HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マックス・ウェーバーにおける「近代化」の構図：日本林業分析のための方法論の一節
Author(s)	太田, 研太郎
Citation	北海道大學農學部 演習林研究報告, 22(1), 127-169
Issue Date	1962-11
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/20819
Type	departmental bulletin paper
File Information	22(1)_P127-169.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

マックス・ウエーバーにおける「近代化」の構図

——日本林業分析のための方法論の一節——

太田研太郎

Theoretical Framework of Max Weber's "Modernization."

—A Chapter of Socio-Economic Approach to the Problems of Forestry, Japan.—

By

Kentaro ÔTA

目　　次

はじめに …… 127
序　　説 …… 129
第1章　予備的考察　—価値主観主義による方法— …… 136
第2章　描かれた構図　—『近代資本主義の精神』— …… 145
第3章　描かれた構図の拡充　—『経済と社会』—　—『世界宗教の経済倫理』— …… 151
第4章　「近代化」の理念—むすび— …… 159

はじめに

加納先生にはじめてお目にかかったのは昭和30年のことであった。卒業以来はじめて母校をおとずれた時のことであった。先生の温容と堂々たる体軀は慈父のような安らぎを与えて久々に学生時代の林政学教室に帰って来たような安堵を覚えた。それ以来，今日まで先生の印象は変ることなく，教室との交わりは復活して今日に続いている。加納先生の御人徳と小関助教授の友情の賜であると深く感謝している。

北大演習林報告は私にとってなつかしいものである。中でも今田先生の「森林美学の基本問題の歴史と批判」はドイツ林学の中でも見落されて来た分野に真正面から取り組んだライフ・ワークとして，わからないながらも畏敬の念をもってくり返し読んだ頃の記憶も新らしい。あの頃，高嶺の花と思った演習林報告に，林政学教室との親しい交わりの御縁故をもって，加納先生に捧げる拙ない論稿を掲載させて頂くことになろうとは思ってもみないことであった。ただ学生時代，難解の代表のように考えていたものを自分で書くは

めに陥っていることについては多少の感慨をおぼえる。

学窓を出てから15年，八谷先生の御指導の下に自由に書を読み，卒論をまとめていた頃の林政学教室の自由で豊富な文献を利用出来た環境は今日までの私には与えられていない。私の卒論はドイツ林学の批判に関するものであった。

私はこの論文において，ドイツの保続思想をあらゆる国民経済における林業発展の尺度とするある日本の林政学者の態度に疑問を抱いた。アメリカの林業界におけるコンザーベーション思想が林業の未発達の故に保全政策をとるのではなく，国民的な要請が天然資源の保全を必要とし，産業的林業に限って保続的経済政策が適用されるに至った事情を究明し，これをドイツの事情と比較した。この発想はマツクス・ウェーバーによるものであった。

この研究の結論は私のその後における態度を決定する力をもった。すなわち，林業は経済循環との関係において見るべきものであって，林業だけを国際的に一般化しても空しいものではないか。その意味においてドイツ林学はドイツの経済と林業との関係において再検討するべきものであり，私自身はまず日本林業を日本経済との関係において分析することを通じて林業の経済学的研究の基礎がおかれるという考え方であった。

私は林業と日本経済の関係を理念化するために，(1)家業資本(主として農家)による植林林業の展開，(2)商人資本による遠隔地商人活動，(3)産業資本による資源の開発過程，(4)政府と国有林による土地制度と資源開発過程，(5)林業労働の二重構造下における存在形態の五つを理念化し，これによって日本林業の一般化が可能であるとなした。この五つの生産計画の内容を掘り下げることによって林業をめぐる流通経済の特質と秩序とが解明されるというのが私の主張の出発点である。この考え方は日本林業を国有林中心に考える戦前からのドグマや農家林業だけを民間林業の代表とする考え方と対立する。日本林業の生産構造の変化をもたらした有効需要の媒介体として産業資本や流通業者に大きな役割を与えた点において，これまでとは異なった考え方を提出したのである。

私は学窓を出てドイツ林学の世界とは異なる日本林業の諸問題に対して自分なりのアプローチを試みた。山村の零細で酬いられることの少ない林業になぜ農民が従事するのか。なぜ農林業の分化が行なわれないのか。なぜ古い商人資本が今日まで温存されているのか。なぜ産業資本は林業と林産業を近代的に支配出来ないのか。私はマック・スウェーバーに学びながら彼我の近代化の差異を追求することに費して来た。

近代化をものさしとし，商品化を軸とする私の研究は日本林業の展開過程に一つの大きな特徴を認めたのである。すなわち，日本林業は生産構造を内部から自律的に発展させたものではなく，日本経済の高い成長率を背景として，有効需要の拡大とそれを媒介する外部資本によってつかまれ，他律的に成長を遂げたものである。そのことは中心部の経済

の順調な波及効果を受ける側面に対して，かえって，中心部の発展がマイナスとなるような遠心力の作用を強く受けることとなった。（これを「逆流効果」と称する。）

明治末期において農林業の分解が停滞し，外材支配の段階に突入したことは山村においてはマイナスの作用であり，日本経済の資本主義的発展がかえって林業の産業としての発展を閉した。

これと同じ問題が敗戦の前と後にある。戦前においては商品化の拡大はそのまま林業と林産業の拡大に結びつき得た。しかるに戦後においては林産業の原料は外から内へ路線をかえ，林産業の拡大に併う商品化の拡大は，資源の破壊と過剰設備の問題に直面せざるを得ない。この林業と林産業との矛盾契機をいかに克服するかが林業近代化の課題となる。

この一応の回顧的な日本林業の形成過程の取り纏めについて，私は加納先生と小関助教授の御援助を仰ぎ，最終的に林政学を主管される三島教授の御指導によって完結することが出来た。母校と林政学教室に対して深い感謝を捧げなければならない。また中島先生，大沢先生，加納先生，今田先生をはじめ恩師の諸先生に対してこの機会にお礼を申し述べたい。

私にとって残された課題は余りにも多い。しかし，まづ当面するものは展望的に日本林業の近代化の条件を探ることである。日本林業の構造と秩序について理解したものを実践的に将来の可能性に結びつけるためには時間の処理について再びマックス・ウェーバーに立ち帰らなければならない。マックス・ウェーバーにおける「近代化」の構図が本来如何なるものであったか。その理解から私の研究の第二段階をはじめることも意義のあることだと考えた次第である。

序　　説

近代経済学は最近において長期の問題を取り扱うようになって来た。とくに，資本形成の動因とその長期における有効径路を主要な研究目標とするようになっている。

資本形成の動因において，とくに注目されねばならないのは経済主体の問題である。このばあい，経済発展の動因を貯蓄に求める古典派的見解は再検討を受けている。政府の公共投資や企業家の行動などが注目されるようになった。

マックス・ウェーバーは清教徒気質と貯蓄の結びつきを説明して古典派的見解に基礎を供した人として理論家は認識しているようである。しかし，ウェーバーのモデルはそんな単純なものではなかった。企業と労働を含む社会の経済的体質の革新の過程と，それを分析するに必要な武器を供している。

資本形成の有効径路についても，近代経済学はカミソリの刃のような均衡成長の径路

の理論に努力しているように見える。しかし，この理論の前提となる産業構造の変動はそんな秩序のとれたものではなく，政治と社会の変動を含み，カオスをはらんだものである。それは単純に資本量増大の物理的時間の函数として現われるものではない。

近代経済学は国民所得分析の発展を通じて大きく経済形態の問題をとり入れて来た。しかし，工業化と資本の量的定型化を通じて経済発展における時間の処理を行なうことには一定の限界がある。「国敗れて山河あり」という言葉をわれわれは身に泌みて体験したわけであるが，資本量と貨幣量とは時代を超えた経済的機能を持っている。しかし，近代経済学が経済的諸量の相互依存関係を究明することを内容とする科学であるという私の認識が誤まっていないならば，その分析の目的と手段との関係は誤差の範囲を超えているのである。

マックス・ウェーバーは歴史学における時間の因果論的追求の限界を認め，理念型の間における相関と帰属の関係として処理することに成功した。歴史派における発展段階説はマックス・ウェーバーによって克服されたのである。

経済現象を軸として世界が廻っていると考える見解を信奉する人々は別であるが，世界を動かす人間の営みの一環として経済現象を見る者にとって，自ら研究対象として選ぶ経済現象の質的定型化とそれによって，過去から未来に移る実践的契機を摑み，その科学的処理に一層の関心を払うことは当然である。

それ故に，経済分析はしばしば「近代化」の課題にこたえることが要請される。しかし「近代化」は時に技術革新の導入であり，経済機構の高度化であり，工業化であって，その内容は雑多である。しかし，マックス・ウェーバーにおいて「近代化」はもと近代社会に転化する人間と社会の契機を解明する概念であった。「近代化」を要請する現代的関心が明らかにされない限り，経済分析が過去における偉大なる事実の教訓を採用することは許されないであろう。

ここではツールとして構造分析の時間の処理が近代経済学において，どんな状況におかれているかについてささやかな展望を行ない，マックス・ウェーバーのヴィジョンとツールを再検討する意義を明らかにしたい。

均衡理論に対する反省

経済学の発展がイギリスの経済学の伝統によって支えられ，これをめぐって展開されていることは世界の学界の動向から見ても否定出来ないところではあるまいか。このイギリスにおいて展開した経済学の方向が均衡分析に向う純化の過程であったということも，そのいちじるしい特色としてあげられるであろう。第二次大戦後における世界経済の動向と経済成長理論とその後進国問題とに対する適用とは，この方向に対して二つの側面から

批判を投げることとなった。

その一つは均衡理論はその論理的な構造からいっても緻密な静態の分析において自己完結的な理論体系を構成する反面，古典学派における長期動学的な課題にこたえないうらみがあるとするのが一つの批判である。

いま一つは均衡理論が対象とする領域があまりにも与件を峻別する結果，一般経済理論は社会科学としての責務を果せなくなるうらみがあるという批判が生じている。

ここでは先ず，第二の見解から取り上げて行くことにしよう。

これらの革新的な批判の起点となったものはケインズ革命であった。ケインズは古典派の「販路法則」にかわる「有効需要の原理」を確立して，資本蓄積がそのまま投資ではなく，産出高と所得を規定するものではないことを明らかにした。すなわち有効需要に支えられた総売上高によって経済の構造的な変化が左右されることを明らかにし，古典派における自然的利子率の自動的調節機能への信仰を打破し，人為的な操作の介入の余地を見出した。

しかし，ケインズの体系は動的ではあるが，動態経済学を樹立したものではない。一つの経済循環から次の経済循環への移動均衡の体系を樹立し，集計概念の駆使，乗数理論の展開と相俟って構造分析の手法を近代経済学の中に導入したものであった。これによって経済分析は資本主義の停滞という現実に対して実践的，操作的なツールを獲得した。

しかし，ケインズのモデルは英米の経済的現実に対して有効であっても経済体制を異にする後進国の分析のためにはモデルの修正が必要であった。ヌルクセは後進国に非自発的失業にかわる偽装的失業が存在し，また国内における市場の底が浅いために外国依存となり投資誘因に乏しく，過剰貯蓄によるデフレ・ギャップは存在しないことを明らかにしケインズ・モデルに対して貧困の悪循環を注目した。

ヌルクセによる貧困の悪循環による理論はミュルダールによって一そう展開され，この累積過程は上昇下降の両極分解に導かれる傾向があるとされる。先のケインズの理論が一つの経済循環から次の経済循環への移行を見る限り均衡理論は重要な武器となるが，後進国の経済発展を長期に眺めれば市場の諸力は累積的に不平等化に作用する傾向があり，これを均衡理論の前提となる平等化の原則，すなわち，一つの経済発展は他の経済の発展に波及し，競争原理によって追いつかれつつ平準化する傾向にあるとする理論によって解くことの出来ないものであると主張されるに至った[1]。

ミュルダールはアメリカの黒人問題の研究によって「均衡論的接近方法が不適当であることに気づき，社会問題の本質は相互関連的，循環的，かつ累積的変化にかかわる点にあることを理解するようになった」[2] と述べている。彼によれば，均衡理論は平等論にもとづく利害の調和という偏好，レッセフェールの帰結として安定均衡概念によって形成さ

れたものであるという。それは (1) 鉛筆を立てた時の均衡。(2) 平面上をころがる円筒の運動が示す均衡。(3) つり下げられた振子の均衡。等々のうち，振子の均衡概念だけを取り上げるのだという[3]。その結果非現実的な仮定を設け，理論のもつ先験的な性格にもとづいて観念論と化したものだという。「事実の観察が理論に一致しないばあいには……その理論は廃棄され，一そうよくあてはまる他の理論によって置き換えられなければならない」[4]

「社会的現実には経済的要因とよぶことが出来るような一定の要素があり，理論的分析はこれらの要因の相互作用に合理的に限定することが出来るという考え方が一つの非現実的な前提を形づくっている。それは均衡の前提と密接に関連している。」[5] そうして，別のところにおいて，ミュルダールは次のように極言している。「来るべき時代においては，あらゆる国の経済学者が，ますます低開発国の開発問題をそれらの国自体の利害，価値及び願望の光に照らして研究するようになることを確信する。しかし，勿論，第一の責任は彼等自身の若い経済学者の肩にかかつている。」[6] と。「現存の経済的不平等についてのより大きな現実主義に向っての経済理論のこの新しい方向は，古くさい自由放任論の偏好のもっとはっきりいえば，自由貿易学説や，安定均衡の接近方法の，最後的な崩壊を意味するであろう。また，『経済的要因』と『経済外的要因』の区別も同じように非論理的で，従って誤解を招くものとして廃棄さるべきものであろう。経済分析は現実的であろうと欲するならば，すべてのかかわりある要因をとり扱わねばならないであろう。一般経済理論は社会理論となるべきであろう。」[7]

そのためには「明確な理想概念がたえず心に抱かれ」[8]，経験的知識による「組織化の原理，すなわち何が本質的事実であり，関係であるかの洞察が必要であり，新しい「理論の中核を必要とする」[10]。しかしてミュルダールは言う。「私は，この新しい理論の主要仮説は，したがって，社会体制のあらゆる要因間の，一つの累積過程に至る循環的因果関係の過程となるであろう。」[11]

