

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』批判的再考（一）

雀部 幸隆

目次

はしがき

第一章 「二重予定説」とその結果に関するウェーバー・テーゼをめぐって

はじめに

第一節 「神の永遠の決定」 || 「二重予定」を誰が知りうるか

第二節 パウロ、ルターにおける「隠れた神」

第三節 「隠れた神」をめぐるルターとカルヴァンとの分岐

第四節 小括

第五節 「内面的孤独化」テーゼの問題性

第六節 「救いの確かさ」論の問題性

第七節 結語

補遺 ウェーバーのカルヴィニズム・テーゼにたいする現代の歴史家の批判的見解——ハルトムート・

レーマンの例——

第二章 ウェーバーの啓蒙主義理解をめぐる

第一節 啓蒙主義とピューリタニズムとは系譜的に別物か

第二節 「相続人」(嗣子)か「後継者」か——『倫理』大塚訳をめぐる——

第三節 ウェーバーの啓蒙主義理解

第四節 相続命題諒解の可能性

第五節 啓蒙主義の描く人間像の抽象的な非現実性

第六節 エピローグ

第三章 ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論をめぐる(1)

はじめに——ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論の批判的再考(1)

第一節 カトリックの「秘蹟」の語義

第二節 プロテスタントの「聖礼典」

第三節 プロテスタントにおける幼児洗礼の問題と聖餐論争

第四節 ケーカール派における「聖礼典」の否定とウェーバーの立場

第五節 「宗教社会学」における「秘蹟」の定義と『倫理』における「秘蹟」(聖礼典)Ⅱ呪術論

第六節 秘蹟Ⅱ呪術論にたいするカトリック側の反論 (以上本号)

第四章 カトリック教会論——ウェーバー・カトリシズム論の批判的再考のための一考察——(以下次号)

はじめに

- 第一節 いわゆる権威主義について
- 第二節 キリストの救世事業の継続としての教会
- 第三節 ロゴスの受肉、超自然的・不可視的なものと自然的・可視的なものとの結合
- 第四節 十二使徒の選定と十二使徒の特別の使命
- 第五節 委任の思想
- 第六節 信仰における可視的権威、可視的制度の重要性。信仰のみならず
- 第七節 ペテロの首位
- 第八節 イエスの復活・昇天後の教会の本格的始動
- 第九節 カトリック教会の機能
- 第十節 「地上における神の国の実現」としての教会
- 第十一節 共同体 (Gemeinschaft) としての教会、アンシュタルトとしての教会
- 第十二節 教階制的編成と不可謬性 (infallibilitas)
- 第十三節 「権威」と「キリスト者の自由」
- 第五章 ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論をめぐって (2)
- はじめに——ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論の批判的再考 (2)
- 第一節 カトリックの秘蹟論
- 第二節 「聖体の秘蹟」の意義
- 第三節 七つの秘蹟

第四節 教会活動における秘蹟の位置

第六章 ウェーバーの「資本主義の精神」論をめぐって

第一節 なぜ「資本主義の精神」はたんなる経済心術ではなく「精神」なのか

第二節 処世訓か「エートス」か

第三節 なぜフランクリンをフッガーと対比するのか

第四節 「理念」と「利害状況」との相関再考

第五節 エピローグ

はじめに

マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『倫理』と略称）は難解で引掛かるところの多い論稿である。そこで提起された諸テーゼは簡単に読み過ぎることができないし、それらにたいして素直に首を縦に振ることもできない。

『倫理』の諸テーゼをめぐる論争・討究は、ウェーバー在世中から始まって今日まで続き、汗牛充棟もたただならぬ有様である。^① わが国でも、二〇〇〇年代に入って、いわゆる羽入―折原論争が行われ、それとの関連で、二〇〇八年には、橋本努・矢野善郎編『日本マックス・ウェーバー論争——「プロ倫読解の現在」』（ナカニシヤ出版）が刊行された。^③

これらの論争・討究はすべて、『倫理』諸テーゼの背後にあるウェーバーの史実認識の是非、諸テーゼのウェーバーによる因果関連づけの当否、さらには『倫理』諸テーゼが出されてくるドイツの背景的な思想状況等にかかわる歴史的研究であり、ハルトムート・レーマンおよびギュンター・ロートの編集になる或る論集のサブタイトルの表現を借りていえば、『倫理』諸テーゼとその関連付けの Origins⁴⁾、Evidence、Contexts にかかわる歴史的研究である。

もちろんそうした歴史的研究は当然なくてはならぬ研究であり、ウェーバーの『倫理』読解、さらにはウェーバー研究全般にとって裨益するところ多大なものである。筆者もまたそれらの諸研究から大きな恩恵をこうむった。しかし、そもそもそうした歴史的研究を紐解く前に存在し、そしてそうした歴史的研究の少なからぬものを通観した後にもなお残る問題がある。それは、『倫理』におけるウェーバーの問題の設定の仕方、議論の運び方、問題終結のさせ方が、そもそも論理内在的・理論的に整合合理的であるかいなか、そこに無理なところがないかどうか、といった単純素朴な疑問である。

『倫理』の大筋はいうまでもなく、カルヴィニズムの「二重予定説」がカルヴァン派平信徒たちの恐るべき「内的孤独化」をもたらし、その孤独のなかでカルヴァン派平信徒たちが「救いの確かさ」を求めて一分一秒たりともおろそかにしない禁欲的職業労働にいそしみ、それがやがて「時は金なり」、「正直は金なり」といったベンジャミン・フランクリンの標榜する二徳に代表される「資本主義の精神」につながった、というにある。

〔一〕このうちのまずカルヴィニズムの「二重予定説」を取り上げてみよう。

（一）ウェーバーによれば、カルヴィニズムは「隠れた神」の観念を極限的に追求したキリスト教宗派である。その趣旨に則って神の意志の絶対不可知・不可測をいながら、カルヴィニズムはいかにして神の恐るべき二重決

定を推断できるのか。これは整合非合理的な教説でないかどうか。ウェーバーはその整合非合理性の問題を結局素通りして議論を進めているが（本文後述）、人はそこに無理を感じないかどうか。筆者はあきらかに無理を感じるが、その無理は二重予定説信奉の結果カルヴァン派信徒の抱くといわれる「個々人のかつて見ない内面的孤独化」のシェーマにあらわれ、さらにその「内面的孤独化」を心理的に克服するために追求されたという「禁欲的職業労働」の描き方にあらわれないかどうか。すなわち、

（二）神の前にたった一人で立つ「内面的孤独化」のシェーマは、そもそも「兄弟相共に」愛の共同体をなして神の前に立つというイエスの説いたキリスト信徒本来の対神関係の心性（本文後述）と齟齬し、それゆえキリスト信徒の思想形象の理念型として不適切なものでないかどうか、

（三）そして第三に、いわゆる「内面的孤独化」を心理的に克服するためにカルヴァン派平信徒の打ち込むといわれる寸刻をも惜しむ息も詰まるような「禁欲的職業労働」は、日常的なものだとしても、その内実からすれば一種の「英雄倫理」と見なされるほかないが、カルヴァン派平信徒がそのような厳しい英雄倫理を生涯通じて時々刻々実践できたと実際に考えられるかどうか。こうした疑問が、『倫理』の文章そのものに即して、雲の如くに湧き起こってくるのである。

（二）こうした疑問は、禁欲的プロテスタント倫理がその思わざる結果として産み出したという「資本主義の精神」の描き方に関しても向けられる。大体、近代的なものであろうとなかろうと、たんなる経済心術と見なされるものをなぜ「精神」とまで呼ぶのか。「営利」を「自己目的」、それも「人生の」自己目的とするような「倫理」＝「エートス」がこの世に存在するか。そのようなものを人は「倫理」＝「エートス」と呼ぶか。こうした常識的な疑問を投げかけるだけで、ウェーバーの「資本主義の精神」の「例示」の仕方の問題性が浮かび上がってこよう。

【三】ところで、『倫理』の終わり近くに、「禁欲のほがらかな相続人」としての「啓蒙主義」という規定がさりげなく出てくる。禁欲的プロテスタンティズムと啓蒙主義とは一見まったく素性のちがう思潮と思われるだけに、この規定はいったいどういう事態をあらわしているのか、誰しも疑問に思うはずである。その疑問は、ニーチェのつぎの文章、『神は霊である』と語った者は、無信仰へ向かってこの世でいまだかつてない大きな飛躍をとげた者だ。そんなことを口にした以上、この世ではもはや取り返しがつかないのだ」という、ニーチェが『ツアラトストラ』第四部において「老法王」に語らせた一文（本文後述）と照らし合わせると、さらに大きくなり、その疑問を追究してゆくと意外な問題に行き当たる。それはプロテスタンティズムと啓蒙主義とは、「われ思う。ゆえにわれあり」の一語に代表される近代の主観主義的思潮において同根であり——プロテスタンティズムはひたすら内面的信仰を重んじ、啓蒙主義は内在的理性をオプティミスティクに信頼しそれに依り頼もうとする。いずれにせよ双方とも人の不可視な内面性・主観性を追求する——、信仰における可視性・客観性を重視するカトリシズム（本文後述）と対立し、それから離反するものだという問題である。

【四】ここからカトリシズムとは何かという大きな問題が浮上してくるが、その重要性は、ウェーバーがカトリシズムをプロテスタンティズム、とくに禁欲的プロテスタンティズムのいわば反面教師として扱い、その権威主義・外面主義・呪術性を論断しているだけに、ウェーバーのそうしたカトリシズムの扱い方が西欧二千年の精神史の枢軸をなした大宗教にたいするものとして果たして妥当なものであるかを考えるなら、さらに増すだろう。だが、この関連の問題は、内外のウェーバー研究者たちのあいだで、管見の限りでは、全く論じられたことがないので、一度くわしく検討されねばならない。

『倫理』論文をただ通読するだけでも、筆者には少なくともこれだけの疑問が浮かんでくる。こうした疑問を率

直に提起し、それらにたいして多少なりとも納得のいく解答をあたえた論稿を、筆者は寡聞にして知らない⁽⁵⁾。そこで筆者は、以下、そうした疑問を問題として取り上げ、それにたいしてできるだけ平明な解答を与えるよう試みてみよう。そのことによって『倫理』をめぐる論争・討究の進展に多少なりとも寄与できるなら、望外の幸せである。

注

- (1) 今日でも比較的に入手しやすいものを若干挙げると、以下のとおりである。Johannes Winckelmann (Herausgeber), Max Weber Die Protestantische Ethik I, Eine Aufsatzsammlung, GTB, 1978. Dito, Max Weber Die Protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken, GTB, 1979. Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts, Cambridge U.P., 1987. Wolfgang Schlucher (Herausgeber), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik, sw, 1988. Johannes Weiß (Herausgeber), Max Weber heute: Erträge und Probleme der Forschung, sw, 1989. Peter Hamilton (ed.), Max Weber (1) Critical Assessments, Vol II, Section Three: the Protestant Ethic Thesis, London and New York, 1991. Hartmut Lehmann, Max Webers » Protestantische Ethik < : Beiträge aus der Sicht eines Historikers, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- (2) 羽入辰郎が二〇〇二年に公刊した『マックス・ヴェーバーの犯罪——『倫理』論文における資料操作の詐術と「知的誠実性」の崩壊』(ミネルヴァ書房)にたいして、折原浩が未來社から刊行した三著、『ヴェーバー学のすすめ』(二〇〇三年)、『学問の未来——ヴェーバー学における末人跳梁批判』(二〇〇五年)、『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』(二〇〇五年)ほかによって批判を加え、それにたいして羽入が『学問とは何か——『マックス・ヴェーバーの犯罪』その後』(ミネルヴァ書房, 二〇〇八年)をもって応酬した。

- (3) これは、羽入・折原論争の過程で、北海道大学経済学部橋本努の開設した同論争関連のHPへ寄稿された諸論文——ただ

し羽入本人の寄稿はなかった——を元にしたものである。

- (4) Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge U.P. Press, 1987.
- (5) いまから四十年以上も前に、アミントール・ファンファーニによるカトリック的立場からのウェーバーの『倫理』論文批判がわが国でも紹介されたが（ファンファーニ著、佐々木専三郎訳『カトリシズム・プロテスタンティズム・資本主義』未來社、一九六八年）、この著作はカトリシズムの近代資本主義にたいする批判的態度を見る上で興味深いものではあっても、ウェーバーのカトリシズム論そのものにはたいするカトリック教理の観点からの批判的追究ではない。カトリックの立場からすると、ウェーバーのカトリシズム論などプロテスタントのカトリック批判の亜種であって、とりたてて問題にするに当たらない、ということなのだろうか。

第一章 「二重予定説」とその結果に関するウェーバー・テーゼをめぐって

はじめに

本稿の「はしがき」で述べたが、『倫理』は難解で引っ掛かるところの多い論稿である。その引っ掛かりは、筆者のばあい『倫理』の全般に及び、以下逐次検討を試みるが、本章ではまず『倫理』のもっとも中心的な諸テーゼ、すなわちカルヴィニズムのいわゆる二重予定説とその信徒に及ぼしたという影響に関するウェーバーの諸テーゼに焦点を絞り、それにたいして批判的考察を加えることとする。

カルヴィニズム、そのアングロ・アメリカ的形態たるピューリタニズムが、近代資本主義経済の形成に一定の精神的影響を及ぼしたことは、ウェーバー以前にも多くの思想家や学者、作家や詩人たちの注目したところである。⁽¹⁾とりわけウェーバーは『倫理』においてその影響（「因果連関」）がいかなる「意味連関」にあるかを究明しようとし、結局かれは、カルヴィニズムの「二重予定説」がカルヴァン派平信徒たちの恐るべき「内面的孤独化」をもたらし、その孤独のなかでカルヴァン派平信徒たちが「救いの確かさ」を求めて禁欲的な職業労働にいそしみ、それがやがて「時は金なり」、「正直は金なり」といったベンジャミン・フランクリンの標榜する二徳に代表される「資本主義の精神」につながった、と結論づけた。

それゆえ、このカルヴィニズムの「二重予定説」とその結果に関するウェーバーの諸テーゼは、『倫理』論文全体の要をなす。

ところが、筆者は、はやくからこの『倫理』論文の核心的諸テーゼにたいして疑問を禁ずることができなかった。その疑問を最初に公にしたのは、一九九〇年三月刊の名古屋大学『法政論集』第一三〇号に寄稿した「ウェーバーのピューリタニズム理解の若干の問題——ハルトムート・レーマンの所説の紹介——」においてであった。⁽²⁾

そこで筆者はつぎのように述べた。

「…カルヴィニズムの二重予定説の結果として、ピューリタンたちが『救いの確かさ』を得るために禁欲的な職業労働にいそしみ厳格な方法的生活態度を追求するという、この著作（『倫理』）のなかのハイライトともいうべきウェーバーの説明がどうにも理論先行的という印象をまぬがれず、思索による人為的構成物としての憾が強すぎるのである。…当時のヨーロッパの人間にとってどれほど宗教的救済が重大な関心事であったからといって——いや、ある意味ではまさにそうであったからこそと言うべきだが——、二重予定説などという結局はアブストラ

クナな教理上の問題がそれだけで：『救いの確信』を得るためであろうと何のためであろうと、あのすさまじいまでの禁欲の遂行に人々を駆り立て、厳格な方法的生活態度の形成を人々に強制するインパクトを与えるだろうか、という疑問はどうしても残らざるをえない。歴史上人々——それも日常の生活者——を動かす思想、信仰、心理的起動力などというものがもしあるとするならば、それはもっと実生活と具体的具象的にかかわるヴィヴィッドなものでなければならぬのではなからうか。⁽⁴⁾

この疑問はいまも変わらない。そればかりか、以下本文で示すように、この疑問はいまではウェーバーの「二重予定説」諸テーゼにたいするさらに積極的な批判へと転回している。

そのきっかけとなったのは、折原浩が羽入辰郎の『マックス・ヴェーバーの犯罪——「倫理」論文における資料操作の詐術と「知的誠実性」の崩壊』（ミネルヴァ書房、二〇〇二年九月）にたいする批判を北海道大学経済学部の橋本努の開設したHPへ次々と精力的に発表していたさなかの折原宛筆者の私信である。⁽⁵⁾

当時、筆者は筆者個人ないしは橋本HPに電送された折原の羽入批判にたいするコメントを折原宛私信として氏に電送していたが、そのうち二〇〇五年五月半ばの私信において、筆者はカルヴィニズムの「二重予定説」にたいして積極的な批判を述べ、「隠れた神」にたいする片やカルヴァン、片やパウロ、ルターの見解の相違を指摘することがあった。その内容の一部は、二〇〇九年八月に勁草書房から刊行された小路田泰直編『歴史社会学へのいざない——マックス・ヴェーバーを知の交流点として』に収録された筆者の「書評 折原浩『マックス・ヴェーバーにとって社会学とは何か——歴史研究への基礎的予備学』を読む」⁽⁷⁾に公にしておいたが、そのさい、筆者は同時にウェーバーの「二重予定説」諸テーゼにたいするさらに立ち入った積極的な批判を行うことを予告した。⁽⁸⁾本章はその予告にしたがうものである。

第一節 「神の永遠の決定」 Ⅱ 「二重予定」を誰が知りうるか

「二重予定説」とは、いうまでもなく、神は永遠の昔から（劫初より）ある人を永遠の救いに召し、他の人を永遠の滅び（劫罰）に予定したもうた、という教説である。

ウェーバーはその基本的命題を一六四七年の「ウェストミンスター信仰告白」から引証しているが、カルヴァン自身も筆者の手許にある『キリスト教綱要』第五版第三篇第二章第五項に「神の永遠の選び」、すなわち二重予定を論じてつぎのように述べた。

「われわれが『予定』と呼ぶのは、神の永遠の聖定であり、よってもって各人に起こるべく欲し給もうたことを、みずから決定し給うものことである。なぜなら、万人は平等の状態に造られたのではなく、あるものは永遠の生命に、あるものは永遠の断罪へと、あらかじめ定められているからである。」¹⁰⁰

にもかかわらず『倫理』が「二重予定説」の基本的命題の典拠を「ウェストミンスター信仰告白」に求めたのは、カルヴァンにおいても予定説が十分な展開を見るのが『キリスト教綱要』第三版以降であり、しかもそれがカルヴァニズムの中心的位置を占めるようになるのが、カルヴァン死後、ドルトレヒトおよびウェストミンスターの宗教会議以後だと、ウェーバーが考えたからだろう。¹⁰¹

さて、それはともかく、ミルトンが「たとい地獄に墮とされようとも、私はこのような神を絶対に崇敬することができない」と喝破したのは有名である。¹⁰²だが筆者には、そもそもこの二重予定説は、言うべからざることを言い、思議すべからざることを思議するもの、人知を絶した神というキリスト教の神、とくにカルヴィニズム自身の神観念とはまったく整合しない、それ自体として整合非合理的な教説だと思われる。

その思いは、「二重予定説」から結果するカルヴィニズムの「宗教貴族主義 die geistliche Aristokratie」を特徴づけた『倫理』のつぎの文章を読むと、さらにつよくなる。

「こうしてカルヴィニズム倫理の基礎が予定説におかれるとともに、修道士の世俗的世俗超越的な宗教的貴族主義に代わって、現世の内部における、永遠の昔から神によって予定された聖徒たちの宗教的貴族主義が生まれることとなった。しかもこの貴族主義は、その不変の表徴 character *indelibilis* によって、聖徒と劫初から永劫の罰を受けた残余の人類とのあいだを分け隔てたのだが、両者のあいだに存在する空隙は、世俗から外面的に隔離されていた中世修道士のばあいよりも原理的にいっそう隔絶しており、目に見えないだけにいっそう恐るべきものであった。——この空隙は、社会的感覚のあらゆる面に厳しく峻烈に打ち込まれていった。というのも、隣人の罪に相對するばあい、選ばれたる者にして聖徒たる者が神の恩恵にこたえてとるべき態度は、自己の弱さを意識して寛恕の手をさしのべるのではなく、永劫の罰の表徴を身に帯びた神の敵への憎悪と蔑視とだったからである。」（強調は原文）

もしカルヴァン派「聖徒」たちの心性がここにウェーバーが描いたとおりのものであるとすれば、それにたいしてはつぎのような批判がなされよう。——

カルヴァン派信徒たちが、自己一身の救いの確かさを得るため、ひたすら神の道具として方法的な生活態度を持ち、職業労働にいそむこと自体は結構なことであり、その結果、自分は選ばれているのだという確信を持つことも、独善・自己過信の戒めをまぬがれないにせよ、それ自体としてただちに非難されるべきことがらではない。他方また、隣人が罪を犯したばあい、罪そのものが許されるべきでもないことである。しかし、だからといって、罪を犯した隣人が『永劫の滅亡への表徴を身に帯びた神の敵』であるとは、神ならぬ身の一体だけが

断定できよう。聖書の観点からは、『マタイ福音書』第六章第十二節に言うように、「我らに負債ある者を我らに免したるごとく、我らの負債をも免し給え」であろうし、また同じく第十三章第二十四節、第三十節「麦と毒麦」の譬えにあるように、キリストの再臨による最後の審判の時が来るまでは、人間の分際で「麦」と「毒麦」（上に言う「聖徒」と「神の敵」）とを勝手に篩い分け、「毒麦」を抜き取ってはならぬ、ということだろう。

さらに付け加えるなら、やはり『マタイ福音書』第十八章第二十一、第二十二節に記された「兄弟」（＝隣人の罪に関するペテロとイエスとのつぎの問答も、この関連で注目に値する。「ここにペテロ御許に來りて言ふ『主よ、わが兄弟われに對して罪を犯さば幾たび赦すべきか、七度までか』イエス言ひたまふ『否、われ七度まで』とは言はず『七度を七十倍するまで』と言ふなり。』」

