

# いわゆる儒教資本主義論について

滝沢 秀樹

## 1. はじめに

アジア NIES やアセアン諸国の急速な経済発展に関連して、それらが何れも“儒教文化圏”であるところから、「儒教ルネサンス」が叫ばれ、儒教文化や儒教的伝統の「再評価」の試みが社会科学や人文科学の一部で活発に行なわれるようになって、既に久しい<sup>(1)</sup>。現存社会主義の“崩壊”と、非キリスト教文化圏である東アジア・東南アジアにおける工業化の顕著な展開という圧倒的な事実の前で、マルクス主義理論家の側からもマックス・ヴェーバー研究家の側からも「儒教再評価」の潮流に対する体系的な批判がなされないまま、その潮流は、冷戦体制終結後の世界史的状况と奇妙に“癒着”して、「市場経済万能論」を補強するものとして、機能している様に思われる<sup>(2)</sup>。より重要な事は、本格的批判が加えられないまま「定説」の位置を占めて来る過程で、様々なバラエティーを持

つ「儒教再評価」論は相互の論争によって問題点を具体的に掘り下げる作業を怠って来たために、「儒教再評価」の一点での曖昧な合意のもとに、互いに矛盾する議論の論点を明確にしていけないと見られることである。

本稿の筆者は儒教思想に関する体系的知識を持つものではないし、東アジア・東南アジア経済の現況をその精神史的背景と関連させて研究している者でもない。しかし、社会科学の研究に志した当時からヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の命題との関連で経済倫理(エートス)と経済活動の実際の関連について考えて来た者として<sup>(3)</sup>、またアジア NIES の一つである韓国の経済発展と社会変動について研究する過程で韓国キリスト教の経済倫理について考えて来た者として<sup>(4)</sup>、「儒教再評価」論への批判的見解を明かにし、議論を深めるのに資したいと思う。

## 2. 「儒教資本主義論」の思想史的位置

(1)「儒教ルネサンス」「儒教再評価」等の具体的内容を整理・検討すること自体は、本稿の目的ではない。その点については、金哲雄「ヴェーバーの儒教論——東アジアの経済発展と関連して——」(浅羽良昌編著『経済史——西と東——』泉文堂、1991年、所収)の優れた整理とコメントを参照されたい。

(2)ここで「市場経済」と言う時、資本主義的な《合理的》企業活動を基礎に成り立っているそれであるという限定のない、「市場一般」であることが問題である。近年の「市場経済」の論議は、資本主義固有の歴史的

構造の理解を媒介にしない、従って「人類の歴史とともに古い」商業、または“賤民”資本主義も含む概念に後退している。

(3)拙稿「アメリカ資本主義生成期と『資本主義の「精神」』」(『甲南経済学論集』34巻3号、1993年12月。[1966年に執筆した論文を再整理したもの])参照

(4)拙稿「韓国財界人の宗教意識」(大阪経済法科大学アジア研究所『東アジア研究』6号、1994年5月)その他

周知の様に、ごく最近に至るまで中国近代史において儒教思想は（ときには道教とともに）封建的な家父長制を支えるものとして、近代社会建設の過程で克服・打倒されるべき対象であるという一般的な合意が成立していた。辛亥革命から中華人民共和国の成立に至る中国革命の全過程においてそうであったし、新中国における社会主義建設においてもそうであった。それが最も極端化（戯画化？）されたのが、「文化大革命」期の“批林批孔”であったことは、言う迄もない。中国近代思想史に聳える精華というべき魯迅の思想の中核にあったものが、家父長制と身分制支配の基礎になって中国民衆の精神世界を内面から支配している儒教イデオロギー批判であったことも、周知のところであろう<sup>(5)</sup>。

文化大革命の全面否定のもとに「市場経済化」への道をひた走っている今日の中国の現実のもとでは、この命題自体が否認されつつあるようであり、民衆レベルでの孔子廟参詣者の急増が伝えられる一方で、知識人の世界でも孔子を始めとする儒教思想家の研究が活発に行なわれ、東南アジア「華人社会」を舞台とした「儒教ルネサンス」が、いまやその“本拠地”と連動するものになって来たとと言える状況である。「ニックス・アセアン」の経済発展が注目を集めるに至った段階で登場し、中国経済の「市場経済化」や「冷戦体制の“崩壊”」の過程で一層支配的見解としての地位を確実にして来たこの「儒教再評価」の潮流は、儒教思想の体系の現世肯定

的な内容と経済（とりわけ商業）活動への積極的参与に何らかの因果関係があると認め、それが経済発展に適合的なエートスの形成に作用しているという「儒教資本主義」論をその重要な構成要素としている。この場合、肯定される「現世」とは“世俗”一般のなかでどのような位置を占めるのか、「経済活動」の具体的内容と儒教の倫理体系におけるその位置は何なのか、ということが、当然問われなければならないことになるであろう。

しかし、その問題についての検討に入る前に、かつて魯迅や毛沢東によって近代社会建設の過程で克服されるべき対象として、換言すれば近代的国民経済の生産力の基礎の形成に与った阻害要因として認識され、戦後日本の“市民社会派”知識人においても克服の対象とされて来た「儒教的家族倫理」が<sup>(6)</sup>、今日プラスの価値を持つものとして評価が逆転する過程で、前者の論理の内在的批判が果たされて来たとは思われないことを、指摘しておかなければならない。

今の時代に至っては「時代おくれ」だと言われようとも、ここで確認しておくべきことは、戦後のある時期までは確かに「家父長的支配を基礎付ける儒教倫理」は経済社会の近代化の阻害要因であるという認識が、（おそらく「儒教思想」それ自体への内在的理解が不十分な面を残したまま）一般的に成立していたこと、そしてその考え方が、ある確かなリアリティーを持っていたという事実であろう。

(5) 魯迅の思想自体について考えるのはここでの課題ではないが、彼の短篇「賢人と馬鹿と奴隷」などに儒教イデオロギー批判の深さを見ることが出来る。なお、魯迅の思想に対する筆者の理解については拙稿『「奴隷精神」と“自己否定”』（拙著『イエスと親鸞』世界書院、1986年、所収）を参照。

(6) 川島武宜・大塚久雄、あるいは思想的立場は違おう、

竹内好らの戦後期の論稿を参照せよ。重要なことは、マルクス主義や中国革命への親近感の有無とは関係なく、こうした「儒教倫理批判」が、日本の場合も戦後の「民主主義」を指向する人々にほぼ例外なく共有されていたということである。そこでは「儒教的なもの」は（しばしばやや無媒介に）「封建的なもの」と等置されていた。

この文脈で、「第1次国内戦争期」における毛沢東の次の様な文章を改めて吟味しておくことも、意味があるであろう。毛沢東思想の出発点とも言えるこの時期の彼のテーゼのリアリティーを無視しては、中国現代史の理解はおよそ不可能であろうと考えるからである。

「中国の男子は、ふつう三つの系統の権力の支配をうけている。それは、(一) 国から省、県、郷にいたるまでの国家系統(政権)、(二) 宗祠・支祠から家長にいたるまでの家族系統(族権)、(三) 閻魔大王、城隍廟王から土地菩薩にいたるまでの冥界系統および玉皇上帝から各種の妖精にいたるまでの神仙系統——これを総称した鬼神系統——(神権)である。婦人となると、以上にのべた三種の権力の支配のほかには、なお夫からの支配(夫権)をうけている。この四つの種類の権力——政権、族権、神権、夫権は、封建的・家父長的な思想と制度のすべてを代表しており、中国の人民、とくに農民をしばりつけているきわめてふとい四本の鋼である」<sup>(7)</sup>。

注目しておくべきことは、ここで毛沢東が克服ないし打倒の対象としているのは、単なる「儒教思想」に裏付けられた「族権」だけではなく、土着のシャーマニズムと結び付いた道教系の神仙思想も含んでいたことであり、封建的な家族制度の支配(「族権」「夫権」とそれを基礎とした国家・地方の政治権力の支配と、

《儒教と道教》の精神世界を一体として把握していたという事実である。中国の民衆世界においては儒教的「祖先崇拝」と道教的シャーマニズム<sup>(8)</sup>は分かち難たく結び付いていたのが事実であり、毛沢東の「宗教批判」も、「迷信」の排撃というマックス・ヴェーバーの言った《魔術からの解放(Entzauberung)》が主要な内容であった<sup>(9)</sup>。勿論、毛沢東においては支配階級に対する階級闘争の過程で、「宗教」は民衆自身によって克服されるべきであることを強調しており、一義的な「反宗教闘争」を提起したのではなかったが、封建的家父長制度を解体することと民衆が儒教や道教の《魔術の園(Zaubergarten)》から解放されることは、不可分の関係に置かれていたと考えることが出来る。

儒教と道教のこのいわば有機的關係については、後で検討するマックス・ヴェーバーの『儒教と道教』が最も強調した点であり、儒教史・道教史や仏教史の研究者の間では常識になっている様であるが、近年の「儒教ルネサンス」論においては殆ど顧みられていない<sup>(10)</sup>。かつて封建的家父長制度を権威付けるものとして克服の対象にされたそれが、「一族団結の論理」となって勤労精神を生む基礎になったと評価されているばかりである。「儒教資本主義」論の思想史的位置は、まずこの点に注目して考察されるべきであろうと思われる。

