

〔論説〕

# 自由な人格と私法（3）

曾田厚

## 目次

一序説

二資本制社会の法的構造

三近代私法の原理（以上成蹊法学八三号掲載）

四近代私法の特質

（一）抽象性

（二）合理性（以上成蹊法学八四号掲載）

（三）個人主義（以下本号掲載）

（四）峻別の論理

五自由な人格と諸文明

## (一) 西洋キリスト教文明

## 四 近代私法の特質

(三) 個人主義 中世封建体制の崩壊と近代社会への移行の下で、各種の協同体的結合は弛緩し、社会関係の当事者として、商品交換関係の担い手としての自由な個人が登場する。特に資本主義経済の進展により労働力も商品となり、直接的生産者たる労働者が自由な主体者としての地位を確保し、かくしてあらゆる個人が自由な人格として法的承認を得る。このような個人主義的原理の浸透により、団体も個人主義的に構成され、個人は団体構成員となることによって自身が独立の主体者であるという原則に影響を受けず、したがって「団体とその構成員との間には権利主体者の法関係（個人法関係）が成立する（川島武宜『民法総則』六四頁）。このような個人主義的団体把握の下に法人の人格的主体性の原理を明確に説明し得たのが、サヴィニーの「法人擬制説」である（川島・前掲八八頁は法人の本質を問う議論は無用であるとするが、本質論は直接知を概念的認識に高める必須の学問的営為であり、これを否定することは学問を常識的、場当たりの知識の混合におとしめる低級な見地ではない）。サヴィニーは法人の人格性を自然人たる個人に擬制して次のように説明する。そもそも法は個人に内在する自由のために存在する。それゆえ人格の概念は本来人間の概念に一致するべきであり、個人のみが権利能力を保有するべきである。しかしこれには例外があり、個人以外にも「法人」という、単に法律上の目的のためにのみ認められた人格がある。法人は人為的な、単なる擬制によって認められた主体であり、個人概念の拡張として把握されるべきである (Savigny, System des

heutigen römischen Rechts, Bd. 2, S. 2.)。このようにサヴィニーは法人人格の擬制的性格を強調するが、擬制的存在に過ぎぬことは、他面で、現実的基体を欠くことを意味する。すなわちサヴィニーによれば、法人は観念的な存在に過ぎず、財団法人の場合は当然目に見える実体は存在せず、また社団法人の場合には、確かに成員という可視的な現象はあるが、権利の主体は個々の成員ないし成員の総体ではなくして、観念的な全体であり、それゆえ成員の変更は法人の同一性に影響しないのである。しかしこのような擬制的・観念的存在にすぎぬ法人は、いかにして現実の行為を為しえるか。サヴィニーは言う。行為は思考し意欲する存在、すなわち個人のみがこれを為し得る。それゆえ法人は行為無能力者であつて、未成年者や精神病者と同じく「代理」によつて初めて取引活動を行い得る。行為能力のない自然人の場合には、代理は後見によつて為されるが、法人の場合には代理は組織によつて為される。このように法人は代理人たる組織によつて権利を取得し義務を負うのであつて、法人の全成員の共同行為と言えどもそれは法人自体の行為ではない (Savigny, a. a. O., S. 235f)。以上のようなサヴィニーの法人理論は、個人の自由から出発して人格概念を捉え、法人の人格を個人になぞらえて承認しようとするもので、極めて個人主義的な法人理論と言える。当理論が法人の設立につき特許主義を説いたことを理由に、その前近代性、絶対主義的性格を指摘する見地があるが（川島・前掲八八頁、福地俊男「サヴィニーの法人理論について」法と政治七巻一号四三六頁）、サヴィニーの特許主義は、法人の存立の明証性、法的安定性の観点からの主張であり、また当時のプロイセンの政治権力は、啓蒙的絶対主義の性格を有しており、経済的、私法的関係における自由化を進めていたのであるから、むしろサヴィニーの法人理論の近代性、自由主義的性格が承認されなければならないのである。なお、「法人否認説」と称せられる法人学説があり、「現行法の解釈としては、もちろん何らかの意味における法人なるものの存在を否定しえない」（我妻栄『民法総則』

一二四頁）という批判が加えられているが、法人否認説の否認の対象は、法人人格の法的・形式的主体性ではなく、これを否定する「法人」学説は有りえない、法人人格そのものの社会的・実質的主体性であり、反面この見地は法人の実体を法人の構成員（イエリング）、法人の管理者や受益者（ヘルダー）、目的財産（プリンツ）等に見出そうとするのである。したがって法人否認説はサヴィニーの擬制説とは論旨の方向を同一にしている。両説共に、法人人格は觀念上のものとする個人主義的観点に立ちながら、擬制説は法人が形式的には自然人と同一の人格を保有するという積極面を呈示し、否認説は法人が実体的には自然人に比すべき主体的人格性を欠くという法人人格の消極面を呈示しているのである。そもそも実体が否定されるから「擬制」が必要になるのであり、「否認」と「擬制」とは表裏一体の関係にあるのである。法人實在説に組するギールケが擬制説と否認説とを区別せず、これを共に擬制説（Fiktions-*theorie*）と呼んで攻撃を加えているが、このような批判の有り方自体の内にも、擬制説と否認説の本質的同一性が示されているのである。

右のような、法人の実体を個人に還元する個人主義的法人観に対抗して、それを団体自身の人格的現実性に求める見地が法人實在説であり、そのもつとも代表的な論説が、ギールケの説く法人有機体説である。ギールケは次のように説く。自然人である個人に人格が付与されるのは、個人が自らの意思と肉体を持つからである。ところが団体も自ら固有の意思と肉体を持つ。それゆえそれは社会的有機体と称されるべき存在であって、自然人と同様に法によって人格を付与されるべき存在である。このようにギールケは、団体人格の實在性の根拠を、社会的有機体としての固有の肉体と精神に求めたのである（ギールケ（曾田厚訳）「人間団体の本質」成蹊法学二四号二二六頁）。このようなギールケの法人論は、多くの非難にも係らず、一つの正当な視点を持っているように思われる。それは彼が団体人格の実

在性の根拠を、団体固有の意思の存在に求め、人格性と意思主体性を結びつけたことである。すなわち、自由意思という法の根本原理に立脚して法人人格と団体的構造を分析・把握した点は、ギールケの法人理論の看過すべからざる功績である。にもかかわらずこのような把握は重大な矛盾を露呈せざるを得なかった。というのは、団体がその構成員の意思の総体に還元されない固有の意思をそれ自身が保有するのであるならば、団体の意思主体性と構成員の意思主体性は矛盾することになるからである。ギールケは、自然的有機体が部分生命体（細胞や器官）によって構成されながらも、部分生命を越えた独自の生命を保持するが如くに、社会的有機体も部分的意思（構成員の意思）を越えた独自の意思を保持するという（ギールケ・前掲二二八頁）。しかしながら意思と生命とは本質を異にしている。生命有機体は全体と部分ないし部分相互の關係が自然的調和の關係に置かれており、部分の独自の活動は生命体の死をもたらず。ところが意思は生命と異なり、自立性を本質的契機とする。意思は決定する主体であり、自己決定するものは他者の支配を斥ける。独立の意思主体である構成員の多数から成りながら、団体自身が如何にして独立の意思主体でありえるのか。この問題につきギールケは、社会的団体の内に、部分からなる全体の生命単一体が承認されるとし、意思の關係に生命の論理を当てはめ、その論理の証明は、団体の活動に関する外的・内的経験（団体活動の見聞や団体帰属意識の内省）が自ずと与えるとしており、究極的には意思の論理が生命の論理でもって置き換えられているのである（ギールケ・前掲二二三頁）。しかしながら、意思はその本質的要素として、言語による概念的認識としての意識の存在を前提としている。ところが人間以外の生物は意識をもたず、意思を有し得ない。動物は植物と違い外界に対する能動性としての主体性を持つが、意識を欠く単なる主体性は意思ではなく本能的・習性的活動にすぎない。人間は言語を知り自由意思を有するから、自由な主体として「人格」たり得、また等しく理性の主体として尊重され

