

マックス・ヴェーバー

宗教社会学

日本語訳：折原浩

補訳：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。

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、そうした行為の反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。

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、純粋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

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。

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

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>

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い、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。

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、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、
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

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「陶醉」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
にあって、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 年に西欧で紹介された。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つて
いるとされた。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
が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>

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。「^{ガイスト}精霊」とは、さしあたり「^{ゼーレ}靈魂」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

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>

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つ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>

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」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「法悦」^{エクスターゼ}を、「経営」^{ベトリープ}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のは、もっぱら臨機的^{オルギア}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

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みると、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。

²² 「臨機的 gelegentlich」対「多年生 perennierend」-「持続的 dauerhaft」-「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「ツンフト」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

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「靈魂」の觀念に発展を遂げる。靈魂は、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することができる。これらないし類似の觀念が、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

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 satzen」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。

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」^{ユーバージンリッヒ}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、有力な酋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きまる。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。

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>

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

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

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>

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>

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。

こうした發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}象徵操作の術」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、經濟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、經濟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、ある官職が俸祿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、こうしていったん靈魂・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。一その存在はその結

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、その後の發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>

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、精霊や靈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

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、こうしていったん靈魂・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、精霊や靈魂に語りかけ、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>

³⁰ <丸山>中国などでの死銭のことだと思われる。</丸山>

ほかに、^{ペドイトザームカイテン}「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、神や祖先の靈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。

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、アメンホフス四世

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>

(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だったのであろうから、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

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？。アメンフィス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>

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「靈魂」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觀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

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。

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行為、すなわち「礼拝クルトウス（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

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「万神殿的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>

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>

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」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、それぞれに確定的な属性が与えられて、それらの「権能」が相互間でなほどこか限定される、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

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・ヒンズ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發展段階説（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發展を示している。</丸山>

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、局地間に跨が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、狂騒的―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

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「局地間に跨がる騎士文化」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>。

⁴⁸ <丸山>ラテン語の *religio* (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>

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した決疑論は、ギリシア人には、^デ神々への^イ畏怖の^シ凝り^ダ固まりに^イすぎなかつた。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、ここローマほど、厖大にのぼったところは、他のどこにもない。

⁴⁹ <丸山>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。</丸山>

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>

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、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

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

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）の崇拝は、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」を神として崇拝することが、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

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。ヴェーバーはバウホーフの学説を無批判に受け入れている。</丸山>

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ター（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し豊穡の神でもある。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>

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も、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意のままに左右する支配力を独占し⁶¹、それにともなう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

⁵⁸ <丸山>ギリシア語で Ἐλευσίνια 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>

⁶¹ <丸山>これもまたブラフマーに対するおかしい説明。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>

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

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が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」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>

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おとおり、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。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

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>

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>

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^{ゲゼルデ}〔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」の家政群^{オイコス}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。

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。

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>

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。

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、皇帝崇拜の基礎となった。</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>

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「^{ロカールゴット}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、自分の土地に迎え入れて崇拝しようと約束する（「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

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>

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>

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。

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・ツパオトで「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ン起源説・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>

⁹¹ <丸山>単神崇拜は複数の神々がいる中で特定の神を崇拜すること、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>

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

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 Ἑρκείος、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>

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>

トウス)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

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」、ツァラアトまたはレブラ）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>

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>

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¹⁰⁵。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¹⁰⁶、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記の神¹⁰⁷は、官僚制化が台頭した徴候¹⁰⁸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¹⁰⁹、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

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」（折原訳の「地域団体」を変更）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>

¹⁰⁵ <丸山>訳注 67 参照。但し、ギルドの起源は元々特定の守護聖人を崇める宗教仲間の団体が後に職業別の組合に変わったのであれば、ハインリヒ・ミッタースもギールケも指摘している。即ちヴェーバーの説明は因果関係が逆である。</丸山>

¹⁰⁶ <丸山>ヴェーダの中にはソーマ（神酒そのもの）、ミトラ（契約の神）、ルドラ（モンスーンの神であり医療の神）などの特殊神は登場しており誤り。</丸山>

¹⁰⁷ <丸山>トキの頭を持つトート神のこと。神々の書記であり、ヒエログリフを開発したことから書記の守護者とされた。</丸山>

¹⁰⁸ <丸山>トート神は「知識の神」であり、またもヴェーバーらしい飛躍した議論である。</丸山>

¹⁰⁹ <丸山>中国で軍神といえば蚩尤^{しゅう}か関帝であるが、清朝でそれらが（初めて）列聖に加えられたという情報は見つからない。そもそも「列聖」という概念自体が中国のものではない。</丸山>

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。

神々の形姿それ自体が、その自然的また社会的存在条件のいかんに応じて、多種多様であるように、ある神が、万神殿で首座に上り、ついには神性を独占するにいたる客観的可能性もまた、千差万別である。厳密に「一神教的」なのは、根本的には、ユダヤ教とイスラム教のみである¹¹⁰。ヒンドゥー教とキリスト教には、唯一ないしいくつかの最高神が存在するが、それらの有り様は、神が人間となることによって救済をもたらすという、きわめて重要で特異な宗教的利害関心のために、厳格な一神教への発展が妨げられたという事実を、神学的に隠蔽したものである¹¹¹。

ところで、一神教への道は、きわめて多種多様な帰結をもたらしたが、それが精霊界やデーモンの存在を根絶して、その状態を持続的に保ったところはどこにもない。宗教改革においても、そうはならなかった。むしろ、そうした存在を、唯一神の少なくとも理論上は優越した力に、無条件に服属させただけである。ところで、実践上、つねに問題であったし、現に問題なのは、日常生活のなかで、個々人の利害関心にいつそう強く食い込んでたらく力は、いったいどちらか、理論上の「最高」神か、それとも「下位の」精霊およびデーモンか、である。もし后者であれば、日常生活の宗教性は、合理化された宗教の公式の神概念がどんな外観を呈していようと、主要には、精霊やデーモンとの関係によって規定される。政治的局地神が存立しているところでは、首座は当然、その局地神の手中に握られる。そのうえ、数多の定住ゲマインシャフト群が、局地神の形成にいたっているとき、そうした地域の内部で、政治団体の規模が征服によって拡大すると、結果としては通例、征服によって統合された複数のゲマインシャフトの局地神群が「互いにバラバラのままではなく」、相互間の秩序制定によって、ひとつのまとまった全体をなすようになる。そうした全体の内部では、それぞれの神が、もともとの即物的ないし機能的な種別神の性質を保つか、あるいはまた、その間

¹¹⁰ <丸山>ユダヤ教とイスラム教の神は同じであることに注意。「アッラー」はアラビア語で普通名詞での「神」のこと。</丸山>

¹¹¹ <丸山>この書き方自体が、一神教こそ最高の発展段階であるという間違った前提に基づいている。そもそもヒンドゥー教に一神教という概念はかけらも無いのであり「神学的な隠蔽」とはこじつけ以外の何物でもない。</丸山>

の新たな経験によって特定の影響分野を規定されるかして、精密さの度合いはさまざまであれ、ひとつの分業体系に再編成される。そのさい、最大の支配者ないし最高祭司の居所の局地神が、バビロンのマルドゥク¹¹² やテーベのアモン¹¹³ のように、偉大な神々の最高位に上るが、しばしば、アッシリア帝国の没落にともなうアッシュール¹¹⁴ のように、なんらかの事情で居所が陥落したり移転したりすると、しばしばそれと同時に、ふたたび消滅することにもなる¹¹⁵。それというのも、政治的ゲゼルシャフト結成態そのものが、ひとたび神の守護を受けた団体とみなされるようになると、個々の分枝をなしている神々が、これまた併合され、ひとつの制定秩序に服し、しばしば局地的にも合祀されるまでは、ゲゼルシャフト結成態としての政治的統一が、確実には保証されないと見られるからである¹¹⁶。この点で、古代世界にはよく知られていたことが、いまなお、たとえば帝政ロシアの統一のさい、地方の礼拝堂に祀られていた偉大な聖者〔群〕の遺物が、首都に運ばれて安置されるという場合に、そうした形で繰り返しおこなわれているといえよう。

万神殿が形成され、そのなかで首座が確定されるさいの原理は、さまざまであり、そうした原理間の組み合わせには、上記のもの以外にも無数の可能性がある。また、神々の形姿は、それぞれの権能においてはおおかた、家産制的支配形象の官吏とまったく同様に、流動的である。そのつど特別の効験が認められる、ある特定の神にたいする宗教的愛着や、現に勧請されている神を特別丁重に遇する慣行が、権能の限定の原理と交差し、権限の確定を妨害する。このように、当

¹¹² <丸山>古代バビロニア神話に登場する男性神で、元々はバビロンの都市神に過ぎなかったが、後にハムラビがバビロニア地方を統一した結果として、マルドゥクを主神としたもの。</丸山>

¹¹³ <丸山>アメンとも呼ばれる。元々テーベ地方の大気の守護神だったが、メンチュヘテプ2世がテーベを首都としてエジプトを再統一すると、太陽神ラーと一体化した主神となった。</丸山>

¹¹⁴ <丸山>アッシュルまたはアッシュール。古代アッシリアで都市アッシュルの神であったが、アッシリアがバビロニアを征服した後、その主神であったエンリルやマルドゥクと同一視されるようになった。</丸山>

¹¹⁵ <丸山>古代において都市国家が陥落したその神が消滅するのはごく普通のことであるが、アッシュルは前注の通り、バビロニアの神と融合しており、またアッシリア陥落後もしばらくは信仰されたとされており、例としてアッシュルを出すのは不適當。</丸山>

¹¹⁶ <丸山>古代ローマのように征服した土地の宗教（例：ユダヤ教、エジプトの神々）をそのまま認めた例などを考えると、ここも一般化が行き過ぎている。</丸山>

座の神を、機能上普遍的な神として処遇し、他の機会には別の神々に与えられる、あらゆる可能な機能を、当の神に帰する、といった慣行を、マックス・ミュラー¹¹⁷は「ヘノテイズムス¹¹⁸」と呼んだが、彼がこれを一神教への特別の発展段階と見たのは、正しくなかった。

万神殿における首座の形成には、純然たる合理的契機も、顕著に協働する。いかなる種類のものであれ、並外れて確定的となった特定の規定、とくにしばしばステロ化された宗教的儀式が、そうした規則性を特別に顕著に示し、合理的な宗教的思考に意識され、印象づけられると、通例、その振る舞いにおいて確定的な規則性をもっともよく示す神々、したがって天の神々や星辰の神々が、首座に上る機会に恵まれる。こうした神々は、普遍的な自然現象に影響をおよぼし、そのため、形而上学的な思弁には、きわめて偉大な、ときには世界創造者ともみなされるが、日常の宗教性においてはおおかた、いかなる重要な役割も演じない¹¹⁹。それというのも、そうした自然現象の経過はまさしく、さして顕著な動揺を示さないもので、日常の実践においては、呪術師や祭司の手を借りても動揺を鎮めようという実践的欲求を触発しないからである。ある神が、(エジプトのオシリス¹²⁰のように) 特別に切実な(この場合には救済上の) 宗教的利害関心に訴えて、ある民族の宗教性全体に決定的な刻印を押しながら、それにもかかわらず万神殿では首座に上らない、ということもある¹²¹。

