

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

松井二郎

1. はじめに

マックス・ヴェーバーは『宗教社会学論文集』(Gesammelte Aufsätze zur ⁽¹⁾Religionssoziologie) および『経済と社会』(Wirtschaft und Gesellschaft) ⁽²⁾の「宗教社会学」(Religionssoziologie)の章において「慈善」(Caritas, Karitas)について、たびたび言及している。上述の諸論文におけるヴェーバーの「慈善」(カーリタス)に関する概念規定やその説明は、あちらこちらに散在していて簡単にはつかみにくく、一見したところ、表面的には相互に無関連で、断片的であるかの印象を与える。しかしながら、上述の宗教社会学の諸論文をくり返して読み、各所に散在している慈善に関する説明を寄せあつめ、それらを注意深く互いに組み合わせるならば、それらは決して断片的ではなく、相互に補い合い、そこから慈善に関するヴェーバーの問題意識と理論的枠組 ⁽³⁾というべきものが明瞭に浮びあがってくる。

ヴェーバーの慈善に関する理論的枠組の基軸となるべき問題意識とは、なぜ近代西欧において、慈善という文化領域に、いち早く十全な姿で、没主観的・合理的な「経営」(Betrieb)が成立したのか、ということであった。ヴェーバーはこの問題意識を基軸にしながら、慈善に関する独自の理論 ⁽⁴⁾というべきものを、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、⁽⁵⁾『古代ユダヤ教』、⁽⁶⁾『儒教と道教』、⁽⁷⁾『宗教的現世拒否の段階と方向の理論』、⁽⁸⁾『ヒンズー教と仏教』、および『経済と社会』の「宗教社会学」において、また同書 ⁽⁹⁾の「支配の社会学」等々の諸所において展開しているのである。

本稿はヴェーバー宗教社会学の研究において、従来、看過されてきたこの「慈善」(カーリタス)の問題に照明をあて、ヴェーバーの問題意識と理論的枠組 ⁽¹⁰⁾を明瞭ならしめたいと思う。本稿においてこれから展開しようとする事柄は、ヴェーバー宗教社会学の研究においてさほどの重要性をもたないか

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

もしれない。しかしながら、以下の叙述のなかでだんだんと明瞭となる慈善^{カールタス}に関するヴェーバーの問題意識と理論の独自性は、それを社会福祉研究の領域に移した場合、彼の問題意識はきわめて示唆的であり、その理論的枠組はわれわれが社会福祉研究を行う場合、きわめて重要な視点を提供してくれるように思う。⁽¹¹⁾

なお、本稿においてたびたび使用する「慈善」という用語について簡単な説明をしておきたい。本稿で用いる「慈善」という語は、ヴェーバー⁽¹²⁾が宗教社会学の諸論文において使用している ≪Caritas, Karitas≫ の訳語であるが、ヴェーバーは ≪Caritas, Karitas≫ なる概念を、貧者、病者、不具者、孤児、寡婦等の対象に対する宗教的友愛だけにとどまらず、より一般的な人と人との関係において具体的に展開される「宗教的友愛(同胞愛)」、「宗教的な愛の心情」、あるいは「宗教的な隣人愛」といった意味にあてていることに注意せねばならない。本稿においては ≪Caritas, Karitas≫ の訳語として「慈善」という用語をあてているが、その場合には、貧者、病者、不具者、孤児、寡婦等の対象に限定された宗教的友愛という意味だけでなく、上述のような広い意味をもあわせもつ概念として使用していることをあらかじめ断っておきたい。

(註)

- (1) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1963. 以下、*Religionssoziologie* と略す。
- (2) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe Herausgegeben von Johannes Winkelmann, Kiepenheuer & Witsch, Köln. Berlin, 1964. 以下、*WuG*-Studienausgabe と略す。
- (3) 梶山 力、大塚久雄訳、ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫 上・下、*Religionssoziologie*, Bd. I, SS. 17~206.
- (4) 内田芳明訳、ヴェーバー『古代ユダヤ教』I, II, みすず書房、*Religionssoziologie*, Bd. III.
- (5) 細谷徳三郎訳、ヴェーバー『儒教と道教』、清水弘文堂。森岡弘通訳『儒教と道教』、筑摩書房、*Religionssoziologie*, Bd. I, SS. 276~536.
- (6) 中村貞二訳、ヴェーバー「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」、河出書房、〔世界の大思想〕『ヴェーバー宗教・社会論集』所収、以下『宗教、社会論集』、(河出)と略す。*Religionssoziologie*, Bd. I, SS. 536~573.
- (7) 部分訳としては、池田昭、山折哲雄、日隈威徳訳、ヴェーバー『アジア宗教の基本的性格』、勁草書房、*Religionssoziologie*, Bd. II, SS. 1~378. 邦訳の部分は SS. 251~378.
- (8) この章の全訳はなされていない。部分訳としては、英 明訳「宗教倫理と現世」

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

『宗教・社会論集』(河出)。英 明訳、「宗教社会学〔一〕」, 明治学院論叢『経済研究』, 第143号。

WuG-Studienausgabe, Bd. I, SS. 317~488.

- (9) 世良晃志郎訳, ヴェーバー『支配の社会学』I, II, 創文社, WuG-Studienausgabe, Bd. II, SS. 691~1102.
- (10) このことは必ずしも、従来のヴェーバー研究において全く取りあげられなかったことを意味しない。例えば、隣人愛の没人格化の問題や、あるいはプロテスタンティズムの隣人愛の特徴などについてはすでに指摘されているところである。青山秀夫著『マックス・ウェーバー』, 岩波新書, 164~165頁。
大塚久雄『マックス・ウェーバーにおける資本主義の「精神」』, 大塚久雄著作集(岩波書店)第8巻, 88~93頁。および、折原 浩『危機における人間と学問』, (未来社), 257~265頁, を参照。
- (11) 社会福祉研究におけるヴェーバー宗教社会学の意義については稿を改めて展開したいと考える。本稿の狙いは、慈善(カーリタス)に関するヴェーバーの理論的枠組を明瞭ならしめることにある。
- (12) ≧Caritas, Karitas≪の訳語としてさまざまな言葉が当てられるが、例えば、英明訳(註8)では「慈善」と訳され、中村真二訳(註6)では「慈悲」、世良晃志郎訳『支配の社会学』では、「慈悲」、「愛徳」、「慈愛」と訳されている。なお、『古代ユダヤ教』においては ≧Caritas≪ではなく、≧Karität≪なる用語をヴェーバーは使用している。内田訳では「人道主義的愛」、「愛の倫理」、「愛」等と訳されている。

2. ヴェーバー社会学における「経営」(Betrieb) 概念の意味内容

さて、先にヴェーバーの宗教社会学の諸論文の諸所に散在している慈善(Caritas, Karitas)の説明を注意深く互いに組み合せると、そこから明瞭に浮びあがるヴェーバーの問題意識とは、近代西欧における慈善の没主観的・合理的「経営」(Betrieb)の成立ということだ、というふうにいしたが、このことはヴェーバーの宗教社会学の諸論文のあちらこちらにおいて見いだすことができる。その二、三を引用すると、『経済と社会』の「宗教社会学」の章で、近代西洋において「慈善自体は単なる合理的『経営』(Betrieb)になる」というように言っているし、また他の個所では、西洋においては慈善は「没主観的な『経営』(Betrieb)にまで発展」するのだ、といている。さらに『経済と社会』の「支配の社会学」においても、近代において慈善は没主観的な・貧民救済の経営(Armenpflegebetrieb)になる、といている。また以上のこととほぼ同じことを『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、アムステルダムの慈善事業やイギリスの救貧法を例示しながら述べている。

さて、それではヴェーバーが慈善における合理的「経営」(Betrieb)の成立

という場合、ヴェーバーは「経営」(Betrieb)という概念に、一体、どのような意味内容を与えているのだろうか。以下、ヴェーバーの「経営」⁽⁵⁾概念の定義、説明をみてみよう。

まず『経済と社会』において、「経営」(Betrieb)という概念を定義して「一定種類の持続的な目的行為」⁽⁶⁾だといっている。この定義から分るように「経営」⁽⁵⁾という概念はきわめて広い意味をもち、ヴェーバーによれば「『経営』という概念は目的の継続性という標識があてはまる限り、政治上の事業や教会上の事業、協会上の事業、等々」⁽⁷⁾にもあてはまるのである。つまり、政治でも、経済でも、戦争でも、学問研究でも、そしてここでわれわれが当面の問題としている慈善でも、目的の継続性という標識があてはまる限り、⁽⁸⁾経営でありうるわけである。そしてこのように経営が一定種類の持続的な目的行為であり、目的の継続性という標識をもつことから、経営は「経営体」(Betriebsverband)へと移行しうる。すなわち、ヴェーバーは経営を定義したあと、それにつづけて「経営体」の定義をおこない、⁽⁸⁾経営体とは「持続的に目的行為を行なうような管理のスタッフをそなえている」⁽⁸⁾そうした団体であるという。つまり、裁判、政治、戦争、学問研究、慈善、等々という経営(Betrieb)は、裁判所、政党、軍隊、大学、慈善施設といった経営体(Betriebsverband)として成立しうるわけである。したがって、「経営」(Betrieb)と「経営体」(Betriebsverband)とは概念的には区別されるにせよ、それは固定的なものではなく、両者のあいだは流動的なものなのである。

