

Title	大塚・ ウェーバー・ マルクス：「資本主義の精神」論をめぐって
Sub Title	Otsuka・ Weber・ Marx：The Sprit of Capitalism
Author	荒井, 宣雄(Arai, Nobuo)
Publisher	
Publication year	1975
Jtitle	三田商学研究 (Mita business review). Vol.18, No.2 (1975. 6) ,p.35- 56
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234698-19750630-03959107">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234698-19750630-03959107</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 大塚・ウェーバー・マルクス

——「資本主義の精神」論をめぐる——

荒 井 宣 雄

## 第一章 問題の提起

### 第二章 「資本主義の精神」とプロテスタンティズム

#### 第一節 大塚氏の「資本主義の精神論」の限界性

#### 第二節 「資本論」の「いわゆる本源的蓄積」の問題点

#### 第三節 「プロ倫」の意義

## 第一章 問題の提起

従来から大塚久雄氏に対する批判は多く出されているが、その内容は非常にイデオロギー攻撃的な要素が強く、その論理も多くはきめつけ的であって、大塚氏の科学の内部に入ってそれを詳細に吟味し検討したものは極めて少ないように見うけられる。この事はそれらの批判はマルクスの立場に立たれる諸氏からの批判がほとんどであり、ウェーバー学者の間での大塚批判は、少なくとも文献目録の段階での調べでは、皆無であるという事によるのであろう。異なった立場にいる人を科学的に批判する事は非常に難しいのである。大塚氏に対する科学的内部に立ち入った批判というものは現在までにあまり行なわれてはいなかったのである。

宗教学者であり、又、大塚久雄氏の批判者としても最近とみに有名な田川建三氏は最近「大塚久雄・内田芳明批判——その方法について」という小論文を出している。その中で田川氏は大塚氏を次のように批判する。

まず氏は大塚氏の重点を次のようにまとめる。

これ（大塚氏の『社会科学の方法』の要旨）を平たくいい直すと、マルクス、とくに『資本論』を読むと、そこに出てくる人間は経済学的諸範疇の人格化ということではしか扱われていないように思える。つまり生きた人間としてではなく、人間がもの扱いされている。いったいマルクスは人間をもの扱いすることがよいと考えていたのか、というのである。そして大塚自身は、マルクスを自分の好む方に引き寄せて、いや、マルクスは決して人間をもの扱いにするのがよいと思っていたのではなく、そういう側面を主として描きはしたけれども、やはり、人間を人間として扱う目

を持とうとした、と弁護する。ただ、そういう気持を持ったが、それを十分にはなしえなかった。それを十分に展開したのがウェーバーである。だから『マルクスとウェーバー』を両方かかえこむのだ、<sup>(1)</sup>というのである。」

そしてそれを次のように批判する。

「これは問いの出し方がすでに間違っている。学問(社会科学)は、人間をもの扱いするのが正しいのか、それとも、もの扱いせねばならないことがあるにもせよ、生きた人間として扱うのが正しいのか、というのが大塚の問いである。しかし生きた人間をもの扱いすることができるのは、学者の学問などではありはしないので、社会的現実の力がそうするのである。学者がどちらかにきめてくれたところで、社会的現実としてももの扱いされている人間は、もの扱いされているのである。」「マルクスがもの扱いされた人間を冷酷に描き出したのは、そうしなかったからしたのではなく、資本制社会のなかに生きる人間の本質的存在規定がそうだから、そのように描かざるをえなかったのである。」「どうしてこうも日本ウェーバー学者たちはマルクスを読み違えるのか。<sup>(2)</sup>」

これが田川氏によるマルクスの立場からの大塚批判の主点である。つまり田川氏によれば、大塚氏はマルクスが何故人間を物として取り扱わねばならなかったかを理解してはいない。その無理解の基本は人間を物として取り扱わねばならない資本主義の基本性格に対して大塚氏は無自覚であるからだというのである。つまり大塚氏はその意味で観念的だというのであり、これはマルクス主義者達の大塚氏に対して抱く基本的な疑問なのである。確かにウェーバー的な立場に立つ大塚氏のマルクスのそのような読み込みには基本的な無理があるのであるが、しかしそれをあえて行おうとした大塚氏はそこに如何なる意義を期待したのであるか、その事理解を避けた大塚批判は片手落ちなものであるし、又きめ付けに終わってしまう。大塚氏が「資本論」を唯物論的に読まずに人間論的に、すなわち観念論的に読み込んでいった事の意義とその限界性は公平に論じられねばならない。

さて「社会科学の方法」における大塚氏の「資本論」理解の特質は基本的には物を対象とした経済学の本である「資本論」を人間論的に「<sup>(3)</sup>翻訳して」読み込んでいくところにある。この人間論的な「翻訳」とは大塚氏にとっての「登山地図」は「単なる平面のうえに、ただ白と黒の線がさまざまに入りまじって描かれている」ものではなくて、それは人間の言葉で書かれていなければならないものなのであり、それ故に単なる理解を超えて認識にまで達するものでなければならないという事を意味している。すなわち大塚氏の方法は物を対象とするのではなく、主体を対象とするのであり、それ故それは経済学というよりも社会学なのである。

(1) 雑誌「情況」(1971/12) P. 56, 情況出版

(2) 同上, P. 56, P. 58

(3) 同, P. 21

このような大塚氏による「資本論」の社会学的な「翻訳」は至るところでその科学的因果連関性の「アポリア」(断絶)を生じさせてしまう。つまり「資本論」は「物」を対象とする経済学的方法をもって全体が因果連関的に結合されているとしても、それは社会関係的に分析されているが故にそれを社会学的に読み込んでいく事はある程度可能なのであるが、しかしある論理展開から別の論理展開に移っていく箇所においては、経済学的方法は移っていく事が出来てもその社会学的理解は移りきれないでとり残されてしまうのである。

その事を大塚氏は次のように説明する。

先ず大塚氏は「資本論」は形式的には物の論理となっはいるが、それは実質的には人間を対象とした論理なのだと強調する。

「このような観念世界の内部での疎外からの回復、物化現象からの人間の解放ということ、あるいは、物と物との関係とみえるところの現象を、それはじつは人と人との関係であるというふう(4)に絶えず翻訳していくというマルクス独自の認識方法を無視しましたら、『資本論』ではおそろくいたるところで論理が行き詰ってしまうのではないのでしょうか。」

そしてその「行き詰った」箇所とは、

「それは価値形態論の終りのあたりまでは見事に展開されるのですが、一般的等価形態の貨幣形態への移行が問題となってくると、少し様子が違って、うまくいかなくなる。」「『交換過程』でそうしたアポリアが突破されたのち、第三章『貨幣あるいは商品流通』では、それを前提として物と物との関係がさらにたどられていくのですが、第二編第四章『貨幣から資本への転化』で、(5)また同様のアポリアが出てくる。」

つまり「資本論」を物の論理として読んでいくと、それはひとつの論理展開の枠内では因果連関的に構成されているが、しかし「一般的等価形態の貨幣形態への移行」の箇所とか、とりわけ「貨幣から資本への転化」というような、ひとつの論理展開から別の種類の論理展開への「移行」や「転化」を扱う箇所ではその「移行」や「転化」の必然性を説明し得ないで、そこのところはどうしても論理的なアポリア(断絶)が出てきてしまうというのである。つまり「資本論」における物的対象は、それが物であるが故に自らの力で次の段階の論理展開に登って行く事が出来ない。なぜなら自然科学においては物を自己運動する力を持っているものとして促える事が出来ても、社会科学においては物を動かしているのは人間に他ならないのであって物自体が力を持っているのではない。だから社会科学が物を対象とするとどうしてもアポリアが出来てしまい、物的論理はそこを渡って行く事が出来ない。だから我々はそのアポリアの地点において、物的対象の背後にある人間的内容を読み込んでいけば、その「移行」や「転化」の必然性を認識する事が出来るのだというのであ

