

経済と宗教

清水 俊毅

(浜井修「経済と社会」『宗教学辞典』1973年版に続けて)

元となる項(以下、「元項」と略記する)の記述は、経済を日常性の極、宗教を非日常性の極とし、両極の狭間に諸現象が生起すると一般的描写を行う〔問題の所在〕節、そして宗教が経済倫理として作用し、時には近代資本主義を準備する、という様子を描写する〔宗教の経済倫理〕節の二節からなり、後者が分量の大半を占める。そして結果的に見て、「経済と宗教」という一般性の高い項題でありながら、ベラーによる援用を含めていわゆるウェーバー・テーゼを紹介することに大きな割合が割かれた項目となっている。本続編では、このウェーバー解説という性質を相対化すべく、古代から現代までの様々な理論家の分析・主張を、ウェーバーになされたのに劣らぬ重みで扱うことを目した——単なる散発的紹介にならないように、「経済と宗教」という主題を射程に含んだ思惟の変遷が掴めるように、ウェーバーの学術史上の位置づけ方の一つを可視化できるように、である。その結果として、元項に比べて分量はかなり多いものとなっている。この項目名では、例えば他に「宗教集団・文化に特徴的な経済現象・活動」などを一望することにも大きな意義があるだろうが、近年発行の『宗教学事典』(丸善出版、2010)同名項がその範囲をカバーしている。分量過剰の回避と同時に差別化という意味もこめて、それをここで扱うことはしなかった。

〔続・問題の所在〕 宗教研究においては、「～教」などと称される各個別宗教や教団とは別個に、宗教一般と言うべき観念が一つの重要な主題である。そしてこのように一般性を想定された宗教は、人類やその社会における価値形成の根底をなす層、またその作用を示すと考えられることも多く、その根底的あるいは究極的源泉自体はしばしば「聖」と呼ばれてきた(この対語が「俗」である)。宗教について述べたエームズ(Ames, E. S., 1870-1929)の「最高の社会的価値の意識」という規定、またギアツ(Geertz, C., 1926-2006)の「存在の一般的秩序に対する概念の体系化」といった規定は、この姿勢を特徴的に表現していると言えよう。こうして、ある社会全体の価値形成やその価値を巡る諸営為、例えば経済現象(価値の生産や交換、配分に関わる社会の側面)における、宗教や聖なるものの根源的派生的な影響・作用が論じられてきたのであった。元項〔問題の所在〕節に記述された枠組みもその一つであり、宗教を聖の極、経済を俗の極として、両極間の交わりの中で人間の様々な具体的営みが形成されてきた、と理論立てている。

こうした学術的聖俗二元論は、デュルケーム(Durkheim, E., 1858-1917)らによって確立されエリアーデ(Eliade, M., 1907-1986)によって総合されたが、ポストモダンの時代と宗教概念批判を経て近年では批判の対象となっており、〔問題の所在〕節の理論立ても本文執筆現在の学

問情勢に適合的とはいえない。それに代わる理論が確立しているとも言えないのが現況である。もっとも、宗教と経済（ないし経済現象）ということだけでなく、宗教財を市場経済の枠組で見るという形であれば、「宗教市場理論」ないし「宗教市場の供給側重視理論」が〔問題の所在〕節のオルタナティブと見なし得る（同理論の枠組みでは、宗教による究極的救済も財・利益の一種に他ならず、〔問題の所在〕節の呪術的宗教の場合同様に宗教市場という市場で一般の商品同様の動きをすることになる）。だがあくまでも、パースペクティブは異にした事柄だと言える。経済なる現象を形成する社会の根本原理、という関心は広範な分野で共有されてきた主題である。以下では、経済の哲学的水準が論じられた歴史を、主に近代学問に至る流れに沿いながら（従って、主として西洋思想の枠組みの中で）宗教研究とも関わる形でいくらか概観していく。

【出発点：古代の経済社会考察】 西欧世界は自らの思想形成の基盤を古代ギリシアに求めてきた。そもそも、英語における経済の対応語エコノミー（economy）はギリシア語オイコノミア（οικονομία）、つまりオイコス（家）のノモス（法）という言葉に由来する。この言葉は「家政」の意を起点に、古典ギリシア・ローマ世界において一定領域を律する理法と術、例えば国家の経営・管理といった意味合いで使われるようになったのである。そして、経済に対する学的な分析の出発点として、万学の祖アリストテレス（Aristoteles, 前 384-前 322）をここでは挙げておく。彼の師プラトン（Platon, 前 427 頃-前 347 頃）やプラトンの兄弟弟子クセノフォン（Xenophon, 前 427 頃-前 354 頃）においても経済論が残されているが、この分野におけるアリストテレスの思想的影響力は現代にまで及ぶ莫大なものである。

最盛期を過ぎ斜陽を迎えた当時の古典ポリス社会、殊に覇権を失った祖国アテナイの中で、彼の師であるプラトンは哲人王が統制する原始共産制的ユートピアを構想したが、アリストテレスは現前している社会がどう律されるべきかに考察を向けた。彼は当時の経済社会のオイコノミアについて交換や価格形成のあり方を観察し、分析を加えて経済論を形成していったが、これはポリス社会を鍛え直すための倫理思想・勸告だったのである。個々の社会の背景に自然の法を想定した彼は、自然本性からして政治共同体（ポリス）的存在である人間が、本性的に共同体内部の財の調整や必要財の導入を行うことをオイコノミアであると考えた。そして財の交換を始めとする共同体形成を促す原理が、自然本性に定められた性質、友愛の徳であるとし、共同体の秩序を律し維持するものを正義の徳とした。

ポリスや構成員を最高善（即ち幸福）に向かわせるこの正義論（一般的正義の下位概念としての、特殊的な、所有における正義の論）がアリストテレス経済論の主要部である。そしてその両軸を成すのが、配分的正義、つまり共同体の財が成員に分配されるための公正な基準（各人格の価値序列）を定めるための正義と、矯正的正義、それが財の交換を通じてなされた際の交換の適正さ均等さを是正するための正義である。そしてこれに付随して応報的正義、交換の際に出現した貨幣活動について論じられた正義も登場する。アリストテレスはポリス共同体で完結した自給的経済を本義とし、これを制御し最高善に向かう経済活動をオイコノミー（家政術）と呼んだ。貨幣はあくまでその中で財の交換のための手段と位置づけられる（価値を表示する尺度、交換の媒体という貨幣の二機能が明瞭に語られ、価値を貯蔵する装置としての機能も示唆される）。彼は、貨幣自体に独自の価値が認められて貨幣増殖自体を目的とした商業的交易が増大すること

