

近代倫理学生誕への道(五)

——敬虔主義、プロテスタンティズムと近代世界——

堀 孝彦

【解説】 敬虔主義研究の意義と、その後のテーマとの関連

敬虔主義に関する論文を初めて書いたのは、文学部の卒論(1984)時点にまで遡る。即ち「ドイツ啓蒙思潮の宗教性——ピエティスムとアウフクレーリング——」(一九五三年、四〇〇字×一七九頁)である。最初の学術的論文を、敬虔主義への関心から開始したのであった。

そしてその延長と見なせるような大学院修士論文「シュライエルマッヘル研究——宗教本質論及び社会倫理学——」(一九五六年、四〇〇字×三九七頁+注八三頁)を書き、福島大学へ赴任した(一九六一年)。シュライエルマッヘルは「啓蒙された敬虔主義者」と言われる。

今ここに収録した敬虔主義に関する短文二篇は、更にずっとその後属するもの(1969と2000)であり、本稿の第二論文、即ちトレルチの翻訳解説「プロテスタンティズムと近代および現代」(1984)も、その延長上に位置するから、これまでの三〇年間は、敬虔主義をめぐる考察を底流としていた時期と捉えることも出来る。

福島大学赴任(一九六一年)後については、既述のように、教育問題との出会いを通じて「人間の本性」と倫理学のテーマへ移っていたから、それは第二期となり、本連載「近代倫理学生誕への道(一)」以下で解説したような順序となる。したがって文学部卒論と大学院修士論文前後の事情説明が欠けていたので、ここで振り返ってみることにする。

この第一期における「敬虔主義」の考察がいかなる動機や意図をもっていたかについては、記憶も不鮮明な部分もあるが、その後全体の基点にあたるので、重要である。

通例、最初の卒論テーマは指導教官の指示によるものが多かったらしく、実際そのころの倫理学科(金子武蔵主任教授)においては、指導教授の指示に従わないテーマで書いた学生は、その後長期にわたり実にさまざまな干渉、手ひどい不利益な研究生生活を余儀なくされた友人もあり、今日から見ると到底想像できないほどのものであった。「倫理学」講義のなかでは「敬虔主義」に触れられた記憶はなかったにもかかわらず、このタイトルを理由にして筆者が圧力をうけなかったのは、卒論の中心的内容がカント

の宗教哲学であったからであろうと推察している。自分でテーマを選べたのは、その後の関心から振り返って幸運であったといえる。

この卒論自体は、赤面するような失敗作である。「PietismusとAufklärung」と副題されているが、この両者が論文本論において結びつけられていないからである。カントが敬虔主義について名指しで述べている箇所は、そのマイナス面の指摘につきていえるほどの批判ばかりであり、それでいながらカントの敬虔主義への思い入れは並大抵のことではなく、この分裂した両者を、彼の叙述から直接拾って立証することなど到底できないからである。母親の膝の上での影響を幾度唱えても学術論文のテイをなさぬこと云々でもない。その他の方法には思いつかなかった。いまでは柄谷行人（『トランスクリティーク カントとマルクス』2004）のような驚異的なカントの読み方も現れており、それを飛躍させれば体制内的近代倫理学を破砕した点にこそ、カントの敬虔主義が働いた感がある。

いずれにせよ卒論の「序説」に続く「第一章 啓蒙の精神とドイツ的受容」、「第二章 ピエティスムとドイツ啓蒙」に関する八五頁は、驚くべく豊富な、しかしまだ予想的ではない指摘が満載されていて、その後の思想的把握の意図を先取りしていたことが分かる。

そのタイトルからして複雑である。「啓蒙思潮の非宗教性」なら分かりやすいが、「宗教性」であり、ネジレている。そのネジレの原因が、第一章の「啓蒙のドイツ的受容」に表現されている。

すでにここで、近代世界の先進と後進との比較史的問題意識がみられる。以下に卒論の第一、二章の要点を摘出する。

「Aufklärung」という語がドイツ語として最初に生まれたという事実から説き起して、「ドイツ啓蒙」の特殊な性格を論じ始める。〈啓蒙＝反宗教時代〉とみなすのはドイツには当てはまらない。

* 一八世紀前半、敬虔主義が表になって啓蒙を準備し、後半には敬虔主義は裏に潜む。フランスや英国で終わりにかけていることがドイツで漸くはじまらけている。

啓蒙の前史が《新しい》宗教性から開始されるところにドイツの特色がある。この宗教性は単なる反動ではなく、むしろ敬虔主義をもドイツ啓蒙の一構成要素として（Erbaufklärung）、後進国の革新的役割をになうものとして把握する。筆者の敬虔主義への関心は、まさに後進国における変革主体形成の可能性いかにあった。その意味でも敬虔主義を例えば中世神秘主義の伝統をひくような流れにおいてではなく、それをドイツに限定せず、「教会内部での分派（セクト）的理念の衝動」というトレルチの定義にそって、まずネーデルランドに、ついで英国非国教派にと、広く捉えている。この視点は、西欧全体の近代化という文脈のなかで捉えることを示しており、ひいては後年、近代日本との関連に言及していく芽を（無意識的に）すでに含んでいる。

敬虔主義の革新的啓蒙との連携はやがて破綻し、プロイセンに代表される上からの啓蒙絶対主義的近代化の尖兵の役割へと変容

していく。

啓蒙と敬虔主義との間の《提携と離反》については、①正統派（ルター派）の信条主義への反作用、②宗教的寛容という点での提携と、領邦国家における寛容主義の分解、③ドイツ語教育での提携と、後半における啓蒙一般への否定などが具体的に描かれている。

トレルチの宗教集団の三類型、ウェーバーの敬虔主義評価なども活用されているが、啓蒙の「完成にして超越」とされるカントが、ドイツ啓蒙の二側面に対するどのような「完成・超越」であったのかを以下に扱うとしているが、それが成功していないことは既述の通りである。

以上の思想的な前半は、後半のカント宗教論以上に生彩に富む。本論文はピンソンの著書と出会うことができたのが幸運であった。

* Koppel S. Pinson, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*,

Columbia University Press, 1934

なお修士論文について一言すれば、シュライエルマッハーをヘーゲルの歴史倫理学に対する社会倫理学としてとらえ、国家へのみ止揚統合されるヘーゲル図式とは異なる、いわば多元的社会論として、よりリベラルではあるが、現実の概念把握としてヘーゲルに及ばないとするものである。この後半部を雑誌『理想』に掲載し、福島大学就任（1961）に役立った。

こうして後年まとめた『近代の社会倫理思想』（一九八三）あ

とがきに、次のごとく書かれるに至る。

「本書は、ドイツ敬虔派、シュライエルマッハー、トレルチという一つの『市民的な』系譜をたどり、近代的エートスの展開と止揚の課題をあきらかにすることを通じて、ドイツに上廻る後発の近代化を余儀なくされてきたわれわれの、近代日本における『変革主体形成』の課題（終章）を――一九三〇年代危機への対応であった和辻倫理学に対する批判的視角から（序章）――提示することをねらいとしている。」

和辻についての論文が登場するのはこの時が最初である。しかしここでは、ウェーバーを用いて旧型の町人と近代的産業資本とを区別すべきことを西欧思想史の側から論じたものであり――ウェーバーの視点――、近代日本を本格的に対象とするのは名古屋へ移った後からである。

一 敬虔主義

【解題】

敬虔主義についての短文を二篇、収録する。

前者はシュペーター「敬虔なる願望」1676の本邦初訳（『キリスト教教育宝典Ⅴ』1969）に付した解説である。翻訳はそれ以前に抄訳を一九六六年に福島大学教育学部論集一八号の2に試作掲載した。

翻訳の趣旨は「ドイツ敬虔派の思想と行動―シュペーナーのばあい―」1968（『近代の社会倫理思想』青木書房1988所収）から受け継がれている。筆者が最初に敬虔主義に関心を抱いたのは前記の通り文学部の卒論（1954年）にまで遡る古いものである。

後者は、後年の『新マルクス学事典』弘文堂2000に載せたもので二〇世紀までを視野に収めた。この『事典』はマルクス生存時代の社会思想にかぎり、「マルクス主義」の項目をも欠くといった特徴がある。

【本文】

1 P・J・シュペーナー『敬虔なる願望』一六七六年、訳者解説

『キリスト教教育宝典Ⅴ』玉川大学出版部一九六九年）

シュペーナーの生涯

トーマス・マンは「カトリック教会の内部で起こったこと（『宗教改革』は、百年と少し後にプロテスタンティズムそのものの内部で、再び繰り返されることとなった（『ドイツ敬虔派』）と述べたが（“Doktor Faustus” XI）、シュペーナー自身、宗教改革の継続者としての自覚をもっていた。ドイツ敬虔派は、ミュンツァーやカールシュタットに代表される「宗教改革左翼がもっていた神秘的要素を、倫理的要素へ転換させた」といえよう（Martin Schmidt: Das Zeit alter des Pietismus, 1965 Einleitung XXIII）。

シュペーナー Philip Jacob Spener（1635～1705）の著作が邦訳されるのはこれが最初と思われるので、略歴を紹介しておく。

シュペーナーは上エルザスのラポルトシュタイン伯顧問官の子として生まれ、ピューリタンの宗教書やアルントを読んで育った。シュトラスブルグで神学・哲学・歴史を学びつつ（1651～58）、カルヴァン派のファルツ・ビルケンフェルト公子の家庭教師をつとめた（1654～56）。このころ既に抱いていたカルヴィニズム的な改革理念は、ジュネーヴ遊学中、神秘主義的カルヴィニスト Jean de Labadie（1610～74）との知己によって強まり、ルター教会の教条主義を批判して実践的キリスト教を実現しようと念願するようになる。