(4) 同上

(5) 同, p. 20

る。その物的論理の「転化」のアポリアは大塚氏によれば次のようにして乗り越えられる。

「このように、物と物との関係を辿りながら、ある決定的な論理段階で、ブルジョワ社会の現実が思い浮べられ、人間の姿が現われてきて、アポリアが乗り越えられる。そしてまた、そのたびに、人間の姿は一步一步現実の具体的な人間に近づいていく、こうしたことは、『資本論』全巻を通じていろいろなところに出てくるように思うのです<sup>(6)</sup>」(○点は著者)

つまり、物的論理が行き詰って、次の論理展開に移る論理的必然性がない時には、そこで立ちどまって「ブルジョワ社会の人間」を思い浮べると、そこに次の論理展開の裏側にあるべき人間の認識が出てきて、物質論理が自分の力では渡れないアポリアを読者だけは渡っていく事が出来るというのである。

しかし科学とは因果連関性の抽出の事をいうのであって、アポリアのある科学などは存在しない。そして「資本論」は科学の書なのである。大塚氏はアポリアを前にして「ブルジョワ社会の」「人間の姿を」「思い浮べる」よりも「資本論」の科学の方法論を最初から促え返す必要があるのではないか。「資本論」は大塚氏の読み込みからはアポリアのあるものでも、マルクスにとってもそうだったのか。大塚氏が「資本論」を自己流に読み込んでいく事はそれなりの意味があるとしても、資本論を批判する時には、先ずマルクスにとって「資本論」が何であったかを理解しなくてはならないのではなからうか。

マルクスの「資本論」における対象は「資本論」冒頭の「資本制的——富<sup>(7)</sup>」であり、すなわちそれは資本であった。マルクスはこの「富」という、決して単なる自然物ではないにしても、あくまでも物を対象とした科学を行ったのである。それ故その方法は「物」を対象とするところの経済学的方法であった。そしてマルクスはこの「富」を物的な方法であるところの経済学的方法によって社会関係的に下向させ、そしてそれを上向させたのである。それ故そこにおける社会関係は人間の内面の論理をもって説明される社会関係ではなく、それは副次的な説明にすぎず、基本的にはその社会関係は物的論理に反映した限りの社会関係にすぎない。マルクスの方法は「富」という物を対象とすべき物的方法を社会関係の世界に下向させたが故にそれは再び富という物を対象とすべく反復的に上向するのである。つまり、その下向は具体的なものから抽象的なものへの下向であり、その上向は抽象的なものから具体的なものへの上向である。そして上向しきったところで「富」は資本という社会関係的に解明された姿になっているのである。「資本論」は常に物的(経済学的)方法によって貫ぬかれているのであり、社会関係はそこに反映されているにすぎない。つまりそこにおける社会関係はあくまでも物的な論理の枠内における社会関係でしかないのである。それ故その社会関係の論理の発展は、社会関係の力で行なわれるのではなく、その経済学的方法の力で上向する

(6) 同, p. 20

(7) 「資本論」カール・マルクス, 大月書店版, p. 71

のである。

このようにマルクスが「富」という物を対象とし、社会の構成員たる人間を対象としなかったのは、人間を有無を云わさず支配する体制のあまりにも強大な力の認識の為だった。巨大な機械制生産に基づく社会においては、無産者大衆は資本家の意志の下にトータルに服さねばならない。前機械制生産の時代にフランクリンがいみじくも言った次の言葉、すなわち『借り手は貸し主の、債務者<sup>(8)</sup>は債権者の奴隷だ』という言葉は更に拡大された意味で現代に通用する。労働者は体制の支配の下でトータルに支配されているのであり、それ故彼等の意識もまた彼等の頭上から強制される「自然法則」の反映でしかないのである。それ故マルクスは人間の意識を対象とせず、体制を対象としたのである。そして体制は非人間的なものであるという意味で物的なものなのである。

大塚氏にはこの体制による支配という事は氏の第一の問題意識ではなかった。それ故、氏にとっては、マルクスの「自然法則」性は単に資本主義経済の動きが人間諸個人にとって統御不可能であるが故に、それは「自然法則」的なものであると理解するに留まっており、それを一步越えて、それは巨大な生産手段の私有による階級社会が原因なのだと指摘するところまで達してはいないのである。すなわち大塚氏にとって「自然法則」とは「ほんらい人間諸個人の力の総和にほかならない社会の生産力が、そしてその成果たる生産物が、人間自身からまるで独立してしまっ、その全体を見渡すことが出来ず、また人間の力ではすぐさまどうすることもできないような動き、そういう客観的な過程と化してしまう。そういう意味で、まったく自然と同じようなものになってしま<sup>(9)</sup>う」という認識に留まっている。つまり大塚氏は人間が社会を支配出来ず、逆に、支配されてしまうのは何を原因にするのかというところまで考えがいかないのである。確かに大塚氏は「これは、私有財産制度という基盤の上で<sup>(10)</sup>」はそうなのだという言葉が付けたしてはいる。しかしこの「私有財産制度」という言葉の意味は、「こうした生産諸力を支える基盤が、計画的でなくて、自然成長的な分業である場合<sup>(11)</sup>」という意味でしかない。すなわち大塚氏の言う「私有財産制度」とは皆がバラバラになってしまう分業の意味でしかなく、それは支配関係が無視されたアダム・スミスの見方である。しかし資本主義とはそのようなものではない。資本主義的な「自然法則」は野球を見に来た群集が、混雑の為、身動きが出来ず、なだれ現象に身を任せる他はないというような意味ではなく、むしろ労働者が職場へ行って働らかねば食えないからそこへかよう事が事実上強制されているという方の意味である。

確かに後進国である我が国においてアダム・スミスの経済観も又それなりの意味を持ってはいるが、しかし資本主義国として資本主義的課題をもかかえている我が国において、マルクスのスミス

(8) 大塚久雄著作集 (第8巻) P. 51

(9) 同 (第9巻) P. 13

(10) 同上

(11) 同上

化は、それなりの破壊的な副作用を伴なってしまう事は指摘されねばならない。大塚氏の対象が体制の支配概念としての「資本制的——富」ではなく、それより一步下ったところにある労働者の封建的意識であった事にはそれなりの意義がある。そして「資本論」をそのような異なった立場から人間の論理的に読み込んでいく事もある程度可能な事であり、それなりの意味もあるであろう。しかしそれを科学として表に出す事は出来ない。それは読み込みであって科学ではない。科学者は異った立場からなされた科学に間借りして住む事は出来ないのである。これを行おうとした大塚氏はそれ故前のような方法論的困難に出合わねばならなかったのである。

