現世の脱呪術化」die Entzauberung der Welt と<sup>(2)</sup>いう方法概念の裡に一層具体化されたかたちで現われている点が、当面注目されるべきであらう。この方法概念は、今日までに知られているかぎりでは初めて現われるのが、『経済と社会』に収録されている『宗教社会学』(正確には「宗教的共同態結合の諸類型」Die Typen der re-

ligiösen Vergemeinschaftungen) においてであり、また、この論稿が妻マリアンネの註記によって、おそらくとも一九一二年の時点から余り隔たっていない頃に書かれたものであることも知られている。<sup>(4)</sup>とするならば、ヴェーバーにおいて普遍的な視座が形づくられてくるのは、彼が「倫理」論文を発表して以降、すなわち、一九〇六年から一九一一年までの間の時期ということになる。ところが、いまそうした問題視角からこの時期を看るならば、この局面を追及していくうえでのヴェーバー自身の残している手がかりとなる論稿は驚くほど少なく、キューンツレンは「薄明の時期、一九〇六―一九一一年」Die "dunklen" Jahren. という表現で、わざわざ一節設けているほどである。<sup>(5)</sup>しかし、そのなかでキューンツレンは「倫理」論文に後続するテーマを扱っている論稿として、一九〇八―一九〇九年に著わされた「産業労働の心理物理学」という、今日でいえば産業社会学の先駆的な業績に注目している。<sup>(6)</sup>何故ヴェーバーは「倫理」論文の後続として、研究プランに見られるような歴史学的研究を進めないで現状分析である産業社会学的研究に研究視点を移動させたのであろうか。キューンツレンは、その理由として「倫理」論文末尾でヴェーバーは近代資本主義的發展の結果として現代を一個の「鋼鉄の容器」「Stahlharten Gehäuses」にたとえたのであるが、「倫理」論文のさまざまな批判に積極的に応える意味で「鋼鉄の容器」のなかで職業人 Berufsmensch の「選択と適応」Auslese und Anpassung が行われる実態の分析ならびに知り得るかぎりでの将来の見透しを示したいと考えたこと、さらに「倫理」論文は確かに一個の歴史学的研究ではあったが、同時に資本主義を「運命的な力」Schicksalsmacht と呼んでいたことからわかるように、この論文には一種の預言者的なパトスが秘められていて、それがヴェーバーをして資本主義的経済秩序の現状を可能ながざり把握しようとする実践的な問題局面へと、彼を駆り立たせたことを挙げている。<sup>(7)</sup>

(1) ヴェーバー社会学の鍵概念を「合理化」に求め、そこからヴェーバーの歴史像を、やや単純化した嫌いはあるが、見事に画きだした先駆的業績に、アブラモフスキーの著作がある。Günther Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalional Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart 1966. モムゼンは「アブラモフスキーはあらゆる困難を克服してこのような包括的解釈を試みた最初の人である」という高い評価を与えている。もっとも「彼の叙述は、合理化というたしかに中心的な視座を際立たせるにあたつて余りにも単調すぎる嫌いがある」と批判してはいるが。中村貞二・米沢和彦・嘉目克彦訳『マックス・ヴェーバー 社会・政治・歴史』（未来社、一九七七年）二〇二―二〇三頁。

(2) この問題局面をとくに重視するのは、テンブルックである。Vgl., Tenbruck, Friedrich H., *Das Werk Max Webers*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 1975. S. 663-702. なお、彼の場合、それは『経済と社会』を再検討するうえで重要な意義を有しているのである。

(3) 武藤一雄・蘭田宗人・蘭田坦訳『マックス・ヴェーバー 宗教社会学』（創文社、一九七六年。以下『宗教社会学』と略す）一六〇頁。なお、一九一三年にロゴス誌に発表された『理解社会学のカテゴリー』（林道義訳、岩波文庫）はこの方法概念の活字化されたものとしては、最初であるかも知れない。同書、二二頁参照。この問題局面については、拙稿「マックス・ヴェーバー 資本主義の『精神』論分析ノート」一三六頁（註）、を参照されたい。

(4) 『宗教社会学』二〇六頁。E・パウムガルテンは一九一一年をそれほど下らない頃に執筆されたと推定している。Vgl., E. Baumann, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen 1964. S. 472. なお、キューニンツレンは「薄明の時期」の下限を一九一一年とみてゐるところから、パウムガルテンの推定時期にもついで自らの論をすすめてゐるとつてよいであらう。

(5) Kienzen, Gottfried, *Die Religionssoziologie Max Webers Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980. S. 46-57.

