

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だれない。いずれにせよ、われわれがここで問題とするのは、宗教の「^{ヴェーバン}本質」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、当の行為の外面向的な経過は、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、「かくなつて他とならなかつたのはなぜか」と問い合わせ、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、「かくなつて他とならなかつた」根拠を説明しようとする「理解科学」(ここでは、こ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 外面向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、そこからは選び出せない、外面向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

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、(当の行為自体に対しては超越的な)「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『経済的な指向を持つている』」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、中公パックス「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 に入つて初めて獲得されるが、任意の誰もが、法悦状態に入つて、こ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、主要にはこうした非日常的能力である。「マガ¹⁵」から「マギッシュ [魔術的] 」という言葉が派生する。ここで我々は、こ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] 賦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、当の賦物を拒みようもなく与えられているが、こうした事物ないし人物以外は、どんな手立てを講じても、こうした賦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、こうした「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靈的な力のこと。</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「靈力・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、こ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、こうした萌芽も、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全ての形態が、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、なんど決議しても、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。

とはいっても、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、すでに抱懐されている。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「ヴァーゼンハイテン本體」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、つまり精靈信仰である。
「ガイスト精靈」とは、さしあたり「ゼーレ靈魂」でも「デーモンデーモン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。神や精靈が人間に對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）のような何らかのわざ行為によって救済されるという考え方。ルターはこ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 δαίμον (daimon) に由来し、人間と神の中間にあって仲立ちをする精靈的な存在であり、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乗り移ることができる、とされる。

こ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、この領域における全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」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^{ライエン}悦^{エクスター}を、「経営」^{ペトリープ}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

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、特別の職能を發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」をなしているといつてもよい。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「マネージメント(私企業経営)」に限定されない。国家行政も「ペトリープ」である。

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「ツンフト」を結成することがあるが、通常は「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

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。こ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、わけても音楽が用いられる。こ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靈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。こうした手腕は当然、ほとんどいたるところで秘技となつた。

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としての「靈魂」の観念に発展を遂げる。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していく「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。こうした本体と事物——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こうした本体は、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、こ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こうした本体が、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、こうした事物などに「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。こうした諸段階

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、個々の具体的な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つて初めて、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。

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>

我々は、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、つまり気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、敵の心臓を喰えれ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²⁵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、しかも場合に応じて、祝福を与えることもあれば、災禍をもたらす場合もある²⁶。「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²⁷）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。

²⁵ <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>

²⁶ <丸山>ヴェーバーは文中で「夢における靈魂」「死後の魂」「外部の精靈」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>

²⁷ <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レヴァーカ派（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

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」^{ベドイテン}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「^{ジュンボリック}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観念が現れてくる。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、という観念である。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全て墓に埋めなければならない、という観念であった。こうした観念は、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、こ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。一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靈的なものである。それが人に作用するのは徵候やあるいはただの象徴としてに過ぎないとしたなら

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>

ば、その場合人はそういった徵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、精靈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。そうなると問題はもっぱら、こうした象徴操作の術に職業上精通した者たちが、彼らの信仰と、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、彼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、こ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、彼らが自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、津波のように岸辺を襲い、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²⁸。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」を帯びてきて、現実の効果の達成も、なにか意味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全て、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

²⁸ <丸山>中国などの死錢のことだと思われる。</丸山>

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、彼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²⁹、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〔鋳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、魔術的觀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、アメノフィス四世（イクナトン）³⁰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³¹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³²的な病癒し・魔除け・厄除けなど、魔術的

²⁹ <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>

³⁰ <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？。アメノ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>

³¹ <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>

³² <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

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」³³⁾、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）、などが挙げできよう。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あるが、いまや宗教が、こうした自然の障壁に加えて、強力な障壁となって立ち塞がる。聖なるものとは、格別に不变なものである、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、頭蓋からは脳髄を抜き取り、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、さらにはこうした身体部分、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、こ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、こうし

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>*

³³ *<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顯現であると考えられていた。*</丸山>*

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」への移行はあと一歩である。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、我々はここでは、こ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喩について、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、類比や比喩が、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。類比と比喩は、法をもっぱら経験的に取り扱う技法論³⁴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づけ、〔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、なお淘汰されなかつたほどである。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決してない。神々が、神々にとって本質的な多年生³⁵ 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。こうした純自然主義的観念は、ヴェーダ³⁶ のなかにも持ち込まれて、たとえば、現に眼

³⁴ 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。

³⁵ 前注 参照。

³⁶ <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

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³⁷。やがて、こうした観念が克服されて、恒常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粧する、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）³⁸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³⁹）、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。我々は、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、こ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⁴⁰〕に携われるようになろう。

「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つしてない。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⁴¹。しかし通例、一方では、宗教的実践について体系的な思考がなされるようになり、

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>

³⁷ <丸山>バラモン教でのアグニのこと。</丸山>

³⁸ 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>

³⁹ <丸山>追記。</丸山>

⁴⁰ <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当。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>

⁴¹ <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思えない。</丸山>

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「^{パンテオンビルドゥンク}万神殿形成」が開始される⁴²。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」が相互間でなにほどか限定される、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。それに対して、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、こ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対して、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、この文化はホメーロス時代と同様、〔死後に神格化された騎士的〕英雄の神々をともなうものだからである⁴³。こうした純ギリシア的観念が部分的に受け入れられ、ローマの土壤にも間接的な影響をあたえたとしても、上記の〔農民

⁴² <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に登場する一種の俳優たちに過ぎない。こ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「プラマーン」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>

⁴³ <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ーヌス的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ツ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>。

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つた。英雄諸神の多くは、ローマで審美的対象として存立しえただけで、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、狂騒的一法悦的な宗教性、また密儀的宗教性に対しても、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、〔分割一統合、縮小一拡大など〕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、「レリギオ一」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⁴⁴、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。つまり、非人格的なもの〔ヌミナ〕は、即物的一合理的なものとの内的親和性⁴⁵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⁴⁶をそなえたレリギオ一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

⁴⁴ <丸山>ラテン語の *relico* (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、繫留する」。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>

⁴⁵ <丸山>内的親和性とは、外面的にそは見えなくとも、ある 2 つの要素の相関性が高くお互に結び付きやすいこと。</丸山>

⁴⁶ <丸山>あるルールの特殊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。特殊ケースの体系化。</丸山>

在さえ疑わしい神々も、念のために勧請され、祟められなければならなかつた。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・癲狂] 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⁴⁷）のレリギオのこうした決疑論は、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が、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。

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つた。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、たとえばリウィウスの歴史記述によつ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、いつもきまつ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、懲悔と救済ではなく、法的手続の適正が問われる [ヒリウィウス⁴⁸ も指摘している] からである。

⁴⁷ <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>

⁴⁸ <丸山> Titus Livius、BC59頃～AD17。「ローマ建国史」の著者。</丸山>

さて、我々は、ここではまず神の観念を探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。こ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。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⁴⁹、天の神々が、こうした英雄天堂の代表者として、ついに、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⁵⁰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。とはいって、収穫を支

⁴⁹ <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>

⁵⁰ <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>

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つ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、こうした優位ゆえに、もとは地上に住んでいた神々も、天に押し上げられ、天に住む神々の列に加えられる傾向も生ずる。それに対して、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⁵¹。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⁵²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、全ての主、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⁵³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

⁵¹ <丸山>多くの神話では豊穣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ール（穀物）とハーデース（冥界）、日本神話での豊穣神（大国主や稻荷）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穣の神でもある。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>

⁵² <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穣の神であるデーメーテールと冥界の神であるペルセポネーを崇拜する祭儀。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>

⁵³ <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>

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⁵⁴である。バラモン祭司が、効驗ある祈祷の能力、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⁵⁵、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、全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⁵⁶。

ところで、どんなゲマインシャフト行為⁵⁷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⁵⁸を結成し、これを持続的に保障しようとすれば、こうした

⁵⁴ <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、その意味でもここでのヴェーバーの表現はナンセンスであり、また古印度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>

⁵⁵ <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>

⁵⁶ <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「全てを決定する」ような神では全くない。</丸山>

⁵⁷ <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（未來社、1990年））</丸山>

⁵⁸ <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

固有の特殊な神が、どうしても必要とされる。およそ団体⁵⁹ 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⁶⁰。

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拜の高度の発展は、家ゲマインシャフトの家父長制⁶¹ 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だとおり、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⁶² の権力に支えられて、家長による家礼拝および家祭司制⁶³ 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

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つたらし
い。</丸山>

⁵⁹ <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>

⁶⁰ <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>

⁶¹ <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>

⁶² 「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>

⁶³ 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。

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] 繁密に、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、極端に強靭で、厳格に個人間の紐帶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⁶⁴、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る問題は、全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⁶⁵。

さて、家ゲマインシャフトおよび門閥⁶⁶ 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 [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

⁶⁴ <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>

⁶⁵ <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、祖靈祭祀や儒教的家族觀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>

⁶⁶ 勢力ある大氏族の通称。種族は別の概念。規定。

される連合か、あるいは、2. ひとつの（ひとりの王の）大家政が「臣民」の家政群に対して⁶⁷、〔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〕⁶⁸は維持され、家産制⁶⁹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・守護靈・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靈の礼拝を独占する事態と結びついた。ローマ元首の「守護靈」⁷⁰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。

それに対して、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⁷¹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こうした関係は、「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⁷²。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

⁶⁷ <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>

⁶⁸ <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>

⁶⁹ <丸山>ここでいう「守護靈」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。オクタヴ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、元はオクタヴィアヌスの家のゲニウスに過ぎなかつた「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つた。</丸山>

⁷⁰ <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>

⁷¹ <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。

それに対して、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⁷²」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扱い手ではあるが、唯一の扱い手ではない。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。こうした特殊神が、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⁷³のユーノー⁷⁴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拜するが、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⁷⁵。人はまた、敵の神々に対しても、敵を見捨てさえすれば、自分の土地に迎え

⁷² <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>

⁷³ <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>

⁷⁴ <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>

⁷⁵ <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>

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⁷⁶は、ウェイイ人に対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、全ての神が甘受するとはかぎらない。ヤハウェの契約の箱は、略取したペリシテ人⁷⁷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。

全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⁷⁸、ローマ人家族のラレース⁷⁹は、家族とともに居所を変える。ヤハウェについては、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にのみ、万軍（ツエバーオース）を率いて雷鳴とともに戦場に駆けつける神である⁸⁰、という点が、ヤハウェの特異性と見られている。「遠くからはたらく」というヤハウェのこの特質は、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⁸¹、およそ普遍的で全能の神としてのヤハウェという観念が発展したのも、他の諸要因によると同時に、こ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、

⁷⁶ <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>

⁷⁷ <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>

⁷⁸ <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>

⁷⁹ <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>

⁸⁰ <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>

⁸¹ <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>

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⁸²、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、およそいかなるのであれ、断固として妨げる⁸³。ポリスはまた、その支配下においては、「アンシュタルト」⁸⁴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団体であり、あくまでもそうしたものにとどまる。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全てから閉め出されて、こうした礼拝団体の外部にいる者に対して、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⁸⁵）をもたない者は、アーテ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つた。平

⁸² <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、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>

⁸³ <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>

⁸⁴ <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つてアンシュタルト本来の意味は「公的施設、協会」。</丸山>

⁸⁵ <丸山>*Ζεύς Ερκειος*、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>

民のための⁸⁶ 特別官吏（「護民官(トリブヌス・プレビス)⁸⁷」）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）⁸⁸」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）」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、ヤハウェ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ェの礼拝団体に加わってヤハウェ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⁸⁹。

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つたし、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。それに対して、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]

⁸⁶ <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>

⁸⁷ <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>

⁸⁸ <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>

⁸⁹ <丸山>おそらくは旧約聖書の列王記下 5 章 17 節の将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」、ツアラアトまたはレプラ）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>

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⁹⁰がそうした先例に準拠することによって、彼らの誓約仲間関係⁹¹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⁹²〕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「地域ケルバーシャフト」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⁹³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⁹⁴。ヴェーダの神々の天堂には、こうした特殊神や特殊聖者がまだまったく出てこないが⁹⁵、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。それに對して、古エジプトにおける書記の神⁹⁶は、官僚制化が台頭した徵候⁹⁷であり、

⁹⁰ <丸山>アイトーリアは *Aἰτωλία* 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 部族が宗教を紐帶とする連合体を形成していた。</丸山>

⁹¹ <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>

⁹² <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>

⁹³ <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「地域ケルバーシャフト」（折原訳の「地域団体」を変更）とは、まずケルバ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」（ケルバー）を持つもので、ゲノッセンシャフトの反対語。ここでの「地域ケルバーシャフト」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>

⁹⁴ <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ると、ハインリヒ・ミッタイ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>

⁹⁵ <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>

⁹⁶ <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>

⁹⁷ <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>

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⁹⁸、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。

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⁹⁹。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¹⁰⁰。

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、そうはならなかつた。むしろ、こうした存在を、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っそう強く食い込んではたらく力は、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。もし後者であれば、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も、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

⁹⁸ <丸山>中国で軍神といえず蚩尤か閔帝であるが、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>

⁹⁹ <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>

¹⁰⁰ <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>

に握られる。そのうえ、数多の定住ゲメインシャフト群が、局地神の形成にいたっているとき、こ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メ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。こ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¹⁰¹ やテーベのアモン¹⁰² 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とともにアッシュール¹⁰³ 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¹⁰⁴。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、個々の分肢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¹⁰⁵。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、こうした形で繰り返しおこなわれているといえよう。

¹⁰¹ <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つたが、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>

¹⁰² <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つた。</丸山>

¹⁰³ <丸山>ア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ールの神であったが、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>

¹⁰⁴ <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、アッシュールは前注の通り、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、例としてアッシュールを出すのは不適当。</丸山>

¹⁰⁵ <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>

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、こ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、当座の神を、機能上普遍的な神として遭遇し、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¹⁰⁶は「ヘノテイスムス¹⁰⁷」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、こ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¹⁰⁸。それというのも、こうした自然現象の経過はまさしく、さして顕著な動搖を示さないので、日常の実践においては、呪術師や祭司の手を借りても動搖を鎮めよう

¹⁰⁶ <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>

¹⁰⁷ <丸山>单一神教と訳し、唯一神教がただ一人の神しか認めないと対し、複数の神が存在する中である一人の神をその時々に最高神として崇拜するのを单一神教と呼ぶ。マックス・ミュラーは、進化論的宗教解釈の立場で多神教→单一神教→唯一神教という進化段階を想定した。ヴェーダの各讚歌の中ではその時々の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讚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効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>

¹⁰⁸ <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>

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¹⁰⁹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¹¹⁰。

「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、いずれもなにほどかは体系的-合理的な原理にしたがっている。それといふのも、万神殿形成はつねに、職業的祭司の合理主義¹¹¹ 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〕 嘗まれるようになる。この神聖な規範に、自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¹¹² およびミトラ¹¹³ 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¹¹⁴、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

¹⁰⁹ <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>

¹¹⁰ <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>

¹¹¹ 経済が、星辰運行の恒常的規則性に準拠して「合理的」に嘗まれるとともに、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「正当化」される、すなわち、いつ叛乱を招くか分からぬ、その意味で不安定な、支配者の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。

¹¹² <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>

¹¹³ <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>

¹¹⁴ <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ようになつた、というだけ。そもそもヒンドゥー教では太陽に關しても、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つてのことと矛盾するため削除した。</丸山>

士貴族層（すなわち、活動力旺盛な英雄神と、冒險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関係の全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¹¹⁵。我々は後段で、この重要な対立が他にもいろいろはたらいているのを見ることになる。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、他の全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。とはいえるもとより、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、彼ら自身の、ほとんど秩序づけられていない万神殿の神々を、なんと、余所で見出される全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¹¹⁶、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¹¹⁷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、ペルシアおよびローマにおける世界帝国の形成、これらは全て、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、なにほどか

¹¹⁵ <丸山>バラモンとクシャトリアの対立が先鋭化するのは、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「冒險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>

¹¹⁶ <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>

¹¹⁷ <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>

は並行的に——促進した¹¹⁸。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もなうように統合・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拜が生まれたのは、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事件、すなわち誓約ゲノッセンシャフト¹¹⁹ 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¹²⁰。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

¹¹⁸ <丸山>インドでは一神教は一度も成立していない。</丸山>

¹¹⁹ <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」になってしまふ。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>

¹²⁰ <丸山>ここもまた当時の欧洲での固定的なインド宗教概念をそのまま使つたもので、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・アメノフィス四世（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、多数の祭司の神々を排除し、それとともに祭司の優越的勢力自体も破碎し、王を太陽崇拜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¹²¹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。これらは全て、後段で¹²² 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全て、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、実践上の諸障壁によって相対化された。すなわち、こうした貫徹に対しては、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人間関係の範囲内で、手つ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

¹²¹ <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>

¹²² 場所、参照箇所、指定。

的利害関心が、牢固たる障礙として立ちはだかった。それというのも、いったん効驗を確かめられた魔術の効果は、魔術の影響を受け付けないほど優勢な神を崇拜する効果よりも、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、旧来の魔術的觀念を排除するわけでは決してない（キリスト教においてすら、そうではない）。とはいって、超感性的諸力に対して、以下で論ずるような二重の関係が、可能とはなる。

ある力を、人間に吹き込まれる靈魂との類比で考えれば、その力への人間のかかわり方は、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靈の「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、当の力に対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「神奉仕」ではなく「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書き行状によって、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、こうした「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¹²³ 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¹²⁴（これらはほとんど全て、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¹²⁵ 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¹²⁶。これはとくにイスラエル人にあって、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。すなち、供犠者と神とが擬制的な兄弟関係に入る、食卓ゲメインシャフト¹²⁷に見立てようという動機である。これは、ある強

¹²³ <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>

¹²⁴ <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>

¹²⁵ <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>

¹²⁶ <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>

¹²⁷ <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、一緒に食事をすることが一種のゲメ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>

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。こ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¹²⁸ 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ているが¹²⁹、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¹³⁰。

それに対して、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¹³¹。ある神が、強い勢力と、個人としての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。

¹²⁸ <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>

¹²⁹ <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>

¹³⁰ <丸山>これもおかしな説明。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>

¹³¹ <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つたもの。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>

ところが、こうした動機が、単純の「呪術」に対して新たに付け加えるものは全て、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の大衆宗教性、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る進展は全て、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、神的なものと人間との可能な関係にかんする思考が、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、こ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害には求められなくなり、そのかぎりで、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担い手〔祭司や預言者〕の〔地上における〕現存が、こうした発展への〔必要不可欠な〕前提条件のひとつとなる。

さて、我々はここで、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¹³²。

§ 2. 宗教性の担い手 (1) ——呪術師と祭司

この区別の社会学的側面は、「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、ほとんど全ての社会学的現象と同じく、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徵表も、一義的には確定できない。ただ、「礼拝」と「呪術」との区別にしたがい、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〕のに対して、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、祭司概念の決定的徵表として取り扱い、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

¹³² <丸山>ギリシア語の必ずしも悪ではない *δαιμόνιον* (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>

なツンフト¹³³、事情次第では世襲カースト¹³⁴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¹³⁵ 賜物（カリスマ）に恵まれ、奇蹟や個人的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¹³⁶」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¹³⁷。じっさい、我々は後段で（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」¹³⁸、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錬を、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」の徵表として、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

¹³³ <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>

¹³⁴ <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>

¹³⁵ <丸山>元の「即人的な」を変更。</丸山>

¹³⁶ <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>

¹³⁷ <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>

¹³⁸ 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。

れ、なにほどか確定され、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」をそなえている経典宗教¹³⁹を、たんなる異教〔一般〕とは区別した——を想定するとすれば、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とり出して、祭司を識別する概念徴表に見立ててしまうことになろう。

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えない。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、特定の人間群が選別され、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、祭司はないが、特別の祭司がいないところでも、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靈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いてのハマチャの兄弟団¹⁴⁰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、我々は「祭司」と呼ぶつもりはない。

¹³⁹ <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。また宗教学での経典の定義は「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>

¹⁴⁰ <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靈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顯示的消費が有名なポトラッヂである。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的結社である。</丸山>

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、礼拝と実践的な靈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つたところでは、宗教生活の合理化が、きわめて特異な軌道に沿つ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、魔術に対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。我々は、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¹⁴¹ 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、というもっとも単純な問いは、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

¹⁴¹ 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。

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、靈験（シェンリン [=神靈]）を持ち¹⁴²、信者が頻繁に参詣するようになる。天に対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、王が動搖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つたにもかかわらず、じっさいには的中した¹⁴³、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つた。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、これと変わりない。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ぬ。

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、こ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、神ではなく、むしろ崇拜者の振る舞いの側にある、と解釈して、崇拜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、その神を十分に崇拜せず、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

¹⁴² <丸山>折原元訳「威信（シェン、リン）を帶び」を変更。</丸山>

¹⁴³ <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>

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で、とも解釈できるようになる。

ところが、事情次第では、そのようにして崇拜を更新し、いっそう引き上げても、はかばかしい成果がえられない場合もある。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〔他ならぬ崇拜者にたいする〕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、ヤハウェ祭司の場合で、かれを崇拜する民にたいするヤハウェの関係は、その民がいっ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、後段でいっ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、彼らの享楽欲もまた、同様に無際限である。ところが、彼らは、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、彼らは、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¹⁴⁴。ただ、彼らがしばしば、独占した魔法の食物や飲料¹⁴⁵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。

¹⁴⁴ <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>

¹⁴⁵ <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>

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¹⁴⁶ 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、彼らのはたらきが、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、かなりはつきりと悪魔的性格をそなえている諸力¹⁴⁷ 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、というものではけつしてない。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もなうことになるが、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

¹⁴⁶ <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>

¹⁴⁷ <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>

ことながら、こ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¹⁴⁸にかかる権能を特別に掌握した機能神¹⁴⁹と、神託を判告する権力をもつ機能神である。

「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、他の全ての存在と同じく、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、その徵候、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て、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¹⁵⁰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、搖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つた。資本主義が十全に力を發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がら、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¹⁵¹。これに対して、すでにパウサニアスは、プラタイアイの戦闘¹⁵²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。

¹⁴⁸ 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>

¹⁴⁹ <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>

¹⁵⁰ <丸山>道教のこの例に対して「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>

¹⁵¹ <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て伝わったのではないか。</丸山>

¹⁵² <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討ち取って、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アスは2度占いを行い、凶であった1回目は防戦に努め、2

ところで、[かつては] 氏族間の私闘¹⁵³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¹⁵⁴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、彼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、最強の神ではなかつたし、ましてやアッティカのリュコス・ディケー・テミス¹⁵⁵、さらにはアポローン¹⁵⁶も、最強の神ではなかつた。もっぱらただ、これらの神々の倫理的な資質が、彼らの特徴として際立ち、これが、神託や神判によ

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>

¹⁵³ <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>

¹⁵⁴ ここでとくに「呪術師層 Zaubererschaft」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合わせ、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。

¹⁵⁵ <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>

¹⁵⁶ <丸山>神託を授ける神として。</丸山>

ってやはりつねになにほどかは告知される「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¹⁵⁷——、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、といえば、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¹⁵⁸ 的な規則によって規制されるようなり、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、自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、こ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。

¹⁵⁷ <丸山>おそらくギリシア神話の神々を想定している。</丸山>

¹⁵⁸ 「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>

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¹⁵⁹)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。もっぱら倫理面に关心を示し、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ろう。

それというのも、官僚層あるいは神政政治¹⁶⁰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¹⁶¹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、個々の場合に応じて、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つ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。儒教徒の超神々的 [擬人的な神々を超える] 程度は、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

¹⁵⁹ <丸山>Moīra、ギリシア神話で運命を司る三女神(クロートー、ラケシス、アトロポスの三姉妹)のこと。クロー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>

¹⁶⁰ <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>

¹⁶¹ <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>

義的な官僚制の見地である。また、インドのリタ¹⁶² 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——我々は後段で、いかなる条件のもとでこ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-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。そうなると、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、神の好意をかちえ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。こうした精霊は、「清浄」とも「不浄」とも

¹⁶² <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気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>

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りがない。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ず、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¹⁶³。ひとたびこうした考え方方が生まれると、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つての「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¹⁶⁴。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¹⁶⁵）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。

¹⁶³ <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・ブーとかヤムヤムとかのポリネシア風の名前の人々が多く登場する。）いずれにせよフレイザーの記述自体が単なる言い伝えレベルであっておそらく神道などでの「斎戒」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>

¹⁶⁴ <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>

¹⁶⁵ <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>

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¹⁶⁶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、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、特定の人間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、いったん慣例となつたものが「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、特定の社会圏に対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、ままあることで、もっとも際立った実例は、エジプトにみられる¹⁶⁷。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、もっとも広汎に普及した社会制度に、いわゆるトーテミズムがある。これは、ひとつの事物、たいていはひとつの自然物、もっ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、