このように「資本論」の上向の方法は、資本主義に対決するマルクスの立場性に大きな関わりを持っているのであり、この立場性が上向の原動力を構成しているのである。しかし大塚氏の立場はマルクスとは異なる立場であった。大塚氏の立場は日本資本主義の内部的成熟を求める立場であった、すなわちそれは我が国の労働者主体の封建的弱さから、市民的強さへの転化を求める立場であった。その為に大塚氏は先進資本主義国をその一步後の後進資本主義国の立場から絶えず追いかけていきつつ、しかもその延点線上に社会主義をも考えるという立場をとったのであった。すなわち大塚氏の立場はマルクスの立場よりも歴史的に一步以前の立場なのである。その一步以前の立場から大塚氏はマルクスを眺めていたのである。すなわち頂度山を見上げるように。そしてそのような大塚氏の立場から見る資本主義は、体制としての、それ故物として把握さるべき、資本主義ではなく、その一步後ろにある、マルクスにとっては資本の反映でしかないところの、労働者主体の論理なのであった。そして大塚氏にとってはその労働者の論理は資本の反映ではない自立した人間の論理なのである。そして「資本論」は単なる物の論理ではなく、それは社会関係的に下向し説明されている論理であるが故に、大塚氏はある程度それを人間の論理として読み込んでいく事が可能なのである。しかしその読み込みは、ある論理展開から別の論理展開に「移行」したり「転化」したりする箇所においては、それは正に物を対象とした別の方法論の力で運ばれているが故に、マルクスとは異った立場から異なった方法で読み込んでいく大塚氏にはその「移行」や「転化」が出来ないのであり、そして自らの読み込み自体を科学であると主張されてしまう大塚氏はその自らの行き詰りを「資本論」自体のアポリアへと転化してしまうのである。

マルクスは資本主義という山の上でそこから見た山の地図を書いた。しかし登山者がその地図を用いて実際にその山を下から登って行こうとすると、その山には地図にはないアポリア（谷）がいっぱいあったのである。その谷は山の上にいるマルクスには見えないものであったので、地図にのせるわけにはいかないものであった。しかしそれは登山者にとっては重要なものであったのである。マルクスはこの登山者にとってのアポリアを克服する為に一度登山者のところまで下りてきて、登山者に理解の出来る言葉で、このアポリアの正体を解明しなければならなかった。それをマルクスが行なわなかったのは、マルクスは資本主義への登山の為に地図を描いたのではなく、この

資本主義という山を更に越える為に、その土台としての山の正体を解明しようとしたからである。「貨幣から資本への転化」の問題は人間論的には近代資本主義的な人間主体の確立の問題であった。マルクス自身はそのような主体は既に確立されていた人なのであって、それ故そのようなものは当然の前提であったのであり、マルクスの問題はその先の問題であった。しかし大塚氏にとってはその前提こそが問題であったのである。それ故大塚氏はそこに人間の論理を模索されるのである。その事と氏の「資本主義の精神論」とは密接な関連があるように思える。

## 第二章 「資本主義の精神」とプロテスタンティズム

### 第一節 大塚氏の「資本主義の精神」論の限界性

さて大塚氏の「資本主義の精神」論の特徴は、ウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中から「プロテスタンティズムの倫理」よりむしろ、「資本主義の精神」を取り出しているところにある。そしてその「資本主義の精神」の中のエートスの重要性が絶えず繰り返され、強調されているのである。このエートスというのはある社会に特有な倫理的雰囲気のようなものである。そしてここに強調されているのは「プロテスタンティズム」を原型としているエートスなのである。

大塚氏がウェーバーの「プロ倫」における「プロテスタンティズムの倫理」よりも「資本主義の精神」の方に重点を置かれた事の意味は、科学を将来の為の地図として活用しようとする氏特有の啓蒙主義の点から見て、既に歴史的使命を終えた「プロテスタンティズム」よりも、我が国の市民主義の未熟性を克服するのに未だそのまま役立つところの「資本主義の精神」の方にウェイトを置いたのだと解する事が出来る。すなわちプロテスタンティズムは中世末に大きな社会的役割をもったものであるのに対して、「資本主義の精神」は成熟した市民社会のモデルなのである。フランクリンによる職業訓が「資本主義の精神」とは何であるかを最も典型的に示している。すなわちそこに表わされている事は、経済行為とは決して単に金儲けを意味しているのみではなく、それは非常に倫理的な、道徳的な意味をも持っているのだという事の強調である。大塚氏は「プロ倫」からそれを次のように引用する。

「彼（フランクリン）の口から特徴のある言葉で語られているものが『資本主義の精神』であるということは、この『資本主義の精神』という語の一般用語例にみられる一切の意味がそこに含まれているとは必ずしも言えないにしても、やはりそれに誰人もそれに疑いを挟まないであろう。われわれはもう少しこの文章について観察してみることにしよう。……われわれがこの『啓蒙の哲学』に接してその顕著な特徴と感ずるものは、信用のできる正直な人という理想であり、わけでも、自分の資本を増加させることを自己目的と考えることが各人の義務であるとの思想であ



る。実際この説教の内容をなすものは、単純に処世の技術ではなく、独自の『倫理』であって、これを犯すものは愚鈍であるに止らず、一種の義務忘却を犯すものとされているのである。このことは何にもましてことがらの本質をなくしている。そこでは『事業の才智』が教えられているだけではない。——そうしたものだけなら他にももちろんしばしば見出される。——そこには一つのエートスが表明されているのであって、このエートスという性質こそわれわれの関心をよびおこすのである。<sup>(1)</sup>

すなわち大塚氏が注目したのは、この「資本主義の精神」の営利欲的側面ではなく、その営利欲が倫理として存在しているという側面であった。エートスとはある社会に支配的な倫理的な雰囲気のある事を用い、その社会の倫理的な雰囲気はその社会の生産力を非常に左右するのである。ある意味でエートスこそ生産力なのである。例えば西欧の後進国たるイタリアにおいては人生に対して享乐的な考えを持つ事が一般的であり、近代的なエートスというものは非常に弱い。それ故彼等は欲張りであるという事はあっても経済行為における正直さを欠いている。経済行為において正直さを欠いているという事はその社会のエートスが非常に弱いからである。そしてその正直さに欠けるという事がイタリアの資本主義の発展を今日でも遅らせているのである。<sup>(2)</sup>なぜなら高度な信頼関係がなくしては高度な経済は営みえないからである。他方においてフランクリンの生きていた時代の北アメリカにおいてはフランクリンのこの「哲学」は一般に快く迎え入れられたのであった。そしてそこにおいては当然経済発展は目ざましかつたのである。

このようにエートスというのは人間を内部からの力で動かしていく非常に重要な<起動力>であるのであり、それ故大塚氏はマルクスの「資本論」を登山地図的に活用した場合に当然に発生するアポリアを渡り切る為の内面的な<起動力>としてこのエートスを把握しているのだと推測できる。つまり大塚氏はアポリアを前にして立ちどまった登山者に対して、先進国において成功を実証されたところの内面的な倫理的な起動力としてのエートスをもって啓蒙運動を行うのである。大塚氏の「資本主義の精神」論は、ウェーバーの「プロ倫」のような科学の書であるというよりも、むしろその一部分を啓蒙の手段として活用しているのである。地図プラス啓蒙、これが大塚氏にとってのマルクスとウェーバーであった。

それではこの大塚氏による啓蒙の試みたるエートス論の内容に検討を加えるとそれはどのようになるのか。そこにおいては先ず次の事が指摘されねばならないだろう。すなわち「プロテスタンティズム」の意図せざる結果として生じた「資本主義の精神」に含まれているエートスとは、既に日常化してしまった弱い起動力でしかないという事である。それはどういう事かという、と、「プロテスタンティズム」は自己の存在原点を来世という遠方に置くものであった。それ故、現世に生きる

(1) 『大塚久雄著作集』(第8巻) 岩波書店1970年, p. 39.

(2) 同, p. 97.