(6) Ders., a. a. O. S. 47.

(7) a. a. O. S. 49.

前述からも分るように、「産業労働の心理物理学」は「倫理」論文の問題局面との関連でいうならば、それが職業観念の経済的利害状況に与えた影響の分析であつたのに対して、むしろ資本主義的経済秩序のもとにおける産業労働

の技術ならびに利害状況によって制約される側面を綿密に検討している点で、「倫理」論文の捨象した局面を別のかたちでもって明らかにしたものであるといつてよいであらう。<sup>(1)</sup>ところで、キューエンツレンによれば、ヴェーバーの関心が現代の状況認識に向けられているときに、たまたま彼の社会的な問題意識を具体化するうえに役立つ二つのトピックスが現われたというのである。一つは一九一〇年の社会学会 *Soziologische Gesellschaft* の設立であり、ヴェーバーはゾムバルトやジンメルと共に、そのために一九〇九年から尽力していた。<sup>(2)</sup>この学会は社会政策学会が実践的な関心にもとづいて設立されたのに対して、純粹に学術的なレベルでの研究ならびに討論を目指している点で、ヴェーバーの「価値自由」な経験科学樹立の学的関心を具体化する場となるはずのものであった。結局ヴェーバーはヴィーンのゴルトシャイト一派のきわめてイデオロギー的な価値判断に立つ社会学と対立して敗れ、学会から離脱したために、彼の社会学的関心事である「新聞等ジャーナリズムの社会学」、「団体の社会学」（集団意志形成の力学）、「エリートの社会学」（近代社会内部における指導的職業の選択）等のプランは実現せずにおわったが、<sup>(4)</sup>こうした経験がヴェーバーの社会学的関心を一層強める方向に作用したことは疑い得ないところであらう。さらにキューエンツレンは、最近テンブルックが発掘したヴェーバーと出版社ジューベック Verlag Siebeck との間で行われた往復書簡集にもとづいて、一九〇九年に大体一九一一年頃から刊行する予定であった『社会経済学講座』 *Grundriss der Sozial-ökonomik*（以下 G・d・S と略す）の編集を引き受けることになったという出来事が、ヴェーバーの社会学的関心の具体化に拍車を駆けることになった所以を指摘している。<sup>(6)</sup>シェーンベルクの『経済学要綱』 *Handbuch der politischen Ökonomie* の後を引き受けて企画されたこの『講座』の編集は、ヴェーバーに著しい労苦を強いることになった。しかし、この一九〇九年から一九一一年の間にヴェーバーの宗教社会学における普遍的な関心が彼の思想裡に定着す