(7) 毛沢東「湖南農民運動の視察報告」(1927年3月。『毛沢東選集・第一巻』三一書房、1955年) 57ページ。

いわゆる「毛沢東思想」の形成過程でこの論文の持った重要な位置については周知のところであろう。

(8) 道教の本質がシャーマニズムであるというのではないし、(東アジアの) シャーマニズムの主要な流れが道教にあるというでもない。民衆の世界で道教がしばしば極めて呪術的なものとして受けとめられていたという事実を、確認しておけば足りる。

(9) 従って毛沢東の場合、マルクスの宗教批判が市民社

会批判としてのキリスト教に対する根底的批判であったのに比べて、「宗教批判」としては底の浅いものになったことは否定出来ない。アジアの社会主義が「帝国主義の手先」としてのキリスト教により激しい憎悪を見せたことの楯の反面として、この点は一層の考察を必要とする。

(10) 儒教思想・仏教思想に造詣の深い加地伸行氏の『儒教とは何か』(中央公論社、1990年)は例外であるが、逆にその理由で同書の「儒教評価」は、後で見る様に論理的に矛盾した内容のものになっている。

つまり、戦後のマルクス主義および「市民社会派」知識人たちが「旧い儒教的伝統の打破」を叫んだとき、それはしばしばいわば理念化された「儒教倫理」であったり（その場合には極めて安易に「儒教倫理」は朱子学の規範意識に等置された）、忠孝倫理であったりして、東アジア民衆の実際の精神世界の具体性における「儒教」の実際の存在形態と乖離したものであり得たし、更には今日の「儒教ルネサンス」「儒教資本主義」論における「儒教」もその裏返しである可能性がないではないということである。

しかし、当面ここで確認しておくべきより一層基本的な事実、今日の「儒教資本主義」論が発想の基本において“工業化”の価値を無前提的にプラスに評価する様に、「伝統的社会からの《離陸》(take=off)」に果たした（果たしつつある）「儒教的倫理」の意味を力説するものであるにも拘らず、その《離陸》の歴史的・構造的な性格を問うものではないこと、むしろ社会の歴史的・構造的な性格を問うこと自体を拒否する様な内容を持っているということである。

「人類の歴史とともに旧い」様な営利活動（貨幣を媒介にした商業活動を含む）とは区別された、合理的《経営》(Betrieb)の形成が近代資本主義の特性であるとすれば<sup>(11)</sup>、「営利欲」や「企業家精神」一般ではなく、合理的《経営》を生み出す様な経済倫理なり職業倫理を生み出すエートスを追求することが、我々の課題であると戦後の社会科学（とりわけ比較経済史学）は考えてきた<sup>(12)</sup>。そしてそれは、社会の構造的近代化を指向する限りにおいて、封建的家父

長制の克服と重なり合う課題であったのである。従って、とりえず確認出来ることは、今日の「儒教ルネサンス」「儒教資本主義」論の思想的位相は、（おそらくその主唱者達がこの様な問題設定自体を拒否するであろうことも含めて！）近代に独自の生産様式としての資本主義の特殊な《合理性》の有無とはかかわりなく《営利活動》一般を問題にすることにおいて、前近代社会の構造的変革なり克服なりを主要なテーマとして来たマルクス主義や「市民社会派」に対立するところにあるという事実であろう。その限りで、「儒教ルネサンス」論には、血縁的紐帯に基づく支配関係から解放された個人の人格的自立や人権・民主主義の価値を信じて社会科学を考えて来た潮流とは対立するものであり、「東洋社会独自の価値」論とロストウ流の「近代化論」が結び付いた（敢えて言えば）“反動的”な思考様式が、最初から胎まれていたと考えられる。

しかし、事柄はそれ程単純ではない。「新植民地主義」理論や「従属理論」の枠ではその可能性が殆ど全く排除されていた、かつて帝国主義の植民地や半植民地であった東北アジアや東南アジア諸国の一部で、それも資本主義を歴史的に創生した欧米の「キリスト教文明圏」とは異質の「儒教文化圏」と言うべき地域で、第二次世界大戦後になって資本主義的な工業化を実現する国々や地域が実際に登場したという事実の圧倒的な重みが、「儒教資本主義」論の背景にあるからである。いまひとつは、現存社会主義の「崩壊」あるいは「社会主義的市場経済」の展開のなかで、《封建制から資本主義への移

(11) 大塚久雄『Betrieb《と経済的合理主義》』（大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究——生誕百年記念シンポジウム』東京大学出版会、1965年、『大塚久雄著作集・第九巻』岩波書店、1969年、所収）

(12) さしあたり、マックス・ヴェーバーの「資本主義の『精神』」論に関する大塚久雄の諸論稿や、内田義彦『日本資本主義の思想像』（岩波書店、1967年）などを参照。

行』という比較経済史学の基本命題がすくなくとも相対化され、歴史（体制）貫通的な《営利》の持つ意味が改めて問われる状況が到来したことである。前者の文脈からは「自然を支配・征服するキリスト教文明」に対して「自然と共存・共生する東洋思想の再評価」が説かれ<sup>(13)</sup>、後者の文脈からはゾンバルトの「資本主義精神」論を復権させる形で「欲望の資本主義」が説かれる<sup>(14)</sup>に至っている。確かに、冷戦体制解体と同時に「国民国家の論理の解体と《民族》の復権」が進んでいるかに見える今日、《民族（＝エスニシティ）》の枠組を設定して「工業化の精神的基礎」を考察しようとするれば、ゾンバルトの復権も我々の視点を広げるうえで意味のあることかもしれない<sup>(15)</sup>。

今日の世界史的現実のなかで、かつて政治経済学の立場から“反動的”であるとして批判されて来た命題や理論が「再評価」されている例は、珍しくない。その意味から言えば、「儒教資本主義」論も「進歩と反動」という二分法で裁断されるべきではなく、その評価にあたってはより客観的な事実に基づいたアプローチが試みられるべきであるのは、言う迄もない。しかし、本稿ではその作業に入る前に、上述した様な、かつて前近代的（封建的）イデオロギーとして批判の対象であった「儒教的倫理」が、今日では当時の問題意識が持っていたリアリティーへの体系的批判や検討を経ないまま、プラスの価値のものとして評価が逆転している事実を確認しておく必要があると考えた。その本質的な

イデオロギー性に全く無警戒に、いわばムードとしての「儒教ルネサンス」論が流行している現状に深い危惧の念を覚えるからである。

ところで儒教思想それ自体に関して専門的知識を欠く筆者としては、このテーマに対しては次の様なアプローチを試みることにしたい。

まず、視角の相違はあっても「儒教資本主義」論の提唱者が何れも批判しているマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の論理構成を再検討して、「儒教資本主義」論に対比する。続いて、それとも関連させてヴェーバーの『儒教と道教』が『プロ倫』の論理と整合するものであったかを、改めて考える。以上の予備作業を経て、東北アジア社会に実際に展開して来た「儒教的伝統」の事実と、この地域の経済発展の因果関係の有無を考えてみたいと思う。

### 3. ヴェーバー『プロ倫』の論理構成と「儒教資本主義」論

「儒教資本主義」論の主唱者たちが、何れもプロテスタンティズムの職業倫理が西ヨーロッパやアメリカにおける資本主義の歴史的生成過程とある適合的因果関連を持つという、周知のマックス・ヴェーバーの命題<sup>(16)</sup>を強く意識しており、それに対する批判を立論の前提としていることは、これまでこの「マックス・ヴェーバー命題」が持っていた圧倒的な影響力に照らしてみれば、ある意味で極めて自然なことであっ

(13) これは確かに魅力のある考えである。しかし、事実において（日本も含んで）アジアの工業化に於いては欧米諸国の場合よりも一層直接的な自然破壊を伴って来たとするれば、平面的な対比に止まらないで、より歴史的・構造的認識に深めることが要求される。

(14) 佐伯啓思『「欲望」と資本主義』（講談社、1993年）など

(15) 金哲雄「ウェルナー・ゾンバルトのユグノー論」（大阪経済法科大学経済研究所『経済学研究年報』11号、1992年8月）参照

(16) マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で最も体系的に論じられた。同書について、本稿では大塚久雄による新改訳（岩波書店、1988年）をテキストとする。

た。勿論、従来の「ヴェーバー命題」理解が必ずしも一義的に確定したものではなく、その命題を（主観的に）支持する場合も含めて若干の混乱があったことも事実であり<sup>(17)</sup>、おそらくその混乱とも一部関連して、「儒教資本主義」論者の「ヴェーバー命題」に対する批判にも若干の混乱が見られるのが事実である。例えば中国の経済改革の成果を東アジアの“華人社会”の経済活動と関連させて高く評価する中嶋嶺雄氏の場合には、西ヨーロッパの資本主義成立史に関する卓抜な説明をした「ヴェーバー命題」を以てしても、東アジアの近年の経済発展は説明出来ないという立場であるし<sup>(18)</sup>、儒教思想史の専門家である加地伸行氏の場合は、「ヴェーバー命題」自体がヨーロッパ的偏見の所産であるとして、それを全面的に否認する立場である<sup>(19)</sup>。奇妙な事は、これらの異なった評価の間の論争が不在のまま、ヴェーバー「批判」の“合意”のみが先行しつつ、「儒教資本主義」が論じられていることである。

「儒教資本主義」論が妥当する地域についても、日本についてその成立を主張する森嶋通夫氏<sup>(20)</sup>、「華人社会」全般に拡げる中嶋嶺雄氏<sup>(21)</sup>、もっぱら解放後の韓国についてその成立を主張する渡辺利夫氏<sup>(22)</sup>らの違いがあるにも拘らず、その点についての本格的な論争も不在のまま「儒教的倫理」の評価という一点での“合意”