を自然本性に反するものとし、そのような、ポリスを際限がない欲望の連鎖へと駆り立て、自足性と善／幸福の追求から逸脱させる経済活動クレマティステイケー（商人術）を批難する。殊に、貨幣の自己目的化の最たるもの、つまり利子や高利貸しは自然本性に最も反する不正義と論難された。

【近代までの経済社会考察】 ヘレニズム的地中海世界が退潮を迎えた後、その文明を継承したのはアラビア半島から現れたイスラム世界であった。アラブ哲学者らはギリシア哲学に学び、アリストテレスの「第一原因」や新プラトン主義の述べる「一者」こそ神（アッラー）であるという自己理解を組み立てていった。

既述の「経済的」分野については、まざイスラム史上最大の知識人と言われることもあるイブン・シーナー（ibn-Sina, 980-1037）が実践哲学として家政論やアリストテレスの共同体論を紹介した。また「註解者」イブン・ルシュド（ibn-Rushd, 1126-1198）は、アリストテレス註解で例えば貨幣について時間の概念を導入し、未来における支払いの基準（購買力）という機能を指摘、価値貯蔵機能を明瞭にしている。これは彼のイスラム法学マーリク学派ウラマーとしての法判断にもつながっており、繰り延べられた取引にその時間分の価格を上乗せすることを認めている（ここに近代の経済学が述べる貨幣の四大機能が揃っている。アリストテレスによって示唆された三大機能に加え、延期される支払いの尺度の機能である）。こうした見方は、利子は禁じつつ商業の利潤は認めることで成立するイスラム経済・金融のあり方を支えてきたと言えよう。この経済価値観に基づいて、貨幣以外の実体がなくアリストテレスの認めるところではない金融取引も認められている。

預言者その人も隊商を率いていた人物であり、イスラム教は商業的営為と親和的だった。貨幣についても、アリストテレスが見なしたような（物々交換を基本とする一個の都市共同体が必要から生み出した）後天的・二次的要素だとは見なされていない。聖典を法源としてイスラム法に定められ、食料などの基本財に劣らぬ独自の価値を持つものだったのだ。イスラム五行の一つ救貧税ザカートも、イスラム初期より法定金貨ディナール・銀貨ディルハムで支払いがなされてきた（一方、オスマン帝国崩壊に至るまで、紙幣などの信用通貨での納入は認められることがなかった）。また政治共同体観の射程もアリストテレスとは異なった。個々には地方統治者が乱立しつつも、理想としての政治共同体の枠組みは預言者代理／カリフを戴くイスラム共同体ウンマであって、個々の都市共同体ではない。しかも、イスラム教徒の活動範囲は、ギリシア全土よりも圧倒的に（そして古代ローマ帝国に比してもなお）広大であった。その内部において、アリストテレスがポリス経済（オイコノミア）からの逸脱だと見なした遠隔地交易は逆に必然的存在だったと言えるだろう。

一方、紀元 1000 年を折り返した西欧世界の側では、ローマ・カトリック教会が現在西欧と呼ばれる地域全体にネットワークを巡らせ終え、近代に至る政治的な分立枠組みも概ね確立し、東方草原地帯からの異民族侵入も終わりを告げた。東方地中海で東ローマ帝国が最盛期を過ぎ、長い衰亡の道に入るのと入れ替わりに、西欧は全体としての成長期（そして内的なヘゲモニー抗争期）に入ったのだ。中世盛期である。その対外膨張の一形態として東ローマ帝国の救援要請から始まった十字軍運動があったが、西欧はこれを通じてイスラム世界の先進的文化に触れ、結果と

して地中海を挟んだ東西遠隔地交易が活発化していく。また、この巨大事業のための資金調達を通じてローマ教皇庁や諸君主の統治機構が徴税機能を発達させ、それと提携した都市商業層が力を得ていった。中世盛期とは、西欧の経済体制の変動期でもあったのだ。これに伴って、中世前期の主役として盛期を築いた筈の、農村経済に依存した（封建的支配者と従来呼び習わされてきた）旧来的領主層は長期的な退潮をはじめ、（近代にブルジョワジーと呼び習わされる）都市有産階級が長期的に取って代わっていくことになる。最大のスコラ学者たるトマス・アクィナス（Thomas Aquinas, 1225-1274）が活動したのはこのような時代であった。

中世盛期は西欧のアイデンティティ形成が進んだ時代であるが、西欧の知識人はイスラム世界からギリシア思想を学び、思想的な自己確立に役立っている。その中で、アリストテレスはただ「哲学者」とだけ呼んで知れる巨大な存在となった（イブン・ルシュドこと「アヴェロエス」も、彼に次いで「註解者」とだけ呼べば知れる存在であり、従うにせよ反発するにせよ西欧の知識人は彼のアリストテレス註解を参照した）。そしてトマスは、キリスト教とアリストテレス哲学を総合・発展させた神学体系を築き、現在にも至る多大な影響を残している。経済的な分野についても考察を残しており、大枠ではアリストテレスの共同体論・正義論を再整理したものと言うべきだが、キリスト教思想や社会環境に応じて差異が存在する。

トマスが背景にしていた社会は、アリストテレスの社会と異なり、日常生活の中で奴隷は当然の存在でなかった。彼らがしていたような日常的労働は（アリストテレス当時の社会でそう見なされていたように）卑しく避けるべきものではなく、それに集中することで現世への思い煩いを減らせるという利点（特に修道文化を中心に）認識された。トマスはさらに、神の摂理によって各人は共同体に必然的な「部分」としての職業労働を担うことが定められているとする。この分業やそれに伴う交換を始めとする経済的営為を通じて、互いを補い合うようにされ、共通善を秩序付ける正義が実践され、愛徳（*caritas, charity*）が涵養されることが計らわれている、とされるのだ。このようなトマスの共同体観は、伝統的な自足社会をモデルにしているという点では先述のイスラム思想よりアリストテレスの思想に近いとも言えよう。だが一方で、商業的利得を認める点については前者に接近する。トマスは商業の利得に高潔性は皆無であると述べながらも、本質的に悪徳なわけではない、とした。そして、生活の必要や慈善手段の獲得といった目的があったり、また利得が節度に適う範囲で公共の利益のために働いた正当な手当てと考えられる場合であったり、あるいは取引物に加えた改善、時間的地理的な差、また伴った危険性などに相応な差額を重ねるのが適切である場合……といった条件の下で、利得は認められるべきであるとしている。この内、働きに対する手当てという観念が労働価値説に形式上類似することで経済史家の注目を集めてきたが、労働という共同体の共通善（公共善）への奉仕に対する配分的正義に基づく観念であるから、論理的位置づけは異なる。トマスの経済思想は、発展しつつあった資本経済を包括しようとしつつも、原則として個別共同体の理法、自然法としてのものだ。彼はアリストテレス同様の仕方で私有財産は認めていたが（人はその利己性から、共有物より私有物の方がよりよく管理するだろうし、秩序も保たれやすいとする）、根本的には万物は神の所有物であって、人はその管理権を託されているだけだと見ていた。それ故に、私的な目的でなく、神の摂理（自然法を含む）に従って共同体の共通善のために扱わなければならなかったのである。

