

ピューリタン系譜の社会思想家の比較研究

—マックス・ヴェーバー、賀川豊彦、タルコット・パーソンズ— (上)

川上 周三

第1章、序論

本論文は、ピューリタン出自の社会思想家の中から、マックス・ヴェーバー、賀川豊彦、タルコット・パーソンズという代表的な社会思想家を選び、その思想と社会理論並びに社会的態度を比較研究することを目的にしている。この3者は、共時的並びに通時的理由により選定されている。共時的には、この3者がピューリタン系の出自を持つ思想家であるのが、その選定理由である。通時的には、この3者を取りあげることにより、19世紀後半から20世紀後半までの時代のピューリタン系の典型的な社会思想を通観することができるからである。マックス・ヴェーバーは、19世紀の後半から20世紀の初頭まで、賀川豊彦は、19世紀の末から20世紀の後半まで、タルコット・パーソンズは、20世紀の初頭から後半までを生きて活動した社会思想家である。

上記の目的に接近するために、以下の課題を設定することにした。

先ず最初に、第2章では、この3者とピューリタン系の社会改革思想との関係を論ずることにする。第3章では、3者の社会科学の基礎理論を検討する。そこでは、主意主義的思考と目的論的思考と進化論的思考、及び、文化論的思考が論じられる。第4章では、彼らが国内政治やグローバルな国際政治に対して取った態度について論じる。最後に、第5章では、彼らの思想の今日的意義について検討して結びとする。

研究方法としては、彼らの置かれた社会状況が彼らに与えた影響についての分析と彼ら個人に定位した状況が彼らに与えた影響についての分析を行うことにする。ここで、社会状況というのは、歴史的状況、社会経済的状況、地政学的状況、社会生態学的状況、社会文化的状況、人種民族的状況のことである。個人的状況というのは、個人史的状況、心理状況と身体状況のことを指している。この社会的並びに個人的状況の両側面の総合分析により、彼らの思想の解明に肉迫する。

では、以下、それについて見ていこう。

第2章、ピューリタン系社会改革思想との関係

マックス・ヴェーバーの母方は、フランスにおける改革派教会、即ち、ユグノー貴族の家柄である。曾祖父は、フランス系改革派教会の牧師である。カトリックの勢力の強いフランスで、彼らユグノー達は迫害されていた。そのことは、サン・バルテルミの虐殺のようなカトリック教徒によるユグノー虐殺事件に典型的に示されている。こうした事情により、ヴェーバーの母方の先祖は、フランスからドイツに亡命したと言われている。改革派教会の特徴の一つは、キリスト教の愛の教えとその実行を迫る知行合一的な実践的性格にある。その気風を反映して、ヴェーバー及びヴェーバーの母方の親族は、社会的な愛や社会的責任感及び社会正義を重んずる人達であった。ヴェーバーの伯母イダ・バウムガルテンもその一人であった。ヴェーバーの母、ヘレーネ・ヴェーバーもそうであった。そして、当のマックス・ヴェーバーもその傾向を持っていたのである。

マックス・ヴェーバーの妻マリアンネ・ヴェーバーによるヴェーバー伝には、そのことが、次のように記されている。

先ず、彼の伯母イダから見てみよう。

「当時バウムガルテン家の中心になっていたのは、きわめて卓越した女性であるイダだった。政治と学問への興味にひたすら心を満たされていた彼女の夫は一みずから身につけたというよりもあきらかに親ゆずりのプロテスタント教会信仰を持っていた。彼は牧師の息子だったのである。いずれにしてもこの信仰は彼の内面生活にはもはやたいした意味を持っていなかった。イダは彼と知的興味を同じくはしていたものの、彼女の本来の生活は深い内面性の中で、彼女の信ずる神の面前でおこなわれていたのである。彼女はあらゆる人間の行為をキリスト教倫理の峻厳な尺度によって判断した。それ故決して満足するということがなく、いつも意志を張りつめて生きていた。自己充足的な学問というものと典型的な学者というものから彼女はますます疎隔した。考えることや行うことの破綻は彼女にとっては衝撃であった。福音書の同胞愛の理想によって判断すれば、アカデミックな世界は社会的な愛に欠け、傲慢で利己的で、その上人間的にも往々にして惨めなほど卑怯なものと彼女には映じた。虚栄心と猜疑からあくまで脱し得ないというのである。絶えず殖えていく書物の数もどれだけの価値を持っていようか、もし知識が叡智や善をも高め、日常の行為が精神の高翔に支えられていないとすれば？ 最大限の教養に満たされたこのような生活形式のただなかで彼女は福音の精神を貫こうとし、それを実現し得ないことに屢々悩んだ。もっぱら山上の垂訓にしたがってこの世を一貫させることは実際に不可能なのであろうか？ 決して衰えることのない痛切な社会的責任感に駆られて彼女は貧困者のために金を出さずにはいられなかった。夫は屢々これを見て非常な不安を感じたが、

イダを心から愛し、非常に高く買っていたので、彼女はたいてい自分の良心の声にしたがうことを許された。その上また彼女は、他の人びとから見れば彼女自身にとっても家族にとっても過大な要求となるような仕事もいろいろ引き受けた。猩紅熱にかかった子供の姉妹を家に引き取ってやったために彼女は心から愛する一人の娘を失った。むずかしい気質のため自分の子供たちにとっても自分自身にとってもやりきれない重荷だったにかかわらず、身寄を失った一人の親戚の女を何年も家に置いてやった。華奢な体に閉じこめられた彼女の強い精神は底知れぬ憂悶のデーモンたちとただ一人でたたかっていた。しかし彼女は決して他の人びとをそのために苦しませることはなかった。他の人々に対しては彼女はほとんどいつも楽しげな暢気そうな様子をしていたのである。〈克己〉が彼女の格言だった。」(マリアンネ・ウェーバー、『マックス・ウェーバー』、I、67-68頁。)

次に、彼の母ヘレーネについて、見てみよう。

「ヘレーネは自分の心を満足させることはめったにできなかったから、家の生活様式に対する一切の自信を徐々に失い、自分の安楽さのためにばかりあまりにも多くのことが為されてく他人のためには充分>してやっていないという気持ちに絶えず苛まれた。そこで彼女は出来る限り自分の出費は儉約しはじめ、今までならば人手を借りていたような或る種の家事をも自分で引き受けて余計な負担を増した—この〈労賃〉によってこっそりと貧者に施す資金を溜めようというのである。夜ベッドについても、あたたかい寝所を持たぬ大都会の数十万の人口を思うと彼女は肉体的に苦痛を感じた。一夫からちょっと大きな贈物をもらうたびに彼女は、むしろ貧者に施す金があったほうがどんなにいいかもしれないと思った。要するに、愛の活動が束縛されるように感じれば感じるほど彼女の性格にある慈悲憐憫の面が強く出て来たのである。彼女も今では姉イダと同じく、福音書の教えと大ブルジョワ的な生活様式との矛盾を絶え間ない疼きのように感じていた。彼女の心をこのように深く動かすすべてのものが、当時活潑に沸き立って来た彼女の周囲の人々の社会的関心の流れと今や合流したのである。

一方では富が増大しているのに他方ではプロレタリア化が進展しているのはなぜかという若手の神学者や国民経済学者の設問も、同様にまた大衆のキリスト教からの背叛も、事実ずっと前からヘレーネの関心をかき立てていたのである—今やそういったことすべてが若い世代や自分の息子たちにも目に止まり、取上げられるのだ！ それを彼女は喜び、そして青年たちがその理由を認識することによって救治の方法をも発見することを、一切の信仰の力を挙げて彼女は期待した。できることなら彼女はそのため的一切を捧げたかった。」(マリアンネ・ウェーバー、I、113頁。)

こうした社会的関心から、ヴェーバーの母ヘレーネは、長男のヴェーバーと共に、フリードリヒ・ナウマンやパウル・ゲーレたちのキリスト教的社会改革運動である福音社会会議の運

動に接近していくのである。

最後に、ヴェーバーについて、見てみよう。

彼は、経済や技術や国家制度について、まず第一にそれらがどの程度まで国民国家ドイツの強国としての地位を支えるために適うかを問題にしたが、同時にどのような制度によって、ドイツの人々は、人間らしい生活や幸福を保障されるかということの問題にしたのであった。その意味で、彼の関心は、一方では民族政治の理念の、他方では、社会的責任感と社会的正義感という二重の刻印を帯びていたのである。(マリアンネ・ヴェーバー、I、100頁。)

彼は、この2重の関心から、以下に述べる講壇社会主義者が組織した「社会政策学会」に参加していくことになるのである。

労働者の奴隷状態に対する労働者の解放運動を目指したマルクス主義的な社会民主主義運動に刺激され、社会主義の社会批判の正しさを認め、見境のない利潤追求を批判し、倫理的理想に立ち返り、国家が自由な労働契約を規制することを主張する学派、彼らは、その敵対者から講壇社会主義者と呼ばれたが、彼らは、最初、言説と論文とにより、若い学徒に働きかけたが、その後、国家にも影響を及ぼそうとして、「社会政策学会」を設立し、商人、工業家、官吏もこれに加入した。ヴェーバーも、これに加入することとなった。この学会の関心は、労働問題に注がれた。当時は、農業労働が切実な問題であった。そのため、学会は、東部ドイツ地域の農業労働者事情の調査に取り組むことになり、ヴェーバーもこれに参加した。この調査の結論をヴェーバーは、次のように総括している。

