

近江商人と浄土真宗

河村 望

はじめに

本号は、鎌田とし子教授の退職記念号なので、私も敢えてこれまで不案内だった表題の研究に取り組むことにした。というのも、鎌田教授の生家は後にみるように近江商人の塚本定右衛門家同族の分家であるが、塚本家を含めて、近江商人の社会学的研究は、内藤莞爾の研究を唯一の例外として、日本社会学のなかで不当に無視され、日本社会の近代化との関連で本格的に研究されることが殆どなかったからである。

ところで、すぐ気づかれるように、私の論題は、内藤が1941年に『社会学』の第8号に発表した「宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人——」という論文の題にちなむものである。1941（昭和16）年は、太平洋戦争が勃発した年で、内藤の論文の後には「日本社会学会紀元二千六百年記念臨時大会研究報告」（於東京帝国大学）のプログラムが載せられている。日本社会学史上、全く無視されてきたこの論文が、いかに優れた論文であったかは、ベラーがこの内藤の論文をもとに『徳川時代の宗教』を書き、内藤の論文を読まないでベラーを批判した丸山真男が、全くの的外れの批判をしたことでも明らかであろう。といっても、ベラーの日本語の学力では、この内藤の論文は十分に理解できなかつただろう。彼は序文のなかで、「有馬竜夫は私の日本語文献の訳文についてきわめて有効な点検をし」と書いているが、ベラーの原文を改めて読み直して見ると、有馬が内藤の論文を予め英訳しなければ、ベラーの学位論文はできなかつたように思われる。この点から言っても、まず最初に、内藤論文の内容の紹介が必要だろう。

1. 内藤莞爾の研究

内藤は、この論文が、M・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』からヒントを得ているところを認めて、ピューリタニズムにおいて「職業生活は神の栄光を益す為に第一に要求されるばかりでなく、同時に自己が神の恩寵を得ているか否かを確認するための手段」と考えられていたとした上で、次のように言う。

ウェーバーの用語による世外的精進は廃棄せられ、世俗内精進が之に代り、その結果得られた財貨は亦神の恩寵（賜）とされる。従ってそれは自己の享樂の為に消費せられることは許されず、再び職業生活の資本の中に投ぜられ、弥々神の栄光を増すために使用せられなければならない。真面目な職業生活、しかも組織的方法的な職業生活の理想と、それより必然的に生れる資本の貯積とは、斯くしてプロテスタントの倫理より導き出される（内藤：245）。

この論文は、恐らく卒業論文をまとめたものと思われるが、内藤の傑出した点は、「同様の関係は独り基督教文化の上にも限られず、仏教、特に日本的存在としての仏教の上にも可能ではない」かとしていた点で、この点は、戦後の社会科学の分野で指導的な地位を占めていた大塚久雄、丸山真男、川島武宣らに欠如していた点でもあった。

近江商人は徳川中期以降、蒲生郡の日野と八幡、神崎郡の五箇荘などの行商人で、内藤は『近江蒲生郡志』によりながら「始めは古への足子商人たる遠征的行商により人情地理を察し、而して後目的地に店舗を開きて発展の基礎を定めた」という。さらに内藤は、「かくて大発展の後も、決してその地は移住せず、本宅は必ず近江の故郷に置き、主人を始め家族皆此所に住居し、三都其他の都会にある堂々たる大商店は一種の出店に過ぎず、故に近江は後世に至るまで依然として近江商人の根據地たるを失は」なかった、という文を引用している。この点は、日本の都市社会学者によって全く無視されている点である。また、五箇荘の商人高田善右衛門の伝記のなかの「由来は若年17、8才の頃より、些かの元手なしに3両5両の金を借り、葉千代笠灯心を荷ない、紀伊国日高なる熊野路の山阪難所を通過し、丹青50余年の粉骨、身を始末儉約し、只正直を本として堪えがたい苦勞を厭わず、稼ぎ働き、天の冥慮に叶われしや、其蔭を奉戴する我等子孫なれば、第一嬌奢を堅く戒め、厚恩の意味を深徹して片時も家業を怠るべからず」という箇所を引用する（内藤：255）。

そして、「斯様に一切の享樂を拒けて職業に精進することは、単に生活費料獲得の意味における職業の立場では到底理解出来ない」ことだとしている（内藤：257）。

そして内藤は、「マックス・ウェーバーは東洋人にはこの様な職業を義務とする倫理的な性格を欠いていると主張する」が、このようなことは「我等の場合には正に不当である」とする（内藤：257）。彼は、「近江商人に見られるこの性格を以て、商人的冒険心と、個人主義的な、社会的規範への無関心な気質と考えるのは誤りである。『ただ正直と儉約とで積重ね』て、『一度も非常な金儲をしたいと思わず』、特に不正と貪欲には与しなかったのである。とりわけ貨幣獲得のために凡ゆる他の価値を否定する無限の営利欲、金銭欲に反対した事実は、彼らの経営方針の中に示される」という（内藤：257）。そして内藤は、これは、近江商人の仏教、浄土真宗の信仰に由来するものだという。