るに至ったことは、以上の点からみてほぼ推察して誤りないところではなからうか。マリアンネは『伝』で、この『講座』のために書いている若干の論稿が「別の私にとっては一層重要な仕事を犠牲にした……代償」であることを記録している。<sup>(8)</sup> キューンツレンも指摘しているように、このヴェーバーにとって「一層重要な仕事」とみなされているものが『世界宗教の経済倫理』に結実していく一連の宗教社会学的研究（現在『経済と社会』第二部に含まれている『宗教社会学』も入る）であったことは疑う余地のないところであろう。それは一九〇九年のことであり、少なくとも『倫理』論文に継続する研究プランが変更されて「宗教と社会の普遍的な関連の比較研究」へと学的関心の基軸旋回が行われた開始時点が一九〇九年であったことは、行論上十分に注目されてよいように思われる。というのは、あの雄篇『古代農業事情』（上原専祿・増田四郎監修、渡辺金一・弓削達訳『古代社会経済史』、東洋経済新報社、一九五九年。以下邦訳より引用）が刊行されたのも、同じく一九〇九年だからである。<sup>(9)</sup> キューンツレンは、ヴェーバーの宗教社会学的研究に関心の焦点をしばってしまったためか、「倫理」論文における鍵概念の一つである「資本主義」論の局面を追及する方向は欠落しており、したがって、『古代農業事情』がヴェーバーの研究プランの変更のうえで占める決定的な比重には全く言及していない。しかし、これまでに述べてきたように、彼の普遍的な方法概念である「合理化」の視点が西欧近代に独自の「資本主義」という概念規定の深化と密接に結びついているのではなからうか、という観点からするならば、『古代農業事情』の占める比重は極めて重視しなければならぬであらう。<sup>(11)</sup> 次にその問題局面に少しく立ち入ってみることにしよう。

(1) 拙稿「G・d・S 編纂者としてのマックス・ヴェーバー」（大塚・安藤・内田・住谷共著『マックス・ヴェーバー研究』、岩波書店、一九六五年）二二—二二三頁参照。Vgl. G. Künzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers*, S. 49.

- (2) G. Künzlen, a. a. O. S. 48-52.
- (3) ヴリアンネ『伝』三二〇頁。
- (4) ディルク・ケスラー『マックス・ヴェーバー』(森岡弘通訳、三一書房、一九八一年)三四七—三五一頁。
- (5) Vgl., Tenbruck, F. H., Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 133, 1977. S. 703-736. ヴィンズウェイの作品題名を連想させる本論文はヴェーバー晩年の思想と学問を知るうえで重要な『経済と社会』の編別構成に関する従来のイメージを徹底的に破壊した点で、モムゼン、ミッツマンの著書とならんで戦後ヴェーバー研究史上における最も衝撃的な研究の一つである。それについては、水沼知一「マックス・ヴェーバー『経済と社会』編集史における若干の問題点(1)」『経済と経済学』No. 46, 1981-2」という興味深い論文を参照。
- (6) G. Künzlen, a. a. O. S. 53.
- (7) この点の詳細な検討は別稿に譲りたいが、ヴェーバーの宗教社会学におけるさまざまな方法概念、カリスマ、預言、禁欲と神秘主義、神義論等は、一九〇九年から一九二一・三年頃にかけて書かれた『宗教社会学』草稿にほとんど洩れなく現われていることから推定できよう。
- (8) Marianne Weber, *Max Weber Ein Lebensbild*, Tübingen 1926. S. 424. なお、この箇所は、一九五〇年の再版ではどうしてだか削除されている(Vgl., a. a. O. S. 463, 1950).
- (9) 拙稿「G・d・S編集者としてのマックス・ヴェーバー」二二八—二二二頁参照。
- (10) キュエーンツレンが一九〇六年から九一年の年代を「薄明の時期」Die dunklen Jahren とよんだのは、この時期に発表された宗教社会学関係の論文が、「教会と教派」も含めてもっぱら「倫理」論文への批判に対する反論ともいう意味をこめたものに限られていたことに起因している Vgl., G. Künzlen, a. a. O. S. 47.
- (11) 拙稿「マックス・ヴェーバーの資本主義論」(拙著『リストとヴェーバー』所収)参照。本論文は一九五九年に書かれたものであるが、私の問題意識における継続性を示す局面として挙げておきたい。ただし、ヴェーバー研究で『古代農業事情』が占める比重の巨きさに着目したのは、もより私が最初ではない。既に早くその重要性を指摘した業績として、内田芳明『マックス・ヴェーバーと古代史研究』(岩波書店、一九七二年)、および前出の安藤英治『マックス・ヴェーバーと近代』(創文社、一九七二年)所収の諸論稿がある。また、「経営」概念の局面で大塚氏も『古代農業事情』の重要性を指摘している。『大塚久