「調査は東部地方の人口減少の最も重要な原因が、大規模農業経営のために古い共同経済的な農業構造が解体したことにあるということをあきらかにした。地主たちはますます多くの土地を自分のものとし、小作農の権利や現物収益をやめて賃金を与えることにし、売るために経営し、こうして家父長的な支配階級から商業的な企業家階級に変貌し、それによって以前のような自分の下に働く労働者と利害を共にする体制を破棄した。もはや土地の収益からの割り前を持たず、自分の土地による独立も望み得ぬ小農は賦役をやめる—それも、一番いい報酬を得ていた連中が立去るのだから、物質的な理由からではなく、自由になりたいという精神的理由からなのだ。『彼らの幻想は、経済生活のなかにも糊口の問題よりも大きな力を持った理想が存在するのだ—ということの例証である』—領主への人格的隷属は、個々の労働者への領主の人格的責任が消失してしまえば維持されるものではない。廉価で従順な労働力への地主貴族たちの関心がそこから出て来る。ポーランド人とロシア人が数千人もこの国に呼び入れられる。これはまさに東部に置いてゆゆしい国家的危険を意味し、外国人の流入はますます移住への欲求に拍車をかける。そのみかその地方のドイツ人住民の栄養状態や文化はそれより低い東方の文化段階の水準まで押下げられる。」(マリアンネ・ヴェーバー、I、103頁。)

ヴェーバーは、自分が解明したこの過程全体を峻烈な政治的観点から見渡し、次のような政策を提言している。

「農業政策を指導するものは生産への関心であってはならず、国家的関心、国民的国防力のプールとして、且またオストマルクを武力によらず防衛するために、郷土に忠実な稠密な強壯な地方住民を維持することへの関心でなければならぬ。結論、あらためて国境を封鎖すること、農民の土地が大土地所有者に吸収されるのを阻止すること、組織的な植民。『われわれは法律の鎖ではなく心理的な鎖を持って小農を祖国の土地に結びつきたいと思う。われわれは一私はあからさまに言うが彼らを郷土に繋ぎ止めるために彼らの土地への渴望を利用しようと思う。そして国の未来を守るために一つの世代を土地に遮二無二押さえつけねばならないとすれば、われわれはその責任をも自分で引受けるだろう』一」（マリアンネ・ヴェーバー、I、103-104頁。）

彼は、大地主の利害関心によって惹起された東部地域の外国人移民、特にスラブ人の増大とそれによるドイツ国家の国防的危機や文化的危機を、安い値段で土地をドイツ人小農に分け与える農地改革を断行する政策によって乗り切るべきだと国家に提言したのである。当時、ロシアは、凍らない港を求めて、南下政策を押し進め、隙あらば、ドイツに侵攻し、不凍港を獲得せんとしていたからである。この防波堤に祖国に忠実な小農がなれると考えたのである。現在の東部における外国人増大の状況は、敵を国内に抱えこむ国防的危機と彼には映じたのである。

彼は、この社会政策学会に参加すると同時に、彼の社会的責任感と社会正義感に対する関心からもう一つの運動にも参加していくことになった。彼の関心をかき立てたもう一つの運動とは、キリスト教的社会主義サークルの運動であった。既にヘレーネの箇所でも述べたように、その運動は、「福音社会会議」という運動形態を取って立ち現れてきたのである。それは、マルクス主義的な社会民主主義に対抗し、キリスト教会の側から社会改革に取り組もうという運動であった。彼らは、社会改革の政策として、労働者側に立つ強力なイニシアティブを政府に要求した。彼らは、牧師達に、社会問題の研究とキリスト教社会主義政党による連携を呼びかけたのである。社会問題と社会正義に対する関心から、この運動の第1回の会議に、ヴェーバーとその母ヘレーネは参加することになった。その会議の感想を、ヴェーバーは、次のように述べている。

「ときとしては少々素朴な、しかししたいは独自なものを持った牧師たちの口論するのを聞くのは私の母にとってはいつも非常な喜びだった。それにまた、われわれの脳味噌を絞らせるような経済的問題を、彼らが以下にうらやましいほど軽々と、神様の良きご理解を信頼してかたづけるか（しかもその際事実上彼らの浅薄さをとがめることはできないのだが）を見るのは、何かすがすがしいものがある。」（マリアンネ・ヴェーバー、I、106頁。）

この会議を通じて、彼は、この運動の若き指導者、フリードリッヒ・ナウマン及びパウル・ゲーレと親交を結ぶことになった。

ナウマンは、当時フランクフルト・マインの会員牧師であり、すでに「貧者の牧師」として、若い世代のキリスト教社会主義的傾向の指導者として知られていた。この運動の第3回の会議で登場し、この会議の若い人達を魅了した。彼が、この会議で果たした役割とその主張を、次に見てみよう。

彼はこのサークルのなかで熱烈果敢な疾風怒濤的人物であり、その社会的なものへの感動は学識ある冷静な頭脳の人々の慎重な神学的決疑論を、社会的貧困とキリスト教界の責務との無条件の承認へ追いやった。

彼は最初自分はおそらくプロレタリアの代弁者であると感じていた。彼は、心から民主主義者であり、真に宗教的であったが、教義に拘束されず、教会政策には無関心であり、何等の個人的な、もしくは党派に結びついた権力的目的を追わなかった。彼はただ無産者が彼らの現世での権利を主張するのに力を貸そうとし、それと同時に彼らの心を新しい希望と信仰をもってみたそうとした。彼が社会民主主義の隊列に加わるのを引き止めたのは彼の宗教心だけであった。生き生きと自己形成を続けるキリスト教によるマルクス主義の内面的克服と、社会民主主義を改称させるキリスト教社会主義時代とに彼は期待をかけた。

彼は、マルクス主義にも国際的結合にも拘束されないが同じだけの規律を持ったキリスト教的労働運動を打出すことが可能であろうという希望から出発する。イエスは民衆の一人としてよみがえらねばならず、キリスト教的心情は変革的に働かねばならぬ。彼は社会主義を至福千年説と形容した。至福千年は、人間の罪業によって妨げられているが、キリスト教徒は地上の至福の再建を目指す自分らの労働の進歩を信じねばならぬ。そうでなければ彼らの労働は何ら道徳的なものも人を感激させるものも持たないと主張した。彼は福音書のなかに理想的な経済秩序への指針こそ見いださなかったが、基本的原則を確かに見いだしていた。彼は、貧困の克服は新約聖書によるキリスト教の第一の課題であると主張した。この解釈や主張に神学の権威者たちは頭を振って反対したが、この志向はとりわけ若手の連中を魅了したのである。年配の連中が階級間の深淵をそれで包み隠そうとした教化的方法を彼らはナウマンとともにしりぞけた。彼らは、ナウマンと共に、福音の強烈な明るい光をわれわれの経済状態の上に対して、その光の中でこの状態の改善とわれわれの道徳的疾患の快癒の道を探したいと主張した。ナウマンの支持にまわったのは、福音と社会の時事問題を発行していたオットー・バウムガルテン、プロレタリアの内的・外的宿命をそれ自身の見地から見ることを学んだパウル・ゲーレ等の若手の神学者たちだった。これらの神学者たちは、すべて高邁な意欲によって一致した感激的で純粋な一群の人々だったのである。(マリアンネ・ウェーバー、I、106-107頁。)

ナウマンは、自分より若いヴェーバーの中に彼自身には欠けている生来の政治的本能を感じ取り、この若い専門家ヴェーバーを、政治と経済の問題についての生きた知識供給源、道しるべとして選んだのである。こうして、第5回福音社会会議では、ゲーレとヴェーバーの発議によって、ヴェーバーが取り組んできた農業問題の討議が行われるように計画された。農業労働事情についての大規模な調査も行われることになった。その質問票は、社会政策学会のときとは違って、雇用者だけではなく、農村の牧師にも向けられたものだった。農村の牧師たちの方が判断を下すについて不偏不党であったし、のみならず牧師たちの目をこのようにして社会活動に開かせる意図もあったのである。

今度の場合は、単に農業労働者の経済状態のみではなく、精神的・道徳的・宗教的状态、及びその両者の相互作用をも明らかにすることになっていた。この調査では、経済史観の限界が提示された。すなわち、賃金鉄則は農村では通用しないということであった。生活費の高いところでも低い賃金はあるし、地味の良いところでも労働者の生活水準の低さは見られる、そしてその逆の場合もある。農業労働者の運命や一般的状態を決定するものは、彼らを取り巻く世界の全般的な経済関係ではなく、歴史的に出来上がった社会的成層であり、この成層を農村で決定するのは技術的・経済的な条件ではなく、住民がどのような集団をなしているかということや、経営及び耕地の分け方、労働法の法律形態なのである。(マリアンネ・ヴェーバー、I、107-108頁。)