資本形成の新しい視野

上に述べたミュルダールの主張は近代経済学全体に対する挑戦という傾向を持つものであるが，これに対して，経済学の伝統的な領域を守り，むしろ，古典派的な問題への復帰という側面を開拓しつつあるのが，ハロッド，ロビンソンによる成長理論の立場である。

このばあいにおいても出発点はケインズである。古典派にあっては，貯蓄の存する限り社会の形態は前進的に発展する。それは，所得分配の関係が変化して行く過程である。このばあい，販路法則が支配し，需給の均衡が維持されるようになると考えられていた。

ケインズにあっては資本蓄積は必ずしも発展の動因とならず，むしろこれを阻む傾向がある。すなわち，人力と所得 (生産力) と使用可能の資本という三つの要素の組み合せで

経済発展が規定される。しかして，技術的知識を一定として，人口増加を考えるばあいと人口を一定として技術的進歩を考えるばあいとがある。

資本主義の成熟した段階においては技術の進歩が産出高を規定し，それは資本蓄積を変化させる。節約による資本蓄積が経済発展をもたらすのではなく，生産力の発展による所得の増大とそれにもとづく消費性向の変化が資本蓄積をもたらし，経済の発展の原動力となる投資の誘因を作り出すのである。

ハロッドによる経済成長の理論は均衡理論の制約を脱して，生産に投ぜられる資本の量がたえず増加（減少）する経済において生産要因のたえざる変化における運動を究明するという新しい視野を切り開いた。

古典派が単純に資本蓄積の量を問題にしたのに対してハロッドは資本係数を問題にし技術と産業を構成する要因に目を向けた。この資本係数は貯蓄率との結びつきにおいて成長率を規定する構造的な指数である。資本の生産性を規定する技術がとり上げられ，産業の組織と人的条件が問題とされる。

ハロッドによって展開された経済動向の問題はすでにリカードの中に見出されるという。このばあい古い動態理論は二つの側面をもっていた。貯蓄は他のいかなる活動より人間を向上させるという動機の効力の理論。いま一つは貯蓄が存する限り，一定の運動，すなわち，地代は上昇し，利潤は低下し，生活水準と人口調節の問題を通じて進歩的な再分配の理論を形成する。それにも拘わらずケインズの主張するように，貯蓄は必ずしも経済の動因とはなり得ないという側面が見落されて来たということは，余りにも自明のこととして利子率の自動調節作用を信じて来た古典派が，この重大な柱に対して科学的な追究を怠って来たことを示している。ハロッドはここに照明を当てることによって経済成長理論の基礎を築いた。これはまた，マックス・ウェーバーの再検討の要請に連なる[12]。

かくて，資本形成の理論は新しい視野を持つに至った。それは経済動因としての貯蓄動機への反省と産業構造と人的要素を含む構造分析の重視という二つの傾向をもち，その何れも均衡理論に対する批判的展開なのである。しかし，これはあくまで伝統的な経済分析の中における展開であることを忘れてはならない。

西欧的近代化への反省

これに対して，後進国の問題に対する経済理論の適用という分野においては，伝統的な経済学の枠ははるかに大きくゆすぶられている。このばあいにおいても，その理論的な課題の中心が資本形成の理論，経済成長の理論に求められている。この未開拓の分野が一応到達している段階でも，異なる経済体制と異なる資本の環境のもとにおいては経済主体と経済構造の問題が徹底的に再検討されなければならないと結論されている。中でも重要

なのは日本とソビエートの経済発展のケースを欧米における先進国の近代化のコースに加え，これらの経験を後進国の発展の計画に用いようとする実践的な課題から生れている。

西欧的な近代化がブルジョワ革命を唯一のケースであるとしたならば，これに対して革命の指導者による近代化，下級武士層による近代化，王朝の貴族による近代化，伝統的組織の活用による近代化などが見られるとされる。

別の面から見れば，農村社会の発展が都市工業の発展に移行し，全体としての経済組織が発展するというコーリン・クラークの(一次産業⟶二次産業⟶三次産業)という図式が必ずしもすべてのばあいではなく，工業化を軸として不均等成長がえらばれ，シーソーのような近代化の路線が存在することが注目されつつある[13]。

しかし，構造分析のばあいにおいても，量的形態化が質的定型化よりも遙かに重視されており，その意味においても，西欧近代化と区別される近代化(論者はこれを「現代化」とよぶことが適切であると考える。)の性格を社会科学的に検討するフィールドはまだ充分形成されていないように考えられる。

西欧近代化の質的定型化がマックス・ウェーバーによって試みられていることは明らかでありながら，これとの関係を整理することなく「現代化」をとり上げる後進国理論の諸研究に対しては疑義を挿しはさまないわけには行かないのである。

このばあい，近代経済学の立場から，ケインズ=ハロッドによるマックス・ウェーバー批判が成立することは既に述べた通りであるが，いま一つ，シュムペーターの展開がマックス・ウェーバーと対立する途を歩んでいることが，かって，同一のサークルに属していた両者の対比であるだけに興味を持って眺められるのである。

シュムペーターは均衡理論の体系化の後に静態的均衡理論をツールとして経済発展の理論を樹立したことはわが国では中山教授の紹介によって明らかである。このばあい，企業者理論に限って経済に内在する発展の路線を認めたことはマックス・ウェーバーが社会理論にまで脱線(?)したに対して，著るしくコントラストをなしている。

シュムペーターは晩年の著書において，マックス・ウェーバーが資本蓄積の心理的動因を明らかにしたが，経済分析の基本的な条件ともいうべき客観的条件を示さなかったとなし，マルクスは貯蓄への強制力を証明したと批判している。シュムペーターの理解に従えば資本主義社会の成長は動乱である，企業は新投資にかりたてられ，利潤の控除による蓄積を余儀なくされるのだという[14]。

ここではミュルダールの均衡理論に対する批判とマックス・ウェーバーによる資本蓄積の社会的類型の広汎な摘出があることを想起し，両者の態度の開きを暗示するに留めておこうと思う。

構造分析における時間の課題

均衡分析は精密ではあっても時間の処理においてわからないことが多い。それは波動する変化の水準を見極め，均衡に対する事前と事後の時間的視角をもつことが出来るし，等質的な連続性を仮定することが出来るが，一つの歴史的な条件から，他の歴史的条件への推移を明らかにすることが出来なかった。ロビンソン女史が指摘するように，人口の変化，資本の蓄積，技術の変化がもたらすものの帰結を明らかにし得なかったのである。

近代経済学が機能分析から構造分析に視野を拡大するばあい，その中心的なものが量的定型化による動因分析であり，その背後に直線的な発展を信ずる進歩主義的な社会哲学を秘め，経済発展のダイナミックな変化を逸するおそれがある。

社会現象は自然現象と異なり，等質的，連続的なものではなく，個性的で一回限りの性格を持っているから，時間の処理ににおいて困難があり，多くのドグマを内包することになる。いわゆる歴史観の問題である。

試みにその代表的なものを列挙すると，西洋文化の四つの史観

(1) 古典主義史観　自然界と歴史を同一視して，この循環しつつ変化する時間から人間の不変の理性を解放しようとするギリシャ古典の世界

(2) 聖書史観　人間の歴史的存在を自然から区別する自由に対する神の審判を問題とするキリスト教的世界

(3) 進歩史観　人間の力と自由の発達がそのまま人間悪からの解放と看做す啓蒙主義的世界

(4) 発展的史観　人間の自由は時代によって個性的様相を有し，進歩するものとは限らず，退歩を含み，混乱を含むと見る近代的世界

この外にも東洋における印度史観に見られる永遠の時間（一遍出て行った時間がもう一度もどって来る）というインド教の世界，さらに現象学や実存哲学における一瞬で手の中に握ることの出来るイメージとしての瞬間という時間の世界をあげることが出来よう。

ここで問題としたいのは，経済分析が歴史との関係を如何に処理するかという点である。山田雄三教授は理論家と歴史家とは異るモナドに属するものであると言われている。この見解に私も賛成である。しかし教授も指摘しておられるように，両者は互に見合って行かなければならない[15]。最近，ストックホルムにおいて国際成長史学会が開かれている事実が注目されるのである。

自由世界の指導力が近代経済学に依頼するところはまことに大きい。その理論の弱さは直ちに後進諸国に対する指導力に影響する。私は成長理論や後進国理論の前提となる時間の問題の処理の弱さが後進諸国民の甚しい反撥を招いている傾向を指摘したい。マック

ス・ウェーバーの再検討を提起する理由である。

註　1) ミュルダールG：『経済理論と低開発地域』(小原敬士訳) 第2章
2) 同書：15頁
3) 同書：172～175頁
4) 同書：197頁
5) 同書：10頁
6) 同書：123頁
7) 同書：122頁
8) 同書：201頁
9),10) 同書：200頁
11) 同書：122頁
12) ハロッドR.F.：『動態経済学序説』(高橋・鈴木訳) 第一講
13) 坂本二郎：「経済成長の国際比較」(『一橋論叢』46巻6号)
14) シュムペーターJ：『資本主義・社会主義・民主々義』(中山ほか訳) 上巻52～56頁
15) 山田雄三：『社会科学の基礎』第7章「理論と歴史との関係についての一考察 ――ヴァルター・オイケンの型の理論について」―― この論文の考え方は山田雄三博士の教えに負うところが多い。なお私をマックス・ウェーバーの研究に導いて頂いたのは故手塚寿郎教授(小樽商大)であった。記して感謝の念を捧げたいと思う。

第1章　予備的考察
――価値主観主義による方法――

問題提起

マックス・ウェーバーを研究する者に見逃すことの出来ない価値を持つと考えられるヤスパースのマックス・ウェーバーに関係する著書，その一部はウェーバー死去の翌月1920年7月の追悼祭における記念講演として発表されたものであるが，今日すくなからざる影響を欧米及びわが国のウェーバー研究に与えている。ウェーバーの極めて多角的な学問的業績と[1]，その生涯にわたる人間的活動の多様性は，実存哲学の泰斗ヤスパースの思索を通じて始めてその精神的格調においてとらえられた。ウェーバーの分裂的，断片的に見える足跡はヤスパースの主体的思索を通じて，時代的状況と不可離な生存を媒介とする哲学的実存のうちに統合せられるに至った。現代の哲学者としてのヤスパースの方法を通じその形象を手掛りとしてウェーバー研究が進められつつあるという事実は，ウェーバー研究の特質を物語るものとして注目せられなければならない。

ウェーバー研究においてヤスパースの果す役割が大きければ大きい程，そこに示されている内容は検討に価するのである。このばあいヤスパースが決してウェーバーと専門を同じくするものではなく，単なる追従者としてではなく，自らの哲学を究明するための好個の存在として，尊敬と同情をもって同時代の年長の友人を取り上げ，これに托して自らの理想を描いたということが，マックス・ウェーバーを語ると共にヤスパースの哲学を語

るという二様の意味において，その著書の価値を高めたのであるから，その書をウェーバーの忠実なる解釈として取り上げることには問題がある。

マックス・ウェーバーはすぐれた研究者であったけれども，それらの個々の業績にもかかわらず，単なる研究者として彼を規定することは出来ない。また彼は極めて愛国的な情熱とすぐれて予言的な性格をもっていたけれども，政治家ではなかった。ピューリタンの信仰が彼にとって親しみのあるものであっても，彼は山上の垂訓を遵奉するキリスト者とはなり得なかった。結局彼は何であったか。ヤスパースはウェーバーをもって全人格をあげて，時代とその使命に従ったところの哲学者として，哲学的実在のイデーを現代の世界に独特の姿において現示した人であるといっている。

上のヤスパースのマックス・ウェーバー解釈は，示唆深きものを含んでいるけれどもこれはあくまでヤスパースの世界からの立言である。ヤスパースは，ウェーバーが山上の垂訓に従うことをもって，それにある程度の卑屈を併うと語った態度を例として取り上げ，さらに『プロテスタンティズムの論理と資本主義の精神』[2]に関する労作を指して，それは「価値から自由であり，極めて即物的客観的でありますが，ギリスト教に関するマックス・ウェーバーの態度をいわば直接に告知しているのであります。」と言い，一方では「ピューリタン宗派の宗教性ほど彼の心に親近なる宗教性は地上になく，また不可知なるものを不可知とした彼の厳粛なる感覚と彼の誠実とは不可知なる神意と宿命とをよく感得したのでありますが，しかし，彼はかかる宗教的世界に内的に結びつくことは全くしなかったのであります。かように宏大なる現象は彼にとって恐るべき二律背反として現象せざるを得ない宗教的な力が初めのはたらきを失って空虚化した時にのみ，その作用を発揮するものであると彼は考えたのでありました。」[2]（アンダーライン，論者）と言っている。我が国では青山秀夫教授がヤスパースの右の解釈に沿ってウェーバー解説を展開しておられる[3]。

しかし，上に引用したヤスパースからの引用について，特にアンダーラインの部分に関して問題を提起したい。私はその言葉がウェーバーの述べたところを誤り解いているといっているのではない。なる程ウェーバーはそこにおいて，「近世資本主義は基督教禁欲の精神から生れた。」と言い，「勝利を遂げた資本主義は，機械的基礎の上に立って以来は，こうした支柱をもう必要としない。」と述べている[4]。従ってウェーバーの作品そのものに関する理解が誤っている訳ではないが，ヤスパースがこれに先立って「かかる宗教的世界に内的に結びつくことは全くしなかったのであります」と言う言葉と結びつける取り上げ方に疑義が残される。何故ウェーバーが「禁欲的プロテスタンティズムの影響をその原因に遡って，瞭らかにしようと」[5]する必要があったのであろう。さらに何故，労苦を冒してその宗教的影響を世界宗教の比較宗教社会学にまで遡って確定しようと試みたのであろうか。問題はその学問的パトスが何に由来したかということなのである。上原教授のこの点