自己とは、来世における存在に至っていない形骸化された自己にすぎず、しかも来世に召命される保証は全くないが故に、プロテスタントは来世における本来的な自己へ還元しようとする強烈な内面的推進力を持っていたのである。そして彼等は神に撰ばれん為<sup>レ</sup>に現世において必死に倫理的な生活を追求し、しかもその生活の結果を物質的に実現する事によって、すなわち労働によって、自らの倫理性の証明にしようとしたのである。このようにプロテスタンティズムは来世に生きようとして逆に非常に目的指向性の強い宗教であり、目的指向性が強いからこそそれは科学的にも把握されやすい。

しかしながら「資本主義の精神」はプロテスタンティズムが既にその目的を遂げ、日常化してしまった姿なのであり、それ故「資本主義の精神」は宗教的な目標に向うのではなく、営利的な目標に向うのであり、エートスはその副次的な支えにすぎない。大塚氏はこのような「資本主義の精神」の中から営利心と区別されるエートスだけを抽出し、それを啓蒙的に活用しようとするのである。しかしそのエートスは自立した概念ではなく、それは営利心に流されてしまう宿命にある精神的な目的指向性の弱い概念なのである。それ故このエートスを把握しようすると、どうしてもそれは結局は営利心を把握する結果になるのである。エートスは自立した概念ではなく、それ本来の宗教的に向ってはいないで、営利心に寄生しているにすぎない故に、そのエートスを把握しようすると、つまりは親玉の営利心が出てきてしまうのである。大塚氏は「資本主義の精神」は「倒錯<sup>(3)</sup>した倫理感」であり、それは営利心に他ならないという事を言葉では指摘しても、やはり我が国には未だ萌芽的にしか見られないエートスに目をひかれ、このエートスの営利心に向っての消失をあとからあとから追いつづけるのである。このような大塚氏のやり方は氏自身の主観においてはエートスの重要性の主張であっても、それを読む者の立場からは、どうしてもそれは営利心のすすめ、営利心の免罪、という意味が大きくなってしまっているのである。

大塚氏がウェーバーの「プロ倫」の中から「プロテスタンティズムの倫理」を全んど捨象して、「資本主義の精神」のみを取り上げたのは、「プロテスタンティズム」の活躍の場であった市民革命が、我が国においては、アメリカ軍の政策によって外側から既に行なわれてしまったが故に、「プロテスタンティズム」は我が国においてはもうその直接の目的を持たないという認識から来ていると考えられる。そして外からの力で行なわれた「市民革命」は内側からの自発性を欠いているが故に、そこにおいては「資本主義の精神」に含まれるエートス面が補強されねばならないというのであろう。しかしそのエートスの純粋な姿はプロテスタンティズムなのであり、「資本主義の精神」は基本的には営利心にすぎないのである。それ故「資本主義の精神」のエートスの主張は、大塚氏の意図に反して、営利心のすすめという風に解されてしまうのではなからうか。我々にとって

(3) 同, p.93

重要な事は営利心に封じ込まれたエートスを見出す事ではなく、その純粋な姿を見出す事ではなかろうか。

ウェーバーが「資本主義の精神」の中にある営利心とエートスとを区別したのは、その後におけるこのエートスの分析の為に行った事であった。しかし大塚氏はこのエートスの分析をウェーバーのように「プロテスタンティズム」にさか登って行なわず、エートスそれ自体を平面的に主張してしまっただけである。それ故それは大塚氏の意図に反して営利心のすすめになってしまう。

「資本主義の精神」は社会を量的に発展させる事はあっても、それを質的に変革する力はない。すなわち「資本主義の精神」は「資本論」で言えば、既に「貨幣から資本への転化」のアポリアを渡り終った後の「精神」であり、決してそのアポリアを渡ろうとする時の精神ではない。そのアポリアを渡ろうとする時の精神はプロテスタンティズムなのである。すなわちプロテスタンティズムにとっては自己の存在はアポリアの向う側にあったのである。それ故、それに向う事は事実上強制されていたのである。それ故、大塚氏のマルクスとウェーバーに対する問題関心から云っても「プロテスタンティズムの倫理」の解明こそが行なわれねばならなかったのではなかろうか。

## 第二節 「資本論」の「いわゆる本源的蓄積」の問題点

さて「プロ倫」のテーマは資本主義の発生期においては宗教の力がそれに大きく作用したという事であった。この考えはマルクスの「資本論」の第一部第七篇第二十四章「いわゆる本源的蓄積」における資本主義の発生の暴力的側面を重視した把握とは対照的なものである。しかもウェーバーはマルクスのこの側面を非常に意識しつつ「プロ倫」を書いたのであった。それ故ここでは先ずマルクスの「本源的蓄積」について、その問題点を指摘する事が必要と考える。

「資本論」の「本源的蓄積」は資本主義の発生過程の解明の試みである。資本主義は如何にして発生したのか。それは前資本主義社会における農民や手工業者による勤勉な労働の蓄積によるのか、それともそれは生産技術の向上によるのか、それともそれは強者による弱者の追い出しによって発生したのか。マルクスの重要視した側面は主として一番最後のものであった。すなわちそれは封建領主や地主達による農民達の暴力的な追い出しによるものであったのである。マルクスの立場は体制として確立された資本主義に対決する立場であった。そしてマルクスはその立場からそれ以前の資本主義の発生過程を見て、その否定面を主として取り上げたのである。つまりマルクスは当時の被支配者であった直接生産者達の次元から——すなわち下から——わき起ってきた生産力の向上や、それによる封建体制の崩壊というもの自体を促えようとしたよりも、むしろそれらを前提としつつ当時の支配者達がどうやってそれらを自分のものに横領していったのかという側面を促えようとしたのである。その事を彼は云う——「ここでは農業革命の純粋に経済的な原動力は見ないこととする。ここでは農業革命の暴力的槓杆を問題にするのである。」<sup>(1)</sup>

そしてマルクスは資本主義の発生を当時の農業生産力の向上に伴う領主や地主達による農民達の追い出し過程——すなわち生産者と生産手段との分離過程——として促えたのである。

「資本関係を創造する過程は、労働者を自分の労働条件の所有から分離する過程以外のなにものでもありえないのである。つまり、いわゆる本源的蓄積は、生産者と生産手段との歴史的分離過程にはかならないのである。<sup>(2)</sup>」

農業の生産力の向上や海外との貿易の拡大にともなって、商品経済が発達し、それ故従来の農地は牧羊地へと転化させられていった。その為にはそこに生活していた農民達を土地から追い出す事が必要であったのであり、それは赤裸々な暴力でもって行なわれたのである。マルクスの「本源的蓄積」はその事を詳しく述べている。又、国内におけるそのような事のみではなく、海外においても「アメリカの金銀産地の発見、原住民の掃滅と奴隷化と鉱山への埋没、東インドの征服と略奪との開始、<sup>(3)</sup> アフリカの商業的黒人狩猟場への転化」も又「本源的蓄積の主要契機なのである。」

そしてマルクスがこの章で最も主張したかった事は次の事である。すなわち資本主義とは直接生産者が生産手段から切り離されている故に無権力状態に陥っている事であり、そして過去におけるその生産手段からの切り離しの為には暴力というものが非常に重要であったが故に、今度はプロレタリアート階級が彼等の生産手段を取り戻そうとする時も暴力に訴える事が必要であるという事である。

「どの方法も、国家権力、すなわち社会の集中され組織された暴力を利用して、封建的生産様式から資本主義的生産様式への転化過程を温室的に促進して過度期を短縮しようとする。暴力は、古い社会が新たな社会をはらんだときにはいつでもその助産婦になる。暴力はそれ自体が一つの経済的な潜勢力なのである。<sup>(4)</sup>」

