

マックス・ヴェーバー 宗教社会学

日本語訳＋注釈と解説（私家版）：折原浩

始めに

以下のマックス・ヴェーバーの「経済と社会」の中の「宗教社会学」の日本語訳は、折原浩東大名誉教授がご自身で使用するために作られた私家版の訳である。

「宗教社会学」の日本語訳については、既に創文社から武藤一雄・藺田宗人・藺田坦によるものが出版されており、創文社が解散した後、現在でも講談社からオンデマンドの電子版として発売されている。しかしその訳文について、宗教学上の概念などについて詳細な訳注が付加されている長所がある一方で、これまでのヴェーバー全集の間違った構成の影響で、肝心な社会学上の概念が正しく訳されていない（Anstalt が施設、Vergesellschaftung が「利益社会化（ときには共同体化）」と訳されているなど）という大きな問題があり、それを改善するために折原浩氏が作成されたのが以下の解説付きの日本語訳である。2022 年 6 月 23 日に、折原浩氏から当マックス・ヴェーバーポータルにて行っているオープン翻訳の趣旨にご賛同いただき、この貴重な訳文をご提供いただいたものである。本稿については多くの注釈が未完になっているなど、まだ改善の余地があるが、取り敢えずは当ポータルサイトにて現状のものを公開するものである。

2022 年 6 月 24 日

「日本マックス・ヴェーバー研究ポータル」 管理人 Moritz こと 丸山尚士

§ 1. 宗教社会学とは、どういう科学か——基礎視角と領域

宗教とは何々「である」式の定義は、冒頭ではくだせないが、場合によっては、以下の論述の結論として引き出せるかもしれない。いずれにせよ、われわれがここで問題とするのは、宗教の「本質」^{ヴェーゼン}ではなく、ある特定の種類のゲマインシャフト行為¹が発生し、発展する条件ならびに結果である。当の行為は、ここでもまた²、もっぱら個々人の主観的な体験・表象・目的——「意味」——から理解され、定義される。それというのも、当の行為の外面的な経過は、きわめて多様だから³である。

さて、宗教的ないし魔術的に動機づけられた行為は、原生的な⁴状態では、此岸に狙いを定めている。宗教上ないし魔術上の儀式も、「あなたが幸福になり、地上で長く生きられるように」⁵と願って、奉納される。フェニキアの沿海都市では、人身御供のような、とくに都市居住者にとっては只事でない犠牲

¹「宗教的行為」。「ゲマインシャフト行為」とは、この「宗教社会学」章も含む「旧稿」の用語法では、「主観的な意味において他者の行動に関係づけられている行為」一般=「社会的行為」一般を指している。したがって、「旧稿」では、「ゲマインシャフト行為」と「ゲゼルシャフト行為」(制定秩序に準拠する、ゲマインシャフト行為の特例)とは、対概念ではなく、前者は後者をも包摂する上位概念である。

²個人の行為につき、「かくなって他とならなかったのはなぜか」と問い、行為の経過を自然科学と同様に(外から)観察するばかりでなく、行為者が当の行為に主観的に込めた「意味」も(内から)解明—理解し、「かくなって他とならなかった」根拠を説明しようとする「理解科学」(ここでは、そうした行為の回復傾向に着目して一般経験則を抽出しようとする「法則科学」としての「理解社会学」)の視点から。

³外面的な経過はかぎりなく多様なので、「これに該当していれば、ただちに宗教的行為」といえるような目印・判別基準は、そこからは選り出せない、外面的標識では定義はくだせない、という意味である。

⁴「原生的 urwüchsig」とは、「自然発生的 naturgewachsen」で、「理知 ratio」による変形を被っていない、「合理化 rationalisieren」されていない状態をいう。

⁵「エフェソの信徒への手紙」6:2-3に「『父と母を敬いなさい。』これは約束を伴う最初の掟です。『そうすれば、あなたは幸福になり、地上で長く生きることができる』という約束です。」とある。以下、キリスト教の聖書からの引用は、断りのないかぎり、新共同訳(1988、日本聖書教会刊)による。

も、およそいかなる彼岸への希求もなしに、捧げられていた⁶。

さらに、宗教的ないし魔術的に動機づけられた行為は、まさにその原生的な姿において、少なくとも相対的には合理的な行為である。かならずしも手段と目的との区別に準拠する行為ではないが、経験則に即した行為ではある⁷。その道に通じた魔術師の仕種が、天から雨を呼び出すのは、火打ち棒を擦って木から火を起こすのと同様である。すなわち、火打ち棒の摩擦によって起こる火花も、雨乞い師の仕種によって呼び出される雨とまったく同様、「魔術の」所産とみなされるのである。

したがって、宗教的ないし「魔術的」行為と思考を、日常的な目的行為の圏域から切り離して、別扱いしてはならない。とりわけ、当の行為と思考の「手段ばかりでなく」目的自体も、主として経済的なもの⁸に置かれている場合には、ますますもってしかりである。われわれだけが、今日の自然観察の見地に立って初めて、客観的に「正しい」因果的考察と「正しくない」それとを区別し、後者を非合理的、後者に即する行為を「魔術」とみなすのである。

⁶ <丸山>ここでヴェーバーが言及する「彼岸への希求の欠如」とは、死後の救済や来世観と結びつかない、純粹に現世的な犠牲の性格を指している。フェニキアの沿海都市およびその植民市（特にカルタゴ）では、モレク神（バアル・ハモン）に対する幼児の人身供犠が広く行われていたことが考古学的に確認されている。旧約聖書に記されるバアル神への幼児犠牲も同系の現象である可能性が高い。また、古代ローマの *ver sacrum*（聖なる春）も、後には「植民市開拓のための（幼児から成長した）青年の追放」として説明されるが、その起源は幼児犠牲にあったとモムゼンらが推測している。<丸山>

⁷ 「目的」と「手段」とを範疇として区別し、そのときどきに企図される行為を、（当の行為自体にたいしては超越的な）「目的」を達成するための「手段」として捉え、そのつど「目的」にたいする「手段」の適合度を計算して選択する、というような、厳密に「目的合理的」な行為ではないが、「こうすればいつもどおり目的が叶うはず」という「経験則」にはしたがっている「経験的合目的行為」ともいうべき行為。

⁸ 「人間は、いたるところで、肉体的な生存のため、あるいは最高度に精神的な欲求を充足するためにも、必要な手段の量的な制限と質的な欠少に直面する。そして、それらの充足のためには、計画的な配慮と労働、自然との闘いや人間同士のゲゼルシャフト結成が必要とされる。これは、われわれがもっとも広い意味で『社会—経済的』と呼ぶあらゆる現象に結びついている根本的事態である」（『客観性』：55-56）。**要**「旧稿」自体における定義。<丸山>「経済的行為」の定義は以下：「行為が『経済的な指向を持っている』」というのは、それが主観的に思念された意味の上からいって、効用サービスの欲求への配慮にむけられている場合、そのかぎりでの行為をさすものとしよう。」（「経済行為の社会学的基礎範疇」、富永健訳、中公バックス「世界の名著」61 ウェーバー、1994年第5版冒頭部より）<丸山>

魔術的に行為する人自身は⁹、当初、もろもろの現象について、日常性の相対的な大小だけを区別する。たとえば、任意のどんな石でも、呪物として使えるわけではない¹⁰。気象を左右し、病を癒し、神意を占い、他人の心を読む、というような効果は、経験上、非日常的な法悦状態¹¹に入ってから初めて獲得されるが、任意の誰もが、法悦状態に入ってから、そうした効能を発揮できるわけではない。「マナ¹²」「オレンダ¹³」あるいはイラン人のもとで「マガ¹⁴」という特別の呼称を与えられているのは、かならずしもいま列挙したような効能を発揮する能力だけではないが、主要にはそうした非日常的能力である。「マガ¹⁵」から「マーギッシュ [魔術的]」という言葉が派生する。ここでわれわれは、そうした諸能力を一括して「カリスマ」と呼ぶことにしよう。

「カリスマ」は、つぎのふたつのうちのいずれかである。一方は、「カリスマ」が、もっぱら特定の事物ないし人物に宿る [天与の] 賜物とされる場合である。当の事物ないし人物は、本性上あるいは生まれつき、当の賜物を拒みようもなく与えられているが、そうした事物ないし人物以外は、どんな手立てを講じて、

⁹ われわれは「正しい」因果認識と「正しくない」それとを区別するが、魔術的に行為する人自身は、そうではなくて、対象とする諸現象について、日常性の相対的な大小を問ひ、この点にかぎって、一般に区別を立てる、という意味である。「魔術的な行為者」と「他の人たち」との区別が論じられているのではない。

¹⁰ 日常的な石と非日常的な「呪物」とは、日常性の大小を基準として区別される。

¹¹ 「法悦 Ekstase」は「陶酔」とも訳されよう。

¹² <丸山>メラネシアの人々が信じる神秘的な力で、「人間の通常の力を超越し、自然の共通法則の外側にあつて、あらゆる事象に効果を及ぼすもの」であり、良い方にも悪い方にも作用する。イギリスの宣教師・人類学者のロバート・ヘンリー・コドリトンの書籍によって 1881 年に西欧に紹介された。マルセル・モースの贈与論でも、贈りものに宿る「恩」という意味で使われている。</丸山>

¹³ <丸山>人類学者のジョン・ナポレオン・ブリントン・ヒューイットが 1902 年頃に北米のネイティブ・アメリカンのイロコイ族の概念として紹介したもので、生物と無生物の両方で自然のエネルギーを集めた霊的な力のこと。</丸山>

¹⁴ <丸山>古代イランのアヴェスター語に由来する概念で「霊力・呪力」の意味で特に祭司階層が持っていると考えられた。マジックの語源。なおマナ、オレンダ、マガはそれぞれ異なる概念であるが、ヴェーバーの違いをきちんと把握して言及しているとは思えずただ当時の最新の人類学的知見としてカタログ的に列挙しているように見える。</丸山>

¹⁵ <丸山>折原訳では「マナ」となっていたのを訂正。</丸山>

そうした賜物を獲得することができない。完全な意味で「カリスマ」の名に値するのは、この場合だけである。他方では、「カリスマ」が、特定の事物ないし人物に「排他的に」宿るのではなく、人為的に付与できるもの、付与しなければならないもの、とみなされる。ただし、そうした「カリスマ」の付与には、もとよりなんらかの非日常的手段が必要とされる。付与は、つぎの想定のもとになされる。すなわち、カリスマ的な能力を萌芽としてもそなえてはいない、いかなる事物ないし人物にも、そうした能力を呼び覚まして発達させることはできないが、ただ、そうした萌芽も、ひとがそれを発達させる——たとえば「禁欲」によってカリスマを「覚醒させる」——のでなければ、いつまでたっても眠ったままである、という想定である。そういうわけで、すでにこの段階においても、「注入された恩恵¹⁶」から厳格な「わざによる義認¹⁷」にいたる宗教的恩恵論のすべての形態が、萌芽としては含まれている。