る。社会有機体的団体論は意思と生命とを混同する誤りを犯しているのである。もっとも、社会有機体論は一定の人間の基礎を持っている。そもそも人間存在は共同性の契機を蔵しており、その共同性は意識の共同性でもある。特に親密な社会集団においては、集団的意識が現実化する。しかしながら意識は、「生きている肉体的人間」の頭脳の作用に還元できるものではないが、この作用を離れたところに存立し得るものでもない。したがって生きている肉体的人間としての個人のみが、意識の主体でありえる。そうして自由は、強制の欠如のもとで行為が意識されていることを意味するから、個人のみが自由の主体たりえ、集団自身は自由の実体的主体には成り得ない。それゆえ団体の意思は団体の意思決定に係る諸個人の意思のほかには存し得ないのである。すなわち団体の蔵する共同的意識は、代表者等の関係諸個人の意識を介して初めて団体の意思として現実化する。自由と必然性の関係において、必然性は自由を媒介にして現象するように、個人と共同性の関係においては、共同性（団体性）は、個人を媒介にして現象する。媒介的關係を直接的關係と取り違えてはならないのである。ギールケの団体論の根底には、団体における単一性と多数性の統一という「ゲルマン的精神」が置かれているのであるが、ゲルマン的精神を歴史的に最高の精神と位置づけたヘーゲルは、究極の団体としての国家の人格は、人間的個人としての君主の君臨によって実在的なものとなると説き立憲君主制を根拠づけたのであり（ヘーゲル・前掲§二七九は「国家の人格性はただ一人の人格すなわち君主としてのみ現実的なのである」と説く）、ギールケの見地はゲルマン精神の生命主義的歪曲でしかないのもっともこのような歪曲は後の全体主義的思想の登場にまで繋がるのであるが<sup>1</sup>。なお、有機体的説明の非「人間性」に反発する見地は、法人の実在性の根拠を、法人の組織的実在に求め（ミシユ、サレイユ）、あるいは法人の社会的作用の存在に求めるのであるが（我妻榮・前掲一二六頁）、法人の実在性の問題は、法人が独自の組織を有し又作用を果

たすことを前提にしたうえで、これらの組織を担い作用を果たす根本的実体は何かを問うているのであり——法人擬制説や否認説はこの実体を組織や作用に係る諸個人に見出した——、「組織」や「作用」を指摘する法人論は法的問題の核心を見逃し、これを常識的・通俗的観念に置き換えた説明でしかないのである（我妻・前掲一二六頁は組織体説を批判して「問題をもつて問題に答える憾みがある」とするが、この批判は自身の説にも当てはまるのである）。

（四）峻別の論理　個人主義とは類縁的な関係にある概念として、「峻別の論理」が指摘され、「近代私法においては、Aと非Aとを峻別してその中間を排除する論理が貫徹している」と説かれる（川島・前掲九頁）。そうしてこの峻別は、権利ないし法の形態（例えば物権と債権）相互の峻別と、権利の有無（有効無効）の峻別に分けられる。このような峻別の論理の根拠を私的所有の完全性・排他性に見出す見地もあるが（川島・前掲九頁）、この論理は私的所有に限らず、人格、契約、諸物権、諸債権等、法的関係のすべてに渡って貫かれる原理であり、その根拠は私権利の本質が自由意思であることにある。自由意思は自らが、そうして自らのみが支配する意思であり、重複や混在、曖昧を許さないのである。この峻別の論理の下、自由意思の主体である人格は自己の人格と他者の人格を峻別し、自己の権利をそれがまさに自己の権利であることを理由に行使する。このような峻別の論理は団体関係においても貫かれ、構成員個人は他の構成員と自己とを峻別し、同じ構成員同志であることを理由とする自己の権利の侵害や曖昧な処理を拒絶する。また、団体自体の人格と構成員の人格は峻別され、規則によらない構成員の財産の団体的利用や団体の財産の個人的利用は許されない。このような団体人格としての法人人格と構成員の人格との峻別をもたらす法人制度は、構成員の多数性を団体的単一性に集約するという目的を離れて、個人財産と峻別して一定の財産を管理・運営するために利用され得る。財団法人制度はこのような目的に即応した制度であるが、営利法人としての会社制度

もこの目的に利用され得る。すなわち一人会社は何ら不都合で変則的な会社形態ではなく、峻別の論理の、法人制度への適用でしかない（川島武宜「法的構成としての法人」『同著作集第六巻』八七頁は、一人会社の設立は「財産分別」ということが法人という法的構成の重要な機能を構成していたことを示している」と説く）。このように法人制度の意義は、構成員ないし財産供出者とは別個独立の人為的人格を形成し、この下での独立の財産運用と独自の社会的活動を可能にするところにあり、その本質は人格と行為と財産の峻別にある。そうして峻別のあるところに自己決定としての自由、すなわち個の自由が成立し得るのであるから、逆に、峻別の論理を受け入れられない社会意識―旧来的共同体意識、融合的団体意識―の下では、近代的法制度としての法人制度が十全に利用し発展させられ得ないのであり、また近代的法体系一般が自己のものと為され得ないのである。このように峻別の論理は近代的団体ないし法人の論理であり、また法の論理そのものであり、「原理的には維持されざるを得ない」（川島・前掲九頁）と消極的に認容されるべきものではなく、法と権利の存立の本質的前提であり、これを欠く社会には近代法が存立し得ず、あるいは存立してもその現実的効力が大きく削減されたものにならざるを得ないのである。住宅の敷地内に侵入した私立探偵を住人が射殺した事件において、新聞社説が探偵の侵入の方を問題視したアメリカの例と、第二次大戦中に都会の人が農家に疎開させておいた品物を戦後引き上げようとした際に、預かり主がそれを無断使用していたり、また引き上げに不満の意を表したという日本の例とを日米の法意識特に所有権意識の違いとして説明する見地は（川島武宜『日本人の法意識』七三頁以下）、法意識ないし所有権の意識における峻別の論理―自他の権利の峻別の意識―の決定的な相違を明瞭に示したものである。また峻別の意識の根底には、存在と当為、事実と規範の峻別の精神があるとされ、日本の戦時経済統制法の下における「やみ」取引の横行と、アメリカの禁酒法制定下における酒の醸造や販売に対する

粘り強い戦いとが対比される（川島・前掲四四頁）。更に、このような峻別の精神の根底には、宗教的信念が係わっていると考え、日本には「現実と理想とを厳格に分離し対置させる二元主義の思想の伝統」はなく、また「神は人間から超絶した存在ではなく」、戦場に赴いた兵士やプレスティージの高いものは死後に神として神社（靖国神社や東照宮等）に祭られるが、欧米の思想の伝統においては、当為と存在、理想と現実の二元主義の考え方は法にのみ特有なものではなく、宗教においてもこれが基調をなしており（神と人間との絶対分離、霊と肉との相克）、「法についての二元主義の考え方もこの思想的潮流の一つの側面でしかないようにおもわれる」とされる（川島・前掲四三頁以下）。このような神と人間の関係についての日本と西洋の対比的把握は、ティエールの説いた神人懸隔教と神人同一教の分類に代表される通俗的宗教理論のしばしば強調するところなのであるが、この問題は右のように単純に割り切れるものではない。というのは、日本固有の宗教としての神道においては、禊ぎ祓いの行が信仰の眼目とされ（天津祝詞太祝詞）、神話は邪悪の拂攘の説話に満ちており、また神は「隠身」（かくりみ）として「現身」（うつしみ）である人間と区別され、人間より上位（カミ）にある尊貴な存在と位置づけられているからである。一方、キリスト教においては、神の子のイエスが人間の形態をとったことにより、人間一般が神性を分有していることが示されており、また人は信仰を通じて神の無限の精神を自身の内に見出すことができると思われ、神と人とは完全に隔絶された存在ではない。そもそも神と人とが分断されていれば、神の掟が人を支配するべくもなく、また人の祈りが神に届くはずもない。

右のように、峻別の論理は、宗教観や根源的社会意識とも関係し、法や権利の実効性をも左右し得るところの重要な、そして必須の論理であるが、しかしこの論理は一面の論理にすぎず、この論理と対抗する論理を前提としている。それは、分けられたものを一つにまとめる「統合の論理」である。人と神との関係においてこの論理が必須であ

ることは右に述べた通りであるが、人と人との関係においても同様であり、ここではこの論理は共同体の論理となる。市民社会の構成単位をなす人間は峻別的個人として振る舞い、団体活動をするさいも団体自身や他の構成員を自己と峻別し、これらに自己を融合させない。しかしながらこのような峻別的個人の享有する自由は形式的自由にすぎず、これによって生活資金の獲得等、得るべきものが現実には得られることが保障されているわけではなく、疾病や事故の災いの危険にも常にさらされている。したがって、諸個人の「幸福」は——これこそ本人自身の目的でもあり社会全体の最重要関心事であるべきものであるが——「共同体」によって保障されなければならない。このような保障は第一次的には市民社会内の各種団体すなわち職業団体や協同組合、また各種福祉施設によって果たされるべきであるが、最終的には究極の共同体である国家が保障の責めを負う。このような関係を規律する法が、いわゆる「社会法」（私法的社会法と公法的社会法）に当たる。この社会法によってこそ個人は、峻別的個人の法である個人法（民法や商法の基本的部分）によっては得られなかった「実体的自由」を得る。「最高の自由は最高の共同である」というヘーゲルの有名なテーゼは、家族法においては「性愛」の意義を謳ったものであるが、私法においては人間愛（ヒューマニズム）を謳ったものと理解するべきであろう。

