キリスト教と近代社会　「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会
2011 年 3 月　39～53 頁

論文

資本主義の精神と近代の運命
―ヴェーバー・ゾンバルト・トレルチの比較から

小柳　敦史

１．はじめに

1910 年に設立された「ドイツ社会学会」は、当時のドイツ社会科学研究の主流をなしていた「社会政策学会」の内部から、それに対抗することで誕生した。その設立大会には理事長のフェルディナンド・テンニース以下、ヴェーバー兄弟やヴェルナー・ゾンバルト、ゲオルク・ジンメル、そしてエルンスト・トレルチや若きマルティン・ブーバーが名を連ねた[1]。

「社会政策学会」を主催していたのはグスタフ・シュモラーであったが、「シュモラーの表明する国民経済学は、公式には政治的中立を標榜していても、実際には自由放任主義や社会主義を排除し、君主制とプロイセン官僚制への礼讃を込めた、独特の「倫理的」なものであるというのが、ヴェーバーの見立てであった」[2]。このような国民経済学のありかたに対し、学問の価値中立性と価値選択における研究者個人の主体的責任を主張するマックス・ヴェーバーの主導のもとに設立されたのがドイツ社会学会だったのである。もっとも、実際には国民経済学への対抗からして、ドイツ社会学会の構成員は「明らかに社会主義陣営・自由主義陣営の言論人を糾合した組織」[3]であった。そしてヴェーバーの目指した価値自由はその後打ち捨てられ、1912 年の学術大会後はヴェーバー自身もドイツ社会学会を脱退してしまう。

本稿では、マックス・ヴェーバー、ヴェルナー・ゾンバルト、エルンスト・トレルチの三者の近代観を、それぞれの資本主義理解を中心として比較検討することで、「社会学」の名のもとに集ったドイツの知識人の関心の一端を明確にしたい。上記のように、彼らはプロイセン主導のもとに進行しているドイツの近代化に対する批判的態度を共通の土台として持っていた。その共通の土台の上で、彼らは近代という時代の診断とその行く末についてある部分では重なり、ある部分では異なる展望を述べるのである。

２．ヴェーバーとゾンバルト　―資本主義の魂と精神―

近代と資本主義の問題を考える際に、マックス・ヴェーバーの「プロテスタンィズムの倫理と資本主義の精神」（以下、「倫理」論文）[4]を無視することはできない。しかし、いま

だに様々な議論を呼び続けているこの論考については、それをどのように扱うかということをあらかじめ述べておかなくてはならない。「倫理」論文に対する種々の批判と擁護がそれぞれの論者の寄って立つ学問的党派性に拘束されていることは指摘のあることであるが、「党派的な批判の応酬に取り囲まれているとはいっても、問題の焦点は社会科学の立場に立つかぎり、あくまでもそれが事実的根拠のある適切な主張であるかどうかを評価することに向けられねばならない」[5]ことは学問的党派性を嫌ったヴェーバーの意図に従っても正しい姿勢だろう。しかし、論者の能力では本稿でそのような検証を行うことはできない。そこで本稿ではC.アントーニや金井新二にしたがって、「倫理」論文を中心としたヴェーバーの近代理解を「独自の歴史解釈学」[6]として理解する。もちろんこのような見方はさきに挙げた実証的検証と二者択一のものではなく、本来は相互に補う関係にあるだろう。

本稿ではヴェーバーだけではなく、ゾンバルトとトレルチについても、それぞれの著作や思想を「独自の歴史解釈学」と理解する。すなわち、たとえゾンバルトの著作が「経済史家の検討に充分堪えうるものではなかった」[7]としても、あるいはトレルチの一次資料の取り扱いに疑問の余地があるとしても、そのことは本稿では問題とはせず、その著作から読み取れるゾンバルトやトレルチの近代理解や資本主義理解を議論したい。

２－１.（近代）資本主義の源泉

議論の出発点となる「倫理」論文でヴェーバーが提示した、禁欲的プロテスタンィズムと近代資本主義の発展に積極的な関連を認めるいわゆるヴェーバー・テーゼは論理的構造からみると、「宗教思想と「世俗内禁欲」との関係」と「世俗内禁欲と資本主義の精神との関係」という二つの局面からなっているものと見なされうる。つまり、「宗教思想がいかにして人々の心をとらえ、それを信奉する人びとを促して新しい生活態度を作りあげるに到ったのかを分析する」第一の局面と、「そうした宗教的な倫理的生活態度が「資本主義の精神」へと転化していく傾向を指摘する」第二の局面である[8]。世俗内禁欲を媒介とすることで、プロテスタント地域における経済発展という、従来の理論では説明のつかない現象にパラドキシカルではあるが論理的な説明を与えようとするものであった。

この議論を展開する際にヴェーバーが念頭に置いていた従来の見解を代表するのがブレンターノの議論であった。ブレンターノによれば近代資本主義誕生の一番の契機はルネサンスであり、宗教改革はそれに対して宗教的意義を与えた二次的な意味を持つものとされた。このような理解はヴェーバーの見解の前提をなしているが、「これは、ブレンターノの影響というよりは、むしろ、当時における広い共通認識と見るべき」[9]種類のものだろう。ヴェーバーにとってより直接的な関係をもち、継続的な論争相手となったのがゾンバルトであった。

ゾンバルトが資本主義の精神に関する著作を発表したのは「倫理」論文が雑誌上に発表される二年前であり[10]、ヴェーバーは「倫理」論文でゾンバルトの議論を意識しながら論を進めている。一方でゾンバルトは「倫理」論文への応答を『ブルジョワ』[11]などの著作で試

