

M. ヴェーバー宗教社会学 における儒教的合理化

茨木 竹二*

Max Weber's Theory on Confucian Rationalization
Takeji Ibaraki

〔内容抄録〕 本稿は一応独立した論文の体裁をとったが、実際は拙稿、「ヴェーバー宗教社会学における〈合理化(Rationalisierung)〉の基本的意味」(1978年3月発刊予定、『東洋大学社会学部紀要』所収)で展開した論旨を継承している。そこでは、ヴェーバーがプロテスタンティズムのエートスとの関連で合理主義の歴史的生成・発展、すなわち近代西欧の「合理化過程」を取扱っている点を問題にしたが、本稿では、彼がその脈絡において取上げた中国の儒教的合理化分析を問題にしている。それによれば儒教倫理は、中国社会を近代西欧とは対極的な方向、つまり「外から内へ、上から下へ」固定化することに大きく貢献したとして捉えられている。

はじめに(問題の所在)

M. ヴェーバーが近代西欧の「合理化過程」をプロテスタンティズムのエートス、特にカルヴィニズムに端を発するピュウリタニズムの合理主義との関連において取扱ったことは既に周知のところである。その際彼がその歴史的帰結として結論づけたものは「合理的な生活営為の事象化(Versachlichung)」,及び「意図せざる結果としての逆説的な歴史展開」,更には「内から外への、下から上への変革」であった。

しかし、他方においてまた彼が同様に典型的な合理主義とみなしたのが中国の儒教倫理であった。ところがその「儒教的合理化」の歴史的帰結は彼によって、近代西欧のそれとは対照的な「生活営為の伝統主義化」,及び「直線的な歴史展開」,更には「外から内への、上から下への固定」として捉えられている。

とするとそこでは、儒教的合理化をそのような近代西欧とは対極的な方向に発展せしめた歴

史的要因に問題関心を向けざるをえないが、それにはヴェーバーがまず第一に、儒教倫理に固有な合理主義の特性を如何なるものとして、第二にそれが中国社会の政治、経済的諸条件との関連で歴史的にどのような意味を持つものとして捉えているか。つまり如上の内容での儒教的合理化の基本構造が解明されねばならないと考えられる。したがってこれが本稿の中心的課題となる。

ところでヴェーバーは、「(旧)中国」といったる所で表示しているように、中国の古代から清朝滅亡の1911年、すなわち中国革命以前を対象範囲としているので、ここでもそれにのっとっていること、また専門家の間ではヴェーバーの中国理解が偏っているとか、分析の方法が非歴史的であるというような批判がみうけられるが紙数の制約上この小論ではそれらには触れないということをあらかじめ前提としておきたい。

更に主たる典拠として、以下のI. 合理化の

*社会学研究室

基本構造においては、『宗教社会学序論』¹⁾、『世界宗教の経済倫理序説』²⁾、『同中間考察』³⁾、『経済と社会』の「宗教社会学」⁴⁾の部分、及び『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』⁵⁾等を、またⅡ.中国社会の政治・経済的利害と宗教倫理においては、『儒教と道教』⁶⁾及び『儒教とピューリタニズム』⁷⁾等の諸論文を掲げておこうと思う。

I 合理化の基本構造

ヴェーバーによれば「合理化 (Rationalisierung)」とは、いわば地表上いたるところで存在した「原生的 (urwüchsig) 状態」における、「合理主義 (Rationalismus)」の歴史的な生成・発展とみなされている。それらはそれぞれに独自の発展傾向を示して、それを特徴づけるものとして、彼は「どのような分野でどの方向に向って合理化が行われたか」⁸⁾に重点を置いている。そしてそれはまた「合理主義の特性如何」という問題に直接求めることができるということから、彼においては諸世界宗教の比較分析はどうしても避けて通ることのできない重要な作業であった。それも近代西欧に生を受けた彼にとってみれば、「何故に近代西欧がなくなつて他がなくならなかつたか」という形でそれを宗教社会学における自らの究極的な問題関心とせざるをえなかつたのは至極当然であろう。その点で近代西欧の「徹底的合理化 (Durchrationalisierung)」は、彼にとって正に合理化の「理念型」としての意味を持ちえ、また儒教的合理化はむしろ反証として対極的に位置づけられていたといえよう。