しかし近世に入って、宗教改革を代表的契機にキリスト教共同体としての西欧社会が分裂を始めると、こういった理論／神学の背景となるべき状況が崩れ出す。ローマ・カトリック教会が代表する公的礼拝でなく、各人の私的礼拝が信仰の道となっていき、やがて教会自体の分裂に至る。経済体制の変動は中世以来進行し、都市中産階級・商工層と農村共同体の齟齬は増大していたが、プロテスタントイズムは前者を大きな基盤とした運動であった。また、新たな共同体理論として社会契約論が登場しているが、そこでは最早、共同体は自明の存在ではない。

近代的な経済学（当初これは *Political economy*、国家／ポリスのオイコノミアと呼ばれた）の父アダム・スミス（*Smith, A., 1723-1790*）は、社会内分業を人間本性としての交換性向がもたらす必然的結果とした。個人の生産可能な財には限界があるが、交換性向が不足物への個人的欲望を充足することを可能にする。さらに交換できるという前提が、分業による特定生産への特化と効率上昇を促し、これを確立させることになる、とされる。スミスにおいて、人間に神が本性として定めたのは友愛というよりは自愛、自己改善願望であった。共感がこれと連動して、結果的に社会性や正義の徳を担保することになる。経済全体における愛徳の作用は否定され、各個人が自愛によって本性的に財欲を迫り経済行為することが結果的に全体利益を達成する、と想定されたのだ。この全体調整原理、著名な「見えざる手」はキリスト教の神慮／摂理（*providence*）の思想と深い関わりを持ち、「神の」見えざる手と解されてきた。スミスは市場秩序の分析と並行してトマス以来の自然法を引き継いだ道徳哲学についても述べ、市場の需給調整によって成立した自然価格が、共感原理によって成立する正義にも適ったものであることを論証している。スミスの構想では、人間の自己改善欲求を妨げる制度や規制が撤廃されれば、資源の最適配分が達成されて、配分的正義が実現される筈であった。だが双方が書を分けて別個に語られたこともあり、経済・市場に対する分析部分が主に再生産され、後世に影響を与えていくこととなる。こうして、ある種の利己性を前提とした人間観が導入され、共同体原理から労働や生産、交換が遠ざけられた。スミス以来の現在の経済学に至る系譜では、この傾向が強まり先鋭化していくこととなる。経済研究が道徳哲学、共同体倫理論説から独立したのだ。

【マルクスの経済社会考察】 スミスの時代には、遠洋の植民地にも及び必需品移送も含んだ間共同体的な国際貿易、また近代資本主義の発達があった。そしてさらに産業革命時代への突入もあって階層分化は加速し、翌 19 世紀に至って西欧社会内部での緊張が高まっていた。これを背景に社会主義的思潮が発生したが、中でもスミスやその後裔らの古典派経済学を批判したカール・マルクス（*Marx, K. H., 1818-1883*）は、20 世紀末に至る大きな影響力を誇った。

マルクスは人々の日常の実践や社会関係に幻想的性格があることを指摘した。その幻想は物質的な生産活動という基盤の上に成立する。社会の諸構造の中で、生産の様式が土台（下部構造）となり、政治的社会的宗教的なその他の様式（上部構造）を究極の水準で決定付ける。このような因果の階層性を彼は主張した。かつて人間の本性と見なされてきた様々な性質も、生産基盤から独立して個々人に内在するわけではなく、このような社会の階層構造を通じた総体的現象として現実化する、とされる。彼は先人の唯物論を継承して宗教的世界を世俗的基礎に還元した後、さらに分析を進めて世俗的基礎に存在する分裂や矛盾に宗教の発生原因を見る。封建的支配者やブルジョアといった支配層が生産関係において民衆を搾取する、という世俗的基礎における不幸

がある。そしてこの不幸が、鎮撫や幻想的幸福たる宗教として、逃避的に表出される——「民衆の阿片」論である。批判のみに収まらず実践と変革を要求するマルクスは、かくして現実的幸福の要求と世俗的基礎の改革を促す。階級闘争である。

マルクスによる成立宗教への見方は以上のようなものであるが、彼の資本主義批判や古典派経済学批判は、より一般性の高い意味での「宗教」批判の現れともなっており、それは貨幣の自己目的化という論点に関わる。マルクスにおいて財／富／商品とはそもそも人間の労働・生産であり、労働生産が価値の根源であるが、社会的な外部接触がなければこの価値は現実化しない。つまり、労働の結果を市場の商品として交換するという社会関係において始めて、価値が表現される。このように、労働と労働の関係が商品と商品の関係として現れることをマルクスは物象化と呼ぶ。生産物と生産物の関係は副次的な社会関係でしかないのだが、やがて人間の労働や生産物の物理的性質と無関係に、市場における交換価値が価値の本源であるかのような思い込みが発生する。そして市場における商品価値でもって、自らの生産の価値を計るという主客の転倒が発生する——このようにマルクスは述べ、このような転倒現象の類例は宗教的世界の幻想にしか見出されないとし、物神崇拜（Fetischismus）と呼んだ。これは成立宗教でこそないが、日常生活の宗教（Religion des Alltagslebens）ではあった。彼にとっては、資本主義社会とは貨幣や土地といった各種資本物神に支配された、呪術的なフェティシズムの世界だったのだ。また、ウーバーとの関連で触れるならば、マルクスは貨幣蓄蔵者を貨幣物神崇拜者と呼び、その金銭追求を現世的快樂の蔑視と禁欲主義的勤勉に基礎付け、イギリス・オランダのプロテスタンティズムと結びつけている。商品という現世の実体に対し貨幣はその天国的な形を表しているとし、貨幣蓄財がキリスト教の分脈で云う「天国に富を積む」ことになっている、となぞらえているのである。