み、ゾンバルトのその後の批判に対してヴェーバーは「倫理」論文に追加された注において再応答するなど、両者は議論の応酬を重ねた。ゾンバルトとヴェーバーの間には、「近代資本主義の精神」という用語そのものの使用を含めていくつもの共通点が指摘されうるが[12]、ここでは、人類史上一般に見られる獲得欲から近代資本主義に至る発展のどこに決定的な転換点を見るのかという議論に関する両者の異同を確認したい。

ゾンバルトは前資本主義的な経済活動を「支出」経済であると特徴づける[13]。そして、これと対置される資本主義経済の特徴は金銭欲、獲得欲から生まれたものとされる[14]。しかしその形成を一元的に説明することは不可能であって、金銭欲（あるいはそれに先立つ黄金欲）や獲得欲が経済活動に結びつき、資本主義経済が展開する経過は国民性や地域によって様々であるという[15]。さまざまな時代にそれぞれ特有のタイプの資本主義的企業家がありうると考えるゾンバルトではあるが、18 世紀と 19 世紀の間に一つの区切りをおき、それ以前のタイプを初期資本主義、それ以降を「近代の」企業家と区別する[16]。しかしこの区別は資本主義の発展内部での区別であり、ヴェーバーの区別とは重みが異なると言える。

ヴェーバーも、ゾンバルトが初期資本主義として特徴づけた投機的な経済活動や、イタリア諸都市の商人たち、ヤーコプ・フッガーの言葉にも目を配るが、そうしたものは彼にとって問題となる「資本主義の精神」、すなわち「近代的資本主義の精神」とは関係がなかった。ゾンバルトが言うように、獲得経済としての資本主義が普遍的なものであることはヴェーバーも認める。「『資本主義』は中国や、インド、バビロニア、古典古代や中世にも存在した。しかしわれわれが考察していくような固有のエートスはそこにまったく欠けていた」[17]と見なす。ヴェーバーにおいて、初期資本主義は人類史的な規模の一般的な経済発展の中で連続的に語られる。西洋近代の特殊な事態としてヴェーバーの関心を惹くのは、あくまで近代資本主義のエートスの探究であった。

２－２．資本主義の展開過程と現状

このように議論の重点を異にする両者であったが、資本主義がもたらした近代の状況に対する診断は共通するものがあった。それは、現在ある資本主義には当初の精神、あるいは魂がもはや認められないということである。

ゾンバルトにとって前資本主義段階から資本主義への以降は徐々になされるものであった。すなわち「資本主義の始まりにおいて資本主義的組織はまだほとんどまばらにしかみられず、しかも資本主義的でない人間によってようやく創りだされることが往々にしてあった」のである。そのような状況で資本主義的経営を遂行するために「個々の企業家はどれほどの恣意を通すことができただろう、だがどれほど自由なイニシアティブを発揮せねばならなかっただろう」ということは感嘆すべきものなのである[18]。この記述の直後にゾンバルトは、ヴェーバーの見解との一致を明示する。

「今日の資本主義の組織は、マックス・ヴェーバーが適切にも表現したように、個人がそのなかで誕生し、すくなくとも個人としての彼にとって事実上不変の容器であり、そ

のなかで彼が生きる定めとなっている巨大な宇宙である。今日の資本主義の組織は、個人が市場とがんじがらめの関連にあるかぎり、個人の経済行為に対して規範を強要する。」[19]

ここで念頭に置かれているのは、「鉄の檻」として知られているヴェーバーの文章である[20]。ヴェーバーは「倫理」論文の末尾近くで「鉄の檻」について再び触れて、「今日では―最終的なものかどうかは誰が知ろうか―禁欲の精神はこの殻（引用者注：大塚久雄訳で「鉄の檻」と訳されている語。原語はGehäuse）から抜け出てしまっている」[21]と述べる。ヴェーバーでは近代資本主義を生んだエートスが、ゾンバルトでは資本主義的経済を産み出した個人のイニシアティブが、今日の資本主義経済では失われていると診断されている。

ゾンバルトの見解を、彼自身の後の術語を用いれば、資本主義からその「魂」が抜けて「精神化」される過程と言うことができる。ゾンバルトはナチス政権下の 1934 年に著した『ドイツ社会主義』[22]のなかで次のように近代社会において進行している「精神化」を規定した。

「精神化と私の名づけるものは、人間主体がいわゆる客観化された精神に規定されるようになり、魂が失われること、すなわち魂が排除される結果、自発性、自由及び自己決定が除去せられることである。（中略）個人はもはや、極めて個性的な彼みずからの思いつきや考案によってではなく、規則の体系が要求し要請するままに行動する。彼はいわばこの体系のなかに入りこみ、その舵とるにまかせているのである。」[23]

長い思想遍歴を持つゾンバルトという学者が時間の間隔を空けて書いた著作を安易につなげて読解することには慎重でなくてはならないが、私たちがすでに確認した『ブルジョワ』の議論と重なるものであることは明白であろう[24]。資本主義が進展した結果、経済活動を生気あるものにしていた経済人一人一人の魂が失われたのである。

このようにゾンバルトの理解では精神化した、そしてヴェーバーの見方では脱精神化してしまった資本主義の未来を両者はどのように描くのだろうか。ヴェーバーは、その意味についてはのちにもう少し詳しく考察するが、資本主義という「鋼鉄の殻」の不変性は将来にわたって続くものだと考えていた。他方、生や魂の生産性を資本主義の精神よりも根源的な原理と考えるゾンバルトは、『ブルジョワ』の末尾で資本主義という「巨人」の疾走はいつか止まると予測していた。ただし、その後に何が起きるのか、あるいは起きるべきなのかを論ずることはしなかった。『ドイツ社会主義』はこの問いに対する答えであると考えることができる。そこで次節で『ドイツ社会主義』の内容を、「保守革命」の文脈で考えてみたい。そしてその際の参照項としてエルンスト・トレルチの思想も取り上げたい。