彼はストラースブルグの自由説教者（1663）、フランクフルト・アム・マインのルター派教会主任牧師（1666）を歴任し、collegia pietatis（敬虔集会）を創設（1670）、本書“Pia Desideria”を公刊して（1675）、ルター派教会の改革を提案した。

その後はザクセン選帝侯の宮廷牧師としてドレスデンに招かれ（1686）、シュペーナーの影響下のもとに、フランケ August Hermann Francke（1663～1723）らを中心とした敬虔派運動がライプチヒ大学で起こった。ブランデンブルク＝プロイセン政府の招きでベルリンの聖ニコライ教会の監督牧師となり（1691）、プロイセン教会行政にも関与した。彼は、本書のほかに、三〇〇項目を数える刊行書を遺した多作家であった。

本書の区画

本書の成立事情については「緒言」に詳しい（省略）。その構成は以下の目次において明瞭である（原書に目次はない）。

緒言

第一部 現状の批判

- 1 教会腐敗の原因
- 2 世俗的権力における欠陥
- 3 聖職者たちの欠陥
- 4 第三身分の欠陥
- 5 行為の外面的遂行
- 6 ユダヤ人たちの蹟き

第二部 教会改善の可能性

第三部 教会改善の諸提案

- 1 聖書の広範な使用
- 2 普遍祭司制の実行
- 3 敬虔の実践
- 4 宗教論争のあり方
- 5 教育改革とコレギア・ピエタティス
- 6 建徳のための説教

第一部の要旨とコメント

(1) 三十年戦争などの外的災厄にも増して重大なのは、人目につきにくい霊的な悲惨である。その原因は、火と剣によらない一層巧妙なたちでの迫害と、ルター派教会内部に巣くっている欠陥とである。

(2) ルター派諸侯は権力を、かえって教会の抑圧と皇帝教皇主義確立のために行使し、別の宗派に属する政府のもとで生きる人の方が幸福なほどである。

(3) しかし聖職者においても例外ではなく、彼らの新スコラ主義、詭弁などを批判するシュペーナーの筆致は一段と高まる。ここで多くの引用を通して、現状に批判的なのは自分だけではなく同輩の先輩や同時代者が多いことを強調している。

(4) 第三身分においても、醜聞・訴訟のやり方・商人や手工業者の生活にみられるように、キリストの規律が少しも行われていない。

(5) 彼はルターの信仰義認論に固執しつつも、善きわざを軽蔑する傾向を批判し、とくに洗礼・告白・赦罪・聖餐の「事効論」的解釈（それは聖なる生活を妨げ、神の意図を転倒させる）を非難する。これはルターいらい否定されてきた正統カトリックの立場である筈なのに、それが「再びこっそりと導入されて来ている」。

(6) ユダヤ人たちの蹟きも、実はこのようなキリスト教会自体の側の欠陥に起因しているのである。

それにもかかわらず、教会を改革し、より完全な状態に近づくことは可能であることを述べて（第二部）、その改革のための具体的プログラムを提案する（第三部）。
すなわち

(1) 聖書全文の主体的な講読と討議、

- （２）それを保証するための普遍祭司制の實行、
- （３）知識だけでなく、敬虔な生活の実践の強調、
- （４）したがって、真の教説は論争によってはおかえて失われ、神聖な生活を通じて確立されること、
- （５）神学生の教育方法の改善と敬虔集会、
- （６）説教の目標は建徳にあり、内なる新しい人をつくるにあること。

本書の反響

シュペーナーの思想内容それ自体は独創的とはいええず、また決して過激なものでもないにもかかわらず、本書が「明確な改革プログラム」を提示したことによって、従来からいわれてきた単なる嘆きや批判は、ここに「行動計画」＝改革運動へと転化し、甚大な影響をおよぼすと同時に、これに対するリアクションを引き起こすこととなった（F. E. Stoeffler: *The Rise of Evangelical Pietism 1965*, p. 235）。

初版刊行後、まもなくホルプとシュトルとによる詳細な好意的「批評」が寄せられたが、その後とくに単行本として出版されてから、全ドイツから熱狂的な反響をよび、シュペーナーは数年のうちに三〇〇通以上の好意的な手紙を受け取った。テュービンゲン大学神学部は公式に賛意を表明しさえした。しかし一般に聖職者は、平信徒の向上によって自分たちの地位が脅かされないかを恐れ、教授たちは、神学の領分に門外漢が生意気にも侵入してくることに憤慨した。

シュペーナー自身は、本書では少ししか触れていない「敬虔集会」(建徳のための私的会合、信徒集会 *Konventikel*) の設立に努め、各地で

それが急速にもたれるようになった。これは、「核となるキリスト者」(有資格者) が性別や身分上の「差別なしに」私的に集う一種の自発的結社に近いもので、この集会を敬虔派運動のいわば細胞として、教会全体の改革へ発展せしめようとしたものであった。したがって当時のドイツの領邦教会制の枠を越えようとした画期的なものと一応いえるが、それだけに正統派からの圧力も大きく(とくにライプチヒ、エルフルト、ハンブルグ、ゴータなどで)、ホルプもハンブルグから追放された。

また敬虔派内部の混乱や弱点もあり、英国の「独立派」(クロムウェル)とは異なるコースをたどり、逆にプロイセン絶対主義的体制のなかへと吸収され、イギリスにおけるような市民革命への展望は開けなかった。

敬虔主義の研究は日本では未着手であるが、有賀弘『宗教改革とドイツ政治思想』東大出版会1966

堀孝彦「ドイツ敬虔派の思想と運動—シュペーナーの『あこ—」

1968『近代の社会倫理思想』青木書店1983)。

2 敬虔主義 [Pietismus Pietism]

(『新マルクス学事典』的場昭弘ほか編、弘文堂二〇〇〇年)

ルターの宗教改革は国民国家の成立を促した筈なのに、封建的なドイツでは多数の領邦教会(Landeskirche)を生み、それが固定化されて、「領邦」絶対主義諸国家のままで上からの近代化をとげていった。敬虔主義は、広義には「諸教会の内側で発生する教派(Sekte)の理想

のやみがたい衝動」(トレルチ)といわれ、イギリスのピューリタニズム諸派、メソヂストなどを含むが、シュペナーの『敬虔なる願望(真の福音主義諸教会の神意になつた改革への心からなる要求)』1676年に始まるドイツ敬虔主義は、狭い領邦国家に閉じ込められたルター正統派(領邦教会)の教条主義・官僚化・教義のスコラ化への反発として生まれた。ヘルンフト派のように分離したものもあるが、シュペナーのハルレ型は「教会内教会」にとどまり、キリスト教は知識でなく実践であり、集まって聖書を読み、愛の修練を行い、神意にかなう生き方をし、ルターの初志に立ち返り内的人間の建設に励んだ。彼はザクセンからベルリンに移り、プロイセン教会行政にも関与した。実践的指導者 فرانケ はハルレ大学教授となり、孤児院などをも主宰した。当初それは英国の独立派(クロムウェル)と精神的親近性を持ち、西南ドイツではイギリス型発展の可能性を持ちながらも、プロイセン絶対主義による上からの近代化路線に格好の栄養を与え、それに吸収されて、その尖兵とさえなる。

しかしその最良の部分は「美しい魂」(ゲート)として、「啓蒙された敬虔主義」*enlightend Pietism* とよばれる人たちに、ドイツ理想主義(カント)から、ロマン主義(シュライエルマッハー『宗教論』1799)に至る思想の底流をいりどった。北米留学中の内村鑑三に絶大な影響を与えたことで知られるアマスト大学のシーリー学長は、十九世紀の新敬虔主義代表者であるツールックに一八五二年ハルレ大学で学んだ人であった。

シュタイン＝ハルデンベルク改革によっても教会の自立、下からの意思形成は生まれず、かえって以前よりも権威主義的領邦教会の性格

を強めた。だから十九世紀の信仰覚醒運動である新敬虔主義の出番となる筈だが、貴族・官僚を担い手とし再び領邦教会に取りこまれて行く。東・北部敬虔主義はもとより、手工業・商人を含む民衆的な西・南部敬虔主義も社会的広がりを欠き、社会問題に背を向け、初期労働運動との接点を自ら失う。人間関係の上でこの運動に近い所にいた若いエンゲルスも反発して去った。内国伝道と救済事業に励んだが、自己形成よりも援助を、家族の役割を重視したので、キリスト教的扶助思想を拒否した労働組合を理解し得なかった。

十九世紀ドイツ・プロテスタンティズムの主流は神学上の合理主義と自由主義神学とであった。宗教を理性宗教(＝道德)へ還元したカントを一面的に解釈し、彼の敬虔主義的側面(母親と学校を通して敬虔主義の影響が大きい)を切り落とし、平板な啓蒙神学が十九世紀の四〇年代も浸透し、人々の教会離れが進む。その担い手は教授・弁護士・官僚らドイツ特有の教養市民層であり、彼らはこの神学的合理主義が教会の枠内に止まる限り自らの現世志向の教養がプロテスタンティズムと背馳しないと思ひこむことができ都合であった。しかしドイツ理想主義・ロマン主義の洗礼を受けた高踏市民は神学的合理主義に飽き足らず、急進化して自由主義神学を起し、キリスト教を近代文化に適合させようとするから、まさにドイツ理想主義、シュライエルマッハーと重なる。しかし教会に行く必要のない教養層が主で、民衆蔑視は免れず、当時の牧師は教会官僚となり、その養成・任命・人事権もプロイセン政府に掌握され、聖職者も世俗官僚に昇進し、結局は教養層をも繋ぎとめない。したがって国家への依存を続ける領邦教会は自発的な宗教運動を民衆のなかに発展させることはで