マルクスは同時代の市場経済社会を分析し、階級間関係やその闘争について理論を形成したが、これが歴史一般に普遍的に適用されたものは唯物史観と通称される。生産様式の発展に伴って社会の歴史的段階も発展するという理論であり、この発展の節目節目において、下部構造における矛盾の蓄積と、矛盾の解消たる社会革命があるとされる。そしてマルクスは自身の時代を資本制社会の時代とし、最後の敵対的な階級間生産関係となるべき「近代ブルジョア的生産関係」による時代と規定した。ブルジョア階級はかつて封建的階級を打ち破って己の時代を築いたが、封建階級の滅んだ後もなお労働生産階級を抑圧する彼らを、労働生産階級が革命で打ち破って共産制社会が訪れ「人類の前史が終わる」、と彼は予言する。政治や芸術といった上部構造はこの共産制社会の中でも存続するが、上部構造の中でも、ただ宗教は崩壊するとされている。上述の最終的革命によって下部構造における矛盾（民衆の疎外）が解消され、また物神崇拜という価値の呪術的転倒（生産する人間の疎外）も打破されるという想定において、もはや人間には、神という幻想的主体を外部に作り上げる理由がなくなるのだ。彼は、「宗教の批判は、人間が人間にとつての最高の存在だという教説で終わる」と宣言する。

現在では、マルクスによる「予言」は結局外れたかに見え、最早マルクスの思想に省みる価値はないという者が多い。また宗教研究者にとっては、彼の言説は宗教攻撃として受け止めるべきというよりは、それ自体が興味深い研究対象と見えもするだろう。マルクス主義全体がキリスト教を換骨奪胎したもので宗教のようなものだ、という批判も古くから存在するし、彼の貨幣物神

批判や価値の転倒批判も、宗教、殊にマルクスの家が伝えてきたユダヤ思想の文脈から捉えれば偶像崇拜の問題——異教の神像といった分かりやすい偶像崇拜でなく、「形而上学的錯誤」としての偶像崇拜——に外ならない。とは言っても、彼が述べたヴィジョンはその後 100 年以上に及ぶ大きな社会的影響を及ぼしており、学術的にも様々な追従・対応が行われてきたのである。その対応の一つの大きな傾向としては、非西欧近代／資本制社会の研究を通じた、過度な単純化への批判ということが挙げられる。

【宗教社会学の経済社会考察】 19 世紀を通じて人類社会・文化の基礎付けへの関心に基づいた様々な研究がなされ、社会学や民俗学、また民族学や（文化／社会）人類学、そして宗教学といった学問分野の基盤が築かれた。これら諸学を開いた大家に例えばデュルケームやタイラー（Tylor, E. B., 1832-1917）を挙げることができるが、マックス・ウェーバー（1864-1920）もこの重要な一人に数えられる。元項「宗教の経済倫理」節の第四・五段落になされている記述は彼の著名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の核心をなす論理である。同書の該当部分はウェーバー・テーゼと通称されて現在に至るまでの盛んな議論の的となっており、「宗教社会学」という分野の名に大きな力を与えてきた。

ウェーバーはマルクスらの基礎的な指摘は受け入れながら、生産経済の特権化は歴史によって証明されていない予断であり、研究の妨げになるとして棄却した。彼は因果の階層制を先験的には取らず、上部・下部両構造の相互決定性を仮定して「諸社会」の個別研究を行ったのである。そして、マルクスがアジア的つまり太古的な生産様式と規定したインドや中国などに、高度な分業体制や都市商工業者、重商主義的政策といった、「太古的」どころか相当に発達した生産様式やその対応構造が見出された。ウェーバーはこれら西欧以外の地域の有り様を、線的な発展段階の下位ではなく、歴史上別個の発展分岐形態だと捉えた。そしてその社会制度全体を規定する精神を描き出し、それを規定するものとしての宗教を検討し、さらにその歴史的な形成過程を探り、比較した。その上で再び、近代資本主義という目前の状況に立ち返ったのである。その総合として生まれたのが「世界宗教の経済倫理」の各論文と「世界の脱呪術化＝合理化」テーゼである。ウェーバーが想定するところでは、様々な宗教の中でも唯一プロテスタンティズム（殊にピューリタニズム）が徹底的な脱呪術化＝合理化の基盤となったことによって、禁欲的ピューリタンが西欧に近代資本主義への移行を準備することになったのであった。

なおウェーバーが世界宗教として検討したものとして、[宗教の経済倫理] 節では儒教の位置づけが計り難く、敢えて述べれば呪術的宗教に分類されてしまうかのようである。ウェーバーにおいて儒教は、プロテスタンティズムとともに合理主義的精神を大きく保持していたが、それは現世改造的なものではなくて現世順応的なものであった。そのため、儒教は合理的禁欲を促す一方で呪術を躊躇うことなく温存した。呪術を内部的に合理化しながらも、呪術を抱合し続けた（道教の発展が促された）。このために、儒教は中国社会を近代資本主義に到達させることはなかったのだとされる。ピューリタニズムは激情を根底に抱え現世外を向きつつ世俗内禁欲を行ったが、激情も現世外指向も双方が儒教倫理の忌避するところだったのだ。

一方、[宗教の経済倫理] 節の末部にウェーバー・テーゼの日本への適用が記述されている。これは師タルコット・パーソンズ（Parsons, T., 1902-1979）を通じてウェーバーの影響を受け

る宗教社会学者ロバート・ベラー（Bellah, R. N., 1927-2013）の研究だが、ウェーバー自身は日本に対して別様の分析を加えている。彼は、他の地域にあったような制度全体を規定する（呪術的にせよ救済論的にせよ）宗教的イデオロギー的な支柱が日本には存在しなかったこと、また俗権の構造が契約関係に基づいた武士の封建制から成り立っていたことは個人主義の育成に有利に働いたことを述べて、これらの条件が、既に完成されている制度としての近代資本主義を外部から受け入れることを容易にした、と分析している。なお彼が日本宗教で特に注目したのは浄土真宗である。真宗はルターのプロテスタンティズムの宗教性に等しく、カルヴィニズムのように合理的禁欲を生み出す方向には向かわなかった、とウェーバーは見る。

宗教社会学と呼ばれる分野の建設者としては彼の他にデュルケームが並び立ち、経済への論究としてはウェーバーの盟友であったトレルチ（Troeltsch, E., 1865-1923）も重要である。だが、ウェーバーについては特に、先述のウェーバー・テーゼが大きな関心の的となることで、ウェーバー学と呼ばれる領域が成立してきた。彼が残した膨大な範囲への膨大な研究に対し、各分野からの実証的研究に基づく批判が細部の修正を無数に行いながらも、彼のグランドセオリーは現在でも参照され続けている。