に関する考察は懇切を極めているので，ここに引用することとしよう[6]。

上原教授の説

教授によれば，ウェーバーの社会経済史研究を成稿の順序に従って読んで行くと（別表年譜中の星印の文献参照），19世紀の90年代における三篇の研究と20世紀の最初の10年間に発表せられた四篇のそれとの間に問題の設定，対象の選択，認識素材の吟味，その他において少なからぬ相違があり，特に『プロテスタンティズムの論理と資本主義の精神』(1904～5年)に至って，従来とは異なった新たなる，しかして独自なる諸特徴が現われて来たと見られる。それはあたかも20世紀の最初の10年間に社会経済史的研究と平行して発表せられた科学論，それはウェーバーが経験科学的社会科学者としての自己の学問的認識作業について職分的自覚を打ち樹て，自己の探究の手段の機能を明らかにする目的をもったのである。この要請にもとづいて一つの「歴史的個体」としての「西欧近代資本主義の精神」を，その文化的特質と歴史的成立との両面において確定しようとする自己限定の試みに服したところに，従来と異なるその論文の意義があった。ところでこの対象選択，課題設定が恣意的なものではない以上，出発点において処理されねばならない方法上の問題を胎んでいた。教授の深い洞察にもとずく表現に従うならば，「そしてその必然性――もとよりウェーバーの意識にとって――の由来と根底とは，ウェーバーがその中に生きるところの，またそれ以外では生き得ないところの西ヨーロッパの現代文化と現代経済に対する，ウェーバーのいやましに鋭化せられてゆく直観的意識のうちに，抜きさしならぬものとして横たわっていると考えられる。」「ところで直観的意識なるものが，禁欲主義的合理主義というあの特質における現代資本主義への自己感覚に外ならぬ限り，(中略) その論考の対象としては，あたかも西欧近代資本主義の『精神』の特質と成立が選択せられるの外はなかったであろうし，その精神の『禁欲』が注意される限り，論考の具体的課題としてその精神とプロテスタンティズムの倫理との対比並びに関連の検討というあの課題が措定せられるに至ることも偶然ではなかった。と考えざるを得ない。」この意味において，教授はこの論文の新しく且つ独自の方法的特質を指して「この特徴において経験科学的実証的研究はウェーバーにとっては，自己分析を通じての自己意識の操作という意味を取得するに至った」と規定されるのである。

この不可避的に選択し，必然的に取り上げられた課題は「世界宗教の経済倫理」に至ってウエーバーの研究を社会学への限定に追い詰めた。すなわち，ここにおいて「西欧近代の資本主義の精神が，プロテスタンティズムの禁欲倫理の現世化を一契機として，資本主義のまさに『精神』として形成せられることによって，まさしく『西欧近代』の精神となり得たことを表面からポジティーフに論証することをもって足れりとしないのであり，

ウェーバーの心に反して取り急いで結論的に言うならば，宗教がプロテスタンティズムにおけるような宗教心情と倫理とを欠如している中国・インド・イスラエルなどのばあいにおける資本主義の『精神』の欠如を裏面または側面からネガティーフに実証することによって，西欧近代資本主義の歴史的個体性を，いよいよその歴史的個体性において確認し得ると考えた。と言ってよい。」

上原教授の上の論究を通して先のヤスパースの立言に立ち戻るならば，それはウェーバーが宗教の世界と内的に結びつくことを積極的に肯定するものではないが，しかし自己分析の尺度としての宗教的感覚の重要性が再認識されることによって，両者の密接な関連は証明される。すくなくとも社会科学の領域に激しい自己の宗教的感覚を持ち込み，しかもこれに重要な役割を与え乍ら価値評価の偏向から科学的客観性を守り，飽くまでもザッハリッヒカイトに自己認識を操作する方法を確立し得たウェーバーの科学と自己の宗教的信念に忠実であり得たところの，その情熱を重視したいと考えるのである。私はヤスパースの主張にもかかわらずこの情熱がプロテスタントの信仰と切り離されて存在すると考えることが出来ない。

以下のプログラミング

ウェーバーの社会経済史的研究を通じて，彼の描いた学問的ヴィジョンの輪廓を知ることが当面の課題となる。ここでは上原教授の教うるところに従って，現代資本主義を禁欲的合理主義の特質においてとらえずにはいられなかった「ウェーバーのいやましに鋭化せられ行く直観的意識」とこれを如何なる探究手段の機能を通じて模型化したかという関連を明らかにして行きたいと思う。この課題に従って『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『近代資本主義の精神』と略称）を中心とし（第二章），これを読むために『職業としての学問』[7] 及び『社会科学的並びに社会政策的認識の「客観性」』[8]（以下『オブジェクティヴィテート』と略称）について予備的考察を行なう（第一章）。そしてこのように描かれたヴィジョンは第三章において『経済と社会』『世界宗教の経済倫理』のうち，一部利用出来る文献を通じて補充することとする。

ヤスパースの語るように「宗教の世界に内的に結びつかない」かのように見えるウェーバーの学問的活動が，その学問観を通し，学問的作業を通じ，如何なる神学者の活動にも増して宗教の世界に内的に結びつき，プロテスタントの信条を学問の世界に移す役割を果している事実を上のような研究を通して追体験した過程を明らかにすることが不可欠の前提なのである。ウェーバーの近代化の理論とその意義については第四章に総括しよう。

価値主観主義

『近代資本主義の精神』における方法と組み立てを研究する前にウェーバーの学問観について基本的と思われる点を明らかにして置く。ウェーバー研究において彼の価値主観主義の立場を見逃すことは出来ない。

価値主観主義は必ずしも主観価値論と同一視される概念ではない。それは価値客観主義に対する概念である。価値客観主義が人格の外に価値判断の根拠を求め，個々の人間を超えて共通真理の尺度を見出そうとする（例えばマルクスに依る労働価値学説の如きを思え）態度に対立する。私は学問的にウェーバーほど徹底して価値判断の根拠を個人の人格裡に認めて，外に求めることを否定した学者をかって知らない。彼の死の二年前ミュンヘン大学の講演『職業としての学問』は彼のこの思想が現代という時代の要請の下に行なわれていることをハッキリと記している。「今日，究極の且つ最も崇高の諸々の価値は悉く公の舞台から退き，或いは神秘的な穏れた生活の中に，或いは人々の直接の交りにおける人間愛の中に其の姿を没し去っている。」（同書70頁）この思想の中には，晩年彼を取り巻いたドイツ新浪漫派に属する文人や，ヤスパースの如き人々に彼が如何に共感と畏敬を受けたかということが含まれているように考えられないであろうか。しかも，彼の主張を鋭く表明している別の句においていっている。「今日，世界の種々なる価値秩序は互に解き難き争いの中に立っており，この故に個々の立場をそれぞれ学問上代表することはそれ自身無意味なことだからである。老ミルは嘗てかう言ったことがある。（中略）即ち彼は言う。若し純粋な経験から出発するならば，ひとは多神論に到達するであろう。と。この言い方は余りに平板で逆説的に聞えるであろう。がなおかつそれは真理を語っているのである。」（同書53頁）と。これにもとずいて，ウェーバーのさらに積極的な学問観を聞くことが出来る。「フランスの文化とドイツの文化を比較して『学問上』その価値の高下を決しようとするばあいなど，どうやってそうするのか私にはわからない。この点でも神々は互に争っており，然もそれは永久にそうなのである。」「そしてこれらの神々を支配し彼等の争いにきまりをつるるものは運命であって決して学問ではない。学問上理解され得ることは，ただそれぞれの秩序にとって，あるいはそれぞれの秩序において神に当るものは何であるかということのみ。」（同書54～5）

ここで特に注目しなければならないことは，ウェーバーがヨーロッパにおいて二千年の歴史を持つキリスト教がその長い間にわたる血腥い宗教戦争，宗教裁判の経験の末，プロテスタントの手によって獲得した「信仰の自由」に関する原則を漸く学問の世界に移し入れ，それを学問における「価値評価からの自由」“Wertfreiheit”の原則という方法にまで導いた点である。

一方，ウェーバーの方法論上の貢献として「理想型」Idealtypus 論が有名であるけれども，これはすでに社会学，経済学の分野において用いられた方法を意識的，論理的に再構成したものであり，社会科学方法論における「価値自由」の主張のうちにこそ，特にウェーバーのオリジナルな貢献を認めることが出来るのであるまいか。プロテスタントの信仰に培われたウェーバーの文化批判に関する感覚を予想することなしに彼の「価値自由」論を考えることが出来ない。彼が価値主観主義に立つということより始めて経験科学における客観性の要請と文化科学における価値理念への関連の必然性とは，互に二律背反をなす問題として意識せられるに至った，と見ることが出来る。アルヒーフ誌 „Archif für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" の改称改刊に際する編輯方針の宣言として有名な論文『オブジェクティヴィテート』は右のウェーバーの主張を鮮明な姿に置いている。先に述べたようにウェーバーにとって最も大切なことは文化現象の価値理念への関係を前提として始めて成立することを主張することにあった。「文化の概念は一の価値概念である。経験的実在は，われわれがそれを価値理念に関係せしめる故に，且つその限りにおいて，われわれにとって『文化』なのであり，文化は，価値への関係によりわれわれにとって有意義となるような実在の部分のみを包容するのである」（同書51頁）。従って，社会科学の認識目標についてウェーバーは言っている。「限りある人間精神による限りなき実存の思惟的認識はすべて，実在の一有限部分のみがいつでも科学的把握の対象となり，この部分のみが『知るに値する』という意味で『本質的』であるべきである，という暗黙の前提の下に立っているわけである」（同書45頁）。このように彼は研究者の問題意識としての価値判断の偏向を斥けておらず，むしろそれを重視しているのである。しかし，彼が価値理念を「主観的」であると規定することは科学的探究の拠り処となる価値の観点は具体的に研究者を支配する思想そのものと共に歴史的に変遷することを意味するのであって，文化科学的研究が或人にだけ妥当するという意味において用いられていないことは瞭らかである（同書63～4頁）。

価値理念の主観性と社会科学の客観性についての二律背反の克服の試みは，学問の職分と機能に関する「価値自由」の主張となって現われている。すなわちそれは，文化科学における客観的に妥当する真理は如何なる意味において存在するか。という設題として与えられる。解答は意味ある人間行為がすべて「目的」と「手段」の範疇に結ばれていることから始められる。科学の対象は与えられたる目的に対する手段の適合性の確定にある。このことから学問の職能に関する限界の指摘が行なわれる。「経験科学は何人にも何を為すべきかを教えることは出来ず，ただ彼が何をなし得るか及び――事情によっては――何を意欲しているかを教えることが出来るに過ぎない。」（以上，同書14～18頁）。それは，学問的な作業としては単なる法則の定立にあるのではなくして「具体的因果関連の問題なので

あり，如何なる公式にその現象を類例として属せしむべきかの問題でなくて，如何なる個性的様相にこの現象をその結果たるものとして帰属せしむべきかの問題である。つまりそれは帰属問題である。」(同書55頁)。

理念型論

このように見て来ると，ウェーバーはドイツ近代歴史学において重視される個性尊重の態度に拠り，これと対立する科学の中にこれを如何に止揚するかという課題を以て，一方ドイツ近代史学の科学としての方法上の限界を突破し，他方，文化科学の方法にとって主観的価値観点を導入することが不可欠の要件であるというテーゼを確立することになった。近代ドイツ史学の伝統的な雰囲気に育ち，クニース・ロッシャーに学び，ランケ，シライエルマッヘルに親しみ，社会経済史学としては27歳にしてモムゼンに将来を約束された[9] ウェーバーによってこそ，これは始めてなし得る偉業であったと考えないわけには行かない。

ウェーバーの社会科学方法論に対する設問はこの点を正しく裏書きしている。「調停の途のない且つ見たところ超え難い峻しさにおいて今日もなお『抽象的』理論方法は『経験的』歴史探究に対立している」と。そしてこの二律背反に対して社会科学方法論上の第一歩を正しく前進したものがウェーバーの「理念型論」であった。先にものべたように，「理念型」を駆使すること，そのことは経済原論にあってはケネー，スミス以来用いられて来て居り，ウェーバーも『オブジェクティヴィテート』における理念型の事例としては抽象的経済理論から引用している(同書72頁)。しかし，事象を「個性的」様相に帰属させるという限りにおいて用いられる理論的手段として「理念型」の性格を認め，決して従来の経済原論の如き単なる公式や法則の類例としての特質を認めなかったところに，ウェーバーによる理念型論の意義が認められるであろう。

いま，自由競争下の交換経済機構に関する抽象的経済理論を取り上げて見る。まず，経済学的に実在の一部分の思想的高昇が行なわれ，思惟された諸連関の矛盾のない世界を作り上げる。そしてこのように理念によって形成された「市場」の理念型に照らしてこの連関の特性を実際的に明らかにし，理解を容易に出来る。すなわちそれは，索出の可能性を与える(同書72~3頁)。この純粋に理念的な極限概念によって始めて実在を測定し，比較し重点抽出を可能としている(同書78頁)。「かような機能の上から見ると，理想型は特に，歴史的個体またはその個々の部分を発生的概念 (genetische Begriff) において捉えようとする試みなのである」(同書78頁)。

上に述べた理想型の「類型概念」(Typenbegriff) は「類概念」(Gattungs-massige) に対比することによって一層明瞭となるので第1表を参照されたい。「類概念」は実在の抽象

化であるに対して,「類型概念」が実在そのものではなく，論理的な実在の尺度であるところに両者の開きが見られるのである。想念型が飽くまで実在そのものではなく，索出のための尺度として手段の地位に留まるものであることを注目しなければならない。

第1表　理念型の概念（類概念との対比による）

類型概念 Typenbegriff	類概念 Gattungsmassige
○ 歴史的個体の場合即ち文化科学に用いられる。	○ 自然科学的方法数学的定式化，概念の体系化の為に用いられる。
○ 経験的実在ではなく，その一定要素の思想的高昇＝極限概念	○ 現実の徹底的抽象化によって分類化と種差を明らかにする。
○ 文化価値の理念にかかわらしめることが要請される，人間の行為にかかわらしめ，特性を通じて理解される。	○ どこまでも経験性を保持し，ちがいと共通性に重きが置かれる。
○ 価値との因果関係／価値への帰属関係 を発生的，索出的に検証する。	○ 主とし大量現象の解明に用いられる純客観的概念である。
	←○ 使い方と場合によっては理念型として用いることもある。
論理的な実在の尺度	実在の抽象化

『資本主義の精神』とその方法

『オブジェクティヴィテート』発表の年，ウェーバーのアメリカ旅行の直後『近代資本主義精神』第1部が刊行される運びになった。『オブジェクティヴィテート』について云うならば，そこでは「理想型の認識手段は認識せられ，理念型構成の方式はすでに一般的に与えられている。しかしながら何について，いかなるエクステンションにおいて理念型が構成せらるべきであろうかは，論理的には少しも規定せられていないのである。」という上原教授の批判が適用されると思う[10]。従って，その書は『近代資本主義の精神』によって本来の課題と結びつけて考察することが出来る。事実，その書において，ウェーバーの方法は明瞭な問題意識に裏づけられ，価値理念への帰属，型の構成にも一定の方式が樹立されるのである。