第二節 パウロ、ルターにおける「隠れた神」

だが、聖書的観点といえば、ウェーバーは、「経済と社会」の「宗教ゲマインシャフト」において、イエスの説教がだれにも告知される普遍主義的無差別主義的のものでありながら、その告知の実質は過酷なものであり「厳格に救済貴族主義的」なものだったと述べている。「たしかに（イエスの要求する）軛は軽い。しかしそれが軽いのはふたたび幼児のごとくに成りうる者にとつてのみである。じっさい、イエスの告知は過酷な要求を課するものであり、厳格に救済貴族主義的である。：わずかな人々だけが選ばれて狭き門より入る。かれらこそが悔い改め、イエスを信ずるのである。それ以外の人は、神自身によってその心を頑なにされ、冷酷にされる。こうした運命に陥ることのもっとも多いのは、当然のことながら、ほかならぬ高慢な人々や富裕な人々である。」

まことに、かの若者、「憂^{うれ}ひを催し、悲しみつつ去りぬ、大いなる資産を持てる故なり」、である（マルコ一〇の一七～二二）。

だが、この「救済貴族主義」は、イエスであろうと釈迦であろうと、「一切を捨てて我に従え」、さらば天国ないしは彼岸において「永遠の生命」を受けん、という救済宗教の大いなる始祖たちに共通して見られる態度であって、ウエーバーの筆になるカルヴィニズム二重予定説の救済貴族主義とは本質を異にする。現に、さきほどの『マルコ傳福音書』に描かれたイエスは、「永遠の生命を嗣^つぐためには、我^{われ}なにをなすべきか」との若者の問いに答え、「誠命^{いまじひ}は汝^まが知るところなり」としてモーセの十戒のいくつかを挙げ、それにたいして若者が「師よ、われ幼き時より皆これを守れり」と応じたとき、さらに「なんぢ尚^なほ一つを欠く、往きてなんぢの持てる物をことごとく売りて、貧しき者に施せ、さらば財宝を天に得ん。且^{かつ}きたりて我に従へ」と告げるが、そのとき記者は、「イエス彼〔若者〕に目をとめ、愛^いしみ、言^いひ給ふ」とコメントしているのである（強調、〔 〕内は引用者。なお以下、引用文中の〔 〕内はすべて引用者による）。このコメントによって鬚髯^{まひげ}とするイエスの心性は、「永劫の罰の表徴を身に帯びた神の敵への憎悪と蔑視」というウエーバーの描くカルヴァン派信徒の選民意識とは、天地の隔たりがあるう。

ところで、パウロの『ローマ人への書』第九章第十八節には「神はその憐れまんと欲する者を憐れみ、その頑固にせんと欲する者を頑固^{かたくな}にし給ふ」とあるが、このパウロの言葉はあと一步で「二重予定説」に繋がると思われる向きもあるかもしれない。

たしかにその言葉は人間の知と義とを超越した神の絶対主権の認識を表してはいる。しかし、その認識からただちに「二重予定説」が出てくるわけではない。なぜなら、パウロは、『コリント人への前の書』第十三章において、

信・望・愛の三つを語り、そのうちもつとも重要なものは愛だとしているからである。

「たとひわれ：山を移すほどの大いなる信仰ありとも、愛なくば数ふるに足らず。：愛は寛容にして慈悲あり。愛は妬まず、愛は誇らず、驕らず、非礼を行はず、己の利を求めず、憤ほらず、人の悪を念はず、：凡そ事忍び、おほよそ事信じ、おほよそ事耐ふるなり。：げに信仰と希望と愛と此の三つの者は限りなく存らん、而して其のうち最も大なるは愛なり。」

これはやはり、隣人の罪に対するに「永劫の罰の表徴を身に帯びた神の敵への憎悪と蔑視」とをもつてするウェーバー描くところのカルヴァン派信徒のそれとは、まさに正反対の精神で書かれていよう。

パウロはまた、やはり同章で、信望にささえられた知について触れ、「今われら鏡をもて見るごとく見るところ朧なり〔当時の鏡が銅製だったことに注意〕。然れど、かの時には顔をあわせて相見ん。今わが知るところ全からず。然れど、かの時には我が知られたる如く全く知るべし。」〔コリント人への前の書〕一三の一二、強調は引用者）と述べている。

「かの時」とはいうまでもなく、『ローマ人への書』第八章第十八節以下にしろされた「かの時」、すなわちキリストの再臨によって復活すべき者が復活し、宇宙万物が再興される時である。神がだれを救いに召しだれを滅びに定めるかは、パウロに言わせると、その時までには、神の莊嚴な秘密に属する。

ルターもまたパウロに倣い神の絶対的主権を強調し「隠れた神 Deus absconditus」に思いを致すが、しかし『奴隸的意志 De servo arbitrio』（一五二五年）において、その「隠れた神」の「窮めがたい意志」は穿鑿すべきでないとして、つぎのように述べた。

「神は、その聖言〔これは聖書に啓示されている〕からわれわれに知られる以外の多くのことをなされるし、何

ごとによらず聖言みことばによって啓示されていない多くのことをなそうとされる。だから聖言みことばにしたがうなら、たしかに神は罪人の死を望み給いはしないが、しかし、あの窮めがたいご意志によれば、それを望み給うのである。だが、今この世にあってわれわれは、もっぱら聖言みことばに従うべきであり、窮めがたいご意志にかかわりあうべきではない。というのも、われわれが指針となしうるのは、聖言みことばであって窮めがたいご意志ではないからである。それとも、窮めがたく認識しがたい神の意志に従って自分を導くことのできる者が誰かいる、とでもいうのであろうか。われわれにはただ、神のうちには窮めがたく、尽くしがたいご意志がある、ということを知るだけで十分である。…」（強調は引用者）

ルターを総体的にどう見るかは大きな問題だが、このルターの自己限定自体は、しごく尤もなことである。

この自己限定の趣意をさらに敷衍ふえんして、ルターは「自然の光」（理性の光）、「恩恵の光」（福音によって啓示された光）、「栄光の光」（キリスト再臨時に放たれる光）を区分し、つぎのように述べた。

「さて、自然の光によっては、善人が苦しみ悪人が栄えるなどといったことが、どうして義ただしいのかはよく分からない。が、恩恵の光がそれに解決を与えてくれる。しかしながら、では一体、神はどうして最善の力をつくしても罪咎つみとがをまぬがれないようにしか行為できない人間を罰し給うのか。これはすでに恩恵の光によっては解けない問題である。自然の光も恩恵の光も、この場合には非は明らかに哀れな人間の側にはなく神の側にあると考えるのである。…だが、栄光の光はこれとは違った見方のあることを教えてくれる。必ずやそれは、今われわれには神の審さばきがわれわれの基準では理解できない義にもとづいて行われているように見えるけれども、神はやはり最高に義なる神であり完全な正義の体現者だということを、もはや誰の目にも明らかのように示してくれるだろう。その時が来るまでは、われわれとしては恩恵の光がすでに与えてくれた先例に想いを致し、またそれを堅固な抛り所として、

ひたすらに神の義なることを信ずるばかりである。恩恵の光のなしとげたことは、自然の光の観点からすれば、やはり同じように大きな奇蹟だったからである。¹¹⁷⁾

これは「かの時」に言及したパウロの『コリント人への前の書』第十三章第十二節と同趣旨の文章である。つまり、ルターも神の絶対主権を強調し「隠れた神」を強く意識しているが、キリストの再臨による「復活」の時までは、「隠れた神」の意志、したがって二重予定にかかる神の意志も、神の荘厳な秘密に属するとして、その穿鑿^{せんさく}を無用としているのである。¹¹⁸⁾

このルターの態度、つまり「隠れた神」を強く意識しながら、そこから「二重予定」であろうとなんでであろうと「神の恐るべき決断」の穿鑿^{せんさく}には決してすまないルターの態度は、筆者などからすれば、当然な自己限定と思えるのだが、ウェーバーはむしろそれを不徹底と見なし、以下のように、その不徹底さをルターが「責任ある教会政治家として」に『現実政治的』となっていた「事情のせい」にしている。

「ルターも、かれの宗教的天才が最高潮にあり、『キリスト者の自由』を書くことができた当時には、神の『うかがい知ることのできない思召^{おぼせ}』*der heimliche Ratschluß* ≪ Gottesこそ自分が宗教的恩恵の状態に到達しえた絶対唯一の測りがたい根源だとの信念にゆるぎがなかった。その後もルターは形のうえではこの思想を捨てていない。——しかし、その思想は、かれにおいて、もはや中心的位置を占めるものでなくなっただばかりか、かれが責任ある教会政治家として『現実政治的 *realpolitisch*』となればなるほど、ますますそれは後景に退いていったのである。¹¹⁹⁾」

ルターが『キリスト者の自由』を書いたのは、『善きわざについて』や『キリスト教界の改善につきドイツのキリスト者貴族に訴える』および『教会のバビロン捕囚』とともに（あとの二著は『キリスト者の自由』とともに宗

教改革三大文書に数えられる）一五二〇年であり、ウエーバーによれば、それ以後、ルターの「宗教的天才」が下降線をたどり、また「隠れた神」の『うかがい知ることのできない思召し^{おほ}召し^{おほ} der » heimliche Ratschluß ‹』の思想もかれの中心思想ではなくなるといふのだが、しかし、ルターの「宗教的天才」が下降線をたどるかいなかはともかく——何を基準としてそのようなことがいえるか？ これは明らかに評価的文章ではないか？——、それ以後も、かれは一五二五年にはエラスムスの『評論 自由意志』を論駁する『奴隷的意志』を著わし、「隠れた神」の思想を『キリスト者の自由』時点よりもさらにドラスティックに打ち出すし、他方、「責任ある教会政治家」としてのルターの「現実政治的」振る舞いは、主要文書のうえではすでに『現世の主権』を書いた一五二三年に始まっております、『奴隷的意志』の一五二五年には同時に農民戦争関係三大文書（『シュワーベン農民の一二ヶ条にたいして平和を勧告す』、『盗み殺す農民暴徒に抗して』、『農民にたいする厳しい小著に関する書簡』）が出版されている。それゆえ、ルター思想の推移を指摘する決して wertfrei とはいえない上記ウエーバーの評価的文章には疑問が残るのだが、要するにウエーバーは、「隠れた神」の思想から（二重）「予定説」への発展軌道をかれの『倫理』の狙いにとって本道と見なし、その軌道に乗らない——むしろ意識的にその道を閉ざす——ルターは不徹底だと言いたいのだろう。だが、筆者の見るところでは、「責任ある教会政治家」としての立場にあるうがなかるうが、ルターの態度は不徹底であるどころか、それこそが「隠れた神」の定義からして整合合理的な自己限定である。

第三節 「隠れた神」をめぐるルターとカルヴァンとの分岐

しかし、いずれにしてもウエーバーは、このネガティブなルター評価——およびメランヒトン以後のルタートゥー

ムへのさらにネガティブな評言——のあと、「カルヴァンのばあいには経路がまさに逆」であり、「教義上の論敵にたいする論争がすすむにつれ」、「神の『測るべからざる決断』*der* ≫ *heimliche Ratschluß* ≫ *Gottes*」の教義の重要性が「目に見えて高まっていった」と述べ、そして、すでに見たように、この教義が——「二重予定説」として——はじめて十分な展開を見たのがカルヴァンの『キリスト教綱要』第三版であり、さらにそれがカルヴィニズムの中心的位置を占めるにいたったのがカルヴァン死後のドルトレヒトおよびウェストミンスターの宗教会議においてであったとしたあと、つぎのように述べて、ルターとカルヴァンとの対蹠性たいしよせいを際立たせた。

「まさにカルヴァンのばあい、この『神の恐るべき決断』≫ *decretum horribile* ≫ は、ルターのばあいのように体験たいけんによって得られた、*etliche* ではなく、考くえ抜ぬいて得られた、*endlich* ものであり、それゆえ、神のみを思い人間を思わないかれの宗教的関心が思想的にいっそう徹底されることに、その重要性はますます増大して行ったのである。人間のために神があるのではなく、神のために人間が存在するのであって、あらゆる出来事は…ひたすら神の威厳の自己栄化の手段として意味をもつにすぎない。」（強調は原文。なおドイツ語原文では強調が隔字体でなされているが、ここでは便宜上イタリック体にしておいた。以下同じ。）

たしかにルター、カルヴァンの著作を読んで、ルターにおいては *Erlieben* (体験) が、カルヴァンにおいては *Erdenken* (思索) が、まさっているとの印象を筆者もまったく持たないわけではない。しかし *Erlieben* (体験) の人ルターも、たとえばエラスムス批判の『奴隷的意志』においては、鋭く激しいまでに *Erdenken* (思索) の人であるし、人文主義の洗礼を受けた *Erdenken* (思索) の人カルヴァンも、信仰者であるかぎり、まったく思索 (*Erdenken*) のみで押し通すというわけにはいかず、やはりかれにも——少なくともその思索の果てに現われる——ある種の感得ないし体得という「体験」(*Erlieben*) があつたはずである。なぜなら「信仰」とは *Denken* の事

柄である以上に、いや Danken を絶して、すぐれて Herz、ハートの問題だろうからである。だからウェーバーもいうように、古来、真の信仰者といわれる人々が「宗教的な救いの感情 das religiöse Erlösungsgefühl」を得るのは、「いささかも自己」の価値によるのではなく、ひとえに「ある種の客観的な力の作用にもとづく」、つまり神（ないし超越者）の恩恵による、そしてそのことを感得することによるのである。ここで救いの「感情 Gefühl」と言われていることに注意しなければならない。まさにその言葉が、信仰とはすぐれてハートの問題だということを表している。

ちなみに、宗教にも当然「学」（神学、教義学）があり「律」（律法、戒律）があるが、宗教のアルファにしてオメガは「信」（信仰）である。そしてその信は、それが本物であるかぎり、おそらく神ないし超越者の側から下される恩恵による。日本の親鸞は、『教行信証』信巻において、『無量寿経』にいう「至心廻向」に關し、これは人が心を込めて仏に廻向するのではなく、弥陀が「至心に廻向し給えり」と読むのだと解釈し、したがって、人の側からは「不廻向」だと述べた。つまり、人が信心を得るのは、自分から弥陀のほうに廻向する（向き直る）のではなく、弥陀によって弥陀のほうに廻向させてもらう（向き直らせてもらう）のだ、というのである。

キリスト教においても、信仰を得るのは、原罪を犯して神の面を避け神に背を向けた人間が神に向き直ることだが、それは、人間が自分で神に向き直るのではなく、神によって向き直らせてもらうのである。そのことが、人が「宗教的な救いの感情」を得る、すなわち真の「信仰」を得るのは、もっぱら「神の恩恵」による、といわれることの意味なのだろう。したがって、信仰のない人間は、キリスト教的観点からすれば、「神の恩恵」が——すくなくともまだ——下されていない人間であるにちがいない。

いずれにしても、ひたすら「思索」のみによって「宗教的な救いの感情」を得ることは不可能であり、「思索」

の人カルヴァンといえども、かれが信仰者であるかぎり、「思索」一本槍ではなかったはずである。

それゆえ、傾向としてはルターとカルヴァンとの宗教者としての行き方にウェーバーのいうような違いがあるにせよ、その違いをウェーバーのようにも極端に際立たせすぎると、ことの真相を見あやまる危険がある。

ここでは二重予定説が問題であるから、論点をそこに絞ろう。

さきに見たように、たしかにカルヴァン自身、『キリスト教綱要』（いま筆者の手許にあるのはその第五版である）において「神の永遠の選び」、二重予定に言及した。しかし、かれは、この問題を思弁的に、もっぱら「思索」に任せて、取り扱うことを厳しくいましめ、そもそもこの主題を扱う章の始めに、つぎのように書いた。

「予定についての議論は、そのものとして、すでにある程度厄介な問題であるが、人間の好奇心が加わると、非常に混乱した、したがって危険なものとなる。この好奇心は、…究明すべからず説明すべからざる隠された奥義を神に残すことをしない。…そういうわけで、第一に、かれらに思い起こさせねばならないことは、予定の問題を探求するにさいして、自分が神の知恵の最も奥深いところに踏みこんでいるのであって、もし誰かが安心して、自信満々とここに飛びこむならば、その好奇心の満足は決して得られず、迷宮の中に入り、そこからの出口を何ひとつ発見できなくなる、という点である。なぜなら、主なる神が御自身のうちに隠して置こうと欲したもうたものを、人間が罰も受けないであけひろげてみたり、神の知恵の気高さ^①を、永遠性そのものにまでわたってあばき出した^②りすることは正しくないからである。神は、われわれに啓示すべきであると考えたもうた、御意志の隠されたところを、その御言葉によってあらわしたもう。だが、われわれにかかわりがあり・また益がある、とあらかじめ見たもうた限りのことしか、啓示すべきであるとは考えたまわ^③ない。」（強調は引用者）

この文章は「神の窮めがたい意志」に踏み込むことを禁じたルターの文章とさほど大きな隔たりを示すものでは

ない。カルヴァンもまた神の「隠された奥義」に踏み込むことをいましめ——だが、自分だけにそれはそれを禁じなかった!——、人は神が啓示することをよしとしたことのみを受け取るべきだとしているのである。

しかし、ルターがそこから一步すすんで二重予定の問題に言及することを拒否するのにたいして、カルヴァンはそれに言及する。そこに両者の分岐がある。

それでは、なぜカルヴァンは「そのものとしてすでにある程度厄介な問題」だと自認する「予定」の問題に踏み込んだのか。それは、好意的に見て、結局カルヴァンが人の救済にあずかるのはもっぱら神の恩恵による——この点は真の信仰者には共通の救済観だとウェーバーは述べていた——ことを最大限に強調するためであった。カルヴァンはいう。

「われわれの救いは、神の値なしの憐れみという泉から湧き出て流れ来たるものであるが、われわれは、神の永遠の『選び』を諒解するまでは、決してこれを当然の明確さをもって、確信するにはいたらないのである。すなわち、この選びは、神が万人を無差別に救いの希望のうちに受け入れたもうたのではなく、あるものに対して拒否したもうことを、あるものには与えたもう、という対照によって、神の恵みを明らかにするのである。」²⁸

しかし、それでは他方なぜ、カルヴァンに劣らず、信仰、救済をもっぱら神の恩恵によるとしたルターは、この問題に踏み込まなかったのか。どうしてもその疑問が残る。

その疑問にたいして、筆者などは簡単に、ルターは思議すべからざることを思議することをみずからに禁じたのにたいして(それは先引のルター自身の言明によって明らかである)、「思索」の人カルヴァンはあえてその枠を踏み越したのではないかと考えていたが、このカルヴァン側の事情について、カルヴァン信奉者としてその神学体系を精緻に分析したヴィルヘルム・ニーゼル(Wilhelm Niesel)は、カルヴァンもやはり、論敵との「戦いに躍起と

なるあまり」、みずから繰り返ししました形而上学的「思弁」に「つりこまれた」のだと述べているから、筆者の推測もあながち見当はずれなものではなさそうである。

フランスのプロテスタント神学者でカルヴァン神学に造詣の深いジャン・ダニエル・ベノア (Jean-Daniel Benoit) も、カルヴァンが信徒たちに「救いの確かさ」を得させるために「神の選び」の教説＝「予定説」に踏み込んだことを批判し、「救いの確かさの基礎はキリストを信ずる信仰にあるのであって、捉え難い予定の信仰では決していない」、カルヴァンは「救いと永遠の予定とを混同する如くであり、両者を「不当にも結び合わせた」としたうえ、「予定は独断的な臆説の影響の下になされた冒険的な一つの推定にすぎない」とまで断じている。

さらに、ドイツのプロテスタント系の宗教事典として權威のある *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.Aufl., 1986 の「カルヴァン」(「II 神学」、執筆者 Otto Weber) の項にも、「もとよりカルヴァンは一五三九年にらい思弁に陥ることを常にいましめていたが、しかし、人は神によって選ばれているか捨てられているかのどちらかだ(「二重予定」と明言することによって)、かれ自身思弁の道に踏み込んだのである」と述べられている。

ちなみに、ニーゼルもベノアも二重予定説をカルヴァンの中心的教義とすることに反対しており、カルヴァンの『キリスト教綱要』第五版の邦訳者でありニーゼル『カルヴァンの神学』の邦訳者でもある渡辺信夫も、かつては予定説がカルヴァン神学の中心だとする見解が有力だったが、今日、カルヴァン研究の専門家のあいだでは、その見方はしりぞけられていると述べている。その点は、最近における英語圏の宗教改革研究を集約した『オックスフォード宗教改革事典』第三卷(一九九六年)の「Predestination」の項を見ても、また最新のカルヴァン神学案内であるゲオルク・プラスガールの『ヨハネス・カルヴァンの神学入門』(二〇〇八年)を見ても、確認されるところである。前者の結語には「総括すると、予定の教義は、一六世紀の教義論争の主要な争点となり、もっぱら恩恵による救済

の概念を基礎づけ説明するために役立つが、それは一九世紀の意味での『中心的教義 central dogma』となることもなかったし、宿命論的な形而上学 a necessitarian metaphysics に基礎を提供することもなかった」と述べられている。後者の第一〇章「神の選びの業」^{63a}では、カルヴァンの「選びの教説」の重点が信徒に神の恩恵の確かさを確信させるところ (Vergewisserung) にあり、「選び」とその「論理的な反対側 logische Kehrsieit」である「劫罰」とのたんなる思弁的な対置に踏み込んだにすぎないかれの「二重予定説」は「今日ではもはや追認されえない教説 heute kaum mehr nachvollziehbare Lehre」である、と述べられている。^{63b}

ともあれ、ルターとカルヴァンとを対比するウェーバーの文章は決して wertfrei とはいえず、あたかも「体験 *Erleben*」の人ルターにたいして「思索 *Erdenken*」の人カルヴァンに肩入れするかのような筆致で書かれているが、「思索 *Erdenken*」の極端な追求には思わぬ落とし穴があるといえよう。

その点は、「思索 *Erdenken*」一点張りに描き出されたウェーバー自身のカルヴァン像についても当てはまる。ウェーバーは、さきにも見たように、カルヴァンの宗教的関心が「神のみを思い人間を思わない」ものであり、その方向にますます徹底していったと述べ、また、カルヴァンにあっては「人間のために神があるのではなく、神のために人間が存在するのであって、あらゆる出来事は…ひたすら神の威厳の自己栄化の手段として意味をもつにすぎない」としている。