【**経済人類学の经济社会考察**】 ウェーバーやデュルケームらにより「社会学」という名で社会科学が発達していた一方で、「古来から知られた文明地域」以外の地域からの民族誌報告が蓄積されていた。そしてこれらの資料への学術的アプローチの基礎が、タイラーやフレイザー（Frazer, J. G., 1854-1941）によって築かれていった。文化（社会）人類学である。19世紀は社会進化論が発達した時代であり、人類はこれらの「未開社会」から西欧的な「近代社会」に進化していくものと自然に捉えられていたが、マルクスも自らの理論形成のためにモーガン（Morgan, L. H., 1818-1881）による文化人類学的研究を参照していた。この事情もあり、植民地支配下の「未開社会」を研究するマルクス人類学派も発達していった。

こうした民族誌研究から生まれてきたものに、次のような視点がある。そもそも近代市場社会やそれに近い社会のように貨幣経済というものが発達していない社会では、経済行為とはどのように現れるのか、という視点だ。機能主義的な近代文化人類学を打ち立てたブロンスワフ・マリノフスキー（Malinowski, B. K., 1884-1942）に、既にその視点が見られる。例えば、クラと呼ばれる儀礼的贈与交換のシステムが、近隣の島々を結ぶ社会秩序を形成する儀礼の一部を構成しつつ、経済的活動という側面を持っていることが彼によって指摘されている。そしてこういった研究に刺激を受けて、贈与と互酬性の問題を体系的に論じたのが、デュルケーム派の中心人物マルセル・モース（Mauss, M., 1872-1950）であった。モースはアダム・スミス以来の利己の人間観を取らず、利他的行為であるところの贈与こそ、例外的であるどころかむしろ社会生活の基盤なのだと言っている。贈与は返報への義務感を結果として生じさせ、互酬的な交換の体系が成立するわけであるが、モースによれば贈与というものは、交換の場でありかつ、祝祭的な感情を伴う場でもある。贈与自体には見返りは存在しないが、贈与によって様々な宗教的社会的文化的価値が場に溢れる。贈与される物が贈与する者から切り離されることはないし（人格ないし霊が付着する、と表現される）、それを贈与されるということで、人間的結合と無意識的な価値の交換が発生する。そして、打算的でない返報の義務感を生じさせるのである。

このように、様々な社会に共通した親族や宗教、生産や交換といった各種の構造が、社会毎に極めて多様な様式によって形成され現地に生きられている、ということが明らかにされ、その体系化も試みられるようになっていった。このような潮流は経済人類学と総称される。その中でも、ウェーバーなどからも影響を受けて個々の共同体や社会を律する原理としての経済理論を打ち立てようとしたのがカール・ポランニー (Polanyi, K., 1886-1964) であった。ポランニー派の立場を实在主義的経済人類学という。これは近代社会の機能を表す語彙で対象社会を説明しようとする形式主義に対して、当該社会での人間・環境間の交換関係における意味を重視する、といった意味合いである。

ポランニーは、経済とは共同体に内在する理法として社会に埋め込まれているシステムだ、とする。そして、経済における最も基本的な要素として三つの「関連様態」を挙げ、それぞれ市場交換・互酬・再配分、とする。近代市場社会はこの内の市場交換原理が過剰肥大化した社会であり、他の二様態はほとんど抑え込まれているが、現実には他の二様態が中心的な経済社会というものも存在する。互酬が中心的な社会は「原始的社會」、再配分が中心的な社会は「古代的社會」とポランニーは呼んでいるが、この間に発展段階史観が想定されるわけではなく、またそれぞれの社会において、他の関連様態の作用が見られないわけではない。

互酬の様態において、地縁血縁といった縁から形成される共同体や社会内の小共同体の内部で各個人は利益を共有しているものとして振る舞い、相互扶助を行う。個々人の直接的相互依存とは無関係に、社会の内部に構造化された集会的活動を共有するのである。互酬は強力な中央権力を前提にせず、原始的社會は明確な首長を持っていないことが多い。互酬が発達した社会では、社会の隅々まで様々な互酬組織の複層的なネットワークが張り巡らされている。

再配分の様態においては、共同体の財やサービスが一度首長に集中され、共同体内部にしかるべき形で配分される。これは最も基本的な形では、宗教的権威を持ち宇宙観の中央に位置する王が祭りを主宰するという形で遂行される。王は貴族的な小共同体支配者を集めて、贈り物や貢納を集め、民衆に再配分する。こうして共同体の秩序や安定が形成・維持されるわけだが、首長に宗教的権威よりも軍事能力が重視されるようになるのは、別個の秩序同士の衝突が起こるようになって以降のことである。なお、再配分システムを持つ王権が確立されている地域で互酬経済が強力に機能している場合、各互酬共同体の中心人物は、共同作業において王よりも強い権力を行使する場合がある。現代の一部地域における、国家政府と部族制社会の関係もこの類例と言えよう。

非近代市場社会においても、市場交換の様態は存在する。だが共同体は基本的には自立的に成立し、(アリストテレスが想定したように) 必需品の大筋を自給できることもあり、多くの財は互酬と再配分を基軸として流通していて市場交換には依存しない。共同体と共同体が接触して、衝突に入らない場合に交易が起こる。これが発展すると、対外交易用の市場が成立する。ポランニーはこの市場空間のことを貿易港と呼んでいる。また、ポランニー派の栗本慎一郎 (1941-) はポランニーの議論を発展させて共同体における内的な市場の起源も論じ、共同体の非日常空間を代表する祝祭の場での補助制度として市場交換は発展すると想定して、祭りと市 (いち) の近縁性を説明している。

祭りの市にせよ、貿易港にせよ、共同体において市場交換は時間的にも空間的にも交換財的にも限定されるものであり、交換基準・価格はしばしば各共同体の権威者たちの決定に依拠することになる。ところで財の移動は根源的には贈与としてしか起こりえないが、贈与によって生じる精神的・宗教的・社会的な負債を支払う（宗教的には「祓う」）行為が返報である。そして返報の手段として「支払う」機能の貨幣が生じるのである。市場における貨幣は、社会的な、根本的には宗教的な権威の正義に裏付けられた支払手段ということになる。