雄著作集』第九卷（岩波書店、一九六九年）四四一頁。本稿の場合は、ただヴェーバーにおける「倫理」論文以降の研究プラン変更の問題局面との関連でのみ、そうした限定された視角からの分析であるにすぎない。なお、『古代農業事情』がヴェーバー思想体系中に占める位置ならびに意義については、前掲安藤・内田両氏の業績に就かれない。

#### 四 普遍的視座の形成——「概念革命」Die Begriffsrevolution——

『倫理』の「初出論文」では「資本主義」概念が「現行論文」のように「特殊近代的」あるいは「近代に独自の」といった厳密な限定をつけないで用いられていたことは、すでに見てきたところである。ヴェーバーは、ここでは資本主義的経済の根本的特徴を「厳密な計数的、打算の基礎のうえにすべてを合理化した経済的成果を目標として計画的かつ冷厳に整理していくこと」<sup>(1)</sup>（傍点原文）に見出だしており、別言すれば、それは「労働生産性の増大が科学的見地からする再編成によって生産過程を人間の自然的な『有機的』限界から解放する」<sup>(2)</sup>「経済的合理主義を基調とするものである。しかも、ヴェーバーは伝統主義的経済との対比で論じている有名な個所で、労働市場をつうじての自由労働の「選択と淘汰」のメカニズムにふれ、出来高賃銀を例にしつつ資本と賃労働の結びつきを検討している。<sup>(3)</sup>このように「初出論文」では、ヴェーバーは当時の学界でマルクス主義的な学者とみなされたゾムバルトの「資本主義」概念を批判的にではあるが継承しつつ、<sup>(4)</sup>むしろマルクスの用語法に親近な立場で論旨を展開していたとみることができよう。したがって、彼は「利潤を目的として、生産手段の購入と製品の販売という方法で資本（＝貨幣或いは貨幣価値をもつ財貨）を回転させるといふ形をとりつつ、私企業家によって指揮される経済」<sup>(5)</sup>を、一面では「明白に『資本主義的企業』」であるとしながらも、他面ではヴェーバーのいう意味での「伝統主義的」な性格を帯びている企業形

態である場合には、これは古代にも中世にも屢々見られたのであるが、これをはっきりと「資本主義」という概念で呼ぶことをためらっているのである。<sup>(6)</sup>

(1) 『倫理』岩波文庫(上) 九二頁。

(2) 同書、同頁。

(3) 同書、六三—六八頁。ヴェーバーは、ここで「高賃銀の経済」論にふれ、自由労働の質と労働生産性向上の因果連関を分析している。すでに大塚氏その他よって指摘されているところであるが、ヴェーバーがすぐれて生産力論の観点に立っていることは、何人の眼にも明白であらう。

(4) ヴェーバーは「倫理」論文でしばしばゾムバルトを鋭く批判しているが、他方ゾムバルトの学的業績、とくに「資本主義」論に対しては高い評価を与えていることは看過してはならないであらう。例えば、前出「反批判」一〇〇頁を見よ、「倫理」論文でも、こう述べている。「以下の研究が……ゾムバルトの鋭い定式化という点でどれだけ多くを負っているかということは、取り立てて言及する必要もあるまい。ゾムバルトの見解に対して何かつねに決定的な相異を意識せざるをえず、その多くの論点を端的に拒否する人々もまた、このことは自覚している義務がある」と(六三頁)。なお、この文中の「定式化という点で」は、一九二〇年の補訂で挿入されたものである。

(5) 『倫理』岩波文庫(上)、七一頁。

(6) 同箇所の行論について、一九二〇年の補訂に際して附加された(註)では、こうした企業形態を、「西洋に独自の近代の合理的経営」である企業形態とは明確に区別しながらも、はっきりと「資本主義」と呼んでいる。いま一例をあげれば、同書七三頁で資本主義の精神の担い手が都市貴族たる資本主義的企業家ではなくて、むしろ向上すべく努力しつづつた産業的中産者層の裡に見出だされることを指摘した有名な箇所で、「初出論文」では都市貴族たる資本主義的企業家の資本主義は「資本主義的」と括弧でくくられていたのが、一九二〇年の補訂で括弧は削除されている。これは後段でふれるように、ヴェーバーの「資本主義」概念が変更されて、あえて括弧にくくる必要がなくなったためであると見ることができよう。