しかし、いかに非情峻烈な印象を与えるカルヴァンといえども、かれもまた信徒の魂の救いに腐心する教会指導者として神のみを思い「人間を思わない」はずがない。また、「人間のために神があるのではなく、云々」についていえば、たしかに神は人間の得手勝手な頼みに応えるべく存在しているわけではないけれども、しかし、神はやはり人間を救済するために存在しているのである。その証拠に、神は人間（その原型たるアダムとイヴと）を楽園

から追放したが、ふたたび人間を救済するために、その一人子イエス・キリストをこの世に遣わしたではないか。さらに、神は、その定義からして、別に人間がそのために奉仕し道具として働かなくても自足した存在だし、みずから絶対に栄光ある存在である。ただ、神の自足といっても、人間が存在しなければ、じつはその自足に意味がないから、やはり神と人間とは——奇妙な言い方だが——たがいに他を前提する存在である。したがって「人間のために神があるのではなく、神のために人間が存在する」というのは、いずれにしても一極に偏した物言いであって、それをカルヴァン自身の見解だとするウェーバーの文章には、カルヴァン評価のいかんにかかわらず、疑義を呈さざるをえない。

事実、カルヴァン自身が、信仰によって義とされた（「義認」）キリスト信徒の「聖化」に向かう旅——いわば新しい「キリストに倣^{なま}いて³³」の旅——の基本的な心得を説く『キリスト教綱要』（第五版）第三篇第三章第十六節において、信仰が真に実りあるものとなるためには、人は「神にたいしては敬虔の義務」、「人にたいしては愛の義務」、「全生涯にわたっていえば聖と純潔の義務」を遂行しなければならぬ、と説いているのであるから——「人にたいしては愛の義務」が入っていることに注意——、なおさらである。

第四節 小括

だが、いずれにしてもウェーバーは、二重予定説を、すくなくとも『キリスト教綱要』第三版以降のカルヴァンおよびカルヴァン死後のカルヴィニズムの核心的教義と見なし、その信徒たちに与えた倫理的な結果を、あの、「罪を犯した隣人」にたいして「永劫の罰」を宣告された「神の敵への憎悪と蔑視」をもって対峙する、「聖徒たち」

の苛烈な「宗教貴族主義」ないし「救済貴族主義」としてモデル化した。

このモデルもウェーバー一流の尖鋭化過剰の印象をまぬがれない。しかし、その極端化によって二重予定説の悖理性もまた一目瞭然となる。なぜなら、すでに本章第一節において指摘したように、そのモデルは、罪を犯した者が神によって「永劫の罰」を負わされた「神の敵 in Feind Gottes」であり、対する己が「永遠の救い」に召された「聖徒 the Heilige」であることを神ならぬ身のいつい誰が知りうるか、という反問をただちに呼び起こすが、それにしたいては理性（思索）はまともに答える術を知らないはずだからである。

にもかかわらず、ウェーバーは、みずから過剰なまで尖鋭にモデル化した二重予定説のこの単純な悖理性に触れようとはしない。

たしかにこれは、すでに見たように、二重予定にかかる「ウェストミンスター信仰告白」の数か条を引用したあと、たとえ地獄に墮とされようともそんな決定を下す神など崇敬しないと述べたミルトンの言葉を引いている。しかし、そのあとすぐさまウェーバーは、自分がここで問題とするのは「価値判断」ではなく、「この教理の歴史上の地位」だとして、ことの要点をはずしている。

だが、ことの要点は「価値判断」の問題ではなく、それ以前の問題、すなわち単純な「思考規則」の準用の問題である。なぜなら、「神の永遠の決断」＝二重予定をいう『倫理』所引の「ウェストミンスター信仰告白」第三章の冒頭命題を一目見て、それが神の意志の不可知不可測を強調するカルヴィニズムの神観念と整合するかいなか、神の定義からして思議すべからざることを思議しているのでないかどうかを判断するのは、「価値判断」の問題ではなく、単純な「思考規則」の準用の問題だからである。

ウェーバーが「この教理の歴史上の地位」を明らかにすること自体は結構なことである（筆者もまたパウロ、ル

ター、カルヴァンのいわゆる「福音主義」にかぎってのことだが、「隠れた神」の「教理史上の地位」を概観した。だが、それを明らかにする前でも後でもいいが、上記の「思考規則」の準用がなされて然るべきである。だが、『倫理』においては、後にも先にもそれがなされていない。

なぜか。それはいったんその「思考規則」の準用がなされたなら、二重予定説の整合非合理性が歴然となり、『倫理』のあとが続かなくなる、そしてウエーバーの一番主張したい本題に入れなくなるからである。しかし、いずれにせよ、かれはそのまま、あとを続ける。だとすると、その後続の議論が、キリスト教の観点からして（以下第五節）、また通常の悟性的判断からして（以下第六節）、無理を重ねた非常識なものとなるはずである。その次第を以下に示そう。

第五節 「内面的孤独化」テーゼの問題性

ウエーバーがみずからモデル化した二重予定説の系は、相関連する二つのことから、すなわち「諸個人のかつてみない内面的孤独化」と「救いの確かさ」を求めてなされる禁欲的職業労働とである。

ウエーバーは、周知のように、二重予定説がその信奉者の心にあたえた第一の結果は「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情 *ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums*」だった、と述べている。⁵⁵

ウエーバーによれば、二重予定説では、神は、劫初より、人類のだれを救いに召し、だれを滅びに予定するかをすでに決めてしまっており、これはいかなる人間の知恵・信仰・行為によっても変えることができないというので

あるから、人間は「永遠の昔から定められた運命に向かつてひたすら孤独の道をたどらなければならない」のであって、その点では、「だれもかれを助けることができない」、親兄弟はむろんのこと、聖職者も、聖礼典も、教会も、いや「神自身でさえも」、かれを助けることができない、とされる。

このウェーバーの論述は、ひたすらに内向きな、もっぱら「己」の信条にのっとって「主体的」に自己決定することをもってよしとする「方法的個人主義」者などには共感を呼ぶ命題であるのかもしれないが、しかし、ここに描き出された神の前にたった一人で立つカルヴァン派信徒の内面的に孤独な心性ほど、キリスト教の根本精神に反するものはないだろう。

イエスはいわゆる最後の晩餐にさいして「新しき誠命」を与えた。『ヨハネ福音書』第十三章第三十四節・第三十五節にはつぎのようにしている。「われ新しき誠命を汝らに与ふ。なんぢら相愛すべし。わが汝らを愛せしごとく、汝らも相愛すべし。」（第三十四節）「互いに相愛する事をせば、之によりて人みな汝らの我が弟子たるを知らん。」（第三十五節）

「己のごとく汝の隣を愛すべし」とは「レビ記」第十九章第十八節にしろされ、イエスがその伝道の始めに山上の垂訓においてそれをさらに内面化して説いた（マタイ一九の一九）旧約いらいの律法であった。しかし、イエスは、いまその伝道の終わりに弟子たちと訣別するにあたり、その訣別遺訓の中心的命題を「新しき誠命」として、上記『ヨハネ福音書』にしろされたように宣べたのであった。その「新しき」ゆえんは、「わが汝らを愛せしごとく」という条件がつけられている点にある。つまり、この誠命はキリストの（弟子たちにたいする）愛をもって汝ら互いに相愛すべしというのであり、「キリストに在りて」汝ら相愛すべしというのである（ヨハネ一三の三四）。そして、その誠命どおりに行為することが「キリストの弟子」たることの最良の目印になる、というのである（ヨ

ハネ一三の三五⁸⁸。

このイエスの訣別遺訓の意味するところは、キリスト信徒たるものは、一対一で神と相對するのではなく、互いに手をたずさえ相愛して神と相對する、つまり「キリストに在る」愛の共同体の成員として、神と相對すべし、ということである。

この誠命^{いしましめ}は、西方キリスト教だろうと東方キリスト教だろうと、カトリシズムだろうとプロテスタンティズムだろうと、およそキリス教を名乗る宗教・宗派の根本的な誠命^{いしましめ}であるはずであり、したがって、ただ一人で神と向きあうことを意味するウエーバーの「内面的孤独化」の命題は、近代の原子的個人の主観的信条を極端に誇張してカルヴァン派信徒の心性に投影したものとはいえても、キリスト教の根本精神に悖^{もとご}ること甚だしい、といわれなければならぬ。つまり、カルヴァン派信徒もキリスト教徒であるかぎり、かれらの心性をモデル化したウエーバーの「内面的孤独化」云々の命題は、キリスト教の根本精神を顧慮しない、それゆえキリスト教的「思想形象」の理念型として極端にデフォルメされた不適切なものだ、というのである⁸⁹。

第六節 「救いの確かさ」論の問題性

さてウエーバーは、二重予定説の結果、いわば孤独地獄に突き落とされたカルヴァン派信徒が自己一身の「救いの確かさ certitudo salutis」を求めて、時々刻々、厳しい禁欲的職業労働にいそむことになる、という。

ウエーバーは、カルヴァン自身にとっては問題外だったが、カルヴァン死後の「カルヴァン派信徒の広範な層」にとつては、「私はいったい選ばれているのか」、「いかにすれば私はこの選^{イニシエ}びの確信を得ることができるのか」と

いった問題が死活の問題となり、自分が「選ばれている」ことを「知り、*Erkennbarkeit*」という意味での「救いの確かさ *certitudo salutis*」が、かれらにとって他に絶する最高の意義を帯びることとなった、という（強調原文）。そして、結局、「たえまない職業労働 *raschlose Berufsarbeit*」のうちに、その「救いの確かさ」を得、みずから「恩恵の地位 *Gnadenstand*」にあることを確信するための最良の方法が見いだされたのだ、とされる（強調は原文）。

この「たえまない職業労働」は、時々刻々息も詰まるような厳しい形でなされるものであって、ウェーバーによれば、カルヴァン派信徒たちは、その厳しい職業労働遂行の「いかなる瞬間にも、*zu jeder Zeit*」、自分が「選ばれているか、捨てられているかの二者択一の前に立つ、組織的な自己審査、*systematische Selbstkontrolle*」をおこなう、かくして「常人 *Alltagsmensch* の倫理的実践から無計画性と無組織性とがとりのぞかれ、生活態度全般にわたる一貫した方法、*Methode* が形成されるにいった」⁴⁴、という（強調は原文）。

ここに描き出されたものは、まことに息も詰まるような、たしかに首尾一貫した組織的方法的実践倫理ではある。しかし、この実践倫理は、平時の日常実践の倫理として描かれたものではあっても、人が「いかなる瞬間にも」選ばれているか捨てられているかの「二者択一」の自己審査を命ずるといふ、ふつう「常人 *Alltagsmensch*」には実行可能とは思えない「英雄倫理 *Helden-Etik*」である。はたしてカルヴァン派信徒たちの「広範な層」は——*Alltagsmensch*——、生涯をつうじて、時々刻々、そのような「英雄倫理」の実践に耐えられた、と考えられるか。ウェーバー自身、一九〇七年九月一三日のエルゼ・ヤッフェ宛の手紙に書いている。「英雄倫理」とは、「ふつう人がその生涯の絶頂期を除いては全うすることのできない、無限の努力目標として道標となるような要求」を人に課するものであり、「初期キリスト教の妥協を知らぬ倫理」や「カントの倫理」がそうした「英雄倫理」に該当する、と。⁴⁵ ここにいう「カントの倫理」とは、あの「汝の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当する

ように行為せよ」を第一命題とする「定言命法」が思い浮かべられているのだろう。⁴⁶⁾

いずれにしても、「英雄倫理」とは「ふつう人がその生涯の絶頂期を除いては全うすることのできない」——筆者にいわせれば、その生涯の絶頂期にあっても、常人には恐らく持続的に遂行することのできない——倫理であって、はたしてカルヴァン派の平信徒大衆が——かれらといえども「常人 Alltagsmensch」である——、ウェーバーが右に描き出したような、「いかなる瞬間においても」息づまるような「選ばれているかいなかの二者択一」のまえにみずから立たせる「英雄倫理」に、生涯をつうじて、しかも時々刻々、耐えることができたのか、大いに疑問とされねばなるまい。もちろん平信徒たる「常人」といえども、宗教戦争の激しい戦闘や殉教の時代などの極限の状況のもとでは、英雄性を発揮する者もいただろう。しかし、ウェーバーがモデル化した「常人 Alltagsmensch」の実践倫理は、ごく普通の職業労働をつうじて遂行される平時の日常の倫理として描かれたものであるから、そうしたことは論外である。⁴⁷⁾

ちなみにウェーバーは、いわゆる二重予定説からは、すべてが全知全能の神によって予定しつくされているのだから、「論理的」には、人間はもう何をやっても仕方がない、あるいは逆に何をやっても構わないという、「宿命論」あるいは「無律法主義」が客観的に整合合理的帰結として生じてもよさそうなものだが、鋼鉄の意志を持ったピューリタンたちに実際に生じた「心理的」帰結は、「救いの証明」という思想との結びつきによって、そうした受動性とは「まさに逆」の目覚しい能動的行為だったとしている。⁴⁸⁾ かれはそう述べることによって、逆に、永生の「予兆」としての「救済の証」を求めてなされる厳しい自己審査をとまなう世俗内的禁欲⇨職業倫理に結実した二重予定説の、人の目を見張らせるような実践的帰結の意義を、それだけいっそう逆説的かつドラスティックに打ち出そうとしたのだろう。

しかし、二重予定説がそれ自身「整合合理的」には難点をふくむことは先述のとおりだが、それは措くとしても、いわゆる二重予定説の「論理的」帰結として、「宿命論」あるいは「無律法主義」が客観的に整合合理的に出てくるとはいえないはずである。なぜなら、——この点でも、二重予定説の整合非合理性の指摘と同様の指摘をすることになるのだが——カルヴィニズムの「神観念」には「神の意志」の人知を絶した不可測性があるはずであり、かりに百歩ゆずって神が劫初に二重予定を下したことを認めるとしても、神が「この私」をどちらに予定し給うたのかは、神ならぬ身の私の知りえないところであって、それゆえ、カルヴィニズム二重予定説から「論理的」に「宿命論」（へああもう、どうしようもない）あるいは「無律法主義」（へやけくそだ、やりたいことを気ままにやろう）が帰結するとはかぎらないからである。

第七節 結語

さて、こうしてカルヴィニズムの「二重予定説」とその帰結とに関してウェーバーがモデル化した諸テーゼは、それ自体として成り立たない不適切なものであることが明らかとなった。

一、ウェーバーがモデル化した、あるいはモデルとして取り込んだ「二重予定説」は、それ自体として整合非合理的な教説であり、二、その教説の当然の帰結とされる神の前にたった一人で立つカルヴァン派信徒の「かつてみない内面的孤独化」の心性モデルは、「キリストに在る」愛の共同体の成員として神と相對するキリスト教徒の本来的な心性モデルとは両立しない。そして最後に三、「選び」の確信を得るために日常の職業労働をつうじて遂行されるという禁欲的組織的な実践倫理は「英雄倫理」であり、そうした英雄倫理がカルヴァン派の Alltagsmensch

〔平信徒の広範な層〕に持続的に可能なものであったとは、常識的にはまず考えられない。むしろそう考えることは、ウェーバー自身が「英雄倫理」に関して一九〇七年九月一三日付のエルゼ・ヤッフエ宛の手紙で述べていることと明らかに抵触する。

ところで、ここでウェーバーは異議をさしはさみ、自分が『倫理』において提起した諸々の命題は、「理念型」の手法を駆使して構成されたものであり、二重予定説のような社会的理念にかかる諸テーゼもその例に漏れない、そして、「理念型」は「一つの思想像」・「ひとつのユートピア」、「純然たる理想上の極限概念」であって、「ここに描かれたとおり正確にそのまま行われたことが、例もなかったとしても」一向に差し支えない、いや、自分の「価値理念」にもとづく「価値観点」からすれば、「宗教的思想を、現実の歴史には稀にしか見ることのできないような、『理念型』として整合的に構成された姿で提示するよりほかはない」のだ、などと言い出すかもしれない（強調はいずれも引用者）。

しかし、これまた極端な物言いである。「現実の歴史には稀にしか見ることのできないような『理念型』を「整合的に構成して」みて一体なんの意味があるのか。理念型といえども、経験的現実を分析するための概念的道具である。その道具が現実分析のためにどこまで有効であるかは、道具の定義からして、絶対に検証されなければならない問題であって、そのことは、折原浩が指摘するように、ウェーバーもまた認めるはずのことである⁶³。だが、ある領域の経験的現実を分析するにあたって、いかなる「理念型」つまり概念的モデル（その複合体をふくむ）を作成してアプローチするのが有効適切であるかは、その領域の専門家だけが、それもモデルを作っては壊し作っては壊しする試行錯誤の過程をへてようやく、相対的に決めうることからだろう。ウェーバーはそうした当該領域の専門家であるか。そうでないことはかれ自身の認めるところである。だとすれば、かれの築き上げた「理念型」連

鎖の膨大な体系がいったいかなる意味を持つのか、あらためて問いなおさなければなるまい。

注

(1) ウェーバー自身は、ウイリアム・ペティ、モンテスキュー、エバーハルト・ゴータイン、ラウラー、キーツ、マッシュュー・アーノルドなどを挙げている。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, S.27, 28, 29. 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』上巻三〇頁、三二頁、三五頁以下註(8)。以下、本書はRSI、邦訳は梶山・大塚訳と略記。なお、ウェーバーは、「カルヴァン主義者たちのディアスポラ（散住）が資本主義経済の育成所となった」というゴータイン『シュヴァルツヴァルトの経済史』第一巻の文章を引き、それを「まことに理由のあること」だとしてくる。Ebd., S.27. 邦訳同上三〇頁。

(2) 折原浩『ウェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』未來社、二〇〇五年、一九頁以下。
 (3) ただし、『倫理』に描かれたようなピューリタニズムが幾分でも歴史の実相に近いとすれば、そのようなピューリタニズムがはたしてもはやキリスト教といえるか、という宗教思想史的にはより実体的な疑問は、すでに一九八六年六月刊の名古屋大学『法政論集』第一一一号所載の拙稿「第一次大戦とウェーバー——ウェーバー・ナシヨナリズムの一考察——」(2) 四〇六頁以下に表明しておいた。そしてこの疑問は本章第五節の問題提起と繋がる。

(4) 拙稿「ウェーバーのピューリタニズム理解の若干の問題——ハルトムート・レーマンの所説の紹介——」名古屋大学『法政論集』第一三〇号、一九九〇年三月、四七〇頁以下。

(5) 折原はこの橋本のHP上に発表した羽入批判の一連の論稿を——それ以前に橋本や筆者とメール交換した諸稿をふくめ——補訂改稿のうえ以下の三著にまとめた。『ウェーバー学のすすめ』（未來社、二〇〇三年一月）、『学問の未来——ウェー

- バー学における末人跳梁批判』（未來社、二〇〇五年八月）、『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』（未來社、二〇〇五年九月）。
- (6) その点は前注に挙げた折原三者の「あとがき」で触れられている。
- (7) 小路田泰直編『歴史社会学へのいざない——マックス・ヴェーバーを知の交流点として』勁草書房、二〇〇九年、三四六頁以下。
- (8) 同上、三四八頁以下。
- (9) RSI, S.90. 梶山・大塚訳下巻一四頁以下。
- (10) Calvin, INSTITUTES of the CHRISTIAN RELIGION, edited by John T. McNeil, translated and indexed by Ford Lewis Battles, Philadelphia, THE WESTMINSTER PRESS, Vol.2, p.926. 渡辺信夫訳カルヴァン『キリスト教綱要』Ⅲ／2、一九六四年、一九一頁。
- (11) RSI, S.92. 梶山・大塚訳下二二頁以下。
- (12) RSI, S.91. 梶山・大塚訳下二〇頁。
- (13) RSI, S.120. 梶山・大塚訳下八〇頁。
- (14) 黒崎幸吉『註解 新約聖書 マタイ傳』口語訳付改訂版、立花書房、一九七八年、一〇五頁以下を参照。Also see The Interpreter's Bible, Vol.7, Abingdon Press, 1987, P.414f. その「譬え」の該当箇所は以下のとおりである。
- 畑には麦と毒麦とが共に生えているが、「僕ども言ふ『さらば我が往きて之（毒麦）を抜き集むるを欲するか』主人いふ『いな恐らくは毒麦を抜き集めんとて麦をも共に抜かん。両ながら收穫まで育つに任せよ。收穫のとき我かる者に「まず毒麦を抜き集めて、焚くために之を束ね、麦はあつめて我が倉に納れよ」と言はん』（マタイ一三の二八〜三〇）ここにいう「僕」はキリストの信徒、つまり人間を指し、「主人」はキリストを指す。また「收穫」とはキリストの再臨、最後の審判の時

- を指し、「我が倉」とはキリストの倉、天国を指す
- (15) MWG I 22-2, S.444f. 武藤一雄ほか訳、マックス・ウェーバー『宗教社会学』創文社、一九七六年、三三四頁以下。
- (16) Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Photo-mechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt in Austria 1966ff. Bd.18, S.685f. Martin Luthers Ausgewählte Werke, 3. Aufl. hrsg. von H.H. Borcherdt und Georg Merz. München 1948ff. (Münchener Ausgabe), Ergänzungreihe, 3. Aufl., 108f. 邦訳聖文舎版『ルター著作集』第一集第七卷二六八頁以下。
- (17) Dr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, op.cit., S.785. Martin Luthers Ausgewählte Werke, 3. Aufl., Ergänzungreihe, 3. Aufl., op.cit., S.246. 邦訳聖文舎版『ルター著作集』第一集第七卷四八五頁以下。
- (18) なお、『奴隸的意志』論を中心としたルター思想の核心部分¹⁸は拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』恒星社厚生閣、一九九三年、第二章付論「ルター瞥見」において略述しておいた。
- (19) RSI, S.91f. 梶山・大塚訳下二二頁。この箇所と併せて、一九〇六年二月五日付ウェーバーのアドルフ・ハルナック宛の有名な手紙 (MWG II/5, S.32) をも参照せよ。その手紙でウェーバーは、ルターがどれほど傑出した宗教的資質を有していたことを認めるにせよ、「歴史的現象形態」を採った「ルター主義」は、自分にとって「忌むべきものなかでも最も忌むべきもの der Schneeklohnste der Schnecken」である、そして、「わがドイツ国民が厳格な禁欲主義の学校を一度もいかなる形ででも卒業しなかったことは、…わが国民にたいして（また私自身にたいしても）憎むべきものと感ずるすべてのものの源泉である」と書いている。
- ウェーバーが、プロイセンさらにはドイツ第二帝国において、官憲主義的な国家とお上に従順な国民、そしてたえず様々な形で¹⁹似而非貴族的なものへの上昇転化をめざすブルジョアジーをはぐくんだ、とかれの見るルター主義への憎悪をつのらせ、それと対照的に独立独歩で自己の世俗内的な天職義務の遂行に邁進する近代ブルジョアの規範的な市民精神をはぐくんだと

かれの見る禁欲のプロテスタンティズム、とくにそのセクト的形態に、ウェーバーが並々ならぬ親近感（というよりも強い憧れ、見果てぬ夢）をいだいていたことは、マリアンネ・ウェーバー夫人の『伝記』およびヴォルフガング・J・モムゼンの『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890—1920』の指摘（W. J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 3. Aufl., Mohr Siebeck, 2004, S.97ff. 未来社版邦訳Ⅰ、一八二頁以下）以来よく知られたことである。

近年、フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフもつぎのように述べている。「ウェーバーがカルヴィニズムとルター主義との相違を記述する仕方は、ドイツ・ブルジョアジーの政治的優柔不断にたいするかれの批判とヴィルヘルム帝国の権威主義的な政治文化にたいするかれの絶望によって強く彩られている。かれはルター主義の精神がこの政治的受動性にたいして基本的な責任があると見なしたのである。」（Friedrich Wilhelm Graf, The German Theological Sources and Protestant Church Politics, in Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), Weber's Protestant Ethic : Origins, Evidence, Contexts, Cambridge U.P. Press, 1995, p. 29.)