したがって儒教的合理化に論及する前に、まずヴェーバーが合理化をどのような基本構造を有するものとして扱っているか、換言すれば、彼が宗教社会学の中でどのような基礎視角をもって取扱っているかを、予備作業として検討しておかねばならない。⁹⁾

1. 理念と利害状況のダイナミズム

“人間の行為を直接に支配するものは、利害関心 (物質的ならびに観念的) であって、理念ではない。しかし「理念」によって作りだされた「世界像」は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、その軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである”¹⁰⁾

これはヴェーバーの壮大な歴史展開のシエマを包含したあまりにも有名な断章であるが、ここには理念 (Idee) と利害状況 (Interessenslage) を座標軸として緊張 (Spannung) をはらんだダイナミズムを認めることができる。そして彼にとってこの世界像 (Weltbild) ないしは理念を創出する母体こそが救済宗教 (Erlösungsreligion) であり、利害状況において中心的位置をしめるものこそが経済 (Wirtschaft) であり、彼がこのように宗教と経済を合理化分析の主要なモメントとして対置するのは、その相互関連に合理主義の特性を規定する重要な要因を見出し出しているからである。すなわち過去の呪術及び宗教的諸力への信仰¹¹⁾は、しばしば人間の「合理的生活態度」形成の素質ないしは能力に、何らかの心理的障害物として作用している場合が多いからである。

しかしながら近代西欧のピューリタニズムだけは例外であって、それが呪術を完全に払拭し、宗教の合理化を徹底していたため、そのことから宗教と経済との親和的「相関」という、宗教史上まれにみる事態が引き起こされるに至ったのであり、そのことは彼の著名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に集約されている。ピューリタニズムの予定恩寵説には「神と人間」及び「来世と現世」との関係が首尾一貫して論理的に体系化、かつ整合化されていたし、最も重要なことはそこに「どこからどこへ (Wovon-Wozu) 救われるか」また「どうしたら救われるか」の方法が明示されていたということであった。

したがってそのことは、「使命としての職業

観念 (Beruf)」とともに、商人や手工業者・職人等によって代表される近代以前の「小市民 (Kleinbürger)」によって受け入れられ、その結果、それは彼らの行動的な実践的合理主義とともに、近代資本主義の成立にとっては不可欠の、かの「資本主義の精神」に象徴される、形式合理的かつ目的合理的な「生活営為 (Lebensführung)」の歴史的生成、発展に大きく貢献することとなったわけである。

更にここでは合理化の方向を決定づけるものとしての宗教の救済理念、ないしは世界像の他に、その分野を刻印する利害状況を重視せねばならない。それはそれぞれの宗教意識に結びつくところのある特定の「社会層 (soziale Schichten)」の物的 (外的) 及び観念的 (内的) 利害状況であって、ヴェーバーはそれらを「身分状況 (ständische Lage)」及び「階級状況 (Klassen-Lage)」という形で規定している。前者は当該社会層の生活様式や権力の所有如何に基く、たとえば「権威」や「威信」及び「社会的名誉」等に相当し、後者は当該社会層の経済財の所有関係に基くものである。

2. 変革と固定の類型変数

次にヴェーバー宗教社会学の合理化の比較分析には、二つの対照的な歴史的帰結、つまり変革と固定が、「神観念」—「預言」—「社会層」を理念的に駆使することによって、すなわちパーソンズ流の表現によれば「類型変数 (Pattern Variables)」の組合せによって論証されているので、ここでそれに簡単にふれておこうと思う。

まず「現世の変革」については、「超越的人格神」を内容とする神観念が、自らを「神の道具」と感ずる「使命或いは倫理的預言」に媒介されて、それを実践的な「非特権層」、特に小市民的商工業者が受入れた場合、そこには「大衆的宗教意識」と共に積極的に現世に立ち向う「現世内的禁欲」がみられ、結果として近代西欧社会のように変革が行われるという一連の脈

絡において論及されている。またヴェーバーによれば、この神観念や預言は概してイランや西アジアの宗教及びそれから派生した近代西洋の宗教意識を規定することになったのであるが、ここで重要な点はそれが、被支配階級の利害状況と結びついたということである。つまりそれは社会的に抑圧されたり、身分上マイナスの評価を受けているような社会層にとっては、現世での「存在 (Sein)」ではなく、神によって課せられた「使命 (Mission)」における「当為 (Sollen)」、もしくは「業績 (Leistung)」が価値あるものとされているからである。

