

マックス・ウェーバーと宗教の意味

佐 柳 文 男

1. 序論・本論の目的

本論の目的はマックス・ウェーバーが宗教と社会(文化)の関係をどうとらえているかを、その著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の<精神>』に即して明らかにし、そこに見られるような、宗教の意味に関するいわゆる文化プロテスタンティズム的な理解に対する批判を通して、宗教の本来の意味を確認しようとするものである。

ウェーバー自身の宗教観が文化プロテスタンティズム的であったという分析もなされている⁽¹⁾。この分析はおそらく正鵠を得たものであると思われるが、いずれにせよウェーバーが上記の論文において扱った宗教は文化プロテスタンティズムであったし、そこに無残にえぐりだされたキリスト教の破綻も文化プロテスタンティズムの破綻であった。周知のように20世紀の新正統主義プロテスタント神学はこの文化プロテスタンティズムに対する拒否をもって始まり、以来これを敵視してきたかのように見える。しかし宗教そのものが何であるのかということより、宗教の意味が何なのかを問わざるを得ない時代に、この問題と取り組んだのが文化プロテスタンティズムなのであった。宗教の意味を問うことが我々の課題であることは今日も変わっていない。かと言ってわれわれはもう一度過去の文化プロテスタンティズムに戻ることはできない。われわれが今日この課題と取り組もうとするとき、19世紀までの文化プロテスタンティズムの失敗を知ることが重要なことであり、実はこの失敗もウェーバーが明らかにしたように、17世紀にすでに始まっていたのである。

2. 近代資本主義経済体制の成立

ウェーバーによれば歴史においては変化よりも停滞が常である。日常

生活のあらゆる面でわれわれは「有機的に条件づけられた規則性」に縛られており、この「規則性」に対する「内的なオリエンテーション」にはあらゆる「変革」に対する根強い「心理的抑制 inhibition」が含まれているという。これは歴史が固有の法則に従ってたえず進歩変化するものと考えた進化論的歴史観と真っ向から対立する考え方である。この進化論的歴史観によれば、たとえば近代資本主義経済体制にしても、有機的な成長のアナロジーによって説明され、その種子は条件が揃えば自動的に(自然的)に成長してくるものと考えられた。このような歴史観はダーウィンの進化論を手本にしたマルクスの思想の根底にもあったものであるが、ウェーバーの膨大な著作の各所にこの考え方に対する批判がちりばめられている。もちろん常識的には、ある歴史的展開、たとえば分業の発生などが歴史法則上必然的なものであるなどという考え方は、パースンズの言葉を借りるならば「第一級の事実誤認, empirical error of the first magnitude⁽³⁾」と言って良い。ウェーバーによれば、あるがままの世界は「呪術の園 Zaubergarten」なのであって、「大衆は預言が特定の約束によって倫理的な性格の宗教的運動に引き入れてしまうのでなければ、本来原始的な粗野な呪術のうちにいつまでも閉じ込められたままでいるものである⁽⁴⁾」と言う。そこで彼の問題意識の中心にあったことは、「そもそも世界に新しいものがいかにして生じるのか⁽⁵⁾」という問いであった。そしてウェーバーによれば歴史上新しいものが出現するためには、まず「伝統主義」が打ち破られなければならないのであり、そのためには「ある種の異常な体験をした人々の影響が⁽⁶⁾」がもっとも重要なものであるという。そして新しい意識が一つの大量現象として成立してこなければならぬ⁽⁷⁾というのである。歴史において新しいものが出現するという現象、具体的に言えば近代資本主義経済体制が成立した経緯を因果的に究明するためにウェーバーは晩年、宗教に強い関心を寄せて行き、結果として「宗教社会学」という新しい研究領域を開拓したのであった。

ウェーバーは『宗教社会学論集』全体への「序言」に次のように書いている。「経済的合理主義は、合理的な技術や合理的な法ばかりでなく、その成立にさいしては特定の実践的・合理的な生活態度をとりうるような人間の能力や素質にも依存するところが大きかった……このような能力や素質がなんらかの心理的障害物によって妨げられているばあいに

は、経済における合理的な生活態度の発展も重大な内面的抵抗に遭遇せざるをえなかった。生活態度の形成にとってもっとも重要な要因は、過去においては、つねに呪術的および宗教的な諸力であり、それへの信仰にもとづく倫理的義務の観念であった⁽⁸⁾。ウェーバーはここで近代資本主義経済体制が成立するためには、それをいわば外的に支える合理的で正確な簿記のシステムや、様々の契約や慣習を保護するための法律体系が必要であっただけでなく、近代資本主義的経済社会を、いわば精神的に内側から支える「担い手」の大量な存在が必要であったと言っている。この「担い手」は近代資本主義経済の運営に適合した生活様式をもつ人間のことである。もちろんウェーバーはこれら二つのものだけがそろえば近代資本主義経済体制が出来上がると言っている訳ではないが、たとえば資金があれば事業ができると考えているらしい人々に対しては、その前に「特定の実践的・合理的な生活態度」が必要であると言っているのである。ウェーバーはこの心的態度を「世俗内禁欲」と呼ぶ。簿記のシステムがあり、法律が整っているだけで、「世俗内禁欲」的生活様式をとることのできる人間がいなければ、そこに近代資本主義的経済体制は成立しないという主張である。そしてこの生活態度はどこにでもあったものではなく、何らかの原因をもって生じてきたものであって、人がそれを身につけることができるためには、ある「心理的障害物」、「内面的抵抗」を克服することが必要であったという。ウェーバーによればこの「障害」、「抵抗」が先に触れた「伝統主義」であり、これがなにもものかによって克服除去されないかぎり、新しい生活様式は生じてこないのだという。このように、ウェーバーは歴史の変化を起す要因、または変化の方向を決定する要因のひとつとして人間の内面的なもの、mentalなものがあることを指摘している訳である。

「伝統主義」とは以上見たように歴史の変化を阻害する要因であるが、これが何であるのか、ウェーバー自身の説明を見て行こう。『世界宗教の経済倫理』の「序言」においては、伝統主義とは「日常的な慣習を犯すべからざる行為の規範とするような心的態度および信仰のことである」と定義されている⁽¹⁰⁾。『倫理』論文においては定義ではなく、「事例」がしめされている。それによれば、「伝統主義」的生活態度のあらわれとして、また「伝統主義」的労働の形式として、「出来高賃金制」に対する反応と、