まず、新たに登場した社会問題・労働問題という絶好の出番にまでもや応ええない。合理主義であれ、それに反発する敬虔主義であれ、これらの俗物性を痛いほど目にしたマルクス、エンゲルスらが、それらを現実の改革を回避し心の中で気晴らしする「阿片」と見たのは、後年のマルクス主義による内面的なものの一般の拒絶は別として、それ自体はむしろ理解されるところである。しかし教養市民層の指導によって生まれた労働者教育協会は労働者を従属的に見ていた。それに反発する自由宗教家・光の友の流れから無神論までの人々から労働者運動が始まり、社会民主党へ至る過程で、社会生活の激変に翻弄され始めた民衆の内面生活を支え、彼らを社会改革へ向かわせるものは存在していなかった。領邦教会を一步外に出ると真つ暗な真空状態で、そこには自由な市民社会は見出せなかった。

〔後史〕

このようなベクトルをもつドイツ社会主義自体が、実はひからびた宗教に対するその「観念上の代用品」にはかならなかった。そのような役割を演じたことは否定できない。「零落した知識人」（M・ウエーバー）が労働者とともに、創出したものに他ならないとみなすことが可能である。とすれば、そのような人間の顔を持たない「社会主義」が民衆の社会的・内面的苦悩を解くことのできないのも明らかである。やがてこれに飽きたらぬ、当時世界随一を誇ったドイツ労働者階級が一転して、なぜ一九二〇～三〇年代に雪崩を打って、新たな『疑似宗教』としてのナチズムのもとに馳せ参じて行ったかも理解できよう。

【参考文献】 前掲書のほかに

M・シュミット『ドイツ敬虔主義』教文館1972
野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』名古屋大学出版会1988
伊藤利男『敬虔主義と自己証明の文学』人文書院1994

二 プロテスタンティズムと近代および現代

——古プロテスタンティズムから啓蒙へ——

『トレルチ著作集』8、解説、ヨルダン社一九八四年

【解題】

関連する次の二論文を、合成して重複を省き、再編集した。

なお文中「本論文」とは、トレルチの『近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義』を指す。

1. 「ルネサンスと宗教改革」問題——トレルチにおける思想史の（社会学的）方法——『福島大学教育学部論集・34号（社会科学）』、一九八二年。

これはその二〇年も前の旧稿「思想史の社会学的方法——トレルチのディタイ批判——」『福島大学社会学部論集』13集、一九六二年を全面改稿したものである。

旧稿はトレルチの『ルネサンスと宗教改革』を中心に叙述しているが、すでに問題意識は改稿後の範囲内にある。いずれも最初期以来の問題意識の産物に属する。「社会学的方法の限界」にも言及していて、それが「孤立的・機械論的・因果的考察方法」にあること

をボルケナウ『封建的世界像から近代的世界像へ』第1巻1934を引いて述べている。

2. トレルチの論文「近代世界にたいするプロテスタンティズムの意義」1906と1911の翻訳(『トレルチ著作集』8、ヨルダン社につけた長文の解説一九八四年)。

いずれも、トレルチにおける思想史の社会学的方法を説明することを通じて、―「ルネサンスと宗教改革」とを例にして―近代西欧(倫理)思想の独自の展開(＝宗教改革を経由した近代倫理の成立)を論じたものである。言い換えると、このような《思想内容》を論じるのに最適な社会学的方法を説明したのである。

当時大きな影響をあたえた金子武蔵・大塚久雄編『講座 近代思想史』(全九巻、弘文堂1958～59)の第一巻冒頭には、「序・思想史方法論」として、「A歴史哲学的方法―古代と近代―(金子)」と、「B社会科学的方法(大塚)」とが並列せられ、各巻の執筆者もほぼ双方の分野から選ばれている。

Bは近代のエートス(精神的雰囲気)とその社会層という方法概念を導入し、「社会科学的な視角」からの思想史叙述の方法論であるとして論旨明快である。Aの方では思想の歴史哲学的研究は精神史にならざるを得ず、思想と現実の底には共通の精神、イデオが横たわり各分野を統一づけているので、その一般的意義と限界を研究せねばならぬと説くが、「近代」に対して―従って現代に―どう向き合おうとしているのかその姿勢が見えないから、近代思想固有の思想《内容》を解明する《方法論》に及びえていない。副題に「古代と近代」とある

のも偶然ではない。その内容がギリシャの数学・芸術の一般的特徴をあげてルネサンスと比較しているように、精神史一般論しかないとすれば、『近代』に視座をおいた思想史は叙述困難であろう。

筆者が、本稿において『精神史的方法』(ディルタイ)を批判したトレルチの『社会学的方法』についてくどいほど述べたのは、同講座における社会科学的方法の側から、指導教官であった金子教授を批判したことになる。同『講座』第二巻には金子教授による「ルネサンスとレフォルメーション」もあり、トレルチの同名論文を挙げての叙述も含まれているが、トレルチの真意が全く理解されていないのは淋しいかぎりである。

【本文】

はじめに

一定の歴史的時期の特徴を示す用語としての「ルネサンス」概念の成立史上、ブルクハルトの古典的名著『イタリアにおけるルネサンスの文化』(一八六〇年)が果たした圧倒的な役割を軽視する人はあるまいが、この概念は、その後の展開のなかで、一方ではブルクハルト自身の意図にも反して一人歩きし、教科書の公式像のなかへ固定化され、一世を風靡することになってしまったと同時に、他方では、これに対する否定的な諸見解が実証的歴史学の進展と相まって輩出するなかで、この概念は融解してしまった感もある。

ホイジンガ(Johan Huizinga, 1872-1945)は「こうした事態を「夢みる人」と、「質問する人(研究者)」との対比で述べている(「ルネ

サンスの問題」1920。「夢みる人」は、われわれから「ルネサンス」概念を取り上げないで下さい。それは全人類の杖とも柱ともなるもので、生活態度のシンボルになりきっているのですから、われわれはそれなしにはやっていけませんというのに対して、「質問する研究者」は、ルネサンス概念は曖昧さ、不完全性・偶然性に害されていて、しかも危険な公式的図式化をされている。どうみても使いものになる術語ではないと応じる。

このようにブルクハルト以後、十九世紀末から二十世紀に入って、「ルネサンス」概念が融解しはじめたが、その最大の原因は「資本主義経済の矛盾が強く意識され、さりとて社会主義革命に期待できなかった人々の間に、しだいにかつての楽天的な自信の喪失がみられるようになった」ことに求められよう（阿部玄治「ルネサンス観の変遷」1981）。そして「ルネサンス」概念の流動化は、中世と近代との境界についての通説をもぐらつかせることになる。とくに、いわゆる「中世史家の一揆」などによって、この境界線も従来のように十六世紀ではなく、十八世紀まで下らせるか、——この場合は、ルネサンスは中世末期になる。——さもなければ十四～十八世紀の全体を近代の移行期としてとらえるかといった見解が有力になってきている。

そこで、近代人の世界観の基礎を個人主義に求めるブルクハルト的「ルネサンス」観を、なお引き継いでいるのは、むしろ正統マルクス主義歴史学の側といえよう。生産力の発展にとって桎梏となる資本主義的生産関係（近代社会）を否定しても、人類の進歩の原動力をなす生産力の発展に対して楽観的・確信的だからである。もっとも、近代の開始期をブルジョア革命（イギリス革命、十七世紀）とみるから、中世

期の終わりは通説の十六世紀ではない。十六～十七世紀の絶対主義国家は封建反動としてとらえられる。この点においては、ギルドに拘束されない産業資本による近代への移行を「革命的な道」とした『資本論』（第三部二十章）の史観には、たしかにこれから述べていくウェーバー、トレルチのそれと重なる部分が生じてくる。これは近代の起源の問題にとどまらず、とくに封建制からの移行の仕方、変革の推進力・担い手の問題をも含み、総じてヨーロッパの近代を世界史のなかでどのように把握するかという巨大なテーマの一環をなしている。

西欧における「ルネサンス」をどうとらえるかという上述の問題は、「ルネサンスと宗教改革」をどのような《関連》で把握するかという問いのなかで、いっそう明確な形で再現される。これを《ルネサンスと宗教改革問題》と呼ぶことにするが、本稿は、それが上述のような巨大なテーマへの一つの接近を、次のような限定のもとで試みてみたい。すなわち、トレルチの論文「ルネサンスと宗教改革」（一九一三年）を手がかりとしつつ、そこで彼が用いている思想史の〈社会学的〉方法を取りだして、その意義と限界を示すことである。

したがって本稿は、ルネサンスおよび宗教改革そのものの内容についての何らかの具体的な歴史叙述をおこなおうとするものではない。両者の《関連》にかかわる諸問題に限られる。

一 通説の批判と思想史方法論の転回

——トレルチのディルタイ批判——

エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923) における彼

の広範かつ膨大な研究活動は、「二つの主要な関心」に導かれていた。すなわち旧来の宗教的諸力と近代の精神的諸力との「闘争と調停」の問題である。したがって、キリスト教の本質をひとつの中心をもつ円ではなく、二つの焦点をもつ楕円 *Ellipse* としてとらえることに類比されていた（『キリスト教の本質』とはなにか）1903, GS, II, S. 422）。