３．ゾンバルトとトレルチ　―保守革命か文化総合か―

『ブルジョワ』でその到来が予測されていた末期が、『ドイツ社会主義』では今まさにそ

のただ中にあるものと考えられるようになる。初期資本主義期において前資本主義的な人間のありかたが共存していたように、末期資本主義期にあっては、次の時代を特徴づける要素がすでに現れてきており、それが硬直して魂を抜かれた経済活動に新たな息吹を吹き込むとゾンバルトは考える。そしてその新たな要素として彼が目を向けたのが、「ドイツ的なもの」に他ならなかった。この発想により、ゾンバルトは「保守革命」の代表的な人物として位置づけられることになる。

３－１．保守革命とゾンバルト

アルミン・モーラー[25]によって研究の先鞭がつけられた保守革命という潮流は複雑なもので、その全容や、共通する特徴を明らかにするのは困難である。同時代の動向である「学問における革命」[26]とは違い、保守革命は後の研究者が分析概念として提示したものなので、典型的に保守革命論者だとされる思想家でも自分自身では「保守革命」という言葉を使っていなかったり、「保守革命」という言葉は用いていても現在術語として使われている意味とは異なったりする場合がむしろ普通である。モーラーの研究がすでにかなり包括的なもので、１）フェルキッシュ派、２）青年保守派、３）国民革命派、４）ブント派、５）農村民運動の五つのグループに分けて分析をしているが[27]、この分類も保守革命論において必ずしも共有されているわけではない。さしあたりそれは「当時のある〈知的傾向〉、〈精神的状況〉を総括する概念であり、〈思想内容〉の面からみると曖昧さの残る思想傾向だといわざるをえない」[28]ものである。その曖昧さにも関わらず、保守革命が分析概念として有効であるのは、蔭山宏によれば保守革命と特徴づけられる言説が「時代表現的ないし時代診断的側面」を持つからである。安定的な社会基盤が失われ、ワイマール体制にも幻滅しかいだけない当時の「〈意識状況・精神状況〉の微妙な振幅」がそこには記されているのである[29]。

多様な保守革命の動向を安易に総括することはできないが、本稿ではすでに引用している蔭山宏の整理を採用したい。それは以下の六点に保守革命の共通性をみるものである[30]。

１）反ヴェルサイユ体制＝反共和国という図式と、「反西欧」のナショナリズムとの結びつき。

２）「反西欧」の「ナショナリズム」と独自の「社会主義」論との結びつき。

３）マルクス主義的な階級の論理ではなく「ナツィオーン」の論理に規定された「社会主義」論。

４）「ドイツ的社会主義」論による基礎づけ。

５）初期資本主義的社会関係、あるいは身分的に編成された社会関係のへのあこがれ。

６）「工業化」のもたらす社会的ならびに心理的な影響に対する選択的な態度。

以上の特色を蔭山はいわゆる「タート派」やユンガーを念頭に導きだしたようであるが、ゾンバルトが『ブルジョワ』から『ドイツ社会主義』で展開した思想は以下で見るように、まさにこの特色にあてはまるものであった。それゆえ、ゾンバルト自身は「保守革命」と

いう語はおそらく用いたことはなかったと思われるが、私たちはゾンバルトを保守革命の代表者の一人として議論しうるのである。

前節では、初期資本主義から現在の末期資本主義に至る過程で自然な経済活動の魂が無くなり硬直化してしまっているとゾンバルトが考えていることを確認した。すると、資本主義がもたらした今日の問題に対して責任が帰せられるべきは資本主義の硬直化をもたらした要素であって、経済活動のイニシアティブが発揮された初期資本主義のありかたは、時代が変わる際の一つのモデルとして積極的に評価されうるものとなる。

この二つの傾向について、『ブルジョワ』においてゾンバルトはかなり強力な人種主義的議論を展開する。初期資本主義を担ったような獲得欲に満ちた民族を「英雄的民族群」、市民的で平和的な商業活動に長けた民族を「商人的民族群」と呼び、前者としてローマ人およびゲルマン諸民族、後者としてフィレンツェ人、スコットランド人、ユダヤ人を挙げる[31]。この議論を受けて、初期資本主義がローマ人やゲルマン諸民族ひいてはドイツ人から誕生したという単純な議論をゾンバルトは展開するわけではない。諸民族は複雑に交ざり合い、影響し合っているからである。しかし、近代資本主義をもたらした民族についてはユダヤ人であると断言する。なぜなら、ユダヤ人が「原素質」を純粋に保持しているからである[32]。

以上の英雄的民族と商人的民族という二分法は第一次大戦中に書かれた『商人と英雄』[33]を経て、『ドイツ社会主義』においてドイツ的なものとユダヤ的なものの二分法に帰着することになる。ここでゾンバルトは有機体としての人種や民族として「ドイツ」や「ユダヤ」を語ることはせず、精神的な原理として語ることになる。

> 「ユダヤ精神は決してユダヤ人の人格と結合しているものではなく、最後のユダヤ人、最後のユダヤ人の子孫が絶滅されても、なお生きつづけうる・・・（中略）ユダヤ精神は現代の大部分を支配しているではないか。けだし経済時代の精神としてわれわれが第一章で学び知ったものは、しばしばユダヤ精神そのものに他ならないからである。」[34]

ここで「経済時代の精神」と言われているのは近代資本主義、あるいは高度資本主義の精神と言われていたものに他ならない。したがって末期資本主義のあとに来たるべき、魂を持った経済体制の構想にあたってはユダヤ精神からの解放が要求される。

