

キリスト教と資本主義

——ウェーバーとトーニー (2)——

東 方 敬 信

第二章 トーニーの世俗化過程への教会の降伏としての資本主義の歴史

2. トーニーの研究成果(続き)

さらに、彼の方法論は、社会が有限であるという場合の内容について、神学的、哲学的な説明を認めるような仕方では歴史を描いている。トーニーの歴史記述は、詳細な時間的あるいは物語的構造を維持しており、抽象的な概念によって彼の資本主義の歴史記述をくつがえされないようにしている。トーニーは、はじめに彼の「歴史物語」の一部として 16 世紀の詳細な事柄に対する中世の影響を記述している。

中世の経済世界

トーニーは、中世の教会が神の普遍的計画(摂理)という目的のもとに生きていたことを示唆している。彼は、中世の世界像を「有機体的総合」という仕方で性格づけている。その社会は、人間生活の諸目的を総合できる神の啓示によって、新しい意味を与えられたのである。それゆえ、社会制度も「サクラメンタルな性格」をもつことになるのである。もちろんどのような社会制度も不完全なものであるが、そこにサクラメンタルな性格が与えられれば最高の精神的現実を表現するものになるのである。

この社会的有機体を構成するそれぞれの制度とそれぞれの人間の活動は、あらゆるものに共通する目的によってまとめられており、しかも間接的ではあるがそれによってコントロールされているのである。トーニーは、16 世紀のヨー

ロップ社会には、中世の三つの遺産があったことを判別している。それらは、「宗教の全面的な影響力」、「有機体的階層についての職分的な見方」、そして「経済倫理の教え」である。

第一の遺産は、宗教が人間の生活全体を包んでいたことである。この全面的な影響力は、それから必然的に生じる他の二つの遺産によってさらに実証的に説明されるであろう。有機体的階層についての職分的な見方というのは、封建社会において所与の構造に宗教的資格を提供していたことである。宗教が社会のすべてを包含しているなら、人は、ただ自分に関連する神の道徳的な目的を織別するか、あるいは見つけ出しさえすればよい。人間の身体に多様な肢体があるように、社会は、それぞれの職分を持ったさまざまな成員によって構成された有機体になるのである。それによって、階層間に多少の不平等があったとしても、「道徳目的」が共有されるなら不満はないのである。さもないと、ある「階層」は、その「神によって与えられた」職分を実行できないか、また「その権利を楽しむ」ことさえできなくなる。同じように、もしそのモラル・ヴィジョンがなくなってしまうなら、ひとたびとは、階層内における不均等によって、他者に不利益を与えてでも、自己中心的な利益を得るようになるので、階層間にはむりにでも平等を要求することが起るのである。

それゆえ、中世の道徳的理論家は、神の意志を考慮に入れて、「経済的利己心を表すのではなく、多様であっても、相互義務の体制を保持するものとして」社会を解釈することになるのである。これが第二の遺産である。

第三の遺産は、中世の「経済倫理の教え」であるが、それは16世紀と17世紀の社会観に影響を与えていた。印象深い二つの重要な主張に具体化されていた。第一に、「経済的利益」は、生の主要な部分すなわち精神の救済に従属していたのである。第二に、経済行為は、個人的な道徳規則の適用を受けている行為の一つの局面であった。したがって、中世社会において、どのような経済活動も道徳目的と無関係であるとは見なされなかったのである。どのような経済活動についても利益のための利益は、中世の理論にとっては違和感があった。トニーによれば、

「中世の理論家は、近代の社会が価値あるものとして賞揚する物質的な富の不断の、無際限の増加を計ろうとする努力を、はっきりと罪あるものとして非難した。しかも、彼が一顧だにせずして痛罵した悪徳が、のちには、経済的な徳目の中でも、より洗練された、立派なものとなったのである。」¹⁾

中世の教会がもっていた「公正価格」と「高利貸しの禁止」の教えは、増加する経済活動の複雑さに対して中世の理論家が道徳的回答を展開したことを例証している。しかしながら、この時代においてさえ、トーニーは、まだ教会の教義と経済界の公共政策の間には深刻な対立はなかったと考える。同じ環境が教会と実業界を形成していたのである。両方とも「社会にとってなにご便宜ということについては、同じ大まかな前提をうけいれていたからである」。²⁾

それでもなおかつ経済関係に複雑さが出現してからは、「消費者」を搾取から守るために、中世社会に保護と規制の制定を引き起こした。トーニーは、次のように中世の経済理論と近代経済理論の間には基本的な相違があると見抜いている。

「たしかに、中世経済思想と近代経済思想との間にみられるもっとも根本的な相異は、つぎのような事実にあった。すなわち、近代経済思想においては、個々の行為や政策や組織体系を正当化するために、いつも経済的便宜主義——それがどう解釈されようとも——というものが引き合いに出されるけれども、中世経済思想においては、経済的便宜主義への配慮もまた従属しなければならない道徳的権威というものがあるのだ、という立場から出発している、というものである。」³⁾

以上に述べたところから、「新しい経済の現実」が生れた結果、「公正価格」と「高利貸し」についての考察が若干展開したのである。13世紀に活躍した中世の偉大な神学者トマス・アクィナスは、異なったマーケットにおける多様な

1) トーニー『宗教と資本主義の興隆』上(出口勇蔵・越智武臣訳 1959年、岩波文庫 74頁)

2) トーニー、上、邦訳、78頁

3) トーニー、上、邦訳、80頁

状態で価格が変化することを考えた。しかしながら、労働と生産者のコストとが一致することによって、このような価格は、法外な実践に対して歯止めをかけられるはずであった。しかし、それ以後の著者たちが、「公正価格」についてのこのトマスの概念を和らげていくのであった。いく人かの14世紀の学者は「共通評価における主観的要素」も強調した。彼らは「その効用は、価値の本質である」と論じた。トーニーによると、彼らは、「取り引きが既に成立したという事実によって両者が満足したことを明示するので、契約の自由の下で公正価格が実現する可能性が最も高かった」と、結果的に言うのである。

さらに、15世紀の聖アントニーノは、伝統的教義の場所と経済的動機の場所をそれぞれ必要に応じて割り当てて、総合しようと努力した。トーニーによれば、アントニーノは、それが場所や期間や人によって変化するであろうから、公正価格がせいぜい「蓋然性と推測」だけの問題となると結論づけた。

それでもアントニーノは、公正価格の概念全体に3つの等級価格を区別したのである。「かれが実際に貢献したところは、価格の三段階——敬虔の段階 (*gradus pius*)、賢明の段階 (*gradus discretus*) と厳正の段階 (*gradus rigidus*)——を区別することによって、全体の考え方に「弾力性」をもたせたのである」⁴⁾。14世紀後半の学者の経済思想には本当に近代的な考えの種があったけれども、それは、公正価格が搾取に対して歯止めをかけるべきであるという考えの内側であり、そのことを堅持することによって近代とは異なっていたのである。

15世紀の公正価格も同じように、人々に「その身分に相応した生活必需品」を持てるようにすべきものとして定められ、自己の支出と労働を合理的に評価すべきであるという見解に従っている。さらに高利貸しについては、中世の道徳理論によって、ことこまかく分類されていた。誰も賃金に対して、取り立てを請求してはならなかった。土地の実りは、人間から搾り取られるものではなく、自然によって産出されるものである。「純粹利子」は、中世において最後まで非合法のままであった。高利貸し、すなわち、貨幣あるいは商品の貸付に対

4) トーニー、上、邦訳、81頁

してあらかじめ決められた、一定の利子のことであるが、それは「聖書にそむくことであり、アリストテレスにも反することである」と思われ、さらに自然にさえさからうことになるのである。なぜなら、かれは、そのために働かないで生きることになるからである。

思想上のこととしては、当時の宗教的見解の本質は、社会を静態的なものであると考え、また有機体的であると考えている。社会秩序は、変えることのできないものであり、改めることの出来ないものである。社会は、現実のまま受け入れられていた。自然の秩序を変えることは、まったく拒否されていた。中世の道徳理論家は、数多くの問題に対処していたが、それは改革しようとするためではなく、人々の間に伝統的な道徳を維持しようとしたからである。しかしながら、皮肉なことに、教会は巨大な既得権益を有していたので、封建的構造と立ち向かえるはずはなかった。教会は、最大の土地所有者であったため、所与の封建制の構造に向かって批判的な見解を展開できるはずはなかった。つまり教会は、熱狂的にまた理論的に非難していることを、実際には受け入れてしまったのである。したがって、「公式の」教会は、社会システムの中で経済的権益の乱用を批判するのに必要かつ十分な批判を提供することができなかったと言えよう。中世の教会は、現状維持の中にとりこまれてしまっており、社会的利害の中に埋ってしまったのである。なぜなら、中世の教会は、封建制社会という静的な視野によって束縛されていたからである。