未婚婦人を初めとする婦人一般の労働意識をあげている。たとえば収入増というインセンティブにより労働強化をはかろうとする雇用者があっても、労働者の側に今の生活水準を変えようとする意欲がないとき、出来高賃金はむしろ労働を減少させることになることが指摘される。また婦人労働者が「いったん習得した労働の形式を捨ててもっと実用的な形式をえらんだり、労働の新しい形式に適応したり、それを習得するのに、また知性を集中し、あるいはそれを働かすことだけにさえ能力や意識を全然欠いている」という雇用者の感想が報告される。このほか、『世界宗教の経済倫理』に収録された儒教、道教、ヒンズー教、仏教などについての研究においては、中国やインドにおいてこれらの宗教が慣習を固定化し、「絶対に神聖なものと思なされるがゆえに犯すことのできない規範の体系があり、この規範にそむくことは呪術的ないし宗教的な災害をもたらす」とする考え方を社会に定着させる力となったことが分析されている。たとえば、中国においては「呪術的な、とりわけ厄除け的な起源」の「数限りない儀礼上の束縛」が人の生活を「胎児のときから死後の祭祀に至るまで取り巻き」、物事を変えること、改革することに対する恐怖が人々の心に定着していることが指摘されており、またヒンズー教の救済論が物事の改革には呪術的な悪がともなうこと、カースト制度に心底から忠実であることによって「救い」が得られることなどを説いており、世界に類を見ない「伝統主義」的生活意識をヒンズー教徒に植え付けたことが指摘されている⁽¹⁴⁾。伝統主義とはこのように変革、改革を宗教的、呪術的に忌避し恐怖する mentality のことであるが、これが支配的である所では近代資本主義経済体制は生じてくることができなかつたとされる。もちろん、ウェーバーはたとえば中国にはこの体制の成立するための法的、行政的、司法制度的な外的条件も整っていなかつたことを認めるが、彼によれば何よりも大きな障害となつたのが伝統主義的エートスであつたといふのである⁽¹⁵⁾。

3. 資本主義の「精神」

ウェーバーは資本主義の「精神」というとき、必ず「精神」とある種の限定をつけて用いている。これは当時彼の論敵となつた人々のもちい

ていた「資本主義精神」と明確に区別することも一つのねらいであったと思われる。しかしそれ以上に、ウェーバーはこの概念に倫理的な内容を持たせようとしていた（そしてそれを「エートス」と呼んでいる）ので、その点を強調するために、このような「やや意味深げな」表現になったのであろう。それはともかく、次に資本主義および資本主義の「精神」をウェーバーがどう定義しているのかを見て行こう。

良く知られている通り、ウェーバーは資本主義の「精神」の具体的な事例としてベンジャミン・フランクリンの「吝嗇の哲学」をあげている。ウェーバーによれば、この哲学の顕著な特徴は、「信用できる立派な人という理想、とりわけ、自分の資本を増加させることを自己目的と考えるのが各人の義務だという思想」である。これは一つのエートスであって、そこでは自分の資本を増加させること、営利を追求すること、利潤を求めることが義務として独自の倫理的意味を与えられ、これに違反することは単なる愚鈍⁽¹⁶⁾と言って済ませることではなく、一種の罪悪と見なされているというのである。このような一種の拘束力をもなった義務感⁽¹⁷⁾は「もし古代や中世であれば、汚らわしい吝嗇、およそ低級な心情の現れとして排斥された」に違いないものである。しかし、これは単なる貪欲とか金銭欲とか営利衝動というものとは決定的に違うものである。「そのような貨幣利得の追求ならば、給仕人、医者、取者、芸人、娼婦、汚職官吏、兵士、盗賊、十字軍従軍者、賭博常習者、乞食など、あらゆる階級と身分の人々」の間で世界中のあらゆる時代（現代も含めて）に見られるものであって、これと資本主義とを同一視することはまったくの見当違いである。資本主義はむしろ無際限の営利欲や非合理的な衝動としての営利欲を抑制し⁽¹⁸⁾さえる。近代資本主義経済体制の成立以前になされた営利追求には倫理性が決定的に欠けており、計画性もルールもなく冒険とだましあいによるものであり、時には暴力にも訴えるという、良心的・平和的・合理的な取り引きにはよらないものであった。したがって営利追求にはつねに「うしろめたさ」がつきまとい、営利追求は救いの獲得にとっては大変に危険な営みであると考えられた。そこでいわゆる「罪滅ぼし」のために、いわゆる Gewissensgeld, conscience money, なる考え方が編み出され、莫大な額の金銭が寺社教会に寄進されるのが

常であったし⁽¹⁹⁾、これは今日でもよく見られる慣行である。そこまで言わないにしても、利潤追求は「ただ倫理上問題にならぬ、あるいは、喜ぶべきではないがやむを得ないこととして、事実上寛大に扱われているのが普通であった」のである。これとは対照的に、近代資本主義経済体制においてなされる利潤追求は、合理的経営による資本増殖であり、労働を義務と考え、方法的禁欲に貫かれた生活態度、生活様式を通して行なわれるのであって、それは「倫理的なよそおい」をまとしており、利潤の追求が道徳上賞賛に値するに止まらず、義務として人々に課されているものなのである。⁽²⁰⁾

『宗教社会学論集』の序論には、資本主義の「厳密な定義」が与えられている。それによれば、「<資本主義的>経済行為とは、さしあたって、交換の可能性 Chancen を利用しつくすことによって利潤の獲得を期待する、そうしたところに成り立つような、したがって、(形式的には)平和な営利シヤーンセンの可能性のうえに成り立つような経済行為である⁽²¹⁾」という。それは「持続的かつ合理的な資本主義的経営という姿をとっておこなわれる利潤の追求であり、繰り返し行なわれる利潤の追求あるいは<収利性>の追求」である。ここでは近代資本主義経済経営が冒険商人的資本主義、パリア的資本主義⁽²²⁾とはっきり区別されている。そして次にこの利潤の追求は自己目的としてなされることが指摘されている。なぜならば「収利性の確保を目指さない資本主義的個別経営などというものは没落するよりほかない⁽²³⁾」からである。ここで再び『倫理』論文に戻ると、フランクリンにおいても利潤の追求が自己目的とされていることが指摘されている。「<倫理>の<最高善>ともいうべき、一切の自然な享楽を厳しく斥けてひたむきに貨幣を獲得しようとする努力は、幸福主義や快樂主義などの観点を全く帯びていず、純粹に自己目的と考えられている………営利は人生の目的と考えられ、人間が物質的生活の要求を充たすための手段とは考えられていない⁽²⁴⁾」そしてもちろんこの営利につながる労働が新しい意味を持つてくることになる。そこには人は「どうすればできるだけ楽に、できるだけ働かないで、しかもふだんと同じ賃金がとれるか、などということを決えず考えたりするのではなくて、あたかも労働が絶対的な自己目的——天職 Beruf——であるかのように励む⁽²⁵⁾という心情」。