さらに内藤は、「売買は名聞にあらず、自他の利潤を考え、仮初にも不実なき様正路に丹誠致すべし。譬えば売先買先は父母のごとく相心得可申事」という五箇荘某店条目をあげて、「遠征的商業という経営形態に於ては、彼らは初期堺商人と類似するが、その倫理的精神的方面に於ては、全然異なっており、さりとて『永代蔵』流の吝嗇の典型とも別個の存在であった」と指摘している（内藤：258）。内藤は、堺の商人と近江の商人が同じ遠征的商業という経営形態であっても、全く異なった経営内容だったことには注目しない。この点と関連するが、内藤は、近江商人の不正と貪欲には与せず、一度も非常な金儲けをしたいとは思わず、正直と儉約をひたすら積み重ねるといような経済倫理が、なぜ徳川中期に、他ならぬ近江地方で形成されたかについては、この地方の浄土真宗を所与のものとして持ちだすだけで、十分な検討を行っていない。したがって、幕末期の日本に、西欧と異なった特殊な近代資本主義が形成される可能性については、なにも論じていない。

これらの問題点については後にみることにして、ここでは、内藤のいう、宗教倫理と経済倫理の関係、具体的には浄土真宗と近江商人の関係に立ち返って具体的に検討しよう。この論文で、内藤は西欧と日本との対比からではなく、宗教倫理と経済倫理との関係一般から論を進める。彼は、「宗教的媒介を通してこそ、倫理は——信仰が生命をもつ限り——真の生活体系に織込まれる」という一般的命題から出発する。彼によれば、「概念的に謂えば、宗教倫理の特性は、此岸的に善とせられると共に彼岸的に義とせられる二重の文化的意義を有すること」である（内藤：263）。彼は「浄土真宗の第1の特徴は『信仰のみ』の態度が主張されている」ことだと言い、この点で「西欧の宗教改革と其軌を1にし、ウェーバーも真宗は新教とは比較し

得ること」を述べていたとする（内藤：264）。

浄土真宗については、検討すべき問題が多くあるが、ここでは、内藤が浄土真宗における報恩の観念を強調して、無価値な人間さえ救済せられる阿弥陀仏にたいし感謝し、その恩に報いることが必要であるとし、職業生活を報恩の行として宗教的に基礎づけていたことに注目しておこう。彼は他力本願という、一見消極的にみえる思想が、現世における生活に積極的な意味づけを行っていることに注目して、「浄土思想より導き出された倫理は、決して現世否定的な、或いは無関心的なそれではなく、反って来世を立てるが故に益々現世の行為に対する態度は積極的、肯定的になったのである」とする（内藤：275）。

そして内藤は、ここから職業生活の宗教的基礎づけという、極めて限られた視野においても、東西文化の思想様式の相違を見ることができるとして、プロテスタンティズムと浄土真宗における職業観の相違に注目するのである。すなわち、彼は「浄土真宗にては、職業的精進は浄土往生にたいする報恩の行として意味付けられていた。それは原罪による職業的義務とか、或いは創造主たる神の摂理による職業労働とかに於て見られるような人類一般に課せられ、個人の宗教的意識とは無関係な宗教倫理ではない」という（内藤：276）。キリスト教における原罪意識が、個人の宗教的意識とは無関係な宗教倫理とは言えないだろう。原罪は、理性的人間の信仰であるプロテスタントの個人的宗教意識に深く根ざしている。そもそも、理性が感性に先行していなければ、原罪は意識されないだろう。

ところで内藤は、仏教のなかで、小乗仏教の羅漢道が自利的徳目であるのにたいして、利他的徳目を示しているのが、大乘仏教の菩薩道であり、「自利利他円満ということが真に大乘仏教の道徳的理想である」として、次の言葉を引用する。

商業は生産せる物品を需用者に供給し以てその報酬を受くるを云い、工業は物品を生産して需用者に供給し其報酬を受くるを云う。世俗此報酬を呼びて利益となす。而て其利益を受くる所以のものは、即ち是れ他を利するによる。故に商業と云い、工業と云う、共に他を利するの心行のみ。他を利するの心行によりて自ら利するの功德を受く。之を自利利他円満の功德と云う……利他心は即ち菩提心なり。菩提心を発して一切衆生を済度する、之を菩薩行と云う。故に菩薩行は即ち商工業なり。凡そ商工業の秘訣は菩薩行に依て信用を得るに在り（内藤：285）。

このように、内藤は近江商人の経済倫理が宗教倫理に起源をもつものである点を明らかにし、日本社会の現実の過程がウェーバー的近代化の理論に当てはまらない

ことを指摘して、「近江商人の自利利他の経営方針は、彼らの社会的自覚より生じたものではなく、宗教的起源を有するものであった。蓋し宗教の立場に於いては、『閉じられた社会』の前に必要だったのは『開かれた社会』であるからである。ウェーバーは東洋的社会に於て、対外倫理と対内倫理との対立を指摘するが、少なくとも近江商人にとっては、此対立は存せず、或いは第2次的なるものに過ぎなかった」と言うのである（内藤：285）。

2. 近江商人としての塚本同族団

ここでとりあげる、大正7（1918）年に塚本同族合名会社、株式会社塚本商店になった塚本同族団についての、『近江神崎郡志稿』（1928年）時点での系譜関係をおこう。なお、鎌田とし子教授の母堂のとよさんは、2代目源三郎の次女である。

塚本浅右衛門・教悦——（3男）初代定右衛門・定治——（長男）2代定右衛門・定次——（2男）3代定右衛門・定治——現代定右衛門

初代定右衛門・定治——（長男）定次（2代定右衛門）——現代定右衛門
 ——（次男）正之（初代糸右衛門）——現代糸右衛門
 ——（末女）さと

養子原三（初代源三郎）——現代源三郎

ところで、大正5（1916）年の全国富豪番付（1916年10月7日『時事新報』）として、全国50万円以上の資産家表が作られているが、このなかで1千万円以上のものが36名いる。このなかで、ちょうど1千万円の者は塚本定右衛門を含めて19名いるが、ここでは紙幅の関係上、塚本だけを挙げておく。なお、参考までにかけて私が調査したことのある片倉製糸の片倉兼太郎は長野で200万円であった。同じく、昭和8（1933）年のとき、2,500万以上のものは、塚本定右衛門をふくめて59名で、当時、片倉兼太郎は800万円だった。