民間の宗教性には、この厳格に自然主義的な（近年、プレ・アニミズムとも呼ばれる）観念が、いまもって頑強に根を張っている。宗教会議が、「聖者像の『礼拝』は、祈祷の手段にすぎないから、神への『崇敬』とは区別せよ」と、なんと決議しても、つぎのような事態は克服されない。すなわち、南欧人は、今日でも、聖者像を仕来りどおりに取り扱っても、期待した効果がえられないと、その責任を聖者像自体に負わせて、唾を吐きかける。

とはいえ、そういう場合にもおおかた、一見単純でも抽象的なある観念が、すでに抱懷されている。すなわち、カリスマとしての資質をそなえた自然物・人工物・動物・人間の挙動の「背後に」、なんらかの「^{ヴェーゼンハイテン}本 体」が潜んでいて、当の挙動をなんらかの仕方で規定している、という観念、つまり**精霊信仰**である。

¹⁶ <丸山>Gratia infusa。折原訳は「注入される恩寵」だったが、日本のカトリックでの正式な訳である「注入された恩寵」に修正。神や精霊が人間に対し恵みとして与えた恩寵のこと。</丸山>

¹⁷ <丸山>ヴェーバーは一般化しているが「義認」はキリスト教で人が「義」によってキリストを通じて救済されるということ。ここでは人がこの「義」（正しき行い）のような何らかの行為^{わざ}によって救済されるという考え方。ルターはそうした人の行為によってではなく信仰だけが救済に至る道であるという信仰義認論を唱えた。</丸山>

「精^{ガイスト}霊」とは、さしあたり「^{ゼーレ}霊魂」でも「デーモン¹⁸」でもなく、いわんや「神々」ではない。物質的ではあるが目には見えず、人格をそなえてはいないけれども、一種の意欲は持ち合わせている、というふうに、漠然と考えられた「あるもの」である。それは、具体的な事物に、それぞれ特定の作用力を、まずは貸与し、つぎにはそのなかに乗り移り、やがてはそこから——無用となった道具や、カリスマを失った呪術者から——これまたなんらかの仕方で、ふたたび抜け出て、無に帰するか、あるいは別の人間ないし対象に乗り移ることができる、とされる。

そうした精霊信仰への発展の前提ともなる経済的諸条件を探究して、一般的に規定することは、不可能のように思われる。とはいえ、精霊信仰への発展がこのうえなく促進されるのは、この領域におけるすべての抽象的観念の発展と同じく、つぎの事情によってであろう。すなわち、人間に所持される「魔術」カリスマが、もっぱら特別の資質をそなえた者にのみ宿るとされることから、精霊という抽象観念の発展が、あらゆる「職業」^{ベルーフ}のうち、最古の職業人として出現する呪術師の、当の職業の基礎をかたちづくる¹⁹、という事情である。呪術師とは、カリスマ的資質を持続的に与えられた人間であり、その点で、たんなる日常人、つまり魔術的な意味における「素人」^{ライエン}²⁰とは区別される。とりわけ呪術師は、特別にカリスマを表現ないし媒介する状態、すなわち^{エクスターゼ}法悦を、^{ベトリープ}「経営」²¹の対象として意のままに用いることができる。それにひきかえ、素人が法悦に近づける

¹⁸ <丸山>日本では一般的に「悪魔」と解されることが多いが、ここはギリシア語の δ α ι μ ω ν (daimōn) に由来し、人間と神の中間にあって仲立ちをする精霊的な存在であり、必ずしも人間に害を成すとは限らない。ヴェーバーは超自然的だが神にまで至らないもの、という意味で使っている。</丸山>

¹⁹ 唯物史観の「下部構造-上部構造」・「土台-イデオロギー」という図式に馴染んでいると、この表記は奇異に思われるかもしれない。しかし、呪術師が、特別の資質によって、カリスマに恵まれ、あるいはカリスマを覚醒され、そうして初めて、日常の普通人からは区別される職業人として処遇され、特別の職能を発揮することもできるわけで、当のカリスマを背後で支える精霊が、抽象観念ではあっても、職業人の成立と機能を「下支え」する「基礎」をなしているといってもよい。ヴェーバーは、こういう場合、「宗教的下部構造」という「逆説的」表記を、あえて採る。

²⁰ 「宗教的ゲマインデ(教団)」については、「ライエン Laien」とは「平信徒」である。

²¹ 「経営 Betrieb」とは、ある特定の目的を継続して追求する行為一般ないし行為系列一般を指す。「経営と組合 management and labor」という場合の「マネジメント(私企業経営)」に限定されない。国家行政も「ベトリープ」である。

のは、もっぱら臨機的²²な現象にかぎる。この現象の社会的形態が、狂騒で、合理的な呪術²³とは対比されるべき、宗教的ゲマインシャフト形成の原生的形態である。狂騒の導入と指揮には、呪術師の継続的「経営」が必要不可欠であるが、狂騒そのものは、〔継続性を本質とする〕経営とは対照的な臨機的行為である。素人が法悦を知るのは、臨機的な陶酔^{ラウシュ}にかぎられ、この陶酔は、日常生活上の必要充足に比べて、当然ながら臨機的であるほかはない。そうした陶酔状態を生み出すためには、あらゆる種類のアルコール飲料や煙草やこれに類する麻薬が用いられたが、これらはもともと、狂騒という目的に役立てられたのである。さらにそれらとならんで、わけでも音楽が用いられる。そうしたものをどのように用いるかが、経済生活に有利となるようにもろもろの精霊を合理的に操作することと並んで、呪術師が手腕を発揮する第二の重要な、ただし発展史的には第二義的な、課題である。そうした手腕は当然、ほとんどいたるところで秘技となった。

狂騒状態における経験にもとづき、また、確かにいたるところで、呪術師の職業的実践の影響を強く受けて、思考はさしあたり、肉体とは区別される本体^{ヴェーゼン}としての「霊魂」の観念に発展を遂げる。霊魂は、人間の肉体のなかに、夢や失神状態や法悦や死のさいには抜け出ていく「なにものか」が潜んでいるのと同じように、自然物の背後や傍や中に現存している「なにものか」と考えられる。そうした本体と事物——本体が背後に隠れているか、あるいはなんらかの仕方で結びつけられている事物——との関係は、さまざまに思い描くことができようが、いまここで詳細に立ち入ることはできない。

ただし、一般的に要約すれば、①そうした本体は、ある具体的な事物や事象の許、あるいは内部に、多少とも持続的かつ排他的に「宿る」ことができる。もしくは、②逆に、そうした本体が特定の事象や事物、ないしはそれらの範疇を、なんらかの仕方で「所持し」、したがってそれらのはたらきや効力を決定的に左右

²² 「臨機的 *gelegentlich*」対「多年生 *perennierend*」-「持続的 *dauerlich*」-「継続的 *kontinuierlich*」という対抗軸は、ヴェーバー社会学の重要な基礎的範疇である。

²³ 合理的な呪術、すなわち、日常生活上の目的に合理的に仕える「カリスマ」の行使は、いわば「フリー・ランサー」としての呪術師によって担われる。呪術師は稀に「ツunft」を結成することはあるが、通例は「ゲマインシャフト」をなさないし、周囲に「ゲマインデ」を形成しない。呪術師が「ゲマインデ」を形成するのは、呪術的恩恵付与が「密儀 *Mystagog* (秘教)」となって信奉者をひとつの「ゲマインシャフト」に組織し、(「密儀師-助力者-一般信奉者」間に)「権利-義務」の関係を「制定 *setzen*」する場合で、そのときには、呪術師は「密儀師 *Mystagog*」と呼び換えられる。

することができる。これらないし類似の観念が、本来「アニミズム」と呼ばれるべきものである。あるいは、③そうした本体が、折に触れて、もろもろの事物、植物、動物および人間に「化身する」。これは、抽象化がさらに進んだ段階で、時をへて漸く達成される。最後に、④その本体が、そうした事物などに「象徴される」のみで、それ自体としては固有の法則にしたがい、なんらかの仕方で固有の生を営んでいるが、通例、目には見えないものと考えられる。これは、抽象化の最高段階で、この段階がそのまま存立を保てるのは稀である。そうした諸段階の間には当然、ありとあらゆる過渡形態や混成形態がある。しかし初めに挙げた、比較的単純な抽象化の形式においても、すでに「超感性的」^{ユーバーゼンリッヒ}諸力という観念が原理として捕捉されており、そうした諸力は、人間が自分の外界に干渉するのと同じように、人間の運命に干渉できる、と考えられている。

ただし、これまでのところでは、「神々」も「デーモン」もまだ、人格をそなえたものでも、持続するものでもないし、特別に名指されてさえいない。ある「神」が、個々の具体的事象の経過を意のままに支配する力と感得されるが、当の経過が終わってしまうと、誰一人顧みないか、あるいは当の事象が繰り返されて初めて、ふたたび顧慮される、という場合がある（ウーゼナーの「瞬間神」²⁴）。逆に、ある「神」が、偉大な英雄の死後にもなお、当の英雄からなんらかの仕方で発している力、と考えられる場合もある。神観の人格化も、非人格化も、個々の場合には、神観そのものが発生した後の、変容の所産である。ある神々が、支配力をふるう事象に因んで呼ばれ、固有名はまったくもたないまま出現しながら、当の呼称が事象を指示する語としてはもはや理解されなくなって初めて、当の神々の固有名という性格を帯びてくる場合〔人格化〕もあれば、逆に、有力な曾長や予言者の固有名が、神的な諸力の呼称となる場合〔非人格化〕もある。こういう経緯から、神話がふたたび、ただしこんどは逆に、純然たる神々の呼称を英雄の固有名に転用して、英雄を神格化することも、正当なこととしておこなわれる。ある「神性」にかんする一定の〔当初には臨機的な〕観念が、多年生的な概念にまで発展を遂げ、類似の機会にはそのつど改めて、呪術的ないし象

²⁴ <丸山>ウーゼナーは、Hermann Karl Usener で 1834～1905 年のドイツの文献学者、比較宗教学者。Augenblicksgötter＝瞬間神とは、ある特定の瞬間の必要時（例えば航海で海を鎮めて欲しい、何かの病を治して欲しい）にのみ呼び出されて即席に効能を与えてくれるような神で、ウーゼナーは神々の発展を瞬間神→特定神→人格神の三段階で把握していた。</丸山>