16 世紀の応答——宗教改革者と彼らの追従者

ところで、16 世紀は、本質的に中世からの社会的、経済的遺産を継承したと言える。トーニーは、中世社会において認知された調和を過度に理想化することについては批判している。彼は、封建制における所有の本質を、その最も露骨で破廉恥な形式での「搾取である」と言っている。散発的な不満の声がこのような搾取に対して訴えを起したが、「公式の教会」は抑制された調子で話をしただけである。つまり、宗教的な見解はしばしば「農奴制」への問いを無視したのである。

教会とその所有の拡大は、社会におけるその道徳的な声をしだいに弱めていった。教会は拡大し、社会と共に広がるに従って、社会の一部ではなく、社会そのものと考えられるようになった。そうすると、パン種もそれを吸収した塊によって効果を薄めざるを得なかった。そしてその結果は妥協というものであった。中世前期の人たちから中世後期の人たちにいたるまで、教会は、社会的連帯の配慮から、中世社会において見いだされる共謀に加わることを経験するようになり、しかも経済生活が複雑になるにつれて、教会は伝統的なコンセプトでは処理しきれない問題に出くわすようになった。16世紀の宗教改革も、中世の理論家が試みたように、経済の利害関係を宗教に従属させようと試みたのである。「ヨーロッパがローマの没落いらい経験したこともなかったほどの大きな経済的危機にあえいでいる世界におとずれたこと」⁵⁾により、ルターと彼の追従者、カルヴァンと彼の追従者、英国国教会と清教徒は、すべて社会に対して重大な宗教的な展望を提供した。トーニーは、ローマ・カトリックへの反乱が正確に社会の苦悩の期間と時代が重なっていると主張する。それぞれの時代に大きな宗教的葛藤があったが、それは、そのときに社会理論の変更を試みる重要な努力があったのである。それでは、トーニーが理論化した資本主義の精神に注目してみよう。

「もし資本主義の精神が利益の追求のためにはどんな道徳的節操を犠牲にしてもいとわぬ心情というものであったなら、それならば、これも中世の聖人賢者にはもうとっくにおなじみのものだったというわけになる。…また、ヨーロッパの貿易の中心地であったのも主としてカトリック教国の都市であったし、ヨーロッパの指導的な金融業者というのも、おもにカトリック教徒の銀行家であったのだ。」⁶⁾

16世紀の消費者についての新しい経済学の「対立する」圧力に対するルターの回答を考えよう。

5) トーニー、上、邦訳、118頁

6) トーニー、上、邦訳、144頁

a. ルター

トニーは、外国貿易と金融組織という新しい複合つまり資本主義に直面したときに、それを悪魔と名づけたルターを革命的保守主義の最高の手本であると叙述している。ルターの応答は、16世紀の「墮落した」文明を墮落していない過去の威厳ある禁止からの墮落と判断している。ルターのエネルギーは二つの領域——経済と宗教——に向けられた。彼は、「放縱の精神」と同じぐらいその時代の「経済的個人主義」を憎んだ。つまり、彼は、商人と金融業者による社会の支配と同じようにその時代の商業化に対して憎んだのである。トニーによれば、ルターは、それら両者とも異教的であると判断し、両者とも福音によって裁かれるべきであると考えたのである。

さらに、ルターの中世の社会的階層の受け入れと16世紀の商業主義の拒絶は、彼が「農民一揆」にもまた「強欲な独占業者」にも同じような激しい反応を可能にしたのである。とりわけ、反抗する農民と強欲な利益を求めた金融業者は、過去の調和した秩序を掘り崩すように、伝統的社会をかえようとしたと見えたのである。

ルターは「地上の王国が存在するかぎり、ひとびとの間には不平等がかならずある」としたのである。つまり、自由人もいなければならないし、農奴もいなければならない、また支配者となるものもいれば、臣下となるものもなければならないと考えた。ルターは、一揆の農民に対して容赦しなかったが、同時に商業と金融という遅利きの毒素に対しても容赦しなかった。トニーによると、ルターの目はいつも過去を凝視していたのである。

しかも、価格の問題となると、ルターは、伝統的な教理を繰り返しているにすぎない。価格がもし公の権威によって定められるならば、売り手はそれを守らなければならない。もし、そうでなければ、「一般が評価する価格」に従うべきである。価格の決定は、その有機体の人々の身分を維持するためであり、決して希少性による利益追求のためではない。高利の問題については、ルターは、教会の「正統的な教え」より、さらに厳格になっていた。彼は、教会法学者が「現実から起こってくる必要」に対して行った妥協も攻撃したのである。また後

にカルヴァンが認めたものについても攻撃を加えていた。ルターは、高利貸しには、聖餐式も懺悔式もさらにはキリスト教的埋葬も拒絶しようとしたのである。

しかし、このような主張にもかかわらず、ルターは、中世的総合の統一を打ち壊したのである。ルターは、中世の経済思想の内容を受け入れたにもかかわらず、不完全な表現しか提供できない規範や法令に対して嫌悪に近い感情をあらわしていた。ルターにとって、神は個人の魂に語りかけるのであり、司祭とか人間の制度によって語るのではない。むしろ神は、心のみ語りかけるのである。したがって、魂は、社会から抜け出して、神との交流に入ることになるのである。個人の魂に自由に流れ込む恵みは、その魂がつなぐ社会的関係に満ちるかもしれないが、その社会的関係の次元には、個人の魂が恵みを受け入れ易くするための助けになるものはないのである。

したがって、ルターによると、組織的宗教の織物全体は、ばらばらになるのである。なぜなら、救いを提供する恵みは、心のみ働きかけるからである。中世の社会理論で、より広い社会的一致のもとに属していたものは、お互いに差異を明らかにしつつ互いに対立してしまうのである。「恩恵はもはや自然をおぎないそれを完成するものではない。それは自然の対立物となった。社会の一員としての人間の行動は、もはや恵みとしての自己の生命をのばすことは出来なかった」⁷⁾。

トーニーは、ルターの新しい経済的プレッシャーに対して応答することが、より大きな道徳的ジレンマを引き起こすと考えたのである。「制度と法の世界とは、精神の世界には無関係なものだとして避けることは、キリスト教道徳を根付かせようとする課題に直面することではなくて、この課題を放ってしまうことである」⁸⁾ ということになる。ルターは、決義論と法を取り去り、個人の良心を高く掲げたが、そこには社会倫理的な欠陥が生じたのではないだろうか。トーニーによるなら、「悪法を救うのは良法であって、法を設けないことではな

7) トーニー，上，邦訳，169頁

8) トーニー，上，邦訳，166頁

い」⁹⁾のである。なぜなら、良心だけでは、複雑な社会関係の世界に、その原理を適用する日常生活のガイダンスを提供できないからである。

ルターは、この欠陥を知っていた。なぜなら、それは、世俗的な活動の世界を精神的な制約からときはなつたままにしておいたからである。だから、ルターは、この問題つまり社会倫理を国家に訴えてその管理に委ねようとしたのである。この点をトーニーは鋭く指摘しながら、ルターの文書を引用している。「だからこそ、きびしい国家の支配が、世界が粗野にならないためにも、平和が失われないためにも、商業と公の利益とが破壊されないためにも、必要となるわけである。世界が血を流さずして治められるなどとは、誰も考えてはいない。国家の剣はあかく血塗られるであろうし、また血塗られなければならないものだ。」¹⁰⁾ こうして権威は、ルターにおいて、教会から国家の議会に移されたのである。

b. ジャン・カルヴァン

もう一人の宗教改革者、ジョン・カルヴァンは、同じく16世紀のこれらの新しい圧倒的な経済力に応答したのである。ルター派は、社会的に保守的であったが、カルヴァン派は、社会的に急進的であった。カルヴァン派は、(ルターのように)個人の魂を浄化するだけではなく、(ルターと異なり)教会と国家の関係をも再構築しようとした。カルヴァン主義は、宗教によって、私的にも公的にも、すべての生活領域に影響をあたえて社会を革新しようと努めたのである。多くの中世の社会理論の背景には、そしてルターと彼のイギリスにおける同時代人の社会理論の背景には、農耕社会の伝統的階層があったことを指摘しておきたい。したがって、ルターは小作農と神秘主義者のレンズを通して事柄を凝視したのである。

ルターは大規模な貿易と金融に対して嫌悪したが、しかしカルヴァンと彼の解釈者たちは、率直に資本の必然性、信用と銀行の必然性も認めた。カルヴァ

9) トーニー、上、邦訳、167頁

10) トーニー、上、邦訳、169頁

ンにおいて、大規模な貿易と金融は、労働者の所得と地主の賃貸料の道徳的な意味と同等であり、同じ社会のレベルにあると考えられていた。カルヴァン派にとって、さらに、世界(個人だけではなく)は、神の威厳を示すこととキリスト者の義務を実行する目的のために制定される。良い仕事は、救済を達成するための方法ではないが、それらは、救いが達成されたことを示してくれる証明なのである。