「思考の集中能力と、＜労働を義務とする＞この上なくひたむきな態度、……賃金とその額を勘定する厳しい経済性、および労働能力のいちじらしい向上をもたらす冷静な克己心と節制⁽²⁶⁾」が現れるというのである。

ウェーバーによれば、これら自己目的として義務づけられた利潤追求、自己目的としての労働という考え方は近代以前の「どの時代の道徳感覚にも背反するものだということは、ほとんど証明を要しない」という。中世社会においては「営利を自己目的とする行為は根本的には pudendum（恥ずべきこと）であり、現存の社会秩序がただ止むなくそれを寛容しているにすぎないという感覚は決して消失していなかった」し、「支配的学説は資本主義的営利の＜精神＞を turpitude（醜いこと）として排斥しており、そうでない場合にも、少なくともそれに倫理上の積極的な評価を与えることはできなかった」のであって、フランクリンのように「それを＜道徳的＞と見るようなことは、およそ考えも及ばぬことだったと思われる⁽²⁷⁾」というのである。しかもこれらの理解こそが「資本主義の当事者だった人々自身が抱いていたもの」、つまり資本主義の「精神」であった、というのである。そしてこの資本主義の「精神」の誕生にあたって最大の敵が先に見た伝統主義であった。『倫理』論文はこの「精神」が特定の宗教的信仰、つまり彼が「禁欲のプロテスタンティズム」と呼ぶ信仰の内容によって条件づけられて、大量現象として歴史に登場してきたことを究明しているのである。

4. 資本主義の「精神」を身につけた人々

前節の終りの部分で触れたように、ウェーバーは近代資本主義経済体制の「担い手」が、統計的に見ると、ある宗教的な共通性を持っていることに注目している。つまり、資本主義の「精神」と禁欲のプロテスタンティズムの信仰とが一人の人物の中に同居していることが、際立った特徴として見られるというのである。ウェーバーは両者の結び付きを単に偶然的なことにせず、本質的な連関を持つ事態として理解しているが、それについては次節で扱うとして、本節では、『倫理』論文の冒頭の部分にそって、この二つのもの、つまり資本主義の「精神」と禁欲のプロテスタンティズムの信仰の二つが、事実として深い結び付きをした

ことについてのウェーバーの説明をみて行くことにする。

カトリック、プロテスタント、ユダヤ教など、様々の宗教が混在する地方の職業統計を見ると、近代的企業の所有者、その経営陣だけでなく、高度の熟練を要する仕事に携わる者や、高度の専門技術分野および商業運営・営業業務上の訓練を受けた労働者は圧倒的にプロテスタント信徒が多いという事実をウェーバーは指摘する。⁽³⁰⁾ここでついでに一つ注意しておきたいことは、ウェーバーが資本主義の「精神」を問題とするときにはそれはいわゆる「資本家」の精神ではなくて、近代資本主義経済体制下で働く経営者と労働者とが共通して持つ「精神」を考えていることである。これは企業の経営中枢に入る人にしても、営業や工場の現場で指導的な地位に登って行く人にしても、それぞれの能力に応じて労働を義務と理解してひたむきに努力する人々、思考を集中させる能力をもち、仕事に打ち込んで手抜きやごまかしをせず、合理的に、また良心的に働くことのできる人々が共通にもっている筈のものである。そこでは資本家であれ労働者であれ、共通の価値観、生活意識、生活態度、生活様式がある筈であって、ウェーバーが資本主義の「精神」というときに考えていたことも、このような生活の方向性、エートスというものであったことが忘れられてはならない。

さて、ウェーバーが見ていた職業統計は、彼の時代のドイツの諸都市のものだった訳であるが、それにはドイツだけでなくハンガリーなどの職業統計も含まれていた。そこでウェーバーは近代の資本主義的企業のなかで指導的な地位にある人々が圧倒的にプロテスタント信徒であるという事実を確認している訳であるが、この事実は別にウェーバーが初めて発見したことでなく、カトリック教会側でもすでに多くの人々が問題にしていたことであつた。ウェーバーはまたフランス、イングランド、スコットランド、オランダ、ニューイングランドなどの状況についても言及をしている。これらの諸国における宗教統計、職業統計についても、ドイツの諸都市に見られるのと同じ現象が見られることから、ウェーバーはカトリック信徒とプロテスタント信徒との間に生活態度の相違があることに注意を向けてゆく。これもウェーバーが初めてしたことではなく、多くの人々が気付いていたことであつて、これを説明するためにすでに様々の説があつた。一つの説によれば、プロテスタント信徒は「こ

の世的」で世俗的、カトリック信徒は「非現世的」で禁欲的であるとされ、「カトリック信徒はもの静かで、営利への衝動が少ないために、危険と刺激に充ちていても、場合によっては名譽と財産を獲得しうる、という生活よりは、たとえ所得はずっと僅少でも、できるかぎり安定した生活の方を大切にする。諺に、うまいものを食わないのなら寝て暮らせというざれ言葉がある。そうした場合、プロテスタントは進んでうまいものを食おうとするのに、カトリック信徒は寝て暮らそうとするのだ」というのである。⁽³¹⁾ ウェーバーにとっては、このような外面的な説明は、20世紀初頭の宗教的状况にはある程度妥当するとしても、歴史的にみるときにまったく見当はずれであり、事実はむしろ「練達な資本主義的職業感覚と、全生涯を貫き支配する、この上もなく強烈な形態の信仰とが、同一の個人ないし集団のうちに同時に存在する」ということであり、しかも各国の職業統計が示すように、それが「大量現象」になっているのだというのである。

