マックス・ヴェーバー

宗教ゲマインシャフテン

(宗教社会学)

日本語訳：丸山尚士

（一部の訳注：折原浩）

§1. 宗教社会学とは、どういう科学か――基礎視角と領域

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

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

---

[1]<折原>「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。</折原>

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

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

[4] </折原>「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。</折原>

[5] <折原>「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。</折原>

も、およそいかなる彼岸への希求もなしに、捧げられていた[6]。

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

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

---

[6] ここでヴェーバーが言及する「彼岸への希求の欠如」とは、死後の救済や来世観と結びつかない、純粋に現世的な犠牲の性格を指している。フェニキアの沿海都市およびその植民市（特にカルタゴ）では、モレク神（バアル・ハモン）に対する幼児の人身供犠が広く行われていたことが考古学的に確認されている。旧約聖書に記されるバアル神への幼児犠牲も同系の現象である可能性が高い。また、古代ローマの *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。

[7] <折原>「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」ともいうべき行為。</折原>

[8] <折原>「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。</折原>「経済的行為」の定義は以下：「行為が『経済的な指向を持っている』」というのは、それが主観的に思念された意味の上からいって、効用サーヴィスの欲求への配慮にむけられている場合、そのかぎりでの行為をさすものとしよう。」（「経済行為の社会学的基礎範疇」、富永健訳、中公バックス「世界の名著」61　ウェーバー、1994 年第 5 版冒頭部より）

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

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

---

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

[10] <折原>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。</折原>

[11] <折原>「エクスタシーEkstase」は「陶酔」とも訳されよう。</折原>

[12] 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。

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

[14] 古代イランのアヴェスター語に由来する概念で「霊力・呪力」の意味で特に祭司階層が持っているとされた。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。

[15] 折原訳では「マナ」となっていたのを訂正。

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

とはいえ、そういう場合にもおおかた、一見単純でも抽象的なある観念が、すでに抱懐されている。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「本体（ヴェーゼンハイテン）」が潜んでいて、当の挙動をなんらかの仕方で規定している、という観念、つまり**精霊信仰**である。

---

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

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

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

そうした精霊信仰への発展の前提ともなる経済的諸条件を探究して、一般的に規定することは、不可能のように思われる。とはいえ、精霊信仰への発展がこのうえなく促進されるのは、この領域における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（ベルーフェ）」のうち、最古の職業人として出現する呪術師の、当の職業の基礎をかたちづくる[19]、という事情である。呪術師とは、カリスマ的資質を持続的に与えられた人間であり、その点で、たんなる日常人、つまり魔術的な意味における「素人（ライエン）」[20] とは区別される。とりわけ呪術師は、特別にカリスマを表現ないし媒介する状態、すなわち**エクスタシー（エクスタターゼ）**を、「経営（ベトリープ）」[21] の対象として意のままに用いることができる。それにひきかえ、素人がエクスタシ

---

18 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δαίμων（daimōn）に由来し、人間と神の中間にあって仲立ちをする精霊的な存在であり、必ずしも人間に害を成すとは限らない。ヴェーバーは超自然的だが神にまで至らないもの、という意味で使っている。

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

20 <折原>「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。</折原>

21 <折原>「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「ベトリープ」である。</折原>

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

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

ただし、一般的に要約すれば、①そうした本体は、ある具体的な事物や事象の許、あるいは内部に、多少とも持続的かつ排他的に「宿る」ことができる。もしくは、②逆に、そうした本体が特定の事象や事物、ないしはそれらの範疇を、な

---

[22] <折原>「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。</折原>

[23] <折原>合理的な呪術、すなわち、日常生活上の目的に合理的に仕える「カリスマ」の行使は、いわば「フリー・ランサー」としての呪術師によって担われる。呪術師は稀に「ツンフト」を結成することはあるが、通例は「ゲマインシャフト」をなさないし、周囲に「ゲマインデ」を形成しない。呪術師が「ゲマインデ」を形成するのは、呪術的恩恵付与が「密儀 Mystagog (秘教)」となって信奉者をひとつの「ゲマインシャフト」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。</折原>

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

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

---

24 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。

生的な概念にまで発展を遂げ、類似の機会にはそのつど改めて、呪術的ないし象徴的な手段によって呼び求められるかどうかは、千差万別の個々の事情次第できまる。しかし、この場合にもやはり、呪術師の魔術実践か、それとも世俗的権力者各人に固有の愛顧が、それぞれの経験にもとづいて、どんな神性観念を受け入れるか、受け入れるとすればどういう形においてか、という事情が、まずもって決定的に重要である。

我々は、ここではただ、上記のような経過の末、一方では「霊魂」、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、霊魂はさしあたり、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、霊魂が、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、霊魂がしばしば、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霊魂[25] は、心臓が高鳴り息も絶え絶えのエクスタシー状態にある人間から上方に昇っていく霊魂とは、別物である。そのほか、人間の落とす影に住まう霊魂、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霊魂、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霊魂、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霊魂、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]。「霊魂」を「肉体」から独立した

---

[25] 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。

[26] ヴェーバーは文中で「夢における霊魂」「死後の魂」「外部の精霊」などを一応区別しているが、論じ方としてはこれらを「霊的存在一般」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。

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、そうした霊魂 の観念 ［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。

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「**象徴操作の術（ジュンボリーク）**」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、死者の霊魂をまえにして平安に暮らしていくには、死者の霊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）。

---

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

ところが、こうしていったん霊魂・デーモン・神々の領域が成立するや、そうした領域は日常的な感覚では捉えることが出来ず、しかし通常何かの象徴としてや意味付けを通じてのみ理解される背後にある存在である。ー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。ーそのため魔術的な技法を通じてのみ意味を与えられ人に作用する。そういう領域は実在する事物や出来事の背後に潜んでいて本来の性質としては霊的なものである。それが人に作用するのは徴候やあるいはただの象徴としてに過ぎないとしたならば、その場合人はそういった徴候や象徴そのものを追求するのではなく、それら自身の作用力を、精霊や霊魂に語りかけるという手段で、つまり何かの象徴を用いて意味を伝えることを追求することになる。そうなると問題はもっぱら、そうした象徴操作の術に職業上精通した者たちが、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、そうした権力をそなえた地位の獲得は、当のゲマインシャフトの経済にとって魔術そのものがどれだけの意義をそなえているか、また、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（ベドイトザームカイテン）」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。

[28] 中国などでの死銭のことだと思われる。

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効果を危うくする、あるいは、象徴主義のもとで新たに付け加えられる見解では、神や祖先の霊魂の怒りを引き起こしかねない、からである。十字を二本指で切るか、三本指で切るか、というような問題が、17 世紀のロシア教会においても教会分裂の根本原因をなしたし、ロシアでいまなお［1914 年］、グレゴリオ暦が採用されていないのも、それを採用すると 24 人の聖者に割り当てられた年間の聖日を割愛することになって、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、魔術的観念によって直接にも制約されるが、当の作品が魔術的な意義を帯びるにつれて、作品制作が職業になるという事情によって、間接にも規定される。職業としての作品制作が、すでにそれ自体、自然の事物にならう創造ではなくなり、できあがった職業上の範型を手本として造形に習熟しようとする傾向を強めるからである。その場合、宗教的なものの影響がどのくらい大きかったかは、たとえばエジプトで、アメノフィス四世（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］

---

[29] 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。

[30] 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。

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

そういうわけで、「宗教的」観念圏が生活の営み方と経済におよぼす最初の根底的作用は一般に、ステロ化［鋳型に嵌めるような様式の固定化］作用である。どんな経過からにせよ、なにほど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、そうした自然の障碍に加えて、強力な障壁となって立ち塞がる。聖なるものとは、格別に不変なものである、というわけである。

個々の場合について見れば、プレ・アニミズムの自然主義からこうした象徴主義への移行は、きわめて流動的である。敵を殺して、胸部から心臓を抉り出し、

---

[31] 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。

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

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

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、さらにはそうした身体部分、とりわけ足の速い動物や、力の強い動物の当該身体部分を食い尽くすというような場合には、そうすることによって、当の諸能力を直接、自然主義的な意味で、じっさいにも獲得できる、と信じられているのである。戦争舞踏は、当初には戦闘を前にしての、怒りと不安の入り交じった興奮から生じ、直接、英雄のエクスタシーを引き起こす。そのかぎりでは、英雄のエクスタシーも、象徴的な仕種ではない。ところが、そうした舞踏が、（たとえば、われわれの「共苦共感」呪術［顧客の苦を類比的・疑似的に再現して取り去ろうとする呪術］の作用と同じように）身振りをもって戦勝を先取りし、戦勝を魔術的に保証しようということになれば、「象徴操作」への移行はあと一歩である。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「霊魂」を分有したというので、互いに特別の親縁関係にある、と信じられるようになれば、これまた象徴呪術への移行寸前である。

十全に発展した象徴主義的観念圏の根底にある思考法は、「神話学的思考」と呼ばれ、その特性を個々の事例に即して詳細に究明しようとする試みもなされている。しかし、我々はここでは、そうした個別事例には立ち入らず、もっぱらこの思考法の一般的に重要な特性のひとつ、すなわち、類比と、類比のもっとも効果的な形式としての比喩について、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、なお淘汰されなかったほどである。こうした類比による思考の故郷は、象徴主義的に合理化された魔術であり、この魔術は徹頭徹尾、類比を基礎としていたのである。

---

[34] <折原>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。</折原>

「神々」もまた、初めから「なにか人間に似た」存在と考えられたわけではけっしてない。神々が、神々にとって本質的な多年生[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。そ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、そうした観念が克服されて、恒常的に自己同一性を保つ神が、個々の火を所持するとか、生み出すとか、意のままに支配するとか、あるいは個々の火にそのつどなんらかの仕方で化身する、といった観念に、取って代わられる。ところで、こうした抽象的観念が、じっさいにも漸く安定してくるのは、ひとつの同じ神に継続的に捧げられる行為、すなわち「礼拝（クルトゥス）（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、そうした神々に職業的にかかわりあう人々［祭司や予言者］の思考が、当の観念領域を体系化して秩序づける活動［「万神殿」形成[40]］に携われるようになろう。

---

35 <折原>前注 参照。</折原>

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

37 バラモン教でのアグニのこと。

38 <折原>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。</折原>（祭儀）を追加。

39 追記。

40 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。

「神々」は、たまたま礼拝がおこなわれ、そのかぎりで創出され受け入れられた偶然の所産として、しばしば秩序のない乱立状態を呈することもある。しかもそれは、社会的な分化がまだほとんど進展していない階梯にかぎってのことではけっしてない。ヴェーダの神々もまだ、秩序ある神々の国をなしてはいない[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、他方では、生活一般の合理化が、神々の効用にたいする定型的な要求を増大させ、個別的には相当のばらつきはあっても、一定の段階に到達するや、ただちに「万神殿形成（パンテオンビルドゥンク）」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、そうした逆行のもっとも本質的な社会学的根拠は、超感性的なものにかんする純正なローマ的観念が、その一般的な構造において、農民と家産制的首長との国民的宗教の観念に止まる度合いが、ギリシアに比べてはるかに高かったのに対して、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

---

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

42 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。そうした神々は儀礼や地域ごとに生成・変容する流動性を特徴とする。むしろ、ヴェーダの段階からすでに「ブラフマン」という抽象的原理の萌芽が見られ、これは西欧的な万神殿形成の論理とは全く別の発展を示している。

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、ローマの土壌にも間接的な影響をあたえたとしても、上記の［農民と家産制的首長との］国民的宗教にはいささかの変更も加えられなかった。英雄諸神の多くは、ローマで審美的対象として存立しえただけで、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－エクスタシー的な宗教性、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－統合、縮小－拡大など］比較的融通の効く取り扱いもできようが、もろもろの魔術的効力を分割することは、いずれもはるかに困難だったろう。ローマの宗教は、「レリギオー」のままであった。すなわち、この言葉が語源学上、「レリガーレ」に由来するか、「レレゲーレ」から派生しているか[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－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

43　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トスがギリシアの宗教を形作っている、ということであろう。。

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

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

[46] をそなえたレリギオーに取り巻かれており、これがローマ人の顧慮を要求する度合いは、もっぱら量的に見ても、ユダヤ教徒やヒンドゥー教徒の律法や、中国人の道教の神聖法と同等であった。古ローマの祭儀書に登録されている神々は、数えきれないほどの数にのぼり、いずれも即物的に特殊化されている。あらゆる儀式［の全体］ばかりでなく、その具体的な部分までが、特定のヌミナの支配下にあるとされ、重要な所作についてはことごとく、因果的意義と権能が伝統的に確定している神々とならんで、確定していない神々も、さらにその種類も作用も存在さえ疑わしい神々も、念のために勧請され、崇められなければならなかった。農地耕作のある種の所作には、呼び出さなければならない確定神だけでも十二柱ある、という具合であった。

ローマ人にとっては、ギリシア人のエクスタシー（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]）のレリギオー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（デイシダイモニア）にすぎなかった。ローマ人のもとでは、ヌミナを満足させられるかどうかという懸念から、個々の儀式をことごとく、概念上区別される部分操作にまで思考のうえで分解し、そのひとつひとつを、当の操作を特別に顧慮するひとつのヌーメンに帰属させる、というところにまで到達した。こうした発展の類例は、インドその他の地域にも、あるにはある。しかし、儀礼上の実践における注意が、ことごとくこの点に集中して、純然たる概念分析したがって思考上の抽象化によって獲得され、祭儀書に登録されるヌミナの数が、ここローマほど、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った。ローマ的なものの識別標識が、そのように宗教的に制約されていること

---

[46] 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。

[47] 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、

は、たとえばリヴィウスの歴史記述によっても否定されていない。それというのも、ローマにおいては、制度の個々の変革のさい、いつもきまって中心問題となるのは、ユダヤ人の実践とは対照的に、当の変革が神聖法上および国法上「厳正になされること」の証明にあり、つまり、罪と罰、懺悔と救済ではなく、法的手続の適正が問われる［とリウィウス[48]も指摘している］からである。

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

神々やデーモンは当然、ある言語の語彙と同様、個々の民族の、とりわけ経済状態と歴史的運命によって、まったく直接に規定されている。それにもかかわらず、あるいはむしろまさにそれゆえ、いまここで、そういう神々やデーモンを、個々の部類ごとに採り上げ、ひとつひとつ検討することは、われわれの目的にとってさして意味のあることではない。そうした経済状態や歴史的運命が、われわれには闇に包まれていて明らかではないので、さまざまな種類の神々のうち、他ならぬこの神がなぜ、優位を主張しつづけてきたのか、もはや認識できない、という場合がきわめて多い。そのさい、星辰を初めとする、経済にとって重要な自然物が優位に立つ場合もあれば、神々やデーモンに憑依され、支配され、促進または妨害される、有機的な過程、すなわち病気・死・誕生・火事・旱魃・降雨・落雷・収穫などが、鍵を握る場合もある。その際、特定の個々の事象の支配的な経済的意義が大きくなればなるほど、その個々の事象に関わる神が万神殿の内部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）の崇拝は、一般に、農耕の意義が相対的に高まった事態を前提としている。この点はもとより明らかであるが、両者がかならず並行して発展するとはかぎらない。また、英雄の霊魂は、死後きわめてし

[48] Titus Livius、BC59頃～AD17。「ローマ建国史」の著者。

ばしば天に移されるが[49]、天の神々が、そうした英雄天堂の代表者として、つねに、農民的な下界の神々とは対照的な、高貴な神々であった、とは主張できない。ましてや、「母なる大地」を神として崇拝することが、母権制[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。とはいえ、収穫を支配する下界の神々は、通例、それ以外の神々よりも局地的で民衆的な性格をいっそう顕著にそなえている。また、雲のなかや山上に住む、人格をそなえた天の神々が、大地の神々よりも優位に立つのは、もとよりしばしば、騎士文化の発展に規定されており、そうした優位ゆえに、もとは地上に住んでいた神々も、天上に押し上げられ、天に住む神々の列に加えられる傾向も生ずる。それに対して、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

---

[49] 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。

[50] 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。

[51] 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（大国主や稲荷）と黄泉の支配者（イザナミ）など。例外的にローマ神話のディス・パテルは死者の国の支配者であると同時に富をもたらす豊穣の神でもある。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。

[52] 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テールと冥界の神であるペルセポネーを崇拝する祭儀。古代ローマの時代まで約 2000 年間続いた古代ギリシアでは最大の祭儀で毎年秋に行われた。

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、効験ある祈祷の能力、すなわち神々を強制して動かす効果をとも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］

---

53 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。

54 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、その意味でもここのヴェーバーの表現はナンセンスであり、また古インドの段階ではブラフマー神は存在していない。ブラフマー神が作られた後も、実際に信仰を集めたのはヴィシュヌやシヴァ神である。

55 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。

56 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。

57 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））

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、そうした固有の特殊な神が、どうしても必要とされる。およそ団体[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拝の高度の発展は、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。

---

[58] 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」を講義した時にはテンニースの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」と混同され、ほとんど理解されなかったらしい。

[59] 「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。

[60] 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。

[61] 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。

しかし両者は、すでにイスラエルの例からも明らかなとおり、無条件に結合し合うものではない。それというのも、家以外の、とくに政治的ないし宗教的団体の神々が、それぞれの祭司[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、家長による家礼拝と家祭司制の勢力と意義が覆されずに存続するところでは、それは当然、家族と氏族を ［対内的には］ 緊密に、対外的には著しく排他的に団結させ、家ゲマインシャフト内部の経済的諸関係にも深甚な影響をおよぼすところの、極端に強靱で、厳格に個人間の紐帯を生み出すことにならざるをえない。家族のあらゆる法的関係、すなわち正妻と相続人［嫡出子］の正当性[64]、息子たちの対父親また兄弟どうしの関係などが、これによっても ［氏族による財産相続上の利害関心や、政治ゲマインシャフトの軍事力維持への利害関心などの介入以外に］決定され、ステロ化 ［鋳型に嵌められるように固定化］される。家族や氏族の見地から、姦通が宗教上由々しい問題とみなされるのは、それによって血縁者でない余所者が氏族の祖先に犠牲を捧げ、そうすることで当の血縁者にたいする祖先の怒りを招くことになりかねないからである。厳格に個としての存在である団体の神々やヌミナは、正当な資格のない者によって捧げられる犠牲を拒む。男系親族関係が存立しているところで、その原理が硬直的なまでに貫徹されるのは、確かにこれと密接に関連している。これ以外にも、家長が礼拝を司る家祭司として正当性をそなえているかどうかにかかわる問題は、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も決まる。とりわけ、東アジア(中国と日本) の――また、西洋ではローマの――家ゲマインシャフトと氏族が、

---

[62] <折原>「祭司」の概念については、後段で議論される。</折原>「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。

[63] <折原>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。</折原>

[64] 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。

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（ゲビルデ）［構成体］ は、1. (現実的ないし擬制的な) 諸氏族の、神聖法上聖別される連合か、あるいは、2. ひとつの（ひとりの王の）大家政（オイコス）が「臣民」の家政（オイコス）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］ は維持され、家産制[68] 的支配として再編成されるか、どちらかである。

後者の場合、上記のもっとも有力な家政の祖先・ヌミナ・守護霊・ないし人格神が、臣民家政の家の神々と並んで祀られ、支配者の地位を宗教的・神聖法的に正当化するにいたる。その例は、東アジアでは中国に見られ、祭司長としての皇帝が最高の自然精霊の礼拝を独占する事態と結びついた。ローマ元首の「守護霊」[69] 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[70] との同盟の神であったことは、きわめて重要な

---

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

66 <折原>勢力ある大氏族の通称。種族は別の概念。規定。</折原>

67 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。

68 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。

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

70 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。

帰結をもたらした。それというのも、イスラエルの民は、政治的な連合を形成し、社会諸関係の神聖法的秩序を制定すると同時に、誓約によってヤハウェを受け入れたが、イスラエルの民とヤハウェとのそうした関係は、「ベリース」すなわち、ヤハウェによって授与され、服従によって受け入れられた、ひとつの契約関係とみなされた。そこから、人間の側に、儀礼的、神聖法的、および社会倫理的な諸義務が発生すると同時に、神の側にも、特定の約束が帰せられた[71]。そこからして人間は、おそるべき権力に充溢した神［ヤハウェ］に呼びかける、所定の命じられた形式に即してではあるが、当の約束が破られてはならないことを神に思い起こさせる、正当な権利がある、と感得することができた。イスラエルの宗教性には、この、きわめて特異な**約束**という性格がそなわっており、他にも多くの類例があるとはいえ、それがこれほどの強度にまで達したことは皆無である。そういう性格が生育する最初の根は、まさにこの契約関係にあった。

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「局地神（ロカールゴット）」という重要な現象の古典的担い手ではあるが、唯一の担い手ではない。むしろ反対に、持続的な政治団体はことごとく、当の政治的団体行為の成果を保障する特殊神をもつのが通例である。そうした特殊神が、十全に発展を遂げると、徹底して対外的に排他的となる。少なくとも原則上、団体仲間以外からは、犠牲や祈祷を受けない。少なくとも、そうしてはならないとされる。ところが、人は、神が原則どおり、団体仲間のみから犠牲や祈祷を受けているかどうか、完全には確信がもてないので、当の神に有効にはたらきかける方法を口外することは、厳禁される。余所者とは、政治的な非仲間であるばかりか、宗教的な非仲間でもある。名前と属性は同じでも、別の団体の神であれば、自分の団体の神と同一ではない。ウェイ

---

71 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。

72 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。

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拝するが、別の聖母は軽蔑し、競争相手を助ける場合には唾を吐き掛ける。あるいは、競争相手から背かせようとする[75]。人はまた、敵の神々に対しても、敵を見捨てさえすれば、自分の土地に迎え入れて崇拝しようと約束する（「神々の呼び出し」）。たとえば、カミッルス[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

---

[73] 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。

[74] 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。

[75] 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。

[76] 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。

[77] 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。

[78] 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ゥエが「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。

[79] 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。

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（ツェバーオース）を率いて雷鳴とともに戦場に駆けつける神である[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、そうした特異性によっても規定されている、と想定して、おそらく誤りではなかろう。それというのも、ある神が局地神であるという性質、また、当の神がしばしば信奉者に要求する排他的「単神崇拝（モノラトリー）」も、通例けっして「一神教（モノテイスムス）」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、そうした礼拝団

---

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

81 ヴェーバーは「古代ユダヤ教」の中でヤハゥ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。

82 単神崇拝は複数の神々がいる中で特定の神を崇拝すること、一神教（モノテイスムス）はそもそもその神以外の神の存在を認めないもの。

83 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。

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

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、アテーナイでは官職につく資格をもてず、ローマでも、家父長たちの団体に所属しないものは、同様に官職に就けなかった。平民のための[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（ポテスタース)」を行使したにすぎない。団体神がある特定の土地との局地的結合を強め、最高度の発展に到達するのは、当の団体の領土そのものが、神にとって特別に神聖な土地である、とみなされる場合である。そのために、ヤハウ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

---

[85] Ζεὺς Ἕρκειος、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。

[86] 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。

[87] 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。

[88] 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。

[89] 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」、ツァ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。

も依存しない、政治上の特別団体をなすにいたった都市、である。したがって、局地神は、インド、東アジア、およびイランには存立しなかったし、北ヨーロッパでは、部族神としてわずかに発展したにすぎない。それに対して、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］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「地域ケルパーシャフト」理念のように、もっぱら即物的な目的団体およびアンシュタルトとして捉える見方との、中間項[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、そうした特殊神や特殊聖者がまだまったく出てこないが[95]、これは、［職業の分化、

---

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

91 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。

92 追加。「観念史上」を「把握の仕方の歴史の上で」、に変更。

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

94 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。

95 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。

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。それに対して、古エジプトにおける書記の神[96] は、官僚制化が台頭した徴候[97]であり、それはちょうど、全地表上に普及している商人とあらゆる種類の営業が、それぞれの特殊神や特殊聖者を戴いて、職業分化の進展を示しているのと、まったく同様である。19 世紀にもなお、中国の軍隊は、軍神の列聖を要求して実現したが[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、そうはならなかった。むしろ、そうした存在を、唯一神の少なくとも理論上は優越した力に、無条件に服属させただけである。ところで、実践上、つねに問題であったし、現に問題なのは、日常生活のなかで、