処女論文「ゲルハルトとメラニヒトンにおける理性と啓示」（1891）で彼は、宗教改革の思想が根本において未だまったく中世的性格を示していることを論じていた。そうすると「近代の全精神状況すなわち、神学的に拘束された教養や文化に対立する世俗の自律的な教養や文化の貫徹は、いったいいつから始まったのか」という、いっそう広範な問題が提起されてくる。「それは啓蒙主義 *Aufklärung* くらいであるというのが、私の研究の答えであった」（トレルチ『私の著書』GS, IV, 荒木康彦訳、創元社）。事実このことを集約的に叙述した論文、「啓蒙主義」（1897）の冒頭でも、「啓蒙主義（こそ）が、……ヨーロッパの文化と歴史における厳密な意味での近代の開始であり、その基礎をなすものである」（*Beginn und Grundlage der eigentliche Modernen Periode*）と言われている。この見方は近代世界の起点をルネサンスに求める『通説』とすでに対立している。しかし近代世界が「いつ」形成され、「なにを」内容としているかが追求されているけれども、『何が』この『歴史的形成の推進力』であったか、つまり『何によって』近代世界は形成されたのかというような問題提起は、いまだこの論文には生じていない」（内田芳明『ヴェーバーの射程』1977）のである。それだけではなく、啓蒙主義が近代の開始であり基礎であると言って

おきながら、そのすぐあとで、そのような「啓蒙主義の基礎は十七世紀にあり、そしてさらにさかのぼればルネサンスに、〈否それどころか十四世紀いろいろの都市や宮廷の文化の発展のうちに〉ある」とも述べていて、ルネサンスと啓蒙主義とのダイナミックな——プロテスタンティズムによる否定的媒介をへた——連結という把握には、まだ達していない。したがってこの時点でのトレルチは、人間精神の解放をあとづけるディルタイ（Dilthey, 1833-1911）と同じ視点から思想史を追求していたことになる。ディルタイは、ルネサンスと宗教改革とを同一次元でとらえ、前者を世俗的ルネサンス、後者を宗教的ルネサンスとみる通説、「定型的説明」に立ち、結局ルネサンス優越史観となる。

* ディルタイの『十五、十六世紀における人間の把握と分析』は、まず中世形而上学の分析から始めている。その根本動機は、①宗教的動機、②ギリシャ的宇宙観（対象的形而上学）、③ローマ的精神（意志の立場）から成り、それらの織りなす統一による力強い交響楽が神学的・超越的な中世形而上学の「生」の表現であった。それに対して、ルネサンスと宗教改革という「精神の解放 *Befreiung des Geistes*」を求める闘技場が、これら三動機を分解してしまったとみる。すなわち①宗教改革、②ストアを基礎とした理性の自律（グロチウス、デカルトなど）、③マキアベリというようにである。

内容構成上、特徴的なことは、ルネサンスも宗教改革も、いずれも「精神の解放」として一括され並列された上で、ルネサンスにおいては、i 黎明期のペトラルカ、ii 最盛期のマキアベリ、iii 十六世紀ルネサンスの中心であるフランスから人文主義者モンテーニュが選び出され、後者「宗教改革」では、まず i エラスムス（ルターの論敵であったフマニストのエラスムスが宗教改革の章で

挙げられていることに注意！）、ついでニルターとツウィングリと続き、カルヴァンがなくてiiiセバスチアン・フランクをもつて終わるという構成をとっていることである。したがって「ルネサンス」においてベトラルカやモンテーニュらの人文主義者が中心に叙述されるのと同じように、「宗教改革」の方でも「十六世紀のヴォルテール」とされるエラスムスらのフミニストたちの普遍主義的有神論が中心となっている。

当初ディルタイは、トレルチの歴史研究における導きの星であったという。彼は「啓蒙主義の終末とドイツ観念論の問題提起へと導いてくれた人であった」ところがそのトレルチは、ディルタイにあつては「ルネサンスと宗教改革との間の基本的な相違点はほとんど全く無視され、『啓蒙の自然的体系』というものに対して共通の前提であるという点ばかりが強調されすぎて」というと批判するようになる。このように両者が「精神の解放」として一括して捉えられ得たのは、十五、十六世紀の人間像がその後十七世紀以降の精神科学の「自然体系 *die natürliche System*」へとどのように継続的に受け継がれていくかという点に、ディルタイの関心があつたからであり、同時にここには、思想史方法論上の重要な相違点が横たわっている。トレルチは両者それぞれ異質のものが独自の関わり方で「啓蒙主義」において融合したと捉えていく。社会学的に異質のものをディルタイが共通視・並列できたということは、それらを「精神史・文化史」の視点だけからとらえたからである。いきおい「諸体系間の和解しがたい戦いをひきおこす諸矛盾は消え失せ、実際には鋭く対立している諸方向や、たがいにははっきり区別される諸時期が、『人間精神の解放』という単調な

薄明のもとにばやけてしまう」(ボルケナウ)。精神史・理念史は、様々な対立や抗争をも精神 *Geist*、理念 *Idee* の一貫した発展として連続的にとらえようとするから、もともと質を異にし担い手の異なる事象をも同一視しがちである。「二つの思想のかたちが似ているからといって、その社会観も同じ」であると推定してはならない(水田洋『近代人の形成』1954)。

ところが、一九一三年の論文『ルネサンスと宗教改革』(内田芳明訳、岩波文庫)ともなると、トレルチの思想史方法論の決定的な転回のあつた明瞭である。

彼が歴史研究を「社会学的研究 *soziologische Studien*」として行うようになった背景として、自著の解説である『私の著書』*Meine Bücher* (1922) は、①現実社会への着目、②M・ヴェーバーと、③マルクスの影響をあげている。「社会政策の実践的課題、政治的・社会的的事物についての考察、ドイツにおける政治的成熟へのおそまきの移行。これらすべては同時に精神史の問題を、私にとって今までとまったく異なったもののように、際限なくはるかに錯綜した、そしてはるかに従属的なもののように印象づけた。」ここで、思想史が「はるかに錯綜した (*komplizierter*)」ものであるはずだと言っているのは、一元的発展思想への批判である。「ヘーゲルやディルタイにおけるように従来一面的でイデオロギッシュであった歴史哲学的、発展論的な全理念は変化してしまった。……私は同時に、目のさめるようなこの驚きがとくに自明のことであったマックス・ヴェーバーのような力強い個性的な人物の魅力のとりこになった。」

続けて言う。「そこから、マルクス主義の下部構造」上部構造論

Marxistische Unterbau-Überbaulehreが最大級の力でもって私をとらえた。

私はそれを直ちに正しいと考えたわけではなく、それは個々の場合にそれぞれ「その是非を」答えるべき問題設定であるとしても、決して避けるべきではない問題設定を、いずれにせよ含んでいる。」さきの引用文のなかで、精神史の問題が「はるかに従属的な (abhängiger)」ものに見えてきたと言っていたのは、思想が(宗教でさえも)なんらかの意味で下部構造に条件づけられているのを自覚するようになったことを指しているよう(むしろWeberを通じてMarxと接触!)。これらの記述からすると、いわゆる《マルクスとヴェーバー》問題に最初に取りくんだのはトレルチその人であったということになる。ボッセは、トレルチとヴェーバーとの決定的な出会いを一九〇一年から〇三年の間と推測し、この時期にトレルチの文化史的方法是社会史的方法へ転換したと見ている(Hans Bosse: Marx-Weber-Troeltsch, Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, 1970, S. 76 f.)。そのような格闘のなかから、「キリスト教の成立・発展・変化・近代における停滞は、どの程度社会学的に条件づけられているのか」(『私の著書』という、かれ畢生の問題設定が成立したのであった。『社会教説Die Soziallehren』序論では、こうである。「われわれはまずキリスト教固有の社会学的理念とその構造や組織を問わねばならないであろう。そこには常に、人間の生活諸関係一般の普遍的の基本シェーマの理想が含まれている。問題は、この「宗教的」基本シェーマがどの程度他の諸関係(社会学的形成物)に作用するのか、どのように逆にそれらから影響されるのかということである。」(『トレルチ著作集』第七巻 一三五頁、ヨルダン社)。

このような問題設定の遂行には、ディルタイに代表される精神史方

法論への批判を必要とした。

二 思想史の《社会学的方法》

―『ルネサンスと宗教改革』を中心に―

(一) それではルネサンスと宗教改革との相違はどこに見いだされるのだろうか。両者を相違するものとしてとらえる分析視角のうちに、トレルチによる《社会学的方法》思想史方法論の確立がうかがえる。

ルネサンスの独自性を、トレルチも「キリスト教的禁欲への対立」に求めているが、それはどのような意味で言われているのであろうか。またそれは宗教改革における「禁欲」や、その後の「現世肯定」とどのような関連があるのだろうか。《通説》は、ルネサンスにおける「禁欲の否定」を『解放』と理解し、これを直ちに「現世肯定」と結びつけるから、一直線的に『ルネサンスと近代世界』という図式を楽天主義的に描くことができた(解放説)。しかし、権威からたんに『解放』されただけではむしろ無力であって、「社会学的に非生産的」(soziologisch unproduktiv)である。ルネサンス的「自由」や「教養」は、特定の職業的束縛からの解放にとどまる。その典型的人間像とされる「万能人」は、「無・職業人」として把えなおされる。事実、彼らの「現世肯定」もまだ社会の新しい形成力となることはできず、彼らはいって既存の国家や教会勢力に依存しつつ、「自由」(＝前期的特権)を獲得していたから、その「個人主義的自由とはまったく対立する絶対主義の理論を基礎づける」(『ルネサンスと宗教改革』)ことになったのである。ここにルネサンスの文化的進歩性と、社会学の保守性と

の対照が浮かび上ってくる。文化史的「精神史的視点からみれば前者の華やかな創造的進歩的側面に幻惑されて、後者の封建反動的側面を視野のうちに収められなくなり、あの《ルネサンス→近代世界》という図式を疑う余地のないものにしてしまう。ルネサンスが「社会的に生産的」となるためには、その「自由」は特定の商業資本・エリート