¹¹⁷ <丸山>Friedrich Max Müller, 1823~1900 年、ドイツに生まれイギリスに帰化したサンスクリット文献学者、東洋学者。「リグ・ヴェーダ」の校訂の仕事をしつつ、最終的にその初の英訳を刊行した。その当時の欧州でのヒンドゥー教・バラモン教の研究はほぼミュラーのものに限られ、ヴェーバーのヒンドゥー教・バラモン教への言及はほぼミュラーの文献に拠っていると思われる。</丸山>

¹¹⁸ <丸山>単一神教と訳し、唯一神教がただ一人の神しか認めないのに対し、複数の神が存在する中である一人の神をその時々最高神として崇拝するのを単一神教と呼ぶ。マックス・ミュラーは、進化論的宗教解釈の立場で多神教→単一神教→唯一神教という進化段階を想定した。ヴェーダの各讃歌の中ではその時々主題である神が至高とされる所から考え出されたもの。今日こういう進化論的宗教理論は当然のことながら否定されており、インドの宗教が最終的に唯一神教に進化したなどという事実は存在しない。またヴェーダの各神への讃歌でそれぞれの神が至高のものと讃えられるのは呪術的效果を最大限引き出すための単なる宗教的レトリックと解釈する方が普通である。</丸山>

¹¹⁹ <丸山>このヴェーバーの断定はきわめてナンセンスに思える。農耕民族にとって気象と関係の深い天の神々はもっとも高い関心を持たれる存在である。</丸山>

¹²⁰ <丸山>エジプト神話で冥界の神で死者の審判を行う。その妻がイシス。</丸山>

¹²¹ <丸山>ここでのヴェーバーは西欧での王政やローマ教会のようなヒエラルキーを神々の世界に逆投影しているように見える。</丸山>

「理知 ratio」は、普遍的な神々が首座に上ることを要求し、首尾一貫した万神殿形成は、いずれもなにほどこは体系的-合理的な原理にしたがっている。それというのも、万神殿形成はつねに、職業的祭司の合理主義¹²² か、あるいは在俗者の合理的な秩序追求か、どちらかの影響を受けるからである。とりわけ、神的な秩序によって保障された星辰運行の合理的規則性と、地上の神聖な秩序の不可侵性との、前述の親和性からは、理知が、この両者にうってつけの守護者となり、それにともない、社会的ゲマインシャフトの一方では合理的経済、他方では、神聖な規範によって安定して秩序づけられた支配が、ともに成立し、両者に依存して「社会的ゲマインシャフトが」営まれるようになる。この神聖な規範に、みずから死活に関わる利害関心を賭けて、その代表者ともなるのは、さしあたりは祭司である。それゆえ、一方では神聖な秩序を守護する星辰の神、ヴァルナ¹²³ およびミトラ¹²⁴ と、他方では武力に長けて龍を退治する雷神インドラとの競争は¹²⁵、一方では、安定した秩序と秩序に適った生活支配につとめる祭司層と、他方では、戦士貴族層（すなわち、活動力旺盛な英雄神と、冒険と運命の無秩序な非合理性とが、超地上的諸力にたいする適合的關係のすべてをなすような戦士貴族勢力）との、この両者が「地上で」競合関係に入ったという事態の一症候である¹²⁶。われわれは後段で、この重要な対立が他にもいろいろはたらいっているのを見るこ

¹²² 経済が、星辰運行の恒常的規則性に準拠して「合理的」に営まれるとともに、支配も、天上の秩序になぞらえて神聖化された規範に媒介され、そのかぎりでは「正当化」される、すなわち、いつ叛乱を招くか分からない、その意味で不安定な、支配者の一方的な強権行使ではなく、被支配者が「正当性諒解」にもとづいて服従する、「安定して秩序づけられた」支配へと「合理化」される。

¹²³ <丸山>ヒンドゥー教での最古の神の一人でミトラと一緒にミトラ＝ヴァルナと呼ばれる。リグ・ヴェーダでは天の神、契約の神、水の神であったが、次第にもっぱら水に関係づけられるようになった。</丸山>

¹²⁴ <丸山>ヴァルナと並んで契約の神であり、また太陽神であるアーディティヤ神群を構成する一人。</丸山>

¹²⁵ <丸山>ヴェーダの文献等で、ミトラ＝ヴァルナとインドラがお互いに争うなどという記述はまったくない。単にミトラ＝ヴァルナがかなり古い時代からの神だったのが、時代が経つに連れインドラがより信仰を集めるようになった、というだけ。そもそもヒンドゥー教では太陽に関しても、朝日の神、昼の太陽の神、夕日の神といった具合に多数存在しており、統一された太陽神は存在しない。また折原訳の「万神殿における」の挿入はヴェーバーの言っていることと矛盾するため削除した。</丸山>

¹²⁶ <丸山>バラモンとクシャトリアの対立が先鋭化するの、後期ヴェーダの時代であり、ここでのヴェーバーの論はこじつけ以外の何物でもない。ミトラ＝ヴァルナとインドラの神は対立するものではなく相互補完的である。戦士層を「冒険と運命の無秩序な非合理性」としているのも根拠不明である。</丸山>

とになろう。祭司層が（インド、イラン、バビロンで）宣伝した、体系化された神聖な秩序と、官僚国家が（中国やバビロンで）創設した、合理的に秩序づけられた臣民的諸関係はおおかた、万神殿における天の神や星辰の神の昇格に貢献する。バビロンの宗教性は、星辰とくに惑星が、週の曜日から始まって彼岸の運命にもおよぶ、他のすべての事象を支配するという信仰に、ますます明瞭に凝り固まって、ついには占星術的な宿命論に陥ったが、これはもとより、比較的後代の祭司の学知によって初めて生み出された所産であって、政治的に自由な国家の国民的宗教にはまだ知られていない事態である。――

さて、万神殿のひとりの支配者ないし一柱の神はそれ自体としてはまだ、「普遍的」で国際的な世界神ではない。とはいえもとより、そこにいたる途上にあるのが通例である。神々にかんする思考の発展はいずれも、ある実体の存在と性質が神として一義的に確定され、神がこの意味において「普遍的」であることを要求し、この要求を強めていくものである。したがって、ギリシアの哲人たちも、かれら自身の、ほとんど秩序づけられていない万神殿の神々を、なんと、余所で見出されるすべての神々にも読み込んで「前者の普遍性を高めて」いった。万神殿の支配者が優位に立つにつれて、したがってこの「万神殿の支配者である」神がますます「一神教的」特徴を帯びるにつれて¹²⁷、上記普遍化の傾向もまたそれだけ強まる。中国において世界帝国が形成されたこと、インドにおいて、バラモン祭司の身分¹²⁸ が、個々の全政治形象「領域的土侯国群」を貫通して拡張を遂げたこと、ペルシャおよびローマにおける世界帝国の形成、これらはすべて、普遍主義と一神教との発展を――双方を、かならずしもつねに同程度にではないが、なにほどこは並行的に――促進した¹²⁹。ただし、その結果は、これまたきわめて多種多様であった。

世界帝国の形成（あるいは、地上の社会が、世界帝国と同じ帰結をとまなうように統合・同化されること）は、けっして、こうした発展の唯一かつ不可欠の梃子ではなかった。少なくとも、普遍的一神教への先駆けをなす単神崇拝が生まれ

¹²⁷ <丸山>ヴェーバーは完全に宗教に進化論を持ち込んでいる。</丸山>

¹²⁸ <丸山>カーストの最上位としての祭司層であるバラモンは既に BC13 世紀頃に確立していた。</丸山>

¹²⁹ <丸山>インドでは一神教は一度も成立していない。</丸山>

たのは、まさに宗教史上もっとも重要なヤハウェ礼拝の場合、ごく具体的な歴史的な事件、すなわち誓約ゲノッセンシャフト¹³⁰ が結成された帰結であった。この場合には、普遍主義が、国際政治の所産であった。それというのも、ヤハウェ礼拝とヤハウェに由来する道徳との利害関係人であった預言者たちが、国際政治の実践的解釈者〔国際政治の動因をヤハウェの意思に求め、もっぱらそれを規準とする態度決定を説く者〕として立ち現れ、その結果、イスラエルの死活の利害にかかわる強大な異民族の行為も、じつはヤハウェの行為なのだ、と解釈され始めたのである。ここで明瞭に看取されるとおり、ユダヤの預言者の思弁には、特異かつ顕著に、歴史〔に準拠する動〕的性格がそなわっており、この点で、インドやバビロンの祭司層の自然にかんする〔静的〕思弁と、このうえなく鋭い対照をなしている¹³¹。また〔同じく明瞭に看取されるとおり〕、そういう予言者の思弁においては、諸民族の国際政治に巻き込まれた自民族の運命の、かくも陰惨で、ヤハウェの約束に照らしてかくも不可解な展開さえをも、なおかつ総体としては「ヤハウェの行為」したがってひとつの「世界史」として捉える、という課題が、ヤハウェの約束から避けがたく生じ、この事情が、エルサレムというポリスの局地神に変貌を遂げていた、古い誓約連合仲間の戦争神〔ヤハウェ〕に、預言者流の普遍主義的な特徴、すなわち世界を超越する神聖な全能と測り難い威厳とを付与することにもなった。ファラオ・アメンホテプ四世（イクナトン）の一神教的な、事柄に即してみれば普遍主義的な、太陽崇拜への改革が開始されたのは、これとはまったく異なる状況に由来する。すなわち、一方では、ここでもまた、祭司的合理主義と、おそらくはまた俗人の合理主義とが、かなり進展していたが、それらはイスラエルの預言とは著しく異なって、純然たる自然主義的性格をそなえていた。他方、官僚制的な統一国家の頂点に立つ君主の実践的な要求は、多数の祭司の神々

¹³⁰ <丸山>折原訳の「誓約仲間団体」を「誓約ゲノッセンシャフト」に変更。（ドイツ語には *Genossenschaftsverband* といった語もあり、ゲノッセンシャフトを「仲間団体」と訳せばこの語は「仲間団体団体」になってしまう。第一意味が曖昧である。ギールケの「ドイツ団体法論」の庄子良男訳も全て「ゲノッセンシャフト」である。）ゲノッセンシャフトは仲間同士の横のつながりを重視する集団で、「誓約ゲノッセンシャフト」は共通の「誓約」（ユダヤ人の場合にはヤハウェとの「契約」）が集団を結び付ける基本条件となっているような人間集団。中世イタリアの自治都市であるコムーネも多くはその成立にあたっては対等の市民同士が誓約を結んだ典型的な「誓約ゲノッセンシャフト」である。なお、ヴェーバーの文では *Schwurgenossenschaft* を使っている場合もある。</丸山>