ところで、『古代農業事情』をみると、事態がいちじるしく異なってきたことに気づく。その好例は『古代農



業事情』第一部序説の「古代國家圈の經濟理論」を扱っている冒頭の導入部で述べている封建制の定式化である。ヴェーバーはそこで、封建制の概念を狭く、中世ヨーロッパ的な型制に限定することを排し、むしろ広く、「東アジアの文化諸民族および古代アメリカの文化諸民族」にまで適用できるような封建制の概念構成を試みている。これは「理想型」の方法としては、晩年の大著『經濟と社會』における純粹型のカズイステイクに著しく接近しているといえよう。<sup>(1)</sup> それと同様なことが、「資本主義」概念についてもみられるのである。彼は古代における經濟現象として、問屋制、商業、工場、銀行、オイコス、労働の諸形態を検討したうえで、これまでの立場を変えて新らしく古代資本主義という概念構成をおこなっている。「問題は『資本主義的』という概念をいかに限定づけるかにある」。ここでヴェーバーは、「資本主義」を可能なかぎり広義に概念規定しようと試みている。すなわち、「資本」はおよそ資本である限り、つねに「私經濟的『營利資本』」でなければならぬということであり、第一には生産物が商品として交換されること、第二に生産手段が同じく商品として取引されること、が満たされている場合には、したがって、企業經營が流通經濟的基礎を有し、商品流通をつうじて利潤の獲得がおこなわれる場合には、これを「資本主義」と呼んで一向に差支えないというのである。<sup>(2)</sup> この定式化は内容からいって、「初出論文」における「利潤を目的として、生産手段の購入と製品の販売という方法で資本を回転させるという形をとりつつ、私企業家によって指揮される經濟」という定式化とほぼ同一であるとみることができよう。しかも、先きには「資本主義的」企業とは言いながらも、なお「資本主義」とは規定しなかったのに対して、ここでははっきり「資本主義」と概念規定しているのである。そして、「初出論文」ではほぼマルクスの用語法にしたがって使用していた「資本主義」概念から明らかに離れようとしている。すなわち、こう述べているのである。「もし人々が、『資本主義的』經濟という概念をつぎのように理解するなら

ば話しは別である。すなわちこの概念を、他人の労働を『自由人』労働者との契約によって利用するという特定の資本利用方式に理由もなしに局限するのではないならば、したがって社会的視点をもちこむのではないならば、そしてこの概念を純経済的内容のものと考えるならば、そしてこの概念を取引の対象としての所有物が私人によって流通経済的営利のために利用されるならば、古代史のすべての時期、——そしてまさに『最も偉大な』時期——がきわめて強度に『資本主義的』な特徴をもっていたということとはまったく確実である<sup>(3)</sup>（傍点原文）と。これは一方の極における「貨幣」の蓄積（＝民富の形成）とならんで、他方の極における二重の意味で自由な「労働力」の商品化を「資本」Das Kapital の決定的なメルクマールとするマルクスの用語法とは著しく異なっており、むしろ大塚久雄氏が「前期的資本」の範疇で定式化した概念に極めて近い、というか、あるいはむしろそれをも含む広義の概念になっているとみることができるのではなからうか。<sup>(4)</sup>もし、そうだとするならば、何故ヴェーバーは一見理論的にみれば後退とでもいうべき定式化にあえてふみ切ったのであったか、ということが問われるべきであらう。<sup>(5)</sup>いまのところ私には此の点で確定的なことは何も言えないのであるが、ただ次の点だけは指摘できるであらう。

