

武士のエートスと資本主義

——マックス・ウェーバーの日本像——

向 井 守

(1999年11月30日受理)

(1)

マックス・ウェーバーは、最晩年の学問的遺書ともいえるべき『宗教社会学論文集序言』の冒頭において、自らの学問的生涯を貫く問題意識について次のように要約している。「近代ヨーロッパの文化世界の息子は、不可避的でしかも正当なことであるが、世界史的な諸問題を次のような問題提起のもとで取り扱うであろう。すなわち、いかなる諸事情の連鎖によって、まさしく西洋という地盤において、しかもただここにおいてのみ普遍的な意義と妥当性をもった発展方向にある——と少なくとも私たちは思いたいのであるが——文化諸現象が立ち現れるにいたったのか」(R.S. I, S.1) と。たしかに「普遍的な意義と妥当性をもった発展方向にある——と少なくとも私たちは思いたいのであるが」という慎重な留保をしているにもかかわらず、彼は西洋の生み出した文化諸現象が普遍的な意義と妥当性を持ち、それらが他の文化圏に普及することを確信していたのである。西洋という極めて特殊な文化圏が、その特殊性にもかかわらず、というよりはまさしくその特殊性ゆえに、全世界の他の文化圏に対しても通用する「普遍的な意義と妥当性」をもった文化諸現象を生み出した。これは極めてパラドキシカルな世界史的事態である。彼の宗教社会学的業績は、まさしく、なぜ西洋だけがこの「特殊性と普遍性」とをパラドキシカルに結合した文化諸現象を生み出し、他の文化圏ではこのような文化諸現象を生み出すことがなかったかを因果的に解明するために、合理化という指導的観点から世界史を「東から西へ」(R.S, I. S.267,) すなわち中国を起点として、インド、イスラムを通過して、西洋へと学問的に遍歴することによって成り立っているのである。では、普遍的な意義と妥当性をもった文化諸現象とはいかるものか。そして彼はこの文化諸現象を指摘するに当たって、常に「ただ西洋においてのみ (nur im Okzident)」という特殊性を力をこめて強調している。

(1) 科学に関して。「ただ西洋においてのみ、われわれが『妥当的』として認める発

展段階にある『科学』が存在している」(R.S. I, S.1)。

(2) 芸術のうち音楽に関して。「合理的和声音楽——対位法ならびに和音和声法……、これらすべてはただ西洋においてのみ存在した」(R.S, I .S.2)。また建築に関して。「ゴシック式のドームは……他の所では欠如している」。絵画に関して。「絵画においては線および空間の遠近法の合理的利用によってみられる、すべての芸術の『古典的』合理化のかの種類は他の所では欠如していた」(R.S. I, S.3)。

(3) ジャーナリズムに関しては。「もっぱら印刷されることを予想し、また印刷を通じてのみ生命をもつこととなるような文書、なかんづく『新聞』や『雑誌』は、ただ西洋においてのみ成立した」(R.S. I, S.3)。

(4) 専門的学問の営みに関して。「科学の合理的および体系的専門的経営、訓練を受けた専門人階層 (Fachmenschentum) は、……ただ西洋においてのみ存在した」(R. S, S.3)。

(5) 政治に関して。「定期的に選出される『代議士』からなる議会、民衆政治家、議会に対して責任をおうような『大臣』としての政治的指導者の支配を……ただ西洋のみが生み出した」(R.S. I, S.3)

(6) 国家に関して。「合理的に制定された『憲法』および合理的に制定された法律をそなえ、合理的に制定された諸規則、すなわち『法規』に基づいての専門官僚による行政が行われるような、そうした政治的アンシュタルトとしての国家を……ただ西洋のみが……知っている」(R.S. I, S.3)。

(7) 経済に関して。これまで世界のいかなる時代にでも、またいかなる国々でも資本主義が存在したが、「西洋は近代において、これと並んで、まったく異なった、これまで世界中の他のところでは発達しなかったような種類の資本主義、すなわち（形式的に）自由な労働の合理的・資本主義的組織を知っている」(R.S. I, S.7)。

これらの科学、芸術、ジャーナリズム、政治、国家、経済など側面においてただ西洋のみが生み出した文化諸現象は、西洋のみが生み出したにもかかわらず、まさしく「普遍的な意義と妥当性」をもつがゆえに、他の文化圏においても模倣され、摂取され、消化されることが可能である。では、なぜ西洋の文化諸現象は普遍的な意義と妥当性をもっているのか。それはウェーバーがあげている(1)から(7)までの多くの文章に出てくるように、特殊な意味で「合理的」であるからである。たしかに中国にもインドにも合理化現象は存在した。しかし中国においては儒教が間接的に、道教は直接的に「呪術的世界像」を生み出し、インドにおいては大乘仏教もヒンズー教もともに世界を「呪術の園」へと転換した。これに対して、西洋は他の文化圏にはない、特殊な合理性を生み出した。それは古代ユダヤ預言者に始まり、ギリシャの科学的思惟を経て、プロ

テストンチズムに到る「世界の呪術からの解放というかの偉大な宗教史的過程」(R.S. I, S.94f) によってもたらされた合理性であった。それはいかなる文化圏に属していても、「欲しささえすれば、いつでも学び知ることができる」(W.L,S.594) という合理性である。まさにこのような合理性をもっているがゆえに、現在、欧米化とか近代化という名の下に西洋以外の他の文化圏においてこれらの文化諸現象は摂取されつつある。日本は明治維新以後、東洋の文化圏においてはじめて、科学、芸術、政治、経済の面において西洋文化諸現象を積極的に導入した国である。そして現在でも東洋の文化圏の他の国々は、さまざまな伝統的障害に直面しながらも、西洋の文化諸現象を受け容れつつあり、ウェーバーが西洋文化の特徴に付与した普遍的な意義と妥当性はますます確証されつつあるといってもよい。したがって、ウェーバーの世界史的考察の中心問題は、「西洋の、とりわけ近代西洋の合理主義の独自の特性を認識し、その成立において説明すること」(R.S. I, S.12) であった。なかんずく、その焦点は近代西洋においてのみなぜ「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」が成立し、なぜ他の文化圏ではその萌芽が存在していたにもかかわらず、成立しなかったかを因果的に説明することであった。そして、近代資本主義の適合的原因を近代市民層によって担われた「プロテスタンチズムのエートス」のうちに発見したのであった。

しかしウェーバーは、奇妙なことであるが、東洋の中で西洋から最も離れた辺境の極東にある島国である、日本と西洋とのみが共有しているいくつかの文化諸現象を指摘している。それを挙げてみよう。

(1) 長子相続法に関して。「ただ西洋中世と日本においてのみ (nur im mittelalterlichen Okzident und in Japan) ……長子相続法という明確な原理が実効的に貫徹された」(W.u.G,S.144.Vgl.W.u.G,S.558)。

(2) 封建制に関して。「日本と並んで、西洋中世はもっとも純粹に封建制度を発達せしめた地域である」(W.G, S.70)。

(3) 封建的エートスに関して。「ただ西洋型のレーエン封建制と、日本型従士封建制のみが、……『名誉』と『誠実』との結合を知っている。この二つの封建制は、それらが特別の身分的教育、詳言すれば身分的『名誉』にもとづくところの特殊な心情をはぐくむごとき教育、の基礎をなしたという点においては、ギリシャ的都市封建制と共通の性格をもっている。しかし同時に上の二つの封建制は、ギリシャ的封建制とは異なって、『封臣的誠実』を人生観の中核たらしめた」(W.u.G, S.658)。西洋中世と日本は封建制に由来するよく似たエートス、騎士道と武士道を生み出した。