さて、ヴェーバーは「経営体」という概念を以上のように定義しながら、さらに別の箇所では、経営体は独自の規律(Disziplin)のうえにうちたてられた組織⁽⁹⁾だ、⁽⁹⁾といっている。経営体とは持続的な目的行為、つまり経営を遂行する管理のスタッフをそなえた団体であるが、そうした団体は、管理のスタッフを中心として、その中に独自の規律が存在している組織(Organisation)⁽¹⁰⁾でなくてはならない、のである。ところで経営体のなかに存在している規律とは何かといえ、⁽¹¹⁾——ヴェーバーは規律について二、三の定義をおこなっているが、⁽¹¹⁾その中のひとつを引用するならば——「規律とは、内容的には、受けた命令を徹底的に合理化された形で——すなわち計画的に訓練された・精確な・一切の自己の批判を無条件に排除するとき仕方でも——遂行することと、もっぱらこの目的のみに内面的志向をたゆまず集中すること、以外の何ものでもない。この標識に、さらに命ぜられた行為の画一性という

〔規律の〕第二の標識がつけ加わる。⁽¹²⁾これがここでの規律の意味内容である。

さて、ヴェーバーは上述のような規律のうえにうちたてられた組織とは、
「命令権力の分配」だ⁽¹³⁾と別の個所でいっているように、組織としての経営体
のなかには、管理のスタッフと他の諸成員のあいだに支配の関係が形づく
られることになる。いかえれば、経営体とは独自の支配関係を含む組織な
のである。そして近代の経営体における独自の支配関係とは、ヴェーバーに
したがえば「官僚制支配」(bureaukratische Herrschaft)であり、このような
独自の支配関係を含む組織が、ヴェーバーのいう「官僚制」(Bureaukratie)
なのであった。⁽¹⁴⁾そしてかかる合理的な経営体としての官僚制は、精確性、恒
常性、規律、厳格性、信頼性、の点で、したがって計算可能性を備えている
点で、また仕事の集約性と外延性の点で、さらにあらゆる任務に対して形式
的には普遍的に適用できるという点で、純技術的にみて最高度の仕事を果し
るものであった。⁽¹⁵⁾しかしながら同時に、官僚制的構造は支配者(ヘル)の手
中への物的経営手段の集中と相携えて発展する。この現象は、私的資本主義
的大経営の発展の中に、周知のごとく典型的な姿で見られるものである。資
本主義的大経営は、物的経営手段の集中(物的経営手段からの労働者の分
離)⁽¹⁶⁾という点にその本質的な特徴をもっているのである。そしてこのような
物的経営手段の支配者(ヘル)への集中は、私的な資本主義的経営の領域
のみに生ずる現象ではなく、ヴェーバーによれば研究経営にも、教育経営⁽¹⁷⁾にも、
その他さまざまな領域にも、生産手段からの労働者の分離と全く同様の現象
が貫徹するのであった。

以上、ヴェーバーの「経営」(Betrieb)の概念と、それと密接な関連のある
「経営体」(Betriebsverband)の概念の意味内容についてみてきたのであるが、
ここで注意すべきことは「経営」、「経営体」の概念は、われわれが日常に
おいて使う「経営」、「経営体」の意味、つまり経済的な意味における経営
や経済における経営体よりもはるかに広い意味をもつ概念であるということ
である。先に触れたように、ヴェーバーによれば裁判でも、行政でも政治で
も、戦争でも、学問研究でも、またわれわれがこれから考察する慈善でも、
経営(Betrieb)でありうるから、それぞれに裁判所、官庁、政党、軍隊、大
学(研究所)、慈善施設、といったさまざまな経営体(Betriebsverband)が成
立しうるのである。すなわち、経済の領域の、せまい意味での経営体は、お
よそ「経営体」とよばれるもののなかのひとつにすぎないのである。

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲のプロテスタンティズムの倫理

このように経営ないし経営体は、経済という文化領域に特徴的なことではなく、その他さまざまな文化諸領域のそれぞれにおいて成立するのであるが、ヴェーバーがとりわけ重要視したのは、経済のもつ基礎的意義に照らして、経済の領域で成立する狭義の意味での経営、とりわけ生産経営——「形式的に自由な労働者にもとずいて形成される合理的な労働組織」⁽¹⁸⁾であったことは改めて指摘するまでもない。経済の領域において経営が、とりわけ生産経営が、なにゆえに近代西洋において十全な姿で出現しえたのか、このことがヴェーバーの社会学を、そして宗教社会学を貫く中心的なモチーフなのであった。かの有名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、このような問題意識に支えられた実証研究であったといつてよい。

ヴェーバーは、近代ヨーロッパにおいて、まず経済の領域において十全な姿で合理的な経営が出現し、そしてそれと並行して、他さまざまな文化諸領域においても合理的な経営が成立し、それによって文化全体の徹底的な合理化が進行することになる、と考える。すなわち、政治も、行政も、教育も、学問研究も、そして慈善も、このような合理的な経営の姿をとるようになるのである。ヴェーバーによれば、近代ヨーロッパを特徴づけているところの資本主義文化とは、さまざまな文化諸領域における「経営」、「経営体」の成立を意味するものだったのである。

本稿においてこれから考察しようとする事柄とは、近代ヨーロッパを特徴づける資本主義文化、すなわちさまざまな文化諸領域における合理的「経営」の成立という現象のなかで、とりわけ「慈善」という文化領域をとりあげて、そこにおける合理的「経営」の成立の道すじを、ヴェーバーの宗教社会学の諸論文に拠つて照明をあて、彼の理論的枠組を明瞭ならしめることにある。

(註)

- (1) 英 明訳「宗教倫理と現世」、『宗教・社会論集』(河出)、317頁。WuG-Studienausgabe, Bd. I, S. 456.
- (2) 同上、287頁。A. a. o., S. 432.
- (3) 世良晃志郎訳『支配の社会学』II, 633~634頁。WuG-Studienausgabe, Bd. II, S. 913.
- (4) 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』下巻、40~42頁の(註5)、および195頁の(註15)、237~238頁を参照されたい。Religionssoziologie, Bd. I, S. 101, SS. 177~178, SS. 199~200.
- (5) ヴェーバーの「経営」(Betrieb)概念を分析したものとして、大塚久雄氏の『>>Betrieb<<と経済的合理主義』および『経済史学からみた経営史の諸問題』(大塚久雄著作集第9巻)のすぐれた論文がある。本稿における「経営」(Bet-

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

- rieb)の以下の説明は、これらの諸論文の業績に負うところ大である。
- (6) 阿閉吉男・内藤莞爾訳、ヴェーバー『社会学の基礎概念』角川文庫、82頁。引用部分は、訳書そのままではなく、若干変えている。
WuG-Studienausgabe, Bd. I, S. 37.
 - (7) 同上、83頁。A. a. o., S. 38.
 - (8) 同上、82頁。A. a. o., S. 37.
 - (9) 世良晃志郎訳『支配の社会学』II. 521~522頁。A. a. o., Bd. II, SS. 872~873.
 - (10) 大塚久雄『>>Betrieb<<と経済的合理主義』、大塚久雄著作集第9巻、444~445頁。
 - (11) 「規律」概念の定義として、阿閉吉男・内藤莞爾訳『社会学の基礎概念』角川文庫、84頁を参照されたい。
 - (12) 世良晃志郎訳『支配の会社学』II, 503頁。
 - (13) 『支配の社会学』I, 27頁。WuG-Studienausgabe, Bd. II, S. 701.
 - (14) 世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社、13~16頁。A. a. o., Bd. I, SS. 160~162.
 - (15) 同上、26頁。A. a. o., S. 164.
 - (16) 世良晃志郎訳『支配の社会学』I, 103頁。A. a. o., Bd. II, S. 722.
 - (17) 同上、105頁。および尾高邦雄訳、ヴェーバー『職業としての学問』(岩波文庫)、16~17頁。
 - (18) 安藤英治訳、ヴェーバー「宗教社会学論文集・序言」、『宗教・社会論集』、(河出)76~78頁。Religionssoziologie, Bd. I, SS. 7~10.
 - (19) 「並行して」という場合、文化諸領域が全く同じように、合理化されることを意味するものではない。生活諸領域は、さまざまな究極的観点のもとに、さまざまな方向に合理化されることに注意せねばならない。
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、93~94頁および「宗教社会学論文集・序言」、『宗教・社会論集』、(河出)79頁。
Religionssoziologie, Bd. I, SS. 11~12.