右のように、「自由」は共同体においてこそ真の有り方に至るのであるが、近代の黎明期においては峻別的個人主義の形態をとる。というのは旧来的、封建的共同体的秩序と対抗し、これを崩壊に導くためには、「偏向」した反共同体的個人主義が有効であるからである。マックス・ヴェーバーの唱えた「資本主義の精神」は、このような意味での峻別的個人主義に該当する。既述のように、ヴェーバーは近代西洋においてのみ、合理的資本主義経営が生み出されたとし、その要因として、第一に合理的簿記による貨幣額で表現される資本計算の可能性、第二に家政と経営の分

離、第三に自由な労働の合理的組織を挙げているが、ヴェーバー自身が認めているように、合理的な経営簿記は「近代における営利経営の独立」のため「内的手段」であり、また、西洋以外では、「経営財産と個人財産の法的分離」は欠けているか未熟であったのであり、さらに、自由な労働は、人格と労働の峻別を前提とした商品としての労働の商品交換として労働関係が成立していることを意味し、総じて、ヴェーバーの言う西洋固有の資本主義は、峻別の個人主義としての自由主義以外の何物でもないのである。しかしながらこのようなヴェーバーの峻別の個人主義は、共同体的自由主義に上昇する契機を欠いている。ヴェーバーが「近代社会の青年期に個人主義が同時に最高の共同体構成原理たりえたということに一種の夢を抱いた」という仮説を提示する見地もあるが（安藤英治・前掲一六七頁）、少なくともヴェーバーの社会学的基礎概念には、共同体的連帯を根拠づける要素が内包されていない。第一にヴェーバーは、イタリア人やフランス人のような自由・放縦の民族の生活態度は資本主義の思想に結びつかず、また訓練のない自由意思の実行者は労働者として役立たないとし（ヴェーバー（大塚訳）・前掲五四頁、九三頁）、近代思想の中核たる「自由」を「放埒」と同視してその近代的・倫理的意義を否定し、他方、「倫理」を欲求の制限としての禁欲に求めてこれを否定的な且つ内容を欠く抽象的原理に押し下げ、その結果ヴェーバーは、自由な個人の欲求活動―行動はすべて欲求から為される―の積極的意義を見失い、かつ、欲求が適切に充足された状態としての「幸福」と、幸福の相互的、共同的保障としての「福祉」の倫理的意義を見逃してしまった。このようにしてヴェーバーは諸個人がその生存と福祉を保障しあうという共同体の精神的意義を根拠づけ得ず、個人の集積体としての社会を単なる外的秩序の体系（「鉄の檻」）に押し下げてしまった。このようなヴェーバーの共同体の意義の軽視は、「自由」の理念の誤解に基づく。自由な人格は、その自己意識のもと自己規定しつつ社会的自己実現を目指す行為主体であり、その行動

の社会的過程において欲求を動因としながらも、相互性、共同性、普遍性を必須のものとして求めるのであり、この自由の共同性、普遍性においてこそ自由が恣意、エゴイズムを脱して倫理的精神上昇するのである。「自由」と「欲求」に否定的なヴェーバー的倫理は、自由な人格の社会的・全面的な展開を閉ざす、自己閉塞的なアトミズム的倫理でしかないのである。このような禁欲倫理を、感情を抑えて事柄に即するという意味で「自我の克服」とし、これを為し得る人間を「自立した人間」と呼び、さらに「自分の自立は他の自立とならぶ」ゆえに、個人主義的自立の精神が社会や国家を形成し得るとする見地があるが（安藤英治・前掲五三頁、一六八頁）、「自我」とは何かを反省するべきであろう。自我とは自分の下にある自己意識であるが、しかしこの自己意識を人は他人の中にも認め、「他人」とは自己の外にある「我」であると認める。ここに自己意識の普遍性が示されているのであり、自我は克服されるべき対象ではなく、他我との本質的同一性の認識にまで高まるべきなのである。それゆえ自分の自立は、他人の自立と「ならぶ」のではなく、これと合致するべきなのであり、ここにこそ人倫の根柢があるのである。すなわち、自立した人間の主体性としての自由は普遍的原理のもとに置かれるべきであり、ここに自由の普遍性としての倫理が成立するのである（ヘーゲル・前掲§一四五は、倫理的なものは客体的なものとしての自由であると説く）。この倫理のもとでは欲求は肯定され、自由は社会的承認を受ける。このような自由の倫理こそが、資本主義社会の、従って近代社会の倫理であり、この倫理的規範の強行的部分が近代法の根幹を形成するのである。

もつとも、ヴェーバーによる禁欲主義的な資本主義倫理の把握は、現実の歴史の進展に対しては、有効な批判精神に成り得るものであることも否定できない。というのは総じて現代社会は、自由の本質的要素をなす「自己規律」の精神—この精神はヴェーバーが「自己統御」と理解して禁欲的観点から重視したところのものであるが—を欲望主義

の盛行の下に失いつつあるものであり、宗教的敬虔とも結びついた内面的精神の自己反省としての禁欲倫理は、欲望主義的墮落に対する大いなる警鐘としての意義を有するからである。しかしながら、西欧以外の社会では、欲望個人主義の進展にもかかわらず―むしろそのゆえに―自由の主体としての個人の確立と近代的法体系の整備は遅れており、自由な人格の文明的基礎の問題は、依然として、日本文化論とも関連する重要な現代的問題であり続けているのである。

## 五 自由な人格と諸文明

### （一）西洋キリスト教文明

近代資本主義文明が次第に成熟に向かいながらも、一方その文明の矛盾と混乱も露呈されつつあった二〇世紀初頭に、歴史と文化を独特の「合理」という視点から捉えようとしたマックス・ヴェーバーは、かつて中国、インドや南欧において見られた、寄生的、投機的、暴力主義的資本主義とは異なるところの、合理的経営による利潤の獲得と資本増殖をめざす近代資本主義が、何故に西欧においてのみ成立し得たのかを問い、その答えとして、中世キリスト教修道士の禁欲的生活態度が、宗教改革を経て世俗の経済活動に浸透し、カルヴィニストやピューリタン等のプロテスタントの禁欲的職業活動を生みだし、この大きな流れのもとに、西欧独自の職業活動の態様としての近代資本主義が成立したのであるとした（マックス・ヴェーバー（大塚久雄訳）『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神』、以下『倫理』と略称する）。

右のような立論は、ブレンターノ等によって主張されたところの、資本主義の「精神」は貨幣の獲得を自己目的と

する営利心であり、この営利心が封建的拘束を脱したときに資本主義が成立・発展したという見解（「解放説」）——むしろこのような見地が一般的、通俗的な資本主義理解であろうが——に真つ向から反対して主張された主張（「禁欲説」）であり、反営利欲が営利を核心的要素とする資本主義社会（しばしば「欲求社会」と呼ばれる）を生んだという「瓢箪から駒」的な表現の刺激性を伴うこともあって、多くの議論を呼び起こしたのであるが、結論的には賛同できない。というのは営利欲を否定するという意味での禁欲は、たとえ一時的にせよ資本主義の精神たりえない精神原理ではないからである。ヴェーバーによれば、禁欲の倫理は中世修道院の生活の規律から始まるとされ、東洋においては専門的宗教者は、しばしば現世逃避的精神のもとに自己否定的苦行を試みたが、西洋のキリスト教修道士は、本能的享楽を絶滅することを念頭に、生活態度を秩序あるものにするべく労働にいそしんだとされる。しかしながらこのような修道士の労働は一定の経済的利益をもたらし——乳製品やワインの生産・販売は、多大の利益を生むこともあったと言われる——、その利益によって修道士は日々の生活を維持していたのであるから、修道士の「禁欲」は邪悪な、あるいは過剰な欲求を絶つという意味では妥当しても、現世的欲求一般に対する否定的態度という意味での禁欲ではない。もともと修道士は妻帯を禁止され、家庭生活を営み得ないという立場にあり、かつ、右のように、日々の生活における奢侈の抑制が志向されており、このことが信仰生活を至上のものとする教条との関係において、修道士の「禁欲」を成立させ得たのである。