関東	3億5000万円	東京	岩崎家	関西	7000万円	大阪	住友吉左衛門
	同		三井家		5000万円	同	藤田平太郎
	7000万円		安田家		同	同	久原房太郎
	6000万円		古川虎之助		2000万円	同	鴻池善右衛門
	2000万円		高田軍三		1300万円	兵庫	鈴木よね
	同		大倉喜八郎		同	同	川崎芳太郎
	1500万円		前田利為		同	大阪	岸本五兵衛

同	同	島津忠重	同	同	芝川又右衛門
同	同	峯島茂兵衛	1000万円	滋賀	塚本定右衛門

また滋賀県の50万円以上の資産家40名の家のなかに先の塚本三家が総て入っている。すなわち、1000万円、神崎軍南五箇荘村、塚本定右衛門（呉服商）、300万円、同、塚本彙右衛門（呉服商）、100万円、同、塚本源三郎（呉服商）である。この3家に他の2家を加えて、一統5軒で、同族会社である塚本株式会社が作られたのである。

このうち、まず『近江神崎郡志稿』と江南良三の『近江商人列伝』によって、紅屋塚本定右衛門の記述をみておこう。そこには、「塚本定右衛門は代々南五箇荘村川並に住す。曾祖父浅右衛門教悦は農業の傍布洗業を営み、5男3女を設けた。其3男定右衛門定悦家を興し、定悦の長男定右衛門定次に至り豪商の名遠邇に聞え、定次の長男定次相承し、之を現代の定右衛門という」とある（滋賀県神崎郡教育会：248）。定悦は寛政元（1789）年生れ、文化4（1807）年、19歳のとき商業を思い立ち、金5両を資本に小町紅を売りつつ、福島県磐城地方まで行商をおこなう。小町紅は携帯に便利で、且つ高価なため利潤が多いからである。定悦は文化9（1812）年、甲斐の甲府で高橋某の裏土蔵を借り、初めて小間物類を扱い営々として行商に励んだ。その後、一意勤儉で資財を積み、呉服太物をも商い、商号を紅屋と称した。漸次商いも軌道に乗り、文政6（1823）年35歳のときに結婚し、また同年に郷里より佐助と称する若者を雇入れるが、定悦は天保の頃から甲府の店を佐助に託し、自らは京阪の仕入れに奔走する。佐助は手腕家で、その後当家の支配人になり、定悦の妻の妹を娶り、別家となり塚本姓を名乗る。定悦は天保7（1836）年の飢饉のときには多年の儲蓄を散じた。また天保10（1839）年には、京都大黒町に出店する。当時、奥州に赴いた近江の商人は、悉く紅花を取り扱ったが、彼もいち早く進出して紅花を買い集め、これを上方、江戸に回送して家業の基盤を確立した。彼はかつて、同郷の人びとに、蓄財の秘法を問われて、格別な妙案がある訳ではないが、ただ徳義を守り勤儉であればこと足りると答えると同時に、商人として瞬時も忘れてはならないのは、客の利便を計ることである、客の為になることを常に考えていれば、商いは自然に繁昌するものであると教えたと言われる。嘉永4（1851）年に隠居し、万延元（1860）年に72歳で永眠する。

定悦の長子定次は、文政9（1826）年生まれで、嘉永4（1851）年に26歳で家督し定右衛門定次と称した。彼の時代は幕末から明治維新にかけての激動の時代であったが、彼はその間に着々と地歩を固めて、ますます家運の隆盛をまねいて、村内

有数の商家となった。彼については、同郷の先輩松居久左衛門、遊見翁伝に次のような話しが記されている。

近在川並村の塚本定右衛門常々人に語りて言う。我壮年のとき遊見翁に、如何にせば 尊公の如く金銀を儲け得らるるかと尋ねしに、お蔭で日々のくちすぎをしているといわるるより、予は心の中に日々のくちすぎ位をと思ひ、その意味を反問せしに、夫がなかなかのことでとのみ言ひ、強いて問えども他に答えられざりき。当時は其意味を解せざりしが、晩年に至り漸く発見する所あり（滋賀県神崎郡教育会：449）。

明治の初め政府は財政窮乏のため、太政官より紙幣を発行したが、未だ民間には十分信用されていなかったため、貨幣と同価には流通せず、明治2年4月頃には貨幣の半額でも金札を受け取るのを喜ばなかったが、彼は如何ほどでもこれを受け取ったという。ところが、その年末には金札は平価に復ただけではなく、小札は100分の5、または6の打歩を要する反動がきた。この金融波乱で得た利潤は少くないといわれている。

尤も、この点については、近江商人は明治政府にたいして非協力的だったという説もある。末永国紀は、渋沢栄一が第1銀行創立当時、近江商人の守旧的な行動に遭って苦慮した、次の発言を引用している。明治6（1873）年に第1国立銀行に入って仕事を始めたころ、「杉村とか、塚本とか、或いは小林とか、丁治とかいうような重立った商人は、成るべく我々改進黨の商人をば遠ざけるように心掛けた。蓋し今に潰れるだろうという危みを以て待遇して居った。……旧守主義に改進黨が打勝つという時代にならなければ、自分の理想を実行することは出来ないと、斯ういう観念を惹起した」（末永：12）。