そして他方「現世の固定」については、「非人格的世界内在力」の神観念が、自らを神の容器と感じ神との合一を模範的に示すところの「模範預言」によって媒介され、それが知的で思索的な「特権層、特に貴族層」に結びついた場合、そこには「現世逃避の瞑想」のように大衆と大きな隔りをもった「達人的宗教意識」がみられ、結果としてインドのように現世が固定化されるようになるという脈絡で論及されている。そしてこのような神観念や預言は、インドや中国の宗教意識を規定したとされているが、またここで重要な点は、それが支配階級の利害状況に結びついたということである。つまり社会的名誉と権力を掌握している社会層は、現世でその「存在 (Sein)」に満足しきらず、更にそれらを正当化しようと主知主義的傾向を持つと考えられるからである。

ただしヴェーバーのこの場合の合理化分析には、あくまで呪術・宗教の当初の段階において職業的祭司の出現、或いは教団・組織の形成が前提条件とされていることを断っておかねばならない。

さてこれまで以上のようにヴェーバー宗教社会学における合理化分析の基礎視角を検討してきたわけであるが、それをふまえながら次に彼の儒教倫理と中国社会の関連分析に目をむけてゆきたい。

Ⅱ 中国社会の政治・経済的利害と儒教倫理

1. 「天」の神観念と皇帝の呪術カリスマ

ヴェーバーによれば、周王朝以前の古代中国の神は、「上帝 (Himmelsgeist)」と呼ばれ、当初はギリシアのゼウス同様な人格神であったが、それが徐々に非人格化されて「天」と称されるに至ったのは、皇帝のカリスマと併行して、それがその経済的・政治的背景と密接に関連していたところに起因していた。すなわち中国ではその自然的かつ地理的条件からして、常に治水や灌漑が直接収獲を左右することから、それが最も重要な課題とされており、戦争や侵略等の「対外政策 (die auswärtige Politik)」よりも優先していたのであった。それについては中国が漢王朝 (前3世紀) 以来、比較的早い時期に国内を統一し、中央集権国家の体制を整えたということに、つまり帝国の平和化に不可分に関連していたと考えられるわけである。したがって「天」は、イスラエルのヤハウエのように「戦争の神 (Kriegsgötter)」として人に語りかけるようなことはなく、ヴェーバーの表現にしたがえば、その威力は「世界のあらゆるところにおいてと同じく一人間の身に起った事件を通じて人間に啓示された」¹²⁾のであり、そこでは自然の恵みや災いは天の威力とみなされたのであった。そしてそのような政治的・経済的事情から皇帝は「天が認めた天子」ということになり、それによって戦闘君主の「軍事的カリスマ」より呪術師的な「平和主義カリスマ」が優位していたことから、中国の君主はどうかや古代的な「雨乞師 (Regenmacher)」であったらしいとヴェーバーは考えている。そのために皇帝は、天に是認させたカリスマを軍事的な成功のみならず、それ以上に「好しい収獲日和において」証さねばならず、それが確証されなかった時には公然と罪を懺悔せねばならなかったのである。更に加えて孔子の、自身の作とされて

いる「詩経」や「春秋」におけるカリスマ的戦闘君主の存在の「訂正」が一層拍車をかけることになったわけで、そこでは君主の勝利はあくまで天の霊の前で「道徳的に正当」であったことが強調され、敵の敗北は古来の良風美俗を毀損したことに帰せられている。つまり「礼節」の観点からして「下品でふさわしくない」とされたのであった。このような「体系的・実際的かつ教訓的訂正」を、ヴェーバーは儒教における孔子の最大の業績として評価している。したがってこのような皇帝の呪術カリスマの強化、及び天の神観念の人格化のもとでは、自然秩序と社会秩序の不可侵に基いた国内秩序の平穏が重視され、またそれは「儀礼」から更には「道 (Tao)」として形式化されることとなったのである。