もう一つ、この職業統計に現れた事実は別の面からも説明を要することがある。宗教的な原因であれ、人種・民族的な原因であれ、被支配者的な少数派の地位におかれ、時には権利能力を奪われたり迫害を受けたりする集団に属する人々は「政治上有力な地位から締め出されていく結果として、とりわけいちじるしく経済活動の方向へむかうことになるのがつねで、彼らのうち才能ゆたかな者たちは、政治的活動の舞台で発揮することのできない名譽欲をこの方面で満たそうとする」。この経験的な事実とは対照的に、禁欲的プロテスタントの信徒は「支配的社会層であるときにも被支配的社会層であるときにも、また多数派の地位にあるときにも少数派の地位にあるときにも、特有な経済的合理主義への愛着を示してきたが、カトリック信徒のばあいは、前者の立場にあるときにも後者の立場にあるときにも、そうした経済的合理主義への愛着を見ることができなかつたし、今日でも見ることができない」という、歴史的常識に全く反する現象が、宗教信仰をめぐって起こっている。⁽³²⁾ ウェーバーにとっての問題はこの現象をどう理解するかということであった。「この世ばなれしていかも金持ちであることが半ば伝説化しているクエイカーやメノナイトの信徒において、厳格な宗教的規律と高度に発達した

事業精神とが結合している」⁽³⁵⁾のはなぜか。またなぜカトリック信徒の場合、大学に進学するときにも土木技術や実学関係の学部を選ばずに教養方面を選ぶことが多いのか。ウェーバーが言及している訳ではないがここで付け加えれば、モーツアルトは「プロテスタントは音楽を解さない」と断言したということであるが、作曲家や芸術家にはカトリック信徒が多くいて、経済人がすくないのはなぜか。

「こうした生活態度の上に見られる相違の原因は、主として、それぞれの信仰の恒久的な内面的特質の中に求められるべき⁽³⁶⁾」であるというのがウェーバーの主張であった。

5. 禁欲的プロテスタンティズムの救済論と呪術追放

先に引用したように、経済における合理的な生活態度の形成にとってもっとも重要な要因は、「過去においては」つねに呪術的および宗教的諸力であり、それへの信仰にもとづく倫理的義務の観念であった⁽³⁷⁾と言っている。ところで、ウェーバーによれば、上にみたような資本主義の「精神」、つまり「世俗内禁欲」という生活態度が歴史上初めて登場したのは17世紀のことであって、しかも宗教改革によって成立したプロテスタント諸教派のうち、カルヴィニズムを初めとするいくつかのゼクテの教えの広まった地域においてであったという。ウェーバーはこれらの教派を「ピューリタン」とも「禁欲的プロテスタンティズム」とも呼ぶが、彼が「プロテスタントの倫理」と呼んでいるのはこの「ピューリタン」の倫理であり、これが「世俗内禁欲」という生活様式の歴史上最初の事例であったということになる。ここで世俗「内」ということは、世俗「外」を見れば、前例があったことを意味している。つまり、ウェーバーは中世の修道院における「世俗外的禁欲」とピューリタンたちの「世俗内的禁欲」との間にある種の連続性のあったことを認め、「宗教改革は合理的なキリスト教的禁欲と組織的な生活態度を修道院から牽き出して世俗の職業の中に持ちこんだ⁽³⁸⁾」のだと言っている。

ではこの合理的な生活態度そして世俗内禁欲という生活様式の形成とプロテスタントの倫理とがどのような関係でつながるのであるか。この

ことを究明したのが『倫理』論文であった。この論文はウェーバー自身の解説するところによれば、「<経済における心的態度>、つまり或る経済形態をささえる<エートス>の生誕も特定の宗教的信仰の内容によって条件づけられておこなわれたのだということを、とくに近代の経済的エートスと禁欲的プロテスタンティズムの合理的倫理との関連という事例について、究明したものである⁽³⁹⁾」という。この「特定の宗教信仰」が「禁欲的プロテスタンティズム」または「ピューリタニズム」であった訳である。

一般的に宗教と社会との関係を考えると、その焦点は様々であり得る。われわれにとって、社会との関連において宗教の何が問題なのであろうか。社会における宗教の位置、役割、価値などを研究すると言っても具体的には何をどうしようとするのかは簡単には決まらない。たとえばある宗教が（または教団が）経済活動や政治活動、芸術や学問などの活動について、また結婚や教育など、社会の諸制度の運営について、また自殺や犯罪などについていかなる教えを持ち、それぞれの問題にいかなる影響を与えたか、またいかなる社会慣習を育ててきたかなどについて研究をすることができる。また、宗教の社会階層との結び付きを研究することもできる。しかしウェーバーが宗教の意味を問題とするときには、諸宗教が告知し約束する救いの問題に集中した。「宗教意識の特性は、その宗教の特徴的な担い手とみられる社会層のおかれていた社会的状況のたんなる函数であるとか、その社会層の『イデオロギー』にすぎないとか、あるいは、その社会層の物質的または観念的な利害状況の『反映』にすぎないとか、そういったことを……主張しない。……経済的ならびに政治的に制約された社会的影響が、個々のばあいには、たとえいどれほど深刻だったにもせよ、——宗教倫理は、第一次的には、宗教という源泉から刻印を受けた。何よりもまず、当の宗教の告知と約束の内容から、その刻印をうけとったのである⁽⁴⁰⁾」。ここでウェーバーの言う「告知と約束の内容」とは『宗教社会学論集』だけでなく『経済と社会』の第6章からも知られる通り、「救い」のことである。「救い」を問題にしたことは彼が「普遍史的諸問題」を扱おうとしている以上当然のことでもあるだろうが、それだけでなく彼が宗教に対して深い洞察と鋭い感覚とを持っていたことを示して余りある。きわめて常識的に言えば、宗教