(4) 教育に関して。「[日本においては]、中国におけるようにプフリュンデ免許状でなく、西洋中世のように騎士的慣習や騎士的教育が、インドにおけるように救済哲学

でなく、西洋古代におけるように世俗内的教育が实际的行動を規定した」(R.S.II, S.300)。

(5) 国民主義に関して。「国民という理念の完全な構想は、われわれにおいても近代西洋的知識人階層によってのみ展開された。……[東洋においては]ただ日本においてのみ(nur in Japan), 封建的發展が、主として身分的騎士的な基礎の上にはあるが、真に『国民的』共同体意識の萌芽を必然的に生み出した」(R.S.II, S.376f)。

(6) 個人主義に関して。「[日本においては] 厳格な契約的法関係を創造した・解約可能なレーン関係は……西洋的意味での個人主義に対するはるかに有利な基礎を与えた」(R.S.II, S.300)。

(7) 宗教に関して。ウェーバーは世界を巨大な呪術の園へ転換させた大乘仏教の宗派のなかでも、ただ日本の浄土真宗のうちのみ「西洋的なプロテスタンチズムに比せられる」(R.S.II. S.303) のものを見出している。(ウェーバーはこの他に東洋の宗教のなかで、インドのジャイナ教の「富の獲得そのもの決して禁止されず、富裕になろうとする努力とこのことへの執着」のうち、「西洋の禁欲的プロテスタンチズムにかなり似たもの」(R.S.II. S.212) を見出している。)

(8) 文学に関して。「婦人は言語に方向づけられた国民感情の形成に特別の貢献をした。婦人に向けられた恋愛抒情詩は、受け取る婦人に理解されないと困るから、外国語であってはならない。宮廷的騎士的抒情詩が……フランス、イタリア、ドイツにおいてはラテン語を、日本においては漢語を、自国語におきかえ、そしてこれを文学語に昇華した」(S.S.S.486)。⁽¹⁾

では、なぜウェーバーは日本と西洋とに平行する文化諸現象に学問的関心を寄せたのであろうか。それは「日本は、たとえ資本主義の精神を自ら創造しなかったとしても、資本主義を人為的完成品(Artefakt)として比較的容易に受け容れることができた」(R.S.II.S.300) ためであったと考えられる。日本は西洋以外の国でははじめて資本主義を外から採用して、さまざまな欠陥をそなえながらも一応資本主義に成功させた国である。ウェーバーが挙げている日本に関する文献は、1904年から1906年ごろに公刊されたものが多い。とりわけ、彼が参照した日本の宗教に関する四つの文献はすべて、彼が日本の政治社会構造を述べる際に参照したクランやラートゲンなどの著書もほぼこの時期に公刊されたものである。すなわち、日露戦争の勃発から勝利にかけてのものである。そして30数年前には幕藩体制、すなわち前近代的な封建国家であったアジアの小国日本が、大国ロシアに陸海において勝利し、講和にごぎつけた時期である。1905年1月の旅順陥落後、ロシアにおいて革命が発生した。ウェーバーは数週間のうちにロシア語をマスターして、ロシアの新聞や文献を読み、その年の暮れに

は『ロシアにおける市民的民主主義の状態』と『ロシアの外見的民主主義への移行』という二つの大部の政治論文を書いた。但し、これらの論文のなかでは日本について言及はまったく行われていない。しかし、ウェーバーが日本が近代国家として登場し始めた日露戦争前後に、日本への学問的関心をもちはじめたことには疑いはない。

ウェーバーは1902年に病気のためハイデルベルク大学の経済学教授を退職し、そのポストをカール・ラートゲンが継いだ。歴史学派経済学の大御所であったシュモラーの義兄弟であったラートゲンは、1882年から1890年の長きに渡って東京大学において国法学と行政学と統計学を講じ、帰国後の1891年『日本の国民経済と国家財政』を出版した。ウェーバーは「自らの観察に基づき、日本語の正確な知識をもって日本の精神のおよび物質的文化の発展を最も信頼性をもって描いた二人のドイツ人の作家は、(精神文化に関しては) K. フローレンツであり、(物質文化に関しては) K. ラートゲンである」(R.S.II,S.295) といっている。ラートゲンは日露戦争のただ中であつた1905年に、『日本人とその経済的発展』を出版している。このなかで彼は、日本の発展はロシアや古い東洋とは「テンポにおいても気質においても」異なっていて、「ロシアにおいては古い型のアジア的国家から近代的共同体への転化は、かぎりなく多くの時間を必要とし、絶えず人民の怠惰や支配階級の腐敗や重圧的な絶対主義や教会の愚鈍さによって阻止された。イスラムの諸国においては同じような要素や信仰の相違が阻止している。中国においてはすべての外国のものに対する高慢で優越的な拒否的態度や化石化した古典主義が進歩を阻んでいる。ただ日本においてのみ(nur in Japan), 新しい力が容赦なくしかも偏見をもたずに支配している。ほとんど突然に、すべて力の封建的拘束にかわって、経済的個人主義が現れ、地方的な需要に向けての伝統的生産にかわって、大市場に向けての生産が現れた」(Rathgen, 2.S.137) といい、維新以後の日本の急速な経済発展に驚嘆している。ウェーバーもラートゲンとともに日本の資本主義の急速な発展に注目し、ラートゲンの場合この観点から日本の過去の政治的社会的構造に注目し、さらにウェーバーの場合にはその外に日本の宗教の歴史的展開にも関心をよせた。そしてウェーバーの場合には、大乘仏教圏内においてただ日本においてのみ「西洋的なプロテスタンチズムに比すべきもの」を発見した。では、日本の資本主義の精神の展開は西洋と同じように「プロテスタンチズムの倫理」に由来するのだろうか。ウェーバーはこれに対して否と答える。彼は「われわれ連関 [=日本における資本主義の展開] にとって重要な・日本人の生活態度の『精神』の特質は、宗教的諸契機とはまったく異なった他の事情によって生まれた。すなわち、政治的および社会的構造の『封建的』性格によって生まれた」(R.S.II, S.296) という。そしてウェーバーがあげる西洋との共通現象は(7)以外は、すべて日本の封建制に関わっている。

しかしウェーバーは「二つの支配形態は、——ただし封建制のほうが家産制よりもはるかに強力にかつ典型的に——経済の固定化の方向にきわめて精力的に作用しうる」(W.u.G,S.650)ともいう。封建制は経済の停滞を促進するにもかかわらず、ウェーバーは日本の政治的および社会的構造の封建的性格をもった『精神(=エートス)』が近代資本主義を人為的作品として外から採用し、成立させたという。では、日本の「封建的性格」とはどのようなものか、そしてそのエートスが日本における資本主義の成立とどのように因果的に関係するのであろうか。

(2)

まず、日本においては西洋のプロテスタントイズムに比すべき宗派が成立したにもかかわらず、なぜその宗派が世俗内的禁欲の担い手となって資本主義の精神が生まれなかったのかを問題にする。それに連関して、ウェーバーが日本の主要な仏教宗派をどのようにとらえているかを見てゆきたい。当時日本の宗教についての科学研究はまだ始まったばかりであり、彼が日本の仏教を叙述するにあたって、参考することができた文献は次の四つに限られていた。

(1) Karl Florenz, Die Religionen der Japaner, 1: Der Shintoismus, in: Die orientalischen Religionen, 1906

(2) Hans Haas, Die Sekten des japanischen Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Ja. 20, 1905 (以下, 引用において Haas, 1 と略す)

(3) Hans Haas, Die Religionen der Japaner, 2: Der Buddhismus, in: Die orientalischen Religionen, 1906 (以下, 引用において Haas, 2 と略す)

(4) Heinrich Hackmann, Der Buddhismus, 3 Teile (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Reihe III, Hefte 4, 5, 6) 1906 (以下, 引用において Hackmann と略す)