定右衛門定次は明治5（1872）年、東京日本橋に出店する。彼は明治18（1885）年に隠居、家名を嗣子に伝え、定治郎と称し、後に定次と改め、明治38（1905）年、80歳で没する。彼は明治5（1872）年の戸籍編成に当たって戸長になり、翌6年神崎郡第5区長に任ぜられ、同12（1879）年に地方会議が開設されると県会議員になり、同16年には連合戸長になる。彼については、勝海舟の語録『氷川清話』に次のような一節がある。

江州の塚本定次という男は実に珍しい人物だ。数万の財を持っていながら自分の身に奉ずることは極めて薄く、いつも木綿織の羽織と同じ着物を着ており、一寸見たところでは、ただ田舎の文盲の親父としか思われぬ。始終おれのところに話を聞きにくるが、昨年もやってきて、「私も近頃凶らずもある数字の積立金が

できましたので、何とか有益な事に使おうと存じてますが、自分ではどうもよい判断が付き兼ねますので、そのご相談に参りました。先づ考える所では、その一半を学校の資金に寄付し、その一半は番頭らに分配してやる心算です。もともと私の利得は決して私一人の力ではなく、みな番頭や手代らが真剣に働いてくれた結果ですから、夫々その年功の順序、多少に従って分けてやるのが至当だろうと思います」といったので、おれもその考えの尋常であることに感心して賛成してやった。この男の考えの非凡なことは決してその時に始まったことではない。確か一昨年のもので、例の如くやってきて、「私の近村に荒地が4、5反ございますので、平生から何か近辺の住民の娯楽の為になるようなことをと色々考えました結果、この荒地へ桜数百株を植え付けました。全体この辺の住民たちは、春がきても吉野の花にも行けず、秋が来ても高尾の紅葉が見られる境遇ではなく、年中汗を流して苦勞するばかりで一寸も慰みというものがありませんから、実は彼らの春の楽しみにと存じまして桜を植えました訳ですが、今はその桜樹も大きくなりまして、其地方の楽しみ場所となり、一つの公園ができました。一人人間にはこんな無形な快樂というものも、是非何かなくてはなりませんから、こういうことを考えた次第で、少しばかりの地所を無代で貸してやるよりは、結局はの方がよほどのためになりましよう」といった（滋賀県神崎郡教育会：452-53）。

定次の後は次男の3代定右衛門・定治が明治18（1885）年に継ぐが、彼は同22（1889）年には小樽に支店を開設し、大正7（1918）年には塚本同族会社、株式会社塚本商店の2会社を発足させている。この塚本本家の有力な同族としては、すでに見たように、塚本兼右衛門と塚本源三郎の両家がいる。塚本兼右衛門正之は、定悦の次男、定次の弟で、天保3（1832）年生まれ、万延元（1860）年に分家し、明治26（1893）年還暦の祝賀をあげて家名を後嗣に譲り、大正7（1918）年87歳で没する。彼は兄定次を助けて、嘉永5（1852）年21歳のときから甲府支店を引受け、明治の始めからは東京支店を経営する。なお、『近江を築いた人々』のなかには、次のように書かれている。幕末騒擾の世情下、父と家兄定次を助けて天賦の機略と誠実を以てよく時流に処し、後年県下有数の豪商に列する基礎を築く商才を発揮したが、明治8（1875）年44歳の壮年期に脚気を患いこれを機に第1線を退く。同年に戸長に任じられ、翌年戸長役場を設置、明治11（1878）年に学校を竣工する。また、山林が禿山になり、しばしば水害にみまわれていたのを経験した彼は、山林の樹木植栽の急務たるを痛感し、明治12年、部落共有林61町歩を全戸に割賦して管

理を委任する割山制を導入し、植栽に務め実効をあげた。また、彼は何事に際しても本家を中心として自らは一步へりくだった謙虚な態度を堅持したといわれている。

末女のさとは天保14(1843)年生まれ、昭和3(1928)年に86歳で没する。彼女については『近江を築いた人々』のなかに、次のように書かれている。さとは巨商の初代定右衛門・定悦の末女で、幼にして母を失うが、母の「4人の女のうち1人は家風を伝えんが為、他嫁させずに残したい」という遺志がこの末女に託され、好配偶者——原三——を得て分家——塚本源三郎——する。近江商人の生活は単身赴任が原則で、家庭をまっ盛る主婦は子女の養育の他、家長の代行として緊急を要する対外処理、店員の養成、単身店員の仕着せの洗濯、仕立て、僕婢の指揮、躰け等、枚挙にいとまないほど輻輳していたが、さと女は常に誠実に事に当たり、てきぱき裁いたと言われる。

さと女は和歌にも優れた天分に恵まれ、子女の育成が終わった40を過ぎてから本格的に取組み、また60を過ぎてからは陶芸も楽しんだ。また、彼女は近江商人の内助をつかさどる良妻賢母の育成を目的とする女学校創設を夢見ていた。さとは、杉浦重剛、嘉悦孝子、棚橋絢子、下田歌子らの指導を受けて、大正8(1919)年に淡海女子実務学校の開校にこぎつけ、校長になる。この時77歳の高齢だった。大正14(1925)年、県立神崎商業学校の旧校舎の払下げを県よりうけ、校名も淡海高等女学校になる。そして、すでにみたように、鎌田とし子先生の生まれる1年前の昭和3(1928)年に永眠する。