のみが強調されている様に見えるのも、奇妙な点である。総じて「儒教資本主義」論には〈プロクルストスのベッド〉的発想の傾向があることは否定出来ない様に思われる。

ともあれ、本稿で「儒教資本主義」論を検討するために改めてヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の論理を振り返ろうとするのは、しばしば「ヴェーバー命題」の誤解のもとにヴェーバー「批判」が行なわれ、その「批判」が「儒教資本主義」論の前提となっていることが多い様に思われるからである。

誤解は主として次の二点に集中している。第一に、ヴェーバーは「キリスト教が資本主義精神を創り出したと主張した」というもので、「キリスト教」と「プロテスタンティズム」を等置するものであり、第二は、ヴェーバーは「プロテスタンティズム」が「資本主義精神」それ自体であったと考えたとするもので、ヴェーバーの《エートス》論を理解していないものである。

もっともこれらの誤解と、誤解に基づくヴェーバー「批判」は「儒教資本主義」論に関連して近年突然登場したのではなく、「ヴェーバー命題」の提起と同時に生起して、今日迄繰り返されて来たものである<sup>(23)</sup>。「儒教資本主義」論によるそれは、装いだけを新たにした新版であ

(17) 大塚久雄「マックス・ヴェーバーにおける資本主義の『精神』」(『大塚久雄著作集・第八巻』、1969年、所収) 参照。「ヴェーバー命題」の誤解の一例は、前掲拙稿「アメリカ資本主義生成期と『資本主義の『精神』』」でも紹介した。

(18) 中嶋嶺雄「ヴェーバーと東アジアの経済発展」『経済セミナー』、1989年7月号

(19) 加地伸行・前掲書。その他の論者の例については、金哲雄・前掲「ヴェーバーの儒教論」が丁寧に検討しているので、参照されたい。

(20) 森嶋通夫『続イギリスと日本』(岩波書店、1978年)。

ただし、森嶋氏のこの書物は「儒教ルネサンス」論の流行以前のものであり、思想的にも異なった発想の独自の比較文化論であるから、ここに並列されるべきものではない。にも拘らず「儒教資本主義」論者達が好んでこの書物を引用するのも事実である。

(21) 中嶋嶺雄・前掲論文、その他

(22) 渡辺利夫「ヴォーゲル教授の『四小龍』、私の試論——訳者あとがきにかえて——」(エズラ・F・ヴォーゲル『アジア四小龍』中央公論社、1993年)、その他

(23) 大塚久雄・前掲「マックス・ヴェーバーにおける資本主義の『精神』」参照

るに過ぎない。しかし、近年の「儒教ルネサンス」論の流行の過程で『プロ倫』の再検討を経ない「ヴェーバー批判」が圧倒的に“定説”の地位を占めている現状を鑑みて、さらにはこの流行の中で「儒教資本主義」論に支持ないし共感を示している人々の全てに改めて『プロ倫』の再検討を要求することが事実上不可能であるという事情も考えて、ここで「ヴェーバー命題」の骨格を確認しておくことにしたい。

極めて強引に「ヴェーバー命題」の成り立ちを、次の様に理解しておきたい。①「歴史的個体」として概念化された近代資本主義には、貨幣の獲得や資本の蓄積自体を倫理的に正当化する、それを成り立たせている固有の Ethos がある。②しかし、その「営利の倫理化」を促すエートスは、手段を選ばずに営利欲の充足を追求することには否定的な、勤労の倫理に基礎を置いたものである。(勤労の結果として得られる利益が倫理的に正当化され、経営者であろうと労働者であろうと、世俗での合理的な経済的活動が倫理的義務とされる)。これがエートスとしての「資本主義の精神」である。③その「資本主義の精神」が歴史的に形成される過程で、プロテスタンティズムの職業(天職)倫理が大きな役割を果たした。④その場合、キリスト教に本来的に内在していた行動的「禁欲」の倫理が前提となったのは事実であるが、それを「世俗内的禁欲」の職業倫理として定立させたのは、宗教改革以後のプロテスタンティズムにおいてであった。とくに依然として伝統主義的職業観を残していたルターの限界を超えた、救いの証明としての隣人愛の実践を説くカルヴィニズム諸派の職業倫理が、ここでは最も重要な役割を果たした。⑤しかし、プロテスタンティズムの職業倫理が神への信仰を前提としていたのに対して、「資本主義の精神」は世俗の職業

倫理自体を至高の価値とする。後者のエートスの形成に前者のエートスが内面的に関わったという、ある適合的因果関連が見出だされるに過ぎない。⑥しかも、プロテスタントの課題が信仰の証としての隣人愛の実践であったのに対して、「資本主義の精神」は経済的活動やそこから得られる富自体を倫理的に価値あるものとして追求するのであり、その究極的目標とするところにおいて両者はむしろ対立するものであった。

以上の①～⑥は『プロ倫』の内容全体をやや強引に整理したものであり、『プロ倫』の記述の順に従ったものではないし、表現の一部も『プロ倫』と同じではない。もともとヴェーバーの著作は、ひとつの命題を提起するために関連する諸事項、場合によっては証明しようとする命題の反証となる事実をも挙げながら、論議を展開する形をとっているために、ヴェーバー自身の主張を正確に理解するのは必ずしも容易ではないという特徴を持っている。そのなかでは『プロ倫』は比較的論旨が明確に把握し易い労作に属するが、それでもかなり錯綜した論議の展開方式においては同じである。本稿ではその論議自体を解きほぐす作業はこれ迄の日本におけるヴェーバー研究者のそれに譲り、取り敢えず上記の①～⑥が『プロ倫』の論旨の曲解ではないことを示すために、それぞれに見合う『プロ倫』からの引用文を①～⑥の順に配列するに止めておきたい。

①「われわれがこの(ベンジャミン・フランクリンの——引用者)『啓蒙の哲学』に接してその顕著な特徴だと感じるものは、信用のできる立派な人という理想、とりわけ、自分の資本を増加させることを自己目的と考えるのが各人の義務だという思想だ。実際この説教の内容は単に処世の技術などではなくて、独自の『倫理』

であり、これに違反することは愚鈍というだけでなく、一種の義務忘却だとされている。しかも、このことが何にもましてことらの本質をなしている。そこでは『仕事の才覚』といったことが教えられているだけではない。——そうしたもののなら他にいくらかも見出だされよう。——そこには一つのエートス (Ethos) が表明されているのであって、このエートスこそがわれわれの関心をよび起こすのだ」<sup>(24)</sup>。

②ヤーコプ・フッガー (Jakob Fugger) は、すでに隠遁生活に入っているある同業者から同じように隠遁するようすすめられ、もう十分に儲けたのだし、他の人々にも儲けさせてやるべきだと言われたとき、この忠告を『無気力』だとしてしりぞけ、『私はまったく違った考えで、できるだけ儲けようと思う』と答えたというが、このヤーコプ・フッガーの言葉に表れている『精神』は明白にフランクリンのものとは異なっている。フッガーの場合には商人的冒険心と、道徳とは無関係の個人的な気質の表明であるのに対して、フランクリンの場合には倫理的な色彩をもつ生活の原則という性格をおびている。本書では、『資本主義の精神』という概念を、このような独自の意味合いで使うことにしようと思う。また、その場合、資本主義が近代資本主義であることは言うまでもない。なぜなら、本書で論じようとしているものがもっぱらこの西ヨーロッパおよびアメリカの資本主義だということは、問題の立て方に照らしても自明なことだからだ。『資本主義』は中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代にも中世にも存在した。しかし、後に見るように、そうした『資本主義』にはいま述べたような独自のエー

トスが欠けていたのだ」<sup>(25)</sup>。

③『「合理主義」』は一つの歴史的概念であり、そのなかに無数の矛盾を包含しているのであって、われわれの究明すべき点は、過去および現在において資本主義文化のもっとも特徴的な構成要素となっている》Beruf《「天職」思想——前にもみたとおり純粋に幸福主義的な利己心の立場からすればはなはだ非合理的な——職業労働への献身とを生み出すに至った、あの『合理的』な思考と生活の具体的形態は、いったい、どんな精神的系譜に連なるものだったのか、という問題でなければならない。それも、この場合、とくにわれわれの興味を惹くのは、この》Beruf《「天職」概念のうちに、(すべての) Beruf《「天職」概念の場合と同じように) 存在する、この非合理的要素はどこからきたのか、ということなのだ」<sup>(26)</sup>。「また、語義 ( ) Beruf《の——引用者) の場合と同様に、その思想も新しく、宗教改革の産物だった。…… (中略) …… すなわち、世俗的職業の内部における義務の遂行を、およそ道徳的実践のもちうる最高の内容として重要視したことがそれだ。これこそが、その必然の結果として、世俗的日常労働に宗教的意義を認める思想を生み、そうした意味での天職 (Beruf) という概念を最初に作り出したのだった。つまり、この「天職」という概念の中にはプロテスタンティズムのあらゆる教派の中心的教義が表出されているのであって、それはほかならぬ、カトリックのようにキリスト教の道徳戒を》praecept《「命令」と》consilia《「勧告」とに分けることを否認し、また、修道士の禁欲を世俗内的道徳よりも高く考えたりするのではなく、神によるこばれる生活を営むた