¹⁶⁶ 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」。

¹⁶⁷ <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>

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「精靈」が共通に乗り移った状態の象徴とみられたのであろう。こうした擬制的兄弟関係がおよぶ内容上の範囲は、トーテム仲間がトーテム対象に対して取り結ぶ関係の内容とまったく同様、たえず動搖していて、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、トーテ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、祭式上の義務をともなうことがある。この祭式上の義務はたいてい、自分たちは当のトーテ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。

トーテ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、いまも非和解的な論争がおこなわれている。我々は、基本的には、つぎのように考えてよからう。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、当の礼拝仲間に對して果たす機能を、アニミズムの段階でアニミズム仲間に對して果たす「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¹⁶⁸、ありとあらゆる種類の社会団体と結合している¹⁶⁹が、なぜそうなるのかといえば、「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つたからである。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、トーテミズムの観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¹⁷⁰。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

¹⁶⁸ <丸山>当日本語訳 P.15。</丸山>

¹⁶⁹ 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。

¹⁷⁰ attrahieren、語源は, ad·traho。ヴェーバーの用語法は cf. WuG: 237。

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メ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対しては、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、食卓ゲメインシャフトという制度がきわめて重要な意義をもつにいたる、いまひとつの新しい源泉である。すでに見たとおり¹⁷¹、その第一の源泉は、家ゲメ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emainシャフトが、魔術上同等の資格をそなえた仲間に制限される、という現象である。食卓ゲemain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emain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emain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¹⁷² 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emain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emainシャフトの結成に、タブー障壁

¹⁷¹ <丸山>当日本語訳 P.23。</丸山>

¹⁷²<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emainシャフト関係」を参照。https://nam-students.blogspot.com/2013/03/blog-post_3538.html <丸山>

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¹⁷³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¹⁷⁴ 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、並外れて大きい。イスラムのシア派¹⁷⁵ 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、中国の精靈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¹⁷⁶ のに比べて、はるかに強靭であった。

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 [エルガステーリオン] 、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¹⁷⁷、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」

¹⁷³ 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ていながら、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。

¹⁷⁴ 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。

¹⁷⁵ <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ンナ派と対立するもの。しかしイランなどでは多い。</丸山>

¹⁷⁶ <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実例は知られていない。</丸山>

¹⁷⁷ 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、という二点にあろう。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。

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¹⁷⁸、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対しては、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¹⁷⁹ 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

¹⁷⁸ 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なタブー制約の拘束力も減衰する。

¹⁷⁹ 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、名人芸も發揮する「種別分業」。

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¹⁸⁰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¹⁸¹は、禁欲的プロテスタ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〕に対する矜恃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って、とりわけ靈魂輪廻信仰との関連が決定的であった。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全て、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っして考えない、という事態である。「汝の職業に止まれ」という、ルターによっ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

¹⁸⁰ <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>

¹⁸¹ 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。

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ところ、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拜され、祈られるところでは、精霊信仰の魔術的倫理が、つぎの観念に転態を遂げる。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不興を身に受ける、という観念である。そうなると、敵の勝利やその他の不如意が、神の民である自分たちに降りかかる場合にも、自分たちの神に力がないからではなく、むしろ神に庇護されている倫理的秩序の侵害によって、信奉者にたいする神の怒りが引き起こされたからであり、したがって、こうした事態の責任は自分たちの罪にあり、神は、いっときは民に不利な決定によって、他ならぬ愛する民を、さればこそ懲らしめ、教えようとした、というような想定が可能となってくる。イスラエルの預言者たちは、イスラエルの悪行を、現に生きている世代の悪行ばかりか、祖先の悪行をも、つぎつぎに見つけ出し、神は、ほとんど飽くことのない怒りをもって、それらに反応し、自分の民を、当の神を崇拜した試しのない他民族に屈伏させている、と説くことができた。

こうした思想は、神の概念が普遍主義的な特性を帯びるや、およそ考えられるあらゆる変容をともないながら、いたるところに現れてくるが、それがいまや、悪しき呪力という観念を操るだけの魔術的規定から、固有の意味において「宗教倫理」というべきものをつくり出す。いまや、神の意思にたいする侵犯が、その直接的結果のいかんにかかわりなく「良心」を苦しめる、倫理的「罪」となる。個々人を襲う災禍は、神の欲する試練であり、罪の結果である。個々人は、神の意思に適う振る舞い、すなわち「敬虔」によって、試練と罰から逃れ、「救済」を見出そうと希求する。影響の大きい、この救済という思想は、旧約聖書でもなお、ほとんどもっぱら、ごく具体的な災禍を逃れるというこの基本的に合理的な意味において、現れている。そのうえ、宗教倫理は、いまひとつ別の特性をも、さしあたりは全面的に、魔術的倫理と共有している。すなわち、しばしばきわめて異質な、およそありとあらゆる動機や機縁に発する——われわれの感じ方ではどれが「重要」で、どれが「重要でない」か、およそ区別しがたい——命令や禁令の一複合体をなしていて、それらの侵害が「罪」を構成する、という特性である。

しかしやがて、こうした倫理的観念の体系化が可能となる。この体系化は、神意に適う行いによって自分個人に外面向的な安寧を確保しようという合理的な願望から出発して、罪、「善良」、救済希求にかんするつぎのような把握にまで到達する。すなわち、罪とは、神意に反する統一的な力のなかに人間が陥ることであり、「善良」とは、神聖な心情とそこを中心として統一的に派生する行為への統一的能力であり、救済希求とは、もっぱらただ善良であるという意識の所持自体が、[そこからどんな効果を期待できるか、という合理的考量を交えずに] 与えてくれる幸福感に浸るために、あるいは、少なくとも第一次的にはそのために、ひたすら善良であらんとする非合理的憧憬である、というような把握である。こうした把握が、[宗教的] 敬虔にまで醇化され、ある特定の生き方の恒常的動機として作用する継続的基盤となるまでには、このうえなく多様で、再三再四純然たる魔術的観念とも交錯するような諸概念の、切れ目のない段階をへなければならぬ。しかも、敬虔概念がこうした段階をへて醇化されるのは、ごく稀なことで、日常的宗教性となると、それが十全な純粹性にまで到達するのは、もっぱら間歇的な現象としてのみである。「罪」と「敬虔」を統一的な力として捉える概念も、両者を、一種の物質的な実体として捉え、「惡」をなす者や「善」をなす者の本質を、一種の毒素か、これに對抗的にはたらく治療血清のように捉えているかぎり、なお、魔術的なものの観念圏に属している。たとえばインドに見られる「タパス¹⁸²」は、ひとりの人間が体内にもつ（禁欲によって達成される）聖なるものの力であり、もとはといえば、鳥が卵を温めて孵すときや、造物主が世界を創り出すときや、魔術師が苦行によってつくり出すヒステリー状態において、超自然的な能力に到達するさいに、体内にみなぎる「熱」を意味した。善行をなす者は、神に由来する特別の「靈魂」を取得している、という〔やはり実体的な〕観念から、後段で論じられるべき、神的なものの内面的「所持」の諸形態にいたるまでには、なお長い道のりがある。「罪」の把握もまったく同様であって、惡行をなす者の体内にある一種の毒素で、呪術的に解毒されなければならない、という把握から、惡行者に憑依した悪しきデーモンであるという観念をへて、「根元惡」の魔術的な力で、人がそれと闘いながらも、たえず虜になる危険にさらされている、という理解にいたるまでには、やはり相応に長い行程がある。

¹⁸² <丸山>ヒンドゥー教での苦行のこと。ヴェーバーも書いているように、親鳥が卵を孵す時の温かさや、激しい修行で体が焼け付くようになる「熱」を意味するサンスクリット語が語源。</丸山>

どんな宗教倫理も、その行程を歩みきって、このような理解に到達した、というわけではけっしてない。儒教の倫理は、根元悪を知らないし、そもそも神意に反する統一的な力としての「罪」を知ってはいない。ギリシアやローマの倫理も同様である。このふたつの場合、組織化された自立的祭司層ばかりでなく、預言という歴史的現象も欠けていた。この預言が、無条件につねに、というのではないが、やはり通常は、宗教的救済という観点から、倫理を体系的に集中化するのである。インドには、預言が欠けてはいなかった。しかし、それは、なお後述するとおり、きわめて特異な性格をそなえており、そこできわめて高度に醇化された救済倫理も、預言の特異な性格に即応して、やはり特異な性格をそなえていたのである。

預言と祭司が、宗教倫理の体系化と合理化との、ふたつの担い手である。ただし、このふたつと並んで発展を規定する第三の要因として、預言と祭司が倫理的にはたらきかけようとする対象者たち、すなわち「平信徒」^{ライエン}の影響も、重要である。我々は、これら三つの要因が、協働的かつ対抗的に作用するあり様を、さしあたりごく一般的に要約してみよう。

§ 4. 「預言者」 [第三章 宗教性の担い手 (2) —— 預言者]

社会学的にいって、預言者とは何者であろうか。我々はここでは、ブライシッヒ¹⁸³が当時¹⁸⁴提起した「救済をもたらす者」の問題を採り上げて一般的に論ずることは差し控えよう。擬人化された神が全て、外的ないし内的な救いをもたらした救済者の神格化とはかぎらないし、ましてや〔逆に〕、外的ないし内的な救済者がことごとく神に、あるいは救い主にさえ、なったわけではない。こうした現象が、どれほど広まったとしても、それが全てではないのである。

我々はここでは、「預言者¹⁸⁵」という言葉について、自分の使命として宗教的教理ないし神の命令を告知する、ある純然たる個人的なカリスマの担い手、とし

¹⁸³ <丸山>Kurt Breysig、1866～1940年、ドイツの歴史家で社会学や文化人類学に大きな影響を与えた。</丸山>

¹⁸⁴ ブライシッヒが、著書『神観念の発生と救済をもたらす者 *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*』を刊行したとき[1905年]。

¹⁸⁵ <丸山>2000年代の初めに高島俊男が「預言—予言」は旧字体と新字体の違いで、「預言=神の言葉を預かった者、予言=一般的な未来予知」という使い分けはおかしいと批判したが、その後聖書学者の間

て理解することにしたい。その場合、我々は、そうした預言者が（じっさいにあったか、あるいは、そう称している）古い啓示を、新たに告知するのか、それとも、新しい啓示をもたらすと、正当な根拠があつて主張しているのか、つまりかれが「宗教革新者」として立ち現れるか、それとも「宗教創始者」としてか、といった点には、いかなる原理的区別も立てずにおこうと思う。双方は、互いに移行し合うし、とりわけ預言者の告知からひとつの新しいゲマインシャフトが発生するかどうかは、預言者自身の意図によってきまるのではない。非預言的な改革者の教説も、新しいゲマインシャフト形成の機縁とはなりうる。さらに、その信奉者がゾロアスターやイエスやムハンマドの場合のように—どちらかといえば預言者自体の人格に帰依するか、それとも—ブッダやイスラエルの預言者のはあいのように—彼らの教説そのものに惹き付けられるか、といったことも、この関連ではまったく問題にしないでおこう。

われわれにとって決定的なのは、預言者が「個人としての」召命を受けることである。これが、預言者を祭司から分ける〔識別標識である〕。それというのも、まずもって、またとりわけ、祭司が神聖な伝統に仕えるのに対して、預言者は、個人的な啓示ないし戒律（律法）によって自己を権威付ける¹⁸⁶。ごくわずかな例外を除いて、預言者が祭司層からは出自していない¹⁸⁷のも、偶然ではない。インドの救済教説家¹⁸⁸は通例、バラモンではない。イスラエルの救済教説家も、祭司ではない。ゾロアスター（ザラスシュトラ）だけが、あるいは祭司貴族の出身であったかもしれない¹⁸⁹。

預言者とは対照的に、祭司は救済財を、かれの職務として分与する。もとより祭司の職務が、個人のカリスマに結びついている場合もある。しかしその場合に

では2つが伝統的に使い分けられていたとして、主としてユダヤ教のイザヤ・エレミヤ他には依然として「預言者」という表記が使われ続けている。</丸山>

¹⁸⁶ <丸山>元訳の「預言者は、即人的な啓示ないし原則によって権威を要求する。」を変更。beanspruchenは他動詞的に「～が自分に属すると主張する」ことで、要求するでは意味が逆になる。</丸山>

¹⁸⁷ 5. Aufl.の異文では「出自してさえいない」。

¹⁸⁸ <丸山>インドで仏教から見た「六師外道」と呼ばれた宗教思想家がほとんどバラモンでなかつたのは正しい（奴隸やクシャトリアなど）が、必ずしも「救済」を説いていた訳ではなく、この表現は不適切。</丸山>

¹⁸⁹ <丸山>ザラスシュトラは原イラン多神教の神官一族の家に生まれ、神官教育を受けたとされている。</丸山>

も、祭司は、ゲゼルシャフト結成態をなす救済経営の構成員として、かれの職務によって正当化される¹⁹⁰。この点、預言者は、カリスマ的呪術師とまったく同様、もっぱらただ、その者個人に神より賜わったもので影響を及ぼす¹⁹¹。

預言者が呪術師と区別されるのは、預言者が内容のある啓示を告知し、かれの使命の内容が、魔術ではなく、教説ないし命令にある、という点によってである。外面上は、呪術師から預言者への移行は、流動的である。呪術師はきわめてしばしば神占の告知者であり、ときにはもっぱらそれのみを生業としている。この発展段階では、啓示は継続的に、神託あるいは夢の御告げとして機能する。もともと、ゲマインシャフトの諸関係を新たに規制しようとする企てが、呪術師にこと問うことなしに成功した試しは、ほとんどどこにもない。オーストラリアの諸地域では、今日なお、呪術師の夢のなかに吹き込まれる啓示だけが、氏族首長の会議にかけられ、採択すべきか否かが検討される¹⁹²。もしその地域で、こうした慣行が今日すでに大幅に廃れているとすれば、それは確かに「世俗化」の結果であろう。

さらに、ある預言者が、いかなるカリスマ的な——ということはつまり、普通は魔術的な——認証もなしに、権威をかちえたのは、特別の事情がある場合のみであった。少なくとも「新しい」教説の担い手は、こうした認証をほとんどつねに必要とした。イエスが、かれ自身の正当化と、自分つまりかれのみが父を知り、かれを信ずることだけが神への道である、という要求とを、徹頭徹尾、自分のなかで感得した魔術カリスマによって基礎づけたこと、そして、この権力意識が、疑いもなく他のなにものにもまして、かれを預言への道に踏み出させたということは、片時も忘れられてはならない。使徒時代および使徒後の時代のキリスト教

¹⁹⁰ 救済財の分与を期待する構成員によって、「正当な命令権」をそなえているという「諒解」にもとづいて、服従される。

¹⁹¹ 信奉者が服従するのは、かれが個人として即人的カリスマをそなえている、という「諒解」による。予言者の活動は、そのかぎりで「服従」を見出し、効果を収める。<丸山>元訳の「即的な天賦の才によって活動する」を変更。Gabeは神より賜ったものであり、中国的な「天賦の才」という表現は誤解の元となる。</丸山>

¹⁹² <丸山>おそらく A. W. Howitt (1830~1908 年、オーストラリアの人類学者、探検家), The Native Tribes of South-East Australia (1904) の記述から。第 7 章の "The belief of the Kurnai is that the *Mulla-mullung* obtains his power in dreams." 以下。 https://en.wikisource.org/wiki/Native_Tribes_of_South-East_Australia/Chapter_7 </丸山>

ト教界には、遍歴する預言者が、珍しくない現象として知られている。その場合にはつねに、聖霊の特異な賜物、すなわち、特定の魔術的ないし法悦的な能力を所有している証が求められている。神占や魔術的な治療や助言は、きわめてしばしば「職業として」営まれている。たとえば、旧約聖書、とくに歴代誌や預言諸書に、おびただしく言及されている「預言者」（ナービー、ネビイーム¹⁹³）の場合がそうである。

ところが、他ならぬ彼らが（ここで考えられている意味の）預言者から区別されるのは、純然たる経済的指標、すなわち無報酬性によってである。アモス¹⁹⁴は、「ナービー」と呼ばれることに怒りをこめて抗議している。そしてまた、祭司に対しても、同じ区別があてはまる。典型的な預言者は、「理念」を理念自体のために宣布するのであって、報酬のためではない。少なくとも、それと分かる仕方で、額を決めて、報酬を受け取ることはしない。

預言者的宣布の無報酬性、たとえば、古キリスト教の使徒・預言者・教師は、かれの告知を生業としてはならず、信者の歓待を求めるのも、短期間に止め、自分の手労働によって、あるいは（仏教徒と同様）あからさまに乞うことなしに差し出されたもの〔喜捨〕によって、生活しなければならない、という原則は、明示的に固持され、パウロ書簡でも（また、別の言い回しでは仏教僧の戒律においても）たえず繰り返し、このうえなく力を込めて強調されている（「働く者、食うべからず」の戒命は、伝道者にこそあてはまる）。そして、この無報酬性は、当然のことながら、預言の宣布自体が効果を収めた主要な秘密のひとつでもある。――

比較的古いイスラエルの預言、たとえばエリア¹⁹⁵の時代は、西アジア全域で、またギリシアにおいても、顕著に預言者的な宣布活動が隆盛をみた時期であった。おそらくは、アジアにおける大規模な世界帝国の新たな形成¹⁹⁶と、長い中断の後にふたたび盛んになった国際交易との関連で、主要には西アジアにおいて、

¹⁹³ <丸山>ナービーが預言者で、ネビイームはその複数形であるのと同時に、旧約聖書の中の預言書（ヨシア記、サムエル記、イザヤ書、エレミア書など）のことも指す。</丸山>

¹⁹⁴ <丸山>旧約聖書のアモス書に出て来る預言者。後の預言者の一人に分類される。</丸山>

¹⁹⁵ <丸山>旧約聖書の「列王記」に登場する預言者で紀元前9世紀のイスラエルの王アハブの時に活動し、バアル神信仰を激しく非難した。</丸山>

¹⁹⁶ <丸山>アッシリア、古代エジプト、新旧のバビロニア、ペルシアなど。</丸山>

あらゆる形態の預言が始まった。ギリシアは当時、トラキアのディオニュソス崇拜¹⁹⁷ や、ありとあらゆる種類の預言の侵入にさらされている。半預言者風の社会改革者とならんで、純然たる宗教運動が、ホメーロス的祭司¹⁹⁸ の素朴な魔術や礼拝の技法に襲いかかった。情動的な礼拝、「異言」による同じく情動的な預言、ならびに陶酔や法悦の偏重が、神学化に向かう合理主義（ヘーシオドス）¹⁹⁹ の発展を打破し、宇宙生成論的また哲学的思弁の萌芽、および哲学的な秘教と救済宗教の萌芽、の生育を阻んだ。こうした動向は、海外への植民活動、とりわけ、市民軍団を基礎とするポリスの形成とその再編成とに並行している。紀元前8～7世紀のこうした出来事は、ローデ²⁰⁰ によって明快に分析されており、われわれがここで叙述する必要はない。ただ、こうした出来事の一部は、紀元前6～5世紀にもおよび、したがって、時間的には、ユダヤ、ペルシア、およびインドの予言と、おそらくはまた、われわれにはもはや知られていない、儒教以前の中国の倫理が達成した事跡とも、その点にかけては照応している。経済的な識別標識、すなわち生業として営まれたかどうか、ある種の「教説」をそなえていたかどうか、という点にかけては、これらギリシアの「預言者たち」は、互いにまちまちであった。ギリシア人（たとえばソクラテス）もまた、生業として営まれる教えと、理念の無報酬の宣布とを、区別した²⁰¹。そしてギリシアにおいても、唯一じっさいにも教団（ゲマインデ）的宗教性²⁰² をなしたオルフェウス教²⁰³ とその救済は、現にある救済教説をそなえているという徵表によって、他の全ての預言と

¹⁹⁷ <丸山>トラキア人は紀元前5世紀頃から史書に登場する部族で現在のバルカン半島に住んでおり、ディオニソスそのものがトラキアからギリシアに入ったものであるという説がある。</丸山>

¹⁹⁸ <丸山>ホメーロスの「イーリアス」「オデュッセイア」などに登場する、まだ専門職とはなっていない主として祭祀を執り行い、神託を人々に伝える役を担った祭司層のこと。</丸山>

¹⁹⁹ <丸山>ヘーシオドスは紀元前700年頃に活躍した叙事詩人であり、ヘーシオドスが書いたと伝えられている「神統記」は、ギリシア神話での神々の系譜を整理しゼウスの正統性を主張している。このためヴェーバーはそれを「神学化に向かう合理主義」と捉えている。</丸山>

²⁰⁰ <丸山>Erwin Rohde、1845～1898年、ドイツの古典学者で「プシュケー」という著作の中で古代ギリシア宗教の深層を研究した。</丸山>

²⁰¹ <丸山>例えは弁論家のイソクラテスは修辞学校を作つてお金を取つて弁論術を教えていたが、ソクラテスは無報酬で誰とも問答を行つた。</丸山>

²⁰² <丸山>「教団的宗教性」についてはこの後に出でくる別項を参照。</丸山>

²⁰³ <丸山>紀元前6～5世紀頃にオルフェウスが伝えたとされる特殊なギリシア神話に基づく宗教で、輪廻転生や魂の浄化を説いた密議的な宗教。</丸山>

救済技術、とりわけ密儀師²⁰⁴ たちから、はっきり区別されていた。我々はここで、わけても預言の諸類型を、それ以外の、宗教的ないしその他の救済者類型から、区別しなければならない。

歴史時代に入っても、「預言者」から「立法者」への移行は、しばしば流動的である。そのさい、立法者とは、個々の場合に、ひとつの法を体系的に秩序づけるか、あるいは新しい法を構成する課題を委託される人物、なかんずく、ギリシアのアイシュムネーテース²⁰⁵（ソローン²⁰⁶、カローンダス²⁰⁷など）と解される。いかなる事例においても、こうした立法者ないしその業績は、少なくとも後世から、神にもひとしい業として讃仰される。「立法者」は、〔中世末〕イタリア〔諸都市〕のポデスタ²⁰⁸とは別物である。ポデスタは、ひとつの新しい社会秩序を創造するためにではなく、同一の社会層の内部における氏族門閥間の私闘のさいに、どの派閥にも荷担しない公正な首長を戴くために、外部から招聘された²⁰⁹。それに対して立法者は、つねにとはかぎらないとしても通例はやはり、社会的緊張がたかまるときに、待望され、〔同じポリスの者から選ばれて〕その職務に任じられる。特にしばしば、あらゆる地域に類型的に出現し、計画的な「社会政策」の最初の機縁をなした事態、すなわち、一方では、貨幣の取得による新たな富の形成、他方では、〔借金が嵩んで、自己武装の経済的基礎をなす〕土地所有を奪われ、債務奴隸に転落する者の増加によって、戦士層の経済的分化が進行し、場合によってはそれと並び、経済的営利によって富裕となった新興社会層の、古来の戦士貴族にたいする政治的羨望と権力奪取の野望が、非和解的に前面

²⁰⁴ 通例は「フリー・ランサー」の呪術師が、周囲に顧客の「ゲマインデ」を形成したばあい、「密儀師」と呼び換える。前注 参照。

²⁰⁵ <丸山>*αἰσχυντης*。古代ギリシアで貴族政でも民主政でも通常の政治が崩壊した時に、人々の信頼に基づいて選ばれる独裁者。レスボス島のピッタコスが10年間アイシュムネーテースを務めたのが有名。ローマでの独裁官（ディクタトル）と同様だがそちらは元々合法的な存在だった。</丸山>

²⁰⁶ <丸山>アテナイで前594年にアルコーン（執政官）に選ばれていわゆる「ソローンの改革」を行ったが、実質的にはアイシュムネーテースだった。</丸山>

²⁰⁷ <丸山>カタニア（シチリア島、元々ギリシアの植民地）において前6世紀頃に内乱で政治が混乱したのにカローンダスがアイシュムネーテースに任じられて混乱を收拾したことがアリストテレスの「政治学」などに書かれている。</丸山>

²⁰⁸ <丸山>中世のイタリアの諸コムーネ（都市国家）で12世紀中頃から出て来た行政上の最高権力者で任期は半年から1年とされたが専制者になる者も現れた。</丸山>

²⁰⁹ <丸山>ポデスタは党派抗争を避けるため、他のコムーネから選ばれた。</丸山>

に進出してくるような事態において、立法者への待望が顕著にたかまる²¹⁰。アイシュムネーテースは、こうした身分的対立の調停を企て、以後永遠に妥当する新たな「神聖」法を、前例に捕らわれずに一挙に創設し、これを神に認証させるのである。