トの自由ではなくして、社会的生産力の担い手のもつ自由へ発展・転化されねばならない。トレルチによってルネサンスは、「中世から近世へかけての偉大な過渡期の諸現象」として位置づけられるのである。

近代世界形成の社会的エネルギーは、力量 *virtu* をそなえた一部の人間における《反禁欲→現世肯定》から自動的に流れ出してくるものではなく、古プロテスタンチズムをオプティミズム（＝新プロ）へと転換させるもの、「禁欲の徹底」が逆説的に「現世肯定」へとつながるその結びつきかた（＝禁欲と現世との内面的結合）のうちにある。それが世俗内的禁欲の徹底としての「職業 *Beruf*」の観念である。

古プロテスタンティズムの時期（十六、十七世紀）をささんで、その後アルベルティ（＝ルネサンス）とフランクリン（＝近代プロ、啓蒙主義）とが位置している。ここで、宗教観念にまだ関連せしめられていない（*noch nicht*）前者と、もはや関連せしめられなくなった（*nicht mehr*）後者とは（Weber GS Bd. 1 S. 94 大塚訳、四二頁、一九八八年）、表面的にみれば、いずれも「経済的合理主義」、「功利主義」一般として「類似」しているようにみえるが、実は決定的に異なる。これを把握出来るのが、「社会的」方法だということになる。

すでに「職業」は中世において分業の体系を意味していたが、それはなんら神聖視するに値しない自然的秩序とみなされていた。中世の

社会的・文化的「二段階体系 *doppelstufiges System*」から必然的に帰結するものとして、合理的倫理の上位にサクラメント的倫理、現世的生活の上位に修道士制度が階層的に位置づけられていた。禁欲生活は世俗外において——空間的にも世俗と隔離された修道院を中心に——行われ、一般の世俗生活はこのような世俗外的禁欲への「譲歩 *Koncession*」として大目にみられていたにすぎない。

このような二重構造はそのままにしておいて、その重心を上位の「禁欲」から下位の「世俗」へと相対的に移動させていったときに、かのルネサンスの「禁欲への対立」という「関心方向の変化」が成立するが、二重構造そのものは何ら原理的に否定されずに存続する。

これに対して宗教改革は、このような妥協、現世道德と修道士道德との間の「弛緩した媒介（橋渡） *laxe Vermittelungen*」を一切排除する。プロテスタンティズムは聖書とその教説においてのみ成立し、キリスト教的理念はすべての者に平等に要求されるから（＝被造物としての無力性の平等）、世俗外的禁欲はありえなくなる。宗教改革によるカトリック的禁欲の否定とは、このようなヒエラルヒー的「二重構造」そのものの否定であるから、今や、罪の意識にもとづくもとも厳格な禁欲が「世俗内的に *innerweltlich*」要求されることになる。各人は世俗の職業を召命と感じてひたすらこれに従事しつつ、現世の秩序を合理的・組織的に形成し、奉仕の生活を営む。しかもそこに「予定」の教説がはたらき、「救いの確かさ」は人間的な功績（よきわざ）によってもその確証を増すことのできない絶対的な神の予定に属するが故に、職業労働への不断の、無限の従事によるほかない。カトリック的禁欲の否定としての「禁欲の徹底」と「現世肯定」とが、世俗内的禁

欲としての職業Ⅱ召命観念によって否定的に媒介され、ここに未曾有の「歴史形成の社会学的推進力」が産み出されることになる。このような職業観は、「現世」と禁欲との総合 *Syntese von Welt und Askese*」であり、トレルチもそれを、「現世と超現世との間の新しい一つの宥和 *eine neue Versöhnung*」 「キリスト教的禁欲と世俗的労働との一つの内面的結合関係 *eine innerliche Zusammenziehung*」とよんでいる。

ルネサンスと宗教改革とをこのように区別して把握するさいに見られる分析視角が、「社会学的に」比較検討するという新たな方法である。ルネサンスは果たして「原理的に新しい社会の秩序を建設」したかどうか、つまり「社会学的に生産的」であるか否かという視角から見直すのである。こうして「社会学的エネルギー」「社会学的諸力」「社会学的推進の形成力」 *der soziologische Bildungstrieb und Formungskraft* などの方法概念を用いて思想史研究に乗りだす。その代表的な成果が、これまで参照してきた『ルネサンスと宗教改革』や、本書『トレルチ著作集』第8巻）所収の諸論文であって、トレルチの思想史方法論は、文化史Ⅱ理念史的なものから『社会学的』方法へ転換している。さきに挙げた彼の、「キリスト教の成立・発展・変化・停滞における社会学的規定性」いかんという問題設定は、ここに、それに見合う分析方法を獲得したのであった。

(二) トレルチはルネサンスと宗教改革のそれぞれがもつ独自性を区別したうえで、近代世界の成立を、これら両者の歴史的な「緊張と融合」の結果としての「啓蒙主義」に求めていく。ここに《何によっ

て近代世界は形成されたのか》に対する答えの要諦が得られる。

近代世界は「ルネサンス」だけの力が一直線的に延長されていくことによって成立したのではなく、ルネサンスを経験しつつあったヨーロッパが、「宗教改革」にはじまる古プロテスタンティズムの強力な社会学的エネルギー（Ⅱ禁欲の徹底による職業労働への推進力）になお二世紀のあいだ担われ、それに浸されることを通して初めて可能となったのである。その成立にいたる過渡期において、社会学的により生産的な宗教改革の側に圧倒的な役割が認められたが、それは、そのような強力かつ持続的な歴史形成の推進力——「エートス」——によってのみ、前期的資本による上からの体制再編Ⅱ維持的な、なし崩しの改良とは質を異にした・封建的社会体制の根底からの構造的変革が、すなわち産業資本を新しい担い手とする「近代」資本主義社会の成立が可能となるからである。

他方「ルネサンス」の方は、異質の対抗者である「宗教改革」（Ⅱ古プロテスタンティズム）のなかへ入っていった、それと融合することによってそれを近代化し（Ⅱ新プロテスタンティズムへの転化）、近代世界の世俗化と普遍化とに力を貸し、その役割を果たすことができたのであった。この間の事情をただ表面的に、あるいは理念史的な流れとしてだけ見れば、『ルネサンスⅡ近代世界』という直線的な文化史的発展と見られてしまうが、その発展を現実に推進したエネルギーと担い手、持続的に作用するエートスを抜きにしては、西欧に独自の近代世界は現出しえなかった。そのような把握を可能にするのが、『社会学的』方法なのである。しかし「ルネサンス」は「近代世界」創出への阻止的要因と考えられていたわけではない。たしかに

ルネサンスと宗教改革との同次元的把握を排し、ルネサンスを近代世界へと引き継ぐ否定的媒介項のもつ生産力的意義が強調されているものの、両者——換言すれば、いわゆる『解放』と『禁欲』——は、近代世界形成への関連においては単純な対立関係におかれているのではなく、むしろ異質のものの間のダイナミックな融合としてとらえられている。ルネサンスの意義が、あらためてここで活かされてくる。この点を強調的に読みとっていくと、ルネサンス的『解放』に対立する宗教改革的『禁欲』としてではなく、むしろ解放のダイナミックな継承として禁欲を理解するとらえかたにつながる（水田洋『近代人の形成』同『著作史的略歴』、宮本憲一ほか編『市民社会の思想』参照）。

『私の著書』のなかでトレルチは、「もはやキリスト教の純粹な教義史・理念史については語られえない。」「私はすべて宗教的なものを、ただ社会倫理的影響作用の基礎前提 *Untergrund* として、あるいは社会的環境の鏡ならびに反作用 (*Spiegel und Rückwirkung*) とみなした」と述べていた。もとより素朴な反映論は退けられ、「種々の緊張をはらみつつ極めて多様な動因」が強調されているが、「個々ばらばらの差異の契機ではなく、現世に対する態度についてのまったく原理的な対立」の把握を重視する。ルネサンスと宗教改革を「現世に対する態度の対立」について比較検討したのも、その好例である。そのさい両運動の何が比較されたかと言えば、人間観・典型的人間像（「万能人」対「専門人」）であって、それらの相違をもたらす決定的なもの、やはり「精神の内面的対立」に求められている。したがってあの「社会学的形成の推進力」（歴史の起動力）を主導するのは、やはり人間主体の側にあり、「人々を内側から一定の方向にむかって押しうごか

していく倫理的雰囲気」（大塚久雄『宗教改革と近代社会』『著作集』8）にあることになる。この人間主体も、もとより社会的に条件づけられてはいるけれども、それを基底還元的にではなく、精神と物質的基礎とを媒介する「エートス」という意味での倫理としてとらえ、とりわけゼクテのもつ「教育学的はたらき」（ヴェーバー『北アメリカにおける教会とセクト』1906、安藤英治訳、成蹊大学『政治経済叢書』十四卷二号、十八卷三号）が評価されることになる。トレルチの「社会学的形成の推進力」も、このような意味でのエートスであったのである。