が生活意識や生活様式の形成に与えた影響を見るためには、「倫理的著作家たちの手になる生活規範の要綱といった文献」⁽⁴¹⁾を研究するのが妥当であると考えられるであろうが、ウェーバーはそのような皮相な考え方はとらず、あくまで救いの問題に集中しようとする。彼が自分を「宗教音痴」であると認めていたことは、妻マリアンネによる伝記にも伝えられる通りであるが、彼自身が宗教的決断をすることができなかったということであれば、その通りであると言って良いであろうが、決して彼は宗教について無知無感覚であるという意味ではなかった。また、彼は自分は非宗教的でも反宗教的でもないとも言っているように、宗教には鋭い関心を持っていた。そしてその理解の深さを如実に表しているのが、宗教の約束する「救い」に注目していることである。そして宗教社会学以外の著作においても、宗教的救いの問題を扱っているのである。もちろん「救い」と言っても種々様々のものがあることは『世界宗教の経済倫理』に収録された諸論文があきらかにするところである。異なる宗教は異なる救いを約束し、また救いに至る方法や道についても全く異なる教えを持っている。ただしウェーバーは異なる宗教の救いの教義そのもの、または救いの真理性ないし宗教の真理性を問題にしたのではなく、「救いの告知と約束」が培うエートスがいかなるものであり、その救いに至る方法に関する教えを実践することにより、いかなる生活態度と生活様式が生み出され、いかなる経済形態をささえてゆくことになったかに注目し、それを究明しようとしているのである。宗教の知的な側面ではなく、宗教生活の「外面的な側面」(ウェーバーはこれを「卑近な問題」と呼んでいるが決してそのような言い方は適当ではないであろう)、心理学的な側面を取り上げていると言っても良い。彼は宗教の社会的、歴史的意味を問うているのである。しかしこの問題に集中することによりウェーバーはアントーニの言うように、これまで精神生活に関して見えていなかったもの、人間の生活の様々のカテゴリー間の連関、相互作用、類推、などに研究のメスをいれる手掛かりをつくることのできたのである。⁽⁴²⁾

ウェーバーはカルヴィニズムが近代の原点であることを認め、その経済論である予定説と、それがどのような経緯によって禁欲的合理的生活様式を生み出すにいたったかを追跡している。その際にウェーバーがとくに注目している点は「世界の呪術からの解放 Entzauberung der Welt」

の問題である。

予定説とは特定の個人の救いは天地の創造される前に（もちろん、その人の生まれる前に）神によって決められており、この決定は絶対に変更がなされない、という教理である。これがカルヴィニズムの場合には、「二重」予定とされ、ある特定の個人が救われるか、永遠の滅びに入れられるかという、二つの方向への予定がうたわれている。ウェーバーが引用している「ウェストミンスター信仰告白」はこの二重予定の教理をとっている（ただし、この信仰告白においては、「ある人々を救いに、他の人々を滅びに」という表現になっている。この問題については、拙論⁽⁴³⁾参照）。

ここで、「救い」とか「滅び」とかいう言葉が17世紀の一般の人々によってどう理解されていたのかを論ずることはできないが、ごく一般的にこれらの言葉の内容について触れておこう。ウェーバーは『経済と社会』の第6章でも、『世界宗教の経済倫理』の「序論」においてもこの問題を扱っている。ウェーバーは、「救い」を「何から」「何へ」の問題なのかと問い、たとえば「困窮、饑餓、早魃、病気、そして——最後に——苦難と死といったものからの解放をすべてこめて考えるとすれば、救いという観念の始まりはそれ自体としてはおそろしく古い」と言う。しかし、これ以外にも「政治的・社会的隷属から此岸におけるメシア王国の到来へ」、「様々の身の汚れ、ないしはおよそ肉体に閉じこめられていることの不浄から、魂も肉体も美しい存在ないしは純粹に靈的な存在の清浄へ」、「人間的な激情と欲望の無意味な永遠の戯れから、神的なものの清浄な観想の無言の休息へ」、「根本悪および罪の軛の下から、父なる神のふところの永遠にして自由なる和らぎへ」、「前世の行為の耐えがたい因果応報を伴う再生のくりかえしから、永遠の休息へ」、「煩惱や有為転変の無意味さから、夢さえない眠りへ」などを初めとする無数の可能性が考えられる。以上ウェーバーがここに挙げている例のなかに特に「神学的」に正しいものがあるかどうかは今問題ではない。ウェーバーの言うように、救いの観念の「背後には、つねに現実の世界で特殊的に<無意味>と感じられるものへのある態度決定と、したがってまた、この現世の組立てが全体としてはなんらかの意味ある<秩序界>であり、またありうるし、

さらにあらねばならぬという要求が秘められている⁽⁴⁵⁾」ことが肝腎の点だからである。今ここでの議論で問題なのは、救いがどう理解されるにせよ、その可能性がすでに決定されているということなのである。

二重予定の教理によれば、特定の個人が救われるか否かは、その人の個人的な素質や努力によらず、一方的に神の決定によるということになる。仏教の用語をかりれば、自力救済ではなく絶対他力による救済ということになるが、カルヴィニズムにおいてはこの絶対他力救済の可能性が論理的に可能な限界にまで徹底的に純化されているのが特徴である。そのために、人がたとえどのような有徳の士であろうとも、それが救いの確かさを保障せず、また逆にどのような悪漢であっても、それが滅びに定められていることのしるしにはならないということなのである。またもし救いに定められているとすれば、どのような悪徳に染まっても滅びに墮とされることはないし、もし滅びに定められているとすれば、いかなる善行によっても救いに入れられることはないということになる。すべてを定める力をもつ神との取り引きの可能性は一切ない。ミルトンがこの教説に対して激しい嫌悪感を持ったことをウェーバーは紹介している⁽⁴⁶⁾。たしかに非人間的な教説に見えるが、ミルトンとは逆にこれを歓迎し、すすんで受け入れた人々が無数に存在したのであった。

この教説が実生活にもたらす結果として、さしあたり二つのことが指摘されよう。一つは、ウェーバーも指摘していることであるが、この教えを受け入れた人々にとっては、それまでに頼りにしていた諸々のことから、たとえば牧師を初めとする一切の人間、聖礼典、教会、そして神さえもキリストさえも、その助けをあてにできないことになり、深い内面的な孤独感に包まれることになったのである。ここに個人主義的人間観の成立する基盤が出来たことである。次に、第一のこととも密接な関係を持つことであるが、上にも書いたように、救いに関して神との取り引きの可能性が一切なくなるのであるから、日常生活においてなされるすべての行為が自分の救いにとって何の意味も持たないことになる。つまり宗教的・呪術的意味を持たなくなるということである。呪術とは、人間の「救い」(それが何であれ)を左右する力を持つと考えられる存在の意思を、取り引きしないしは強制によって人間の意思に従わせようとする