3. 近代における慈善の独自の性格としての合理的 「経営」(Betrieb)

ヴェーバーにとって近代ヨーロッパの資本主義文化とは、さまざまな文化諸領域における合理的経営の成立と、それにとまう文化全体の徹底的合理化を意味したのであるが、このような文化全体の徹底的合理化の進行のなかで、文化諸領域のひとつである「慈善」(Caritas, Karitas)の領域もまた合理化の運命に見舞われることから決して例外ではありえなかった。ヴェーバーは、すでに引用したように宗教社会学の諸論文のなかで、近代西洋において慈善は単なる没主観的・合理的「経営」として、あるいはまた没主観的な・貧民救済の「経営」として成立するという事実^{カーリタス}に鋭い眼を向けているのである。そして慈善における合理的・没主観的「経営」の十全な形での成立は、^{ベトリーブ}

すぐれて近代の所産であり、しかもヨーロッパにおいて見いださうと
いうところに、ヴェーバーの独自の認識があったといつてよい。ヴェーバーは、
『儒教と道教』、『ヒンズー教と仏教』のなかにおいても、慈善(Caritas)に
ついてたびたび言及しているが、そこに貫いている問題意識は、近代ヨー
ロッパに成立したところの慈善における合理的、没主観的「経営」^{ベトリープ}との対比、
つまり何ゆえにアジアにおける慈善は合理的「経営」^{ベトリープ}を欠如したのかの論証
であったといつてもほぼ間違いあるまい。⁽¹⁾

以上のことから明らかのように、ヴェーバーは慈善の合理的、没主観的
「経営」^{ベトリープ}という特質を、すぐれて近代ヨーロッパにおける慈善の独自の性格
として把握していたといえよう。ヴェーバーにしたがえば、近代ヨーロッパ
における文化全体の徹底的合理化の進行のなかで、経済・政治・法・科学・
芸術・その他さまざまな文化諸領域と並行して、慈善という文化領域におい
ても合理的「経営」^{ベトリープ}が形成されたが、それがいち早く、十全な形で出現した
のは外ならぬ近代ヨーロッパなのだ、ということになる。

それでは一体、近代ヨーロッパに独自の慈善の合理的「経営」とは、具体的
にはどのような内容を意味するのであろうか。このことを解明する手がかり
として、ヴェーバーが『経済と社会』において、官僚制的支配の特質にふ
れながら慈善に言及している部分⁽²⁾を引用しよう。

「この秩序〔官僚制の秩序—引用者〕は、原理的には、営利経済的な経営
や慈善事業の経営においても、その他任意の、私的な——観念的または物質
的な——目的を追求している諸経営においても、また政治的団体や教権制的
団体においても、ひとしく適用可能であり、また歴史の上でも(純粋型に多
少とも強く近似した形で)証明しうるものである。」(傍点は引用者)

このことから明らかのように、慈善が合理的な経営として成立するという
ことは、慈善の経営体における支配関係が官僚制的支配〔秩序〕であり、慈
善の営みが官僚制的支配を含む組織、すなわち「官僚制」(Bureaukratie)の
中で遂行されるのだ、ということにはほかならない。では、慈善が官僚制的支
配を含む組織、すなわち「官僚制」の中で遂行されるということは、具体的
にはどのような内容を意味するのだろうか。ヴェーバーの言わんとするところ
を敷衍すれば、次のようにいえるであろう。

近代における慈善の営みは、個々バラバラに、恣意的におこなわれるので
はなく、持続的^{ベトリープ}目的行為としての特徴をもち、しかもそれが、職業として

(その報酬としての貨幣俸給の支払いを受けて)、合理的な規則にしたがって、分業にもとずいて、職務階層制にしたがって、そして仕事を遂行するに怒りも興奮もなく sine ira et studio、憎しみも情熱もなく、愛も熱狂もなく、つまり個人的動機や感情的影響の作用を受けることなく、恣意や計算不能性を排除して、なかならず「人による差別をすることなく」ohne Ansehen der Person、没主観的に sachlich、没人格的に unpersönlich おこなうようになる、つまり近代における慈善は、没主観的、没人格的な営みになってしまうのだ、といっているといえよう。そしてこのような官僚制は、精確性、恒常性、規律、厳格性、信頼性、したがって計算可能性、能率性という点で最高度まで押し進めることが可能であり、完成した官僚制的機構とそうでない組織とを比較すると、まさに機械的生産様式と非機械的生産様式とを比較するようなものである。しかし同時に、合理的な経営体としての官僚制の進展は、物的経営手段が支配者(ヘル)の手中に集中することを意味するのであって、資本主義的経営が労働者をその生産手段から分離すると同じ現象があらゆる経営体に生じ、慈善という経営体においてもその例外ではないのだ、といっていると理解してもほぼ間違いあるまい。

さらにヴェーバーは『経済と社会』で、経営は、a) 自律的 (autonom) か他律的 (heteronom) か、b) 自首的 (autokephel) か他首的 (heterokephel) かでありうる、と述べている⁽⁶⁾。ここで自律とは、他律においてのように、経営(体)の秩序が外部の者によって設けられずに、経営体の成員によって設けられることを意味し、自首とは、指揮者と管理のスタッフが経営体の固有の秩序にしたがって任命され、他首においてのように、外部の者によって任命されないことを意味する。ヴェーバーは、その一例として、私的な資本主義的経営の場合は部分的には他律的であり、その秩序は部分的には国家によって指令されているが、資本主義的経営は管理組織の点では、自首的である⁽⁷⁾、これに対して、他律的かつ他首的な経営体の典型的なものは「官庁」である⁽⁸⁾、といっている。ヴェーバーは慈善経営について直接に触れてはいないが、以上のことを敷衍して慈善経営について考えるならば、近代における慈善経営はごく少数の例外をのぞけば自律的、自首的ではありえず、私的資本主義的経営の場合のように、部分的には他律的であり、国家によって秩序が部分的に規制されているが、管理組織の点では自首的であるか、あるいは慈善が公的な色彩を強く帯びる場合には、他律的かつ他首的となり、ついには国家ア

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

(9)
ンシュタルト Anstalt の一部にまでなるのだ、ともいえよう。

以上、ヴェーバーは近代ヨーロッパに成立した慈善の独自の性格を没主観的、合理的「経営」に見いだしたこと、そして慈善の没主観的、合理的「経営」とは、具体的にはどのような内容を意味するのかをみてきたが、これらのことからヴェーバーの問題意識が何んであったかは、ほぼ明瞭になったと思われる。そこでさらに進んで、なぜにこのような慈善の没主観的、合理的「経営」が近代ヨーロッパにおいて、いち早く、十全な姿で成立しえたのかを問わなくてはならない。

(註)

- (1) 「ヒンズー教と仏教」、「儒教と道教」においてもカーリタスについて言及している。ヴェーバーは常に西洋のプロテスタンティズムと対比しながら、何故にアジアにおけるカーリタスは合理的経営を欠如したのかを、アジアの諸宗教との関連のなかで興味深く分析している。本稿においては、慈善(カーリタス)の合理的「経営」の成立という側面に注意を向け、禁欲的プロテスタンティズムとの関連を重視したのであるが、慈善における合理的「経営」の欠如とアジアの諸宗教との関連については別の機会にとりあげざるをえない。
- (2) 世良晃志郎訳、ヴェーバー『支配の諸類型』、21頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. I, S. 163.
- (3) 同上、20~21頁。A. a. o., SS. 162~163.
- (4) 同上、30~31頁および10頁を参照されたい。A. a. o., S. 166, S. 159.
- (5) 世良晃志郎訳『支配の社会学』I, 91頁。A. a. o., Bd. II, S. 716.
- (6) 阿閉吉男・内藤莞爾訳、ヴェーバー『社会学の基礎概念』、角川文庫、78~79頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. I, S. 36.
- (7) 世良晃志郎訳、ヴェーバー『支配の社会学』I, 34頁。
- (8) 同上、33頁、「支配団体自体およびそのあらゆる部分は経営である。他律かつ他首的な〔部分〕経営は、これを官庁と呼ぼう」
- (9) 阿閉吉男、内藤莞爾訳『社会学の基礎概念』、角川文庫、82頁。林 道義訳『理解社会学のカテゴリー』、岩波文庫、76~83頁を参照。

4. ヴェーバーの方法論

近代における慈善の^{カーリタス}独自の性格を、慈善の営み(行為)が持続的になされるという点に、そしてさらに経営体の中で、没主観的、没人格的に、あるいは合理的に遂行されるという点に見いだしたいま、さらにすすんでなぜにこのような独自の性格が、近代ヨーロッパに成立したのかを明瞭ならしめる段階に到達した。この問題に立いつて検討する前に、まずもって慈善における

合理的「経営」の成立という問題を、ヴェーバーはどのような観点から分析しようとするのか、その方法論的視座が明らかにされなければならない。

ヴェーバーは『宗教社会学論文集・序言』の中で次のようにいっている。近代西欧の合理主義の、独自の特性を認識し、その成立史を説明しようとする場合には、その成立に際して共働した無数の要因のなかで、「経済の基本的な意味に照応して、まず第一に経済的諸条件を考慮しなければならない。」⁽¹⁾だが、ヴェーバーによればこのように経済的要因の重要性を認め、それを強調しても、逆の因果関係を見逃してよいということには決してならない。合理主義の成立は、「ひとびとが特定の実践合理的な生活態度をとろうとする傾向があるかどうか、またそういう態度をとりうる能力があるかどうか⁽²⁾に依存しているからである。」そしてこういう生活態度が精神的抑圧によって阻止されるようなところにおいては、合理的な生活態度の発展も重大な内面的抵抗に突き当らざるをえない。ところで、合理主義の成立に際して共働した、この生活態度、エートス (Ethos) もまた、地理的・社会的・民族的、とりわけ経済的、政治的要因によってふかく影響をうけているが、ヴェーバーによればこれらの諸要因の外に、生活態度、エートスに強い規制力としてはたつきかけ、それにさまざまな特徴を刻印したものに宗教がある。⁽³⁾ヴェーバーの方法論的視座は、この生活態度を形成する諸要素のなかでもとりわけ宗教を重視し、宗教がどの程度、合理主義の成立に際してあずかって力あったのか、いかにすれば、どの程度、合理主義の成立を宗教に帰属させることができるのか、ということに向けられたのであった。