この解放にあたってドイツは、資本主義の進展が遅かったが故の優位性を持っている。恒木が指摘するように[35]、このことは「ドイツは今日もなお純然たる農民国家である」[36]というゾンバルトの見解、その他の職業構成についても「手工業」や「小経営」がかなりの数を占めているということと関係があるだろう。近代資本主義が失ってしまった自然な人間の魂を持つ農民や手工業者がドイツには生き残っていたのである。「この人びとがもつ「資本主義的精神」とはべつの「精神」が、新しいシステムを創造するものとして混じりこみつつある。そこに「ドイツ社会主義」の「初期」をみいだし、この古くて新しい「精神」の復活を唱えること、これこそゾンバルトの「保守革命」思想の真髄であった」[37]のである。この新たな「精神」は私たちの確認したところにしたがえば、むしろ「魂」に近い

ものか、あるいは「魂」を吹き込まれて生命力を回復した「精神」であると言って良いだろう。

このようなゾンバルトの近代資本主義批判は同時に、マルクス主義批判でもあった。マルクス主義はむしろ経済時代＝近代資本主義によって「醜いカリカチュア」となった社会主義の姿であるというのである[38]。ジェフリー・ハーフのまとめを援用すれば、「マルクス主義は単に経済的利害の優位だけを反映していたのでなく、「魂のない」近代的工場の誕生を進歩として歓迎していた」というのがゾンバルトの主張であり、「これに対しドイツに特有の社会主義は、経済の堕落を生み出す影響を免れ、義務感、国民的使命、行動主義に訴えようとしていた」のだった[39]。さらに説明を加えれば、ゾンバルトが問題視するのは「「魂のない」近代的工場」であって、近代的科学技術や工業技術を排斥しようとしたわけではなかった。ゾンバルトにとって問題となるのは技術を制御することであった。そして「その監督は当然国家の行うところであらねばならない」と主張する[40]。以上より、ゾンバルトの「ドイツ社会主義」とは国家的統制の下で近代的技術を用いつつ、ドイツに残っていると思われる英雄の魂を活性化することのできる政治・経済システムを構築することであった。ゾンバルトはナチズムにその期待をかけたのだった[41]。

３－２．文化総合と保守革命

ゾンバルトとは対照的に、トレルチは「保守革命」論者ではないが、「保守革命」という言葉をみずからの著作の中で用いていた[42]。ただし、その議論はトーマス・マンの「保守革命」論との連関からは興味深いものであるにしろ[43]、モーラー以降に術語化した意味での「保守革命」とは直接の関係は無い。トレルチにおいてはさしあたり、「個人と共同体の解放に対する反対運動のうちで、アンシャン・レジームの再建にも、合理主義的な共同体計画にも向かわないものに対する総称的名称」として用いられていると考えて良いだろう[44]。『歴史主義とその諸問題』では「保守革命家」という言葉とゾンバルトの名前が同じ著作の中に存在はするが、全く無関係に置かれている。そこでゾンバルトはあくまで、ヴェーバーとならび社会学的な歴史時代区分の代表例として扱われるにすぎない[45]。

ではトレルチの思想が保守革命と無関係であるかと言えばそうではない。トレルチの『歴史主義とその諸問題』、およびその中心的な概念である「現代的文化総合」は、保守革命に対抗する歴史観の提示であると解釈することができるのである[46]。もちろん、この解釈は私たちが今日の視点から行うものであって、トレルチがゾンバルトの保守革命論的言説を念頭に置いて議論をしているわけではないし、ナチス政権下で書かれた『ドイツ社会主義』とワイマール共和国が誕生して間もない時期に出版された『歴史主義とその諸問題』を対置するのは公平ではないかもしれない。しかし、ゾンバルトの思想に『ブルジョワ』から『ドイツ社会主義』に連続性が認められたように、トレルチの目には私たちが考察してきた保守革命の動向が見えていたはずである。「ワイマール時代初期に「前線世代」は概してまだイデオローグたりうるまでに成長していなかったから、まず「保守革命」的主張内容

を展開したのはむしろ戦前世代」[47]だった。『歴史主義とその諸問題』の序文でわざわざトレルチは戦前世代の保守革命論者シュペングラーの『西洋の没落』に触れ、「私のはじめから異なった方向に、すなわち歴史的遺産から現在的文化総合の形成へと向けられている」[48]と述べる。この意見は他の保守革命論にも向けられるべきものだろう。

とはいえ、トレルチが保守革命的な言説を意識せねばならなかったのは、トレルチの思想と保守革命的な言説に共通するものがあったからである。それは、歴史の進展とともに従来の社会システムは生気を失い、新たな精神性、あるいは魂を必要としているということである。「理念的な内実には新たな社会学的身体をつくり、社会学的な身体は新しく新鮮な精神性によって、すなわち偉大な歴史的内実の新たな総括、適応、改造によって魂を吹き込まれるべき」だとトレルチはみなすのである。そしてその遂行は「未来を信じる者の創造的な行為であり、敢行である」と述べ[49]、トレルチはこの敢行を歴史哲学に基づく現代的文化総合として行う。現代的文化総合とはさしあたり、その時代にふさわしい文化的・倫理的価値の体系を構築することと理解されて良いが、その素材を歴史的考察からとるということはゾンバルトの試みと同じ発想であると言って良い。そうすると焦点は、歴史的思考の内容であるだろう。トレルチの歴史哲学の問題とは「歴史的(historisch)に理解された現在から歴史的生(das geschichtliche Leben)の継続形成をする」[50]ことである。トレルチから保守革命的な言説を見たときには、そこで「歴史的な理解」が正しくなされているかがまず問題となるだろう。トレルチはシュペングラーの著作を、ファンタジーと感情に訴える「読み物」であって「学問」ではないと評価する[51]。この評価もまた、シュペングラーだけではなく、保守革命的な言説の全体に妥当すると考えて良いのではないだろうか。保守革命的な言説を見つめる晩年のトレルチは自身の歴史的・歴史哲学的な理解に基づき、ヨーロッパ文化を近代においても継続的な生産力として支え続けている「基本的な支柱」[52]としてヘブライの預言者宗教、古典的ギリシア文化、古代の帝国主義、西洋中世の四つを認めることができた。ヨーロッパの歴史的生にはこれらの要素が混じり合っているのであり、歴史的な理解によって支持されるべきはナショナリズムに対抗する「ヨーロッパ主義」である、というのがトレルチが最終的に到達した立場であった[53]。そして彼の「文化総合」の理念は―突然の死によって十分に展開されることはなかったが―「ヨーロッパ主義」の基盤の上で検討されるはずであった。