しかし、ルターと異なり、カルヴァンとスイスの宗教改革者たちは、物質的な利害関係を悪魔的であるとして捨て去ったわけではなく、彼らの達成した経済的成功を信仰によって浄化して、訓練することを望んだのである: 節約、勤勉、冷静、質素という信仰から生れる美德によって、これらの物質的利害関係は、神に奉仕するものとして捧げられることとなったのである。そのようにして、労働は、聖なるものとなるのである。トーニーは、このカルヴァン派の特徴を次のように論じている。

「乞食の怠惰は神にたいする罪であるとともにひとつの社会悪でもあり、富みさかえる商人の企業はキリスト教的な美德であるとともに社会に対する恩恵でもあったのだ。この思想の本質は、説教とか宣伝とかにあるのではなく——もっともこのどちらも大に行われたが——むしろ道徳的な理想を現実社会の日常生活のなかに結晶せしめようとした点にあった。現実社会とは、カルヴァン主義の教えによれば、教会であると同時に国家でなければならなかったのだ」¹¹⁾。

c. 英国国教会

さて、ヨーロッパ大陸でそうであったように、16世紀の新しい経済的現実と中世から継承された社会理論の衝突は、さらに英国での応答を刺激した。中世の英国は、経済文明の周辺に位置しており、イタリアやドイツに栄えた商業と金融の中心地からは遠く離れていた。

11) トーニー、上、邦訳、189頁

それでもなおかつ商業革命の新しい経済力は、素早い動きでおしよせ、あらゆる種類の多様な反応を引き起こし、英国社会という織物の中にそれらの進路を縫い合わせていった。土地問題がそれらの応答の中心であったと言える。

いまや農業をいっそう商業ベースにのせるように変えていく「非人格な」力があつた。しかしながら、宗教的道德理論家は、これらの力の現実について十分認識していなかったように思われた。それで彼らは、時代の「物質的悲惨」をみただけではなく、人間社会の原則を拒絶する非人格的な力をみてショックを受けた。しかし、新しい社会倫理を展開したわけでもなかった。

したがって、宗教的道德理論家は、伝統的にまた保守的に応答した。所有の領域では、共同体の権利と慈善の義務によって制限された所有の概念が、これらの宗教的道德理論家の教義となった。かつてひとつの搾取機構と考えられた封建秩序は、いまやおそいかかる競争の圧力に対して、弱者を守るとりでとして歓迎されるにいたつたのである。社会とは、権利と義務とからなる階層的な組織であり、法は前者を守り、後者を強制するために存在するのである。そこには責任ある職分があつたのである。

トーニーは、変化している社会において新しい挑戦をしている経済的利益に対して、伝統的な道德と過去を理想化するような一般的な宗教的アピールを、あまりにも非現実的な応答であると批判している。高利貸しは、その時代の経済活動と教会の経済倫理の葛藤が起こる主要な経済問題であつた。あまりにも早く変化していく社会の底辺で、それは、農民、職人、若い商人にとってみれば、独占的な金貸しに経済支援を得ようとする共通の場であつたのである。この状況の中で、教会の教えは、それほど積極的ではなかったが、雄弁な影響力をもつ味方となつていたのである。

トーニーは、それを次のような文章で見事に言い表したのである。

「かつて中世の教皇たちが定式化し、中世のスコラ哲学者たちがそれを敷衍してきた経済行為の倫理に関する教理は、十六世紀の英国の神学者によって繰り返された。というのも、たんに古人の知識にたいする形式的な尊敬の念から呈せられる因習的な賛辞としてというだけではなく、商業や

農業における当時のめまぐるしい変化のために、かつてこの教理が適用されるべくもくまれた行為の諸問題が、和らげられるどころか、かえって先鋭化したからという事情も、そこにはあったのである。また説教師やモラリストが攻撃の矢をむけたのも、たんに貪欲な金貸しの特殊な事件にたいしてばかりではなかった。中世の経済倫理の体系の本質をなしたものは、売買契約において衡平を強調したことであった。——すなわち、聖トマスも言ったように、契約にあたって双方の当事者がおなじようにそれから利益をえるならば、その契約は公平であると考えられていたのである。徴利の禁止はその教理の中核をなしていたが、それは金貸しの利得が搾取の唯一のものであったからではなくて、当時の経済状態にあっては、それが搾取のもっとも顕著なものであったからである。]¹²⁾

宗教改革は、実際のところ、過去の宗教的見解を少しも変えていなかった。あるいはその教えにおいて過去のものと同様で連続していた。したがって、教会は生活全体に対して、社会における経済的取引も含めて、社会の道徳的保護者になろうとしたと考えるのである。たしかに、社会は変化しており、以前には知られなかった複雑さを増して、充分には理解されていなかった。それゆえ、教会の応答は、中世教会の保守的、伝統的応答を繰り返すだけということになったのであった。

しかし、トーニーは、宗教改革を生活の全領域から撤退して宗教を国家の一つの勢力に位置付けて、その影響力に変化をきたさせたものと考えている。教会法は、国家化されたものである。教会と国家の区別がさらにはっきりとしたのである。しかし、それでも教会は国家に対して影響力をもっていた。また国家は、宗教を社会秩序のために接着剤として考えるようになったのである。トーニーは次のように観察している。

「騒乱の禁止に心をくだしていた政治家たちは、宗教をば秩序の保存薬であり、秩序を破壊しようとする貪欲と野心にたいする解毒剤だとかんがえて、説教壇においても場違いではない論議を重ねて、そういう罪には現世

12) トーニー、下、邦訳、32頁

の刑罰が下されるぞという威嚇をつよめたのであった。神学者にとっても、政治家にとっても宗教は個人の救済以上のものにつながっていたのである。それはいろんな社会的義務を是認する力であり、複雑ではあるが統一された、ひとつの社会の団体生活をば精神的に表現するものであった。また神学者からみても政治家からみても、国家というものは、物質的な必要とか政治的な便宜とかによってつくられた制度以上のものである。それは精神的な義務の世俗的な表現であり、個人の魂とすべてのキリスト教徒がその成員であると考えられている超自然的な社会とをむすびつけるひとつのきずなであった。国家成立の根拠は、たんに実際のな便宜にあるのではなくて、また神の意志なのである。』¹³⁾

もちろん、教会と国家の織り合わせは、継続して表明されるようになった。しかし、社会を有機体と考える多くの人々は、互いに対立する社会運動、また解放された利己心の衝突の出来事、あるいは他の調和を壊す対象を抑えなければならぬ状況に直面したのである。いわゆる私利私欲は、なんとか公の共通善に向けられなければならなかった。トーニーが示唆しているが、教会は、社会を「コントロール」する姿勢を捨ててしまったのである。しかし、教会は、国家に採用された原理が教会の教義に影響をうけたものだということにだけで満足していたのである。トーニーは、さらに深く宗教的次元に達するような仕方で、次のように言っている。

「経済界における——肝腎の問題をわざとさけている言葉使いだと思うが——個人的自由の勃興の歴史というものは、経済界よりももっと重要な宗教的分野における個人的自由の発展とほぼ同じ経路をたどったのであり、かつこれと関連がなくなかった。宗教が私的な、個人的なものであるという考え方がはじめて現れてくるのは、宗教的自由といえ、通常、国家が宗教を規制するばあいの自由のことであり、個人がみずからの好むところに従って神を礼拝する自由のことではなかった一世紀が過ぎ去ってからのなしである。』¹⁴⁾

13) トーニー、下、邦訳、56～7 頁

14) トーニー、下、邦訳、63 頁

トーニーは、このような仕方では、礼拝する自由という宗教的自由と国家の保証する自由のニュアンスを区別しつつ、この経済と宗教における個人的自由の勃興を論じるのである。この個人主義の勃興は、結果として、教会の社会的動向に対するコントロールを弱めることになるのである。

個人主義の台頭

ところで、個人主義は、教会の社会的統制という規範的立場をかせようとする意図を肯定することになる意味で興味深い展開である。いまや過去の伝統的な主張は、新しく疎外された世代のために呼び出されたのである。しかし、中世の階層的総合という社会理論は、いまや個人主義という新しい時代の思考習慣を疎外してしまう古い観念だと考えられたのである。いまや古臭くて伝統的な有機体的道徳は、拒否すべきものとして見られたのである。

たまに偶然に行われていた商業取引は、いまやすべてのイギリス人の生活、産業、商業文明に織り込まれてしまったのである。このような金融業は、その市場の繁栄は、中間商人をコントロールすることすら困難にしたのである。資本主義社会は、教会が個人に対して道徳的統制をかけることも困難にし、それをさらに彼らの間の社会関係にふりむけることも困難にしたのである。この変化する社会の経済的利害は、「すでに政治的な理論にうたえていたということであり、それが最後にロックによって体系化されたときには、財産権や実業に干渉する国家は自らの存在権を否定するものだということが、明らかにせられた。」¹⁵⁾