(20) そもそも注(10)に対応するウェーバーからの引用文中の「神の『うかがい知ることのできない思し召し』der » heimliche Rat-schluss « Gottes 云々」の文章はそこに付されたかれ自身の注によれば、ほかならぬ『奴隸的意志』を参照して記されたものであろう。Vgl. RS I, S.91, Ann.2. 梶山・大塚訳下二四頁註二参照。

(21) RS I, S.92. 梶山・大塚訳下二二頁。

(22) Ebd., S.91. 同上二〇頁以下。

(23) 金子大栄編『親鸞著作全集』法蔵館、一九八二年、一一五頁。なお、望月信亨著『望月 佛教大辞典』（増訂版）第一巻、世界聖典刊行協會、一九七二年、二七〇頁、「エコウ 廻向」の項、中村元著『佛教語大辞典』縮刷版、東京書籍、一九八一年、九七頁、「〔回向〕えこう」の項、石田慶和『親鸞『教行信証』を読む』筑摩書房、一九八五年、一七八頁以下、筑摩書房版『近代日本思想大系』24『柳宗悦集』「一遍上人」一一六頁以下を参照。

- 24) Calvin, INSTITUTES of the CHRISTIAN RELIGION, op.cit., Vol.2, p.922f. 渡辺信夫訳カルヴァン『キリスト教綱要』Ⅲ／2、一九六四年、一八七頁。
- 25) Calvin, op.cit., Vol.2, p.920f. 同上訳一八五頁。なお、この点については、Wilhelm Niesel, Die Theologie Calvins, München 1938, S.159ff. ヴィルヘルム・ニーゼル『カルヴァンの神学』渡辺信夫訳、新教出版社、一九六〇年、二四二頁以下を参照。Auch siehe: Francois Wendel, Calvin, Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, übersetzt von Dr. Walter Kieckel, 1968, Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, S.232ff. および渡辺信夫『カルヴァン 人と思想』清水書院、一九七五年、一六四頁以下を参照。
- 26) Wilhelm Niesel, a.a.O., S.161f. ヴィルヘルム・ニーゼル『カルヴァンの神学』渡辺信夫訳、新教出版社、一九六〇年、二四七頁以下。
- 27) J・D・ペノア『ジャン・カルヴァン——生涯・人・思想』日本基督教団出版部、一九五五年、三二三頁以下。
- 28) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3.Aufl., J.C.B.Mohr, Bd.5, 1986, Sp.1596. 救済を最終的には神の恩恵によるものながらも、救済に向けての人間の側の努力の必要をも強調するカトリックの立場からすると、劫初における「二重予定」の教義は「謬説 Irthre」以外のなにもでもない。Vgl. Lexikon für Theologe und Kirche, zweite völlig neu bearbeitete Aufl., Freiburg 1986, Bd.8, Art., Prädestinationismus, Sp.660.
- 29) Niesel, a.a.O., S.152f., 158f. ニーゼル同上、一三三頁、二四二頁。ペノア同上および二七一頁以下。
- 30) 渡辺信夫『カルヴァン 人と思想』清水書院、一九七五年、一六四頁。
- 31) Hans J. Hillerbrand (editor in chief), The Oxford Encyclopedia of the Reformation, Vol.3, Oxford U.P., 1996, p.337f.
- 32) Georg Plasger, Johannes Calvins Theologie - Eine Einführung, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S.89ff. カスパー・フォン・グライヤー（Kaspar von Greyerz）は、一七世紀イギリス・ピューリタニズムの底辺を支えた“literate laypeople”の自伝や日

記の類を六〇篇ほど検討して、すでに一七世紀において「二重予定説への直接的間接的言及」が「相対的にマイナーな役割しか果たしていない」事実には強い印象を受けた、と述べている。Cf. Kaspar von Greyerz, *Predestination, Covenant, and Special Providence*, in Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), *Webers Protestant Ethic*, *ibid.*, p. 276.

(33) Niesel, a.O., S.135ff. ニーゼル同上、二〇二頁以下。

(34) Calvin, *INSTITUTES of the CHRISTIAN RELIGION*, op.cit., Vol.1, P.609. カルヴァン『キリスト教綱要』Ⅲ／一、九九頁。なお、「キリストとの交わり」を重視するカルヴァンの視点を強調する渡辺信夫前掲書一四六頁以下の記述も、著者自身の意識のいかんにかかわらず、「神のみを思い人間を思わない」といったカルヴァンの宗教思想にたいするウェーバーの特徴づけの仕方が一極に偏したものであることを窺わせる、といえよう。

(35) RSI, S.91. 梶山・大塚訳下二〇頁。

(36) RSI, S.90. 梶山・大塚訳下一五頁。

(37) RSI, S.93. 梶山・大塚訳下卷二二五頁以下。

(38) RSI, S.94. 梶山・大塚訳下卷二二六頁。ハルトムート・レーマンは、この二重予定説の結果カルヴァン派信徒たちを捉えたウェーバーのいう「内面的孤独化」の心性は、一八九八年に始まり、一九〇三年にはハイデルベルク大学正教授職の辞任に至らしめたウェーバーの重い神経疾患のなかでかれ自身の経験した孤立無援・孤独地獄の心境を投影したものと見なしている。

Vgl. Hartmut Lehmann, *Max Webers* »Protestantische Ethik«, *Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, VR Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1996, S.109ff.

(39) 黒崎幸吉『註解 新約聖書 ヨハネ傳』口語訳付改訂版、立花書房、一九八〇年、一五三頁以下を参照、cf. *The Interpreter's Bible*, Vol.8, Abingdon Press, 1980, p.692f.

(40) のちの〔補論〕で見るように、ハルトムート・レーマンは、ウェーバーの描く神の前にたった一人で立つカルヴァン派信徒

の「内面的孤独化」の心性は、「ロマン派の思想家たちが一九世紀の精神史のなかに持ち込んだ一種の英雄崇拜のリベラルな変種」ではありえても、一七世紀ヨーロッパのピューリタンたちの宗教的実践と合致するものではない、と見なしている。同様に、フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフも、ウェーバーの描き出したそのような「内面的孤独化」の心性がはたして“historically plausible”であるか、と疑問を投げかけている。Cf. Friedrich Wilhelm Graf, *The German Theological Sources and Protestant Church Politics*, in Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), *Weber's Protestant Ethic*, *ibid.*, p. 47.

(41) RS I, S.103f. 梶山・大塚訳下巻四三頁以下。

(42) Ebd., S.105f. 同上訳五〇頁。

(43) Ebd., S.111. 同上訳五六頁。

(44) Ebd., S.115. 同上訳六九頁。

(45) それがウェーバーのいわゆる「英雄倫理」であることを疑うものは、一度自分がそこでいわれているような時々刻々の自己審査に耐えるものであるかいなかを、試してみるとよい。

(46) MWG II/5,S.399.

(47) カント自身は、その定言命法について、「汝為すべきがゆえに為しあたう」といったが、その「べき」(sollen)と「あたう」(können)とのあいだには千里の距離があると筆者は考えている。その点については拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』第二章「カントの形而上学批判」八六頁以下を参照。

なお、モールコム・H・マッキノンが、ウェーバーの立脚した「究極の価値 ultimate value」の一つがこの「カントの定言命法の残渣 a residue of Kant's categorical imperative」だと述べている。Cf. Malcolm H. Mackinnon, *The Longevity of the Thesis: A Critique of Critics*, in Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), *Weber's Protestant Ethic*, *ibid.*, p.217.

たしかにウェーバーは、一八八七年五月五日付エミール・バウムガルテン宛の手紙からも窺えるように (M.Weber,

Jugendbriefe, Tübingen 1936, S.257ff. 勁草書房版『マックス・ウェーバー 青年時代の手紙』下三〇二頁以下。なお、筆者はこの手紙の主要部分を拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』恒星社厚生閣、一九九三年、三四四頁以下に訳出しておいた)、若いころにはカントの実践理性優位の思想の系譜に立つ「先験的な(倫理的)厳格主義 der apriorische Rigorismus」の立場(MWG I/19, S.500. みず書房版『宗教社会学論選』一三二頁)に立っていたといえようが、しかし、すくなくとも一九〇七年ごろから、かれはそうした倫理的厳格主義を緩和させて行くことも見逃されてはならない。この点について詳しくは、前掲拙著『知と意味の位相』三五八頁以下を参照されたい。

(48) 「二重予定説」が一六世紀の宗教改革に随伴して起こった宗教戦争にさいして、また、フランスのユグノーたちの殉教などのばあいには、平信徒たちの勇猛心(英雄倫理)を呼び起こしたであろうことは、ジャン・ダニエル・ペノアの引用するエミール・ドゥメルグのつぎの文章から視える。

「この時代は物凄かった。福音と自由に反抗する力は過度に刺激的でまた互いに結び合っていた。すでに異端審問所を設けていたローマはイエズス会に熱中し始めていた。かかる極端な状況にあつては一体何を為しうるのであるうか。中庸とか態度決定の保留とかは死を意味していた。火の魂と鉄の腕をもつ英雄でなければならなかったのだ。自己の使命が神聖であることとを自覚し、勝利を疑うことのできない英雄でなければならなかったのだ。いかなる攻撃にも破られない鎧は予定説によつて齎される救いの確信であつた。予定されている！ 教皇や皇帝のいかなる権力が押寄せようと、修道士の群れが何を論じようと、異端審問者の徒党がいかに拷問にかけようと、最も卑しい最も無知なものも、なお永遠より永遠まで選ばれている故に、自分が神の御手の中にあると感ずる。それは確かなことなのだ！ 地上でも、地獄でも、かれに対して何事かを為しうるものはないものもない！ 何もないのである。『神が真にみもとにお留めになったものについては』と厳かな声が語る。その声はこだまして牢獄から牢獄へと、重々しく救いを伝えて拡がって行く。それはカルヴァンの声だ——『神がお選びになったもの一人が滅びる前にむしろ世界は千度も急転しなければならぬだろう。かかることは決

してありえない。』（J・D・ベノア『ジャン・カルヴァン——生涯・人・思想——』前掲、二六九頁以下。）

激しい宗教戦争や殉教などの極限的状況のなかで、このように、二重予定説がそれを信奉する平信徒たちの英雄倫理として機能したことがあるだろうことは、それ自体としては理解できることからである。しかし、ウェーバーが二重予定説から信徒個々人の「内面的孤独化」を媒介として導き出そうとした厳しい世俗内的職業労働の倫理、方法的な生活態度の練成は、そうした戦争や極限的状況のもとにおいてではなく、平時の日常の実践倫理・生活態度の問題として、考えられたものである。

(49) RSI, S.II:FAm.4. 梶山・大塚訳下巻六四頁以下、註一。折原浩『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文読解から歴史・社会科学の方法会得へ』未來社、二〇〇五年、八四頁。折原浩『マックス・ヴェーバーにとって社会学とは何か——歴史研究への基礎的予備学』勁草書房、二〇〇七年、九五頁以下。

(50) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., Tübingen 1968, S.194. 富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店、一九九八年、一一九頁。なおウェーバーの理念型論については上記「客観性」論文の邦訳に付せられた折原浩の「解説」および同氏の『ヴェーバー学の未来』前掲第三章「理念型」とその経験的妥当性」を参照。

(51) RSI, S.51, Anm.1. 梶山・大塚訳上七五頁註一。

(52) Ebd., S.87. 同上訳下一〇頁。

(53) その点は前注(50)に引証した折原浩の「客観性」論文の翻訳に付せられた「解説」および同氏の『ヴェーバー学の未来』前掲第三章第五節「理念型」とその経験的妥当性——二つの誤解との二正面作戦」を参照。

(54) RSI, S.124. 大塚久雄・生松敬三訳『マックス・ヴェーバー 宗教社会学論選』二二三頁以下。

補遺 ウェーバーのカルヴィニズム・テーゼにたいする現代の歴史家の批判的見解

——ハルトムート・レーマンの例——

ところで、現代の西欧近世史の歴史家やキリスト教史家たちが「二重予定説」↓「内面的孤独化」↓「禁欲的職業労働」にかかるウェーバーの諸テーゼをどう見ているかが当然問題となる。その回答はもちろん当該の専門家に委ねられなければならない。筆者は、そうした専門家たちの所見の一例として、本章のはじめにでしるしたように、もう二〇年近く前になるが、拙稿「ウェーバーのピューリタニズム理解の若干の問題——ハルトムート・レーマンの所説の紹介——」（名古屋大学『法政論集』第一三〇号、一九九〇年三月）において、当時キール大学の近世史教授であったハルトムート・レーマンの上記ウェーバー・テーゼに関する批判的見解を紹介しておいた。そのレーマンの所説の紹介は当時それが発表された Wolfgang Schlucher (Hg.), Max Webers Sicht okzidentalen Christentums, Interpretation und Kritik, suhrkamp Taschenbuch, 1988 に収録されたレーマンの論文 Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen に依拠して行ったが、レーマン自身はその論稿を Hartmut Lehmann, Max Webers » Protestantische Ethik«, Beiträge aus der Sicht eines Historikers, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 の第一章に再録している。それゆえ、筆者もここでその紹介論文のところにレーマンの歴史的所見にかかる部分(三)を、参考までに、一部分加筆して、補遺として再録しておく。

レーマンは一九六〇年代以降のヨーロッパの西洋近世史研究、とくに一六世紀末から一七世紀末にかけてのプロテスタンティズムの発展に関する宗教社会史研究に照らしてウェーバーのカルヴィニズム・テーゼを批判的に検討している。その検討は、大きくいって以下の三つの論点にわたってなされる。(一)ウェーバーが禁欲的プロテス

タンティズムの倫理と経済的合理主義との緊密な関連に関するかれのテーゼを例証するものとして引き合いに出したピューリタン文献は、主としてリチャード・バクスターやジョン・バニヤンのものだが、かれらの見解をもって一六一七世紀の禁欲的プロテスタンティズム全体を代表させることができるか。(2)一七世紀のピューリタンたちの禁欲的倫理ないし禁欲的生活態度の心理的根源を、一義的に、ないしは主として、二重予定説への不安とそれにもとづく「救いの確かさ」の追求に求めるウェーバーの説明の仕方は、実証的批判に耐えうるか。(3)ピューリタンたちの恐るべき「内面的孤独化」ないしはその帰結としてのかれらの英雄的個人主義(あの息詰まるような方法的個人主義の英雄倫理)というウェーバーのピューリタン像はどこまで正しいか。

(一) ウェーバーの文献依拠の仕方の問題性

ローレンツ・ウィンフリッド・ゼラー、*Winfried Zeller, Theologie und Frömmigkeit, Geammelte Aufsätze, 2Bde., Marburg, 1971/1978.*
ディーター・ブレアー(Hg.), *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, Amsterdam 1984.* Udo Sträter, Sonthom, Bayly, Dyke und Hall, *Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland in 17. Jahrhundert, Tübingen 1987.* 松本浩一自著『Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart 1980』などの比較的最近の宗教社会史研究に依拠して、一六世紀から一七世紀末にかけてのピューリタニズムの発展を、①一六〇三年までの初期ピューリタニズムの時代、②一六〇三年から一六四〇年までの時期、③一六四〇年から一六六〇年までのイギリス・ピューリタン革命期、④一六六〇年以後の時期、の四つの時期に分けて考察すべきだとしたうえで、この発展過程がウェーバーの考えたほど「連続的」なものでなかったことから、主として第四の時期のイギリスのピューリタンたちの見解をピューリタニズムの全体に押

し及ぼして考えようとするウェーバーの観点は、今日十分注意して取り扱う必要がある、としている (Wolfgang Schlucher (Hg.), *Max Webers Sicht okzidentalen Christentums, Interpretation und Kritik, suhkamp Taschenbuch*, 1988, S.540.)

レーマンによれば、この第四期のイギリスのピューリタンたちは、「聖徒たち」の革命(ピューリタン革命)によってこの地上に「神の国」を招来することに失敗したことから、政治的挫折感を味わい、政治の世界から退いて、あるいは否応なくそこから放逐されて、もっぱら信仰の増進と日々の職業義務とに全精力を傾注したのであり、ウェーバーは、この特殊に「政治的静寂主義」が支配し特殊に経済活動を重視する、时期的にも地域的にも限定されたピューリタンたちの生活態度を、ピューリタン一般のそれと重ね合わせて理解したのである (ibid., S.541)。

ところで、この生活態度とそれを規定する宗教倫理との関連に関しては、ウェーバーはカトリックとプロテスタントとのあいだを、後者に関してはルター派とカルヴァン派とのあいだを、リジッドに区別して考えているが、レーマンは、一七世紀のキリスト教諸派の信仰指南書を全体として眺めるなら、教義上の立場はともかく、すくなくとも倫理上の問題に関するかぎり、どの宗派も「誠実 *Gewissenhaftigkeit*」「真摯 *Ernsthaftigkeit*」「勤勉 *Fleiß*」といったほぼ同様の徳目を勧告している、と指摘する (ibid., S.541f.)。

そしてそのことと関連してレーマンが注意する事實は、一六世紀から一七世紀にかけてのヨーロッパ、とくにその中央部では、プロテスタントであるとかカトリックであるとか、ルター派であるとかカルヴァン派であるとかといった諸宗派の地域的境界線がなお流動的であり、固定化していなかったという事実である。そこから引き出される帰結は以下のことにほかならない。

「一六世紀末ないし一七世紀初めのヨーロッパにおいて、各地域に居住する広範な住民層のあいだに、すでに、

この宗派はこれ、あの宗派はあれというふうには、一義的に確定しようような宗教的動機づけの分布構造が存在していたと仮定してかかることは危険である。それは問題考察の助けにならないばかりか、誤った歴史理解の元となるだろう。」(Ebd., S.542.)

なお、この点は、レーマンだけでなく、フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフによっても確認されている。グラーフは、Hartmut Lehmann & Guenther Roth (ed.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, 1995, Cambridge U. P. に掲載された論文 *The German Theological Sources and Protestant Church Politics* において、つぎのように述べているからである。「近世初頭のドイツ諸地域の宗派問題にかんする最近の研究は、一六世紀においては、宗派間の相違がさほど尖鋭でなかったことを示した。…ことに実際の宗教生活・礼拝の領域においては、カトリシズム、ルター主義、カルヴィニズムのあいだの相違は、ウェーバーが一九世紀の神学文献に依拠して示唆しているよりはるかに、明確ではなかった。」(Lehmann & Roth (ed.), *Ibid.*, p.37.)