私の見るところでは、ウェーバーは日本の古代の宗教と神道の復活を叙述するに当たっては(1), 日本の仏教史をたどるに当たっては(3), 仏教の主要な宗派の教説を叙述するに当たっては(2)と(4)を, とりわけ(4)を参考にしている。そして、ウェーバーは「ハックマンの通俗的な叙述は、自己観察に基づいているがゆえに、まさに一読に値する」(R.S.II.S.295f)と評している。しかし、このようなハックマンの通俗的な叙述によりながらも、ウェーバーは世界の宗教に対する博大な知識と彼固有な「宗教社会学的観点」に基づく独自の見解が示されている。ウェーバーの宗教社会学の叙述はさまざまな学問的先行者の見解が渾然と一体となっており、しかも独自の観点から整理されて

いるので、この見解はだれそれのものによるという典拠を示すことはほとんど不可能である。しかし、ウェーバーの叙述において希有のことであるが、日本の宗派を叙述するに当たって、彼は明らかにハックマンを典拠にしている。ここにはウェーバーが学問的には決して一級品とはいえない通俗的書物をどのように消化し、自家薬籠中のものにしたかを、いささか煩瑣なるかもしれないが、示したいと思う。彼は「日本仏教はそれ自体極めて重大な興味を引き起こすものであるが、それにもかかわらず、ここでは付随的にしかも短いスケッチで言及するにとどめておく」(R.G.II, S.296) といつて、ハックマンにしたがって日本の宗派を印象的にスケッチしている。彼は日本仏教は中国から多くの宗派を受け容れているけれども、そのいくつかは「日本に固有な発展諸方向」((R.S.II, S.302) を示しているという。そして日本に固有な宗派として、真言宗、浄土宗、禅宗、真宗、日蓮宗の五つのものを挙げている。

仏教は6世紀に朝鮮を介して、8世紀以後は直接に中国から日本に受容されが、ウェーバーはこのことは日本の「最初の読書人の一人」(R.S.II .S.296) である聖徳太子を中心とした政府のイニシャティブによって行われた、という。ハースは聖徳太子については、中国文化の熱狂的弟子であり、「最初の日本の読書人」(Haas.2, 225) であり、宗教の領域における人民の指導者で、ローマ帝国においてキリスト教を公認したコンスタンチン皇帝、インドにおいて仏教を国教としたアショカ王に比すべき人物であるとしている。しかしその目的は「疑いもなく、その規律と組織をもった仏教以外に、……好戦的な民衆を温順するいかなる良い手段がなかったからである」(Haas, 2, S.225) といっているが、ウェーバーは聖徳太子は「これによって臣民の順致と規律化を意図した」(R.S.II, S.295) と極めて簡潔に要約している。

まず真言宗と浄土宗については、ウェーバーはハックマンの極めて簡単な特徴づけにしたがっている。真言宗について、ハックマンは「それは日本におけるマントラ派であり、ここでは呪術的言葉、呪術的慣用句そして同時に呪術的に作用する身振り(とりわけ印契)が非常に重んじられた。それによってすべての可能な理念(儒教的なもの)が仏教と結合させられるところの神秘哲学は、多くは極めて迷信的な外的行為に対してより深い(秘教的)内容を与えている」(Hackmann, S.72) という。ウェーバーはこの叙述を「ここにおいては祈禱の慣用句(ヒンズー教のマントラ)は、同時に呪術的呪文であり、そして神的なものと合一するための秘教的に解釈された神秘的な手段である」(R.S.II, S.302) と簡潔に要約し、ヒンズー教的なマントラを中心とした呪術的神秘主義であることを強調している。さらに浄土宗については、ハックマンは「それはなかならず『西方極楽』という極めて人気を集めた教説であり、その背後にある涅槃という目標は完全に消えてしまっている。西方極楽の支配者は阿弥陀であ

り、彼と並んで観音と大日が君臨している。……阿弥陀への信仰、しかも彼の名前を絶えず呼びかけることによって極楽に入ることができる」(Hackmann, S.72f)という。ウェーバーは「浄土宗は中国的大乗仏教的な仕方で西方極楽を約束し、そしてそのための手段として阿弥陀を熱烈に信仰して形式的に呼びかけることが推奨される」(R.S. II, S.303) と言い直し、ハックマンによりながらも、世界宗教史的な観点から浄土宗を、中国の仏教と同じように、もはや輪廻と業の世界からの解脱を目標とはしないで、現世の延長として来世をとらえ、来世での救済を念願する宗教としてとらえている。そしておそらくこの文章を書いた後、ウェーバーは『大無量寿経』と『阿弥陀経』を英訳で読み、注において浄土宗がルターと同じように行爲主義を廃し、阿弥陀への信仰的祈りのみが宗教的浄福を保証することを付加している。

ウェーバーはこれら両派より「もっと重要な宗派」として禅宗と真宗をあげている。そして、やはりハックマンによりながら、ウェーバーはいくらか詳細にしかも力をこめて論じている。彼は、彼独自の宗教社会学的カテゴリーにしたがって、禅宗を「神秘的に解釈された心霊修行からなる貴族的宗教性」、すなわち達人宗教性、これとは対照的に真宗を「このような達人的行爲 [=心霊修行] から自由な、世俗内的帰依・信仰宗教性」(R.S. II, S.303) すなわち民衆的宗教性と規定し、その後これらの宗派を個別的に論じていく。

禅宗については、ハックマンは「禅宗は宗教生活の重点を、最初ゴウタマの教説にしたがって重点としたところのもの、すなわち観想と瞑想に置く。それは最初から書物の研究に強く反対するがために、書物をまったく認めようとはしない。……この努力と関連して、禅宗はまた常に克己、すべての衝動の規制、身体的影響の克服を強く強調する。この目的のために立てられた訓練は騎士的戦士の有能さのために役立つがゆえに、かつては多くの貴族(侍)が……このような自己否定的で厳しい鍛練に参加した」(Hackmann, S.71) いている。ウェーバーはこの文章を「禅宗の宗教的訓練は、仏教的クシャトリア宗教性の古いインド的類型に比較的にもっと近い。それゆえ、この宗派は長い間日本宗教のうちでも侍身分によって優遇された。……原始仏教と同じように、禅宗はすべての書籍の知識を排斥し、精神の規律化と外界とりわけ自己の身体に対する無関心の獲得を決定的に強調した。この訓練の意義は神的なものとの観想的合一によって俗世から自由になることであつた。俗人、とりわけ職業戦士はこの訓練を彼らの職業のための鍛練と規律化の手段として尊重した」(R.S. II, S.303) と自分の言葉に直している。ウェーバーは、日本の仏教の中で禅宗は、独自の宗教社会学的な観点から戦士階層であるクシャトリアから出身した仏陀の原始仏教にもっとも近く、そのため日本の戦士階層である武士によって愛好されたこと、さらに書物を

排斥し、精神の規律化、外界（身体を含めての）への無関心という点において、武士のエートスを形成するのに寄与したことを強調している。さらに「この宗派の規律は生命そのものを無視する気分を涵養することによって日本人を軍事的に有能にするのに著しく寄与したと……有名な日本人によって主張されている」(R.S.II, S.443) というとき、この「有名な日本人」は、1899年に英語で出版され、1901年にドイツ語に翻訳された『武士道』の著者、新渡戸稲造を指しているように思われる。この書物の第二章「武士道の淵源」において「[禅] 仏教は……生を賤み死を親しむ心を武士道に対して寄与した」⁽²⁾と書かれているからである。ウェーバーはとりわけ日本の武士のエートスに関心をもっていたので、この著書を当然読んだものと推定される。新渡戸は1888年ベルリン大学に留学し、ウェーバーの恩師でもあったシュモラー、マイツェンなどもとで研究し、1890年博士論文『日本の土地所有について』⁽³⁾を出版している。