以上のような方法論的視座を見事に展開した好例として、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』をあげることができよう。周知のようにこの論文でヴェーバーは、近代西欧において経済という文化領域に合理的経営——経営資本主義——がいち早く、十全な姿で出現するにいたった道筋を辿りながら、近世初頭の宗教改革の結果として現われた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倫理が、一定の経済的利害状況——小ブルジョアの職人層の広汎な展開——と結びつき、人々のあいだに実践合理的な生活態度、禁欲的生活態度を準備することによって、合理的経営と経済的合理主義の成立に、ひとつの不可欠な推進力の役割を果たしたことを明らかにしたのであった。

ヴェーバーの上述のような方法論は、^{カーリタス}慈善の領域における合理的経営の成

立を説明する場合にも具体的に展開されている。ヴェーバーの宗教社会学の諸論文の諸所に散在している彼の説明を組み合わせて、それを敷衍すればほば次のようにいえよう。

合理的経営という独自の性格を帯びた近代の慈善の成立に際しては、無数の要因が共働した。それらの諸要因のなかでも、とりわけ経済的要因は重要である。資本主義的経済関係は、没主観的、没人格的であり、そこでは計算可能性をさまたげるような、人格的な、主観的な力の発動の場を与えない。資本主義的経済関係の利害関心は、資本主義経済の円滑な、順調な発展のためにも、経済以外の諸領域において、そして慈善の領域においても、没主観的、没人格的な関係、合理的経営が成立し、計算可能性が増大することを必要とするのである。したがって、没主観的、合理的「経営」^{ベトリープ}という独自の性格を帯びた近代の慈善が成立するに際しては、資本主義的経済関係の利害関心は多いにあずかって力あったのである。われわれは近代の慈善の成立に際して共働した諸要因の中で、経済的要因を無視することはできない。その意味で、近代の慈善の成立を経済的要因に帰属せしめることは意味あることであり、かつまた重要である。しかしながらこのことは、経済的要因が唯一の原因であって、近代の慈善の成立がその結果である、ということの意味するものでは決してない。近代の慈善の独自の性格が形成されるに際して、資本主義的利害関心が効果的な影響力をもちうるためには、人々のあいだに近代の慈善の独自の性格、すなわち慈善の営みを没主観的・合理的「経営」^{ベトリープ}として遂行しうるような生活態度 (Lebensführung) ないしはエートス (Ethos) が準備されていることを必要とする。この意味において、近代の慈善の独自の性格の形成は、資本主義的利害関心に依存するばかりでなく、慈善の営みを没主観的・合理的「経営」^{ベトリープ}として遂行しうるような、実践合理的、禁欲的生活態度が人々のあいだに存在しているかどうかにも依存しているわけである。

近代西欧において、いち早く、十全な姿で近代の慈善の独自の性格が形成されたのは、経済的、物的諸条件とともに、近代の慈善を支えている内的条件というべきもの、すなわち実践合理的な生活態度、禁欲的なエートスが同時に準備されたからにはかならない。したがって、近代の慈善を内側から支えているエートス (Ethos)、生活態度 (Lebensführung)——実践合理的なエートス、禁欲的生活態度——の形成が阻止ないし欠如している場合には、慈善における合理的「経営」の成立はさまざまな内面的な障害につき当ることに

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

(6) なる。ところで生活態度、エートスは、単なる経済的要因の函数ではない。また逆に宗教によってのみ生み出されるというものでもない。その他さまざまな諸要因——地理的・政治的・社会的・民族的——によっても規定をうけている。しかしながら、これらの諸要因の中でも、とりわけ宗教は生活態度、エート스에強い規制力としてはたらしかけ、それにさまざまな特徴を刻印した。そこで慈善における合理的経営の成立を、無数の要因の中のひとつである宗教に帰属させて、宗教の力がどの程度、あずかって力あったのかを確定することも可能であり、かつ意義あることなのである。以上がヴェーバーが慈善の合理的「経営」^{ベトリープ}の成立を説明しようとするときの観点であり、方法論的視座であったといつてよからう。

さて、慈善の合理的「経営」^{ベトリープ}の成立に関するヴェーバーの方法論的視点が明らかになったいま、慈善における合理的「経営」の成立と宗教とのあいだの具体的な因果連関を明らかにすることが次の課題となる。

(註)

- (1) 安藤英治訳、ヴェーバー「宗教社会学論文集・序言」、『宗教・社会論集』(河出)、79~80頁。*Religionssoziologie*, Bd. I, S. 12.
- (2) 同上、80頁。*A. a. o.*, S. 12.
- (3) 林 武訳、ヴェーバー「世界宗教の経済倫理・序説」、『宗教・社会論集』(河出)、117~118頁。*Religionssoziologie*, Bd. I, S. 238.
ヴェーバーがとりわけ宗教をとりあげるのは、「宗教の心理的、実際的な諸関連のうちに根底をもつ行為への実践的起動力(praktischer Antrieb zum Handeln)」(同上訳書、117頁)を重視したからにほかならぬ。
- (4) ヴェーバーは慈善(カーリタス)における合理的「経営」の成立に関して、その解明のための方法論を独立した形で述べているわけではない。以下の説明は、カーリタスについて具体的に展開しているヴェーバーの説明を方法論という観点から整理したものにはかならない。
- (5) カソリンズム、ルッタートゥーム、あるいはアジアの諸宗教は、このような禁欲的生活態度の形成の阻止という方向に作用したことを指摘している。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、『ヒンズー教と仏教』、『儒教と道教』等を参照されたい。

5. 宗教倫理と慈善(カーリタス)

ヴェーバーの宗教社会学の諸論文に散在しているカーリタス *Caritas*, *Karitas* の説明を寄せ集めてそれを組み合わせる時、そこから浮びあがるヴェーバーの関心は、慈善の没主観的、合理的「経営」の成立(ないしはその欠

如)を宗教に帰属せしめて考察するというのであった。このような問題意識に支えられたヴェーバーは、慈善の合理的「経営」の成立(ないしはその欠如)と宗教との因果連関を具体的に展開していくのであるが、本稿においては次の三つの問題に限定して検討を進めていきたい。

第一は、諸宗教に広く見出される慈善(Caritas, Karitas)一貧者、病者、孤児、寡婦、不具者等に対する宗教的援護義務にとどまらず、より一般的な人と人との関係のなかで展開される「宗教的な愛の心情」、「愛の普遍主義」一は、どのような段階ないし過程を経て成立したのかという問題、第二は、このようにして成立した宗教的援護義務、宗教的友愛としての慈善(カーリタス)と現世の諸秩序、とりわけ経済との緊張関係について、第三に、普遍主義的友愛としてのカーリタスを放棄することによって経済との緊張関係を解消し、慈善の営みを没主観的、合理的「経営」に変じてしまうような慈善倫理(karitative Ethik)を生み出したものとして禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムをとりあげ、慈善における合理的「経営」の成立に際して推進力の役割を果たしたことを明らかにしたい。

(1) 宗教的共同体における宗教的友愛倫理から普遍主義的友愛としての慈善(カーリタス)へ

それではまず、普遍主義的友愛(universalistische Brüderlichkeit)としての慈善(Caritas, Karitas)の成立過程を見ていこう。

人間は生活を営んでいくなかで、さまざまな生活上の困難に直面するのであるが、ヴェーバーによればこれらの生活上の諸困難に対する保護行為の原初的形態は「隣人団体」(Nachbarschaftsverband)一村・部落・血族・ツンフト・航海・狩猟・戦闘における仲間の共同体一⁽¹⁾のなかに見いだすことができる。そしてヴェーバーは、この「隣人団体」のなかに見いだされる保護行為を特色づける原生的な社会倫理には、次の二つの基本原則というべきものが存在しているという。第一は、対内道徳と対外道徳の二元論(Dualismus der Binnen- und Aussenmoral)である。すなわち、無償の使用賃借、無利子の消費賃借、貧しい者に対する富者の接待義務および援助義務は、同じ共同体の仲間に対して適用されるのであって、仲間以外の者に向けられているのではない。友愛的援護義務(brüderliche Nothilfepflicht)は対内道徳に限定されているのである。第二は、対内道徳における単純な相互主義、つまり「きよう

のおまえはあすのわが身」という原則である。ヴェーバーによれば、これらの原則はもとより合理的な計算に立つ原則ではない、しかし感情に共鳴する原則であった。⁽²⁾

ヴェーバーは以上のように隣人団体における社会倫理について述べたあと、隣人団体の原生的な社会倫理(友愛的援護義務)は宗教的共同体(religiöse Gemeinschaft)に引継がれ、そこで宗教的友愛倫理(eine religiöse Brüderlichkeitsethik)といえるものを展開するのだ、という。すなわち、原生的な隣人団体倫理は宗教的共同体の同信の仲間の関係に移しかえられ、寡婦や孤児、病気の、また貧乏な同信の仲間などにたいする富貴の人の援護義務、富者の喜捨(Almosen)が、倫理的合理化をうけたあらゆる宗教の根本命令となるというわけである。⁽³⁾ここで注意すべきは、宗教的共同体における寡婦や孤児、病者、貧者に対する友愛的援護義務は、神の命令として、神の倫理的命令として立ちあらわれてくるという点である。そしてヴェーバーによれば、このような神の倫理的命令としての友愛的援護義務は、預言(Prophetie)の⁽⁴⁾出現を契機として生れたものであった。