徴的な手段によって呼び求められるかどうかは、千差万別の個々の事情次第でさまる。しかし、この場合にもやはり、呪術師の魔術実践か、それとも世俗的権力者各人に固有の愛顧が、それぞれの経験にもとづいて、どんな神性観念を受け入れるか、受け入れるとすればどういう形においてか、という事情が、まずもって決定的に重要である²⁵。

われわれは、ここではただ、上記のような経過の末、一方では「靈魂」、他方では「神々」と「デーモン」、つまり「超感性的諸力」が発生することを確認すれば足りる。いまや、こうした諸力と人間との関係を秩序づけるものとして「宗教的」行為の領域が成立する。

その場合、靈魂はさしあたり、人格的実体でも非人格的実体でもない。その理由は、ただたんに、つぎのような捉え方にあるのではない。すなわち、靈魂が、死後にはもはや現存しないもの、つまり氣息や心臓の鼓動などと、自然主義的にさまざまな仕方で同一視され、たとえば心臓のなかに居すわっているので、敵の心臓を喰えばその勇気をわがものとして獲得できる、というような捉え方である。むしろ、主な理由は、靈魂がしばしば、統一性のある単体としては捉えられない、というところにある。たとえば、夢を見ているときに人間から抜け出る靈魂²⁶ は、心臓が高鳴り息も絶え絶えの法悦状態にある人間から上方に昇っていく靈魂とは、別物である。そのほか、人間の落とす影に住まう靈魂、死後にも遺骸の一部が残っているかぎり、その中ないし傍に棲息する靈魂、生前住み慣れた場所で、死後にも安息をえず、自分の遺品を相続者が享受する様子を妬みと怒りをもって見つめている靈魂、夢や幻覚のなかで子孫に姿を現し、脅かしたり助言したりし、なんらかの動物や他人、とりわけ新生児のなかにも入り込める靈魂、これらはそれぞれ、まったく別物で、しかも場合に依じて、祝福を与えることもあ

²⁵ <丸山>折原浩先生のオリジナル訳は *persönlich* を即人的と訳しており、一般的でなくわかりにくいため変更した。元訳は「しかし、この場合にもやはり、呪術師の魔術実践か、それとも世俗的権力者個人の即人的愛顧かが、それぞれの即人的経験にもとづいて、どんな神性観念を受け入れるか、受け入れるとすればどういう形においてか、という事情が、まずもって決定的に重要である。」

²⁶ <丸山>これはおそらくエドワード・バーネット・タイラーの「原始文化」の影響であり、世界に普遍的にこうした考え方がある訳ではなく、例えば北米の先住民やヒンドゥー教などに多く見られその内容についても様々な違いがある。</丸山>

れば、災禍をもたらす場合もある²⁷。「靈魂」を「肉体」から独立した単一体として把握するという帰結は、もろもろの救済宗教においてさえ、かならずしも首尾一貫して受け入れられるとはかぎらない。なるほど、救済宗教のなかには、そうした靈魂の觀念〔自体〕をふたたび拒否する宗教が、個別には（仏教のように²⁸）あるにはある。しかし、この点には、ここではまったく触れないでおく。

こうした発展全体にとってまずもって特徴的なことは、「超感性的」諸力が人格的か、非人格的か、あるいは超人格的か、ではなく、むしろいまや、現にある事物と現に起きる事象だけでなく、それら以外に、何かを「意味する」事物や事象が、まさにそれゆえ、生活のなかである役割を演ずるようになる、ということである。これによって呪術は、端的な力の行使から「^{ベドイテン}象徴操作の術」に移行する。物体としての屍骸に接したときに引き起こされる生理的な不安は、動物もまた抱くものであり、しばしば（屈葬、火葬というような）埋葬形式を規定したが、いまやそれとならんで、さしあたりつぎのような觀念が現れてくる。すなわち、生者が、死者の靈魂をまえにして平安に暮らしていくには、死者の靈魂を無害にしなければならず、そのためには遠方や墓のなかに追いやってほどよく過ごさせるか、あるいは、生者の所有にたいする妬みを取り除き、最終的には幸福な暮らしを保障してやらなければならない、という觀念である。多様に変遷を遂げた死者呪術のうち、経済上の影響が大きかったのは、死者個人の所有物はすべて墓に埋めなければならない、という觀念であった。こうした觀念は、徐々に緩和されて、死者の妬みを呼び覚まさないように、少なくとも死後ある期間は、かつてかれが所持していた遺品に触れてはならない、ときには自分の所持品の享受もできるだけ避けたほうがよい、という要請に変わった。中国の服喪規定は、いまなおこの意味を、経済的にも政治的にもひとしく非合理的な帰結とともに、ほぼ完

²⁷ <丸山>ヴェーバーは文中で「夢における靈魂」「死後の魂」「外部の精霊」などを一応区別しているが、論じ方としてはこれらを「靈的存在一般」として大きくまとめて扱っている。これは当時の今日に比べれば未熟な人類学的知見（アニミズム論）を背景に、宗教発展を社会学的に描くための類型化の便宜によるものである。</丸山>

²⁸ <丸山>この注記は不適切で、仏教は元々のシャカの教えでは靈魂を否定していたが、その後の発展の中では靈魂を認めている宗派も多く存在する。むしろインドにおいて仏教が成立した同時期に存在していたチャールヴァーカ派（まさに唯物論的な主張の宗派で、人は死ぬと消滅するだけと教えていた）を例として挙げるべき。ヴェーバーがこの注記を書いたのは「ヒンドゥー教と仏教」を書く前であり、当時の西欧の一般的な仏教理解に沿っているだけである。</丸山>

全に保存している（政治的にも非合理というのは、ある官職が俸禄つまり一種の財産とみなされ、服喪期間中は襲用を避けなければならない、という禁忌がまかり通るからである）。

ところが、こうしていったん霊魂・デーモン・神々の領域が成立するや、そうした領域は日常的な感覚では捉えることが出来ず、しかし通常何かの象徴としてや意味付けを通じてのみ理解される背後にある存在である。—その存在はその結果まるで影であり、いつの場合でも非現実的な物としてイメージされる。—そのため魔術的な技法を通じてのみ意味を与えられ人に作用する。そういう領域は実在する事物や出来事の背後に潜んでいて本来の性質としては霊的なものである。それが人に作用するのは徴候やあるいはただの象徴としてに過ぎないとしたならば、その場合人はそういった徴候や象徴そのものを追求するのではなく、それら自身の作用力を、精霊や霊魂に語りかけるという手段で、つまり何かの象徴を用いて意味を伝えることを追求することになる。²⁹ そうなると問題はもっぱら、そうした象徴操作の術に職業上精通した者たちが、かれらの信仰と、当の信仰を彫琢して仕上げる思想の形成に、どれほどの重みを与えることができるか、したがって、かれらがゲマインシャフトの内部で獲得する地位が、どれほどの権力をそなえているか、にかかってくる。そして、そうした権力をそなえた地位の獲得は、当のゲマインシャフトの経済にとって魔術そのものがどれだけの意義をそなえているか、また、かれらがみずから創設できる組織が、どれほどの強さをもつか、といった事情に応じてきまる。いずれにせよ、そのようにして、象徴的行為が沸き起こると、その波浪は、津波のように岸边を襲い、原生的な自然主義を呑み込んでしまう。その範囲と帰結は、きわめて広汎である。

死者に近づくには、もっぱら象徴的な儀式を介さなければならず、神も象徴にのみ姿を現すとすれば、死者や神に満足を与えることができるのも、やはり現実

²⁹ <丸山>この部分の折原訳は分かりにくいため書き直した。原文は「ところが、こうしていったん霊魂・デーモン・神々の領域が成立するや、それは翻って、魔術的技法の意味に反作用する。それというのも、そうした領域は、日常的な感覚では捉えられず、通例はもっぱら象徴や意義を媒介として到達できる背後の世界——それゆえ、影のように捉え難く、再三端的に非現実界としても表象される背後世界——をなすことになる。そして、現実の事物や事象の背後に、それとは別の、本来的で霊的な、なにものかが潜み、現実の事物や事象はじつはそうしたものの徴候ないしは象徴にすぎない、ということになれば、症候や象徴ではなく、それらに表現される力そのものに影響をおよぼす企ては、精霊や霊魂に語りかけ、したがって何かを「意味する」手段、すなわち象徴によって、なされなければならない、ということになる。」</丸山>

によってではなく、象徴をとおしてであろう。そこで、現実の供物に代わって、供犠用のパンや、婦人や従僕の人形風の造形作品〔埴輪〕が出現する。最古の紙幣も、生者ではなく死者の支払いに使われたという³⁰。神々やデーモンにたいする関係も、これと変わりはない。いまや、ますます多くの事物や事象が、それらにじっさいに内在しているか、あるいは内在していると称される、現実の作用のほかに、「意味性³¹」を帯びてきて、現実の効果の達成も、なにか意味³²のある所作によって目指されるようになる。

さて、自然主義的な意味における純然たる魔術においても、当然のことながら、ひとたび効験ありと証明された振る舞いはすべて、効験ありとされた当の形式をそのまま厳格に守って反復される。そういうことがいまや、象徴的意義を帯びた事物や事象の全範囲に拡大される。効験ありと証明された形式からほんのわずかでも逸脱すれば、効能を取り逃がすことにもなりかねないからである。

このようにして、人間活動の全圏域が、象徴呪術の圏内〔呪術の園〕に引き入れられる。そのため、合理化された諸宗教の内部においてさえ、純然たる教義上の見解にかかわるどれほど大きな対立も、象徴操作の革新に比べれば、はるかに容易に受け入れられる。それというのも、後者は、象徴操作儀式の魔術的效果を危うくする、あるいは、象徴主義のもとで新たに付け加えられる見解では、神や祖先の霊魂の怒りを引き起こしかねない、からである。十字を二本指で切るか、三本指で切るか、というような問題が、17世紀のロシア教会においても教会分裂の根本原因をなしたし、ロシアでいまなお〔1914年〕、グレゴリオ暦が採用されていないのも、それを採用すると24人の聖者に割り当てられた年間の聖日を割愛することになって、かれらの怒りを引き起こしかねない、という危惧があったからである。アメリカ先住民〔クワキウトル族〕の儀礼的な歌唱舞踏においては、歌を間違えた者は即座に殺されたが³³、これも、悪しき呪力や神の怒りを招かないためであった。

³⁰ <丸山>中国などでの死銭のことだと思われる。</丸山>

³¹ <丸山>元訳の「意義性」を「意味性」に変更。</丸山>

³² <丸山>元訳の「意義」を「意味」に変更。</丸山>

³³ <丸山>この例は北西海岸のクワキウトル族の儀礼を指すと考えられるが、「即座に殺された」というのは一部事例を誇張した記述であり、実際には重大な宗教的過失として死を含む厳罰が科される場合もあった、という程度である。</丸山>