(1) マックス・ヴェーバー『社会学の根本概念』（清水幾太郎訳、岩波文庫）三二頁の行論参照。

(2) 『古代農業事情』二四頁。

(3) 同書、二七頁。

(4) 『大塚久雄著作集』第三卷、二七頁以下の行論参照。興味深いのは、大塚氏がヴェーバーと同じくゾムバルトから出発しながらも、終局的にはマルクスの定式化に依拠しつつ、さらに立ち入って厳密に「資本」概念の限定をおこなっていることである。

(5) これは、いうまでもなくマルクス『資本論』の用語法・定式化からみて、の意味である。

問題は、ヴェーバーが『倫理』論文から出発しながら古代の社会経済現象を分析、検討する過程で、「資本主義」

概念をこれまでのように狭く厳密に解するよりは、広く弛やかに解釈する方が有用であると思い到了たことである。そして、この「概念革命」Die Begriffsrevolution (キューツレン)の過程で一九〇四年のアメリカ旅行ならびに一九〇六年のロシア革命、この両者で経験および考察したことがらが、大きく寄与していることは疑う余地のないところである。それは一例をあげれば、前者ではアメリカ南部におけるプランテーション(植民地的栽培企業)であり、後者では体僕制工場経営である。というのは、この二つの事例は、ヴェーバーが古代社会の経済を研究するにあたって、従来から激しく論争されていたロートベルトウスの所謂「オイコス」論に関する再検討に極めて大きな影響を与えているように思われるからである。その場合の分析視角は流通経済的営利を指向する経営、という観点からする資本所有の構成ならびにその利用方法であり、前者は経営の持続性を保証する固定資本の重視となり、後者は経営にあたって利用される労働力の存在形態(自由か不自由か、賃労働か否か)の重視となって現われる。<sup>(1)</sup>この視角に立つと、中世にみられるような、領主が農民をその直営地で使役する形態は、いずれも彼らをレンテの源泉として利用するかぎりにおいて、たとえ土地の賃貸借がおこなわれても、「資本主義」経営ではない。ところが、古代には「支配を受けた者を労働力として主人が自己経営で利用する場合がみられる。この経営は、小作人<sup>コルピネ</sup>を労働力とした賦役農場経営という形態(ファラオの王国、ローマ帝政時代の御料地)をとることもあれば、購買奴隷を労働力とした大経営という形態をとることもあり、さらにそれら両形態の結合形態も存在する」<sup>(2)</sup>。ヴェーバーは古代社会を研究する過程で、この賦役農場経営 Fronhofsbetrieb およびラティフンデウムのような奴隷農場経営 Kaufskraubenbetrieb を把握するかという問題に直面したとみることができよう。<sup>(3)</sup>前者についてみるならば、「経営は、市場のために生産がおこなわれ、土地が取引の対象となっているかぎりにおいて、『資本主義的』である。しかしながら経営は、生産手

段たる労働が自由な取引での購入の対象、賃借の対象とはならないかぎりにおいて、資本主義的ではない<sup>(4)</sup>つまり生産手段たる労働、すなわち、小作人は肉体としては独立した自由な取引の対象とはならないから、ヴェーバーの定義した意味では「資本」ではない。しかし、土地と一体をなして取引の対象となることは可能であり、そうした土地と労働を購入し、市場目当ての営利経営（「企業」）を営むかぎりにおいて、これは「資本主義」である。ヴェーバーが『古代農業事情』で定義した「資本主義」概念でみるならば、一見「資本主義的」でもあり、同時にまた「資本主義的」ではない経済現象を、幾つかの概念単位にまで解剖して、これら相互に異なつた概念の複合体<sup>コンプレックス</sup>として再構成することが可能となる。したがって、これはひとつの構造概念でもある。マルクスのには封建制資本主義、あるいは奴隸制資本主義というのは形容矛盾であるが、ヴェーバーの用語法では十分可能だということになるのである。このような方法概念は、いつてみればキャンパスに向つてさまざまな色を加えていき、濃淡各様の色彩にいろどられた画面が最後になって姿を現わしてくるようなものである。そればかりではない。賦役農場経営をこのように複合「構造概念で把えるならば、その内部での組合せの如何によつて、これをオikosから資本主義へと發展する過渡段階であると