それではなぜに預言の出現とともに、神の倫理的命令としての友愛的援護義務が生れたのであろうか。そのわけはこうである。現世内におけるいわれなきさまざまな苦難——窮乏、飢餓、かんぱつ、そして究極的には死、から逃れたいという人間の救いの要求は古くからあるが、このような救いの要求に対して呪術師による呪術ではなく、預言(Prophetie)が組織的かつ合理的な《世界像》を打ち出すことによって、現世内におけるいわれなき苦難は、呪術の場合のように「精霊」や「神々」の利害に低触し、あるいは宗教的儀礼に対する違反の結果として考えられるのではなく、神の課する倫理的命令——友愛的援護義務もそのひとつであり、隣人団体倫理から引継いだ——に人間が従わなかったために、ほかならぬ神の怒りが自分たちのうえに振り落されたのだ、というように苦難の原因が解釈され、そしてこの苦難からの救いを神の課する倫理的命令の遵守にかかわらしめたからにはほかならない。⁽⁵⁾ここから預言の宣教にひきつづいて出現した宗教的共同体において、神の倫理的命令としての宗教的友愛倫理(religiöse Brüderlichkeitsethik)が展開されることになったのである。しかしながらこの宗教的友愛倫理は、最初は「隣人団体」のなかにある原生的な社会倫理の原則を引きついただけのものであり、宗教的共同体における宗教的友愛倫理が妥当するのは信仰者仲間の

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

圏内においてであって、その外部に対しては無造作に妥当するものではなかった。⁽⁶⁾ヴェーバーは、この宗教的共同体における信仰仲間限定された宗教的友愛倫理を慈善(Caritas, Karitas)とよんでいない。ヴェーバーが慈善(カーリタス)とよぶのは、宗教的共同体に見出される宗教的友愛倫理がさらに拡大されて、普遍主義的友愛(universalistische Brüderlichkeit)、愛の普遍主義(Universalismus der Liebe)が成立する段階においてである。それでは普遍主義的友愛、愛の普遍主義はどのようにして生れるのであろうか。

上述のごとく宗教=倫理的な世界解釈がいつそう合理化されたものになり、原始的かつ呪術的な観念が除去され、諸々の苦難の原因の解釈と救済の約束が神の課した倫理的義務の遂行ということとかがわからしめられるようになると、弁神論はいよいよ難問題につき当ることになる。⁽⁷⁾すなわち、ひとそれぞれに「いられない」悲しみや苦難が多いとはいえ、それがあまり多すぎた。そのうえ、抑圧されている人から見ただけでなく、支配している人びとの立場からみても、もっとも善き者たちではなく「悪しき奴ばら」ばかりのあまりにもはなばなしく榮えていくことがなんとしてもおおすぎるのであった。⁽⁸⁾ここから、現世内における個人的幸福の不平等な分配に対する公平なつりあいを求める要求が強まってくるのであるが、この報いは公平につりあわねばならぬという問題に合理的思惟が真剣にとりくめばとり組むほど、この問題を純現世的に解釈する可能性はますますうすくなってきて、現世的解釈ならできそうだが、あるいはそのほうに意味があると思われるようになる。そこで、苦難ならびに不公正の生ずる所以を次のように解釈することになる。つまり、ひとりびとりが前世でおかした罪業、あるいは三代、四代ののちの者にまでたたりをのこす祖先の罪咎にこそ、あるいはまた、被造物のこごとくが被造物なるがゆえにまるがれえない墮落、にこそ現世の苦難と不公正があるのだ、ということ、そして神の戒律をまもって苦難にたえることにたいする応報の約束として、来世においては現世にくらべてよりよい生活ができるのだという期待(靈魂の輪廻)あるいは子孫の代になれば苦難をまぬがれることができるという期待(メシアの王国)、あるいはまた彼岸における幸福な生活の期待(パラダイス)などが解説されるのであった。⁽⁹⁾

このように苦難および不公正の原因が人間の罪、墮落の結果であり、神の戒律の遵守にたいする応報として来世における幸福な生活が約束され、救済宗教がより体系的な、かつ「心情倫理的」に内面化された性質をおびるに

たがって、宗教的共同体が生みだしたところの、信仰仲間に限定された宗教的友愛倫理は、いつそうきびしいものになる。⁽¹⁰⁾すなわち、信仰のきずなに限界のあることや、さらに憎しみの感情のあることは、罪・墮落の結果だと考えられるようになり、ここに自分の属している信仰団体の垣根をのりこえる友愛、社会団体の垣根をすべてをのりこえるような友愛が生れる。このように宗教がより体系的に、かつ心情倫理的に内面化された場合、その倫理的な要求はすべて普遍主義的な友愛 (universalistische Brüderlichkeit) の方向にむかうことになる。ヴェーバーは「慈善」(カーリタス)を定義して、次のようにいっている。

「心情倫理的体系化によって……特殊宗教的な愛の心情が生み出される。『慈善』(Caritas)が、それである。」(傍点・原語挿入一引用者)⁽¹¹⁾

ヴェーバーのいう「慈善」(カーリタス)とは、信仰仲間に限定されたところの貧者、病者、孤児、寡婦、不具者に対する宗教的友愛を意味するのではなく、信仰団体の垣根を越えた貧者、病者、不具者、孤児、寡婦に対する宗教的友愛と同時に、より一般的な人と人との関係において展開される「宗教的な愛の心情」、「愛の普遍主義」を指しているのである。

(註)

- (1) 中村貞二訳、ヴェーバー「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」、『宗教・社会論集』、(河出)、164頁。Religionssoziologie, Bd. I, S. 542.
- (2) 同上、164頁。A. a. o., SS. 542~543.
- (3) 同上。164頁、および英 明訳「宗教倫理と現世」、『宗教・社会論集』、(河出)、309~311頁。WuG-Studienausgabe, Bd. II, SS. 449~451。
世良晃太郎訳、ヴェーバー『支配の社会学』II、601頁などを参照されたい。
- (4) 林 武訳、ヴェーバー「世界宗教の経済倫理・序説」、『宗教・社会論集』、(河出)121~122頁。Religionssoziologie, Bd. I, SS. 242~243。
『古代ユダヤ教』には、神の倫理的命令としての友愛的援護義務と預言との関連について、豊富な説明を見出すことができる。内田芳明訳『古代ユダヤ教』I、例えば400~401頁、409~413頁。
- (5) 苦難 Leiden の評価の類型的な変遷については、林 武訳、ヴェーバー「世界宗教の経済倫理・序説」、『宗教・社会論集』、(河出)120~124頁。Religionssoziologie, Bd. I, SS. 241~245。を参照されたい。
- (6) 中村貞二訳『宗教的現世拒否の段階と方向の理論』、『宗教・社会論集』、164頁。Religionssoziologie, Bd. I, S. 543。および英 明訳「宗教倫理と現世」、『宗教・社会論集』、310~311頁。WuG-Studienausgabe, Bd. II, SS. 450~451.
- (7) 林 武訳、前掲論文、125頁。Religionssoziologie, Bd. I, S. 246.
- (8) 中村貞二訳、前掲論文、185頁。Religionssoziologie, Bd. I, S. 567.
- (9) 林 武訳、前掲論文、125頁。A. a. o., S. 246.

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

- (10) 中村貞二訳, 前掲論文, 164~165頁。A. a. o., S. 543.
(11) 英 明訳, 「宗教倫理と現世」, 『宗教・社会論集』, (河出), 312頁。
WzG-Studienausgabe, Bd. II, S. 452.

(2) 慈善(カーリタス)と経済的合理化との緊張関係

ヴェーバーは、救済宗教がより体系的かつ心情倫理的に内面化されるにしたがって、普遍主義的な友愛、特殊宗教的な愛の心情としての慈善^{カーリタス}が生み出される過程を説明したあとで、さらにこの宗教的友愛・愛の心情としての慈善^{カーリタス}が一貫してつらぬかれればつらぬかれるほど、そして生活のあらゆる領域に深くくい込んでいけばいくほど、それは現世の諸秩序——経済・政治・芸術・性愛・学問——と緊張関係に陥り、しかも現世の諸秩序と諸価値がそれ自身の固有の法則性にしたがってみずから合理化し純化していけばいくほど、はげしい緊張状態^{シバメンク}に陥るという問題に鋭い眼を向けていく⁽¹⁾。以下、慈善^{カーリタス}と現世の諸秩序・諸価値との緊張関係のうちから、とりわけ慈善^{カーリタス}と経済、経済的合理化との間の緊張関係に限定して、ヴェーバーの説明を要約してみよう。

救済宗教がより体系的、より合理的な性質をおびるにつれて、現世に充満している苦難と不公平は、罪・墮落の結果として把握され、現世は未完成の場所、不公平な場所、苦の場所、罪の場所、無常の場所、無意味な場所として価値が切り下げられる結果、倫理的に合理化された宗教的心情は常に終末論的期待の影響をうけており、現世拒否という烙印を帯びることになる。このことから、現世内における経済的な営みや労働^{たいして}にたいして、より体系的、より合理的な性質をおびた救済宗教の宗教倫理は反経済的であり、またこれらの宗教倫理には、労働が特別の「価値」をもつものであるという概念が全く欠けているために、この意味においても反経済的な性質を帯びることになる⁽²⁾。