次に、賀川豊彦とキリスト教的社会改革の関係について見てみよう。

ロバート・シルジェンの賀川豊彦伝にも述べられているように、賀川豊彦は、「愛と社会正義」の実現を追い求めた思想家であった。彼は、愛と社会正義の実現を目指す自らの社会改革思想を「キリスト教社会主義」と呼んだ。当時、キリスト教社会主義は、イギリスのキングスレー等の運動があり、日本では木下尚江や安部磯雄等の運動があり、彼はそれらの運動に刺激を受け、思索と運動を続ける中で、彼独自の「キリスト教社会主義論」を展開することになった。その主張を次に見てみよう。

彼は、彼の当時に起こった一時代のキリスト教社会主義の運動だけを、キリスト教社会主義の運動とは考えず、原始キリスト教の時代から今日に至るまで続いている運動として捉えている。その運動は、個人主義的な運動ではなく、神を中心にした愛の運動である。すなわち、それは、只単に経済運動だけではなく、生命の運動であり、自由への運動なのである。イエスの運動は、弱者を近づけ、貧民を救い、個人を解放しようとする社会再生を目指す社会改造運動なのである。そのことについて、賀川豊彦は次のように述べている。

「基督教社会主義と云えば、すぐ思い出されるのは、英国に於けるマウリスやキングスレーの運動であるけれども、私は基督教社会主義をたゞさうした一時代に於ける一地方の運動であ

るとは考えたくない。

基督教の千九百年に渉る光栄ある歴史に於ては、政治的にもまた経済的にも、共産主義的生活を実現させた事実が、如何なる時代を通じても存在して居たのであって、その光栄或る歴史こそ基督教社会主義の本質であると言わねばならない。基督教の運動はその根本に於いて個人主義的な運動ではない。それは神を中心とした愛の運動である。それは只単に経済運動であるとは云へないであろう—然しそれは生命の運動であり、自由への運動であることだけは否定することができない。すなわち基督教の運動は、始めから一種の社会運動であった。その創始者大工イエスは、反逆者として死刑に処せられた人物である。もちろんそれが誤解に基づいた死刑であったとはいえ、彼の運動が社会的色彩を帯びて居たことだけは否定出来まい。

大工イエスの運動は、その根本に於いて、一種の改造運動であった。即ち弱者を近づけ、貧民を救い、罪人を解放せんとする再生運動だったことは、福音書を見てもよく解る。それは凡てのものをいと高きところまで引き上げんとする真正の民衆運動であり、強力の支配せざる愛によって裏書きさせられる自由の国の建設運動であった。」(賀川豊彦、全集第10巻、「基督教社会主義論」、253頁。)

他方で、彼は、イエスの宗教運動は、共産主義運動だけが目的ではなく、財産の分配や所有といったこと以上に、生理的に欠陥或るもの、精神的な煩悶のあるものを救済し、生命のあらゆる方面に於いて、神の栄光が現れるために、あらゆる人間苦を修正し救済しまた発展することが根本動機であったと位置づけている。彼は、そのことについて、次のように述べている。

「然し誤解してならぬことは、イエスの宗教運動の根本的基礎は、決して共産運動だけがその目的ではなくして、財産の分配、あるいは所有といったこと以上に、生理的に欠陥あるもの、精神的な煩悶あるものを救済し、生命のあらゆる方面に於いて、彼の考えた『神』の栄のあらわれるために、あらゆる人間苦を修正し救済しまた発展することが、その根本動機であったと考へられる。経済的平等の運動は只その大運動の一局面として開展したものであって、全局の運動でなかったことだけは確かである。これは今日の社会主義運動が凡ての問題を経済運動に帰結せんとするなど、違って非常に重要な差のあるところである。」(同前、253—254頁。)

彼は、イエスの運動を、終始一貫、神の国運動であり、単に経済問題に限らないで、「永遠の社会正義」と「永遠の愛」を基礎とした人間運動であると結論づけている。(同前、254頁。)

賀川は、使徒行伝等の新約聖書を典拠に挙げて、イエスの死後の使徒達は共産生活を実行していたと述べている。

「使徒行伝二章四章五章六章は、使徒時代に於ける共産生活の実行がいろいろな困難に出会った事実を物語っているのであって、一方に於ては土地を売って共産生活の資源に供するものがあり、他面に於ては、その財産の幾分を隠して、表面だけをつくろはんとするアナニヤとサ

ツピラの如き、卑しい気持ちのものがあり、平等の分配に漏れて不平をいふ希臘人のクリスチャンがあり、その間の困難を切り抜けんが為に七人の執事が設けられたことが、使徒行伝には重要な事実として記載されている。」(同前、254頁。)

「ガラテヤ書第二章一〇節に記載せられて居るパウロの救済運動は、使徒行伝第二十四章に記載されて居るエルサレムに於けるパウロの貧民救済運動まで連続して実行せられたことは、あらゆる書簡に、パウロの社会事業が記載されていることを見ても解る。ことにコリント後書は彼の社会運動の立場の辯明書であるとも云える。その第八章第九章は、貧しき者と富めるものとを均しくせんとするパウロの水平運動に関して、比較的詳しく彼の心持ちを記述している。テサロニケ前後書には、労働をせざるものが食ふ権利のないことを主張し、兄弟愛の完成をパウロは主張して居る。ソビエツトロシアの憲法になっている働かざる者食ふべからずといふ名文句は、最初にテサロニケ前書に吾々が発見するものである。

テモテ前書の第五章をみても、パウロは不具者に対して、その財産を分け与えて貧しき者を愛すべきことを徹底的に教えたことが解る。

こうした運動は初代教会には猛烈に行われていたと見えて、原始的な自給自足の経済組織に於いて、遠く離れた兄弟達が互に相扶け合って居たことは、実に驚くべき事実として残って居る。その事実は新約聖書のヨハネ第三の書などを見るとよく解る。もちろん、その改造運動は暴力の加味したものではなかった。然し奴隷に対する態度などは明らかに観念的革命の精神を包蔵していた。使徒パウロが奴隷オネシモをその主人ピレモンに送り返した手紙などを見ると、単なる表面上の解放だけではなく、人間相互の関係に於いて、主従の関係と考えないで兄弟として相愛せよと教えている所をみると、其処に既に新時代の兆しがあったことに気附かれる。」(同前、254-255頁。)

中世においては、修道院において共産生活が行われていたと述べている。

「即ち修道院は高等なる道徳を保存するところであり、このところには共産主義が行われて、何人も自分の所有権を主張せず、凡ては神のものであることを考えて、祈禱と労働に従事し、民間とは全然離れた道徳を保存したのであった。」(同前、255頁。)

また、小規模ではあったが、中世のギルドや労働組合の中にもこの道徳が保存されていたとも述べている。

「都会に於ても、此道徳が社会生活の中に適用せられ、伊太利の自由都市には、基督教的な各種の労働組合やギルドが組織せられ、弱者を保護し、道路を修繕し、橋梁を架けるなどの運動が宗教的に行われたことは、教会歴史のうちに記載せられて居る。勿論それは小規模に行われたものである。」(同前、256頁。)

この愛の運動は、13世紀にもなると各方面に爆発し展開されていった。それは、兄弟団運動

という形態をとり、共産生活を実行した。アナバプテストやモレビアの兄弟団がその例として挙げられている。これらの兄弟団は、自己が勤労によって得た所得は、凡て神の賜であることを確信し、財を惜しまず、社会の弱者貧民を救済するために金を使ったのであった。(同前、256-257頁。)

ただこの運動は、宗派の分裂や教権の圧迫や地方人の迫害によって大きな運動とはならず小さい運動になってしまった。

世界的な大運動として展開されることになったのは、マルチン・ルターやジャン・カルヴァンの運動であった。ルターは、宗教的自由を叫び、近代における自由主義の先駆をなし、カルヴァンは、世界における近代的民衆の共和政治の基本を示すことになった。クロムウエルの英国革命、ワシントンの米国革命は、カルヴァンの信条を奉じたものがその中心人物となったと、賀川は述べている。(同前、257頁。)

産業革命期の英国の兄弟愛運動について、賀川は、以下のようにまとめている。

産業革命期の英国において、貧民救済事業を展開したジョン・ウエスレーの運動は、モレビアの兄弟団の兄弟愛運動に教えられたものであった。ロンドンの貧民窟の救済事業に最大の貢献をなした救世軍のブース大将も、元はこのモレビアの兄弟団の系統を引いたウエスレー主義者の一人であった。今日の英国の労働組合は、宗教的な色彩を帯びている。それ等のあるものは、ウエスレーの弟子達によって創立せられたものである。英国において最初に農民組合を設立したラレスはウエスレー派の説教者であった。労働党を作ったケヤハーディはウエスレー派の熱心な信者であった。(同前、258頁。)

産業革命期のフランスでは、教会の墮落に対して、改造運動を行うものは、反教會的、反基督教的精神を抱くようになり、その運動は、19世紀初頭の唯物主義の影響を受け、唯物的社会主義の運動となって現れてきた。産業革命と共に、ドイツにもこの唯物的社会主義が入ってきた。