４．トレルチとヴェーバー　―「鋼鉄の容器」と近代―

トレルチのヨーロッパ主義に基づく「文化総合」の理念はゾンバルトの思想と対立するだけではなく、ヴェーバーの見解とも衝突するものであった。ヴェーバーが「倫理」論文で提示した近代資本主義とプロテスタンティズムの関係についての主張がしばしば「ヴェーバー＝トレルチテーゼ」と呼ばれるほどに、この二人は近代の見方を共有していた。そしてまた両者は共に、シュペングラーに代表されるような「読み物」的学問に警鐘をなら

し、西欧近代が育んできた学問性を守ろうとした。しかし二人がいざ現状の診断に基づき未来への展望と期待を述べようとすると、お互いに相容れない議論を展開することになるのである。本節ではこの違いをヴェーバーの言うところの「鋼鉄の殻」の解釈を手引きに検討したい。しかしその前に、二人の問題関心の共通性と、共通した関心に基づきながら異なる展望が示される様子を、この二人の関係について精緻な議論を展開しているF. W. グラーフの研究[54]を参照して確認しよう。

４－１.「専門家どうしの友情」

「エルンスト・トレルチは、マックス・ヴェーバーがしばしば公然と「友人」と呼んだ少数の人のひとりだった。同様にトレルチもまたヴェーバーとの「友情」を表明した」[55]。このことは広く認められているが、その友情とは普通の意味での、個人的な感情が媒介するものとは性質を異にしていた。両者の間の友情を媒介していたのは、トレルチ自身がヴェーバーに対する追悼の辞で述べているように「ザッハリヒな関心事」であった[56]。それゆえネッカー河畔で 1910 年から五年にわたり住居を共にした日々をハイライトとする二人の交流は単に伝記的な事実としてではなく、それぞれの著作の形成を考えるためにも関心を惹く。「近代の学問史上同じクラスの著者たちで、このふたりのようにその仕事が、「何年にも渡る日々の交流」による、実り豊かな学問的やりとりという強烈なコミュニケーション状況で特徴づけられていたと推測できるケースはきわめて希れ」[57]であるとすら言えるのである。そしてこの交流から生み出されたヴェーバー側の一つの成果が「倫理」論文であった。

「倫理」論文に代表されるヴェーバーの業績と、トレルチの宗教社会学的な業績の関係は、両者が共通して扱う「教会」と「ゼクテ」のモチーフの解釈を中心として、少なくとも 1980 年代まではほとんどの場合、ヴェーバーに対するトレルチの一方的な依存関係と理解されていた。それに対してグラーフは「しかしながらこの見方は、複雑な両者の関係に対して公正でない」[58]として両者がお互いの著作をどのように参照しているかを細かく分析する。その内容をここで繰り返すことはしないが、「それは協力関係として理解すべきものであり、直接的な、また一方的な依存関係というモデルでは捉えられない」[59]という結論はおそらく間違いないものであって、現時点ではかなり広く受け入れられていると思われる[60]。

この協力関係を支えていたのが「社会的な現実というものは、宗教によっても決定的に刻印されている、との洞察」[61]、すなわち「「生の力」としての宗教の理論的な解明」[62]という問題関心だった。この関心はヴェーバーとトレルチに共通した交友圏を成している一群の神学者たち、すなわち「宗教史学派」として知られる神学者たちが宗教的伝統に対して抱いていたものである[63]。宗教史学派が旧約・新約聖書とその時代について研究を遂行したのと根本的には同様の関心をもって、ヴェーバーとトレルチは西欧近代の成立に対するプロテスタンティズムの影響を分析したのだった。

しかし「生の力」として宗教を捉えるという共通の関心は同時に、両者の差異を明確にするものでもあった。ヴェーバーは「宗教的価値思想にはもはや現代には全社会的な機能

は認めなかった」が、これに対しトレルチは、現代の社会的諸問題への、キリスト教の倫理的対決を、もう一度確立しようとした」のであり、キリスト教の意義を資本主義の生成のプロセスにのみ認め、確立された資本主義的社会には認めることのないヴェーバーとは異なりトレルチは「実現された資本主義の制約の下でも宗教は個人の自由を、事態に抗して強める力能をもつとみなしうるかどうか」[64]という問いに取り組んだ。そこでトレルチが可能性を賭けたのは、「近代的社会関係という「硬い岩塊」から宗教という柔らかな水によってその硬さを取り除こうと」することだった。その試みが、キリスト教を生産的な力の一つとして評価し、人格の自由などヨーロッパが育んできたで共通した価値観に希望を託そうとする「文化総合」に他ならない。しかしヴェーバーにとってそれは無駄なことでしかない。「近代西洋の合理主義という殻からの一般的に入手可能な逃げ道を獲得することはほとんどできないが、宗教という「生の力」によってもそれを得ることはほとんどできない」[65]というのがヴェーバーの判断だったからである。

こうして、ヴェーバーの主張する合理化の「殻」あるいは「容器」がトレルチの「文化総合」のプログラムの前に立ちはだかることになる。しかし、実はトレルチも彼なりの仕方で近代社会における「容器」について語っていた。そこで「容器」を焦点に、両者の見解の根本的な違いを明らかにしたい。