(24) マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』前掲・大塚久雄訳、29ページ

(25) 同上、30～31ページ。我々の資本主義の用語はヴェー

バーがここで言う「近代資本主義」に限定していることは、言うまでもない。

(26) 同上、67ページ

めの手段はただ一つ、各人の生活上の地位から生じる世俗内的義務の遂行であって、これこそが神から与えられた「召命」Beruf《にはかならぬ、と考えるというものだった》<sup>(27)</sup>。

④「キリスト教的禁欲といっても、その中には、外面的現象からみても、またその意味からいっても、明らかに恐ろしくさまざまなものが含まれていた。しかし、西洋では、すでに中世においてその最高の形態は完全に、またいくつかの現象については早くも古代において、合理的な性格をおびていた。東洋の禁欲僧生活——総体ではなく、一般的類型として——に対比して、西洋の修道士生活のもつ世界史的意義は、この点にある」<sup>(28)</sup>。「この世俗外的な修道士の禁欲と世俗内的な職業禁欲とのあいだには内的な連続関係が見られることを、私は明確に主張しておいた…。つまり、宗教改革は合理的なキリスト教的禁欲と組織的な生活態度を修道院から牽き出して世俗の職業生活の中に持ち込んだ、と私は主張しているのだ」<sup>(29)</sup>。「カルヴァン派信徒が現世においておこなう社会的な労働は、ひたすら in maiorem gloriam Dei 《「神の栄光を増すため」のものだ。だから、現世で人々全体の生活のために役立つとする職業労働もまたこのような性格をもつことになる。われわれは、さきにルッターにおいて、分業にもとづく職業労働が「隣人愛」から導き出されるのを見た。しかし、彼のばあいにはまだ不確定で、構成材料にすぎない思想的萌芽に止まっていたものが、カルヴァン派においては、いまや、その倫理体系の特徴的な部分となるにいたったのである。「隣人愛」は——被造物ではなく神の栄光への奉仕でなければならないから——何より

もまず lex naturae (自然法) によってあたえられた職業という任務の遂行のうちに現れるのであり、しかもそのさいに、特有な事象的・非人格的な性格を、つまり、われわれを取り巻く社会的秩序の合理的構成に役立つべきものという性格を帯びるようになる」<sup>(30)</sup>。

⑤「近代資本主義の精神の、いやそれのみでなく、近代文化の本質的構成要素の一つというべき、天職理念を土台とした合理的生活態度は——この論稿はこのことを証明しようとしてきたのだが——キリスト教的禁欲の精神から生まれ出したのであった。読者はここでいまだ一度、この論稿の冒頭で引用したフランクリンの小論を読みかえして、その個所でわれわれが『資本主義の精神』とよんだあの心情の本質的要素が、さきにピューリタンの〔天職意識に由来する〕職業的禁欲の内容として析出したものと同じであって、ただフランクリンのばあいには、宗教的基礎づけがすでに生命を失って欠落しているにすぎない、ということを見とどけていただきたい。……（中略）……ピューリタンは天職人たらんと欲した——われわれは天職人たらざるをえない。というのは、禁欲は修道士の小部屋から職業生活のただ中に移されて、世俗内的道徳を支配しはじめるとともに、こんどは、非有機的・機械的生産の技術的・経済的条件に結びつけられた近代的経済秩序の、あの強力な秩序界を作り上げるのに力を貸すことになったからだ」<sup>(31)</sup>。

⑥「それゆえわれわれは、宗教改革の文化的影響の多くが——われわれの特殊な観点からはおそらくその大部分が——と言ってよかろう——改革者たちの事業から生じた、予期されない、いや全然意図されなかった結果であり、しばしば、

(27) 同上、78ページ

(28) 同上、146ページ

(29) 同上、148ページ

(30) 同上、121ページ

(31) 同上、267～268ページ

彼ら自身の念頭にあったものとは遥かにかけはなれた、あるいはむしろ正反対のものだった。このことはあらかじめ確認しておかねばならない」<sup>(32)</sup>。「禁欲が世俗を改造し、世俗の内部で成果をあげようと試みているうちに、世俗の外物はかつて歴史にその比を見ないほど強力になって、ついには逃れえない力を人間の上に振るようになってしまったのだ。今日では、禁欲の精神は——最終的に可否か、誰が知ろう——この鉄の檻から抜け出してしまった。ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱をもう必要としない。……『天職義務』の思想はかつての宗教的信仰の亡霊として、われわれの生活の中を徘徊している。そして、『世俗的職業を天職として遂行する』という、そうした行為を直接最高の精神的文化価値に開運させることができないばかりにも——あるいは、逆の言い方をすれば、主観的にも単に経済的強制としてしか感じられないばかりにも——今日では誰もおよそその意味を詮索しないのが普通だ」<sup>(33)</sup>。

やや冗長な引用になったかもしれないが、以上に示したヴェーバー自身の文章から、近年の「儒教資本主義」論者たちのヴェーバー「批判」が、「ヴェーバー命題」の誤解をもとにしている点が多々あることを理解することが出来ると思われる。ヴェーバーが〈プロテスタンティズム〉の職業倫理を問題にしたことから言えば、「儒教資本主義」論は〈儒教思想の歴史的展開

のなかで新たに形成されて来た経済倫理〉の存在をこそ提示すべきであろうし、それと資本主義の歴史的形成——誤解を恐れずにこれを単純に「工業化」「経済発展」と理解したとしても！——を内面的に支えたエートスとの適合的因果関連を語るべきであったのである。

しかし、ここで確認しておくべきもう一つの重要な点として、ヴェーバーの学問体系自身にそうした誤解を生む素地がはらまれていたのではないかということを指摘しておきたい。それは、直接には彼の『儒教と道教』の理解にかかわる問題である。

#### 4. ヴェーバーの『儒教と道教』をめぐって

マックス・ヴェーバーの宗教社会学<sup>(34)</sup>の全体系を、この『プロ倫』で代表させることが出来ないことは言うまでもない。『プロ倫』の難解さに関連させて、大塚久雄氏は次の様に述べている。

「ところが、問題点はもう一つあるのです。それは、ヴェーバーのこの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という論文が、ただ一つ孤立して存在しているようなものではなくて、彼が生涯を賭けた広大な比較宗教社会学的研究の一部であり、しかもその出発点を画しているきわめて重要な研究だ、ということです。この論文が最初発表されたのは1905年です

(32) 同上、96ページ

(33) 同上、268ページ

(34) この『プロ倫』を始めとするヴェーバーの学問体系を「宗教社会学」の範疇で理解するのは、宗教（または社会的存在としての人間集団の精神構造）と社会の具体的な歴史的展開の間の緊張関係を追求したその体系の理解を矮小化する危険がある。『宗教社会学論集』と、別の大著『経済と社会』の「宗教社会学」の部分

の存在が、ヴェーバー理解を大きく規定して来たことが反映していると考えられるが、彼の学問体系は「宗教の社会学的研究」ではなく、経済学や政治学、法学から歴史学に至る人文社会科学の広範な分野にわたるものであったことを、確認しておくべきであろう。（次に示す大塚久雄氏の文章のなかで「比較宗教社会学的研究」と、敢えて「的」が付けられているのも、この点を意識してのことであろうと思われる。）

が、その後『儒教と道教』、『ヒンズー教と仏教』、『古代ユダヤ教』等々の大規模な宗教社会学的研究がつぎつぎに発表されていきます。そして、彼の亡くなったあとそれらが編集されて、21年に『宗教社会学論集』三冊として公刊されたことは周知の通りです。ですから、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という論文は、どうしてもこうした彼の広大な比較宗教社会学的研究のなかに置いて理解しなければならない。これがまた、彼のこの論文の理解を非常に困難にしているいま一つの原因なのです<sup>(35)</sup>。大塚久雄氏のこの指摘は、疑問の余地なく正しいであろう。

しかし、『宗教社会学論集』の構成を見ると、第一巻は「序言」に続いて「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」<sup>(36)</sup>と「プロテスタンティズムのセクテと資本主義の精神」<sup>(37)</sup>が収録された後に、有名な《世界宗教の経済倫理》の「序論」に始まる、そのテーマに関する膨大な研究が収録される形になっている。即ち、第一巻には「儒教と道教」<sup>(37)</sup>と「中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」が、第二巻には「ヒンズー教と仏教」が、第三巻には「古代ユダヤ教」<sup>(38)</sup>が収められており、『プロ倫』には特別の位置が与えられていることが注目される。

『宗教社会学論集』はヴェーバー自身が編集したものではないから、そのことを問題にすることは的外れだと考えられるかもしれないが、ことはヴェーバーの学問体系における『プロ倫』の位置にかかわる。つまり、ヴェーバーにおい

ては、キリスト教的〈禁欲〉の《源泉》をいったん古代ユダヤ教の世界に遡って探求しつつ、しかし「資本主義の『精神』」との内面的関連をテーマにするときには対象をキリスト教一般ではなくて、「プロテスタンティズム」、とりわけカルヴァン派の職業倫理を分析するという方法を採用している。つまり古代ユダヤ教まで遡ったうえでキリスト教という一つの〈世界宗教〉の宗教意識の歴史的展開を追うなかで、「プロテスタンティズムの倫理」というエートスの範疇に到達したのである<sup>(39)</sup>。