造形芸術の作品が、宗教的にステロ化〔鑄型に嵌められたように画一化〕されるのは、様式形成の最古の形式である。それは、魔術的観念によって直接にも制約されるが、当の作品が魔術的な意義を帯びるにつれて、作品制作が職業になるという事情によって、間接にも規定される。職業としての作品制作が、すでにそれ自体、自然の事物にならう創造ではなくなり、できあがった職業上の範型を手本として造形に習熟しようとする傾向を強めるからである。その場合、宗教的なものの影響がどのくらい大きかったかは、たとえばエジプトで、アメンホテプ四世（イクナトン）³⁴ が一神教を開始し、伝統的な宗教〔祭司層に支配された多神教〕の価値を剥奪するや、ただちに自然主義が息を吹き返した、という事実³⁵ にも示されている。その他、類例としては、①文字象徴の魔術的使用、②あらゆる種類の身振りや舞踏が、いわば類似療法³⁶ 的な病癒し・魔除け・厄除けなど、魔術的効力を発揮する象徴操作の術として発達を遂げたこと、③使用を許される音階、少なくとも基本音階の固定化（インドにおける装飾旋律にたいする「ラーガ」³⁷）、④ときにはかなりの発達を遂げた経験的治療法が（象徴主義とアニミズム的な憑依説の見地から、症候だけの治療に限定されて）むしろ象徴主義の見地からみて合理的な〔経験的には非合理的な〕悪魔払いや類似療法的な象徴操作の治療術に取って代わられたこと（双方の関係は、経験的暦法と、象徴主義を基盤として発展した占星術との関係とまったく同様である）、などが挙示できよう。これらは

³⁴ <丸山>Amenophis IV (Echnaton) は古代エジプト第 18 王朝の王アメンホテプ 4 世のこと。在位 4 ～ 6 年後に（諸説あり）自らの名をアクエンアテン（アテン神に益なる者）と改め、唯一神アテン信仰を推進したことで知られる。在位：BC1353 年？ - BC1336 年？。アメンホテプはギリシア語風表記、イクナトンはアクエンアテンのドイツ語表記。</丸山>

³⁵ <丸山>アメンホテプ 4 世はそれまでのアメン神＝ラーを中心とする多神教からアテン神の一神教に切り替えた。アメン神も太陽神ではあるが複合的な性格を持ち他の神の上に立つ存在であったが（ギリシア神話でのアポロンとゼウスを兼ねたような存在）、アテン神はいわば太陽そのものを直接的に信仰対象とするもので、その意味でヴェーバーは「自然主義」と描写している。</丸山>

³⁶ <丸山>ホメオパシーのことで、健康な人にその病気と同じ症状を起こす物質を少量その病気の人に使うことで治療出来る、という考えで 1796 年にドイツのザムエル・ハーネマンが提唱した療法。現代ではその効果は否定されている。宗教での類似療法的行為とは例えば雨乞いの際に少量の水を撒いたりすること。</丸山>

³⁷ <丸山>インドの古典音楽での一種の旋法・音楽技法であるが、それに留まらず自然や宇宙のリズムの反映であり、かつまたそれ自体が神の顕現であると考えられていた。</丸山>

いずれも、同じ部類に属する現象で、それぞれ文化内容の発展に計り知れないほど深刻な影響をおよぼしたが、ここではこれ以上立ち入らない。

そういうわけで、「宗教的」観念圏が生活の営み方と経済におよぼす最初の根底的作用は一般に、ステロ化〔鋳型に嵌めるような様式の固定化〕作用である。どんな経過からにせよ、なにほどこか習慣ともなった様式は、超感性的諸力の保護のもとにそうなのであろうから、それをいささかでも変更すれば、精霊や神々の利害関心に抵触しかねない、と危惧されよう。いかなる革新者も、習慣を変えようとすれば、おのずと不安を感じ、なにかの被抑止感を抱かざるをえないものであるが、いまや宗教が、そうした自然の障碍に加えて、強力な障壁となって立ち塞がる。聖なるものとは、格別に不変なものである、というわけである。

個々の場合について見れば、プレ・アニミズムの自然主義からこうした象徴主義への移行は、きわめて流動的である。敵を殺して、胸部から心臓を抉り出し、胴体から生殖器を切り落とし、頭蓋からは脳髓を抜き取り、頭蓋骨は自宅に持ち帰って飾り、高価な結婚の贈り物とし、さらにはそうした身体部分、とりわけ足の速い動物や、力の強い動物の当該身体部分を食い尽くすというような場合には、そうすることによって、当の諸能力を直接、自然主義的な意味で、じっさいにも獲得できる、と信じられているのである。戦争舞踏は、当初には戦闘を前にしての、怒りと不安の入り交じった興奮から生じ、直接、英雄の法悦を引き起こす。そのかぎりでは、英雄の法悦も、象徴的な仕種ではない。ところが、そうした舞踏が、（たとえば、われわれの「共苦共感」呪術〔顧客の苦を類比的・疑似的に再現して取り去ろうとする呪術〕の作用と同じように）身振りをもって戦勝を先取りし、戦勝を魔術的に保証しようということになれば、「象徴操作」への移行はあと一步である。また、いましがた述べた、動物や人間の屠殺の場合にも、それが確定的な儀式の形式をもって執り行われ、自分の属する部族の精霊や神々にも会食への列席が求められ、挙げ句の果て、ある動物を食した者同士が、同じ動物の「霊魂」を分有したというので、互いに特別の親縁関係にある、と信じられるようになれば、これまた象徴呪術への移行寸前である。

十全に発展した象徴主義的観念圏の根底にある思考法は、「神話学的思考」と呼ばれ、その特性を個々の事例に即して詳細に究明しようとする試みもなされている。しかし、われわれはここでは、そうした個別事例には立ち入らず、もっぱらこの思考法の一般的に重要な特性のひとつ、すなわち、類比と、類比のもっと

も効果的な形式としての比喻について、その意義を指摘しておこう。われわれにとって重要なのは、類比や比喻が、その後長く効力を保ち、たんに宗教上の表現形式のみでなく、法学的な思考をも規定したことである。類比と比喻は、法をもっぱら経験的に取り扱う技法論³⁸においてもなお、先行判例の「類比による」取り扱いを規定しつつ、[個別の諸事例を類比によって繋げるのではなく]合理的に包摂「して一般概念を構成」する三段論法による概念構成が台頭してきても、なお淘汰されなかったほどである。こうした類比による思考の故郷は、象徴主義的に合理化された魔術であり、この魔術は徹頭徹尾、類比を基礎としていたのである。

「神々」もまた、初めから「なにか人間に似た」存在と考えられたわけではけっしてない。神々が、神々にとって本質的な多年生³⁹ 存在という姿をとるのは、当然のことながら、純然たる自然主義的観念が克服された後のことである。そうした純自然主義的観念は、ヴェーダ⁴⁰ のなかにも持ち込まれて、たとえば、現に眼のまえで燃えている火が、即、神である、とか、そうでなくとも、神の身体である、というふうな観念として、一役を演じている⁴¹。やがて、そうした観念が克服されて、恒常的に自己同一性を保つ神が、個々の火を所持するとか、生み出すとか、意のままに支配するとか、あるいは個々の火にそのつどなんらかの仕方で化身する、といった観念に、取って代わられる。ところで、こうした抽象的観念が、じっさいにも漸く安定してくるのは、ひとつの同じ神に継続的に捧げられる

³⁸ それ以前には、所定の手続きにしたがって神の意思を占って判告する「カリスマ的」法発見の呪術的技法が支配していた。

³⁹ 前注 参照。

⁴⁰ <丸山>バラモン教及びヒンドゥー教の聖典。BC11 世紀から BC6 世紀にかけて長期間に口承で伝えられてきた宗教的文書の総称。なおヴェーバーは「ヴェーダはまだ万神殿を形成していない」と述べているが、実際のインド宗教は固定的な万神殿を持たず、神々の序列や性格は時代や文献によって大きく変化する。むしろ多様で流動的な神観念こそがインド宗教の特色であり、この点では「万神殿未発達」というより「万神殿の秩序を本来形成しない」と考えるべきであり、ヴェーバーは宗教を発展段階的に捉えようとしている傾向がある。</丸山>

⁴¹ <丸山>バラモン教でのアグニのこと。</丸山>

行為、すなわち「礼拝クルトゥス（祭儀）」⁴²によってであり、ということはつまり、その神が、ある継続的な人間団体と結びつくこと、すなわち、ある持続的ゲマインシャフトが形成され、当の神が、やはり持続するものとして意義を獲得する〔当のゲマインシャフトの神として、持続的に「礼拝」され（あるいは「祭儀を捧げ」られ⁴³）、翻ってゲマインシャフトの持続をささえ、補強する〕こと、によってである。われわれは、このあとすぐ、この経緯に立ち帰って論ずることになろう。ひとたび神々の形姿に継続性が確保されれば、そうした神々に職業的にかかわりあう人々〔祭司や予言者〕の思考が、当の観念領域を体系化して秩序づける活動〔「万神殿」形成⁴⁴〕に携われるようになるだろう。

「神々」は、たまたま礼拝がおこなわれ、そのかぎりで創出され受け入れられた偶然の所産として、しばしば秩序のない乱立状態を呈することもある。しかもそれは、社会的な分化がまだほとんど進展していない階梯にかぎってのことではけっしてない。ヴェーダの神々もまだ、秩序ある神々の国をなしてはいない⁴⁵。しかし通例、一方では、宗教的实践について体系的な思考がなされるようになり、他方では、生活一般の合理化が、神々の効用にたいする定型的な要求を増大させ、個別的には相当のばらつきはあっても、一定の段階に到達するや、ただちに「万神殿形成バンデオンビルドゥンク」が開始される⁴⁶。ということは、一方では、ある一定の神々の姿が、それぞれ種別化され、確定的な特徴をそなえるようになり、他方では、それ

⁴² Kultus を「礼拝」と訳すと、この語には対象として「人格神」「救世主」「聖者」を想定するニュアンスがあり、この限定を嫌って「祭儀」と訳したほうがよい、という訳語選定も考えられる。<丸山>（祭儀）を追加。</丸山>