ウェーバーは真宗については、非常に力をこめて、かなり詳細に叙述している。彼が主としてよっているのは、やはりハックマンである。ハックマンは「真宗は非常に注目に値する。近代においてはおそらくその影響という点において禅宗を超える。それは最初から大乘仏教的方向を支配した・信仰の意義という原理を究極的な帰結にもたらした。信仰、すなわち神しかも阿弥陀の好意と助力への確固たる内面的信頼が、……すべての宗教的生活の基礎である。信仰のほかに、すべての他のものはあまり重要でない。祈り、良き行為、禁欲、特殊な遁世的生活方法は必要でない。……なかならず、修道制度は……ここでは消滅した。たしかに真宗には僧侶がいる。しかし、結婚は彼らには許されており、他と異なっただけの生活態度を命じられない。彼らが寺において仏事を営んでいるときにのみ、衣服において俗人と区別されるにすぎない。この外的徴候からすれば、この宗派の仏教はその遁世性をまったく放棄して、むしろ世俗的諸関係のうちに単純な宗教的信仰やこれから生じる倫理を浸透させることを重んじていることが、特にはっきり示されている。これに相応して、ここでは民衆教育や民衆啓蒙のために、また説教や民衆向きの文書のために、多くのことが行われた。信者は近代的西洋的制度への適応への傾向を非常にもっており、同時に仏教の永続的意義と伝道力を強く意識している」(Hackmann.S.72)。ウェーバーは、基本的にこのハックマンの叙述によりながらも、独自の宗教社会学的観点から、ウェーバー独自のアクセントを付加し、この真宗を東洋の宗教では異質的とも言える特性を刻み出している。真宗はウェーバーの宗教社会学的観点からすれば日本の宗教において最も興味を引くものであった。箇条書きにしていけば、(1)、行為主義を排斥して、信仰主義に徹底した点において真宗は、「西洋のプロテスタンチズムに比する」(R.S.II, S.303)ものである。たしかにこの阿弥陀への信仰的帰依はインドの「信愛」宗教性に似ているが、

しかしここではいかなる「狂躁的忘我的要素」がない点において、これとは異なっている。(2)、仏教の中でも「独身制ばかりでなく、一般的に修道院制度なるものを廃止した唯一の仏教宗派」(R.S.II. S.304)であることを強調している。ここでは「結婚した僧が…… [仏教の中で] おそらく初めて意図的に意志された現象として出現した」。(3)ルター派と似て、「説教、学校、啓蒙、民衆向けの文書」(R.S.II. S.304)が発達したという。(4)『市民層』にとりわけ多くの信者をもったこの宗派、西洋的文化要素の受容に最も好意的であった階層に属した」(R.S.II, S.304)。そして、大乘仏教圏においては決して見出されない(1), (2), (3)の特徴から、ウェーバーは西洋のプロテスタンチズムを思い浮かべていたのであろう。ハースも「いかなる他の宗派よりも仏陀の本来の教説からはるかに遠ざかった真宗は、キリスト教のプロテスタンチズムの教派と同じものである」(Haas,1,S.247)という。しかしウェーバーは真宗が世俗内的禁欲を生み出したカルヴァン派のプロテスタンチズムよりも、「中産身分の封建的に束縛された救済論的感情的感情要素に応えた救済者宗教性」であり、むしろルター派のプロテスタンチズムに近いと特徴づける。したがってウェーバーは宗教社会学的観点から「この宗派は合理的世俗内的禁欲をルター派と同じように発達させなかった」(R.S.II, S.304)という。この意味においても真宗は「資本主義の精神」を生み出すことなく、近代資本主義の自生的な成立に寄与することがなかったのである。

最後にウェーバーは日蓮宗について述べる。ハックマンは、日蓮宗について「この注目に値する人物 [=日蓮] は、阿弥陀信仰や他の邪教に反対して、歴史的仏陀ゴウタマそのものと、とりわけ法華経に見出される彼の真の教説とをふたたび正当な地位に置こうとした。歴史的な仏陀はまったく神秘的に把握されている。すなわち、歴史的現象は無である。真の仏陀はすべての存在に浸透する偉大さであり、われわれが自己のうちの見出さなければならない原初的な悟りである。祈り、聖句を唱えること、……多くの敬虔な行為が、真に悟り開いた仏陀との共同体へと導く。これに対して、阿弥陀を唱えることは……罪である」(Hackmann, S.73)と述べているが、ウェーバーは真宗との対立において、日蓮宗にハックマンにはない独自の刻印を与えている。彼の独自の宗教社会学的観点からすれば、日蓮宗は「修道層の反動宗教改革」(R.S.II, S.304)であったと規定する。すなわち、ウェーバーは真宗が大乘仏教圏内部での宗教改革であったとすれば、日蓮宗は反動宗教改革であったとする。日本の宗派を叙述しながら、ウェーバーは明らかに西洋近世初頭におけるキリスト教世界の内部での出来事を思い浮かべていたのであった。彼は東洋の宗教を正統と異端というより一般的なカテゴリーのもとにとらえた。すなわち、中国においては儒教は正統、道教は異端、インドにおいてはヒンズー教は正統、仏教は異端としてとらえた。しかし、真宗と日

蓮宗は同じ大乘仏教圏内での宗教改革と反動宗教改革という西洋的なカテゴリーをもって把握されるのである。そしていう。「救世主の阿弥陀を偽の偶像として厳しく排斥し、悟りの世界浸透的な呪術的な力として捉えられた真の仏陀ゴウタマへの復帰運動である。それは修道僧の観想的神秘主義と俗人の呪文的呪術と儀礼的行為主義(方便)との典型的な大乘仏教的結合を復興しようとした」(R.S.II, S.304)と。ウェーバーは日蓮宗において知識人の神秘主義と俗人の呪術とが結合して、「全世界を一つの巨大な呪術の園に転換させた」(R.S.II. S.278)たところのインド的な大乘仏教が再興されているを見出していたのであった。ウェーバーは、ほぼハックマンの叙述にしたがいがらも、世界宗教史的な視野において、しかも独自の宗教社会学的観点に立って、日本の諸宗派に独自の刻印を与えた。そして、彼は中世日本の宗教の歴史的な動きのうち、近世西洋によく似た、宗教改革から反動宗教改革への動きを見出していたのである。

続いて、ウェーバーは仏教が日本の民衆一般に与えたに精神的影響について述べているが、これも明らかにハックマンによっている。ハックマンは「一般大衆は仏教学説の哲学的および宗教的な繊細さには入り込むことはできなかった。彼らに課せられたのはむしろ、『方便』と呼ばれているものであった。この言葉は、あらゆる種類の外的な行為、徳や信心や禁欲の実行を包括していた。これに属するのは、お寺参り、聖なる文句の繰り返し、お賽銭……修道僧へのお布施、説教を聴くこと、肉食を避けること、もしくは断食、喜捨、有名な聖地への巡礼などであった」(Hackmann,S.74)。ウェーバーは、このような民衆の宗教的状态を次のように彼独特の宗教社会学的な観点から、次のように簡潔に要約している。「真宗を例外として、大多数の宗派に固有な・俗人を部分的には極めて非合理的な信心深い機会主義的な行為に限ったことは、合理的生活方法へのすべての教育からまったく遠ざけることとなった」(R.S.II, S.304f)と。いずれにせよ、日本においては西洋との著しい宗教的平行現象にもかかわらず、ついにはカルビニズムのような世俗内禁欲に基づく経済的な合理主義を生み出すことはなかったのである。さらに、ハックマンは仏教が大衆に精神的影響を及ぼした理念として「応報」と「無常」を挙げている。「無知な大衆の目的は、特殊な災厄を避け、よりよい再生を獲得することであった。仏教は再生における応報の理念を民族精神に深く刻印した。多くの格言や通常の言い回しはこのことを証明している。したがって、不具や病気の子供にたいして「因果な子」といわれる。因果(サンスクリットに業にあたる)とは、新しい生の運命において過去の行為の総計が引き出すところの応報である。……仏教によって一般的感情へと移行した他の理念は一般的な無常や移ろいやすさ、いなすべての状態の空しさや幻影の理念であった。またこれについても、多く