それでは、右のような修道士禁欲の倫理が、ヴェーバーの言うように、世俗的生活を営むプロテスタントの職業労働に浸透したのであるか。あるいは当倫理の影響のもとに、独自の世俗的禁欲が生み出されたのであろうか。この点につき一部の論者は、カルヴィニストやピューリタン等の「禁欲的」プロテスタントは、「営利欲」を放擲して職

業労働に励み、結果として多大の利益を獲得し、資本主義経済の発達を促進したと述べる（大塚久雄『倫理』解説三七八頁は、―ヴェーバー説の理解として―営利を敵視するピユウリタニズムの経済倫理（世俗内的禁欲）が近代資本主義の成立に貢献したとし、また大塚久雄『宗教改革と近代社会』一三一頁は、―自身の見解として―プロテスタンティズムの強度に反営利的・禁欲的な倫理が資本主義の精神に繋がったとする）。さらに、人間生来の感性的欲求ないし衝動に他ならないところの「営利欲」は、禁欲的倫理とは内面的に融合して一つのエートスを形づくることは原理上ありえないから、そのままでは「倫理」は「営利欲」と水と油のように反発しあうゆえに、双方の矛盾・反発を避けるためには、営利活動自体が禁欲的倫理の命ずるところとならなければならず、こうした場合にこそ営利が勝れた意味で自己目的となり、そこでは職業労働の相互性、社会性を通じて、隣人愛の実践が見られると説かれる（大塚久雄「ヴェーバーにおける資本主義の精神」大塚久雄他編『マックス・ヴェーバー研究』一二六頁以下）。

右のような禁欲倫理の弁護論については、大いなる疑問を抱かざるをえない。第一に、営利欲を伴わない営利活動はあり得ないことが確認されなければならない。自然的感性や衝動によるものであると冷静な考慮に基づくものであろうと、利益を得るという結果が認識されその下に行動が遂行されればそこに「営利欲」が存在する。「奔放な商業や貪欲な高利貸付業」のうちに見られる営利への欲求を、自由な市場での売買の中に見られるそれと区別して、前者のみを「営利欲」と呼び、後者を「営利欲」の欠如と呼ぶこと（大塚・前掲一三六）にはまったく根拠がない。近代資本主義のもとでは古い型の商人におけるような掛け値や値切り、つまり「営利欲」はきびしく批判されて、等価物の交換すなわち定価通りの売買が倫理的に推奨されると説かれるが（大塚久雄・前掲一七五頁）、等価交換は双方に利益をもたらすゆえに、すなわち売主は売買によって利益を得ようと欲するゆえに為されるのであって、等価交換

は売り主にとって営利欲充足の場ではない。熱心なキリスト教信者であったシユヴァイツァーは、布教のために医師資格を取ってアフリカに渡り、献身的に現地人の医療に従事したが、このような医療はもちろん「患者の治病を欲して」なされたのであるが、このような欲求は、医療がキリスト教徒としての聖なる使命の遂行であったことは別の次元の精神的志向であり、「悪徳」医者が高額な治療費が見込まれる医療に専念した場合の治病に対する欲求と本質を異にするものではない。両者が異なるのは、シユヴァイツァーにおいては医療行為が宗教的意義を与えられ、すなわち聖化と倫理化が為されているところにあり、「治病欲求」の有無にあるのではない。資本制的営業においても、宗教的意義や倫理性の問題と、利益に対する欲求の問題とは、概念的には区別されなければならない。プロテスタントの営業活動に、「禁欲」すなわち利益獲得の断念を見出そうとする見地は、両者を混同し、資本主義的活動の本質を見誤らせる立論ではない。また上述の、プロテスタント的倫理は営利を自己目的とするものであるという説明は、禁欲と営利欲求の矛盾を信仰の次元で調和させようというものであるが、何故に営利が自己目的とされなければならないかが説明されておらず、単にプロテスタントの信仰が強調されるだけならば、営利欲と禁欲との矛盾の問題を宗教の次元に棚上げしたにすぎない。もともと、禁欲的プロテスタントの経済活動に対しては、しばしば「神の栄光のため」という意義づけが為されたのであるが、何故に営利が「神の栄光」を増すのかが明確に説明されないかぎり、この根拠論はトートロジーではない。一方「隣人愛」は文字通り倫理の思想であるが、市場における等価交換が念頭に置かれている以上、必ずしも「営利欲」の否定につながるべき論理となりえていない。

右のように、資本主義の精神としての禁欲倫理を営利欲の否定に見出す見地は、文字通り論理矛盾に陥っているとしか言いえないのである。目的的行動である営利活動が、営利を欲求しない活動であることは不可能である。した

がって、「禁欲」を営業の倫理にするためには、営利と矛盾する欲求を否定し、営利への欲求は肯定するほかはなく、この論説が出発点としたところの、営利欲「解放説」への批判的立場が覆されることになる。しかしながらこのような疑問は、ヴェーバーがその著書で引用するベンジャミン・フランクリンの自伝の説明によって相当程度解消される。フランクリンは、勃興しつつあったアメリカの資本主義経済のもとでの自らの成功体験を自伝にまとめ（松本慎一訳『フランクリン自伝』、ヴェーバー『倫理』四〇頁によれば、当文献は「資本主義の精神を、ほとんど古典的と言いつるほど純粹に包含」している）とされる、自らが重要視する職業的生活原則ないし倫理を徳目として多数列挙しているが、直接的に経済活動と関わりの深い徳目としては、勤労、質素、信用、正直が注目されるべきであろう。前者は、自らが自らに向かって課す倫理であり、後二者は自らが他者―多くは取引先―との関係で課す倫理である。「勤労」はもちろん怠けないで仕事に精を出すという意味であるが、「時は金なり」という通俗的箴言が引用され、無駄な休息や必要以上の睡眠は、その間働いた場合の利益を失うこと意味するとされ、他方、質素（節約）の徳目は、その意義が、娯楽や奢侈品の購入等に無駄使いしなかつた分を取引にまわして儲けを生むことが出来ることとされ、勤労と質素とは両者併せて全く以て「利益」を最大限にするための徳目にほかならず、ここに見られる資本主義の精神は、営利を欲求し、営利に反する欲求は斥けるといふ精神にほかならない。ところが右のような諸特性を「禁欲的諸徳性」と呼び、それらを貫く態度を「禁欲的な倫理的態度」と断ずる見地がある（大塚久雄・前掲一二四頁以下）。しかしながら、娯楽や趣味嗜好品の購入への欲求と営利への欲求との双方の内の前者を制限し後者を求めることが何故に「禁欲」であり、逆に前者を求め後者を制限することが欲求主義になるのだろうか。資本主義市場経済のもとでは、貨幣は欲するものを手に入れる基本的手段であり、すなわち、貨幣は欲求実現の可能性の形体化にほか

ならないから、貨幣の増殖を求めることは、欲求の実現に近づくことである。修道士の場合は、信仰専念という聖なる至高の目的があったゆえに、これとの比較で世俗的欲求の意義が貶められ、「禁欲」が成立し得たが、世俗の信徒の、まさに世俗的生活のなかで、貨幣への欲求と他の世俗的欲求との間に、欲求の客観的序列を形成することは不可能である。それでは、フランクリンが説くところの、職業活動における営利増大のための努力のどこに、禁欲的倫理が見出されるのであろうか。ヴェーバーによれば、合理的な禁欲は、一時的な感情を斥け、持続的な動機を保ち、覚醒的かつ明敏な生活をなし、無軌道な本能的享楽を絶滅し、生活態度を秩序あらしめることとされるが、このような禁欲概念に正に該当するのが、怠慢や享楽や濫費の排斥の教えであらう。この教えは単にそれが営利的観点から必要というわけではなく、それ自身が正しいことだからとされているのである（前掲『フランクリン自伝』第六章）。したがって、ヴェーバーが強調したフランクリンの勤労・質素と言う徳目は、単にそれが営利を増大させるといふ功利主義的観点からではなく、それが生活に秩序をもたらす理性的な徳目であるとして評価されたのである。以上のようなフランクリンの教えと、それに対するヴェーバーの理解とを総合すると、勤労・質素という職業倫理のもつ本質的な内容は、「自己規律」と言う概念に収斂され得るであらう（安藤英治『ヴェーバーと近代』九九頁は、ヴェーバーの説く禁欲とは、人間が自然的、欲望的次元の存在を克服して自立人となることだと説く）。理性的で自立した人間は、自らの職務を、種々の欲望に惑わされず、怠慢心を克己して、肅々と励行するのである。次に、フランクリンの説く対外的徳目としての信用と正直は、禁欲倫理とどのような関係に立つのであろうか。ヴェーバーは意外にも一あるいは当然ながらと言うべきか、これらの徳目を資本主義的倫理の内に入れていない。というのは、ヴェーバーの見地に立てば、禁欲こそ資本主義倫理の核心であり、禁欲とは直接結びつかない「信用」「正直」は資本主義の倫理には本