４－２.「殻」の両義性／「容器」の可能性

ここまで本稿では一般には「鉄の檻」として知られるヴェーバーの用語を「（鋼鉄の）容器」あるいは「殻」と表記してきた。「鉄の檻」は「倫理」論文の大塚久雄訳で「(ein stahlhartes) Gehäuse」にあてられた訳語であるが[66]、荒川敏彦はこの訳語、そしてこの訳語に大きく影響を与えたと推測されるタルコット・パーソンズによる「Iron Cage」という英訳にはヴェーバーが本来「Gehäuse」に込めた意味を歪めてしまう危険性があることを指摘し、一つの試みとして「殻」という訳語をあてることを提案している[67]。その中心的な問題は、「Gehäuse」が一般的には内部を守るための硬いケースや殻のようなものを指す語であるのに対して、「Cage」は閉じ込める檻やカゴをイメージさせる語であるというものである。その結果、「こうして従来のゲホイゼ解釈から「内部を守る」という意味が欠落していったと考えられる」[68]という。資本主義経済の淘汰の中で生き残るために必要な保護を与えるものとして「Gehäuse」は理解される。それは単に制度的に押し付けられるものではなく、生き残るために必要とされる。かくして「「職業人たらざるをえない」近代人は、近代的経済秩序の殻に自発的に閉じこもり、かつ強制的に閉じ込められている」という「保護と重荷の両義性」が明らかになる[69]。

ここからさらに荒川はこの両義性のせめぎ合いがヴェーバーの記述の中でどのように理解されているかという方向に考察を進める。そこから導きだされるのは、「殻の強化過程が、殻の中の住人が抱く利害関心に依拠する」ことである。すなわち、なんらかの殻に保護を求めざるをえないのは近代の運命であるが、どのような殻が形成され、その内側にはどの

ような住民が住むのかということが問われることになる。荒川はこの試みを「殻の比較社会学」と名づける[70]。

もちろん本稿は「殻の比較社会学」を遂行しようとするものではない。本稿で注目したいのは、ヴェーバーの記述のうちに見いだせる「殻の比較社会学」の限界である。それは、殻相互間の連帯を考える可能性、あるいは利害を衝突させる殻と殻の調停の可能性である。ヴェーバーはこのような連帯の可能性に対しては悲観的だったので、殻の社会学に求められることは「その時代の殻の内部構造を明らかにし、そこに張り巡らされた利害の網の目に対する、諸階層の意味づけを検討すること」[71]となる。他の表現を使うならば、価値の多神教世界の中でどのような神が要請され、どのように選ばれるかを分析することと言っても良いだろう。そこではあくまで一人の神が選ばれるのであり、神々の争いを調停することは放棄されざるをえない。

ヴェーバーのみならず他の思想家も「Gehäuse」の語を用いていたが[72]、トレルチもまた「Gehäuse」という語でもってあるイメージを表現していた。トレルチが「Gehäuse」の語を用いているのは、「倫理」論文と補完関係にあるとされる大著『キリスト教会と諸団体の社会教説』の結論部である。そこで彼は長大な研究の成果として「教会」、「分派」、「神秘主義」というキリスト教の歴史的な存在様態の三類型の性格を総括する。そしてそのような歴史的な考察から今後のキリスト教のありかたの展望を次のように述べる。

> 「三つの社会学的基本形式の相互浸透と、これら全ての動機を和解させる形成物へのそれらの統合の内に、プロテスタンティズムの将来の課題、つまり社会学的-組織的な課題が存する。この課題は教義学のあらゆる課題よりも緊急の課題である。〔中略〕これはただ次のような条件の下でのみ可能だろう。それは、強制や権力、国家宗教、そして同調から生成した教会が、容器（Gehäuse）になるという条件である。この容器の中ではいまや平和に、様々なキリスト教的精神が安住し、働くことが可能であるだろう。」[73]

本稿で「教会」、「分派」、「神秘主義」の三類型について詳述することはできないが、ここで「Gehäuse」という語が個々の立場への帰属を表すものではなく、相異なる立場がその内部で共存しうるための条件を提供するものとして用いられていることが読み取れる。トレルチにおいて「Gehäuse」は保護と強制の二重性を帯びた「殻」というよりも、異なる価値観の総合の可能性を与える「容器」あるいは「外枠」を意味するものと考えられる。

「『社会教説』と『歴史主義とその諸問題』はその間隔を越えて、ヴェーバーのテーゼに対する意識的に構成された対決の持続的な反映が本になったものだと読まれうる」[74]とグラーフが述べるように、トレルチとヴェーバーとの知的対決は晩年まで継続し、むしろ両者の立場の違いは明確化していったように思われる。トレルチは「総合」の概念を理論化することで、ヴェーバーよりも「プラグマティックに機能的な方向性、すなわち同意形成の過程」へと向かった。なぜなら「価値の多神教と、価値闘争の実践へと方向付けられた激化が安定した政治的結びつきを打ち立てることができるかもしれないということを、トレ

ルチは全く不可能なことだとみなした」からである[75]。トレルチ自身の表現に従えば、晩年のヴェーバーの立場は「英雄的な懐疑主義」[76]であって、現実性の乏しいものだった。このように先鋭化していく両者の差は両義性を帯びた「殻」の間での闘争が続くことに耐えるのか、それでもなお一定の調停を可能にする社会的な「容器」が存立する可能性を探るのか、という「Gehäuse」の理解の違いに現れていたと言えるだろう。

５．おわりに

本稿ではヴェーバー、ゾンバルト、トレルチの近代への診断を相互参照することで、それぞれの見解の相違と問題点を明らかにしてきた。三者を比較する視点は他にも数多くあるはずであり、また、三者を同時に比較する視点の設定も様々に可能だろう。本稿では最後に、トレルチの目から見たヴェーバーとゾンバルトの立場に共通した問題と思われることを指摘し、結論に代えたい。