の格言が語っている。……「この世は仮の宿り」などがそうである」(Hackmann, S. 75)。ウェーバーの叙述は、全面的にハックマンに依存しながらも、因果からと無常へ行く順序を変えて、「実際仏教のこのような形態は、俗人のあいだに世俗無関心、生命を含めての世界の無常の確信というある種の一般的気分を生み出し、そしてさらに応報理論(因果, おおよそ業にあたる)と応報から免れる手段としての儀礼的呪術を広めた」(R.S, II. S.305)と独自の用語で要約している。

ウェーバーは、鎌倉仏教以後の日本の仏教史を、大筋においてハースの論文「日本人の宗教」にしたがって叙述している。ハースの歴史叙述は約7ページからなるものであるが、ウェーバーは極めて印象的な筆致で2ページほどに圧縮し、宗教社会学的また比較史的観点からみて重要と思われる歴史的事件の因果的意義を考察している。

ハースによれば、平安末期には多くの貴族が当時流行した末世感から僧になるものが多かった。比叡山のある天台座主が、彼らから軍隊を作ることを思いついた。他の修道院長も彼の例にならい、大きな寺院は頭をまるめた戦士の軍隊(僧兵)を養うようになった。そして14世紀南北朝の時代になると「僧は完全に戦士へと変質した」(Haas, 2, S.231)。足利時代になると、禅宗以外のすべての宗派は多少とも墮落した。ウェーバーは、こういった史実に対して日本の騎士的封建的社会構造という点からアプローチして、「この[宗派の間の]競争は国土の徹底的な封建的性格のために、修道僧、少なくとも修道院長が貴族層から補充されているかぎり、修道僧共同体にしばしば信仰戦士、すなわち修道士的騎士教団(Ritterorden)の性格を与えた。彼らは国民のあいだで自己の権力を求めて争った。11世紀の初めにある修道院長によって規律をもった修道層の兵士の軍団が作られた(tonsei)。そして他の修道院長はこれになった。14世紀にはこのような発展は最高点に達した。禅宗のいくつかの宗派を例外として、修道僧制度の全体が軍事化された」(R.S. II. S.305)という。ウェーバーは tonsei と書いているところは、sohei(僧兵)のことであらう。そして彼はこの僧兵という歴史的現象を描くとき、西洋中世の12世紀に生まれた「修道士的騎士教団」を思い浮かべていたのである。そしてこの教権制的権力に制限を加えたのが、織田信長であった。ハースは、「織田信長の名前は今日でも他のだれよりも、仏教徒によって憎悪されている。……この権力者は最大で最強の修道院を焼き、数千の僧たちを無慈悲に虐殺した」(Haas, 2, S.232)と述べている。ウェーバーは、「侍の封建的身分的誇り」(R. S. II. S.300)持ち、「教権的指導への絶対的服従に反抗した」織田信長による「大規模な虐殺が仏教教団の政治的軍事的権力を永遠に打ち破った」(R.S. II, S.305)と宗教史的に意義づけている。ここにウェーバーはこの事件のうちに日本における仏教の政治的社会的影響の衰微の始まりを見出しているのである。

1549年ザビエルによって伝えられたキリスト教は少なからざる成功を収めるが、しかし、徳川幕府によって完全に制圧された。ウェーバーはキリシタン弾圧を、「日本人は仏教的教権主義が外国から指導される聖職者の支配と取り替えることを欲しなかったのである」(R.S,II.S.305)と歴史的に意義づけている。このようにして、織田信長による仏教教団の教権主義的権力の打破と徳川幕府のキリシタンの弾圧によって、「日本における教権主義はまったく打破された」(R.S.II, S.306)。すなわち、ウェーバーからみると、日本においては徳川時代以降、「ポリスの市民の軍事的権力の下に祭司階級が政治的に服属した」(S.S, S.127) 古代ギリシャと同じように、軍事的世俗権力が精神的宗教権力を圧倒し、完全に優位に立つのである。

たしかに徳川時代は戦国時代に荒廃した寺院は復興し、保護され、本山・末寺のピラミッド型に整理された。家光のときに、中国的なやり方にならって僧侶になるために試験制度が導入され、それが年功序列制度が結びついた。しかも縁故主義がはびこり、僧職売買も行われた。かくして「仏教的修道院と寺院は大規模に増加したが、修道僧の社会的権力は沈下した」(R.S.II, S.306)。そればかりでない。ウェーバーは、ハースしたがって、貴族層(武士)はもはや仏教に関心をよせることなく、「強度に儒教的倫理に向かっていった」(R.S.II.S.306)という。それには社会的理由があった。徳川時代にあいだに僧侶の補充は「民主化」され、「無学な下層」によって行われることになった。彼らはただ儀式に実際に必要なものだけを習得するだけであった。「かくして、修道制度と仏教一般の威信が社会的に著しく沈下する」(R.S.II, S.307)。このように、その徳川末期においては仏教は政治的軍事的権力だけでなく、社会的威信をも完全に喪失していたのである。このために、ウェーバーは明治維新後の廃佛毀釈もなんらの抵抗もうけず、易々としてなされたのであるという。

それでは、一般的に幕末日本の宗教の状態はどのようになっていたのであろうか。ウェーバーにから見ると、「日本では儒教は、中国におけるようにアカデミックに組織され、俸祿制度によって、なかんずく国家官職の俸祿化によって政治的経済的に強固に組織され・統一的な利害をもった階層の支柱をもたず、個々のサークルの文学的趣味であった。他方、日本では仏教には、かの非常に強力な支柱が欠けていた」(R.S.II.S.307)すなわち、日本においては、中国の読書人、インドのバラモンからなるグルのような「呪術的救済論的救世主の威信をもった階層」が完全に欠如していたのである。中国では読書人によって担われた儒教、インドではバラモンによって担われたヒンズー教が近代資本主義の成立を阻止するのに大きく貢献したに対して、日本では儒教も仏教も政治的社会的に権力も威信ももたなかった。すなわち、日本では宗教的に見て、「タブラ・ラサ」、すなわち「宗教的伝統主義の呪術的ないし救済論的に強固に根を張

ったいかなる権力もなかった」(R.S.II.S.307)のである。ウェーバーがこれが「軍事・行政技術的革命」(R.S.II.S.307)である明治維新を遂行するに当たって「有利な状況」を与えたのであった。では、どの階層が明治維新を担ったのであろうか。ウェーバーはそれを彼が日本の「典型的な階層」と呼ぶ「封臣やミニステリアンの下層階級、すなわち侍と下士」(R.S.II.S.299)、彼の規定にしたがえば「自由人」(R.S.II.S.297)うちに見出す。彼らこそは、「武士道一つにて、他に求むることがあるべからず。道の字は同じき事なり。然るに、儒道仏道を聞いて武士道なると云うは、道に叶わなぬところなり」⁽⁴⁾となし、ウェーバーのいうように、儒教でもなく、仏教でもなく、「高度に緊張した・純粹に封建的な名誉概念と封臣的誠実」(R.S.II.S.299)という武士のエートスをもって、明治維新をなしとげたのであった。

(3)