モーセが歴史上の人物であったことは、大いにありそうなことである²¹¹。そうとすれば、彼は、機能から見て、アイシュムネーテースの一人である²¹²。それというのも、イスラエルの最古の神聖な法の規定は、貨幣経済と、これによってすでに発生しているか、あるいは、ともかくも脅威となつてはいる、誓約ゲノッセンシャフト内部の尖鋭な利害対立を前提としている。こうした対立の調停ないしは（たとえば赦しの年の負債帳消しによる）防止、および、統一的な国民神を戴くイスラエル誓約ゲノッセンシャフトの組織化が、モーセの業績であり、その性格からみれば、ムハンマドの業績と、古代のアイシュムネーテースたちの業績との、およそ中間に位置づけられる²¹³。はたせるかな、モーセ律法は、新たに統合された民族の対外的膨張にともなうものであり、それはちょうど、他の多くの（とくにローマとアテナイの）事例において、対外的膨張期が身分間の調停をともなうのとまったく同様である²¹⁴。ところで、モーセ以後、イスラエルには「彼と比肩しうる預言者」はいなかつた。つまり、いかなるアイシュムネーテースも存立しなかつた。したがって、全ての預言者が上記の意味におけるアイシュムネーテースとはかぎらないばかりか、ふつうにはまさしく預言と呼ばれている現象が、アイシュムネーテースのなすところとは異なるのである。

確かに、後代のイスラエルの預言者たちも、「社会政策」に关心を寄せる者として現れている。貧しい人々を虐げて、債務奴隸に貶め、耕地を取り上げて肥え

²¹⁰ <丸山>ソローンの前594年の改革の中にはセイサクティアと呼ばれた借金帳消し（=徳政令）の政策が含まれていた。</丸山>

²¹¹ <丸山>現代の考古学者、聖書学者の間ではモーセの実在は疑う方が優勢である。</丸山>

²¹² <丸山>ヴェーバーある意味強引にそう論じているだけで、一般にそう見なされている訳ではまるでない。</丸山>

²¹³ <丸山>純粹に宗教的な誓約ゲノッセンシャフトの形成者と仲間内の法的な紛争の解決者の中間に位置するということ。</丸山>

²¹⁴ <丸山>ローマについては、イタリア半島の統一を進めていた時期に、平民と貴族の間の法的紛争を緩和するために十二表法の導入が行われた。（前450年頃）アテナイでは海外植民地が開発され本国との交易が盛んになった時期（前624年頃）にドラコーンによって初めて成文法が作られ貴族だけが法知識を独占していたのが崩された。</丸山>

太り、賄賂を受けて法発見を曲げる者たちに対して、「災いあれ」という叫びが、投げつけられる²¹⁵。これらはいずれも、古代全体に通じる階級分化²¹⁶の典型的表現形態であって、その間にエルサレムがポリスとしてしたいに組織化されるにつれ、こうした階級分化が、他のあらゆる地域と同様に、尖鋭化されていたのである。この特徴は、イスラエルの大部分の預言者像から、捨象されてはならない。とりわけ、たとえばインドの予言²¹⁷には、——ブッダ時代の諸事情が、紀元前6世紀のギリシアの諸事情と、相対的にはかなり似ていると見られるにもかかわらず——それに類する特徴がいっさい欠けているのであるから、ますますもってしかりである。

この違いは、宗教上の根拠に由来しており、これについては、なお後段で²¹⁸論じられよう。ところが、イスラエルの預言にとって、こうした社会政策的論議は、目的にたいする手段にすぎない。この点も、上に述べた特徴の他面として、見誤られてはならない。それら社会政策的論議がまずもって関心を寄せるのは、彼らの神の活動舞台としての対外政治に対してである。モーセ律法の精神に反する不正は、社会的な不正も含めて、もっぱらただ、神の怒りを説明する動機として、しかも神の怒りの数ある動機のうちのひとつとして、考慮されるにすぎず、なんらかの社会改革綱領を基礎づけるものとしてではない。特徴的なことに、社会改革を唱えた唯一の理論家ともいえるエゼキエル²¹⁹は、祭司的な理論家であって、単純に預言者とは呼び難い。他方、イエスとなると、社会改革そのものにはまったく関心を示していない。ザラシュトラ〔ゾロアスター〕は、かれに帰依している民が家畜飼育者として、略奪をこととする遊牧民に向ける憎悪を、な

²¹⁵ <丸山>イザヤ書1。</丸山>

²¹⁶ 一方では、商業利潤を土地に投下して、土地を兼併する都市貴族、他方では、債務が嵩んで土地を手放し、債務奴隸に転落する没落地主（自営農民）との対立。

²¹⁷ <丸山>元訳の「預言」を変更。そもそもインドにユダヤ教のような預言者は存在していない。</丸山>

²¹⁸ 当該箇所、参照。

²¹⁹ <丸山>エゼキエル書に登場するバビロン捕囚時代の預言者。祭司であってヤハウェの召命を受け、バビロン捕囚の理由を、イスラエルの人々の不信仰にあると説く一方でイスラエルや神殿の再興を説いて人々に希望を与えた。それを「社会改革を唱えた」とするのは例によってヴェーバーの強引なこじつけ。</丸山>

るほど分有してはいるが、核心は宗教的関心にある²²⁰。これは、かれ自身の神的使命にたいする信仰のために、魔術的な陶酔礼拝と闘うことに向けられ、かれの預言の経済的側面は、ただたんにその結果としてあるにすぎない。ムハンマドとなると、ますますもってしかりであり、かれの社会政策はウマル²²¹によってその帰結にまで推し進められたが、そのほとんど全てが、神の戦士を最大限維持する目的で、対外戦争を闘い、これに向けて信徒の内的な結束をはかる、という利害関心に結びついている。

預言者たちに特有のこととして、彼らが自分の使命を、人間から委託されて引き受けるのではなく、むしろ篡奪する、ということがある。これはもとより、ギリシアポリスの「僭主たち²²²」もまた、なしたことであり、彼らは機能上しばしば、合法的なアイシュムネーテースに著しく接近し、彼らに特有の宗教政策（たとえば、貴族に敵対する大衆のもとで人気のある、情動的なディオニュソス崇拜を頻繁に奨励した）も把持していた。とはいえ、預言者たちは、彼らの権力を、神の啓示により、しかも宗教上の目的に力点を置いて、篡奪するのであり、さらに、彼らに典型的な宗教的宣布も、ギリシアの僭主に典型的に見られる宗教政策とは正反対の方向、すなわち、陶酔礼拝に敵対する闘いに向けられていた。根底から政治に志向しているムハンマドの宗教と、メディナにおけるかれの立場——それは、イタリアの〔一都市における〕一ポデスタの立場と、たとえばジュネーヴにおけるカルヴァンの立場との中間に相当する——は、それにもかかわらず、やはりなお、第一次的には純然たる預言者の使命から成長を遂げている。商人の彼らは、当初、メッカにおける敬虔主義的な市民集会の一指導者であったが、徐々に、戦士門閥が抱く略奪への利害関心を組織化することが、かれの使命の達成には打って付けの外的基礎であると察知するにいたった。

他方、預言者は、移行階梯を介して、倫理とくに社会倫理の教説家とも結びついている。教説家は、新たな知恵や、古い知恵の新たに解釈を豊富に取り揃え、周囲に子弟を集めて、私的な問い合わせには私的に、諸侯には世間一般の公的な問題に

²²⁰ <丸山>こいうったヴェーバーの記述は当時の欧州での限定された理解に基づくもので「家畜飼育者対遊牧民」という対立構図は現在のアヴェスターの解釈の結果としては確認されていない。</丸山>

²²¹ <丸山>ウマル=イブン=ハッターブ、正統カリフ時代のイスラーム教団第2代カリフ（在位634～644年）で聖戦を抜けシリア・エジプト・イランを征服した。</丸山>

²²² <丸山>古代ギリシアのポリスで非合法的に独裁制を樹立した者。</丸山>

ついて、それぞれ助言を与え、場合によっては、倫理的秩序の創設にも決定的に関与して一役を演じようとする。宗教的ないし哲学的知恵をそなえた教説家の、彼らの子弟にたいする地位は、とくにアジアの聖なる法典において²²³、並外れて強固かつ権威的に規制され、いたるところで、およそこの世にある、もっとも堅固な恭順関係のひとつともなっている。魔術の教説も英雄の教えも、通例つぎのように秩序づけられて伝授される。すなわち、新参者は、ひとりの経験ある師匠に個別に託されるか、あるいは、——ドイツの学生組合で「新入生」がそれぞれ「先輩の指導生」を選ぶように——自分でひとりの師匠を選んで弟子入りすることを許される。そのうえで、子弟は、即人的な恭順の情をもって師匠にしたがい、自分の修養を監督してもらう。ギリシアの少年愛にまつわる詩情は全て、この恭順関係に由来し、仏教徒や儒教徒のもとでも、あらゆる修道士教育においても、通例はこれと似た方法が採られている。インドの聖なる法典における「導師(グル)」すなわちバラモンの教説家の地位には、この類型がもっとも徹底して貫徹されており、貴族社会に属する若者は全て、何年間にもわたって、こうしたグルの教えと生活指導に、無条件に身を捧げなければならない²²⁴。グルは絶対的な権力をもち、かれへの服従関係は、西洋の師匠にたいする助手の地位〔に付帯する服従義務〕にも相当するもので、家族の〔構成員間とくに家長への〕恭順関係にも優先される。それとまったく同様に、宮廷バラモン(プローヒタ²²⁵)〔教父・聴罪僧〕は、西洋におけるもっとも有力な聴罪師の権勢よりもはるかに高い地位に置かれ、公式に秩序づけられている。しかしながら、グルは、たんなる教説家であり、啓示された知ばかりでなく、獲得された知識も伝授するが、それも、〔預言者のように〕自分の権威によってではなく、他人の委託に受けてである。

哲学的な倫理家や社会改革者も、どれほど預言者に近づくことがありえても、われわれのいう意味における預言者ではない。もとより、ギリシアの賢人のうち、伝説に包まれた最古の人々、エンペドクレス²²⁶ やかれに類する人々、とり

²²³ <丸山>おそらくヴェーバーが想定しているのは儒教とヒンドゥー教・仏教。</丸山>

²²⁴ <丸山>バラモン教の古典期の話。</丸山>

²²⁵ <丸山>古代インドの祭祀官。前16世紀～前11世紀にかけての部族の長を補佐する祭司で部族の戦争での勝利や繁栄を祈願した。その後王政が始まると宮廷祭司の地位となり世襲された。</丸山>

²²⁶ <丸山>Ἐμπεδοκλῆς、前490年頃～前430年頃。古代ギリシアの哲学者、医者、政治家、詩人。四元素説を唱えた。</丸山>

わけピュタゴラスのような人こそは、預言者にもっとも近いところにいる。彼らの一部は、独自の救済説と生き方とをそなえたゲマインシャフトも遺してもいるし²²⁷、少なくとも部分的には、救世主の資格をも僭称している。これらは、知識人による知性主義的救済説の典型で、インドにおける並行現象にも比肩しうるが、ただ、生活と教説とを「救済」に向けて集約していく徹底性にかけて、インドの類例にはとうていおよばなかった。

さらに、本来の「哲学学派」の創始者や頭領は、ときに預言者に近づくことがあっても、上記の賢人以上に、われわれの意味における「預言者」とは考え難い。孔子廟では皇帝でさえ叩頭するが、その孔子からプラトーンにいたるまで〔の学派頭領〕にも、流動的な移行段階がある。とはいへ両者とも、単に学校方式で教える哲学者にすぎなかった。ただ、特定の社会改革を諸侯に勧奨し、実現しようとする企図が、孔子の場合には常に中心を占めていたのに対して、プラトーンの場合にはどちらかといえば機に臨んでの試行に止まる、という違いはある。ところが、彼らは共に、迫真的で情動的な説教の欠落によって、預言者から区別される。まさにこの説教こそが、弁舌によるのであれ、パンフレットにしたためであれ、あるいは、ムハンマドの口述を書き写したコーランの各章のように、文書として広められる啓示であれ、預言者に特有のものである²²⁸。これはつねに、教説家の「経営」よりも、デマゴーグ〔民衆煽動者〕や政治論客〔政論家〕に近い。ところが他方、たとえばソークラテースの活動は、かれがいずれにせよ知恵の切り売りを専業とする者ではないと自覚していたとしても、概念上、直接に啓示された宗教的使命の欠落によって、預言とは区別される。ソークラテースのダイモーンは、具体的な状況に応答し、しかも圧倒的に諫止し、警告する。ソークラテースにおいて、このダイモーンは、かれの倫理的また顕著に功利的な合理主義にたいする制約として、いわば、孔子における魔術的な神占と同じような位置にある²²⁹。ダイモーンは、すでにそうした理由からしても、本来の宗教倫理における「良心」と同等視することはできないし、ましてや、預言の伝声管とみなすことは許されない。こうしたことは、中国、インド、古代ギリシア、ユダヤ、

²²⁷ <丸山>例えればピュタゴラスは、「ピュタゴラス教団」「ピュタゴラス派」と呼ばれる秘教的な宗教団を残している。なおこの場合ゲマインデではなくゲマインシャフトを使っている。</丸山>

²²⁸ <丸山>この定義だと日本の日蓮も典型的な預言者ということになってしまう。</丸山>

²²⁹ 孔子における魔術的神占の位置。

アラビア、キリスト教的中世などの、社会学的に見ると互いにかなりよく似た、全ての哲学者とその学派についてもいえる。それらは、ピュタゴラス派のようにどちらかといえば密儀教の一儀礼的であったり、あるいはキュニコス派²³⁰のように、どちらかといえば（まもなく論ずる意味で）模範的であったりはするものの、いずれも、それらが生み出し、宣布した生き方において、救済預言に近い場合もあった。また、キュニコス派のように、世俗的文化や、密儀による聖礼典

〔秘蹟〕恩恵の分与に、異議を申し立てる点にかけて、インドや東洋の禁欲的ゼクテとの外的また内的な親和性を示すこともある。しかし、ここで堅持している意味の預言は、それらには欠けている。即人的な啓示にもとづいて宗教的救済にかかる真理を告知する者がいないかぎり、どこにも預言者はいない。ここではこの点を、預言者の決定的な徵表として堅持したい。

最後に、インドにおけるシャンカラ²³¹ やラーマーナジャ²³² のような宗教改革者、また、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンおよびウェスリーのような宗教改革者も、つぎの点で、預言者からは区別される。すなわち、かりに彼らが預言者であったとすれば、内容上新しい啓示によって、あるいは、少なくとも、神のある特定の委託を受けて、あえて告知しようとするはずであるが、彼らはいずれも、そうしてはいない。それに対して、たとえばモルモン教の創始者²³³——ちなみに彼は、純然たる技術的観点から見ても、ムハンマドとの類似を示している——や、とりわけユダヤ教の預言者たち、あるいはまた、たとえばモンタヌス²³⁴ やノヴァティアヌス²³⁵、さらにはまた、もとより顕著に合理的な特徴を帶びてはい

²³⁰ <丸山>古代ギリシアのディオゲネスを代表とするいわゆる犬儒学派。英語のシニシズムの語源。</丸山>

²³¹ <丸山>アーディ・シャンカラ。700年頃～750年頃。中世インドの宗教哲学者で、アートマンとプラフマンが同一である（仏教で言う梵我一如）という説を唱え、ヴェーダーンタ学派での最重要人物。</丸山>

²³² <丸山>11世紀から12世紀のインドの宗教哲学者で、シャンカラの教えを学んだが、後にそれを修正したヴィシシュタードヴァイタ哲学（限定不二一元論）を打ち立てた。</丸山>

²³³ <丸山>ジョセフ・スミス・ジュニア、1805～1844年、アメリカの宗教家。</丸山>

²³⁴ <丸山>紀元150年頃初期キリスト教の異端の一つであるモンタヌス派を興し、禁欲的な生活を主張しキリストの再臨が近いことを説いた。</丸山>

²³⁵ <丸山>3世紀に背教者の復帰を認めない厳格主義を主張し自ら司教となったが、ローマ教会から異端とされた、</丸山>

るが、マニとマヌス²³⁶、他方、いっそう情動的な性格を帶びたジョージ・フォックス²³⁷、こういった人々はいずれも、そういう告知をなした〔したがって、ここでの規定によれば、そのかぎり預言者に該当する〕。

これまでに論じてきた以上の諸形態のうちには、しばしば預言者との境界に接近するものもあるが、それらを預言者の概念からは除外するとして、なおいくつか、異なる類型が残されている。

第一に、密儀師〔秘教者〕がいる。密儀師は、聖礼典、すなわち救済財を保障する魔術的儀式をおこなう。この種の救済者は、世界中いたるところに存在したが、彼らは、自分の周囲に帰依者を集め、そこに特定のゲマインデ²³⁸を形成する。このことによって、彼らは、もっぱら漸進的・流動的な移行関係をなしてではあるが、普通の呪術師からは区別される。その場合、聖礼典を執り行って恩恵を授けるカリスマが、世襲されるものとみなされ²³⁹、これにもとづいて密儀師の〔さながら〕王朝が発展を遂げ、何世紀にもわたって威信を保ち、門弟には全権〔聖礼典の代行権〕を授け、一種の位階体統秩序をなすことも、きわめてしばしばある。とくにインドでは、こうした救済分与者とその代理権者にも、グルという称号が与えられる。同様に中国でも、たとえば道教徒たちの教主や、いくつかの秘教的ゼクテの首領は、世襲的にこうした役割を演じた。つぎに述べる模範預言の類型は、次世代には通例、密儀師に転態を遂げる。こうした密儀師は、西アジア全域に根を下ろして猖獗をきわめ、これが前述の時代²⁴⁰に、ギリシアに渡來した。とはいえ、たとえば、エレウシスの密儀を世襲的に指揮した、ずっと古い貴族門閥も、少なくともなお、たんなる世襲祭司門閥に向かう限界事例をなして

²³⁶ <丸山>マニは3世紀のササン朝ペルシアでのマニ教の創始者、マヌス (Manus) については不明、おそらくマニのラテン語綴り別 Manes を誤記したものの、創文社訳はこのマヌスをインド神話のマヌとしているが、マヌは旧約聖書で言えばノアと同じく人類の始祖とされる神話上の人物でありノアがそう言えないのと同じで預言者とは言えない。全集はここについてはテキスト欠損によって解明不可としている、</丸山>

²³⁷ <丸山>1624～1691年のイングランドの宗教家でクエーカーとして知られるキリスト友会の創始者。</丸山>

²³⁸ ゲマインデの概念規定。後述参照箇所、指摘。

²³⁹ いわゆる「世襲カリスマ」。カリスマの「日常化」とその諸形式、の解説。

²⁴⁰ <丸山>エンペドクレスやピュタゴラスの頃。</丸山>

いると見られよう〔模範予言の転化形態としての密儀王朝とはいえない〕。密儀師は、魔術的な救済を分与する。かれには倫理的教説が欠けており、たとえまったく欠けてはいなくとも、それはただ、副次的な付隨現象としてあるにすぎない。そのかわりに、密儀師は、主に世襲によって伝承される魔術的技法論を所有している。そして、密儀師は通例、需要の多いこの技法によって生計を立てようとする。したがって、我々は、たとえ密儀師が新しい救済への道を開示するとしても、〔無報酬の使命に生きる〕預言者の概念からはやはり除外しようと思う。

そうすると、なお残るのは、われわれの意味における預言の二類型である。その一方は、ブッダによって、他方は、ザラシュトラ〔ゾロアスター〕とムハンマドによって、それぞれとくに明瞭に代表される。すなわち、預言者は、後二者の場合のように、神の委託を受けて、その神の意思を——具体的な命令であれ、抽象的な規範であれ——告知する道具であり、この委託にもとづく倫理的義務として、服従を要求する（倫理預言）。あるいは、前者の場合、預言者は模範的な人物であって、ブッダのように、自分自身の範例にもとづいて、他人に宗教的救済への道を示す。ブッダの説教は、神の委託によるのではないし、倫理的服従義務を要求するのではなく、救済を求める者自身の、ブッダと同じ道を自ら歩もうとする利害関心に向けられるものである（模範預言）。この第二の類型は、主としてインドに特有で、個々の実例は、中国にも（老子²⁴¹）、また西アジアにも見られる。それに対して、第一の類型は、もっぱら西アジアの預言に特有で、しかも当該地域における人種²⁴²の相違にはかかわりがない。ヴェーダも中国の古典も、それぞれ最古の部分は双方とも、聖歌手による贊美と感謝の歌と、魔術的な儀礼と儀式から成り立っており、この点からしても、当時、インドや中国に、西アジア-イラン型の倫理的類型の預言が存立していたとは、とうてい考えられない。

その決定的根拠は、超現世的で倫理的な人格神の欠如にある。インドではおよそ、こうした人格神が、後代の民衆的ヒンドゥー教²⁴³の内部で、聖礼典的-魔術

²⁴¹ <丸山>老子の実在は疑わしいとされる。また老子は仏陀のように帰依する人を周りに集めたりしていないしまた模範となるような生活をしていた訳でもない。ヴェーバーは後に書かれた「儒教と道教」を読む限り、道教を教祖である老子が開いたかのように誤解している。</丸山>

²⁴² 人種の概念。

²⁴³ <丸山>そもそもバラモン教という語についても、ヒンドゥー教で民間信仰を取り入れるなどより民衆的な性格を持つようになったヒンドゥー教に対し、カースト制度でのバラモン層に担われていた古代のも

的な姿をとつて根付いた²⁴⁴ だけで、マハーヴィーラ²⁴⁵ やブッダの決定的に預言的な概念が貫徹される基盤〔共鳴盤〕となった社会層〔クシャトリアと上層市民〕の信仰のなかでは、もっぱら断続的に、しかもつねに汎神論的に再解釈されて、出現したにすぎない。いわんや、中国では、社会的に決定的な影響を与えた社会層の倫理には、そういう超越的人格神が完全に欠けていた。この欠落が、どの程度まで、こうした社会層の、社会的に制約された知性の特性と関連していたのかについては、後段で²⁴⁶ 論じよう。

宗教内部の諸契機が協働したかぎりでは、インドにも中国にも決定的だったのは、合理的に規制された世界という観念が、供犠の儀式の秩序を起点とし、こうした秩序の変わることのない規則性に全てが依存する、と考えられたこと、とりわけ、気象上の出来事に欠けてはならない規則性が、精靈とデーモンの正常な機能と平穏の現れというふうに、アニミズム的に解釈されることである。こうした機能と平穏は、中国の古典学説ばかりか異端的見地²⁴⁷ によっても、真正な徳の道（タオ）に沿う倫理的に正しい統治によって保障される、と考えられたし、ヴェーダも、それなしには全てが失効する、と教えた。そういうわけで、インドと中国では、リタとタオが、²⁴⁸ 神々を超える非人格的勢力をなしたのである。

それに対して、超現世的で倫理的な人格神は、西アジアの神概念である。この概念は、合理的な官僚制的支配装置を手中に握り、地上において全能な唯一の王に、きわめてよく照応するので、その間にある種の因果連関があることは、否定しがたい。

のを西欧の学者がバラモン教と呼んだだけのもの。なので最近の宗教学では使わないことが多い。</丸山>

²⁴⁴ バラモン教と後期ヒンドゥー教との区別。異端との対抗、イスラム教の侵入に耐えて復興した後期ヒンドゥー教という位置づけを、「ヒンドゥー教と仏教」により概説。→<丸山>執筆順序で後のものの記述で本論文の内容を解説するのはおかしい。</丸山>

²⁴⁵ <丸山>ジャイナ教の開祖。</丸山>

²⁴⁶ 参照箇所、注記。

²⁴⁷ <丸山>「儒教と道教」ではヴェーバーは道教を儒教の異端として捉えている。しかしこれは西洋的な宗教観を持ち込んだもので、実際には二つは相互補完的なものである。</丸山>

²⁴⁸ <丸山>元訳の「〔万神殿における超現世的で人格的な〕」を削除。インドにも中国にも万神殿という概念は存在しない。</丸山>

全地表上で、呪術師とはまず雨乞い師であった。それというのも、農産物の収穫は、時宜をえた、十分でしかも過度にはおよばない降雨に、依存しているからである。中国の皇帝兼教皇²⁴⁹は、現在にいたっても、いぜんとして雨乞い師である。それというのも、少なくとも中国の北部では、灌漑施設の意義がどれほど大きいにせよ、不安定な天候のほうが、それを上回る重大事だからである。皇帝の官僚制が生み出され、成長を遂げる固有の源泉としては、長城の築造や、内陸周航のための運河の開鑿が、〔灌漑施設の建造よりも〕 いっそう重要であった。皇帝教皇は、気象の乱れを回避しようとして、供犠や公開の懺悔を行い、たとえば行政上の悪習を除去したり、あるいは罰せられていない犯罪者の一斉摘発に乗り出したりといった徳行も実行する。それというのも、精靈が苛立って宇宙の秩序が乱れる根拠が、つねに、君主の個人的な²⁵⁰ 過誤か、社会秩序の乱れにある、と推認されたからである。