しかしマルクスの見た資本主義の発生の暴力的側面は、マルクスのように資本主義に対決する事を立場とする人々にとっては最も重要な側面であっても、ウェーバーのように現代資本主義の歴史段階を支える為に必要な国民の市民的主体制というものが未成熟であることに対して問題意識を持つ立場の人間にとっては最も重要な側面ではない。ウェーバーにとっては当時の下からの生産力のわき上りを当時の支配者達が横領していった事のみが重要なのではなく、その下からのわき上り自体も又重要なのであった。そしてウェーバーは基本的には後者を重視する立場であった。そしてそこに究極的に促えられるべきであったのは当時の直接生産者達の資本主義の発生に向ての内面性の変化であった。その変化は決して経済の反映ではない。なぜならば当時において資本主義は未だ体制として確立されてはいなかったが故に、それは直接生産者達に資本主義イデオロギーを上から

(1) 「資本論」カール・マルクス、大月書店版、第3分冊1974年、p.373

(2) 同、p.359

(3) 同、p.418

(4) 同、p.419

強制する力は持っていなかったからである。それ故に、当時の生産力の向上は、直接生産者達の内面性の変化が経済に働らきかけたという側面が大きかったと促えられる。すなわち当時においては資本主義の「精神」は体制から自立した「精神」であったのである。そしてその「精神」は封建主義体制の内部に存在していたのであり、それ故この積極的な「精神」は伝統を固守する封建主義体制とも、その反映たる大衆の伝統主義的な意識とも闘いぬいて、そしてあの清教徒革命において、遂に封建体制を下から＜突破＞していったのであった。そのようなプロテスタンティズムと資本主義の「精神」こそがウェーバーにとっては本源的蓄積の最も重要な契機であったのである。

ウェーバーのこのような下からわき上がってくる力を対象とする立場からはマルクスの「本源的蓄積」は非常に危険な面ばかりが眼につくものになる。すなわちそこに描かれているのは上からの暴力が主だからである。この側面を全体化して、資本主義の発生を単なる絶対悪とみなし、他面におけるその歴史開拓の力強さや、中世的な＜魔術からの解放＞という貢定的な側面を無視するのは間違いだからである。そのような考えはドイツにおいてようやく成育しかけている市民主義の芽を押しつぶしてしまう結果になってしまう。正に左翼一辺倒は右翼に通じるのである。この事がウェーバーがマルクス主義の危険な側面として警戒した事であった。

それではマルクスの「本源的蓄積」の方法論的問題点は何か。マルクスは、ウェーバーのように資本主義を下から見上げる立場から科学を行ったのではなく、資本主義と同等の立場からそれに対決しつつ科学を行ったのであり、それ故資本主義の発生に関してもその否定面のみを取り上げたのであった。しかし問題は次の点にある。すなわちマルクスは体制として確立された、それ故、人間の力では如何ともしがたい、資本主義を対象としたが故にそれを人間の論理で把握しようとはせず、「物」の論理——経済学——で把握しようとしたのであった。しかし資本主義の発生期においては資本主義は未だ体制として確立されておらず、それ故それは人間に自己の意志を強制する力を持たず、むしろ逆に当時の資本主義は人間の意志が下から造り上げていったその結果であったのである。別の言い方をすれば、マルクスは自己を人間とし資本を「物」として自己の目前においてそれと対決し、それを解剖していった。しかし既に確立した資本主義はマルクスの目前にあるものであったが、資本主義の発生はマルクスの目前にあるのではなく、それは過去のものであった。それ故そこにおいては資本主義的物化は未だ支配的なものではなかった。

マルクスはその未だ物化されていないものに対して、「物」を対象とする経済学の方法を用いたのである。つまりマルクスは体制を対象とする物的論理で、変革期を対象としてしまったのである。変革期を対象とするには、変革主体の論理が必要なのである。なぜならそこにおいて支配的だった変革主体は未だ物化されていないからである。それ故、マルクスの「本源的蓄積」は、公平な眼から見ても、その方法は、その対象の内部本質を貫き把握してはおらず、その対象の表面に「弁証法的」な図式をなしつつ、実は、単なる一面的な歴史叙述の段階的な並列を構成するに留まって

しまっている。そこにおいては科学の因果連関性というものはあまり見られないのである。

このマルクスの方法の限界性が典型的に現われているのが第四節の「資本家の借地農業者の生成」である。すなわち借地農業者とは封建的な地主から土地を借り受け、地代を払いつつ土地を資本主義的に利用していったのであり、当時の貨幣価値の下落にもかかわらず地代は以前のまに据え置かれ、地代はその事によって実質的には形骸化され、他方借地契約は九十九年間にも及ぶようになり、彼等はすなわち下から封建主義を崩して独立していったのである。それは独立自営農民にしても同じようなものであった。このような現象は単に借地農業者や独立自営農民に限られる事ではなく、彼等が主体となった清教徒革命に見られるように、当時の一般的な底力としてあったにも拘らず、マルクスの経済学的方法は、そのような現われが形態的には小さなものでしかなかったという理由でもって、その質的な意味の大きさを見のがしてしまう。マルクスの方法は物的現象しか促えられず、その内実たる質的側面に入って促えていく事が出来ないのである。そこにおいてウェーバーの観念的な方法——エートス論——の意義が明らかになってくるのである。マルクスも自己の方法の限界性のある程度は認めている。すなわち第二十五章「近代植民理論」においてマルクスは、建設期の北アメリカにおいては資本主義は未だ確立されていないが故に、そこにおいては「資本は物ではなく、物でもって媒介されるところの人と人との間の社会関係である<sup>(5)</sup>」といているのである。つまり、資本は物であるのだが、発生期における資本主義は人間がその物を造り出してきたという側面を把握しなければならないが故に、それは物の論理では把握できず、社会関係の論理で把握せねばならないというのである。そしてウェーバーはそれより更に一歩進んで個人の内面の力を分析の対象としたのである。

### 第三節 「プロ倫」の意義

さて中世末において形態的には社会の副次的な存在でしかなかった借地農業者や独立自営農民や都市の手工業者達が、清教徒革命においてはひとつの主導的な役割りを果していたという事実は経済学的方法によっては、把握され得ない。ここに経済学と社会学における社会把握のギャップがある。それはマルクスが「貨幣から資本への転化」で云うところの「流通そのもののうちでは眼に見えない何事か」の論理であり、それは経済学的な「眼に見えない」ものであるが故に、それは社会学の対象になるのである。経済学的方法をそのままにして、それを、しばしばなされるように、社会学的な問題意識から読み込んでいくとそこに科学的なアポリアを生じる他はなく、ついには大塚氏的に「人間が想起され」てそのアポリアを渡る事になってしまうのである。さてこの「プロス

(5) 同, p. 406

(6) 同, p. 442

島」を社会学をもって渡ってみよう。

「プロ倫」の主要点は封建的な労働観念の最後形態であるところのルターの職業観念から、資本主義的な職業観念たるピューリタニズムへの転化過程である。すなわちルターの職業観念は基本的には労働を消費物資の取得の為の手段と見なす考え方であり、ピューリタニズムにおいては労働は、それ自身が神の最も喜ばれるものであるが故に、現世においてはそれは自己目的に追求さるべきものになるのである。すなわちそれは「資本論」の「貨幣から資本への転化」——すなわちW(販売用商品) — G(貨幣) — W(消費用商品) から G(貨幣) — W(商品) — G'(より多くの貨幣) への転化——の背後にある、経済学的方法の「眼には見えない」、転化過程なのである。ここで問題となるのは「ルターの職業観念」からピューリタンの職業観念への上向の原動力の発生は方法論的には如何にとられているかという事である。それをウェーバーは次のように云う。