ところで、『太湖』の昭和6(1931)年10月9日号に、菅野和太郎の「近江商人の教育」という文が載っているが、そこでは徳川時代の教化階級が僧侶であったとして、「郷村の寺に偉大なる人物がいた後には、必ず大商人がでていゝること、「又大商人となりたる人々を見るに、其の多くは宗教的信念の強大な人であった」ことが挙げられていた。さらに『太湖』の昭和12(1937)年12月6日号の「近江商人と信仰」では、近松文三郎が「私は従来各商家を訪ねて祖先の遺品を探る内に、護身用として携帯に便ならしめるように製作されし小型の厨子入の仏像を発見すること1、2に止まら」なかつたことをあげ、近江商人が「他国へ行商に出る際は、出ていく亭主も、又之を送り出す女房も、互いに笑って別れたたものである。出て行く亭主は何等家事を顧慮せず、留守を承る女房も2年が3年でも主人不在中は立派に家名を辱しめず只管良人の成功を祈つたものであるが斯る事は普通人の往時に於て為し得ることではなかつた。乃ち知る、ここには一種の信仰のあつたことを」とし

ている。そして、幕政中期以降にあっては、「『常に神仏を信じて社寺に対しては寄付をして堂宮を建てた』とか……『仏教を信じ常に清齋を修め、役の小角の流れを慕い、大和大峰山に賽すること三十四回に及べり』とか『仏教の因果法を信じて、自利利他の仏心に随順して、決して暴利を貪らなかった』とか『その臨終に際し、如来の浄土に救われることを深く信じて大往生を遂げた』という如きは我が近江商人伝記中に散見する所例え低級の信仰にせよ、彼らに信仰のあったことを否み得ない」と指摘していた。

3. ベラーの『徳川時代の宗教』の問題点

以上みてきたように、内藤莞爾が浄土真宗と近江商人で問題にした宗教倫理と経済倫理の関係は、前節でみた南五箇荘村の塚本同族団における徳川中期以降の記録と矛盾しないことが明らかになった。とすれば、次に問題になるのは、ベラーが、どの点において内藤に依拠し、どの点において依拠しなかったかであろう。ベラーは、『徳川時代の宗教』（1957年）の第1章「日本の宗教と産業社会」で、「国民とその宗教を理解するためには、国民が帰依していた形式的な教典、教義、また民衆が加入していた宗教組織の形式的な構造を知るだけでは足りない……個々人の人格の内にある宗教の内面的意義とも呼び得るような核心こそは、常に把握しがたいものであるとはいえ、われわれが宗教と理解するにあたって、最も重要なものである」とした上で、「非西欧諸国のなかで日本だけが、近代産業国家として自らを変革するために、西欧文化から必要とするものをまったく急速に摂取した」と指摘し、「日本の宗教のうちで、何がプロテスタントの倫理と機能的に類似しているか」を問題にした（ベラー、1996：34-35）。そして、彼は結論的に「真宗は実際のところ日本では西欧のプロテスタンティズムに最も類似性をもっていて、その倫理が、プロテスタントの倫理に最もよく似ている」という（同：242）。

ベラーは心学を扱った章で、後期心学が石田梅巖の基本的倫理観を受け継ぐものであることを明らかにし、「集合体とその目標に対する無私の献身が要求されている。勤勉、儉約および分別のある気質が、この献身のすべての局面である。……宗教的悟り、つまり無私の状態に達成した人は、倫理的義務を、疑いや躊躇いもなく、進んで実行できる人である」として、心学の運動で「経済的合理化に対する関係について、初期と後期の運動に相違点を認めるには難しい」と述べている（同：330）。そして、結論の章で、明治維新を「ブルジョア革命」すなわち、経済的に困

窮した中間階級の側から「封建制」を打破して経済的自由を獲得する試みととして理解することはできないと言い、「商人が変革の先頭に立たず、新しい問題状況において主導権をとる傾向になかったという事実は、日本の近代化の過程を理解するにあたって第一に重要なことである」としている（同：350-51）。この点は現時点でみれば極めて興味深い問題だが、本稿では直接には問題にはしない。

ここでは、ベラーの議論を1985年に書かれた、本書のペーパーバック版の「まえがき」で展開されている、諸論点に限ってみていきたい。引用のページは訳書のを示したが、訳文は私のものである。彼は、新版では、副題を前の「日本の前近代産業社会の諸価値」から、「近代日本の文化的ルーツ」にした以外は手を加えなかったことを明らかにし、その理由は「本書が、日本の前近代文化が…日本の近代化の過程に役割を果たしたという主張と論拠によって評価されてきたからだ」と言う。彼は、本書がウェーバー自身が真剣に検討しなかった事例に、彼自身の社会学的見地を適応しようとした数少ない持続的努力の1つとして、現在でも評価されていると自負し、本書で提起されている諸問題は、日本研究で永続的に問われるものだという（同：13-14）。日本の前近代文化が日本の近代化に大きな役割を果たしたという主張は、丸山真男を始め、訳者の池田昭など多くの日本人にとって理解不可能な点だったろう。訳文で『徳川時代の宗教』で、私は、近代日本の文化ルーツが日本の成功に寄与したことを示そうと試みた」となっている箇所（同：16）の原文は、“*Tokugawa Religion* sought to show how the premodern cultural roots of Japan help to account for that success.”なのである。すなわち、副題の「近代日本の文化的ルーツ」は、他にもない「近代日本の前近代的文化ルーツ」なのである。