(二) カルヴァン派の禁欲的職業倫理は二重予定説の結果か？

レーマンがつきに取り上げる問題は、禁欲的プロテスタント諸派のいわゆる世俗内的禁欲倫理の形成に直接のインパクトを与えたものが何であったかの問題である。かれは、それを、ウェーバーのように二重予定説ではなく、一般的には「一七世紀の危機」に、特殊的にはそのなかでのプロテスタントの少数派としての切迫した危機意識に、求めようとしている。

もともとレーマンによれば、カルヴァンの予定説は、一七世紀には、カルヴァン主義者たちのあいだで公式の教義としては放棄されたわけではないにせよ、日常生活を律するものとしてはますます無視されるようになり、ほと

んど影響力を喪失していった (ibid., S.540)。

他方、第二次世界大戦後の一九五〇年代にエリック・ホブズボームが「一七世紀の危機」に関するテーゼを提唱してிரらい、その認識は一九六〇年代、七〇年代をつうじて、英米をはじめ、フランス、スカンジナビヤ等のヨーロッパ大陸の歴史家たちのあいだにも広まり深まっていったのだが (ibid., S.539)、「レーマンもまたそれを独自の観点から確認し、一七世紀という時代が「経済的停滞と不振、政治的抑圧とそれに対抗する社会的争乱の頻発、うちつづく戦争の結果としての生活破壊と社会的貧困の増大、それに追い討ちをかける凶作と飢饉」を特徴とする大変な時代であり——しかも一六世紀第四半期以降の経済成長によってヨーロッパでは社会的繁栄が一般民衆のあいだにも徐々に広がりつつあっただけに、その反動はいっそう深刻であった——、信徒の魂の司牧を任務とするキリスト教諸宗派は、いずれもその対応に大わらわだった、と述べている (ibid., S.542)。

レーマンによれば、そうしたなかでプロテスタントの神学者たちは「世の終わりとキリストの再臨が真近い」との確信をいだくようになり、平信徒たちをたいして禁欲に励むことによってその備えをするようにと力説したのだ、つこう (ibid., S.542f.)。

だから、とレーマンはいうのだが、「結論的につきのようによく考えても、あなたがち間違いないとはいえないだろう。カルヴァン派の説教者たちをしてことのほか禁欲的生活態度の実行を強調させたものは、第一義的には抽象的な予定説などではなく、ヨハネ黙示録の予言の成就が真近いとする切迫した終末の意識であった、と」 (ibid., S.543)。

もちろん、そうした「一七世紀の危機」に促迫された「終末観」が一般化していくなかで、カルヴァン派の説教者たちがなにゆえ他ならぬ「世俗内的」禁欲を強調したのが、さらに立ち入って究明されなければなるまいが、それでも、その強調に直接のインパクトを与えたものが「抽象的な予定説」などではないとする実証史家の見解は、

やはり注目に値する。

なお、レーマン自身は、なぜ「カルヴァン派の説教者」たちが他ならぬ「世俗内的」禁欲を強調したのか、その理由を説明していないが、筆者自身はその理由を以下のように考えている。カルヴァンにあっては、「木はその果^はによってはかられる」ということが極めて重視される（たとえば Calvin, *INSTITUTES of the CHRISTIAN RELIGION*, op.cit., Vol.1, P.797. カルヴァン『キリスト教綱要』第五版、渡辺信夫訳、前掲、Ⅲ／2、四四頁。）。この場合の「木」とは信仰によって義とされること、つまり「義認」ということだが、カルヴァンは、その信仰が本物であるかいなかが人が信仰を得てから真の意味でキリストに倣った生活を送るかいなか（果）によって決まる、ということを強調する。この信仰を得たのちのキリストの弟子たるにふさわしい生活を送るための限らない精進は「聖化」といわれる。カルヴァンも、ローマ・カトリック教会にたいしては、ルター同様、「信仰のみ」をいうのだが、カルヴァンの場合には、信仰は始まりにすぎない。この始まりと同時に進行する「聖化」を、かれは限りなく重視する。そしてこの「聖化」を一言で言い表すなら、それは新たな「キリストに倣いて」である（Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, München 1938, S.135ff. ニーゼル『カルヴァンの神学』、渡辺信夫訳、前掲、二〇二頁以下）。カルヴァン自身は、すでに見たように、「聖化」の生活を、「神に対しては敬虔の義務」、「人に対しては愛の義務」、「全生涯にわたっていえば聖と純潔との義務」の遂行、を基本としている（Calvin, *INSTITUTES of the CHRISTIAN RELIGION*, op.cit., Vol.1, P.609. 前掲、カルヴァン『キリスト教綱要』Ⅲ／1、九九頁。）。もちろん、「この「キリストに倣いて」は「新たな」ものであるから、ルターらしいの Beruf^つつまり「世俗内的職業」をつうじてなされるものにほかならない。

これだけのことを言い添えて話を元に戻そう。さて、以上の点にくわえてレーマンの指摘するのは、一七世紀前

半期にヨーロッパのプロテスタントのいまだ少数派としての危機意識である。その危機意識は、ヨーロッパ大陸に住むプロテスタントの数が一五八〇年には全人口の約四〇パーセントを占めていたのが、一六四〇年には約二〇パーセントへと半減しただけに、なおさら深刻であった。こうした状況のもとでは、当時の大陸のプロテスタント諸派のあいだに、自分たちがカトリック派とくらべて「政治的にも軍事的にも社会的にも文化的にも絶望的なまでに劣勢」であり、プロテスタント派として生き残り、神の恩恵をしっかりと保持するためには、「この世の奢侈放逸」といっさい縁を切り、ひたすら「自己の職業義務」の遂行に専念するほかないという意識が広まったとしても、なら不思議ではない、とレーマンはいう (ibid. S.543)。かれは述べている。

「一七世紀のヨーロッパのプロテスタントたちには、とりわけ自分たちの将来にたいして危惧の念をいだくさまざまな理由があった。かれらは宗派としての存亡をかけた闘いをしなければならなかったし、そもそも社会的集団として生き残らなければならなかった。そのためかれらは人一倍激しい労働にいそしみ、意識的自覚的に禁欲生活を遂行せねばならなかったのである。多くのプロテスタントたちにとっては、自分たちが迫害された少数派だとの意識は、自分たちこそ神の選民であり、しかも現在この世の終わりにあって最後の迫害に耐える神の選民であるという意識と、神学的にもまったく矛盾なく結びついていたのである。」(Ibid. S.544. このレーマンのいうカルヴァン派の「少数派」としての切迫した意識は、折原『ヴェーバー学の未来——「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』のいう少数派としての「ルサンチマンないしは過補償動機」とか「名誉欲」といったことでは説明されえないだろう。)

（三）ウェーバーの「内面的孤独化」―英雄的個人主義テーゼへの批判

最後にピューリタンたちの恐るべき「内面的孤独化」―英雄的個人主義に関するウェーバー・テーゼの当否の問題も、右に見たことと関連して検討されねばならない。レーマンによれば、一七世紀のヨーロッパのプロテスタントたちは、「政治的にも軍事的にも社会的にも文化的にも」圧倒的に優勢なカトリックにたいして、宗派としても社会集団としても、生き残りのための命運をかけた闘争をしなければならなかった。そのためにかれらは、最後の審判の時が近いとの切迫した終末意識をもって、自分たちこそ選ばれた民であることを証だてしようとしたのである。その証だての行為は、そうした状況のなかでは、個々ばらばらになされたはずがない。「家長たちは、その手に委ねられた家族成員や使用人たちに神の国の到来への備えをさせてやることを、信徒としての最高の義務と見なした」し、「牧師たちは、教区の信者たち全員を救いにあずからせるために、慎みぶかく敬虔な生活に励むよう、かれらを教えさせた」（*ibid.*, S.544）。そのほかレーマンは、ピューリタン派の個々の信者たちが、真じかに迫ったキリスト再臨の備えをするために、かれらの属する教会、教派、教区の牧師たちから、さまざまな援助を受けたことを明らかにしている（*ibid.*, S.544f）。

ところで、この点はウェーバーの社会史的認識と合致しているのだが、レーマンは、一七世紀の敬虔なプロテスタントたちの大部分が都市の中産市民層であり、かれらが一方では宮廷貴族たちのバロック文化に反撥するとともに、他方では一般民衆の粗野な生活慣行とも厳格に一線を画していた、と述べている。しかし、そこからレーマンの強調することは、まさにそうした宗派的―階層的アイデンティティを保つためにこそ、かれらが旧約時代の誓約共同体をモデルにした新たな誓約共同体をつくり、集団的救済を追求しようとしたのだ、ということである（*ibid.*, S.545）。

結論としてレーマンの指摘することは、「一七世紀の〔禁欲的プロテスタントたちの〕救済追求が」——ウェーバーの理解したところとはちがひ——「個々のキリスト信徒の取り組みというよりはむしろ集団的な関心事だった」ということである (ibid., S.346f.)。

ウェーバーは、ピューリタンたちの禁欲的生活態度形成の心理的起源を予定説に求め、その系として、教会その他いかなる第三者の助けをも無用かつ無益とするような個々人の突き詰めた「内面的孤独化」と救済追求の徹底的な個人主義化とがピューリタンたちのあいだに行きわたったと見なしているのだが、レーマンは、一七世紀のプロテスタントたちが、カルヴァン派をもふくめ、その救済追求にあたり、「大につけ小につけ第三者の援助を受け、永世を求める不断の戦いにおいて決して孤立してはいなかった」と述べ、「かれらの「救済追求、恩恵的地位の獲得、その堅持は、大多数のばあいが集団的な事業であり、集団的な義務であり、集団的な経験であった」としている。そしてかれはいうのである。「自己の魂の救済に関して全責任を負う孤独なキリスト者などというウェーバーの描き出したピューリタン像は、むしろロマン派の思想家たちが一九世紀の精神史のなかに持ち込んだ一種の英雄崇拜のリベラルな変種ではないかと思われる」(ibid., S.347) 7。

もちろんレーマンも、ウェーバーが自覚的にはいかなる形態の英雄崇拜にも反対したこと、またウェーバーがピューリタンたちの独特の社会形成力に注目し、例の「セクト」論文においてアメリカの諸教派を素材にしてその問題を追究したことを知らないわけではない。またかれは、ウェーバーの指摘したような尖鋭な個人主義的傾向が禁欲的プロテスタンティズムにあってとりわけ強く前面に出るばあいのあることを、認めないわけではない (ibid., S.347 f.)。

しかしレーマンの言いたいことは、一七世紀のピューリタニズムの救済追求がウェーバーのいうように決して単

純に孤立主義的なものではないということであり、あのたった一人で神の前に立つ孤独で堅忍不拔のピューリタン像には過度な一般化があるのではないか、ということである。すくなくとも、かれらにおける個人主義的救済と集団主義的救済との関係が、ウェーバーの想定とはちがひ、はるかに複雑であったとするレーマンの指摘は、実証史家の発言として、それなりの重みをもって受け止められなければならないまい。

ちなみに、アーロイス・ハーン（一九四一年生まれ、トリリア大学社会学教授）も、「プロテスタント諸教派の信徒の生活実態 die Lebensverhältnisse der protestantischen Sekten」はウェーバーのいう「自己統御 die Selbstkontrolle」と「教団の側からする管理 die Überwachung der Gemeinde」との結合だった、と述べている（Alois Hahn, Sakramentale Kontrolle, in Hrsg. von Wolfgang Schlachter, Max Webers Sicht okzidentalen Christentums, a.a. O., S. 242.）。

第二章 ウェーバーの啓蒙主義理解をめぐって

第一節 啓蒙主義とピューリタニズムとは系譜的に別物か

ウェーバーの『倫理』の終結部分には、きわめて重要な内容をふくむ文章がさりげなく記されている。それはつぎの文章である。「禁欲の朗らかな相続人たる啓蒙主義の薔薇色の風潮も今日ではすっかり色褪せてしまったようであり、ニタニタ (Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und

…」。(引用原文中の *inner* はもちろんこの文章に先行する *die Askese* を受ける)。

この文章はつぎの二つの命題を含んでいる。その一つは「啓蒙主義」が「禁欲の朗らかな相続人」であるというものであり(第一の命題)、もう一つはその「啓蒙主義」もウェーバー当時のヨーロッパではすでに「すっかり色褪せてしまったようだ」というものである(第二の命題)。順序にしたがい、まず前者の命題から検討を始めよう。ちなみに、ここでいう「禁欲」とはもちろん禁欲的プロテスタンティズム、とくにカルヴィニズムを指す。

この命題、いやこの命題をふくむ上記の文章はあまりにもさりげなく書かれているから、これまであまり注目され問題視されてはこなかった²⁾。しかし、考えてみると、この命題は、禁欲的プロテスタンティズムないしカルヴィニズムと啓蒙主義という一見して別系統の思想的・文化的潮流にあると思われるものを、被相続人と相続人という形で血脈関係——通常はそうである——にあるものとして捉えるわけであるから、それにたいしては誰しも首を傾げざるをえないはずである。

事実、ウェーバー自身、ほかならぬ『倫理』第二章第一節のカルヴィニズムによる諸個人の「かつてみない内面的孤独化の感情」に言及した箇所、この「内面的孤独化の思想」が今日なおピューリタニズムの洗礼を受けた諸国民の「現実的で悲観的な色彩を帯びた個人主義の一つの根基」をなしており、その人間観は「後世『啓蒙主義』が人間を眺めた別種の視角とは著しい対照をなしている」と述べているのであるから、なおさらその命題は問題視されて然るべきである。

もちろん、この『倫理』終結部分においても、啓蒙主義が禁欲の「朗らかな」相続人だと述べられているわけであるから、そして「禁欲」がカルヴァンの肖像画にいみじくも象徴されているように、厳しく悲観的な相貌を呈するものであることはいうまでもないことであるから、両者が「人間を眺める著しく対照的な別種の視角」だとする

先の視点そのものは、ここで放棄されているわけではない。

しかし、ウェーバーがここで啓蒙主義が禁欲の、たとい朗らかであるにせよ、「相続人」だと述べていることは、まぎれもない事実である。「相続人」というのは、通常の場合、被相続人のなんらかの形で血脈を引く者のことであり、したがって啓蒙主義が禁欲の「相続人」だとする命題は、禁欲的プロテスタンティズムと啓蒙主義とがまったく血脈を異にする別系統の思想的潮流だとする、先に見た『倫理』の「内面的孤独化」云々の箇所の記事からは一見正当化されそうな発想からすれば、まことに思いもよらない、すくなくとも戸惑いを覚える命題だろう。

第二節 「相続人」（嗣子）か「後継者」か——『倫理』大塚訳をめぐる——

じっさい、そうした戸惑いの形跡は、——論文としての正面からの問題視ではないにせよ——、当該箇所に関する大塚久雄の度重なる『倫理』改訳のうちに看取されるように思われる。

大塚は、戦前梶山力が完訳を果たさずに残した『倫理』の翻訳を戦後改訳して引継ぎ、梶山力・大塚久雄訳として世に問うたが、筆者が先に「禁欲の朗らかな相続人たる啓蒙主義の薔薇色の風潮も今日ではすっかり色褪せてしまったようであり、云々（Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und...）」と訳した箇所を、「禁欲の朗らかな後継者たる啓蒙主義の薔薇色の雰囲気さえ、今日ではまったく失せてたらしく、云々」と訳し（強調は引用者）、問題となる原語 Erbin に「相続人」ではなく、「後継者」という訳語を当てた（梶山・大塚訳下巻二四六頁）。この Erbin は梶山の元訳では「嗣子」と訳され（「啓蒙主義の幸福な嗣子——啓蒙主義——のばら色の精神さえも、今日はまったく死に絶えたらしく、云々⁴⁾」、その訳語は筆

者の「相続人」と同義である。ちなみに『倫理』の阿部行蔵訳も 相続人 を「相続人」と訳しているのであるが、大塚はこの「相続人」を「嗣子」を「後継者」に改めたのである。

「後継者」といえば、「嗣子」を「相続人」というのとはちがいが、被相続人との血脈の有無を問わない、ただ後から来て何らかの形でその地位を襲った、この場合でいえば、啓蒙主義が禁欲的プロテスタンティズムないしカルヴィニズムの後からやって来て次代文化の支配的風潮となったという意味合いにも取れる。いずれにしても大塚は、禁欲的プロテスタンティズムと啓蒙主義とが何らかの形で血脈関係にあるとは考えることができず、両者が全く別種の思想的文化的潮流に属し、たまたま時代の支配的な文化的風潮として先後関係にあったただ、と言いたかったのではなからうかと思われる。

その趣意は、のちに大塚が梶山元訳の制約からまったく自由に『倫理』を訳しなおした大塚新訳の当該箇所、「はからずも」というウエーバーの原文にはない一語を挿入したことによって、いっそう明白となる。大塚新訳の当該箇所は「禁欲をはからずも後継した啓蒙主義の薔薇色の雰囲気でさえ、今日ではまったく失せ果てたらしく、云々」となっている（強調は引用者）。

この「はからずも」は原文にはない大塚の挿入である。この一語を挿入することによって、大塚は啓蒙主義と禁欲的プロテスタンティズムとを全く血脈を異にする別系統の潮流だとする彼の信念をより鮮明に吐露しているのである。

しかし、筆者（雀部）は、この『倫理』終結部分の問題となる一文の問題となる一語 Edige には、そのまま素直に「嗣子」ないし「相続人」という訳語を当てるのが妥当だと考えている。なぜなら、ウエーバーはやはり啓蒙主義を「朗らか」ではあるが禁欲的プロテスタンティズムの血脈に繋がるものと見なしていたと思われるからである。

第三節 ウェーバーの啓蒙主義理解

その理由をさらに追求するためには、まずウェーバーが啓蒙主義をどう捉えていたかを見なければならぬ。その点は、『理性』のカリスマ的栄光化」(die charismatische Verkahrung der "Vernunft")という注目すべき論点に触れた「経済と社会」の「支配」篇「国家と教権制」の項の終わり近くにするされた以下の一文から読み取れる。そこでウェーバーは、イエリネクの人権論にも触れながら、アメリカのプロテスタント諸セクトの打ち出した「良心の自由」が近代の「原理的に第一次的な『人権』」だとしたうえで、つぎのように述べた。

「その他の『人権』、『市民権』または『基本権』は、この『良心の自由』から派生して出てくるものである。とりわけ自己の裁量によって自由¹⁾に自己の経済的利益を追求する権利²⁾がそうである。そしてこの権利のもっとも重要な下位概念が個人的所有権の不可侵、契約の自由および職業選択の自由である。これらの権利を正当化するものは、啓蒙主義時代の以下のような確信である。各人の『理性』にまっつき飛翔の翼を与えよ。さすれば、神の摂理により、また各人の利益は各人のもっともよく熟知するところなるがゆえに、すくなくとも相対的には最良の世界が現出するだろう、と。『理性』のカリスマ的栄光化——これはロベスピエールによる理性崇拜（「最高存在の祭典」）のなかにその特徴的表現を見いだしたのだが——は、カリスマがその波瀾にみちた道程をたどってそもそもとりえたところの、カリスマの最後の形式である。」（「」内は引用者。以下の引用文においても同じ。）

ここでウェーバーが啓蒙主義 (die Aufklahrung) について述べていることは以下のことである。第一に、啓蒙主義の核心は理性を「カリスマ的に栄光化」する (charismatisch verkahren) ことにあり、第二に、その確信は、万物の霊長たる人間にそなわる理性の働きをいっさいの障害の除去によって完全に自由にするならば (啓蒙 Aufklahrung) 。

「神の摂理」(göttliche Providenz)により、また「各人の利益は各人のまったく熟知するところ」なるがゆえに、「相対的には最良の世界が現出する」だろうというものである。

このウェーバーの言説をさらに敷衍すると、ウェーバーは、第一に、「『理性』のカリスマ的栄光化」はカリスマがその波乱にみちた道程の最後に行き着いた形式だとするのであるから、啓蒙主義の時代以降は、もはや理性にたいてして全面的に太刀打ちできるカリスマの他の形式はなく、それゆえ啓蒙主義は、「神の摂理」を引き合いに出しはするものの、理性を——すくなくとも神と並ぶ——「最高存在」に引き上げるものだというのであり、第二に、啓蒙主義は、各人のホモ・エコノミクス(「各人の利益は各人のまったく熟知するところ」としての合理的(理性的)判断力を全面的に信頼し、その平均的に合理的(理性的)な利益追求の延長上に、神の見えざる手による諸利益の予定調和を信ずるもの、と見なしているといえよう⁸⁾。

いずれにしても、ウェーバーによれば、啓蒙主義は人間理性の——個体的にも類的にも——万能を信じ、それを謳歌するものである。

こうした啓蒙主義が、なぜウェーバーにおいて「禁欲」の——朗らかではあれ——「相続人」といえるのか。

第四節 相続命題諒解の可能性

その点は、ウェーバーの「禁欲」つまり禁欲的プロテスタンティズム、カルヴィニズムの特徴づけを顧みるなら、諒解可能である。

ところで、啓蒙主義の核心・確信に触れたウェーバーの「経済と社会」の一文では、啓蒙主義が生命・自由・財

産にたいする各人の基本的人権の留保なき承認とその基本権の合理的・理性的な全面活用を求めることが含意されていたが、その基本権の「原理的に第一次的人権」が「諸セクト」の無条件に承認した「良心の自由」だとされていた。この「諸セクト」とはいうまでもなく禁欲的プロテスタンティズムの諸セクトであるから、この「経済と社会」の文章を見ただけでも、ウェーバーが「禁欲」と「啓蒙主義」とのなんらかの意味での「相統」関係を認めていたことは明らかだろう。

しかし、ここではさらに、ウェーバーの特徴づける禁欲的プロテスタンティズム、カルヴィニズムの神観念の解明によって、問題を解きほぐしてみよう。

周知のように、ウェーバーによれば、一六四七年の「ウエストミンスター信仰告白」にその典例を見るカルヴィニズムの神観念においては、神は、劫初から、人類のだれを救いに召し、だれを滅びに予定するかを、すでに決めてしまっている（二重予定説）。これは、いかなる人間の知恵・信仰・行為をもってしても、変えることができない。それゆえ人間は、ウェーバーの叙述にしたがえば、カルヴィニズムのもとでは、「永遠の昔から定められた運命に向かってひたすら孤独の道をたどらなければならない」のであり、その点では、「だれもかれを助けることができない」、親兄弟はもちろん、聖職者も、聖礼典も、ひろくいつて教会も、いや、「神自身でさえも」、かれを助けることができないのである。これが、ウェーバーによれば、カルヴィニズムのもたらした諸個人の「かつてない内面的孤独化」であった。⁹⁾

ところで、神は永遠の昔に諸個人の運命を決めてしまっており、したがって神がいったん滅びに予定した人間は「神自身でさえも」これを救うことができないというのであるから、この神慮の不可知・不可測・不可変更性というカルヴィニズムの神観念をぎりぎり押し詰めてゆくと、そんな神なら別に存在してくれなくともよい、結局「神

はずから助くる者を助く」(「カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを——正確には救いの確信を、といわねばなるまい——『造りだす』」)のであるから、神の存在そのものを否定しないまでも、神には「最初のひとはじき」(天地創造)だけでこの世から退場してもらって結構である(理神論)、あと、宇宙自身はその自然法則にしたがって運行するし、人はこの世にたいしてまったく自己の知恵と才覚、つまり理性、によって対処すればそれでよい、そしてそのことが結局「相対的には最良の世界」をもたらすのだという、徹底して世俗的な合理主義を、思わざる結果として誘発する。