ウェーバーの日本社会の歴史の捉え方は、日本史の常識からすると異常と言えるものである。彼は日本の古代の状態が氏族カリスマに基づく「氏族国家」の純粹な類型を示しているという。そして大化の改新によって「政治的諸官職の授封化(Verleihung)」が行われ、その後は「中世日本を現代の入口にいたるまで支配した社会体制が発達した」(R.S.II.S.296)という。すなわちウェーバーによれば、日本においては大化の改新以後、明治維新にいたるまで約1200年にわたって、中世的な封建的社会体制が支配するのである。それはちょうど中国において春秋戦国時代の部分国家にかわって、秦以後20世紀の清にいたるまで約2000年にわたって、読書人階層によって担われた中央集権的家産官僚制国家が支配するのと同じような捉え方である。しかも、ウェーバーがここで特に問題にするのは、鎌倉、室町、戦国時代ではなく、徳川時代の封建体制である。そして彼は、この政治的社会的構造の封建的性格によって日本の典型的階層である武士が出現し、そして独特のエートスをもった武士によって明治維新とそれに続く諸改革が遂行されたことに、学問的関心の焦点をすえるのである。

ウェーバーが徳川時代の封建的な政治社会構造の解明と、武士のエートスと明治維新との関係の因果関係の解明のために参考にした文献は、

(1) Maurice Courant, *Les clans japonais sous les Tokugawa*, 1904, in: *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation*, T. 15/1 (以下、引用において Courant と略す)

(2) Karl Rathgen, *Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt*, 1891 (以下、引用において Rathgen, 1 と略す)

(3) -----, Die Japaner und ihre wirtschaftliche Entwicklung, 1905 (以下, 引用において Rathgen, 2 と略す)

(4) -----, Staat und Kultur der Japaner, 1907 (以下, 引用において Rathgen, 3 と略す) である。

そして, とりわけ徳川幕藩体制の構造についてはウェーバーが「よく纏まった叙述」(R.S.II, S297) と称賛するクラン, 武士のエートスについてラートゲンを参考しているように思われる。第一回帝国議会が開催された翌年の明治24年に出版された(2)『日本の国民経済と国家財政』においては, ラートゲンは日本に期待をよせながらも, 政治的には「現存の権力の弱さ」(Rathgen. 1, S.128), 経済的には「資本や専門教育を受けた企業家層の欠如」(Rathgen. 1, S. 724) など日本の近代化にいくたの懸念を示しているが, 日露戦争の最中に出版された(3)『日本人とその経済的発展』においてはすでに引用したようにその経済的発展には驚嘆している。(4)『日本の国家と文化』は日露戦争の勝利後, ドイツに起こった日本への強い関心に応じて書かれたとるにたらない日本について文献の洪水に抗して, 学問的に信頼できる文献に基づいて書かれた, おそらく欧米では最初の古代から近代にいたる本格的な日本文化史である。

日本の封建的社会秩序の頂点にあるのは, 形式的には京都に隠遁している神政政治的な首長である天皇である。将軍は直臣の筆頭であり, その下に大名がいる。そして「ラント諸侯として完全な統治権力を備えているが, 将軍と同じように天皇自身の封臣と見なされた大名と, ラント諸侯(将軍を含めての)の封臣やミニステリアーレン, すなわちさまざまな位階の侍(そのなかでも乗馬勤務の騎士が上位にあった)との間には, 一つの断絶があった」(R.S.II, S.297, Vgl.Courant, S.44)。その下には, 農民, 職人, さらに最下層として軽蔑された商人などの階層がいた。したがって, 「西洋的な意味での『市民的』発展の担い手になったかもしれないような・政治権力として注目に値する階層は存在しなかった」(R.S.II, S. 298) のである。

そしてウェーバーが特に問題にするのは, 武器を携帯する権利をもち, 受封する能力もち, 騎士的な身分である武士である。というのは, 武士こそは中国の読書人階層, インドのバラモン階層がそうであったように, 日本における「典型的階層」であり, 「国民主義的共同体意識の萌芽」の担い手となり, さらに日本資本主義の担い手になったからである。

ウェーバーは「名誉と誠実との結合は, ……西洋型のレーン封建制と日本型の従士封建制とに知られていただけである」(W.u.G, S. 658) という。封建制は封地を媒介とする・ヘルと封臣との「自由な契約関係」に由来する。封地を受ける代わりに, 封臣はヘルとの「誠実」関係を受け入れる義務を負った。しかし, この関係が対等の契

約関係であるがゆえに、ヘルが誠実をつくすに値しなければ、原則的には封臣の側から封地を放棄して、解約することが可能であった(kündbar)。この意味において武士は「自由人」(R.S.II, S.297)である。彼らはたしかに個々の大名の「私兵」であったが、「人格的には自由」(W.u.G,S.637)であった。そして、封臣たちは誠実義務を遂行することによって、個人の「名誉」を見出した。ウェーバーによれば、ギリシャのポリス封建制においても、たしかにプラトンの『饗宴』においてソクラテスが戦場で決して「しり込みしなかった」(R.S. I, S.410)ことが称賛されているように、重装歩兵においても「名誉」の観念は成立した。しかし「ここでは人格的誠実関係が欠如していた」(W.u.G,S.388)。名誉と誠実の結合はただ西洋と日本の中世の封建的社会的秩序においてのみ成立したのであった。そして、ウェーバーの言葉によれば、日本の場合には「高度に緊張した、純粹に封建的な名誉概念と封臣的誠実」(R.S.II. S.299)を基礎として封臣関係、そして西洋の場合には「高度に緊張した義務と名誉の法典によって規律された」「自由な封臣の関係」(W.u.G,S. 636)というよく似たエートス、すなわち武士道や騎士道が生まれたのである。誠実義務の遂行のうちに名誉と誇りを見出すこの封建的な名誉概念は、「内面からの(von innen heraus)・原理的には統一的な態度決定」(W.u.G,S.631)を育み、自由に決断し行為する・独立した「人格」を生み出す。ラートゲンによれば、このエートスにおいては、「貨幣の獲得の軽蔑、質朴……絶対的なストア的克己、礼儀正しさ、正直」(Rathmann, 3.S.102)が尊重された⁽⁵⁾。そしてウェーバーによれば、西洋の場合、イギリスの郷土階級の清教徒的ジェントルマンの理想は、「西洋の騎士道によっても条件づけられていた」(W.u.G,S.631)のである。中世の騎士道はなんらかの形で西洋近代のエートスを形成する一要素をなしているのである。いずれにせよ、封建制は、近代的な経済的個人主義ではないにしても、封建的な名誉と誠実に基づいた誇り高い一種の「個人主義」を育むのである。これに対して、中国の支配階層である読書人は、自由な契約に基づくことなく、皇帝の恩寵によって授与された官職にその社会的威信をもつにすぎない。ここでは特定の内容をもたない「外面的な身振りや作法の威厳」(R.S. I, S.531)が重んじられ、「『内面からの』、つまりなんらかの自己の中心的態度決定から、総じて規制された生活態度の統一が欠如し」(R.S. I, S.518)、この意味において内面的に統一し首尾一貫した「人格」は育まれることはなかった。たしかにウェーバーがいうように、日本は、自力ではピュウリタニズムという宗教的倫理によって支えられた、世俗内的な経済的合理性を追求する市民的人格が生まれ、そして近代資本主義を生み出すということは決してなかった。また、土地をもたず、祿米によって養われ、半ば官僚化した江戸時代の武士にあっては、「古い封建時代の誇り高い名誉観念は、祿米プフリユンデ制度の下で、……

レントナー精神の方向へと和らげられていた」(R.S.II. S.300)とはいえ、外敵の脅威という未曾有の国家的危機において甦る。かくして、ウェーバーによれば、日本における「確固たる契約的法関係を生み出した・解約可能なレーン関係」(R.S.II, S.300), すなわち封建制は、「中国の神政政治よりも、西洋的な意味での個人主義に対するはるかに有利な基礎を提供した」(R.S.II, S.300)のであった。そしてこの封建的名誉観念に支えられ、自負心にみちた個人主義によって「日本は資本主義の精神を自力で創造しなかったとしも、資本主義をば外国から比較的容易に完成品として受け入れることができたのであった」(R.S.II, S.300)のである。では、このような断定的に書くとき、ウェーバーは具体的には、日本の近代化についてどのようなイメージを思い浮かべていたのであろうか。彼が依存していたのは、彼のハイデルベルク大学の後任の経済学者ラートゲンが描く近代日本像であったのである。