ヴェーバーが『古代ユダヤ教』の冒頭部分で次の様に述べていたことを見れば、彼の社会科学体系がかなり強いいわば静態的文化構造論の性格を持っていたことは、否定しがたい。これに極めて近い表現を、われわれは『プロ倫』のなかにしばしば見出すからである。ユダヤ民族が賤民民族 (Pariavolk) であるにもかかわらずインドの賤民諸部族と異なる事情の一つは、「儀礼的厳正とか、またこの儀礼的態度から生じてきた社会的環境からの遮断とかいうことは、ユダヤ人に課せられたもろもろの命令の一面であるにすぎず、それとならんで一つの高度に合理的な宗教倫理、すなわちあらゆる形態の非合理的救済探求のみならず魔術から解放されている、世俗的行動の宗教倫理が存在していた」ところにある。「そしてこの宗教倫理は、アジア的救済諸宗教のあらゆる救済方法とは内面的にはるかにへだたっていた。この倫理はひろくこんにちの西欧および近東の宗教意識の基礎ともなっている。そうして世界史がユダヤ民族に

(35) 大塚久雄訳『プロ倫』(前掲)の「訳者解説」。同書、274ページ

(36) この論文の内容については前掲拙稿「アメリカ資本主義生成期と『資本主義の『精神』』」参照。

(37) 本稿では森岡弘通訳『儒教と道教』(筑摩書房、1970

年)をテキストにする。

(38) 本稿では内田芳明訳『古代ユダヤ教 (I・II)』(みすず書房、1962年)をテキストにする。

(39) 論文執筆の順がどちらが先であったかなどということとは、もちろん無関係である。

関心をいだくのもまさにこの点によるのである」<sup>(40)</sup>。

しかし、『プロ倫』と『古代ユダヤ教』が別個に著わされたこと自体が、あるいは初期の著作に『ローマ農業史』などがあるという事実が、また『プロ倫』におけるルッターとカルヴァンの位置づけもまた、ヴェーバーの体系が彼の「宗教社会学は、おなじく宗教現象をとおして把握せられたところの歴史形成理論」であり、ヴェーバーの類型論は「歴史文化形成理論としての動態的類型論」<sup>(41)</sup>でもあったことを証明していると言えよう。キリスト教の勤労倫理の歴史的形成に関連して彼が次の様に言うのを見ると、そのことを十分に納得することが出来る。「ツンフトの第三の種類は自由なる結合である。それは中世の特色をなすものである。その起源はおそらく古代の末期にあるようである。すくなくともローマ化された末期ヘレニズムにおいては、その萌芽たるツンフト的特徴を有する団体があらわれている。巡歴手工業者がまず最初あらわれたのは、キリスト紀元の始まり頃である。もし巡歴手工業者がなかったならば、キリスト教の普及はあるいは不可能であったかもしれぬ。最初キリスト教はまさしくこれら巡歴手工業者の宗教であり、使徒パウロもまた巡歴手工業者の一人であった。彼の言葉たる『働かざるもの食うべからず』というのは、手工業者仲間独特の道徳である」<sup>(42)</sup>。

本稿が問題としたいのは、ヴェーバーのこの歴史形成理論が、古代ユダヤ教やキリスト教以外の宗教、とりわけここでの対象としての儒教

の理解において、生かされているであろうかということである。

周知の様に、ヴェーバーの『儒教と道教』の最後の章は「成果——儒教とピューリタニズム」と題され、儒教世界（そこではほぼ「中国」に等置される内容になっている！）の現世肯定と二重道徳、「魔術の園（Zaubergarten）」が、ピューリタニズムの世界における世俗内的禁欲、職業倫理、「魔術からの解放（Entzauberung）」と対比して論じられている。ここでは確かに東洋人の経済活動の特徴を鋭く分析した個所が随所に見出され、伝統社会の支配論理を克服し得ていない東アジアの民衆の行動様式が、「儒教的倫理」との関連で生き生きと描かれている。魯迅や毛沢東が克服しようと苦闘した「儒教的世界」の本質を活写したものととして、この章の記述がしばしば引用されて来たのも、周知のところである<sup>(43)</sup>。

とりわけ、ヴェーバーの言う「資本主義の『精神』」とは、現世的欲望（その中でも経済的欲求）を無条件的に肯定する内容のものではなく（ヴェーバー自身がこの点を度々強調しているにもかかわらず、「ヴェーバー命題」の核心とも言うべきこの点に関する誤解ないし錯覚が今日に至っても“通説”の位置にあることは驚くべきことである）、逆にヴェーバーが近代資本主義に特有の合理的経営の形成に阻止的に作用していると見た（儒教や道教などの）伝統的思想が、極めて強い現世肯定的性格を有していたという指摘には、「儒教資本主義」論者たちがしばしば強調する、工業化（経済発展）にお

(40) 『古代ユダヤ教』前掲邦訳（Ⅰ）、6 ページ

(41) 同上、訳者序文、4～5 ページ

(42) マックス・ヴェーバー『一般社会経済史要論（上巻）』

（黒正蔵・青山秀夫訳、岩波書店、1954年）270 ページ

(43) 大塚久雄「ヴェーバーの『儒教とピューリタニズム』

をめぐる」（武田清子編『キリスト教』、筑摩書房、1964年、に「アジア文化とキリスト教——ヴェーバーの『儒教とピューリタニズム』をめぐる——」と題して収録。『大塚久雄著作集・第九巻』所収）、その他、

ける“華人社会”“華人経済圏”の積極的役割の評価と対比して、注目しておく必要があるであろう。《営利欲》一般と《営利の倫理》の峻別が、ヴェーバーの「資本主義の『精神』」論の基礎にあったからである。ヴェーバーは中国こそが「最も典型的な営利の国」であったとし、次の様に述べている。

「現世を肯定する功利主義と、あらゆる面での道徳的な完成の普遍的手段としての富の倫理的価値に関する信念とは、途方もない人口密度と共に、シナにおいて確かに“計算高さ”や節制に、他に類をみない程の力を発揮させた。一銭でも値切られたりいちいち計算されたりするし、小売商人は毎日自分の現金在高を検査した。信頼できる旅行者は、他の地ではめったにみられぬ程貨幣と貨幣に対する関心が現地人の間の話題となっているようだ、と報告した。しかしきわめて奇妙なことには、近代資本主義が前提としたような、合理的性質の卓越した方法的・事務的な諸観念は、少なくとも経済的領域において、こうした〔シナ人の〕非常に集中的な経済の営みやまたしばしば訴えられた極端な“実利主義”からは、生成しなかったし、またこのような観念は、過去における外国からの影響とか（たとえば広東人におけるように）もしくは現在のような間断なく押し寄せてくる西洋資本主義の印象がそれを教えた所をのぞいては、シナのどこにも無縁のままとどまっていた。……（中略）……しかし、はなはだ集約的であった国内交易（また少なくとも時には巨額の国外交易）があったにも拘らず、近代的ないかなる市民的資本主義も、また〔西洋〕中世後期の形式の都市市民的資本主義すらも〔シナには〕存在しなかった。したがって中世後期の“経営”、

いわんや科学的でヨーロッパ的な資本主義的産業“経営”の合理的諸形式も、ヨーロッパ的な資本の形成も（近代的な〔営利の〕チャンスに参加したシナの資本は、おもに大官の資本であり、したがって官職利用による高利貸によって蓄積された資本であった）、ヨーロッパ的方式における経営組織のいかなる合理的方法論も、商業通信事務の真に合理的ないかなる組織もなく、またいかなる合理的な貨幣体制もなければ、プトレマイオス朝エジプトに匹敵する貨幣経済の発展すらも存在しなかった。わずかに、我々西洋の商号法、商事会社法、手形法、有価証券法を意味したような法諸制度の萌芽（これは〔シナの〕特色を示すものであったが、しかし主としてその技術的な不完全性においていかにもシナらしい萌芽なのである）が存在したにすぎず、また数多くの技術的な発明も純然たる経済的な諸目的のためにはきわめて限られた形で利用されたにすぎず、結局、真に技術的に完全な商業上の文書・会計・簿記のいかなるシステムも存在しなかったのである。……（中略）……“営利活動”、富に対する高い評価、いやそれどころかもっぱら富だけを尊重する態度、また功利主義的“合理主義”などもそれ自体ではまだ近代資本主義とは無関係であったことを、他ならぬこの最も典型的な営利の国で学ぶことができるのである」<sup>(44)</sup>。

やや長過ぎる引用になったが、上に見るヴェーバーの言葉は、革命（中華人民共和国成立）以前の前近代の中国社会の特質だけでなく、必要な限定を加えれば《社会主義的市場経済》への道を邁進している今日の中国社会のある一断面をも彷彿とさせるものがあると言ってもよいであろう<sup>(45)</sup>。

(44)『儒教と道教』前掲邦訳、321、322、323ページ

(45)さらには、韓国、台湾など、今日にアジア NIES に

しかし、この「儒教とピューリタニズム」の章こそが、「資本主義の『精神』」にかかわる「ヴェーバー命題」の理解の“躓きの石”になってきたこともまた、研究史上、無視することの出来ない事実であった。

“躓きの石”になった一つの理由は、ここでのヴェーバーの中国社会論が、「“ヨーロッパの市民社会”の高みから中国の現実を見下ろした」内容であると受けとめられ、“アジア的停滞論”の一種と見做されたことであろう。確かにここでのヴェーバーの表現には、そのリアリティーを認めざるを得ない者にとっても、アジア人への「蔑視」が含まれていると感じさせるものがあることを否定することが出来ない。