ところで、ヤハウェが、イスラエル伝承の比較的古い諸篇で、当時はまだ大部分が農民であった信奉者に、報酬として約束しているものの一つが、やはり降雨である。少なすぎず、さりとて多すぎて洪水を引き起こしたりもしない適度の降雨を、ヤハウェは約束する。ところが、周辺のメソポタミアやアラビアでは、収穫を産出するのは、雨ではなく、もっぱら人工の灌漑であった。エジプトにおける水流規制と同様、メソポタミアでは、もっぱら人工の灌漑が、王の絶対的支配を生み出す基盤であった。王は、^{さら} 攢って集めた臣民²⁵¹を強制して、運河を掘らせ、その沿岸に都市を建設させて、かれの収入²⁵²をえた。西アジアの本来の砂漠とその周辺地域では、おそらくはこの事情が、収穫と人間とを、他のたいていの地域と同様に「産む」のではなく、無から「創造する」ひとりの神、という観念が生まれた源泉のひとつであろう。王の水利経済も、確かに、砂漠の砂のなかに、無から収穫を創り出す。そればかりか、王は、法の制定と合理的な法典編纂

²⁴⁹ <丸山>西欧ではローマ法王と皇帝というように宗教と政治のリーダーは別々であるのが普通だったが、中国では皇帝がこの両者を兼ねていたとヴェーバーは把握している。</丸山>

²⁵⁰ <丸山>元訳の「即人的な」を変更。</丸山>

²⁵¹ Untertan の定義。前注 参照。

²⁵² Einkünfte の概念。営利経済による収益ではない。<丸山>レンテ的収入（労働の代償としてではなく定期的に入ってくるお金）という意味。ヴェーバーでは営利とレンテは常に対照的に捉えられている。</丸山>

によって、正義さえも創り出す——これは、世界がここメソポタミアで初めて体験したことであった。そういうわけで、インドや中国の倫理の担い手となり、それらの地域における「神なき」宗教倫理を生み出した、あの独特の社会層が〔西アジアには〕欠如していた、という事情を別としても、こうした〔地上の大王の〕印象のもとに、世界の秩序もまた、意のままに処断する超現世的で人格をそなえた首長の制定の所産である、という観念が孕まれたのも、十分に納得できよう。

なるほど、エジプトでは、もともとはファラオ自身が神であったが、後代には、イクナトンの太陽崇拝的²⁵³ 一神教への〔上からの宗教改革の〕試みが、民衆のアニミズムを体系化してすでに搖るぎない勢力を勝ち得ていた祭司層と衝突して、挫折した。また、両河〔ティグリスとユーフラテス〕流域では、すでに政治的に、また祭司によって、同様に体系化されていた古い万神殿と、國家の確固たる秩序とが、一神教への発展にも、民衆を煽動するいかなる預言にも、ことごとく立ちはだかった。ところが、このファラオおよびメソポタミアの王権がイスラエル人にあたえた印象は、どちらかといえば、勝義における「バシレウス²⁵⁴」としてのペルシア王がギリシア人に与えた印象以上に、強烈であった（ペルシア王の印象は、〔ペルシア戦争における〕キュロスの敗北にもかかわらず、一ギリシア人²⁵⁵ が『キュロスの教育』と題する教育書²⁵⁶ を著した事実にも示されている）。イスラエル人が地上のファラオの「賦役の家」から脱出できたのはもっぱら、一人の神である王がイスラエル人を助けたからであった。地上に王国を立てることは、民の本来の王であるヤハウェからの離反である、とはっきり宣言されている。イスラエルの預言は、徹頭徹尾、政治的列強としての大王たちとの関係に準拠している。彼ら大王は、まずは神の懲罰の答として、イスラエルを打ち砕き、そのうえでふたたび、神の意思を吹き込まれて、捕囚からの帰還を許した。

²⁵³ *astral* を星辰的でなく太陽崇拝的と訳す理由。<丸山>イクナトンは「太陽の神」というよりも太陽そのものを崇拝した。</丸山>

²⁵⁴ <丸山>Βασιλεύς、でギリシア語で元々は地方豪族を意味し、後にラテン語の *rex* と同じく王という意味になった。</丸山>

²⁵⁵ クセノフォン。ギリシャの軍人・歴史家。BC 430頃-BC354頃。著作『アナバシス』など。

²⁵⁶ <丸山>キュロス王が現実の姿とは違って理想化された王として語られている。</丸山>

ザラシュトラの観念圏も、西方²⁵⁷ の文化地域の諸概念に準拠しているように思われる。それゆえ、一神教的また二元論的な²⁵⁸ 預言の最初の成立は、それぞれ具体的な歴史的影響を受けてはいるが、それらと並んでは、厳格な社会組織をそなえた比較的大きな大文化の中心が、さほど合理化されていない隣接諸民族に与えた印象によつても、その特性にかけて、顕著に規定されているとみえる。それら諸民族は、恐るべき隣国が情け容赦なく仕掛けてくる戦争によって、絶え間ない滅亡の危機に瀕しながら、自らの浮沈に、ひとりの天上の王の怒りと恵みを看取したのである。

ところで、預言の性格において優っているのが、倫理性であろうと、模範性であろうと、預言者の啓示がつねに——共通のこととして——意味しているのは、当初には預言者自身に、やがては預言者の助力者に、生にたいする統一的な視点が開示されること、しかもそうした視点が、生にたいする意識して統一的な、意味のある態度決定によって獲得されること、である。生と世界、社会また宇宙に起きることは、預言者にとっては、ある特定の、体系的に統一された「意味」をそなえており、人間の振る舞いは、救済がもたらされるためには、その意味に準拠し、当の意味にたいする関係によって、統一的かつ有意味に形成されなければならないのである。

この「意味」の構造は、きわめて多種多様でありうる。しかもそれは、論理的には異質とみえる諸動機をひとつの統一にもたらし、鍛え上げている場合もある。それというのも、こうした意味の概念構成全体を支配するのは、まずもって論理的首尾一貫性ではなく、実践的価値評価にほかならない。こうした概念構成の全体はつねに、あらゆる生の表現を体系化し、したがって、実践的な振る舞いを、ひとつの生き方に統括しようとする試みを意味する。こうした試みの程度と結果は、さまざまであるほかはなく、また、当の生き方が、個々の場合にいかなる相貌を呈するにせよ、ともかくもそうである。

²⁵⁷ <丸山>西アジアという意味での「西方」。西アジアは現在では今日の中東とほぼ同じだが、「アッシリア、バビロニア、ペルシア」などを全部含む地域として当時は使われていた。</丸山>

²⁵⁸ <丸山>ゾロアスター教は正確には一神教ではなく、スპنտ・マンュとアンラ・マンュがいてこの二人が両方創造神で、その後善と悪に分かれて戦うことになった。全能の創造神アフラ・マズダは後に出て来たもので、善神であるスპنտ・マンュと同一視されるようになった。いずれにせよこの世はスპンタ・マンュとアンラ・マンュがそれぞれ率いる神群の間の戦いによって全てが決まるとして善悪二元論を探っている。</丸山>

さらにそうした「意味」概念の構成はつねに、ひとつの「宇宙」〔自足完結的な全体〕としての世界という重要な宗教的概念を包含している。いまや、その宇宙は、なんらかの仕方で「有意味に」秩序づけられた全体を成さなければならず、その個々の現象は、この要請に照らして位置づけられ、評価されなければならぬ、との要求が掲げられる。そのとき、宗教的要請に照らしてひとつの有意味な全体としての世界というこの概念と、経験的現実とが衝突して、そこから、内面的な生き方と、世界にたいする外面向的な関係との、このうえなく厳しい緊張が発生する。

預言はもとより、この問題にかかわる唯一の審査主体²⁵⁹ ではけつしてない。祭司のあらゆる知恵も、祭司の統制からは自由な在俗のあらゆる哲学も、知性主義的であれ、通俗的であれ、なんらかの仕方で、この問題とかかわりあっている。あらゆる形而上学の究極の問いは、昔からこう問われてきた。世界が全体として、とくに生が、あるひとつの「意味」を持つべきであるとするならば、その意味はいかなるものでありうるか、世界がその意味にふさわしくあるためには、世界はいかなる相貌を呈さなければならぬか、と。ところで、およそ在俗の哲学が展開を遂げたところでは、それらは全て、預言者と祭司の宗教的問題設定を母胎として、そこから産み落とされたものである。ところが、預言者と祭司は、そうなると今度は、産み落とされた在俗の哲学と対決しなければならなくなり、この対決がまた、宗教発展のきわめて重要な構成要素のひとつともなる。そういうわけで、我々は、祭司、預言者、および祭司以外の構成要員、これら三者の相互関係を探り上げ、いっそう立ち入って論じなければならない。

§ 5. ゲマインデ [第四章 宗教性の社会的展開基盤一般——教団と教団宗教性]

預言者は、かれの予言が成果を収めると、恒常的な助力者を獲得する：すなわち、(バルトロメウス²⁶⁰ が、ザラシュトラのガーサー²⁶¹ に出てくる言葉を訳し

²⁵⁹ <丸山>元訳の「法廷」を変更。（原語は Instanz で訴訟手続、審級の意味。）後に宗教思想が哲学を生み出すとあるので、第1審：宗教思想→第2審：哲学というイメージで Instanz を使っている。</丸山>

²⁶⁰ <丸山> Christian Bartholomae、1855～1925 年、ドイツの古代イラン語（アヴェスター語を含む）学者。1904 年に「古代イラン語辞典」を出した。</丸山>

²⁶¹ <丸山>ゾロアスター教の聖典「アヴェスター」に含まれる最古の部分でザラシュトラ自身による詩篇である。</丸山>

た) Sodalen [信仰仲間]²⁶²、(旧約聖書やインドの) 弟子、(インドおよびイスラムの) 随伴者、(イザヤや新約聖書の) 使徒、などである。こうした助力者達は、ツンフトとして、あるいは職務の位階秩序によって、ゲゼルシャフト関係に編成された²⁶³ 祭司や占い師とは異なり、預言者にもっぱら個人として付き従う——この関係については、支配形態の決疑論²⁶⁴ を提示するさいに、もう少し詳細に論ずることになろう。

ところで、こうした恒常的助力者達は、預言者の伝道に積極的に協力し、助力者達自身としてもたいていは多少ともカリスマ的な資質をそなえた者達である。彼らと並んでは、宿舎や金銭や労役の提供によって預言者を支援し、預言者の伝道から自分たちの救済を期待するような、信奉者のサークルが存立する。この信奉者たち自身、そのときどきの事情次第で、その場かぎりの臨機的行為として結集するだけのことであれば、あるゲマインデ [ここでは教団] のゲゼルシャフト関係 [制定秩序準拠関係] に編入されることもある。こうした宗教的意味のゲマインデ²⁶⁵ は、経済的、財政的、あるいはそれ以外の政治的理由でゲゼルシャフト関係に編成された [つまり、制定秩序を指令されて、これに準拠している] 近隣団体と並ぶ、ゲマインデの第二範疇²⁶⁶ であって、ここで定義した意味における預言の下にだけ出現するのではないし、他方、どんな預言の下にも現れるわけではない。預言の下に、およそゲマインデが発生するのは、漸く日常化の所産としてである。すなわち、預言者自身か、あるいはかれの子弟たちが、告知と恩恵分与の存立を持続的に確保し、したがって恩恵分与とその管理者の経済的存立も継続的

²⁶² <丸山>ラテン語の Sodalis (複数 Sodales) がドイツ語に入ったもので、一般的な意味は、仲間、組合員、信心仲間。アヴェスターでの元の語は不明だが、おそらくバルトロメウスがザラシュトラとその指導・啓示を受けた誓約仲間をこうドイツ語に訳したこと。</丸山>

²⁶³ <丸山>単なるゲマインシャフトではなく何らかの制定律によってお互いの行動が規制される人間関係。</丸山>

²⁶⁴ <丸山>ここでは支配形態の類型の体系化のこと。「支配の社会学」のカリスマ的支配を参照。「決疑論」そのものは、ある一般法則的なものと個別の特殊ケースのせめぎ合いについて、どう折り合いをつけていくか、どうその一般法則の適用範囲を定めて体系化するかを研究する学問のこと。</丸山>

²⁶⁵ <丸山>ゲマインデは一般的には地域の自治体などを指す。</丸山>

²⁶⁶ <丸山>第1範疇が地方自治体、第2範疇がこの宗教における「教団」。ヴェーバーはこの他軍事的カリスマに付き従う従士団についてもやはりゲマインデという語を使っている。</丸山>

に保持し、そうした義務を負わされる者たちのために、権利をも独占する場合、である。

それゆえ、ゲマインデは、密儀師や、非予言的諸宗教の祭司のもとにも見られる。密儀師にとっては、ゲマインデの存立が、たんなる呪術師から密儀師を区別する通常の標識ともなる。それというのも、呪術師は、〔フリー・ランサーとして〕自由に職業を営むか、あるいは、ツンフトに組織され²⁶⁷、特別の宗教ゲマインデではなく、特定の近隣団体あるいは政治団体に、サービスを提供する。それに対して密儀師のゲマインデは、エレウシス密儀のゲマインデのように、たいていは対外的に閉鎖されず、ゲマインシャフト関係²⁶⁸〔の範囲〕がたえず変化する存立状態に止まりつづける。即時に救済を必要とする者が、密儀師やその助力者と、しばしば一時的にのみ関係を取り結ぶ。ところが、密儀師のゲマインデが、たとえばエレウシスの密儀のように、一種の地域間のゲマインシャフトを形成することもある。

模範預言のもとでは、これまた事情が異なる。模範預言者は、その個人的な範例によって救済への道を示す。たとえば、マハーヴィーラやブッダにしたがう托鉢僧のように、模範預言者の範例に無条件にしたがう者だけが、〔ゲマインデの全体〕より狭い範囲の「模範」ゲマインデに属し、その内部では、預言者自身とより一層個人的に結びついた弟子たちが、特別の権威を享受する場合もある。その場合、模範ゲマインデの外部には、(インドでは「優婆塞²⁶⁹」と呼ばれる) 敬虔な崇拜者たちがいて、この人々は、自分個人としては救済への道を全行程歩むことはできないが、模範的な聖者にたいする献身の証を示すことで、相対的に最大限の救済に到達しようとする。彼らは、もともとは仏教の優婆塞がそうであったように、持続的なゲマインシャフト関係は、どんな関係であれ、およそ取り結ぼうとはしないか、あるいは、彼ら自身としても、確定的な権利と義務とをそなえたゲゼルシャフト関係〔制定秩序準拠関係〕に、なんらかの仕方で編成されるか、ど

²⁶⁷ ツンフトの定義。前注 参照。

²⁶⁸ 構成員個々人によって主観的に抱かれた意味のうえで、互いに関係づけられた人間－社会関係一般を意味する。

²⁶⁹ <丸山>サンスクリット語の upāsaka の漢訳で、仏法僧の三宝に帰依し、五戒（不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒）を受けた在俗の男性の信者のこと。女性の同様の信者は優婆夷と呼ばれる。<丸山>

ちらかである。こうしたことが起きるのは通例、模範ゲマインデから、ちょうど仏教の僧侶のように、特別の祭司や祭司に類する靈的司牧者や密儀師が、分離されて、（最古の仏教には知られていなかった）礼拝義務の執行を託される場合である。ところが、通常のことであったのは自由な臨機的ゲゼルシャフト結成にあり、この状態は、大多数の密儀師および模範預言者と、ゲゼルシャフト関係をして〔制定秩序にしたがって〕ひとつの万神殿に編入された個々の神々を祀る寺院祭司とも、共通のことである。彼らは全て、寄進によって物質的に保障され、宗教上彼らを必要とする者がそのつど提供する供物や贈り物によって扶養される²⁷⁰。

しかしここまで来てもまだ、持続的な平信徒ゲマインデとは言えず、信仰上の宗派所属にかんするわれわれの観念も適用はできない。そこで、個々の人間がある神の信奉者であるといつても、それはただ、たとえばあるイタリア人がある特定の聖者の信奉者であるというのと同じ意味にすぎない。たとえば中国人の大多数、それどころか全員を、信仰上の宗派所属の意味で仏教徒とみなすのは、もとよりひどい誤解ではあるが、そういう事態はなかなか根絶されそうにはない。それというのも、大多数の中国人が、学校では唯一公認された儒教倫理の訓育を受け、家屋を建てるときにはつねに道教の占い祭司の助言を求め、近親者が死去すると儒教の儀礼にしたがって喪に服しながらも、これとならんで、死者の靈を弔うのにはやはり仏教の經典を読誦してもらうからである。そこには、持続的に神礼拝に参与するスタッフや、場合によっては見られる、持続的な利害関係人の狭いサークルを除くと、もっぱらその場その場の平信徒がいるばかりである。近代の党派政治戦術においては、組織化されていないある選挙での有権者を指すのに「浮動票」という表現を当てるが、これとの類比を用いてよければ、その場その場の平信徒とはまさに「浮動票」的存在といえよう²⁷¹。

しかしながら、こうした状態は、当然のことながら、すでに経済的な見地だからしても、およそ礼拝の管理-執行人の利害関心に適うものではない。それゆ

²⁷⁰ <丸山>元注の「mezänatisch 類型の効用給付による存立維持。」を削除（本文で既に述べられていることをわざわざ難解な言い回しで言い換えているだけの不要な訳注）。</丸山>

²⁷¹ <丸山>ヴェーバーは「浮動票」と表現しているが、浮動票の場合は少なくとも誰かには投票する。しかしここに書かれている中国社会というよりむしろ現代日本社会の姿（正月には神社に初詣に行き、クリスマスを楽しみ、葬式は仏教、しかし全体としてはほとんどの日本人は無宗教）は、その場その場で信仰する宗教を選ぶ、ということではなく、単に慣習・文化として行っているという方が正確な描写と考える。</丸山>

え、こうした人々は、長期に渡れば、出来れば至る所で、ゲマインデを形成しようとする。つまり、信奉者の権利と義務を確定して、ひとつの持続的なゲゼルシャフト関係に組織化しようとする。それゆえ、預言者と個人的な関係で結ばれた信奉者群が、ひとつのゲマインデに再編成されるのは、預言者の教えがひとつの恒常的制度の機能に転じて、日常生活の中に入り込む、正常な形式である。そのとき、預言者の弟子や使徒は、もっぱら宗教的な目的に仕えるゲゼルシャフト結成態、すなわち平信徒ゲマインデの密儀師、教説家、祭司、靈的司牧者（あるいは、これら全ての職能を兼ね備える者）となる。

ところが、別の出発点から、これと同じ結果に到達する場合もある。われわれが既に見たとおり²⁷²、祭司は、呪術師機能から本来の祭司機能に移行する過渡期には、自ら領主的な祭司門閥であるか、あるいは、領主や諸侯に召し抱えられた家祭司ないし宮廷祭司か、あるいは一身分として組織された本職の供犠祭司か、のいずれかで、個人や団体からサービスを依頼されて提供する以外には、身分不相応でさえなければ、どんな業務にも携わることができた。あるいは、最終的には、職業団体、あるいはそれ以外の、とりわけ政治団体の、団体付き祭司となつた。これらいずれの場合にも、他の団体とは区別される本来の意味における「ゲマインデ」は、まだ存立してはいない。

それにひきかえ、ある供犠祭司が、その神の特定の信奉者群を、ゲマインデに排他的に組織化することに成功するか、あるいは——たいていの場合はこちらであるが——政治団体は絶滅されながら、その〔旧政治〕団体の神の宗教的信奉者群と祭司とが、ゲマインデとして存続するか、どちらかの場合には、本来のゲマインデが成立する。この二類型のうち、前者は、インドと西アジアに、〔ゲマインデにゲゼルシャフト結成される以前の諸ゲマインシャフトとの〕多種多様な中間段階をなして、すなわち、密儀ないし模範預言の信奉者群から〔ゲマインデへの〕移行形態や、宗教改革運動から〔改革への参加者がゲゼルシャフト結成されて〕ゲマインデの持続的組織にいたる移行形態と結合して、存立しているのが見られる。ヒンドゥー教の小さな諸宗派の多くは、この種の経過をとおして成立したものである。

それに対して、上記二類型の後者、すなわち政治団体の祭司からゲマインデへの移行は、当初には大規模に、西アジアにおける世界帝国とくにペルシア帝国の成立に随伴していた。政治団体は絶滅され、住民は武装解除される一方、祭司は

²⁷² <丸山>P.76、よりむしろ後述のP.241。</丸山>

一定の政治的権能も与えられて、その地位を保障された。財政上の利益を確保するためには、近隣団体から強制によってゲマインデが組織されるのと同様²⁷³、この場合には、宗教的ゲマインデが、被征服民を飼い馴らす²⁷⁴ 手段として利用されたのである。ユダヤ教は、そのようにして、キュロス²⁷⁵ からアルタクセルクセス²⁷⁶ にいたるペルシア王の [捕囚からの帰還を許す] 故免により、神政政治²⁷⁷ の中心をエルサレムに置く、王に公認されたひとつの宗教ゲマインデとして成立した。かりにペルシア人が [ペルシア戦争に] 勝利していたとすれば²⁷⁸、デルフォイのアポローンや、それ以外の神々の祭司に、おそらくはまたオルフェウス教の預言者たちにも、ユダヤ教と同じように [ゲマインデ形成への] 好機がもたらされたことであろう²⁷⁹。エジプトでは、政治的独立が失われたあと、国民的祭司層が、一種の「教会」組織を発展させたが、これはおそらく、教会会議をそなえたその種の組織の嚆矢をなしたと思われる。それに対してインドでは、宗教ゲマインデが、インドの地に特有の、狭くかぎられた意味における「模範」ゲマインデ²⁸⁰ として成立した。それも、短命な政治諸形象 [諸土侯国] の多くを貫通する形で、まずはバラモン層とその禁欲 [修業] 規則の身分的統一が多年生化し²⁸¹、その結果、そこに発生してくる救済倫理も、政治諸形象の境界線を越えて普及する

²⁷³ <丸山>おそらくは古代ローマにおいて征服地がムニキピウム（自治市）がゲマインデ（地方自治体）として組織され、その地域での税金徴収の義務を負わされた例を想定していると思われる。</丸山>

²⁷⁴ Domestikation。野生動物を飼い馴らし、家畜として従順するように、被征服民大衆を馴化すること。

²⁷⁵ <丸山>キュロス 2 世、紀元前 600/576 年～529 年、アケメネス朝ペルシア帝国の初代王で大帝国の建設者。</丸山>

²⁷⁶ <丸山>おそらくは旧約聖書の「エズラ記」と「ネヘミヤ記」で言及されているアルタクセルクセス 1 世のこと。在位紀元前紀元前 465～424 年。</丸山>

²⁷⁷ 神政政治の概念、前注 参照。

²⁷⁸ <丸山>紀元前 492～449 年まで続いたアケメネス朝ペルシアとギリシアの都市国家連合との戦いで、マラトンの戦いやサラミスの海戦でギリシア側が勝利した。</丸山>

²⁷⁹ エドワルト・マイヤーの「歴史の理論と方法」とヴェーバーの「文化科学の論理学の領域における批判的研究」を参照。

²⁸⁰ 「模範預言者」の範例に全ての生活を通じて従う修行者の集団結成として。

²⁸¹ 社会形象の持続化にかんして、一過性 ephemeral と多年生,perennierend が、対をなす準術語である関係。

に至ったのであろう。イランでは、ゾロアスター教の祭司が、数世紀の経過のうちに、閉鎖的な宗教的組織を広めるのに成功し、これが、ササン朝の元で、政治的「宗派」となった（文献が示すとおり、アケメネス王朝は単なる〔アフラ・マズダを信仰する〕マズダ教徒で、〔その時点ではまだ〕ゾロアスター教徒ではなかった）。

ところで、「宗派」の概念は、政治権力と宗教ゲマインデとの諸関係²⁸²を分析することによってえられるが、この諸関係の分析は、後段の「支配」章に属する。ここではただ、「ゲマインデの宗教性」が、一義的には規定しがたい、さまざまな特徴をそなえた、不安定な現象であることを、確認すれば足りる。我々はもっぱら、平信徒が、① 単発のゲマインシャフト行為ではなくそれが継続的に〔何らかの制定律に準拠しているかのように〕繰り返されるという形でゲゼルシャフト化されているという場合²⁸³、そしてその経過において、② そういった連続したゲマインシャフト行為が何らかの形で能動的に作用している場合に、ゲマインデの宗教性が成立していると考えたい。