¹³¹ <丸山>ここもまた当時の欧州での固定的なインド宗教概念をそのまま使ったもので、実際の「マハーバーラタ」や「バガヴァッド・ギーター」に登場する神々——とくにクリシュナ、アルジュナ、インドラなど——は、行為・戦い・義務（ダルマ）・苦悩・選択を強いる神であり、まったく静的なものではない。</丸山>

を排除し、それとともに祭司の優越的勢力自体も破砕し、王を太陽崇拝の最高祭司に昇格させることにより、ファラオ自身の神格化もともなう古い権力ある地位を、再建しようと企てるものであった。

キリスト教、イスラム教の普遍主義的な一神教、およびゾロアスターの告知¹³²に見られる相対的な一神教のうち、前二者は、歴史的にはユダヤ教の後代の発展として、ユダヤ教に依存しており、後者は、イラン以外の（西南アジアの）影響も受けて成立した蓋然性がきわめて高い。これらはすべて、後段で¹³³ 論ずる区別を先取りしていえば、「模範」預言とは対照的な「倫理」預言の特性によって制約されている。これら以外の、相対的に一神教的で普遍主義的な発展はすべて、祭司や平信徒による哲学的思弁の所産であり、こうしたものが宗教上実践的な意義を獲得するのは、もっぱらそれが救済論上（救済上）の利害関心と結合した場合にかぎられる（この点は後段で採り上げる）。

厳格な一神教への発展は、ほぼいたるところで、なんらかの形で始動してはいるが、日常的宗教へのその貫徹は、ユダヤ教、イスラム教、およびプロテスタンティズムを除けば、実践上の諸障碍によって相対化された。すなわち、そうした貫徹にたいしては、一方では、個々の神々の礼拝や礼拝所に利害関係のある祭司層の頑強な観念的また物質的利害関心が、他方では、具体的な生活状況や、余所者を排除した具体的な個々人の¹³⁴ 人間関係の範囲内で、手っとり早く近づける宗教的対象、とりわけ、魔術的影響をおよぼせる宗教的対象にたいする、平信徒の宗教的利害関心が、牢固たる障碍として立ちはだかった。それというのも、いったん効験を確かめられた魔術の効果は、魔術の影響を受け付けられないほど優勢な神を崇拝する効果よりも、ずっと大きいからである。それゆえ、「超感性的」諸力が、神々として、しかも世界を超越する一神として捉えられ、概念構成される場合にも、すでにそのこと自体が、旧来の魔術的観念を排除するわけではけっしてない（キリスト教においてすら、そうではない）。とはいえ、超感性的諸力にたいして、以下で論ずるような二重の関係が、可能とはなる。

¹³² <丸山>例えばダレイオス 1 世がゾロアスター教の神であるアフラ・マズダーにより王権を得た、という碑文を残している。ダレイオス 1 世のアケメネス朝ペルシアの諸王の王となった絶対的な王権がアフラ・マズダーへの信仰をベースにするという意味で「相対的な」一神教と言っているものと思われる。</丸山>

¹³³ 場所、参照箇所、指定。

¹³⁴ <丸山>折原訳の「即人的」を変更。</丸山>

ある力を、人間に吹き込まれる霊魂との類比で考えれば、その力への人間のかかり方は、次の二つの場合のいずれかであろう。すなわち、ある場合には、その力は、自然主義的に捉えられた精霊の「力」とまったく同様、人間に役立つように強制される。この場合には、当の力にたいして正しい手段を適用するカリスマをそなえている者は誰でも、神よりも強く、神を意のままに強制することができる。この場合、宗教的行為は「ゴッテスディーンスト神 奉 仕」ではなく「ゴッテスツヴァンク神 強 制」であり、神への呼びかけは、祈りではなく、呪文によってなされる。こうした「神強制」の関係は、民間信仰とりわけインドの宗教性の頑強な基盤をなすばかりか、いっそう普遍的に広まっており、なんとカトリックの祭司も、聖祭として秘蹟を演じたり、天国の鍵をこじ開けたりするさいには、こうした呪力をいまなお何ほどかは行使している。宗教的礼拝を構成する狂騒と物真似の要素、とくに歌唱・舞踏・演劇ならびに定型的祈祷文句は、もっぱらそうした神強制に発するとはいえないまでも、主要な源泉はそこにある。

他方、神々の擬人化が進むにつれて、地上の有力な首長にたいする、懇請・贈与・奉仕・貢物・阿諛・贈賄、最終的には主に、当の首長の意に適う善き行状によって、かれから獲得される自由な恩恵が、類比により、強力な神々——ただし、さしあたりは量的にのみ人間より強力な実体と考えられるだけの神々——の振る舞いにも転移される。そこに「神奉仕」の必然性が生まれる。

当然のことながら、そうした「神奉仕」に固有の要素、すなわち祈祷と供犠も、当初には魔術に源を発する。祈祷については、呪文と懇願との境界は流動的で、判然とは区別されない。転輪蔵¹³⁵ やこれと似た技術的祈祷装置、すなわち、空中に吊るされたり、神々の像に止められたり、あるいは聖者像に貼り付けられたりする短冊、あるいは、個数を数えることだけが問題の数珠玉¹³⁶（これらはほとんどすべて、インドで神強制が合理化された産物である）という形をとって技術的に合理化された祈祷経営は、どこにおいても、神奉仕よりは神強制に近い。それにもかかわらず、他の点では分化を遂げていない〔個々の分枝がそれぞれ合

¹³⁵ <丸山>仏教寺院に置かれる回転式の書架で、その中に一切経を納める。これを回転させることにより、それらの經典を全て読んだのと同じ効験が得られるとされている。</丸山>

¹³⁶ <丸山>数珠は元々バラモン教で祈りの回数を数えるために使われた道具で、後に仏教に取り入れられた。</丸山>

理化されるように分化を遂げてはいない」諸宗教にも、本来の個人の祈祷が「懇願」として知られている場合もある。ただ、それもたいていは、祈祷者の給付が神に差し出され、これにたいする神の反対給付が期待される、純然たる取引の合理的形態においてである。

供犠も当初には、魔術的手段として出現する。ある場合には、直接、神強制に役立てられる。神々もまた、もろもろのわざをなし遂げるのには、呪術祭司の提供する、法悦を引き起こすソーマ¹³⁷を必要とする。だから、アーリア人の古い観念では、供犠によって強制することができる。ある場合には、人は神々と、双方に義務を課すひとつの契約さえ、締結することができる¹³⁸。これはとくにイスラエル人にとって、重要な結果に通じた観念である。また、ある場合には、供犠が、ひとたび生じた神の激怒を、贖罪牛であれ、(主としては)人身御供であれ、なにか他の対象に転ずる魔術的手段となる。これら以上に重要で、おそらくはいっそう古い、いまひとつ別の動機は、供犠とくに動物供犠によって、ある「^{コンムニオ}交わり」を創出しようとする。すわなち、供犠者と神とが擬制的な兄弟関係に入る、食卓ゲマインシャフト¹³⁹に見立てようという動機である。これは、ある強い動物、後にはある神聖な動物を引き裂いて食えば、当の力を食う者が分有できる、といういっそう古い観念から、意義変化によって生じてきた結果であろう。

以上のような種々の魔術的意味づけ、あるいは——これら以外にも可能性は多々あろうから——それら以外の魔術的意味づけは、たとえ「礼拝」固有の観念が協働して供犠の意味を規定するようになっても、なおかつ供犠の儀式に刻印を押していることがある。そうした魔術的意味づけが、礼拝固有の意味にとって代わり、ふたたび支配的となることも、ないわけではない。すでにアタルヴァ・ヴェーダ¹⁴⁰の供犠儀礼は、古代北欧の供犠とは対照的に、ほぼ純然たる呪術に戻っ

¹³⁷ <丸山>ヴェーダの祭祀で用いられる飲料で神々の飲料とされ、一種の興奮作用・幻覚を引き起こす。
</丸山>

¹³⁸ <丸山>インドの宗教において「神との契約」という概念はまったく存在していない。神々に供物や呪文を捧げてその見返りを受けるというのは契約ではまったくない。</丸山>

¹³⁹ <丸山>Tischgemeinschaft のことで、元々ジンメルが「食事の社会学」で提唱した概念で、一緒に食事をするのが一種のゲマインシャフト形成を伴うということ。典型的な例としてはパウロの異邦人との会食が挙げられる。</丸山>

¹⁴⁰ <丸山>四大ヴェーダの一つで、主に呪術的な儀礼についてまとめられたもの。庶民の信仰に密着した儀礼が多く集められており、医学的な内容も含まれている。</丸山>

ているが¹⁴¹、いわんやブラーフマナ [奥義書] のそれとなると、ますますもってしかりである¹⁴²。

それにたいして、魔術的意味からの離反は、犠牲は貢物であるという観念、たとえば、農作物の初穂を神に捧げれば、神がよろこんで残りを人間に恵んでくれようという観念や、あるいはさらに、神の復讐を回避するため、前もって自分で自分に「罰を科する」、懺悔の供犠というような観念を、ともしないはする。ただし、これももとより「罪の意識」を含むわけではなく、当面（たとえばインドでは）醒めた事務のように執り行われる¹⁴³。ある神が、強い勢力と、個人としての¹⁴⁴ 首長としての性格をそなえている、という観念が、強まってくると、魔術的ではない動機も、それだけ優勢になる。当の神は、人間からのはたらきかけを意のままに拒むこともできる、偉大な首長となり、したがって人間は、魔術的な強制措置ではなく、もっぱら懇請と寄進によって神に近づくことが許されるようになる。

ところが、こうした動機が、単純の「呪術」にたいして新たに付け加えるものはすべて、さしあたりは呪術それ自体の動機とまったく同様に、醒めた合理的要素の域を出ない。「与えられるために与えよう」という原則が、呪術とこの段階 [の神奉仕] に貫通する根本特徴である。この性格は、あらゆる時代の全民族の日常的大衆宗教性、また、あらゆる宗教にも、染み着いて離れない。「此岸の」外面的な災禍を避け、「此岸の」外面的な利益を希求することが、もっとも彼岸志向の強い諸宗教も含め、あらゆる正常な「祈り」の内容をなしている。

こうした事態を越え出る進展はすべて、ある特異な発展過程を経て初めて達成される所産で、その発展過程は、独特の二面的特性をそなえている。一面では、神の概念にかかわる、したがってまた、神的なもの人間との可能な関係にかん

¹⁴¹ <丸山>「戻った」という言い方は正しくなく、正統なバラモン教が土俗的な呪術中心のアタルヴァ・ヴェーダを取り込んでいった、とすべきであろう。</丸山>

¹⁴² <丸山>これもおかしい説明。ブラーフマナは各ヴェーダの祭儀の実践マニュアル的な理論と手順の解説書であり、確かにその中に呪力的な部分は多く見られるが、それはむしろ祭儀の合理化が進展したものと見なす方が普通。</丸山>

¹⁴³ <丸山>これはまったくのデタラメ。当時の西洋の宗教学者がインドの宗教はヴェーダ宗教（純粹・自然的）→ブラーフマナ（呪術化・形式化）→ウパニシャッド（形而上学化）の段階で退化したと考えているのに従ったもの。実際の例えばソーマ供犠は、祭主と祭官はソーマを飲み神々との一体感を得る高揚したものである。</丸山>