こうした動きがある中で、英国においてキリスト教社会主義の一団が出現してきた。その運動は、最初、ケンブリッジ大学の教授フレデリック・テニソン・マウリスの家庭において開かれた聖書研究会から開始された。その一団は、最初から最後まで知識階級の運動であった。そのため労働組合運動などには直接的には大きな原動力とはならなかった。しかし、そこで展開された運動は、労働教育と消費組合運動に大きな影響力を与えることになった。マウリスの開いた労働学校は今も存続している。彼が尽力した消費組合は、英国改造の一大原動力となっている。しかし、その運動は、基督教的発想の経済学の根本理論を提示出来なかったために、理論として唯物的社会主義に立ち後れ気味であった。その上に、教会の社会組織が、だんだん中産階級向きとなり、労働階級に適合した宗教団体が案出されなかったために、労働階級は、大

イエスの博愛的精神には共鳴しつつも、教会からは遠ざかることとなった。(同前、258-259頁。)

米国においては、奴隷解放の運動が展開された。その運動の中心人物であったアブラハム・リンカーンの精神は徹頭徹尾キリスト教的であった。そこで、最初は反対していた教会も、後にはこの運動を支持するようになった。

米国におけるこの運動の後、ヨーロッパの産業革命は一層深刻なものとなった。労働階級は、長時間労働を強いられ、その作業は機械的で、かろうじてその日の暮らしを送り得るような悲惨な状態が続出した。キリスト教社会主義の運動も労働組合と絶縁していた。宗教の必要なことを知っている労働階級も、教会を中心とした宗教的社会組織だけでは、社会改造が全く不可能であることに気づき、教会外に宗教宗派を超越した労働組合と社会主義運動を始めるに至った。その間において、多年目覚めなかったカトリックの側から、多数の無産者を包容する教会中心のキリスト教労働組合が生まれることとなった。スペイン、フランス、イタリアのようなカトリック国においては、これらの教会中心の労働組合員は少なからぬ数となっている。

米国においては、自由主義的資本主義の勢力が非常に膨大であるために、キリスト教的社会主義は微々たる勢力しか持たない状態である。

近代的産業組織に対するキリスト教の勢力は、あまりにも分割したその宗派争いのために、統一的勢力として当てることが出来なくなった。あまりに分岐した宗教的感情は、日常生活とだんだん分離して、精神的であることと、日常生活を救済する運動とは相容れないかの如く考えられ、キリスト教会は益々機械工場と連絡を失うに至った。その間に機械文明の社会組織は一層進行し、兄弟愛を必要としない個人主義的宗教運動は、到底社会改造の指導的精神を握るに適しないものとなってしまった。(同前、259-260頁。)

賀川は、愛と社会正義の実践の面から、キリスト教の歴史をこのように概観している。

近代産業組織の非人間的側面に対し、人間の人格を尊重した社会改造の指導精神に値する兄弟愛を中心とした運動は、如何なる条件を備えている必要があるのか。その条件として賀川が挙げているのが、イエスの運動が提示している生命価値・労働価値・人格価値の3条件である。

イエスは、「人もし全世界を得るともその生命を失わば何の益あらんや」と説いた。生命価値は、イエス運動の第1原則である。多くの労働階級の生命を無視して、ただ金儲けに熱中する資本主義は、福音書の精神に反するばかりでなく、あらゆる時代におけるキリスト教の精神に反するものである。

生命の活動は労働となって現れるが、イエスは労働そのものを最も神聖なるものとして、所有権以上に神聖視した。それは、イエスの「わが父は今に至るまで働き給う、我もまた働くなり」に良く現れている。この精神は、キリスト教のあらゆる時代を通じて、高調されてきた精

神であって、修道院においても、街頭においても、イエスの言葉はいつも労働階級を高めてきたのである。従って、労働価値が第2の原則となる。

またイエスは、生命と労働を尊重したのみならず、人格をも尊重した。彼の人格運動は、愛と自由の二つの方向に現れていた。彼は、若き男女が両親を離れて結婚し得る自由を認め、宗教的戒律に縛られざる自由、居住の自由、その他自由なる精神の行くべき凡ての道を理解していた。しかし彼は、その自由が一定の真理と、愛とを基礎にしなければならないことを教えたのであった。こうしてイエスは、生命と労働と人格的自由を基礎にした社会は、隣人愛の大きな網の中に包まれて、真の組織へと進むべきものであることを教えたのである。(同前、260-262頁。)

賀川によれば、生命価値・労働価値・人格価値の3条件を満たすキリスト教社会主義の運動こそ、人をも物として扱う商品主義と人を機械的奴隷制と賃金奴隷制に縛り付ける現代の資本主義の害悪に対抗する運動なのである。この運動こそ、愛と社会正義を実現させるのに不可欠の運動なのである。

賀川の「神の国運動」は、このキリスト教社会主義運動の基軸となる運動であった。また、この運動は、貧しい者や労働者を中心に置いた運動でもあった。そのため、この運動は、盛んとなり、洗礼者数は激増し、1931年には頂点に達した。この運動は、賀川が、労働運動、農民運動の後に起こした運動であった。従来、労働運動、農民運動がマルクス主義の運動に傾斜し、それによって賀川の運動が軽視され、そこから放逐されたときに、彼は神の国運動に乗り出したと説明されてきたが、賀川はそうした経験も踏まえ、労働運動、農民運動だけでは限界があり、それを支える内的な精神運動、すなわち、「悔い改め」の運動が必要なことを痛感したので、神の国運動を始めたのである。だから、彼にとっては、この運動は、労働運動、農民運動とは別個のものではなく、それらが互いに相提携して推し進められていくことによって、力を発揮することができると考えられたのである。(隅谷三喜男、180-182頁。)

ところで、上記のようにキリスト教社会主義の歴史を概観した上で、彼は、自己のキリスト教社会主義をどのように展開していこうと考えていたのであろうか。私見では、キリスト教社会主義の運動として、賀川は、協同組合の原則を基礎にし、これに、イエスの神の国運動を模範とした内的な精神運動をも加えた社会運動を構想していたと推測する。

最後に、タルコット・パーソンズとキリスト教社会改革思想との関係について論究してみよう。

パーソンズの父、エドワード・スミス・パーソンズが成長した19世紀後半のアメリカは、急速に工業化し、独占資本主義が確立した時代であった。科学技術の発展により、技術革新が進行し、巨大な富を蓄積した大企業の経営者層が出現する一方で、労働者層は、搾取され、その

労働条件・生活条件は劣悪化し、貧民となってしまった。この体制を支えているのは、個人主義を基礎とした自由放任の思想である。こうした社会問題に対して、プロテスタンティズムは既成の体制を擁護する体制派と成り下がってしまっていた。社会福音運動は、このような体制派となってしまったプロテスタンティズムを批判し、悲惨な社会問題を解決しようとするプロテスタントの社会改革運動であった。父、エドワードは、この運動の代表的リーダーの一人であった。社会福音運動は組織的に統一された運動ではなく、慈善を重視するグループからキリスト教社会主義に至るまで、多様なグループからなる運動であった。父、エドワードは、その中で、左派のキリスト教社会主義に非常に接近した立場を取っている。この運動の展開により、教会の社会的影響力は増大し、その運動が最高潮に達した 1910 年代には、20 年前と比べて、教会員数がほぼ倍増したのである。(高城和義、1992 年、11-15 頁。)

彼が 25 歳の時に執筆した論文、「キリスト教徒の社会主義批判」にそれがよく表れている。

父、エドワードは、労働者階級の利益にかなう方向に、国家を変えようとする思想が、社会主義であると考えている。従って、ここから、社会主義は、その理論的側面においては、労働者階級の正義の要求に基づいた理論であり、国家をすべての生産手段の所有者とし、国家を、すべての産業において開始され推進される協同の共和国に変えようとする理論であると定義している。この定義から、国家の破壊をめざすアナキズムや国家の変革を考えないマウリスやチャールズ・キングスレーに代表されるイギリスのキリスト教社会主義者の主張する自発的協同組合も、社会主義から除かれることになる。

社会主義は、こうした経済的利害にのみ限定されるものではなく、道徳的正義の諸原理に基礎づけられており、道徳的再生を含む社会の再生が可能であると主張している。

このように、社会主義の国は、神の王国と概念上類似しているのも、キリスト教と社会主義とを対比検討することが可能でありかつ妥当性を持つことになると、エドワードは主張している。

エドワードは、まず社会主義者の現状診断を検討している。産業の巨大な発展とそれに伴う富の増大により、世界の貧困が緩和され、労働者の仕事が軽減され、かつ労働者の知的・道徳的文化の水準が大きく引き上げられるのが期待されるが、現実にはその逆のことが起こっている。即ち、貧富の格差が増大し、労働者が商品として取り扱われことによって、貧者の富者への依存は、恐るべき賃金奴隷状態となっている。プランテーションの奴隷所有者は、自己の財産である奴隷の健康や生命に利害関心を持つものに対して、現代の雇用者は、労働者の死を悲しむ何等の理由も持っていないので、人身の所有よりさらに悪い状態となっている。労働者の賃金は、労働の需要・供給によって完全に規制されており、それは、飢餓の限界線上を上下している。そうした事態の結果として、社会の下層階級の間では、身体的機能の低下、知的発達

阻害、道徳的鈍感さと墮落がはびこり、他方、あらゆる手段を用いた富や権力の追求、激しい利己心の結果である性格と行動のひずみ、これらすべてが富者を特徴づけている。社会主義者は、このように現状を診断している。