したがって、祭司の権限のおよぶ範囲を限定するたんなる行政区画は、小教区〔Parochie〕ではあっても、まだゲマインデではない。ところが、中国や古インドの宗教性、また一般には〔古代インドとは区別される、中世以降の〕ヒンドゥー教の宗教性にも、政治的ないし経済的な〔地方自治体的な意味での〕ゲマインデとは区別される意味の、教区という概念さえ、欠けている。ギリシアおよびそれ以外の古代のフラトリア²⁸⁴と、これと似た礼拝ゲマインシャフトは、小教区ではない。政治的その他の団体で、そのゲマインシャフト行為がある神の庇護のもとに置かれているだけである。さらに、古仏教の小教区は、ちょうどその内部に逗留する遍歴修行僧に、半月に一度の定期集会への参加を義務づける、ひとつの区

²⁸² この箇所の原文にある関係代名詞 *welcher* は、文法上は、*religiöse Gemeinde* を受けるが、意味内容上は、*die Beziehungen* を受けていると解される。編纂時における *welchen* の読み間違いではないか。仏訳 (p. 208) は、*Les rapports entre pouvoir politique et communauté émotionnelle religieuse ----rap-ports* *don't dérive le concept de «confession»* と明記している。

²⁸³ <丸山>元訳の「ゲゼルシャフト形成によって〔スタッフと平信徒、相互の権利一義務を規定する秩序の制定によって、この秩序に準拠する〕継続的なゲマインシャフト行為に編成され」を変更。ゲゼルシャフト形成によってゲマインシャフト行為に編成されるはまったく意味不明。</丸山>

²⁸⁴ <丸山>*φρατρία*、古代ギリシアにおいていわゆるメンナーハウスに起源を持つ「兄弟団」と呼ばれた制度で、血統ではなく共同の生計を持つことに基づく。一種のゲノッセンシャフト。</丸山>

域にすぎない。中世西洋、イギリス国教会、ルター派、東方キリスト教会およびイスラムの小教区は、大部分、教会の負担を宛がわれる消極的な団体であって、同時に司牧者の管轄区域も兼ねている。これらの宗教においては、一般に、全平信徒の総体も、およそゲマインデの性格を備えてはいなかった。いくつかの東方キリスト教会では、ゲマインデの制定律の残滓がわずかながら維持されており、そうした残滓はまた、カトリックの西洋とルター派にも見られた。それに対して、古仏教の修行者層も、イスラムの戦士層も、ユダヤ教徒や古キリスト教も、もとよりその厳格さの度合いはさまざまであれ、ゲゼルシャフト結成をともなうゲマインデであった。ただし、ここではまだ、そうしたゲゼルシャフト結成のあり方を、個別に立ち入って論ずることはできない。なお、イスラム教においては、特にシーア派では、平信徒が法的には保障されていなくとも、事実上相対的にかなりの影響力を有していた。たとえばシャー²⁸⁵は、地域の平信徒層の同意が確実でない限り、その地の祭司を任命することはなかった。こうした事実上の影響力の存在は、確固とした形で制度化された**地域的な宗教ゲマインデ組織**が欠如しているということと、矛盾するものではない²⁸⁶。それに対して、(術語としての本来の意味における)「ゼクテ〔宗派〕」の特性は、それが、個々の**地域的な宗教ゲマインデ**ごとの閉鎖的ゲゼルシャフト結成を基礎に成り立つ点にある。この原理は、プロテスタンティズムの内部では、再洗礼派²⁸⁷と「独立派²⁸⁸」、それから「会衆派²⁸⁹」によって代表される。この原理から改革派教会に典型的な組織にい

²⁸⁵ <丸山>シャーは元々ペルシア語で「王」の意味。いくつかのイスラム王朝の君主がシャーを称号として用いた。</丸山>

²⁸⁶ <丸山>元訳「それはそれとして、確定的に規制される**地域**ゲマインデが組織されてはいなくとも、平信徒が事実上ある一定の影響力をもつことはありうる。そのような影響力は、イスラム、とくにシーア派において、法的に保障されていなくとも相対的には大きく、シャーは通例、ある地域に居住する平信徒層の同意を獲得できると確信できなければ、その地域の祭司を任命できない。」を改訳。地域ゲマインデという訳は地方自治体の意味のゲマインデを想起させるため不可。</丸山>

²⁸⁷ <丸山>Anabaptistsと呼ばれ、幼児洗礼以外に成人の再洗礼を主張した。後にメノナイトやあーみ種に発展した。</丸山>

²⁸⁸ <丸山>17世紀のイングランドで国教会からの独立を主張したプロテスタントの一派。後に会衆派となった。</丸山>

²⁸⁹ <丸山>カルヴァニニストの流れを汲み、独立派から変わり、一部がピレグリム・ファーザーズとしてアメリカに渡った。</丸山>

たるまでには、流動的な移行関係がある²⁹⁰。それというのも、改革派教会が事実上は〔排他的結社でなく〕普遍主義的な組織となっているところでも、教会への所属は、〔純然たるアンシュタルトにおけるように、当事者の意思にはかかわりのない、客観的な標識にもとづく編入によって決まるのではなく〕個々のゲマインデへの契約による加入によってきめられるからである。こうした差異から生ずる問題群には、後段で立ち帰って論ずるであろう。

ここでわれわれが関心を寄せるのは、本来の意味におけるゲマインデ宗教性の発展がもたらす重要な諸結果のうち、特に次の一つ、すなわち、いまやゲマインデの内部で、祭司と平信徒との間の関係が、宗教性の実践的な作用にとって決定的な意義を帯びてくる、という一点にある。当の組織がゲマインデ特有の性格を帯びてくればくるほど、その祭司は、信奉者層の維持と拡張のために、平信徒の諸々の欲求を、それだけ考慮に入れざるを得なくなり、これが、強大な権勢をそなえた祭司の地位を脅かすことにもなる。もとより、いかなる種類の祭司層も、これと似た状況に置かれている。すなわち、祭司が権勢ある地位を主張し、これを維持するためには、平信徒の諸々の欲求に、しばしば大幅に譲歩しなければならない。ところで、平信徒の圏内で効力をもち、祭司が対決しなければならない諸力とは、1. 預言、2. 平信徒の伝統主義、3. 平信徒の知性主義、この三つである。純然たる祭司経営それ自体が備えている様々な必然と傾向は、これら三つの勢力に対しては、いかなる場合にも本質上等しく協働する力として〔対抗的に〕作用する。我々はまず、後に挙げたこの要因〔祭司経営〕を、第一に挙げた勢力〔預言〕との関連において取り上げ論じることとする。

倫理預言者も模範預言者も、通例は自らが平信徒であり、いずれの場合にも、自分の権勢ある地位の支えを、平信徒の信奉者層に求める。いかなる預言も、〔預言者として把握した世界の〕意味に照らして、また、その力に依拠して、祭司経営の魔術的要素を、もとよりその程度は様々であれ、^{おとし}貶める。ブッダおよび後に類する〔模範預言〕者も、イスラエルの〔倫理〕預言者群像と同様、現職の魔術師や占い師（古イスラエルの文献では、同様に預言者〔ナービー〕と呼ばれているが）の同類として扱われることはもとより、およそ魔術一般を無益なものとして拒否している。永遠なものにたいする宗教特有の有意味な関係だけが、救い

²⁹⁰ この意味の解説。改革派教会の典型的な組織を含めて。

をもたらすのである。理由もなしに自分の呪術的能力を自慢することは、仏教における死罪の一つとされている。ところが、こうした呪術的能力が、ほかならぬ無信仰者の元にも現存すること自体は、インドおよびイスラエルの預言者も、キリスト教の使徒も、古キリスト教の伝統も、いまだかつて一度も疑った試しあり。こうした〔魔術への〕拒否の結果、その者達はまた、さまざまな特徴を備えたやり方においてではあるが、本来の祭司経営に対して、懷疑を投げつけて対抗する。イスラエルの預言者たちの神が欲するのは、〔犠牲の羊を焼いてよい香りを神に捧げる〕燔祭ではなく、神の戒律への服従である。仏教徒の救済にとって、ヴェーダの知識や儀礼は、何の役にも立たない。また、〔犠牲動物の血を神に捧げる〕ソーマ祭の動物供犠は、どれほどおごそかに執り行われようとも、最古のガーターにおけるアフラマズダ²⁹¹ にとっては、嫌悪をもよおさせる醜悪な儀式以外のものでもない。

そういうわけで、一方では預言者、ならびに平信徒からなる預言者の信奉者と、他方では祭司的伝統の代表者との間には、いたるところで緊張が発生する。そして、預言者がどの程度まで、かれの使命を阻止されずに貫徹できるか、それとも〔祭司的伝統によって打倒されて〕殉教者となるかは、勢力関係の問題にほかならず、この関係は、ときにはイスラエルの場合と同様、対外的な政治状況によっても規定される。ザラシュトラは、無名の反預言者たちに対抗するさい、かれ自身の家族の他、貴族や諸侯の門閥にも支持を求めた。インドの預言者たちやムハンマドも同様であった。イスラエルの預言者は、市民や農民からなる中間身分層に支持を求めた。しかし、彼らは全て、預言のカリスマそのものが、日常的礼拝の技術者に対抗して、平信徒の内部で帶びる威信を、存分に利用している。新しい啓示の神聖さが、伝統の神聖さに対峙した。そのようにして、〔一面では祭司経営、他面では預言による〕両面からの〔平信徒〕大衆煽動が、いかなる結果に達するかに応じて、祭司層は、新しい預言と妥協して、預言の教説を受け入れるか、それとも〔伝統によって預言の教説を〕凌駕して〔預言を〕押さえ込むか、つまり、預言を排除するか、自らが預言によって排除されるか、どちらかとなる。

〔§ 6. 神聖な知識、説教、および司牧〕

²⁹¹ <丸山>イランのゾロアスター教とインドのバラモン教は共通のルーツを持っていた。</丸山>

いずれにせよ、祭司層は、つぎの課題を負わされる。すなわち、勝利を遂げた新しい教説、あるいは預言の攻撃に耐えて主張し抜かれた古い教説を、改めて体系的に確定し、何が神聖で何が神聖でないかを区分けし、これを平信徒の信仰に刻みつけて、自らの支配を確保する、という課題である。こうした発展は、インドでは特別に古くから進行していたが、その契機はかならずしも、祭司に直接敵対する預言の攻撃から生ずる尖鋭な脅威に、限られてはいなかつた。ありうべき攻撃に対して自らの地位を固めておこうとする、単なる利害関心や、平信徒の懷疑に対して、自分たちの確証された実践を搖るぎなく堅持する必要が、同じような結果をもたらす場合もある。ところが、こうした発展が始まるとどこでも、二つの現象が出来する。正典文書と教義とである。

もとより両者、とくに後者は、それぞれの規模においてさまざまである。正典文書は、啓示と神聖な伝統そのものを含み、教義は、両者の意味にかんする祭司の教説である。ある預言の宗教的啓示、あるいは逆に、継承されて所持される神聖な知は、口頭の伝承という形式で集成される場合もある。バラモンの神聖な知は、何世紀にもわたって、口頭でのみ伝承され、文書への書き下ろしは、端的に忌避された。このことが、バラモン知の文学上の形式に、持続的に刻印を押ししたし、その上個々の学派の原典が相互間で少なからず齟齬をきたす原因ともなつた。その [ように、口頭伝承のみが維持された] 理由は、こうした神聖知の所持が、資格のある者、すなわち再生族²⁹² にのみ、許されたことにある。神聖知を、非再生族すなわちそのカースト上の地位ゆえに閉め出されている者（シュードラ）に伝えることは、重大な神への冒涜行為であった。こうした秘教知の性格は、魔術的技法が、ツンフト的な [独占への] 利害関心によって保持されところでは、元々どこにでも見られたものである。

しかし、既に呪術師の知識の中には、その構成要素として、まさにまた他の同胞たちに対する体系的教育の対象にもなつたような要素が、至るところに含まれていた。遍く普及した、そういう最古の魔術的教育体系は、次のようなアニズム的想定を基礎としている。すなわち、魔術師自身が、彼の技法を身につけるのに、ある再生、すなわち新しい魂の取得を必要とするのとまったく同様、英雄性

²⁹² <丸山>カーストの4階層の内、バラモン、クシャトリア、ヴァイシャの成年式後の男子のこと。この階層の男子は8歳から12歳にかけて神聖な紐をかけられる儀式、つまり一種の成年式を受ける。これが「第2の誕生」と見なされるため「再生族」と呼ばれる。これに対しシュードラは「一生族」と呼ばれる。</丸山>

も、カリスマを基礎とするからには、覚醒され、試練を受け、魔術的操作によって英雄の内に呪縛されなければならない、つまり、英雄もまた英雄性へと再生しなければならない、という想定である。この意味でのカリスマ的教育は、修練期・勇気の試練・苦行・聖別²⁹³と位階の格付け・〔通過儀礼としての〕成年式および武裝の許可を伴うものであり、ほとんど全ての戦士的ゲゼルシャフトとして形成された集団において、痕跡的ながら普遍的に認められる制度である。

ツンフトに結集した呪術師が、流動的な移行階梯を経て祭司となる場合にも、きわめて重要なこの平信徒教育という機能は、途絶えることなく存続し、祭司の努力は、至る所でこの機能を掌握し続けることに向けられる。その際に門外不出の真伝は、まさに真伝としては徐々に消滅し、祭司の教説からはむしろ、文書に固定化された伝承が生まれ、これを祭司は、教義によって解釈する。いまや、そうした経典宗教〔の経典とその解釈〕が、本来祭司層に所属する者のみではなく、平信徒に対しても、いや、まさに平信徒に対してこそ、教育体系の基礎とされるのである。――

神聖な文書が、正典として編纂され、確定版が完結して固定化されるのは、全てではないとしてもたいていの場合、ゲマインデの支配をめぐり、複数の教派や預言者達が競合するなかで、神聖な伝統が〔ゲマインデの平信徒大衆の意向に迎合して〕世俗的に再解釈されてしまったり、あるいはそこまでは行かなくとも、宗教上の拘束を受けずに彫琢されたりする傾向に、歯止めをかけるためであった。したがって、そうした闘争が起きなかつたか、あるいは起きてても、神聖な伝統の内容を脅かすには至らなかつた所では、文書の正典化は、形式上しばしばきわめて緩慢にしかおこなわれなかつた。そういうわけで、たとえばユダヤ教の正典は、特徴的なことに、神政政治的な国家の崩壊直後に開かれたヤムニア会議²⁹⁴で(紀元90年〔代〕に)編纂され、しかもおそらくは默示録的な預言を抑制する防壁として、その際にもなお、原則に従つて正典が決定されたにすぎなかつた。ヴ

²⁹³ <丸山>カトリックや聖公会などで人や物を宗教上の目的で他の人や物から別の聖なるものとすること。</丸山>

²⁹⁴ <丸山>第一次ユダヤ戦争の結果エルサレムの神殿は破壊され、ユダヤ教自体の存続が危機に陥つた時に、紀元前90年代に現代のイスラエル南西部にあるヤムニアでラビ達が集つて時間をかけてユダヤ教の聖書の定義及び分類を決めたもの。(通常の意味での「会議」ではない。) 今日旧約聖書続編(外典)とされているものはこの時に決められたもの。</丸山>

エーダ諸書も明らかに、知識人の異端派にたいする対抗の結果として初めて編纂された²⁹⁵。キリスト教の正典編纂も、グノーシス主義²⁹⁶ の知性主義的救済論が、小市民大衆の敬虔に基づき基础をおくキリスト教の宗教性を脅かした結果である。パーリ語²⁹⁷ 正典に記された古仏教の知識人救済論は、逆に、大乗派の救済宗教の宣教拡張によって脅かされた結果であろう²⁹⁸。儒教の古典文書は、エズラ²⁹⁹の祭司律法とまったく同様に、政治権力によって指令されたが、まさにそれ故聖典としての神聖性を、前者はまったく持たなかつたし、後者は後年になって初めて取得した。そういう神聖性は、〔政治権力のではなく〕常に祭司の所業だからである。ただし、コーランだけは、カリフの命令によって編纂されなければならなかつたし、編纂されるとただちに聖典となつた。それといふのも、半文盲のムハンマドにとつては、神聖な書物があるということ自体、当の宗教の威信を示す識別の印とみなされたからである。

この点は、文書記録の魔術的意義にかんするタブー観念の広汎な普及とも、関連していた。この観念は、旧約聖書の正典が編纂されるずっと以前から、モーセの律法や真正とみなされる預言諸書には付着しており、それらに触れると「手が汚れる」と言われた³⁰⁰。ここでは、こうした現象の個々の点には関心を寄せな

²⁹⁵ <丸山>この記述は全く根拠不明、実際にはヴェーダは長い時間をかけて口承の伝統が徐々にまとめられたものであり、そもそも正典という位置付けも希薄。</丸山>

²⁹⁶ <丸山>1世紀後半の主としてユダヤ教と初代キリスト教会の中で生まれた思想で、グノーシスはギリシア語で「知識・認識」を意味し、神との関わりの中での神秘的・個人的な知識を重視する。おそらくはギリシア哲学の影響を受けたものである。2世紀頃からこの主義が力を持つようになり、初期キリスト教で最初に異端とされた。ナグ・ハマディ文書の中の「トマスによる福音書」はこのグノーシス主義に基づく福音書である。</丸山>

²⁹⁷ <丸山>古代インドでサンスクリット語が俗語化した言語の一つで、南伝上座部仏教の典籍に使われた言語としてのみ現在残っている。</丸山>

²⁹⁸ <丸山>釈迦の教えを直接伝える上座部仏教（大乗側からの蔑称として小乗仏教）は、釈迦のみを仏とし輪廻から解脱して涅槃に至ることを説いていたのに対し、大乗仏教側は例え阿弥陀仏のような釈迦の上位による仏を設定して、それによる大衆の救済を説いた。</丸山>

²⁹⁹ <丸山>旧約聖書でバビロン捕囚からの解放後に登場する祭司で、ユダヤ人が律法に従って生きることを説き、ユダヤ教の基礎を作ったとされる。</丸山>

³⁰⁰ <丸山>旧約聖書で確認出来るのは、契約の箱などに直接触れると死ぬということであり（例：サムエル記下6.7など）、「手が汚れる」という表現は出て来ない。おそらくはミシュナー〔トーラーに関する註解や議論を集めた書〕に出てくる表現（要は聖なる書物を汚すな、を逆に言っているだけ）をヴェーバーが勝手に解釈したもの。ヴェーバーはタルムードなどを直接ヘブライ語では読んでいない可能性が高い。</丸山>

い。また、正典とされる神聖な文書に、およそどんな内容が採り入れられるか、といった問題についても、まったく同様、個別には論じない。ヴェーダには、英雄叙事詩と並んで、酩酊したインドラを揶揄する歌や、およそ考えられるあらゆる内容の詩が、また、旧約聖書の正典には、恋歌や、預言者達にとって個人的な意味しか持たない全ての言辞が、新約聖書の正典には、パウロのまったく私的な書簡が、コーランには、預言者のこのうえなく人間臭い家族嫌悪を窺わせる数章が³⁰¹、それぞれ収録されているが、これらはみな、聖なる歌い手〔その他の語り手〕の魔術的威儀を恐れて削除を手控えられたものであろう。

ある正典の固定化は通例、過去のある特定の時期だけが預言のカリスマに恵まれていたという理論を、防御の盾とする。ラビの理論によれば、モーセからアレクサンダーまでの時期、ローマ教会の理論によれば、使徒時代のみが、それぞれカリスマに恵まれていたとされる。この理論には、預言者の体系化と祭司の体系化との対照的差異が、よく意識され、全体として整合的に語り出されている。預言者とは、究極の統一的な価値中心に立って、そこから世界にたいする人間の関係を統一化していくような、こうした体系化の担い手である。それに対して祭司は、予言の内容、あるいは神聖な伝承の内容を〔分節化し、類型化し、カタログに整序する、という意味で〕決疑論的かつ合理的に編成し、これを、自分たち祭司仲間、あるいは、祭司層に支配される平信徒の思考-生活習慣に適合させる、そういう体系化の担い手である。

ある宗教性が経典宗教へと発展するさいに、実践的に重要なことは、祭司による教育が、もっぱらカリスマ的な最古の段階から、文書による教化の段階へと脱皮することである。その場合、経典宗教という語を、神聖とみなされるひとつの正典への拘束という、十全な意味に解するか、それとも、エジプトの「死者の書

³⁰¹ <丸山> 例えば禁止章（アッ・タハリーム） マディーナ啓示 12 節の 66-1 「預言者よ、アッラーがあなたのために合法とされていることを（アッラーの御好意を求めるためではなく）只あなたの妻たちの御機嫌をとる目的だけで何故自ら禁止するのか。本当にアッラーは寛容にして慈悲深くあられる。」（ここはムハンマドが他の妻と行ったことを別の妻が非難したのに対してムハンマドが謝ったことについてのアッラーの指示） 66-10、「アッラーは不信者のために実例を示される。ヌーフの妻、そしてルートの妻である。かれら両人は、2人の正しいわがしもべの許にいた。かの女たちは、かれら（夫）にたいして不誠実で、アッラーの御許で何ら得るところはなかった。そして「あなたがた2人は（外の）入る者と一緒に火獄に入れ。」と告げられた。」などか。しかしコーラン全体で「家族嫌悪」が見いだされるというのは例によってヴェーバーの誇張。</丸山>

³⁰²」のように、文書に固定された神聖な規範が規準として拘束力を帯びるという、いくぶん緩やかな意味にとるか、はどうでもよい。そのさい、純世俗的な実務の遂行にとっても、文書に精通することが重要となるにつれて、つまり、世俗的実務が、手続き上規約や書類に準拠する官僚制的行政の性格を帯びれば帯びるほど、世俗的な官吏や教養知識層の教育も、文書に精通した祭司層の手中に委ねられるようになるか、あるいは、祭司自らが、西洋中世の官庁・宮廷の文書局³⁰³のように、書類処理をこととする官職を占めることにもなる。この二つのうち、どちらがどの程度起きるかは、行政の官僚制化の度合いと並んで、祭司以外の社会層、とりわけ戦士貴族が、独自の教育体系を発展させ、自分たちの手中に掌握しているかどうか、によっても決まる。こうした事情の如何によっては、結果として教育体系の枝分かれ [二元化] が生じうるし、他方では、祭司の無力さか、預言ないし経典宗教の欠如の結果として、純祭司的教育体系の全面的な抑止、あるいは発達不全、という事態にも至り得る。これらについては、後段で論ずることにしよう³⁰⁴。――

祭司の教説に特有の内容の発展に対しても、宗教上のゲマインデ形成は、唯一ではなくともおそらく最強の刺激をなす。ゲマインデが形成されて初めて、教義が特別に重要となる。それというのも、ゲマインデ形成に伴い、競合する他の教説に対抗して、自らの長所を際立たせ、宣教活動において優位を保つ必要が、喫緊の課題となり、それと同時に、他の教説との差異を目立たせる自分たちの教説の意義が、著しく高まるからである。

もとよりこの意義が、宗教以外の動機によって顕著に強められる場合もある。カール大帝が、フランク族の教会のために”filioque”の見地³⁰⁵を固持し――これは、教会が東西に分裂する理由のひとつともなった――、聖画像の使用に好意的

³⁰² <丸山>古代エジプトの新王国期以降において埋葬の時に死者に持たせる文書であって死者が冥界に臨んだ際の注事項や呪文が記されたもの。</丸山>

³⁰³ <丸山>元訳の「尚書省」を変更。尚書省は中国で唐代以降の行政担当の最高官庁であり、ここでの西洋の制度とまったく合わない。</丸山>

³⁰⁴ 参照箇所。

³⁰⁵ <丸山>ラテン語の直訳は「子からもまた」。この時代東方教会は聖靈は父である神からのみ発するとしていたのに対し、ローマ教会は「子（＝イエス・キリスト）からもまた聖靈が発する」としていわゆる三位一体説を取り、カール大帝がその立場を支持したこと。</丸山>