さらに、「実定法」において「自然的正義」が背景にあるという考え方は、ただたんなる実定法という思考習慣によって姿を消し、自然的正義などという理論のかけらも消えうせてしまったのである。この過程とそっくり似ているのは、「経済的衡平」に客観的基準があるという社会理論が退けられたことである。トーニーは、そのことについて次のように言う。

15) トーニー、下、邦訳、69頁

「自然法は、かつて中世の著作家によって、経済上の私利にたいする道德的制約の根拠として求められたものであった。だが十七世紀までに、注目すべきひとつの革命が起こっていた。『自然』とは神の命令を意味するものではなく、人間の欲望を意味するようになり、自然権が、私利に自由な活動をゆるすべきであるという主張のひとつの理由として、とうじの個人主義に迎えられたのである。』¹⁶⁾

教会と国家という互いに競い合う権威が継続的に経済倫理の解釈について論じている一方で、自然とは欲望であるとすることによって、「経済と倫理は別物だ」(74)と主張する有力な世俗の理論体系が成長してきて、側面攻撃をしかけることになったのである。金融業の進展と国際貿易の発展によって、16世紀は経済と倫理は別物だと言うディレンマにぶつかった。個人に適用していた道德基準をさらに複雑で広範囲な社会関係に適用することはすでに困難であった。個人と公共を区別することは、基本的には宗教的制約によってチェックできない無節操な商取引の洪水に扉を開くことになったのである。他方、この区別をしないということは、道德基準を非現実的なものとして、信用の置けないものにしてしまい、この時代の現実の厳しい側面を素通りしてしまうことになったのである。

商取引は、いまやさらに複雑になり非人格的なものになったのである。しかし、教会は、あらゆる取引を個人的な関係と考え、個人的な責任論に終始したのである。トーニーは、16世紀にはじまった複雑な生活に対処する実践的なガイドラインを宗教は提供しなかったと嘆いている。教会の伝統的社会教説は、放棄されたのである。「説教壇からのべられる社会学説がすてられたのは、それを全体としてみたばあい、棄てられるだけのことがあったればこそである。教会の社会教説が意味をもたなくなっていたのは、教会自身が思索をやめていたからであった。』¹⁷⁾ これは強烈な批判である。

教会は、次第にしかし確実にその権威をおびやかす行動に直面していったの

16) トーニー、下、邦訳、70頁

17) トーニー、下、邦訳、78頁

である。教会は、個人的な領域において権威を主張していながら、他方で社会的な価値観についてはその権威を失っていった。結果として、商取引と組織化された社会の諸関係では、霊的な意義というものは暗黙のうちに否定されていくようになったのである。王政復古や名誉革命のときには、もう教会の社会教説を吟味するような習慣さえなくなっていた。「一八世紀になると、社会倫理について英国教会の教説を吟味するなどということは、ほとんど無駄なことになってきた。というのは、そのときの教会の教説は何ら目新しい寄与もはたすことなく、少数の偏狭な人間にうけいれられていたばかりは、棄てられてしまっていたからである。」(邦訳下83)。教会が思索をやめてしまい、自らの哲学をもたないときには、その時代の流行している社会哲学を受け入れてしまうものである。アイザック・ニュートンの活躍した時代には、数学や物理学にインスピレーションをあたえられた「政治算術」というものがもてはやされ、そしてジョン・ロックに関連した政治理論が影響力をもったのである。

社会理論はすっかり変化し、社会は様々な職分をもった有機的共同体ではなく、また共通目的をもったものではなく、「株式会社」のように考えられはじめたのである。そして、株主の責任は厳格に制限されていて、国家はむしろ個人の自然権を保護するために存在しているのである。そして、その国家はあらゆる種類の社会関係の領域において教会の肩代わりとなり、自然権や法的権利の守り役になっているのである。こういった権利の中で最も重要なものは財産権である。それは、有形の、物質的な、社会的資産を保有している上流階級のものである。さて、17世紀においてピューリタンは、また別の保守的反応を示しているのである。

d. ピューリタン運動

英国において、ピューリタン精神の成長、勝利、変革が、17世紀の最も基本的な運動であった。ピューリタンは、生活を訓練し、合理化し、組織化しようとした。ピューリタンは、自分達の職業を「主のぶどう園」に招かれた労働者のように受け取り、その精神を訓練するものと考えたのである。貿易という商

業精神が、ピューリタンの生活形態という信仰的訓練に出会ったとも言えるのである。ところで、トーニーは、資本主義の精神は、歴史と共に古いものであると主張しているが、ピューリタンの時代に、それは強壯剤をうたれたようになったと考えた。「資本主義の精神というものは、歴史と共にふるいものであって、ときおり言われているようにピューリタニズムの所産ではなかった。だがこの精神は、後期清教主義のある局面のなかに、その力を奮い立たせ、以前からあった旺盛なその気性をばつよめ固める一種の強壯剤をみいだしたのであった。」¹⁸⁾ ここには、トーニーの資本主義の精神とピューリタンの関係についてのヴェーバーと異なる解釈が見られる。

ヴェーバーも引用したピューリタンの指導者リチャード・バクスターは、その時代の現実を受け入れたピューリタンの決義論の代表的主張者であった。彼が経済行為についての決義論を形成したということは、経済的關係が人間行動の一つの局面であることを意味している。ということは、経済の領域が非人格的なシステムだとは考えられていなかったのである。したがって、バクスターは、経済取引の領域でも倫理的基準に固着するように、キリスト者に信仰的決断をつよく促していることになるのである。バクスターによれば、キリスト者は、その仕事において、損失を避けるよりは、罪を避けるほうが重要なことなのである。それはまず「明るい良心」を保持すべきだからである。ピューリタンたちはしたがって、宗教的にきわめて保守的である。ところが、ピューリタンの応答の中に私たちが見出すものは、経済的美徳の勝利である。かつては悪魔的で、禁止さるべきであるとレッテルを貼られていたものが、今や美徳になったのである。トーニーは、この変化がどのようにして起こったかを論じていくのである。

神の選びは、人間のどのような行為によっても神の恵みが引き起こされるものではないことを意味している。人間の行為は、ただ恵みを受け取る心を準備することしか出来ないものである。この準備とは、人生がただ旅路にあるとしか

18) トーニー、下、邦訳、136 頁

解釈しないことなのである。なぜなら、「荒野のなかを、かれはただ一人で、歩まなければならないのだ。」¹⁹⁾ かれに役立つものは何もないからである。トーニーの表現によれば、「説教者もだめ。なぜなら、ただ選ばれたものだけが、心から神の言葉を理解しうただけだから。教会もだめ。なぜなら、教会といえ、神に見捨てられたものでさえ入れるところだからである。聖礼典もだめ。なぜなら、聖礼典とは神の栄光を増さんがためのものであり、人間に精神的な栄養を与えんがためのものではないからである。...なぜなら、キリストが死んだのは、選ばれたもののためであり、²⁰⁾ ということになり、厳しい内面世界を孤立させて生きることになるのである。

以上の引用から分かることは、ピューリタンの道徳的自己満足は、「かれの意志をふるいたたせたが、社会的連帯感、そのために腐っていった。」²¹⁾ と言う判断が、トーニーの評価なのである。というのは、ピューリタンと神との間にはきわめて個人的な交流があるだけで、人間の工夫が入り込む余地がないからである。この個人的交流だけの理想主義化は、次の二つの点に現れていくのである。第一は、個人的権利の理論である。第二は、教会の伝統的教理におけるキリスト教的美徳の逆転現象である。この倫理的価値の実践的強調は、日常的な経済や政治の活動にもちこまれたのである。たしかに、人間の行動は、神の自由な賜物である救いを得る方法とはならない。しかし、それは、救いを受容した結果として考えられるのである。「だから清教徒は、一切のうたがいをうちしずめて、自分こそは神に保証され、選ばれた器である、という自覚をもつ人にふさわしい超人的な精力でもって、実践活動のなかに飛び込んでいったのである。」²²⁾