それ故社会主義者は、自由放任の前提となっている個人主義を批判し、産業の指導者達が行っている労働者達に対する搾取を告発している。このような組織的な搾取を行うことなしには、巨大な富が、数人の手に蓄積されることはありえなかったに違いない。社会主義者は、労働者の道徳的退廃の責任も、労働者自身にではなく、現代産業システムそのものにあるとみている。競争が、労働者の貧困と退化を生みだしているからである。

次に、エドワードは、社会主義とキリスト教とを対比している。キリスト教倫理の基本原則によれば、人間は道徳的システムの中にある存在であり、そのシステムによって、愛・同情・援助が要請される存在にほかならない。キリスト教は、社会の不安や闘争の中に、「汝の隣人を汝と同じように愛せ」という法を踏みじった自己利益の結果をみる。すべての人間は、神の似姿につくられた神の子供である。それゆえ、人間を機械のごとく扱うものは、人間の中にある神のイメージを辱めるものである。工場の奴隷はプランテーションの奴隷と同様に、不道徳なものであり、奴隷所有者的な雇用者は、そうした奴隷を奨励しているシステムと共に、神の呪いを受けるであろうと、キリスト教徒は考える。

社会主義の理想は、キリスト教の理想に表現されている。キリスト教が考える未来像では、愛が自己本位にとってかわり、正義が不正にとってかわるのであり、そこでは、人間のまったき本性が開花することになるのである。それ故、キリスト教の理想と社会主義の理想とは、顕著な点で類似している。こうしてエドワードは、キリスト教と社会主義とは矛盾するものではない、との判断を示している。

社会主義とキリスト教とは、一定の明確な一致点を持っている。両者とも個人主義に異議を申し立て、労働者を人間以下のものとして取り扱うこと、労働者に帰属するものを盗むこと、産業システムの指導者達が不道徳の発展に都合な諸条件をつくることに抗議する。両者とも、すべての人に公正な、協同・平和・豊かさ、知的道徳的成長と達成の存在する未来社会を望んでいる。両者とも、このような理想社会を実現する手段として、兄弟愛と協力との教えを、実際生活において実践するよう勧めている。

しかしながら、両者には明確な違いがある。キリスト教の見解では、社会主義は、社会の無秩序の根絶をはかるものではない。社会主義は、貧困をおしなべて人間の富への利己的貪欲から説明し、不道徳の原因をほとんどすべて、貧困に帰している。それに対して、キリスト教は、人間関係の無秩序の基礎的原因を、人間の神からの離反にあると考える。もし人間が神を信仰しつつ生活しているならば、人は隣人を自らと同じように愛するであろう。人が自分のためだ

けに生きているのは、神を忘れてしまったからである。富者も貧者も神の目からみれば、罪人である。不道徳の原因も、魂が神から離反した結果であるとみななければならない。社会主義は、貧困がなくなった状態における「秩序の問題」を考えていないのである。

第二に、社会主義の国と「地上における神の国」とが類似しているとはいっても、社会主義の理想は、肉の慰めにとどまっている。だが、キリスト教の理想は、まっさきに「神の国」を求め、魂の救済を求める。キリスト教の理想は、「人格」そのものにほかならない。社会主義は、貧困という要因を排除することによって、災いとなる問題を解決しようとする。これに対して、キリスト教は、問題は罪の要因を排除することによってのみ、解決しようとする。

第三に、社会主義の兄弟愛と協同とが労働者階級内に限定されているのに対して、キリスト教は、全人類の真の協同と兄弟愛とを追求する。社会主義の協同性は、相互の利害に基礎づけられている。そうだとすれば、相互の利害がなくなったとき、協同は不可能となる。神の思想こそが、真の共同にとって本質的なものであると考えなければならない。「汝の隣人を汝と同じように愛せ」という愛の法は、社会にとって唯一の合理的な法である。利己心は無秩序であり、愛は統一と平和にはほかならない。それ故、キリスト教の高い水準から判断するならば、社会主義の教えは狭隘で表面的である。

キリスト教は、社会主義の宗教である唯物論哲学を拒否する。人間に食料と衣料とを与えよ。そうすれば、人はまもなく正しい道徳的霊的魂を持つであろうと主張する哲学は、日常生活の諸事実によって、誤りであることが実証されている。真の進歩は、すべてのものの成長の法則に従って、内部から展開してゆくものでなければならない。すなわち、魂の再生がその基礎におかれなければならない。社会主義は、人間の魂の変革を一貫して追求していないという点で、また暴力革命という点や、人間を革命の手段と考え個人の尊厳を重視しない点でも、キリスト教に比べて半分の真実しか伝えていない。

エドワードは、このように考え、「社会主義は、キリスト教化されなければならない」と結論づけ、キリスト教化された社会主義を標榜するのである。

エドワードの思想には、社会主義への積極的評価、自由放任的个人主義への批判、社会秩序を隣人愛に基礎づけようとする思考、及び、地上における神の国を目指す発想がみられるのである。(高城和義、1992年、15-19頁。)

エドワードは、萌芽的にしか述べていない最後の「地上における神の国」について、社会的福音運動が頂点に達した1911年に、YWCAに委嘱されて執筆したテキスト、『イエスの社会的教え—12講』の中で展開している。これについて、次にみてみよう。

今日、世界最大の関心は、社会問題である。われわれは、われわれの祖先とは異なり、すべての事柄に社会的側面があると考えているという事実認識からエドワードは論を開始する。こ

のような事実認識は、正義や親切のより広範な支配と特権を持たない人々の時代とを求める根本的な願いへと結実してきた。

社会問題の解決策は、一方の極の国家社会主義から、他方の極のアナーキズムに至るまで提示されているが、どれが最善の道なのであるかという問いを立て、それに対して、エドワードは、「イエスの社会的教え」にしたがった社会問題の解決が、唯一可能な道であると主張する。イエスの目標は、社会ではなく、個人の再生であったとする理解が、広範に流布している。しかし、それはイエスの教えの一面的な解釈である。イエスの理想は、「神の国の建設」であり、イエスは常に、正しい関係のうちに生きるよう最善をつくすことを求めている。こうして、エドワードは、「イエスの社会的教え」の包括的テーマは、「神の国」の建設であったと主張する。

「時は満ちて。神の国は近づけり、汝ら悔い改めて福音を信ぜよ。」(マルコ1章15節)というイエスの最初の説教に、明確に表れている。イエスは彼の努力目標として、あらゆる人間が兄弟であるような社会の完成を求めている。それは、地上ではじまり発展させられる救世主的王国を意味し、地上と天の生活とにおけるメシアの完成された業において、頂点に達するものである。あらゆる人間が神の支配を受け入れたとき、神の国は常に到来する。正しい愛する父は、地上に神の国を建設するよう求め続けておられる。こうして、エドワードは、「兄弟愛」の精神を持ち、すべての生活諸関係を正義と善意とで満たし、そうすることによって、「20世紀に神の国を建設」しようではないかと呼びかけている。

兄弟愛を示すのは、一方的ではあり得ない。雇用者はそれを被雇用者に向けて示さなければならず、被雇用者は雇用者にそれを示さなければならない。もちろん強者のほうに、弱者の荷をわかちもつ大きな責任がある。すべての人は神のこどもであり、天上の父のこどもである。神は愛であり、愛の精神が神のこどものおのこの生活全体をコントロールするはずである。各人は、神のうちにあるかぎり、生活諸関係を兄弟愛の精神で満たすはずである。そのとき神の国は到来するであろうし、すでに到来している。このように、エドワードは、結論づけている。

社会福音運動の目標は、この「地上における神の国建設」に向けられていたのである。こうして、エドワードは、貧困問題を解決することが今日的課題であると主張するに至る。貧困は、個人の浪費や邪悪に責任があるのではなく、主として社会がその責めを負うべきであり、もし社会的条件が変えられるならば、貧困を完全になくす希望があると、われわれは認識しているのである。そのためには、労働組合と教会とが力を合わせることが最善の道であると提言している。この提言からも、労働組合攻撃の激しかった時代に、パーソンズの父エドワードが、左翼的な政治的立場に身を置いていたことがよく分かるのである。(高城和義、1992年、20-23頁。)

タルコット・パーソンズもこの父の問題意識を継承し、社会正義の立場から、社会主義の「自由放任的で功利的な個人主義」とそれに基づく大企業指導者による労働者の搾取の批判の妥当性を認め、「自由な競争市場」を経済的生産向上のための最も有効な制度的メカニズムであると主張し、自由放任の個人主義に基づく経済思想を説くシカゴ学派のミルトン・フリードマンやゲイリー・ベッカーらの新自由主義経済学を批判している。この経済学は、「自己利益の合理的追求」という功利的個人主義を前提にしており、現代産業経済において主体となっている「集合的行為者」を無視し、消費者であれ生産者であれ、市場における個人の自由と自由放任を擁護している。(高城和義、2003年、170頁参照。)この経済学は、自由放任な個人主義を認めることにより、全体的で包括的な救済を主張する「地上における神の国」の理想を否定することになるからである。この点でも、パーソンズは、父エドワードの思想を継承しているのである。また、父エドワードの説く「地上における神の国」とは、隣人愛に基礎づけを持った社会秩序の建設にはかならず、その観点から、ホップス問題を提示して、社会秩序の問題を考え抜こうとしたのである。いずれにせよ、「地上における神の国」というエドワードの思想は、個人主義に立脚することを批判しているので、これを継承しているパーソンズの社会学もまた、社会全体を志向する「社会システム論」となったのである。