この合理主義が、ときには第一動者としての神の存在を認め神の摂理に言及することがあるとしても、「理性」を「カリスマ的に栄光化」し「理性」を事実上神に代位する(すくなくとも神と並ぶ)「最高存在」に引き上げる、明るく自信にみちた「啓蒙主義」にほかならない。

こうして「啓蒙主義」が「禁欲」の「朗らかな相続人」であるというウエーバーの命題は諒解されるのである。啓蒙主義は、禁欲的プロテスタンティズム、カルヴィニズムの朗らかな鬼子、(カルヴィニズムからすれば)その不肖の「嗣子」、その必然的な現世的転化形態である。

第五節 啓蒙主義の描く人間像の抽象的な非現実性

こうして「啓蒙主義」にかかるウエーバーの第一の命題は諒解された。ついでその第二の命題に移ろう。第二の命題は、その「啓蒙主義の薔薇色の風潮」も「今日ではすっかり色褪せてしまった」というものである。これは、われわれの生きている現代の「大いなる文化問題」¹⁰⁾ともかかわりのあることであるから、やはり見過ごしにすること

ができない。

ところで筆者は、「啓蒙主義の薔薇色の風潮」が「今日ではすっかり色褪せてしまった」のも、当然だと考えている。なぜなら、啓蒙主義の描く人間像は「理」に偏っており、早晚、その前提する人間像は、不可測・不可避な諸与件に拘束され、知（理）・情・意の一体存在である人間性の現実によって挑戦され、凋落せざるをえないと考えられるからである。

啓蒙主義の前提する人間像と世界像は、この思想がそもそも「理性」を「カリスマ的に栄光化する」ものであるから、抽象的で「理知」に偏っている。

啓蒙主義の確信は、ウェーバーのいうように、各人に内在する理性を全面的に発揮させるなら、「神の摂理により」、また「各人の利益は各人のもつともよく熟知するところなるがゆえに」、「すくなくとも相対的には最良の世界が現出するだろう」というものであった。この「各人の利益は各人のもつともよく熟知するところなるがゆえに」という命題の意味するところは、どんな人でも理性を駆使することによって自己の利益の実現のために合理的な判断を下し最適の選択をするものとして、各人を合理的な「ホモ・エコノミクス」と捉えるものであり、また、各人がその「ホモ・エコノミクス」としての本領を十分発揮するなら「神の摂理により」「相対的には最良の世界が現出するだろう」というのは、アダム・スミスと同様に、世界を「市場」原理の自由な発現にゆだねるなら、「神の見えざる手」によって世界の極大的な「予定調和」がもたらされるだろう、と信ずることである。

このスミスのな自由主義的市場経済の予定調和説は経済世界の一つのモデル（理念型）としては想定可能なものだが、その現実分析への有効性は、資本主義の古典的な国イギリスの勃興期資本主義についてみて、同国の「七つの海の支配」という好条件のもとで、しかも平均的かつ相対的にのみいいうことがらであり、その他の

雁行する後発資本主義——イギリスを除く全世界の国々は結局そうである——の経済や、イギリスでも確定期以降の資本主義経済については、顧慮しなければならぬ諸与件や修正をくわえなければならぬ諸条件があまりにも多く、一部の経済学者たちの理想型として生きつづけはしても、現実分析の用具としてはその実効性がほとんど失われたに等しくなった。

ただ、このいわゆる古典経済学の理論は、経済学の理想的モデルの一つとしては生きつづけ、その後も一九世紀末—二〇世紀初頭にはアルフレッド・マーシャルに代表されるケンブリッジ学派の新古典派経済学、そして二〇世紀八〇年代以降のミルトン・フリードマンやシカゴ学派の新自由主義経済学として、それぞれ装いを新たにして復活する。その復活をささえた現実的基盤は、前者においては第一次世界大戦前後にフロンティアの内包的発展によって世界の工場イギリスの後を襲った例外国家アメリカの資本主義、後者においては第二次世界大戦後の冷戦に勝利して世界の一極支配を達成するかに見えたやはり例外国家アメリカのグローバル型資本主義である。

しかしスミス自由主義経済学のこの新装版はいずれも、前者は一九二九年のアメリカ発の世界経済恐慌により、後者は二〇〇八年の同じくアメリカ発の百年に一度ともいわれる世界経済危機によって、挫折する。

いずれにしても、啓蒙主義の楽観的な理性崇拜の描く人間像は、不可測不可知の諸与件の数があまりにも多いため「ホモ・エコノミクス」として所与の時点で自己の利益実現にあたって必ずしも合理的に判断し最適な選択をするとはかぎらない、他方ではしばしば「ホモ・エコノミクス」ならぬ「エコノミック・アニマル」として行動することのある（二〇〇八年秋に、多額の税金投入によって破綻をまぬがれた米保険大手AIGの幹部たちが報道によれば一億六千五百万ドルものボーナスを受領していたなどというのは、その例である）、平均的な人間の現実とはかけ離れた、抽象的で非現実的な人間像だといわれなければならない。

ちなみに、こうした「ホモ・エコノミクス」モデルが「ホモ・ポリティクス」モデルとして政治の領域に引き移されると、この領域では不確定かつ非合理的な要素の介入がさらに増大するため、その合理的人間像の非現実性はますます大きくなる。その点は、拙著『公共善の政治学——ウエーバー政治思想の原理論的再構成』（未來社、二〇〇七年、一〇六頁以下）が明らかにしたとおりである。

第六節 結語

さて、こうして「啓蒙主義」が「禁欲の朗らかな相続人」であり（第一命題）、その「薔薇色の風潮も今日ではすっかり色褪せてしまったようだ」（第二命題）という『倫理』終結部分の命題は、結論的には諒解されたのだが、しかし、その第一命題の諒解に関しては但し書きが必要である。

ウエーバーが「啓蒙主義」を「禁欲の朗らかな相続人」とするとき、その「禁欲」とはいうまでもなく禁欲的プロテスタンティズム、とくにカルヴィニズムを意味していた。そして、ウエーバーにおいてカルヴィニズムの核心的教義は「二重予定説」であり、そのカルヴァン派信徒にあたえた影響は信徒個々人のかつてない「内面的孤独化」であった。この「内面的孤独化」に関して言われた命題をぎりぎり押し詰めていくと、結局「神はみずから助ける者を助く」ということになり、それでは神など要らないではないか、この世はすべて人がその知恵と才覚と（理性）をもってこれに対処すればそれでよいではないかということになって、そこから思わざる結果として、「禁欲」の「朗らかな相続人」たる「啓蒙主義」が登場する。第一命題は、このように理解されるものであった。

しかし、ここで異議がさしはさまれよう。筆者は、ほかならぬウエーバーのカルヴィニズムの「二重予定説」理

解および「内面的孤独化」テーゼを批判していたではないか、それなのに、どうして「禁欲」＝カルヴィニズムの「思わざる結果」としての「啓蒙主義」というテーゼの妥当性を、筆者自身は肯定するのか、と。この疑問は尤もである。

しかし、ウェーバーの「二重予定説」を批判し「内面的孤独化」論をしりぞけても、やはり、「啓蒙主義」は「禁欲」＝カルヴィニズムの思わざる結果としての「朗らかな相続人」であり、カルヴィニズムの鬼子である。その次第を以下に述べよう。

だがそのまえに、その思わざる結果たる「啓蒙主義」にたいするウェーバーの理解の仕方の妥当性を検討しよう。

ウェーバーによれば、「啓蒙主義」の核心は、本章第三節で見たように、「理性」を「カリスマ的に栄光化」し、「理性」のほとんど万能を信するものであった。このウェーバーの「啓蒙主義」理解は、今日の一般的で代表的な「啓蒙主義」の概念に基本的に合致する。

たとえば、簡潔な哲学概念辞典として定評のあるヨハネス・ホフマイスター編『哲学概念辞典』第二版（『哲学叢書』第二二五巻、一九五五年）の *Aufklärung* の項を見ると、概略つぎのように記されている。¹³⁾

「啓蒙 *Aufklärung*」という言葉は、「一八世紀中葉以降に存在する」が、「伝統的な、ただ権威 *Autorität* のみによって受け入れられた教説を廃除し、理性的な見解と洞察とによって生を一新しようとする志向であり、知性を最大限發揮させようとする企てである」。その「基本的特徴」は、「形式的には、*formal* 形而上のことからは深入りしない合理的明解性 *rationale Klarheit* であり、もろもろの権力 *Mächten* にたいする恐れや、生の秘奥、生に課せられた義務的拘束にたいする畏敬の念を欠いた批判的な尖鋭性 *kritische Schärfe* であり、知と探求と叙述とにおける包括

的な（諸）原理を欠いた経験的な広々 empirische Breite である。そして内容的には、inhaltlich、人間を人間たらしめ、人間を論理的に正しい思考に導くと同時に倫理的に善き行為に導く能力として理性を捉える教説であり、人間は生得的に理性的であるばかりか善であるという信仰である。その結果、より良いもの、より完全なものへ向かっての個人および社会全体の絶え間ない進歩への信仰が生まれ（樂觀主義、幸福主義）、寛容と法の前におけるすべての人間の平等、さらには個人の身分からの解放および国籍帰属の自由、の要求が生まれる。」総じて「啓蒙主義」は、「權威信仰 Autoritätsglauben」といわれる『暗黒の』中世の迷信とを打破して、『自然によって与えられた』非歴史的な理性への信仰を打ち樹てようとするものである¹¹¹（強調は原文）。

ここに「啓蒙主義」の基本的特質として記されていることは、まさに理性万能主義であり、楽天的な性善説であり、限らない進歩への信仰であって、ウェーバーが「啓蒙主義」の本質と理解するところと基本的に合致する。

それでは話を元に戻し、ウェーバーの「二重予定説」論や「内面的孤独化」論を前提しなくても、やはり、啓蒙主義が「禁欲の朗らかな相続人」だというウェーバーのテーゼそのものは妥当する、という論題に移ろう。

さて、一般にプロテスタンティズムは「隠れた神」の意義を強調するが、カルヴィニズムはルターなどの拒否した二重予定説を明言したことによって（だが、漸次カルヴィニズム諸派から二重予定説は影を薄めて行くこととなる）、その側面を極限的に推し進めようとする。だが、「隠れた神」は人知で認識しようがないから、別にウェーバーのように「二重予定説」↓「内面的孤独化」テーゼを持ち出さなくても、信仰のない者ないしは信仰薄き者、キリスト教的にいえば神の恩恵から外れた者からすれば、やはり神など『最初の一衝き』で退場してもらって結構だということになる。つまり、カルヴィニズムのように、「隠れた神」の觀念を極限的に押し詰めてしまえば——たしかにカルヴァンは二重予定説を主張したし、カルヴィニズムの流れに属する「ウェストミンスター信仰告白」は、

『倫理』に引用されているように、明確にその教義を自己の信仰箇条とした。二重予定説は「隠れた神」觀念の極限、というよりもそれを踏み越した先にある教義である¹⁰⁶、その「隠れた神」は、人間の理性の目には限りなく影が薄くなり、やがて消失してしまうということとなる。

カルヴァンは「神の前に膝を屈し、人の前に膝を屈せず」と言ったと伝えられるが、そこまで言い切る者がこの人間史のなかに登場してくると、いくらカルヴァンによって神は「隠れています神」にして「恐るべき神」だと言われても、「いまだ神を見し者あらず」（第一ヨハネ四の一二）であるから、信仰のない者、信仰薄き者からすれば、結局カルヴァンのその文言の前半部分（「神の前に膝を屈し」）は素通りして——そして素通りしているうちに消失して——後半部分（「人の前に膝を屈せず」）を前面に押し出すことが容易になる。かくして、既存の伝統的な權威や権力を批判し、「理性的な見解と洞察とによって生を一新しようとする」啓蒙主義（先引のJ・ホフマイスター編『哲学概念辞典』第二版の該当項目参照）——ウェーバーの言葉でいえば「理性」を「カリスマ的に栄光化する」啓蒙主義——が登場する。

それゆえ、啓蒙主義はやはり「禁欲」つまりカルヴィニズムの「朗らかな相続人」なのである。

なお、ウェーバーは、筆者がこれまで検討してきたこの命題以外にも、カルヴィニズムあるいは禁欲的プロテスタンティズム諸派のこの世の生を律する徹底的に合理主義的な態度と啓蒙主義思潮へ合流する諸要素との接点をいくつか示唆している。

その一つはピューリタンによるデカルトの *cogito, ergo sum* の独特の受容であり、いま一つは、「数学的基礎づけによって合理化された経験論にたいする禁欲的プロテスタンティズムの顕著な特愛¹⁰⁸」である。

前者についてウェーバーはつぎのように述べている。「『聖徒』の生活はひたすら救いという超越的な目標に向け

られたのだが、しかし、まさしく、そのために、現世の生活が地上に神の栄光を増すという観点によってひたすら支配され、徹底的に合理化されることとなった。——しかも『すべてを神の栄光の増さんのために』という立場を、かれらほど真剣に考えたものはなかったのである。ところで、自然の地位の克服と考えられるものは不断の反省によって導かれた生活以外にはない。デカルトの『われ思う、故にわれ在り』の命題は、こうした新たな倫理的な意味合いにおいて、当時のピューリタンたちの受け容れるところであった。」（強調は原文）

後者に関するウェーバーの見解は以下のとおりである。「プロテスタント的禁欲の立場にとって決定的な観点は、キリスト者がその信仰の果実によって認識されるように、神とその聖意との認識もかれの聖なる業^{わざ}によってのみ進めることができる、というにあった。：だからピューリタン、再洗礼派、敬虔派の信徒たちの特愛した学科は物理学であり、：数学的^{II}自然科学的諸学科であった。この世界の『意味』は、神の啓示の断片的性格のために：概念的思索によってはどうしても捉えることができないけれども、自然における神の法則の経験的把握によってその知識にまで到達しうる、とかれらは信じたのであった。一七世紀の経験論は禁欲思想にとって『自然における神』を探究するための手段であった。経験論は人を神に導くが、哲学的思弁は人を神から遠ざける、と考えられたのである。」（強調原文）

デカルトも、イギリス経験論も、ニュートン力学も、時代思潮の啓蒙主義へのブレイクスルー（突破）にさいして大きな役割を果たしたことは、周知のところである。

さて、こうした諸点をもふくめて、世俗主義的な啓蒙主義はカルヴィニズムの「朗らかな相続人」である。

ところで、この一見逆説的な展開がなぜ起こるかを、ニーチェは単刀直入につきのように言っていた。「『神は霊である』と語った者は、無信仰へ向かってこの世でいまだかつてない大きな飛躍をとげた者だ。そんなことを

口にした以上、この世ではもはや取り返しがつかないのだ。」と。

これは『ツアラトゥストラ』第四部の「驢馬祭り」でニーチェが「老法王」に言わせた言葉である。このくだりでは、ツアラトゥストラを慕って集まってきた「よりましな人間たち」がツアラトゥストラとともに饗宴を催すが、ツアラトゥストラが席をはずしたあいまに、かれらは「驢馬祭り」というとんでもない偶像崇拜に打ち興ずる。それを帰ってきたツアラトゥストラにとがめられ、それにたいして「老法王」が以下のように弁解し、最後にいま引用した発言をもってその弁解を締めくくるのである。

『おおツアラトゥストラよ』と、老法王は答えた。『わたしを許してもらいたい。だが、神のことなら、おんみよりも、わたしのほうがはるかに詳しい。このやり方〔驢馬を神として拝むこと〕で決してまちがってははいないのだ。まるで姿のない神を拝むより、こうした姿の神を拝むほうがよほどましではないか。わが尊敬する友よ。おんみなら、その言葉にひそむ知恵を悟られるだろう。』

これはずいぶんパロディ化されたディアログだが、それをつうじてニーチェはおよそ宗教が生き続けるためには不可欠な条件の一つを喝破しているように思われるのである。ここで言われていることは、宗教にとって人の理性をこえた超越的な権威というものが無条件に必要だが、しかし、その権威は信徒にたいしてはつきり客観的な形をとって可視化されることが絶対に必要である、ということである。

もちろん、キリスト教にとって人の理性をこえた超越的な権威は神である。しかし、その権威は信徒にたいして明瞭に形をとって可視化されなければならない。「隠れた神」をあまりにも強調しすぎると、その神は「聖なる霊」としてしか捉えられず、信徒の目には映りようがない。かれらも当初は心眼でその「霊なる神」を捉えようとするだろうが、やがてその心眼もかすんでしまい、「霊なる神」も人びとの視界から消え去る定めにある。

「老法王」の言葉に「ひそむ知恵」とはこうした事態を指しているのではなからうか。

ここでニーチェがカトリック「老法王」の批判相手（「『神は霊である』と語った者」として想い浮かべている者がたとえばルターであるのかカルヴァンであるのかは、判断としない。しかし、いずれにせよ、ルターよりもカルヴァンのほうが、「隠れた神」観念の極端化のゆえに、ニーチェ自身の思惑をこえて、「老法王」の命題の当事者として、より直接的に妥当するように思われる。

ところで、西方キリスト教において、超越的な權威(神、神の恩恵)を客観的な形をとって可視化する方向に徹底させたのはカトリシズムである。そこで、カトリシズムの基本的なコンセプトを問うことが問題として浮上するが、その問題を、本稿の課題からして当然のことながら、ウェーバーのカトリシズムにたいする基本姿勢を検討することをつうじて、考察することとしよう。

注

- (1) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.1, Tübingen 1963, S.204. 梶山力・大塚久雄訳、マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻二四六頁。以下、原書はRS1、邦訳は梶山・大塚訳と略記する。
- (2) 筆者自身はこの命題が政治学的観点から含意するところを拙著『公共善の政治学——ウェーバー政治思想の原理論的再構成』未來社、二〇〇七年、一〇五頁以下において取り上げたが、本稿では、この命題の射程距離に入ってくる諸問題をよりひろく文明的視点からとりあげたいと考えている。
- (3) RS1, S.95f. 梶山・大塚訳下巻二七頁。
- (4) 安藤英治編・梶山力訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』未來社、一九九四年、三五七頁。

- (5) 河出書房新社版『世界思想教養全集』18、『ウェーバーの思想』一九六二年、三四〇頁、河出書房新社新装版『世界の大思想』3『ウェーバー 政治・社会論集』二二三頁。
- (6) 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』岩波書店、一九八八年、二六八頁。
- (7) MWG I 22-4, S.679. 世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅱ』創文社、一九六四年、六五五頁。
- (8) この啓蒙主義の理性崇拜、その人間像・世界像の問題性については前掲拙著『公共善の政治学——ウェーバー政治思想の原理論的再構成』一〇五頁以下で政治学的観点から言及したが、本稿でもまたのちに別の形で触れるつもりである。
- (9) RSI, S.94. 梶山・大塚訳下巻二五頁以下。
- (10) Ebd., S.111. 同上五六頁。
- (11) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., S.214. レックス・ウェーバー『社会科学と社会政策に関わる認識の「客観性」』富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳、岩波文庫、一九九八年、一六一頁。
- (12) 本稿第一章を参照。
- (13) Johannes Hoffmeister (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., Hamburg 1955, S.92f.
- (14) 欧米では精神史上の諸概念、諸問題に関する情報をコンパクトに得るためには、キリスト教諸宗派の（広義の）歴史辞典の検索が便利であるが、「啓蒙主義」概念のこうした基本的特徴の捉え方そのものは、カトリック系の神学・教会事典やプロテスタント系の宗教事典の当該項目を見ても同じである。Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd.1, Freiburg 1986, Sp.1056ff. *New Catholic Encyclopedia* 2nd ed., Thomson Gale, Vol.5, p.259ff. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd.1, Tübingen, Sp.703ff.
- (15) 同上参照。
- (16) この点については本稿第一章を参照せよ。

(17) ジャン・ダニエル・ペノア著、森井真訳『ジャン・カルヴァン——生涯・人・思想——』日本基督教団出版部、一九五五年、三二七頁。

(18) RS I, S.141, Anm.5. 梶山・大塚訳下、一二五頁。

(19) RS I, S.115. 梶山・大塚訳下、七〇頁。

(20) RS I, S.142, Anm.5. 梶山・大塚訳下、一二五頁以下。

(21) Lexikon für Theologie und Kirche, 2.Aufl., Bd.1, Freiburg 1986, Sp.1056f.