さて、以上のように救済宗教がより体系的かつ合理的な性質を帯びる場合、宗教倫理は経済にたいして非好意的な評価を与えるのであるが、さらに経済が合理的になればなるほど、「いちばん非人格的なもの」である貨幣が人間生活を支配すればするほど、だから合理的な近代資本主義経済の世界が、それに内在する固有法則性に服するほど、宗教的友愛倫理、宗教的な愛の心情としての慈善(カーリタス)とは、ますます激しい闘争関係に陥ることになる⁽³⁾。そのわけはこうである。宗教的友愛、宗教的な愛の心情としての慈善

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

(カーリタス)は、いかなる種類のものであっても人と人との純個人的な、人格的な関係に対しては倫理的にそれを規制することができる。例えば家長の奴婢に対する関係、師の弟子に対する関係、荘園領主のその従属民に対する関係、家父長制的君主の臣民に対する関係、は完全に倫理的に律することができる。その関係が人格的(persönlich)であったからにはほかならない。それにたいして、経済が合理的になればなるほど、そして経済的諸関係が合理的に分化すればするほど、それを慈善によって規制することは不可能となる。工場労働者に対する株主の関係、外国のプランテーション労働者に対するたばこ輸入業者の関係、鉱山労働者に対する工業原料消費者の関係、国税納税者に対する国債券所有者の関係、を慈善にもとずいて規制することは、事実上のみならず原理的にも不可能なのである。⁽⁴⁾ヴェーバーは『経済と社会』の宗教社会学の章で、経済の没主観的・没人格的性格(Unpersönlichkeit)と慈善(カーリタス)の人格的性格(Persönlichkeit)との間の緊張関係にふれ、次のようにいっている。⁽⁵⁾

「市場利益社会関係を基盤とする経済の没主観化はつねにそれ自体の即物的な諸法則性を生み出すのであり、それらを無視する場合には経済的失敗が、また持続的に無視する場合には経済的没落が、結果としてもたらされる。合理的・経済的な利益社会とは、つねにこうした意味での没主観化であって、即物的に合理的な利益社会的行為の世界を、具体的個人に対する慈善の要求にもとずいて支配することはできない。そればかりか資本主義という没主観化された世界は、そうした要求が発動される場をまったく与えない。この資本主義の世界においては、宗教的慈善の要求は——一般的にも個々の場合にも——具体的個人がそれに従わないし、また従いえないために挫折するばかりでなく、そうした要求の意味一般が失われるのである。〔傍点—引用者〕つまり、宗教倫理はひとつの世界に直面することになるが、この世界たるや、宗教倫理の原生的な諸規範にはどうしても従いえないような、個人人間の関係の世界なのである。」

宗教的慈善と経済、とりわけ経済の合理化との間の緊張関係とは、経済という没人格的、没主観的世界と慈善という人格的世界のあいだの闘争にほかならなかったのである。

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

(註)

- (1) 中村貞二訳、ヴェーバー「宗教的現世拒否の段階と方向の理論」、『宗教・社会論集』, 165~191頁。Religionssoziologie, Bd. I, SS. 544~573。
同じく「宗教倫理と現世」、『宗教・社会論集』, (河出), 312~335頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. II, SS. 452~471。
- (2) 世良晃志郎訳『支配の社会学』II, 597頁。A. a. o., Bd. II, SS. 900~901。
- (3) 中村貞二訳, 前掲論文, 165~166頁。
Religionssoziologie, Bd. I, SS. 544~545。
- (4) 同上, 166頁。A. a. o., SS. 544~545。
- (5) 英 明訳「宗教倫理と現世」、『宗教・社会論集』, (河出), 314頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. II, S. 453。

6. 慈善における合理的「経営」の成立と禁欲的プロテ
スタンティズムの倫理

さてヴェーバーは、^{カーリタス}慈善と経済的合理化との間に生ずる緊張関係を明らかにしながら、さらに宗教社会学の諸論文の諸所において禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムが普遍主義的友愛としての⁽¹⁾カーリタスを放棄し、慈善の営みを没主観的・没人格的な、そして合理的な「^{ベトリープ}経営」に変じてしまうような⁽²⁾慈善倫理 (karitative Ethik) を生み出したこと、そしてその意味で、近代資本主義経済の没主観的・没人格的な関係の世界に適合した慈善が成立するに際しては、不可欠な推進力の役割を果たしたことを明らかにしていくのである。

ヴェーバーは宗教社会学の諸論文の諸所において、^{カーリタス}慈善の没主観的・合理的「^{ベトリープ}経営」の成立と禁欲的プロテスタンティズムとの関係について言及しているが、それらのなかのひとつを長くなるが労をいとわず引用しよう。⁽³⁾

「とくにカルヴィニズムが、慈善の伝統的な諸形態をまったく総括的に廃棄した。無計画な喜捨こそは、カルヴィニズムが排除した最初のものであった。とはいえ、司教基金の配分に関する定則が中世末期の教会に導入されて以来、さらに中世の養老院の設立によって、慈善の組織化(Systematisierung der Caritas)への道はすでに踏み出されていた。回教において、救貧税が〔慈善の〕合理的な集中管理化を意味していたのと同様に。しかし無計画な喜捨は、相変わらず善き業としてその意義を失わないでいた。あらゆる倫理的宗教にみられる夥しい慈善的寄進は、事実上、乞食を直接養う結果となるか、またそれに加えて——たとえばビザンツの修道院慈善施設における・日々貧者に施す食事数の固定化や中国における公定給食日のごとく——慈善を純儀

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

式的ジエスチュアたらしめるか、である。カルヴィニズムはこれらのすべてに、わけても乞食に対する好意的評価に終止符を打った。カルヴィニズムによれば、神が富を不平等に配分するのは究めがたい神の正当な理由によるものであって、人間はただ職業労働において自己を確証するしかない。乞食行為は端的に、施しを乞われた者に対して隣人愛〔の誠命〕を破る行為だとされている。ことにピュアリタンの説教者たちは例外なく、労働能力ある者が失業しているのはつねに彼自身の責任であるという見解を基礎においている。しかし不具者や孤児のごとく労働能力のない者のために慈善は合理的に組織化されなくてはならない(die Karitas rational zu organisieren)。そしてそれは——たとえば今日でもなお、道化者の衣裳を思わせるようなまったく奇妙な服装をして、なるべく人目につくようにアムステルダムの大通りを教会まで行進させられる孤児院の子供たちのような仕方——神の栄光をあらわすために(zu Gottes Ehre)、である。貧民救済は、労働忌避を防ぐためにおどかすという観点からなされ、その典型的な例はたとえばイギリスのピュアリタニズムにおける貧民救済にみられるが、これは——レヴィ H. Levy が見事に叙述している——イギリス国教会の社会綱領とは対照的なものである。いづれにしても慈善自体は単なる合理的『経営』(Karitas selbst nur ein rationaler »Betrieb«)になり、その結果、慈善の宗教的意義が失われるか、それとも端的に慈善とは正反対のものに変ずるかかといずれかとなる。首尾一貫して禁欲的=合理的な宗教信仰の場合、右のごとくである。」(傍点・原語挿入—引用者)

以上のように、ヴェーバーは禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムが慈善^{カーリタス}における合理的^{ベトリーフ}「経営」の成立に決定的な影響を与えたことを強調しているのであるが、それではさらに一歩進んで、ヴェーバーは禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムと慈善における合理的経営の成立との間の因果連関をどのように説明しているのかを明かにせねばならない。

さて、この関連を明らかにするにはまず、カルヴィニズムのもっとも特徴的な教義とされている「預定説」(恩恵による撰びの教説⁽⁴⁾)に触れなければならない。この教説によれば、地上にあるもの一切を創造し、あらゆるものに超越している人格的創造神である神は、被造物の一切の運命を支配しており、この神と被造物としての人間とのあいだにはこゆべからざる深淵があ

り、いかなる人間といえどもそれをこえることができない。そして万物を創造した絶対超越的の神に対して、被造物的なる人間は罪に汚れつくされている存在である。ところで神は罪の状態へ墮落した人間のある人々に永遠の生命を、他の人々に永遠の死を⁽⁵⁾ 予定した。このあらかじめ決定された運命は、功德も罪過も、秘蹟も善行も変えることができず、神の決断は絶対不変なるがゆえに、その恩恵はこれを神からうけた者には喪失不可能であるとともに、これを拒絶された者にもまた獲得不可能なのである。われわれ人間は神のこの決断を理解すること出来ない⁽⁶⁾のであり、ただ知りうるのは神が万物を創造したのも、人々を救いと滅亡とに選別したのも、またこれに応じて人間の運命をつかさどるのも、すべて「神の栄光を増さんがために」ということのみである。神が人間をつくったのは自己の栄光をますためであるから、人間はただこの目的のために神の言葉たる聖書にしたがって生きなければならない。したがって人間のために神があるのではなく、神のために人間があるので⁽⁷⁾あって、神の栄光を増すための神の力の道具として献身せねばならない。