¹⁴⁴ <丸山>元の「即人的な」を変更。</丸山>

する思考が、ますます体系的に合理化される。ところが、他面、そうした合理化の結果、部分的ながら特徴的なこととして、先述した当初の合理主義、すなわち「手段と目的との関係を」計算「して行為を選択」する実践上の合理主義が、「かえって」後退する。それというのも、自分の振る舞いの宗教上固有の「意味」が、そうした思考の合理化と並行して、経済的日常生活における純然たる外面的利益には求められなくなり、そのかぎり、自分の振る舞いの目標そのものが「経済的日常生活の目標からは逸れて、それだけ」「非合理化」され、ついにはこうした「世俗外的」、さしあたりは経済外的な「経済以外の」目標が、宗教的な振る舞いに固有の目標とみなされるようになるからである。ところが、まさにそれゆえ、いましがた挙示した意味で「経済外的」な、こうした発展に固有の個人的な¹⁴⁵ 担い手「祭司や預言者」の「地上における」現存が、そうした発展への「必要不可欠な」前提条件のひとつとなる。

さて、われわれはここで、超感性的諸力にたいする関係のうち、祈願・供犠・崇拜と表現されるような諸形式を「宗教」また「礼拝」と呼び、魔術的強制としての「呪術」から区別し、そのうえで、この区別に即して、宗教的に崇められ、祈られる実体を「神々」、魔術的に強制され、呪縛される実体を「デーモン」と名づけるとしよう。この区別を余すところなく貫徹できる実例は、ほとんどどこにもない。それというのも、この意味では「宗教的」礼拝に類別されるべき儀礼も、ほぼいたるところで、頑強な魔術的要素をじっさいには含んでいるからである。そして、この区別が、歴史的にいかに展開されるか、と問うて、その経緯を見渡すと、頻繁には単純に「呪術が宗教にとって代わられるのではなく」つぎのような帰結が生じている。すなわち、ある世俗的または祭司的な権力が、ある礼拝を弾圧して、それとは別の新しい宗教に道を開こうとしても、古い神々が根絶されずに「デーモン」として存続する、という帰結である¹⁴⁶。

§ 2. 宗教性の担い手 (1) ——呪術師と祭司

¹⁴⁵ <丸山>元訳の「即人的な」を変更。</丸山>

¹⁴⁶ <丸山>ギリシア語の必ずしも悪ではない δαίμων (daímōn) が今日の英語等で demon (悪霊、悪魔) の意味に使われるようになったのも、キリスト教が異教の神々を悪魔視した結果である。</丸山>

この区別の社会的側面は、「祭司」が、「呪術師」とは区別されるべきものとして登場することにある。この対立は、ほとんどすべての社会的現象と同じく、現実的には徹頭徹尾、流動的である。双方を区別する概念上の徴表も、一義的には確定できない。ただ、「礼拝」と「呪術」との区別にしたいが、崇拝という手段によって「神々」に影響をおよぼす働きを職業とする要員を、魔術的手段によって「デーモン」を強制する呪術師と対比して、とくに「祭司」と名づけることができよう。ところが、キリスト教を含む数多の大宗教においても、祭司の概念は、まさしく呪術的な資格を含んでいる。

あるいは、呪術師が、個々の場合にかぎって、求めに応じて個別に給付をおこなう〔「フリー・ランサー」である〕のにたいして、神々に影響をおよぼす目的をもって組織され、当の目的を恒常的かつ規則的に追求する**経営**の職員を「祭司」と名づけることができる。この対立も、一連の流動的移行階梯によって架橋されているが、双方の「純粹」型は一義的に判別できるので、これを採用する場合には、なんらかの物的礼拝装置をそなえた、確定的な礼拝所の存立を、祭司の識別標識として取り扱うことができよう。

あるいは、当の職員が、世襲にせよ、個別に任命されるにせよ、ゲゼルシャフトに結成された〔制定秩序をそなえた〕なんらかの種類の社会団体に〔専属して〕奉仕し、したがって団体に任用される職員ないし団体機関として、もっぱら団体構成員の利益のために活動することを、祭司概念の決定的徴表として取り扱い、自由に職業を営む呪術師とは区別することができよう。ところが、概念上は明確なこの対立も、現実にはもとより流動的である。呪術師は稀ならず、確定的なツンフト¹⁴⁷、事情次第では世襲カースト¹⁴⁸に結集して、ある特定のゲマインシャフトの内部で魔術を独占することもある。カトリックの祭司〔司祭〕も、つ

¹⁴⁷ <丸山>ギルドとも呼ばれるが、元々は中世イタリアの自由都市の中で発生した同業者団体で、最初は特定の聖人を信ずる信仰ゲマインシャフトが、次第に慈善活動を行ったりし、ついには同一職業者の団体という性格を帯びたもの。ギルド・ツンフトは自分達の職業の技術水準を守り会員に利益を与える一方で、自由な競争を阻害し独占的利益を得るという両面性を持っている。</丸山>

¹⁴⁸ <丸山>言うまでもなくカーストはインドの身分制度であるが、良く知られているバラモン・クシャトリア・バイシャ・シュードラという大区分の下に無数の区分があり、多くは同じ職業を営む同業者団体の性格を持ち、世襲によってその地位が受け継がれていく。</丸山>

ねに「[教会職員に] 任命されている」とはかぎらず、たとえばローマでは稀ならず、貧しい遍歴僧として個別のミサにありつき、その日暮らしをしていた。

あるいはまた、特定の知識・確定的に整えられた教説・および職業上の適性によって資格づけられた者を、祭司とみなし、これを、個人的な¹⁴⁹ 賜物（カリスマ）に恵まれ、奇蹟や個人的¹⁵⁰ 啓示によるその確証に依拠して活動する者たち、すなわち、一方では呪術師、他方では「予言者¹⁵¹」から、区別することができよう。ところが、呪術師がたいていは祭司と同等の、ときとしてきわめて高い学識をそなえ、他方では祭司が、かならずしもつねに特別の学識をもって活動しているとはかぎらないので、この区別も、さほど簡単ではない。その場合には、双方が、学識の一般的性格の違いによって、質的に区別されなければならないであろう¹⁵²。じっさい、われわれは後段で（支配の諸形態を論ずるさい）、片や、非合理的手段によって再生をめざす「覚醒教育」¹⁵³、片や、純然たる経験的技法とも見える、カリスマ的呪術師の鍛練を、祭司を養成する合理的な予備教育と規律から、区別することになろう。ところが、この点でも双方は、現実には流動的な相互移行の関係にある。そのさい、祭司を識別する「教説」の徴表として、合理的な宗教的思想体系の発展、そのうちでもとくに、われわれにとって重要な、宗教に固有の、体系化された「倫理」の発展——ということはつまり、「啓示」とみなされ、なにほどこか確定され、互いに関連づけられた「教説」を基礎に、「倫理」が発展を遂げていることを意味し、たとえばイスラムは、そういう「教説」をそなえている經典宗教¹⁵⁴ を、たんなる異教〔一般〕とは区別した——を想定す

¹⁴⁹ <丸山>元の「即人的な」を変更。</丸山>

¹⁵⁰ <丸山>同上。</丸山>

¹⁵¹ <丸山>ここで想定されているのは明らかに古代ユダヤ教での預言者。</丸山>

¹⁵² <丸山>インドでは、ウパニシャッドやマハーバーラタにて学識のある王がバラモンと議論して打ち負かすという話が多く伝えられており、単純に祭祀と呪術師を区別すればいいというものではない。</丸山>

¹⁵³ 萌芽として眠っていたカリスマを「覚醒」し、呪術師に「生まれ変わらせる」こと。

¹⁵⁴ <丸山>Buchreligion。神聖な書物（聖典）を宗教的権威の基礎とする宗教。ユダヤ・キリスト・イスラムの3つの宗教はその中で更に神からの「啓示」を受けた宗教として啓典宗教と呼ぶ。そちらはドイツ語では Offenbarungsreligion。ヴェーバーのここの記述はこの2つの区別が明確ではなく混乱している。また宗教学での經典の定義は「神話的世界観や儀礼秩序を文書化したもの」であり、倫理的な規定（ユダヤ教の律法）は必ずしも必須ではない。</丸山>

るとすれば、日本の神道祭司ばかりでなく、たとえば強力な教権制を敷いたフェニキアの祭司層も、祭司の概念から除外しなければならなくなろう。つまり、もとより根本的に重要ではあるが、普遍的ではない機能を取り出して、祭司を識別する概念徴表に見立ててしまうことになる。

そのように、呪術師と祭司との区別には、さまざまな可能性があり、どのひとつをとってもすっきりとはいかない。しかしここで、つぎのように規定すれば、われわれの目的にとっては、もっとも適切であろう。すわなち、特定の団体にかかわる礼拝経営が、規範・場所・時間を決めて規則正しくおこなわれ、そのスタッフとして、特定の間人群が選別され、編成されている事態——これを、本質的な徴表として採用し、堅持するとしよう。礼拝がおこなわれなければ、祭司はいないが、特別の祭司がいなくても、礼拝はおこなわれる。たとえば中国では、もっぱら国家機関と家父長が、公式に認められた神々と祖先の霊を祀る礼拝を取り仕切っていた。他方、定型としては純然たる「呪術師」のもとでも、たとえばアメリカ先住民におけるハマチャの兄弟団¹⁵⁵のように、修業期と教説とをそなえているものもある。これと似た類例は、全世界に見られ、なかには強大な権力を握って、その本質上魔術的な祝祭が、民族生活の中心的地位を占める場合もある。ところが、そこには継続的な礼拝経営がないので、われわれは「祭司」と呼ぶつもりはない。

祭司のいない礼拝と、礼拝をおこなわない呪術師のもとでは、通例、形而上学的観念の合理化と固有の意味における宗教倫理の発展がない。この両者を十全な帰結にまで発展させるのは、通例、礼拝と実践的な霊的指導の諸問題に持続的に取り組むように訓練された、独立した職業的祭司層のみである。したがって、古典中国の思考法においては、倫理が、形而上学として合理化された「宗教」とはまったく別のものへと発展を遂げた。礼拝がおこなわれず、祭司のいない古仏教においても、まったく同様である。それからまた、古代地中海世界のように、祭司層が独自の身分的発展を遂げて権力ある地位にまで到達することがなかったと

¹⁵⁵ <丸山>Heinrich Schurtz (1863~1903 年) の "Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft" にある記述をヴェーバーが引用しているもの。ハマチャ (Hamatsa) はカナダのブリティッシュ・コロンビアの先住民クワキウトル族の冬季儀礼で食人の精霊を鎮める儀式を執り行う秘密結社であり、入会には長期間の修行・教育が必要とされたが、これを「呪術師」と捉えるのは疑問。なおこの冬季儀礼で同じく行われる顕示的消費が有名なポトラッチである。なおヴェーバーの論考に度々メンナーハウスが出てくるのはこの Schurtz の本が元でこのハマチャも一種のメンナーハウスの結社である。</丸山>