---

96 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。

97 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。

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

99 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。

100 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。

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、その局地神の手中に握られる。そのうえ、数多の定住ゲマインシャフト群が、局地神の形成にいたっているとき、そうした地域の内部で、政治団体の規模が征服によって拡大すると、結果としては通例、征服によって統合された複数のゲマインシャフトの局地神群が［互いにバラバラのままではなく］、相互間の秩序制定によって、ひとつのまとまった全体をなすようになる。そうした全体の内部では、それぞれの神が、もともとの即物的ないし機能的な種別神の性質を保つか、あるいはまた、その間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にともなうアッシュール[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

---

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

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

[103] 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。

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

[105] 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。

ロシアの統一のさい、地方の礼拝堂に祀られていた偉大な聖者［群］の遺物が、首都に運ばれて安置されるという場合に、そうした形で繰り返しおこなわれているといえよう。

万神殿が形成され、そのなかで首座が確定されるさいの原理は、さまざまであり、そうした原理間の組み合わせには、上記のもの以外にも無数の可能性がある。また、神々の形姿は、それぞれの権能においてはおおかた、家産制的支配形象の官吏とまったく同様に、流動的である。そのつど特別の効験が認められる、ある特定の神にたいする宗教的愛着や、現に勧請されている神を特別丁重に遇する慣行が、権能の限定の原理と交差し、権限の確定を妨害する。このように、当座の神を、機能上普遍的な神として処遇し、他の機会には別の神々に与えられる、あらゆる可能な機能を、当の神に帰する、といった慣行を、マックス・ミュラー[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、そうした規則性を特別に顕著に示し、合理的な宗教的思考に意識され、印象づけられると、通例、その振る舞いにおいて確定的な規則性をもっともよく示す神々、したがって天の神々や星辰の神々が、首座に上る機会に恵まれる。こうした神々は、普遍的な自然現象に影響をおよぼし、そのため、形而上学的な思弁には、きわめて偉大な、ときには世界創造者ともみなさ

---

106 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、最終的にそれ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。

107 単一神教と訳し、唯一神教がただ一人の神しか認めないのに対し、複数の神が存在する中である一人の神をその時々に最高神として崇拝するのを単一神教と呼ぶ。マックス・ミュラーは、進化論的宗教解釈の立場で多神教→単一神教→唯一神教という進化段階を想定した。ヴェーダの各讃歌の中ではその時々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讃歌でそれぞれの神が至高のものと讃えられるのは呪術的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。

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、そうした自然現象の経過はまさしく、さして顕著な動揺を示さないので、日常の実践においては、呪術師や祭司の手を借りても動揺を鎮めようという実践的欲求を触発しないからである。ある神が、(エジプトのオシリス[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。それというのも、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］営まれるようになる。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

---

108 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。

109 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。

110 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。

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

112 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。

113 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。

114 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

では、安定した秩序と秩序に適った生活支配につとめる祭司層と、他方では、戦士貴族層（すなわち、活動力旺盛な英雄神と、冒険と運命の無秩序な非合理性とが、超地上的諸力にたいする適合的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ろう。祭司層が（インド、イラン、バビロンで）宣伝した、体系化された神聖な秩序と、官僚国家が（中国やバビロンで）創設した、合理的に秩序づけられた臣民的諸関係はおおかた、万神殿における天の神や星辰の神の昇格に貢献する。バビロンの宗教性は、星辰とくに惑星が、週の曜日から始まって彼岸の運命にもおよぶ、他の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、

めるようになった、というだけ。そもそもヒンドゥー教では太陽に関しても、朝日の神、昼の太陽の神、夕日の神といった具合に多数存在しており、統一された太陽神は存在しない。また折原訳の［万神殿における］の挿入はヴェーバーの言っていることと矛盾するため削除した。

115 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「冒険と運命の無秩序な非合理性」としているのも根拠不明である。

116 ヴェーバーは完全に宗教に進化論を持ち込んでいる。

117 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。

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拝が生まれたのは、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

---

118 インドでは一神教は一度も成立していない。

119 折原訳の「誓約仲間団体」を「誓約ゲノッセンシャフト」に変更。（ドイツ語には Genossenschaftsverband といった語もあり、ゲノッセンシャフトを「仲間団体」と訳せばこの語は「仲間団体団体」になってしまう。第一意味が曖昧である。ギールケの「ドイツ団体法論」の庄子良男訳も全て「ゲノッセンシャフト」である。）ゲノッセンシャフトは仲間同士の横のつながりを重視する集団で、「誓約ゲノッセンシャフト」は共通の「誓約」（ユダヤ人の場合はヤハウェとの「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。

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

約束から避けがたく生じ、この事情が、エルサレムというポリスの局地神に変貌を遂げていた、古い誓約連合仲間の戦争神［ヤハウェ］に、預言者流の普遍主義的な特徴、すなわち世界を超越する神聖な全能と測り難い威厳とを付与することにもなった。ファラオ・アメノフィス四世（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、太陽崇拝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砕し、王を太陽崇拝の最高祭司に昇格させることにより、ファラオ自身の神格化もともなう古い権力ある地位を、再建しようと企てるものであった。

キリスト教、イスラム教の普遍主義的な一神教、およびゾロアスターの告知[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、実践上の諸障碍によって相対化された。すなわち、そ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、手っとり早く近づける宗教的

---

121 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。

122 <折原>場所、参照箇所、指定。</折原>

対象、とりわけ、魔術的影響をおよぼせる宗教的対象にたいする、平信徒の宗教的利害関心が、牢固たる障碍として立ちはだかった。それというのも、いったん効験を確かめられた魔術の効果は、魔術の影響を受け付けないほど優勢な神を崇拝する効果よりも、ずっと大きいからである。それゆえ、「超感性的」諸力が、神々として、しかも世界を超越する一神として捉えられ、概念構成される場合にも、すでにそのこと自体が、旧来の魔術的観念を排除するわけではけっしてない(キリスト教においてすら、そうではない)。とはいえ、超感性的諸力に対して、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霊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霊の「力」とまったく同様、人間に役立つように強制される。この場合には、当の力に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(ゴッテスディーンスト)」ではなく「神強制(ゴッテスツヴァンク)」であり、神への呼びかけは、祈りではなく、呪文によってなされる。こうした「神強制」の関係は、民間信仰とりわけインドの宗教性の頑強な基盤をなすばかりか、いっそう普遍的に広まっており、なんとカトリックの祭司も、聖祭として秘蹟を演じたり、天国の鍵をこじ開けたりするさいには、こうした呪力をいまなお何ほどかは行使している。宗教的礼拝を構成する狂騒と物真似の要素、とくに歌唱・舞踏・演劇ならびに定型的祈祷文句は、もっぱらそうした神強制に発するとはいえないまでも、主要な源泉はそこにある。

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

当然のことながら、そうした「神奉仕」に固有の要素、すなわち祈祷と供犠も、当初には魔術に源を発する。祈祷については、呪文と懇願との境界は流動的

で、判然とは区別されない。転輪蔵[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）という形をとって技術的に合理化された祈祷経営は、どこにおいても、神奉仕よりは神強制に近い。それにもかかわらず、他の点では分化を遂げていない［個々の分肢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、エクスタシー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「交わり（コンムニオ）」を創出しようとする。すわなち、供犠者と神とが擬制的な兄弟関係に入る、食卓ゲマインシャフト[127]に見立てようという動機である。これは、ある強い動物、後にはある神聖な動物を引き裂いて食えば、当の力を食う者が分有で

---

[123] 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、それらの経典を全て読んだのと同じ効験が得られるとされている。

[124] 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。

[125] 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。

[126] 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。

[127] 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マインシャフト形成を伴うということ。典型的な例としてはパウロの異邦人との会食が挙げられる。

きる、といういっそう古い観念から、意義変化によって生じてきた結果であろう。

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

129 「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。

130 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。

131 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（純粋・自然的）→ ブラーフマナ（呪術化・形式化） → ウパニシャッド（形而上学化）の段階で退化したと考えているのに従ったもの。実際の例えばソーマ供犠は、祭主と祭官はソーマを飲み神々との一体感を得る高揚したものである。

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的大衆宗教性、また、あらゆる宗教にも、染み着いて離れない。「此岸の」外面的な災禍を避け、「此岸の」外面的な利益を希求することが、もっとも彼岸志向の強い諸宗教も含め、あらゆる正常な「祈り」の内容をなしている。

こうした事態を越え出る進展は全て、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、そうした思考の合理化と並行して、経済的日常生活における純然たる外面的利益には求められなくなり、そのかぎりで、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「世俗外的」、さしあたりは経済外的な［経済以外の］目標が、宗教的な振る舞いに固有の目標とみなされるようになるからである。ところが、まさにそれゆえ、いましがた挙示した意味で「経済外的」な、こうした発展に固有の個人的な担い手［祭司や預言者］の［地上における］現存が、そうした発展への［必要不可欠な］前提条件のひとつとなる。

さて、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・崇拝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徴表も、一義的には確定できない。ただ、「礼拝」と「呪術」との区別にしたがい、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「純粋」型は一義的に判別できるので、これを採用する場合には、なんらかの物的礼拝装置をそなえた、確定的な礼拝所の存立を、祭司の識別標識として取り扱うことができよう。

あるいは、当の職員が、世襲にせよ、個別に任命されるにせよ、ゲゼルシャフトに結成された［制定秩序をそなえた］なんらかの種類の社会団体に［専属して］奉仕し、したがって団体に任用される職員ないし団体機関として、もっぱら団体構成員の利益のために活動することを、祭司概念の決定的徴表として取り扱い、自由に職業を営む呪術師とは区別することができよう。ところが、概念上は明確なこの対立も、現実にはもとより流動的である。呪術師は稀ならず、確定的

---

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

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練を、祭司を養成する合理的な予備教育と規律から、区別することになろう。ところが、この点でも双方は、現実には流動的な相互移行の関係にある。そのさい、祭司を識別する「教説」の徴表として、合理的な宗教的思想体系の発展、そのうちでもとくに、われわれにとって重要な、宗教に固有の、体系化された「倫理」の発展――ということはつまり、「啓示」とみなされ、なにほどか確定され、互いに関連づけられた「教説」を基礎に、「倫理」が

---

133 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。

134 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。

135 元の「即人的な」を変更。

136 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。

137 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。

138 <折原>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。</折原>

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かない。しかしここで、つぎのように規定すれば、われわれの目的にとっては、もっとも適切であろう。すわなち、特定の団体にかかわる礼拝経営が、規範・場所・時間を決めて規則正しくおこなわれ、そのスタッフとして、特定の人間群が選別され、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、祭司はいないが、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霊を祀る礼拝を取り仕切っていた。他方、定型としては純然たる「呪術師」のもとでも、たとえばアメリカ先住民にお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。

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

---

[139] 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。

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

帰結にまで発展させるのは、通例、礼拝と実践的な霊的指導の諸問題に持続的に取り組むように訓練された、独立した職業的祭司層のみである。したがって、古典中国の思考法においては、倫理が、形而上学として合理化された「宗教」とはまったく別のものへと発展を遂げた。礼拝がおこなわれず、祭司のいない古仏教においても、まったく同様である。それからまた、古代地中海世界のように、祭司層が独自の身分的発展を遂げて権力ある地位にまで到達することがなかったところでは、いたるところで、宗教生活の合理化が、後述のとおり、挫折するか、手つかずに取り残されるか、どちらかであった。他方、インドにおけるバラモンのように、当初には呪術師兼聖歌手であった身分が、魔術を合理化して、本来の意味における祭司の職制は発展させなかったところでは、宗教生活の合理化が、きわめて特異な軌道に沿って進むことになった。

ところで、どんな祭司層でも、合理的な形而上学と宗教倫理を、魔術に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、

---

[141] <折原>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。</折原>

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ろう。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、霊験（シェンリン［=神霊］）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、王が動揺することさえなければ、エルサレムをアッシリアの手中には渡さないであろう、という確信が、およそ実現の公算はない預言であったにもかかわらず、じっさいには的中した[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った。ところが、すでにプレ・アニミズム的な呪物や、魔術的天分のカリスマの段階で起きていたことも、これと変わりない。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ない。

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

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

---

142 折原元訳「威信（シェン、リン）を帯び」を変更。

143 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。

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

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

---

144 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。

145 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。

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、たとえはインドにおける悪疫の神ルドラのように、かなりはっきりと悪魔的性格をそなえている諸力[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、というものではけっしてない。倫理的な神は、なるほど一神教において、他に比していっそう広汎な帰結をと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。当然のことながら、そうした倫理性を帯びた神々に属するのは、とくにしばしば、**法発**

146 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。

147 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。

見[148]にかかわ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とである。

「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、その徴候、すなわち、精霊の意向が経験的に示される予兆を組み合わせて、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、揺るぎない力を獲得することができる。その場合には、経済上の合理性はことごとく、精霊の抵抗に遇って挫折する。鉄道や工場の建設は、着手されるや工程ごとに、精霊と衝突せずにはいなかった。資本主義が十全に力を発揮するようになって初めて、この抵抗に止めを刺すことができた。日露戦争の際に日本軍はしかしなお、占い上好機ではないという理由で個々の戦いで勝機を逃したように見える[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 <折原>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 Rechtss-chöpfung」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。</折原>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。

149 多神教において特定の役割を受け持っている神のこと。

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

151 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。

152 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 回目に

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、最強の神ではなかったし、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、最強の神ではなかった。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。

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。

153 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。

154 <折原>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、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。</折原>

155 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。

156 神託を授ける神として。

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、そうした非人格的な力自体には、これまたさまざまな種類がありうる。

神々を超える普遍性をそなえた非人格的な力は、まず「運命」の力として現れる。ギリシア人の「運命」(モイラ[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

---

157 おそらくギリシア神話の神々を想定している。

158 <折原>「慣習律 Konvention」の概念。無定形－習慣－習俗－慣習律－法律。</折原>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。

159 **Μοῖρα**、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。

ている。この予定は、ある限界内では柔軟であるが、運命に逆らう干渉を加えてあからさまに侵害しすぎると、最大の神々にとっても（自分の定めを超えることとして）危険になる。いかに祈念しても成果が出ない場合も、他の不首尾とともに、やはり運命に逆らったため、と説明される。

英雄的戦士が平生そなえている内面的態度は、この種のものである。もっぱら倫理面に関心を示し、それ以外には不偏不党で、賢明にして善良な「摂理」といったものへの合理主義的信仰は、とりわけ英雄的戦士には無縁である。ここにも、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っそう強く帯びるとしても、通常は両方の特性を併せもっている。儒教徒の超神々的（ユーバーゲットリヒ）［擬人的な神々を超える］ 秩序は、道教徒のそれとまったく同様、宇宙的な性格と同時に、倫理的に合理的な固有の性格とを兼ねそなえており、両方とも、世界事象の規則性と幸福な秩序とを保障する非人格的な摂理の力として捉えられている。これは、合理主義的な官僚制の見地である。また、インドのリタ[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、神崇拝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

---

160 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。

161 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。

162 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。

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そうした見地が発生するのか、を問うであろうが、その場合――にも、神が、かれによって創造されたこの秩序を、侵害-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。そうした精霊は、「清浄」とも「不浄」ともみなされ、しばしば偶然に「清浄」から「不浄」に、あるいは逆に、転変を遂げることもあるが、実際上の効果はまったくといっていいほど変わりがない。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っての「**タブー**」という性質が与えられ、それらに触れると悪しき呪力を招く、とおそれられるのも当然であろう。

ところで、そのようにしてタブーを設定するカリスマ的権力は、さまざまなやり方で、きわめて合理的かつ体系的に、とくに大規模にはインドネシアおよび南太平洋地域で、行使された[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。

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

---

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

164 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。

165 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。

166 <折原>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」。</折原>

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、いったん慣例となったものが「聖なるもの」とみなされるのは、いたって自然のことであろう。

さて、タブー規範は、個々の事物やとくに動物のなかに住みついているある種の精霊が、特定の社会圏に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っていようと、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、擬制的兄弟関係の象徴とみなされる。当初にはおそらく、当の動物を共に食することによって獲得される、その動物の「精霊」が共通に乗り移った状態の象徴とみられたのであろう。そうした擬制的兄弟関係がおよぶ内容上の範囲は、トー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、たえず動揺していて、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

---

167 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。

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ろう。すなわち、トーテムとは、機能上、礼拝仲間の神々のアニミズム的対幅［礼拝仲間の神々が、当の礼拝仲間に対して果たす機能を、アニミズムの段階でアニミズム仲間に対して果たす「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ったからである。氏族［という擬制兄弟関係］ も性生活の規制に役立てられたが、とくにこの性生活の規制 ［という目的］ が、いたるところで、トーテミズムの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はない。それはむしろ、擬制兄弟関係を魔術的保障のもとにおく、広汎に普及したやり方である。

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

---

168 当日本語訳 P.15。

169 <折原>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。</折原>

170 <折原>attrahieren、語源は, ad-traho。ヴェーバーの用語法は cf. WuG: 237。</折原>

タブー化の諸現象、とくに食事にかんする呪術的に制約された禁制が、われわれに示してくれるのは、食卓ゲマインシャフトという制度がきわめて重要な意義をもつにいたる、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、家ゲマインシャフトにある。第二は、タブー的な不浄の思想に制約されて、食卓ゲマインシャフトが、魔術上同等の資格をそなえた仲間に制限される、という現象である。食卓ゲマインシャフトのこの二源泉は、互いに競合し、衝突し合うこともある。たとえば、妻が夫とは異なる氏族に属する場合、妻はしばしば、夫と食卓を共にできず、夫が食事するところを見ることさえ許されない。まったく同様に、タブーによって保護される王や、タブーによって特権を与えられた身分（カースト）ないし宗教ゲマインシャフトは、余所者と食卓を共にすることを許されないし、高位のカーストは、礼拝上の聖餐のさい、あるいは、場合によってはさらに日常の食事のさいにも、「不浄な」部外者の視線にさらされてはならない、とされる。他方、まさにそれゆえ、食卓ゲマインシャフトの創出は、きわめてしばしば、宗教的な、したがってまた、事情によっては種族[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、食卓ゲマインシャフトが、割礼を受けていない改宗者とペトロとの間に創り出されたことにあった。それゆえに［食卓ゲマインシャフトの結成に、タブー障壁の突破という意義がそなわっていたからこそ］ パウロは、ペトロにたいする論難[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。

---

171 当日本語訳 P.23。

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

173 <折原>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。</折原>

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。イスラムのシーア派[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、中国の精霊信仰における風水の体系が、物財の交易をじっさいに阻止した[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」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。

---

[174] <折原>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。</折原>

[175] 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。

[176] 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。

[177] <折原>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。</折原>

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

---

178 <折原>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。</折原>

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

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］に対する矜持とは異なるものである。

インドのカースト秩序に特有の作用にとっては、とりわけ霊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。

---

180 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。

181 <折原>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。</折原>

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拝され、祈られるところでは、精霊信仰の魔術的倫理が、つぎの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、そ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、当の神を崇拝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ない。しかも、敬虔概念がそ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、それが十全な純粋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、「悪」をなす者や「善」をなす者の本質を、一種の毒素か、これに対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「霊魂」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、悪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、悪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、「根元悪」の悪魔的な力で、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。

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

---

182 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。

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。そうした現象が、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

---

[183] 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。

[184] <折原>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］。</折原>

[185] 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。

も、新しい啓示をもたらすと、正当な根拠があっ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ばあいのように――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[190] 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

---

186 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。

187 <折原>5. Aufl.の異文では「出自してさえいない」。</折原>

188 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ったのは正しい（奴隷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。

189 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。

190 宗教によって信者に与えられると考えられる救済上の利益・恵み・状態の総称。ここでは祭司がその職務によって媒介・授与する祝福、清め、赦し、秘蹟的恩寵などを指す。元々はキリスト教で使われた用語で「恩寵・赦し・救いの賜物」という意味だったのを、ヴェーバーは宗教全般についてこの語を使い、現世的なものと来世的なものの両方に対し、宗教が信者に与える救済に資する財という意味で、宗教が与える恩恵をある種の財の給付として捉えこの語を用いている。

務によって正当化される[191]。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[192]。

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[193]。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、そ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

---

191 <折原>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。</折原>

192 <折原>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。</折原> 元訳の「即人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。

193 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-mul-lung* obtains his power in dreams."以下。https://en.wikisource.org/wiki/Native_Tribes_of_South-East_Australia/Chapter_7

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エクスタシー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[194]）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[195]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（「働かざる者、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[196] 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[197] 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、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

---

194 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（ヨシュア記、サムエル記、イザヤ書、エレミア書など）のことも指す。

195 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。

196 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。

197 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。

拝[198] 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[199] 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、ならびに陶酔やエクスタシーの偏重が、神学化に向かう合理主義（ヘーシオドス）[200] 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[201] 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、そ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（たとえばソークラテース）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[202]。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[203] をなしたオルフェウス教[204] とその救済は、現にある救済**教説**をそなえているという徴表によって、他の

---

198 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。

199 ホーメロスの「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。

200 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。

201 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。

202 例えば弁論家のイソクラテスは修辞学校を作ってお金を取っ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った。

203 「教団的宗教性」についてはこの後に出てくる別項を参照。

204 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。

全ての預言と救済技術、とりわけ密儀師[205]　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（ゲゼッツゲーバー）」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[206]（ソローン[207]、カローンダス[208]など）と解される。いかなる事例においても、そ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鑽仰される。「立法者」は、［中世末］ イタリア ［諸都市］ のポデスタ[209] 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[210]。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、債務奴隷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

---

205 <折原>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」と呼び換えられる。前注　参照。</折原>

206 αἰσυμνήτης。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。

207 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。

208 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収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。

209 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。

210 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。

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[211]。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[212]。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[213]。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ってはいる、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[214]。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ーナイの) 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[215]。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」はいなかった。つまり、いかなるアイシュムネーテースも存立しなかった。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」に関心を寄せる者として現れている。貧しい人々を虐げて、債務奴隷に貶め、耕地を取り上げて肥え太り、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

---

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

212 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。

213 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。

214 純粋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。

215 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）アテー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。

が、投げつけられる[216]。これらはいずれも、古代全体に通じる階級分化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だ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。ザラスシュトラ［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ている憎悪を、な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

---

216 イザヤ書 1。

217 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。

218 <折原>当該箇所、参照。</折原>

219 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。

220 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読の結果としては確認されていない。

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、むしろ簒奪する、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（テュランネン）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拝を頻繁に奨励した）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、簒奪するのであり、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的使命から成長を遂げている。商人の彼は、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、私的な問いには私的に、諸侯には世間一般の公的な問題について、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

---

221 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）で聖戦を拡げシリア・エジプト・イランを征服した。

222 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。

223 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。

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、そ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

---

224 バラモン教の古典期の話。

225 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。

226 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。

227 例えばピュタゴラスは、「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。

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。とはいえ両者とも、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てであれ、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、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的－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

---

228 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。

229 <折原>孔子における魔術的神占の位置。</折原>

230 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。

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わ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、預言者の決定的な徴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] やラーマーヌジャ[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帯びてはいるが、マーニーとマヌス[236]、他方、いっそう情動的な性格を帯びたジョージ・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］。

---

[231] 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、アートマンとブ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。

[232] 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。

[233] ジョセフ・スミス・ジュニア、1805～1844 年、アメリカの宗教家。

[234] 紀元 150 年頃初期キリスト教の異端の一つであるモンタノス派を興し、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。

[235] 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、

[236] マーニーは 3 世紀のササン朝ペルシアでのマーニー教の創始者、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 を誤記したものか。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、

[237] 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。

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、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、そ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、世襲的にそ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[238]に、ギリシアに渡来した。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まい］。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、副次的な付随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

[238] エンペドクレスやピュタゴラスの頃。

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もなく、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[239]）、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、聖歌手による賛美と感謝の歌と、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、西アジアー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、そうした人格神が、後代の民衆的ヒンドゥー教[240] の内部で、聖礼典的–魔術的な姿をとって根付いた[241] だけで、マハーヴィーラ[242] やブッダの決定的に預言者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、そうした社会層の、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、後段で論じよう。

---

239 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。

240 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。

241 <折原>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。</折原>→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。そもそもバラモン教とヒンドゥー教の区別は西欧の学者が言い出したこと。

242 ジャイナ教の開祖。

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、そ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、精霊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ことである。そ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[243] 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、[244] 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。