最後に、キリスト教的社会改革思想と3者との関係をまとめておこう。

3者は、社会的責任と社会正義の立場から、資本主義を批判し、労働者の利益と福祉を擁護した点で一致している。これは、キリスト教的社会改革運動が強調した思想であり、その意味で、3者は、この系譜に属すると言える。「地上における神の国」という社会における全体的で包括的な救済を追求する思想は、賀川とパーソンズに共通する思想であり、これに基づき両者の論理思考は、個人主義的ではなく、「システム論的」になっているのである。

ヴェーバーの友人ナウマンには、社会主義を「地上における至福千年」という立場から捉えているので、ナウマンには、「地上における神の国」という思想があったと言えるが、ヴェーバーがこの思想に依拠していたとまでは言えない。ヴェーバーは、国内における労働者や貧者の地位向上や大企業指導者層と労働者層の同権性という人権を強調する民主主義的立場に立っていたが、同時に、このことを実現可能なものにするためには、対外的にも国内的にも足腰の強い国民国家形成が不可欠であるとも考えていた。帝国主義という環境下において、この現実政治を特に強調するのが、ヴェーバーの特徴である。これは、キリスト教社会改革思想からの影響ではなく、彼固有の特徴と言える。ともあれ、国民国家の全体性を強調することから、彼の思考も全体的で包括的な「システム論的発想」になっており、その点では、3者は収斂しているのである。

パーソンズは、価値絶対主義批判の立場から、このヴェーバーの「政治」を過度に重視する

傾向性に対して懸念を表明し、道徳絶対主義・法絶対主義・経済絶対主義・政治絶対主義のいずれにも属さないでそれらのバランスを考慮するのが、自分の立場であると表明している。(高城和義、2003年、169頁参照。)

「社会主義」を積極的に評価し、それをキリスト教化することをパーソンズの父、エドワードと賀川は強調している。パーソンズは父のこの思想を継承しているので、社会主義の積極的評価という点で、賀川とパーソンズは一致しているのである。これに対して、ヴェーバーは、現実の社会主義は、プロレタリアートの独裁ではなく、官僚の独裁になり、この官僚支配の国家体制は、国家に対する親方日の丸的な依存体質を生み、効率的な経済発展を阻害し、そのため、資本主義に比べて生産力の点で劣っていると、「社会主義」を批判している。ヴェーバーにとっては、この官僚制は、資本主義にも社会主義にも同様に見られる現代の傾向であり、「個人主義的自由」を守るため、この官僚制を何ほどかコントロールする体制が必要であり、この体制として人民投票の指導者民主制という強力な政治指導者が官僚をコントロールする体制を構想している。ヴェーバーは、この体制により、官僚のコントロールが可能となり、また、企業家と労働者が同権の立場から闘争する自由を認めることにより、社会移動が可能となり、格差是正が行われると考えている。

このヴェーバーに見られる個人主義擁護の立場は、賀川とパーソンズの個人主義批判の立場と鋭く対立している。私見では、これは、賀川とパーソンズには、「地上における神の国」という思想があるが、ヴェーバーには、この思想がないことによると推測している。

第3章、社会科学の基礎理論

本章での目的は、3者の社会科学構築のための基礎理論を検討することにある。その目的に接近するために、本章では、まず最初に、主意主義的思考と目的論的思考を取りあげ、次に、進化論的思考を検討し、最後に、文化論的思考を論じることにする。

では、主意主義的思考と目的論的思考から見ていこう。

第1節、主意主義的思考と目的論的思考

まず最初に、ヴェーバーの主意主義的思考から見ていこう。

ヴェーバーは、彼の社会学を、主意主義を基盤して定義している。

彼は、『経済と社会』の中の「社会学の基礎概念」において、社会学の定義とその基盤である主意主義について、以下のように述べている。

「社会学（この言葉はきわめて多義的に用いられているが、ここで理解される意味における）とは、社会的行為（soziales Handeln）を解明しつつ理解し、これによってその行為の経過とその結果とを因果的に説明しようとする一つの科学のことをいうべきである。

『行為』とはここでは、行為者または諸行為者がそれに主観的な意味を結びつけるとき、かつその限りでの人間行動（それが外的または内的な行いであっても、不作為または忍容であっても問題ではない）のことをいうべきである。

しかし『社会的』行為とは、行為者または諸行為者によって思念された意味（gemeinter Sinn）にしたがって他者の行動（Verhalten）に関係させられ、かつその経過においてこれに方向づけられている行為のことをいうべきである。」（Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1972, S.1. 以下、*WuG*と略記する。阿閉吉男・内藤莞爾訳、1969年、7頁。）

ここで、ヴェーバーは、人間行為の成立要件を、「主観的意味」と表現しているが、それは、「意識的」、「意図的」に対象に対することを指しているのである。ここには、ヴェーバーが、「主意主義」的視点から、社会学を構成しようとしていることが明確に表現されているのである。

次に、賀川豊彦の主意主義についてみてみよう。賀川豊彦全集第11巻の「新協同組合要論」では、これについて、以下のように述べている。

「即ち生理経済の時代から感覚経済の時代へ、更に意識経済の時代へ進展する。意識経済の時代は心理性を帯びるのである。

意識経済の時代に入ると注意力は広告に表現され、聯想は門鑑、門標、名刺、徽章、土産もの、銅像というようなものに現れる。

判断は、判事、検事、弁護士等を必要とし、検査場が求められる。推理は、兜町、茅場町、堂島等の取引所の出現となり「先もの」と称して「無い」ものを三年先の「物」として取り扱うのである。

知識は学校経済を生む。この経済も大したものである。又各種の学術研究所を要するのである。」（賀川豊彦、全集第11巻、488頁。）

賀川は、このように、経済行為の発展の歴史を、生理経済の時代・心理経済の時代・意識経済の時代の3段階に区分している。

この3段階は、全集第11巻の「キリスト教兄弟愛と経済改造」では、次のように説明されている。

生理経済の時代は、衣食住の最低限のものが満たされる原始的な時代であり、心理経済の時代になると、目・耳・鼻・口等の感覚官能に関心が向かうようになる。更に、意識経済の時代にはいると、人間の意識が抽象的となり、経済学や広告や先物取引が盛んになり、判断のため

に検事や弁護士の職業が、美的感情のために芸術的職業家が、知的欲求を満足させるために新聞、雑誌や著述家が現れてくる。宗教意識も発達し、宗教団体やその指導者である宗教教師も出現するようになる。(同前、173-174頁。)

前述したように、賀川は、近現代が「意識性」の時代に入ったことを強調している。この点において、賀川にも、ヴェーバーと共通した主意主義的思考がみられるのである。

次に、パーソンズについてみてみよう。

パーソンズは、『社会的行為の構造』の中で、自然体系・行為体系・文化体系の区別を行っている。自然体系と行為体系が通常の意味での経験的な科学理論の体系であり、それに対して、文化体系は特殊な地位を占めている。その理由は、経験科学が対象としているのは「時間の中の過程」だからである。自然体系の準拠枠に含まれているのは、「空間」と関連するかぎりでの「時間」である。行為体系においては、「目的-手段図式」に関連するかぎりでの時間である。それに対して、文化体系は、「非空間的で無時間的」という二つの点で、自然体系や行為体系とは違うのである。それは、ホワイトヘッドの言葉を使うならば、「永続的客体」から構成されているのである。その意味で、時間という範疇が適用不能な客体なのである。そこには過程が含まれないのである。永続的客体である文化体系は、物として存在するのではなく、象徴として存在しているのである。それは、個々人の「精神の中に」おいてのみ、客体として存在するのである。それらはそれ自体として外的観察によっては見いだされず、象徴的表出を通じてはじめて見いだされるのである。それは、象徴の意味的体系における永続的客体の織りなす相互関係として把握できるのである。行為体系との関係からみると、文化体系は、一方では、行為の過程の産物であるが、他方では、「理念」のように行為を条件づけている要素でもある。自然・行為・文化という3種類の体系は、明確に区別されなければならないが、それらはすべて客観的知識の全体の一部を構成しているのである。自然体系との関係で行為体系をみれば、行為は物的世界によって条件づけられていると同時に、物的世界を変化させるものでもあるということになる。

文化科学を別にすれば自然科学と行為の科学は、経験的な分析科学である。行為の科学は、空間の準拠枠との無関係性と目的手段図式の採用、及び「主観的観点の不可欠性」という点で、自然科学とは区別されるのである。行為の科学には、自然科学とは全く無縁な理解という方法が不可欠となるのである。(Talcott Parsons, *The Structure of Social Action Vol. II*, 1968, pp.762-765. 以下、*TSOSA II*と略記する。T・パーソンズ、『社会的行為の構造』、5、稻上 毅・厚東洋輔・溝辺明男訳、182-186頁。)