私たちはトレルチとヴェーバーの比較において、ヴェーバーによる「殻」の理解とトレルチによる「容器」の理解の相違を確認したが、最初にヴェーバーとゾンバルトを比較する際に見たように、ゾンバルトもまた近代の過去と現状の診断としてはヴェーバー的な「殻」の理解を共有していたのだった。その上でゾンバルトはヴェーバーと異なり、近代資本主義が生んだ魂の無い「殻」にはドイツ的精神という新たな息吹が吹き込まれることで生命力が回復されるという展望を持っていた。これはヴェーバーの考える「神々の闘争」のモデルとは全く異なるものである。しかし前者が民族としての英雄主義を、後者が自分の神を自分で選ぶ個人的な英雄主義を中心に据えていることは、キリスト教精神を一つの可能性として文化価値の総合を図ろうとするトレルチにとっては共通した問題点と見えるのではないだろうか。このことを積極的に言うならば、トレルチの問題意識は、価値が多様化・相対化した近代にあって、英雄ではない個々人にとって有効な価値体系を構想することが可能なのか、という点にあったと言える。本稿では近代という時代の行く末を見通すそれぞれの視点に主に焦点を当てて論じてきたが、そこで近代の問題に直面し、克服する主体として想定されている個人のありかたに焦点を当てて、三者の相互参照がさらに展開されるべきであるかもしれない。

---

[1] ドイツ社会学会第一回大会の議事録は以下の文献にまとめられている。*Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. -22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

[2] 今野元『マックス・ヴェーバー　ある西欧派ナショナリストの生涯』、2007 年、東京大学出版会、140 頁。

[3] 同書、145 頁。

[4] 本稿では『宗教社会学論集』所収のテキストを使用した。Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B.

Mohr (Paul Siebeck), 1920, S. 17-205.（以下では *Ethik* と略記）

[5] 梅津順一『近代経済人の宗教的根源　M. ヴェーバー、R. バクスター、A. スミス』、みすず書房、1989 年、9 頁。　「倫理」論文に対する批判の文脈については同書の第一章を参照。著者のその後の研究成果は以下の著作にまとめられている。梅津順一、『ヴェーバーとピューリタニズム　神と富との間』、新教出版社、2010 年。

[6] 金井新二『ウェーバーの宗教理論』、東京大学出版会、1991 年、102 頁。

[7] ジェフリー・ハーフ『保守革命とモダニズム』、中村幹雄・谷口健治・姫岡とし子訳、岩波モダンクラシックス、2010 年、237 頁。

[8] 『近代経済人の宗教的起源』、67 頁。

[9] 金井前掲書、96 頁。

[10] Sombart, Werner: *Der Moderne Kapitalismus, Bd. 1, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker und Humblot, 1902.

[11] Sombart, Werner: *Der Bourgeois, Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftmenschen*, 1913, Duncker und Humblot, 1913.　本稿で引用する際には以下の邦訳を用いた。金森誠也訳、『ブルジョワ―近代経済人の精神史』、中央公論社、1990 年。

[12] 金井前掲書、99 頁。

[13] 『ブルジョワ』、21 頁。

[14] 同書、55 頁。

[15] 同書、179-180 頁。

[16] 同書、204 頁。

[17] *Ethik*, S.34.　強調は原文のまま。

[18] 『ブルジョワ』257-258 頁。ただしこの箇所は以下の論考中の恒木健太郎の訳文を用いた。恒木健太郎「ヴェルナー・ゾンバルトの保守革命」、青地伯水編『ドイツ保守革命　ホフマンスタール／トーマス・マン／ハイデッガー／ゾンバルトの場合』、松籟社、2010 年。この論考からは本稿の以下の叙述に対して大きな示唆を得た。

[19] 『ブルジョワ』、258 頁。

[20] *Ethik*. S. 37.

[21] Ibid. S. 204.

[22] Sombart, Werner: *Deutscher Sozialismus*, Buchholz und Weisswange, 1934.　本稿では以下の邦訳を用いた。難波田春夫訳『ドイツ社会主義』、早稲田大学出版部、1982 年。

[23] 『ドイツ社会主義』22 頁。強調は原文のまま。なお、恒木が示唆しているように、魂と精神を対置する構図はクラーゲスの思想を彷彿とさせるものであり、両者の関係について検討することは残された課題である。Cf. 恒木前掲論文、233-234 頁。

[24] ただし、『ブルジョワ』では、「魂」と「精神」の対置という構図は明確ではない。むしろ、精神の「単純化」、「子どもの精神の単純な状態への一種の回帰」と表現される。そしてその「子ども」化の内容とは、「大きさ」、「早さ」、「新しさ」、「権力」の四つの理想を追求することであるという。Cf.『ブルジョワ』、231 頁。

[25] Mohler, Armin: *Die Konservative Revoltion in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch (,Zweite, völlig neu bearbeitete und erweitete Fassung)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.　（初版は 1950 年に出版されている。）

[26] 「学問における革命」については以下の拙論を参照。小柳敦史「学問と生の連関を巡る論争―トレルチ「学問における革命」より―」、『キリスト教と近代的知』、現代キリスト教思想研究会、2010 年、79～93 頁。

[27] Mohler, S. 130-165.