して、また、逆にオikosが貨幣経済から自然経済への方向を辿る途上にある過渡現象として、正反対の方向から把握することが方法的に可能となつてくるのである。すなわち、分析の視点を自由に移動させることによつて、さまざまな角度から分析が可能となりうるので、概念構成の仕方が硬直化することなく、立体化された枠組の内部においてきわめて流動的、flüssigであり得るのである。<sup>(6)</sup>それはラティフンディウムのような奴隸制農場や、エルガステリオンのような奴隸制作業場の場合にも同様である。しかも、ヴェーバーの定義というならば、この場合生産手段である土地と奴隸はいずれも自由な取引の対象であり、その意味で「資本」である。しかし、奴隸という強制労働の利用は、

賃銀労働者という自由労働の利用よりは、あたかも土地購入が土地賃借より高くつくように、コストが多くかかり、設備投資（＝固定資本）および労働力の購入（賃貸ではない）費が圧迫され、かくて資本主義的には脆弱な経営的基礎の上に作りあげられていることになる。<sup>(7)</sup>こうして、古代資本主義と近代資本主義を、等しく、資本主義という概念に包摂しつつ純粹に経済理論のレヴェルで比較分析することができ、しかも、近代資本主義の概念規定をマルクスのそれをも排除することなくおこなうことができるとするならば、ウェーバー<sup>(8)</sup>としては今や洋の古今東西を問わず経済現象を一般的、包括的に把握する「社会経済学」的視座を形成することへの展望が次第に彼の脳裡に浮びあがってきたとみることは十分に可能なのではなからうか。ウェーバーが一九一〇年ラッハファールへの「反批判」論文において、「ここでは私は、以前のものに比べると用語を変更しているが、それは、私が以前には古代経済の中の決して稀ではない現象を『資本主義的』と呼ぶことを好まず、従って『資本主義』について語ることに疑念をいだいていた点についてだけの（変更）である。この点、私は今では違ったふうに考えており、その考え方が *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3. Auflage, 1. Bd. 1909. における私の論文『古代農業事情』から現われている<sup>(9)</sup>」と述べていることからは、私がこれまでに分析、検討してきた文脈の中におくときに、はじめて良く理解できるように思われる。

ウェーバーが一九〇九年に『社会経済学講座』の編集を、そのときすでに一層重要とみなしていた宗教社会学的研究を犠牲にしてまでも引き受けるに至ったのは、おそらくこのような普遍史的視座のもとで広く資本主義的経済を分析する一般理論の概念図式を作成することが十分に可能であるという見透しを得たからではなからうか。それは、しかし、同時に「宗教と社会の普遍的な関連の比較研究」という視座を背面に有していたことを看過すべきではないであらう。<sup>(10)</sup>しかし、この両者の関連を「合理化」の視点から解きほぐしていく作業は、改めて別の機会に俟つことにし

たい。

(1) 『古代農業事情』二八頁以下の行論を参照。ヴェーバーにおける、あの企業と経営、経営と家計の峻別という特徴的な概念構成もまた、「経営」概念の決定的重視との関連においては、ここで現われるのである。

(2) 前掲書、二五頁。

(3) いうまでもなくヴェーバーは、既にその初期において此の問題と対決している。『ローマ農業史』および『エルベ以東農業労働者状態』を参照されたい。しかし、そこでは未だ『古代農業事情』のような普遍的視座のもとでの『資本主義』概念の一般図式との関連において検討されたものではなかった。本稿の視角からいえば『古代農業事情』序論が「古代国家圏の経済理論」と題されていることに特に注意を喚起しておきたい。