その書における問題の提起と方法上の特質についてその主なものを述べる。設題は次の如き形で行なわれている。「経済的発達程度の優れた地方の人々，しかものちに見るように，その中でも特に当時経済生活に於て興隆しつつあった『市民的』中産階級こそが，従前にその類をみない清教徒的専制を受け入れたのは何故だろうか」（梶山訳4頁）。この市民社会とプロテスタントの関連の必然性を問題とするために次の様な構図を用意するのである。即ち，市民社会にもカソリックはある。しかし，プロテスタントは市民社会においてのみ形成される，という関係を準備している。

問題は右の形において提出されたに対し，それに迫る方法についてウェーバーは二つ

の態度を規定している。その一つはウェーバーの方法の特質を最もよく現わしている。

「生活態度の上の相違の原因は，概してそれぞれの信仰の恒久的，内面的特質の中に求められるべきものであって，その一時的，外面的な歴史上政治上の環境の中に求めらるべきものではないのである」(同書9頁)。ウェーバーの価値主観主義がかかる人間中心の立場において主張されており，しかもそれが彼の方法を貫いて成立している事実を注目しなければならない。

さて，ウェーバーは右の様に理解の立場として方法上人間とそれを内面的に規律する信仰の立場を重視するけれども，作業の立場においては飽くまで事実からの帰属関係を重視して言っている。曰く「信仰上の所属問題は経済現象の原因としてではなくて，一定の範囲まではその結果として考えねばならない」(同書2頁)

上述の如く，設題，理解の立場及び学問的作業の立場を規定することを通じてウェーバーの科学方法論は一段と具体化されるに至る。その内容は次章においてその構図の概略を描くことを通じて一層具体的な姿を展示する筈である。

かくして，ウェーバーにおける方法の精神と特質はほぼ明らかとなった。ウェーバーが学問，特に社会科学に寄せた関心が歴史的=個別化的方法と理論的=一般化的研究の二律背反のうちにあり，これを克服する試みとして「理想型」論が提出せられた。「理念型」の定立を自己目的とすることなく，事象と個性的様相に帰属せしめるための索出の尺度として「理念型」を駆使するところに文化的科学の職分を認めたところに，近代独逸史学の伝統に育てられたウェーバーの史学と社会科学に対する二重の功績が認められる。

しかしながら，ウェーバー的方法の精神とも称すべきものがあるとすれば，それはプロテスタントたる彼の徹底した価値意識を背景とする価値主観主義の学問への導入に求められなければならない。それは嘗て学問が神学の奴婢であり，今日，機械的アカデミズムの奴隷であるものから正しくその主体たる人間の地位をとり戻し，一方，その理解の立場を人間の内面的信条において環境要素に求めることを否定しながら，他面，実証科学としては社会的事象そのもの，時代的要請そのものに従うことを求め，現実から飛躍した希望を持つことを厳しく戒しめたのであった。「自己分析による自己認識の操作」という作業はウェーバーにしてはじめて良くなし得たところであって，学問の職分としての「価値自由」の原則と表裏をなすものであり，この原則の中にウェーバー的方法の精髄を求めることは必らずしも不当ではないと考えられる。逆説的であるが学問が神学の奴婢たることを止めて以来，ウェーバーによる「価値自由」の原則ほど学問を宗教的世界に近ずけたものは他に求められないからである。

註　1) カール・ヤスパース：「マックス・ウェーバーに対する追悼演説」1921
「政治的思索における独逸的本質としてのマックス・ウェーバー」1933 (両書に森昭訳『独逸

的精神』に収められている。

因みに論者の見る限りでは青山秀夫『マックス・ウェーバーの社会理論』，同著『マックス・ウェーバー』，カール・レーヴィット『ウェーバーとマルクス』（柴田ほか訳），堀米庸三「歴史としてのマックス・ウェーバー」（『クックス・ウェーバー研究』所収），日高六郎「マックス・ウェーバーの人間観」（同上書所収）などが何れもヤスパースのウェーバー観を問題としている。

2) 森　昭訳：前掲書 47～9 頁

3) 青山秀夫：『マックス・ウェーバー』特に同書は巻頭にマタイ伝からの引用句を掲げている。教授がマックス・ウェーバーの理解に彼の信仰を重要な鍵として取り上げておられることがうかがわれる。しかしながらこの書ではヤスパースの見解が貫かれている。

3) Max Weber: Die Protestantische Ethik und der 》Geist《 des Kapitalismus (I Teil) Band 20 des Archiv und Sozialw. 1904 (II Teil) 1905, 梶山訳 243-5 頁

5) 同書　247 頁

6) 上原専祿：「社会経済史研究におけるマックス・ウェーバー」（一橋論叢）第 24 巻 第 5 号 1—20 頁，以下上原教授の引用は全部この論文による。

7) Max Weber: Wissenschaft als Beruf. 1918 (尾高訳)

8) Max Weber: Die 》Objektivität《 sozialwissenschaftlicher und Sozial politischer Erkenntnis, 1904 (富永・立野訳)

9) 青山秀夫：『マックス・ウェーバー』47-8 頁

10) 上原専祿：前掲書 5 頁

第 2 章　描かれた構図
——『近代資本主義の精神』——

理解の立場から

上のように眺めて来ると，ウェーバーの問題意識は主観的価値意識を強く秘めており，その価値意識に立って価値からの自由，即ち「不可知なるものを不可知とした彼の厳粛なる感覚」（ヤスパース，序説参照）が生まれるという事実を否定出来ないのではないだろうか。この研究の課題たる「近代化」を明らかにする目的にとって必要なのはウェーバーの学問的業績そのものではなく，これを成り立たせた問題意識の裡にあるということが出来よう。この意味において，ヤスパースがキリスト教にくみするウェーバーの態度を直接に告知するものであると述べ，上原教授によって対象，課題との必然的な結びつきであると指摘される『近代資本主義の精神』をとり上げ，そこに描かれた構図を解明することを通じてウェーバーの問題意識を学びたいと思う。

先にも述べたように，この書は理解の立場と作業の立場という二つの相反する側面から成立しており，二つが互に反対の方向を向いているところに方法上の尽きざる興味をそそるのである。ここでは研究目的からみて，理解の立場を重視し，作業の立場はこれを助ける範囲においてとり上げることとしよう。

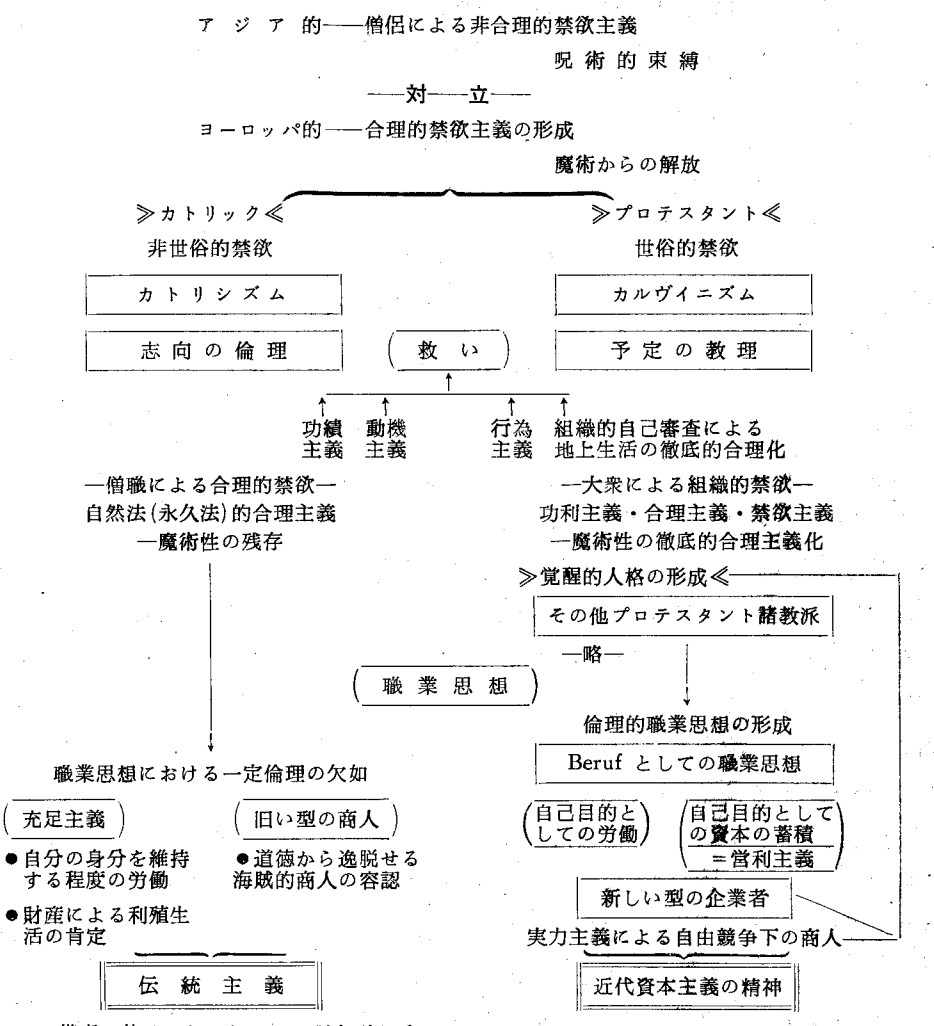
ウェーバーが提出した問題は近代資本主義が経済社会の類的現象としてのそれではな

く，特有の個性的事象であって，その特性はウェーバーの自己感覚に基けば，合理的禁欲精神であるというにある。この自己感覚を整理し，理解の筋道を辿るならば，その発生的関連を第2表，第3表の如く図式化することが許されるであろう。

まず，合理的禁欲生活の形成は「西欧では，その最高の現象形態は，すでに中世において完全に合理的な性格をおびていた。東洋の僧侶生活に対して西欧の僧侶生活のもつ世界史的な意味は，ここに存する。」(梶山訳143頁)

「合理主義」を手引きとするウェーバーの世界史理解において，魔術からの解放と近代化の成否が合理的禁欲生活の形成の有無にかけられていることは極めて興味深きことであろう。合理的禁欲生活において始めて非合理的な衝動の力と外界自然への依存を人間か

第2表　『近代資本主義の精神』第一部



備考　枠はそれぞれ一つの理念型を示している。

ら取り去り，組織的自己審査に服せしめることが出来る。それによって「情感」に対し修練された永続的動機を維持活用する人格に人を教育することを意味している。

呪術支配下のアジアに対し，合理的禁欲生活による呪術から解放の一歩を踏み出したヨーロッパにおいて，近代資本主義の精神に連らなるプロテスタントと，伝統主義的経済活動に連らなるカトリックという二つの系譜が描き出され，後者は前者のネガティブとして，いわば索出的な役割を与えられている。この意味において第1表カトリック信徒の系列に属するネガティブとしての理念型の各項目，

(1)　カトリシズムにおける救いと禁欲

(2)　カトリシズムと合理主義

(3)　カトリシズムの経済倫理

(4)　カトリシズムの社会経済的帰結——伝統主義——

の順序にウェーバーによる重点的抽出の意図を明らかに知ることが出来る。

(1)　カトリシズムにおける救いと禁欲

禁欲生活におけるカトリックとプロテスタントを分つ最大の徴標はカトリシズムが僧職による非世俗的禁欲を行なったに対し，プロテスタントが一般信徒による世俗的禁欲を実施した点に求められる。さらに，カトリックが信仰生活における動機を重視し，また，ひとたび達成された信仰上の功績に大きな意義を与えた。これに対し，プロテスタントは動機と現実の矛盾を徹底的に追及した(同書138頁)。カトリシズムが大きな原理的要求を掲げながら現実と妥協し，官能的非宗教的なものに堕していた時にルーテルを先頭とする宗教革命が官能を否定し，信徒の組織的禁欲によって僧職の権威を否定したことは周知の事実である。

(2)　カトリシズムと合理主義

このように，カトリシズムが職業的僧職階級によってのみ合理的禁欲生活を独占する結果，一般大衆は教会の恩寵を司祭の呪術的支配を通じて受取る。大衆はカリスマ的支配の緊張から免かれて信徒として合理的禁欲生活の外に放置され(同書139頁)，呪術支配を免れなかった。カトリックにおけるこの合理主義の不徹底は日常生活から教徒を遊離し，「手から口へ」の生活の中に放置し，伝統的義務履行につながれる。

カトリックにおけるカリスマ的支配の不徹底，例えばキリスト教道徳戒を命令と勧告に分つことをプロテスタントは徹底的に否定する(同書78頁)。カトリシズムのスコラ学的概念における自然法的合理主義の不徹底な性格が以上の結果を生むのである。

(3)　カトリシズムの経済倫理

世俗道徳を軽侮し，日常生活からの遊離を以て聖なる生活であると考えたカトリック教徒は，平静かつ僅少の所得で安全な生活を営むことを好んだ。すなわち，自己の財産に

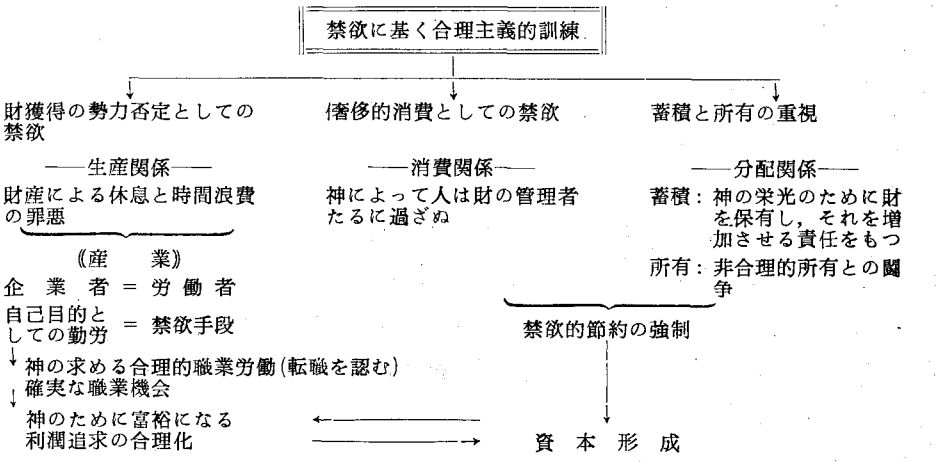
よって勤労を回避することを望んだ。プロテスタントにおいて信仰生活と等価に考えた勤労がトマス・アキナスにおいては職分維持，自己の分に安んずる範囲にしか考えられない。この考えによれば，偶然的な原因だけが労働を要求するに過ぎない。