る技術である。人は自分の行為によって神の決定を変更させることができないことが徹底的に明らかにされたときに、日常生活からの呪術が追放されることになる。もし自分の救いが日常的になされる行為によって左右されるとすると、すべての行為は呪術的な意味を持つてくることになるし、しかも救いに有利な行為と不利な行為がある訳であるから、神との間にいわば貸借対照表をつねにつけて「帳尻をあわせよう」としていなければならない、そのような生活はウェーバーのいう「倫理的その日暮らし」⁽⁴⁸⁾ならざるを得ないであろう。これに対しピューリタンの間では、日常生活から、そして世界から呪術が原理的に除去され得たのである。これは逆から見れば、人間を束縛する力からの解放であった。そして日常生活におけるあらゆる行為が自分の救いのための行為でなくなり、「神の栄光を増す」ためという新しい目的が与えられることになった。そこでピューリタンに求められたのは、もはや個々ばらばらの善なる行為ではなく、生涯にわたって組織的、方法的になされる善行為であるか、全生涯がそのまま一貫した善行為⁽⁴⁹⁾になることであった。自分の利益を求めることなく、労働を天職と考え、真摯な生活態度と合理的な生活様式とによって神と隣人とに仕えるというエートスが形作られることになった。そしてこのエートスに生きる大量の個人たちが担い手となって合理的な経済運営の体制も可能になっていったのである。

以上に書いた現象はもちろん平和に、自然に、自動的に成長して行った訳ではない。当のピューリタンたちにしても、順風満帆、唯我独尊的な自信に満ち、良心に疚しさををまったく覚え、嬉々として意気揚々とおのが道を突き進んでいたのではない。ウェーバーは伝統的な前貸問屋の気楽で悠長な商売のやり方が、新しい営業方針を持って突如現れた青年により攪乱される有様をあざやかに描き、この青年には周囲の伝統的社会から「不信と、ときには憎悪と、わけても道徳的憤怒の潮が浴びせかけられるのが普通で、その素性をめぐって型どおりの怪しい風聞が伝えられることも少なくなかった」と言っている⁽⁵⁰⁾が、ピューリタンたちは社会的に革新的なことをする前に、信仰の革新者、異端者としてすでに迫害を受けていたのである。彼らは深い孤独感に苦しみ、外に向かっても内に向かっても極めて苦しい闘いを続けていたのである。実践的三段論法と呼ばれるもの、つまり、生活様式およびその実が救いまたは滅

びの「しるし」であるとの教えを生み出してきた背景となったのも、このような状況であったと思われる。それによれば、道徳的にみて正しい職業について、方法的禁欲および合理性に貫かれた労働に従事しており、適正な収益を得ていることは救いの「しるし」であり、定職にもつかず自堕落な生活をしていることは滅びの「しるし」であるとされた。そのことから「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⁽⁵¹⁾の確作を——と言わねばなるまい——〈造りだす〉」ために、職業労働に向かっていったのであった。

以上、禁欲的プロテスタンティズムの救済論が日常生活から呪術を徹底的に排除するにいたり、日常生活における合理的生活態度・方法的禁欲に貫かれた生活様式が生み出され、これが職業労働に結び付いて行ったことが明らかになったであろう。

6. 文化プロテスタンティズムの破綻

ピューリタンたちは自己の救いの問題に深く沈潜することによって、新しい生活態度と生活様式をもたらし、意図せずして新しい社会体制の担い手となり、近代資本主義経済体制を成立させていった。しかしこの結果はあくまで意図せざる副産物だったのであって、彼らの思考の向いたところは終始宗教的な問題であった。彼らは人間の救いがなにであるのか、いかにして救いが可能であるのかを真摯に問いなおし、一切のごまかしを受け付けようとしなかった。彼らにとって救いとは神との関係の正常化であったが、彼らが神と彼らとの関係を、聖書の告知と約束に添う新しい関係に回復し得たことは、歴史的事実として今日も追体験できる。彼らが人間と人間との関係を、さらには人間と所有物との関係を、退廃した不健全なものから新しい高みに引き上げることに成功したのは、彼らが人間と神との関係を新しいものにし得たからであった。ピューリタンの最左派に位置すると見なされるクエイカーたちについてウェーバーが指摘するように、「不健全な経済的基礎のうえに立ちながら、醒めた素朴さよりもけちくさい優雅さを喜ぶ騎士的華麗の虚飾と虚栄に対立して、彼らは市民的な〈home〉「家庭」の清潔で堅実な慰めを理想

として掲げたのだった⁽⁵²⁾。しかし彼らが人間と財産との関係について、伝統的な関係を打破し、新しい関係を打ち立てることができたのも、彼らが神と人間との関係をめぐっても伝統的な関係を打破し、新しい関係を打ち立てることができたからであって、逆ではなかったのである。

しかし、人間と所有物との新しい関係は、結果として所有物（富）の蓄積をもたらすことになった。これも虚栄的な消費が禁止されていた段階では、事業への再投資がなされ、さらに富（資本）の蓄積へとつながって行った。こうして蓄積が進められるが、巨大になった富の誘惑に対しては、彼らも無力であつた。ウェーバーによれば、「ピューリタニズムの人生観は、その力が及びえたかぎりでは、どのようなばあいにも、市民的な、経済的に合理的な生活態度へ向かおうとする傾向——これが単なる資本形成の促進よりもはるかに重要なことはもちろんだ——に対して有利に作用した。そして、そうした生活態度のもっとも重要な、いや唯一の首尾一貫した担い手となった。ピューリタニズムの生活理想が、ピューリタン自身も熟知していたように、富の〈誘惑〉のあまりにも強大な試練に対してまったく無力だったことは確実である。ピューリタニズムの精神のもっとも純粹な信奉者たちは、ようやく興隆に向かおうとする小市民層や借地農民層のあいだに見出だされるのが普通だったが、その中の恵まれた裕かな人々はクエイカーのあいだでさえ、旧い理想の否定に傾きはじめていることが少なくなかった。これはまさしく、世俗内禁欲の先駆者、すなわち、中世修道院の禁欲がくりかえし陥つたのとまったく同じ運命だった⁽⁵³⁾」。ピューリタンたちはその「エビオン派的要素」のゆえに富の蓄積を進めたが、ついにその富の誘惑のまえに、固有のものであつた「エビオン派的要素」を失うに至り、富を自己目的として求めるようになっていった。

近代資本主義経済体制が新しいものとして歴史に登場するときには宗教の力を要求したが、確立した今はもはやそれを必要としない。「ピューリタンは天職人であることを自ら欲した——われわれは天職人であることを欲するよう強制されている⁽⁵⁴⁾」。資本主義経済体制は「現在、圧倒的な力をもって、その機構の中に入りこんでくる一切の諸個人——直接的経済営利にたずさわる人だけでなく——の生活スタイルを決定している」。