来該当しえないのである。特に、ブレンターノ等の説いたような、資本主義の精神を営利欲―解放された営利欲―に見出す見地を攻撃した自らの立場からは、営利欲の発動として為される取引に直接関わってくる倫理―取引倫理―は、資本主義の精神には包摂され難いのである。

右のようなヴェーバーの「倫理」の一面性を捉えて、これを「生産倫理」と意義づける見地もある（大塚・前掲一六九頁以下）。この見地によれば、ヴェーバーの説く「正直」等の営業道德（取引倫理）は、しばしば「最良の商略」と呼ばれるように、それ自体中性的、非歴史的なものであつて、資本主義の精神の下においても形成され得るが、しかし、いかなる国、いかなる時代においても「営利欲」の下に、たとえば「家業」の観点などと結びついて、営利の手段として形成されるものである。したがって、「営業道德」なるものは、ヴェーバーのいう「資本主義の精神」を特徴づける「禁欲的エートス」とは区別さるべきであり、一方、この禁欲的職業倫理は産業的中産者層を担い手とする「生産倫理」として現れるのであり、この倫理ないしエートスの奥底にあるものをヴェーバーは「労働倫理」として捉えていると結論づけられる。しかしながら言うまでもなく、資本制経済の本質は、労働力が商品となるところに、すなわち生産関係が商品交換関係となるところにあるのであり、生産ないし労働の倫理が、商品の交換の倫理―取引倫理―と別様のもではありえないのである。勤労・儉約を強調したフランクリン自身も掛け値や値切り等の不正な取引方法を非難し、等価交換の倫理を承認している（大塚・前掲一七六は、ヴェーバーがこの観点を軽視したところに「ヴェーバー批判の主要な論点の一つがひそんでいる」と認める）。

右のように、ヴェーバーの説く「資本主義の精神」は、それが「禁欲倫理」である以上は、勤労・質素という、自分自身の内面に向かう対自的な生産（労働）倫理を中核とした倫理であり、正直・信用という、相手方との関係のな

かでの対他的な取引倫理を含まない倫理であろうか。「信用」は信用される側からいえば「誠実」の倫理であり（安藤・前掲五七頁は、「誠実な職業遂行というものは、外部から見ればその人間の信用にほかならない」とする）、また「正直」は事実の真理性についての真摯な態度であり、行為の正当性についての真摯な態度を含んだ「誠実」の側面であるから、「正直」と「信用」とは共に「誠実」という基本的な倫理概念に包含され得る。この点につきヴェーバーは、資本主義経済の成立の歴史における地域的・文明的差異、すなわち、資本主義の精神と資本主義以前の精神の差異を強調し、歴史的事実としての心理的・行動的諸形態を適示している。その中でヴェーバーは、資本主義以前の精神の保有者たる中国の官人、古代ローマの貴族、近代の農場主、ナポリの船乗り、南ヨーロッパの職人等の貪欲、厚顔、利己的振る舞い、厚かましさを指摘しており、こうした国々では労働者の「良心的であること」の欠如が、資本主義の発達を妨げる主要な原因の一つとなっていたとし、今日でも一定程度そうであるとす。その上で、資本主義には我儘な労働者や厚顔な実業者は役に立たないとし、金銭欲の強弱に資本主義とそれ以前の経済の差があるわけではなく、金銭欲衝動が近代独自の資本主義精神の源泉になったのでもない。どんな内面的規範にも服しない向こう見ずな営利活動は、どの時代にも存在したのであり、このような規範に服しない自由な商業は、戦争や海賊と同じく、「共同体」外との関係では許されていた。どんな経済組織でも、倫理の限界をもともしない冒険者の心理が存在していた。また利潤追求の無制限な厚かましさが伝統の拘束と併存していた。一方、伝統が破壊され自由な営利活動が浸透しつつあった場合でも、そうした新しいものの倫理的肯定や定型化は行われずに、事実上寛大な扱いが為されていたに過ぎない。このような状況は資本主義以前の時代には平均的な人々が実際にとっていた態度であった。しかしこうした態度こそ市民的資本主義経済成立のための最大の障害となった（『倫理』五三頁以下）。

右のようなヴェーバーによる、資本主義以前の精神ないし「倫理の喪失」の指摘は、はからずも裏側から、ヴェーバー自身が資本主義の精神をどのような内容のものとして理解しているかを端的に示すものとなっている。すなわちヴェーバーによれば、近代的資本主義の精神とは、第一に、金銭欲の強大そのものを意味するものではなく、第二に、利己的、厚顔な態度を採らないことであり、第三に、内面的規範としての倫理に従うこと、最後に、以上を総合する精神として、「良心的であること」である。第一の金銭欲の指摘は、「貪欲」、「強欲」のような表現に該当する不正な金銭欲や、暴力的・背德的要素を含む営利活動が否定されているにすぎず、金銭欲自体が否定されているのではない。したがって、営利欲の否定が資本主義の精神とされているのではない。資本主義の精神としての「禁欲」は、営利欲の否定ではなく、営利と矛盾する欲求を否定することである。第二に、利己的な、あるいは厚顔な態度が否定されている。利己的ではないということは、自己のみでなく相手方の利益も配慮することであり、厚顔の否定は誠実に相手方に対応することであり、ここでは相手方の立場に配慮する「営業道德」が説かれているのである。営業道德は資本主義の精神には含まれないという見地は（大塚・前掲一六九頁）、前資本主義の精神との対比において明確に否定されていることになろう。もっとも、このような結論は、ヴェーバーの「禁欲」理論の不適合を帰結させることにも繋がりが得る。ヴェーバーが資本主義的経営倫理の代表例として挙げているフランクリンの営業徳目の中心は「勤労」「質素」であり、「正直」「信用」は、付加的徳目でしかなかったはずであるが、ここでは、前資本主義社会との対比において、明白に「営業道德」すなわち「取引倫理」が資本主義的倫理として適示・強調されているのである。禁欲倫理は自分自身の心の内で展開し終わるところの、対自的な勤労倫理であるが、取引倫理は相手方との関係において成立し、その違反は相手方から非難を受けるという対他的倫理であり、禁欲倫理とは展開する場面を異にするのである。

第三に、資本主義は倫理を基にした社会体制であることが指摘されているが、この指摘は、種々適示された取引倫理が、資本主義的倫理そのものであることを強調したものにほかならず、取引倫理が単なる付加的な、禁欲倫理に従属するような倫理ではなく、むしろ資本主義社会において本質的な意義を持つ普遍的倫理であることが示唆されているのである。第四の良心の観点は、第三の倫理の観点の内奥を示したものであり、営業道德は、資本主義の本質を「欲求の解放」に見出すブレンターノ等の言うような、軽々しい術策としての「処世の方便」ではなく、人間本質的精神としての「良心」もとづく倫理にほかならないことが確認されているのである。およそ倫理は「良心」によって形成され、また支えられる。良心とは心の奥底にあるところの、善を求める心根である。精神は自らの「認識する心」と「行動する心」の根底を、「自我」の思惟と欲求に見出し、「我思う、ゆえに我あり」、「我欲す、故に我あり」、さらにこの自我なるものは、他人の自我にも現出するところの共通普遍的自我の、この自分における存立であることを承認し、自分の自我の自由は、他人のそれとの一致において、さらに、自我一般の自由との一致において、真に普遍的で実体的な自由に高まり得ることを認め、この普遍的な自由の原理に従うことこそが自分自身の自由の実現の道であることを悟る。この普遍的な自由の原理を「善」と言い、これに従おうとする心根を「良心」と呼ぶ。近代の精神は、心の根底にある「良心」によって社会が形成されることを求める。経済活動も「良心」の支えによって、また「良心」の発動として営まれることが要求されるのである。

右のように、ヴェーバーは、一方でフランクリンに見られる「勤労」「質素」を、主たる資本主義的倫理としての「禁欲倫理」と位置づけ、他方、経済史の考察においては、西欧独自の営業道德としての「誠実」「良心的であること」を資本主義的倫理として強調しているのであるが、このような齟齬は、倫理観の分裂を意味しているのであろうか。