(4)　カトリシズムの社会経済的帰結——伝統主義——

勤労者は報酬より労働の少ないことを望み，「うまい物を食わないなら寝て暮せ」（同書12頁）といった式の態度がカトリシズムの倫理から生れた。その結果，カトリック信徒が近代的大企業に参加することは稀であり（6頁），手工業に従事するカトリックの徒弟はいつまでも手工業に留まろうとする。一方，財産のある支配階級に属する者はこの世の財に無関心で，富をしょって墓に入ることを頽廃的本能の産物と考え（11頁），営利行為を反道徳的なものと考える傾向がある(62頁)。かくしてカトリック信徒は経済上の合理主義を愛好する傾向を見ない（9頁)。道徳から逸脱する奔放な営利活動を奨励し，一定の生活態度なき止むを得ざる悪としての旧い型の商人を形成する。一定倫理観の欠如による非合理的な経済活動こそ，近代資本主義の精神と対応する伝統主義に外ならぬ。

以上は近代資本主義の精神から合理的禁欲主義にわたる帰属関係の系列を理解するためのネガティブであり，索出の手段である。この説明を通じて第2表の構図を理解することはほぼ可能であると思われる。

第3表　『近代資本主義の精神』第二部



第3表は現実の経済機構を通して合理主義が近代資本主義にどんなに影響したかを明らかにしたものである。

序説に関説したように，経済理論家はウェーバーが貯蓄の動因として禁欲的合理主義との帰属関係を証明しただけであるかのように言われているが，それは誤りである。ウェーバーは経済循環のあらゆる側面に照明をあてている。生産関係において，彼は企業者の

営利主義の確立と天職としての労働という二つの側面をとり上げ，転職の合理性をもつ確実な職業機会の確保が産業革命と結びつく事情を解明しているのである。産業革命の現象的分析についてはこの論文の範囲を超えるものであった。

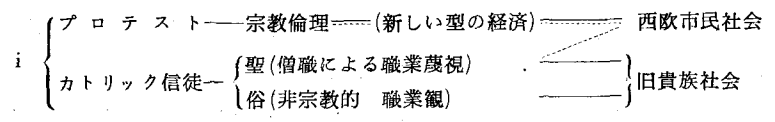
しかも，この生産側の条件にもとずく資本需要と消費分配側の資本供給の条件から循環と発展の行なわれるところ合理的禁欲主義からマンモニズムに転化する発展の姿までも描いているのである。それから先の仕事は明らかに『経済と社会』の仕事であろう。

上の第2表と第3表を併せてウェーバーの索出の手引きは「合理主義」であるということである。しかして,「合理主義」の具体的な意味がここでは問題なのである。まず，禁欲的生産における合理化の有無によって東洋と区別し，次に内面的な「信仰」の内部における合理化の有無によってカトリックとプロテスタントにおける救いに対する信仰の相違が考えられ，これに対応して「職業思想」における経済倫理の有無がとり上げられ，これに対応して経営経済における合理化の程度，近代資本主義に対する参加の仕方が問題となっているのである。このうち，特に力を注いでいるのはプロテスタントの内部信仰，特にカルビニズムと「予定の教理」を代表とするプロテスタント諸教派の倫理への影響を顧慮しての信仰の合理化の問題を中心とし，これをめぐってカトリシズム，ルーテルの職業観との関連に力が注がれている。この関係を明らかにするために理解の立場から作業の立場に視界を変えよう。

作業の立場から

ウェーバーの自己感覚を通しての理解の方向はプロテスタントとしての彼の信仰そのものを地盤とし，その人間生活を支配する内的の信条から出発して，これがやがて巨大なるヨーロッパ近代資本主義の社会経済的体制に発展するに至った理念的関連を，その方向において同情的に眺めていたと推察するに充分の根拠がある。それにもかかわらず，社会科学者として身構えたウェーバーにとって，作業にあたってはむしろこれとは逆に，出来るだけ事象の世界に没入しているのである。渡米の際においてさえ，彼の関心はその立証に心を砕いていたといわれ，コロムビア大学において資料の検討に時間を費したことが伝えられている。ザッハリッヒカイトに事象の中に没入したばあい，ウエーバーの方法の要請からも当然事象の中から適合的にプロテスタンティズムの禁欲精神に向って帰属関係を作り上げなければならない。そのばあい，帰属を行なうための最も重要な手掛りとしてルーテルによる神の使命としての職業思想が取り上げられ，この理念型を手掛りとしてこれに徹底的な合理化の影響を与えたカルビニズムと予定の教理が重視されるのである。職業思想と信仰の結合が信仰の世俗化と大衆化を媒介として行なわれている事実が注目されているのである。この関係は第4表に示す通りである。

第4表　職業思想を媒介とする宗教と社会



ii　カトリック的世界観

世間的(不義)——世俗的(罪)
享楽的
非世間的(　義　)——非世俗的(聖)
信仰的・戒律的　　僧職的・職業蔑視的

iii　プロテスタントによるカドリック的世界観の打破

×世間的態度の排除　　世俗的(罪ではない)
非世間的　　×非俗的態度を否定

この書において，最もウェーバーの力点の置いているカルビニズム（それは論文の約1/4を占めている）と予定の教理に関する「合理化」を手引きとする理解は，彼自身の宗教的感覚を示すものと言える。青山教授によるとウェーバーは，ルーテル派の流れを汲む伯母イダの深い影響を受け乍ら，なおその生活については彼一流の批判をもっているように考えられる[1]。ウェーバーの精神とカルビニズムの間には互に引き合うものがある。

カルビニズムとその予定の教理は論文においてプロテスタンティズムを代表し，職業思想に最も大きな影響を与えたものとして取り上げられている。理念型の設定に当ってはルーテル派及びカトリックとの対比により索出が行なわれるようになっているのである。

信仰の特質からみて，カトリックが動機の重視による志向の倫理により現世と妥協的であるに対し，プロテスタントたるルーテル派もカルビニズムも共に禁欲主義により現世との妥協を排撃するのであるが，ルーテル派が信仰のみに依る神との神秘的合一，すなわち情感生活に重点を置くのに対し，カルビニズムは著しく救いにかける行為主義に傾いた。とくに，予定の教理は信徒の個人主義，精神的孤立化と救いについての特権思想に基く確信を重視した。すなわち，組織的な自己審査により，組織として高められた禁欲生活を作り出した。ウェーバーが最も重視するのはカルビニズムがルーテル派と違って「戦闘」の教会としてプロテスタンティズムを永続させたところの力の根源である「全人格に対する組織的な支配」である。これこそウェーバーの「合理主義」が意味するところの「合理的禁欲生活を通してする覚醒的な人格形成に参画する訓練」そのものなのである。

ウェーバーにおける問題意識が，彼の生き，そしてそれ以外では生きえない西ヨーロッパの文化と経済に対する抜きさしならない直観的意識であり，それは現代資本主義の精神において端的に示されるところの「合理主義」の特質において眺められている，という事実は，すでに多くの人によって認められている[2]。しかし乍ら，このウェーバーの問題

意識と表裏となる「合理主義」が何を意味するかについては，必ずしも明瞭になっているわけではないし，これほど誤解の多い言葉はない。すでに見たように，この書においてウェーバーは「合理化」に一つの内容を与えている。それは新時代の覚醒的な人間類型の形成に参画したところの人格の訓練ということに「合理主義」の意味を与えている事実である。では，ウェーバーにとって大切な問題意識が「訓練」の姿において呈示され得るであろうか。この点について，この学問的業績は一言も語らない。ただ，ヤスパースの言う様に，この書がウェーバーのキリスト教に関する態度を直接に告知しているという，その直観が正しいとするならば，ルーテル派の信仰の下にあった伯母イダの影響にも拘わらず，彼はルーテル派の信仰よりも，カルビニズムの信仰にアフィニティを感じていたと憶測することも許されるし，そのことが，キリスト者ウェーバーの態度を理解する上の手引きともなる訳である。しかし，ウェーバーの問題意識であり，方法論上の索出の手引である「合理主義」の意味については，この書物の後に展開した社会学上の研究によって描かれた構図を拡充して行かなければならない。

註　1)　青山秀夫：『マックス・ウェーバーの社会理論』第5論文221頁以降，そこにおいてウェーバーが深い信仰上の影響を受けた伯母イダの「信仰のみ」に対し批判の眼をもっていたことを記している。この事実はウェーバーの性格と相俟って彼のカルビニズムとの親近性を憶測させるに充分である。

2)　カール・レーヴィット：『ウェーバーとマルクス』（柴田ほか訳）18頁以下。

第3章　描かれた構図の拡充
——『経済と社会』——
——『世界宗教の経済倫理』——

要素的純型

ウェーバーにおける問題意識の成熟と研究方法の明確化が1910年代を境として著しく社会学への偏向を持つに至ったことは先の論文において上原教授によって指摘されたところであるが，教授は同時にウェーバーの社会学的研究が，歴史学的研究の分野から社会学的研究への単なる移行ではなく，研究志向の収斂，研究方法の集約が斉らされたのであると指摘しておられる。1904年の著作にかかわる『近代資本主義の精神』について，このことを反省して見る。なる程理念型というどちらかといえば社会学的な概念構成を行なっているけれども，しかも社会学とよばれるだけの横の繋がりは論理的に構成されていない。近代資本主義を一つの歴史的な個体として考え，この合理的禁欲主義の理念への帰属関係を考慮するという縦の関係において概念構成がなされる反面，個々の理念型の間には何等の体系もない。一方，ウェーバー没後に出版された畢生の大作ともいうべき『経済と社会』

について見れば，一つ一つの概念は横の繋がりにおいて結ばれている。しかし，私がその断片的内容を通じて判断するところでは，それに依ってウェーバーの問題意識を探ることは相当に困難である。同じく社会学的研究である『世界宗教の経済倫理』は『経済と社会』より早く刊行されたものであるが，そこにおいては明瞭に社会経済史的な問題意識を汲むことが出来る。

従って，ここでは私の利用し得る『経済と社会』[1]『世界宗教の経済的倫理』[2]のうち，相互に関連し，先の章において描かれた構図を拡充する範囲において簡単にこれらの研究を督見しておきたいと思う。

社会学的方法

ウェーバーが学問上の活動をはじめた当初においては個性型が主として表面にあらわれる（例えば『近代資本主義の精神』）のに対して，その晩年においては——研究が体系化の方向に向うに伴って——要素的純型のカズイステイークへの努力が顕著であると青山教授は主張しておられる[3]。しかして，要素的純型は数学的純論理的な性格を持つ理念型であるに対し，歴史的個性としての『近代資本主義の精神』における理念型は，研究者たるウェーバーにしてはじめて問題を提起できるところの一つの主観的な価値観点からみた近世ヨーロッパの一側面であった。即ち，青山教授がウェーバーの「個性的理念型はすべて類的性格を帯びた理念型の概念要素から複合的に合成される」という言葉を引用しておられることをみると，上の要素的純型（すなわち数学上の「座標系」の組み）であり，数的概念として実在の自然科学的抽象性を帯びた概念に近附いたことが窺われるのである[4]。

『近代資本主義の精神』において，ウェーバーは著るしく歴史学的制約を自らに課した。そこでは歴史的個体として西欧に成立した近代資本主義の個性的性格に重点がおかれていた。同じ近代資本主義が『経済と社会』においては社会学的な一般化の要請に応じて姿を変えていることが注目される。『経済と社会』において，先の『近代資本主義の精神』によって描かれた構図はウェーバー自身によって次の如くに書き改められている。「資本主義は如何なる信仰の地盤の上にも存した。まさに，西洋の古代並びに我々の中世に存した如き資本主義が存在した。しかし，近代資主義，就中，資本主義的精神（禁欲的プロテスタンティズムが有するもの）への発展もなければ，またその発展の萌芽すら存しなかった。しかしながら，人あって若し，インドの，中国の，あるいは回教徒の商人，小売商人，苦力の営利衝動がプロテスタントのそれよりも薄弱であることを主張せんと欲するならば，事実は直ちにその然らざることを眼前に示すであろう，むしろその反対こそ正しい。正に営利心の合理的倫理的緩和こそ清教主義の特色なのである。（中略）政治的条件をしばらく描くとすれば根拠は特に，信仰に求められねばならぬ。呪術，救済を求めるためには世間を

出なければならぬという思想，思索によって叡知的に悟りを開くことは本願成就の最高の形態であるが，それは本来超世間的に行わるべきであるという思想――これらのものに対して禁欲的プロテスタンテイズムのみがとどめをさした。これのみが，この世での『職業』の精神において――しかもヒンズー教の厳密に伝統主義的なる職業観念と正反対に，原理完徹的に合理化されたる職業の遂行において――救済を求める宗教的動機を創出した。」[5]

この考え方は欲望充足ということが営利主義的な企業によって準備される限り，その限りにおいて，そこに資本主義経済が存するという，かかるウェーバーによる資本主義経済一般の要素的な特徴づけにおいて信仰と支配とが決定的な要因であることを示している。その書において特に注目されるべきものは近代資本主義そのものに留まらず，かかる貨幣経済との結びつきによる営利的経済生活を要素として，資本主義経済一般についての広い定義を樹立していることである。かかる資本主義一般において，古代及び中世の「政治的思考を有する資本主義の非合理性と，近代ヨーロッパの『市場指向的資本主義』の合理性とをその社会学的条件との関連において比較対象する」という着眼は，彼の社会学的研究全体の根本方針の一つであると青山教授はいうのである。この広い意味における資本主義の類型的考察は第5表に示す通りである。

第5表　営利の資本主義的指向の主要類型

型Ⅰ　商人資本主義
- A　商業，異なる種類の貨幣間の投機，支払給付や支払手段の創出を引受けることによる営利
- B　消費目的あるいは営利目的に対し職業的に信用を賦与することによる営利