ヴェーバーによれば、この壮重な非人間性をもつ教説・予定説が、これを受け入れた当時の人々の心に与えずにはおこななかった結果は個々人のかつてみない内面的孤独化の感情であった⁽⁸⁾。神の定めた永遠の救いと罪に対しては、何人もその神の決断に逆うことはできない。人間は永遠の昔以来定められている運命に向って孤独の道を辿らねばならないのであった。この神の決断に対しては、誰人も彼を助けることができなかった。説教者も助けえない、教会も助けえない、最後に神さえも助けえない。このカルヴィニズムにおける教会と聖礼典とによる救いの完全な廃棄(ルッタートゥムではこれはまだ十分に徹底⁽⁹⁾されていない)こそは、カトリシズムに比較して無条件に異なる点であった。カルヴィニズムの予定説は、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信として邪悪として排斥し、現世を魔術から解放したのであった。こうした人間の内面的孤立化の思想は、個人主義の根基を形づくっているとともに、文化と信仰における感覚的・感情的な要素への絶対否定的な立場——けだしそれらの要素は救いに無益であるとともに感覚的迷妄と被造物神化の迷信を刺激するからである——の、さらにあらゆる感覚的文化への原理的嫌悪の根基⁽¹⁰⁾をなしているものである。

このように救いに予定されているか断罪に予定されているか、この予定が不可測かつ不可知であり、さらに変更不可能であるということは、信徒にと

ってはいうまでもなく堪えがたいことであつた。そこで信徒は「救いの確かさ」 „certitudo salutis” を、すなわち自分が救いに予定されている者の一人であることの徴候を、探し求めることになる。そして信徒は、この徴候を一方では厳に正しくかつ合理的に、被造物の一切の衝動を抑えて行動している、という意識の中に、他方では神が彼の労働を目に見える形で祝福したもうているという事実(利潤の獲得・事業の成功)の中に、見出しえたのである。カトリックにおけるとちがって、いかなる告解も赦免も、いかなる善行も、神に対する信徒の境遇を変更しえないのであるから、個々人が自分の救い(恩寵状態)の確信をもったのは、彼が態度全体において、全人格において、彼の生活態度の「方法的」原理において、自分がただ一つの正しい道——神の栄光のために働いているという道——を歩んでいることを意識しているとき、のみであつた。カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いの確信を「造り出す」のであり、しかも、それはカトリックのように個々の功績を徐々に積みあげることによってではありえず、どんな瞬間にも撰ばれているか、捨てられているか、という二者択一のまえにたつ組織的な自己審査によって造り出すのである。ここから、意識的、覚醒的かつ明確な生活——禁欲的生活、⁽¹¹⁾方法的生活——への起動力が生れるのであるが、カルヴィニズムの神がその信徒から要求したのは、個々の「善き行為」ではなくて、このような組織にまで高められた聖潔な生活、⁽¹²⁾そうした形でのいわば行為による救いにはかならなかつたのである。以上のようにカルヴァン派の信徒にとって「救いの確かさ」の外面的な標識とは、この世における職業労働に休みなく献身することを通して隣人愛を實踐し、人間と人間とのあいだの一切の感性的交渉は被造物神化として拒否し、日常の人的交渉においてもおよそ感情の美化に陥り
そんな要素は、すべてビジネスライクな素気ない仕方で処理し、その意味で日常の生活を合理的に秩序づけ、⁽¹³⁾感覚的な享樂に背を向けた禁欲的生活態度、⁽¹⁴⁾実践合理的生活態度を堅持することの中に見いだしたのであつた。そしてそれが徹底すればするほど、「救いの確かさ」はますます確実なものとされるのであつた。さてそれではカルヴィニズムが生み出した上述のような禁欲的生活態度、実践合理的生活態度は、慈善にどのような結果をもたらしたのであろうか。最初にかかげた長い引用文に再びたしかえり、この問題を考えてみよう。

禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムが慈善におよぼし

た影響を見るにあたって、まず禁欲的プロテスタンティズムにおける隣人愛の独自の性格を明らかにする必要がある。禁欲的プロテスタンティズム(とりわけカルヴィニズム)においては、既述のごとく、職業労働は神の栄光のために奉仕すべく定められた義務であるとされたが、このことから禁欲的プロテスタンティズムにおける隣人愛の実践とは人々がみずから有益と思われる職業を慎重にえらびとり、その職業労働に専念することを通して自己の生活物資を確保するとともに、他の人々に必要な、有用な物資を供給することを意味した。すなわち、隣人愛は——被造物でなく神の栄光への奉仕でなければならぬから——何よりもまず自然法によってあたえられた職業の任務を履行することのうちにあらわれるのであり、しかもそのさい、それは特有な没主観的・没人格的な性格を、つまりわれわれを取り巻く社会的秩序の合理的構成に役立つべきものという性格を、帯びようになる。かくして禁欲的プロテスタンティズムの隣人愛においては、あの愛の普遍主義は放棄され、職業労働への献身を通して隣人愛は実践されることになった。そしてこのことによって隣人愛は、愛の普遍主義とは反対に、没主観的、没人格的な性格をもつことになったのである。そしてこのことは、とりもなおさず次のことを意味した。すなわち、職業をもたない者、労働能力ある者が乞食をすることは、神が定めた生活一般の自己目的である労働を放棄したものであり、労働に専念することを通して隣人愛を実践する⁽¹⁵⁾という考え方からすれば、それは明らかに隣人愛に反することになる。また職業をもたない者の生活には、世俗内的禁欲の必要とする組織的、方法的な性格が欠如⁽¹⁶⁾しており、このことは怠惰として罪悪であるばかりか、恩恵の地位の喪失の徴候を意味することになる。⁽¹⁷⁾「労働能力ある者の乞食行為」、「職業をもたぬ者」、「労働意欲の欠如した者」に対する禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムの以上のような態度は、乞食に対する従来の好意的評価に終止符を打ち、無計画な喜捨を排除する結果をもたらすとともに、貧民救済は労働忌避を防ぐための威嚇、懲罰という観点から、没主観的な「経営」としてなされることになったのである。ヴェーバーは『禁欲的プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の末尾の部分において次のようにいっている。⁽¹⁸⁾

「中世の倫理は物乞いを容認したばかりか、托鉢教団としてそれに栄光をさえあたえた。世俗の乞食が、有産者に慈善の善行の機会をあたえるところから、『身分』として評価されることさえ折々みられた。イギリスにおける

国教会派の社会倫理には、ステュアート期にも、なお内面的にこの態度に近いものがあつた。この点に根本的な変化をもたらしたのは、あの苛酷なイギリスの救貧法であるが、こうしたものの成立に力を貸すことはピューリタンの禁欲にのみ可能なことであつた。そして、このことの可能であつたのは、プロテスタント諸教派や厳格なピューリタン諸教団が一般に、その内部では物乞いなるものを實際少しも知らなかつたからに他ならぬ。」

ヴェーバーは同じ論文の別の個所においても述べているように、ステュアート期、ことにチャールズ一世治下のロードの体制のもとで、政府による救貧と失業者への職業紹介の原理が組織的に展開されていたのに対し、ピューリタンたちの合言葉は「施しは慈善にあらず」(「Giving alms is no charity」(後年のデフォウの有名な論考の表題)であり、17世紀末葉には失業者に対して「workhouses」(懲役職場)の威嚇制度がはじまつたのである。そして上述のような貧民救済の経営の成立は、禁欲的プロテスタンティズムの職業倫理がもたらした帰結にほかならなかつたのである。

次に、不具者、孤児のごとく労働能力のない者に対しては、慈善(カーリタス)は合理的に組織化されることになる。というのは禁欲的プロテスタンティズムにおいては、神の不可変の意志を前にしては善行は救いをうるための手段(救いの現実因^{レアル・ダレンツ})として絶対に不適當であり、全く何らの意味をもちえないが、救いの表徴(救いの認識根拠^{エファクントニス・ダレンツ})としてはどこまでも必要なものであつた。したがつて、不具者や孤児のように労働能力のない者に対して善行を、慈善をおこなう場合にも、神の栄光を増さんがためという目的の下に、被造物の一切の衝動——人間の温かさや感覚的、感性的要素——を厳に正しく、かつ合理的に抑えて、どこまでも没主観的に、合理的におこなうような態度がそこから生れたのであつた。ヴェーバーは『禁欲的プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、アムステルダムの孤児をあつかつてはいる慈善事業にふれ、次のように言っている。

「アムステルダムの孤児たちは20世紀の現在でも、縦に半分ずつ黒と赤、あるいは赤と緑という風に染めわけられた上衣とズボン——一種の道化者の衣裳だ——を着せられ、隊を組んで教会まで行進させられるのだが、こうしたことが過去の人々の感じ方にとっては、きわめて建徳的な光景であつたことは間違いない所であり、すべて『人間的で温い』感じ方をする人々が必ずや不快に思うであろう、それと同じ程度に神の栄光に役立つものとされて

いたのである。」

上述の引用文が典型的に示しているように、禁欲的プロテスタンティズムにおいては「神の栄光を増さんがため」という目的の下に、慈善の営みから人間的な温かさ、感情的、感覚的諸要素はことごとく拭いさられ、慈善の営みをビジネスライクに、没人格的に、できうる限り合理的におこない、そしてそうすることの中に、人々は自己の救いの標徴を見出しえたのであった。