⁴³ <丸山>追記。</丸山>

⁴⁴ <丸山>この折原注はバラモン教、ヒンズー教の例を考えると不適當。それらでは万神殿の形成無しに宗教的解釈の高度化や宗教哲学の深化が起きている。</丸山>

⁴⁵ <丸山>ヴェーバーはそもそもバラモン教・ヒンドゥー教の神々についてきちんと理解しているようには思えない。</丸山>

⁴⁶ <丸山>ヴェーバーの記述は当時の宗教学の発展段階説（アニミズム → 多神教 → 万神殿形成 → 一神教）が前提となっている。そのため、ヴェーダの神々を「まだ秩序ある神々の国をなしていない」と表現している。しかし実際には、インド宗教においては「万神殿」という秩序的な体系化は本来的に希薄であり、神々は宇宙の創造者ではなく宇宙という舞台上に登場する一種の俳優たちに過ぎない。そうした神々は儀礼や地域ごとに生成・変容する流動性を特徴とする。むしろ、ヴェーダの段階からすでに「ブラフマン」という抽象的原理の萌芽が見られ、これは西欧的な万神殿形成の論理とは全く別の発展を示している。</丸山>

それに確定的な属性が与えられて、それらの「権能」が相互間でなにほどこ限定される、ということである。ただしそのさい、神々が人間に擬せられ、人格神としての形姿をますます明確にすることと、権能が互いに限定されて、それぞれがますます確定的になることとは、けっして同一の過程ではないし、双方が並行して進むわけでもない。

双方はしばしば、逆行しさえする。ローマの神々（ヌミナ）の権能は、ギリシアの神々に比べて、はるかに確定され、相互にも一義的に限定されている。それにたいして、ギリシアの神々は、もともと「人格をそなえた神々」という性格をそなえていて、人間化と造形的具象化は、純正な「もともとローマにあって、他からの影響によって変容を遂げていない」ローマ宗教の神々に比べて、はるかに進んでいる。この場合、そうした逆行のもっとも本質的な社会学的根拠は、超感性的なものにかんする純正なローマ的観念が、その一般的な構造において、農民と家産制的首長との国民的宗教の観念に止まる度合いが、ギリシアに比べてはるかに高かったのにたいして、純正なギリシア的観念は、局地間に跨る騎士文化の発展にさらされ、この文化はホメロス時代と同様、「死後に神格化された騎士的」英雄の神々をともしなうものだからである⁴⁷。こうした純ギリシア的観念が部分的に受け入れられ、ローマの土壌にも間接的な影響をあたえたとしても、上記の「農民と家産制的首長との」国民的宗教にはいささかの変更も加えられなかった。英雄諸神の多くは、ローマで審美的対象として存立しただけで、ローマの伝統は、その主要な性格特徴を損なわれることなく、儀礼的慣行のなかに生きつづけた。そして、ローマの伝統は、ギリシア文化とは対照的に、狂騒の一法悦的な宗教性、また密儀的宗教性にたいしても、一貫して拒否のスタンスをとりつづけたが、その理由については、後段で論じよう。ただ、まったく当然のことながら、人格と考えられる「神」の「権能」については、「分割―統合、縮小―拡大など」比較的融通の効く取り扱いもできようが、もろもろの魔術的効力を分割すること

⁴⁷ <丸山>ヴェーバーはここで、ローマ宗教の「神々の非人格性」を農民的世界観や家産制的首長宗教と結びつけて説明している。しかしこれは、帝政後期の大土地所有制やコロヌスの従属関係を逆投影したかのようで、時代的に無理である。ローマ宗教の非人格性はむしろ、初期の王政の頃からの制度化・実用主義的性格に由来すると考える方が自然である。一方ギリシアを「局地間に跨る騎士文化」とするのは、諸都市国家がお互いに争っていてある種の戦士的なエートスがギリシアの宗教を形作っている、ということであろう。</丸山>。

は、いずれもはるかに困難だったろう。ローマの宗教は、「レリギオー」のままであった。すなわち、この言葉が語源学上、「レリガーレ」に由来するか、「レレゲーレ」から派生しているか⁴⁸、にはかかわりなく、いったん効験ありとされた礼拝上の形式を固守し、いたるところにはたらいっているあらゆる種類のヌミナへの「顧慮を怠らないこと」にあったのである。

こうした事情にもとづく形式主義への傾向と並び、ローマに固有の宗教性は、いまひとつ、ギリシア文化と対比してさらに重要な特徴の基礎をなしていた。つまり、非人格的なもの〔ヌミナ〕は、即物的－合理的なものとの内的親和性⁴⁹をそなえている。ローマ人の全日常生活と行為のあらゆる所作は、神聖法の決疑論⁵⁰をそなえたレリギオーに取り巻かれており、これがローマ人の顧慮を要求する度合いは、もっぱら量的に見ても、ユダヤ教徒やヒンドゥー教徒の律法や、中国人の道教の神聖法と同等であった。古ローマの祭儀書に登録されている神々は、数えきれないほどの数にのぼり、いずれも即物的に特殊化されている。あらゆる儀式〔の全体〕ばかりでなく、その具体的な部分までが、特定のヌミナの支配下にあるとされ、重要な所作についてはことごとく、因果的意義と権能が伝統的に確定している神々とならんで、確定していない神々も、さらにその種類も作用も存在さえ疑わしい神々も、念のために勧請され、崇められなければならなかった。農地耕作のある種の所作には、呼び出さなければならない確定神だけでも十二柱ある、という具合であった。

ローマ人にとっては、ギリシア人の法悦（ラテン語では *superstitio* 〔妄信〕）は、秩序に反する *abalienatio mentis* 〔精神の異化⁵¹・癡狂〕であったが、ローマ人（および、その点でさらに先を行っているエトルリア人⁵²）のレリギオーのこう

⁴⁸ <丸山>ラテン語の *religo*（不定形：*religare*）の意味は、「常軌を離れたレベルで結び合わせる、しっかりと結び合わせる、繋留する」。一方不定形で *religere* となる方は「内省する、瞑想する」の意味と言われる。</丸山>

⁴⁹ 内的親和性とは、外面的にそうは見えなくとも、ある 2 つの要素の相関性が高くお互いに結び付きやすいこと。

⁵⁰ <丸山>あるルールの特珠な場合についてそれをどう元のルールから演繹的に導くかについての学問。特珠ケースの体系化。</丸山>

⁵¹ <丸山>折原注の「譲渡」を「異化」に変更。</丸山>

⁵² <丸山> BC8～6 世紀にイタリア半島を支配した民族、BC3 世紀にローマに破れその中に吸収された、</丸山>

した決疑論は、ギリシア人には、神々への畏怖の凝り固まりにすぎなかった。ローマ人のもとでは、ヌミナを満足させられるかどうかという懸念から、個々の儀式をことごとく、概念上区別される部分操作にまで思考のうえで分解し、そのひとつひとつを、当の操作を特別に顧慮するひとつのヌーメンに帰属させる、というところにまで到達した。こうした発展の類例は、インドその他の地域にも、あるにはある。しかし、儀礼上の実践における注意が、ことごとくこの点に集中して、純然たる概念分析したがって思考上の抽象化によって獲得され、祭儀書に登録されるヌミナの数が、ここローマほど、歴大にのぼったところは、他のどこにもない。

こうした事情に制約された、ローマ人の生活実践に固有の特徴は、実践上合理的な、聖法上の決疑論が、たえまなく育成されて、一種の神聖な予防法学と、こうした事柄を法的な弁論の問題として取り扱うある種の慣行とを、成立させたことにある。この点が、ユダヤ的またアジア的な儀礼の作用とは対照的な、ローマに固有の特徴である。そのようにして、神聖法が、合理的な法学的思考の母胎となった。ローマ的なものの識別標識が、そのように宗教的に制約されていることは、たとえばリヴィウスの歴史記述によっても否定されていない。それというのも、ローマにおいては、制度の個々の変革のさい、いつもきまって中心問題となるのは、ユダヤ人の実践とは対照的に、当の変革が神聖法上および国法上「厳正になされること」の証明にあり、つまり、罪と罰、懺悔と救済ではなく、法的手続の適正が問われる〔トリウィウス⁵³も指摘している〕からである。

さて、われわれは、ここではまず神の観念を採り上げなければならない。前述したとおり、一方では擬人化、他方では権能の限定という過程は、あるときには並行するが、あるときには逆行する。ところで、両過程はなるほど、すでに存立している神々がいかなる部類に属しているか、にも関連するが、他方では、双方とも、片や神崇拜の仕方、片や神の概念そのものを、たえず合理化して止まない傾向を内包している。

神々やデーモンは当然、ある言語の語彙と同様、個々の民族の、とりわけ経済状態と歴史的運命によって、まったく直接に規定されている。それにもかかわらず、あるいはむしろまさにそれゆえ、いまここで、そういう神々やデーモンを、

⁵³ <丸山>Titus Livius、BC59 頃～AD17。「ローマ建国史」の著者。</丸山>

個々の部類ごとに採り上げ、ひとつひとつ検討することは、われわれの目的にとってさして意味のあることではない。そうした経済状態や歴史的運命が、われわれには闇に包まれていて明らかではないので、さまざまな種類の神々のうち、他ならぬこの神がなぜ、優位を主張しつづけてきたのか、もはや認識できない、という場合がきわめて多い。そのさい、星辰を初めとする、経済にとって重要な自然物が優位に立つ場合もあれば、神々やデーモンに憑依され、支配され、促進または妨害される、有機的な過程、すなわち病気・死・誕生・火事・旱魃・降雨・落雷・収穫などが、鍵を握る場合もある。その際、特定の個々の事象の支配的な経済的意義が大きくなればなるほど、その個々の事象に関わる神が万神殿の内部で首座を占めることになるのであり、たとえば、天の神が、事情次第では、光と熱の主として、特に牧畜民のもとではしばしば生殖の主として把握されることになるのである。⁵⁴ 下界の神（母なる大地）の崇拜は、一般に、農耕の意義が相対的に高まった事態を前提としている。この点はもとより明らかであるが、両者がかならず並行して発展するとはかぎらない。また、英雄の靈魂は、死後きわめてしばしば天に移されるが⁵⁵、天の神々が、そうした英雄天堂の代表者として、つねに、農民的な下界の神々とは対照的な、高貴な神々であった、とは主張できない。ましてや、「母なる大地」を神として崇拜することが、母権制⁵⁶ をともなう氏族秩序と並行関係にあったとは、なおさら主張できない。とはいえ、収穫を支配する下界の神々は、通例、それ以外の神々よりも局地的で民衆的な性格をいっそう顕著にそなえている。また、雲のなかや山上に住む、人格をそなえた天の神々が、大地の神々よりも優位に立つのは、もとよりしばしば、騎士文化の発展に規定されており、そうした優位ゆえに、もとは地上に住んでいた神々も、天上に押し上げられ、天に住む神々の列に加えられる傾向も生ずる。それにたいし