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[245] 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、精霊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[246] 過誤か、社会秩序の乱れにある、と推認されたからである。

---

243 「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。

244 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。

245 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。

246 元訳の「即人的な」を変更。

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、攫(さら)って集めた臣民を強制して、運河を掘らせ、その沿岸に都市を建設させて、かれの収入[247] 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。それればかりか、王は、法の制定と合理的な法典編纂によって、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(はら)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[248] 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揺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、国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

---

247 <折原>Einkünfte の概念。営利経済による収益ではない。</折原>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。

248 <折原>astral を星辰的でなく太陽崇拝的と訳す理由。</折原>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。

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[249]」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[250]が『キュロスの教育』と題する教育書[251]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。ザラシュトラの観念圏も、西方[252]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[253]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近くの大文化の中心が、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っても、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、

---

249 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。

250 <折原>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。</折原>

251 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。

252 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。

253 ゾロアスター教は正確には一神教ではなく、スプンタ・マンユとアンラ・マンユ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、善神であるスプンタ・マンユと同一視されるようになった。いずれにせよこの世はスプンタ・マンユとアンラ・マンユ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される善悪二元論を採っている。

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。そ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。そ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。

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ない、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[254] ではけっしてない。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

---

[254] 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。

界はいかなる相貌を呈さなければならないか、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採り上げ、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[255] が、ザラシュトラのガーサー[256] に出てくる言葉を訳した) Sodalen［信仰仲間］[257]、(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[258] 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[259] 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

---

255 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。

256 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スシュトラ自身による詩篇である。

257 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ス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ということ。

258 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。

259 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。

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もあれば、あるゲマインデ 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[260] 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近隣団体と並ぶ、ゲマインデの第二範疇[261] 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、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、サーヴィスを提供する。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[262] ［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。たとえは、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

---

260 ゲマインデは一般的には地域の自治体などを指す。

261 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」。

262 <折原>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。</折原>

場合、模範ゲマインデの外部には、(インドでは「優婆塞[263]」と呼ばれる) 敬虔な崇拝者たちがいて、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霊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なして［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[264]。

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っても、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、死者の霊を弔うのにはやはり仏教の経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

---

[263] 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・不偸盗・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。

[264] 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）。

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[265]。

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けからしても、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、霊的司牧者（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[266]、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ヴィ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、団体付き祭司となった。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

---

265 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。

266 P.76、よりむしろ後述の P.241。

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、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[267]、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[268] 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[269] からアルタクセルクセス[270] にいたるペルシア王の ［捕囚からの帰還を許す］赦免により、神政政治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[271]、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[272]。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

---

267 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。

268 <折原>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。</折原>

269 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。

270 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。

271 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。

272 <折原>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。</折原>

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[273] 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、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[274] 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で[275]、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

---

[273] <折原>「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。</折原>

[274] <折原>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 Beziehungn 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 émotionelle religieuse ---- rapports don't dérive le concept de《confession》と明記している。</折原>

[275] 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－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。

以外の古代のフラトリア[276] 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(あて)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[277] 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[278]。それに対して、(術語としての本来の意味にける)「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

---

[276] 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。

[277] 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。

[278] 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。

は、プロテスタンティズムの内部では、再洗礼派[279] と「独立派[280]」、それから「会衆派[281]」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たるまでには、流動的な移行関係がある。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

---

[279] 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。

[280] 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。

[281] カルヴィニストの流れを汲み、独立派から変わり、一部がピルグリム・ファーザーズとしてアメリカに渡った。

経営の魔術的要素を、もとよりその程度は様々であれ、貶(おとし)める。ブッダおよび彼に類する［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、そ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はない。そうした［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、懐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は、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[282]にとっては、嫌悪をもよおさせる醜悪な儀式以外のなにものでもない。

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、平信徒の内部で帯びる威信を、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

[282] 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。

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］

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、限られてはいなかった。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、平信徒の懐疑に対して、自分たちの確証された実践を揺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った。その ［ように、口頭伝承のみが維持された］ 理由は、そうした神聖知の所持が、資格のある者、すなわち再生族[283] 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。

---

[283] 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。

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ったような要素が、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、次のようなアニミ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**[284]**と位階の格付け**・［通過儀礼としての］**成年式**および**武装の許可**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ったか、あるいは起きても、神聖な伝統の内容を脅かすには至らなかった所では、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った。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[285]で

---

284 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。

285 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った時に、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まって時間をかけてユダヤ教の聖書

(紀元 90 年［代］に) 編纂され、しかもおそらくは黙示録的な預言を抑制する防壁として、その際にもなお、原則に従って正典が決定されたにすぎなかった。ヴェ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[286]。キリスト教の正典編纂も、グノーシス主義[287] の知性主義的救済論が、小市民大衆の敬虔に基礎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[288] 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[289]。儒教の古典文書は、エズラ[290]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ったし、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ったし、編纂されるとただちに聖典となった。それというのも、半文盲のムハンマドにとっては、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

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。

286 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。

287 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。

288 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。

289 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、大乗仏教側は例えば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。

290 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。

汚れる」と言われた[291]。ここでは、そうした現象の個々の点には関心を寄せない。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[292]、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］の魔術的威厳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、そ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。

---

291 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。

292 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。

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[293]」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[294]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。――

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。

---

293 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。

294 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。

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[295] 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[296] 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[297] 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闘いを繰り広げ、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ことの結果としてである。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。外面的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[298] 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拝[299] 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

---

295 ラテン語の直訳は「子からもまた」。この時代東方教会は聖霊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）からもまた聖霊が発する」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ということ。

296 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。

297 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。

298 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。

299 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。

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。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[300] 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、いっそう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[301] で仏教の大分裂を引き起こした、あの悪名高い十カ条[302] 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[303]。

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］[304]を、八正道[305] 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[306]。古代インドにお

---

[300] モーセの舅（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。

[301] ブッダの死後約 100 年に毘舎離（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。

[302] 毘舎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浄（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。

[303] 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。

[304] 苦諦（この世の全てが苦に満ちていること）、集諦（じったい）（苦の元が煩悩・執着であること）、滅諦（苦の原因である煩悩・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。

[305] 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。

[306] 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

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拝を維持するために、魔術と精霊信仰が、侵すべからざるものとして維持されなければならなかったからである。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、顕著に異なっている。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って、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った領域は、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っただけである。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[307]）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

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。

[307] 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。

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、そういった立場を主教（司教）達が考慮せざるを得なかったということが、古代においてキリスト教の教義がここまでの高度な発展を見せた要因であった[308]。オリエントにおいて、非ギリシア的な小市民層の圏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、古仏教のそ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ったであろう。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[309] 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、そうした教権の担い手の霊感が前提とされる、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

---

[308] 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。

[309] 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。

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、僧院の統制権も握ってはいたが、宗教性の魔術的－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[310]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[311]、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-聖礼典的な構成要素の排除につれて、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、預言者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

---

310 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。

311 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。

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い。そうした感化は、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卜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[312]、キリスト教では、カトリックの聴罪司祭[313]、敬虔派[314] の傾向を持つ牧師、カトリック改革派[315] の霊的指導者、さらには、バラモン教の宮廷祭司[316]、ヒンドゥー教のグルとゴーサイン

---

312 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。元々ファリサイ人の中から発生し、タルムードの時代に発生した。

313 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。

314 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。

315 イエズス会など。

316 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。

[317]、イスラム教におけるムフティー[318] やダルヴィーシュ＝シャイフ[319]、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[320]。

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、そ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、個々の行為が外面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、その意義を問いかけたのである。祭司の実践は、明確な倫理規

---

317 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。

318 イスラム教で宗教法的な判断を下す専門家、法的顧問。

319 ダルヴィーシュはスーフィー（イスラム神秘主義）の修道僧のことで、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。

320 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。

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[321] 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拝が、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[322] が、ブラフマン祭司、すなわち訓練を受けた供犠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[323]。アタルヴァ・ヴェーダ［訳注 140 参照］は、文芸作品とし

---

321 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。

322 Hotar（Hotṛ）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・ヴェーダの賛歌を詠唱し、祭式の開始する役割を担う主祭司のこと、

323 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（ホータル）、

ては、リグ・ヴェーダに比べてはるかに新しいが、ブラーフマナ[324] 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、ブラーフマナでは、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[325] 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[326] 祭儀さえも、［後代の］ ゼンド・アヴェスタ[327] は、おそらくは彼が嫌悪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した。こうした預言の「堕落」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

Adhvaryu（アドヴァルユ）、Udgātṛ（ウドガートリ）、Brahman（ブラフマン祭司）の四大祭司の内、ブ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。

[324] 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ブラーフマナが存在する。

[325] 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鍬訳的研究者。

[326] 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。

[327] ゼンドはソロアスター教の経典であるアヴェスタの注解書。

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[328]、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。とはいえ、預言がほとんどつねに平信徒の圏内から出自するか、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

---

[328] こ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。

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、農民を奴隷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[329] との対立によって、奴隷化されるかあるいは無産化された[330]。［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[331]」が描写しているのは、農民の誓約ゲノッセン[332]、そういった団体は例えばアイトーリア人[333]、サムニウム人[334]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[335]」（ゴリアト[336] について言われたこと）、そういった者達は「乳と密の流れる」山腹[337] に住む農民団体に貢納を課して隷属化しようとしていたのであるが、それに対して戦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

---

329 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。

330 古代ローマでは農場奴隷と元は自営農民のコローヌスがあったが、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。

331 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」はナフタリ族のバラ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の一つとされている。

332 誓約ゲノッセンシャフトの成員達。

333 諸都市間で軍事同盟を結成していた。

334 イタリアで部族連合国家を形成していた。

335 サムエル記上 17.33。

336 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。

337 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、蜜は養蜂かあるいはナツメヤシの栽培を指す。

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[338]」と呼ばれたギデオン[339] とその仲間たち、マシアハ[340] 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[341] 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。とはいえ、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[342] 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る。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、全人口中で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、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

---

338 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。

339 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。

340 ヘブライ語の「Moshiach」で「救世主」や「油を注がれた者」を意味する。

341 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。

342 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。

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[343] 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[344]、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[345]、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。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ったが、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[346]。

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

---

[343] 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。

[344] 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（ラティフンディウム）が発達する母体となった。

[345] 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。

[346] 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。

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[347]）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[348] 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、ーゾロアスター教と家父長主義的ー封建的または逆に知性主義ー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ー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[349]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、なお顕著に農民的な信仰であった。それに対して、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

---

347 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。

348 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」がなまったもの。

349 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。

時から既に相当異なっていたように思われ、後の時代、ファリサイ人の時代[350]には更に違っていた。後期ユダヤ時代[351] におけるハベリム[352] 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[353] においてのラビ[354] 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[355] 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[356]［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。初期キリスト教では、異教徒とは単純に農民（paganus[357]）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

---

350 紀元前後、即ち新約聖書のイエスが布教していた時代。

351 、紀元前 1 世紀～紀元 1 世紀頃。

352 ヘブライ語でחֲבֵרִים で「仲間、友人」の意味。ファ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、またファ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。

353 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。

354 ヘブライ語で「我が師、先生」の意味。ユダヤ教の律法学者に対する敬称。新約聖書の中ではイエスもまた「ラビ」と呼ばれている。後代になって律法学者・宗教的指導者の称号となっていった。

355 「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差す運動で、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。

356 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。

357 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。

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。そうした傾向はまずはルター派に生じ、それはカルヴィニズムや大半のプロテスタント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[358] 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ー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ー知性主義者の合理主義と政治的なリベラリスムに対する戦いが、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義[359] 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[360]」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[361] 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、それによってそ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しての反動が、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だったのであり、17 世紀においてもなおバクスター[362] 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[363] について、それ

---

[358] 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。

[359] 社会主義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。

[360] 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は大きな影響を与えた。

[361] 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。

[362] 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。

[363] 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

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[364] 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対しての忠誠は、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砕き、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[365]」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。しかしまた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壌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

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。

364 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。

365 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。

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っていない。

「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ーローマのタキトゥスの時代[366] 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ー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[367]、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霊魂信仰は、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、ただその霊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者的な信仰へと引き摺り込むのであり、何故ならば

---

366 BC98 年のタキトゥスの「ゲルマニア」が書かれた頃。

367 P.17。

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。しかしながら預言者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[368] 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[369]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、その者達はカルヴィ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、預言者的信仰であって、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、そ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。そ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、そういっ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者からヤスリブ（メディナ）へ移って[370] ポデスタ的な存在[371]になり、そしてユ

---

368 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。

369 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>

370 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ュ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。

371 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っ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）。

ダヤ人から預言者としては最終的に拒絶された後に、理解し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[372] 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。しかしヘ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[373] 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」[374]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った。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、それはー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ったがー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

---

[372] <折原>全集版（228）で hebräisch に改訂。</折原>

[373] ユダヤ教徒とキリスト教徒。

[374] 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。

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[375] の約束のように、またインドのクシャ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ーまた戦争英雄で、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ー約束であり、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った。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[376] 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ク教徒[377]、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っていなかった。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った。そのように騎士階級という形を取っ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[378] で「将校たち」に率いられている場合には、部

---

375 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。

376 修道士であって同時に戦士でもあっ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。

377 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・偶像崇拝の否定・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った。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。

378 <折原>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

分的に異なったものとなる。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[379] 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、例えば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起因したのである[380]。しかしローマの元首[381] の軍隊においては[382]、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[383] 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[384] の階層の中で、つまり下級士官であって兵士を止めた後は市民となった上で土地の支給などの約束をもらっている層に普及した。

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粋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

受け、「部隊」に編成され、「将校」「将官」の指揮－命令にしたがって戦闘に従事する、軍事組織の形態。</折原>

379 訳注 98 を参照。

380 726 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（イコノクラスム）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拝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。

381 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。

382 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。

383 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ラ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。

384 ケントゥリオという約 100 人の兵士の集団［ケントゥリア］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。

止されていなかったーむしろ他の宗教とのかけ持ちはまれなことではなくー、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ゥス帝[385]（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ったように[386]）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[387] 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ー秘蹟的な性格も確かに一役を買っていた。

同じ契機[388] 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ーその表現が意味することは、ドイツにおいての市民的ー禁欲的な敬虔さが、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ー確かにただ時に応じて出現する実質的に「敬虔な」プロシアの将軍達がその例である[389]。しかし通常は支配する側としての官僚制が信仰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

---

385 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。

386 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。

387 在位 361～363 年のローマ皇帝。叔父であるコーンスタンティーヌス 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。

388 <折原>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。</折原>

389 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。

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[390] 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ったので、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[391] 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的－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、先祖崇拝の保持、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霊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霊術］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的には敬われるのである。呪術、特に先祖崇拝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。

---

390 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。

391 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。

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。－

＊＊＊[392]

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[393]］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［エクィテス］[394]」以下に続く者達で、ギリシアの［アテネの］在留外人[395]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[396] 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。

---

[392] 原文がこうなっているもの。

[393] 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ルから来た言葉。特にユダヤ人を形容するのにも使われる。

[394] 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った。

[395] メトイコイ。アテネで他のポリスの出身者または解放奴隷を在留外人と呼び、自由民として扱われたが選挙権は無かった。主に商業や芸術、学問に従事した。

[396] 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。

世襲貴族のその生においての現世とのエネルギッシュな関わりは、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担い手であり、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がろう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担い手となったことは無かった。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畏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人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ったのである。

=====R4 ここまで=====

中国の道教の富の神[397]は、商人層によってかなり広い範囲で崇拝されているが、倫理的な特性は備えておらず、そうではなくて純粋に呪術的な性格を持っている。またギリシアの秘儀宗教においては、もちろん圧倒的に農業的な富の神はプルートス[398] であるが、その崇拝がエレウシスの秘儀[399] の一部を成しており、儀式においての純正さと殺人犯を排除する以外には、まったくもって倫理的な要求を打ち出すことがない。アウグストゥスは非常に強い資金力を持った解放奴隷層

[397] いわゆる七福神の福禄寿と寿老人は元々道教の神様。

[398] ギリシア神話における富と収穫の神。

[399] 訳注 52 参照。

を、彼に特徴的な政治の中において、「アウグスターレス[400]」という位階を創り出すことによって、皇帝崇拝の担い手にしようと試みた；しかしその者達本来の宗教上の利害関心の特別な方向性はこの層はそれ以外では示すことがなかった。インドの商人層の一部で、ヒンドゥー教の信者であるものは、特にまた古くから国家への資金供給を担っていた銀行家のグループに属するかーあるいは大商人グループの出身の者達は、大部分はヴァッラバチャリ派[401] であり、それはつまりヴァッラバ[402] によって改革された、ヴィシュヌ[403] 信仰のゴークラスタ・ゴーサイン[404] と呼ばれた祭司団であり、クリシュナーラーダ―[405] に対しての性愛的形態を取った[406] 献身の信仰であることが多く、その礼拝においての会食は救世主を讃えるある種の洗練を極めた饗宴までになっている。中世における教皇党［ゲル

---

400 ローマにおいて皇帝崇拝を司った神官の階級で、ヴェーバーの言うように富裕な元奴隷・解放奴隷から選ばれた。

401 ヴァッラバが創始した、クリシュナ神信仰を中心とし、純粋不二一元論（梵我一如）を基礎とする、ヒンドゥー教のヴィシュヌ派に分類される宗派で富裕な商人層に広まった。神への奉仕と無条件の愛を重視する。

402 Vallabha、1478～1530 年、インドの宗教哲学者。純粋不二一元論の立場で「ブラフマ・スートラ」を注解した。個我はブラフマンから現れたもので両者は異なったものではなく、原因としてのブラフマンと結果としての現象世界も共に純粋で清浄であると説いた。このことによりヒンドゥー教に現世肯定主義が発生しヒンドゥー教が世俗化された。（参考文献：中村元　「インド思想史」講談社学術文庫）

403 ブラフマー、シヴァと共にヒンドゥー教の三神一体の内の一柱を成す重要神。特にヴィシュヌ派では最高神とされる。現世が悪によって渾沌に陥った時に、様々な化身（アヴァターラ）の形で世に現れるとされ、クリシュナやラーマがその例である。

404 ゴークラスタ・ゴーサイン（Gokulastha Gosain）とは、ヴァッラバチャリ派（プシュティ・マールガ派）に属する僧職身分の総称である。「ゴーサイン」は本来ヒンドゥー教の修行僧・僧職者を意味し、「ゴークラスタ」はクリシュナが牛飼いに預けられて幼少期を過ごした［マハーバーラタによる］とされるゴークラ（Gokula）に属することを示す。すなわち本語は、ゴークラを本拠とするヴァッラバ派僧職団を指す。

405 クリシュナ（男性神）とラーダー（女性の牧女）は夫婦ではないものの、恋人同士として常にペアーで仲睦まじい姿で描かれる。

406 原語の” erotomorph”はおそらくはヴェーバーの造語で、eros（性愛） + morph（形態）の合成語。その通り信者の神への愛が性愛的な性格を帯びている。ちなみにヴェーバーは 1906 年から 7 年にかけて、エルゼ・ヤッフェから紹介されオットー・グロース（フロイトの弟子で性愛解放論者・アナーキスト・麻薬依存者）と知り合って、その思想とある意味「対決」しており、「性愛」についてはフロイトを研究したりそれなりに知見を持っていた。参考文献：マーティン・B・グリーン、塚本明子訳、「リヒトホーフェン姉妹　思想史のなかの女性 1870-1970」

フ］[407] の諸都市の大商人集団は、例えば［フィレンツェの］アルテ・ディ・カリマラ[408] のようなものであるが、政策上は確かに良き教皇支持者ではあったものの、しかししばしば教会の利子禁止令に対して、機械的かつ直接的で嘲笑的なやり方で上手く誤魔化していた[409]。プロテスタントが主流の国であったオランダの上流階級に属する大商業主は、アルミニウス主義者[410] として、宗教上で特別に現実政治的であり、そしてカルヴァン派の倫理的な厳格主義の主要な反対者であった。

懐疑または無関心が、いつの場合も非常に広範囲に広まっていた、大商人と大規模金融業者の信仰に対する態度であった。

こういった容易に理解可能な現象は、いまや、それとは反対に次のような事実が発生してくる：つまり、過去において、資本の新規形成は、より正確に述べれば：継続的な経営によって合理的な方法で貨幣を元手にした利益の獲得は、それも特に産業的なもの、つまり特に近代において利用された資本は、非常に顕著な形かつ高頻度で、その資本形成に関わる社会層の合理的で倫理的なゲマインデ的信仰と結び付けられていた、ということである。既にインドの商業においても、（地理的に）それを分け合っていたのは、一方ではまだ儀式上の清浄さの戒律を衛生上の命令と解釈する近代化の途上にあるが、倫理的、取り分けその無条件の真実性［正直さ］の戒律によって、厳格主義の宗教であるゾロアスター教の信奉

---

[407] 中世イタリアでは神聖ローマ帝国の皇帝を支持するギベリンと、ローマ教皇を支持するゲルフが激しい勢力争いを繰り広げていた。シェイクスピアの「ロミオとジュリエット」のモンタギューとキャプレット両家の争いもこの両派の争いを背景にしている。

[408] 中世のフィレンツェにおいて、毛織物業者のツンフト（ギルド）として結成されたのがアルテ・ディ・カリマラであり、その中からペルッツィ、アルベルティ、バルディッサ、アッチャイオリなどの名門財閥家が興り、ゲルフに対する資金援助を行っていた。この財閥家の中から最初の「合名会社」が出現するというのがヴェーバーの「中世合名・合資会社成立史」である。

[409] たとえば貿易保険のようなものを使って直接には貸し付けとは見せないようにするとか、レンテンカウフ［土地の使用料請求権の売買］のように実際は貸し付けであるのに形式上は売買であるなど、様々な利子禁止令回避手段が考案されていた。また上述の訳注 419 のフィレンツェの名家は実質上大規模な金融業者であった。

[410] 17 世紀初頭にオランダで始まったプロテスタントの運動の一つで、神学者ヤコブス・アルミニウスの考えを支持する者達。アルミニウスはカルヴァンの後継者であったテオドール・ベーズに教えを受けたが、カルヴァン派の無条件の救済予定説を否定し、自由意志による信仰が救いの条件であるとし、また一旦救いに予定されても信仰を捨てればそれはキャンセルされるとした。

者（パールシー）であり－その者達の経済道徳は本来はただ農業耕作のみを神が嘉するものと認め、そして全ての市民的な生業を忌み嫌ってはいたのであるが－、他方ではジャイナ教の教団であり、つまりもっとも特殊な形での禁欲的信仰であるが、そういった信仰はインドにおいては普遍的に存在しており、それと共に既に上述したヴァッラバチャリ派であった（それは全ての点で秘儀宗教の非合理的性格を保持してはいるものの、ゲマインデの信仰として構成された救済の教説の一つであった）。次のことが正しいかどうか、つまりイスラム教徒の商人の信仰が、非常に多くの場合ダルヴィーシュ[411] としての信仰であるかどうかは、私には検証出来ないが、しかし可能なことと考えられる。倫理において合理的なユダヤ教のゲマインデの信仰は、既に古代において商人と貸金業者の信仰であった。古代よりも程度は劣るがしかし目に付くのは、また中世においてのキリスト教の異端として宗派を成している、あるいは宗派にほとんどなりかかっているゲマインデの信仰は、なるほど商人のそれではなかったが、しかしまた「市民による」信仰であり、それも倫理的に合理化が進んでいればいるほど、それだけいっそうそうであった。取り分け西欧と東欧の禁欲的プロテスタンティズム宗派と教派の一つ残らず全ての形態は：つまりツヴィングリ派[412]、カルヴィニスト、改革派[413]、再洗礼派[414]、メノナイト[415]、クエーカー[416]、改革された、より少ない程度ではあるがまたルター派の敬虔主義者、メソジスト[417]、同様にロシアの分離派[418]

---

411 訳注 326 参照。

412 スイスのチューリヒの司祭であったツヴィングリがルターの宗教改革に共鳴して起こしたプロテスタントの一派。ルターよりも徹底した福音主義を提唱した。

413 スイスにおいてチューリヒのツヴィングリ派とジュネーブのカルヴァン派が融合した教会。

414 訳注 287 参照。

415 オランダのアナバプティストのメノ・シモンズの名前に因んで名付けられたアナバプティストの教派。平和主義・無抵抗主義を主張。北米やアフリカに多く、アメリカのアーミッシュもメノナイトに属する。