ポランニー派を始めとする経済人類学は広大な分野のオイコノミアを扱っているが、経済学と呼ばれる分野は現前する市場経済とその巨大な動作のあり方に傾注し、両者が交わりを作ってきたとは言い難い。さらに、いわゆるグローバル化現象（グローバリゼーション）の進行によって世界はますます市場社会化し、本節既述の諸学建設者たちの時代に存在した非市場（非近代資本主義）社会は、否応なく近代市場経済につながれていきつつあるのが現代である。このような状況に対応して、経済人類学者たちは現代経済社会における様々な要素、企業や銀行や金融システムを人類学的視野から分析することに力を注ぐようになってきている。だがその一方では、グローバル資本主義の動作に還元されない範囲の現象や文化的主張に注目が集まるようになって、経済人類学的な研究の蓄積に対し様々な方面から関心が注がれてもいる。

【その他の近代学問の経済社会考察】 ウェーバーが「西欧以外の文明地域」、人類学諸家が「非文明地域」からこの問題に光を当てる様を見てきたが、「西欧の近代以前」について光を当てる例が史学・社会史に見られる。例えばエドワード・トムスン（Thompson, E. P., 1924-1993）は近代化を先駆けたイギリス 18 世紀の民衆暴動の史的研究を通じて次のようなことを示した。つまり、当時の民衆暴動は単なる食物不足への不満として起こったわけではなく、民衆共同体は彼らの認識するところの古来の正統な法、正当な規範、伝統的な権利に従って行動していたのだ、ということである。彼らは取引や流通における慣行的・伝統的な経済行為規範が（広域食糧流通業者や地方官によって）犯されたために義によって立ち、正しい法を代執行していると自認し、そのように訴えて練り歩き、また王に宛てて請願を送った（我が国の一揆・打ち壊しにも同様の性質が見られる）。当然、彼らの主張する「正統な法」が、近代国家政府として確立しつつあった中央王権の制定法と一致するとは限らない。政府側は不法行為だとして鎮圧することになる。

トムスンは彼ら地方共同体における自明の規範的枠組みを「モラル・エコノミー」と呼んだ。その、主に農村部に保たれていた伝統的共同体のオイコノミアが、主に都市における変化を背景に生まれた古典派経済学つまり「ポリティカル・エコノミー」に打ち破られ、置き換えられていったのが 18-9 世紀という時代だったのだ。トムスンの描写は、ポランニーの非市場社会が肥大化する市場交換に飲み込まれていく様を西欧内部から証言しているかのようである——このように、西欧内部の前近代を描き出す資料が社会史の分野から蓄積されてきた。

また、ウェーバーや人類学諸家が社会に内在する論理に目を向けていった一方で、普遍性を理論的前提に置いた理論が哲学の分野から再び現れている。ヘーゲル哲学者であったマルクスもかつてある意味で行ったように、ジョルジュ・バタイユ（Bataille, G., 1897-1962）はまず、物的な生産を科学的知識に立って、より根源的に考察する。経済は根本的に地球上のエネルギーの流動に依存しており、太陽光の受容に始まって、生命組織が受取るエネルギー総量は、自己維持に

必要なエネルギー総量よりも常に多い。ここに余剰エネルギーが生じ、通常それは自己成長のために用いられる。だが成長には（究極的には空間的制約に由来する）限界があり、成長のために余剰エネルギーを利用できない場合、そのエネルギーを浪費しなければならない。このエネルギー蕩尽の形がどういったものになるかが問題なのである。華々しい形でか、あるいは破滅的なあり方か。

バタイユが注視するのは、非生産的な消費の意義である。バタイユはウェーバーらの研究を参照しながら、西洋近代が浪費を呪詛することで発展してきた歴史を分析する。余剰エネルギーの蕩尽とは結局奢侈であり、非生産的な消費であるが、その形の一つを象徴するものが、死である。生まれて育ったものを殺すことは最大の奢侈である。そしてバタイユは、その最大の形を第二次世界大戦に見たのだ。西洋近代の発展と空間圧力が最大級に弾けた形であった。だから彼は、破滅的な形でなくして蕩尽することの意義を強調するのである。彼はアステカの丁寧な供儀に制御された死を論じ、イスラム教の征服規定に社会発展に伴った筈の破壊の制御を論じ、チベット仏教の僧院という蕩尽に、長年保たれたチベットの平和の背景を見る。またモースが報告するポトラッチの贈与に、社会を保つ原初的な奢侈産業を見る。こうした視野から、バタイユは、外的な提言としては例えば贈与的な対外支援をアメリカに訴え、また内的な提言としては、再生産行為に自己を従属させず、非生産的な消費のあり方を意識するよう人々に訴えたのであった。

このバタイユの「普遍経済学」自体の影響力は大きいとは言えないし、このような「非生産的」消費が、価値の生成・交換を説く体系——つまり経済論として論じられること自体が少ない。貴重であると言えようし、またそれ故にこそ、マルクスの意味での下部構造の制約から一步離れた、文化というもののある側面を切り取っていると見ることができる。宗教研究が対すべきであろう、一つの場が指し示されているとも言えよう。

【問題の来歴とその後】 以上のように、近代市場経済の発達とそれによる社会変動を受けた西洋の知識人たちは、これは一体なんなのかという問いを各々の時代で立て、まず前近代の説明原理を置き換え、次に現前する社会状況を分析し、さらに西欧以外の社会を分析し、また想像された「前段階」、特に始原である筈の「原始社会」を分析し……といった過程を通じて近代学問の経済考察を成立させてきた。このような社会を動かす経済システムの諸分析の中で、宗教的要素は人間の行動・経済諸現象を多かれ少なかれ基礎付ける大きな位置づけを想定されている。そしてこの中の諸大家は、社会を律する理法についての新たなグランドセオリーの源泉という役割を、少なからず果してきた。

その有力な例として、機能主義社会学者パーソンズは殊にウェーバーに感銘を受け、社会の一般理論、人間の行為システムの理論構築を目した（その一環として「文化」を対象に、弟子のペラーとともに作り上げたのが文化システム論である）。そして次に現れたイマニュエル・ウォーラーステイン（Wallerstein, I., 1930）は、アナル派社会史家の代表者フェルナン・ブローデル（Braudel, F., 1902-1985）から学んだ研究手法と膨大な史料を踏まえて、ポランニーの三関連様態に対応する社会システムを再解釈し、近代資本主義世界経済の支配に至る社会システムの史的変遷とシステム維持・支配の構造を、マルクスの影響下にまとめ上げた。世界システム論である（ただし基盤は史学にあり、単線的発展段階論が論じられたわけではない）。両者の間には