このように、パーソンズは論を展開しているのである。これまでのパーソンズの論の展開からみて、象徴の意味理解を追求する文化科学にも、「主観的意味理解の観点」は不可欠であると

ということになる。文化体系並びに行為体系の考究を行う社会学には、「主観的意味理解」が不可欠なのである。パーソンズの社会科学的思考にも、ヴェーバーや賀川と同様に、この「主意主義的思考」が通奏低音として鳴り響いているのである。

では、次に目を転じて、3者の目的論的思考についてみてみよう。

まず始めに、ヴェーバーの目的論的思考から論じてみよう。

ヴェーバーの目的論的思考は、社会的行為の4類型に集約的に表現されている。

ヴェーバーは、まず最初に、「伝統的行為」について、以下のように述べている。

「厳密に伝統的な行動は 純粹に反射的な模倣と全く同様に――一般に『有意味的に』方向づけられた行為と呼ばれうるもののまったく限界に、かつしばしばその彼岸に立っている。なぜなら、このような行動は日常の刺激に対する、いつしかなじんだ定位の方向において無感覚に経過する反応にすぎないことがきわめて多いからである。あらゆる慣用的な日常行為についても、その多くはこの類型に近い。ところで、この類型がこうした体系に属するのは、ただ極限の場合としてだけではない。また、(後に述べるが) 程度と意味とを異にしてはいるが、慣用的なものとの結びつきが意識的に保持されうるからでもある。そしてこの場合には、この類型は第二類型に近づいてくる。」(WuG, S.12. 阿閉吉男・内藤莞爾訳、40-41頁。)

第二類型の感情的行為については、次のように述べられている。

「厳密に感動的な行動もまた、意識的に『有意味的に』方向づけられている行動の限界に、かつしばしばその彼岸に立っている。それは、非日常的な刺激に対する無制限の反応でありうる。それは、感動的に制約された行為が感情状態の意識的な発動として起こる場合には、一つの昇華 (Sublimierung) である。その場合には、たいてい (かならずというのではないが)、それはすでに価値合理化への、または目的行為への、またはその双方への途上にあるといえる。」(loc. cit. 同前、41頁。)

第三類型の価値合理的行為については、以下のように述べられている。

「行為の感動的な方向づけと価値合理的な方向づけとは、行為の究極目標の意識的な形成とこうした究極的なものへの行為の、一貫した計画的な方向づけが後者にはみられるという点で、区別される。その他の点では、両者は共通したものを持つ。すなわち、両者にとって、行為の意味は現在の成果の彼岸にあるのではなく、或る一定の行為そのもののなかにある。現実の復讐、現実の快樂、現実の献身、現実の理想的な至福への自己の欲求、または現実の感情 (それがいかにかもしいものであろうと、崇高なものであろうと) の鎮静への自己の欲求を満たす人は、感動的に行為する。

予想される結果を顧慮することなく、義務、名誉、美、宗教的使命、敬虔、またはその種類を問わず或る『仕事』の重要性が彼に要求すると思われるものへの確信にしたがって行為する

人は、純粋に価値合理的に行為する。(われわれの述語の意味における)価値合理的な行為とは、つねに、行為者が自らに向けられていると信ずる『命令』に対する、あるいは『要求』に従う行為のことである。」(WuG, S.12f. 同前、41-42 頁。)

第四類型は、目的合理的行為であり、これについては、以下のように述べられている。

「自己の行為の目的、手段及び副次的な結果によって方向づけ、且つその際目的に対する手段や、副次的な結果に対する目的や、最後にまたさまざまな、可能な目的をも相互に合理的に考量する人、したがっていずれにしても、感動的(そして特に情緒的)にも伝統的にも行為しない人は目的合理的に行為する。相争い、かつ相矛盾する目的と結果との決定は、その場合、価値合理的に方向づけられてありうる。つまり、その場合には、行為は、その手段においてのみ目的合理的である。あるいは、行為者は、相争い、かつ相矛盾する目的を、命令と要求に価値合理的に方向づけることなく、ただ与えられた主観的な欲求活動として、かれによって意識的に考量されたその緊急性の枠内にもちこむことがありうる。そしてこれに向かって彼の行為は方向づけられるので、この可能性への序列において、目的は満足されることになる(『限界効用』の原理)。したがって、行為の価値合理的な方向づけは目的合理的な方向づけと様々な関係に立ちうるわけである。しかし、目的合理性の観点からすれば、「価値合理性」はつねに非合理的であり、しかも、それが行為の向かう価値を絶対的な価値に高めれば高めるほど、ますます非合理的となる。なぜなら、価値合理性にあつては、実際行為の固有の価値(純粋な心情、美、絶対善、絶対的義務)だけがそれ自体の目的のために無条件に考慮されればされるほど、行為の結果についてはますます反省されなくなるからである。」(WuG, S.13. 同前、42 頁。)

これらの社会的行為は、合理性と非合理性、自足性と道具性という尺度を基準にして分類すると、価値合理的行為は、合理的で自足的な行為、目的合理的行為は、合理的で道具的な行為、伝統的行為は、非合理的で道具的な行為、感情的行為は、非合理的で自足的な行為に分類される。目的合理的行為は、「複数の目的」とそれを実現するための手段を考慮しながら計算を行い、複数の手段を選んだ場合の「結果」を比較考量し、その中から結果として最適のものを選択する最適化を志向する行為である。そのため、この行為は、合理的で道具的な側面を持っているのである。価値合理的行為は、「唯一の目的」とその実現手段を選択して行為するが、ここでは、唯一の価値に忠実に生きること自体が大切とされ、結果は問わないのである。その意味で、この行為は、自分の信ずる価値に対して合理的で、自足的な側面を持っているのである。伝統的行為は、端的には伝統的慣習を守るという形で現れる。しかし、この慣習をその根源で支えていた合理的根拠が忘却され、ただ伝統だからという理由で伝統的慣習が固定的に墨守されるのである。従って、この行為は、非合理的で道具的側面を持つのである。感情的行為は、怒りや悲しみ等の感情を表出する行為であり、感情を表出すること自体が優先され、合理的考量が行

われないので、非合理的で自足的な側面を持つのである。

パーソンズが主張するように、この4類型の基軸となっているのは、「目的—手段関係」を持つ合理的側面なのである。目的合理的行為は、複数の目的の中から最適の手段を選択する行為であり、価値合理的行為は、単一の目的に対応した手段を行使する行為である。伝統的行為も、その根拠が忘却されたとはいえ、その最初期においては、目的があり、その手段として慣習が作られたのであり、その意味では、この行為も、「目的—手段関係」を内包しているのである。感情的行為そのものは、非合理的で自足的であるが、この行為が、カリスマ的指導者への帰依と結びつくとき、価値合理的な側面を帯びようになり、「目的—手段関係」を持つようになるのである。ヴェーバーは、この4類型を提示するとき、「4類型間の移動」という「流動的な側面」も指摘しているのである。パーソンズは、感情的行為は、行為の合理性の埒外にあると指摘しながらも、同時に他方で、この行為がヴェーバーのカリスマ的支配・伝統的支配・合法的支配の3類型の中の「カリスマ的支配」と結びつく場合があることに注意を促しているのである。(TSoS II, pp. 642-649. 同前、6—17頁参照。)

以上述べたことから、ヴェーバーの社会学には、この目的論的思考がその核心におかれていることが分かるのである。

次に、賀川の目的論的思考についてみてみよう。

彼は、妾の子として生まれたこと、少年時代のいじめの経験、青年時代に罹った結核の病、神戸新川の貧民窟での経験から、社会悪や宇宙悪の意味について、思索を始めたが、晩年は、その思索を宇宙目的論として展開するに至った。その軌跡の概略について、次にみてみよう。まず、宇宙悪からみてみよう。

「私の一生の研究題目は、宇宙悪の問題であるが、十六歳の頃からこの問題が私を執へた。そして私は、悪の方面から宇宙を研究したときに、悪を跳ね返して進む一つの力がその中にあることを発見したのである。

宇宙に大きな秘密がある。私が弱者、貧者のために命を棄てる其中に、私は一つの宗教を発見したのである。十字架の精神！ 即ちイエスは単に宇宙悪に対しての挑戦者であったのみでなく、苦しめる者は繃帯し、痛める者を癒す人格的白血球運動者として、自らの使命を自覚せられたのである。」(賀川豊彦、全集第1巻、「イエスの宗教とその真理」、192頁。)

「宇宙の法則中に一つの補償作用がある。宇宙意志のうちに 身体に異常が起こって有毒物が或箇所にてできると、無数の白血球がその箇所に集合してきて、防禦線を張り、敵と戦ひ、自らを殺して身体の保全を図る一つの生理的救済作用があるが、それと同じように一苦痛を癒さんとする法則が実在することを発見して、救済宗教を確立されたのがイエスの宗教であった。」

(同前、191頁。)

賀川は、イエスの十字架の精神の中に、人間の罪を赦し、苦しめる人や痛める人を癒し、修復する人格的白血球の力が働いていることを発見したのである。彼は、これにより、宇宙悪の力に打ち勝つことができるのを確信したのである。