(4) 『古代農業事情』二五頁。

(5) あの所謂「日本資本主義論争」の渦中でおこなわれた労農派の論客による山田盛太郎氏の『日本資本主義分析』に対する諸批判を見よ。とくに「半」の理解について。

(6) ヴェーバーの方法概念には、カズイステークのかたちで明瞭に定義されているものと、「エートス」、「緊張」Spannung「プラグマ」、「運命的（あるいは運命に満ちた）」Schicksalvoll, schicksalhaft といったように。はっきりとヴェーバー自身定義しないままで使用しているものがあるが、この「流動的」flüssig も、その一つである。これを論じた興味深い論文として、次のものがある。鈴木章俊「マックス・ヴェーバーにおける『資本主義』（専修大学大学院紀要『経済と法』第一四号、一九八一年九月）。ただ、そこでは二つの「資本主義」概念が広狭、濃淡の両義性においてでなく、二つの核として楔円の構造で把えられている。すなわち、両者はいわば同一平面上の二つの点として相互補完的な意味を与えられている点で、本稿の視角と何ほどか異なっている。

(7) 『古代農業事情』二六―二七頁。

(8) ヴェーバーが晩年『経済史』や『経済と社会』第一部で展開した概念図式の特徴は、マルクスの追放ではなく、逆にその包摂にあったとみることができる。それが理論的に如何にして、可能となったかは、それ自体一個の興味深い研究領域を形づくるものであるが、ここでは立ち入ることはできない。

(9) 「反批判」一一三頁(註)三八。これは從來あまり注意されて来なかったが、ヴェーバーの理論的成熟過程を見ていくうえでは極めて重要である。大塚氏の場合と、その「資本主義」概念を規定する方向のヴェクトルが「正に逆」である点は、まことに興味深いものがある。ただ、附言するならば、大塚氏は、既にこの局面に留意しており、ヴェーバーの「賤民資本主義」という用語法は妥当ではなく、自らは「前期的資本」という用語を依然として用いることを明確にしている。『大塚久雄著作集』第三巻(岩波書店、一九六九年)一一二頁(註)九および二四五頁(註)九、参照。

(10) この「背面」の過程は、キューンツレンが指摘しているように、資料的に「不分明な時期」にあたっている。キューンツレンは、ヴェーバー『宗教社会学』におけるさまざまな方法概念を当時の宗教学における研究状況と照応させて興味深い検討をおこなっているが、今後はこうした研究の積み重ねがどうしても必要となつてこよう。例えばE・V・ハルトマンのヒンズー教研究と、ヴェーバーにおけるAkosmismusの用語法との関係、あるいは、シーベックの「道德宗教」・「救済宗教」論とヴェーバーの「倫理的」・「合理的」・「体系化された救済宗教」といった用語法との関連、アニミズムに関するK・Th・プロイスやA・フィアカントの研究、C・P・ティーレの自然宗教↓道德宗教↓救済宗教という発展段階論、その他現世拒否、神義論等、ヴェーバーが縦横に駆使している術語についても、同様な検討がこれからは必要となるであろう。それをつうじて初めてヴェーバー宗教社会学の独自性も浮き彫りにされてくることになるのではなからうか。いずれにせよ、彼の『宗教社会学』稿(『経済と社会』に入っている)では『世界宗教の経済倫理』序論 Einleitung および「中間考察」Zwischenbe-trachtung における概念用具が殆ど出そろつてことに止目すべきである。そしてまた、あの『宗教社会学論集』第一巻、「序文」Vorbemerkung で広く知られている近代西欧資本主義文化の普遍史、的意義を問う視座と極めて酷似している次のような叙述にも出合うのである。すなわち、「国家事業の受託、租税貸貸借、戦争資金の調達、植民地とくに植民農場への融資、仲介取引業、高利貸付など、これらは実に幾千年来ほとんど全世界で、資本主義的な財産活用形態としてたえず繰り返して行われてきた。……これに反して、近代資本主義に特有の新たなもの、すなわち労働の合理的組織化、なかならず産業的『経営』における營業的労働の合理的組織化には、彼ら「ユダヤ人：引用者」は(相対的にみて)まったくと言っていいほど姿を見せないものである」(三〇八頁)と。それゆえに、この草稿が書かれた一九二一三年前後には、すでにヴェーバーの普遍的視座の大枠は、ほぼ形づくられていたと見てよいのではなからうか。