「かつて資本主義が、形成期の近代国家の権力と結合する事によってのみ古い中世的経済統制の諸形態を破壊しえたように、宗教的権威との関係についても、恐らく——と一応云っておきたい——そうした事が起こりえたのではないが。それが現実起こったか否か、また現実起こったとすればそれはどのような意味を持ったのか、これを究明するのが本書におけるわれわれの仕事と  
(1)  
ならねばならない。」

すなわち資本主義の発生はマルクスの云うような国家権力の暴力を必要としたのだが、それとともに「宗教的権威」の力をも必要としたのではないかというのである。ここに「宗教的権威」という言葉が出てきた。この「宗教的権威」こそ中世的な職業観念の近世的なピューリタニズムの職業観念への上向への原動力を構成したのである。この点に注目しつつ「プロ倫」を解明して行こう。

1895年バーデンの人口中、プロテスタント37.0%、カソリック教徒61.3%、ユダヤ人1.5%であった。

	プロテスタント	カソリック教徒	ユダヤ人
高等学校	43%	46%	9.5%
実業高等学校	69%	31%	9.0%
高等実業中学校	52%	41%	7.0%
実業中学校	49%	40%	11%
高等小学校	51%	37%	12%
平均	48%	42%	10%

さて「プロ倫」の冒頭で述べているようにウェーバーは、19世紀末葉のドイツの近代産業の担い手の間に極めて強いプロテスタント的色彩は、彼等の経済的立場性の結果であるという推測の可能性を認めつつも、その反対の側面、すなわちプロテスタンティズムは資本主義を形成していく推進力を持っているが故に、プロテスタント達は近代産業の上層に登りつく事が出来たのだという側面をより重視する。その事は左の統計  
(2)  
が証明している。

すなわちカソリックの家庭に育った子弟達は教養的な学問を身につけようとする傾向を持つのに

(1) 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」 マックス・ウェーバー、岩波文庫、上巻 p.82

(2) 同、p.21

対して、プロテスタントの家庭に育った子弟達は実用的な学問を身につけようとする傾向を持つのである。彼等の異なった選択の傾向は彼等が生まれ育った各々の家庭における異なった種類の家庭教育や、異なった種類の家庭の雰囲気の結果であると考えられる。このようにプロテスタンティズムは資本主義的な意識を教育していく力を持っているが故に「資本主義の精神」の研究はプロテスタンティズムの研究から始められねばならないのである。

このように統計はプロテスタンティズムが資本主義的な推進力を持っている事を暗示している。次にウェーバーは「資本主義の精神」について解明する。<sup>(3)</sup>この「精神」はフランクリの職業訓に典型的に現れているものであり、この「精神」は資本制的生産が未だ確立していない社会で、資本主義的生産を形成していた生産力を担ったエートスなのである。この事に関しては大塚氏が詳細に述べているのでここであえて述べない。しかしウェーバーはこの「精神」を大塚氏のように平面的に主張的に述べようとしたのではなく、それを歴史的にも内容的にも掘り下げて、ひとつの発生論理として構成したのである。

さて次にウェーバーは出来高賃金の例を挙げて、労働意欲は物欲によって促進されるのではないという事を次のように解明する。<sup>(4)</sup>すなわちドイツにおいて収穫期の農業労働者に出来高賃金の率を高くしてやり、その事によって彼等の労働意欲を刺激して短期間の内に収穫を終えてしまおうと試みたのであった。しかし、その結果は裏目であった。なぜなら出来高賃金率を高くしてもらった労働者は彼等の伝統的生活に必要なだけの賃金を得られると仕事をやめてしまったからである。この事からも物欲というものの労働意欲との関わりの少さがわかるのである。それ故雇い主は逆に出来る限り出来高賃金率を低くして、彼等が一生懸命働らなければ生活出来ないように上から締めつけたのである。低賃金とはこの意味において生産的であるといえるのであり、それ故、資本主義は絶え間なしにこの方法を採用しているのである。

ところがこのような資本主義的方法は次のような重要な限界性を持つ。すなわちそのような方法によっては経済は量的には発達しても、それは質的には発展しないのである。それをウェーバーは次のようにいう。

「何らかの技能（熟練）労働であるとか、高価な破損しやすい機械の取り扱いや、またおよそ高度に鋭敏な注意力や創意を必要とする製品の製造が問題となる場合には、低賃金は資本主義の支柱としては少しも役立ちえない。こうした場合には、低賃金は、意図したところとは正反対の結果を生む事になる。何故というに、こうした場合には高度の責任感が端的に必要であるばかりではなく、少なくとも勤務時間中は、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

(3) 同, p.128

(4) 同, p.111



ふだんと同じ賃金をえられるか、などということを絶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——「職業」すなわち「使命」——であるかのように励むという心理が一般に必要となるのである。<sup>(5)</sup>

つまり高度な資本主義の発展は上からの締めつけではなされないものであり、それは労働者の間からの下からの自発的な積極性というものが必要となるのである。そしてその自発性を促がすものにプロテスタンティズムがあったという事をウェーバーは次の例で説明する。すなわちドイツにおいては今日でも婦人労働者は高度な労働を営めないものであり、とりわけ新型の機械を導入しても、それを動かす意欲も能力も持ち合わせていない。ところが、これと趣を逆にするのは宗教教育を受けた少女たち、とりわけプロテスタントの少女達なのである。彼女等の「思考の集中能力と、『労働を義務とする』この上なきひたむきな態度、賃金とその額を勘定する厳密な経済的合理主義、及び労働能力のいちじるしい向上をもたらす冷静な克己心と節制」これらは正に近代資本主義の最も必要とするものなのであり、そしてこのような労働意識は確立した資本主義が、上からの物の力で、すなわち低賃金的締め付けによって造り出す事の出来ないものなのであった。そしてこのような労働者の意識が近代の経営には欠く事の出来ない基礎的なものなのである。

ここにおいて重要な事は、この解明の部分は「資本論」における「相対的剰余価値の生産」に相当するという事である。すなわち「相対的剰余価値の生産」とは従来の労働時間の延長による剰余価値の量的増大 (=絶対的剰余価値の生産) とは異なり、与えられた労働時間内で、生産方法を質的に改革していく事によって剰余価値を造っていく事であった。すなわち生産の量的拡大から質的発展への転化は資本の力のみではなされ得ないで、精神的な推進力の支えを必要とするのである。

「絶対的剰余価値の生産」についてはウェーバーは次のように述べる。すなわち従来の前貸問屋の生活は今日の眼から見ると非常にゆとりのあるものだった。それは形態的にはビジネスであったのだが、そこに基本的に流れていたものは伝統主義的な精神なのであり、そこにおける労働もやはり伝統的な生活を営む為の手段としての労働にすぎず、それはそれ故今日のように労働を自己目的に追求するものではなかった。しかしこのような前貸問屋の経営も経済学的側面でいえばG—W—G' という利益追求型の経済に属しているのである。この点が重要な点である。マルクスも「絶対的剰余価値生産に関しては同様な事を指摘している。すなわち「絶対的剰余価値の生産のためには、資本のもとへの労働の単に形式的な従属だけで十分で、たとえば、以前は自分自身のためかまたは同職組合親方の職人として働いていた手工業者が今は賃労働者として資本家の直接的支配に服するだけで十分だ」と。<sup>(7)</sup>すなわち「絶対的剰余価値の生産」とは、現代の資本主義の眼からは「単