⁵⁴ <丸山>この箇所の折原訳は誤訳であると考え訂正した。元の訳「たとえば、天の神が、事情次第では、[天の神として自然な] 光と熱の主よりも優位に立つ神、牧畜民のもとではしばしば、生殖の主以上の首神、とも観念される。」ヴェーバーは光と熱の神と生殖の神は同列に扱っており比較して片方を優位としている訳ではない。なお創文社版の訳は私の解釈と同じ。なおここで「生殖の主」として想定されているのはおそらくは旧約聖書のヤーウェ（産めよ増えよ地に満ちよ）であり、遊牧民の間で天の神を生殖の神とするのが「しばしば」あるというのは現代の文化人類学的知見では裏付けられない。</丸山>

⁵⁵ <丸山>ヴェーバーは「しばしば」と書いているが、例としては北欧神話のヴァルハラとギリシア神話でのヘラクレスの例外的な昇天ぐらいではないか。</丸山>

⁵⁶ <丸山>今日の文化人類学では純粋な「母権制」社会は非常に例外的とされる。19世紀では「母権制」と「母系制」が混同されていた。ヴェーバーはバッハオーフェンの学説を無批判に受け入れている。</丸山>

て、下界の神々は、農耕が支配的な場合、通例しばしば、つぎのふたつの意義を併せ持っている。すなわち、下界の神々は、収穫を支配し、それゆえ富を恵与してくれると同時に、地下に埋葬された死者たちの支配者でもある⁵⁷。したがってしばしば、ふたつのもっとも重要な実践的利害関心、すなわち富と彼岸の運命とが、たとえばエレウシスの密儀⁵⁸ におけるように、地下の神々に依存することにもなる。他方、天の神々は、星辰の運行を司る主である。ところで、星辰の運行は、明らかに確定的な規則にしたがっているので、その支配者は、およそ確たる規則をそなえているもの、あるいはそなえるべきもの、すべての主、したがってとりわけ法発見と良き習俗の主、とみなされることがすこぶる多い。

行為の類型的な構成要素と種類の客観的意義が増大し、それらにかんする主観的反省も深まると、事柄に即した種別化がおこなわれる。しかもそれは、インドにおける「ものごとを励起する」神々⁵⁹ や、その他多くの類例にも見られるとおり、まったく抽象的な仕方でおこなわれる種別化か、それとも、たとえば祈祷・漁労・耕作といった、行為の内容上の方向ごとになされる質的な種別化か、どちらかである。こうした神像形成の、すでにかなり抽象化の進んだ古典的な一例は、古インドの万神殿における最高神ブラフマー（「祈祷の主」）の概念⁶⁰ である。バラモン祭司が、効験ある祈祷の能力、すなわち神々を強制して動かす効果をともしなう魔術を独占すると、いまやこの神ブラフマーが、翻って祈祷の効能を

⁵⁷ <丸山>多くの神話では豊穡の神と死者の国の神は別である。例えばギリシアでのデーメーテル（穀物）とハーデース（冥界）、日本神話での豊穡神（大国主や稲荷）と黄泉の支配者（イザナミ）など。例外的にローマ神話のディス・パテルは死者の国の支配者であると同時に富をもたらす豊穡の神でもある。いずれにせよヴェーバーの論は 19 世紀末から 20 世紀初頭の欧州で知られていた非常に限定した事例を用いて一般化する傾向が強い。</丸山>

⁵⁸ <丸山>ギリシア語で *Ελευσίνια Μυστήρια* であり、古代ギリシアのエレウシスにおいて豊穡の神であるデーメーテルと冥界の神であるペルセポネーを崇拝する祭儀。古代ローマの時代まで約 2000 年間続いた古代ギリシアでは最大の祭儀で毎年秋に行われた。</丸山>

⁵⁹ <丸山>ヴェーダに登場する神々で、例えばインドラは雷を引き起こして敵を打ち破り、アグニは火を媒体として人々の祭祀を神々に届け、またヴァーユは風を起こす、といった例のように直接的に何らかの作用を引き起こすものとしての神々。</丸山>

⁶⁰ <丸山>先にヴェーバーは「インドでは万神殿は形成されなかった」と書いておきながらここで矛盾することを書いている。そもそもブラフマー（梵天）は元々のブラフマンが後に具象化されて神として扱われたもので、本来は「聖なる言葉・呪句・祈祷」を意味し、抽象的な宇宙原理であり、その意味でもこのヴェーバーの表現はナンセンスであり、また古インドの段階ではブラフマー神は存在していない。ブラフマー神が作られた後も、実際に信仰を集めたのはヴィシュヌやシヴァ神である。</丸山>

意のままに左右する支配力を独占し⁶¹、それにともなって思考がさらに徹底されると、〔祈祷にかぎらず〕あらゆる宗教的行為にとってもっとも重要な要素一般にたいする支配力をも独占するにいたる。そのようにして、ついにはブラフマーが、唯一とはいえないまでも、ともかくも最高の神となる。ローマでは、ヤーヌスが、本質的にブラフマーの場合ほどには人目を引かない仕方によってではあるが、すべてを決定する正しい「始動」の神として、相対的に普遍的な意義を獲得した⁶²。

ところで、どんなゲマインシャフト行為⁶³も、それ自体に固有の特殊な神をもたないわけにはいかない。その点、いかなる種類の個人的行為とも、異ならない。また、当のゲマインシャフトにおいて、〔制定秩序を設定してそれに準拠する〕ゲゼルシャフト関係⁶⁴を結成し、これを持続的に保障しようとするれば、そうした固有の特殊な神が、どうしても必要とされる。およそ団体⁶⁵あるいはゲゼルシャ

⁶¹ <丸山>これもまたブラフマーに対するおかしな説明。ブラフマー神はそのような具体的効果とは無縁である。</丸山>

⁶² <丸山>ここもヴェーバー流の誇張・行き過ぎた一般化の例であり、ローマ神のヤーヌスは確かに2つの顔を持ち、「始まり・境界・二面性」を象徴する神であった。なるほど儀礼的には万事の冒頭で祈られる重要な神であったが、最高神のように「すべてを決定する」ような神では全くない。</丸山>

⁶³ <丸山>ゲマインシャフト行為とは、「理解社会学のカテゴリー」に拠れば、人間の行為で「当人の主観において他の人間の行動へと意味の上で関連付けられている場合」のもの。ヴェーバーの例では二人の人間が自転車に乗っていて、偶然出会い頭で衝突するのはゲマインシャフト行為ではないが、お互いが相手に気付いて衝突を回避する手段を講ずればそれはそれぞれのゲマインシャフト行為となる。（「理解社会学のカテゴリー」海老原・中野訳（未来社、1990年））</丸山>

⁶⁴ <丸山>あるゲマインシャフト行為で、次の3つの要件を満たす時に、ヴェーバーはそれをゲゼルシャフト行為と名付ける。（それ故にゲゼルシャフト行為はゲマインシャフト行為の特別な場合。）その要件とは、1. その行為がある秩序をベースとした予測に基づいている。2. その秩序を作り出すこと（制定）がその制定がゲゼルシャフト関係にある人々のどういう行為を誘発させるかを考慮して合目的的に行われている。3. その行為の意味上の準拠付けが行為者の主観で目的合理的に行われている。の3つ。ゲゼルシャフト行為はゲゼルシャフト関係行為の略であり、人々のそういう行為の総体を作り出すのがゲゼルシャフト関係。しかし私見ではあるが、ヴェーバーのこの定義は「ゲゼルシャフト行為」を理論的に定義しようとしながらその定義の中で「ゲゼルシャフト関係」という一般タームを使ってしまっており、非常に混乱を招きやすい。実際にミュンヘン大学でヴェーバーが学生に「理解社会学のカテゴリー」を講義して時はテンニースの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」と混同され、ほとんど理解されなかったらしい。</丸山>

⁶⁵ <丸山>「団体」については「理解社会学のカテゴリー」の第7章「『アンシュタルト』と『団体』」を参照せよ。ここではごく簡単に説明する。まずゲゼルシャフト関係の類型として、「目的結社」と「アンシュタルト」がある。目的結社は、人々が手段・目的・秩序に関する明示的な協定を結んで形成するもの。アンシュタルトは人々の意思に関係無く、例えば国家やカトリック教会のように人々が生まれながらにしてその中に組み入れられる人間集団のこと。それに対して「団体」は制定律ではなく相互の「諒解」

フト関係が、個々の権力保有者の個人的な⁶⁶ 権力地位 [制定秩序にしたがってではなく、当人個人の人柄に即して、そのかぎりで権力を行使できる地位] としてではなく、ひとつの「団体」として出現する場合にはつねに、当の団体やゲゼルシャフト関係に固有の特別神が必要とされる⁶⁷。

このことはまず、家および氏族の団体についていえる。そこでは、(現実の、あるいは擬制による) 祖先の精霊との結合が、所与の前提となり、その傍らに、竈や竈の火のヌミナや神々が登場する。家長ないし「氏族」の長によって執り行われる礼拝にどれほどの意義が与えられるかは、歴史上きわめて多様であり、家族の構造と実践的意義のいかんによってきまる。通例、とくに家における祖先崇拝の高度の発展は、家ゲマインシャフトの家父長制⁶⁸ 的構造と並行関係にある。それというのも、この家父長制的構造だけが、男たちの利害関心をも、家に集中させるからである。

しかし両者は、すでにイスラエルの例からも明らかなとおり、無条件に結合し合うものではない。それというのも、家以外の、とくに政治的ないし宗教的団体の神々が、それぞれの祭司⁶⁹ の権力に支えられて、家長による家礼拝および家祭司制⁷⁰ を押し退け、ついには廃絶してしまうこともあるからである。しかし、家長による家礼拝と家祭司制の勢力と意義が覆されずに存続するところでは、それは当然、家族と氏族を [対内的には] 緊密に、対外的には著しく排他的に団結させ、家ゲマインシャフト内部の経済的諸関係にも深甚な影響をおよぼすところの、極端に強靱で、厳格に個人間の⁷¹ 紐帯を生み出すことにならざるをえない。

に準拠している人間関係のこと。「諒解」とは明確な制定律が存在しないにも関わらず、そのメンバーがお互いに理解していることを当てに出来るもので、例えば特定の言語を話す集団である。</丸山>

⁶⁶ <丸山>訳語変更：即人的→個人的</丸山>

⁶⁷ <丸山>典型的な例としては中世イタリアから発祥したツンフト（ギルド）においてはほとんどの場合その業種の「守護聖人」が祀られ信仰されていた。例えば靴職人のギルドは聖クリスピヌス、石工は聖ヨハネなど。</丸山>