な正典を拒否したのは、ビザンツ教会の首座権に対抗するという政治的な理由からであった。まったく理解しがたい教義上の定式化への信奉——たとえばオリエントやエジプトの広範な大衆のあいだでキリスト単性説³⁰⁶ が広まった場合など——は、反皇帝的・反ヘレニズム的な分離主義的ナショナリズムの表れであった。そして後になって、単性説を奉じるエジプトのコプト教会³⁰⁷ が、支配者としてローマ人よりもアラビア人を選んだのも、まさに同じ傾向によるものである。こうした事例は頻発していた。しかし、一般に規則的に、[ある宗派の] 識別の手がかりや教説が非常にはっきりと前面に現れてくるのは、祭司たちが、[信徒たちの] 信仰上の無関心主義への深い憎悪という形で、信者の熱意が冷めていくことに抗う鬱いを繰り広げ、さらに自宗派にとどまり続けることの重要性を強調し、他宗派への移行を困難にしようとする結果としてである。その先例をなすのは、トーテム団体あるいは戦士団体の仲間内で施される、魔術的な理由による入れ墨である。外面向にこれにもっとも近いのが、ヒンドゥー教のゼクテ [信徒結社] で仲間の額に施される識別彩色³⁰⁸ である。ところが、旧約聖書では、割礼と安息日タブーの保持が、たびたび他民族との区別を目的として提示され、いずれにせよ極めて強力に作用した。キリスト教の週の休日が、太陽神の日に設定されたのはおそらく、西アジアにおける太陽神崇拜³⁰⁹ の密儀的救済教説から、その救済論神話を引き継いだことによっても、規定されていたであろう。しかしそれは、ユダヤ教徒に対してキリスト教徒を厳しく疎隔する結果となった。ムハンマドが彼の神奉仕日を金曜日と定めたことは、ユダヤ教徒の獲得が失敗したあとでは、ユダヤ教徒との区別への願望が、おそらくは主な理由だったにちがいない。

³⁰⁶ <丸山>イエス・キリストが人性と神性の両方を持つという立場に対し、どちらか片方だけでしかないというのが単性説で、人性だけという立場はすぐに廃れたが、神性だけという立場は異端として残り、最終的にはカルケドン公会議で三位一体の教説が再確認され、これによって東西のローマ教会の分裂が決定的になった。</丸山>

³⁰⁷ <丸山>コプト派と呼ばれキリストのみに人性を認めず神性のみを認める。ただ「単性説」とは区別して、「キリストにおいて人性と神性が一体化した」という Miaphysitismus の立場を取っていた。</丸山>

³⁰⁸ <丸山>ティラカと呼ばれて信仰する宗派によって色や形が決まっている。良く似たものに既婚でかつ夫が存命中の女性が額に付ける赤い丸がありこちらはビンディーと呼ばれる。</丸山>

³⁰⁹ <丸山>直接的にはローマで盛んだった太陽神ミスラを主神とするミトラス教の影響。そのミスラは元々イラン神話の神であるがインド神話のミトラと同じ起源を持つ。</丸山>

彼の絶対的禁酒は、古代にも近世にも、神の戦士の元では、既にレカブ人³¹⁰ にも、類例が見られるので、一般に信じられているように、(聖餐式で) ぶどう酒の飲用を強制されるキリスト教の祭司に対抗する必要から設けられた、とは必ずしも言えない。インドにおける特徴的な教説は、模範預言の性格に見合って、どちらかといえば純粋に実践的-倫理的性格を帯びるか、それとも、密儀との同質性に適合した形で、いっそ儀礼的な性格を帯びるか、どちらかである。ヴァイシャーリーの結集³¹¹ で仏教の大分裂を引き起こした、あの悪名高い十力条³¹² は、たんなる修行規則の問題にすぎないが、そのなかには明らかに、大乗派の特別組織を設立する目的のためにのみ強調された、いくつかの細目も含まれている³¹³。

それに対して、アジアの諸宗教には、識別の手がかりとしての教義は、ほとんど知られていない。なるほど、ブッダは、大いなる迷妄に関する四つの真理〔四聖諦〕³¹⁴を、八正道³¹⁵ という実践的救済教説を基礎づけるものとして、告知している。しかし、実践的な帰結にいたるための当の真理の把握は、解脱の行としての目標であって、厳密には、西洋の意味における教義ではない³¹⁶。古代インドにおける他の多くの預言についても、この点は同様である。キリスト教のゲマインデ

³¹⁰ <丸山>モーセの^{しゅうと}であるイテロの子孫とされ、遊牧民としての生活を守りぶどう酒を飲まず、ユダヤ人の中での模範的存在とされた。</丸山>

³¹¹ <丸山>ブッダの死後約 100 年に毘舍離（ヴァイシャーリー）で行われたブッダの教えでどれが正統なのかを確認した宗教上の会議であるが、仏教の教団が大衆部と上座部に分裂するきっかけとなった。</丸山>

³¹² <丸山>毘舍離の十事と呼ばれる仏説には違反しないとされた十種類の行為のこと。特にその十番目の金銀宝物淨（お布施として金銀宝物を受け取っても良い）を巡って激しい議論がなされた。</丸山>

³¹³ <丸山>例えば「得寺内」（同一の結界=寺の内部に住む比丘達が、それぞれ別々に僧としての行事を行うことが出来る）など。</丸山>

³¹⁴ <丸山>苦諦（この世の全てが苦に満ちていること）、集諦（苦の元が煩惱・執着であること）、滅諦（苦の原因である煩惱・執着を断つこと）、道諦（八正道に悟りに至るべきこと）のこと。</丸山>

³¹⁵ <丸山>涅槃に至るために行うべきとされた八つの徳目で、正見（真実を正しく認識すること）、正思惟（正しく判断すること）、正語（嘘や誹謗中傷の言葉を言わないこと）、正業（殺生・盗み・淫らなことを行わないこと）、正命（正しい方法で生計を立てること）、正精進（善を行い不善を行わないように努力すること）、正念（正しい知を用いて気を配り回りの状況を把握すること）、正定（苦楽や不善から離れ心の定まった状態に至ること）のこと。</丸山>

³¹⁶ <丸山>ここでもヴェーバーの理解は結局の所ユダヤ教やキリスト教を基準にしてしか考えていないことが現れている。仏教の教義はキリスト教のそれよりむしろ高度で複雑であり、また古代インドはありとあらゆる宗教思想（その中には唯物論までも含む）を開花させた唯一の文明である。ヴェーバーの「理解社会学」は異文化をきちんと理解しない「誤解社会学」である。</丸山>

において、実際に拘束力をもった最古の教義のひとつは、特徴的なことに、神が無から世界を創造したこと、したがって、グノーシス派知識人の思弁に対抗しての超世界神の確定にあった。それに対して、インドでは、宇宙論的ならびにそれ以外の形而上学的思弁が、あくまで哲学諸学派の所管事項に止まり、諸学派には、所論の正統性について、なるほど無制限ではないとしても、きわめて広汎な思弁の自由が保障されていた。中国では、儒教倫理が、形而上学的な教義への拘束を全面的に拒否していたが、それというのも、（明言されているとおり）家産制的-官僚制的な服従の基礎としての祖先崇拜を維持するために、魔術と精靈信仰が、侵すべからざるものとして維持されなければならなかつたからである。倫理預言とそれに対するゲマインデ信徒の信心の中でもまた、本来の意味における教義が増殖される度合いは、顕著に異なつてゐる。古イスラムは、ゲマインデ所属の義務としては、神と預言者に対する信仰告白と、いくつかの実践上儀礼的な主要命令の遵守をもつて、十分とみなした。しかし、ある宗教の担い手として、ゲマインデと祭司あるいはゲマインデ教説家が有力になればなるほど、実践的また理論的な教義の差別化も、それだけ広い範囲に及び包括的となる。後代の〔アヴェスターが整備された3世紀頃の〕ゾロアスター教徒やユダヤ教徒、キリスト教徒においても同様であった。しかし、ユダヤ教の信仰教説は、きわめて単純な性格をイスラム教と共有しており、そのために教義本来の内容について詳細に議論するのは例外的な場合に限られていた。ユダヤ教とイスラム教の2つの場合で争点となつた領域は、ただ恩寵に関する教義であり、それ以外ではしかし実際的な倫理と儀礼上の問題、そして律法上の問題があつただけである。ゾロアスター教においてもまさに同じであった。キリスト教においてのみ、包括的で、強い拘束力を持ち、かつ体系的に合理化された理論的教義体系が形成された。その内容の一部は宇宙論的問題に関し、一部は救済論的神話（キリスト論³¹⁷）に関し、さらに一部は司祭が秘蹟を司る権能に関するものであった。この教義体系は、まずギリシア語圏であるローマ帝国の東方地域において成立し、中世においては逆に、オリエントの諸教会よりも西欧において著しく強く発展した。そしてこの両方の場合に共通して、最も強力に発展したのは、司祭団の強固な組織が政治権力に対して最大限の自立性を保持していた場合であった。しかし、何よりもギリシア的教養に由来する知識人層の特性と、そしてキリスト信仰が作り出した特に形而上

³¹⁷ <丸山>この前で論じられたキリストの神性・人性に関する議論などのこと。</丸山>

学的な諸前提とそれがもたらした緊張が、更には一方では、第一にキリスト教徒ゲマインデの外部に形成されていた教養層との対決が不可欠であった状況であり、他方で、別に社会的な制約を受けて形成された、純粋な主知主義をアジア的な諸宗教〔ヒンドゥー教と仏教、儒教等〕とは反対に拒絶するような、非常に小市民的平信徒から成るゲマインデの宗教性が反映されたキリスト教諸教会の立場であり、そういう立場を主教（司教）達が考慮せざるを得なかつたということが、古代においてキリスト教の教義がここまで高度な発展を見せた要因であった³¹⁸。オリエントにおいて、非ギリシア的な小市民層の圈内から台頭してきた修道士達によって、ギリシア的教養が根絶されると、オリエントにおける合理的な教義形成も、終焉を迎えている。しかし、この点〔合理的教義形成の有無〕には、上記の事情とならび、宗教ゲマインシャフトの組織形態もまた関与していた。それというのも、古仏教は、いかなる階層組織も、意図して完全に放棄したが、かりに古仏教の救済教説がキリスト教的な合理的教義学について意見の一致を必要としたとしても、古仏教のこうした条件のもとでは、およそいかなる意見の一致も達成されなかつたであろう。なぜならば、祭司の思考活動と、祭司の教育によって覚醒された平信徒の合理主義が、ゲマインデの統合を脅かさないためには、通例一つの法廷が必要とされ、これがある教説の正統性について裁決をくだすことになる。ローマ教会は、ここでは詳述しない長い発展の末、神が世界首都³¹⁹のゲマインデを迷わせることはないであろう、という希望から、当のゲマインデの司教〔ローマ教皇〕には不可謬の教権が与えられている、という思想を生み出した。教説にかかわる裁決が下される場合には、その都度、こうした教権の担い手の靈感が前提とされる、というこの首尾一貫した解決は、ここにのみ成立を見たのである。イスラム教とオリエントの教会は——前者では、神が信徒のゲマインデを、謬説において一致するように仕向けることは決してないであろう、という確信と結びつき、後者では、古教会の実践に依存して、後段で論及する多種多様な異質の動機から、教会の教学組織の職業的な担い手——ということはつまり、事情次第で、祭司ないしは神学者——の「合意」を、教義上の真理の妥当性をきめる条件として固持し、そうすることによって教義の増殖を妨げた。他方、〔チ

³¹⁸ <丸山>ここでヴェーバーが言っていることと、主知主義的なグノーシス派がキリスト教初期の最大の異端として強い勢力を誇ったこととは矛盾している。</丸山>

³¹⁹ <丸山>実際はローマ教会が確立した頃は既にローマは「世界の首都」ではなくなっており、ローマ法王の無謬性はローマで殉教した聖ペテロの地位を受け継ぐという意味で主張されていた。</丸山>

ベット仏教の] ダライ・ラマは、なるほど政治権力と共に、僧院の統制権も握つてはいたが、宗教性の魔術的一儀礼主義的性格からして、本来の意味における教権を掌握するにはいたっていない。ヒンドゥー教のグルの破門権は、似たような理由で、教義上の問題を契機として発動されることはほとんどない。—— 聖なる教義を体系化する祭司の作業は、呪術師とは異なる祭司自身の職業実践における新たな職務の要素から、絶えず新たな推進力を得てゆく。倫理的なゲマインデ宗教では、まったく新しいこと [職業実践の新しい職務] として、説教が、また、魔術的な救難とは基本的に性質の異なる別種の活動として、合理的司牧³²⁰が、発生する。

伝道 [Predigt] とは、この語の本来の意味においては宗教的・倫理的なことがらを人の集合に対し [一方的に権威的に] 布告する行為であり³²¹、預言および預言者的宗教に固有の現象である。伝道が、それ以外のところに出現するのは、預言および預言者的宗教からの模倣による。伝道布告の重要性は、啓示宗教が祭司業務の日常化へと変質した場合には例外なく縮小し、また宗教的態度に魔術的要素が占める比率とは反比例の関係にある。仏教は、在家 [平信徒] にかんする限り、元々はもっぱら伝道によって成り立っていた。キリスト教の諸宗派においては、伝道の意義が、魔術的-聖礼的な構成要素の排除について、それだけ大きくなっている。それゆえ、プロテスタンティズムの内部でも、祭司概念が、伝道師概念によって完全に取って代わられた所で、伝道の意義も最大であった。

司牧とは、個々人にたいする宗教的養育で、その合理的-体系的な形態は、説教と同様、預言的な啓示宗教の所産のひとつである。司牧の源泉は、病気その他の悲運が、魔術上の罪を犯したことによる起因するとみなされる場合に、呪術師によって与えられる託宣と助言にあり、そこでは、怒った精霊やデーモン、あるいは神を、いかなる手段によって鎮められるか、が問われた。「懺悔」^{ざんげ}の起源もそこにある。「懺悔」はもともと、生き方への「倫理的」感化とはなんの関係もな

³²⁰ <丸山>主として祭司（司教）と信者による一対一の面談によるコンサルティング、魂のケアのこと。
</丸山>

³²¹ <丸山>元訳（及び創文社訳）は Predigt を「説教」と訳しているが、この日本語の一般的な意味とヴェーバーの定義は明らかに合っていないため「伝道」に変更した。ただそう訳しても例えば日蓮の「説法」はなおかつヴェーバーの定義に完全に合致するので、Predigt は預言者宗教にしかなかったという決めつけには疑問が多い。</丸山>

い。 こうした感化は、倫理的宗教性、とりわけ預言によって、初めてもたらされる。 その時にも司牧は、様々な形態を取り得る。 司牧がカリスマ的な恩恵分与であるかぎり、それは、内面的には魔術的な操作に近い。 しかしそれはまた、具体的な宗教的義務について判断に迷う場合には、当の義務に関する個別的な助言でもあり得るし、さらに状況によっては、これら二つのある意味中間的なもの、即ち内的または外的な苦境に陥っている個人に対して宗教的な慰めを施すことでもありうる。

伝道と司牧とが、生き方に実践的な感化をおよぼす度合いは、以下のとおり互いに異なっている。 伝道は、預言による熱狂が高まるタイミングで最高度に力を発揮する。 ところが、弁舌のカリスマが〔神よりの賜物として〕特定の個人に限られる、という理由だけからしても、日常的経営のなかでは、伝道の力は著しく減衰して、生き方に対する影響をまったく失うまでにもなる。 それに対して、司牧は、どんな形態でも、他ならぬ日常生活に対して祭司が力を揮う本来の手段であり、当の宗教が倫理的性格を備えていればいるほど、生き方への影響もそれだけ顕著になる。 特に倫理的な諸宗教が大衆に揮う力は、司牧の展開に比例して大きくなる。 司牧の権力が弱まっていないところでは、(例えば中国の)呪術的な諸宗教において職業的なト占祭司がそうであるように、司牧者もまた、生活上のあらゆる事柄について助言を求められ、その助言を求めるのは、私人だけでなく諸団体の役員も同様である。 ユダヤ教におけるラビ³²²、キリスト教では、カトリックの聴罪司祭³²³、敬虔派³²⁴の傾向を持つ牧師、カトリック改革派³²⁵の靈的指導者、さらには、バラモン教の宮廷祭司³²⁶、ヒンドゥー教のグルとゴーサイン

³²² <丸山>ユダヤ教の宗教的指導者・聖職者。トーラーを教えることを職業とする。元々パリサイ人の中から発生し、タルムードの時代に発生した。</丸山>

³²³ <丸山>カトリックにおいて司教より聴罪を許可された司祭のこと。信徒の死に際しての告解の秘蹟に際してその告白を聴き取って教え導く。</丸山>

³²⁴ <丸山>ドイツのプロテスタントにおいて、17世紀中頃から末にかけてシュペーナーが起こした形式的な宗教実践よりも信者の敬虔さを重んじる宗派。</丸山>

³²⁵ <丸山>イエズス会など。</丸山>

³²⁶ <丸山>Purohita、元々は宮廷の大祭司であるが、時代が下ると家庭にて結婚式や葬儀を司る家庭祭司という意味が強くなる。</丸山>

³²⁷、イスラム教におけるムフティ³²⁸ やダルヴィーシュ=シャイフ³²⁹、といった人々が与えた助言は、平信徒の日常の生き方と、政治的権力所持者の振る舞いに、継続的でしばしば決定的な影響を与えた。私人の生き方にたいする影響が顕著だったのは、殊に、祭司層が倫理的決疑論を教会告解の合理的体系と結びつけて展開する場合で、これは、ローマ法の決疑論に学んだ西洋の教会が、卓越した仕方で達成したところである³³⁰。

主として、伝道や司牧にかかわるこうした実践的な課題こそが、祭司達の決疑論的な実務を、倫理的戒律や信仰上の真理に沿った形で体系化させ続ける原動力となり、そして同時に、啓示そのものでは決定されていない無数の具体的問題について、祭司たちの態度を明確にすることをも迫るのである。伝道と司牧はそれ故にまた、その内容から見て、預言の個々の要求を日常化し、一方ではそれらを決疑論的であり、そのかぎりにおいて（預言者倫理に比べ）より合理的な性格をもつ個々の規定へと具体化する。しかし他方では、こうした倫理的規定のうちに本来あった内的統一性を失わせる方向にも作用する。そしてその統一性とは、そもそも預言者自身が倫理にもたらしたものであり、すなわち：預言者自身が神との特別な「意味をもった」関係を所有しており、その関係に基づいて「なすべきこと」を導き出すというやり方である。そしてそのために彼は、個々の行為が外的にどう見えるかではなく、神との全体的関係においてその行為がどのような意味を持つのか、その意義を問い合わせたのである。祭司の実践は、明確な倫理規

³²⁷ <丸山>ヒンドゥー教の中で苦行を行う行者（サドゥー）の集団のこと。グルが正規の宗教的指導者であるのに対し、非正規の聖者。</丸山>

³²⁸ <丸山>イスラム教で宗教法的な判断を下す専門家、法的顧問。</丸山>

³²⁹ <丸山>ダルヴィーシュはスーフィー（イスラム神秘主義）の修道僧のこと、シャイフはその中で一般のスーフィー達を教え導くことを許された年長者のこと。</丸山>

³³⁰ <丸山>決疑論はそもそも、ある命題に対してそれから単純に演繹的に判断できない問題をどう取り扱うかという技術であり、元々はここにヴェーバーが書いているように、ローマ教会の信者による告解の内容が単純な神学上のルールからは判断出来ない場合、例えば「結婚した女性が実は長年生き別れになっていた実の娘であったことが判明した場合、その男はどうするべきか」といったものに指針を与えるという必要性から発展したもので、その論理展開にはローマ法での基本法令と個々の判例での例外的事項の解釈の技術が使われた。</丸山>

定と、平信徒向けの決疑論とを必要とするが、まさにそれゆえ、宗教性の心情倫理³³¹ 的な性格は通例、それだけ後退せざるをえない。

次のことはもう自明のことである。つまり、明確な内容を持った預言者の諸規定と決疑論の実践によって変形された祭司の倫理〔の対立〕は、終には〔その対立によって生じた〕諸問題についての解決の素材を次のことから引き出さざるを得ない。それは、司牧においての態度決定において、平信徒の生きている世界における慣習や因習、そして生活上や経済上の緊急性をまずは問題として優先させることである。したがって、祭司層が、平信徒層の生活実践も、神意に適うように規制しようとし、とりわけそうすることによって祭司としての権力と収入を確保していこうとすればするほど、祭司はそれだけ、教説と行為の形成において、平信徒の伝統的な観念圏に適応していかざるをえない。この点、預言者の大衆煽動が、大衆の信仰を、魔術によって動機づけられた伝統による拘束〔慣習律に反すると、精霊や神々の怒りを触発して祟りを招くといった〕から、引き離すまで至っていない場合には、特にいっそう顕著である。その上でやがて、広汎な大衆が、祭司の影響がおよぶ対象となり、祭司の勢力の支えともなると、体系化に向けての祭司の働きはそれだけ、まさしくもっとも伝統主義的な、つまり宗教的な観念と実践においての呪術的な諸形態を取り入れていかざるを得なくなる。それゆえ、エジプト祭司層の勢力要求がたかまるにつれて、アニミズム的な動物崇拜が、ますます祭司の利害関心の中心に押し出されてきた。その際、エジプトにおける祭司の体系的思考訓練それ自体は、初期に比べて確かに成長をとげていた。インドにおける祭儀の体系化も、カリスマ的聖歌手のホータル³³²が、ブラフマン祭司、すなわち訓練を受けた供儀儀式の専門家によって、最高位から追い落とされて以来のことであった³³³。アタルヴァ・ヴェーダ〔訳注 140 参照〕は、文芸作品とし

³³¹ <丸山>心情倫理とは究極的な価値、〔神の〕絶対的命令に従って行為するという形での倫理のこと。反対語が責任倫理で目的合理的に行動する倫理。ヴェーバーは「職業としての政治」でこの 2 つを相互に対立するものとし、政治家には心情倫理よりも責任倫理の実践が求められるとした。</丸山>

³³² <丸山> Hotar (Hotr) とは、ヴェーダ祭式における四大祭司の一つで、主として神々を呼び出し (invocation)、リグ・ヴェーダの贊歌を詠唱し、祭式の開始する役割を担う主祭司のこと、</丸山>

³³³ <丸山>の “Brahmane” は文脈上ブラフマン祭司 (Brahman priest) を指しており、ヴァルナとしての「バラモン階級 (Brāhmaṇa)」ではない。(創文社訳も折原訳をここをバラモンとしている、) Hotar はもともとバラモン祭司体系の内部に属するため、「バラモンによって追放された」という表現は歴史的には不正確であり単に同じバラモンのヴァルナの中での序列変更に過ぎない。Hotar (ホータ

ては、リグ・ヴェーダに比べてはるかに新しいが、プラーフマナ³³⁴ となると、大部分はいっそう新しい。ところが、アタルヴァ・ヴェーダに体系化されている宗教的素材は、高貴なヴェーダ祭儀の儀礼や古いヴェーダを構成しているそれ以外の諸要素よりも、はるかに古い起源のものである。アタルヴァ・ヴェーダの素材は、古いヴェーダよりも、本質的にいっそう純粋な呪術的儀礼であり、祭司によって体系化された宗教性が、大衆への普及と同時に魔術化する、というこの過程は、プラーフマナでは、さらに進展をみている。古いヴェーダの祭儀は、オルデンベルク³³⁵ が強調したとおり、まさに富裕な所有層の祭儀であり、それに対して呪術的儀礼は、大衆の古くからの所持品であった。

ところが、預言についても、まったく同じことが起きた。古仏教では、高貴な知識人の瞑想がこよなく醇化された高みに達しているが、大乗仏教の宗教性は、一種の大衆化であって、次第に、純然たる呪術、そうでなくとも聖礼典的儀礼主義に接近している。ザラシュトラ、老子、およびヒンドゥー教宗教改革者の教説においても、はるかに大規模にはムハンマドの教説においても、それぞれの信仰が平信徒宗教となるや、経過は同様であった。ザラシュトラが公然と排撃し、ほとんど駆逐したハオマ³³⁶ 祭儀さえも、[後代の] ゼンド・アヴェスター³³⁷ は、おそらくは彼が嫌惡して止まなかった二三のバッカス祭的要素 [酩酊] を除いただけで、他は全て是認するにいたっている。ヒンドゥー教は、魔術に移行する傾向、ある場合には半魔術的な祭式救済論に移行する傾向を、再三再四、しかもますます顕著に示した。アフリカにおけるイスラムの布教は、主として、古イスラムが退けた強大な魔術的下層を利用し、それによって他のどの信仰よりも受け入れられやすくなってしまった。こうした預言の「墮落」あるいは「化石化」と評価される過程は、ほとんど避け難いことである。それというのも、預言者自身は通例、独裁

ル)、Adhvaryu (アドヴァルユ)、Udgātr (ウドガートリ)、Brahman (プラフマン祭司) の四大祭司の内、プラフマン祭司が次第に上位に来るようになったというのが正しい。</丸山>