ころでは、いたるところで、宗教生活の合理化が、後述のとおり、挫折するか、手つかずに取り残されるか、どちらかであった。他方、インドにおけるバラモンのように、当初には呪術師兼聖歌手であった身分が、魔術を合理化して、本来の意味における祭司の職制は発展させなかったところでは、宗教生活の合理化が、きわめて特異な軌道に沿って進むことになった。

ところで、どんな祭司層でも、合理的な形而上学と宗教倫理を、魔術にたいして原理的に新しいものとして発展させるわけではない。合理的な形而上学と宗教倫理の発展は、例外がないわけではないが、通例は、祭司以外の勢力の介入を前提とする。すなわち、一方では、形而上学的ないし宗教-倫理的な「啓示」の担い手、すなわち**預言者**の介入であり、他方では、ある礼拝への、祭司以外の帰依者、すなわち「**平信徒**」の協働である。われわれは、諸宗教が、地表上いたるところできわめてよく似た魔術の段階を克服した後に、こうした祭司以外の諸要因の作用を受けて、さらにいかなる発展を遂げることになるか、を考察しようと思う。しかし、そのまえに、ある礼拝に、祭司の利害関心がかけられる場合、そういう祭司的利害関係人の関与によって、ある定型的な発展傾向が始動する、という事情を、ここであらかじめ¹⁵⁶ 確認しておかなければならない。

§ 3. [神概念。宗教倫理。タブー]

およそある特定の神ないしデーモンに、強制ないし祈願によって影響をおよぼすべきかいなか、というもつとも単純な問いは、さしあたりはたんに効果如何の問題である。呪術師がかれのカリスマを「証し」しなければならないように、神もまたその力を「証し」しなければならない。ある神に影響をおよぼそうとしても、なかなかその効果が現れない場合には、その神が無力であるか、あるいは、その神に影響をおよぼす手段が知られていないか、どちらかである、ということになり、その神は放棄されることになる。中国ではいまなお、わずかでも目ざましい成果があれば、神像が名声を博し、靈驗（シェンリン [=神霊]）を持ち¹⁵⁷、信者が頻繁に参詣するようになる。天にたいして臣民を代表する皇帝は、神々の力が成果によって「証し」されると、称号その他、栄誉の印を授与して顕

¹⁵⁶ すなわち、祭司・予言者・平信徒という三者の「相互補完的な対抗関係」一般について、また、平信徒を構成する各社会層を個別に採り上げて論ずる前提として。

¹⁵⁷ <丸山>折原元訳「威信（シェン、リン）を帯び」を変更。</丸山>

彰する。ところが、同じくわずかでも、目ざましい期待外れによって幻滅を味わうと、事情次第では神殿が完全に放棄されることもある。イザヤの預言者的確信、すなわち、かれの神は、王が動揺することさえなければ、エルサレムをアッシリアの手中には渡さないであろう、という確信が、およそ実現の公算はない預言であったにもかかわらず、じっさいには的中した¹⁵⁸、という歴史的偶然が、この神とその預言者の、以後揺らぐことのない地位の基礎となった。ところが、すでにプレ・アニミズム的な呪物や、魔術的天分のカリスマの段階で起きていたことも、これと変わらない。呪術師は、場合によっては死をもって、失敗を償わなければならない。

ところが、祭司となると、失敗の責任を自分から神に、即人的に転嫁できる、という点にかけて、呪術師に比して有利である。ところが、そうした失敗が度々起きて神の威信が低下すると、それにつれて祭司の威信も低下する。ただし、当の失敗の責任が、神にではなく、むしろ崇拝者の振る舞いの側にある、と解釈して、崇拝者を説得する手立てを、祭司が見出す場合には、そのかぎりではない。

さて、祭司が、こうした解釈もくだせるようになるのは、「神強制」にたいする「神奉仕」の観念によってである。すなわち、祭司は、「神奉仕」の観念に依拠すれば、信者たちが、その神を十分に崇拝せず、たとえば犠牲の血やソーマを求める神の渴望を十分に満たして鎮めようとせず、場合によっては、その点にかけて他の神々を優遇し、当の神を蔑ろにしている、だから神は、信者たちの祈願を聞き入れないのだ、とも解釈できるようになる。

ところが、事情次第では、そのようにして崇拝を更新し、いっそう引き上げて、はかばかしい成果がえられない場合もあろう。そのさいには、敵の神々のほうが、依然としていっそう強力であるため、と解釈されよう。そうなると、当の神の声望は地に落ちる。人々は、当の神からは離反して、いっそう強力な神々にすり寄るであろう。ただし、この場合にも、当の神の「他ならぬ崇拝者にたいする」頑なな振る舞いの動機を、かれの威信を損なわず、それどころかかえって高

¹⁵⁸ <丸山>旧約聖書イザヤ書。北のイスラエル王国がアッシリアによって BC722 年に滅ぼされた後、イザヤは南のユダ王国に来て、王のヒゼキヤに対してエジプトに頼らずヤハウェへの信仰を強めることを訴えた。アッシリアのセンナケリブは BC701 年に大軍を率いてエルサレムを包囲したが、しかし解明されていない理由（ネズミの大群あるいはそれによってもたらされたペストという説がある）によってそれが失敗に終わったことを言っている。</丸山>

め、強固にする方向に解釈し、説得する手立てが、なおかつ残されていれば、話は別である。

さて、そういう手立てを考え出すことにも、祭司層は事情によっては成功している。そのうちでももっとも目ざましいのは、ヤハウエ祭司の場合で、かれを崇拜する民にたいするヤハウエの関係は、その民がいつそう深刻な災難に巻き込まれるほど、かえってそれだけ緊密で強固になった。なぜそうなったのか、その理由については、後段でいつそう詳述に論ずるが、およそそうしたことが起きるためには、まず、神的なものの属性について、一連の新しい観念が発展を遂げ、そうした観念が神に帰せられていなければならない。

擬人化された神々やデーモンが、人間に優越するとしても、本来の意味における質的な優位となると、さしあたりは相対的でしかない。神々やデーモンの激情は、精力的な人間たちと同様、節度を越えており、かれらの享楽欲もまた、同様に無際限である。ところが、かれらは、全知でもなければ、全能でもない。かりに全能であったとすれば、神々が複数いるということ自体、ありえまい。また、かれらは、かならずしも永遠ではない。バビロンでも、ゲルマン諸部族でも、神々は永遠ではない¹⁵⁹。ただ、かれらがしばしば、独占した魔法の食物や飲料¹⁶⁰で精彩に富む生存を引き延ばす術を、心得ているにすぎない。それはちょうど、呪術師が調合してくれる魔法の薬液が人間の生命を長引かせるのと同様である。

こうした神々やデーモンについて、なにか質的な区別がなされるとすれば、それは、人間にとって有益な力と、有害な力との区別であろう。そして、当然ながら、前者は通例、善良でより高い「神々」として崇敬され、反対に後者は、より低い「デーモン」として、崇敬されずに、魔法によって呪縛される。後者には、[人間についても考えられる]狡猾な奸計の持ち主という属性が帰せられ、しかもこの属性が彫琢され、華々しい装飾を施されることも、しばしばである。

しかし、神々とデーモンとの区別は、かならずしもつねに、こうした基礎のうえでなされるとはかぎらない、いわんや、有害な諸力の主をつねにデーモンに貶めるという形式でおこなわれるわけではない。神々が享受する礼拝と崇敬の度合

¹⁵⁹ <丸山>ゲルマン神話というより北欧神話ではラグナロクという「神々の滅亡」が神話にふくまれている。なおゲルマン神話でこれを「神々の黄昏」としたのは一種の誤訳。なおバビロンのマルドゥク神話では神々が死ぬことはなくただお互いに争って権力が交代するだけである。</丸山>

¹⁶⁰ <丸山>北欧神話での黄金の林檎、ギリシア神話でのネクタルなど。</丸山>

いは、当の神々の善良さによってきまるのではないし、それどころか、神々の普遍的な重要性¹⁶¹ にさえ依存していない。よりによって偉大で善良な天の神々が、いっさいの礼拝を欠いていることが、じつにしばしばある。それというのも、そうした神々が人間にとって「あまりにも遠い」からではなく、かれらのはたらきが、あまりにも一様で、確定した規則性をそなえ、特別に干渉しなくとも確保されると思えるからである。それに反して、たとえばインドにおける悪疫の神ルドラのように、かなりはっきりと悪魔的性格をそなえている諸力¹⁶² が、「善良な」神々に比してかならずしも微力な神々ではなく、むしろ恐るべき勢力に充溢した形姿をまとっていることもある。

善良な諸力と悪魔的諸力とが質的に分化を遂げることは、事情によっては重要であるが、それとならんで、万神殿の内部に、特別に**倫理的な性質**をそなえた神々が登場することがある。われわれがここで問題とするのは、そういう倫理的な神性の発展である。神の倫理的性質は、当の神崇拝が一神教に発展して初めて、当の一神に付与される、というものではけっしてない。倫理的な神は、なるほど一神教において、他に比していっそう広汎な帰結をとまなうことになるが、それ自体としては、万神殿形成のありとあらゆる段階に出現可能である。当然のことながら、そうした倫理性を帯びた神々に属するのは、とくにしばしば、**法発見**¹⁶³にかかわる権能を特別に掌握した機能神¹⁶⁴と、**神託**を判告する権力をもつ機能神とである。

¹⁶¹ <丸山>神々に普遍的な重要性の尺度が存在するのかという疑問を発生させる表現。おそらくは万神殿での序列などを想定しているのであろう。</丸山>

¹⁶² <丸山>ルドラはインド神話での暴風雨の神でありモンスーンが神格化されたものである。それ故に暴風雨によって人に被害をもたらす一方で大地に慈雨をもたらす恵みの神でもあり、ヴェーバーが言うような「悪魔的性格」ではなくむしろ人々の健康や安寧を司る神でもあり悪疫の神どころか医療の神でもある。</丸山>

¹⁶³ ヴェーバー社会学の用語法では、「法発見 *Rechtsfindung*」とは、立法＝「法創造 *Rechtsschöpfung*」のことではなく、個々の事案について「法」つまり「正義にかなう判決」を発見することをいう。<丸山>ドイツの法制史では、ドイツの中世では新たな法を作ることは行われず、裁判においては既に存在している良き法を見出す（実際はそれが新たな法原理を作っている場合もあった）ことが行われ、それを「法発見」と呼んだ。折原注のようにヴェーバー社会学だけの用語ではない。</丸山>