2. 氏族共同体と「宗廟」の政治・経済的意義

西洋では既に中世において消失同然の氏族共同体が、中国では強固な地方自治組織として、また自給自足的経済組織として存在し、中央の家産制的支配の干渉を無視していた。その氏族とは、祖先崇拜や地方の守護神を祭った「廟 (organ, Dorf temple)」つまり「祖廟」或いは「宗廟」を中心とした「宗族」である。その面からすれば皇帝はまた「最高司祭 (Pontifex)」ともいうべき「宗主 (Oberlehensherr)」でもあったとヴェーバーは述べている。そしてこの廟は各家長によって管理され、財産特に地所をもっていて、道路や運河の工事、及び輪番制の警備・治安の義務を配慮した。更にこの宗族は、実在もしくは模造の姻戚関係を土台にしてまともっており、そこでは祖先祭祀や相互扶助、または信用貸し等、とりわけ重要なものに「科挙」受験者の選択と費用の調達が行われていた。したがってここで最も重要な事柄は、中国の政治・経済的發展がこの宗族共同体に掌握されていたということである。

また中国では「全体の神」、天と「個の神」、

守護神との二重構造が認められる点が注目される。すなわち天の恵みを正当に受けるに際しては、鬼神を調伏することが必要であって、そのために宗族や個人にとっては、自らを守護してくれる鬼神のみを崇拜の対象とし、更にその靈験が不確かな場合には取替えてかまわなかったのである。それ故宗主としての皇帝は、実際に効験ある鬼神に対してのみ認可や称号、並びに位階を授けていたといわれる。この全体一個の宗教上の二重構造は、中国の中央政府—地方自治行政上の二重構造に対応していると考えられるのであるが、それはヴェーバーによれば、中国が広大な国土を有するという地理的条件から生ずるある程度必然的な帰結であるとされている。

3. 家産官僚制と「読書人 (Literaten)」 身分

次に中央政府の家産制的行政は、漢の統一以来官僚制をとるようになり、官吏の登用に際しては、かの有名な「科挙」という試験制度を採用するようになった。それは漢の時代に体勢を整え、6・7世紀の隋、唐の時代に完成されたといわれる。その場合皇帝の自由裁量によって任命できるのは、地方長官だけであった。その他の下級属吏は地方長官の推薦に依存する以外になく、そのような事情により租税の徴収に諸々の問題が生じてきて、その事実からも地方行政に対する中央政府の弱体性が伺えるわけである。また官職への任命は、出生や家格によってではなく、合格した試験の数や順位、更には配った「進物」によって行われ、官吏はその後も朝廷の御史の統制に服さねばならなかった。そして任期は3年とされ、その間に官吏の成績が検討されてしかるべき措置が講じられた。このように中央政府は地方行政官の権力を統制しようとしたが、それは以下のような重大な結果を引き起した。その一つは、地方長官がその親族、友人や同郷の者を中央政府に推薦してやまなかったことである。二つ目には任期が短かっ

たり、俸録が十分でなかったことから、彼らが役得収入の機会を最大限に活用しようとして、自分の管轄区の租税収入と、様々な手数料のなかから行政の費用を埋め、その上その中から自分自身の収入をなるべく多く引き出そうとしたことであった。そのために税制上多くの問題が生じたわけであるが、そのような結果は、官吏が宗族共同体から科挙受験の費用の調達やその他の援助を受けていたことから、それに対する報いや返済をせねばならないという事情によるものとヴェーバーは考えている。

ところで中国ではこの官僚を、俗人身分の典籍的教養ある読書人層が独占することになったのであるが、ヴェーバーによれば彼らはどうやら古代の「占い師 (Auguren)」³²⁾であったらしい。つまり中央政府にとって最大の課題は、天の意志にかなうような伝統の不可侵に基いた国内秩序の平穩であった。それ故古体文字に精通し、かつ暦学や天文学の知識によって吉日と凶日を占う天賦の能力、すなわち呪術カリスマの所有者である読書人は、天意と伝統を知る上で不可欠な存在となった。したがって読書人は積極的に年代記の編纂や、経書の改訂・注釈を行うことによって、漢王朝以来政治的にも不動の地位を確立したし、またそのことによって儒教は、道教や仏教、及びその他の呪術を異端として斥け、自らは中国の正統宗教として公認されることとなったのである。