⁶⁸ <丸山>父親や長男、または男性のグループが支配権を持っている家族や氏族の制度。</丸山>

⁶⁹ 「祭司」の概念については、後段で議論される。<丸山>「規定を先取りすれば、つぎのとおり。」をここで説明する必要はないと判断し削除。「つぎのとおり」以下は書かれていなかった。</丸山>

⁷⁰ 家長がいわば「家の祭司」として、家における礼拝を主宰し、支配権を握る制度的慣行。

⁷¹ <丸山>「即人的な」を「個人間の」に書き換え。</丸山>

家族のあらゆる法的関係、すなわち正妻と相続人〔嫡出子〕の正当性⁷²、息子たちの対父親また兄弟どうしの関係などが、これによっても〔氏族による財産相続上の利害関心や、政治ゲマインシャフトの軍事力維持への利害関心などの介入以外に〕決定され、ステロ化〔鋳型に嵌められるように固定化〕される。家族や氏族の見地から、姦通が宗教上由々しい問題とみなされるのは、それによって血縁者でない余所者が氏族の祖先に犠牲を捧げ、そうすることで当の血縁者にたいする祖先の怒りを招くことになりかねないからである。厳格に個としての存在である⁷³ 団体の神々やヌミナは、正当な資格のない者によって捧げられる犠牲を拒む。男系親族関係が存立しているところで、その原理が硬直的なまでに貫徹されるのは、確かにこれと密接に関連している。これ以外にも、家長が礼拝を司る家祭司として正当性をそなえているかどうかにかかわる問題は、すべてまったく同様である。相続権、ことに長子の単独相続権ないし相続上の優先権は、軍事的また経済的な動機とならんで、通例、こうした神聖法上の動機によっても決まる。とりわけ、東アジア（中国と日本）の——また、西洋ではローマの——家ゲマインシャフトと氏族が、経済的諸条件のあらゆる変遷にもかかわらず、家父長制の構造を維持することできたのは、もっぱらこの神聖法上の基礎によってである⁷⁴。

さて、家ゲマインシャフトおよび門閥⁷⁵ が、こうした宗教の拘束によって存立している場合、それらを内に含む、いっそう包括的な、とくに政治的なゲゼルシャフト形象^{ゲビルデ}〔構成体〕は、1. (現実的ないし擬制的な) 諸氏族の、神聖法上聖別される連合か、あるいは、2. ひとつの（ひとりの王の）大家政^{オイコス}が「臣民」の家政^{オイコス}

⁷² <丸山>特定の判断に対してそれが「正しい/正しくない」という判定を下す基準が正当性、それに対し正統性はある判断や決定が正しいと認められた権限によってかつ正しいと認められた手続きによって行われたかを問うのが正統性。</丸山>

⁷³ <丸山>「即人的な」を「個としての存在である」に書き換え。</丸山>

⁷⁴ <丸山>ここでヴェーバーが「日本・中国における家父長制の維持は神聖法上の基礎によってである」と述べているのは、祖霊祭祀や儒教的家族観を念頭に置いたものと考えられる。しかし、日本の神道や仏教には家父長制を制度的に神聖化する思想は見られず、実際の家父長制の維持はむしろ経済的・法的要因（家産相続・戸籍制度等）による側面が大きい。儒教の影響が強くなったのは江戸時代に入ってからである。</丸山>

⁷⁵ 勢力ある大氏族の通称。種族は別の概念。規定。

群にたいして⁷⁶、[拡大しただけ]弛緩するとしても、なお家支配の流儀 [権威-恭順関係] は維持され、家産制⁷⁷ 的支配として再編成されるか、どちらかである。

後者の場合、上記のもっとも有力な家政の祖先・ヌミナ・守護霊・ないし人格神が、臣民家政の家の神々と並んで祀られ、支配者の地位を宗教的・神聖法的に正当化するにいたる。その例は、東アジアでは中国に見られ、祭司長としての皇帝が最高の自然精霊の礼拝を独占する事態と結びついた。ローマ元首の「守護霊」⁷⁸ も、それによって俗人群の礼拝のなかに皇帝の人格があまねく受け入れられることも含めて、聖法上同じ役割を果たすことが期待された一例といえよう。

それにたいして、前者の場合には、政治団体そのものの特別神が発生する。ヤハウェは、そういう神であった。ヤハウェが、連合の神であり、伝承によれば、もともとユダヤ人とミディアン人⁷⁹ との同盟の神であったことは、きわめて重要な帰結をもたらした。それというのも、イスラエルの民は、政治的な連合を形成し、社会諸関係の神聖法的秩序を制定すると同時に、誓約によってヤハウェを受け入れたが、イスラエルの民とヤハウェとのそうした関係は、「ベリース」すなわち、ヤハウェによって授与され、服従によって受け入れられた、ひとつの契約関係とみなされた。そこから、人間の側に、儀礼的、神聖法的、および社会倫理的な諸義務が発生すると同時に、神の側にも、特定の約束が帰せられた⁸⁰。そこからして人間は、おそるべき権力に充溢した神 [ヤハウェ] に呼びかける、所定の

⁷⁶ <丸山>オイコスとはギリシア語で「家」のことであり、ヴェーバーはいわゆる大領主などによる家産制的支配をオイコスと呼んでいる。</丸山>

⁷⁷ <丸山>支配者が土地や財産、その支配下にある小作人などをまとめて一つの家産であるかのように扱う支配形態。</丸山>

⁷⁸ <丸山>ここでいう「守護霊」とはローマ人が個人や家に固有の生命力として考えた「ゲニウス (genius)」を指す。英語の *genius* (天才) はここから派生した語である。オクタウィアヌスがアウグストゥスとして元首 (実質的には皇帝) となったのち、元はオクタウィアヌスの家のゲニウスに過ぎなかった「ゲニウス・アウグスティ」が全ローマで祭祀の対象とされるようになり、各都市に祭壇が建てられた。これは元首の人格を宗教的にあまねく受容させる仕組みであり、皇帝崇拝の基礎となった。</丸山>

⁷⁹ <丸山>古代パレスチナにおけるセム系の民族で、ユダヤ人とは和戦両様であり、例えばモーセの妻はミディアン人であったが、結局はユダヤ人との戦いに破れ、男は全員殺され女系のみがユダヤ人の中に取り込まれた。</丸山>

⁸⁰ <丸山>イスラエルの民を大いなる民にする、「乳と蜜の流れる地」であるカナンを与える、諸国民の父とする、など。</丸山>

命じられた形式に即してではあるが、当の約束が破られてはならないことを神に思い起こさせる、正当な権利がある、と感得することができた。イスラエルの宗教性には、この、きわめて特異な**約束**という性格がそなわっており、他にも多くの類例があるとはいえ、それがこれほどの強度にまで達したことは皆無である。そういう性格が生育する最初の根は、まさにこの契約関係にあった。

それにたいして、ある政治的団体形成が、一柱の団体神への服従を条件としている現象は、あまねく見られるところである。地中海沿海の「集住⁸¹」が、一柱のポリスの神を戴く礼拝ゲマインシャフトを最初に創り出したとはかならずしもいえないが、それが、一柱のポリスの神を戴く礼拝ゲマインシャフトの新たな形成であったことはまちがいない。ポリスはなるほど、政治的「^{ローカルゴット}局 地 神」という重要な現象の古典的担い手ではあるが、唯一の担い手ではない。むしろ反対に、持続的な政治団体はことごとく、当の政治的団体行為の成果を保障する特殊神をもつのが通例である。そうした特殊神が、十全に発展を遂げると、徹底して対外的に排他的となる。少なくとも原則上、団体仲間以外からは、犠牲や祈祷を受けない。少なくとも、そうしてはならないとされる。ところが、人は、神が原則どおり、団体仲間のみから犠牲や祈祷を受けているかどうか、完全には確信がもてないので、当の神に有効にはたらきかける方法を口外することは、厳禁される。余所者とは、政治的な非仲間であるばかりか、宗教的な非仲間でもある。名前と属性は同じでも、別の団体の神であれば、自分の団体の神と同一ではない。ウェイイ人⁸²のユーノー⁸³は、ローマ人のユーノーではない。この点は、ナポリ人にとって、ある礼拝堂の聖母が、別の礼拝堂の聖母と同じでない、というのと同様である。ナポリ人は、自分たちの聖母は崇拝するが、別の聖母は軽蔑し、競争相手を助ける場合には唾を吐き掛ける。あるいは、競争相手から背かせようとする⁸⁴。人はまた、敵の神々にたいしても、敵を見捨てさえすれば、自分の土地に迎

⁸¹ <丸山>ギリシア語でシュノイキスモスで、特に古代ギリシアで複数の村落共同体が一つになって都市国家（ポリス）を形作ることを言う。</丸山>

⁸² <丸山>ウェイイ人と言うより実際はエトルリア人のこと。ローマと BC396 年のウェイイの陥落まで戦いと和睦を繰り返し、結局はローマの中に取り込まれた。ウェイイはローマの北北西 16km の位置にあったエトルリア人の都市。</丸山>

⁸³ <丸山>ローマ最大の女神で、結婚、出産、女性の守護神。主神ユピテルの妻。</丸山>

⁸⁴ <丸山>ナポリでローカルな自分達の聖母を大事にして他の都市、例えば「カルミネの聖母」「ポンペイの聖母」などを軽蔑していたのは事実だが、この表現はかなり誇張されている。</丸山>

え入れて崇拜しようと約束する（「神々の呼び出し」）。たとえば、カミッルス⁸⁵は、ウェイイ人にたいしてそのように振る舞った。あるいは、人はさらに、神々を盗んだり、略取したりもする。とはいえ、そうすることを、すべての神が甘受するとはかぎらない。ヤハウエの契約の箱は、略取したペリシテ人⁸⁶には災いをもたらした。いずれの場合にも、自分たちの勝利は、自分たちの強い神の、余所者の弱い神にたいする勝利でもあった。

すべての政治的団体神が、団体としての指揮機能の所在地にもっぱら居を構え、この意味で空間的に縛られた局地神であるとはかぎらない。イスラエルの民が荒野をさすらう物語では、イスラエルの神は、民とともに、また、民に先立って、民を導く神として描かれているし⁸⁷、ローマ人家族のラレース⁸⁸は、家族とともに居所を変える。ヤハウエについては、民とともにさすらう神という叙述とは矛盾するが、「遠くから」つまり、民の神として住んでいるシナイ山から、作用をおよぼし、それも、民が戦争の危機に瀕するときのみ、万軍（ツェバーオース）を率いて雷鳴とともに戦場に駆けつける神である⁸⁹、という点が、ヤハウエの特異性と見られている。「遠くからはたらく」というヤハウエのこの特質は、イスラエルの民が余所の神を受け入れた事実から生じてきたものであるが⁹⁰、およそ普遍的で全能の神としてのヤハウエという観念が発展したのも、他の諸要因によると同時に、そうした特異性によっても規定されている、と想定して、おそらく誤りではなかろう。それというのも、ある神が局地神であるという性質、ま