416 イギリスで清教徒革命の後にジョージ・フォックスらによって結成されたプロテスタントの一派。キリスト友会とも言う。男女の平等、質素な生活、誠実さなどを「内なる光」として信奉する。

417 18 世紀のイギリスでジョン・ウェスレーによって興されたプロテスタントの教派。規則正しい生活を送るためのメソッドを重視したことからこの名前がある。

418 ロシア正教において 17 世紀に新しい祈祷様式が採用されたのに反発して古い様式を守るために正教会から分離した一派を言う。古儀式派とも言う。

と異端者[419]、取り分け合理的な敬虔主義[420]の教派、その中でも特にシュティンディスト[421]とスコプツィ［去勢派］[422]、なるほどそれぞれは非常に違ってはいたが、しかしどれも例外なく経済的な合理性と－経済的にそれが可能であった場所ではまた－資本主義的な発展と結び付いていた[423]。

そしてなるほど、ある倫理上合理的なゲマインデ信仰の支持層が形成される傾向は、人が特別な形で政治と結び付いた資本主義の担い手であった層から遠ざかれば遠ざかるほどいっそう強固になっていたのであり、そういった層はハンムラビ王の時代からどこにおいても、そこに徴税請負、国の御用商人の収益、戦争、海賊、高利貸し、植民が見られた所においては、存在していたのであり、そして人が近代的な、合理的な経営型経済の担い手という社会層に近付けば近付くほど、その者達は市民的経済を担う階級という性格の社会層（後で詳しく論じる意味において）になっていた。単なる「資本主義」の存在だけによって、何らかの方法で、それ自体としてある統一性を持った倫理を、いわんや倫理的なゲマインデ信仰を自ら生み出すなどということは、明らかに全くあり得ない。資本主義の存在自体が影響するところは、明らかなこととして一義的ではない。宗教的に合理的な倫理と特別な在り方の商人的合理主義の因果関係は、それが成立している場合において、目下のところは考察の対象外とし、まずは次のことを確認することとする：つまり経済的な合理主義以外の場所においては、つまり西欧以外の場所においては、ただ偶然としてしか見られない、しかし西欧の内部では明確に、そしてそれも経済的な合理主義の古典的な担い手に接近してみればみるほど、それだけいっそう明確に観察できる、一方での経済的合理主義と、そしてある種の後でより詳しくその性格を観察することになる倫理的・厳粛主義的な信仰との間の、

---

419 おそらくは 14 世紀にロシア正教会から異端とされたストリゴーリニキ派のこと。

420 プロテスタントの敬虔主義とは別のロシア聖教での敬虔主義。

421 Штундисты、19 世紀半ばのウクライナにおいてのプロテスタントの福音主義者の先駆者的存在。毎日時間（ドイツ語で Stunde）を決めて聖書の学習を行ったことからこの名前がある。

422 18 世紀のロシアでコンドラティ・セリワノフが興した異端宗派で、現世の諸悪の根源は肉欲であるとして男性は去勢、女性は乳房の除去などを行った。

423 ヴェーバーはここで挙げた全ての宗派・教派を一般化して経済合理化の担い手としているが、しかし例えばロシアの去勢派や異端者の場合は既存教会から迫害を受けながら生き延びて行くために経済合理性を追求するしかなかったということと考えた方が自然で、プロテスタントの「救いの確証」を求めた結果と一緒にするのは一般化が過ぎている。またこの列挙したリストの中に近代社会におけるユダヤ教徒が入っていないのもおかしい。

選択的親和性[424] である。一旦社会的・経済的に特権を持った社会層から離れて考えると、明白なこととして、宗教的な態度には典型的なものはない、ということが浮かび上がって来る。小市民層、特に手工業者層の内部では、最大限でに相互に対立する宗教的態度が存在している。インドにおけるカーストのタブーと呪術的、または秘教的ないし狂騒的信仰、中国におけるアニミズム、イスラム教におけるダルヴィーシュの信仰、特にローマの世界帝国の東方での古キリスト教の霊的－熱狂的なゲマインデ信仰、古代ギリシアにおけるディオニソスの狂騒信仰と並ぶ神霊への迷信的恐怖に基づく敬虔さ[425]、古代の大都市におけるユダヤ人集団におけるファリサイ派による律法遵守、中世における全ての種類の教派的信仰に並べて本質的に偶像崇拝的なキリスト教、そして近代の初頭におきての全ての種類のプロテスタンティズムーこれはまさに相互に考え得る限りで最大限の対照性を示している。但し職人による独特の信仰は古キリスト教においては当初からの特徴であった。その者達の救世主は、地方の都市の職人[426]であり、その布教者達も遍歴する職人の徒弟[427]であり、その中の最大の者は天幕布作りの遍歴徒弟職人[428]であり、既にその時点ではその者は地方からは遠ざかっていたために、その者によるある書簡の中で接ぎ木を使ったたとえ話[429]において、明らかに逆に説明してしまっており[430]、結局の所はそういった諸ゲマインデは、既に述べたように、

---

424 単なる親和性よりも強い、片方があればもう片方も見られるといった強い親和関係のこと。

425 Deisidämonía（δεισιδαιμονία）、恐れ＋神霊で宗教的な信仰というよりも、神霊の及ぼす力を過剰に恐れ敬う形の迷信的な信仰のこと、

426 言うまでもなく、大工であったイエス・キリストのこと。

427 中世ドイツの遍歴職人見習いのイメージで描写されている。但し古代の実情とは異なる。「ローマ土地制度史」では農園主が配下のコローヌスや奴隷達を自給自足のため都市の鍛冶屋や陶磁器職人に一定期間入門させることが説明されている。

428 聖パウロのこと。パウロはヤギの毛で作った布を裁断して縫い合わせて天幕を作り、それを販売していた。

429 パウロ書簡の中の「ローマ書 11：11～24」の「神の接ぎ木」の喩えのこと。

430 パウロの記述では「悪いオリーブの樹の枝（異邦人）が良い樹（信仰）に接ぎ木される」となっているが、オリーブの接ぎ木は良い実を付けるものの樹勢が衰えたり一部病害虫にやられている樹の枝を、若い生命力の高い野性の樹などに接ぐものであり、パウロの喩えは台木が良いもので、上に接ぐものが悪い枝になっていて逆である。但し、そういうオリーブの接ぎ木についてたとえ田舎に在住していても自分で栽培していない限り詳しく知っている保証はなく、必ずしもパウロが田園から遠ざかっていたという証拠にはならず、むしろヴェーバーが「ローマ土地制度史」の時に得た農業書からの知識をある意味ひけらかしただけのように見える。更にはここ（24）でパウロは παρὰ φύσιν と言っており、これは共同訳では「元の性質に反して」であり、その注では「直訳では『自然に反して』」であると書かれている。つまり

古代においては全く明確に都市においてのものだったのであり、取り分け職人から、自由民も奴隷も含めて、信者を獲得していた。そしてまた中世においては、小市民層は、必ずしも一番正統的なものではない場合でも、もっとも敬虔な社会層であった。しかしまたキリスト教においても次のような現象が発生する。つまり小市民層の内部において、古代においての霊的な、悪魔払いをするような予言と、中世の無条件に正統な（アンシュタルト化している教会[431]の）信仰と［カトリックの］托鉢修道会[432]、それらと同様に他方では、ある種の中世での教派的な信仰とそして例えば長く正統派教会によって異端の嫌疑をかけられていたウンミリアーティ修道会[433]、同様にしかし全ての色調の洗礼派と、更に他方では様々な改革派教会の敬虔さがあり、そしてルター派においても、小市民において、明らかにそれに対応するものとして、非常に確固とした敬虔さへの支持が見出されるのである。

それ故に非常な程度までに様々な多様性は、少なくとも次のことを証明している。それは職人層の信仰は一義的に経済によって制約されたりは決してしていなかったということである。そうではあっても非常に明確なこととして存在したのは、農民層と比較した場合において、ゲマインデ信仰へと同様に、救済信仰とさらに最終的にはまた合理的で倫理的な信仰へと向かう傾向であり、そしてそのことははっきりと次のことを思い起こさせる。つまりまたこうした職人層と農民層の対立が一義的に決定されるかといえば、実際はまったくそれからは遠く離れたものであり、その例としては再洗礼派の信仰が広まった地域を例に取れば、初期

は、パウロは先刻承知で、逆説的にこの譬えを言っていると解釈する方が自然である。またパウロが一つの都市に定住していなかったことは「使徒言行録」の記述からも明らかだし、また「遍歴」職人であれば同じく旅を続けていた筈で、ヴェーバーのここの記述はこじつけに近い。

431 全ての信者の子供が幼児洗礼を受けて自動的にその信仰組織に取り込まれるようになっている教会のこと。

432 13 世紀のドミニコ会とフランチェスコ会を代表とし、清貧を重んじ托鉢によってのみ生活する修道士会のこと。

433 12 世紀後半の北イタリアのミラノを中心に、織物業者や職人が興した半修道会的な一派。清貧・禁欲・労働を重視するという点で禁欲的プロテスタンティズムと共通点を持つ。長く他の異端派との関係が疑われていたが、次第に規律が緩みかつミラノ大司教の暗殺未遂事件などを起こした結果として 1571 年にローマ法王より解散を命じられた。

は非常に強い程度で特に平野部（フリースラント[434]）に在り、次の段階として都市（ミュンスター[435]）においてその社会革命的な形態[436] の実現場所を見出したというのがある。次に西洋において特別に、ゲマインデの信仰と中小の市民層がお互いに緊密に結び付いていたことがしばしばあったということは、その自然な理由としてはまずは血縁に基づく団体、特に氏族が西洋の都市の内部で相対的に後退したことが挙げられる。そういった血縁関係や氏族の代替として個々人が職業団体以外に見出したのは、西洋ではありながら他の地域と同じく、儀礼的な意義を持っているが、しかしもはやタブーを重視しない、自由に形成された宗教的なゲマインシャフト関係である。しかしこういった最後に挙げた［宗教的なゲマインシャフト］関係を、例えば単なる都市での生活においての経済的な特性自体がそのように決定付けるのではなく、そうではなくて容易に分かることとして、非常にしばしばまったく逆である。中国では祖先崇拝の排他的な意味と氏族外婚が、個々の都市居住者を継続的に氏族および故郷の村落とに強固に結び付けていた。インドでは宗教上のカーストのタブーが、都市的な集住地においてまったく地方においてと同様に、救済論的なゲマインデの信仰の成立を阻害するかあるいはその意味を制限している。そしてどちらの場合においても、既に見た通り、一つの都市が宗教「ゲマインデ」へと発展する契機が、村落がそうなるよりもはるかに強く阻害されさえしたのである。しかしながら、小市民層はもちろんのこととして、合理的な、倫理的な信仰へと向かう傾向を、それもその者達の経済的な生き方に基づく理由から、その発生への諸条件が与えられている場合には、明瞭な形で相対的に強く示している。次のことは明らかである。つまり小市民達の生

---

434 オランダ・ドイツの北海沿岸の低地。16 世紀に神聖ローマ帝国のカール 5 世が併合するまで領主不在の時期が続き、自由な農民が多かった。

435 現在のドイツのノルトライン＝ヴェストファーレン州ミュンスター行政管区。ドイツで 20 番目に大きな都市。

436 再洗礼派の指導者のヤン・マティスが 1534 年 2 月にオランダからミュンスターにやって来て、同じ月に市参事会選挙で勝利した他の再洗礼派と一緒に成人洗礼を受け入れない市民の追放、財産共有制、一夫多妻制などの革新的な政策を実施した。最終的には 1535 年 6 月にミュンスター司教の軍勢が市を包囲して陥落させ、ほとんどの男性は殺され、首謀者 3 人は処刑されその死体が見せしめのため聖ランベルティ教会の塔に吊された。この反乱は再洗礼派の中では一部の動きであり、再洗礼派全て（全部で 60 派くらいあった）がこういう動きをしたのではないことに注意。またミュンスターにおいての再洗礼派の支持者は都市の下層民であり、職人層ではないことにも注意。（要するにこれも一部の事例を一般化するヴェーバーの悪い癖が出ている箇所である。）更には単純に反カトリックだけでなく反ルター派でもあり、ルター派のように既存の世俗秩序を認めなかった。

が、分けても都市の職人と小商人のそれが、自然との結びつきという意味では農民と比べれば、はるかに遠ざかっており、その結果非合理的な自然の精霊の呪術的な影響への依存は、農民についてと同様の役割を演じることはあり得ないのであり、逆にその者達の生存諸条件は非常に本質的な形でより合理的な、言い換えると：計算可能性と目的合理的な影響に親和感を感じるような性格を持つ、ということである。更にはその者達の経済的な生存においては、特に職人にとって、またある特定の諸条件においては商人にとっても、次のような考え方を自然とするようになる。つまり、正直さを自分自身の利益となることと考えること、誠実な仕事と義務の履行が自分に対しての「報奨」であると見なすこと、そしてそれらがまたその者達にふさわしい報奨として「価値がある」こと、つまりは報奨を受けることを期待する倫理という意味での倫理的で合理的な世界観であり、全ての特権を持っていない社会層が、後に更に詳論することになるが、元々持っている傾向である。農民とはいずれにせよ違って、こういった考え方はその者達にはより親しいものであり、農民は「倫理的な」報奨という信仰については、どんな場合ももまず他の暴力によって呪術が撲滅された後に初めてそちらに向かうのであるが、職人はそれに対してこういった呪術の撲滅に非常にしばしば積極的に関与したのである。そしてそれに加えて、戦士と比べても、または戦争と政治的権力の展開に経済的に利害関係を持っている非常に大規模な富裕貴族に比べても、その者達は信仰においての倫理的で合理的な諸要素に対してもっとも関与していないのであり、［職人はそれに対し］そのような諸要素にはるかに接近している。職人は確かに特別に職業の分化過程の初期においては、非常に強く呪術的な枠組みに拘束されている。というのは全ての専門化した、日常的ではない、一般的に普及している訳でもない「技芸」は、呪術的なカリスマとして、個人に属するもの、あるいはほとんどの場合は世襲的なものと見なされるのであり、それを身に付け維持することは呪術的な方法によって保証されるのであり、その担い手はタブーに触れるものとして、時には特別なトーテムに属するものとして、通常の人々（農民）のゲマインシャフトから分離され、しばしば土地の所有からも閉め出される。そして特に古来からの特定の原材料を供給することを生業とする諸部族、その者達はまず第一に「放浪職人[437]」として、次には個々に住み着いた異

[437] 原語は Störer で元々の意味は「（外部からやって来て）既成の秩序をかき乱す存在」ということ。ここの記述はこの語も含めて特にディアスポラのユダヤ人を想定して考えると分かりやすい。また古代ギリシアのポリスでのメトイコイ（μέτοικοι）の成立事情の説明ともなっている。

邦人として、その技芸を提供し、定住の上での生業がパーリアのカーストに結び付けられ卑賤民の仕事と見なされ、また職人一般の扱いとしても、その技術も、呪術的なものというステレオタイプな偏見を持たれるのである。しかしこういった状況が一旦打破された場合はいつでもーーこの打破がもっとも容易に起きるのは都市においての新たな定住の場所においてであるがーー、そこでは次にそういう状況が次のような作用を及ぼすことが可能になる：つまり職人とまた同様に小商人が、職人はその仕事について、小商人はその商売について、農民一般よりも本質的により合理的に考えるようになるということである。更に職人は特別に、その仕事の間に、少なくとも特定の、我々欧州の気候においては多くの場合部屋の中で行わざるをえない[438] 生業においてーー繊維職人はまさにそうであり、その者達はそのことによりどこにおいても特別に強く教派的な信仰を作り上げたがーー熟考する時間と機会を持っているのである[439]。近代の機械化された機織り機であってすら場合によってはある程度まではこのことはまだ当てはまり、過去の機織り機の場合は全くもってそうであった。どこであっても、純粋に呪術的なまたは儀式的なイメージへの結びつきが預言者や宗教改革者によって打破される所では、そのことによって職人と小市民が、ある種の、もちろんまだ非常に初歩的なものではあるが、より倫理的で宗教的により合理的な生活観照という傾向を示すようになる。その者達は更に、既にその職業上の専門家であることによって、特殊な形に作られた統一的な「生活実践」の担い手となっている。こういった職人と小市民の存在に関わる一般諸条件によってその信仰内容が決定付けられているということは、どのような意味でも一義的なものではない。中国の極度に「計算高い」小規模商人達は合理的な信仰を担う者達ではなく、また中国の職人も、知られている限りでは、同様にそういったものの担い手ではない。その者達は、おそらくは、呪術的なもの以外に、仏教の業の教えに結び付けられていた。こういった合理的な信仰の欠如はしかし中国では元からのものであり、それがそれなりにいつの場合にも顕著なものとして現れている中国においての技術的合理主義の限界に対して影響を及ぼしたように思われる。職人と小市民がただ存在している

---

438 欧州一般の話であり、繊維産業が特にそうだとするならば、寒いから部屋の中で仕事するではなく、基本的に雨が降る可能性があったり強烈な紫外線にさらされる屋外では行えない、という意味。

439 職人は黙々と仕事をしながら考える時間があるので合理的な信仰になじみやすいと言っている訳だがこじつけにも程がある。黙々と仕事をするなら農民も一緒であり、大体仕事中に考え事などは普通しない。また繊維職人のゼクテ信仰もまったく詭弁である。

ことは次のことに対しては全く十分な条件ではなかった。つまり、ある倫理的な信仰を、そういった類型についてはまだこれから非常に一般論的にでも概説していかなければならないが、自分自身の中から、一般的に産みだすということである。我々は先に逆のケースとして見て来たが、カーストのタブーが輪廻転生を信じることと結び付いて、インドにおける職人の倫理に影響を与えそれをステレオタイプ化していた。ただゲマインデの信仰そのものと、特別に合理的・倫理的なゲマインデ信仰が生じたところにおいてのみ、そういった信仰が明瞭な形でまさしく都市における小市民の集団を非常に容易に信者として獲得することが出来たのであり、そして次にそういった集団の生き方についてそれなりにある状況においては継続的に影響を及ぼし、それが実際に起きたのである。最後に来るのは、経済的にもっともマイナスの意味での特権が与えられた階層である：奴隷と自由民の日雇い労働者は、これまでの歴史において、何らかの特別な信仰の担い手であったことはなかった[440]。古キリスト教の教団においての奴隷は、都市の小市民層の一部を成すものであった。というのは、ヘレニズム地域の奴隷と例えばローマの信徒への手紙［16.11］の中で言及されているナルキソ家の人々（おそらくは有名な皇帝に仕える解放奴隷[441]）が属していたのはある場合は－確からしくは後者の場合－相対的に良い状態で独立の地位を与えられた家僕と、ある非常に富裕な者の従者であり、あるいは、そして多くの場合は、逆に独立の職人であり[442]、その者達はその主人に［工房などの］使用料を払い、自身が自由の身となるための資金を働いて得た貯蓄の中から捻出することを望んでいるのであり、このことは古代の全ての地域とそしてロシアで 19 世紀になるまで普通だったのであり、あ

---

[440] コリントⅠ 7,20-21 においてパウロは「おのおの召されたときの状態にとどまっていなさい。
1 コリ 7:21　召されたときに奴隷であっても、それを気にしてはいけません。自由の身になれるとしても、そのままでいなさい。」と奴隷に対して呼びかけており、明らかに初期のキリスト教徒には奴隷が一定数含まれており、ここでのヴェーバーの断言はまったく根拠がない。ロナルド・ホックの研究（「天幕づくりパウロ – その伝道の社会的考察」）によればパウロが伝道の旅で接触したのは「官吏、商人、巡礼、病人、飛脚、観光客、脱走奴隷、逃亡者、囚人、闘技者、職人、教師、学徒等」、つまり当時の下層民やボヘミアンであり、ヴェーバーの初期のキリスト教徒＝都市の職人説はごく一部の事例を大幅に誇張したものである。

[441] クラウディウス帝に重用されほとんど宰相レベルであった解放奴隷のナルキッソスのこと。ローマの信徒への手紙では「ナルキソ家の中で主を信じている人々」であり、当然のことながらナルキッソス本人ではない。

[442] 奴隷はどんな意味でも「独立」の職人ではない。

るいは最後の例としては相当に厚遇された国家奴隷であった[443]。ミトラ教もまた碑文に書かれた教説が述べている通り、こういった社会層において多数の信者を持っていた。デルフォイのアポローン神殿は（確かなこととして他の諸神と同じく）明らかに、その秘蹟による保護のために、奴隷達に望まれた預金先[444]として機能しており、そしてその次の過程で奴隷達はここへの預金から引き出したお金で自分の主人から「解放奴隷として自由になること」を買ったのであり、ダイスマン[445]による興味深い仮説によれば、パウロはこのことをキリスト教徒がイエスの血による代償により律法とーそして罪に囚われた存在からの救いを贖われたということの表象として使われたに違いない[446]という。このダイスマンの仮説が正しいとしたらーこれはともかくも旧約聖書における gā'al[447] あるいは padâ[448] という動詞の用法を可能な原典として考慮すべきであろうがー、その場合それが示していることは、キリスト教の宣教においてまさにまた、いかにこういった経済的に合理的に生きている者を、勤勉で不自由な小市民層として重んじていたかということである。「言葉をしゃべる財産[449]」と表現された古代の農場においての最下層の奴隷はそれに対して、何らの意味でもゲマインデの信仰または何らかの宗教の宣教一般の基盤ではなかった。全ての時代の職人の徒弟達は更に、通常

---

443 ともかくこの辺り都市の職人説を捏造するために、奴隷を強引に職人と位置付けようとしている。またナルキッソスのように国家に重用された国家奴隷が初期のキリスト教徒に含まれていたことを裏付けるものは存在しない。ホックの記述にもあるようにむしろ脱走奴隷などが主体であったと考えられる。

444 デルフォイのアポロン神殿はそこの物を盗んだものは神罰を受けるということから、安全な資金供託先として各都市からの献金が集中して、当時一種の中央銀行・保管庫的な機能を果たしていた。

445 Gustav Adolf Deissmann、1866～1937 年、ドイツのルター派新約聖書学者。新約聖書の言語が当時の民衆の言葉であるコイネーのギリシア語であることを解明した。なお、ハイデルベルクでのいわゆる Eranos サークルのメンバーであり、ヴェーバーは「プロテスタンティズムーの倫理と資本主義の精神」を執筆する時、このダイスマンから新約聖書についての情報を教えてもらっている。（旧約についてはメルクス、神学についてはトレルチが情報源。）なお、ここの内容は「ローマの信徒への手紙」を読めば誰でも分かる話であり、敢えて「仮説」というべきほどのものとは思えない。おそらくはダイスマンが一般常識として語ったことをヴェーバーが仮説として受け取っただけではないか。

446 ローマの信徒への手紙、6: 15-23 を参照。

447 gā'al（גָּאַל）、ヘブライ語の動詞で「購う」「買い戻す」の意味。

448 padâ(פָּדָה)、ヘブライ語の動詞で「身請けする」「請け出された」の意味。

449 古代ローマの帝政期の地方の農場では、奴隷は instumentum vocale［言葉をしゃべる道具］と呼ばれた。それに対比して、"instrumentum semivocale"［半分しゃべる道具］（家畜）と "instrumentum mutum"［物言わぬ道具］（通常の道具類）があった。（参照：ヴェーバー「ローマ土地制度史」第 4 章）

の場合はただ徒弟として俸給をもらえなかった時期には独立の小市民層とは別とされるが、こういった特別の小市民的な信仰を多くの場合共有していた。とはいえ特にしばしば、なお一層顕著にこの職人の徒弟達が非公認の教派的信仰へと向かう傾向を持っていることと共に、その信仰の集合態にとっては、日々の困窮と共に、つまりパンの価格の変動と働いてお金を稼ぐ機会の増減と戦いながら、「兄弟による支援」に頼る都市の下層民が、いずれの場所においても高度に酬いられる領域として見出されたのである。数の多い、秘密のあるいは半分許された「貧しき人々」のゲマインシャフトは、ある時には直ちに革命を志向するような、またある時には平和－共産主義的な、更にある時は倫理的・合理的な[450]ゲマインデ信仰を持つことにより、規則的なこととして直ちにまた小職人層と職人の徒弟集団を包括していた。何よりも技術的な理由から考えて、放浪する職人の徒弟達は、それぞれの大衆によるゲマインデの信仰の所与の伝道者であったからである。キリスト教のオリエントからローマまでの途方もない距離を通じての、わずか数十年での異常なまでに迅速な拡大は、こうした先行条件を十分に説明しうるものとなる。