[28] 蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』、みすず書房、1986 年、145 頁。

[29] 同書、151 頁。

[30] 同書、145-146 頁。

[31] 『ブルジョワ』、280-283 頁。

[32] 同書、285 頁。
[33] Sombart, Werner: *Händler und Helden. Patriotische Gesinnungen*, Duncker und Humblot, 1915.
[34] 『ドイツ社会主義』、242 頁。強調は原文のまま。
[35] 恒木前掲論文、215 頁。
[36] 『ドイツ社会主義』、161 頁。
[37] 恒木前掲論文、215 頁。
[38] 『ドイツ社会主義』、101 頁。
[39] ジェフリー・ハーフ前掲書、252 頁。
[40] 『ドイツ社会主義』、328 頁。
[41] ただしゾンバルトの思想がナチズムの中でそのままのかたちで実現されたわけではなく。両者の間には重大な相違も存在する。ゾンバルトに限らず、保守革命とナチズムの関係は断絶と回収両面に複雑な問題がある。（恒木前掲論文、223–229 頁。）そしておそらく、その複雑さは保守革命にも限定されず、ナチズムに先立つあらゆる思想、運動について妥当する。
[42] 以下の箇所に „konservative Revolution“あるいは „konservative Revolutionäre“という表現が見いだせる。Troeltsch, Ernst: *Historimus und seine Probleme*, in: KGA 16-1, S. 496; Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik, in: KGA 15, S. 502,
[43] Hübinger, Gangolf: Einleitung, in: KGA 15, S. 28f.
[44] Rudolph, Hermann: *Kulturkritik und konservative Revolution*, Max Niemeyer Verlag, 1971, S. 266.
[45] Troeltsch, Ernst: *Historimus und seine Probleme*, in: KGA 16-2, SS. 1075f.
[46] ヘルマン・ルドルフは保守革命論者のホフマンスタールとの比較で「現代的文化総合」を議論している。Rudolph, S. 226-234.
[47] 蔭山前掲書、148 頁。強調は原文のまま。
[48] KGA 16-1, S. 165.
[49] KGA 16-2, S. 1098f.
[50] KGA 16-1, S. 254.
[51] KGA 16-1, S. 165.
[52] KGA 16-2, S. 1093
[53] ただし、『ドイツ精神と西欧』（*Deutscher Geist und Westeuropa*, herausgegeben von Hans Baron, Tübingen, 1925.）に収められた諸論考において明瞭に現れているように、第一次大戦中のトレルチの発言にナショナリスティックな性格があることは看過されるべきではない。
[54] Friedrich Wilhelm Graf: Max Weber und die protentantische Theologie seiner Zeit, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 39* (1987) S. 122- 147（近藤勝彦訳、「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」、フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフ著、深井智朗・安酸敏眞編著、『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』、聖学院大学出版会、2001 年、264–303 頁）;ders., Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Wolfgang J. Mommsen/ Wolfgang Schwentker (Hrsg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Göttingen, 1988, S. 313-336（柳父圀近訳、「専門家どうしの友情―《マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ》に関する覚書―」、W. モムゼン／J. オースターハメル／W. シュベントカー編著、鈴木広／米沢和彦／嘉目克彦監訳、『マックス・ヴェーバーとその同時代人群像』、ミネルヴァ書房、1994 年、214-236 頁）; ders., Wertkonflikt oder Kultursynthese?, in: Wolfgang Schluchter /Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg) *Asketischer Protestantismus und ›Geist‹ des Modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Mohr Siebeck, 2005, S. 257-279.
邦訳があるものについては邦訳に従って引用した。
[55]「専門家どうしの友情―《マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ》に関する覚書―」、214 頁。
[56] 同論文 219 頁。

[57] 同論文 219 頁。
[58]「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」、278 頁。
[59]「専門家どうしの友情―《マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ》に関する覚書―」、223 頁。
[60] 2005 年の時点でグラーフは、より実証的な著作の成立史に基づいた研究から、「ヴェーバーとトレルチはプロテスタンティズムという同じ主題領域について時同じくして執筆しながら探究していた。以前の研究が作り上げた依存説や優先関係の推測はこれにより無効となった」と宣言する。(Wertkonflikt oder Kultursynthese?, S. 265.)
[61]「専門家どうしの友情―《マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ》に関する覚書―」、224 頁。
[62] 同論文、225 頁。
[63]「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」、269 頁。
[64]「専門家どうしの友情―《マックス・ヴェーバーとエルンスト・トレルチ》に関する覚書―」、226 頁。
[65]「マックス・ヴェーバーとその時代のプロテスタント神学」、294 頁。なお、トレルチはこの点でヴェーバーよりも同じくハイデルベルクの同僚であるイェリネックと問題意識を共有していたようである。グラーフによれば、「神学者（トレルチ）と法学者（イェリネック）は同じアポリアと戦っていた」のであり、「この一致は、一致する内容から見れば、近代の非人格化の傾向を制限しようとする機能、すなわち力強い個人化、生き生きとした個性の能力を開陳しようとする機能への関心」であった。（Wertkonflikt oder Kultursynthese?, S. 276f.）
[66] 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、1989 年、365 頁。(*Ethik*, 203.)　ただし、他の箇所では形容詞無しの「Gehäuse」も「鉄の檻」と訳されている。
[67] 荒川敏彦「殻（ゲホイゼ）の中に住むものは誰か　「鉄の檻」的ヴェーバー像からの解放」、『現代思想　11 月臨時増刊　総特集マックス・ウェーバー』、青土社、2007 年、78-97 頁。
[68] 同論文、80 頁。なお、ヴェーバーの「Gehäuse」に対して荒川がもっとも適切なイメージとして提起するのは「かたつむりの殻」である。
[69] 同論文、83 頁。
[70] 同論文、91 頁。
[71] 同論文、92 頁。
[72] 荒川はニーチェ、ジンメル、ベンヤミン、エリアス、ヤスパースにおける用例と日本語への訳例を挙げている。（同論文、92 頁）
[73] Troeltcsh: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (GS1), J. C. B. Mohr , Tübingen, 1911, S. 982f.
[74] Wertkonflikt oder Kultursynthese?, S. 257
[75] Ibid. S. 277
[76] Troeltsch: Max Weber, in*: Deutscher Geist und Westeuropa*, Hrsg. von Hans Baron. Tübingen 1925, S. 252.　（西村貞二訳「マックス・ヴェーバー」、『ドイツ精神と西欧』、筑摩書房、1970 年、263 頁。）

こやなぎ・あつし（京都大学大学院文学研究科・博士後期課程）