しかし、その点は価値中立的にいわば〈禁欲〉的にこの章に接することによって克服できる、非本質的な部分である。もう一つの、より本質にかかわる理由は、ここで「儒教」と「ピューリタニズム」が直接対比されているという事実それ自体にはらまれていた。いかなる根拠を以て、ヴェーバーはここで〈悠久な歴史を持つ儒教〉と〈キリスト教の歴史的展開のなかで近代の黎明期に生まれたピューリタニズム〉を直接対比したのであろうか。なぜ、例えば「キリスト教と儒教」或いは「陽明学とピューリタニズム」というレベルでの対比ではなかったのだろうか？

ヴェーバー自身は、この点について、章の冒頭で次の様に述べている。「すでに述べたことと我々の観点とを関連づけるためには、儒教的合理主義——というのは儒教にはこの合理主義という名称がふさわしいからである——と、我々にとって地理的ならびに歴史的に最も近い、ピュー

リタニズムの合理主義との関係を明瞭にすることが、あるいは最も有効なのかもしれない。一つの宗教が表わす合理化の段階にはなかならず二つの、しかもそうはいっても互いに多くの点で内的に関係している尺度が存在する。その一つは、宗教がどのくらい呪術を脱却していたかの程度である。次は体系的な統一性の程度、つまり神と世俗との関係がまたそれに応じて世俗に対するその宗教自体の倫理的関係が、当の宗教によってどのくらい体系的に統一されていたかの程度である」<sup>(46)</sup>。

比較の目的は、比較される対象（この場合は儒教）の性格把握であり、その目的にとって最も有効な比較する対象（この場合はピューリタニズム）が選択される。この原則はヴェーバーの体系に適合的なものである。しかしながら、『儒教と道教』の研究の「成果」を総括するに際して「道教」が捨象され、したがって道教との結合ないし癒着の要因を捨象した「儒教の呪術的性格」が論じられるとともに、キリスト教諸派の中で最も強力な「魔術からの解放（Entzauberung）」を進めたピューリタニズムとそれを対比するという方法は、果たして妥当なものであったであろうか。ヴェーバーが『プロ倫』において賢明にも「何よりもまずはっきりと断わっておかねばならないが、この研究は社会政策的にであれ、宗教的にであれ、どんな意味においても、決して宗教改革の思想的内容を評価しようとするようなものではない」<sup>(47)</sup> という原則（引用文の「宗教改革」を例えば「アジアの宗教」に置き換えてみよ）がここで厳守されていたと考えることが出来るであろうか。ヴェーバー自身の中に存在した、アジアに対す

↘見られる「NIES 症候群」（凜照彦）と共通する点の多いことにも注意。本稿の主題と関連して、このことは重要な意味を持って来るであろう。

(46) 『儒教と道教』前掲邦訳、297ページ

(47) 『プロ倫』前掲邦訳、97ページ

る“停滞性社会”的な発想<sup>(48)</sup>が、ここでおそらく殆ど意識的にではなく、「儒教とピューリタニズムの直接的対比」という無理を生ませたのではないと思われる。

いずれにせよ、『儒教と道教』の末尾が「儒教とピューリタニズム」として総括され、しかもそれが『儒教と道教』の研究全体の総括としてでなく、それだけが独立したヴェーバーの儒教論として理解されて来たことが、「資本主義の『精神』」にかかわる「ヴェーバー命題」と彼の儒教論の正確な理解に障害となって来たことは否定出来ないであろう。

しかし、より根本的には、『古代ユダヤ教』と対をなすものとしての『プロ倫』に対応するものが『儒教と道教』には存在しないまま、「儒教とピューリタニズム」としてそれが総括されるという、前述した様なヴェーバーの「宗教社会学」の体系自体に問題が伏在していたと考えるのが、妥当であろう。ちなみに『儒教と道教』の章別構成は、第一章から第七章まで、順に「社会学的基礎 A 都市、諸侯、神」「社会学的基礎 B 封建的ならびに秩禄的国家」「社会学的基礎 C 行政と農業制度」「社会学的基礎 D 自治、法、資本主義」「文人的身分層」「儒教的生活の方向づけ」「正統と異端(道教)」と題されており、全体として中国の家産制的専制国家の体制の歴史的変遷のなかで、国家の支配体制と不可分のものとして存続した知識人(文人)階級が国家の正統性を

(「祖先崇拜」などの)「儒教イデオロギー」を以て弁証したこと、それは民衆に基盤を置く(しばしば呪術と深く結びついた)道教などとも複雑に絡み合いながら<sup>(49)</sup>、現世肯定的な「不老不死」思想など、『魔術の園』のなかに中国の支配者と民衆を囲い込むことになって来たことを主張していた<sup>(50)</sup>。現世肯定的であるだけに、家産制的専制国家の維持という原則の枠内では寧ろ世俗の経済活動に積極的関心を示すのは当然であり、それにも拘らず(それだからこそ!?)そこにはキリスト教的な「世俗内的禁欲(innerweltlich Askese)」の成立する余地はなかったと考えられていたことは、さきに第八章の「成果——儒教とピューリタニズム」からの引用文で示した通りである。

極めて魅力のあるその内容にもかかわらず、この『儒教と道教』には、家産制的専制国家の体制についても、その支配的イデオロギーとしての儒教の思想的内容についても、『古代ユダヤ教』と『プロ倫』の場合とは逆に!)いわば〈静態的類型論〉が基調をなしていると言っているのではないと思われる。つまり、『儒教と道教』における儒教はヴェーバーによって《理念型(Idealtypus)》化されたそれであり、儒教思想の歴史的展開のなかで(変化を含めて動態的に)把握された具体性を捨象したものであったと考えられるのである。従って、『プロ倫』に対応するものとしてヴェーバーの儒教論を理解しようとするときには、『儒教と道教』

(48) アジアに対する“停滞性社会”的な発想があることだけを以て、その社会科学の体系を拒否するというのは、本稿の立場ではない。“停滞性社会”論が帝国主義のアジア侵略を正当化する理論となると、それは当然に思想的な批判の対象となるが、「アジアの自己反省」の機会を提供するものとしてであれば、我々はヨーロッパのアジア批判からむしろ主体的に学ぶべきであろう。このことは勿論“停滞性論”批判の当為性と

と矛盾しない。

(49) 中国の思想史(宗教史)に極めて重要な役割を果たして来たいま一つの要因である仏教については、特に深くは言及していない。(「儒教ルネサンス」論者との点では共通する!)。東アジアの仏教の宗教社会学的検討は筆者自身の今後の課題としたい。

(50) ここでの表現は同書に忠実なものではなく、筆者の理解による整理である。

に示された儒教像のみに依拠するのは危険であるし、まして「儒教資本主義」論の評価に際して同書の儒教像のみを基準することは、検討すべき課題への答えをあらかじめ予定してしまう結果になり得ることに留意しなければならないであろう。

## 5. アジアの宗教と儒教の位置

本稿はマックス・ヴェーバーの「宗教社会学」それ自体の検討を目的とするものではないが、「儒教資本主義」論が多くの場合「資本主義の『精神』」にかかわる「ヴェーバー命題」を正確に理解しないまま「ヴェーバー批判の統一戦線」を形成して来ているという事実が、ここであらためて『プロ倫』と『儒教と道教』の論理構成の検討を必要とした。ところで以上の作業を通じて、ヴェーバーの「宗教社会学」の内包する問題がいま一つ明らかになったと言えるであろう。それは、次の様な点である。

ヴェーバーの『儒教と道教』は、単純化すれば知識人の「儒教」と民衆の「道教」がいわば“二重構造”をなして複雑に絡み合いながら、全体として中国社会を《魔術の園》で包んで来たことを、『ヒンズー教と仏教』は同じくインドにおいては知識人の仏教を圧倒する形で民衆のヒンズー教が成立して、ここでも社会全体を《魔術の園》に織り込んで来たことを、説いている<sup>(51)</sup>。これに対して『古代ユダヤ教』および

『プロ倫』においては、同様の“二重構造”は問題にされていないのである<sup>(52)</sup>。厳密に言えば、ここにはヴェーバー宗教社会学の言わば“不公平性”が表現されていたと見るべきかもしれない。

しかしこの場合には、より基本的には対象それ自体に規定された面を重視すべきであろう。ヤーヴェの一神教の原則を堅持することを前提にキリスト教的禁欲の倫理を形成した（あるいはまたその存在を賭けた「神々の闘争」を展開した）古代ユダヤ教からプロテスタンティズムへの流れに対して<sup>(53)</sup>、「神々の共存（あるいは競争!）」の世界であるインドや中国の宗教世界でこそ、“二重構造”は容易に成り立つからである。日本の〈八百万の神〉を典型に<sup>(54)</sup>、多神論あるいは汎神論（およびそれを根拠とするシャーマニズム）が一般的な南アジアと東アジア（西アジアのイスラム圏との相違!）の精神世界においては、宗教あるいは思想の歴史的展開過程は一神教の世界とは極めて異なったものになるであろう。一言で言えば、朝鮮の東学や日本の幕末創唱宗教の様な例外はあるにしても、東アジアの宗教は、原則的に還るべき〈始原〉なり〈原点〉を持たないものである。

本稿の主題との関連で言えば、このことは次の様なことを意味する。16世紀以降の宗教改革において、近年のエキュメニズム運動や「解放神学」において、常に叫ばれて来たのが「原始キリスト教へ帰れ」「イエスに帰れ」であった