¹⁶⁴ <丸山>多神教において特定の役割を受け持っている神のこと。</丸山>

「神占」の術は、当初には直接、精霊信仰の魔術から発展してくる。精霊も、他のすべての存在と同じく、まったく不規則にはたらくわけではない。精霊がはたらく条件を知れば、その徴候、すなわち、精霊の意向が経験的に示される予兆を組み合わせ、精霊がどう振る舞うか、推定することができる。墳墓・家屋・道路の敷設や、経済上・政治上の新規事業は、以前の経験に照らして好都合な場所と時を選んで、着手され実施されなければならない。中国のいわゆる道教祭司¹⁶⁵のように、ある社会層がこうした神占術によって生計を立てると、その技法（中国の風水）は、揺るぎない力を獲得することができる。その場合には、経済上の合理性はことごとく、精霊の抵抗に遇って挫折する。鉄道や工場の建設は、着手されるや工程ごとに、精霊と衝突せずにはいなかった。資本主義が十全に力を発揮するようになって初めて、この抵抗に止めを刺すことができた。日露戦争の際に日本軍はしかしなお、占い上好機ではないという理由で個々の戦いで勝機を逃したように見える¹⁶⁶。これにたいして、すでにパウサニ阿斯は、プラタイアイの戦闘¹⁶⁷のさい、予兆の吉凶を、作戦の必要に応じて、巧みに「様式化して」使い分ける術を心得ていた。

ところで、[かつては] 氏族間の私闘¹⁶⁸の解決にあたって、判決の規準も [強制も] ない、たんなる仲裁裁定がおこなわれていたが、やがて政治権力が司法運営を一手に引き受けると、そうした仲裁裁定に代えて、[一定の手続きと規準にし

¹⁶⁵ <丸山>道教のここの例に対して「祭祀」という言葉を使うのは不適でこれこそ「呪術師」であろう。後の「儒教と道教」でも道教を正統信仰である儒教の異端であると説明しているが、まったくの噴飯ものである。</丸山>

¹⁶⁶ <丸山>一体どこからこんな与太話を仕入れて来たのか理解に苦しむ。そもそも風水思想が日本で流行していたのは江戸時代くらいまでで、明治以降もまだそれが重視されていたなどという事実は無い。おそらくは日露戦争の開戦後に諏訪大社の御柱が倒れた（それが倒れると天下が乱れるとされていた）というのが新聞等で報じられたのが間違っって伝わったのではないかな。</丸山>

¹⁶⁷ <丸山>プラタイアまたはプラタイアイの戦い。サラミスの海戦でギリシアに大敗したペルシアの残存勢力とスパルタ・アテネ・コリントスのギリシアの都市国家連合軍が BC479 年に戦ったもので、右翼のスパルタ軍が大半のペルシア軍を打ち取って、この戦いはギリシア側の完勝に終わり、ギリシアからペルシア勢力は一掃された。この戦いでパウサニ阿斯は 2 度占いをを行い、凶であった 1 回目は防戦に努め、2 回目に吉が出るとそれをスパルタ軍に伝え士気を高めて攻勢に出て成功した。日露戦争の日本軍はこのスパルタ軍より劣っていると言っている訳である。</丸山>

¹⁶⁸ <丸山>私闘（フェーデ）とは古ゲルマン法において家と家の間での戦闘状態を言い、片方の家が他方の家のメンバーによって家族が殺されるなどした場合、自分達で相手の家に復讐することが広く行われた。後に 11 世紀から 12 世紀になるとフェーデは徐々に禁止されるようになり、こういった自力救済が国家の裁判制度に基づく刑執行に取って代わられた。</丸山>

たがう] 判決を強制するようになる。あるいはまた、[かつては] 宗教上・政治上の不法行為が犯されると、それによって [怒った神の祟りに] 脅かされる [ゲマインシャフトの] 全体が、[直接] 当該行為者を捕らえて私刑に処していたが、政治権力が司法運営を引き受けると、一定の秩序をそなえた訴訟手続きに置き換えて、その判決に従わせることになる。ところが、そうなっても、判決の真理性 [真理としての拘束力] は、ほとんどつねに、神の啓示 (神判) によって媒介される。したがって呪術師層¹⁶⁹が、神託や神判やそれらの準備手続きを手中に掌握する術を心得る場合には、かれらの権力ある地位が、しばしば圧倒的な優位を持続的に保つ [たとえば、世俗の政治権力に対抗し、並立関係に立って、世俗権力の権能を訴訟指揮に制限する] のである。

さて、人間生活一般の実情と完全に照応して、**法秩序**の守護者が、つねに最強の神ときまっているわけではけっしてない。インドのヴァルナもエジプトのマアトも、最強の神ではなかったし、ましてやアッティカのリュコス・ディケー・テミス¹⁷⁰、さらにはアポローン¹⁷¹も、最強の神ではなかった。もっぱらただ、これらの神々の倫理的な資質が、かれらの特徴として際立ち、これが、神託や神判によってやはりつねになにほどこかは告知される「真理」の意味に適った特徴と見られているにすぎない。

ところで、この「倫理的な」神が法秩序と善き習俗を守護するのは、かれが神だからではなく——擬人化された神々は、さしあたり「倫理」と特別の関係はもたず、いずれにせよ、その点にかけては、むしろ人間以下である¹⁷²——、かれがいまや、この特別の種類の**行為**を、どうしても守護せざるをえなくなるからである。それでは、神々にたいする倫理性の要求が、どういう場合に強められ、高められるのか、といえ、1. いくつかの政治団体が平定されることによって拡大した版図の内部で、権力が拡張を遂げ、法発見の秩序づけられた性質への要求も強

¹⁶⁹ ここでとくに「呪術師層 *Zaubererschafft*」という語を用いているのは、一定の手続きにしたがって神意を問い、判別し、告知するカリスマをそなえた「法予言者」ないしそれへの移行形態を含む、広い意味を考えてのことであろう。

¹⁷⁰ <丸山>ギリシア神話で、ディケーが自然の法、その娘であるテミスが人間の法を司る神。リュコスは狼の意味でおそらく何か別の神の間違い。合わせてギリシアで法を司る神々と解釈しておけば良い。</丸山>

¹⁷¹ <丸山>神託を授ける神として。</丸山>

¹⁷² <丸山>おそらくギリシア神話の神々を想定している。</丸山>

められるとき、2. 経済が気象に準拠して営まれるようになり、この条件のもとに、自然法則にしたがう世界事象を、持続的に意味づけられ、秩序づけられた、ある宇宙^{コスモス}〔自足完結的世界〕に見立てて、合理的に把握しようとする、その範囲が、それだけ拡大するとき、3. つねに新たな種類の人間関係が、慣習律¹⁷³的な規則によって規制されるようになり、その度合いが強まって、人間どうしがそうした規則の遵守に相互に依存し合う意義がたかまるとき、——とりわけ、4. 友人・封建家臣・官吏・取引相手・債務者・その他、誰によってであれ、ひとたび発せられた言葉が信頼性をそなえていることの、社会的また経済的意義がたかまるとき、つまり、一言でいえば、個人の行動を計算可能にする「義務」の宇宙に、個々人が倫理的に拘束されることの意義が高まる時、である。

ところで、守護を求められる神々のほうも、明らかに、みずからある秩序に服したか、それとも、神々として、大王たちと同じように、ある秩序を創造して、その秩序を神意の特別の内容としたか、どちらかであるにちがいない。第一の場合には、神々の背後に、ある上位の非人格的な力が現れ、神々を内面的に拘束し、神々の行いの価値を評価することになるが、そうした非人格的な力自体には、これまたさまざまな種類がありうる。

神々を超える普遍性をそなえた非人格的な力は、まず「運命」の力として現れる。ギリシア人の「運命」(モイラ¹⁷⁴)は、そうした力の一種で、あらゆる個別的運命の根本特徴を、大枠において、とくに倫理とは無関係に、非合理的に予定している。この予定は、ある限界内では柔軟であるが、運命に逆らう干渉を加えてあからさまに侵害しすぎると、最大の神々にとっても(自分の定めを超えることとして)危険になる。いかに祈念しても成果が出ない場合も、他の不首尾とともに、やはり運命に逆らったため、と説明される。

英雄的戦士が平生そなえている内面的態度は、この種のものである。もっぱら倫理面に関心を示し、それ以外には不偏不党で、賢明にして善良な「摂理」といったものへの合理主義的信仰は、とりわけ英雄的戦士には無縁である。ここに

¹⁷³ 「慣習律 **Konvention**」の概念。無定形—習慣—習俗—慣習律—法律。<丸山>成文法ではないがあるゲマインシャフトの中であたかも法律のように取り扱われているルールのこと。</丸山>

¹⁷⁴ <丸山>**Μοῖρα**、ギリシア神話で運命を司る三女神(クロトー、ラケシス、アトロポスの三姉妹)のこと。クロトーが運命の糸を紡ぎ、ラケシスがその長さを測って人間それぞれに割当て、最後にアトロポスがそれを断ち切る、とされた。</丸山>

も、英雄精神と、あらゆる種類の宗教的ないしは純倫理的な合理主義との間の深い緊張が、窺われるが、これについては先にも簡単に触れたし、後段でも繰り返し取り上げることになる。

それというのも、官僚層あるいは神政政治¹⁷⁵ 的教権者層、たとえば中国の官僚層あるいはインドのバラモンが信奉する非人格的な力¹⁷⁶ は、英雄精神のそれとはまったく異なる様相を呈する。官僚ないしバラモンの非人格的な力は、調和的で合理的な世界秩序を保障する摂理的な力であって、個々の場合に依拠して、あるときには宇宙的、他のあるときには社会倫理的な特性をいっそう強く帯びるとしても、通常は両方の特性を併せもっている。儒教徒の超神々^{ユーバーゲットリヒ}的 [擬人的な神々を超える] 秩序は、道教徒のそれとまったく同様、宇宙的な性格と同時に、倫理的に合理的な固有の性格とを兼ねそなえており、両方とも、世界事象の規則性と幸福な秩序とを保障する非人格的な摂理の力として捉えられている。これは、合理主義的な官僚制の見地である。また、インドのリタ¹⁷⁷ は、倫理的性格がいっそう顕著であるが、宗教的儀式と宇宙の確定的秩序、したがってまた人間の行為一般の確定的秩序を保障する非人格的な力であって、本質的に経験的な、神崇拜よりもむしろ神強制の技法を駆使するヴェーダ祭司層の見地である。あるいはまた、後代のインドには、あらゆる現象界の無意味な変遷と無常性に唯一屈しない存在の超神々的全一性という観念が出現したが、これは、現世の営みには無関心に対峙している知識層の思弁の見地である。

ところが、自然の秩序と、通例これと等置される社会関係、とりわけ法の秩序とが、神々に優越するのではなく、神々の創造物であるとみなされる場合——われわれは後段で、いかなる条件のもとでそうした見地が発生するのか、を問うであろうが、その場合——にも、神が、かれによって創造されたこの秩序を、侵害-

¹⁷⁵ <丸山>神権政治とも言う。神が直接人々を支配するという意味で、ユダヤの歴史家ヨセフスの造語でイスラエルにおけるような神の言葉に従うことを第一とする政治。</丸山>

¹⁷⁶ <丸山>上記の訳注のように通常神政政治は古代ユダヤのことについて言うもので、インドや中国を神政政治と表現しているのは拡大解釈以外の何物でもない。インドでは直接政治に携わっていたのはバラモンではなくクシャトリアの王侯貴族であり、中国ではそもそも「神の命令」のような概念は存在せず官僚層が科挙という儒教的教養を問う試験合格という資格が求められるだけで、神政政治では全く無い。</丸山>