³³⁴ <丸山>サンスクリット語の祖語であるヴェーダ語で書かれ、BC10～BC6世紀にかけて成立したとされる文書群でヴェーダの供儀についての説明とその意義を記載しているもの。4つのヴェーダにそれぞれ関連するプラーフマナが存在する。</丸山>

³³⁵ <丸山>Hermann Oldenberg、1854～1920年、ドイツのインド学者でヴェーダとパーリ語仏典の翻訳的研究者。</丸山>

³³⁶ <丸山>古代イランの多神教や古ゾロアスター教で祭儀に用いられた一種の神酒で、興奮成分を含んでいたとされる。</丸山>

³³⁷ <丸山>ゼンドはソロアスター教の經典であるアヴェスターの注解書。</丸山>

的な平信徒煽動者であって、伝承された儀礼に基づく祭司恩恵を、心情倫理的な体系化をもって置き換えようとする。しかし、預言者が平信徒の側から強く信認されるのは、多くは彼がカリスマを備えていることに基づいており、そしてそのことが原則として意味するのは次の点である：すなわち、彼は呪術師であって、ただ他の魔術師たちよりもはるかに偉大で強力な魔術師であって、これまで存在した験しのないほどの力をデーモン達に対して、さらには死そのものに対してさえ有していて、死者を甦らせ、場合によっては自らが死者の中から復活することもあり³³⁸、あるいは他の呪術師にできないような行為を成し遂げる、ということである。預言者が、こうした無理な要求に対して自己弁護しようとしても、それは空しい努力である。それというのも、こうした発展は、その者の死後、その死を越えて進むからである。預言者が広汎な平信徒層のもとで、何らかの仕方で生き残るためには、預言者が自ら礼拝対象、つまり神の化身となるか、それとも、少なくとも平信徒の要求を考慮してその教説を平信徒層にもっとも適した形態に変えることで、平信徒に選択されて生き延びるようにするかのどちらかを取るしかない。

そういうわけで、以上二種類の影響力、すなわち、預言者的カリスマの力と、大衆の根強い慣習とは、祭司層の体系化に向けての働きに対して、多くの点で反対方向に作用する。とはいっても、預言がほとんどつねに平信徒の圈内から出自するか、あるいは、平信徒の支持に頼る、という事情は別としても、平信徒層の内部には、もっぱら伝統主義的な諸勢力しか存立しない、というわけではない。伝統主義的な諸勢力と並んで、平信徒の合理主義もまた、ひとつの勢力にはちがいなく、祭司層はこれとも対決しなければならない。ところで、場合によっては平信徒合理主義の担い手ともなる社会層は、[以下のとおり] 様々である。

第五章 宗教性の担い手 (3) — 平信徒の社会層別考察

農民の運命は、きわめて顕著に、自然によって拘束され、有機的な諸過程や自然の出来事に極度に依存しているので、経済面でも、農民生活自体の中から、合理的な体系化に向かう動きが出現することはまずない。一般的にいって、農民が

³³⁸ <丸山>この記述はキリスト教でのイエスの事例を過度に一般化しているようにしか読めない。他の預言者の事例で死から甦ったとされるものが思い浮かばない。しかもイエスは預言者ではなく神として扱われている。</丸山>

なんらかの宗教性を協働で担うようになるのは、内部の（国庫ないし領主の）権力、あるいは外部の（政治的）権力が、農民を奴隸化ないし無産市民化の脅威に曝すような場合に限られ、それは、例えば古代イスラエルの宗教にもあてはまる。そこでは、農民が、当初には外部からの脅威によって、やがて、古代には一般に都市に在住する領主³³⁹との対立によって、奴隸化されるかあるいは無産化された³⁴⁰。〔聖書のヘブライ語の〕最古の文書群、その中でも特に「デボラの歌³⁴¹」が描写しているのは、農民の誓約ゲノッセン³⁴²、そういった団体は例えばアイトーリア人³⁴³、サムニウム人³⁴⁴ないしはスイス人とも比較出来るものであるが—最後の例については、〔パレスチナの地において〕規模の大きな、その国土を縦横に分かつ商業のためにエジプトからユーフラテス川まで張り巡らされた街道がスイスの「通過国家」という性格に似た状況（初期段階の貨幣経済と文化的接触）を作り出した、という点においてであるが—、そういった誓約ゲノッセンが中核となって、都市に在住するペリシテ人とカナンの地の地主達、鉄の戦車に乗って戦う戦士達や、さらには鍛えられた「少年のときからの戦士³⁴⁵」（ゴリアト³⁴⁶について言われたこと）、そういった者達は「乳と蜜の流れる」山腹³⁴⁷に住む農民団体に貢納を課して隸属化しようとしていたのであるが、それに対して戦

³³⁹ <丸山>ヴェーバーの「ローマ土地制度史」では、ローマの貴族が地方に大きな農園を持つがその経営は管理人に任せ自身は都市に在住し、農園から上がって来た地代のみを受け取るものとして描かれている。</丸山>

³⁴⁰ <丸山>古代ローマでは農場奴隸と元は自営農民のコローススがあつたが、次第に両者は似たような存在に変わっていって中世の農奴になっていく。</丸山>

³⁴¹ <丸山>旧約聖書士師記 5 章 1-31。デボラは士師記においての 4 番目の士師で女性預言者であり、イスラエルを治めていた。「デボラの歌」はナフタリ族の巴拉クを指揮官としたイスラエル軍がカナン軍を打ち破ったことを神に感謝する歌。ヘブライ語の文書の中では最古のもの一つとされている。</丸山>

³⁴² <丸山>誓約ゲノッセンシャフトの成員達。</丸山>

³⁴³ <丸山>諸都市間で軍事同盟を結成していた。</丸山>

³⁴⁴ <丸山>イタリアで部族連合国家を形成していた。</丸山>

³⁴⁵ <丸山>サムエル記上 17.33。</丸山>

³⁴⁶ <丸山>ゴリアト (Goliath) はサムエル記上 17 章に登場するペリシテ人の巨人の戦士で少年ダビデが投石器によって倒したことで知られている。</丸山>

³⁴⁷ <丸山>実際のカナンの地は山岳地帯ではなく丘陵地帯である。乳は遊牧業、蜜は養蜂あるいはナツメヤシの栽培を指す。</丸山>

ったということである。さて、古代イスラエル農民の闘いが、モーセの時代における身分的統一と対外膨張と同じく、ヤハウェ宗教の救世主たち（いわゆる「士師³⁴⁸」と呼ばれたギデオン³⁴⁹とその仲間たち、マシアハ³⁵⁰すなわちメシア）の指揮のもとに、繰り返し闘われていることは、大きな意義をもつ布置³⁵¹であった。この関係で、すでに古い農民的敬虔のなかに、他地域の他の農民的礼拝の水準をはるかに越える宗教的・実践的動因が持ち込まれたのである。ただし、モーセの社会的な律法と結びついたヤハウェ崇拝が、最終的に本来の倫理的宗教となったのは、ようやくエルサレムというポリスを基盤としてであった。もとよりこの場合にも、預言に混入している社会的成分が示すとおり、都市在住の大地主や富裕層に対して向けられた農耕市民層の社会的道徳主義が、異なる身分同士を調整しようとするモーセの社会的諸規定を引き合いに出す形で、協働している。とはいって、この預言者的宗教性は、いずれにせよ、ただ農民の影響のみによって成立したものではない。真作と認められたギリシア語文献に出てくる最初にして唯一の神学者ヘーシオドス³⁵²の道徳主義にも、典型的な平民層の運命が同様に強く影響を与えていた。しかし、彼もまた典型的な「農民」とは言えなかったことは確かである。文化の発展が農民的な方向に傾けば傾くほど：西洋ではローマ、はるか東方のアジアではインド、近東ではエジプトにおいて、全人口中のこの農民という要素はそれだけ一層伝統的なものを重んじるようになり、更にはまたそれだけ一層倫理的な合理化という意味での大衆の宗教性というものをほとんど省みることがなくなったのである。後期ユダヤ教およびキリスト教の宗教発展についてみても、農民が合理的・倫理的な運動の担い手として登場するのは皆無かあるいはまったく消極的なものでしかなく、それはユダヤ教においてそうであり、

³⁴⁸ <丸山>旧約聖書の士師記に登場する、政治的指導者と軍事的英雄を兼ね備えたような存在。</丸山>

³⁴⁹ <丸山>士師記の6-8に登場する士師で、マナセ族の中から神に選ばれて士師となり、バアルやアシェラの偶像を打ち壊し、ミデアン人を戦いで追い払った。</丸山>

³⁵⁰ <丸山>ヘブライ語の「Moshiach」で「救世主」や「油を注がれた者」を意味する。</丸山>

³⁵¹ <丸山>人間は本来は無関係な複数の星を集合的に何かを示している星座として捉えるように、何かの複数の要素に関連性が存在していると捉えること。コンステレーション。</丸山>

³⁵² <丸山>紀元前700年頃活躍した古代ギリシアの叙事詩人。「神統記」や「仕事と日」の作者。なお原文の”der offiziellen hellenischen Literatur”は真正のものと認められた、という意味で、ヘーシオドス文献には偽作が多かったため、わざわざこう表現している。「神統記」は神々の戦いを描き、ゼウスの王としての正統性を述べている。なお「道徳主義」についてはヘーシオドスは「仕事と日」の中で労働を讃え、不正を糾弾している。</丸山>

部分的にはキリスト教でもそうであり、もっぱら例外としてのみであり、それが起きた場合は共産主義的・革命的な形を取ったものとして現れた。ローマの属領アフリカでの清教主義的なドナトゥス派³⁵³は、そこは公有地の集積化がもっとも広範に行われた地域であったが³⁵⁴、そこにおいて間違いなく農民集団の間で広がったように見えるが、古代ではほぼ唯一の事例である。農民集団から発生した部分でのターボル派³⁵⁵、さらにドイツ農民戦争での「神の法」の宣教者達、イギリスでの原理主義的な小農民からなる共産主義者、そして何よりロシアでの宗教的教派を形成した農民達、こういった人々は通例、多かれ少なかれ耕地ゲマインシャフトとして形作られた制度において、土地共産主義的なものと結び付けられており、更にその者達はプロレタリア化の脅威にさらされており、公教会に対しては、それがまずは十分の一税の受領者であってまた国庫と大地主の権力の保護者となっていたが故に反旗を翻したのである。

その者達と宗教上の諸要求のこうした結びつきは、一般的にはただ先に成立していた倫理的な宗教性の土台の上においてのみで可能であったが、そういった宗教性は特別な約束を含んでおり、その約束は革命的な自然法へと結びつくことを促進する力を持っているのであるが、それについては別に論じる³⁵⁶。それ故に「倫理的な宗教性という土台が存在しない」アジアではこうした方向への動きは存在しなかつたが、しかしそこでは宗教的な預言と革命への潮流が（中国では）まったく別の形で、つまり本来の農民運動としてではない形で登場したのである³⁵⁷。

³⁵³ <丸山>4～5世紀の北アフリカにて勢力を拡大したキリスト教の一派で、一度棄教した者のサクラメント（神の恩寵としてのカトリックで言う秘蹟）は無効であると主張し、411年にカルタゴ会議でアウグスティヌスとの論争になったが決着が付かず、その後で皇帝ホノリウスによる統一令が出され、異端とされて信者はローマ市民権を剥奪された。最終的に7世紀のアフリカへのイスラム教の侵入により消滅した。
</丸山>

³⁵⁴ <丸山>ローマが公有地をまとめて貸し出し、それに応募したものがその土地を分割して更に貸し出すという形で、ローマの大土地経営（ラティンディウム）が発達する母体となった。
</丸山>

³⁵⁵ <丸山>15世紀におけるフスの宗教改革運動での過激派でチェコのターボルを拠点としたのでこの名前で呼ばれる。フスの火刑がきっかけで結成され、1452年頃まで存続。
</丸山>

³⁵⁶ 法社会学の該当箇所。

³⁵⁷ <丸山>元訳の「そういうわけで、アジア地域の基盤のうえには、そうした結合は生じなかった。そこでは、宗教的預言と革命的諸潮流との組み合わせが、（たとえば中国で）まったく別の流儀で発生し、固有の意味における農民運動としては出現していない。」から変更。なおここで言及されている中国での事例はおそらくは太平天国の乱のこと。
</丸山>

農民が何らかの魔術的はでない宗教性を最初から担う社会層として登場することは非常に稀である。ザラシュトラの預言は確かに、その戦いが動物虐待的な（おそらくは、モーセがそれに対して戦ったような陶酔的宗教儀式に似て、バッカス（ディオニュソス）祭儀のように牛を引き裂くような儀式を伴った³⁵⁸）偽りの預言者の狂乱的な宗教性に対して向けられているという点で、農民の整然とした仕事や家畜の飼育においての（相対的な意味での）合理主義的な外見に対して訴えかけている。パールシー教徒³⁵⁹ にとってはただ耕作された土地のみが呪術的に「清浄」なのであり、それ故に農耕は絶対的に神が嘉する行為と見なされ、それ故にその者達がまた〔新天地インドでの〕日常生活への適応として、元々の預言が規定していた日常から大きく変わった後も、元々持っていた農業的な性格と、それに起因するその者達の社会倫理規定においての特別な反市民的傾向を保持していた。しかしザラシュトラの預言自体が経済的な利害関心そのものを推進していたという点において、そのことは元々はよりむしろ農民自身の利害関心のためというよりも、領主や大地主にとってその配下の農民の耕作遂行能力に関しての利害関心のためであったと考えられよう。通常農民層は気象についてのまじないやアニミズム的魔術または儀式主義に留まっており、倫理的な宗教性の土台の上にはいても、しかしそれは厳格に形式的な倫理である、神と祭司に対しての「与えよ、さらば与えられん」という態度に留め置かれた。

まさに農民こそが神が嘉する特別な人間類型で敬虔な者であるとされるのは、ゾロアスター教と家父長主義的一封建的または逆に知性主義一厭世的な文人層の都市文化とその帰結への反感による個別の諸例を除けば—全くもって近代の現象である。より重要性の高い東アジアの救済宗教のどれにおいてもそういう現象は知られていない。インドの、もっとも首尾一貫して教義を発展させた仏教の救済信仰の場合は、農民は宗教上うさんくさい存在であるかあるいはもっと直接的に（アヒンサー³⁶⁰という徹底した殺生禁止のために）タブー視された。預言者時代以前のイスラエルの宗教性は、なお頗著に農民的な信仰であった。それに対し

³⁵⁸ <丸山>ディオニュソス信仰の密儀として女性信者が夜の野山で熱狂的に踊り狂い、牝牛などの獣を生きたまま素手で引き裂いて、その生肉を食べたとされる。</丸山>

³⁵⁹ <丸山>8~10世紀頃にイランからインドに移住したゾロアスター教徒。名前は「ペルシア」がなまつたもの。</丸山>

³⁶⁰ <丸山>アヒンサーは直訳すれば「暴力の忌避」であり、そこから殺生禁止が導かれる。特にジャイナ教では徹底している。</丸山>

て、バビロン捕囚後の時期に農耕が神が嘉する営みとして称賛されるのは、都市の発展にたいする文人的また家父長制的な反感の結果であった。現実の信仰は当時から既に相当異なっていたように思われ、後の時代、パリサイ人の時代³⁶¹には更に違っていた。後期ユダヤ時代³⁶²におけるハベリム³⁶³ の教団の敬虔な信仰では、「地の民」と「神なき民」が端的に同じ意味で、非都市民が政治的にも宗教的にも二流のユダヤ人と見なされていたのである。というのは仏教徒やヒンドゥー教徒の場合と同じように、ユダヤ教の儀礼的律法において農民として事実上正しい生活を送るということは現実的にほとんど不可能だったからである。バビロン捕囚後の時期のと更にタルムード³⁶⁴ においてのラビ³⁶⁵ 神学は、その実践的帰結において、農民に直接的に苦しめるものであった。例えばシオニスト³⁶⁶ によるパレスチナへの入植においては、〔第1次世界大戦直前の〕今日でもなお後期ユダヤ教の神学者が作り出した安息年³⁶⁷〔サバトの年〕というルールが絶対的な障害となっており、そのルールについては東欧のラビ達は（ドイツのユダヤ教正統派の教条主義とは対照的に）何はさておいてもこうした入植が特別な神の意志に沿うものとしてそれを特例として免除する他は無かったのであるが。初期キリスト教の歴史においては、このルールが大きな争点となっていた。

³⁶¹ <丸山>紀元前後、即ち新約聖書のイエスが布教していた時代。</丸山>

³⁶² <丸山>、紀元前1世紀～紀元1世紀頃。</丸山>

³⁶³ <丸山>ヘブライ語でローラフで「仲間、友人」の意味。パリサイ人の中でのタハラ（清浄規定）を忠実に守る一種の誓約共同体のこと。ヴェーバーはこれを教団（ゲマインデ）と表現しているが厳密には誓約共同体レベルに過ぎず、またパリサイ人が全てハベリムではない。ここに書いてあるように「地の民=一般ユダヤ人」が十分の一税をきちんと納めず、また清浄規定の遵守もいい加減であるとして低く見ていた。</丸山>

³⁶⁴ <丸山>ユダヤ教で口頭で伝えられた律法とそれに関する学者達の議論をまとめた書籍でユダヤ教の聖典の一つ。</丸山>

³⁶⁵ ラビ、後期ユダヤ教の神学者・教師

³⁶⁶ <丸山>「シオン」はエルサレムにある丘の名前でエルサレムの象徴でありやがてイスラエルそのものの意味にもなる。シオニズムはユダヤ人のパレスチナの地への再入植とヘブライ語の復興を目指す運動で、それに従事した人をシオニストと言う。第一次世界大戦後にイギリスのバルフォア宣言により委任統治領パレスチナが国際連盟に認められ、最終的には1948年にイスラエルが建国された。</丸山>

³⁶⁷ <丸山>ヘブライ語でシェミッターといい、ユダヤ教において7年毎に農作物の栽培を1年休みまた借金の棒引きを行うことを義務付けたもの。</丸山>

ト教では、異教徒とは単純に農民（paganus³⁶⁸）のことを意味した。中世の教会もなお、公式の教義（トマス・アクィナス）では、農民を根本的に劣位のキリスト教徒として取り扱い、いずれにせよ非常に低い評価しか与えていない。宗教上、農民を称揚し、農民の敬虔にことさら価値をおく信仰は、ごく近代的な発展によって初めて生じた。こうした傾向はまずはルター派に生じ、それはカルヴァニズムや大半のプロテstantの教派に対してはっきりと分かる対照を示していたのであるが、その次には近代においての、汎スラブ主義³⁶⁹の影響を受けた、ロシアの信仰において特に認められる。つまり、教会ゲマインシャフトが、その組織を通じて非常に強く王侯と貴族の、つまり権威主義的な利害関心と結びつき、また依存もしていたのである。近代化されたルター派にとっては一というのはルター自身の立場はまだそうではなかったのであるが一知性主義者の合理主義と政治的なリベラリズムに対する戦いが、また汎スラブ主義の宗教的な農民イデオロギーについては、それに加えて資本主義と近代的社会主义³⁷⁰に対する戦いが利害関心の中心にあったが、その一方で「ナロードニキ³⁷¹」によるロシアの排他的信徒集団の賞賛は、知性主義に基づく反合理主義的な抵抗³⁷²にプロレタリア化された農民身分による、支配者側の権力に仕える官僚組織化された教会への反乱を結び付け、それによってこうした抵抗と反乱の双方を宗教上で賞賛しようとしたものである。それ故いずれの場合においても、諸都市がその担い手となっていた近代的合理主義の発展に対する反動が、非常に強い程度で問題にされていたのである。しかしそれとは正反対に過去においては、都市こそが敬虔的信仰の中心地

³⁶⁸ <丸山>paganus は古代ローマでは pagus 即ち田園の住民で文民を意味したが、キリスト教では「キリストの兵士ではない人」という意味で異教徒をこう呼ぶようになった。従ってヴェーバーが paganus を農民と解釈しているのは飛躍したこじつけに近い。</丸山>

³⁶⁹ <丸山>19世紀半ばに発生したロシアを中心にスラブ民族の政治的・文化的な統一を図ろうとする運動で、ロシアの南下政策と結びつき後にドイツの汎ゲルマン主義と対立することになった。</丸山>

³⁷⁰ <丸山>社会主义は共産主義に至る前段階と見なされ、生産手段の共有や計画経済を通じて資本主義を修正しようとするもので必ずしも階級や経済格差を否定しない。</丸山>

³⁷¹ <丸山>ナロードニキ（народники）は19世紀後半のロシアで起こった知識人層（インテリゲンツィア）を中心として、農村共同体をベースにした新しい社会の建設を目指した運動のこと。"Хождение в народ"（人民の中へ）というスローガンを唱えたことから、ナロードニキと呼ばれた。この運動は農民層の支持を得られず失敗したが、後のロシア革命に対して大きな影響を与えた。</丸山>

³⁷² <丸山>ナロードニキは西欧の啓蒙主義による合理主義や資本主義に対して反感を抱いていた。</丸山>

だったのであり、17世紀においてもなおバクスター³⁷³は（手工業の発展の結果としての）キダーミンスターの織工の大都市ロンドンへの移住³⁷⁴について、それが明らかにその者達の間で神への敬虔な信仰が進んだ印と捉えていたのである。事実、初期キリスト教の信仰は都市においての信仰であり、キリスト教の意義が上昇するのは、他の条件が同じであれば、ハルナック³⁷⁵が説得力をもって明らかにしているように、都市の大きさに比例していた。そして中世においては教会に對しての忠誠は、その他の宗教上の分派の信仰と同様に、特徴的なこととして諸都市を基盤として発展したのである。次のことは全くありそうもない。つまり初期のキリスト教のような組織化されたゲマインデ〔教団〕としての信仰が、ある都市の、つまり：西欧での意味における「都市としての」ゲマインデ〔地方自治体〕の領域外で発達することが出来た、ということである。というのはそうした信仰は諸氏族間のタブーという障壁を打ち碎き、そうした氏族での役職概念、そうした支族が一緒に住むゲマインデ〔地方自治体〕を「アンシュタルト³⁷⁶」として把握すること、物的な目的に貢献するケルパーシャフト的な構成団体、そういった構成団体をそうした信仰は〔一方では〕それなりに強化し、その構成団体の継続をヨーロッパ中世に起きた都市の発展を通じて非常に強力に支援したのであるが、また〔逆に他方では〕既に存在しているこういった諸概念をも前提にもしていたからである。しかしそのような〔前提となった〕諸概念は、実際の世界ではもっぱら地中海文化、特にギリシアの、そして最終的にはローマの都市法の土台の上に十全に発達したのである。しかしまだキリスト教の倫理的な救済宗教ということと個人的な敬虔に基づいているという特殊な性質は、それが育まれる純正の土壤として都市を見出したのであり、そこにおいて常に繰り返して新しい推

³⁷³ <丸山>リチャード・バクスター。1615～1691年。イングランドのピューリタンの説教師。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中にもピューリタンの宗教信条を示す証拠としてバクスターの説教が使われている。</丸山>

³⁷⁴ <丸山>キダーミンスターはイングランド中西部、ウースターシャー県北部の町。中世においては毛織物業で栄えたが18世紀半ばに絨毯製造業に置き換わった。このことによってキダーミンスターの伝統的な織物業者が消費地であるロンドンに一部移住したと考えられる。バクスターは1641年から1660年までここで説教師を勤めた。バクスター自身もその後ロンドンに移り、バクスターを慕う清教徒も多くロンドンに移住しているので、ヴェーバーはそれを含めて言っていると思われる。</丸山>

³⁷⁵ <丸山>アドルフ・ハルナック。1851～1930年。ドイツの教会史家、プロテスタント神学者。初期キリスト教の研究で有名。</丸山>

³⁷⁶ <丸山>その構成員が生まれながらにしてその団体の構成員として投げ入れられるような団体のことで、例えば国家や、幼児洗礼に基づくカトリック教会など。</丸山>

進力を産み出したのであり、それは儀式的な、呪術的なあるいは形式的な〔世界〕再解釈であって封建的諸勢力によって引き立てられていたものとまったく反対方向であった。戦争貴族や全ての封建制的勢力は、通例、容易には合理的な宗教倫理の担い手とはならない。軍人としての生き方は、神の良き摂理という考え方にも、世を超越している神による体系化された倫理要求にも選択的な適合性を持つていない。