ところで、この贖罪愛との関係で、賀川は、罪について次のように述べている。

「完成の道に向かつてみない者は罪人である。生命の側から考えて、迷と、病気と、不完全は罪である。我の方面から考えて、愛の不足、不法、不徹底は罪である。更に神の立場から見て、不敬虔、不柔順、不遜、不信は罪である。」(同前、165頁。)

彼にとって、罪とは具体的には、生の否定、無気力、成長の停止、迷い、不完全、不徹底、病等なのである。社会悪もこの観点から、捉えられることになる。ここから、社会の不完全さを克服するため、社会運動により、完全な社会を作っていくという志向性が生まれることになったのである。(隅谷三喜男、189頁参照。)

罪の不完全性の克服は、彼の進化論と結びついて、宇宙の進化、人間の完成として捉えられることになる。(同前、190頁参照。)

「神を中心として宇宙が進化し、人間が完成すると考えたのが、イエスの弟子パウロの考えであった。」(賀川豊彦、全集第3巻、27頁。)

彼の進化論については、後述するが、宇宙悪の問題が完成の視点から俯瞰されたとき、彼の宇宙悪論は宇宙目的論へと展開していったのである。

「成長、進化の世界に於ては、生命は合目的性を持って根本原理としている。しかし、この合目的性の世界は力、化、成、選、法の五つの次元が完全に一致しなければ、生まれ出でないものである。生命世界においては、さらにこれが複雑化し、加重化する。その結果、ただ一つの次元において変動があっても狂いが起り、目的の世界から見れば、偶然として映る事象を生ずるのである。」(賀川豊彦、全集第13巻、411-412頁。)

「このような錯綜のあり得ることを初めから考えて、宇宙悪としての『ずれ』を認め、その『ずれ』の部分を整繕する修理、再生の原理も、宇宙に伏在しているのである。この信仰が宗教の領域である。

しかし考えようによくと、この『ずれ』があればこそ、変転自在な組み合わせを通して、新しき世界の創造も可能なのである。」(同前、413頁。)

宇宙には、力、化、成、選、法の5次元があるが、その進展過程でずれが起こり、それを修復しながら発展していくと捉えられている。この宇宙悪としてのずれを修復し再生させるものこそ、前述した十字架の贖罪愛の力なのである。

この不完全を克服し、社会と宇宙の完成を目指す彼の目的論的思考には、キリスト教的社会主義の理想である「地上における神の国」思想がその一つの基調となっていると考えることが

できる。第二次大戦下で、思想弾圧が強まり、特高警察等の監視下で、身動きができなくなったとき、彼の思考は地上目的から宇宙目的へと向けられたのである。第二次大戦時、刑務所で囚われの身となったとき見たキリスト体験が、彼にやがて自由な社会がくる希望を抱かせ、その体験に基づいて、社会の完成と宇宙の完成を構想する宇宙目的論を展開したのである。(雨宮栄一、2006年、195-198頁、ロバート・シルジェン、267頁参照。)

最後に、パーソンズの目的論的思考についてみてみよう。

パーソンズは、『社会的行為の構造』の中で、「行為の準拠枠」について、次のように述べている。

「まず第一に、構造的要素には、目的、手段、条件、そして規範という最小の区別がある。これら四つのすべてを特定化することのできないような行為の記述は意味がない。それはちょうど、質点を記述するには若干の最小属性があり、そのいずれを欠いてもその記述は不完全なものになるのと同様である。第二に、これら諸要素間の関係づけのなかに行為の規範的志向、つまり目的論的性格が含意されている。行為はいつでも規範的と条件的という二つの次元を異にする要素の緊張関係の中に置かれている、と考えなければならない。ある行為をその過程に注目してみれば、それは条件的要素が規範に同調させられる方向に変化していくものとして捉えることができる。この規範的要素を排除することは行為概念そのものを排除することであり、そうならば極端な実証主義の立場に行き着くしかない。条件の排除（これもまた上の緊張関係の排除を意味する）もまた、同様にして行為概念それ自体の排斥につながり、理想主義的な流出論に帰着せざるをえないことになる。このように、条件をその一方の端に置き、他の端には目的と規範的ルールを据え、そしてその両者を結びつけるものとして手段と努力が配置される。

第三に、本来この準拠枠には時間的要素が含まれている。行為は時間を含んだ過程である。行為の目的論的性格に対応して、規範的要素と非規範的要素の間には時間軸が関わっている。目的の概念には将来への言及、つまり予期されてはいるが行為者の介在なしには存在し得ないだろう事態が含まれている。行為者の頭の中では、目的は状況と同時的に、しかも『手段の選択』に先立って存在している。そしてこの後者は、結果に先行していなければならない。こうした諸要素間の関係が記述されるのも時間軸に沿ってのことである。最後に、その図式は、これまで議論してきたような意味で本来的に主観的なものである。このことはつぎの事実、すなわち規範的要素は行為者の心のなかだけに『存在する』ものとして考えることができるという事実によってこの上なく明瞭に示されている。」(TSOSA II, pp.732-733. 稲上 毅・厚東洋輔・溝辺明男訳、140-141頁。)

単位行為は、目的・手段・条件・規範によって構成される。この準拠枠により、行為者は、

時間軸に沿って、将来実現してほしい目的を思い浮かべながら、特定の条件下で、目的実現のために最も適した手段を、何らかの規範に照らして選択し、目的達成を目指そうと努力する存在なのである。この目的—手段図式は、心の中に存在する規範的要素に依拠して手段を選択し、目的実現を図ろうとするのであるから、本来的に「主観的なもの」なのである。彼は、この主観性、すなわち主意主義の側面を強調し、そのために規範的要素を取り入れ、ある条件の中で、規範に依拠して、目的実現のための手段を選択するという行為図式を主張している。彼の目的論的思考は、目的・条件・手段・規範という行為構造を持つ行為図式に端的に示されている。彼の目的論的思考は、最晩年には、サイバネティックス制御の発想を取り入れ、情報最大でエネルギー最小の究極目的システムであるテリックシステムを構想するに至った。このシステムは、最上位のシステムであり、行為システム・社会システム等を支え制御するメタシステムなのである。(Talcott Parsons, *Action Theory and The Human Condition* 以下、*ATaTHC* と略記する。)

この最晩年の目的論には、ピューリタンであるパーソンズのキリスト教的発想が色濃く表れていると言えよう。

参考文献

- Max Weber, *Politische Schriften*, Verlag von J.C.B. Mohr, herausgegeben von J.Winckelmann, 1971.
- Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Verlag von J.C.B. Mohr, besorgt von J.Winckelmann, 1972.
- Talcott Parsons, *The Structure of Social Action, Vol. I*, The Free Press, 1968.
- Talcott Parsons, *The Structure of Social Action, Vol. II*, The Free Press, 1968.
- Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, 1978.
- 雨宮栄一、『青春の賀川豊彦』、新教出版社、2003年。
- 雨宮栄一、『貧しい人々と賀川豊彦』、新教出版社、2005年。
- 雨宮栄一、『暗い谷間の賀川豊彦』、新教出版社、2006年。
- 賀川豊彦、『賀川豊彦全集』、第1巻、キリスト新聞社、昭和48年。
- 賀川豊彦、『賀川豊彦全集』、第3巻、キリスト新聞社、昭和48年。
- 賀川豊彦、『賀川豊彦全集』、第10巻、キリスト新聞社、1982年。
- 賀川豊彦、『賀川豊彦全集』、第13巻、キリスト新聞社、1982年。
- 黒田四郎、『私の賀川豊彦研究』、キリスト新聞社、1984年。
- 隅谷三喜男、『賀川豊彦』、日本基督教団出版部、1966年。
- 高城和義、『パーソンズとアメリカ知識社会』、岩波書店、1992年。
- 高城和義、『パーソンズとウェーバー』、岩波書店、2003年。

タルコット・パーソンズ、『社会的行為の構造』、5、稲上 毅・厚東洋輔・溝辺明男訳、木鐸社、1996年。

タルコット・パーソンズ、『人間の条件パラダイム 行為理論と人間の条件第四部』、富永健一・高城和義・盛山和夫・鈴木健之訳、勁草書房、2002年。

中村貞二、『マックス・ヴェーバー研究』、未来社、1999年。

林 啓介、『時代を超えた思想家―賀川豊彦』、賀川豊彦記念・鳴門友愛会、平成14年。

マックス・ウェーバー、『ウェーバー 政治・社会論集』、河出書房新社、昭和46年。

マックス・ヴェーバー、『政治論集』、1、みすず書房、1982年。

マックス・ヴェーバー、『政治論集』、2、みすず書房、1982年。

マックス・ウェーバー、『国家社会学』、石尾芳久訳、法律文化社、1968年。

マックス・ウェーバー、『社会学の基礎概念』、阿閉吉男・内藤莞爾訳、角川書店、1969年。

マリアンネ・ウェーバー、『マックス・ウェーバー』、I、大久保和郎訳、みすず書房、1970年。

マリアンネ・ウェーバー、『マックス・ウェーバー』、II、大久保和郎訳、みすず書房、1972年。

武藤富男、『評伝 賀川豊彦』、キリスト新聞社、1981年。

ロバート・シルジェン、『賀川豊彦 愛と社会正義を追い求めた生涯』、賀川豊彦記念松沢資料館 監訳、新教出版社、2007年。