¹⁷⁷ <丸山>インド神話でバルナは宇宙の秩序の保護者であり、宇宙の規則であるリタを守護する。バルナはこのリタに背く者を捕縛したり病氣にかからせたりする。後にこのリタの概念はダルマと呼ばれるようになる。</丸山>

毀損から守り抜くであろうことは、自明のこととして前提とされる。この要請が思考のうえで貫徹されると、人間の宗教的行為ならびに神にたいする一般的態度決定に、広汎な帰結をもたらす。それは、宗教倫理の発展の動因となる。すなわち、人間にたいする神の要求を、しばしば不十分な「自然」の要求からは截然と区別し、宗教倫理として展開する動因を与える。そうすると、超感性的諸力に影響を与える原生的なふたつのやり方——すなわち、魔術によって諸力を人間の目的に屈伏させるか、あるいは、なんらかの倫理的徳目の実践ではなく、超感性的諸力の利己的な願望を満たしてやることによって、諸力に取り入り、諸力を味方につけるか、このふたつのやり方——と並んで、神の好意を勝ち取る独特の手段として、宗教上の戒律を遵守する、というやり方が、登場してくる。

さて、もとより宗教倫理が、およそこうした見方とともに初めて成立するというわけではない。むしろ反対に、ある種の宗教倫理が、もっぱら魔術的に動機づけられた行動規範という形で、しかもきわめて有効な仕方で存立し、当の行動規範の侵害が宗教上の禁忌とみなされる。精霊信仰が発展を遂げると、特定の生活過程、とりわけ非日常的な生活過程は、ある特定の精霊が人間のなかに乗り移ることによって引き起こされる、と考えられるようになる。たとえば病気・出生・思春期の諸現象・月経などである。そうした精霊は、「清浄」とも「不浄」ともみなされ、しばしば偶然に「清浄」から「不浄」に、あるいは逆に、転変を遂げることもあるが、実際上の効果はまったくといっていいほど変わらない。それというのも、不覚にも精霊を刺激して、当人に乗り移られるとか、あるいは別人にもつぎつぎに乗り移られて、魔術的な危害を被ることがないように、いずれにせよそういうきっかけを与えないようにしなければならない。その結果、該当者は、肉体的にも社会的にも隔離されて、他人との接触を避けなければならない。場合によっては、なんと本人も、自分自身の人格との接触を許されなくなる。この理由で、たとえばポリネシアのカリスマ的諸侯のように、自分の食物も「自分に憑依した」魔力で汚染されないように、自分では食せず、他人に注意深く食べさせてもらう、ということもしばしばある¹⁷⁸。ひとたびこうした考え方が生まれる

¹⁷⁸ <丸山>出典はおそらくはフレイザーの「金枝篇」か。ポリネシアではなく日本の太古の「ミカド」が自分で体を動かしてはいけず、体を洗うのも寝ている間に従者が行うという記述がある。（この辺りギルバート&サリヴァンのオペレッタの「ミカド」を想像させる。「ミカド」にはナンキ・プーとかヤムヤムとかのポリネシア風の名前の人物が多く登場する。）いずれにせよフレイザーの記述自体が単なる言い伝

と、魔術カリスマを所持している人間の呪術的操作によっても、ある事物や人間に、他の事物や人間にとっての「タブー」という性質が与えられ、それらに触れると悪しき呪力を招く、とおそれられるのも当然であろう。

ところで、そのようにしてタブーを設定するカリスマ的権力は、さまざまなやり方で、きわめて合理的かつ体系的に、とくに大規模にはインドネシアおよび南太平洋地域で、行使された¹⁷⁹。その場合、つぎのとおり数多の経済的また社会的利害関心が、タブーによって保障される。すなわち、(中世初期の王たちが森林に禁制を敷いたやり方に倣う) 森林と禽獣の保護、飢饉時に稀少となる備蓄の(不経済な消費の禁制による) 保護、財産(とりわけ、特権を与えられた祭司や貴族の特別財産)の保護、(アカンの事例でヨシュアによってなされたような¹⁸⁰) 共有戦利品の、個人的窃取からの保護、諸身分が、血の純潔と身分の威信を保持するために取る、性的および即人的な疎隔[内部婚と閉鎖的社交圏の維持]といった経済的また社会的利害関心である。

タブーはそのように、宗教を、宗教以外の利害関心に直接役立てようとする最初でもっとも一般的な事例であるが、そこには同時に、宗教的なもの[一般]にそなわる極度に頑強な固有法則性も示される。それというのも、タブー規範は、部分的には信じがたいほどの非合理性¹⁸¹をそなえ、しばしば当の規範によって特権を与えられている者自身にとってさえ、きわめて煩わしい[不都合な]拘束となるからである[そういう形で、宗教的なものの固有法則性・自律性が示される]。場合によっては、タブーの合理化から、ひとつの規範体系が成立し、これに照らして、ある種の行為が、金輪際、宗教的に嫌悪されるべきものとみなされる。そして、当の行為が犯された場合、悪しき呪力が民仲間全体におよぶのを避けるには、なんらかの償いが、事情次第では犯人の殺害が、なされなければならない、

えレベルであっておそらく神道などでの「齋戒」の話と混同しており、「しばしばある」ような事例ではまったくなく、例によってヴェーバーによる誇張である。</丸山>

¹⁷⁹ <丸山>ここもおそらくフレイザーの「金枝篇」の第2章「魂の危機」を下敷きにしている可能性が高い。</丸山>

¹⁸⁰ <丸山>旧約聖書、ヨシュア記7より。アカンがヨシュアの命令に背き戦利品を自分のものとしたのをヤハウェが怒ってイスラエルに敗北を与えたため、ヨシュアがアカンとその家族を石で打ち殺したもの。</丸山>

¹⁸¹ 宗教以外の利害関心にもとづく目的の達成に役立たず、むしろそれには抵抗する「目的非合理性」即「宗教の固有法則性・自律性」。

とされる。このようにして、食事にかんする禁制、労働を禁止される「厄日」(ユダヤ教の安息日の始原)、あるいは、特定の間人圏内とくに近親者どうしの結婚の禁止といった、タブーによって保障された倫理の一体系が成立する。その場合、合理的な理由からであれ、病気その他の悪しき呪力にかんする経験という具体的・非合理的理由からであれ、いったん慣例となったものが「聖なるもの」とみなされるのは、いたって自然のことであろう。

さて、タブー規範は、個々の事物やとくに動物のなかに住みついているある種の精霊が、特定の社会圏にたいして特別の意義をそなえている、という観念と、一見十分には説明されていない仕方ではあるが、緊密に結びついている。精霊の化身とされる動物が、神聖な動物として、局地的な政治団体における礼拝の中心に置かれるのは、ままたること、もつとも際立った実例は、エジプトにみられる¹⁸²。それ以外の社会団体にも、自然成長的な団体であろうと、人為的に創設された団体の性格が優つていようと、どちらであれ、動物や他の自然物ないし人工の制作品が、それぞれの中心点に置かれることがある。ここから発展して、もつとも広汎に普及した社会制度に、いわゆるトートミズムがある。これは、ひとつの事物、たいていはひとつの自然物、もつとも純粋な類型ではひとつの動物と、特定の人間圏との間に成り立つ特別の関係で、この人間圏にとって、当の事物は、擬制的兄弟関係の象徴とみなされる。当初にはおそらく、当の動物を共に食することによって獲得される、その動物の「精霊」が共通に乗り移った状態の象徴とみられたのであろう。そうした擬制的兄弟関係がおよぶ内容上の範囲は、トートム仲間がトートム対象にたいして取り結ぶ関係の内容とまったく同様、たえず動揺して、一定しない。十全に発展した類型においては、前者は、族外婚をおこなう氏族のあらゆる兄弟的義務を含んでおり、後者は、ゲマインシャフトの祭式としての食事以外には、トートム動物を殺害したり食したりすることの禁止と、場合によっては、その他にも、祭式上の義務をとこなうことがある。この祭式上の義務はたいてい、自分たちは当のトートム動物の子孫であるという、頻繁にみられる(が、普遍的ではない)信仰にもとづくものである。

トートムによるこの擬制兄弟関係が地表上にあまねく行き渡った発展の経過については、いまでも非和解的な論争がおこなわれている。われわれは、基本的に

¹⁸² <丸山>ハヤブサの頭を持つホルス、聖なる雄牛アピス、雄羊のアメン・ラー、知恵の神トトの聖鳥であるトキなど。</丸山>

は、つぎのように考えてよかろう。すなわち、トーテムとは、機能上、礼拝仲間の神々のアニミズム的対幅〔礼拝仲間の神々が、当の礼拝仲間にたいして果たす機能を、アニミズムの段階でアニミズム仲間にたいして果たす「機能的等価物」〕にほかならない。それというのも、礼拝仲間関係は通例、先にも触れたとおり¹⁸³、ありとあらゆる種類の社会団体と結合している¹⁸⁴が、なぜそうなるのかといえ、
「即物化されていない」思考にとっては、純然たる人為的また即物的な「目的団体」も〔特定の目的を追求する「ゲゼルシャフト関係」としては捉えられず〕、個人的¹⁸⁵で宗教的に保障された兄弟関係〔という擬制〕を欠くことができなかったからである。氏族〔という擬制兄弟関係〕も性生活の規制に役立てられたが、とくにこの性生活の規制〔という目的〕が、いたるところで、トーテミズムの觀念にこよなく表明されるような、タブーに類する宗教上の保障を創出したのは、そのためであろう¹⁸⁶。とはいえ、トーテム規制のおよぶ範囲は、性政策上の目的にも、およそ「氏族」にも、かぎられてはいないし、かならずしも、この領域で初めて発生したわけではない。それはむしろ、擬制兄弟関係を魔術的保障のもとにおく、広汎に普及したやり方である。

トーテミズムがかつて普遍的におこなわれていたという信仰、ましてや、ほとんどあらゆる社会的ゲマインシャフトと宗教全体がトーテミズムから〔派生したものとして〕演繹できるといった信仰は、今日では、強引すぎる極論として、ほとんど完全に放棄されている。しかし、魔術的に保護され強制される門閥間の分業、職業の種別化、それにともない、(対外商業とは対照的に)規則的な内部現象としての交換の発展と規制にたいしては、トーテミズムに由来する諸動機が、しばしばきわめて重要な役割を演じてきた。

タブー化の諸現象、とくに食事にかんする呪術的に制約された禁制が、われわれに示してくれるのは、食卓ゲマインシャフトという制度がきわめて重要な意義

¹⁸³ <丸山>当日本語訳 P.15。</丸山>

¹⁸⁴ 別言すれば、どんな種類の社会団体も、「臨機的」結集にとどまらず、「多年生」となって団結を維持しようとするれば、固有の神々か固有のトーテムを戴く「礼拝仲間」として組織されるほかはない。