いずれにせよ、禁欲的プロテスタンティズムにおいてはあの宗教的な愛の普遍主義・宗教的な愛の心情としての慈善(カーリタス)は放棄されることになった。そしてそれらに代って、隣人愛は職業労働を通して実践されることになり、隣人に対する関係において「人間らしさ」は死滅し去ることになった。そしてその結果として、労働能力ある貧者、職業をもたない者、労働意欲の欠如した者に対しては、^{カーリタス}慈善は労働忌避を防ぐための単なる没主観的な貧民救済の経営となり、また労働能力のない病人、不具者、孤児、寡婦等に対しては、慈善はできうる限り合理的に組織化され、合理的な経営として営まれていくことになったのである。

(註)

- (1) カルヴァン派とならんで禁欲的プロテスタンティズムの独自の担い手となっているのは、再洗礼派と、その運動から直接に、あるいは宗教的思考形式をとりいれながら、16・7世紀のあいだに成立した諸教派(セクト)すなわちバプティスト派、メソナイト派、とりわけクエイカー派である。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』下巻、139頁。
- (2) 「慈善倫理」(karitative Ethik)なる用語は、WuG-Studienausgabe, Bd. II, S. 452.に見出すことができる。英 明訳、前掲論文、312頁。
- (3) 英 明訳「宗教論理と現世」、『宗教・社会論集』、317頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. II, SS. 455~456.
- (4) 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・下巻、13ff. *Religionssoziologie*, Bd. I, SS. 87 ff.
- (5) 同上、15頁。A. a. o., S. 90.
- (6) 同上、23頁。A. a. o., S. 93.
- (7) 同上、55頁。A. a. o., S. 108.
- (8) 同上、25~26頁。A. a. o., SS. 93~95.
- (9) 同上、26~27頁。A. a. o., SS. 93~95.
- (10) 同上、27頁。A. a. o., S. 95.
- (11) 世良晃志郎訳『支配の社会学』II, 632~633頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. II, SS. 912~913.
- (12) 梶山 力・大塚久雄訳、前掲書、56頁。 *Religionssoziologie*, Bd. I, S. 111.

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

- (13) 同上, 69頁。A. a. o., S. 114.
- (14) 住谷一彦著『マックス・ヴェーバー』, NHKブックス, 85頁。
- (15) 梶山 力・大塚久雄訳, 前掲書, 下巻, 36頁。185 ff.
Religionssoziologie, Bd. I, SS. 100~101, SS. 172 ff.
- (16) 同上, 188頁。A. a. o., S. 177.
- (17) 同上, 182頁。A. a. o., S. 171.
- (18) 同上, 237~238頁。A. a. o., SS. 199~200.
- (19) 同上, 195頁の(註15)。A. a. o., SS. 177~178.
- (20) 英 明訳「宗教倫理と現世」, 『宗教・社会論集』, 317頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. II, S. 456.
19世紀後半から20世紀初頭に成立, 発展した The Charity Organization Society
を想起せよ。
- (21) 世良晃志郎訳『支配の社会学』II, 633頁。A. a. o., Bd. II, S. 912。
および梶山 力, 大塚久雄訳, 前掲書, 下, 121~122頁の(註4)を参照。
- (22) 梶山 力, 大塚久雄訳, 前掲書, 下, 42頁。*Religionssoziologie*, Bd. I, S. 101.

7. 慈善における没主観的, 合理的「経営」の成立と近代
資本主義経済

禁欲的プロテスタンティズム, とりわけカルヴィニズムは, 当時, 勃興しつつあった小ブルジョアの職人層の広汎な展開と結びつきながら人々のあいだに禁欲的・実践合理的の生活態度を形成し, そこから慈善の伝統的エートスとは全く内容を異にする新しいエートスを生み落した。そしてこの装いを新たにした慈善のエートスは, 近代西欧における没主観的, 没人格的な慈善, 合理的「経営」としての慈善の成立に際して推進力ともいべき重要な役割を演じたのであった。

そしてひとたび成立した没主観的, 合理的「経営」としての慈善は, 合理的な近代資本主義経済の世界——没主観化, 没人格化された世界——の要求に合致したものであり, その意味で近代資本主義経済と適合関係をもつにいたったのである。だがこのことは禁欲的プロテスタンティズムの担い手たる信者が, 慈善を近代資本主義経済に適合するように意図的に形づくったということの意味するのではない。それは信者にとって意図せざる結果であったのである。すなわち, 信者ひとりびとりの主観的意図においては神の栄光を増さんがため, という目的の下に, 慈善を没主観的に, 合理的に営んだのであるが, その〔意図せざる〕結果として, そのような没主観的, 合理的な慈善の営みは近代資本主義経済の要求と適合関係をもつにいたったのであった。

そして合理的「経営」としての慈善が近代資本主義経済と適合関係をもちはじめ、それと不可分の関係に陥いると共に、成立時において重要な役割を演じたあの宗教的な動機づけはもはや必要なくなり、それがなくても慈善はそれ自体、ますます近代資本主義経済秩序に適応していくなかで合理化されていくことになるのである。慈善から宗教的色彩が払拭され、そしてますます合理化されていく過程の中で、慈善は本来の姿(宗教的慈善)とは全く様相を異にしたものに変じていく。ヴェーバーは『経済と社会』の宗教社会学の章において、次のようにいっている。⁽²⁾

「いずれにしても慈善自体は単なる合理的『経営』になり、その結果、慈善^{カーリタス}の宗教的意義が失われるか、それとも端的に慈善とは正反対のものに変ずるか^{カーリタス}のいずれかとなる」

近代における慈善の営みは、かつての宗教的な慈善(religiöse Caritas)と全く異なり、合理的な経営体の中で、職業として(その報酬として貨幣俸給の支払いを受けて)、合理的な規則にしたがって、分業とヒエラルヒーにもとずいて、没主観的に、没人格的におこなわれるようになった。この意味で近代の慈善は、かつての宗教的慈善^{カーリタス}からみれば、はるか遠い存在に変じてしまったのである。

それでは、ヴェーバーはかかる近代の慈善に対してどのような評価を与えたのであろうか。ヴェーバーはこのことに直接ふれてはいない。が、ヴェーバーの諸論文にみられる彼の問題意識を手がかりにして、大胆に敷衍すれば次のようにいえないだろうか。ヴェーバーは、近代の慈善の営みが偏見、恣意から解放され、没主観的に、合理的になされるということの中に、魔術から解放された新しい人間類型、自立した個人を見出し、このような新しい人間類型によって担われた近代の慈善にポジティブな評価を与えると同時に、他方、近代の慈善がますます合理化され、合理的な経営として営まれていくなかで不可避免的に随伴する慈善の技術化というべき現象、あるいは慈善の官僚主義化に伴う実質合理性の破壊という現象に、さらにまた慈善が資本主義経済秩序のメカニズムにくみこまれ、そのひとつの歯車と化すことによって、資本主義制度との全体的なつながりの意味喪失=近視眼化をもたらしていくことのなかに、ヴェーバーはネガティブな側面を見出しているように思われてならないのである。

ヴェーバー宗教社会学における慈善の合理的「経営」(Betrieb)の成立
と禁欲的プロテスタンティズムの倫理

(註)

- (1) 世良晃志郎訳『支配の社会学』Ⅱ, 633~634頁。
WuG-Studienausgabe, Bd. II, S. 913.
- (2) 英 明訳「宗教倫理と現世」, 『宗教, 社会論集』, 317頁。
A. a. o., Bd. II, S. 456.

[追記]

本稿で明瞭にしてきたヴェーバーの慈善(カーリタス)に関する理論枠組を, 社会福祉研究の領域に移しかえる場合, 研究対象としてとりあげるべきいくつかの興味ある問題が浮びあがってくるが, 筆者はそれらの問題のひとつを, 「近代社会事業の独自の性格としての合理的『経営』—孝橋正一著『社会事業の基本問題』における社会事業の本質規定の検討—」と題して, 若干の検討を試みた(『明治学院大学大学院社会福祉学専攻科10周年記念論文集』, 昭和46年5月〔予定〕)。あわせて参照していただければ幸いである。

Taking all these actual circumstances into account, this paper treats of the conditions to check and accomplish unification, of its significance, and it also sets forth the significance of the original development of casework adopting counselling and psychotherapy as a special form, each of which has individually been developing these days.

Formation of Rationalized "Enterprise" (Betrieb) in Caritas and Ascetic Protestantism in Max Weber's Sociology of Religion

Jiro MATSUI

In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* and *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber frequently refers to *caritas*. Weber's interest is in the relationship of the formation of rationalized "enterprise", or lack of it, in *caritas* to religions.

In this paper discussion is focussed on the relationship of rationalized "enterprise" in *caritas* in modern Europe to ascetic Protestantism.

Studies in the Refraction Found in New Testament Translations

Kunio KATO

By New Testament translations, I mean on the one hand, before all, the Peshitta, a Syriac version, and on the other hand, the Vulgate, the Luther's Bible, the Authorized Version, La Jérusalem Bible, etc. *Ahabah*, Old Testament Hebrew equivalent for Septuagint Greek *agape*, *philia*, and *eros*, means love of man for man, love of man for a thing, love of man for God, and love of God for man. When the New Testament books were written in Greek, *agape* and *philia* were used, but *eros* not at all. When the Peshitta was written in Syriac, generally speaking, the Syriac word which was equivalent for the Hebrew *ahabah*, was translated into Latin, not necessarily but mostly, *agape* was translated into *charitas*, which gave much influence on such modern French versions as La Jérusalem Bible and Crampon's La Sainte Bible.