自己審査と自己訓練と克己とにきたえられたかれは、実践的な禁欲者であり、かれの勝利は「修道院の中においてではなく、戦場において、帳場において、

19) トーニー、下、邦訳、139頁

20) トーニー、下、邦訳、140頁

21) トーニー、下、邦訳、141頁

22) トーニー、下、邦訳、142頁

また市場においてこそ、かちとられるのである。]²³⁾ このような仕方では、経済界に適合的な個人主義は、霊的エネルギーの理想化によって動機付けられ、社会的訓練の側面と共にもたらされたのである。ピューリタンの個人主義は、社会生活のあらゆる所を包み込んでいった。自己審査と自己訓練への集中的関心を与えられ、人間の性格は、環境を克服するところに最大の関心を払われていったのである。個人の生活のどの部分も、ピューリタンの自己吟味から逃れることはできないのである。したがって、清教徒主義の宗教的側面も社会的側面も切り離されることにはならないのである。ピューリタンたちは、急速に成長していく企業精神のなかに、自分の気分にかなりぴったりくるものをみつけて、さらに進んでそれを味方として歓迎したのである。それゆえ、カルヴァンの場合には実際に起こってくる緊急事態にたいする条件付の譲歩としてゆるされていたものが、後世の後継者たちによって、商業の生活を神への奉仕あるいは魂の道場として理想化していったのである。換言すれば、ピューリタンたちは、経済的便宜主義に道徳的正当化をあたえたのである。経済的利害にこだわることは、精神的な意味で危険なものでないわけではないが、神の栄光をますために行われうることにともなり、またそうすることもできるはずだと考えたのである。ピューリタンたちが、宗教と経済界の間に橋をかけるためにもちだした思想は、「召命」という概念にこめられたのである。トーニーは、そのことを次のように語っている。

「このように、世俗の義務が神意によって課せられたものだ、ということくりかえして強調した結果、この世からの逃避ではなくて、実業上の義務を良心的に履行することこそが、最高の宗教的および道徳的な美徳のなかにかぞえられるにいたったのである。]²⁴⁾

ルターは、この「召命」という言葉を修道院の実践に対する攻撃材料として展開した。彼にとって、「召命」とは、個人が誕生する条件であり、自己の確立

23) トーニー、下、邦訳、143 頁

24) トーニー、下、邦訳、157 頁

のために服従しなければならないものである。このように考えてみると、このトーニーのルター解釈は、ヴェーバーのルター解釈と極めて似通った評価であると考えられる。

他方、ピューリタンにとって、「召命」とは「諦観へと人をいざなうものではなく、それはラッパのひびきであり、そのひびきに応じて、神に選ばれたものたちが、死ぬまで終ることのない長い戦いにはせ参じる、というようなものである。」²⁵⁾ ということは、それは、摂理のもとにおいて訓練される強力な義務であることを意味する。各人は、自分の召命について、深い責任感をもたなければならないのである。それは、物質的な必要が満たされてしまえば、すてられるような単なる経済的手段ではなく、「ひとつの精神的な目的」になっていたのである。それが、勤勉な組織的な生活である。

「ところが、ピューリタンにとって、要請されたものは、個々の誉めるべき行為ではなく、一個の聖なる生活—生活の各要素が、神への奉仕という一つの中心的な理念を取り囲んでいる、組織だった生活であった。その生活をみだす不都合なものは切りすてられ、小さな利害はすべてこの生活に従事している、と考えられたのである。」²⁶⁾

働かなくてはならないというのは、富める人にも貧しい人にも変わらない義務である。怠惰は、貪欲より深刻な問題となる。またキリスト者の生活は、整然としていて、組織的なものであり、極端な表現かもしれないが、鉄のような意志と冷静な知性による表現でなければならないのである。したがって、キリスト者が身に付けるべき美徳は、「勤勉」「穏健」「謹厳」「節約」であるが、これらは「天の配剤によって、商業上の成功にもっとも役立つことの多い資質にはかならない。すべての徳目の基礎となるのは分別である。」²⁷⁾ このような倫理的価値観には、従来のものを逆転する部分もあったのである。以前は「自然的弱点」だと考えられてきた、経済的自己中心主義あるいは利己心とこの世的獲

25) トーニー、下、邦訳、158頁

26) トーニー、下、邦訳、150頁

27) トーニー、下、邦訳、164頁

得の味わいが、高く掲げられる美德となったのである。つまり、無制限の成長や拡大がキリスト者の努力目標となったのである。消費よりも、生産がピューリタンたちの議論の中核になってきたのである。ひとが訓練されたことや合理的で組織的な生活であることを確めるのは、生産の方法によって経験することであり、その成功をはかるのは、この経済成長や拡大となった。後期のピューリタニズムになると、「蒙昧な時代のひとびとが社会悪として非難してきたそれらの性質は、経済的美徳となって浮かび上がってきた」²⁸⁾ というわけである。そして、「善きキリスト教徒といっても、それは経済人とまんざらうらはらのものではなかったのである。」²⁹⁾ ということになるのである。

これらのことをトーニーは次のように表現している。「経済的な徳目が今日よりまれであった時代に、清教徒の倫理がそれらの徳目を承認したものだから、経済生活の能率に対して時機にかなった刺激があたえられた。ところがそれが、故意にそうしようとしたわけではなかったが、おのずから、社会的義務にたいする伝統的な態度を修正することになったのである。」³⁰⁾ それが個人主義という社会に対して無責任な思想になる危険性をはらんでいたものでもあった。ここに「すりかえ」の論理がひそんでいたというわけである。「キリスト教徒らしい生活をしようとするれば、個人的な義務を熱心にはたさねばならぬ、と主張すること——このことはたしかに必要なことである。だがその主張は、個人的な義務よりも肝腎な社会的義務というものはないのだという考えに、非常に容易にすりかえられるのである。」たしかに、個人的な魂が神と交流におかれなければならないのであるが、「しかし、この真理はまた、社会には責任はないのだ、人間はその同胞に助力することのできぬものである、社会秩序とそのために起きる結果とは、神聖なところへのぼるための足場でさえもなく、人間にとっては外的な、無縁な、見当ちがいのものであり——よくいっても、精神生活にはどうでもよいもの、悪くいえば、文学の世界、仕事をたよりとする世界であって、

28) トーニー、下、邦訳、169 頁

29) トーニー、下、邦訳、176 頁

30) トーニー、同上

そこでは魂はころされ、死の眠りのなかにさそいこまれる——という議論に、何とやすやすとかわってゆくことであろうか。』³¹⁾ということになる。こうなると、宗教は個人の「魂の密室」にまつりあげられ、社会とは無縁なものとなりかねないのである。トーニーの叙述によると、

「宗教における個人主義は、かならずしも論理的にというわけではないが、気づかぬうちに個人主義的の道徳に移っていったのであり、個人主義的な道徳は、個人の性格と社会のメカニズムとをくらべて、後者の意味を軽視するという考えを生んだのであった。』³²⁾

たとえば、所有の領域の議論において、伝統的な土地所有の概念は、権利と義務がときはなちがたく結び合わされていた。財産というのは、収入の源泉であるだけでなく、公共のための機能でもあったのである。したがって、財産の使い方は、社会的義務と共同体の必要によって制約されるものであった。しかし、18世紀になると、このような考え方は消え去ってしまい、ジョン・ロックによる理論などが圧倒的な力をもってくるのである。彼によれば、財産権は国家の存在に先立つ権利であり、最高の権力と言えども、本人の同意なしにその財産の一部をもうばうことができないのである。貧困者に対する態度さえ、ピューリタンの理想から判断されるようになった。それは、怠惰が一番の悪徳であると考えた考え方であった。そこで、貧困は、環境によるものではなく、個人の悪徳と見なされることになったのである。そこには、怠惰で、不規則な、悪い暮らし方であると考えられるようになったのである。ピューリタンは、自分の成功を孤立無援の努力のおかげであると考え、実業界での成功は、倫理的優越のしるしであるとも考えたのである。

第三章 両者の比較による批判的検討

私たちは、宗教と資本主義の関係について「ヴェーバー：トーニー・テーゼ」と言って、一般化する傾向もあるが、興味深いことに、彼らの間には宗教と資

31) トーニー、下、邦訳、177頁

32) トーニー、下、邦訳、178頁

本主義という社会システムとの関係を積極的に論じるという共通項があるにもかかわらず、互いに差異や緊張関係があることもまた事実である。キリスト教倫理学者ロナルド・プレストンやM・J・キッチがそのことに注意を促している。たしかに、この両者の間には、類似性もあるが、同時に探求すべき重要な差異も幾つかあるのである。

序において述べたように(前回)、私たちは、次の四つの焦点について、この両者の主張を批判的に比較してみたいのである。それは、「資本主義の歴史性」、「政治的なものと経済的なものとの関係」、「資本主義の道徳的判断」、「教会の本質と位置」である。序において、私たちはこれら四つの焦点の相互関連性についても触れておいた。しかし、ヴェーバーとトーニーの比較検討を深めていくと、最近のキリスト教経済倫理の議論に深みを増していくことができるようになるであろう。