型Ⅱ　政治寄生的資本主義
- A　金銭物質を戦争，革命，政治的党派的活動のために融通し，穫物の分配にあずかる営利
- B　a）植民地において権益を得，政治的権力の保護の下に栽植企業を行なう営利
  - b）租税請負，官職請負，買官によって国家収入の中間搾取を行なう営利
- C　政治団体への非日常的物質調達による利益

型Ⅲ　近代資本主義
- A　a）自由な売買によって市場において利潤を得る営利
  - b）資本計算に基づき持続的に財貨を生産，運送することによる営利
- B　a）投機取引による営利
  - b）公債投資による営利
  - c）企業の起債の引受による営利
  - d）資本主義的企業・経済団体創設に投機的に資金を融通し，自己に有利にその営業を規制しあるいはその支配権を得ることによる営利

青山教授は晩年のウェーバーによる社会学的研究が，右に述べたような要素的純型カズイステイークへの努力が重視されるべきことを強調しておられる。すなわち，「大胆な概括が許されるならば近代資本主義は，社会学的に権力関係から見て，要素的純型として官僚的体制の一形態として考へられる。」[6] ウェーバーにおける官僚的体制は，政治機構に限

らず，私的経営体及び教会組織にまで適用される概念である。『経済と社会』[7] についてウ・ェーバーの指す官僚的体制の性格を学ぶことにしよう。

近代的官僚制としての近代資本主義

資本主義を含む近代的な官僚的体制がここでは問題なのである。

I　近代的であると旧時代的であるとにかかわらず，官僚制は安定的な社会に成立する支配目的のための固定した方法である。

II　旧い時代の官僚制においては官吏は固定的永久的な権限を持つに対し，近代の官僚制においては官吏は権限の制限を与えられ（その反面責任の限界が定められる）独裁的な階級制を以て上級者が下級者に命令する。

III　旧い時代の官僚制においては私的財産と公的財産とが区別されない。近代官僚制において，オフィス経営は成文書にもとずく事務組織を以て，これを私的生活門から分離し，その設備を私的財産から分離する。

IV　私的官僚的経営として特殊化あれたものは近代的なもので，それは通常勝れた訓練を必要とし，且つ訓練された従業員を必要とする。これに反し，旧い時代の官僚制にあっては仕事そのものは二義的な意味しか持たない。

上の一般的性格の中に官僚的支配は政治機構も近代資本家的経営をも含むのであるがその最初の形態が国家及び政党の地盤の上に成立したものであることはいうまでもない。業務の量的な発展（例えば政治的集中の強化）と変化（例えば血縁社会の制限）の末に，技術の機械化がこれをもたらしたのである。その外，シナやローマの官僚が物的給与を受けたに対して近代ヨーロッパ諸国家，近代的資本家的企業に至って貨幣による俸給的官僚制が確立したということも逸すことの出来ない標徴である。上のうち，最も注目しなければならない点は技術的要請であろう。今日の市場経済は経営の官僚的事務が出来るだけスピードで明瞭，かつ継続的に行なわれることを必要とする。そうして人格よりも職業への適合性が尊重され，合理的訓練と特別の熟練によって不合理を克服する。

「官僚的体制」は「家父長的体制」を合理性によって置き換えたものと考えられている。すなわち，「家父長的体制」が日常生活の生まれつきの指導者を家長と仰ぎ，経常的に生起する事件に対する用意と，日常的な必要に根ざすものであり，そこに日常的経済生活の伝統的な場をもっているのである。このような「家父長的体制」の指導者とその機構を合理的な官僚組織によっておきかえたものが，「官僚的体制」である。これは，「家父長的体制」と共に日常的な習慣，制度に立脚し，非日常的な問題に対応することが困難であるという特色をもっている。

これらの体制とは反対に，日常生活に対する配慮とは全く異質的な社会的権力の体制

として「カリスマ的体制」をとり上げるところに，ウェーバー社会学の異色ある概念構成が見られる。「カリスマ」とは神に与えられた使命を自覚し，これを達成する特別の肉体的精神的な恵みを保有し，性格化され，特殊化された権威をもって衆を従え，組織習慣のような合理的計画性をこえて使命のために邁進するものといっている（例示，戦いのばあいの君主，英雄，平時における僧侶や呪術者）。従って，「家父長的体制」「官僚的体制」において合理的経済指導の理念が生まれる可能性をもつに対して「カリスマ的」体制にあっては，合理的経済指導を拒否し，用意された経済と対立する傾向を持つ。

官僚制というものがカリスマ制に対応し，その非合理制を克服する唯一の手段であると考えるならば，ウェーバーにおける合理化の方向が，官僚制そのものと結びつき，その官僚制の教育と訓練に対する要請を通じて，西欧における近代化がなしとげられたことを知るのである。彼の言葉を借りれば，「官僚制機構はそれに対する社会の要請にもとずき，古い型の人間類型，すなわち『教化された人格』から新しい人間類型，すなわち専門家型への闘争において伸展して行くのである。」「官僚制は到る処で時代おくれの産物である。それにもかかわらず官僚制は合理的性格をもつ。すなわち，支配，統治目的，統治手段，それを支配する即事物的統治。官僚制の起源と普及とは一般に合理主義の進行がとったと同様の影響を与える。官僚制の前進は，非合理的性格をもつ統治の統治機構を撲滅する。

ウェーバーは官僚制を地盤として「カリスマ的体制」が破壊され，専門化されて行く過程の中に，合理化の進行を認めていた。しかも，特に「訓練」を通じてこの合理化が行なわれることを重視しているのである。「訓練」はカリスマを撲滅させ，階層を合理的に変化せしめる。「訓練」は盲目的服従からの脱却と法典の下における行動の合理性を獲得することによって，安全性を確保するところに特色がある。しかして，「訓練」の成功は倫理的性格の堅固な動機にもとずいて行なわれ，「責任の意識」と「良心」の前提に立つことによって成功に導かれる。

しかし，最も合理的な訓練がその結果として，権限と責任の徹底的分化を生むことを通じて非人格化を生み，人は強制によって，責任の倫理的性格＝良心を失って行く。これが近代資本主義下における官僚制の辿る宿命である。この宿命を回避することなく，自覚的に責任倫理を確立して行くところに，現代に生きるものの，使命があるとウェーバーは考えていた。この最後のウェーバーの積極的意図を解釈したのはカール・レーヴィットである[8]。

既に，＜社会学的方法＞において述べた様に，ウェーバーは資本主義一般の要素的特徴として信仰と支配とを挙げ，これに決定的な役割を与えている。

第1章においてウェーバーの業績を便宜的に理解と作業の二つの立場に分って考察したように，理解の立場としては信仰を，作業の立場としては支配＝権力関係を中心として

いる様に考えられる。理解の立場からの考察は次の項に譲ることとし，作業の立場から権力関係を中心とするウェーバーの理念型構成を第6表に纏めてみた。この表はさきに，第2章において描かれた構図を拡充する意図の一部を果すものである。そのうち，官僚的支配，カリスマ的支配及び訓練の関係については概要を述べたので，それらの前提となる権力関係の基礎的な概念構成を瞥見したいと思う。

第6表　近代資本主義を続る社会関係の構図

家父長的体制

指導者　日常生活の生れつきの指導者としての家長による支配

きまっておこる事件に対する用意と日常的な必要に根ざしている。

きまった日常生活の伝統的場をもっている。

↓

官僚的体制

指導者　官僚による支配

家父長的体制を合理性によりおきかえたもの

日常習慣の制度に立脚し非日常的な問題に対応することが困難である。

合理的経済指導理念が生れる。

↓

近代的官僚制

指導者　専門家的官僚により限定された権限に基いて支配が行われる。

公私の別を明瞭化し成文書に基く，事務組織の能率化を計る。これよって職業経営の合理化が行なわれる。その実現に最も大切な要素は教育と訓練である。

≫カリスマ καρισμα≪

（苦悩の宗教的浄化を経て救いが得られるとする体験を一般的にカリスマと呼ぶ。）

神に与えられた使命を自覚し，これを達成する特別の肉体的精神的な営みを保有し，性格化され，特殊化された権威をもって衆を従え，組織，習慣のような合理的計画を拒否して使命の為に邁進するものをいう。

例，戦いの君主，僧侶，医師，予言者，呪術者

日常生活，外面的秩序，権威との統合を拒否

合理的経済指導を拒否し，用意された経済と対立する。

≫訓　　練≪

慣例や，カリスマを撲滅し，合理化をうながす。

訓練の成功は固確たる倫理的動機に基き，責任と良心をもって行なわなければならない。

しかし最も合理的な訓練は非人格的である。この結果，訓練による強制的な結合は，責任の倫理と良心とを失う傾向がある。

慣習的（家父長制）
カリスマ的（カリスマ制）　＞訓練による撲滅→近代的官僚制
（近代資本主義を含む）
（社会主義社会をも含む）

ウェーバーに依れば「権力」の担い手たる政治機構は「名声」というものと離れ難く結びついており，権力構造は内部的政治形態と，それが外に対して置かれた環境に応じて異なる。この外に対する政治的拡張と名声の保持とは必らずしも経済的動因にのみ帰着しない。ただ経済的関係，市場関係が政治的な動因と等しい重みを持っと主張するところにマルクスの「帝国主義」論に対する重要な提言が行なわれているのである。さらに「国家」というものが経済的な起源を持つものではなく，特権階級を中心とする名声プラス階級の特質的利害であると規定し，民族，言語，血縁関係，倫理的共同責任の感情が前提条件に

ならないことを主張している。

社会内部における権力の分配に参与するものとして，「階級」,「身分」,「政党」という三つの概念が構成される。階級は経済的利害と直接結び付く概念であり,「身分」は「名声」に結び付く。この場合，マルクスに対するウェーバーの提言は，「名声」に結び付く「身分秩序」が経済的秩序に対し同等の重みをもって互いに規制し合うものとしてとり上げられ,「経済的変動期においてはむき出しの『階級秩序』が出て来るに対し，安定経済の下においては『身分秩序』が形成され,『名声』が重要性を増進する」と説く。「政党」は社会的「名声」の分配を通し,「経済的利害」に関連して行動するのであって,「階級秩序」と「身分秩序」の相互の交渉の場に成立するものである。

ウェーバーが権力関係を決定するものとして「経済」と同等の次元に「名声」をとり上げ，むしろ「経済」以上に「名声」の重要性に着目しているところに特別の意義を認めることが出来る。だがさらに重要視されなければならないことは，ウェーバーが国家とか民族という単位から出発することをやめて，名声と経済的利害をめぐる，政治団体，身分集団，階級，政党の行動法則をとりあげるばかりでなく，カリスマ的支配者と近代的官僚組織の「訓練」に基づく「カリスマ」の撲滅の如く，その社会と時代の担い手に決定的な動因を認めている事実を重視しなければならない。

『世界宗教の経済倫理』は『経済と社会』よりも一層社会経済史的な問題意識を明瞭にし,『近代資本主義の精神』において描かれた構図との関連を明瞭にしている。すなわちプロテスタント倫理と結合することによって，近代資本主義というものが形成される決定的な動因であると考えたウェーバーが，これと類似の要素的純型としての資本主義が異なる宗教の経済倫理と結合することによって，ヨーロッパ近代資本主義とは似ても似つかない歴史的な結果を生じたことを問題とし，かつ証明しようと試みているのである。とくに個々の宗教は，その宗教の実践倫理に決定的に影響し，その特徴となった社会層をもつ。この社会層の生活態度の方向を決定した契機を分析することによって，作業が行なわれるのである。ウェーバーによって取り上げられた世界宗教とこれに結びつく社会層は第7表

第7表　世界宗教とこれを支持する社会層

（宗　教）	（階　　層）	（倫 理 観）
儒　　教	教養ある世俗的に合理主義的な受祿者身分階級	合理的身分倫理
印 度 教	官職をもたないエータを奉ずる波羅門階級	宗教的身分倫理
仏　　教	世間厭世的な故郷なき遊歴僧及び俗人	——
回　　数	騎士団，（訓練ある闘争者）中世においては観照的，神秘的スフィズムによる小市民階級	軍　　事 同 朋 倫 理 観
ユ ダ ヤ 教	知識階級に指導される市民的パリア民族，後に合理主義的小市知識階級	——
キリスト教	市 民 階 級（古代より今日迄）	禁欲的合理主義

の通りである。

この書における理解の立場，問題意識は，ウェーバーにとって『近代資本主義の精神』と少しも異なるものであるとは考えられない。ただ違うのは，作業の立場において，歴史学的な，それ故に個性的な作業が理念型の構成に限局することなく，類的な理念型を通じ，社会学的に「その他大勢」の宗教と経済組織の相互関連を一括して取り上げているのである。例えば宗教の特性に関する一般考察を行ない，宗教が唯物史観におけるが如き特定の支持社会層の単純化や機構や影響ではなく，宗教的要求が社会的決定に先行することを強調しながら，「ある宗教において最高善として追求せられたる現世の浄福，もしくは甦生の状態が問題の宗教心の最重要支持者たる社会層の特性にしたがって明らかに必然的にことなっていなければならなかったことを説明する」[9]。という方針をもって合理主義，合法的支配，法律による支配，官僚的支配，非合法的支配（カリスマ的支配），身分，状況，階級的状況の類型概念を主たる索出の尺度として用うることにより，『近代資本主義の精神』のネガティヴを構成することに向っているのである。

世界宗教と近代資本主義

ウェーバーの社会学的研究が，何れも歴史学的研究とその方法を異にしているとはいえ，彼の社会学的研究が何れも『近代資本主義の精神』において確立した問題意識の上に立ち，この研究によって掘り下げられた原型を何処までもはっきりと証明して行くために行なわれているとするならば，これらの研究が独立したものとしてではなく『近代資本主義の精神』を中心とする一群の研究として，どこまでも社会経済史的一般的問題意識に連なるものとして，彼の社会学そのものまでも歴史的研究の一環として考察しなければならないと考えるのである。すなわち歴史学から社会学への移行は社会学への収斂ではなくして，却って歴史学が社会学的方法と問題意識の上に立つ必然性をウェーバーの業績は指し示しているのである。