この儒教倫理は、宇宙一体観的世界像を内包するものの、そこには何らかの形而上学的思索さえ認められず、あくまで現世肯定的性格の「俗人身分倫理」であった。そしてそこには最高の救済財として「完全性に達した人間」、すなわち「君子 (Gentleman) の理想」が示されていた。つまり儒教的君子には、自身の外の鬼神を騒がせたり、内なる悪霊に惑わされることなく、常にきびきびした自制と内省、及び情熱の抑制が要求されたし、更には「君主は器ならず」を旨としてひたすら自己完成をめざすことが自己目的とされたのであった。またこの君子

の理想を中核とした社会倫理は、あくまで家産制の元徳である「恭順(Pietät)」に支えられた「人間関係優先主義(Personalism)」を基調としていた。そこでは「父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信あり」という孟子の「五倫」によって代表されるように、就中親—子間の「孝」が最優先していたといえよう。

したがってこのような儒教倫理が儒教徒に及ぼした結果は、「現世の無条件の適応」であって、彼等の人間類型をヴェーバーが、統一を欠いた単なる「組合せ」として指摘している点は、誠に示唆に富むところといわねばならない。そこにはピュウリタンのように、現世超越的な理念に導かれて、内から外に向って行動を惹起するような「体系的・統一的」な人間類型は見受けられなかったわけである。

III 儒教的合理化

さてこれまで以上の如くヴェーバーの中国社会と儒教倫理との関連分析を一瞥してきたわけであるが、ここで先にふれた彼の合理化分析の基本的パースペクティブを通してそれを再吟味に付したい。

1. 現世の固定

これまでみてきたように、儒教の神、「天」は、いわば自然ないしは宇宙を支配する法則それ自体であって、「非人格的世界内在力」として観念された。そしてそれを受入れた社会層は、「特権者」としての「読書人」であって、彼ら儒教徒は支配階級としての官僚であった。更にその間には、自らを神の道具と感ずる「倫理的預言者」なる者の姿は見当らず、それ故天は、戦闘的英雄として倫理的命令を課するようなことはなかった。また儒教は呪術を排除することなく、むしろ利益あるものとして温存してきた。儒教が示した救済財は、現世に最も順応した人間、すなわち「君子」、及びその報酬としての「地位と富」であり、そこには現世を超越

した彼岸の世界や救済理念は認められなかった。したがって神と人間、現世と来世との間の「緊張」などは生ずべくもなく、その点で儒教倫理は世俗道德の域を越えるものではなかったとともに、俗人の身分倫理であった。それから中央の神、天と呪術的色彩の濃い地方の守護神という宗教の二重構造は、家産制国家の共同体におけるあたかも「対外—対内道德」という形で、中国の政治・経済の発展を各々の宗族(氏族)共同体の枠内に滞らせる結果を喚起し、近代資本主義に不可欠の市場経済や貨幣経済の萌芽を摘みとってしまったといえよう。

結局「無教養の野蛮状態から君子の理想に向って」展開した儒教的合理化の歴史的帰結は、今さら言うまでもなく「現世の固定」であり、それも中国の政治・経済を中心とした日常的文化諸領域を、前近代的段階のまま旧態依然として停滞させておくことであった。

2. 外面的品位の功利主義

このように中国社会に固定をもたらした儒教的合理化を更に煎じつめれば、それは儒教倫理の有する合理主義の特性の為せる業であったともいえよう。儒教的合理主義の意味は、ピュウリタニズムの「現世の合理的支配、改造」とは対極的な「理世への順応」であった。儒教徒にとっては「君子の理想」が自己目的であって、それは「体面(Gesicht)」や「身振り(Geste)」等の外面的品位によって保持される場所のあくまで「らしさ」であったのである。というのは、読書人は主観的には古典的教養を高めることによって自己完成を目指したとはいえ、それは客観的には科挙に合格し、官職という地位、及びそれに付随する富の獲得を目指したとみることも可能だからである。そこでは彼らの一定の利害状況が、当然問題にされねばならない。すなわち彼らには、読書人の身分的威信とも言うべき観念的(内的)利害状況の他に、俸録や役得収入等によって、借金の返済を行わねばならないという、物的(外的)利害状況が注