それは「鋼鉄のように堅い檻」としてわれわれを閉じ込めている。人々の生活からは宗教的・倫理的意味は失われ、思想や理想も文化価値も押し退けられてしまった。ついには「精神のない専門人、心ない遊び人、これらのベリアルは、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登りつめたと自惚れるだろう」。

ウェーバーが持っていた危機感は、近代資本主義経済体制の中で人間が失われて行くということだった。自由と人権とが失われ、文化と社会の理想が失われて行く。労働の意味さえ失われ、それは単に「生活に不可欠なもの」、つまり外にすることがないから働くというだけことになってしまっている。⁽⁵⁵⁾

ピューリタンは天職人として生きることを自ら欲した、現代人は天職人として生きることを欲するように強制されている。ピューリタンは神を中心に生きた（それが本来「天職」と言う言葉の持つ意味であった）、しかし現代人にはその意思がないし、もともとその感覚も持たない。ピューリタンが持っていた神との生き生きした関係が失われて、彼らの勤勉で合理的な生活様式だけが残った。そして富が神になり、宗教もこの新しい神、つまり富に仕える道具となった、つまり宗教の意味が経済活動を押し進めることとなったのである。そしてキリスト教がこのことを肯定したときに文化プロテスタンティズムが成立した。

「強力な宗教運動が経済的発展の対してもった意義は、何よりもまず、その禁欲的な教育作用にあった」⁽⁵⁷⁾ことはたしかであるが、この教育作用はあくまで、宗教運動の推進者たちにしてみれば、意図せざる副産物であるにすぎなかった。しかし文化プロテスタンティズムはこの教育作用こそが宗教の中心的意味であると考えに至った。宗教の役割は、良心的、合理的、禁欲的、従順に雇い主の命令通りに働く人間、今日よくつかわれる言葉で言えば、「良い子」を作ることになってしまった。ウェーバーはバクスターが事業主に与えた忠告を引用している。それによれば、信仰の篤い人間は、雇用者の命令を神の命令として受けとり、良心的に義務を果たそうとするから、なるべく信仰の篤い人間を雇う方が良いというのである。⁽⁵⁸⁾このような忠告の基礎となっている宗教の意味の理解は、「ある周知のタイプの実業家たちが＜国民には宗教を維持させねばならぬ＞という教条を自分たちに都合をよいように利用する傾向……、ルッ

ター派の牧師をはじめ幾多の人々が当局に対する同調的な態度から、まま<特高警察>の役割を果たし、ストライキを罪悪とよび、労働組合は<貪欲>を増長させるものだとして排斥した等々の傾向⁽⁵⁹⁾と限りなく近いものである。

しかしウェーバーもしばしば指摘する通り、近代資本主義経済体制はもはや宗教の力を借りずにも、その担い手を自ら生産し得る。そして禁欲の精神も鉄の檻から抜け出してしまった20世紀初頭の社会は、トレルチの報告しているところによれば、教会をまともに相手にせず、「牧師は病める人を見舞え、そして死者のために祈れ、しかし健康な人が働くのを邪魔するな」という冗談に代表されるような教会への嘲笑が社会に広まっていたのだという。文化プロテスタンティズムは自らの墓穴を掘っていたにすぎない。ここに文化プロテスタンティズムの破綻は窮まる⁽⁶¹⁾。

7. 結び

以上、宗教の意味を文化プロテスタンティズム的にとらえ、人間社会から生じてくる文化価値、文化理念の実現に奉仕することに宗教の意味を求めることが不可能であることが明らかになったであろう。19世紀の主流的キリスト教が文化プロテスタント的であったことから、またその破綻が明らかになったために、20世紀のキリスト教界においては、文化プロテスタンティズムに対する反動として正統主義的思潮が主流となったと言えるであろう。もちろん文化プロテスタント的考え方が消滅してしまっただけではない。正統主義的神学においては、宗教の意味は問題とされない。そこでは、純粹のキリスト教、本来のキリスト教、正統的キリスト教、「正しい」キリスト教が何であるかが追求されてきた。キリスト教と文化とがまったく切り離されてしまい、教理の純粹さ、神学的正しさが関心の中心に置かれることになった。これとは別に、宗教の意味を問題にはするが、宗教と文化とを切り離すということでは正統主義と同じであって、それとはまた別の方向に向き、宗教の意味を純粹に個人の内面的なことに限定する傾向もよく見られる。この傾向は本質的に間違っていないし、ウェーバーもまさに宗教が約束する救いの問題を取り上げ、これに集中し心理学的分析を加えることによって、先にアントーニ

の指摘しているところに触れたように、文化の問題を人間の精神的内面的状況との関連において解明することができたのであった。しかしまたウェーバーはさらに『倫理』の論文を越えて、「禁欲的合理主義の意義を、さらに社会・政治的倫理の内容について、すなわち、私的集会から国家にいたるまでの社会的諸集団の組織と機能の在り方について明らかに⁽⁶²⁾」しようとするのだと言う。しかしそれによってウェーバーがねらいとする人間の回復の糸口が見付かるのであろうか。それによって人間の回復、人格の確立、自由の保障がなされるのであろうか。宗教の意味はもともと人間の回復、人間を人格として確立することであった。そして、人間を人格として確立するためには、先ず人間と神との関係が正されなければならない。宗教の意味は、神と人間との関係をどうするかということに求められなければならない。もちろんウェーバーはウェルチの言うように、宗教的内面性（主観性）を客観的に分析する方法を開拓したのであって、それは宗教（および宗教者）の自己理解にとって無視できないものであることは言うまでもない。⁽⁶³⁾ピューリタンたちは人間と神との関係を正すことを目的としながら、ウェーバーの方法をもって分析するとき、本論において見たように、19世紀の文化プロテスタンティズムへと脱線をして行ったことが明らかになったのであった。宗教の意味は、人間の生の内面に求められなければならないが、ウェーバー以後、宗教的内面性を客観的に分析することを怠ることは許されなくなっている。

【注】

- (1) H.E.テート著・宮田光雄・石原博訳『ハイデルベルクにおけるウェーバーとトルチ』（創文社）、40頁。金井新二著『ウェーバーの宗教理論』（東京大学出版会）、第一論文。ただしこれらの論文においては「文化的プロテスタンティズム」なる訳になっているが、日本のプロテスタント神学界では「文化プロテスタント主義」または「文化プロテスタンティズム」としてきたので、本論においてもこの訳を用いる。もとはドイツ語の Kulturprotestantismus であり、英語でも Culture Protestantism と訳している。ついでに教文館発行の『キリスト教大事典』では「文化プロテスタント主義」の項目によって、簡単にこの概念を説明すると、これは「キリスト教を主として文化価値ないし文