(22) Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden, München 1981, Bd. II, S.548. 岩波文庫版『ツァラトゥストラ』下巻三〇七頁。

(23) Ebd. 同上。この箇所は拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』恒星社厚生閣、一九九三年、三五頁でも引いておいた。

第三章 ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論をめぐって（1）

はじめに——ウェーバーの秘蹟Ⅱ呪術論の批判的再考（1）

ウェーバーのカトリシズム論も『倫理』を紐解いてにわかには首肯しがたい論点の一つである。ウェーバーはみずからの分析のヴェルトフライを標榜するが、はたして然るか。かれは、かれ自身篤信のプロテスタントとはいえなかったとしても、その出自・養教育・交友関係からしてプロテスタント的雰囲気に含まれており、かれのカトリシ

ズムへの批判的言及にはおのずとプロテスタント的バイアスがかかっていたのではないかと思われる。

そうした印象は前に紹介したことのあるハルトムート・レーマン（本稿第一章参照）もいっていたらしく、かれは「禁欲的プロテスタンティズムと経済的合理主義——ウエーバー・テーゼの現在」において、ウエーバーのカトリシズム論のなかに「文化闘争の後遺症」とでもいふべきものを看取している。

「文化闘争」とはいうまでもなく、一八七一年から一八八七年にかけ、ドイツ帝国、主としてプロイセンで、ビスマルク政府とローマ・カトリック教会（その傘下にあるドイツ中央党）とのあいだに展開された対立抗争である。ビスマルクは国民国家擁護の立場から中央党のいわゆるウルトラ・モンタニズムにたいして宣戦を布告し、それをプロイセンのプロテスタントと国民自由党とが熱心に支持した。

レーマンは、この対立抗争の盛期があたかもウエーバーの多感な少年期にあたり、ウエーバーが国民自由党の政治家であった父のベルリンの家で父と同僚の政治家たちやプロイセンの国民自由党系の学者・文化人たちが当時のホットな政治・社会・文化問題について議論を戦わせるさまに熱心に耳を傾けていたといわれるから、ローマ・カトリック教会との激しい、だが不毛な闘争のなかで、当時の代表的なドイツのプロテスタントと国民自由党系のリベラルたちが行きがかり上つのらせた「古くからの反カトリック的偏見」を、少年ウエーバーが無意識のうちに吸収した可能性がある、プロテスタンティズムとカトリシズムとをきびしく対置し、「近代文化の発展を推し進めたのは文句なくプロテスタンティズムの功績である」とするウエーバーの牢固たる信念のなかには、そうしたバイアスがこだましているのかもしれない、というのである¹¹⁾。

レーマンのこの伝記的推論の妥当性いかんはいま問うところではない。しかし、ウエーバーのカトリシズム論が禁欲的プロテスタンティズムの核心をなすとかれの考える宗教思想・倫理を基準としてその対極に位置付けられる

ものであることは、おそらくウェーバー研究者の誰もが認めるところだろう。たしかにウェーバーのそうした見方もひとつの見方ではある。しかし、カトリシズムを見るばあいには別に別にかれの見方を唯一の基準としなければならぬという決まりがこの世にあるわけではない。

かれは、『倫理』においても「経済と社会」の「宗敎社会学」においても、以下本文で見るように、カトリシズムやカトリック敎会に関して批判的ないし否定的な評言をつらねている。それがカルヴィニズムないし禁欲的プロテスタンティズムの——ものとかれの考える——敎理やエートスを参照基準となされたものであるかぎり、かれのカトリシズム論には（禁欲的）プロテスタント的バイアスがかかっていると言われても仕方がないだろう。

たとえばウェーバーは『倫理』の随所で、カトリック敎会の執り行う秘蹟（聖礼典、sacramentum）を「呪術」ないし「呪術的なもの」と見なしている。⁽²⁾ いかにかれが自分の論述はヴェルトフライになされたものだとして述べているにせよ、かれが「世界の魔術（呪術）からの解放」を人類史の基本趨勢と見なし、みずからもそれを価値関係的に肯定していることからすれば、「呪術」とか「呪術的なもの」、「呪術師」などという評言が批判的ないし否定的な評言の言辞以外の何ものをも意味しえないことは、推断に難くないところである。

また、たとえばウェーバーはカトリック敎会の「平信徒倫理」が「その日ぐらう」(「von der Hand in den Mund」)のものとしているが、「その日ぐらう」(「von der Hand in den Mund」)などという表現が常識的に考えて——組織的方法的生活態度をもってよしとしたウェーバーにおいてはなおさらのこと——肯定的評言であろうはずがなく、このウェーバーの論述も、批判的否定的な評言の言辞と見なされて然るべきである。

こうしたウェーバーの所説は、それらがいわずれも——かれのいわゆる——禁欲的プロテスタンティズムの敎理ないしエートスを対極的な参照基準となされたものであるかぎり、（禁欲的）プロテスタント的バイアスのか

かったものと言われても仕方がないだろう。

ところでウェーバーのカトリシズム論にたいしては、当然カトリック側の反論があるはずである。そうした反論ないし反論の可能性をおよそ顧慮しないで、ウェーバーのカトリシズム論を鵜呑みにする、あるいはすくなくともそれを不問に付する、もしくはそれにたいしておよそ検討のメスを加えない、といった従来の内外のウェーバー研究の大勢は、公正なものとは言えない。そこで筆者は、カトリックの教理からすればウェーバーのカトリシズム論にたいしてはこのような反論も可能なのではないかと考えられるところを、以下にしろうと思う。もちろん筆者はカトリシズムについて乏しい知見しか持ち合わせておらず、どこまで適切な議論ができるかは疑問である。しかし、ウェーバーのカトリシズム論にたいするカトリック的立場からの所見が——管見のかぎりでは——皆無といった状況のもとでは、以下の卑見も『倫理』の批判的再考のためのいささかの資料とはなるだろう。

ちなみに、ウェーバーのカトリシズム論のものにたいする検討が内外のウェーバー研究者のあいだでなされてこなかったについては、ウェーバー研究者やその周辺の知識人がカトリシズムをプロテスタントイズム、とくに禁欲のプロテスタントイズムと比べて権威主義的で保守的さらには反動的なものだとさえするバイアスをウェーバーと共有していたからだと思われる。フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフは、カトリシズムは「伝統的かつ退嬰的 traditional and backward」であって、「国家と文化をコントロールし、あらゆる自立的な市民生活を抑圧しようとした tried to suppress all independent civic life」「普遍教会」としての「キリスト教の中世的形態」である、というのが第二帝制下のドイツ・プロテスタント諸派の共通の信念であり、ウェーバーもまたその信念を共有していたと述べているが、その信念はその後のウェーバー研究者やその周辺の知識人の共有するところでもあるだろう。それゆえ、『倫理』に散見されるウェーバーのカトリシズムについての批判的言及があたかも常識的で当然のことと

して受け取られ、それを批判的検討の対象とすることなど、『倫理』の主題からはずれることでもあり、かれらにとっては思いもよらないことだったのではなからうか。

しかし、いうまでもなくカトリシズムは西欧二千年の精神的背骨をなした宗教であり、今日でも全世界におけるカトリック信者の数は東方正教会系をふくめたキリスト教徒全体の約半数に及ぶとされる。そのような西欧精神史の太い軸をなした宗教を、その執り行う祭儀＝秘蹟が「呪術的」であり、その平信徒にたいして説く倫理が「その日暮らし」であるなどとして、簡単にネガティヴに扱うことがそもそも妥当なのかと問われなければならない。その妥当性いかんの問いは、ウェーバーのカトリシズム論がかれの主観的意図からして『倫理』の主題ではなく傍論であるからといって、まぬがれるものではない。かれの禁欲的プロテスタンティズムにたいする肯定的評価とカトリシズムに対する否定的評価とは表裏一体の関係にある。ここにウェーバーのカトリシズム論を正面から検討しなければならぬ理由がある。しかし、その検討のためには、そもそもカトリシズム、カトリック教会というものが、カトリック側において基本的にどのような理解されるものであるかが明らかにされなければならない。本稿において、ウェーバーのカトリシズム論への批判的検討に多くのページを割かざるをえないゆえんである。

『倫理』におけるウェーバーのカトリシズム論として特徴的なものは、すでに言及した箇所をもふくめ、筆者の見るところ、以下の三つである。

- (一) カトリック教会の「秘蹟」(sacramentum)を呪術的なものと見なすこと。
- (二) カトリック教会の平信徒倫理を「その日暮らし」(《von der Hand in den Mund》)なものとする⁶⁵⁾こと。
- (三) カトリックの道徳誠が「命令」(《praecipia》)と「勸告」(《consilia》)との二重倫理だとするルター⁶⁶⁾以来のプロテスタントのカトリック非難を踏襲していること。

ただ、本稿の以下三章にわたるウェーバーのカトリシズム論の批判的検討においては、論点を第一のものに絞ることとする。その理由は、やがて見るように、なんとといっても「秘蹟」が——プロテスタントの場合とはまさに逆に——カトリック教会機能の中心に位置するものであるからであり、したがってまた、「秘蹟」とカトリック教会におけるその位置づけとを多少とも立ち入って考察するためには、そもそもカトリック教会なるものを全体としてどのように理解するかを概観しなければならず、それだけでも、本稿全体のバランスを大きく崩す恐れがあるからである。

なお、カトリックの教理については、主として以下の文献を参照した。この参照文献は第四章、第五章に関しても同様である。

- St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, translated by the Fathers of the English Dominican Province, *Christian Classics*, reprinted 1981, 5vols.
- カール・アダム著、吉満義彦訳『カトリシズムの本質』岩波書店、一九四三年。本稿の原本は Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 6. Aufl., Düsseldorf, 1931 である。残念ながら、本稿ではこの原文を参照できなかった。かわりに今日でも版を重ねている英訳本「Karl Adam, *The Spirit of Catholicism*, translated by Don Justin McCann O.S.B., Introduction by Robert A. Kreig, C.S.C., Herder & Herder, 1997 を参照した。
- 岩下壮一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、一九九六年（本書の底本は一九四九年刊のソフィア書院版だが、一九三〇年にカトリック研究社から「公教要理第一部解説」として出されたものが初出である）。
- 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、一九八二年（初出は一九四一年）。
- Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien, Neuausgabe

2008. カール・ラーナー著、百瀬文晃訳『キリスト教とは何か——現代カトリック神学基礎論』エンデルレ書店、一九八一年。英訳本は Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by William V. Dych, Crossroad・New York, 1982.

・『カトリック大辞典』全五巻、富山房、一九三六—一九六〇年。

・Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., 15 Bde., Freiburg: Graphische Betriebe, 1986. LThK2. Aufl. について引用。

- ・New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition, 15 vols., Gale, 2003. NCE2ndEd. について引用。
- ・『新カトリック大事典』全四巻および総索引、研究社、一九九六年—二〇〇九年。
- ・『カトリック教会のカテキズム』日本語版、カトリック中央協議会、二〇〇八年。
- ・『新要理書 カトリック教会の教え』カトリック中央協議会、二〇〇七年。
- ・H・デンツイガー編、A・シェーンメッツァー増補改訂、A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳『カトリック教会文書資料集』エンデルレ書店、一九七四年。

第一節 カトリックの「秘蹟」の語義

ウェーバーの秘蹟論に入る前に、そもそも「秘蹟」とは何であるか、プロテスタント側はその対応物をどう考えるか、について簡単に見ておくこととしよう。

「秘蹟」（秘跡）、ラテン語の *sacramentum* は、もともとギリシャ語の「ミステーション」（mysterion 密儀、秘

義、奥義、玄義)に由来する。⁽⁷⁾そしてミュステリオンは「口を閉ざす」(ミュオー myo)に由来し、「言ってはならない秘密」や「秘められた意味」、「人知の及びがたい神的現実」を意味する。⁽⁸⁾

「秘蹟」に関するカトリック教会の見解は改めて本章第六節および第四章を踏まえた第五章において詳しく見ることとするが、それにしても「秘蹟」とその関連事項に関するなんの予備知識もなしに以下の行論を進めるわけには行かないから、「秘蹟」のカトリック的語義を簡単に説明しておこう。

内外における最新のカトリック教会事典であるわが国研究社版の『新カトリック大事典』によれば、「秘蹟」は(人類を救済するキリストの)「恩恵の事効的しるし」(signum efficax gratiae)と定義される。「事効的」(in opera operatio)とこの「人効的」(in) (ex opera operantis)と対立する言葉であり、「なす者のわざ」により、ない、「キリストのわざ」により超自然的・客観的に与えられた、という意味合いの言葉である。⁽⁹⁾したがって「秘蹟」は、カトリックの見地からすれば、キリストの超自然的な恩恵のわざを客観的に伝えるものであるから、これを執り行う者(司祭)およびそれを受領する者の個人的な資質にかかわりなく、それがキリストおよび使徒伝来の教会——「教会は使徒より、使徒は基督^{キリスト}より、基督は神^{キリスト}より」といわれる(テルトゥリアヌス)⁽¹⁰⁾——所定の正しい形式に則って執行されるかぎりにおいて、人々をキリストの救いへと至らせる効力をもつものと考えられる。スコラ学の命題によれば、「秘蹟は聖寵(キリストの恩恵)を含む」⁽¹¹⁾のである(引用文中の「」内は引用者。以下すべて引用文に関して同じ)。思い切って平たくいえば、「秘蹟」とは「目に見えないキリストの恩恵を仲介する目に見えるしるし」⁽¹²⁾である。

カトリック教会は、「洗礼」、「堅振」(「堅信」)、「聖体」(「入信の秘跡」)、「悔悛^{かいしゅん}」(「ゆるしの秘跡」)、「終油」(「病者の塗油」)、「品級」(「叙階」)、「婚姻」の七つをもって、キリスト教の「秘蹟」としている。⁽¹³⁾この点も、必要

の限りで後述する(第五章第三節)。

第二節 プロテスタントの「聖礼典」

ところで、プロテスタント側において「秘蹟」に対応する邦語は「サクラメント」、「聖礼典」だが、その数は、「洗礼」、「聖餐」(「主の晩餐」)の二つにしぼられ、その意味づけもカトリックの場合とまったく異なる。ただしプロテスタント内部で、とくにその諸派を創始した代表的人物であるルター、カルヴァン、ツヴィングリのあいだで、意味づけが少なからず相違する。

周知のように、ルターは「信仰のみ」を強調した¹⁰⁾。人が義とされる(義認される)のがもっぱら「信仰のみ」によるならば、信仰をうながし喚起するもののみが聖寵手段と考えられ、それは詰まるところ「言葉」であり、「言葉」をもってする「説教」である。「聖礼典」は、ルターにおいては、「言葉」と並び「言葉」とは独立して「事効的」に効力を有する聖寵手段とは見なされず、それが受領者のうちに信仰を呼び起こす「可視的言葉」(verbum visibile)であるかぎりにおいて意味を持つ。そしてこの「信仰のみ」の系として主張される「聖書主義」(「聖書のみ」)からして、ルターは「聖礼典」を新約聖書においてイエスの言葉および業として明示的に示された「洗礼」と「聖餐」との二つのみにしぼり込んだ。しかもこの「聖餐」は、ルターにあっては、「信仰のみ」のいまひとつの系である「万人平等祭司主義」からして、牧師と平信徒との communion であり、カトリック教会におけるように、聖餐執行者(司祭)は「パン」と「ぶどう酒」との双方を拝領するが平信徒は「パン」のみの拝受にあずかるといった区別は設けられず、牧師も平信徒ともに「パン」と「ぶどう酒」との聖餐式に参加するのである¹¹⁾。

このルターの「聖礼典」にたいする態度は、ツヴィングリヤやカルヴァンにも基本的に受け継がれた。しかし、プロテスタント主流の聖礼典解釈にはいくつかの難問がある。まず、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンはともに幼児洗礼を承認するが、幼児洗礼の承認は、そもそもプロテスタントイズムの共通項としての「信仰のみ」の信条と両立するかの問題があり、つぎに、聖餐におけるキリストの臨在をどう見るかに関して、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンのあいだに解釈の相違・対立が存在する。

第三節 プロテスタントにおける幼児洗礼の問題と聖餐論争

まず、上述のように、プロテスタントにとっては、「洗礼」＝「聖礼典」はそれ自体として独立して「事効的」に効力を有する聖寵手段ではなく、「可視的言葉」として信徒の内心に信仰を喚起する「説教」の——ぎりぎりのところ——補助手段たるにすぎない。ウェーバーもいうように、「聖礼典は神がその栄光を増すために定めたもの」であり、したがって厳守すべきではあるが、しかし神の恩恵をうるための手段〔聖寵手段——引用者〕ではなく、主観的にただ信仰の《*externa subsidia*》（外的な補助）たるにすぎない¹⁰⁶。

ところが、幼児にたいして「可視的言葉」としての「洗礼」を施したとしても、幼児の内心に信仰を喚起する可能性はないのであるから、「幼児洗礼」の承認は「聖礼典」にたいするプロテスタント的立場とは本来矛盾するはずであり、そのかぎりにおいて「秘蹟」を「事効的」に効力を有する聖寵手段と見るカトリック的立場への逆転といわれなければならない¹⁰⁷。

戦前日本の著名なカトリック聖職者で神学者・哲学者としても功績のあった岩下壮一も、その点に関し、『カト

リックの信仰』においてつぎのように述べた。「ルターはローマ教会の腐敗を改革し、初代教会の純真に復帰することを標榜して、すべての秘蹟はただこれをうくる者の信仰により効果を生ずとの異説を唱えた。これは教会の秘蹟信仰を覆すには極めて都合よき主張であったが、ルターの最も熱心な讃仰者も、この原則とかの小児洗礼の教説とをいかに矛盾なしに調和せしむべきやについて、全然途方にくれている、物心のまだつかぬ小児が、どうして信仰を持ってよう。」

また、岩下壮一の『信仰の遺産』にもつぎのように述べられている。「カトリックの秘蹟は恩寵をそれ自身に含むに反し、プロテスタントの秘蹟に価値と意義とを与ふるものは受くる者の信仰であり、それなくしては一の外的儀式たるに止る。ルッターの所謂流るる水何物にも非ず、唱ふる言葉亦何物にもあらず、唯信仰が罪を赦すの語は、プロテスタントの洗礼の真髓を表現して余蘊なしといふべく、従ってまだ信仰することもできぬ幼児に洗礼を授くることは無意味であり、ルッター的立場からは幼児は信仰なきが故に救はれない。普通人には無邪気の権化である赤子の死後の運命はどうなるか。まさか唯神の怒りに応じき地獄の炎に投げ入れらるべきものではあるまい。この論理に辟易したルッターは、親の信仰故に救はれると弁解したと伝へられる。彼にとつて小児の洗礼問題は甚だ厄介なものであった。『信仰のみによって義とせらる』は、一寸聞いて感心する程便利な主張ではないのである。」

そしてそれとの関連で、岩下はそもそもプロテスタンティズムの出発点となつたルターの信仰義認論を以下のよう^⑧に批判した。「信仰は義とせらるるプロセスにおいて一条件であるが、これとても神の賜である。信ずるまでには、もはや吾人の善意を助けて信仰に至らしむる恵みに浴しているのである。だから義とせらるるは、飽くまでもキリストの苦難の功徳によるのである。善業にまれ、信仰にまれ、原罪により墮落せる我等の業には由らぬ。また我等の業に由り得ようはずがない。神の前に義とせらるるは、超自然的の恩寵である。カトリック教会は終始一貫

して未だ自ら信仰を有つ能わざる小児は、そのままキリスト苦難の功德を施す秘蹟たる洗礼を原罪の赦免のために受くべきであり、またこれを受くることにより、未だ信仰を有つ能わざる小児の将来の信仰の種子が、聖寵と共にその靈魂に蒔かれると教えてきた。²⁰¹

つまりカトリック的観点からは、人間（＝人類）の原罪からの救済は、根本的かつ決定的に、信仰であろうと善き業であろうと、およそ人間の業を超越した——「信仰のみ」の「信仰」も所詮人間の「業」、主観的な「業」である。そして主観は各自一致する保証がないから、ルターの「信仰のみ」を受け継ぐプロテスタント諸派の多岐にわたる細胞分裂が生ずる——、キリストの贖罪という超自然的でしかも歴史的に一回限りで生起した絶対に客観的な出来事、すなわち神の時満ちた絶対的恩恵によって保証されている、というのである。

さて、つぎに、ルター、カルヴァン、ツヴィングリ三者のあいだには、「聖餐」におけるキリストの「臨在」をどう見るかに関して、重要な相違・対立がある（「聖餐論争」）。ルターは、聖餐式における——そしてそこに限定された——「パン」と「ぶどう酒」とのなかにキリストの「実体的實在」（物理的肉体的な意味における實在）を認めるのにたいし、ツヴィングリはそこにいかなる意味でもキリストの臨在を認めず、そこにはただわれわれのために死に引き渡されたキリストの身体と血との「象徴」があるのみだとした。²⁰² このツヴィングリの「象徴」説からすれば、ルターの「実体的實在」説は、プロテスタント側からいうところのカトリックの「化体説」と同じだということになる。²⁰³ カルヴァンは、ルターの実体的實在説をもツヴィングリの象徴説をもともに否定して、「霊的實在」説を唱えた。かれは聖餐式における「パン」と「ぶどう酒」のなかにキリストが霊的に實在すると考えたのである。²⁰⁴ カトリック側はこうしたプロテスタントイズムにおける幼児洗礼の問題、さらには聖餐論における見解の相違・対立を見て、それらを「信仰のみ」による証義説に不可避的にもなう難点、宗派の多岐分立と見なすだろう。²⁰⁵

第四節 クエーカー派における「聖礼典」の否定とウェーバーの立場

同じプロテスタント系でも、クエーカー派や無教会主義者たちの場合には、「聖礼典」そのものが否認される。⁸⁰

ウェーバーはクエーカー派について述べている。かれらにあっては、「究極の権威として理性と良心とにおける聖霊の内面の証^{あかし}に決定的な重要性を認めるといふ教説が生まれ」（つまり「究極の権威」は個々人の主観なのである）、その観点から、「聖書の独裁制」も「排除」されると同時に（その代わりに個々人の解釈、個々人の霊感の独裁制が生まれた）、「教会を通して救われるとの教義のあらゆる残滓を一掃」し、ついには「洗礼や聖餐さえも除き去る」こととなった、「洗礼派系の諸教派（デノミネーションズ）は、予定説の信奉者、わけでも厳格なカルヴァン派とならんで、救い的手段としての一切の聖礼典を根本から完全に無価値なものとし、こうして宗教による現世の『魔術からの解放』を徹底的に成し遂げたのであった。啓示の存続による『内なる光』をほかにしておよそ聖書における神の啓示を真に理解させうるものはない。」と。⁸¹

この内心の高揚感を窺わせるウェーバーの文章を見ると、以下に紹介する「秘蹟」を「呪術」と断ずるかれの所論は、ここにかれのいう「厳格なカルヴァン派」ないし「クエーカー派」の観点から、すくなくともそれらの観点を極限的反照基準として、なされたものといえよう。

ちなみに「クエーカー派」の「理性と良心とにおける聖霊の内面の証^{あかし}」といったコンセプトは、カトリック的観点からは、可視性と客観性との完全な放棄であり、プロテスタント主観主義の最たるものである。だが、可視性と客観性なしに——ということとはつまり「教会」なしに、ということだが（後述）——「汝ら互いに相愛せよ」（ヨハネ一三の三四）とのイエスの訣別遺訓を客観的に実現する途はない、とカトリック側は言うだろう。

第五節 「宗教社会学」における「秘蹟」の定義と

『倫理』における「秘蹟」(聖礼典) Ⅱ 呪術論

さて「経済と社会」「宗教社会学」におけるウェーバーの定義によれば、「秘蹟」(Sakrament, sacramentum)は端的に「救済財を保証する呪術的行為」である。³³ 同じ箇所の記事によれば、「秘蹟」を執り行うのは「密儀師」(Mystagog)であるが、かれらは「特殊な教団」を形成する点で、「ただ程度のちがいはあれ、一般の呪術師からは区別される」ということはつまり、「密儀師」は本質的にいって「呪術師」だということである。