三 プロテスタンティズムと近代世界

宗教改革はいまだ中世世界に属しており、本来的な近代世界は啓蒙主義（＝近代的産業資本）の時代とともに始まるとする、いわゆるトレルチのテーゼは、ディルタイ批判と、ヴェーバーおよびマルクスの影響とを通じ、『ルネサンスと宗教改革』論文（1913）において思想史の社会学的方法を定式化させるにいたった。とりわけ『近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義』は、もともとマックス・ヴェーバーの代りに第九回ドイツ歴史家会議でおこなった講演であるが（1906、第一版とよんでおく）、それを約一・五倍に加筆されたのが今日みる本論文である（第二版1911）。その作業と並行して彼は、『キリスト教の諸教会の社会教説 *Soziallehren*』を続々と『アルヒーフ』に連載しつつ（1908～1910）、やがにそれにカルヴィニズム・再洗礼派・神秘主義の部分を書きたす三分の一補充の大作業に立ちむかっていた。これが『トレルチ著作集』第一卷（GS. I）として、一千ペー

ジになんなんとする主著、『キリスト教の諸教会および諸集団の社会教説』(1912)であること、言うまでもない。彼みずから言うごとく、それは、一九一一年論文の「諸テーマのいっそう立ち入った包括的な改訂」にはかならない。したがって本論文は小品ながら『社会教説』産出過程での、いわば先進導坑をなすものと言うことができる。

「プロテスタンティズムの教会文化から自由な近代文化への道は、けっして一直線には通じていない。」近代文化へのプロテスタンティズムの意義は「間接的」か、「意図せざる意義」かにならざるをえないという。もとより近代世界へのプロテスタンティズムの「関与」Anteilは、あきらかである。ただ、その意義を一面的に誇大視してはならないというのである。

ここで、まずトレルチによるルター(古プロテスタンティズム)の位置づけを見ておくことにする。いわゆる『トレルチ・テーゼ』は、彼の出自である自由主義神学の立場(彼の師リッチュルA. Ritschlとその弟子たち)から、当然にも激しい攻撃をあびた。新プロテスタンティズムの一九世紀版にあたる自由主義神学は、ルターを「近代化」することによって自己の立場を正当化しようとし、ルターとその宗教改革から近代世界への移行を『連統的』に把握するからである。もちろんこの間に大きな変化の生じたことを否定はしないが、それを質的变化とは認めなかったり(ローフスLoofs, F.)、逆にルターにおける中世的要素の存在を認めても、それを「残滓」視し、ルターの本質を近代的なものとみたりする者(ハルナックA. Harnack)もあるが、いずれも『連統説』であることには変りない(佐藤敏夫『プロテスタンティ

ズムと現代』新教出版社1970年)。

これに対してトレルチは近代世界との『断層説』——これはルネサンス以降を連続視する前述の『解放説』に対する『禁欲説』と、ある程度対応する——に立つ。しかし、中世的要素を核心にもつルターのうちに「近代的なもの」を全く認めないわけではない。

こうしてルターのうちに、(可能性としての近代性を含めて)二面性が認められたことになるが、それではルター＝古プロテスタンティズムと、近代世界との『断層』は、いかにして乗り越えられるのだろうか。つまり近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの「関与」は、いかにしてなされたと考えられているのであろうか。それはプロテスタンティズム一般に帰するわけにはいかないから、まずその内部における二大宗派、ルター派とカルヴァン派との区別が必要となる(これら両者が後の「キルヘ(教会)」類型にあたる)。

『ルネサンスと宗教改革』論文(1925)では「ルネサンス」との対比に強調点がおかれたため、いきおい二大宗派の相違は同色に塗りこめられてしまったのに対して、本論文では、プロテスタンティズムにおける時代的・質的区別(古と新)とともに、ルター主義とカルヴィニズムという類型的・宗派的区別をもおこなっている。

両類型の決定的な相違を、「世俗的」近代的世界とのダイナミックスな関連」という視角から端的に扱った「カルヴァン派とルター派——「概観Überblick」——」(1909)においては、プロテスタンティズムがルター派においてではなく、カルヴィニズムにおいて「近代的・社会的転換」(modern-soziale Wendung)をなすにいたった原因が追求される。そのさい一面的な唯物史観はしりぞけつつ、カルヴィ

ニズム独自の宗教的・倫理的諸傾向と担い手の諸状況との相互関連のなから、カルヴィニズムと民主的・資本主義的世界との親近関係（Verwandschaft）を探りだそうとしている。この問題関心に発する「ジュネーブ」と「ヴィッテンベルク」との相違——それは近代化への「二つの道」問題とも重なっていくのであるが——、とりわけ「ルタートゥム」における保守的伝統主義の剔抉は、ヴェーバー・トレルチに共通した「ドイツ」社会の「批判的自己認識」（柳父園近『ウェーバーとトレルチ』みすず書房）にはかならなかった。ヴェーバーの『倫理』論文自体も、この脈絡では「ルター派批判の書」、「ピューリタニズムの洗礼を受け入れたアングロサクソン系社会を鑑とするドイツ社会批判の書」であった（山之内靖「転換期の歴史像——柴田三千雄『近代世界と民衆運動』によせて——」『思想』1983.12）。しかしトレルチでは、カルヴィニズムではなくカルヴァン自身の宗教的理念の「社会学的自己形成」の方に力点がおかれる。たしかに『ルネサンスと宗教改革』論文で、「現世に対する生活態度」に理念がどのような変化をもたらしたか、両運動が「現実に及ぼした歴史的に異なる影響作用」の追求が目ざされているものの、やはり『理念↓社会的影響』についてそのストレートな関係に議論の比重が傾いている（柳父園近、前掲書）といえよう。

さて本書にもどってその叙述の仕方をみれば、そのいずれの領域においても古プロテスタンティズムは近代世界の新しい原理的革新に——少なくとも直接——寄与したわけではないという否定的見解が示され、そういった寄与があったとしてもそれは「間接的、媒介的、無意図的」（indirekt, mittelbar, ungewollt）なものにすぎないとしている。

（一）

そうだとすれば近代精神の招来に対してプロテスタンチズムが与えた積極的影響は何かを、あらためて問わねばならない。

それは「カルヴィニズムに類似し、またそれから感化をうけた敬虔主義の諸集団や再洗礼派の教団」などである。即ち、

- ①人文主義的・文献学的神学（アルミニウス派、ソチニ派など）
- ②自由教会的なゼクテ的再洗礼派
- ③主観主義的な神秘主義やスピリチュアリズムである。

それらは、本来のプロテスタンティズムと「並行して」存在し、それと錯綜し「特殊な位置」を占めているものであるが、古プロテスタンティズムを新プロテスタンティズムへ転化させる触媒的役割をはたし、教会的統一文化を粉砕して近代世界を成立させていくにあたって「この上もなく高度な意義」をもつ歴史的形成物である。たとえば良心の自由は主としてスピリチュアリズムの成果であり、組合教会主義は再洗礼派の、文献学的・歴史的理解は人文主義的神学の成果というべきである。

したがって、ここに述べられているプロテスタンティズムの意義を、のちのトレルチによるキリスト教団の類型を使って言えば、顕著な関与は「キルヘ（教会）型」ではなく——ルター派はもちろん、カルヴィニズムですら薄く——、「ゼクテ型」（および／または「ミステイク」〔神秘主義〕型）においてであるということになる。事実、トレルチの本論文（第一版、1906）から『著作集』第一巻の『社会教説』完成（一九一二年）へ至る過程で、彼の有名な三類型論が成立している。しかも興味あることに、本論文の第一版では「再洗礼派」（「ゼクテ型」と「スピリチュアリズム」（「ミステイク型」との区

別がまだなく、ヴェーバーと同じくキルヘ型とゼクテ型との二区分であったのに対して、第二版(1911)で初めてゼクテ型とミステイク型とが分離され、ここにおいて三類型が確定していく経緯が、今回の「翻訳で」一、二版の異同を比較してみても明らかになった。

内容的にもこの変更が、本論文(第二版)への改訂の重要なポイントをなしていた。

*「私は『社会教説』のなかで、この問題について徹底的に考察し、そこにおいて実際にこの問題におけるなにか本質的に新しいもの、よりよいものに到達したと信じている。本書(第一版)の本文中でなされた変更は、それにもとづいている(第二版追加注)。そしてその変更の動機については、ローフス E. Loofs『中世および近代に対するルターの地位』(1907)やケーラー Walter Kohlerが、「再洗礼派のとらえかたや、かれらとスピリチュアリストとをあまりにも密接に関連させるわたくし(トレルチ)のとらえ方に異議をとなえた」ことに對して、それを部分的に認めたためとしている。

補注

トレルチは触れていないが、もともとこの「ゼクテ」の概念構成は、アメリカ旅行(1904)の鮮烈な経験のもとにヴェーバーが創出したものであり(「北アメリカにおける教会とゼクテ」1906)、それをトレルチが、さらに彼なりに修正して再編したのが、あの「三類型」であった。このアメリカ旅行にトレルチも同行しており、その成果は本論文の随所にうかがえる。人権および良心の自由について述べた箇所では「人権の父は、本来的

な教会的プロテスタンティズム(「キルヘ型」ではなく、それによって憎まれ新世界へ追放された《分派精神》「ゼクテントウム」とスピリチュアリズム)(↑第一版では《再洗礼派》のみ)である」とされている(この箇所でも、第二版において第一、第三類型が分離されていく過程が読みとれる)。また、ヴェーバーが『原・倫理』(第二章第一節、「寛容」についての注)で、自分が「ピューリタニズムと新しく取りくむようになったのは、まさにこの書物のおかげである」と書いておきながら、後の『倫理』の論文では削除してしまったイェリネックの『人権宣言論』(1891)への言及が、トレルチの方ではそのまま一、二版ともに見られる。このようにアメリカ旅行から二人の得たものには共通のものも多く、そして重要であるが、ここから二人が同じ概念構成をおこなったわけではない(「教会」「ゼクテ」「神秘主義」「禁欲」概念の相互関係についての、ヴェーバーとトレルチの視角の相違については、住谷一彦「解説あとがき——トレルチとヴェーバー」、『トレルチ著作集』第七巻 ヨルダン社、一九八一年を参照)。