(51) 『ヒンズー教と仏教』の全文を読むことを筆者は怠っている。本稿ではその部分訳である「アジアの宗教の一般的性格」（安藤英治訳、『世界の大思想Ⅱ-7 ヴェーバー宗教社会論集』河出書房、1968年）に依拠する。

(52) 『古代ユダヤ教』においては周辺諸民族の様々な「異教」との交流や影響が論じられているが、これは“二重構造”的理解とは全く次元を異にする。

(53) 実現されなかったヴェーバーのイスラム教研究が残

されたとすれば、アラーの一神教である点において、『古代ユダヤ教』に似た構成になっていたはずである。

(54) 中国の〈天〉や朝鮮の〈ハヌル〉の概念（拙稿「韓国民衆の世界とキリスト教」、拙著『韓国社会の転換』御茶の水書房、1988年、所収、参照）に対応するものが見当たらない点で、日本の宗教の多神教的性格はより一層明瞭であるかもしれない。

のに対し<sup>(55)</sup>、儒教あるいは道教においてはその体系の成立時点や画期も内容も曖昧であり、いわば〈自然に成立したものが自然の流れのなかで変化して来たもの〉と認識されているということである。

勿論、一般には「儒教の創始者」は孔子であったと考えられている。しかし、孔子の思想を端的に表現する《仁》は本来「容姿・身体の美形」の意味であったものが、「内面的資質としての親愛・温和の感情」に意味転換したのであり、孔子の積極的主張とは「宗族制血縁集団をささえた旧来の貴族領主間における社会儀礼である礼楽体制を、この仁とよぶ普遍性のたかい愛情の基礎のうえに捉えなおすこと」、つまり「崩壊のせまった貴族統治者層の内部的秩序に、時代に応ずる内面的な倫理性を付与することにおいて、その再生維持をはかった」ものと評価されている<sup>(56)</sup>。後世においても孔子については〈道德〉および〈礼教〉の師としての評価が一般的であり、世界と人間存在の説明原理 (wovom unt wozu!) としての宗教の創始者と認識されるのは、道教の提供するシャーマニズムと結合する世界でのことであつたと思われるのである。まして、「老荘思想」を道教の起源と考えるのは道教教団が成立して以後の解釈であり、唐の皇帝たちの道教信仰によって定着したものであることは今日定説となっているから<sup>(57)</sup>、宗教としての道教の成立はより一層不明瞭なまま残されている。と言うより、起源や歴史的展開の如

何には殆ど無関心ななかで、宗教《儀礼》としての儒教や道教が存続して来たのが事実に近いであろう。

以上の様な認識を前提にして、以下、儒教と道教の宗教思想としての特質を極めて大括弧に振り返っておきたい。

本稿の理解とは異なるが、儒教史・仏教史の専門家で「儒教ルネサンス」論者の一人である加地伸行氏は、儒教の起源に関して次の様に述べている。「体系を持った理論・思想という意味で、儒教が孔子から始まったとするのは正しい。けれども、孔子とて儒教思想のすべてを独創的に造り出したわけではない。思想の歴史は常にそうであるが、或る思想、或る理論体系が登場するとき、必ずその母胎、あるいは先駆的なものがある。孔子に始まる儒教、理論体系を持った儒教が登場する前、その母胎があつた。私は、それを原儒と名づけておく」「原儒の本質は、シャーマンである」「儒教は、原儒のシャーマニズムを基礎にして、孝という独自の概念を生み出し、この孝を基礎にして家族理論を造り、さらにその上に政治理論を造り出し、一つの体系的理論を構成したのである」<sup>(58)</sup>。

加地氏の儒教理解の特徴は、それを単なる道德や礼教のレベルで理解することを拒否して、少なくとも「儒教文化圏」を成立させたというレベルでは、あくまでも《宗教としての儒教》を把握すべきことを強調するところにあるが<sup>(59)</sup>、その場合《宗教》とは「死および死後の説明者

(55) 今日の研究は寧ろ「原始キリスト教」と「イエス」の乖離を明らかにして来ているが、とりあえず行論とは次元を異にする問題である。

(56) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』山川出版社、1987年、28～30ページ。本稿の儒教理解はその極めて多くをこの書物に依拠している。

(57) 窪徳忠『道教史』山川出版社、1977年、219ページなど。本稿の道教理解は殆ど全面的にこの書物に依拠し

ている。

(58) 加地伸行・前掲書、52～53ページ

(59) 「私はあくまでも、その家父長制・礼教性をさらに根本的に支える基礎である宗教性をこそ見るべきであると考え。つまり、儒教文化圏を歴史的に継続せしめてきた根本は、儒教の宗教性にある、と」。同上書、48～49ページ

である」という独特の規定が前提にされている<sup>(60)</sup>。「宗教とは何か」という古くて新しい問いに対する答えは多様であるが<sup>(61)</sup>、加地氏の明快な規定は論議を展開するにあたってさしあたり極めて有効であることは、疑いがない。しかし、(加地氏の言う)「原儒」がシャーマンであったとすれば<sup>(62)</sup>、儒教はその本質的なところでシャーマニズムの性質を有するということになる。問題は、しばしば儒教の本質とされる《祖先崇拜と国家の礼教》は、シャーマニズムそれ自体であろうかということである。

「祖先崇拜」一般がシャーマニズムでないことは自明であろう。それがシャーマニズムになるのは、祖先の具体的な誰々が現世に現実的(物理的)力を及ぼし得るという認識が前提され、その誰々と現実を結ぶ媒介としてシャーマンが必要とされるときであろう。しかし、その様な祖先との霊的交通を媒介するシャーマニズムは世界各地にかなり普遍的に存在しており<sup>(63)</sup>、それを儒教固有のものとするのは出来ないのは、言う迄もない。

儒教が一つの倫理・道德・規範の体系となり、血縁共同体や家産制国家の支配イデオロギーになって固有の〈儒教文化圏〉を創る迄になったのは、やはり《礼教の体系》としてのそれが確

立したからであり、この点では孔子以後の《儒学》の役割が決定的に重要であったと考えられなければならない。やがて成立する《経学としての儒学》<sup>(64)</sup>こそが、今日に至る儒教の本質的内容を規定しているのではないだろうか。そこからこそ、「儒教ルネサンス」論者たちの強調してやまない「儒教的倫理の伝統」も由来するからである。「儒教の宗教性」を根拠に「儒教文化圏」を説いた加地氏は、この点で自家撞着に陥り、葬祭や祭祀の《儀礼》の形式的内容の継承性に問題を矮小化せざるを得なかったのである<sup>(65)</sup>。

とはいえ、こうして儒教の本質を《経学としての儒学》であると割り切ってしまうと、国家や血縁共同体のための様々な宗教儀礼の体系を構築して来た「儒教的な祖先崇拜の伝統」が視野に入らなくなってしまうのも、事実である。「儒教的伝統」と言われるもののなかには、シャーマニズムと不可分の宗教儀礼が含まれているのも、事実だからである。

この点は、ヴェーバーによって儒教とともに中国人の宗教意識の“二重構造”における民衆的基底をなしているとされ<sup>(66)</sup>、儒教史の研究においても相互に(敵対と融和、融合を含む)密接な関係にあったことが明らかにされている<sup>(67)</sup>、

(60) 同上、33ページ

(61) 筆者自身は「何らかの超人間的能力者の存在を前提として、世界と人間の存在原理を説明するもの」と考えているが、ここでの論旨から外れるので言及を避ける。

(62) 「孔子の生きた時代、その中国古代において、古くから巫祝(シャーマン)がいた。『儒』はもともとこの『巫祝』を意味する語であり、儒は古い呪術的儀礼や喪葬などのことに従う下層の人たちであった」。同上書、56ページ。念のために付言しておけば、加地氏の主張の全体に異議を唱える本稿ではあるが、これらの点で加地氏の書物から啓蒙されたことも多いのが事実である。

(63) 身近なところで下北半島の恐山や、韓国の巫堂(ムー

ダン)を想起せよ。この様なレベルでの「祖先崇拜」が世界各地に広汎に存在したことは、加地氏も指摘している。同上書、148～149ページ

(64) 前掲『儒教史』第二章、加地伸行・同上書の第三・四章、参照。

(65) 加地・同上書、223～227ページ。今日の日本人の多数が仏教の葬礼と思っている葬儀や命日の形式に実は儒教に由来するものが多いというのは、確かに興味のある指摘である。しかし、日本の仏式葬儀にしる韓国の祭祀(チェサ)にしる、当事者が儒教儀礼とは認識していないという事実が、ここではより重要であろう。日本のクリスマスを想起!