ベラーは、1985年の時点で、「皮肉にも、1945年にわれわれに無条件降伏をした日本こそが、今日われわれが従うべきモデル」となっているとして、1957年に本書が書かれた意義を強調したのであるが、本書の主張が1958年の時点での丸山にとって「荒唐無稽」なものと思えたとしても、その限りで無理もない。当時、丸山は次のように述べていた。

歴史や制度の「対象主義的」研究の場合には、たとえ著者の問題意識が必ずしも十分に叙述内容に貫徹せず、また著者の用いる概念が多少曖昧で混乱していても、全体としての研究の評価には必ずしも大きな影響をもたない。…ところが、このベラーの書物のような場合には問題意識の妥当性と、分析上の概念的枠組の有効性は研究全体にとって致命的に重要である。…こうした高度の方法

意識に貫かれた研究はその「メトデー」をいわば全体に掛け合せた結果が評価される…… M・ウェーバーの宗教社会学的研究、たとえばその「儒教と道教」……は、右の成功のもっとも顕著な例だろう。しかし他方「生兵法」を駆使しておそろしく荒唐無稽な結論を導き出し、専門歴史家の物笑いになる例もまた少なとしない（堀・池田訳に所収：323-24）。

ベラーのこの新版の「まえがき」は、本書にたいする丸山の書評にたいする反論にもなっているが、ベラーが丸山の長文の書評を読めたのも、先の有馬竜夫がその全文を英訳したからであり、この点はベラーが内藤の論文を読めたのと同じである。ベラーは、この30年間の経済的発展のなかでの出来事は、自分が正しく、丸山の批判は単なるあら探しに過ぎないことを明らかにしたとして、丸山の批判を次のように要約して批判する。

特に丸山は、私の議論、すなわち、西欧において、経済、政治、科学、家族などの分野における近代的発展に際立って貢献した、プロテスタントのキリスト教の普遍的倫理の適切な「機能的等価物」を、日本は見いだしたという議論の中心点を疑った。彼は、日本の特殊主義、天皇、国家から家族に至る特殊な集団とその指導者に対して忠誠を尽くす傾向が、実際に、私が議論したように、倫理的普遍性の適切な代替物たりうることに疑問をもった。丸山によれば、日本の近代化の歪みは偶然的なものでなく、本質的なものである。丸山が確信できる近代化は、普遍性の到来を待ったものだったが、彼はその普遍性が歴史の舞台に登場するのをまだ見なかった（ベラー、1996：17-18）。

ベラーの丸山にたいする反批判は、その限りで正当であると思う。ベラーが丸山への追悼文「学者丸山真男と友人丸山真男」のなかで、「ときとしてヨーロッパの（とりわけドイツの）ものに対する丸山の愛着はほとんど悲劇的でもあった」といい、あるときハーバードで小さなグループで話し合っていたとき、丸山が日本の詩歌を軽蔑するような発言をしたことから、アメリカ人の教授の1人が「芭蕉は好きでないのか」と尋ねたら、丸山は「ゲーテのほうがずっといい」と答えと回想しているのもこの点と関わって興味深い。だが、ベラーが普遍的倫理、または倫理的普遍性について、西欧と日本との間の根本的で、決定的な相違をとらえていないことは、改めて注意すべき重要な点である。

ベラーは堀・池田訳の「日本語版の序文」のなかで、近代日本史の顕著な事実は「非西欧社会のなかで日本のみが、伝統社会が伝統的指導権のもとで急激な改革に着手し、全力をあげて、逆行しようにも逆行できない近代化の過程を始めることが

できた点である」として、この過程は社会の革命的要素によって導かれ、促進されてないから「伝統社会自体の構造によって明らかにしなければならない」とした(ベラー、1962:5)。ベラーは日本社会で、伝統社会における合理的諸傾向が、なんら西欧の刺激を受けずに近代社会の発展をもたらすほど強かったとは考えない。彼は、伝統社会での合理的傾向は「伝統的日本に欠けていた近代社会の必要要素を受け入れるほどには強力ではあったが、これらの諸要素を独自に創造するほど強力ではなかった」(同:5)と言う。このように、日本の伝統社会は、独力では近代社会に到達できなかつたとする立場が、ベラーの主張を理解不可能なものにさせている。すなわち、ベラーによれば、近代化はいわば外から持ち込まれたものであり、近代化の推進に適切な日本の伝統社会の構造も、結局は近代化のなかで崩壊せざるをえないのである。

こうして、新版の「まえがき」で、ベラーは「人は、倫理的普遍性を維持する点で、いかなる現代社会の能力をも疑うことができるが、日本はとくにこの倫理的普遍性に敵対的であるようだ。多くの日本人は、彼らに忠誠を要求し、他者にたいする同情から彼らを遮断する集団に、依然として密接に結びつけられている。…このような態度は、自己犠牲や献身を刺激できるが、このような倫理的行動の目的は、その人の集団の利害を殆ど超えない。…集団的同調の要求に直面しても、個々人の人格の尊厳を尊重するよう求める倫理的個人主義は、以前の歴史のどの時代とも同じく、今日の日本では極めて弱い」と言う(ベラー、1996:20-21)。倫理的個人主義を倫理的普遍主義と等置し、個々人が絶対神と直面してのみもつことのできる内面的世界の自由を、所与の普遍的倫理性にするようなヨーロッパ的近代化のみが近代化ではないという前提は、ここではすっかり忘れ去られている。伝統主義と合理主義という対立図式に最終的にとらわれている立場からの混乱した論理に、訳者が戸惑い、悪訳ないし誤訳をするのも、ある意味では無理もない。