近代世界への積極的役割を果たした歴史的形成物に対して、宗教改革の指導者たちは「本質的に対立感情」をいだいていた。それゆえ、長らく陰惨な抑圧をうけていたのであったが、十七世紀の終りに至って漸く世界史上、重要な役割を演ずることになる(たとえばイギリス革命)。それ以来プロテスタント「教会」のなかに洪水のような勢いで闖入し、社会全体を包括するかつてのような教会的統一文化を解体

させてしまったので、それらは「近代世界の成立」にとって、このうえもなく高度な意義を有している。

そして新プロテスタンティズムへの“転化”は古プロテスタンティズム自身に含まれている内的本質の“発展”によってではなくして、それにあずかって力があつたものとしては、外部にある近代文化からの“影響”の方を重要視している。「近代文化の導出にたいするプロテスタンティズムの影響は古プロテスタンティズムの種々の多様な諸集団 Gruppen（「ゼクテ」との関連においてしか問題にならない。それに対して、新プロテスタンティズムそのものは、近代文化のひとつの構成要素であり、近代文化から深刻な影響をうけてきたのである」。

もっとも、古プロテスタンティズムのうちにも近代世界への素質がまったく認められないわけではない。個人的確信のプロテスタント的・宗教的個人主義が学問的良心や思想の自由と合流する *zusammenfließen* ことによって、プロテスタンティズムそのものも、その発端に比して根本的に変化させられたのだが、「もともとそのような変化の可能性がプロテスタンティズムのうちに横たわっていた」。ただし、そのような可能性が開始されうるためには、やはり近代の自律的な科学がまずもってみずから誕生していなければならなかった。近代科学はプロテスタンティズムから生まれたのではなく、プロテスタンティズムと融合した (*Verschmelzung*) にすぎない、とつづく。このように、第二版で追加されたこの部分で、プロテスタンティズム自体のうちに近代世界への転化の潜在的 가능성이認められるに至っているが、それが顕在化するためにはやはり外的影響が必要とされている。近代科学もプロテスタンティズムから生まれたのではなく、後者

と「融合した」にすぎない。

社会学的方法の問題点

さて西欧独自の近代世界の成立事情とその特質を把握できたが、こうして近代資本主義として姿をあらわにした近代世界は、史上その例をみない独自の価値の転倒を生じるに至る。それを克服するいかなる展望を、社会学的方法は持ちうるであろうか、その問題点はなにかである。

もとよりプロテスタンティズムにとって、世俗の職業（「召命」）は自己目的ではなく、宗教行為実現の手段であつたには違いない。しかし勤労・質素などの禁欲的エートスが生産力の拡充を促進させ↓結果として貨幣利得（新型の営利）へ至るが、↓救いの確証とはならないゆえ、無限の循環となる。これがひとたび自己回転し始めるや、このサイクルは容易に逆転し、より多くの利得をあげる職業こそは生産力拡充と結びつき社会全体の福祉に貢献し、必ずや倫理的諸徳をも実現するであろうと。この新型の営利への道には、もはや良心の痛みを感じ得した旧商人とは逆に、絶対的な神の保証つきである。

かかる価値の転倒に対してトレルチは、「世俗の職業は自己目的ではない」というにとどまる。「勝利」をとげた資本主義にたいするウエーバーの突き放した表現はよく知られている。僧坊から出て世俗の職業生活を改造 (*umbauen*) して生み出した近代的世界秩序は、一切の個人生活を決定づけ、競技の激情、スポーツの性格を持つにいたる云々。

この『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』末尾の言

葉を念頭において書いたトレルチ本書の『意義』末尾は、ウェーバーと共鳴する語調をもちながらも別の響きを感じとれる。要約すれば、「近代文化の最善の内容は、自由思想や人格思想を拡大させた点に認めうるが、この地盤が引き続き維持されるかどうかは疑問である。ウェーバーがロシア革命についての著述で適切に詳述したように、それは困難であろう。資本主義的経済発展は、むしろあらたな隷属 (neue Hingkeit) にむけて舵をとり、われわれの強大な軍事国家、行政国家は自由にとって好都合ではない。将来に残されているものは自由と人格的信仰の確信の宗教的形而上学である。」

ウェーバーが先の箇所で、近代的経済組織から「抜け出てしまった禁欲の精神は最終的にか否か、誰も知らない」と突き放していたのとは対照的に、トレルチはブルクハルトに言及しつつ、退廃文化のただなから再び新しい「禁欲の世紀」が興ることを期待するのみである。人間の社会的諸関係の物化 (＝労働力の商品化) という意図に反した転倒に対し、一方はこれを「運命」として冷徹に引き受けるといい、他は新たな宗教的超越に期待するほかないという。その克服への展望を示しえない点では共通している。

四 プロテスタンティズムと現代

『プロテスタンティズムと近代世界』というトレルチの問題設定自体、それは彼が置かれていた当時の時代状況と無関係ではない。それどころか、ロシア革命前後の激動する二〇世紀初頭の鼓動のなかで、それを十分に意識しつつ追求されている。

一九一三年の『ルネサンスと宗教改革』における『社会学的』方法の含意するものも、同様である。ブルクハルト『イタリアにおけるルネサンスの文化』(1860)以後、彼自身の意図とは別にますます定式化されてしまったような、「ルネサンス」を単純に近代の曙とみる『解放説』や、ルネサンスと宗教改革とを調和的關係としてみる人間「進歩」の歴史観は、「ショーペンハウアーとニーチェを体験してしまった今日のわれわれにとっては、もはやそのように自明ではない」(トレルチ)。もちろんルネサンスと宗教改革との間にも親和關係のあることは事実であるが、そうした共通の側面にだけ着目するのは両者の本質、その普遍的地位と影響作用とを明白にすることは困難になってきている。現代の「緊張と対立の感情」をもってみるならば、両者をむしろ対立的なものとして意識せざるをえないのである。かれが両運動の「精神」(＝人間像)を対比的に考察したのも、両者のたんなる調和的結合の延長線上に近・現代を描いてきた従来の通説的歴史像を根本的に問い直さざるをえなくなったためである。

もちろん現代の状況へのこのような対応は彼ひとりのものではなく、二〇世紀初頭における共通の問題意識であって、とくにそのなかの「資本主義の精神」起源論(論争)と重なっている。これが当時の「新しい疎外 (die neue Entfremdung)」という直接的体験」に発していたことをマックス・シェーラーはあきらかにして、ゾンバルトの問題提起(『ブルジョア』1913)に応じた「すぐれた頭脳」としてM・ヴェーバー、トレルチ、アルトゥル・ザルツ [A. Salz 経済学者] の名をあげている(『ゾンバルト著『ブルジョア』の論評』、シェーラー『価値の転倒』所収)。しかもこの論争は近代資本主義のたんなる起源の問

題にとどまらず、それをめぐりつつ実は一九世紀末いろいろの「ドイツ資本主義論争」という広範な論争の一環をなすものであった。

これと同じ事態が「ルネサンス」概念を融解させ、「宗教改革」との間に不協和音を奏させたのであった。その最大の原因は、始めに引用したように、「資本主義経済の矛盾が強く意識され、さりとて社会主義革命に期待できなかった人々の間に、しだいにかつての楽天的な自信の喪失がみられるようになった」（阿部玄治「ルネサンス観の変遷」、中森義宗・岩重政敏編『ルネサンスの人間像』）ことに求められよう。そしてこれらの「近代への問い直し」が、今日にいたる「反近代」の大合唱を生んでいくのである。

これも既述のように、近代人の世界観的基礎を個人主義に求めるブルクハルト的「ルネサンス」観を今なお引きついでいるのは、むしろ正統マルクス主義歴史学の側となる。しかしアントニオ・グラムシ（A. Gramsci 1891-1937）の把握はもっと複雑である（『宗教改革とルネサンス』、『グラムシ選集』第四巻、合同出版）。彼は、ルネサンスを近代の出发点とみるブルクハルト的史観が「イタリアについてのドイツ人の本の解釈でしかない」ことを批判し、イタリアのルネサンスは知識人と民衆との間のへだたりを深めた上層部の復古的な運動にはかならず、かの個人主義も民族的統一への志向を欠く文化的局地性と関連していた。ここイタリアにはルターの宗教改革（＝知的・道徳的改革）に対応するものがなく、かえって反動宗教改革をもってそれを妨害しようとさえしたところに、現代に及ぶイタリアの悲劇があったと見ている。それはルネサンスにおける世俗知識人のヘゲモニー機能の限界に根源をもち、一九世紀のリソルジメント（Risorgimento イタリア・ブルジョアジ

の民族独立運動）の不徹底性、そして二〇世紀ファシズムへ引きつがれる、とする。彼の「ヘゲモニー」概念の形成も、イタリア・ルネサンス等におけるこのような知的・道徳的変革の欠如・不徹底性への認識と深く結びついていると言えよう。ここには、トレルチと結果的には類似の・ルネサンスへの消極的把握、宗教改革への積極的理解が見られる。

いずれにせよ、マルクス主義は近代資本主義の開始を従来の通説であった一六世紀ではなく、ブルジョア革命（たとえば一七世紀英国のピューリタン革命）と見る。そして、『資本論』のマルクスもギルドに拘束されない産業資本による近代への移行を「真に革命的な道」としているから（第三部第二〇章「商人資本に関する歴史的考察」）、この点ではやはり、ヴェーバー＝トレルチの、一七・一八世紀「新プロテスタンティズム」（＝産業資本）期における近代世界の成立という把握と重なる部分が生じてくることになる。しかもこのことは近代の起源問題のみでなく、とくに封建制からの移行の仕方、変革の推進力、その担い手の問題をも含んでおり、総じてヨーロッパの近代を世界史のなかでどのように位置づけて把握し、将来展望をどう引きだすのか、それとも引きだせずに苦悩するののかという、巨大な今日的テーマの一環をなしている（堀孝彦『近代の社会倫理思想』1988など）。