しかし近代においてのプロレタリアートは、その者達が宗教上のある特別な位置付けを受容する限りにおいて、本来の近代においてのブルジョワジーの広範な社会層と同様に、無関心または拒否の態度を持っていると描写される。自分本来の仕事への従属が、ここでは［会社のような］純粋にゲゼルシャフト的なものへの位置関係と、景気動向、及び法的に保証された権力諸関係への依存への自覚によって、抑制または補完されているのである。それに対して［プロレタリアートにおいては］宇宙や気象、その他のものの自然においての経過が、呪術的または摂理に依存して引き起こされるという考えは、以前ゾンバルト[451]により非常に美しい形で論じられたように[452]、全て無くなってしまっている。プロレタリアの合

---

[450] 革命志向、共産主義志向は理解出来るが、ここに「倫理的・合理的」が入るのはこじつけとしか思えない。この当時の都市の最下層民は「倫理・合理性」からもっとも遠い社会層である。

[451] Werner Sombart、1863～1941 年、国民経済学者の歴史学派であったが最初はマルクス主義に傾倒し、後に資本主義を産み出したのがユダヤ的な考え方であるとして、ヴェーバーと論争を行った。後に反ユダヤ主義的立場からナチスを支持した。

[452] ゾンバルトの 1906 年の”Das Proletariat”にて、プロレタリアートは工場の中に閉じ込められ内的にも外的にも太陽の運行他の自然現象とは切り離されて、機械の時計だけに管理されて、摂理的なものへの信仰を失っていると論じた。ヴェーバーはゾンバルトがここで多数の詩的な比喩を使って論じたことを「美しく」と評している。

理主義は、経済上の力を完全に掌握している高度資本主義においてのブルジョワジーの合理主義に対して、丁度それを補完するような現象であるが、そのことからしてそれ自体としては容易に宗教的な性格を担うことは出来ず、いずれにせよある種の信仰を簡単には産み出すことはない。宗教はここではよりむしろ、通常の場合他の観念上の代用品によって補償されている。最下層にあって、経済的に不安定なプロレタリアートの層は、その者達には合理的な諸概念はもっとも近付きにくいものなのであるが、同様にプロレタリアに近い、あるいは継続的に困窮していてプロレタリアに陥る危険に脅かされている小市民層は、確かに宗教の伝道に取り分け容易に取り込まれ得る。しかし宗教上の伝道は特別に呪術的な形態では、または、本来的な魔術が根絶されている場合には、次のような性格のもの、つまり呪術的－狂躁的な恩恵の代用品を提供するというものである。こうしたことが行われているのは、例えばメソジスト派式の救済的な狂躁[453] であり、それは例えば救世軍[454] が行っているようなものである。疑う余地なく、ある宗教的な倫理の情動的要素は合理的要素よりもはるかに容易にこうした大地の上で成育するが、いずれにせよ倫理的な信仰が、かつてそうした大地を主要な耕地として発生したということはほとんどなかった。ある社会的にマイナスの特権しか持っていなかった層の特別な「階級的な」信仰は限定された意味でのみ存在している。つまりある宗教においてその「社会政策的な」諸要求の中身が神意に沿うものとして基礎付けられている限りにおいてであるが、我々はこのことについては、倫理と「自然法」について詳論する際に[455]、簡単に把握を試みる。信仰というものの性格がそのようなものとして考慮される限りにおいて、まずは直ちに理解されることは、「救済」の要求は、その言葉の最も広い意味において、マイナスの特権を与えられた階級においてあるーそれについては後で見ることになるがー、もちろん何らの意味でも唯一の、または単にもっとも主要なものですらないが、立地点を持っているいうことで、その一方でその立地点は「生活に倦んだ」

---

[453] 初期のメソジストはランターズ（Ranters、狂躁派）と呼ばれた熱狂的な信仰スタイルを取っていた。

[454] 救世軍は元々メソジストの牧師であったウイリアム・ブースが立ち上げたもので、その名前の通り軍隊的な組織を作って廃娼運動などで熱心に活動したが、熱心すぎて "fanatical" (狂信的な、熱狂的な）と批判されていた。また音楽を使った行進なども行っていた。

[455] 後段の「宗教的倫理と「現世」」（Religiöse Etik und „Welt“）の章。また世良訳「法社会学」のP.494、「五　自然法的諸公理の階級関係性」。（第八刷 P.496）

そしてプラスの特権を与えられた諸層、少なくとも兵士、官僚、大富豪にとっては、その立地点ははるかかなたにある、ということである。

ある救済信仰が、プラスの特権を持つ層の内部において最初に発生するということは大いに有り得ることである。預言者のカリスマは特定の身分への所属とは結び付けられてはいないが、とはいえそれはまったく通常のこととして、また何らかの最小限度ではあっても、知的文化と結び付けられている。特別な知的な預言は預言者のカリスマと知的文化の結びつきを十分に証明している。しかし知的文化は次のような場合にはその性格を規則的なこととして変貌させることになる。それは知的文化が特別にかつ職業に適った形で知性主義を培養することのない平信徒のサークルに波及した時であり、さらには、そういった文化がマイナスの特権しか持っていない社会層に及んだ時であり、そういった社会層にとっては知性主義は経済的かつ社会的に縁遠いものである。そしてなるほどこうした知的文化の性格の変遷の通常の特徴は少なくとも、大衆の要求に対しての避けがたい適応の産物であり、一般的に次のように描写出来る：人的でありながら神がかった、言い換えれば人間的－神的な救い主が、その者との結びつきが救済の条件となるいうことを体現する者として出現するということである。信仰が大衆の要求に合わせて行く一つのやり方としては、我々は既に礼拝の形を取る信仰が純粋な呪術へと変貌することを見てきた[456]。救世主信仰はその第二の典型的な形態であり、もちろんそれは純粋に呪術的なものへの変貌と多種多様な移行形態をもって結び付いている。社会的な階層においてより下層に近づけば近づくほど、救世主への要求は、それが一旦生じて来ると、より過激な形態を取るようになるということが仮定出来る。社会的な階層においてより下層に近づけば近づくほど、救世主への要求は、それが一旦生じて来ると、より過激な形態を取るようになるということが考えられる。インドにおいてのカルターバジャ派[457] 、それはヴィシュヌ信仰の教派の一つであるが、それは多くの救済の教えを通じて、理論的には独自のカ

---

[456] P.36 以下の「神礼拝」と「神強制」の議論を参照。

[457] ヴェーバーは Kharba Bajads としているが、おそらくは Kartabhaja が正しいと思われる。18 世紀中ごろの東インドの西ベンガルで興った教派であり、原義は「マスターの崇拝者」。19 世紀初頭まで勢力を持っていたがその後衰退した。ヴェーバーの記述にあるように主に最下層の人々を信者として集め、カースト制度に従わず、インドではタブーとされる異なるカーストの人々が同じ食卓で食事を摂ることを敢えてした。（食卓ゲマインシャフト）

ーストタブーの破壊に最も真摯に取り組み、そして例えば少なくとも限定された、またプライベートな（ただ純粋に礼拝としてだけではなく）その信者同士の食卓ゲマインシャフト［共同会食］を作り出し、その結果としてしかしまた本質的には社会的に小さな人々の教派であり、同時にその世襲のグルに対する人間礼拝的な崇拝を非常に広範囲に推し進め、その結果排他的な教派となった。同様のことが、特に社会的に最下層から信徒を集めた、あるいはそれによって影響を受けた他の信仰形態でも繰り返されている。救済の教えが大衆に伝えられると。ほとんどその都度毎に、人間としての救世主を出現させるかあるいはより強く前面に打ち出すことになる。ブッダの理想、つまり模範的な知識人が涅槃に入り解脱することによる救済が、菩薩道の理想[458]を通じて、自分自身が涅槃に入ることは放置し、衆生を救うために現世に降下する救い主［菩薩］によって代替される。同様にヒンドゥー教の民間宗教において、神が人間と成って生長することによって見出された救済の恵みが、取り分けヴィシュヌ崇拝において現れているが、こうした救済論とそしてその呪術的な秘蹟の恵みが、同様に主として仏教の無神論的救済に対して、また古くからのヴェーダーの学識に結び付けられた儀式主義に対して勝利している、といった現象はただ様々な異なった変化を遂げており、それ以外の場合にも見出すことが出来る。中間・小市民層の宗教的な要求がどこにおいても表現されているのは、感情的な、特に英雄神話の代わりに、敬虔さと信仰心を深める方向に傾きがちな伝承の形態においてである。そういった形態は家・家族の生が、主人層に対しての和解することと、より強い意味を持つこととに照応している。全てのインドの祭式においての神と親密に交わる「バクティ[459]」的敬神の隆盛や、クリシュナ礼拝においてと同様に菩薩像の創造においても、幼児ディオニュソス[460]、オシリス[461]、幼児キリストなどの教化的神話の流行と、それに類した多数の事例は、全てのこういった市民的な信仰が通俗化に向か

458 こうした菩薩道の考え方は元々のブッダの教えにはなく、大乗仏教によって作られたもの。

459 神々への絶対的かつ熱狂的な信愛に類した帰依によって、梵我一如の境地に達するというヒンドゥー教の信仰のこと。解脱に至る手段としてのカルマ（祭礼）、ジュニャーナ（知識）、神への帰依（バクティ）の内、バクティが至上のものであるとされるようになった。特に叙事詩「バガバッド・ギーター」の中で王子アルジュナがクリシュナとの対話の中で解脱への心構えとその手段が説かれている。

460 ディオニュソス信仰は元々酩酊・狂乱を伴うものであったが、ヘレニズムの時代以降は、幼児期のディオニュソスの「可愛らしい」宗教画が増加した。

461 エジプト神話での冥界の神、植物の再生を司る神。冥界の神聖な裁判官や王としての肖像が親しまれるようになった。妻がイシス。

うということと類縁関係を持っている。敬虔さのあり方の決定に与る勢力の一つとしての、托鉢修行会の影響を受けた市民層の登場は、ニコラ・ピサーノ[462]の皇帝的な威風を持った[463]芸術である卓越した「テオトコス［神の母としての聖母マリア］像」がピサーノの息子［ジョバンニ・ピサーノ[464]］による聖家族を描いた風俗画によって排除[465]されたことを同時に意味し、それはインドにおいて子供としてのクリシュナが民衆的な礼拝で人気があったのと同じである。魔術と同様に、救済論的な神話とそこに登場する人間と化した神または神となった救世主は、特別に民衆的で、かつそのことから様々な場所で自然に発生してくる宗教的な概念である。非人格的で神をも超える宇宙の倫理的な秩序と模範に基づく救済というのは、それに対して、特に民衆的なものから遠いもの一つであり、倫理的に合理的な平信徒の知識として適当な知識人階級の考え方である。しかし、同じことが世界を超越している絶対神についても当てはまる。ユダヤ教とプロテスタンティズムという例外を除いては、全ての宗教と宗教倫理は大衆の要求するところに対応するためには、例外なく聖人や英雄やあるいは機能神に対する崇拝を、再び取り入れることを余儀なくされた。儒教は、そうした崇拝を道教の万神殿の形で自身に並立させて存続させていたし、大衆化された仏教はそれが広まった国々においては、それぞれの地域の神々をブッダの下に位置付けられた崇拝対象として認めていたし、イスラム教とカトリックでは地域神、機能神、職能神を、大衆の日常の本来的な帰依を捧げる聖人として認めざるを得なかった。

マイナスの特権を与えられた者達の信仰は更に、軍人である貴族の高貴な礼拝とは対照的に、女性を同権の者として招じ入れることを特徴とする。宗教的な礼拝において、多かれ少なかれ、能動的または受動的に、女性を礼拝に参加させる、あるいは排除するという度合いが最大限までに様々に異なっているということは、何処においても（現代のまたは過去の）相対的な平和化または軍事化の程度

---

462 Nicola Pisano, 1220 年代頃～1280 年代頃、イタリアの彫刻家。数多くの古典主義的な説教壇を制作した。

463 原語は imperialistisch で「帝国主義的」という意味だが、時代が合わないためこう訳した。

464 Giovanni Pisano、1250 年頃～1315 年頃、イタリアの彫刻家・画家、建築家。ニコラの子。「聖母子」で親密さを重んじる新しい作風を示した。

465 実際には「排除」ではなく、スタイルの変遷に過ぎず、この表現はヴェーバーの誇張である。

の関数である。その際に、もちろんのこととして、女性の祭司が存在し、女性の占い師または呪術師が崇拝されているということは、手短に言えば個々の女性で、その超自然的な諸力とカリスマが信仰されている者に対しての極端な帰依は、女性が礼拝においてそのような者として同権の者として認められたということを少しも意味しない。逆に神的なものへの関係において女性を同権の者と原理的に認めることは、例えばキリスト教とユダヤ教、そして多少程度は落ちるがイスラム教と公認された仏教において成立しているが、専ら特殊な職業教育によって許可されあるいは資格を与えられることにより保持されている男性達による祭司機能とゲマインデでの諸問題に対する積極的な共同決定権への権利の完全な独占をもって共存しているのであり、それは実際にはどのような宗教においても起きていることである。女性の、全ての、ただ軍事的または政治的だけに志向しているのではない、宗教的な預言に対しての強い受容力は、ほとんど全ての、つまり仏教のと同様にキリスト教の、そして例えばピタゴラス教団の預言との、偏見の無い自由な関係という点で突出している。しかし極めてまれであるのは、特殊な宗教的な高まりの目印としての霊的な諸カリスマが評価されるゲマインデの最初の時期を超えて、女性的な受容力がそのまま維持されるということである。

次に起きることは、ゲマインデの状況が日常化し規則が作られるようになると、常に、女性においての霊的な諸現象が、秩序を乱しかつ病的なものとして受け取られるようになるという反動である。そういった状況は既にパウロにおいても生じていた。それに加えて全ての政治的・軍事的な預言はーイスラム教のようにーただ男達だけに向けられている。そしてしばしば生じているのは、戦争に関わる霊の崇拝であり（その例としてインド諸島［正しくはメラネシア、特にパプアニューギニア］のドゥクドゥク[466]があり、それ以外にもしばしば行われる、似たような英雄の霊に対しての定期顕現祭がある）、それはまさしく直接的に、カジノまたはクラブ的にゲゼルシャフト化された戦士宿の住民による、女性による家計保持を管理下に置くこととそれを正規に略奪することに役立たされているのである。英雄の「生まれ変わり」という考え方を伴った禁欲的な戦士育成が支配的な所、あるいは支配的であった所ではどこでも、女性というものはより高貴な英雄の魂に欠けている者と見なされ、そしてそれによって宗教的により下位に置かれ

466 パプアニューギニアのトーライ族の男性秘密結社であると同時にそのメンバーによる仮面舞踏のこと。言う女性の精霊トゥブアンと、その息子であるドゥクドゥクを崇めるもので、単なるダンスではなく社会秩序維持の役割を担っていた。

る。それはほとんどの重要なまたは特別な軍事的な礼拝ゲマインシャフトにおいてそうである。公的な中国の礼拝において、ローマとバラモン教の礼拝でも同様に、女性は完全に排除されており、そしてまた仏教における知識人による信仰も女性を尊重していない；メロヴィング朝[467] においてすらキリスト教会会議は女性の魂の男性と同等の価値を疑っていた。それに対して、ヒンドゥー教における特殊な礼拝、同様に中国の仏教的－道教的な教派の一部、そして西洋においては何よりも古キリスト教は、後の東欧・西欧における霊的でかつ平和主義的な教派と同じように、一様にその伝道の力を女性を引き入れ男性と同等扱いすることから引き出している。古代ギリシアにおいてもまた、ディオニュソス礼拝が最初に登場した際には、そこまでそれまで全く例の無かった規模での、その狂騒に参加した女性の救済の全ての慣習からの救済が必然的に生じ、その自由はもちろん時間が経つに連れより一層芸術的なかつ儀式性を帯びたものに様式化かつ規則化され、そしてそれに結び付いていたのは、取り分け行進の形に、他の個々の祝祭での行動は様々な礼拝において制限されることになり、そして最終的にはその実際的な意味を完全に失ったのである。キリスト教の布教の、小市民層の内部でのもっとも重要な競争相手：ミトラ教に対しての圧倒的な優位点は：ミトラ教が徹底して男性中心の礼拝であって女性を排除したということであった。世の中全般で平和となったある時期において、このことはミトラ教の信者に次のことを強制した。つまりその信者の妻達に対して礼拝の代替物として他の秘儀を、例えばキュベレの密儀[468] を探させることで、それによって宗教ゲマインシャフトの統一性と普遍性を個々の家族の中ですら破壊し、それはキリスト教と著しい対照を成していた。全ての本来知識人による礼拝であるグノーシス派[469]、マーニー教[470] とこれに類するものは、原理的には完全に女性排除ではなかったものの、しかし結果としては多くの点で良く似たものとなった。全ての「兄弟愛と敵を愛すること」の宗教において女性の影響あるいは女性尊重の性格によって勢力を得ることが出

---

[467] ゲルマン民族であるフランク族の支族であったサリ族が建国したフランク王国の最初の王朝で、5 世紀後半から 8 世紀中頃まで続いた。クローヴィス 1 世が 496 年にカトリックの洗礼を受けて改宗した。

[468] 古代ローマで流行した地母神キュベレーと、その愛人アッティスを崇拝する熱狂的な宗教儀式。

[469] 訳注 286 参照。

[470] 3 世紀にササーン朝ペルシアにおいて、マーニーが開いた宗教で、ゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教、仏教などの影響の元にある。精神と物質の二元論を唱える点でグノーシス派と共通点がある。（最近ではしかしマーニー教へのグノーシス派の直接的な影響は否定されている。）

来たということは全くありえない：例えばインドの非殺生・非暴力の信仰は絶対にそうではない。女性の影響はただ感情的、ヒステリー的な面に条件付けられた信仰においてのみ高まるのが常であった。インドにおいてがまさにそうであった。しかし次のことは確かに重要である。つまり救済信仰が非軍事的かつ反軍事的な徳性を高めることが多いということで、それはマイナスの特権を与えられた社会層や女性達にとっては適合的であったに違いない。

ところで政治的・経済的にマイナスの特権を与えられた社会層にとっての、プラスの特権を与えられた社会層とは反対の、救済信仰のより特別な意味は、なおいくつかのより一般的な諸観点から検討することが出来る。――我々は「身分」と「階級」について詳論する際に、次のことについてなお論じることになろう。それはつまり、最高度の特権を与えられた（そして祭司ではない）社会層の、特に貴族の、自己尊厳の感情が、つまり「高貴さ」が、その者達の生き方の「完全さ」という自己意識に基づいて、その者達がそういう資格を与えられた外面的な現れとして、それも自分自身のおかげだけで、つまり自分の外側にある何かの「存在」のおかげではなく、事物の本性に従って[471]、安んじることが出来ているということであり、それに対してマイナスの特権を与えられた各人の自己尊厳の感情は、その者達に保証された「約束」に、それはその者達に与えられた「機能」、「使命」、「召命（職業）」であるが、結び付けられているのである。マイナスの特権を与えられた者達にとって「それがある」という振りをすることが出来ないもの［自身が生きている価値］を、その者達は次のもので補完する。それはつまり、いつの日かその者達が、つまりこの世またはあの世での将来の生において、あるいは（多くの場合は同時に）その者達が神の意志から見て「意味があり」かつ「成し遂げつつある」ことによって、「召された」状態になるであろうということである。その者達とこの世の現状のままでは、その者達には与えられていない自己尊厳への渇望は、神の審判においての、深淵な意味を持った「神の意志」という合理主義的な理念を、自己尊厳についての現世とは異なる位階という考え方と共に創り出すのである。

---

471 ラテン語の"Rerum Natura"（元々はルクレティウスの詩のタイトル）に基づく表現で、一般的な原理から考えれば、一般論に従って、当然のこととして、といった意味。

こうした精神状態が、外に、他の社会層に向けられた結果として、諸宗教が社会における様々に異なった層に「提供」しなければならないものに対して、別のいくつかの特徴的な対立物を生じさせる。全ての救済要求はある種の「欠乏」の表現であり、そして社会的または経済的な沈滞は、それ故になるほどただそれだけによるのではない、そうではなく自明のこととして、救済が生じることに対しての一つの有力な源泉である。社会的かつ経済的にプラスの特権を与えられた諸社会層は、その他の諸条件が等しい場合には、救済への要求を自分自身の内面で感じることは全く無い。そういった諸社会層はむしろ宗教に対してまず第一に次の役割を押しつける。それはつまりその者達自身の生き方とその状態を「正当化する」ことである。こういった高度に普遍的な現象は、非常に一般的な人の精神内部での［色々な人生の要素の］位置付けに根ざしている。ある幸福な人が幸福度に劣る人に比較して自身が幸福であるという事実に満足しておらず、更にまた幸福であることの「権利」をも所有したいと欲することは、その意識とはつまり、より幸福度が劣る者に対して自分の幸福が「当然のことである」と思うことであるがーーその一方でより幸福度が劣る者についてはその不幸についても何らかの理由で「当然である」に違いないと見なすのであるがーーこうした幸福の正当性についての魂の満足要求については全ての日常経験が、それが政治的な運命であれ、経済状況や身体の健康状態の違いであれ、性愛上の競争においての幸福であれ、あるいは日常行為であれ、教え示すのである。プラスに特権付けられた社会層が、およそ宗教に何ものかを求めるとすれば、こうした内面的な意味における「正当化」こそがそうである。全てのプラスの特権を受けた社会層が、同程度にこういった要求を心に抱いている訳ではない。まさに戦争に参加する英雄層にとっては、神々は嫉妬という感情を自分から決して遠ざけていない存在である[472]。ソロン[473] と古代ユダヤの知恵[474] は、まさしく高い地位というものの危険性について一致している。神々の存在にもかかわらず、そして神々によってではなく、しばしば神々に逆らってまで、英雄はその日常的な地位を主張する。ホメーロス

---

[472] ギリシア神話でヘラの嫉妬を受けたヘラクレス、ペガサスを駆ってキマイラを退治したベレロポーンがゼウスの怒りを買って悲劇的な最期を遂げた、など、英雄は必ずしも神々に嘉される存在ではない。

[473] Σόλων、BC639 頃～BC559 頃、古代ギリシアのアテナイで一連の法制定を伴う「ソロンの改革」を行い、アテナイの民主主義の基礎を築いた。ギリシア七賢人の一人とされる。

[474] 「知恵文学」という名前で、旧約聖書の箴言、ヨブ記、伝道者の書、などの格言や寓話を通して人生の知恵を説く文書群が存在する。

の叙事詩と古代インドのそれの一部は、一方で官僚的中国の史書群及びそれと同様の祭司的ユダヤの年代記とが、この幸福の「正当性」を神の意に適う特性への報賞として常軌を逸するまでに強い形で強調しているのに対し、それとは全く正反対の記述を行っている。他方では、不幸をデーモンないしは神々の怒りと嫉妬に結び付けて考えることは、全く普遍的なものとして広まっている。ほぼ全ての民族的信仰に見られるように、例えば古代ユダヤでの信仰、それは特に重要なものとして近代においても残る中国での信仰と同様であるが、身体上の不具合を、その者が、あるいは（ユダヤ教では[475]）その者の祖先が、呪術上のあるいは習俗上の罪を犯したことの現れとして取り扱われており、そして例えば政治的な諸団体が共通の供犠を行う際には、そういった不具合を負わされた者、またはそれ以外の運命の打撃によって試練を受けている者は、神の怒りを受けているのであるから、神の御前における幸福な者達とかつ神に嘉された者達の集まりの中に留まることを許されず、それ故にプラスの特権を受けた社会層とその者に奉仕することが出来る祭司によるほぼ全ての倫理的な信仰は、個々人のプラスまたはマイナスの特権を与えられた社会的な地位を、宗教的には何か当然のことと見なすのであり、そしてただ幸福な状態の正当化のやり方のみが種々異なっているだけである。