例えば、次の訳文を見てみよう。「しかし、われわれは問わねばならない。(『徳川時代の宗教』に述べられているような)日本の伝統とこの近代的推移が絶えず促した急速な経済成長の結果から、この成長を可能にした真の条件が否定され始めることはなかったかどうか」(同:21)。だが、原文は次の通りである。“Yet we must ask whether the results of rapid economic growth, which the Japanese tradition (as described in Tokugawa Religion) and its modern permutations have so assiduously fostered, have not begun to undermine the very conditions that made that growth possible.” こうして訳は、「だ

が、われわれは、日本の伝統とこの伝統の近代的置き換えとが、極めて根気強く育ててきた急速な経済成長の結果が、この成長を可能にした諸条件そのものを堀崩し始めなかったかどうかを、問わなければならない」ということになる。

この部分の誤訳は、後の「これまで、われわれは、日本の事業団体が家族や地域集団の古い忠誠観念を新しい産業社会に導入し得た、この様を述べてきた。もし古い忠誠観念が壊れたら、これに代り得るものがあるといえるであろうか」という誤訳(同:21)と結びつく。原文は、“We have long been told how the Japanese work-group has been able to transfer the old loyalties of family and local group to the new industrial situation. But if the old loyalties are collapsing what is there to be transferred?”であるから、「われわれは長いこと、日本人の労働集団は、家族や地域集団の古い忠誠心を新しい産業状況に移すことができる」と聞かされてきた。しかし、古い忠誠心が崩壊しつつあるならば、そこには何が移されるべきなのか」と訳されるべきなのである。

ベラーの誤りは、倫理的普遍性を個人主義とのみ結び付けたところにある。内藤の優れたところは、伝統的社会、共同体社会を閉ざされた社会とはとらえず、男性と女性、生者と死者との関係を通じて、倫理的普遍性をもつものと見なした点にある。したがって、日本にあっては浄土真宗の宗教倫理がプロテスタンティズムの倫理と同じような役割を果たしたというとき、内藤はウェーバーの理論を補強する方向で主張しているのではなく、それを批判する方向で主張しているのである。内藤が結論として強調しているのは、近江商人の自利利他の経営方針が、その「社会的自覚」から生じたものではなく、「宗教的起源を有するもの」だということである。内藤が強調していることは、浄土真宗では、「職業的精進」が浄土往生にたずかる「報恩の行」として意味づけられていること、商業でも工業でも、「他を利するの心行によりて自ら利するの功德」が基本であり、それが大乘仏教の菩薩道であるということであった。換言すれば、職業倫理の確立は、この世とあの世の連続性のなかにとらえられていたのである。

4. 結びにかえて

紙幅がないので、最後に、仏教、浄土真宗でいわれる「自利利他円満の功德」について論じよう。内藤は、徳川後期の近江商人の妻がその子に「汝よく自重して商いに余分の利を得んと欲するよりも、長命にして末永く衆と共に利せんことを心掛

け、自利利他の仏心に隋順せよ」と論しているのを引用している（内藤：248）。江頭恒治は、文化2（1805）年正月に「九十翁中井良祐」が「金持にならんと思はば、宴遊興奢を禁じ、長寿を心掛、始末第一に、商売を励むより外に仔細は候はず。此外に食欲を思はば先祖の憐みにはづれ、天理にもれ候べし」としているのを引用している（江頭：186）。また、五箇荘の中村家の「家訓」にも、「1.他国へ行商するも、総て我事のみを思はず、その国一切の人を大切に於て我利を貪ること勿れ、神仏のことは常に忘れざる様すべし。1.貧も富も我一心にあり、悪心起らば家を保つ事能わず、家を我子に譲るまでは僅30年なり、其間は謹で奉公の身と思ふべし、1.信心慈悲を忘れず、心を常に快くすべし」と書かれている（山中：32-33）。

ここで、利他といわれていることは、個人を単位にしてるものでなく、家を単位にしているもので、職業は家業として意識されていることに注意しておこう。そして、祖先とは父系の血筋をひく氏族の首長ではなく、家を継承する夫婦としての単位の総体であろう。家は永続する集団であり、固有の精神をもつ集団である。この土地と建物を含む家は、前の夫婦から次の夫婦に受け継がれるもので、職業は家業として家の連続性のうちにある。また、一口に「自利利他円満」というが、われわれは自利は意識できるが、利他については直接意識できない。

G・H・ミードの『精神・自我・社会』を訳した稲葉三千男らは、「同情の本性」のところで、「... to see that the other needs what he does not himself need, and to see that what he himself does not need is something that another does need」となっている原文のand 以下を『and to see that what he himself does need is something that another does not need』と変えて訳した」と、勝手に原文を変えて訳したことを公言しているが、「彼自身が必要としないものが、他者が必要とするなにかでことが分かる」のは、「他者が、彼自身が必要としないものを必要とすることが分かる」のと同じだけ困難で、いずれの場合にも他者の態度を取得しなければならぬのである。

ミードによれば、原始共同体では剰余はなく、富も存在しない、そこでも職人に与えられる謝礼は存在するが、その謝礼は、彼が欲していないなにかの代わりに、彼が入手することを欲しているどんな品物のためにも使用できる形態、貨幣の形態では与えられない。交換の媒体の設定ということは、高度に抽象的なものなのである。それは個人が自分自身は必要としないものを、他者が必要とすることを理解し、また彼自身が必要としないものは、他者が必要とするなにかであることを理解するために、他者の場所に自分自身を置くことのできる個人の能力に依存してい