『世界宗教の経済的倫理』においてウェーバーが宗教というものについてどんな態度をもって臨んでいるかを検討したいと思う。

宗教一般の「救い」の観点から眺めていることが本書における特色ともいえるのであろう。幸福を永久に所持したいと念願する願望は苦悩すなわち神の怒り，悪霊の放逐を要請する。この幸福の辯神論が苦行による苦悩の宗教的浄化を通じて「救い」に至るというカリスマ的体験を生み出し，「救い」の要請は例外なくあらゆる宗教に苦悩の辯神論を生み出す結果となる。これを社会関係からみれば，幸福を所持しない恵まれない階級が「救い」の要求を持つ。そこに禁欲の苦悩を倫理的神格者の宥和に発展させる傾向が生まれ，他面職業としての霊魂の救済が成立した。しかも，この「救い」の願望がキリスト教と若干の

宗教を除いては殆んど現世的な関心であった。「救い」の証しとしてプロテスタントが恩寵の状態を求め，仏教がネハン，印度教がバークチを求めるという様な非日常性の希求が行なわれた[10]。

右のような宗教観が一般化的な宗教構成であるけれども，禁欲主義とキリスト教を尺度として成立していることはいうまでもない。例えば，『第一部 儒教と道教』において，30の神格概念を規定するばあいにおいても，索出の尺度となるものは飽くまでキリスト教におけるヤハウエの神である。東アジアの神を西アジアに較べると，西アジアが飽くまで人間本位であって，王が一切を創造すると考えるに対し，東アジアの一部南シナに王が治水を左右するという信仰はあったが，一般には自然的偶然が支配すると信じられている。シナの神格概念において，郷土守護神たる自然神とギリシャのゼウスにあたる天帝という人格神との二元的構造が，やがて自然神のみとなって，支配者には何の責任もなくなる。これに対し，ユダヤ教においては郷土神たる神の所在地バールの国（自然なる水の存する地）という概念はあっても，しかも厳としてヤハウエの神である戦い，勝負，流浪，望郷の人格神の概念が存在し，人はこの神に対して責任を負はなければならぬ[11]。

上の責任倫理を軸とし，社会経済的諸条件が，ヨーロッパと対比されつつシナに西欧近代資本主義に匹敵するものが生まれなかった事情が分析されることになる。

註　1) Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1919
(Trans. Girth and Mill "From Max Weber")
2) Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligion (Zurest 1915/1917)
3) 青山秀夫『マックス・ウェーバーの社会理論』101頁
4) 同上 (100～191頁)
5) 青山秀夫『近代国民経済の構造』(128～129頁)
6) 青山秀夫『マックス・ウェーバーの社会理論』(101頁)
7) ガース・ミル『マックス・ウェーバーより』第三篇第六章 (650～678頁)
8) レーヴィット『ウェーバーとマルクス』(柴田他共訳64頁)
9) 『儒教と道教』(序説. 細谷恒三郎訳)
10) 同書序説
11) 同書第二節

第4章　「近代化」の理念
―― む す び ――

マックス・ウェーバーの方法にならい，内在的にその言おうとしたところの大筋の一部を辿った。そこでマックス・ウェーバーの「近代化」について言おうとしたことが何であったか。この点について彼の問題設定とヴィジョンについて，いま一度整理が必要である。そのあと「近代化」の社会学的な処理の方法について結ぶこととしよう。

彼が方法論上の価値主観主義によりながらも「価値自由」の原則を確立して，文化科学における価値判断の主観性と論理的客観性の二律背反を克服し得たところは，とりも直さず唯心論と唯物論の克服に通ずるものであった。この原則を通じて上原教授の現定される「自己分析による自己認識の操作」は可能となったのであろう。

この離れ難く結びついた問題意識と方法との関連を理解の立場と作業の立場に分解しつつ，主要論文の一部に拠り，その貧しいウェーバー研究から彼の問題意識を拾うことがこの論究の目的である。とくに，理解の立場を中心として，すでに学び得たものを検討したいと思う。

『オブジエクティヴィテート』はウェーバーの方法論上の偉業,「価値自由」の原則と「理念型」論が鮮明な主張となって現われている。しかし，そこでは問題意識そのものを探ることが出来ない。『近代資本主義の精神』に至って始めて彼の問題意識が出現していると解すべきであろう。そこにおいて，彼の理解の立場における原則ともいうべきものが示されているからである。近代ヨーロッパの担い手である市民階級をとり上げ，この担い手の人間としての行動を決定する要因を，人の内的信条に求めるという態度の中に，ウェーバーの問題意識の方向は端的に表現されているのである。その問題意識の方向が単なる自己の信念の辯証に留まることに満足することが出来ず，ザッハリッヒに事象の裡に論理的操作を加えることによって科学的に問題を処理しようと試みたところに彼に関する解釈上の困難が生れた。すなわち，彼は担い手の内的信条に歴史の動因を認め乍らも，しかも信条の帰結たる倫理を客観的事象たる経済と社会の諸因子と同列に引き下げ，信仰が社会経済現象の原因として採り上げられることを拒否して，その相関々係を重視したのであった。理解の立場から眺めるときに，ウェーバーの方法論はカズイスティークのうちにあると認められるけれども，事象における相関々係の重視という作業の立場がやがて類的概念の操作による社会学的な理念型構成の必要に彼を追い詰めたと解すべきであろう。近代ドイツ歴史学の伝統に育てられ，数学や自然科学の訓練に乏しい反面，極めて直観的志向の鋭いウェーバーをパレートの如き同時代の社会学者と比較するときに，この自らを追い詰めたという形容に応わしい彼の科学的自己陶冶の厳しさに深くうたれるものがある。彼のその後の社会学的研究がすべて『近代資本主義の精神』においてなされた問題提起に連なるという意味において，それらもすべて社会経済史的研究の一環であり,『経済と社会』をもその中に数えることも，あながち不当ではないと考えるのである。

ウェーバーにおける作業の立場が上の様であるとすれば，理解の立場からは彼のカズイスティークだけが問題となる。彼にとって信仰のいかなる側面が関心事であったのかということが，まず尋ねられなければならない。彼にとって最大の関心事が信仰と歴史の交渉の様相であったことは云うまでもない。ウェーバーの「自己認識」であるプロテスタン

トの信仰が彼の問題意識の中核をなし，これを尺度として諸多の宗教に対して自己分析の操作を加えていることがここでは明らかに窺えるのではないだろうか。即ち，彼にとって比較宗教社会学的研究とはすべてこの操作を指すに外ならないからである。ウェーバーが信仰上の観念的弁証に終始することを拒否し，彼の信仰をもって彼が「その中に生きるところの，またそれ以外では生き得ないところの」西ヨーヨッパの社会と経済に対決することを通し，正しく信仰の眼を歴史と世界の中に拡げて行ったものと解することが出来る。

信仰と科学の交渉がウェーバーにおいていかなる場に捉えられているのであろうか。即ち,「個々の宗教はその宗教の実践倫理に決定的に影響し，その特徴となった社会層を持つ。」この場においてそれぞれの社会層の生活態度の方向を決定した契機を分析するところにウェーバー的な作業の特色があった。彼の作業において常に担い手が取り上げられ，その担い手の社会的行動の原則が類型的に構成された社会，経済，倫理に関する理念型の組み合わせのうちに捉えられて行くのである。ところで，その場合の理解の鍵であるところの信仰の歴史に対する決定的な要因をウェーバーはいかに解したのであろうか。

幸福の弁神論と苦悩の弁神論，その二重の構造が持つ二律背反のうちに，ウェーバーによる信仰の歴史に及ぼす影響の主な観点が眺められる。民衆の「幸福」に対する願望が「苦悩」の宗教的浄化を通じて「救い」に至る信仰を生み出しながら，この極めて「非日常的」な希求が，再び，「世間的」「日常的」な願望と化するところに歴史の動因となる様な影響，例えば，かの西欧近代資本主義の如き宏大な現象が生じたと解するのである。ウェーバーが信仰と歴史の関係をかように解したからと云って，ヤスパースの云う様に「宗教的な世界に内的に結び付かない」ということとただちに結び付くことにはならないのではないだろうか？　むしろ，近代資本主義の精神を合理的禁欲主義へカズイスティークの作業を行ないながら，なお「樹はその実によって知られる」と云うような価値判断を抑えて，両者の間に超え難い一線を劃したところにウェーバーの信仰と学問の自由に関する鋭い自覚があったと解することが出来るのではあるまいか。

ウェーバーは信仰が西欧の近代化に与えた影響のうちで決定的な因子を人格神に対する人間の責任倫理，これを達成するための合理的禁欲生活のうちに認めている。この合理的禁欲生活が西欧近代化の担い手たる「覚醒的な人間類型」の形成，特に人格の「訓練」に決定的な影響を与えたものと理解しているのである。新しい国家類型の創造に参画するところの合理的禁欲主義に基づく「訓練」の有無によってウェーバーはヨーロッパとアジアの決定的な相違を見た。

それでは，彼の問題意識たる信仰の歴史に及ぼす影響を単に「訓練」と解し，これのみに依って歴史の動因とすることが出来るであろうか。

ウェーバーの近代資本主義理解における作業の手引きが合理化と近代化のうちに求め

られ，その内容に「訓練」が重視されていることは第3章の結びに述べた通りである。しかし，一方，ウェーバーにとって信仰と歴史を結ぶさらに重要な概念として「カリスマ」があることは第3章に触れておいた。そこで特に第6表において「官僚的体制」を媒介とする「カリスマ」と「訓練」の関係があたかも，後者が前者を撲滅することによってのみ「近代化」がもたらされ，そのことがとりも直さず「合理化」を生むのだと解するならばウェーバーは啓蒙主義による「進歩」的史観，もしくはマルクスに依ってたった一つの軌道を与えられた唯物史観に逆行することになる。

ウェーバーがランケと共に「人類の持つ精神的衝動が歴史を一定の目標に向けて押し進める」という如き歴史観に拠らず，いわんや学問上価値多元論を認めたことをもってしてもその様な解釈は許されないことなのである。なるほど，官僚的体制という重点抽出的な要素的純型において，近代的官僚制を旧い官僚制から識別する標徴は「訓練」をおいて外には求められないであろう。それにもかかわらず，彼はここにも近代官僚制における「訓練」の二律背反を認めているのである。即ち，倫理的性格の確固たる動機に基づき，「責任」と「良心」の前提に立つときにはじめて「訓練」は成功に導かれると考えられているのであるが，しかも，その強制的な結合は「訓練」の非人格化と官僚化を生み，遂に「倫理的性格」と「良心」を失う結果となることは第6表に見られる通りである。同じ表の中に示されている様に,「訓練」と「カリスマ」とはウェーバーにとって，社会学的にも歴史的にも同列の概念であり，また『近代資本主義の精神』がわれわれを強く撃つのも，そこに示されたプロテスタント，なかんずくカルビニストの合理的禁欲主義に基づく，毅いカリスマ的性格とその帰結についてであろう。

ウェーバーの歴史観の一端を窺うものとして，社会における権力の分配構造のうち，「階級」と「身分」,「経済的利害」と「名声」の相互関係についての一節は興味深いものを含んでいる。社会経済の崩壊期においては「経済的利害」をめぐってむき出しの「階級秩序」が支配するに対し，安定期においては「名声」を中心として「身分秩序」が支配する様になると彼は云っている。

同じ筆法をもって表現するならば，一つの社会の形成期にあっては「カリスマ」が，「安定期」にあっては「訓練」が要請され，両者の極的緊張のうちに近代資本主義の体制が形成されているとウェーバーは理解しているのではなかろうか。別表の年表1917年の項に示した様に，彼は断末魔のドイツ帝政下にあって，カリスマ的指導者の興起を希求したことは，右の解釈に一つの裏付けを供することになると思う。

彼の「近代化」,「合理化」の概念が意味するものが，決して，機械的合理主義に尽きるものではなく,「カリスマ」と「訓練」との,「人格的」と「即事物的」との，極的緊張のうちにあると解するならば，ウェーバーが信仰による理解の立場の端的な表出を欲するこ

となく，作業の立場をもって生涯を貫いた理由も併せて了解されるであろう。

マックス・ウェーバーの社会科学的方法が価値主観主義論と理念型論から成り，とくに前者を明瞭にすることのうにちウェーバーの貢献を認められるとした（序説）。価値主観主義と理念型を結ぶものとして彼は帰属理論（カズィスティーク）を問題とした。すなわち限りある人間精神による限りない実在の理論的認識は実在の有限部分だけが本質的であるという前提に立つ。従って方法論的には価値意識に対しての実在の本質的であると考える部分の帰属関係を追究することが個性を問題とする科学にとって必要なのである。「如何なる公式にその現象を類例として属せしむべきかの問題ではなくて，如何なる個性的様相にこの現象をその結果たるものとして帰属せしむべきかの問題である。つまりそれは帰属の問題である。」[1)]

「実在の認識にとっての問題たるのは，かの（仮説的）『諸因素』が集合して歴史的意義ある一つの文化現象となって存在しているところの様相であり，そしていまかかる個性的集合を『因果的に説明』しようとすれば，いつでも他の全く同様に個性的な集合に遡らざるを得ず，そこから勿論かの（仮説的）『法則』概念を利用しつつ前者を『説明する』ことになるからである。だからかの（仮説的な）『法則』と『因素』を確立することは，いつでも，我々の求める認識に役立つべき数段の研究の最初のものたるに過ぎぬであろう。その時々に歴史的に与えられる，かの『諸因素』の個性的な集合と，これにより制約された，具体的な，独特の意義ある，それら諸因素の共働とを分析し且つ整序的に敍述し，更に何よりも先ずこの意義の根拠と態様とを理解せしめることが，第二の，勿論さきの予備的研究を用いて解決されるべきではあるが，しかしそれに比べて全く新たな独立の課題たるであろう。かかる集合のもっている個々の，現在にとって意義ある個性的な諸特性を，その生成においてできるだけ遠い過去にまで追跡し，これを同様に個性的な先行様相から歴史的に説明することは第三の課題であり，――最後に，可能な将来の様相を評価することが恐らく第四の課題であろう。」[2)]

単純に言いかえれば実在を「型」に分解し，「型」を結合しつつ回顧的に展望的に様相を科学的に解明するべきことが示されている。

「近代化」の方法論的処理について，第２表と第５表とを比較して見よう。この２表の間にはウェーバーにおける近代資本主義を規定するカズィスティークが縦から横に重点をおきかえた関係がうかがえるのである。（第３章冒頭参照）