1) 資本主義の歴史性について

資本主義の歴史性に関しては、ヴェーバーとトーニーの類似性を論じる領域でありまた両者の近代社会の見方を比較検討する場合の出発点となる領域でもある。両者が資本主義の歴史性について真剣に取り組んだことは、二人の類似性を示す重要な鍵となる。これまでのヴェーバーとトーニーの叙述によって、私たちは、宗教と近代資本主義の関係についての二人の研究成果についての表現の仕方に「物語的性格」を確認することができる。出発点として、二人が資本主義とその経済秩序をどのように歴史的に説明しているかを考えてみよう。そこには差異があるのである。

両者とも、歴史的に物語ることをぬきにして、理論体系としての資本主義という論理を暗黙のうちに認めることはしない。つまり、両者とも、近代社会に固有の「経済合理性」について、けっして非歴史的叙述をしないということである。一方で、両者は、宗教を独立した事実として認めるのであるが、それぞれの歴史的方法論によって、彼らの宗教についての叙述の焦点と研究成果に差異を与えられるのである。またそれぞれの異なった方法は、特徴ある出発点に

もなるのである。トーニーは、中世の経済理論を出発点にし、ヴェーバーは、啓蒙主義者ベンジャミン・フランクリンを出発点にするのである。この点については、トーニーの叙述のほうが、ヴェーバーの叙述の方法より無理やりな選択を「理論的にする」ことが少ないので、トーニーの歴史的分析の方から考えてみたい。

ということは、トーニーの歴史叙述のほうが、実際の事実にあたっているもので、歴史的前後関係や時代の特徴を把握する上で、歴史研究として一貫していると言えるのである。したがって、キッチが指摘したように、歴史家としてトーニーの方が、イデオロギーに支配されないで歴史的事実を認識し、それを叙述できていると言えるであろう。つまり、トーニーの「歴史を物語ること(historical narration)」の方が、キリスト教と資本主義の相関関係を示すのに、より強力な仕方では歴史的事実にあたっているといえる。とりわけ、「プロテスタンティズムの倫理」が資本主義の勃興について貢献した一方、プロテスタンティズム自体が、力を増してくる資本主義社会の影響を受けていく過程をも見事に描いたのも、トーニーの正確な歴史叙述の方法のゆえであった。トーニーの物語り方の方が、キリスト教と近代資本主義の関係についてニュアンスにとんだダイナミックな動きを描き出しているのである。

さらに、トーニーは、ヴェーバーと同じように、16世紀を近代資本主義の起源として分水嶺をなすものとしているが、ヴェーバーと異なって、それだけが近代資本主義の源泉でもなく、「資本主義の精神」を形成したものでもないと批判的に主張するのである。彼は、近代資本主義が中世カトリックの制度や地域からもその源を得ていることも資料的に明らかにする。まさに、これがマックス・ヴェーバーの認めたくなかった点あるいは認めることの出来なかった主張ということになるのである。この点で、トーニーの歴史的見解は、ヴェーバーのそれと鋭く対比されるものになるのである。ジョン・ミルバンクは、近代の社会理論を神学的に分析して、トーニーと同じく、後述のようにヴェーバーの歴史的見解についてするどく批判している。

さて、トーニーの見解と異なって、ヴェーバーのアプローチは、キリスト教

思想が間接的に資本主義経済の発展に寄与したことに焦点をあてている。そして、ヴェーバーは、近代資本主義と資本主義の精神の源泉を分節するときに、「精神的な要素」と「非精神的な要素」の総合を提供しないのである。ヴェーバーは、宗教と経済学(あるいは社会的現実)がいつでも分離された領域であることをアプリオリに措定していくのである。したがって、人間の制約された現象は、究極的な仕方では、神学的説明に従うことはないのである。ジョン・ミルバンクによるなら、「このようにして、歴史は、一方で個人的な宗教的カリスマと実質的価値、また他方で様々な領域での日常化と道具的理性の間の相互作用(interaction)の物語として語られることになるのである。」³³⁾ 彼によれば、これは、まさに新カント主義の歴史観ということになる。そして、その歴史観によるなら、「相対的世界を理解するために使用される概念は、究極的なものとか超越的なものは適用されえないと考えられるのである。」³⁴⁾

もしそうであるなら、ヴェーバーは、個人が実質的価値という目標に向って動機付けられることは認めているが、科学的歴史家にとって客観的に理解される社会科学的なもので唯一のものは、形式的な、手段と目的との関連で理解される合理性であると主張することになるのである。彼は、次のように確信している。「人は客観性を所有できるが、手段——目的の合理性である理念型からの逸脱である実質的価値の動機は間接的に得るだけである。」³⁵⁾ したがって、本質的に、ヴェーバーは、客観的な歴史とは、あるいは彼の社会学で把握できる本質的なものとは、「経済的合理性」、「形式的官僚制」、「マキャベリの政治性」に属するものであると考えるのである。これらの概念の外にあるものは、例えば宗教や伝統的な有機体的共同体などであるが、ただ否定的に受け取られ、価値判断の領域という非合理の世界に閉じ込められてしまうだけであり、隠された主観的勢力と見なされるのみである。

したがって、ヴェーバーの理念型は、人畜無害の発見的道具ということでは

33) J. Milbank *Theology and Social Theory* (Oxford, Blackwell, 1990) p. 76

34) J. Milbank 同上

35) Weber, *Economy and Society*, vol. I (Berkeley: California University Press, 1978) p. 6

なく、ミルバンクによると、限界効用学説の理念から採用された規範的な社会的合理性に基づくものである。彼は次のように言っている。「限界効用主義者は、経済学を希少性の環境の中で個人の限界効用を最大化するという形式論理に制限したのである。」³⁶⁾ ヴェーバーは、西洋史をこの手段——目的の経済合理性の出現として説明しようとしているのである。まさに、オーギュスト・コントの実証主義のように、ヴェーバーは、「近代の理性」の誕生のために宗教の果たした役割を表現しようとしたのである。そして、そのために、その歴史的歩みを分節する必要があった。したがって、彼のプロテスタントの倫理と資本主義の精神の研究は、「西洋の歴史が、すでに現れているリベラル・プロテスタンティズムあるいはその結果としての世俗化に変化したこと、さらにそれがまさに彼の方法論として現れている、研究の道具となっていること」³⁷⁾を確認しているのである。したがって、彼の研究成果のまとめでも指摘したように、ヴェーバーは、彼が研究している事柄を通して「社会学」を設立することを意図していたのである。³⁸⁾

ヴェーバーの歴史的方法が最終的に主張していることは、政治的なことと経済的なことの境界線が非歴史的に絶対であると考えることになるのである。しかし、ミルバンクは、ヴェーバーの政治的なことと経済的なことの境界線が偶発的な歴史的構築であり、非歴史的絶対ではないことを指摘している。そのように考えるなら、ヴェーバーの「社会的事実」についての見解は、自らの形成した鑄型にはめ込むことになり、真実の根拠を見つけれなくなる可能性もあるのである。そこには想定された政治的なことと経済的なことの境界線が先行してしまうことになる。したがって、宗教を独自の価値として考えていても、それを彼の学問的な方法で操作しながら、社会的なものに根拠をおけるわけでもなく、また社会的なものに還元できるわけでもない中途半端なものにしてしまうのである。むしろ、トーニーの歴史叙述の方が、政治的なことと経済的な

36) J. Milbank *Theology and Social Theory*, p. 85

37) J. Milbank p. 92~3

38) J. Milbank p. 97

ことの分離を世俗化の過程の結果として説明する、歴史的出来事のも物語となっているのである。

2) 政治的なことと経済的なこととの分離について

トニーにとって、政治的なことと経済的なこととの分離は、世俗化という歴史的過程のゆえに起こったものである。しかし、この世俗化という表現はそれほど正確なものではない。あえて言えば、聖なるもの/宗教と俗なるもの/社会の間の分離ということであろう。この分離は、トニーによると、歴史的諸勢力の「偶発的組み合わせ」によって起こったプロセスであり、社会的現実のもつ必然性ではないのである。

トニーは、世俗化のプロセスを政治的なものと経済的なものの分離独立まで跡付けている。彼の示唆しているのは、新たに起こった複雑な資本主義社会に対して教会が創造的な対応ではなく、無批判な反応しか示せなかったため、この世俗化のプロセスをかえって促進してしまったということである。その結果、政治的なものと経済的なものの分離が起こってしまい、宗教的影響はますます遠のいてしまったというのである。

以上に述べたことによるなら、ヴェーバーの一般的社会理論そのものが、彼の探求しようとした世俗的政策の誕生という主題になるのである。これは、ミルバンクが「共約不可能な価値の領域と社会の形式的定義の可能性とを分けて考える近代的イメージ」(89)であるということになる。したがって、ヴェーバーは、それ自体で歴史研究の対象としなければならない「世俗的理性による社会の把握」をアプリアリな原理によって実施しているといわざるを得ないのである。このような仕方では、ヴェーバーの社会学は、神学的理性の働く余地をもつ物語的知を消えうせさせるという仕方では、歴史を狭く解釈しているのではないだろうか。さらに、ヴェーバーの理論は、彼の社会学的分析に本来的に潜んでいる世俗の合理性という偶発的構築物を隠蔽しているのである。そして、世俗的理性を非歴史的絶対の立場まで高めてしまっているのではないか。したがって、ヴェーバーは、社会学的分析については世俗的理性を鵜呑みにしてそ