ラートゲンが描く過去の日本像は、ウェーバーのそれと極めて一致している。ラートゲンは「日本において1868年に崩壊した事物の秩序はわれわれの中世と非常によく似ている。封建制度が国家を性格づけていた。われわれと同じように、ここでは国家は封主と封臣を結合した人格的誠実の絆に基づいていた」(Rathgen, 2.S.18.Vgl.Rathgen.1.S.40)という。その頂点に皇帝権力があるが、名目化し、現実の権力は宮宰である将軍が握っていた。将軍は封建君主(大名)の筆頭として、大名の行政を管理している。大名の下に家臣である侍がいた。この侍が現在日本の「上流階級」を形成している。「この上流階級がその人生観や理想をもって公共生活を支配しているのは、当然である。彼らはこの国の文化を代表する。彼らは発展における原動力である。この上流階級は古い侍階層であり、その騎士としての観念、誠実、自己犠牲は国民の倫理法典を成している」(Rathgen, 2.S.12)のである。ウェーバーがいうようにこの階層が日本の基準的「典型的階層」をなし、中国の読書人的官僚階層やインドのバラモンの司祭階層とはまったく異なった独特のエートス、誠実と名誉を中軸にした武士道を創造した。そして彼らこそが明治維新の担い手になり、外圧にさらされながらも徳川幕藩体制を転覆し、明治の官僚制的中央集権国家を成立させたのであった。そして彼らの「封臣の誠実は国家の転覆とともにその対象を変えた。かつてはそれは藩主やその家にむけられていたが、いまや国家やその体現〔象徴〕である天皇にむけられている」(Rathgen, 2.S.12)のである。かくして封建的誠実是对内的には国家への誠実という国民主義的なものに高められ、封建的名誉は対外的には民族の独立と自由を希求する国民的名誉にまで高められている。

ラートゲンによれば、1868年の明治維新の原動力は、経済的なものではなく、政治的なものであった。それは「皇帝権力の復興、すなわち、これによってのみ外国に対

する国民的存立と侍階層の自負心にふさわしい国際的地位を確保するところの中央集権的統一国家の樹立」(Rathgen, 2.S.20)である。指導的役割を果たしたのは、薩摩と長州など侍であった。「勝利した藩のいわば集团的勢力、すなわち騎士階層こそが、全体として新しい国家体制の頂点に立ち、天皇の神聖化された人格の威信のもとに国家を再組織した」(Rathgen, 2.S.20)。かくして出来上がった国家は、「絶対主義的官僚国家」であった。そして新国家は二つの大きな課題に直面した。第一に、外国に対する国家の維持、第二に内政における統一の確立であった。そしてこの「騎士階層」は外国に対して国家の維持のために、外国からたんに大砲や銃や軍艦を買い要塞を作るだけでは十分ではないと認識し、武士の封建的特権を自発的に放棄し、武士からのみなる封建的軍隊に替って、「国民皆兵義務」を採用した。そして内政における統一の確立のためには、「行政組織や国家警察や画一的な司法や統一的な教育制度の完全に新しい建設」(Rathgen.2, S.21, Vgl,Rathgen.3. S. 136)を行った。ウェーバーは、おそらくラートゲンのこのような叙述をもとに、明治維新を「軍事・行政技術的革命」と規定したのであると考えられる。

ラートゲンは、明治維新によって、新しい日本は、絶対君主制と近代国民国家の二つの時代を一挙に走り抜けたという。たしかに近代ドイツも国民国家を樹立するにあたってフランスやオランダなどの進歩した国家を模範として利用した。しかし「日本ほど外国の模範をかくまで体系的に利用した国家はなかった」(Rathgen,2.S.21)。維新当初はそうではなかった。しかし「80年代の初めとともに日本人は、西洋の国家に対等になるために、同じ権利をもつものとして彼らから認められるために、ますます計画的に、ますます方法的に前進した」(Rathgen, 2.S.21)のである。では、軍事・行政技術的革命と平行して行われた、日本資本主義の成立の様相はどのようなものであったのだろうか。

ラートゲンは「世界のいかなるところでも、日本ほどはっきりと近代的資本主義的流通経済の発達を観察されることはない」(Rathgen, 2.S.136)という。日本にはたしかに近代的な企業者となるべき、西洋的な「都市的市民層」がまったく欠如していた。日本の指導的階層である侍階層は貨幣の獲得を軽蔑していた。そして貨幣を取り扱う商人層は封建制にもとでは最下層に属していた。それにもかかわらず、「新しい理念に心を開いた指導的要素は、侍階層から生まれた官吏層であった。かくして、経済的領域においてもまた指導をしたのは官吏層であった」(Rathgen, 2.S.24)。官吏によって指導された国家は産業的な企業者となった。彼らは造船、紡績、武器などの官営工場を作るという殖産興業政策を自ら推進した。これらはすべてもちろんヨーロッパを模範にして行われた。東洋の植民地各国においては新しい経済様式の担い手は多

くは外国人企業家であったに対して、「日本においては新しいもの導入はいわば私情を捨てて遂行された。外国の諸制度や経営諸形態が日本に入ってきたが、外国の企業家が入ってこなかった。外国の商人が外国との交渉を仲介した。……内的な変革は、外国人助言者の援助があったとしても、日本人の責任とリスクのもとで遂行された。日本人自らが新しいものを導入し、利用した企業家であったのである」(Rathgen, 2.S.136)。日本人はたしかに資本主義を完成品としての制度として受け入れたが、決してその制度の運営を外国人にまかせることはなかった。日本人自身が経営者になり、武士のエートスをもってこの制度に対していわば魂を吹き込んだのである。このようにして圧倒的な外国の脅威のもと、高度に緊張した武士＝官吏階層によって富国を目指して、資本主義が育成され、すべて力の封建的束縛に代わって「経済的個人主義」(Rathgen, 2.S.137) が出現したのであった。ウェーバーのいうように、まさしく武士のエートスこそは「西洋的な意味での個人主義」に対する有利な基礎を提供したのであった。

ラートゲンによれば、日本のかつての貴族、公家や大名はもはや日本を指導する階層ではない。彼らは現在純粋なレントナーとなっている。たしかに家柄に基づく伝統的な尊敬を受けているが、もはやなんらの影響をもたない。日本の指導的階層は昔は侍であった「士族」である。彼らが日本文化を代表している。秩録処分が行われ、武士の特権は廃止され、多くは貧窮している。「かくして、士族は新しい軌道へ移ることを迫られている。彼らは大量の官吏層や自由業を形成している。……士族においては騎士的な理想は、企業家精神の目覚めによって駆逐された。……このようにして、国家や経済的団体の官吏層……から新しい指導的上流階級が形成された。……それは西洋の上流市民層を形成したのと同じ要素である。……とりわけ新しい企業者層、新しい上流階層はその指導的要素においては古い商人や産業家からではなく、侍階層に所属するものから生まれた。銀行や鉄道＝商船企業、大産業会社の重役の大多数は、かつて刀を振った時と同じ勇敢さをもって、いまや相場表を手にして活躍しているところの士族である」(Rathgen,2.S.140)。これと並んで、「多くのいかがわしい連中」がいる。彼らは「小商人」(Rathgen,2.S.140)であって、士農工商という封建的秩序のもとで最も蔑まれた階層であるが、開国後外国人との貿易に携わっている。彼らこそは「最も良心なき連中」であって、外国商人や実業家をを悩ませている。おそらくラートゲンの指摘するこのような事実に基づいて、ウェーバーは極めて慎重な筆致で、日本人商人の「『低い』実業道徳」は「商業を相互欺瞞として見る一般的な封建的評価から……説明されるであろう」(R.S.II,S.300) といっている。