第 8 表　市場関係におけるカズィスティーク類型
(経済的給編成の社会的区分)

- 1. 単一経済内
  - 1 a (家計的)
  - 1 b (営利的)
- 2. 自首的経済相互間
  - 2 a (他律的専門化)
    - 2 ai 支配者経済
      - 2 aiα 家計的支配者経済
      - 2 aiβ 営利的支配者経済
    - 2 aii 仲間団体的上級団体
      - 2 aiiα 家計的上級団体
      - 2 aiiβ 営理的上級団体
    - (経済統制ニトドマル場合 / 自ラ経済活動ヲ行ナウ場合)
  - 2 b (自律的) 流通経済

「単一経済」とは分業が或る単一の統一的経済の内部で行なわれる場合，即ち，種々の専門的業務に従事する人々が単一経済の内部において，その統一的支配の下に協働する場合。

「自首的経済」においては社会内部に多数の自首的な経済単位が存在する。この場合は該経済単位がそれに従って行動すき規律，命令が外部から与えられるか，それとも，その内部で定められるかによって分たれる。

ここで『経済と社会』の中から第8表を抜き出して見よう。この中でウェーバーは古代から現代に至る市場経済の一切を提出している。この表は後にワルター・オイケンが利用し，レプケが利用している。**この中では時間は類型から類型への移行として処理され，時間的先後関係は問われていない。**ウェーバーの理解を志したこの論文においては，経済現象を社会関係の中から摑み出そうとしたウェーバーの処理についてここではこれ以上追究することは控えたいと思う。

しかし，物理的時間の推移や空しい段階規定によって観念論を作ろうとする人達に対する警告としてはこれで充分であろう。資本主義経済体制の次には必ず社会主義体制が来るか，高度消費時代が来るかはもはや科学の問題ではないからである。

註　1) マックス・ウェーバー：『社会科学的並びに社会政策的認識の「客観性」』(富永・立野訳) 55 頁
　　2) 同書　50～51 頁

マックス・ウェーバー年表

西暦	年齢	居住地	伝記	文献（論文）	ヨーロッパ文化史
1864		エヤフルト	○4月21日　エヤフルト市チュリゲン州に生れる。		
1865	1				トレルチ生る。(～1923)
1866	2				クローチェ生る。(～　　)
1867	3				マルクス「資本論」
1868	4		○脳膜炎にかかる。		ゲオルゲ生る。
1869	5	ベルリン	○父マックス・ベルリン市参事会員となる。 ○一家ベルリンに移り，シャロッテンブルグに住む。		
1870	6				デルタイ「シュライエルマツヘルの生涯」普仏戦争
1871	7		○シャルロッテブルグ学校へ入学。		ドイツ統一完成 ウイルヘルムⅠ帝位につく。
1872	8				三帝同盟 フォイエルバッハ歿 (～1915)
1873	9		○歴史，系図学をこのむ。 ○ラテン語を習得。		ドイツ社会政策学会結成さる。
1874	10				ロッシャー「ドイツ経済史」
1875	11				ラスク生る。 (～1915)
1876	12		○メロヴィンガ王朝，カロリンガ王朝の系図をつくる。		
1877	13			「特に国王及び法王を顧慮したドイツ史の生成について」「コンスタンチヌスの時代より民族移動に到るローマ帝政時代について」	
1878	14		○父と共にドイツ諸地方を旅行。 ○1360年代のドイツ歴史地図作成。		ヴィンデルバント「近世哲学史」 ベルリン会議 ビスマルクの社会党鎮圧法
1879	15		○堅信礼　○全文化民族史を理解。 ○ホーマー，オデッシーの研究。 ○ヘブライ語の研究，旧約の研究。	「インド，ゲルマニヤ諸国民における民族性，民族発展と民族史に関する考察」	ドイツ，オーストリヤ同盟立フィヒテ歿す。(1769～　　) M. ヴント生る。
1880	16		○カントの哲学，シュトラウスの基督伝をよむ。		シュペングラー生る (～1936)
1881	17		○父とイタリヤ旅行。		ランケ「世界史」

西　歴	年齢	居住地	伝　　記	文　　献　(論　文)	ヨーロッパ文化史
1882	18	ハイデルベルグ	○春高等学校卒業　○ランケ,ヘーゲルを続む ○ベッカー，クニース，ロッシャー，エルドマンスドルフェルを聴講。 ○ハイデルベルヒ大学へ入学法律学専攻。		三帝同盟条約
1883	19	ストラスブルグ	○ハイデルベルヒ祖父母の家で宗教的関心を得る。 ○「国家自由主義」的傾向を父より受ける。 ○秋ストラスブルグに入営。		ヤスパース生る。 マルクス歿す。(1818～　　)
1884	20		○叔父ハウガルテン家で宗教的雰囲気にふれる。 ○秋軍務をおえベルリンの父母のもとへ帰りベルリン大学へ通学。 ○ベリセラー，エキデイ，グナイスト，ブルンナーに学ぶ。		マイヤー「古代史」
1885	21	ベルリン ―職業準備のために家にいる―	○夏軍隊訓練のためストラスブルグへ戻る。 ○～1866年春ゲッテインにおいて国家司法試験準備に精励		ベルリン条約 ランプレヒト「中世におけるドイツ経済情」
1886	22		○5月国家司法試験に合格，司法官試補となる。　○一方ベルリン大学へ通う。		K.バルト生る。
1887	23		○軍隊訓練のためストラスブルグへ。 ○「社会自由主義」へ変更。		ドイツ軍備拡張
1888	24		○ポセシで軍隊操練に参加。	＜第一期＞	ウイリサムII(～1918)即位 ランケ歿(1795～)
1889	25		○法律学の学位を受けることを志す。 ゴルトシュミット,マイッェン演習に参加。	「中世商事結社史考」	ビスマルク政界より隠置する。 ブルンナー生る。
1890	26		○就職論文準備。		
1891	27		○就職論文完成，モムゼンと論争。	「帝政時代のローマ農業史」	ジムメル「社会文化」 マーシャル「経済学論」 ロシヤ，フランス同盟
1892	28		○春ベルリン大学で商法，ローマ法の講師となる。　○秋マリアンネと婚約	「東エルベドイツにおける農業労働者の状態」 「農業労働者の実態に関する個人調査」	リッケルト「認識の対象」 スペンサー「道徳の原理」
1893	29		○ベルリン大学総長アルトホーフに認められベルリン大学助教授となる。 ○秋マリアンネと結婚 ○法律家としての国家試験うける。	「農業労働制度」	ビコヒャー「国民経済の成立」 シュモラー「社会政策及び経済学の根本問題」
1894	30	フライブルグ	○フライブレグ大学教授となり経済学を担当。	★「エルベ以東地方の農業労働者地位の発展の諸傾向」「取引所論」	ロッシャー歿(1817～)
1895	31		○大学就任講演で国民主義の立場より自由主義に転向。　○夏イギリス旅行。 ○エルフルトの社会会議に参加。	「国民国家と国民経済政策」(大学就任講演)	ドイツ反革命法案成る。 デュルケーム「社会学的方法の規準」
1896	32		○秋冬にかけて友人ナウマンの政治活動に助言を与える。	★「古代文化没落の社会的諸原因」 「信用取引の技術的職能」	ゾムバルト「19世紀における社会主義と社会」

1897	33	ハイデルベルヒ	○クニースの後任としてハイデルベルヒ大学教授となる。 ○トレルチ，リッカートと交友。 ○夏父死亡。 ○スペインを旅行，帰途精神的疾病にかかる。		デュルケーム「自殺論」
1898	34		○精神的疾患になやむ。スイスに療養に行く。 ○夏ボーデンゼー療養所に行く。 ○秋以後病状悪化。		クュース歿，キュリー夫妻ラヂウム発見。
1899	35		○夏ゼメスターとり止める。 ○夏休みアイプーゼよりヴェニスへ。 ○秋授業不能 ○クリスマスに辞表出すも却下され長期休暇与えらる。		レーニン「ロシャにおける資本主義の発展」
1900	36		○7月よりシューワーベンのウラハに静養。 ○冬ユルシカに旅行。		シュモラー「一般経済学欄要」
1901	37		○3月よりイタリヤ各地旅行。 ○盛夏スイスに過す。 ○冬より1902年迄ローマに滞在。		トレルチ「キリスト教の絶対性と宗教史」
1902	38		○3月病気恢復 ○4月ハイデルベルヒに帰る。 ○秋より僅かに仕事はじむ。	＜第二期＞	ロシヤ農民戦争，マイヤー歿
1903	39		○3月ローマ等各地へ小旅行。 ○10月教職を辞し名誉教授となる。	「ロッシャーとクニース」(1903～'06)(シュモラー年誌 27～30)	モムゼン歿 スペンサー歿 (1820)
1904	40		○世界科学者会議のため8月アメリカに向う。 ○帰国後ハイデルベルヒにて論文に着手。	★「プロテスタンテイズムの倫理と資本主義の精神」I(アルヒーフ 20～21) 「社会科学的並に社会科学的認織の客観性」(アルヒーフ 19) 「プロシャにおける世襲財産問題の農業統計的及び社会政策的考察」 「農事社会」(St Louis 学会報告) ★「最近10年のドイツ文献における古ゲルマン社会制度の性格について」	「アルヒーフ」創刊 タルド歿 トレルチ「カント宗教哲学における歴史的なるもの」
1905	41		○ロシヤ革命によりロシヤへの関心たかめる。	★「プロテスタンティズムの倫理と資本主義精神」II(アルヒーフ) 「文化科学的倫理学の領域における批判的研究」	8月ロシヤ革命勃発 デイルタイ「ヘーゲルの青年時代」ブルックハルト「世界史的考察」(遺稿)
1906	42		○シュモラーによるベルリン大学の招き，ブレンタノーのミュンヘン大学の招きを辞す。 ○春ハイデルベルヒにおいて転宅。 ○秋母，妻とシシリヤに旅行。	★「プロテスタント諸派と資本主義の精神」 「ロシヤにおける中流階級の民主主義について」 「虚偽の立憲制のロシヤにおける変遷」	デルタイ「体験と詩」
1907	43		○3月イタリヤへ旅行。 ○弟アルフッドベルリン大学教授となる。	「シュタムラーにおける唯物史観の克服」 「限界利用論の心理学的基礎」	英露協商 テンニース「社会学の本質」

西　歴	年齢	居住地	伝　　記	文　　献　(論　文)	ヨーロッパ文化史
1908	44	ハイデルベルヒ	○「経済と社会に着筆」	「農業労働の心理学のために」	マイネッケ「世界公民主義と国民国家」 シュムペーター「理論経済学の本質と内容」
1909	45		○健康を害し春夏旅行静養す。 ○秋ウィーンの社会政策会議に出席。	★「古代農業事情」(国家学辞典3版)	テンニース「風習」
1910	46		○春祖父ファレンシュタインの旧居に転居。 ○夏イギリス旅行 ○「ドイツ社会学会」の第一回総会をフランクフルトで開く。	<第三期>	ジムメル「哲学の主要問題」
1911	47			「音楽の合理主義的及び社会学的基礎」	7月第二次モロッコ事件 ディルタイ沒
1912	48		○春プロヴァンスに遊ぶ。		パレート「一般社会学」
1913	49		○春北伊に遊ぶ。○秋イタリヤを旅行。	「理解社会学の諸範疇」(「ロゴス誌」4)	クローチェ「歴史記述の理論と方法」
1914	50		○7月軍役を志願，ハイデルベルヒ予備野戦病院に勤務。		第一次世界大戦 (～18)
1915	51		○秋病院解散辞任 ○10月議会にポーランド実業家との接触を出願拒否さる。 ○対ベルギー政策について短期間ブラッセルに行く (Jaffe の慫慂による)	★「世界宗教の経済倫理 (第一部序説儒教と道教)」(「アルヒーフ」41～46)	ラムプレヒト歿 ラスク戦死 (1873～) ヴィンデルバンド歿 (1848)
1916	52		○2月ベルリンにて無制限潜水戦の計画に抗争。 ○5月ウィーン，ブタペストを旅行。 ○6月ハイデルベルヒに帰る。 ○8月ナウマンの招きによりベルリンへ。	★「世界宗教の経済倫理 (第二部ヒンズー教と仏教)」(アルヒーフ)	ヴェルタ会戦，ユトランド沖海戦 ヴィンデルバンド「歴史哲学」(遺稿)
1917	53		○政治自由主義の立場よりいくつかの政治論文かく。 ○カリスマ的指導者の興起を要望した。	「新秩序のドイツにおける議会と政府」 「ドイツ国家の選挙権とデモクラシー」 「社会科学と経済学における価値自由の意味」 ★「世界宗教の経済倫理第三部 (古代ユダヤの研究)」	ロシヤ2月革命 ドイツ無制限潜水艦戦を宣言，米参戦 ジムメル「社会学」
1918	54		○ウィーン大学に招かれ春のゼミナールを受けもつ，テーマ「唯物史観の積極的批判」。 ○ベルリン，ゲッティンゲン，ボン，ミュンヘン学会の地位をかく得。 ○11月ミュンヘン「ドイツの政治的新秩序」について講演。 ○10月首相候補の呼び声。 ○12月憲法起草委員 ○ドイツ民主党より推されて立候補を決意，実現せず。	「職業としての学問」 「ドイツ将来の国家形態」	11月ドイツ革命，休戦。 シュペングラー「西洋の没落」 ジムメル沒

1919	55	ミュンヘン	○3月講和委員としてヴェルサイユへ。 ○6月ミュンヘン大学教授就任。 「社会学の一般的範疇」と題して講義。 ○冬ゼミナールにおいて「経済史」及び「国家，階級，身分」。 ○母ヘレーネの死。	「職業としての政治」 死　後 1920年「宗教社会学論集」 I 1921年「宗教社会学論集」 II, III 「都市—社会学的研究」 「経済と社会」 「政治学論集」 1922年「科学論集」 1924年「経済史」 「社会経済史論集」 「社会学社会政策学論集」	ヴェルサイユ条約 ドイツ憲法成る。 ヤスパース「世界観の心理学」
1920	56		○5月「社会主義」「国家論」開講 ○6月6日感胃発熱—肺炎併発14日逝去		1月国際連盟成立

備考　文献欄のうち★印は上原教授によって経済史的文献として特に重要視されたもの。