化理念の実現に奉仕するものとして理解する一般的傾向」である。

なお以下においてはマックス・ウェーバー「プロテスタントの倫理と資本主義の<精神>」は、本文中では「倫理」論文、として、注の中では、GAzRS I 123.岩112のように引用される。これは、*Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Band,からの引用で、数字は頁数である。「岩」とは岩波書店版の大塚久雄による訳書のことであり、数字は同書の頁数である。

またマックス・ウェーバー「世界宗教の経済倫理」への「序論」は、GAzRS I 213,みすず56のように引用される。これはこの序論が *Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Band に収録されたものだからであり、「みすず」とはみすず書房版の大塚久雄による訳書のことであり、数字は同書の頁数である。

- (2) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 英訳 321頁。
- (3) Talcot Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 620.
- (4) GAzRS I 248f., みすず52.
- (5) Parsons, 前掲書, 同所。
- (6) 同所。なお、同じような歴史観は Frederick J. Teggart も持っていた。彼の *Theory and Process of History*. を参照。進化論的歴史観に対する批判は最近でもたとえば Benjamin Nelson, “Weber’s Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseeable Futures”. in *Beyond Classics? : Essays in the Scientific Study of Religion*, 1973 にも見られるし、アメリカのマックス・ウェーバー研究の中でよく見られる議論である。
- (7) GAzRS I 42. 岩37参照。なお GAzRS I 83, 岩98も参照。
- (8) GAzRS I 12. みすず23.
- (9) GAzRS I 50. 岩52. ウェーバーはここでそのような人々を「しきりに国家の援助を求めている小規模で無資力な怠け者」と呼んでいる。
- (10) GAzRS I 269. みすず87.
- (11) GAzRS I 44-47. 岩44-47.
- (12) GAzRS I 270. みすず88.
- (13) GAzRS I 519. みすず179-80.
- (14) GAzRS II 121-2.

- (15)GAzRS I 394-5.
- (16) GAzRS I 33. 岩29.
- (17) GAzRS I 39. 岩36.
- (18) GAzRS I 4. みすず10.
- (19) GAzRS I 59. 岩60参照。
- (20) GAzRS I 43. 岩38.
- (21) GAzRS I 4-5. みすず¹⁰-11.
- (22) GAzRS I 181. 岩235.
- (23) GAzRS I 4. みすず10.
- (24) GAzRS I 35. 岩32.
- (25) GAzRS I 46. 岩46-7.
- (26) GAzRS I 47. 岩47-8.
- (27) GAzRS I 56-7. 岩59-60.
- (28) GAzRS I 59. 岩60.
- (29) GAzRS I 43. 岩44.
- (30) GAzRS I 17-18. 岩8.ただし訳は変えさせていただいた。
- (31) GAzRS I 24. 岩16.
- (32) GAzRS I 26. 岩19.
- (33) GAzRS I 22. 岩14.
- (34) GAzRS I 23. 岩14.
- (35) GAzRS I 28. 岩20.ただし訳は変えさせていただいた。
- (36) GAzRS I 23. 岩14.
- (37) 注 8 参照。
- (38) GAzRS I 117 注2. 岩148 注3.
- (39) GAzRS I 12. みすず24.
- (40) GAzRS I 240. みすず³⁸.
- (41) GAzRS I 86 注1, 岩103 注3.
- (42) Carlo Antoni, *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*, English Translation of *Dallo storicismo alla sociologia*, by Hayden V. White, 1959, p. 152.
- (43) 実践的三段論法については、拙論、「カルヴァンの予定説と実践的三段論法」, (『日本の神学』第23号, 神学年報1984所載) を参照。

- (44) GAzRS I 252. みすず58-9.
- (45) GAzRS I 253. みすず59.
- (46) GAzRS I 91. 岩109.
- (47) GAzRS I 93-98. 岩113-116.
- (48) GAzRS I 113. 岩139.
- (49) GAzRS I 114-5. 岩143-4.
- (50) GAzRS I 51-53. 岩52-55.
- (51) GAzRS I 111. 岩135.
- (52) GAzRS I 191. 岩251.
- (53) GAzRS I 195. 岩257.
- (54) GAzRS I 203. 岩267.ただし訳は変えさせていただいた。
- (55) GAzRS I 204. 岩269.ただし訳は変えさせていただいた。「この無のもの」に代えて「ベリアル」を用いたが、これはもともと「無益なるもの」、「無用なるもの」の意で、転じて「無法者」、「放蕩者」などの意味で、旧・新約聖書にしばしば用いられている。新約聖書ではコリント人への第二の手紙6章15節、テサロニケ人への第二の手紙2章3節に用いられている。とくに後者の箇所における用法がウェーバーのここにおける用法と似ている。「この無のもの」という訳では何となく内容がはっきりしないような気がする。ヒブル語にも詳しくウエーバーのこともあり、この語を念頭においていたのではないかというのが私見である。
- (56) GAzRS I 54. 岩56参照。
- (57) GAzRS I 197. 岩260.
- (58) GAzRS I 198-9 注2, 岩262-3注3.
- (59) GAzRS I 48 注1. 岩49注4.
- (60) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II. S. 91.なお、19世紀から20世紀にかけての欧米のキリスト教の歴史および教会の事情については、James Hastings Nichols, *History of Christianity 1650-1950: Secularization of the West*, の241~293頁に明快な叙述がある。
- (61) *Herbert W. Schneider, The Puritan Mind*, 1930. 参照。この書はアメリカ思想史を扱ったものであるが、その結論部分には次のように書いてある。Whenever self-reliance fails, as it sooner or later must,

and sinners see themselves as God sees them, piety becomes re-incarnate, though the language in which it finds expression may bear little resemblance to that of the Puritans. But whenever sinners become convinced that they are instruments in the hands of God, elected to carry out his holy will, they lose their piety and begin doing good to others. This is an ancient story, and as long as there are sinners, the story of the Puritans will be but one illustration of a universal theme (p. 264).

(62) GAzRS I 204-5. 岩270.

(63) Claude Welch, *Protestant thought in the Nineteenth Century*, Vol. 2. pp. 102-3.