さらに明治の官僚的政治家を最も悩ませた問題は、条約改正であった。イギリスを

初めとする西洋列強によって日本は強制的に開国を迫られ、治外法権を認めた安政の条約の締結を余儀なくされた。このような不平等条約は強烈な自尊心をもった侍層にとって「国家の政治的名誉の毀損」(Rathgen, 2.S.86)であると感じられた。東洋の他の国でかくまで条約改正に熱心に携わった国はなかった。長年にわたる外国との交渉の末、1894年に日英通商航海条約を締結し、他の欧米諸国がこれにならったことは、長年にわたる粘り強い労苦による勝利であり、かくして「日本はついにヨーロッパ諸国の国際法の圏内に同じ権利をもったものとして加入し」(Rathgen, 2.S.88)、国家の「政治的名誉」を回復したのであった。以上のようなラートゲンのこのような明治維新のとらえ方は、「自己武装を名誉と独立のシンボルとしている階層、[葉隠にみられるように]「お家を一人で持つ」という自負の念の強い階層が広く分在していることは、やがて外圧に対し、これらの階層が日本の独立と名誉を自分自身の独立と名誉として意識し、これがよく外圧に対抗する基盤となりえたのである」⁽⁶⁾という丸山真男のとらえ方と非常によく似ている。彼らはともに「武士のエートス」こそが外圧に対して日本の独立を名誉を守り、富国強兵を目指して日本の近代化を推進させたとするのである。しかし、ウェーバーは「日本の立憲国家にあっても、正規の日本人ならば少なくとも疑っていない、もしくはいずれにしても疑いを表明してはならない根本的前提」があるという。それは「天皇の超人間的性質」(R. S. II, S. 307. Vgl. Rathgen, 2. S. 142)であると指摘している。

ウェーバーがいうように、たしかに日本は西洋のように、合理的経済倫理である資本主義の精神を生み出すことはなかった。しかし、誠実と名誉を中軸とした個人主義的な武士のエートスは、最初は西洋の圧倒的な軍事的経済的脅威の前にて途方に暮れながらも、自主的に決断して、西洋が創造した完成品としての資本主義を制度として採用した。いうなれば、武士の独立と名誉を重んじる個人主義は西洋の市民的な経済的個人主義に「接ぎ木」⁽⁷⁾されたのであった。ウェーバーは宗教社会学論文集において、世界史を合理化という観点からとらえ、中国に始まり、インド、ユダヤ、イスラムをと通って、西洋に至るといのように「東から西へ」と進んでいった。しかしさらに西に向かい、アメリカ大陸を通り抜けて、太平洋に出て、さらに西に行くとその隅に渺として浮かぶ極東の島国である日本がある。マルクスはいった。「日本はその土地所有の純封建組織とその発達した小農民経営とをもって、たいていはブルジョア的偏見によって口授されたわれわれの歴史書全部よりも、ヨーロッパ中世のはるかに忠実な像を提供する」⁽⁸⁾。しかしウェーバーは、彼の考察の道行きから見れば、ある意味では極西の日本のうちに西洋中世によく似た社会構造ばかりでなく、その精神的エートスにおいてもよく似たものを見出していたのであった。そしてこの武士のエートスこそが

日本の政治、行政、軍事、経済、教育の合理化や近代化を大きく貢献したのであった。日清戦争の勝利以後、ヨーロッパにおいて黄禍論が澎湃として起こった。そして、ウェーバーが日本に学問的関心をもち始めた日露戦争の最中（1905年）におこなわれたドイツ皇帝ヴィルヘルム 2 世の演説において、それはその頂点に達した⁽⁹⁾。その当時ラートゲンが『日本人とその経済発展』を書いた目的の一つは、この黄禍論を「遺憾」(Rathgen, 2.S.134) として、これに実証的に反論するためであった。ウェーバーは黄禍論を冷然と無視して、極めて数少ないが、学問的に信頼しうる資料を使って、独自の宗教社会学的観点から独自の日本像を刻み出していたのであった。そして、この日本こそは他の東洋の国々に先駆けて最初に、ウェーバーが慎重な留保をつけながらも確信していた西洋近代文化の普遍的な意義と妥当性を証明したのであった。

マックス・ウェーバーの著作を、次のように略記する。

R.S : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3Bde, 5. Aufl. 1963

W.u.G : Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl.1956

S.S : Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, 1924

S.W : Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, 1924

W.L : Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl.1968

W.G : Wirtschaftsgeschichte, 3. Aufl. 1958

注

- (1) これはフローレンツによっているものと思われる。Florenz, Geschichte der japanischen Literatur, Lieferung 3, 1905, S.198ff. Vgl, Rathgen. 3, S.55.
- (2) 新渡戸稲造『武士道』（岩波文庫）p.32
- (3) Nitobe, Über den japanischen Grundbesitz, 1890 現在、『新渡戸稲造全集』第2巻、教文館 1969に収められている。この著書は、ウェーバーの『経済史』において、福田徳三の Die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in Japan, 1900 (坂西由蔵訳『日本経済史論』1910) と並んで、参考書として挙げられている (W.G.S.97)。『日本の国民経済と国家財政』(1891)においてラートゲンは、新渡戸の著書を「その歴史的概観はまったく皮相的であり、今日の状態の統計的叙述はいささかましであるが、本質的に統計年報からの乱雑で無批判的な引用」(Rathgen,1.S.276)と評している。これに対して、福田の著書については、彼はいくつかの疑念を呈しながらも、「この本の著者は多くの点において明白に私の研究に関連しているので、私はまた、広範囲に私が単に推測したり、不完全な資料から構成したことが彼の同意を見出したことに満足を表明したいと思う」(坂西訳, p.292)と評している。しかし、ウェーバーがこの二つの著書を読んだかどうかは分らない。
- (4) 『葉隠』上 (岩波文庫), p.72
- (5) ラートゲンはこの武士道には次のような「影」の部分があると指摘している。「焼き尽くすような野心が

もつ高度に緊張した名誉感情」のために、「勇敢は荒々しい残酷さに、死への軽蔑は他人の苦悩に対する無情な無関心に、克己は良心なき老獪さに、自尊心は空虚な高慢になる。……とりわけ婦人に対する扱いは、まったく騎士的ではないようにわれわれには思われる」(Rathgen, 3. S. 102)

- (6) 丸山真男『東洋政治思想史 (2)』(東大出版会教材部, 1966), p.28.これは大幅に増補されて、『丸山真男講義録, 日本政治思想史1966』(東大出版会, 1999)として出版された。ここで彼は武士のエートスを取り扱っているが、ウェーバーからヒント得ているように思われる。p.64f,p.71ff,p.77を参照。
- (7) 野崎敏郎「ウェーバーの資本主義精神論と明治維新論とにかんする方法的省察——資本主義の創出と移植——」*仏教大学社会学部論集* 1998, p.115
- (8) マルクス, 長谷部文雄訳『資本論』第一巻, 青木書店, 1954, p.1098.
- (9) ゴルヴィツァー, 瀬野文教訳『黄禍論とは何か』草思社, 1999, p.231.

[追記]

ラートゲン, フローレンツの文献については, 奈良女子大学教授西谷敬氏, ハース, ハックマン, クランの文献については仏教大学助教授野崎敏郎氏のお世話になった。両氏に厚くお礼申し上げます。とりわけ, ウェーバーの日本観を最初に文献学的に考察した野崎氏の優れた諸論文『ウェーバー日本封建論の文献学的考察』と『ウェーバー日本生活精神の文献学的考察』(神戸大学社会学研究会『社会学雑誌』第10, 11号, 1993, 1994)を絶えず参照させていただき, 多くの貴重な教えを受けた。深謝したいと思う。