「罪」・「救済」・宗教的「恭順」というような概念は、あらゆる政治的支配層、とりわけ戦争貴族層の品位感情からして、遠く隔たっているばかりか、直接的にそれと全く反するものとなりがちである。こうした概念と一緒に形作られている宗教的信仰を、受け入れることそして預言者や祭司の前に身を屈することは、戦争英雄やあるいは貴族にとってはローマのタキトゥスの時代³⁷⁷の貴族にとっても儒教における役人にとってと同じように一高貴ではなく品位を汚すものと受け止められた。死と非合理的な人間の運命にその内面で耐えることは、戦士にとっては日常的なことであり、また現世での好機〔の追求〕と冒険が戦士の人生を満たしている結果として、その者にとっては悪しき呪術からの保護といったものとは距離を置いており、更には儀礼上の、身分上の品位感情にふさわしくかつその身分においての慣習となっている諸儀式を、つまりはせいぜい祭司による戦勝やあるいは幸運な、死後に天に迎えらるような戦士としての死への祈願を、宗教的な信仰としては望まず、ただ嫌々ながらに受け入れるだけである。既に他の関連で論じたとおり³⁷⁸、教養あるギリシア人は常に、少なくとも理念上、戦士でありつづけた。素朴なアニミズム的靈魂信仰は、それは死後の世界における存在がどういう性質のものかということと、結局のところはその存在自体があるかどうかについても全く触れることのないままであったが、しかしいずれにせよその信仰について次のことはかなりの程度確かである。つまり、非常にみすぼらしい現世での生であっても、それはハーデースの王国〔冥界〕よりも好ましいという考え方が、ギリシア人においては〔戦争に負けて〕完全に非政治化された時代まで普通の信仰として残っていたが、その信仰についても、ただ密儀宗教のみがある程度までこの世とあの世での存在を儀式によって改良する手段を提供してい

³⁷⁷ <丸山>BC98年のタキトゥスの「ゲルマニア」が書かれた頃。</丸山>

³⁷⁸ <丸山>P.17。</丸山>

たが、しかしそれを徹底して導き出していたのは、ただその靈魂輪廻の教えと結び付いたオルフェウス教の教団信仰のみであった。強く預言者的あるいは改革主義的な宗教上の高揚が起きていたいくつかの時代は、もちろんまた貴族を、そしてしばしばまさに貴族を預言的な信仰へと引き摺り込むのであり、何故ならばそうした信仰こそがまさにあらゆる身分的・階級的な層を打ち破るものなのであり、さらにはまた貴族が平信徒としての知識の第一の担い手になることがしばしばあるからである。しかしながら預言的な信仰が日常化すると、貴族はたちまちの内に宗教的に高揚した社会層から再び排除されることになりがちである。既に〔宗教改革後の〕宗教戦争の時代にフランスでは、ユグノー³⁷⁹の教会会議において倫理的な衝突が発生しており、例えばそれはコンデ公³⁸⁰のような指導者との倫理的な問題についてのものであった。イングランドやフランスの貴族とまったく同様にスコットランドの貴族も、その者達はカルヴァニズムの信仰の内部で、あるいは少なくともその者達の階層の内の何人かが、最初は重要な役を演じたが、結局はそこからほぼ完全に排除されたのである。

騎士的な身分感情と結合しうるのは、預言的な信仰であって、自明なこととして、それが信仰を持っている戦士に対して〔来世での良き地位などの〕約束を与える場合である。こうした概念は、世界を創造した神の排他性と、その神の敵としての不信心者の道徳的な不品行が、その神をものともしないあり方によって神の正義の怒りを引き起こすという考え方に基づいている。そのためこの概念はザラシュトラに至るまでの全てのアジア的な信仰とまったく同様に、西欧の古代においても欠けている。ところが、こうした考えがあるところでもなお、無信仰の徒にたいする闘いが、ただちに宗教的約束と結びつくわけではない。こうした結びつきを最初に創り出したのは、イスラム教である。その前の段階でありそしてまた良くその前の状態でもあったのは、ユダヤ人の神がその民に与えた諸約束であり、そういういた諸約束をムハンマドは、彼がメッカでの敬虔は秘密教団の指導

³⁷⁹ <丸山>宗教改革の時期のフランスにおけるカルヴァン派がこう呼ばれた。</丸山>

³⁸⁰ <丸山>ルイ1世・ド・ブルボン=コンデ、Louis Ier de Bourbon-Condé、1530～1569年、<ヴァンドーム公シャルルとフランソワーズ・ダランソンの子で初代コンデ公。ユグノー戦争でユグノーの一員として戦った。/丸山>

者からヤスリブ（メディナ）へ移って³⁸¹ ポデスタ的な存在³⁸²になり、そしてユダヤ人から預言者としては最終的に拒絶された後に、理解そして新たに解釈したのである。イスラエルにおいての誓約ゲノッセンシャフトがヤハウェという救世主の下で遂行した古の戦いは、「聖なる」戦いの伝説とみなされた。聖なる戦い、つまりは神の名においての浄めとしての特別な贖罪のための戦争は、古代、特にヘブライ人³⁸³においては次のような結果となった：敵とその全所有物も含めた追放と完全なる殲滅、またそれはヘブライ人以外の所でも珍しいことではなかった。しかしへブライ人の間で特有だったことは：ヤハウェの民がその特別なゲマインデとして、その敵に対しての戦いでヤハウェの威光を確証するということである。ヤハウェが普遍的な神となった時、そこから預言と詩編の信仰は、約束された土地の所有という約束に代えて、イスラエルがヤハウェの民として諸民族の上に立ち、その他の民族はいつかはヤハウェに使え、かつイスラエルの足元に平伏することを強いられるようになる、という更に進んだ約束を創り出した。ここからムハンマドは、信仰に基づく戦争の命令を、不信心者を征服し信仰者の政治的な権力と徴税の下に服させることとまでに解釈した。イスラム教徒による抹殺は、そのイスラム教不信心者が「聖典宗教」の信者³⁸⁴ であった場合には要求されず、その反対に財政上の利害関心から寛大に扱われた。初めてキリスト教において信仰戦争がアウグスティヌスの標語である「入信を強制する」³⁸⁵という方針で行われるようになり：つまり不信心者または異端者については単に改宗かしからば殲滅をという選択肢しか与えられなかつた。イスラム教の信仰戦争にはさらに別の性格もあり、それは本質的には封建制的なレンテ〔地代〕獲得という利害関

³⁸¹ <丸山>ムハンマドのイスラム教は多神教が強かったメッカでは受け入れられずクライシ族などから迫害を受けたため、ムハンマドは信者と共にメディナ（旧名ヤスリブ）に移った。これを「聖遷（ヒジュラ）」と言いこの年がイスラム歴の元年となっている。</丸山>

³⁸² <丸山>ポデスタは既出であるが、ムハンマドがヤスリブの諸部族からある意味招へいされてその者達の調停者となったのを中世イタリアでやはりコムーネの外部から招へいされることが多かつたポデスタに例えているもの。しかしながら前注の通りイスラム教にとっては最重要イベントであるものを本来無関係なポデスタに例えるのは誤解を招くだけであり（コムーネでは既に誓約ゲノッセンシャフトが成立しているが、この聖遷ではウンマと呼ばれるイスラム共同体が初めて形成された）、ヴェーバーのイスラム教理解の浅さが伺える。</丸山>

³⁸³ 全集版（228）で *hebräisch* に改訂。

³⁸⁴ <丸山>ユダヤ教徒とキリスト教徒。</丸山>

³⁸⁵ <丸山>Coge intrare で coge は強制する、intrare は入る。イギリスのキリスト教史研究家のロバート・オースティン・マーカスが”Church and political power”で使った言葉。</丸山>

心に基づいた大地主的領土獲得の試みということであり、それはローマ教皇ウルバヌス二世が十字軍の呼びかけの際に後継者のためのレーエン〔封土〕の獲得につながる領土拡張も非常に強い姿勢で勧めることを忘れなかつたが—その十字軍の領土獲得欲よりもさらにあからさまであった。オスマン帝国のレーエン法では今なお、信仰戦争への参加が、通常騎士への俸禄支給の請求権についての重要な資格要件である。まさにイスラム教にて戦争に関するプロパガンダに結び付けられている諸約束は、支配者の地位〔を与えるという約束〕を除外すれば、それ故特に戦士に対してその信仰戦争での死に対して報賞として与えられる天国という約束であり、それは、当然のことながら言葉の本来の意味での救済の約束という面はほとんどない。しかしそれはヴァルハラ³⁸⁶の約束のように、またインドのクシヤトリアで戦いにおいて死した者についての戦士の天国の約束のように—また戦争英雄で、その生において〔生きながらえて〕自分の息子の息子〔孫〕を見て直ちに満足するような者に対してもの—約束であり、あるいは何かまた別の戦士の来世〔の約束〕である。古イスラム教においての宗教的な諸要素で倫理的な救済宗教としての性格を打ち出しているものは、それに対して、イスラム教が本質において戦士の宗教に留まっている限りにおいては、またはるか後方に下がらざるを得なかつた。イスラム教においての戦争騎士団に相当する信仰集団は、まずは何より十字軍の遠征においてイスラム教に対抗して結成された中世の修道騎士団であり、その中でも取り分けテンプル騎士団³⁸⁷であり、同様にインドにおいて、イスラム教の思想と元々強く平和志向であるヒンズー教の混合から形成され、迫害によって容赦の無い信仰戦争の理想の追求へと追い立てられたシーカ教徒³⁸⁸、そして最後の例としては時には政治的に重要な役割を演じた日本の仏教の僧兵、これらは全て同様に「救済信仰」一般と単に形式的な関わりしか持つてい

³⁸⁶ <丸山>北欧神話で、主神オーディンの宮殿であり、戦死した勇士の魂が来るべきラグナロク（神々の最終戦争）のために戦乙女のワルキューレによって集められる場所。戦士の魂はそこで戦いと饗宴を繰り返す。そういう意味で純粋な天国とは言い難く、ヴェーバーが「戦士に与えられる天国」の例としてヴァルハラを挙げているのは疑問。</丸山>

³⁸⁷ <丸山>修道士であつて同時に戦士でもあつた者達の集団が修道騎士団であるが、その中でもっとも有名なのが1119年に創設されたテンプル騎士団で、第1回十字軍の結果として確保されたエルサレムに西欧から巡礼に向かう信者を保護する目的で結成された。</丸山>

³⁸⁸ <丸山>16世紀にヒンドゥー教の改革者であるナーナクが始めた宗教の教徒で、イスラム教の影響を受け一神教・偶像崇拜の否定・カーストの否定などを唱え、ムガール帝国やイギリスとも戦つた。現在でも約2,400万人の信者を持ち世界で5番目に多いが、インドでは少数派である。</丸山>

なかつた。そうした信仰の本来の宗教に対しての形式的な正当性自体も、しばしば真正さを疑われるようなものであつた。そのように騎士階級という形を取つた戦士の身分と救済信仰およびゲマインデ信仰がほとんど完全にお互いを否定的なものとして対立する場合でも、その両者の関係は「常備の」つまり本質的に官僚主義的に組織された職業的軍隊³⁸⁹ で「将校たち」に率いられている場合には、部分的に異なつたものとなる。中国の軍隊においては確かに単純に、他のどの職業とも同じく、その特別神、つまり国家によって列聖に加えられた英雄³⁹⁰ が存在した。そしてビザンツ帝国の軍隊が聖像破壊に熱狂的に加担したことは、例えは何か清教主義的な諸原理に基づいたのではなく、そうではなくただその兵士が徴兵された属州においてのイスラム教に影響された考え方によるのである³⁹¹。しかしローマの元首³⁹² の軍隊においては³⁹³、2世紀以来、いくつかの他のものと並んで、ここでは興味深いものではないが、特権を与えられた密儀宗教、つまり教団宗教であるミトラ教³⁹⁴ が、それはキリスト教の競争相手であったが、その来世についての約束によって非常に重要な役割を演じた。特に（だがそれだけではなく）百人隊長³⁹⁵ の階層の中で、つまり下級士官であつて兵士を止めた後は市民となつた上で土地の支給などの約束をもらつていている層に普及した。

³⁸⁹ 戦士が、装備や糧秣を自分の地代などの「不労所得」から支弁し、「馳せ参じて」闘う封建制的軍事組織とは対照的に、戦争員すなわち兵卒自身は「物的戦争手段」を所有せず、組織者側から支給を受け、「部隊」に編成され、「将校」「将官」の指揮一命令にしたがつて戦闘に従事する、軍事組織の形態。

³⁹⁰ <丸山>訳注 98 を参照。</丸山>

³⁹¹ <丸山>726年にビザンツ帝国のレオ3世が聖像禁止令を出し、その結果各地で聖像破壊運動（イコノクラスマ）が起きた。この目的は諸説有り、一説によればヴェーバーが書いているようにイスラム教の偶像崇拜禁止に対抗するためであったとされるが、現在ではむしろ修道院の財産没収や皇帝権の強化が主目的であったとされる。またあくまで教皇の命令の結果であり兵士が自発的に行いだしたものではない。</丸山>

³⁹² <丸山>ローマの帝政の初期には実質的な皇帝は皇帝とは称さず、プリンケプス〔市民の中での第一人者〕と称していたので、この時代は帝政とは呼ばず「元首制」〔プリンキパトゥス〕と呼ぶ。</丸山>

³⁹³ <丸山>ミトラ教はローマにおいてはまず下級の兵士に信者を獲得した。</丸山>

³⁹⁴ <丸山>ミトラ教またはミトラス教、太陽神ミトラスを主神とする密儀宗教で、元々イランなどでのミスマ神の信仰がローマに入ったとされる。ローマでは1世紀から4世紀の間に広まった。しかしヴェーバーが書いているような彼岸（来世）の約束の教義はミトラ教には認められない。</丸山>

³⁹⁵ <丸山>ケントウリオという約100人の兵士の集団〔ケントウリア〕を指揮する隊長で。ローマ軍の中核的存在。単なる下級士官ではなく作戦会議などにも参加した。また蛮族出身者も多く、退役後はローマ市民権を与えられた。</丸山>

ただミトラ教の密儀の本来の倫理的諸要求は控えめなものであり、ごく普通に守られていたものに過ぎない：それは本質的には儀式上の純粹さを重んじる宗教であり、男性だけが入信を認められ—女性は閉め出されていた—それはキリスト教と全く反対であるが、概して言えばもっとも男性主義的な救済宗教の一つであり、そこにおいては入信者の階層組織と宗教的位階によって段階付けられており、そしてこれもキリスト教とは対照的に他の秘儀宗教や宗教儀礼への参加が禁止されていなかった—むしろ他の宗教とのかけ持ちはまれなことではなく—、そのことが理由でまず〔ローマ皇帝で〕最初に信者になったコンモドウス帝³⁹⁶（丁度以前プロイセンの諸王がフリーメーソンの会員となつたように³⁹⁷）以来、その最後の熱心な信者の代表者である皇帝ユリアヌス³⁹⁸まで、皇帝達によって保護された。ここでもまた常のこととして、来世における約束と結び付けられていた今世における約束以外に、この密儀が下級士官達を引きつけたのは、恩恵の施しと信者の間においての位階の上昇ということの本質的に呪術的—秘蹟的な性格も確かに一役を買っていた。

同じ契機³⁹⁹が軍隊外の官吏達がこの密儀宗教に引きつけられる原因となったが、そういった官吏の集団においてもこの密儀宗教が演じた性格は同様であった。より正確に述べれば官吏集団の内部でそれ以外にもまた特別な救済信仰へと向かう萌芽が見出される。敬虔主義のドイツの官僚達については—その表現が意味することは、ドイツにおいての市民的—禁欲的な敬虔さが、特別な「市民的」生活態度の代表者として、市民の企業家の集団ではなくただ官僚のみが見出されるということであるが—確かにただ時に応じて出現する実質的に「敬虔な」プロシアの將軍達がその例である⁴⁰⁰。しかし通常は支配する側としての官僚制が信仰

³⁹⁶ <丸山>第17代ローマ皇帝で、治世は177～192年。五賢帝の一人マルクス・アウレリウスの実子だが、父に似ず愚昧で次第に独裁者化し、最後は暗殺された。</丸山>

³⁹⁷ <丸山>大王フリードリヒ2世を始めとして3人のプロシア王がフリーメーソンの会員となっていた。</丸山>

³⁹⁸ <丸山>在位361～363年のローマ皇帝。叔父であるコーンスタンティヌス1世が定めたキリスト教の国教化を廃棄したため、キリスト教側からは「背教者」と呼ばれる。</丸山>

³⁹⁹ 倫理的要求を抑制する、聖礼典による救済、男性本位、他の礼拝への寛容〔排他的要求の抑止〕、此岸における位階昇進期待の充足など。

⁴⁰⁰ <丸山>例えばアルベルト・フォン・ローン（ビスマルクを宰相に据えた。ポンメルン地方の敬虔主義のサークルの中で育った。）、ルートヴィヒ・フリードリヒ・レオポルト・フォン・ゲルラッハ（ビスマ

に対して取る態度はこのようなものではない。官僚制は常に一方では広範囲に及ぶ冷静な合理主義の担い手であり、また他方では絶対的な価値尺度としての規律ある「秩序」と平穏の理想の担い手でもある。全ての非合理的信仰に対しての深い侮蔑の念が、被支配層の馴致の手段として使用可能であるという見解と結び付けられているのが、多くの場合官僚制の特徴となっている。古代においては既にローマの官僚達がそうであった。今日においてもそうであるのは軍事的な官僚制と同様に市民的な官僚制 [1] もである。

[1] 私には以下の体験がある。それはつまりフォン・エギディ⁴⁰¹ 氏（退役陸軍中佐）が最初に世に出た時、将校集会所でそれなりの期待感が高まったということである。つまり皇帝陛下〔ヴィルヘルム2世〕が、正統派教会の一員であるエギディ氏が批判する権利があることは当然のことであると考え、その主張するところを理解し、つまり軍隊における神への礼拝の中身は、今後はもはや今までのような子供向けの童話で、信じるに足る真っ当な中核部を持っていると主張出来ないようなものであってはならないとして、その主張を採り上げるのではないか、ということである。しかしそういったことは当然のことながら全く起きなかつたので、次に新兵にとっては教会の教えが、彼らにとっては最良の弾除け⁴⁰² となるという考え方が広まった。

宗教的な事象に対して官僚制が取る特別な態度は、古典的な形で儒教において抑圧されている：各人においての「救済への欲求」と一般的に全ての現世を超越するような倫理を固定化することが絶対的に欠如していること、そう言った倫理は、内容としては純粋に機会主義の一功利的で、しかし官僚主義の身分的慣例主義の、美学的には高尚な礼法の教えによって代用されており、各個人のあらゆる感情的で非合理的な、伝統的な精霊信仰を超える形で発生してくる信仰の撲滅、先祖崇拜の保持、そして服従に関しての普遍的な基礎としての子の〔親や年長者

ルクの師であるが、弟のルートヴィヒ・フォン・ゲルラッハとキリスト教ドイツ人サークルを形成した）など。</丸山>

⁴⁰¹ <丸山> Christoph Moritz von Egidy、1847～1898年、プロシアの後にザクセンの軍隊で陸軍中佐まで勤めたが、その著書「Ernste Gedanken（真摯な思索）」のためにザクセン国王から退役を命じられ、その後「愛の宗教」としてのキリスト教という考え方に基づいて教条主義的な正統信仰を批判し、また平和主義者として「宥和」という名前の雑誌の発行者となった。</丸山>

⁴⁰² <丸山>原語は Futter でここは「餌」という意味と、「（衣服などの）裏張り」という意味があるが、兵士にとって弾に当たらないことは最大の望みであるため、教会の教えを信じていれば弾に当たることはない、と解釈した。旧日本軍での千人針と同じ。創文社訳は「餌」にしている。正確には記憶していないがレマルクの「西部戦線異状なし」にも同様の迷信的信仰が出て来た筈である。</丸山>

への] 恭順、「鬼神に対して距離を置く」こと、鬼神の呪術的な影響力は教養ある官吏によって低く見られ、我々における例えば降靈術のように迷信に似たものとして扱われ、しかしこの二つ〔鬼神の影響力を信じることと降靈術〕は軽蔑すべきで重要ではない大衆信仰として世においてはびこるのであるが、その鬼神の影響力の信仰が正式な国家儀式として表面に出る限りにおいて、身分的-因習的な義務として外面向的には敬われる所以である。呪術、特に先祖崇拜のそれが破棄されず維持されたということが、恭順を保証するものとして、ここ中国の官僚制にとっては、独立の教会の発展と教団的な信仰を完全に抑圧することを可能にした。ヨーロッパの官僚制は、平均的には全ての真摯な信仰に対しての内面の侮蔑という点ではほぼ中国と同じであるという状況で、大衆の馴致という利害関心において、既にある教会信仰を公的に尊重することを必要だと見なしている。—

＊＊＊⁴⁰³

通常の場合もっとも強く明確な特権を与えられている階層が、つまり貴族と官僚制の階層が、宗教上の位置付けについては、それぞれが全ての点で非常に大きく異なっていながらも、しかしある確実に同質の諸傾向を持っていると見なされる場合に、その場合でも本来の「市民的な」諸階層は〔その内部において〕非常に大きな対照性を示している。しかもこのことは、こういった諸階層自身の内部において広範囲に見られる非常に強い身分上の対立を度外視したとしても、そうである。というのは、まず「商人」について見てみると、ある場合にはもっとも強い特権を与えられた階層に属する者であり、その例としては古代の都市における世襲貴族であり、別の場合には財産を持たない遍歴小売り商人のように賤民〔パーリア⁴⁰⁴〕であり、さらに別の場合には、特権を与えられてはいるが、貴族や官僚達に比べて身分的に劣る者であり、あるいは特権をまったく与えられていないか、あるいはむしろマイナスの特権を与えられているものであって、しかしながら事実上は力のある階層で、その例としてはローマの「騎士層〔エクティス〕

⁴⁰³ <丸山>原文がこうなっているもの。</丸山>

⁴⁰⁴ <丸山>追放者、被抑圧者、元々インドのカーストにおける最下層の身分であるパライヤーから来た言葉。特にユダヤ人を形容するのにも使われる。</丸山>

⁴⁰⁵ 以下に続く者達で、ギリシアの「アテネの」在留外人⁴⁰⁶で、中世の布地屋兼仕立屋とその同種の商人層、更にはバビロニアの金融業者⁴⁰⁷や大商人、中国とインドの諸商人、そして最後には近世初頭においての「ブルジョワジー」が挙げられる。商人的な世襲貴族の信仰に対する態度は、今挙げたような様々な商人類型の状態とは別に、全ての時代においてそれ自体が特徴的な対照性を示している。世襲貴族のその生においての現世とのエネルギーな関わりは、その者達自身がある預言者的または倫理的な信仰に関係することをほとんど阻害する。古代と中世の大商人は、特有の、継続的ではない、「定常的な」経営とは言えないような「その時々の金融業者」であり、つまり資本を持たない行商人への資本供給の扱い手であり、歴史的に見た場合、ある場合は都市に在住し、こういったその時々の金融業によって富裕になった貴族で元々大地主としての基礎を持っていた者であり、また別の場合は逆に土地を所有するまでに成功した小商人で貴族門閥に成り上る者とする傾向を持った者である。それに加えて政治においての需要を貨幣経済的に担保するという形で登場するのが、国家による供給と信用獲得を政治的に志向する資本主義と植民地資本主義の代表者であり、それは全ての歴史上の時代において見出されるものである。こうした社会層は全て、いかなるところでも、なんらかの倫理的ないし救済信仰の第一の扱い手となつたことは無かつた。商人層に対して特権が与えられていればいるほど、その者達は一般的にそれだけいっそう来世を扱う宗教への発展傾向を示さなくなる。フェニキアの商業諸都市における貴族による金権政治的層の宗教は、純粋に現世に志向するものであり、知られている限りではまったく預言的ではなかった。その際にしかし、信仰の強さと陰鬱な諸傾向を備えた神々への恐怖は非常に顕著なものがあった。古代ギリシアの戦士的な、しかしその半ば海賊的で半ば行商的な航海貴族はそれに対し、お気に入りの宗教的文書をオデュッセイアの中に書き遺したが、そこでは常に神々に対しての敬意がほとんど見られなかつたのである。

⁴⁰⁵ <丸山>ローマ市民の中で馬を自弁出来て軍隊では騎兵として参加することの出来る社会層。貴族と平民の中間に位置し、国家的な事業、例えば鉱山の運営や穀物の船による輸送などを受け持つた。</丸山>

⁴⁰⁶ <丸山>メトイコイ。アテネで他のポリスの出身者または解放奴隸を在留外人と呼び、自由民として扱われたが選挙権は無かつた。主に商業や芸術、学問に従事した。</丸山>

⁴⁰⁷ <丸山>古バビロニア時代（B.C.2004年～B.C.1595年）には私経済が発達し、資金の貸し付け、信用取引、小切手までが使われており高度な金融業が隆盛した。</丸山>