そうだとすれば、この問題は、トレルチが苦悩した「歴史主義 Historismus」の問題を含めた一九世紀末いろいろの「相対主義」、そしてペシミズムに傾きがちな問題意識を内蔵しているヴェーバーの資本主義論にとどまらず、この問題の射程は社会主義社会に対しても、その『起源と、意図しない結果』の問題として及ぶこととなる。ここで

は、ユーゴスラヴィアの哲学者スヴェトザール・ストヤノヴィッチがヴェーバーの書名をあげて、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』との類推によって、『集産主義・禁欲主義原理にたつ』原始的共産主義の倫理と「革命後の」原始的政治主義的国家統制主義の關係について研究することができよう」と指摘しているのを挙げておく（『社会主義の批判と未来——理想と現実の狭間——』一九六八年、野村博訳、御茶の水書房）。

ヴェーバー自身、近代初頭のピュウリタニズムについて、「個人主義はその英雄的な青年期においては共同体を形成するいちじるしい力を獲得した」（『北アメリカにおける教会とセクト』）ことを重視していた。あの「共同生活の基礎的な規則をまもる習慣」（レーニン）を育て、成熟した共産主義へいたらせる長い行程のなかで、かつてのピュウリタン革命の「英雄的な青年期」におけるゼクテの禁欲と自主的規律が果たしたのと同様の意義が大規模に再登場することになるが、同時にそのことは、この場面でも再び「少数独裁政治的・国家統制主義階級」による「残忍さと結びついた一種特別な形式のピュウリタニズム（『スターリニズム』）が生れる（ストヤノヴィッチ）という問題でもあるのである。

トレルチの論文は、『近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義』と題されていた。しかしそれは、ヴェーバーとも共通する近代文化への、先に引用したペシミズムや、『トレルチ・テーゼ』そのもののもつ含意に照らして見直してみると、たんに「近代世界の成立」にたいする意義のみではなくして、すぐれて「現代社会」にたいするプロテスタンティズムの意義いかなを問う問題として設定さ

れていたことがわかる。

カトリシズムは本来、近代プロテスタンティズムのみならず、ルター以来の全プロテスタンティズムを、近代世界と妥協をとげた退廃形態とみなす（カトリック教会のルター像も、近年は軌道修正されつつあるけれども）。プロテスタンティズムの古であれ新であれ、一括して『連続的に』とらえ、おしなべて否認するカトリシズムとはちがって、K・バルトラの危機神学は、トレルチと同様『断層説』的立場に立つけれども、自由主義神学的な一九世紀プロテスタンティズム（『連続説』）へのラジカルな対抗——プロテスタンティズムの側からの強烈な反近代主義——のゆえに、宗教改革からもその歴史的规定を取り去り、歴史から超越させることによって福音の本質を抽出し、その次元からいきなり現在における福音の問題を垂直的に突きつけた。宗教改革と近代プロテスタンティズムとの間の『断層』を認める点ではトレルチと共通だが、それを古から新への——意図しない——段階を異にした発展とは見なさず、近代的退廃（『疎外』）とみる。プロテスタンティズムの立場からなされた近代批判のうちには、ヴェーバー再解釈とも気脈の通じたものがうかがえる。それは、ヴェーバー『倫理』論文における「主題としての『魔術からの解放』（『伝統主義に対する近代的・自律的合理性』）と、末尾に姿を現わす後期資本主義社会の『機械的化石化』（『官僚制的組織化を必然ならしめる非合理的なもの』）の関連を、どのような脈絡によってつなげるかという問題である（山之内靖『現代社会の歴史的位相』三二ページ、日本評論社、一九八二年）。ここで、古プロテスタント的禁欲は伝統主義・人格的依存関係を止揚し西欧近代に独自の合理主義を生んだが、これが次

には、資本主義の成熟とともに非合理的なものへ転化していったというように、段階的に解釈するかぎりは、『トレルチ・テーゼ』の『断層説』と整合的でありうる。しかし、これをこのような「時間的前後関係」としてではなく、古プロテスタンティズムがもつ「伝統主義破壊のたくましいエネルギーにもかかわらず——というよりもむしろ、たくましいエネルギーのゆえに——、初発からその合理性の裏腹として非合理的なものを内包していた」と解すれば、古プロテスタンティズムの精神構造そのものに内包されているとされる「反人間性」「非合理性」の首尾一貫した帰結として、近代的合理性も現代的非合理性も生じてくることになり、『断層説』は一蹴される。

この点からすると、「ミステイク」を第三の教団（宗教集団）類型として独立させたトレルチの類型論が、現代の宗教（とりわけ、とめどない世俗化の波に洗われているキリスト教）のおかれた状況を照らし出すのに、かえって有効なものとして一部には再評価されていることも理由のあることである（赤池憲昭「教団としての宗教——教団類型論を中心として——」、井門富「夫編『講座 宗教学』3 東大出版会、一九七八年）。かつての教団論の中心テーマが「ゼクテ」であったのに対して、今日では「ミステイク」（または「クルト」）が新たな課題となってきたという、まさにその流れは、合理的組織としての市民社会の自立モラルから、現代社会の非合理主義への推移を示している。しかしトレルチは「ミステイク」のうちに、ルターからドイツ観念論（＝スピリトゥアリズム）へ至る光輝ある系譜と同時に、知識人階層に担われた宗教的個人主義の行きつく先としての・価値の全面的相対化、キリスト教の運命（教会制度の崩壊）を見てとったわけでもある。『ゼ

クテ論からミステイク論へ」の推移が、「ゲゼルシャフト」原理にたつ西欧に独自の近代合理主義に対する問い直しを含んでいることはヴェーバーにおいても同様であるが、キリスト教の枠をこえた、むしろ非西欧的世界宗教における救済手段としての「ミステイク」ではなく、トレルチの場合は、自己否定の契機でもある「ミステイク」を他ならぬ全キリスト教史の胎内に定位させただけに、かえってこの点では事態は深刻とならざるをえなかった。いずれにしても、人格的依存＝伝統主義から解放され、近代世界における自立した「個人」＝近代的主体・西欧近代市民的エートスの成立は、かくも極端な内面的孤立化、一切の自然と「人間的」諸関係からの疎外なしには不可能だったのであろうか。それが同時に新たな物的依存関係の下に立つことを必然としたのだろうか。そうでないというのなら、そのような代価の支払いを割引して後進国から一挙に駆けぬけようとした「社会主義」社会のもつ今日の問題性をどう理解すればよいのか等々。今（一九八四年）を去る八〇年前に提示された『ヴェーバー＝トレルチ・テーゼ』は、こういった巨大な、しかもすぐれて今日的な、近代と現代との関連いかにかわるテーマを内包している。それは、われわれの近代日本にとっても、一見縁遠いように見えて実は、切実な問題にはかならない。

* 以下の叙述は、東西ドイツ未統一時代の執筆を示している。

ところでドイツ宗教改革については、ルター生誕五〇〇年にあたる昨年（一九八三年）を中心に、活発な議論や記念行事が繰りひろげられている。なかでも注目されるのは、ドイツ民主共和国（東ドイツ）におけるルター像の大幅な転換、積極的な評価である。その熱の入れようは、ルターの記念切手

を——各一種ずつ——発行した国々に（フランス、チェコスロバキア、ドイツ連邦共和国（西ドイツ）、オランダ、アメリカ等）のなかで、ひとときわ東ドイツが一昨年に四種の記念切手と一種の小型記念シートを発行し、さらに昨年にも第二次として新しい小型シートを再び出していることのうちにもうかがえる。従来（東ドイツで）評価の高かったトーマス・ミュンツァー（『ミステイク型』）から、農民の裏切者と見られていたルター（『キルヘ型』）へ関心が移るにともない、今や「初期市民革命の先駆者」としての「進歩的」ルター像が追求され始め、ルターの「影響は西欧デモクラシー成立（『啓蒙主義』）にいたる過程全体にまでつながるものと見なされる」（宮田光雄「思想の言葉」『思想』一九八三年一月号）のだとすれば、「宗教改革・市民革命・官僚制化」についてどのように関連づけるのか、その接近の仕方の著しい対照に、あらためて目を見張らざるをえない。

【追記】

「ゼクテからミステイクへ」への流れは今も続いているが、ゼクテ型（NGOなど）も踏ん張っていて、巨大「帝国」と対峙するようになっていく。「将来この鉄の檻に住むのは誰なのか」とウエーバーは問いかけ、あの有名な「精神のない専門人」以下の結びの言葉を遺したのであったが、その直前の文章で、「この巨大な発展が終わるとき、全く新しい預言者（ganz neue Propheten）が立ち現れるのか、あるいはかつての思想や理想の力強い復活（Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale）が起こるか、それとも——そのどちらでもなくて（oder aber-wenn keins von beiden）——と断った上で、それがどうなるか「誰にも分

からない。それはそれとして（Dann allerdings）、文化発展の最後に現れる『末人たち』は……精神のない専門人……と自惚れるだろう」と続けていたのである。これをみればトレルチの末文と重なる面もあることになる。ウエーバーへの引照は、それをどれだけ読み込めたかテストされてしまう。それほど現代への彼の射程は奥深い。

（二〇一一年一月 名古屋学院大学名誉教授・倫理学）