しかしそうではないのであり、双方の倫理概念には、核心的な部分において共通性が見出される。その核心とは、自己規律の精神である。「勤労」「質素」の徳目は、労働に勤しむ者自身が営利を増大させるために自分に対して課すところの、禁欲を内容とする内面的規律（生産倫理・労働倫理）であるが、他方、相手方に対して誠実且つ良心的に振舞うべきとする営業道德（取引倫理）は、相手方との関係において表れる自己規律の精神にはかならない。ヴェーバーの強調する、貪欲、厚顔、利己的であることの否定は、誠実の精神そのものである。誠実とは「まこと」の心であり、虚偽を斥ける心根である。この「まこと」（「真事」「真言」、*Wahrheit*）の意味には二面あり、事実についての「まこと」と當為についての「まこと」を含む。前者は真実を守りこれを尊重することであり、「正直」の徳目がこれに当たる。後者は、為すべきことを肅々と行い、為さなくてよいことを強要しないことであり、「誠意」の徳目がこれに当たる。ヴェーバーが指摘する「利己的」「厚顔」「怠慢」「怯懦」はこの徳目の欠如を意味する。以上の営業道德（取引倫理）は自己規律の精神が、対他的、相互的、共同的場面で表された徳性であり、対自的な、内面的規律の精神と、本質を異にするものではない。ヴェーバーの説くところの「禁欲」倫理としての「勤労」「質素」は、自らの職業労働において、自分の置かれている状況を正確に認識し、怠慢を斥け、為すべきことに専念しようとする対自的な「誠実」の精神にはかならず、取引の相手方に対して示される対他的な「誠実」の精神と徳性を一にしているのである。

右のような自己規律としての誠実の倫理につき、これを「自己抑制」と捉える見地があるが（大塚・前掲一八三頁は、世俗内禁欲のエートスは、自己抑制を能くしうるような生活規律をもつ人間の類型が、勤労、質素等の諸徳性を率いて、合理的経営を押しすすめるとする）、自己規律は自己抑制とは異なる。自己規律においては為すべきこと、為してよいことは敢然と為されるのであって、必ずしも規律は欲求に対して抑制的、否定的に働くわけではない。「合

理的」経営においては、勿論、理にそう欲求は充足を求めるのである。ヴェーバーの提示した「禁欲」思想は、種々の近代的思想ないし概念に、欲求に対する消極的対応の要素を付加しこれを歪めているのであるが、自己抑制という概念も、このような歪曲の例であろう。また、ヴェーバーの言う「禁欲」は、首尾一貫した方法で行われるところの「合理的禁欲」であるとし、この「首尾一貫」しているということこそが「誠実」の意味であり、このような「誠実」の精神のもとに、自分の仕事に対する責任意識が生まれると説く見地もあるが、(安藤・前掲五七頁、九九頁)、責任意識は善悪の観念を前提しており、単なる首尾一貫した方法から生ずるものではなく―首尾一貫した背徳行為もあり得る―、善の意識を伴った自己規律の精神からのみ責任意識も生ずるものである。すなわち、善を為そうという根源的精神としての「良心」によって支えられた自己規律の精神が、ヴェーバーが不適切にも「禁欲」と呼んだところの資本主義の精神なのである。また右見地は、ヴェーバーが、「禁欲」精神によって支えられた人間の有り方を「品位」(Würde)と呼んだことにも同調し、資本主義文化においても品位、禁欲の要素が良心と並んで人間のあり方として重要であるとするが(前掲一〇〇頁)、良心という、自己意識と結びついた根源的な善の意識が、禁欲的品位とどのような関係にあるのかが問題なのであり、「大欲」の持ち主が「大欲」ゆえに自らの品位を貶めるわけでもないであろう。小さな電気店を経営していた松下幸之助は、世界中に便利な電気製品を提供しようという大欲を持って―勿論その結果大金持ちになることをも欲して―艱難辛苦の努力の結果、世界的大経営者にまで上りつめたのであるが、氏の醸し出した高尚な品位は、大欲のもたらした結果ではあっても、禁欲の薫りの漂うものではなかったはずである。

右に述べた資本主義的倫理は、自らの職業労働に関わる内的側面では、労働従事の際の勤労倫理であり、一方、取引活動に関わる外的側面では、取引の相手方に対する誠実の倫理であるが、この両者に共通に関与し、且つこれらを

根底から支えながら、これらとは別個に屹立する職業的倫理がある。それは、人はおよそ自ら職業に従事するべきであるとする倫理―就業倫理―である。右二者の倫理は、対内的勤労倫理も対外的誠実倫理も、労働に従事している際、労働を律する倫理であるが、そもそも人は労働に従事するべしという倫理が機能しなければ、それら自身も機能する場を見出しえないのである。ヴェーバーも、資本主義が発展しうるためには、労働が自己目的であるかのように労働に励む心情が必要となると説いて、労働を「天職」と受け止めるべしというルターの説に、一定の賛同を示している。ただしヴェーバーは、この賛同のもとに、「労働に励む」という心情や「冷静な克己心と節制」を適示しており、ここでは、各自職業に就くべしという就業倫理が、勤労や誠実という、職業活動を行っている際の倫理に置き換えられているのである。就業倫理は、このような職業活動の中で活動の有り様を良いものにしよという倫理ではなく、職業に就くこと自体を是とする倫理なのである。ヴェーバーが就業倫理それ自体の内容を示しえず、これを勤労倫理と混同しているのは、自身が労働倫理を「禁欲」と捉えたゆえに、基本的には営利欲によって遂行される営利活動全体を肯定する倫理を提示しえず、それゆえ営利活動に参加すべきことを内容とする倫理―就業の倫理―を提示し得なかったからであろう。キリスト教の使徒パウロは、禁欲的布教活動をマラソン競争に例え、さらにこの禁欲は資本制下の禁欲的労働の例えとしてしばしば挙げられたのであるが、マラソン競争の内容自体は禁欲的であろうが―種々の肉体的欲望を抑制する―、マラソン競争に参加しようとする心情は、賞金や名誉を求める要素をおおいに含んであり、禁欲では説明できないものなのである。

右の天職思想は資本主義的精神の特質を捉える論理としては、極めての特異な性質を有していると思われる。というのは、この思想は、「神の召命」という、世俗的原理とは別次元の宗教的倫理、あるいは宗教的教義そのものだから

らである。ヴェーバー自身も、「天職の遂行」に非合理的な感情を見出し（『倫理』八一頁）、また、貨幣の獲得を自己目的化する天職思想は、過去のどの時代の道徳観念にも反するものだとしている（『倫理』八三頁）。そうしてこのような宗教性は、天職理論それ自身のもつべき倫理的意義を不明瞭なものにしている。ヴェーバー自身も多くの著作のなかで、社会現象のなかでのキリスト教的、宗教的側面と、非宗教的、世俗的側面を分離し、その上で、両者、即ち宗教と社会現象との関係を分析しているのである（例えば、宗教と「合理」との関係）。事柄は分けられなければ「関係」が成立せず、関係に関する認識としての理論も成立しえない。キリスト教の信仰と、近代的な「人間の尊厳」の概念との間には深い関連性があるが、「人間の尊厳」の概念の内容そのものの中に、キリスト教的要素が含まれているわけではない。信仰の如何を問わず妥当すべき理念として、「人間の尊厳」が説かれるのである。すなわち、「天職」の精神が、単なる信仰心でなく―ヴェーバーによってこの信仰心は非合理的心理と呼ばれた―、信仰とは一旦分離された社会的倫理としての就業倫理、すなわち、人はそもそも職に就くべきだとする倫理となるためには、「神の召命」が世俗的倫理と転換されなければならない。それでは、「神の召命」に置き換えられるべきところの、宗教的色彩を持たない倫理とは何であろうか。この点につき、禁欲には、仕事をするという禁欲、すなわち「召命としての職業」があり、ここにおいて人は神の前に奴隷となるが、しかし逆に人はそこで最高の自立性・主体性を獲得するという主張がある（安藤・前掲五五頁以下）。さらにこの見地によれば、ヴェーバーにおいては、キリスト教的禁欲はキリスト教に由来する自由精神によって、人が「自然人」の状態を克服し、自由な主体的人格に上昇することを意味するとされ、職業への「召命」は「禁欲」と結びついて、人の自立性、人格の自由を成立させる精神的根拠としての意義を得るとされているのである（同・六五頁）。右の天職論の意義は、「神の召命」というキリスト教的色彩を脱して、職