の働きの影響をうけているのである。そして、出来事を偶発的歴史的出来事とみることをしないのである。

さらに、ヴェーバーの公共的領域についての定義は、「基本的に、いつでも、合理的利己心による形式的組織であり、どんな差異があっても、実質的目標があっても、それは変わらないものである。」³⁹⁾ というものである。ヴェーバーは、真正の価値は、どのような利己心や幸福の見解にもかたよらない、「絶対的な中立」だと仮定している。その結果として、「真正の」価値は、ただ預言者的(カリスマ的)立場の人物によって、周期的な仕方、また力強く保たれるのみである。他方で、日常の「公共社会の仮説的命令は、必然的な仕方、ヴェーバー的社会学の構成物に所属している近代政治理論と経済理論によるマキャベリ的想定に従うものである。」

ミルバンクによると、ヴェーバー的社会学的なるものは、非歴史的絶対として受け入れられた「現実」によって仮装された偶発的な歴史的構築物である。まさにこの点で、アプリオリに固定された境界線が、経済的なものと宗教的、実質的価値判断との間にあるのである。さらに次に、純粋な暴力に基づいた「反社会的な」権威とカリスマの間にもアプリオリな分裂があるのである。しかも同時に、それらは、不活発な惰性によって成立した社会的権威と対立するものでもある。

したがって、経済的なものと政治的なものとの分離は、ヴェーバーの宗教社会学の前提であり、経済的なものは、アプリオリに宗教的実質的価値志向から遮断された、手段——目的合理性によって成立しているのである。「宗教(カリスマ)の公共的效果は、ただヴェーバーによって普遍的にまたアプリオリに規定された社会的持続の条件に合致するなら、残りうるのである。」⁴⁰⁾ このヴェーバーにとって、カリスマ(純粋感情と個人主義であるが)の第一の影響は、純粋暴力を生み出し、最後には硬直化してリベラルな政治的手段的社会システムに結果するものである。

39) J. Milbank p. 87

40) J. Milbank p. 92

それゆえ、ヴェーバーとトーニーの資本主義の歴史性への関心は、政治的なものと経済的なものの分離の説明となるのである。しかし、トーニーは、この分離が不可避的なものだとは説明しないのである。ところが、ヴェーバーは、この分離を不可避のだと考える。それは、リベラルな秩序の誕生を不変の論理として考えているからである。ヴェーバーとトーニーの両者が私たちに対して明らかにしてくれたことは、政治的なものと経済的なものの分離が、資本主義の歴史性が語りだされたときにのみ示される道徳性をすでに具体化しているということである。

今日のキリスト教的応答の分析は、彼らがヴェーバーとトーニーという資本主義の歴史性の叙述家との対話に参加していなことを示しており、その意味で十分に批判的な現状分析になっていないことを暴露している。しかし、資本主義の歴史性に注目し得ない現代のキリスト教的応答者たちが、しらずしらずのうちに、ヴェーバーの論理によって近代世界を見ようとしていることを指摘しておきたい。ヴェーバーとトーニーの資本主義の歴史性についての説明の仕方と、政治的なものと経済的なものとの分離は、さらに、いくつかの公共政策に対する神学的原理の意味をもっている。さて、この議論に入る前に、資本主義体制そのものについての道徳的判断を考えてみたい。

3) 近代資本主義の道徳的判断について

トーニーは、資本主義について否定的に見ている。他方、資本主義の問題性を見抜きながら、ヴェーバーは、西欧資本主義社会を運命的な仕方を受容している。重要な点でこの二人の方法論は異なっているが、彼らは、資本主義の本質を道徳的に判断するための健全な根拠をもっている。歴史的なアプローチとして優れているトーニーは、資本主義が教会の社会的証や社会教説に及ぼした影響を次のような仕方の評価している。トーニーは、『宗教と資本主義の勃興』の結論において、次のように言っている。

「この哲学が勝利をおさめるか衰えるか、それはわからない。ただいえることは、比喩でいうのならいざしらず、それがいわゆるキリスト教的な思

想や道德の体系のどんなものとも縁もゆかりもないものだ、ということだ。ローマ帝国において、教会と国家崇拜とのあいだに妥協の余地はなかったが、そのように、キリスト教会と資本主義社会の実践的な宗教である富の偶像崇拜とのあいだにも、妥協というものはありえない。」⁴¹⁾

カトリック信者で熱心な民主的資本主義の信奉者である、神学的評論家マイケル・ノヴァクは、トーニーに対立ながら、ヴェーバーが資本主義的経済活動の基本的動機を貪欲や獲得欲とは考えなかったことを徹底した議論だと論じている。⁴²⁾ また、ノヴァクは、トーニーよりも、ジョン・スチュワート・ミルの方が資本主義解釈として賢明であったという。なぜなら、彼は、ミルが貪欲を投資だけでなく貯蓄をももたらすものと見ていたことを示唆しているからである。しかし、ヴェーバーによれば、貪欲は、資本主義的であるより、資本主義以前である。ノヴァクの道德的理解によれば、ミルにとって、現在のたんなる貯蓄や消費は、未来に対して先見性のある投資をすることより、道德的に劣っていることになるのである。しかし、この道德性は、未来志向と経済成長の論理に過ぎないのではないか。

さらに、ヴェーバーは、1906年にそのあとの多くの学者たちが格闘している重要な問題を提起したのである。

「今日の高度に発達した資本主義とあらゆる意味での民主主義や自由を関連させようとするのは、あきらかに愚かなことである。しかし、この資本主義は、私たちの経済発展の不可避的な結果である。問題は次の通りである。このような高度に発展した資本主義の支配のものとで、長期的に自由や民主主義がいかに可能であるか、ということである。」⁴³⁾

ヴェーバーもトーニーも基本的には資本主義とシステムとしての資本主義的秩序を批判していることは、興味深いものがある。彼らは、それぞれ違った理由でそうしている。また異なった歴史的アプローチのもとでそうしているのであ

41) トーニー、下、邦訳、頁222

42) Michael Novak, *Freedom With Justice*, (Harper and Row, 1984) p. 9-10

43) Gerth and Mills, *From Max Weber*, p. 71

る。しかし、彼らは、彼らの歴史記述の中で資本主義の同じ「徳目」をあげている。二人とも、経済的關係に対する伝統的徳目の逆転を資本主義の徳目の中に見ているのである。経済的徳目は、ピューリタンの組織的な規律を重んじた生活様式にまずあらわされたのである。

これらの徳目は、衝動ではなく、訓練された生活様式を維持したそれに報いるためにデザインされ、富と資本の無制約な蓄積の傾向を道徳的に合法化するためにデザインされたものである。個人主義に優先して、より伝統的な宗教的徳目は、他者を犠牲にして求めるような利益追求を否定していた。ところが、近代的資本主義は、ピューリタンの禁欲的信仰の生活様式において、自然の同盟者を見つけ出したのである。かつて道徳的でないかと否定されていたものが、いまや道徳的であり美德だとされるようになったのである。勤勉、穩健、節約、節制、能率は、道徳的にも倫理的にも、資本主義的精神に必要なものとされ、さらに時代において勝利をおさめたのである。

それぞれの方法で、ヴェーバーもトーニーも資本主義の否定的な性格を認識していたが、ヴェーバーはしぶしぶ認識しており、彼の社会学理論のせいであるが資本主義的システムに対して道徳的修正を加えることが出来なかったのである。彼は、カリスマの日常化を不可避であり転換不能だと考えたからである。彼の理論的説明が社会關係において葛藤があることを主張し、近代資本主義社会の道具的理性の必然的な出現を主張したので、この転換不可能なことは当然とされたのである。

これに対して、トーニーはとりわけ彼の『平等』という書物において、共同体的義務の機能についての脈絡で、正義のルールに則った正しい社会システムを求める示唆や規範的方向性を提供している。トーニーの資本主義についての判定は、信仰的で「思索的な」教会が提供するという彼の見方によるものである。

ここまでの議論で、教会の本質と位置についての見方が、いかに正しく資本主義の歴史性を見つめることが出来ようとし、政治的なものと経済的なものの分離の本質も見つめることが出来ようとし、資本主義の道徳的評価をすること