⁸⁵ <丸山>Marcus Furius Camillus、BC446-335 年、共和国ローマの軍人・政治家で独裁官に 5 回選ばれ、ローマの第二の創建者とされている。</丸山>

⁸⁶ <丸山>BC12 世紀頃にギリシアからカナンの地に移り住んだ部族であり、旧約聖書の「士師記」「サムエル記」に登場する当時の古代イスラエルの最大の敵。サムソンやダビデが戦った相手で、ヴェーバーの説明にあるようにある戦いでイスラエルからモーセの十戒を納めた「契約の箱」を奪った。旧約聖書ではこの行為はペリシテ人の間に疫病をもたらした、とされている。</丸山>

⁸⁷ <丸山>旧約聖書の出エジプト記 第 13 章 1-22 節に荒野をさまようイスラエルの民をヤハウエが「昼は雲の柱をもって導き、夜は火の柱をもって彼らを照らされた」ことが記されている。</丸山>

⁸⁸ <丸山>Lares、これは複数形で単数形は Lar。古代ローマで家庭、道路、海の安全、境界、収穫、無名の英雄の祖先などの守護神とされたもの。ユピテルやユーノーのような主神と比べると力と権限は限られていたが、ローマの家庭ではラレースの彫像が飾られ信仰された。</丸山>

⁸⁹ <丸山>ヘブライ語ではヤハウエ・ツバオトで「万軍の主ヤハウエ」の意味で旧約聖書中では度々ヤハウエをこう称している。</丸山>

⁹⁰ <丸山>ヴェーバーは「古代ユダヤ教」の中でヤハウエの起源を外国から来た神としている。これは当時の旧約学におけるミディアヌ起源説・南部起源説に基づくもの。現在でも仮説の一つである。</丸山>

た、当の神がしばしば信奉者に要求する排他的「^{モノラトリー}単神崇拜」も、通例けっして「^{モノテイスムス}一神教」に通じる道ではなく⁹¹、かえってしばしば、神々の局地的分立を助長するからである。

逆に、局地の神々の発展は、政治的分立主義を並外れて強化する。ポリスを地盤とする場合には、ことにそうである。ポリスは、一教会の他教会にたいする関係と同じく、対外的に排他的であり、さまざまな団体を貫通する統一的な祭司層の形成を、およそいかなるものであれ、断固として妨げる⁹²。ポリスはまた、その支配下においては、「アンシュタルト」⁹³と考えられるわれわれの「国家」とは対照的に、都市神の礼拝仲間からなる、本質的に個人主体の⁹⁴ 団体であり、あくまでもそうしたものととどまる。したがって、それ自体としてはさらに、部族・門閥・家の神々を戴く、これまた個人主体の⁹⁵ 礼拝団体に分節化されるが、これら分節化された団体も、これはこれで、それぞれの特異な礼拝にかんして、やはり互いに排他的である。ポリスはまた、対内的にも、やはり排他的である。つまり、こうした氏族と家々に特有の礼拝団体のすべてから閉め出されて、そうした礼拝団体の外部にいる者にたいして、やはり排他的である〔団体の十全な一員とは認めず、余所者、せいぜい「客人（ゲール、ゲーリーム）」として処遇する〕。家の神（ゼウス・ヘルケイオス⁹⁶）をもたない者は、アテーナイでは官職につく資格をもてず、ローマでも、家父長たちの団体に所属しないものは、同様に官職に就けな

⁹¹ <丸山>単神崇拜は複数の神々がいる中で特定の神を崇拝すること、^{モノテイスムス}一神教はそもそもその神以外の神の存在を認めないもの。</丸山>

⁹² <丸山>ヴェーバーはそう書いているが、古代ギリシアにはデルフォイやオリンピアの神々など複数ポリスによって共同で信仰されている神々もあった点に注意すべきである。</丸山>

⁹³ <丸山>アンシュタルトは人が生まれ落ちた状態で、その意思とは無関係にその中に組み入れられるゲゼルシャフト関係で、例としては国家や、幼児洗礼に基づくキリスト教会などが典型である。ただこれはヴェーバー独自の社会学的な定義であってアンシュタルト本来の意味は「公的施設、協会」。</丸山>

⁹⁴ <丸山>「即人的な」の訳を変更。</丸山>

⁹⁵ <丸山>同上。</丸山>

⁹⁶ <丸山>Ζεύς Ἑρκείως、家の守護神としてのゼウスの別名。折原訳表記「ヘルカイオス」を変更。</丸山>

かった。平民のための⁹⁷ 特別官吏（「護民官(トリブヌス・プレビス)⁹⁸」）は、もっぱら人間同士の宣誓によって擁護され、そのかぎり「不可侵(サクロ・サンクトゥス)⁹⁹」なだけで、なんら「神意の吉兆をえた」神聖法上の命令権は掌握せず、したがって、正当な命令権(インペリウム)ではなく、ひとつの「職権(ポテスタース)」を行使したにすぎない。団体神がある特定の土地との局地的結合を強め、最高度の発展に到達するのは、当の団体の領土そのものが、神にとって特別に神聖な土地である、とみなされる場合である。そのために、ヤハウエにとってパレスチナが神聖な土地であるという信仰が強まるにつれて、伝承によれば、パレスチナ以外の居住者でもヤハウエの礼拝団体に加わってヤハウエを崇拝しようとする者は、パレスチナの土を荷車数台分も自分のところに運ぶことになったのであろう¹⁰⁰。

固有の意味における局地神の発生は、確定的な定住のみではなく、それ以外に、別の前提条件とも結びついている。すなわち、当の局地神を戴く局地団体が、さまざまな政治的意義を担うまでに発展を遂げ、局地神礼拝がそうした発展の目印にもなる、という前提条件である。したがって、局地神の類型が「万神殿のなかで」十全な発展を遂げるのは、正常な場合としては、都市を基盤とする。しかも、その場合の都市とは、独自の団体法をそなえ、支配者の宮廷にも人格にも依存しない、政治上の特別団体をなすにいたった都市、である。したがって、局地神は、インド、東アジア、およびイランには存立しなかったし、北ヨーロッパでは、部族神としてわずかに発展したにすぎない。それにたいして、エジプトでは、宗教性がなお動物崇拝の段階にあった頃にもすでに、諸都市が法的に組織化された領域の外では、局地神が地方行政区の標識とされるまでに「局地団体

⁹⁷ <丸山>折原訳の「平民出身の」を変更。護民官は最初は平民から選ばれたが、後にはグラックス兄弟のように元々名門貴族の一員であった者も選ばれている。原文は *Der plebejische Sonderbeamte* で、*plebejische* は「平民の」という意味である。</丸山>

⁹⁸ <丸山>古代ローマで平民が貴族に対して反乱を起こした聖山事件の結果として作られた官職で、平民会によって選ばれ、執政官(コンスル)や元老院の決めたことに対してさえ拒否権を持っていて平民を保護した。</丸山>

⁹⁹ <丸山>*Sacro sanctus* は「神聖不可侵」ということで、「護民官に危害を加える者は *sacer* (神に呪われた者) となる」ということが護民官の誕生時に決められていた。</丸山>

¹⁰⁰ <丸山>おそらくは旧約聖書の列王記下 5 章 17 節の將軍ナアマンの話が元ネタ。ナアマンは重い皮膚病(最新の共同訳では「規定の病」、ツェアラトまたはレブラ)にかかったのを預言者エリシャによって癒やされ、「二頭のらばに載せるだけの」イスラエルの土を持ち帰ることを所望した。「荷車数台分」はおそらくヴェーバーの誇張。</丸山>

が] 発展をとげた。局地神は、[上記、政治的特別団体としての] 都市国家に発し、イスラエル人やアイトーリア人¹⁰¹がそうした先例に準拠することによって、かれらの誓約仲間関係¹⁰² に継承された。団体を局地的な礼拝の担い手として捉えるこの見方は、[団体についての¹⁰³] 把握の仕方の歴史の上で、政治的ゲマインシャフト行為をもっぱら家産制的に [支配者にたいする臣民の服従として] 捉える見方と、たとえば近代的な「地域ケルパーシャフト」理念のように、もっぱら即物的な目的団体およびアンシュタルトとして捉える見方との、中間項¹⁰⁴をなすものである。

政治団体のみでなく、職業上のゲゼルシャフト結成態も、まったく同様に、それぞれの特殊神や特殊聖者を戴いて礼拝する。ヴェーダの神々の天堂には、そうした特殊神や特殊聖者がまだまったく出てこないが、これは、[職業の分化、したがって職業的ゲゼルシャフト結成を欠く] 経済の状態に照応している。それにたいして、古エジプトにおける書士の神は、官僚制化が台頭した徴候であり、それはちょうど、全地表上に普及している商人とあらゆる種類の営業が、それぞれの特殊神や特殊聖者を戴いて、職業分化の進展を示しているのと、まったく同様である。19世紀にもなお、中国の軍隊は、軍神の列聖を要求して実現したが、これは、軍人が他の「職業」と並ぶ特別の職業と解されていたことを象徴的に示している。それとは対照的に、古代地中海世界やメディア人の戦争神はつねに、偉大な国民神であった。

¹⁰¹ <丸山>アイトーリアは Αἰτωλία でギリシア中西部の地方。BC 5 世紀にギリシア語以外の言語を話す 3 部族が宗教を紐帯とする連合体を形成していた。</丸山>

¹⁰² <丸山>Eidgenossenschaften、誓約=Eid を共にした者同士が結束した団体という意味で、典型的なのは中世イタリアのフィレンツェやヴェネツィアなどの都市国家。</丸山>

¹⁰³ <丸山>追加。「観念史上」を「把握の仕方の歴史の上で」、に変更。</丸山>

¹⁰⁴ <丸山>ここでの「中間項」とは一方のオイコス的家産制支配のこと。もう一方の「地域ケルパーシャフト」とは、まずケルパーシャフトとは目的結社で、個々の成員の単なる集まりではなくそれ自体が独立した「体=法人格」（ケルパー）を持つもので、ゲノッセンシャフトの反対語。ここでの「地域ケルパーシャフト」とはそれがある程度の地理的な拡がりをもった、例えば地方公共団体のような存在を想定していると思われる。ヴェーバーは局地神を信仰する誓約共同体をその中間の発展段階にあるものとしている。</丸山>