(5) 同, p. 115

(6) 同, p. 128

(7) 「資本論」カール・マルクス 国民文庫版, 第三分冊, p. 13

に形式的な」ものでしかないのである。「資本論」における「転化」は既に行なわれていても、資本主義の精神論における「転化は」正にこの段階では進行中なのであり、正にこの点にも「資本論」と区別される「プロ倫」の独自の意義があるのである。

このように「プロ倫」は「絶対的剰余価値」の背後にある精神から「相対的剰余価値の生産」の背後にある精神への転化を含んだものなのである。「絶対的剰余価値の生産」は商品流通としてはG—W—G'という資本主義的流通で表されても、それを担う精神は伝統主義的な、いわばW—G—W的なつまり静態的な、ものでもよかったのである。しかし「相対的剰余価値の生産」においては商品流通もG—W—G'であるのみならず、その背後の精神も、又、いわばG—W—G'的な、つまり「時は貨幣である」というような動態的なものでなければならない。そしてそのような「資本主義の精神」は資本による直接の締めつけによっては発生してこないのである。それは前に述べた宗教的権威の力を必要としたのであり、その論理の解明が「プロ倫」の後半の部分において行われているのである。

「プロ倫」の後半部はプロテスタンティズムが如何に発生し、それが「資本主義の精神」に転化していったかの解明である。それは中世の伝統的思考の末期形態としての「ルターの職業倫理に始まる。そしてそれがプロテスタンティズムへと移行する過程は正に「貨幣から資本への転化」の背後にあるものなのであり、それに向っての上向の原動力はウェーバーのいう「宗教的権威」と重要な関連を持っているのである。

さてルターの職業観念には二つの側面があり、その二つが内部で対立しあっていた。そのひとつはカソリックから受けついで伝統主義的なものであり、他のひとつは労働を現世の生活の自己目的と見做すプロテスタンティズムの萌芽的なものであった。そしてルターは基本的には前者を自らの立場としたのである。そしてその後のプロテスタンティズムにおいてなされたところの後者——すなわち、現世における労働の自己目的化——による前者の「突破」とそのエトスの社会的定着こそが清教徒革命の重要な契機であったのである。

ルターにおける伝統主義はトマス・アキナスの中により鮮明にあらわれている。トマス・アキナスにとって重要であったのは現世における自然の秩序の維持であった。すなわち人間にとって真の生活は来世にのみあるのであり、それを罪深い現世に求めようとしてはならず、現世においては各人は現世における自然の秩序を崩す事なく、静かに生活を送りつつひたすら来世に行ける日を待つておればよいのであった。来世でのみ可能な聖なる生活を現世において求める事が出来ると思えるのは大変な幻想であり、現世での生活は自然の秩序に委せておくべきものなのであった。それ故、<sup>(8)</sup>各人は生れながらに与えられた立場の枠を出ようとしてはいけない。領主も小作人も現世には必要

(8) 「プロ倫」上巻 p.128

なのであり、彼等は来世においてのみ平等になれるのである。それ故、彼等は現世に対しては秩序を守っておれば、それ以上に深くかかわるべきではなく、あとは来世に向けて絶えず心を傾けていればよいのであった。ルターも同様に現世における労働に対しては「神の意志によるものではあるが被造物であり、飲食と同じく信仰生活の不可決な自然的基礎ではあるが、それ自身としては道徳<sup>(9)</sup>にかかわりのないもの」と考えていたのである。

他方においてルターにおいては、労働の持つ禁欲的作用の側面に注目した。すなわち労働に絶えず従事している事は、人間が日常生活の自然的欲求に身を委せ、その結果、来世での生活を忘れてしまうような不信心な状態に陥る事を防ぐ作用を持つのである。<sup>(10)</sup> 来世での生活を願う事は人間の精神性の現れであり、その精神性とは、自己の持つ自然性を手段として支配している状態の時、現れるのである。そして労働への従事はそのような積極的禁欲に役立つのである。それ故ルターは労働(Arbeit)を天職(Beruf)とまで呼び変えてそれを賛美したのであった。

しかしルターにとっての労働は現世の自然的秩序の保持の壁にぶつかるや、それを越える事は出来なかった。労働の現世における自己目的化は、そのままでは自然的な封建的秩序をほり崩してしまふ。その事に恐怖したルターはあくまでもこの自然法の維持というところに自らの立場を置いたのである。経済は結局は現世での生活の手段でしかなく目的ではない。だから経済のために法を破ってはならないのである。禁欲には限界が与えられているのである。これはW—G—Wの商品流通の背後を支える思想であった。

「彼(ルター)の究極の立場を示すものはおそらく創世紀講解のうちに見られるいくつかの註解であろう。

『また自らの vocatio (=職業) に従事し、しかも余事に心をわずらわさずにいるということは、決して小さくない試みであった。……身分相応の生活に満足するものはきわめて少ない。」「しかしわれらの務めは神の召しに従うことである。」「従って各自はその vocatio に止まり、その賜物による生活に満足して余事に心をわずらわされることのないよう、この掟にしたがうべきである。』<sup>(11)</sup>

さてこの自然法の壁はカルヴィニズムにおいて最初に突破された。カルヴィニズムの基本は<被造物神化>の絶対否定であった。自然は全て神の被造物にすぎず、それ故それ等は神との結びつきは全く持たない無価値なものでしかなかった。それ故自然法に基づく封建制度も被造物であり、又宗教の内部でも、教会も被造物であり、又牧師も聖書もその中の言葉も神との結びつきが証明され得る物ではないが故に基本的には被造物であった。そして何よりも先ず第一に人間自身も全んどの

(9) 同, 111

(10) 同, 115

(11) 同, 128

人間は——ある一部の予め撰ばれた人間を除いては——被造物なのであった。ウェストミンスター信仰告白は次のようにいう。

「第三項、人間は罪の状態への墮落によって、救をもたらすべき霊的善への総ての意志能力を全く喪失してしまった。従って生まれながらの人間は、全く善に背反し罪のうちに死したもので、自らの力で悔改めあるいは悔改めにいたるよう自ら備える事はできない。」<sup>(12)</sup>

この宣言は人間の本性に対する徹底否定を現わしている。かくしてカルヴィニスト達は価値のない世界に住む自分達を見出した。しかし暗黒の認識はそれと同時に先の方にある来世の光の認識をも伴っていた。すなわち「地上の支えが投げすてられてしまった時、魂は神のみまえに直立した」(トニー)のである。神は来世にのみいるのであり、被造物の世界たる現世において来るといふ事はない。現世は永遠の暗黒の世界なのだ。それでは自分の方から神のみもとへ行かねばならない。

彼等は必死で自己の撰びを確信しようとした。そしてそこに絶対に必要とされたのは自然物のそして自然的本性に対する<禁欲>であった。自然の自然としての認識、暗黒に対する暗黒としての認識、現世それ自体の無価値性の認識、これが撰ばれた人間の、神の光を認識し得る人間の条件であったのである。そしてその手段として労働が尊重されたのである。今や労働は現世における自己目的となった。自然法的な封建的秩序は神の世界に向わんとする自己のこの労働の前に立ちほだかる被造物として扱われ<突破>されたのである。今や現世と来世との間にある絶対的なアポリアは神を求める信者の自らの禁欲的労働を推進力として正に越えられたのである。これが清教徒革命の論理であり、又、「貨幣から資本への転化」と「いわゆる本源的蓄積」の背後にあった人間論であった。