ができるようにしたことを示しているのである。これらはすべてこのような仕方での歴史的方法なのである。

4) 教会の本質と位置について

トーニーは、キリスト者として、明瞭な仕方教会について語っている。彼は、教会が信仰に忠実でなくなるとき、何が起るかを明瞭に探求している。「教会が思索するのをやめたので、重きをなさなくなったのである」。そこで、彼の歴史叙述は、教会をある前提として含んでいるのである。それは、実践の具体的で独立変数として歴史の軌跡を描いていることである。トーニーは、キリスト者として、教会の社会教説について関心をもっている。それは、社会的変化の全体領域を伴った高度に発達した資本主義の前進に直面していてもそのようなのである。教会は、社会全体に対して、自らの姿勢を変化させるのかあるいは同じで良いのか。またその制度的に固有の存在であることを保持するのだろうか、を考察するのである。トーニーは、この教会への関心をもちながら、宗教の資本主義への影響とまた資本主義の宗教への影響の両者を認識できているのである。

ヴェーバーにとって、教会は、「宗教的理念」を構築するのに基本的に重要だと考えたが、その理念は、経済的合理性の推進に対して「触媒」のはたらきをするところに意味があるのである。しかも、この西欧資本主義における高度に合理化した段階では、最初の宗教的拘束力という衝撃は、必要とされないのである。ミルバンクによると、ヴェーバーの宗教社会学における教会は、「ただ宗教の自己組織であるだけである」⁴⁴⁾。したがって、彼の社会学における宗教は、社会の外の事象であり、宗教集団やその教理の「社会的説明」がなされるだけである。そして、彼の「教会」は、物質的あるいは精神的利己心へのアピールを通して、公共的領域において生き延びることのできる社会学的単位となるだけである。たしかに、ヴェーバーは、教会を、社会的にかすかにピアニッシモ

44) J. Milbank, p. 89

のような生命を保つ領域として位置付けるのであるが、「宗教的实践」の分析においては、彼のアプリオリな社会的現実の理論によって、その価値を追い出し、位置付けを拒否してしまうのである。すでに、ヴェーバーの方法論は、利己心のさらにニュアンスにとんだしかもエゴイスティックではない行動を考える代替社会があるということは排除している。彼は、対立する社会関係しか存在しないと想定して社会的事実を叙述するので、それとは異なった教会の提供する和解的な社会関係を考えることが出来ないのである。

ところが、トーニーの歴史叙述は、リベラルな政治に特有な世俗的理性の論理に従属する権力の実体化に抵抗する説明の仕方をたもっていると考えられる。ヴェーバーの方法論は、教会を公的領域で、代替的な「社会的事実」として認めることが出来ないのである。

第四章 まとめ——大胆な代替共同体

ところで、トーニーは、前述のように教会が複雑な構造を持つ新しい経済的現実(近代資本主義)に批判的かつ創造的に対処できなかったことを嘆いたのであるが、それはキリスト者として教会の視点を充実させることを期待していたからだと考えられる。つまり、教会がただしく社会生活に対する指針を人々に提供し、新しい経済構造や権力構造に対して深い洞察力を持って、新しい人間化への道を模索していけると信じていたからではないだろうか。ここで、我々はキリスト教と資本主義の関わりをさらに論じるために、経済をも含んだ新しい歴史を展望すべく、キリスト教共同体の認識力と実践を考えていきたい。

ヴェーバーもトーニーもさらにはマックファーソンも近代資本主義を道徳的冒険の一つと捉えることが出来た。それは、さらに新しい道徳的冒険として教会の本質への考察を促すのである。なぜなら、教会は、資本主義社会の中にありつつ、しかしキリスト教共同体として、徹底的に新しい社会のヴィジョンを描くことができるからである。現在資本主義社会の正当性をめぐって、環境問題や南北格差の発生をきっかけにして、ときおり変化を求める声が出されている。そこには、経済体制だけではなく、資本主義、産業化、国民国家という連

合体による、人間の生命や環境全体に対する破壊行為を指摘する声もある。しかし、それは単発的であり、継続しないものである。

ところが、教会は、人々を新しい歴史へと導く恵みの認識論的場を提供している。それは、教会が神の世界への介入の仕方、とりわけイエス・キリストの生涯、十字架、復活の出来事に示された力強い歴史変革の可能性を知っているからである。ナザレのイエスの復活は、まさに新しい、変革された自己の出現を可能にする歴史形成的真理であった。それは、徹底的に古い生活様式を変革して、新しい代替の共同体を構想する道徳的冒険を刺激するものである。まず、その真理は、近代資本主義と国民国家の非歴史性をあばいてその歴史性を認識させ、またそれらを人間の存在と合理的行為の決定者である位置からひきずりおろすのである。現在の資本主義社会は、大多数の者を市場的合理性と商品の魅力の虜にしているが、恵みの認識論的場としての教会は、それから脱出する共同体を生み出すのである。ヴェーバーによれば、カリスマの集団がそれであるが、それは一時的であり、すぐに日常化し、官僚化する運命にある。しかし、トニーニによれば、資本主義に対抗する職分的関係をたもつ共同体は、継続的なものであり、さまざまな共同体の中でモデルとなりうるもので、新しい代替史の担い手になるのである。そのように考えると、鉄の檻にとらえられている官僚にむかって、神学者やキリスト教倫理学者は、パブリック・サーヴァントの役割を果たすようにならなければならないであろう。そのような職分的関係をたもつ共同体は、その歴史的本質の中にイエス・キリストにおける神と人間の出会いをたもち、自己を「賜物」として理解させ、他者の現前を喜ぶ愛の精神を与えるのである。

近代資本主義社会は、経済的なものと政治的なものを分離させ、経済活動の領域を「予測可能性」をもつものとして経済学の対象としたが、それは、「経済人仮説」を土台にした人間像を前提にしているものである。マクファーソンの用語で言えば、「所有的個人主義」をモラルの基礎においた世界であり、およそ二百年間も近代世界の前提にあるものである。国民国家もこの人間像を前提にしているというのが、ジョン・ロックの主張に基づいているとされる個人の

「生命・自由・幸福の追求」を保証する政治制度の考え方である。それは、自由の定義や幸福の内実などを規定するような規範的叙述はしないものなのである。そのような政治制度のもとでは、なかなか代替的共同体などを提案できないのである。したがって、近代資本主義社会の形式合理性は、なかなかしぶといものと言わざるを得ない。あえて言えば、そのような社会では、形式的に自己の効用を最大限にしたいと考える経済人が圧倒的であり、他者の意志に対して連帯しようとするような「開かれた個人」は形成されない。そのような社会での個人は、消費者であり、自己の欲望にエネルギーを得ている存在である。したがって、その人間像も市場的性格をあらわしているだけである。

しかし、さざ波のようであっても、ピアニッシモのようであっても、教会における聖書とキリスト教の物語を聞きつづける行為は、代替史と代替共同体をかたちづくっていくのである。そのイエス・キリストにおける神の物語は、私たちを創造者と考えさせるのではなく、謙虚に被造者として自己を理解させ、感謝をもって自分の生命と可能性を「賜物」として受け取らせるのである。そして、他者を自己の効用の手段としてでもなく、欲望の対象としてでもなく、また個人の欲望を中立のものとして受け取るのではなく、他者を異質な存在だとしても共に生きるべき者として考えさせるのである。このような共同体は、人間的な連帯を、契約の自発性ではなく、共生の義務として真剣に受け取らせるのである。またその労働の意味もたんなる賃金の要求としてではなく、公共善への参加の意味を強め、雇用も労働者の尊厳を認識して公正賃金の理解をとりこんで、たんなる市場的性格をこえていくのである。

また教会は、その本質的实践において権力と力関係についても代替的認識を与え、実践を促すことになる。それは、礼拝とりわけ聖餐式において「弱さ」による力の認識を与えるであるからである。なぜなら、神の力は、イエス・キリストの十字架という弱さにあらわされたからである。その認識は、暴力によって力が発揮されるような人間の主導性の発露ではなく、公共善に対して互いの賜物を用いることをネゴシエイトする訓練をもたらすものであり、神と他者に開かれている世界認識となるのである。このように考えてみるなら、他者

の労働を商品として雇用する市場的論理という「強制力の初期形態」としてではなく、人間性の発展と潜在能力の発揮(アマルティア・セン)を可能にする公正賃金を考えなければならないことにもなるのである。またこのように考えてみると、感謝して新しい意味での職分的関係に加わろうとする他者関係に生きようとする決意が生れるのである。教会には、市場経済やリベラルな国民国家とは異なる、代替共同体として特定の言語用法が必要になってくるであろうし、またその可能性があるのである。新しい歴史を描き実践する証のために、礼拝において聖書とキリスト教の物語を聞いている民は、まさしく新しく世界を見て、正しく世界で行動するようになるのである。またそのために、代替共同体において聖霊の賜物による徳目を身につけて行くであろう。「これに対して、霊の結ぶ実は愛であり、喜び、平和、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制です。」(ガラテヤ 4: 22～23)。