る、とミードは言うのである。

ウェーバーについていえば、彼は、まず第一に原罪を克服して成立する、個人の理性的な内面世界の確立が、宗教的、経済的倫理の普遍性の大前提としてみられたのであり、それが儒教その他の宗教にみられない、ピューリタニズムに固有のものであったから、西欧においてのみ合理的営利事業、合理的資本主義が可能になったというのである。これにたいして、浄土真宗にあっては、自己以外の菩薩の力によって、すなわち、一切のものの救済を願った阿弥陀仏の願力によって悟るという他力本願の考えがあり、キリスト教の原罪思想とは全く異なるところに、宗教的、倫理的普遍性の確立の基盤が求められていたのである。この点と関連して、内藤は、浄土真宗では「職業的精神は、浄土往生に対する報恩の行として意味付けられている」として、例えば弘化4(1847)年の「当流茶呑嚙」から次の引用をしている。「かえすがえすも常々に／冥加をおもい機嫌よく／二時の勸行おこたらず／家業大事とはたらいて／無益のおごりたしなめて／勝負事をばいたすなよ／大取するより小取して／かせぐに追付く貧乏なし／…」この箇所はベラーの書にも引用されているが、英訳は誤訳だが、邦訳は原文を載せているだけなので、読者にはその部分が伝わらない。訳文の始めの部分は、Always think of the divine protection. / Cheerfully do not neglect diligent activity morning and evening. である。原文が、原罪のうえにたつ禁欲主義の立場の表明でないことだけは確かである。

ところで、内藤は、近江商人は遠征的商業という経営形態では、初期の堺商人と類似しているが、その倫理的、精神的方面は全然異なっているとしているが、なぜ、徳川中期以降の近江商人が、西欧での近代資本主義の段階での経営倫理と類似した倫理をもっていたのかについては、十分納得のいく説明をしていない。この問題については、ここで十分には論じられないが、紅屋塚本定右衛門の場合を例にとって、若干説明しておきたい。

呉服商として、彼らはまず口紅を売るなかで、どこにどれだけ呉服の需要があるかを偵察するのであり、口紅売りは尖兵の役割を果たすものと見てよい。次に、木綿の普及が合理的営利事業の急速な発展を可能にさせたことが、忘れられてはならないだろう。当時、綿は最初はインドから輸入されたが、輸入した綿花を糸に紡ぎ、さまざまな色に染めて、あらゆる需要に応える着物をつくる過程が、行商と共にあったことが注意すべきであろう。のちに、わが国にも綿作が普及する。このような過程は、まさに産業化、近代化の過程に他ならないのである。

柳田国男は「木綿以前の事」(1924年)のなかで、「木綿が我国に行われ始めてか

ら、もう大分の月日を経て居るのだが、それでもまだ芭蕉翁の元禄の初めには、江戸の人までが木綿と云えば、すぐに此様な優雅な境涯を、聯想する習わしであった」と言い、「炭俵」の一節を紹介して次のように述べている。

分にならるる姫の仕合	利牛
はんなりと細工に染る紅うこん	桃鄰
鑓持ちばかり戻る夕月	野坡

まことに艶麗な句柄である。近いうちに分家する筈の二番息子の処へ、初々しい花嫁さんが来た。紅をぼかしたうこん染めの、袷か何かをけふは着ているというので、もう日数も経ているらしいから、これは不断着の新しい木綿着物であろう。次の附句は是を例の俳諧に変化させて、晴れた或る日の入日の頃に、月も出ている空がまだ赤く、向うから来る鑓と鑓持ちとが其空を背景にくっきりと浮き出したような場面を描いて、「細工に染まる紅うこん」を受けて見たのである（柳田：11-12）。

わが国において、近代化、産業化、都市化が明治維新から始まったとか、明治維新が下級武士とブルジョアジー（町人階級）との連合による不完全な革命であるというような通説は、以上のような点からも改められなければならない。

〈文献目録〉

ウェーバー、M. 大塚久雄訳、1989年（改訳版）、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店。

江頭恒治、1959年、『近江商人』弘文堂。

河村望、1997年、『日本社会の近代化と宗教倫理』文部省科研費、研究成果報告書。

菅野和太郎、1931年、「近江商人の教育」『太湖』第69号。

菅野和太郎、1941年、『近江商人の研究』有斐閣。

江南良三、1989年、『近江商人列伝』近江八幡郷土会。

小倉栄一郎、1980年、『近江商人の系譜』日本経済新聞社。

滋賀県神崎郡教育会、1928年、『近江神崎郡志稿』上巻、滋賀県神崎郡教育会。

滋賀県教育会、1928年、『近江を築いた人々』滋賀県教育会。

末永国紀、1996年、『近代近江商人経営史論』有斐閣。

近松文三郎、1937年、「近江商人と信仰」『太湖』第137号。

ベラー、R.N. 1996年、「学者丸山真男と友人丸山真男」『みすず』第427号。

- ベラー、R.N. 1962年、堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理——日本近世宗教論——』未来社。池田昭訳、1996年、『徳川時代の宗教』岩波書店。
- ミード、G.H. 稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳、1973年、『精神・自我・社会』青木書店。河村望訳、1995年、『精神・自我・社会』人間の科学社。
- 丸山真男、1958年、「ロバート・ベラー『徳川時代の宗教』の書評」『国家学会雑誌』第72巻、第4号。
- 内藤莞爾、1941年、「宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人——」『社会学』第8号。
- 山中靖城、1996年、『近江商人私考』O・B・D ワープロ・コンピューター学院。
- 柳田国男、1979年、『木綿以前の事』岩波書店。
- 渡辺守順、1980年、『近江商人』教育社。