## 結 論

ひとつの時代が終りを告げようとする時、その時代を支配していた精神は最も鮮明に自らを實現し、その中から次の時代を切り開いて行くものが飛び出してくる。宗教の時代の終りにあたって燃え上った「最後の英雄主義」といわれたピューリタニズムも又そのようなものだった。中世の末までに発達してきた資本主義は新しい生命力をもって古い宗教を溶かしてきた。この資本主義はそれと共に今までにない新しい墮落をもたらせた。自らの時代の危機に直面した宗教的權威はこの資本主義をトータルに否定するのではなくて、その新らしい力を利用しつつその墮落を宗教の力でくいとめようとした。すなわち彼等は労働を禁欲の手段として奨励しつつその宗教的戒律を極度に強

(12) 同, 下巻, p. 15

めたのである。その事によって彼等は資本主義の興隆を宗教の手の中につなぎとめようとした。それはプロテスタントイズム、ピューリタニズム、として成功した。しかしピューリタニズムが自らの前に立ちふさがる障害としての封建体制を<突破>する事に成功するや否や資本主義は宗教的権威の手から離れた。資本主義の目から見ればピューリタニズムは封建主義に行く手を阻止された自らの意欲の宗教的昇華であったのである。ピューリタンにとっての神とは、実際には、実現を阻止された市民社会への念願であった。それ故革命の実現とともに彼等は宗教から離れたのである。それはちょうど水面に斜めに当たった平たい石が水面からはじき飛ばされるように、古い宗教的権威に引きつけられた大衆はそれに最も接近するやそれに反発して新しい時代に飛び込んでいったのである。古い宗教的権威も又新しい時代を切り開いていくための<助産婦>であったのである。「手品はついに成功した。貨幣は資本に転化した。」

しかし、繰り返すが、ここにおける「転化」は「資本論」における転化と同じではない。それはそれに加えて「絶対的剰余価値の生産」と「相対的剰余価値の生産」の間の背景にある「転化」をも含むのである。「資本主義の精神」への転化のためには、その前提として資本主義的流通が存在していなければならなかったのだ。この意味において人間の精神は長い眼で見れば決して経済から自立したものではないといえるであろう。しかしある副次的な存在であった経済形態がいよいよ支配的なものたるべく勝利しようとする時には、その精神は一時的に昇華し、先ず精神が体制の壁を<突破>して新しい経済がその後続くのだという事はいえる。

従来の我が国においては経済形態は資本主義的であっても、その中に占める精神は伝統主義的なものでしかなかった。従来の低賃金・長時間労働による経済成長においては経済の量的な発展は行われ得ても、その質的発展は行われなかった。つまりそれはかなりのところ、機械制生産の下での絶対的剰余価値生産とでもいうべきものであった。量的に拡大された経済の内部における質的未成熟さ、これが資本主義的な疎外を二重に重たいものにしてきたのである。その意味で大塚氏の「資本主義の精神」論は日本資本主義の質的成熟につくしたといえるのである。

しかしこのような立場からは資本主義自体に対しては如何なる対応を取る事ができるのか。これが大塚氏の悩みであった。日本資本主義は、如何にそれが後進国的な現れをもってにせよ、既に大きな社会矛盾を生じさせているのである。後進国における資本主義においては労働者全体は資本主義を克服出来る程に成熟してはいない。<sup>(13)</sup>しかしその成熟のためにつくす立場からは資本主義に對等に対決する事が出来ない。それは革命的な立場よりも一步後ろの立場でしかないのだ。正にこれはウェーバー的な悩みであった。それ故ウェーバーの著作はその対象を経験科学的な過去に求めてはいても、その研究内容には常に将来に向けてやまない「運命探求の風が吹く」のである。例えば

(13)「国民国家と経済政策」マックス・ウェーバー、「ウェーバー政治・社会論集」河出書房 昭和40年 p.32

「プロ倫」の前半部は「資本論」の第一部と類型的なものと読み込んでいく事が出来る。フランクリンの職業訓は「資本の蓄積過程」の背後にあるものであり、ドイツ敬虔派の少女の勤勉さは「相対的剰余価値の生産」の背後のものであり、又ルターの職業観念は「商品論」の背後のものである。そうすれば「プロ倫」の後半は「資本論」の下向過程にあたるのではないか。又、「プロ倫」全体を唯物論的に翻訳しなおすと何が出てくるだろう。

ところで大塚氏は前述のウェーバー的な悩みを論文「 $\gg$ Betrieb $\ll$ と経済的合理主義」の中で次のように言っている。すなわち「相対的剰余価値の生産の——ウェーバーの生産経営にあたるもの——を欠いている前期的な商業資本や高利資本がどんなに発展しても、そこから近代の資本主義（あるいは産業資本）が成立することにはならない。つまり、ウェーバー、マルクスいずれのばあいにも、生産経営あるいは産業資本（すなわち相対的剰余価値の生産の機構）の発展こそが、近代の資本主義の特殊決定的な事実として重要視されている。<sup>(14)</sup>そしてプロテスタンティズムや「資本主義の精神」は伝統主義からなかなか離脱しえない大商人層のエートスではなくて、合理的経営を築き上げようとする小ブルジョワ層、なかでも小商品生産者層のエートスだった。<sup>(15)</sup>しかしそれが体制となって確立されるとそれは最早時代変革の意味を失い、人間を物化させ合理化していくものとして重たくわれわれの上のしかかってくる。すなわち「資本主義の精神」はその結果としていきつくところ「精神のない専門人、心情のない享楽人、そうしたニヒツ（内容皆無なもの）」を生み出すに至る。そうして大塚氏はこの結果たる近代社会の疎外性に対して未だ近代の合理的精神を説くウェーバーの態度に対して次のような疑問を投げかける。

「こういう文化状況のもとで、そして、現在の困窮状態がなにによってもたらされ、われわれはどうすればその状態から救われうるか、そういったいわば広義での宗教意識や苦難の神義論（マルクス主義のそれをも含めて）の可能性をまったく否定しさってしまうとき、しかもそのうえで研究者たちに、自分でデーモンを見つけてひたすらザッへにつけ、というとき、それは現代に対して、とくに研究者ならぬマッセ大衆にとって、いったい何を意味する事になるのでしょうか。また、それとともに、預言者について、原始キリスト教について、宗教改革について、歴史における変革の原動力を鋭く問題としてきたかれの学問的立場と、それは十分に整合的でありましようか。<sup>(16)</sup>私がウェーバー理論に内在的に感じるところの問題はまさしく、こうしたことなのです。」

この問いかけは大塚氏の苦悩をよく表わしている。変革とは人間の仕事であり、それ故、その変革の論理も又人間の論理でもって説かれねばならない。しかしこの強力な支配社会は下からの人間の論理などは消し飛ばしてしまうほどのものなのであり、過去における人間変革の論理としてのプ

(14) 大塚久雄著作集 第9巻 p.447

(15) 同上, p.459

(16) 同上, p.465

ロテスタンティズムを現代に持ち込む事は、なるほど一定の市民的自由をもたらすとはいえ、他方においてはそれは資本主義的支配を一層強化する方向に扱取されてしまうのである。そして大塚氏はウェーバーの資本主義に対する対決性の欠如を嘆くのである。大塚氏によるマルクスとウェーバーの統一はマルクスをウェーバー化し、そしてウェーバーの中にマルクスを見い出そうとして、かえって両者の長所をよく生かせない結果に終わっているのではなかろうか。

(慶応義塾大学商学研究科博士課程在学中)