¹⁸⁵ <丸山>元訳の「即人的」を変更。</丸山>

¹⁸⁶ attrahieren、語源は, ad-traho。ヴェーバーの用語法は cf. WuG: 237。

をもつにいたる、いまひとつの新しい源泉である。すでに見たとおり¹⁸⁷、その第一の源泉は、家ゲマインシャフトにある。第二は、タブー的な不浄の思想に制約されて、食卓ゲマインシャフトが、魔術上同等の資格をそなえた仲間制限される、という現象である。食卓ゲマインシャフトのこの二源泉は、互いに競合し、衝突し合うこともある。たとえば、妻が夫とは異なる氏族に属する場合、妻はしばしば、夫と食卓を共にできず、夫が食事するところを見ることさえ許されない。まったく同様に、タブーによって保護される王や、タブーによって特権を与えられた身分（カースト）ないし宗教ゲマインシャフトは、余所者と食卓を共にすることを許されないし、高位のカーストは、礼拝上の聖餐のさい、あるいは、場合によってはさらに日常の食事のさいにも、「不浄な」部外者の視線にさらされてはならない、とされる。他方、まさにそれゆえ、食卓ゲマインシャフトの創出は、きわめてしばしば、宗教的な、したがってまた、事情によっては種族¹⁸⁸ また政治的な、擬制兄弟関係を創り出す手段のひとつともなる。キリスト教の「異邦人伝道による世界宗教への」発展における最初の大きな転機は、アンティオキアで、食卓ゲマインシャフトが、割礼を受けていない改宗者とペトロとの間に創り出されたことにあった。それゆえに「食卓ゲマインシャフトの結成に、タブー障壁の突破という意義がそなわっていたからこそ」パウロは、ペトロにたいする論難¹⁸⁹において、食卓ゲマインシャフト結成の意義を、決定的に重視したのである。

他方、タブー規範によって創出される障壁が、交易を阻止し、市場ゲマインシャフト¹⁹⁰ その他の社会的ゲマインシャフトの発展を阻止する度合いは、並外れて

¹⁸⁷ <丸山>当日本語訳 P.23。</丸山>

¹⁸⁸<丸山>「種族」については、ヴェーバーの「経済と社会」の中の「種族的ゲマインシャフト関係」を参照。https://nam-students.blogspot.com/2013/03/blog-post_3538.html <丸山>

¹⁸⁹ ペテロは、アンティオキアで非割礼者と食卓を共にし、擬制兄弟関係を生み出しながら、パウロらがエルサレムから派遣されてやってくると、その非難をおそれて、食卓から離れた。パウロは、ペテロのそうした逡巡を、偽善として公然と非難した（ガラテアの信徒への手紙第2章11-14）。ヴェーバーは、筆頭使徒ペテロにたいするこの公然たる非難の内容それ自体にもまして、正典編纂のさい、この件の記述が削除されずに採用され、継承された事実の意義を重視して、「擬制兄弟関係の締結による市民層結成の受胎の時」とみなしている。

¹⁹⁰ 市場が、ゲゼルシャフトでなくゲマインシャフトとされること。市場圏は、ゲゼルシャフトではない。

大きい。イスラムのシーア派¹⁹¹ に知られているような、自分の宗派に属さない者をみな絶対的に不浄とみなす考え方は、近世にいたって、その弊害があらゆる種類の虚構によって除去されるまでは、その信奉者にとって、他派との交流を根本的に妨げる要因をなしてきた。インドのカーストにおけるタブーの規定も、異カースト間の個人的な¹⁹² 交流を強力に阻む根本要因をなしたが、その度合いは、中国の精霊信仰における風水の体系が、物財の交易をじっさいに阻止した¹⁹³ のに比べて、はるかに強靱であった。

日常生活の基本的な必要にたいする、宗教的なものの勢力の限界は、当然のことながら、この領域にも現れる。すなわち、「職人の手は、(インドのカースト・タブーによれば) つねに清浄である」とされ、同様に鉱山や「手工業の」仕事場「[エルガステーション]」、商店で販売のために陳列される商品、托鉢修行者(禁欲をおこなうバラモン徒弟)に手渡される食物も、まったく同様に清浄とみなされる。ただ¹⁹⁴、性にかんするカーストのタブーは、一夫多妻を求める有産者の利害関心に好都合なように、骨抜きにされる「という形で「日常生活の基本的な必要」にたいする限界を露呈する」のが常である。下層カーストの娘たちは、限られた程度ではあるが、上層カーストの側室となることを認められていた。

インドのカースト・タブーもまた、中国の風水と同じく、鉄道交通の普及というたんなる事実によって¹⁹⁵、緩徐ながらも確実に、骨抜きにされる。カースト・タブーの諸規定によって、資本主義発展が外形上不可能になる、というのではない。とはいえ、タブーの諸規定が、いったんそれに固有の勢力を獲得してしまっ

¹⁹¹ <丸山>イスラーム教徒における少数派。ムハンマドの血統である4代目カリフのアリーの子孫のみを正統と認める立場で多数派のスナ派と対立するもの。しかしイランなどでは多い。</丸山>

¹⁹² <丸山>元訳の「即人的な」を変更。</丸山>

¹⁹³ <丸山>根拠不明の議論。中国での風水は都市の建設や建物の建造時に大きな影響を及ぼしたが、それが物財の交易を阻止した事例は知られていない。</丸山>

¹⁹⁴ この事例が、上例から区別されるのは、宗教的なものの制約が突破される要因が、有産階級の利害関心という特殊な「必要」にあることと、突破の仕方が、タブーの解釈替えではなく、部分的違背として相対的には公然となされる、という二点にあらう。著者ヴェーバーがどちらに力点を置いていたかは、ここの文面からは判読できない。

¹⁹⁵ 人々の水平移動、すなわち局地的・閉鎖的文化圏間の越境移動にともない、局地的文化の自明性が失われ、それだけ「理知 ration」がはたらき始め、それまでは自明性を帯びていた非合理的なタブー制約の拘束力も減衰する。

た土地に、経済的合理主義が根を下ろし、そこで生え抜きの発展を遂げることは、まず起きようがない。加えては、別々の職業——ということはつまり、別々のカースト——に属する労働者たちを、ひとつの経営内部の仕事場に集め、分業による協業の関係に置くことにたいしては、タブーによる制約を緩和するため、どんな特例措置が講じられようとも、やはりなんとしても内面からの阻害作用がおよぶことは否みがたい。カースト秩序は、個々の実定的規定によってではなくとも、やはりその「精神」と諸前提にしたがい、労働の手工業者的な〔完成品別〕**種別化**¹⁹⁶を、絶えず促進する方向に作用する。

しかも、カーストの宗教的聖別が経済運営の「精神」におよぼす特殊な作用は、まさに合理主義とは正反対のものである。カースト秩序が、個々の分業的活動を、カーストの識別標識とするかぎり、カースト秩序は当の活動を、宗教的に割り当てられ、したがって宗教的に聖別される「職業」に見立てる。インドのカーストは、もっとも軽蔑されるカーストでさえ、それぞれの生業に——泥棒の生業も例外ではなく——、特定の神々、あるいはともかくも特定の神意によって設定され、もっぱら自分たちに割り当てられた生の充足を見出し、この「職業的課題」を技術的に完成された形で達成することによって、自分たちの品位感情を培っている。しかし、この「職業倫理」は、少なくとも生業についてみるかぎり、あるきわめて特殊な意味において「伝統主義的」であり、合理的ではない。この職業倫理の遂行と確証は、生業としての手工業生産の領域では、〔生産遂行の所産としての〕**生産物**の質的な完璧さに求められる。生産遂行の仕方を合理化しようという考えは、カーストの職業倫理には無縁である。ところが、あらゆる近代的-合理的な技術、あるいは合理的な営利経済¹⁹⁷への経営の体系化、したがって、あらゆる近代資本主義の根底にあるのは、**生産遂行の仕方**の合理化である。そうい

¹⁹⁶ 一種類の完成品の製造工程を、素材の第一次加工から仕上げまで、「横に」分割して、個々の工程をそれぞれひとりの労働者に割り当て、反復加工させる、という「工程別分業」ではなく、一人の手工業者が、「縦に」分割された、一種類の完成品の製造を担当し、素材の選択から最終の仕上げまで、全工程をひとりでこなし、名人芸も発揮する「種別分業」。

¹⁹⁷ <丸山>自分達が必要とするものだけを生産する段階から、それを販売することによって利益を得ようとする段階への移行。例としては古代ローマで大農園で自分達が食べる穀物中心の生産から、ワインやオリーブなどの商品作物の販売へと移行した例など。</丸山>

う経済合理主義、[それを体現するような]企業家の倫理的聖別¹⁹⁸は、禁欲のプロテストンティズムの倫理が達成するところである。カースト倫理が称揚するのは、手工業の「精神」であり、生産物の美と質の良さによって確証される、各カーストの伝統に即した、生産者の個人的¹⁹⁹かつ達人的な熟練への誇りである。これは、貨幣に換算される経済収益や、合理的な労働利用によって確証される合理的技術の奇蹟 [労働利用の効率と成果の飛躍的拡大] に対する矜持とは異なるものである。

インドのカースト秩序に特有の作用にとつては、とりわけ靈魂輪廻信仰との関連が決定的であつた。この関連について[本来は、当の信仰内容の解明と類型論的位置づけのうえで立ち入るべき問題であるが]ここでも先取りして論及すれば、再生のチャンス²⁰⁰の改善[上級カーストへの再生]は、自分のカーストに指定された職業活動の枠内における確証によってのみ、達成可能とされる。自分のカーストからのいかなる逸脱も、とりわけ、他の上層カーストの活動領域に踏み入ろうとする試みはすべて、悪しき呪力を招き、再生のチャンスを不利にする。このことが、インドで頻繁に観察されるつぎの事態を説明する。すなわち、再生チャンスの改善を特別に心がけて当然の、最下層のカーストこそが、もっとも頑強に、自分のカーストとその義務にしがみつき、(全般的には)カースト秩序をたとえば「社会革命」や「改革」によって覆そうとはけつして考えない、という事態である。

「汝の職業に止まれ」という、ルターによつても著しく強調された[キリスト教]聖書の[伝統主義的]徳目が、ここでは宗教上の根本義務にまで高められ、[再生チャンスの有利-不利という]重大な宗教的賞罰 [正負の制裁] によって保障されているのである。

精霊信仰が神々信仰へと合理化されるどころ、つまり、精霊が魔術によって強制されるのではなく、神々が礼拝によって崇拝され、祈られるところでは、精霊信仰の魔術的倫理が、つぎの觀念に転態を遂げる。すなわち、神の意思に適う諸規範を侵害する者は、当の[諸規範からなる]秩序を特別に守護する神の倫理的な

¹⁹⁸ そういう企業家を、たんなる経済上の成功者としてではなく、倫理的にも「義しい人」として、それゆえの経済的成功者として、称揚し、「倫理的に光輝をあらしめる」こと。

¹⁹⁹ <丸山>元訳の「即人的」を変更。</丸山>

²⁰⁰ <丸山>元訳の「シャンス」を「チャンス」に変更。以下同様。</丸山>