ウェーバーとマルクスの間になされた論点对立が再演されている。パーソンズの理論によれば、人間の主観的な意味や観念は文化の内に客体化され、客観的事実となり、個人の行為にパターン化された秩序をフィードバックする。宗教は人間の行為システム全般に渡って諸システムを関係付け、意味と価値とシンボルの体系に強い影響を、ひいては人間の行為と社会の発展に重要な影響を与えてきたとされる。一方世界システム論は、宗教を社会システムや中心・周縁関係の変動を副次的に反映してきたものと位置づける（宗教改革時代の西欧の分裂を、勃興しつつあった世界経済の中で、諸社会の布置の結果であると描く）——相互影響の重視と、階層的因果の主張の対峙である。

20世紀最後の四半世紀以降特に、ポストモダンの思潮にも伴って——哲学者リオタール（Lyotard, J-F., 1924-1998）の言葉である「大きな物語の終焉」が、この思潮全体の特徴表現に利用されている——こうした巨大な包括的理論や発展段階論の包括性への批判・修正がなされていく。この時期、世界市場経済の発展と情報技術の飛躍的進展がなされ、それまで一世紀以上の間経済・文化・社会を分断してきた近代国民国家の境界（国境）を超える、経済的・文化的・社会的な流動・同化の動きが盛んになった。いわゆるグローバル化現象である。この中で、近代の経済・文化・社会の単位であった国民国家の自明性を虚構視する見方、またその理論化が進む。社会学者のアンソニー・ギデنز（Giddens, A., 1938-）はこれを概括し、経済的領域のみならず先進諸国における人々の日常生活・文化の変容に着目して、紛れもなく史上新しい現象であり、近代化というものに伴う必然的な発展・帰結であると位置づけた。しかし、この頃起こっていたのは同化の動きばかりではない。特に宗教の分野では、それまで近代化に伴って世俗化が必然的に進行すると見られていたところ、いたるところで宗教復興と言うべき現象が見て取られた。

ギデنزなどは（ナショナリズムの再強化も含め）こういった動きをグローバル化への反作用であると論じたが、宗教社会学者ローランド・ロバートソン（Robertson, R., 1938-）はこれを批判して、グローバル化論の修正を要求した。彼によれば、各地でのいわゆる原理主義（ファンダメンタリズム）の勃興は、グローバル化によってそれまで自明視されてきた原理が相対化され、再探究が促された結果である。個別の領域を記述する一定のモデル群がグローバルに拡散し、そのモデルの上で領域ごとの多様性が創出される。グローバル化が個別主義・多様性を推進する、とロバートソンは述べるのだ。また、グローバル化が近代化の結果であるというギデنزの論も否定され、長期に渡る過程としてのグローバル化の中で、西欧型の近代性がグローバルな領域に伝播し、地域ごとに近代性が土着化し、創出されると論じられる。このような枠組みを表すため、彼は当時の日本企業がマーケティングに使用した用語「ローカル化」を術語として提案した。ロバートソンは世界システム論が文化・宗教を副次的なものとしているのを批判する。宗教・文化は、グローバルな領域／世界全体という共同体が認識される基盤として貢献し、また個別性をそれに対応させるべく模索されるアイデンティティを支え、またその結果として自己形成する。こうした場を作り上げるのは、経済社会が保障する相互交流の増大だけではないのである。彼はこのような個別多様性を持ち流動性を持ったグローバル化（現象）を、ウォーラステインの世界システムという認識枠への対案として提出しているのだ。ここに再び、相互影響の重視が階層的因果に対峙していると言えるだろう。ロバートソン自身、ウォーラステインを批判する際に

は、ウェーバーの用いた世界の諸表象の概念——特に力強いのが宗教的および形而上学的的局面——を（修正を加えつつ）適用するよう試みた、と述べている。

現代においてはこのように、包括的理論に対して（あるいはその下での）個別性・多様性への注目が高まるようになってきた。その中で、従来は近代化の下で退潮していくと目されていた宗教の、社会における力の再認識・再評価がなされるようになってきている——それが対峙的なものであれ、肯定的なものであれ。経済上の事項を挙げるならば、世界市場経済により、新しい領域として「発見」されたイスラム経済への注目などはその好例である。冷戦末期から執筆現在に渡って、イスラム金融やハラール認証のブームからいわゆる国際テロリズムネットワークに至るまで、イスラムという名の存在感は高まるばかりであり、これに他者として関わる際にも、その内在的な論理の理解に近づく学知が現在求められていると言えよう。そしてこのような先進諸国にとっての「他者」のみならず、先進国内部での「宗教」の存在もまた注目を受けている。そもそも、現在イスラム世界に対して盛んに適用される原理主義／ファンダメンタリズムという言葉は、米国内のキリスト教右派に向けられた侮蔑語であり、警戒を持って見る向きも大きい。日本国においては、20世紀末に起こったオウム真理教によるテロ事件がこうした警戒傾向に大きな弾みをつけている。だがその一方で、宗教ないし宗教文化の共同体形成・維持に資する力を評価する声もある。環境思想・環境倫理といった分野に宗教は大きく関与しているし、経済という面では、市場原理に抵抗する経済倫理の基盤としても注目を受けており、慈善・チャリティといった分野で存在感が大きい。

このような状況下に、特にソーシャル・キャピタル論の系譜において、グローバル化を受けて相対化され不安定化した市民社会を建て直すために宗教の力を積極的に利用しよう、と述べる主張が存在する。社会資本（ソーシャル・キャピタル）は人間関係や共同体に蓄積され、経済資本と関わりつつもそれとは独自に社会生活を形成し、社会関係を規定する。この概念を学的に基礎づけたのはコールマン（Coleman, J. S., 1926-1995）らであったが、この社会資本と市民社会の機能状態の関係を強調したのがロバート・パットナム（Putnam, R. D., 1940-）である。彼は、市民による地域社会に根を張った自発的結社（ボランティア・アソシエーション）の活動の停滞が様々な社会問題の増大の原因だと述べる。そして、日常的な市民生活・政治を機能させる地域的な小集団・共同体を再評価し、そこに蓄積される社会資本を醸成して、市民社会の活力の回復を図ろうと提案する。このような論の流れにおいて、宗教集団・教会は、共同体の結社形成・互助互酬の基盤として有用視され、あるいは、移民などの新規な社会参加者を包摂した公共秩序の形成に資することを期待されもする。グローバル化する市場経済における落伍者を包摂・回収することも宗教集団によって担われることが多い。

実態は無論、地域ごとに多種多様であり、また手放しに肯定できるものとは限らない。だが、市場経済のグローバルな広がりに対して、宗教が経済的なセーフティネットや内的な対抗倫理として機能しつつあることや、動揺する既存社会の建て直しに宗教を利用することが論じられたりする様は、ロバートソンの述べたグローバル化現象の過程の、顕著な一翼と言えよう。