目される。それに加えて儒教には、前述したように彼岸の世界や超越的な救済理念が内包されていなかったし、そのためそこには緊張などもたらされるべくもなかった。したがってそのような利害のダイナミズムには、読書人にある重大な結果をもたらす契機が潜んでいたのである。つまり、彼らにとって自己目的の君子の理想は、彼らが俗人身分であったことによって、彼らが利害を追求する際に、それを正当化する手段ともなり得たわけである。そこには「目的—手段」を、「独立—従属」の変数関係において巧妙に移行、もしくは鞍替え得るような、いわば「タテマエ—ホンネ」関係にも似た功利主義が指摘できるのであって、この儒教の目的合理性こそが、ヴェーバーによって合理主義とみなされた所以であると考えられる。結果として儒教倫理は、中国の政治・経済を中心とした俗なる領域を聖化してきたものとして歴史的意義を有したことになるが、それを為しえたものこそ、この儒教的合理主義の特性であるといえよう。

〔註〕

- 1) Max Weber : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (—以下、G. A. z. R. と略す—), Bd. I. (Tübingen, 1920) SS. 1—16. Vorbemerkung. 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 世界の大思想, II—7 (河出書房, 1968) 71—82頁, 安藤英治訳「宗教社会学論集序言」。大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』5—29頁 (みすず書房, 「宗教社会学論集 序言」1947)。
- 2) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. SS. 237—275. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Einleitung. 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 115—154頁, 林 武訳「世界宗教の経済倫理序説」。大塚・生松訳『前掲書』, 31—96頁, 「= 世界宗教の経済倫理 序論」。
- 3) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I, SS. 536—573. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 155—192頁, 中村貞二訳「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」。大塚・生松訳『前掲書』, 97—163頁, 「三 世界宗教の経済倫理 中間考察」。
- 4) Max Weber : Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. I. SS. 245—381. Zweiter Teil. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Kapitel V. Religionssoziologie, (Typen religiöser Vergemeinschaftung), 『ヴェーバー宗教・社会論集』, 209—257頁, 英 明訳「宗教倫理と現世」(但し「経済と社会」第2部第5章7節から12節のみの部分訳)。武藤一雄・藪田宗人・藪田坦共訳『宗教社会学』, (創文社, 1976)。
- 5) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. SS. 17—206. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. 梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, (上), (下), (岩波書店, 1966)。
- 6) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. SS. 276—536. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, I. Konfuzianismus und Taoismus. 細谷徳三郎訳『儒教と道教』, (清水弘文堂書房, 1969)。木全徳雄訳『儒教と道教』, (創文社, 1975)。
- 7) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. SS. 458—512. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, I. Konfuzianismus und Taoismus, VIII. Resultat : Konfuzianismus und Puritanismus. 大塚・生松訳『前掲書』, 165—208頁, 大塚久雄・張漢裕訳「付録 儒教とピュウリタニズム」。細谷訳『前掲書』, 388—420頁, 「八 結論 儒教と清教」。木全訳『前掲書』, 377—413頁, 「第八章 結論 儒教とピュウリタニズム」。
- 8) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. S. 12. 安藤訳『前掲書』, 79頁。大塚・生松訳『前掲書』, 23頁。
- 9) 前述の拙稿, 「ヴェーバー宗教社会学における〈合理化 (Rationalisierung)〉の基本的意味」において詳述したので, ここでは重複を避けられませんが, 概括的にふれておく程度にとどめる。

- 10) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Einleitung. SS. 252. 林訳『前掲書』, 130頁。大塚・生松訳『前掲書』, 58頁。
- 11) この場合, ヴェーバーが宗教に対して, とりわけ経済を対置するのには, それなりの理由がある。すなわち『経済と社会』の「宗教社会学」の部分で展開しているように, 彼が両者をその原初的段階においては「日常的目的的行為」の領域のものとして, 同次元に設定し, それらが, その後の発展過程において相互に異質な方向を辿るものとみているからである。
したがってヴェーバーにおいては, 宗教と経済
- の間には相互に融合しあう可能性のある共通項とそうではない要素が同時に認められることになるわけである。その点については, 前述の拙稿で詳述したので, ここではこれ以上立入らない。
- 12) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, I. Konfuzianismus und Taoismus. SS. 307. 細谷訳『前掲書』, 90頁。木全訳『前掲書』, 37—38頁。
- 13) Max Weber : G. A. z. R. Bd. I. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, I. Konfuzianismus und Taoismus. SS. 399. 細谷訳『前掲書』, 228頁。木全訳『前掲書』, 191頁。