業において、あるいは職業によって人が自立性を獲得するという社会哲学的観点からの、すなわちキリスト教に限定されないという意味での普遍的な職業観が提示されている点にある。なお、就業倫理そのものについてではないが、これと関連する労働倫理について、労働の自発性を指摘する見地がある（大塚・前掲一七三頁）。この見地によれば、資本主義精神の核心を形づくる生産倫理（労働倫理）においては、勤労の高度の自発性によって生産を向上させることこそ個人の道徳的完成の道にほかならないとされ、労働における「自発性」の倫理的意義が強調されているのであるが、そのさい労働の倫理的意義が「神は自ら助くる者を助く」というキリスト教的箴言を引用しつつ強調されており、職業労働の倫理とも共通するところの、就業倫理としての、労働する者の主体性の倫理、すなわち、職に就くことへの自発性と職に就いていることによる自立性―両者は一体であり、自由であることが自由に決定されているのである―が承認されているのである。以上のような、労働する者の自発性、自立性の指摘においては、神に召された労働は、召されたがゆえに労働が服従的、隷属的なものになるのではなく、逆に、労働する者自身の主体的決意と努力によって労働が遂行されることが強調されている。すなわち、資本主義体制としての近代社会においては、労働は、労働することによって人が「自立する」ところにその倫理的意義を有しているのである（ヘーゲル（武市健人訳）『歴史哲学下』二八〇頁は、人間が労働によって自分を独立のものとするところに労働の本質的意義があるとしている）。このような労働意識、就労意識をもたらしたという意味で、ルターの唱導した天職概念は、極めて進取的、近代的な労働思想にほかならない。ところが、逆に、天職（Beruf）と言う表現が、神による一方的指示・命令のように受け取られ得ることも起因して、この職業思想は、既存の秩序としての身分的職業体制への順応の思想や、家業を唯々諾々と継承すべきとする封建的道德観と同類の職業観のように誤解されるといふ側面を有していたことも事実であ

る。ヴェーバー自身も、このような誤解に陥っており、天職思想の職務精励的意義、職業に倫理的価値を与えたという意義を認めながら、その近代的意義を承認せず（ヴェーバーは、ルターの天職思想は資本主義精神と内面的親和關係を有していないと断定する（『倫理』一一五頁）、近代資本主義經濟を推進した宗教的職業觀を、カルヴィニストやピューリタン等の所謂禁欲的プロテスタントの「禁欲的」労働觀に見出した。この労働觀は、労働は神の栄光を増すためにあり、信仰あるものは自らが救済されていることを確認するために、職業労働に精励するべきとされたのである。しかしながら救済の可否があらかじめ決定されているという教説の妥当性は別としても―東洋では類似の教説として三世因果の法則が知られている―、自らが救済されているかを確信するために労働に精励するという精神構造は、理解不可能である。人が必死に一定の行為に邁進するのは、当該行為が当人にとって良いことを引き起こす原因となると自身が思っているからである。禁欲の世俗的典型と考えられる飲食の節制を例にとれば、人が死に至る難病に掛かり、信賴する医者から長期間の断食のみが救われる方法だと指示されれば、自律心のある患者であれば、断食を試みるであろう。しかしながら、医者から死に至る難病に罹っている虞があるが、長期間の断食に耐えられれば、そのような難病に罹っていないことが明らかになると説明され、その確認のために断食として断食に挑戦する患者が、どのくらいの割合でいるであろうか。宗教心は常識では測れないという弁明は無効である。神によって救われているか否か、そうしてその確信を得る方法は何かという問題は、確かに宗教的信仰の領域に属するが、その確信の方法を実践するか否かは宗教とは別次元の、きわめて人間的な、心情的な問題なのである。予定説的勤労精神は、結果を知ろうという意識と結果を引き起こそうという意識との混濁―このような混濁は日常的用語例にもあり、「確かなものにする」という表現は、確認するという認識作用を指すこともあり、また、確実に結果を引き起こそうという実践行

為をさすこともある―を示す精神ではない。

右のような、禁欲的プロテスタントの禁欲的職業活動に資本主義精神の先駆的典型を見出そうという見地は、宗教改革の本質的意義を見誤っている。宗教改革は単に教会やその中で執り行われる聖礼典の聖的權威を取り除いたのではない。その本質的意義は、神と信者とが直接的に、すなわち神父のとりなしや形式的・外面的な式典においてではなく、精神の内面性において一体となるところにあるのである。この一体性において信者は自分自身の内にある神性を知り、この自覚において主観的精神としての個人は自由な存在となる（ヘーゲル・前掲二七〇頁以下）。したがって神の召命は自分自身の内奥にある根源的自己意識としての自我の決定にほかならない。宗教改革の意義は、人間の内的自由が確立されたところにあり、またその結果として社会制度全般がこの自由の精神で捉え直されたところにある。職業労働においても、その倫理的意義が見直され、働くこと自体の神性が認められ、産業全般が倫理的なものとなり、利息も容認されたのである。近代資本主義経済は、ヴェーバーの言うような禁欲精神によってではなく、欲求によって動力を得るところの、倫理的な自由の精神によって発展させられたのである。

資本主義経済・社会は単なる欲求する人間の騷擾の場ではなく、良心に基づき欲求が統御される倫理の世界である。またこの倫理のうち、権力的強制に馴染む部分は、法律として強制される。近代社会が法的社会と呼ばれるのも理由の有ることである―その中核は、自由な所有と自由な契約と自由な人格である。ウェーバーは資本制社会における、このような「倫理」と「法」の意義を正當に承認して、近代法の精神を普遍的理性としての合理に求め、近代経済としての資本主義の倫理性を強調したのであるが、画竜点睛を欠き、資本主義経済の特質を「禁欲倫理」に求めるといふ歪曲を犯したのは、はなはだ遺憾な結末であったといふべきであろう。というのは、資本主義社会は欲求社会であ

り、そこにおける倫理は欲求を規律する倫理ではありえても、欲求に敵対する倫理ではありえないからである。勿論ヴェーバーは、資本主義の精神を全面的に欲求否定の精神と捉えたのではないが、「禁欲」概念の使用（「濫用」？）は、種々の資本主義的活動の把握において、「欲求制約」的側面を過度に強調し、本来資本主義社会が欲求社会として特有のエネルギーを有していたこと、むしろそのエネルギーによって資本主義が発展し得たという側面―奢侈品の購入や、娯楽の拡大によってこそ資本主義経済が発展し得たという側面―を軽視してしまった。「いかなる偉業も、情熱なくしては成就されなかった」というヘーゲルの名言は（ヘーゲル（武市健一訳）『歴史哲学上』五〇頁）、「情熱」の語を「欲望」に置きかえても妥当するであろう。人間存在の内面的本質を神性に見出し、ヘーゲルによって宗教改革の主役に位置づけられたルターは、「葡萄酒と妻と歌を愛さない者がいるだろうか」と言い放って世俗的欲求を正当化した。この言葉は、「世の楽しみ」を否定するピュウリタン等の「禁欲的」生活態度に資本主義精神の源流を見出したヴェーバーにとっては、まさにルターとルター派の非資本主義的、欲求主義的生活態度を示すものでしかなかったのであるが、しかしこの言葉は、近代資本主義精神そのものを表明したものにほかならない。というのは第一に、葡萄酒の楽しみは、消費生活の肯定を意味しており、消費は生産の対概念であって生産の倫理はそのまま消費の倫理に通じ、消費も相応の倫理的意義を有するのである。物を作ることの意義は、作られたものを購入・利用・消費することの意義と分離できないものである。第二に、婚姻は単なる欲求的、功利的関係ではなく、その本質は倫理性にある（曾田厚「自由な人格と家族法」成蹊法学七八号）。ルターは婚姻の倫理性を示すために妻を娶ったのである（ヘーゲル・前掲二八〇頁）。第三に、禁欲的プロテスタントは、「世の楽しみ」を否定し、文化・芸術に対する嗜好を被造物神化として非難したが（イギリスでは、一時、劇場の公演まで禁止された）、ルターの「歌」の楽しみは、

単なる享樂ではない。芸術は、真、善、美と並び称される精神的価値の一翼を担うところの、人間本質的価値に通じる精神的形式であり、これの蔑視は、逆に、物質主義的墮落を示すものでしかないのである。