[参考文献]

Αριστοτέλης (Aristoteles), *Ἠθικά Νικομάχεια* (加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』アリストテレス全

- 集 13, 1994, 岩波書店).
- Πολιτικά* (山本光雄, 村川堅太郎訳『政治学 経済学』同全集 15).
- Οικονομικων* (同).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (特に第 2-2 部「希望について, 愛について (17-33 問)」神学大全 16 卷, 1987, 「正義 (57-79 問)」同 18 卷, 1985, 創文社).
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, 1759 (高哲男訳『道徳感情論』2013, 講談社学術文庫).
- An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (大河内一男訳『国富論 I-III』1978, 中公文庫).
- Marx, K., *Das Kapital*, 1867-1894 (資本論翻訳委員会訳『資本論 1-13』1982-89, 新日本出版社).
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1921 (中山元訳『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』2010, 日経 BP 社).
- Bellah, R.N., *Tokugawa Religion*, 1957 (池田昭訳『徳川時代の宗教』1996, 岩波文庫).
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, 1922 (増田義郎訳『西太平洋の遠洋航海者』2010, 講談社学術文庫, 抄訳).
- Mauss, M., *Essai sur le don*, 1924 (吉田禎吾・江川純一訳『贈与論』2009, ちくま学芸文庫).
- Polanyi, K. P., *The Great Transformation*, 1944 (野口建彦・栖原学訳『大転換 ——市場社会の形成と崩壊』2009, 東洋経済新報社).
- Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, 1963-1980 (市橋秀夫・芳賀健一訳『イングランド労働者階級の形成』2003, 青弓社).
- Bataille, G., *La Part maudite*, 1949 (生田耕作訳『呪われた部分』ジョルジュ・バタイユ著作集 6, 1997, 二見書房).
- Parsons, T., *Theories of Society*, 1961 (倉田和四生訳『社会システム概論』1978, 東洋書房; 丸山哲央訳『文化システム論』1991, ミネルヴァ書房。ともに異なる個所の部分訳).
- Wallerstein, I., *The Modern World-System* 1-3, 1974-1989 (川北稔訳『近代世界システム ——農業資本主義と「ヨーロッパ世界経済」の成立 I-II』2006, 岩波モダンクラシックス; 同『近代世界システム 1600-1750 ——重商主義と「ヨーロッパ世界経済」の凝集』1993, 『近代世界システム 1730-1840s ——大西洋革命の時代』1997, 名古屋大学出版会).
- Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, 1990 (松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か? ——モダニティの帰結』1993, 而立書房).
- Robertson, R., *Globalization*, 1992 (阿部美哉訳『グローバリゼーション ——地球文化の社会理論』1997, 東京大学出版会).
- Putnam, R., *Making Democracy Work*, 1994 (河田潤一訳『哲学する民主主義 ——伝統と改革の市民的構造』2001, NTT 出版).
- Schumpeter, J. A., *History of Economic Analysis*, 1954 (東畑精一・福岡正夫訳『経済分析の歴史 上下』2005, 岩波書店).
- Islahi, A. A., *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*, 2005,

King Abdul Aziz University Scientific Publishing Center.

Marmura, M. E. ed., *Islamic Theology and Philosophy*, 1984, State University of New York Press.

加藤博『イスラム世界の経済史』2005, NTT 出版。

栗本慎一郎『経済人類学』1979, 東洋経済新報社。

近藤和彦『民のモラル —— 近世イギリスの文化と社会』1993, 山川出版社。

堂目卓生『アダム・スミス 『道徳感情論』と『国富論』の世界』2008, 中公新書。

折原浩『ヴェーバー学の未来』2005, 未来社。

補足

上述の〔参考文献〕節は、「辞書の項目の続編」という執筆意図を前提に、あくまでも **further considerations** として、また冗長にならないように、という方針で記した。元項の「参考文献」はわずか五冊、内四冊に邦訳が付されており、まず主文中で取り上げた理論家つまりウェーバーとベラーの書籍を挙げ、その上で宗教社会学文献を挙げるという形を取っている。本稿でもその記法・順序に基本的に倣った。ただし、分量を基準に独自の制約を設けている。現状の〔参考文献〕節は、『宗教学辞典』のフォーマットに落とし込んだ場合一頁の 3/4 ほどを占める。同辞典の項を一般に鑑みて、一頁を文献リストで埋め尽くすのは望ましくないと考え、これが限界と判断した。扱った理論家のいわゆる一次文献について、特に近代学問の範疇の人物については一人一冊（シリーズの場合は通し番号で複数盛り込んだこともある）とした。なお、原則邦訳のあるものを選択している。さらに、一項目につき出版社情報は原則一つとした。邦訳がある場合、訳書の出版社のみで原著の出版社は省略している。本稿で扱ったのは各分野の大家ばかりであること、現代では一昔前に比べて書誌情報を調査することが技術的に容易になっていること、本稿で触れたレベルの内容ならば文献考証の重要性は相対的に低いだろうと思われること、などを鑑みてのことだが、ご寛恕いただきたい。

一次文献を列挙し終えた段階で、研究書のための容量がかなり少ないものとなったが、各分野の大家・著名人が集まっているため、個別の研究書は各分野の入門書や文献紹介で比較的容易にアクセスできるものと思う。ここでは、まず経済思想史の古典中の古典を挙げ、さらに、教養レベルでは情報が乏しい、あるいは研究状況と常識・教養の水準の乖離が大きい、と思われた分野の文献を多少挙げるに留めた。

邦訳書については新しい翻訳、手に入れやすい翻訳を採用するよう基本的に心がけた。これは先人の訳業が踏まえられ、研究の進展を反映していたり、日本語としての明瞭さ読みやすさが向上していたりすることが期待されるためである。もちろんそれに沿っていないこともある。例えば冒頭のアリストテレス文献など、岩波文庫版には『経済学（家政論）』がないこと、本稿執筆中に発刊が進んでいる新版全集ではまだ『ニコマコス倫理学』しか発行済みでないことを理由に、旧版全集ですべてまとめることにした。『国富論』は近年に新訳が出ているが、原注訳注がない

など学術分野向けでないので採用しなかった。『資本論』は、新日本出版社版が共産党系であるため敬遠する向きもあるそうだが、今村仁司らの新訳が——「マルクス・コレクション」だけあってか——エンゲルスの手が入っていない第一部しか扱っていないこともあり、この版を採用した。元項にある書籍も、新訳がある場合あらためて掲載している。