マイナスの特権を与えられた者達の状態というものは丁度それとは正反対となる。その者達の特別な要求は、苦しみからの救済である。その者達はこうした救済要求を常に宗教的な形で感じ取る訳ではない、――例えば近代のプロレタリアートはそうではない。そしてその者達の救済要求は、それが成立している場合には、様々な方向へと進むことが可能であった。取り分け救済要求はその様々な形のあり方の中で、正当な酬い、つまりその本人の良き所業へのプラスの酬いと、不正を行う者へのへのマイナスの酬い［罰］への要求とが結合させられる。魔術に隣接しかつそれと結び付けられて、そこから来る多くの場合は「計算高い」酬いへの期待と希望が、全世界でもっとも広範に見られる大衆信仰の形態であり、そしてまた諸々の預言は、それ自身は少なくともそうした信仰の機械的な図式化は拒絶したにしても、その大衆への布教と日常活動において、その方向に向けて

[475] 旧約聖書のエゼキエル書 18 章やエレミヤ書 31 章に「先祖が酸いぶどうを食べれば、子孫の歯が浮く」ということわざが出て来ており、こうした先祖の罪が子孫に及ぶことが示されている。

再三再四修正を行ったのである。

しかし報いと救済願望のあり方とその程度は、宗教的な約束によって目を覚まされた期待のそれぞれのあり方によって最高度に異なった形で作用するし、それもまさに次の場合に、つまりこうした様々な期待が個々人の現世における生を超えて、その者の現存在の彼方にある未来へと投影される場合にそうである。宗教的な約束の中身の意味についての特別に重要な例としては、ユダヤ教の（バビロン捕囚[476] の時と、捕囚からの解放後の）信仰が提示出来る。事実上はバビロン捕囚以降、そしてまた形の上ではエルサレムの神殿の［最初の］破壊[477] 以降はユダヤ人は「パーリア民族［賤民］」であり、つまりそれはここでの意味であり（その意味はインドの「パーリアカースト[478]」の位置付けと同じである部分は少なく、それは例えば「カーディ[479] による裁判」の概念が実際のカーディーによる裁判での適用されている諸原理に必ずしも一致していないのと同じであるが）：それは一方では（元々は）魔術的な、タブー的な、そして儀式的な理由による、食卓を共にすることによるのと通婚による対外的ゲマインシャフト関係形成の制限によって、また他方では政治的・経済的にマイナスの特権を与えられることによって更に経済的に特別な業務に結び付けられ、自律的な政治団体無しに世襲である特別なゲマインシャフトに統合された諸グループのことである。マイナスの特権を与えられた、職業は特殊なものに限定された、インドのカーストの諸階層は、タブーによって保証される対外的な隔離と、その者達に世襲される生においての宗教的な諸義務に拠っているという点で、ユダヤ人と相対的にもっとも近い位置にある。その理由はユダヤ人においてもそのようなパーリア的な位置づけが救済の希望と結び付けられているからである。ユダヤ人と同様インドのカーストの諸層

---

476 BC586 年にユダ王国が新バビロニアのネブカドネツァル王によって征服され、住民であったヘブライ人がバビロンに連れて行かれて捕囚となったこと。この捕囚の状態は BC538 年にアケメネス朝ペルシアのキュロス 2 世が新バビロニアを亡ぼした時まで約 50 年間続いた。

477 エルサレムの神殿は 2 度破壊されており、一度目はバビロン捕囚の時にネブカドネツァル王によって、2 回目は AD70 年の第 1 回目のユダヤ戦争の時にローマ軍が神殿を焼き払った時に起きた。

478 インドのカースト制度で、4 つの身分（ヴァルナ）に含まれない更に最下層のいわゆる不可触民のこと。元々の先住民族がアーリア人に征服されてこの身分に堕とされた。

479 イスラーム法に基づいて、裁判を行う裁判官でウラマーと呼ばれる法学者の中から選ばれた。ヴェーバーが「カーディ裁判」という場合は理念型的に用いており、「法的官僚による裁判」と言った意味で使われる。

もパーリア的信仰の同じ特別な作用を示している：つまりそういった作用はその所属民を、パーリア民がその中に自分自身を見出す社会の状態がはっきりしていればいる程、またその結果として神が命じた宗教的な義務の遂行と結び付けられた救済への希望が激しければ激しい程、それだけ一層自分達をそれ自身の集団の中に、かつパーリア的な位置付けの中に閉じ込めることになる。既に言及した通り[480]、まさしく最下層のカーストこそが特別に頑強にカーストの義務をより良き生への生まれ変わりへの条件であるという考えに固執している。ヤハウェとその民との絆は、ユダヤ人への侮蔑と迫害程度が激しくなればなるほど、それだけ一層断ち切り難いものとなった。明らかに対照的なこととして、例えばウマイヤ朝[481] でのイスラム教の特権を与えられた宗教の元に殺到するように流入した東方のキリスト教徒に対して、政治権力は特権を与えられた社会層の経済的な利害を考えてその者達に［イスラム教への］改宗を強いることをむしろ抑制した[482] のであるが、それとは反対にしばしば行われた、ユダヤ人を大量に強制的に改宗させようとする試みは、それがその者達を特権を与えられた層にしようとしたにも関わらず、常に上手く行かなかったのである。ユダヤ人にとってと同じくインドのカースト下層民にとっても、救済に至る唯一の方法は、パーリア民族のための宗教上の特別な戒律を遵守することであり、その戒律は悪しき魔術が自身に影響を及ぼすことを覚悟しない限り、そして自分自身またはその子孫の未来での機会を危機に陥らせること無しに、誰もが免れることは出来なかった。しかしユダヤ人の信仰のインドのカースト最下層民の信仰に対しての差異は、救済に対しての期待の在り方に基づいている、ヒンドゥー教徒が宗教上の義務を遵守することから期待することは、自分自身の再生のチャンスの改善、つまりその魂がより高いカースト層のものとして上昇するないしは受肉する[483] ということである。ユダヤ人がそれに対して救済に期待することは、自分の子孫がメシアの領国へ受けいられることであり、その領国ではその者が属するパーリア民族としてのゲマインシャフ

---

[480] P.59.

[481] 661 年から 750 年にかけて中東地域を広く支配したイスラム教史上最初の世襲のイスラム王朝。

[482] 何故ならキリスト教からイスラム教に改宗するとジズヤと呼ばれる人頭税が免除されるため、改宗が進むと支配層にとってはそれだけ税収入が減る結果になったからである。イスラム教ではキリスト教徒とユダヤ教徒については原則的にはその人頭税を払えば改宗が強制されることがなかった。

[483] 「上昇」と「受肉」を分けているのは、輪廻転生で人間他に生まれ変わる以外に、解脱してより高次の存在となる場合もあることを考えてのことと思われる。

トの全体が、その世においてパーリアの位置から支配者の位置に救い出されるのである。というのはヤハウェの次の約束によって、つまり全ての国民がユダヤ人から借りるようになり、そしてユダヤ人は誰からも借りることがないという約束であるが[484]、ヤハウェがそこで成就の姿としているのは、ゲットーでの小規模の高利の質屋のようなものではなく、そうではなく典型的な古代においての勢力を持った都市市民層の状態であり、その者達の債務者と債務奴隷は隷属状態に置かれた村々と諸小都市の住民である。ヒンドゥー教も同様に未来において人間として存在するために働き、その未来の存在とはただアニミズム的な輪廻転生の教えの前提のみに関係付けられたものであり：その者の未来において人間として転生することは、それはユダヤ人の場合は自分の愛する子孫のために、そこでのアニミズム的に理解された子孫と自分自身との関係において、「この世における不死」が成立してるのと同じことである。しかしヒンドゥー教徒の、現世においてのカーストによる社会の分節化と自分自身の属するカーストの階層の位置付けが、絶対不可侵で永遠に続くものであり、そして自分自身の霊魂にとって未来が無いという状況をまさに自分自身の階級秩序の内部で改善しようと欲するという考え方に対し、ユダヤ人が期待するのはまさに逆で、自分自身のパーリア民族という状態に拠って決まっている社会的な階級秩序の転覆という形での、自分自身の個人的救済である。というのもユダヤという民族は栄光へと、パーリアの地位にではなく、召されており、そして神によって選ばれているからである。

そこから、ユダヤ人の倫理的な救済信仰の土台の上で、ある要素が大きな意味を持つようになるのであるが、その要素とは、最初にニーチェが注目した、全ての魔術的でアニミズム的なカースト的信仰において全く欠けていることである：ルサンチマン[485] である。それはニーチェが言っている意味では、マイナ

---

[484] 旧約聖書の以下の箇所（新共同訳）：
申命記 15:6　あなたに告げたとおり、あなたの神、主はあなたを祝福されるから、多くの国民に貸すようになるが、借りることはないであろう。多くの国民を支配するようになるが、支配されることはないであろう。
申命記 28:12　恵みの倉である天を開いて、季節ごとにあなたの土地に雨を降らせ、あなたの手の業すべてを祝福される。あなたはそれゆえ、多くの国民に貸すようになるが、あなたが貸してもらうことはないであろう。

[485] ニーチェがキルケゴールが使った言葉を 1887 年の「道徳の系譜」で再定義したもの。元々はフランス語で「繰り返して感じること」であり、ネガティブなものもポジティブなものにも使う表現であった

スの特権を与えられた者達の宗教的な倫理の随伴現象であって、その者達は古くからの信仰を逆転させて、その信仰では次のことを心安んじて待つことになるのであり、つまり現世での運命の不公平な分配はプラスの特権を与えられた者達の罪と不正に基づいているのであり、それ故に遅かれ早かれその者達に対しては神の罰が下されるに違いない、ということである。マイナスの特権を与えられた者達のこのような神義論[486] の形においては、次に促進されるのは復讐への渇望を意識的または無意識の内に正当化する手段としての道徳主義である。それはまずは「復讐の信仰」に結び付く。宗教的な復讐の概念がひとたび成立すると、そこからまさに「苦難」が、それが確かに暴力的な復讐への希望を生み出すが故に、何か純粋でそれ自体が宗教的に非常に価値のあるものという色調を帯びた形で受容されるようになるのである。特定の禁欲の技法に関する教えが一方で、特殊な神経症的な素因が他方で、こうした考え方を促進することがあり得る。しかしながら、苦難を価値とみなす信仰はただ非常に限定された諸前提の元でのみ、特殊なルサンチマン的性格を獲得する：例えばヒンドゥー教徒や仏教徒においてはそういうことは起きていない。その理由はヒンドゥー教徒や仏教徒の場合は自分自身の苦難が個人としては［前世の罪業により］当然のことと考えられていたからである。ユダヤ人の場合はこれとは事情が異なっていた。詩篇に見られる信仰は復讐の欲求に満ちており[487]、祭司による古くからのイスラエルの伝承への修正において、同様の混入物が見出される：詩篇の多くの部分に含まれているのはーー該当する構成要素がもしかするとより古い本文には含まれておらず、後から追加されたのではないかということは不問にしてーー公然とまたは苦労しながら抑制してきたパーリア民族の復讐への欲求に、道徳的な満足を与え正当化することであるのはまったく明白である。その形式は次のいずれかである：神の命令を厳格に遵守しているのにし

が、次第に不快に感じること、恨み、憎悪、嫉妬という意味になった。ニーチェの再定義では弱者が強者に対して、自分は「善」で強者は「悪」だという考える「奴隷道徳」だとされた。

[486] 元々ライプニッツが 1710 年に書かれたその著書「弁神論」の中で作った言葉であり、「全能の神がこの世を作ったにもかかわらず、何故この世には悪が存在するのか」を説明する論理のこと。

[487] ここは完全にヴェーバーの誇張であり、詩篇において復讐について言及されるのは第 94 編 1-3：「主よ、報復の神として 報復の神として顕現し 全地の裁き手として立ち上がり 誇る者を罰してください。主よ、逆らう者はいつまで 逆らう者はいつまで、勝ち誇るのでしょうか。」（新共同訳）など数ヶ所に過ぎず、全体には素朴な信仰心を歌い上げたものである。またここで言っている復讐も、終末においての話ではなく、私的な復讐を禁じ、悪者の罰は神に委ねるということであり、ルサンチマン的性格とは必ずしも言えない。

かし自身が不幸であることと、それとは反対におごり高ぶりそして幸福な異教徒が、神を無きものとしてふるまっていること、その異教徒達はその結果としてユダヤ人の神の約束と力を嘲笑していること、それらを神に対して糾弾するという形が一つである。あるいは、他の形式では、自分自身の罪を謙虚に受け止め、しかし神にその者が最後には神の怒りから解き放たれ、そして神の、結局の所は神の唯一の民である者達に対しての恵みが再び向けられることを乞い願う形である。どちらの場合においても、次のような希望と結び付けられている：最終的にイスラエルの民による罪の贖いを受け入れた神の報復が、今や倍加して神なき敵をいつの日かまさにイスラエルの民の足台とするであろう[488]ということで、丁度祭司が作り上げた歴史が、カナンの地のイスラエルの民の敵に対してこの地位を与えていたのであるが[489]、それはイスラエルの民がその不従順によって神の怒りを呼び覚まさし、かつそれによって異教徒の元に屈服する事態に陥るということがない限りであるが。このような詩篇においての多くの箇所がもしかすると、近代の聖書注釈学者がそう思いたがっているように、ファリサイ派[490] の信徒の個々人の、アレクサンドロス・ヤンナイオス王[491] の元での迫害に対する怒りに起因するものだとすると、その場合はそういったものが選び抜かれまた保存されたということが特徴的なことであり、そして他の詩篇も全く明白なこととしてユダヤ人がパーリア民族の地位に置かれたということそのものへの反応である[492]。世界中のあらゆる信仰の中でもヤハウェのような法外な復讐欲を持った普遍的な神は存在しておらず、祭司による歴史の修正においての事実申し立ての歴史的価値は、次のことによってほとんど

---

488 詩篇 110.1：主は私の主に言われた。「私の右に座れ。私があなたの敵をあなたの足台とするときまで。」（共同訳 2018 年）ここはイスラエルの民を最終的には勝利に導くとは言っているが、それが異教徒に対する倍加した復讐であるなどとは一切書かれていない。

489 創世記・出エジプト記・民数記など祭司の影響が強い歴史物語にそのような表現は出て来ない。それは申命記やヨシュア記などのいわゆる申命記史観の見方である。

490 BC2～1 世紀において、ユダヤ人の中で律法の厳格な実施を主張した一派。新約聖書でのイエスに対する最大の敵対者。

491 古代イスラエルハスモン朝の王で在位 BC103～BC76 年。ヘレニズムにかぶれ名前もギリシア風にしていたがそれがファリサイ派の批判を買い、BC90 年頃内戦となったが、ヤンナイオスが勝ち、多数のファリサイ派の信徒が虐殺された。

492 詩篇の成立時期および成立事情について今日ではもはやこのような単純な解釈は許容されないし、「全く明白なこと」も論証を飛ばした誇張である。またヤンナイオスとファリサイ派との内乱はユダヤ教徒の内部での争いであり異教徒とは関係ない。

正確に判断することが出来る：つまり当該の歴史的事実の経過（例えばメギドの戦い[493]　ような）が、こういった報復と復讐の神義論とは適合していない場合である[494]。ユダヤ人の信仰はこうして本質的に[495] 復讐の信仰となった。神の命じた道徳的貞節は、復讐の希望がある故に励行される。そうしてこうした信仰はまず第一には集合的なものである：全体としての民族が高みに上げられることを経験するのであり、ただそれによってのみ個々の者もまたその栄誉を再び勝ち取るのである。それとは別に、かつそしてそれと混じって進行するのはもちろん個々の者の個別の運命に関わる神義論であるーーもちろん昔からであるがーー、そこでの問題点は何よりも全く異なった、大衆ではない社会層の出自であるヨブ記において現れているが、そこにおいて問題の解決の断念と神のその被造物に対しての絶対的な主権に身を委ねることにおいて、そこにおいてピューリタンの予定説の考え方の前奏を演じることになっており、そういった予定説の考え方は、地獄における永遠の劫罰という激しい感情がそこに加わった場合には、発生していたに違いない。しかし予定説の考え方は実際には発生しておらず、ヨブ記は知られている通り、その作者が考えていたような本来の目的[496] がほとんど理解されないままに終わっており、その結果として集合的な復讐の考え方がユダヤ人の信仰の中に硬い岩盤のように存立したのである。敬虔なユダヤ人において律法の道徳主義と分かち難く結びついた復讐の希望は、ほとんどすべての捕囚期および捕囚後の聖典に一貫して見られるものであるが、それは 2500 年の長きにわたって、二つの断ち切り難い鎖――すなわち、異邦世界からの宗教的に聖化された［選民としての］分離と、ユダヤ人の神による現世の約束――に拘束されたこの民族において、ほとんどすべての神への礼拝のたびごとに、意識的にせよ無意識的にせよ、新たに培われ続けてきたのであるが、しかし、メシアの出現は待ち続けるほかないという状況のもと

---

493 BC609 年に起きた、エジプトとユダ王国の戦い。この戦いでヤハウェの敬虔な信者であった王であったヨシヤ（名前の意味はヤハウェが助ける）が戦死している。

494 つまり旧約聖書の描写が復讐史観から外れていれば、それはほぼ歴史的事実に近いと判断出来るということ。但しこの復讐史観自体がかなり眉唾なのでこの判定基準もかなり怪しい。

495 原語は κατ’ ἐξοχήν で、「（他と区別され）際だった、抜きん出た」が原義で、本質において、典型的に、といった意味である。別に wesentlich とかで十分なのにわざわざギリシア語を使っているのは、無理矢理な決めつけを誤魔化しているように感じる。なお創文社訳・折原訳は「勝義における」としているが「復讐の信仰」などという概念に勝義も狭義もなく、不適切な訳である。

496 推定ではあるが、人間の道徳性によって現世の幸福・不幸が決まるという考え方は無意味で、神の意志を人がそのような単純な仕方ではかり知ることは不可能であるということ。

で、当然のこととして、知識人層の宗教的意識においては、再三再四、純粋な神との一体性それ自体の価値によって、あるいは神の善性それ自体への穏やかで情緒的な信頼によって、さらには全世界との平和を受け入れようとする心構えによって、このような復讐への希望は後退していったのである。このようなことは特に次の場合によく起きていた。つまりしばしば完全に政治的に無力という状態を強いられた[その土地に一緒に住むユダヤ人の]ゲマインデが、何とかまだ耐えられる状況にある場合で、――そのゲマインデが、例えば十字軍が派遣されていた時代などで、あるいは響き渡りながらも同時に成果の見込めない神に対しての復讐要求の叫び声が再度爆発的に起こるか、あるいは自分自身の霊魂はユダヤ人をののしる様々な敵の前で「塵と化す」ことになっても、悪しき言葉や行いから身を慎み、ただ神の命じる所を無言で遂行し、その心を神に対して固く保つことだけを心がけると祈るかのどちらかであった、そういう場合である。次のことはある意味途方もない歪曲であるかもしれない。つまり、ルサンチマンの中に、ユダヤ人の信仰が歴史的に大きく変化して来た中で、その本来的で決定的な要素を見出そうとすることであるが、但しその場合でも、ルサンチマンがユダヤ人の信仰において根底にある独自性に対して影響を与えたことは過小評価されるべきではない。それというのも、ルサンチマンと他の救済諸宗教との共通性を比較した場合、ルサンチマンは実際ある特殊な傾向を示しているのであり、社会的にマイナスの特権を与えられた層の他のどのような信仰においてもそのような目立った役割を演じているものはないのである。もちろん何らかの形で、全ての救済信仰――そうした救済信仰は何よりもまずマイナスの特権を与えられた社会層の人々をその支配的な信者としたのであるが――においてそういった社会層の神義論が構成要素になっていたのであり、そして祭司倫理の発達はそういう神義論について、それが特にそういった社会層の内部で構成員自身になじみの深いゲマインデ信仰の構成要素となっていた所ではどこでも、歓迎する方向に行ったのである。敬虔なヒンドゥー教徒や仏教徒であるアジア人において、そうした神義論がほぼ完全に欠如していたこと、そして社会革命的な宗教倫理も同じく完全に欠如していたということは、輪廻転生の神義論のあり方から説明することが出来る：つまりはカーストの秩序はそのまま永遠に続くのであり、かつ絶対的に正当である、ということである。というのは前世においての徳行または罪業の結果によってカーストの中での新しい誕生が決まり、更には現在の生における振る舞いが次の生でのカースト内地位の改善の可能性を決めるからである。そこでは、神の約束によっ

て生み出された［選民としての］社会的自負と、その反対に現実においては蔑まれた状態にあることという矛盾する状態のせめぎあいの痕跡はかけらも見られない。そういった状況は[497]、ユダヤ人の、自分達の階級的地位がそのようにして常に緊張状態に置かれる生き方において、かつ持続する期待と恐れを持たない希望を持つことによって、彼らの現世に対する素直な見方を失わせたのである。そしてユダヤ人による神なき異教徒への宗教的批判は、それは無慈悲な侮蔑として戻って来たが、そのことが逆にもたらしたのは、常に覚醒して、しばしば怒りも伴い、また一方で[498] 常に秘かな自己批判によって省みられる、自身の律法遵守の姿勢への注視である。そこに登場するのは、決議論的な[499]、同じ民族の仲間の宗教的な義務について、生涯に渡って訓練された［生活の］細かな点までの見直しであり――それの正しさはなるほど最終的にはヤハウェの恩恵が与えられるかどうかにより決定されるとはいえ――そして捕囚後の時期の多くの［宗教的］作品に特徴的に際立っているのは、この空しい世の全ての意味に対しての絶望が入り交じった状態であり、神が下す罰への屈服、高慢により神の怒りを受けることへの心配、そして不安に満ちた、儀礼的－習俗的な［律法に対する］無謬性へのこだわりであり、その無謬性はユダヤ人に対して、そのそれぞれの死に物狂いの努力が、もはや他者からの尊敬を得るためではなく、自身の自尊心と体面感情を保つために強制されたのである。体面感情というのものは、――最終的にはしかしヤハウェの約束の成就こそが、神の御前でのその時々の自分本来の価値を計る尺度でなければならなかったが、――それ自身は常に不安定になり、そしてそれによって再び、自分自身の人生においての全ての意味が崩壊するのではないか、ということを考慮するしかなかったのである。神から個人への恵みの明確な証拠は、ゲットーのユダヤ人にとっては実際の所、次第に程度を増して生業における成果に求めるようになっていた。しかしながら神が嘉したもう「天職」における「確証」とう考え方は、ユダヤ人については、現世内禁欲がその者に認められるという形では当てはまら

---

497 以下の主語は welche で創文社訳は Konflikt を受けるように訳しているが、Konflikt は男性名詞なので文法的には成立しない。ここではその前の Lage や Realität をまとめて受けていると解釈し「そう言った状況は」と訳した。

498 原文は weil であるが理由を示していると解釈するのは無理があるため、古い語義である「～の間、一方で」と解釈した。Weil と英語の While は元々同語源の語である。

499 ここでの意味は律法に照らし合わせて、個々人の様々な行為がそれに適合しているかしていないかを確認すること。

ない。というのは、ユダヤ人にとっての神の祝福は、ピューリタンの場合に体系的で禁欲的、合理的な生活の方法論が、その人生における唯一可能な救いの確証［certitudo salutis[500]］の源泉として固く結び付けられていたのに比べれば、その程度ははるかに弱かったからである。例えば、性倫理が直接的に反禁欲的で自然主義的なものに留まっており、さらに古ユダヤの経済倫理も、そこで要請される諸関係においては非常に強く伝統主義的であったし、どのような禁欲とも無関係な、無遠慮な富の尊重によって満たされるものであっただけではなく、しかしまたユダヤ人の業誇り[501] の全体が儀礼を通じて築かれており、ヤハウェへの信仰を基礎とする宗教性の特別な色合いとどこにおいてもしばしば結び付いていた。ただユダヤ人同士の間での経済倫理についての伝統主義者の諸規定は自明のこととして、他の全ての古くからの倫理と同様に、ただ信仰上の兄弟に対してのみ全面的に適用され、外部に対してはそうではなかった。全体ではしかし、ヤハウェの諸約束はユダヤ教自体の内部においても、実際の所その中に強く混入されたルサンチマン的な道徳主義を熟成させたのである。