右のように、宗教改革によって「聖」なるものは教会の垣根から世俗の領域に移し出され、世俗の諸形態はそのあるがままの状況において―即ち、教会の權威による確証を待たずに―倫理的意義を保有するのであり、国家、家族、市民社会は独自にその倫理性を展開していくのである。しかしながら、ここにおける倫理は、欲求を否定するものではないが、しかしまた欲求を開放するものでもない。特に市民社会は欲求の渦巻く社会であり、そのままでは欲求の衝突の場となり、各人による自己規律が要求される。ヴェーバーはこの規律を捉えて「禁欲」倫理と言う概念を構成したのであるが、市民社会、資本主義社会は本質的に欲求によって動いていくものであり、そこにおける基本的倫理をこのような否定的概念で捉えるのは不適切である。自己規律において人は自己の行為を一定の規則の下に置き、単なる恣意の立場から上昇している。人が自らの行為の意味を知っていること（故意）が「自由」にはかならないが、単に知っているという段階を越えて、自らを一定の規則の下に置くと、自由は理性的性格を得る（経済行為の場合、経営の合理性が成立する）。しかしながら真の自由を得るためには、自由は相互性・共同性へ進まなければならない。すなわち、人間一般の自由としての普遍性の自由に到達しなければならない。このようにして自己規律は、共同的、社会的規律としての倫理となる。このような共同的な、自由の規律の精神が、資本主義の精神であり、倫理である（ここにおける規律は、その基本的で、強制になじむ部分は法として、すなわち民法、商法等として定立される）。このような規範においては、人が自由な存在であることが前提され、またそれが規範の内容となっている。したがってこの規範によって相手方に服従することは、自らが、自らの本質である自由へ服従すること、すなわち、自らが、

相手方に対し、自分自身に配慮するが如くに配慮することを意味する。この配慮が、法の精神としての「誠実」(Ehrlichkeit)である。すなわち、自己規律の自由の精神は、規律の共同性において、おのずから「誠実」という自由の倫理を展開させるのであり、その規律性において「禁欲」という、規範の内容に結びつき得ない否定的精神傾向を持ち出す必要はないのである。こうして問題は、資本主義社会、近代社会と呼ばれるところの、自由と誠実の精神原理が支配する社会体制は、どのような文明的、歴史的條件が存在する場合に成立し得たか、あるいは成立し得るかという問題に帰着するのである。

ヴェーバーは、西欧においてのみ発展し得た近代資本主義社会の精神的源流を、中世キリスト教修道士の禁欲的生活態度に求めたが、一定の社会の支配的精神と、これに影響を及ぼしたと推測できる特定の宗教的倫理との関係を、その信仰生活の特殊的形態の世俗化という観点で捉えるのは、はなはだ歪んだ、あるいは迂回的な学問方法と言われべきであろう。中世キリスト教の主たる信仰態様は、カトリック教会による聖なるものの独占と一般信者に対する権威的支配であったが、この体制の崩壊によって信者が直接的に神と交わり得る状況が成立したことが、宗教改革という歴史的変動であったのであるから、社会的・経済的体制に対するキリスト教信仰の影響を考察するのであれば、信仰の内容そのもの、ないし宗教改革の下でのその変容が、考察の出発点になるべきであろう。さらに、キリスト教信仰との関連が究明されるべき対象は、社会的、歴史的事実としての資本主義経済活動ではなくして、そのような活動を支えるところの、エートスとしての精神なのであるから、このような精神と信仰との関連性、すなわち源流と結果としての関係性が考察されるべきならば、直接的に経済的・社会的「精神」と、信仰内容としての「精神」との類縁性・同一性が確認されるべきであり、その一方ないし双方を行動形態に変換するという迂路を通る必要はない。ヴェー

バーは、近代資本主義の精神の源流を求めて、一時的で局所的な活動としての禁欲的プロテスタントの経済活動を適示したのであるが、キリスト教はそれ自体基本的な教義と信者の普遍的信仰内容を有しており、そこにある精神を資本主義の精神と対照すれば、自ずから本質的な結合関係が見出されるのである（小室直樹『日本人のための宗教原論』八五頁は、「資本主義もデモクラシーも近代法も深くキリスト教に根ざしている」と説く）。そこに合致しているものは、いうまでもなく「自由」の精神である。自由の原理は自己規定・自己規律にあるから、ヴェーバーが「規律」としての「禁欲」を適示したのは間違いいではないが、「自由」を放埒と曲解して「欲求」と共にこれを放擲したのは、甚だ浅薄で歪んだ思考態度であったというべきであろう（ヴェーバーはこのような思考回路のもとに、自由の理念の唱導としての「啓蒙」の意義を軽視したのである）。近代的精神の本質を表す「自由」の理念の究極的価値を承認するためにも、ヴェーバーが「禁欲」という迂回路を巡りながらも結果的には証明したところの、「自由の宗教」としてのキリスト教の精神を再確認する必要があるう。

キリスト教はしばしば「自由の宗教」と呼ばれるが（ヘーゲル『歴史哲学上』四五頁は、神の本性は自由の理念であると説く）、ここにおける「自由」は、他からの強制を受けないという意味での自由ではない。ヴェーバー自身も認めているように、「寛容」の精神はキリスト教の精神的特質ではない。それでは自由とは何か。それは自己規定、自己規律、自己実現の精神である。キリスト教における神は、絶対自由の主体であり、天地の創造者であり、全知全能であり、宇宙にあまねく遍在するところの、永遠の神である。神は自己規定して世界と人間を形成し、その生滅を支配する。それではこのような神に対し、人間はどのような関係に立つのであろうか。この点につき決定的な視点を提供しえたのが、ニケア公会議におけるキリストの神性の承認である。生身の肉体を持つ人間キリストが、同時に神

であるということは、肉体を持つ人間すべてが神性を有することを意味する。人が神と通じ得るのは、この一点に掛かっている。勿論人間は時間的、空間的には肉体的有限性の下にあるが、その本質は神である。このような存在としての人間の現実的な苦悩は、「悪」と「救済」にある。聖書によれば、人間の祖たるアダムは、禁断の木の実を食べ、楽園から追放された。ここでは、木の実は知恵を象徴しており、知恵こそが善の原因であり、また悪の原因でもあることが示されている。知ることは即ち自由であることであり―行為の意味を知っていることが自由である―、人は知ゆえに自由の身となり、また善悪の責任を負う。宗教教義の原典に善悪の責任の説話があることは、キリスト教が自由の宗教であり、倫理と法を貫ぶ宗教であることを明瞭に示している（シュヴァイツァー（鈴木俊郎訳）『キリスト教と世界宗教』一三頁以下は、キリスト教が倫理を説く宗教であることを強調し、東洋の宗教が一般的に、呪術や、世俗からの逃避を志向することを非難している）。勿論キリスト教は、責任を問うとともに、救済も説く。ただしプロテスタントはカトリックと異なり、懺悔や聖礼典の意義を認めず、「信仰のみ」「聖書主義」を強調する（代表はルターである）。しかしながら、「信じれば救われる」ことの根拠はどこにあるのであろうか。キリスト教においては、救われることは永遠の命を得ること、神の国に召されることである。キリストは、十字架の死から復活したが、これに倣い、キリストと共に神性を保有する人間は、人間に愛の心を降り注ぐキリストに対し、誠の心をささげることにより、キリストと神と一体になり、復活が許される。

右のようなキリスト教の教説は、あたかも法や裁判の原理が展開されているかのように見える。認識としての「知」により自由を得、またしかし責任をも負い、最終的には、神の子キリストに対する「誠実」の心情によって救われ、或は、過ちを犯した者には、永遠の死という極刑が科される。シュヴァイツァーの言うように、徹底的な愛と救済と

罪の觀念に占められるキリスト教は、厳しさと赦しの、正と悪との、裁きの法廷である。このように、人間を自由な存在と認め、正しいことを行うこと、そうでなければ責任が問われることを基本的な教義としているキリスト教は、厳しい倫理の宗教であり、また、法の精神とも通じる宗教なのである。歴史的にもキリスト教と法とは、兄弟の如くに寄り添い育ってきた。人間存立の根源的本質としての「主体的自由」の原理は、内面的にはキリスト教において出現し、外面的には抽象的普遍性と結びついた形で（自由な人格、自由な所有権）、ローマ世界で出現した（ヘーゲル（赤松訳）「法の哲学」四一八頁）。キリスト教によって人格の自由が開花し、（後に）私的所有の自由も認められるようになったのである（ヘーゲル・前掲二六〇頁）。規範性の下での自由な人格の主体的な行為と責任という観点で、法とキリスト教とは本質的な対応関係にあるのである。