(66) マックス・ヴェーバー・前掲『儒教と道教』第七章。

(67) 前掲『儒教史』第三章・第五章。

道教との関わりを見ることによってより一層明瞭になるであろう。道教の本質がシャーマニズムであるわけではないし、中国におけるシャーマニズムの全てが道教（または道教教団）とかかわりがあるわけではないが、何れにせよ道教はその実際の歴史的展開においてはしばしば極めて強く呪術的性格を示したし、それが儒教の呪術的在り方に大きな影響を与えたのも事実だからである<sup>(68)</sup>。

道教の基本的性格が、極めて現世肯定的であったことは周知の通りである。ここでは「死の説明原理」は儒教の様に「祖先崇拜による祖先との一体化」によって与えられるのではなく、端的に《不老不死》に求められる（「不老長寿」は免れそうもない死の現実との間に生まれたその妥協形態に過ぎない）。その性格を明瞭に示しているのが、道教の歴史的展開過程であたかもその本質であるかのごとくしばしば登場する《神仙思想》であった<sup>(69)</sup>。《神仙思想》とは、今日の日本で多分に誤解・美化されている様な「清らかな天上の世界を憧れる思想」では決してなく、現世と、現世を生きる肉体的生命への飽くなき執着の思想であり、〈不死〉のための特別な薬「金丹」の製造または発見に全力を傾ける家産制国家の支配者たちの行動に最も典型的な例を見る様なものであった<sup>(70)</sup>。

こうして見るとき、例えばヴェーバーが儒教

の現世肯定的性格と考えたもののかなり本質的な部分が、《経学としての儒教》に由来していると言うよりは、道教的現世観の影響を受けて、儒教思想に本来内在していた「祖先霊」を重視するシャーマニズムと融合した結果、形成されたものではなかったのかと思われて来るのである。この見方の当否は、さしあたり中国宗教思想史の専門的研究家の判断にまつしかないが、中国と同じく〈儒教文化圏〉に属するといわれる韓国における、（決してマーギッシュではない！）「文人的教養」の重視と血縁集団を構成原理とする「祭祀（チェサ）」の在り方<sup>(71)</sup>を参考に考えると、《礼教》を基本とする儒教思想は、呪術との親和性を顕著な特質としながらも、その宗教としての存在形態および倫理意識の具体的在り方は、それぞれの時代と地域によって独自の形で自らを表現していたと考えるのが、もっとも妥当な見方ではないだろうか<sup>(72)</sup>。換言すれば、「神々の“共存”」するアジア社会特有の宗教意識が、儒教の宗教としての社会的機能を根本的に規定（制約）していたのである。

## 6. ふたたび「儒教とピューリタニズム」の命題について

以上の検討によって取り敢えず結論づけることが出来るのは、「儒教資本主義」論の当否を

(68) 儒教と道教が重なる代表的な例を「陰陽五行説」と「易」に見ることが出来る。前掲『儒教史』53～62ページ、『道教史』64～80ページ、参照。その呪術的性格については説明を要しないであろう。

(69) 「神仙思想」については、前掲『道教史』71～80ページ、143～162ページ、参照。「神仙」は日本で「仙人」と呼ばれるが、少なくとも庶民的レベルでの語感はかなり違ったものになっている。朝鮮のパンソリの古典『沈清伝』に登場する「仙界」を想起せよ。

(70) 中国での漢方薬の発達には「金丹」への憧憬と深く関連している。東洋医学における「金丹」学的位置は、

あたかも近代西洋科学における「錬金術」に対比出来るであろう。

(71) 勿論、韓国の血縁集団の構成原理は、少なくとも高麗末期以降は中国のそれと大きく異なったものになる。この点、李光圭『韓国の家族と宗族』（民音社、1990年）などを参照。しかし血縁集団が「祖先崇拜」の祭祀の単位であることにおいては、相違はない。

(72) 韓国のシャーマニズムが道教の影響よりは北東アジアのシャーマニズムの一角にあることは注意しておく必要があるが、本稿の主題との関係では捨象できる問題である。

論ずる場合、およそ儒教一般を対象として「儒教的倫理」の内容を考えることは無益であり、対象とする時代と地域のその歴史的具体性において論じられるべきであるということである。「儒教一般」は、その経済倫理を問題にすれば、〈アジア的な宗教世界〉のなかに古代以来連続と続いて来た思想的な「或る何物か」としか言いようのないものであるのが、事実に近いと考えられるからである。そして、革命前の中国民衆や今日の韓国社会のビジネス・エリートの宗教意識に関する実証的研究のいくつかは、これらの地域がとても〈儒教文化圏〉として一括出来ないばかりか、儒教を含む伝統的思想が経済近代化（仮に工業化と言い換えてもよい）に積極的に機能しているとはとても言えないという事実を明らかにしているからでもある<sup>(73)</sup>。すなわち、「儒教一般」を対象として立論されるものである限りにおいて、「儒教資本主義」論は成立し得ないと考えるのが、本稿の立場である<sup>(74)</sup>。

とはいえ、とにかく前近代において（孔子や孟子の教えから如何に変形ないし変質したものであったにしても）儒教思想が何らかの形で定着していた東アジアの各地で、現在かなり顕著な工業化が進んでいるということ自体は否定しようのない事実であり、さらには国家の領導者に対する「忠孝」思想の涵養を強調する“社会主義”国が我々の身近に存在することも、（本稿第二節で見た毛沢東の革命思想を想起すれば

まさに驚くべき）事実である。これらのことは、〈流行〉する「儒教ルネサンス」論の可否とは取り敢えず別の次元で、儒教思想が今日の東アジアで持つ意味を再検討することを要求していると言えるであろう。

この場合、本稿のこれ迄の検討において強調して来た様に、「儒教思想一般」を歴史的展開の具体性の検討抜きで無媒介に現実に対置するのではなく、例えば朱子学、陽明学、（朝鮮の）実学、（近世日本の）心学などの思想的内容を、それぞれの時代の当面していた経済社会の歴史的状況と関連させて検討することによって、どこにどの様な「経済倫理」を生む要素が含まれていたかを明らかにすることが要求されるであろう。つまり、ヴェーバーの『プロ倫』の論理のアナロジーで言えば、「ピューリタニズムの『職業倫理』」に対応するものを儒教思想の歴史的展開のなかに見出すことが出来るか否かを問う作業が必要なのである。如何なる新しい思想であれ、それが登場するときにはそれ迄の社会の“エーテル”に浸されて（マルクス）現われる以上、「儒教倫理」の歴史貫通的同一性の中に生まれ得る「新しい要素」の発見こそが課題とされなければならない。換言すれば、「儒教とピューリタニズム」の命題における儒教の内容をヴェーバーのように静態的に把握するのではなく、儒教の殻を被って登場していたかもしれない“革新”的要素を抉り出すということである。

(73) ここでは東美晴「江南農村の祖先祭祀——出自と宗教に関する考察——」（大阪経済法科大学アジア研究所『東アジア研究』第7号、1994年11月）および前掲拙稿「韓国財界人の宗教意識」だけを挙げておく。

(74) 実際には「儒教資本主義」論を展開する論者の多くは、その成立根拠として個別の具体的な例を挙げている。例えば浜沢栄一の『論語と算盤』などが、その格好の材料とされている。しかし、個別の例を以て言う

ならば「仏教資本主義」「神道資本主義」や「マルクス主義資本主義」(!)などが恣意的に挙論出来るであろうという問題と同時に、個別と一般を媒介する論理の提示がなければ、「儒教資本主義」論は仮説としても成立しないことに無自覚なまま、〈流行〉だけが先行しているという印象が払拭し難いことを指摘しなければならない。金哲雄・前掲「ヴェーバーの儒教論」参照。

勿論、こうした作業は既に行なわれている。朱子の経世観と中世朝鮮の実学者・李栗谷のそれとを、その社会的背景との関連で比較した辺英浩氏の研究<sup>(75)</sup>などは、本稿の問題意識からしても極めて示唆的な内容を含んでいるし、同様の研究は中国・朝鮮・日本や東南アジア“華人社会”について、相当な量に達しているであろう。しかし、最後に強調しておきたいことは、それが必ず“儒教思想”の枠内でなされる必要はないということである。新しい経済倫理の母胎は、様々な伝統的思想の中に存在し得るからである。「儒教資本主義」論者が好んで例とする近世日本の儒教について、近世思想の専門家が次の様に述べていることに、ここで注意を促しておきたい。「儒教に関してはそれを支持したのは大町人であり、彼らの場合はプロテスタンティズムの世俗的禁欲主義を初期資本主義の原理とするヴェーバー的発想は適用しにくいのではなかろうか。私にはこの発想が徳川の町人社会に適用するのは、中小の経営規模の商人

たちに限られるように思われる。また彼らの意識とても、徳川前期の場合は、西鶴の『日本永代蔵』で示されたような勤勉と儉約と快楽主義との混淆ともいえるべきものが主流であって、宗教的立場にもとづく世俗的禁欲主義と資本主義との結合が純粋な仕方で見られるのは比較的少ないのではないか、と考えられる」<sup>(76)</sup>。

商人的利潤の追求や営利欲一般を「資本主義の『精神』」と峻別する場合には、こうした評価が成り立つのであった。あるいはまた金哲雄氏の様に、儒教の現世肯定的な経済エートスが、今日の韓国資本主義の“前近代性”すなわち“賤民資本主義”としての性格を規定していると論ずる考えもある<sup>(77)</sup> ことにも、注意しておきたい。

この点に具体的に論及するのは、筆者にとって今後の課題である。本稿の主目的は、論理も実証も抜きに徘徊する「儒教資本主義」論の非歴史性を批判すること自体にあったからである。

(1994年12月29日 稿了)

(75) 辺英浩「権力論における李栗谷と朱子」(『神戸大学史学年報』6号、1991年5月)・「李栗谷の郷村、地域編成論」(『朝鮮史研究会論文集』29号、1991年)・「士林派の歴史的位置」(『大阪経済法科大学アジア研究所年報』第4号、1993年3月)。

(76) 源了圓『徳川思想小史』(中央公論社、1973年)100～101ページ

(77) 金哲雄「韓国経済と儒教」(高麗社会科学研究会『朝鮮の歴史と現状』緑陰書房、1988年、所収)。