救済要求、神義論またはゲマインデ信仰一般が、ただマイナスの特権を与えられた社会層の基盤の上で、あるいはそれどころかただルサンチマンから成長するものと考えること、つまりただ「道徳における奴隷の反乱[502]」として考えることは、しかしながら非常に間違っていると言えよう。そうした考え方は、古キリスト教についても全く当てはまらない。確かに古キリスト教はその約束の最大の力点をまさに精神的かつ物質的に「貧しき者」に向けているのではあるが。イエスがその預言を発した対象についてとその預言から次に生じることとしては、よりむしろ次のことを認識することが出来る。それが儀礼に留まりまた外界からの隔離をもくろむ律法遵守の姿勢の価値を認めず破壊したということと、その結果として：信者の位置付けとして、カースト的に閉じ込められたパーリア民という考え方の束縛を解き放つという結果となったに違いないとい

---

500 カルヴィニズムの二重予定説（神によって救われる者と滅ぼされる者は最初から神の予定によって決められているという考え方）において、自分自身が救われる方であると確証すること。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の後半部での重要概念。

501 Werkheiligkeit、元々は「偽善」の意味であるが、ルターは信仰ではなく自分の善行だけによって救いが得られると考えていた者を Werkheilige と呼んで非難した。

502 ニーチェの「道徳の系譜」でのルサンチマンに関連した表現。

うことである。確かに原初のキリスト教の預言は、将来においての運命の補償（ラザロの伝説[503] に最もはっきりと示されている）と神のものである復讐という意味での、非常に特殊な「報い」の傾向を持っている。そして神の国はここでもまた地上の国であって、何をさておき明らかにある特殊な、またそうであってもまず第一には、古来より真の神を信仰して来たユダヤ人に選ばれた国である。しかしまさにこの特殊な、パーリア民にしみとおったルサンチマンこそが、新しい宗教の約束の論理的帰結として排除されるものなのである。そして救済のチャンスにとっての富の危険性は、少なくともイエス自身の説教として伝えられている部分においては、全くのところ禁欲という動機によるものではなく、そして他の部分でもーーイエスの取税人（パレスチナではその多くは小規模の高利貸であった）との交際について伝統的に証言されていることだけでなく、他の裕福な身分の高い者達との交際によっても証拠付けられているようにーールサンチマンという動機によるものではまったくあり得なかったのである。そこでは終末論的期待の高まりにおいての現世への無関心の方がはるかに影響が大きかった。もちろん、富める若者が「完全」になろうとする場合、つまり：イエスの弟子になることを希望すること場合は、その若者は「現世」から無条件に別れなければならなかった。しかし次のことははっきりと言明されている。つまり、神においては全てが、自分の財産から決別することの決心が付けられない富める者が天国に入ることも、それが如何に困難であれ、なお可能であるということである。

「プロレタリアの本能」は無宇宙論[504]の愛の預言者にとって縁遠いものであり、その預言者は精神的かつ物質的に貧しい者に神の御国がすぐ近くに迫っていることと悪魔の力からの解放という喜ばしき知らせをもたらすのであるが、同様にそれは、例えば現世からの絶対的な別離が救済の無条件な前提であるブッダにとっても、縁遠いものである。

「ルサンチマン」の意味の限界とあまりも普遍的に「抑圧の」図式を適用することへの疑いは、ニーチェがその図式をまたそれが全く当てはまらない例であ

---

[503] 新訳聖書、ルカ：16:19～31 の「金持ちとラザロ」のこと。貧しいラザロは死んでアブラハムの側に連れて行かれたが、金持ちは陰府でさいなまれた、という話のこと。

[504] 世界や宇宙の実在を認めず、それが神や自我の一時的な表象であるとする考え方。

る仏教に適用したという誤りにおいてどこよりも明確に現れている。この仏教は、どのようなルサンチマン的道徳主義とも根本的な対極にあるもので、それはよりむしろ誇り高き高貴な身分の者の救済教説であり、彼岸における生と同様に此岸におけるそれも等しく重視しないのであり、まずは何よりもほとんどどこにおいてもプラスの特権を持ったカースト、特に戦士のカーストから信者が集められた知識人層の教えであり、せいぜいヘレニズム的な、取り分け新プラトーン主義の、またはマーニー教あるいはグノーシス主義の救済教説と、それらは根本的には仏教の教えとは異なってはいるが、信者の社会的な出自という点で比較され得るものである。涅槃への救済を欲しない者に対して、比丘［男性の出家修行者］は極楽への生まれ変わりを含めたこの世の全てを惜しまず与える。まさにこの例が示していることは、救済の要求と倫理的な信仰はまたさらに別の源泉を持っているということで、それはマイナスの特権を与えられた者の社会的地位とも、実際的な生の状態によって制約される市民層の合理主義とも別で：つまり精神が特別に形而上学的な要求をするいう純粋な意味での知性主義であり、その精神が倫理的・宗教的な諸問題を考え抜く欲求は、物質的な困窮によって駆り立てられたのではなく、自分自身の内部の、世界をある意味のある宇宙として把握しかつその世界に対して態度決定を行うことが出来るようにするためである。諸宗教の運命は非常に大きな程度にまで様々に異なった道を辿ることになったのであるが、その際には知性主義がその方向を導いたのであり、そしてその祭司層と政治権力への様々に異なった関係によって、そういった状況は、特殊な程度にまで知性主義の担い手であった社会層が、元々そこから発生して来た出自かによって翻って制約されていた。そうした知性主義の出自としては、まずは祭司層自体がそうであったし、取り分けその者達が聖典の性格と、そしてそれらを解釈し、その解釈と正しい使い方を教える必要性によって、ある種の文献学者ツンフトとなっていた場合は特にそうであった。しかしこのことは、古代の都市国家の民族、特にフェニキア人、ギリシア人、ローマ人の宗教を一方として、また中国の倫理を他方として、全く起きなかったのである。それらの地域では、そうした出自による制約の結果、本来の神学的（ヘーシオドス）、全ての形而上的、そして倫理的な思考が祭司以外の層に担われて発達したのはごくわずかであった。それとはほぼ完全に逆の状況であったのが、インド、エジプトとバビロニア、そしてゾロアスター教の信者において、イスラム教と古代と中世のキリスト教、更には神学という意味での中世のキリスト教もであった。エジプトの、ゾロアスター教の、そして

一時期の古キリスト教の、さらにヴェーダの時代の、つまりまた平信徒の禁欲主義とウパニシャッド哲学以前のバラモン僧の、それほどではないにせよ、また平信徒による預言によって強く妨害されたユダヤ教の、スーフィズムの思索によって部分的に妨害されて同程度に制限されたイスラム教の、これら全ての祭司層は、宗教的な形而上学と倫理を相当程度にまで独占することが出来ていた。祭司達に並んで、または祭司達に取って代わって、仏教の全ての諸派において、イスラム教において、古代と中世でのキリスト教において、何よりも修道士または修道士的な性格を帯びているグループが、神学的または倫理的なことがらだけではなく、全ての形而上学的なことがらとかつ学問的な思考のかなりの部分一般と、さらには文学的作品制作にも従事しており、そういったことを文字文化の中で処理していた。宗教礼拝上重要な人員の中に歌手が含まれていたことは、インドでの叙事詩、叙情詩、サチュロス的詩作[505] がヴェーダの中に取り入れられたことを示しており、イスラエルでは恋愛詩が［旧約］聖書に取り入れられ[506]、詩人の情感と神秘的・霊的な事柄についての情感は心理学的には近縁のものであり、それは東洋と西洋において叙情詩において神秘主義者に役割を与えていた。しかしここでは文学的作品とその性格ではなく、信仰に影響を与える知識人層の特性によって信仰自体がどのような影響を受けたかを問題にすべきである。というのもそのような知識人層からなる祭司層の影響力は、その者達が文学作品の主要な担い手であった場合でもまた、そういった祭司層に対抗して自身の力を示していた非祭司層の状況によって非常に異なっていたからである。確かにもっとも強く祭司層特有の影響力が及んだのは、ゾロアスター教の信仰の後期の発展[507] である。エジプトとバビロニアの信仰もそれと同様であった。預言的ではあるが、そうであってもしかし申命記とまた捕囚の時代のユダヤ教も祭司層の影響を強く受けていた。後期ユダヤ教については祭司の代わりにラビが決定的に目立つ姿となっている。強く祭司的であって、それに加えて修道士が強い影響を及ぼしているのが、古代末期と中世盛期

---

505 ギリシャ神話の半人半獣サテュロスに由来し、自由奔放で反規範的、生の歓喜、滑稽さが含まれる詩作。

506 旧約聖書の「（ソロモンの）雅歌」のこと。恋愛と男女相互の賛美を歌い上げたものであるが、解釈としてはユダヤ民族と神の関係のことを歌っているとされる。

507 ヴェーバーがどの時代を想定しているかは不明であるが、一般的には 3 世紀になって成立したサーサーン朝ペルシアでゾロアスター教が国教とされた時点を言っていると思われる。BC6 世紀に成立したアケメネス朝ペルシアでのゾロアスター教の地位については現代では議論がある。

のキリスト教であり、これについては反宗教改革において再現している。非常に強く牧師によって担われたのはルター派とまた初期カルヴァン派の信仰であった。非常に顕著なまでにバラモンによって形成されまたその影響を受けているのは、少なくとも制度的・社会的な構成要素を中心に見る場合には、ヒンドゥー教であり、取り分けカースト制度であり、その制度はバラモンが移り住んだどこの場所においても成立しており、更にはその社会的な階層は最終的にはどこにおいても、バラモンによる個々のカースト階層の評価によって割り当てられた階級秩序によって決められていた。完全に修道士（修行僧）の影響を受けているのは仏教であり、その全ての変種、特にラマ教（チベット仏教）も含めてそうであり、それに比べたら程度は落ちるが、東方教会のキリスト教の信仰を持った広範な社会層もまたそういう傾向を持っている。しかしここで我々にとって特に関心があるのは、一方では非祭司層の、つまり修道士知識人層と並んで平信徒の知識人層が祭司層とどのような関係にあったかであり、そして他方では知識人層の信仰との関係であり、またその宗教ゲマインシャフトの中での位置付けである。その点についてまず何よりも基本的で重要な事実は：アジアにおいて規模の大きい宗教の教説が全て知識人による創造であるということである。仏教の救済教説はジャイナ教のそれと全てのそれらに関係した教説と同様に、貴族の知識人層でヴェーダの教養を持った者達によって担われたのであり（それが厳密な意味で専門的では必ずしもなかったとしても）、その教養がインドにおいての貴族の教育の一部であったのであるが、取り分けクシャトリア貴族に属し、バラモンに対抗する意識のあった者達によって担われたのである。中国では、儒教の担い手は、その創始者自身も含め、公式には道教の創始者とされている老子と同様に、自身が古典文献の教養を持った官吏であったか、またはそれに相当する教養を持った哲学者であった。ギリシア哲学のほとんど全ての原理的な方向は、インドでも中国でも、それらの相当物はしばしば大きく変更されてはいるが、見出すことが出来る。世の中で通用する倫理としての儒教は全く古典文献の教養の継承者としての官吏によって担われたが、但し一方では道教は大衆的な呪術の実践となっていた[508]。ヒンドゥー教における様々な大改革は、バラモン的な教養を持った貴族の知識人層によて行われたものであったが、但しそれにもかかわらず後の教団の結成は部分的にはより下

[508] 道教は元々がそういう民間の呪術的信仰なのであり、老子が開いた道教がそういったものに性格を変えたということではなく、老子が道教の神に祭り上げられたのはずっと後のことである。

位のカーストの成員の手によって行われ、そこでの経過は次のものとは異なっていた。一つは北ヨーロッパの同様に専門家であって聖職者としての教養を持った者達による改革、つまりカトリックの反宗教改革であるが、それはまず第一には弁論術の訓練を受けた、サルメロンやライネス[509] などのイエズス会士を中心に行われたものであり、更にはもう一つは神秘主義と正統信仰を混合したような形のイスラム教の教義の改変（アル＝ガザーリー[510]）であり、その指導は一部では公式の宗教上の階層組織によって行われ、また別の部分では神学的な教養を持った者から新たに形成された官職貴族層によって行われた。しかし同様に、近東においてのマーニー教とグノーシス主義の双方ともその救済教説は非常に特殊な知識人層による宗教であり、その創始者だけでなく、その本来の担い手についてもそうであり、更にはまたその救済教説の性格についてもそうである。しかも、上記の全ての場合において、それぞれに異なってはいたものの、知識人層は相対的には非常に高貴な人々によって占められていたのであり、哲学的教養を身に付けており、それは例えばギリシア哲学の諸派のや、あるいは中世末期の修道僧のあるいはまた世俗的・人文主義的な大学教育の結果としての教養に相当するものであり、そういった高貴な知識人層が該当する倫理や救済教説の担い手であったのである。さて知識人層は、ある自分に与えられた宗教状況の中にあって、あるいは学校のような形での経営の立場から、それは例えばプラトーンのアカデメイアとそれに類したギリシアの哲学学校に似たものであったが、それらの例と同じく、既存の宗教的実践については公的にはまったく何の立場表明もせず、そういった宗教的実践から外面的に直接的な関与を避けるのではなく、そうではなくて哲学的にそれを再解釈するかあるいはまた単純に無視したのである。公的な礼拝の主催者、つまりは中国での礼拝義務を負わされていた国家官吏層と、インドにおてのバラモンの側の立場からは、そういった高貴な知識人層の教義を次の段階としては、正統なものとして扱うか、あるいは（中国においての例えば唯物論や、インドでの二元論的サ

---

509 二人とも、イグナティウス・デ・ロヨラやフランシスコ・ザビエルらと共にイエズス会を創設したスペイン人の司祭・神学者。

510 ガザーリーまたはアル＝ガザーリー、1058～1111 年、ペルシアのイスラム神学者で神秘主義者（スーフィー）、ムハンマド以降最大のイスラム教徒とされ、スンナ派がイスラム教の中で多数派となるのに大きく貢献した。

ーンキヤ哲学[511] のように）異端として扱うかである。こうした主として学問的に方向付けられ、ただ間接的にのみ実践的な信仰と関係する動きについては、我々が解明しようとする関係という点で、これ以上は重要性が薄い。そちらではなくて［我々にとって関心があるのは］他の、つまり非常に特殊な形である宗教倫理の創造に向けられた上述した動き、それの隣に並んで見える現象としては、西洋古代でのピュータゴラス派と新プラトン主義[512] があるが、ーーつまりは知識人の動きであり、それは社会的に見てプラスの特権を持った層によって、もっぱらそこからそういった動きが発生したか、あるいはそういった者達の子孫によって、それが推進されたかまたは強く影響を受けたかである。ある民族の社会的にプラスの特権を与えられた層が救済信仰を発展させたのは、通常の場合は、更にはもっとも継続的にそうさせたのは、その層が非武装化されて政治的活動への可能性と関心から閉め出された場合である。そのため、救済信仰が典型的に出現するのは、それが貴族であれ市民であれ支配者に［一旦は］なった社会層が、官僚制的・軍事的な統一国家の権力によって、発展させられながらも非政治化された場合[513] か、あるいは自ら何らかの理由でそこから身を引いたかの場合であり、つまりはその者達にとっての心の中での最終的な思想・心理上の論理帰結に至るまでに、知的な教養を発展させることが、この世の中での外面的な諸事に実務的に関与することよりも重要になった場合である。救済信仰がそうした場合に初めて発生するのではない。それとは反対に、当該の精神的な諸概念は、状況によっては、まさに政治・社会的な激動の時代に、無前提の思索の結果として、成長していることがある。しかしこういった救済信仰、つまり最初は地下に留まっている感情は、規則的なことと

---

[511] インド六派哲学の一つで、カピラが開祖と言われている。「ウパニシャッド」や「マハーバーラタ」の中にも紹介されている説で、サーンキヤとは「数、熟考」を意味する。BC5 世紀にイーシュバラクリシュナが教説をまとめた「サーンキヤ・カーリカー」が基本的な教説書となった。精神的な神我と物質的な自性の二元論により世界の変転を説明し、神我の自覚により解脱へ至るというのが基本的な考え方である。ちなみにヴェーバーは異端としているが、ヒンドゥー教においてカトリックのような正統信仰は存在せず時代によって移り変わっており、またサーンキヤ哲学はヴェーダを否定しないので正統信仰の一種である。

[512] 3 世紀のローマでプロティノスがギリシア哲学を学び、プラトン哲学を再興しようとしたもので、特に一者（ト・ヘン）からの流出によってこの世界が創造されたという考え方を特徴とする。この一者という考え方がキリスト教と結びつき、アウグスティヌスらの教父が新プラトン主義を取り入れた。

[513] おそらくはここでヴェーバーが想定しているのは主に古代ローマにおいて貴族が一旦は支配層でありながら帝政期には政治権力を失い地方の大地主に変わった行った例と、ピューリタンが一旦は清教徒革命で政治権力を得たものの、後に王政復古で政治から閉め出された例ではないかと思われる。

して、知識人層の非政治化が行われた時に始めて、支配的なものとなるのが常である。儒教は、強力な権力を手にした官吏層の倫理であるが、全ての救済信仰を拒絶している。ジャイナ教と仏教はーーそれは儒教的な現世適合に対して根本的に対極を成しているがーー徹底的に非政治的・平和主義的、そして現世拒否的な性質を持つ知識人的心性の明確な表出である。しかし次のことは不明である。つまり一時的には相当な数に上ったインドにおけるジャイナ教や仏教の信者層が、それらの者を非政治化するように作用したその時代の出来事によって、その数を増加させることになったのかどうかということである。アレクサンダー大王の侵入［BC327～BC325］以前の、どのような政治的な熱情も欠いている、インドにおいての小諸侯の小都市国家の乱立状態が、それはその当時次第にどこにおいても勢力を拡大していたバラモン層の反対に位置していたが、そこにおいて知的訓練を受けた貴族の小集団がその興味を政治以外に向けようとするのは、そのこと自体はあり得ることである。バラモンのヴァーナプラスタ[514] としての正規の引退、つまりその者が世俗から身を退くこととそれについての一般に広くあった神聖視は、そこからバラモン以外の層の禁欲（沙門）の追随者の発展をもたらしたのであるがーー逆に子供たちの子供［孫］を持つに至ったバラモンへの引退の勧告が、両方の現象の内でより後代のものであり、むしろ民間においての沙門の増加ということが受け継がれたのではない限りはそうである。どちらの場合でも沙門は、禁欲的カリスマの持ち主として、一般大衆の評価においてはまもな公的な祭司層に比べて優る存在となった。インドにおいては上流階級においての修行僧的な非政治主義がこういった形で既にかなり早い時代からこの地域特有のものとして、非政治的救済教説が成立するよりもはるか前に存在していた。近東における諸救済宗教は、秘教的なものであれ、預言的な性格を持つものでまた同様に平信徒の知性主義に担われたオリエントやヘレニズム地域のものであれ、より宗教的性格が強いものであれ、より哲学的な救済教説であれ、それらは（一般的に言って社会的にプラスの特権を与えられた層を信者として捉えている限りにおいて）ほとんど例外なく、教養層が政治的な影響や活動から、強制によってかあるいは自発的にか身を退いた結果としての現象である。救済信仰へ転換した別の例としてはバビ

514 ヒンドゥー教のバラモン、クシャトリア、ヴァイシャの 3 つのカースト層に属する男子に適用される人生の時期の四区分の内の一つで、林住期として森の中に隠棲して修行すべきとされる時期のこと。出家して修行するという考え方が、壮年期には適用されず晩年になってからのみ適用されている。

ロニアの宗教があり、それはバビロニア外部を起源とする宗教上の構成要素とも混じり合った結果であるが、それが初めて達成されたのはマンダ教[515] においてであり、近東の知識人層の信仰はまずはミトラ教や他の救済礼拝への参加を通じて起こり、次にグノーシス主義やマーニー教において完成し、またこの地域においても教養人層の全ての政治的関心が放棄された後に起きている。救済信仰自体は、ピュータゴラスの教派が形成される前の時代から既に、ギリシア人の知識人層の中で常に存在していた。しかし、救済信仰はギリシアの政治的権力を持った社会層を支配することはなかった。後期のギリシア人とローマ人の貴族層の平信徒グループにおいての、救済礼拝と哲学的救済教説の宣教の成功は、そういった層の政治的活動からの最終的な離脱との並行現象になっている。そして我々ドイツの知識人層が度々口にするいわゆる何か「宗教的な」関心というものは、政治的な幻滅とそれによって引き起こされた政治的無関心とに密接に関連している。

プラスの特権を与えられた階級の出自である貴族の救済に対する憧れは一般に、特殊な形での主知主義的な救済への資格という考え方と結び付いた、後で分析することになる[516] 特有の「啓示」的神秘主義に向かう傾向を持っている。そこから生じるのは、本能的なこと、身体的なこと、肉欲的なものを、――心的な経験として――この特殊な意味での救済に至る道から逸脱させる誘惑として非常に低く評価することである。通常の性欲を、昂進させたり、様々な形での洗練を図ったり、同時に代償・解除反応[517] のために抑え付けるといったことが、その際に同じく知識人以外の何物でもない生き方によって制限され、時折はおそらくは今日の精神病理学によってもまだ一義的な法則として解明出来ていない役割を演じているのであるが、ある特定の諸現象、つまりはグノーシス主義の密儀の現象のようなものが――農民の乱交騒ぎの代わりに洗練された［生殖につながらない］マス

---

[515] 正確な発祥時期は不明で 1～2 世紀頃と言われているが、メソポタミア南部で成立したグノーシス主義の一派で、現在も信者が存在している唯一のグノーシス主義系の教派。ユダヤ教系のグノーシス主義であるが、旧約聖書もイエス・キリストも否定し、洗礼者ヨハネを重視する。光と闇の二元論で現世を説明する典型的なグノーシス主義の教義を持っている。

[516] 第 10 章の「救済の方法とその生活実践への影響」。

[517] 心理学・精神病理学で、性欲を満たす代わりにスポーツに打ち込むといったものが代償反応、（解）除反応とは抑圧されて無意識になっているものの記憶を復活させそれを言語や動作で表出して、過去の緊張の解放を図るもの。PTSD におけるフラッシュバックの意味でも使われる。

ターベーション的なもの[518] を用いるものであるが――明らかに類推出来るように思われる。こういった宗教の非合理化をもたらす純粋に心理的な制約条件と混じり合っているのは、知性主義において自然に出てくる合理主義への要求であり、それは世界を意味のある宇宙として把握しようとするのであるが、その所産としては同様に（この後すぐ詳論することになる）インドの業の教説と、それの仏教よる修正版があり、また例えばイスラエルにおいてのおそらくは貴族の知識人サークルの出身者によって書かれたと思われるヨブ記や、エジプトの文献においての類似の問題設定、グノーシス主義の思索とマーニー教における二元論もそうである。

救済教説と同様にまたある倫理が、主知主義に由来していることは、それに相当する信仰が次の段階で大衆宗教となった場合は、非常に規則的なこととして次の帰結が生じている。それは、秘教であれ、あるいはむしろ貴族の身分上の倫理であって高度な知的訓練を受けた者達にとって必要なこととしてであれ、大衆化された、呪術的に救世主による救済という形に変化させられ、非知識人層の要求に合致している、公的な信仰の内部で成立するようになる、ということである。それで全く救済とは縁遠い［が倫理ではある］儒教の官僚主義の身分倫理が、それと並んで道教の呪術と仏教の秘跡的[519]・儀式的な恩恵付与が大衆的信仰として化石化していて、古典の教養を持った者達からは軽蔑されながらも、存続し続けていたのである。同様に［インドでは］仏教の修行僧身分の救済倫理が、平信徒の呪術と偶像崇拝、そしてタブー的な魔術の存続とそしてヒンドゥー教においての救世主信仰[520] の新たな発展と併存している。またはしかし、知識人の信仰がある位階に任ずる叙階式の秘儀教授の形式を受け入れるが――それは丁度グノーシス

---

518 いわゆるマスターベーションだけではなく、旧約聖書でのオナンの行為のような膣外射精など、生殖につながらない性行為全般を指していると思われる。グノーシス主義の教典や神話には、そういった生殖につながる性行為を低く見る記述や、また性行為そのものが人間の堕落の原因や原罪として描かれているものが多くある。

519 Sakrament（秘跡）はキリスト教用語でしかないが、ここでは何らかの行為が宗教的な意味を持つということをおそらく言っているのであり、例えば仏教における読経や加持祈祷などを想定していると思われる。これもまたキリスト教用語を安易に他の宗教へ転用するヴェーバーの悪い癖である。