ところで、同じくウェーバーの「宗教社会学」の定義によれば、「呪術師」とは、「呪術的な手段によって『デーモン』を強制しようとする」者のことであり、これにたいして「崇拜 Verehrung」を手段として『神々』に働きかける職業的機能者が「祭司」(Priester)である。この区別は「呪術」と(宗教的)「祭儀」との職能的区別に対応する。³⁴ 「しかし」、とウェーバーはいう、「じつはキリスト教をもふくむ数多くの大宗教において、祭司の概念はまさに呪術的資質 magische Qualifikation をふくんでいるのである」³⁵と。

この基本的認識にしたがって、ウェーバーは『倫理』において端的に述べている。カトリックの「司祭は呪術師として変体の奇蹟をおこない、天国の鍵を掌中に握っていた」。³⁶ 同趣旨の文章は、やや緩和された表現ながら、「宗教社会学」にも見いだされる。「カトリックの司祭でさえ、ミサ秘蹟の執行や鍵の権力を発揮させるにさいして、多少なりともなおこの呪術的な力を行使している」³⁷。

この「秘蹟的」Ⅱ「呪術的」なもの、それを根幹とするカトリシズム、にたいして救済論の次元で鉄槌を下したものが、ウェーバーによれば、カルヴィニズムの二重予定説であった。かれは、その結果としての「個々人の

かつて見ない内面的孤独化」を述べた『倫理』の有名人箇所を、次の文章で締めくくった。

（二重予定説の結果としての）「この教会と聖礼典とによる救いの完全な廃棄（ルタートゥムではこれはまだ十分に徹底されていない（というウエーバーの記述はかれのいわゆる「厳格なカルヴィニズム」、さらにはクエーカー派の観点から見たものである）こそは、カトリシズムに比較して無条件に異なる決定的な点である。現世を魔術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程、すなわち古代ユダヤの預言者とともに始まり、ギリシャの科学的思维と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪悪として排斥したあの魔術からの解放の過程は、ここに完結を見たのである。真のピューリタンは埋葬にさいしても一切の宗教的儀式を排し、歌も音楽もなしに近親者を葬ったが、これは心にいかなる *superstition*（迷信）をも、つまり呪術的聖礼典的なものがなんらか救いをもたらしようというような信賴の心を、生ぜしめないためであった。」⁸⁵

これは、ウエーバーの高揚した心意が生々しくと伝わってくる文章である。そればかりかこの文章は、筆者が傍点を付した箇所にとくに表出されているように、西欧史上の脱魔術化過程を完結させた禁欲的プロテスタンティズムのエートスへの、かれの満腔の共感を表す評価的文章と云うべきである。

第六節 秘蹟 || 呪術論にたいするカトリック側の反論

いずれにしてもウエーバーはカトリック教会の執り行う「秘蹟」を呪術的なもの、魔術的なものと見なすのであるが、そうした見方にたいしては——直接ウエーバーの所論にたいしてではないけれども——、当然、カトリック側からの反論がある。

「秘蹟」は、教会において、その資格ある司祭によって、執り行われるが、カトリックの古典的見地においては、教会も、司祭も、キリストを離れた独立の機関・聖職者として秘蹟を執行するのではなく、使徒伝来のキリストの委託にもとづき、キリストの代理として、それを執り行うのである。それゆえカール・アダムはいう。

「秘蹟的活動の背後には教団の『主』なる基督が立ち給ふ。此の決定的事実を看過する者のみよく『秘蹟の作用に就いてのスコラのドグマ的理解は、自動機械的作用、又聖なる働きの「マナ」といふが如き原始的觀念を示すものである』と妄想するのである。カトリックの教理に従へば『秘蹟的』聖寵：は、秘蹟受領者の人格的・道徳的・宗教的努力によって、産み出され作り出される (ex opere operantis) ものではなく、秘蹟的象徴の単なる遂行そのものによって (ex opere operato) 然るのである。各々の秘蹟において一個の客観的なるものが与へられ (opus operatum)、即ち事物 (material) と意味する言葉 (forma) との特有の結合があり、その内に、基督の意志に従って、秘蹟的聖寵は表徴さるるに至るのである。此の結合が教会の意図に従って受領者に施さるる時に、秘蹟は基督の業 (opus Christi) であり、…その有効なる力によって秘蹟的聖寵が働くのである。…

秘蹟の『魔術的作用』に就いて云々する人は、秘蹟を眞の唯一の聖寵施与者基督から分離し、独立して働くものたらしめるものである。教會的秘蹟は彼（キリストと無関係に独立して働く者）の手の下においては聖寵表徴より転じて、独立の力ある聖寵源泉、聖なる魔術と化するであらう。実際において秘蹟は自己自身の上に立つものではなく、…その全意義その全存在を基督において、基督によって、有するのである。」

福音書によれば、イエス・キリストは、使徒およびその後継者たち（司教・司祭）にたいして福音の宣教・司牧・司祭を委託するにあたって、かれらに聖霊を与え（「聖霊をうけよ」ヨハネ二〇の二三）、そしてみづからがかれらと「偕に在り」（マタイ二八の二〇）「ともに働く」（マルコ一六の二〇）ことを約束した。それゆえカール・アダ

ムは、カトリック教会において司祭が正しく秘蹟を執り行うとき、その背後には「キリスト基督が立」っており、「キリスト基督の意志に従って「キリスト基督の業」としてそれが執り行われるのだ、と述べているのである。だがこの点についてより充分な理解を得るためには、キリストの救世事業のキリスト自身の委託による継続としての教会、使徒伝来の教会という、カトリックの教会観の基本を押さえておかなければならない。その点は次章において行われる。

『カトリック大辞典』第IV巻「秘蹟」の項にも、つぎのように記されている。「キリスト神人イエズス・キリストの可視的的人生は我々人間に不可視の天主をば有効に近づけるものとして固有の意味での原秘蹟全秘蹟であるが、この神人によって秘蹟は最大の畏敬を以って授受さるべき神的賜物として授受者に委託されたのである。この点で秘蹟は魔術の反対である。魔術師は神の上に出で神をして彼の現世的希望を容れしめるものである。併し秘蹟の授受者は天主にひざまず跪き天主の制定に従ひ天主から供される聖性と道徳的力とを受けんとするものである。従って反教會的争論家がカトリックの秘蹟を魔術となすことは大きな誤りである。」

ウェーバーは『宗教社会学』において、宗教的行為における「神強制 Gotteszwang」と「神礼拝 Gottesdienst」とを区別している。前者は、人の願いを実現してくれるように神（神々）を強制するものであり、呪術や魔術はこの「神強制」に当たる。「神礼拝」はひたすら神を崇敬し神に奉仕しようとする宗教的行為である。「魔術師は神の上に出で神をして彼の現世的希望を容れしめる」という上記『カトリック大辞典』の記述は、ウェーバーのいう「神強制」に該当する。

ところで、このウェーバーの区別を直接意識してか否かは審らかにしないが、岩下壮一も『信仰の遺産』において、この魔術＝「神強制」というコンセプトを踏まえ、然るがゆえに、秘蹟を「正に魔法の反対である」とする。いわく、「魔法の本質は、不思議な呪文や術を以て自然力や神明を術者の思ふ様に支配するにある。秘蹟の場合は

その逆で、神が自ら定めた形式を通じてその〔神の〕欲する恩寵を施すのである。秘蹟を授くる者も受くる者も、この神の意志の埒外（うちがわい）に一步も出る事ができない。⁽¹⁰⁾」

同様に、現代カトリック神学の代表者のひとりであるカール・ラーナーも、カトリック教会の秘蹟を「魔術」ではないとして、以下のように述べている。

「神が歴史の中で、明確に御自身を世界に与えられ、キリストとその生と死、その復活が、一人ひとりの人間にいわば宿命として約束されているがゆえに、神の恵みの確約は絶対的な無条件性と、神御自身の言葉によって働きかけられる確実性を有する。その限りにおいて、われわれは秘蹟が『事効的行為』であると言う。すなわち秘蹟は、それ自体として、明確で効果的な神の言葉として働くものである。

……

ここでひとまず、幼児に授けられる秘蹟のことを度外視すれば、神の恵みの悔いなき絶対的約束の言葉たる『事効的行為』opus operatum は、自分を肯定にも否定にも理解する人間のまだ未決着な言葉、すなわち『人効的行為』opus operantis に出会うのである。そして、秘蹟の『事効的行為』が、信仰者、すなわち神の言葉を受け止める人間の『人効的行為』に出会う限りにおいて、秘蹟はただ信・望・愛においてのみ効果を發揮する、ということも明らかである。それゆえ、秘蹟は決して魔術的なものと考えられてはならない。秘蹟は魔術ではない。なぜなら、それは神を強制するものではなく、まさにわれわれに対する神の自由な行為だからである。また秘蹟は、人間の自分を開く自由に出会う限りにおいてのみ力を發揮するがゆえに、魔術とは全く違うものである。もちろん人間は、この神の確約に対して自分の受諾をもって出会うときに、再度この自分の受諾さえも、神の恵みによってなされることを認めねばならない。⁽¹¹⁾」

しかし、こうした文章を見ただけでは、秘蹟を呪術ないし魔術ではないとするカトリックの主張は、主張そのものとしても、なお十分に理解されえないだろう。したがって、カトリックの秘蹟論をもうすこし立ち入って検討しなければならないのだが、しかし、秘蹟はいうまでもなく教会において教会の規則に則って執行されるものであり、しかも教会は、カトリックの立場からは、「根元秘蹟」である。それゆえにまず、そもそも教会とはカトリック的立場からすればいかに理解されるものであるかが問われなければならない。カトリックの秘蹟論はそのあとまた立ち返って検討することとする。そうした検討をつうじて、プロテスタント的バイアスのかかったウェーバーのカトリシズム論の問題性も、一層明確に浮かび上がってくるだろう。

注

- (1) 名古屋大学『法政論集』一三〇号、四七五頁以下。周知のように、すでにパウル・ホーニヒスハイムは『マックス・ウェーバーの思い出』のなかで、ウェーバーが「カトリシズムの徹底的な敵対者」だったことを証言している（ホーニヒスハイム著、大林信治訳『マックス・ウェーバーの思い出』みすず書房、一九七二年、一四四ページ）。
- (2) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, 1963, S.94f., S.114, S.155f. 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』岩波文庫、下、一六頁、六八頁以下、一四二頁。以下原書はRS1、邦訳は梶山・大塚訳、下（あるいは上）とのみ記す。
- (3) RS1, S.113f. 梶山・大塚訳、下、六三頁以下。
- (4) Cf. Friedrich Wilhelm Graf, *The German Theological Sources and Protestant Church Politics*, Hartmut Lehmann and Guenther Roth (ed.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge U.P. Press, 1995, p.43.

- (5) 一九八五年の数字だが、カトリックは世界人口の一三・二パーセント、プロテスタントは七・八パーセント、正教会信徒は一・四パーセント、キリスト教徒全体で二二・四パーセントを占めるという統計がある(『日本大百科全書』小学館、第七巻、一九八六年、一三三頁)。Wikipediaによれば、二〇〇二年の集計で、世界におけるキリスト教徒数は二〇・四億人、うちカトリック約一〇・八億人、プロテスタント諸派計約三・五億人、正教会約一・二億人、その他諸教派約三・九億人となっている。ちなみに同資料によれば、イスラム教徒は一億人、ヒンドゥー教徒一〇・五億人である。
- (6) RS.1, S.69. 梶山・大塚訳、上、一一一頁。
- (7) 『新カトリック大事典』IV「秘跡」の項一八八頁。
- (8) 『新カトリック大事典』IV「秘義」の項、一七一頁。
- (9) 『新カトリック大事典』I「エクス・オベレ・オペラートーエクス・オベレ・オペラントイス」の項、七六七頁。Karl Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Glaubens. Freiburg-Basel-Wien, Neuausgabe 2008, S.390f. カール・ラーナー著、百瀬文晃訳『キリスト教とは何か——現代カトリック神学基礎論』エンデルレ書店、一九八一年、五四四頁以下。Vgl. auch LThK2.Aufl.Bd.9, Sp.225ff. NCE2ndEd., vol.12, p.4779ff.
- (10) カール・アダム著、吉満義彦訳『カトリシズムの本質』岩波書店、一九四三年、二六頁。Karl Adam, The Spirit of Catholicism, translated by Dom Justin McCann O.S.B., Introduction by Robert A.Kreig, C.S.C., Herder & Herder, 1997, p.21.
- (11) 『カトリック大辞典』IV三六九頁「秘蹟」の項、三六九頁。トマス・アクィナスによれば、「しるし」というものは、「既知なるものをつうじて未知なるものを発見する」という本性をもった人間に「神によって」与えられたもの」だが、「秘蹟」は「人を聖化する働きをもつ聖なる事柄のしるし」と定義される。Cf. St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, translated by the Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, reprinted 1981, vol.IV, p.2340.
- (12) カール・ラーナー著、百瀬文晃訳『キリスト教とは何か——現代カトリック神学基礎論』エンデルレ書店、一九八一年、

五四二頁中段の訳者割注参照。

(13) 『カトリック大辞典』Ⅳ、「秘蹟」の項、三六七頁。カッコ内は『新カトリック大事典』Ⅳ、「秘跡」の項の用語。すでにトマス・アクイナスも秘蹟として「洗礼」、「堅信」、「聖体」、「悔悛」^{（かいしん）}、「終油」、「品級」、「婚姻」の七つを挙げてい^{（い）}る。Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, *ibid.*, vol.Ⅳ, p.2369ff.

(14) 拙著『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』恒星社厚生閣、一九九三年、第二章付論「ルター瞥見」参照。

(15) 以上、『カトリック大辞典』Ⅳ、「秘蹟」の項、三七一頁以下を参照。

(16) Max Weber, *RS I*, S.94. 梶山・大塚訳、下、二二六頁。

カルヴァンにおいても、『聖礼典』は「われわれの信仰をはぐくみ・固くするに絶大な益を与える手段である」といわれ（カルヴァン『キリスト教綱要』渡辺信夫訳、Ⅳ／1、新教出版社、一九八一年、一七頁。）、聖礼典は、信仰育成・促進の、極めて重要だが、やはり補助手段だとされていることに変わりはない。

また、カルヴァンは、同書第一四章「聖礼典について」において、「聖礼典とは、われわれの信仰の弱さを支えるために、主なる神が、われわれの良心に、われわれに対するご自身のいつくしみの約束を封印したまうことの、外的なしるしである。また、それに答えて、われわれのほうでは、神と天使たちの前にも、人々の前にも、己れの敬虔を証しすることである」と定義し（同三三三頁）、さらにこの定義を敷衍して、「聖礼典は先行する約束なしには決して存在しないこと、むしろ、これはその約束に、いわば一種の付加物として付け加えられたものである」と解説し、その「先行する約束」とは、結局、「神の聖なる言葉」「神の真理」であり、それは「それ自体として充分堅固であり・確実であって、それ自身よってのほか、よりよき確証を得ることができない」——ならば、そのほかに「聖礼典」などというものをキリストが定める必要は本来なかったということになる（引用者）——のだが、「しかし、われわれの信仰は、小さく、かつ弱いのである」から、「そのため、あらゆる方向から補強され、一切の手段をつくして支えられるのでなければ、たちまちにして揺れ動き、変動し、ぐらつき、そしてつい

に無に帰するのである」と述べている(同上三三四頁以下)。

説明は端的ではないが、要するに、カルヴァンにおいても、「聖礼典」はそれ自体として「聖寵」を施与するものとしての意義を有するものではなく、「神の聖なる言葉」にたいする「信仰」の「補助手段」(「一種の付加物」)にすぎないものとして位置づけられているのである。

(17) 『カトリック大辞典』IV、「秘蹟」の項、三七二頁。なお、ツヴィングリが幼児洗礼を承認したのは一五二五年の『洗礼論』第四部「幼児洗礼について」においてであり(『宗教改革著作集』5 ツヴィングリとその周辺Ⅰ) 教文館、一九八四年、二二三頁以下)、カルヴァンがやはりそれを承認しているのは『キリスト教綱要』渡辺信夫訳、IV/2、第一章、新教出版社、一九八二年、三五頁以下においてである。

(18) 岩下壮一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、一九九六年、二五九頁。

(19) 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、一九八二年、二一九頁。

(20) 岩下壮一『カトリックの信仰』前掲二六五頁以下。

(21) 『ルター著作集』第一集第八巻「キリストの聖餐について 信仰告白 一五二八年」参照。

(22) 『宗教改革著作集』5 ツヴィングリとその周辺Ⅰ) 教文館、一九八四年、二七一頁以下のフルドリヒ・ツヴィングリ「聖餐論」および同四二四頁以下の出村彰による解題「聖餐論」を参照。vgl.auch LThK 2.Aufl., Bde.9, Sp.224.

(23) 「サクラメントにおいて、パンの実体は実際にキリストの肉という実体に変化する」とする説。『宗教改革著作集』5 二七七頁。なお、聖餐論のカトリック側から見た教義史については、LThK2.Aufl., Bd.3, Sp. 1147ff., NCE2ndEd., vol.5, p.422ff.

(24) 『宗教改革著作集』5 ツヴィングリとその周辺Ⅰ) 教文館、一九八四年、二七一頁以下および同四二四頁以下を参照。

(25) カルヴァン『キリスト教綱要』渡辺信夫訳、IV/2、第四篇第十七章、とくに第二十九節のテルトゥリアヌスの引用の箇所、および第四〇節冒頭を参照。また、渡辺信夫『カルヴァン 人と思想』清水書院、一九七五年、一八二頁以下を参照。

(26) 事実、岩下壯一は『信仰の遺産』において、つぎのように述べた。「所謂宗教改革が、司祭と修道士との品位と責任とを邪欲不可抗の理論にかくれてかなぐり捨てたルター（ルターは修道士であった）によって始められた事を、カトリック者は痛ましき悲劇と観ぜざるを得ないのである。神と人との関係を這般の純粹事態的（事効的、客観的可視的）関係より解放して、唯々信仰によりて義とせられるといふ純宗教的關係に単一化したことは、一見より人格的、道義的らしく映するが、信仰そのものが既に恩寵であつて人間の自力的努力の結果でないとする以上、恩寵が人を義とするに如何なる道を選び、如何なる秩序如何なる機構の下になそうとも、それは恩寵の主の自由の権内に属することは当然承認されねばならぬ筈である。従つて問題はただ恩寵の主が如何に之を施さんと欲し給へるか、其思召如何に存して、人間はその規定の前に唯々服従承認の一途あるのみである。唯々信仰のみに由る証義説が實際如何に多くの矛盾を産み出せるかを勘考すれば、神意の所在は自から明かになるであろう。」と（岩下壯一『信仰の遺産』前掲二一〇頁以下）。

かれはまた『カトリックの信仰』において、「ルターはもちろん、信仰の立場をとつたに相違ないが、天啓たる神の言の内容を定める規範を主観内においた」（カトリックではその規範を定めるのは使徒伝来の教会であり、その頂点に立つ教皇であるにもかかわらず）、「それはキリスト肯定にも否定にも、人間の都合次第に使い分ける両刃の剣である。ルターはこれを振つて見事キリスト教を両断し、その後継者等は両断された一半をさらに寸断しつくした」と述べている（『カトリックの信仰』前掲三四〇頁。強調は引用者）。

(27) 『新カトリック大事典』Ⅲ、「聖礼典」の項、七七二頁。

(28) Max Weber, *RS I, Tübingen, 1963, S.155f.* 梶山・大塚訳、下、一四二頁。ちなみに、アーロイス・ハーンは、ウェーバーはピューリタン諸派において聖礼典としての懺悔の廃止が徹底され、その信徒たちの宗教生活においては厳しい方法的な倫理的自己審査が唯一支配的となつたと理念型的手法を使って想定しているけれども、実際には、かれらにおいても懺悔を含む聖礼典と倫理的な自己統御とが独特の形で結合されていた、と述べてゐる。Cf. Alois Hahn, *Sakramentale Kontrolle, in hersg. von*

Wolfgang Schluchter, Max Webers Sicht okzidentalen Christentums, aa.O., S.242ff. なお、このアローイス・ハーンの見解は、第一章の「補遺」末尾で紹介しておいたかれの見解、プロテスタント諸教派信徒の宗教生活の実際を個人的な自己統御と教団(Gemeinde)の管理との独特の結合だったとする見解と対応するものだろう。

- (29) MWG I 122-2, S.188. 武藤一雄ほか訳『宗教学』創文社、一九七六年、七五頁。
- (30) Ebd., 同上訳七五頁以下。
- (31) Ebd., S.158. 同上訳四〇頁。
- (32) Ebd., 訳同上。
- (33) RS I, S.114. 梶山・大塚訳、岩波文庫、下、六九頁。
- (34) MWG I 122-2, S.154. 武藤一雄ほか訳『宗教学』創文社、一九七六年、三六頁。
- (35) RS I, S.94f. 梶山・大塚訳、下、二六頁以下。傍線は原著者、傍点は引用者。
- (36) 本稿第四章を参照。
- (37) カール・アダム著、吉満義彦訳『カトリシズムの本質』前掲三〇頁以下。Karl Adam, The Spirit of Catholicism, op.cit., p.24f.
- (38) 『カトリック大辞典』第IV巻、富山房、一九五四年、「秘蹟」、三六七頁。
- (39) MWG I 122-2, S.154. 武藤一雄ほか訳『宗教学』創文社、一九七六年、三五頁以下。
- (40) 岩下壮一『信仰の遺産』岩波書店、一九八二年、二二〇頁。
- (41) Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, op.cit., S.391. カール・ラーナー著、百瀬文晃訳『キリスト教とは何か』前掲五四五頁。
- (42) Karl Rahner, ibid., S.388f. ラーナー、同上、五四一頁以下。