520 ヴィシュヌ信仰のこと。ヴィシュヌは様々な化身の姿で世の中が悪によって脅かされたりした時には地上に現れそれらを打ち破ると信じられていた。

主義やそれに類した崇拝のようにーーその位階の獲得は啓示の光を受けていない「単なる信者[521]」は除外されたままになっている。

知識人が求める救済は常に、「内的困難」からの救済であり、それによって一面では生からは疎遠であり、他面では、特権を与えられていない社会層に特有の外面的な困難の救済に比べ、より原理的により体系的に把握されるという性格を持っている。知識人は多数の道の上で、その道それぞれでの決疑論[522] は無限に広がって行くものであるが、その者の生き方にある一貫した「意義」をもたらすこと、つまりは自分自身との、人間との、宇宙との「一元化」を探し求める。知識人とは、「世界」という概念を、一つの「意義」の問題として受け入れようとする者である。

主知主義が魔術信仰を斥ける程に、それだけ一層世界における諸事象が「呪術から解放」され、その魔術的な意義内容が失われ、ただ単に「存在し」そして「起きる」だけのものとなり、しかしそれ以上のことは「意味し」なくなり、またより一層切迫したこととして、世の中と「生き方」に対する要求が、ますます全体として、それらが意味を持ちかつ「意義深い」ものとして整理されるべきという形で、出て来ることになる。

こうした要求と世界の現実とその秩序、そして生きていく上での様々な可能性との葛藤は、その中において特殊な知識人の現世逃避を引き起こすことになり、それは絶対的な孤独へのある種の逃避である一方で、またーー近代においてはーー人間の秩序とは無関係な「自然」（ルソー[523]）と現世逃避的なロマン主義への逃避でもあり、その例としては人間的因習に害されていない「民衆」への逃避（ロシアのナロードニキ主義[524]）があり、より瞑想的にあるいはより積極的に禁欲に

---

[521] 原語は Pistiker、ギリシア語の πιστις（信仰）に留まる人を言い、グノーシス主義ではグノーシス（叡智）に未だ達していない人のことである。

[522] 訳注 46 参照。ここではそれぞれの道［分野］で基本原則と特殊ケースの整合性を考えるということ。

[523] ルソーは社会が人間を堕落させたのであって、「自然に帰れ　retour à la nature」と言ったとされている。

[524] 原語は” Umodnitschestwo”だが、これに相当するロシア語は存在せず。全集は”Narodonitschestwo”に変更している。

向かうことがあるが、更にはより個人的な救済またはより集合的・倫理的・革命的な世の中の変革を目指すというのもあり得る。こうした全ての非政治的な主知主義に等しく見られる諸傾向は、場合によってはまた宗教的救済教説としても現れることが有り得るし、実際に折に触れてそうだったのである。知識人の信仰の特殊な現世逃避的性格は、ここにもまたその根源を持っている。

このような哲学的な、－－平均して－－社会的・経済的に生活に余裕がある諸階級、特に非政治的な貴族またはレンテ生活者[525]、官僚、教会の、修道院の－－または他の何らかの形のプフリュンデ[526] 生活者によって担われた主知主義はしかし、主知主義の唯一のものではないし、またしばしば宗教的に特別に重要なものでもない。

それ以外に存在しているのは：疑似プロレタリア的[527] な主知主義で、それは貴族の主知主義と至る所で流動的な移行関係を成して結び付いているが、そしてただ、典型的に［人生の、世界の］意義をどう位置付けるかにおいてのみそれと異なっている。可能である最低限度の生活をしていて、多くはただ下級レベルと見なされている教養しか持っていない、全ての時代の小官吏と小規模のプフリュンデ生活者、特権を与えられた社会層には属していない、書記というのが特別な職業となっていた時代の文書作成の専門家、全ての種類の初等教育の教師、吟遊詩人、講義者、物語り人、吟詠者、そして他の同様の疑似プロレタリア的な職業がそういった階層に属している。とりわけ、否定的に特権づけられた社会層に属する独学の知識人が、それに属する。現在のヨーロッパについてみると、東方では、ロシアの疑似プロレタリア的農民知識人が、もっとも古典的な形態の代表例と見られようが、西方でも、社会主義的ないし無政府主義的な疑似プロレタリア知識人は、その代表例に数えられよう。しかし取り分け：マイナスの特権を与えられた社会層の独学の知識人、その例としては［ヴェーバー当時の］現在の東方

---

525 地代などの労働を伴わないで定期的に入ってくる収入によって暮らしている者。

526 レーエン（封建制に基づく土地の授与）と対比される語で、家産制国家において特定の職務についている官僚などに対し与えられる俸給のことをこう呼ぶ。また教会で聖職者に与えられる俸禄のことも指す。

527 純粋なプロレタリアだけではなく、生活上十分な余裕を持っていない全ての社会層を指して言っていると思われる。

ヨーロッパで最も古典的な形で存在しているロシアの疑似プロレタリア的農民知識人[528] が挙げられるが、その他に西欧でも社会主義的で無政府主義的なプロレタリアに属する知識人が代表的な例として挙げられるが、しかしその例としては更にーー全く違う内容のものがありーー19 世紀前半においてもまだ聖書堅持で有名だったオランダの農民[529]、17 世紀においてのイングランドの小市民から成るピューリタン、しかし同様に全ての時代と民族においての宗教的な関心を強く持っていた職人達[530]、取り分けかつまた他方で、まったく古典的な形での敬虔なユダヤ教信者（ファリサイ人、ハシディズム[531]信者、そして毎日律法を読むユダヤ人の敬虔な信者大衆一般）もその例である。ここで「パーリア的」主知主義を問題にする限りにおいては、ーー全ての疑似プロレタリア的小プフリュンデ生活者と、ロシアの農民と、多かれ少なかれ「流浪する」人々においてのように、ーーその主知主義の強度というのは次のことが要因になっている。つまり、社会的な階層の外側でまたはその最下層に存在している社会層は、ほとんど社会的な諸慣習に対して、外的秩序に関してであれ一般的な考え方に関してであれ、アルキメデスの力点[532] に立っているということである。それ故にその者達は一般的な慣習に縛られない独自の立場によって、宇宙の「意義」を考えることと、ある強い、物質的な観点に妨げられない、倫理的で宗教的な情熱について資格・能力を与えられている[533]。その者達が、宗教的には独学で学んだ小市民層のように、中間層に属する限りにおいては、その宗教的な要求は倫理的・厳格主義的なものとなるか、あるいはオカルティズム的傾向を取るものとなることが多い。職人達の主知主義は倫理的・厳格主義的とオカルティズム的との中間に位置し、その意味するとこ

---

528 おそらくナロードニキのこと。

529 オランダにはスペインからの独立戦争を戦った時にカルヴァン派が中心となり、農民にもカルヴァン派が多くいた。

530 後に出てくるが、未だ Meister にはなっていない遍歴の若い職人のこと。

531 18 世紀に起こったユダヤ教の中での敬虔主義運動。

532 有名な「私に支点を与えよ、さらば地球をも動かさん」というアルキメデスの言葉の中の地球外でアルキメデスが立つ「力点」のこと。ここでは一般の人とはまったく違った独自の立脚点からものを考えられるということの比喩。

533 この箇所は「では常に放浪の生活を続けているロマ民族は何か新しい哲学や宗教思想を生み出したか」ということで簡単に反論出来る。

ろは、各地を修行のために渡り歩く［若い・まだマイスターではない］職人が宣教においては好都合だったということである[534]。

東アジアとインドでは、パーリア民族主知主義も小市民主知主義も、よく知られているように、ほぼ完全に存在しなかったのであり、その理由は小市民的主知主義にとって前提となるべき都市住民の共通感情と、魔術からの解放が存在しなかったからである。それらの地域の Ghatas[535] は、下層カーストにおいて成立した信仰においては、ほとんど全てバラモンのものから取られている。中国においては、儒教の教養に対抗しての独立した非公式の主知主義は存在していない。儒教は「高貴な人々」の、また「紳士［君子］」の倫理である。（それについてはドヴォルザーク[536] が正しく翻訳した通りである。）儒教は、全く明らかなこととして身分倫理の一種であり、より正確に言えば：身分の高い文人的教養を備えた層の礼式の一体系である。古代オリエントとエジプトにおいても、知られている限りでは事情は似ている。そういった地域の書記の主知主義は、それが倫理的・宗教的省察へと導かれている場合には、完全に、事情によっては非政治的な、しかし常に貴族的で反俗物主義的な主知主義に属している。イスラエルにおいても 事情はまったく同様である[537]。ヨブ記の著者は、宗教的な主知主義の担い手としてまた、貴族の諸一門も前提として考えている。箴言の知恵文学とそれに類するものは、高度に非政治的な教養層の国際化とその相互接触によって、そういたことはアレクサンダー大王の遠征の後にオリエントに出現したものであるが、そういったことに強く触発された性格を次の形で示している：諸箴言は一部は直接的に

---

534 この辺り、原始キリスト教において遍歴職人であったパウロが宣教の中心であったというのと、プロテスタンティズムの一部で織物職人などがその担い手であったということを無理矢理つなげようとしているだけに見える。

535 創文社訳と折原訳は「頌偈（じゅげ）」（Gāthā）としているが、これは仏教語であり不適。ただサンスクリットの Gāthā を指している可能性は高く、それを複数形にしたもので、その場合は「宗教的な韻文・詠唱」などを指していると思われる。全集は「この語の使用の意図は不明である。ゾロアスター教由来の “Gathas” という語は、この文脈では意味をなさない」としているが、ゾロアスター教とヒンドゥー教は元々一つであり、両方に共通の概念があるということであり、ここでゾロアスター教の用語として解釈する必然性はない。

536 Rudolf Dvořák、1860～1920 年、チェコの東洋学者で、” Číňana Konfucia život a nauka”などの儒教に関する書籍の作者。なお Dvořák の日本語表記は色々あるが、ここでは一番良く使われるドヴォルザークにしている。

537 全集版で ebenso、元原稿は anders。

非ユダヤ人の諸王の作品としての性格を示しており、そして概して言えば全ての「ソロモン」の名前を付けられた文献[538] は何らかの国際文化としての性格を示している。「集会の書」[539]［ベン・シラの知恵］がまさに父祖の智慧をヘレニズム化に対抗して強調しようとしているのであれば、このことが証明するのはまさにそうした傾向が成立していたことである。そして、ブーセ[540] が正しく主張しているように、当時の「律法学者」は、集会の書の内容を見る限りでは見分の広い紳士かつ文化人であり、――またマインホルト[541] が強調しているように――明白な反俗主義的な傾向を示しており、それは完全にギリシア人風であり、この書によって問いかけられているのは：農民や、鍛冶屋や、陶工が、ただ思索にふけるための余暇と勉学に身を捧ぐことによってのみ到達出来る「智慧」をどうして獲得することが出来ようか？ということである。エズラ[542] を「最初の律法学者」と描写する場合は、しかしながら一方では、預言者の周りに集まった、純粋に宗教的な関心を持った人々、宗教的空論主義者［イデオローグ］[543] の影響力の大きな地位は、それらの者がいなければ申命記の上からの強制は成功しなかったであろうが[544]、さらにずっと古いものであり、他方ではしかし卓越した、イスラム教のム

---

538 旧約聖書の「ソロモンの箴言」は作者は不明であるが、長い間にエジプトの知恵文学の影響なども受けながら複数の著者によって書かれたものに、知恵のある王として有名な「ソロモン」の名前を冠したと考えられる。

539 旧約聖書の外典の一つ。どちらかといえば日常生活への注意といった内容。ヴェーバーが「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中で、ルター翻訳の箇所でここに言及している。

540 Wilhelm Bousset、1865～1920 年、ドイツの神学者・聖書学者。初期キリスト教へのヘレニズムの影響を研究した。

541 Johannes Meinhold、1861～1937 年、ドイツのルター派の神学者。

542 エズラ記に書かれている人物で、BC458 年にバビロン捕囚の結果で一部が解放された後もなお残っていた約 5,000 人のユダヤ人をエルサレムに連れ帰ろうとし、その途中で異国人の妻を追い出すように命ずるなどユダヤ人の純粋性を取り戻そうとした。ユダヤ教の律法と生活を統合し、ユダヤ教の土台を築いたとされる。

543 元々は、Mönchen, Ideologen だが、全集では Mönchen は Menschen に変更されている、古ユダヤ教には修道僧は存在していない。ただ、ヴェーバーが Menschen みたいな曖昧な書き方をするのかという疑問は残るし、全体にユダヤ史の中での律法学者の話なので、Menschen は弱く、「律法学者という名前では呼ばれていなかったがその歴史的先駆体」ぐらいの意味と取るのが妥当であろう。

544 申命記を実際に書いたのは公式にはモーセとされるが、モーセ五書の他の四書と明らかに文体が違い、伝統的には実際はヨシュアが書いたものとされ、それがヨシヤ王の時に「発見」され、ヨシヤ王によってそれが公式の聖典とされたとされる。しかし実際には内容そのものがヨシヤ王の時に書かれたのではないか、つまり王が自分の権力強化のために作成したのではないかという仮説もあり、ヴェーバーのここの記述はそれを踏まえているように思われる。

フティー[545] にほぼ匹敵する律法学者としての地位を持つようになった者、しかしそれが第一に意味するところはヘブライ語を理解する神の命令の注解者ということに過ぎないが、それはしかし結局ペルシアの王によって全権を与えられた神権政治[546] の公的な創造者としてのエズラの地位より本質的により前のものである。律法学者の社会的な地位はしかしながら様々に変化して来ている。マカベウス家支配の時代［ハスモン朝[547]］には敬虔はーー基本的にまったく真摯な生きる上での智慧であり、例えば外国人との友愛のようなーー「教養」と同じであり、この教養（ムーサ[548]、パイデイア[549]）は徳性を涵養するための手段であり、ギリシア人の場合と同じ意味で教えることが出来るものである。もちろん敬虔な知識人達は既にその当時において、多くの詩篇作者達と全く同様に、律法遵守の姿勢がほとんど見られない富者や高慢な者達とは厳しく対立していると自覚していた。しかしそういう知識人自体も、それらの者達と社会的に同等の階級の一員であった。これに対してヘロデ王[550] の時代の律法学者の諸派は、誰の目にも明らかな異民族支配が避けがたいという事実によって増大した内面の意気阻喪と緊張感から、ある種の疑似プロレタリア的な律法解釈者の層を生み出すことになった。そういった律法解釈者は、シナゴーグ[551] においての司牧者的な助言者、説教師、そして教師でありーーまたサンヘドリン[552] にも代表者として参加しーー厳密に律法を遵守する教団に属するユダヤ人（ハヴェリーム[553]）のペルーシーム（ファリサ

---

545 シャーリア（イスラム法）の内容に精通し、その解釈と適用について判断するイスラム教における宗教的指導者。

546 ペルシア王、特にキュロス 2 世はユダヤ人に対して寛容政策を取り、神殿の再建を許可し、祭司や律法学者が支配する神権政治をペルシア帝国の総督（サトラップ）の管理下に許可した。

547 紀元前 2 世紀にハスモン家の祭祀一族であったユダス・マカバイオスがセレウコス朝シリアに対して戦いを起こして勝利し、紀元前 142 年にユダスの弟シモンによりハスモン朝が成立した。

548 芸術のこと。

549 ギリシアにおける教育・文化・教養のことで、いわゆるリベラルアーツの元になったもの。

550 在位 37～44 年にローマ公認のユダヤの支配者であったヘロデ・アグリッパ 1 世のこと。

551 ユダヤ教における会堂であって、最初に登場したのはバビロン捕囚期とされる。礼拝の場であるだけでなく、教育や学習の場、結婚式や地域コミュニティーの集会などにも使われる。

552 古代ユダヤのエルサレムにおいての最高議会であり最高裁判所でもあったもの。71 人のサドカイ派やファリサイ派の長老から構成される。

553 ヘブライ語で「仲間」「友達」の複数形。

イ派[554]）という意味での民衆的な敬虔さという特徴を持っており；この種類の活動はその後ユダヤ教団においての官吏的な存在となったラビ[555] 職に移行している。そういった律法解釈者に対立していたのは、その結果として生じた小市民的・パーリア民族的主知主義の巨大な拡がりであり、それと同様のものはどの他の民族においても見られないものであり：文章を書く技法と同様にある種の「一般向け小学校」による決疑論的思考の体系的な教育は、既にアレクサンドリアのフィロン[556] において、ユダヤ人の特質とされていた。こういった社会層の影響がまず現れたのは、ユダヤ人の都市在住者において、律法遵守と経典宗教においての律法研究という形の祭式によって、預言者的活動が代替された、ということにおいてである。

こういったユダヤ人大衆の、全ての秘教的制度から全く遠ざかっていた知識人層は、近東・ヘレニズム地域の社会においての哲学者や秘教の司祭の集団に比べて、社会的にはっきりと下位に置かれていた。しかし疑い無く他方では、既に紀元前にて、ヘレニズムのオリエントにおいて、様々な社会的階層の隅々にまで到達する主知主義が存在しており、それは様々な秘蹟的な救済祭式と聖別の中で、寓話と思弁によって似たような救済の教義学を作り出しており、それは大半が中間階層に属していたオルペウス教徒が成したこととほぼ同じであった。少なくともパウロのようなディアスポラ[557] の律法学者はこういった秘教と救済に関する思弁ーーミトラ教はキリキア[558] にてポンペイウス[559] の時代に海賊達の信仰として

---

554 元々不浄な人々や食べ物からの「分離」を主張し、厳格な律法遵守を行うユダヤ教の一派で、新約聖書でイエスが度々非難の対象にしている人々。ユダヤ戦争の結果としての神殿の破壊後にラビ的なユダヤ教の母体として主流派になった。なおペルーシームがヘブライ語の本来の呼び方、Φαρισαῖοι（ファリサイオイ）は新約聖書に登場するギリシア語での表記。

555 元々はヘブライ語で「師」「先生」といった意味で、新約聖書の中ではイエスもラビと呼ばれている。ディアスポラ後のユダヤ教で宗教行事や教育を行う教師や指導者のこと。

556 紀元前後のユダヤ人哲学者で、ギリシア哲学をユダヤ教の解釈に応用した。ユダヤ教よりもむしろキリスト教においてヨハネ福音書に見られるような「イエス＝ロゴス」論に確立に大きな影響を与えた。

557 ユダヤ人について言う場合には、早い段階ではバビロン捕囚の時代から、決定的にはユダヤ戦争の敗北で完全に故郷を失ったユダヤ人が主としてオリエントの様々な都市に移り住んだことを言う。

558 現在のトルコ南部で地中海に面した地域。

559 グナエウス・ポンペイウス・マグヌス（Gnaeus Pompeius Magnus）、紀元前 106 年～紀元前 48 年、ローマの軍人・政治家で、カエサル・クラッススと一緒に第 1 回三頭政治を行った。また紀元前 67 年に大規模な海賊討伐を行い、地中海の海賊をほぼ潰滅させた。

広まり、それがまた特にタルソス[560] ではようやく紀元後になってはっきりと碑文により証明されるのであるがーーを間違いなく良く知っていてかつそれらを憎んでいた。確からしいこととしてはしかし、様々に形作られかつ起源も色々な救済論の希望は、またユダヤの人々、特に地方のユダヤの人々の間において、古くからそういった主知主義と並行して存在していた；そうでなければ支配層となるユダヤ人の未来においての君主という考えに並んで、既に預言者の時代において、荷運び用のロバに乗ってやって来る貧しい人々の王[561] という考えが成立することはなかったであろうし、そして「人の子」という概念[562]（文法的には明らかにセム語系の語構成である）が考え出されることは無かったであろう。全ての複雑な、純粋に自然においての経過に基づく神話や、ある良き未来の王がどこかで既に隠れて生きているという素朴な予言を超えるような、抽象的な概念を解きほぐし、そして宇宙的な展望を広げるような救済論についてはしかしながら、常に平信徒による主知主義が、場合によっては貴族のまたはパーリア的知性主義が、何らかの形で関わっている。先に挙げた律法学者達とその者達によって育てられた小市民的主知主義はいまや、ユダヤ人集団から発してまた初期キリスト教の中にも入り込んでいった。一人の職人であったパウロは、この職人であったということは明らかに後期ユダヤ教の律法学者の多くがそうであったのでだが、シラ書の時代の反俗主義的な知恵の教えに対してはまったく対照的な立場にあったが、次のような類型の典型的な代表者の一人であった（ただもちろん彼においては、より強くそしてより特別なものがただこの要素以外にも見られるが）；パウロの「叡智［グノーシス］」は、それがその語によって理解されるような思弁的・ヘレニズムーオリエント的な知識人層からまったく遠く離れたものだったが、後の時代になっても引き続きマルキオン主義[563] においての中心的な内容を与えることが出来ていた。主知主義の要素、それはただ神によって召された者だけが主の譬

---

560 ローマの属州キリキアの首都であり、またパウロの出身地でもある。

561 参考：ゼカリヤ書 9:9 新共同訳 「娘シオンよ、大いに踊れ。 娘エルサレムよ、歓呼の声をあげよ。 見よ、あなたの王が来る。 彼は神に従い、勝利を与えられた者 高ぶることなく、ろばに乗って来る 雌ろばの子であるろばに乗って。」

562 セム語系のヘブライ語では「ベン・アーダーム」であり、単に「人間」「死すべきもの」という意味。旧約のエゼキエル書の預言者や新約のイエスがこう自分のことを呼んだ。

563 2 世紀にマルキオンによって主唱され異端とされたがかなりの勢力を持ったキリスト教の一主義であり、パウロの反律法主義とグノーシス主義に強く影響を受けている。新約の神と旧約の神を別とした点はまさにグノーシス主義的である。

えを理解したということの自負の中に存在しているが、それはまたパウロにおいては、真の認識は「ユダヤ人にはつまづかせるもの、異邦人には愚かなもの[564]」であるという自負において強く特徴付けられている。パウロの「肉体」と「霊」の二元論は、確かにある別の概念[565] に埋め込まれてはいるものの、それ故に肉欲に対しての、典型的な主知主義的救済論の態度とも関連している；おそらくはギリシア哲学について、ある種のいくばくかの表面的な知見も持っていたように思われる。特に、彼の回心[566] はただ幻覚として見たという意味でのビジョンというだけではなく、同時にまた復活した者［イエス］の個人的な運命と、彼がよく知っていたオリエントの救世主による救済論とその礼拝実践という一般概念も、自分の内部で実際的に一つにして見たという意味でのビジョンでもあり、彼にとってはその概念の中へいまやユダヤの預言による様々な約束も組み入れらるのである。パウロの使徒書簡はその論証において、小市民的主知主義の弁論術の最高レベルの典型である：驚くべきは、「ローマの信徒への手紙」のような文書において、パウロがそれを送った社会層について、いかに高度な直接的「論理的想像力」が前提として要求されていたかであるが[567]、しかしそうは言っても、彼の信仰義認論[568] が受け入れられたのではなく、彼の聖霊と信徒の集まりとの関係についての概念と、現世の日常的な出来事に対しての相対的な適応こそが、実際にはその当時受け入れられたものである、ということはこの上もなく確かである。しかしながらディアスポラのユダヤ人達には、パウロの弁論術は律法学者の訓練を

---

564 コリント人への第一の手紙 1:23 新共同訳「わたしたちは、十字架につけられたキリストを宣べ伝えています。すなわち、ユダヤ人にはつまずかせるもの、異邦人には愚かなものですが、」なお、この「異邦人には」は元は ἔλλησιν だが、新約聖書では特にユダヤ人と対置される場合はギリシア人だけでなく「（ヘレニズム地域の）異邦人全般」の意味とされる。

565 ギリシア哲学的な「身体」対「魂」ではなく、「サルクス（肉）」の生まれつき罪に傾く性質を持ったものと、「聖霊」であるプネウマとの二元論。

566 新約聖書使徒言行録 9 参照。パウロは元サウロと言い、キリスト教徒を迫害していたが、ダマスコに向かう途上で光に打たれ、「サウル、サウル、なぜ私を迫害するのか」というイエスの声を聞き、これによってキリスト教徒に回心した。「サウロの回心」と言う。しかしそこでサウロがイエスの個人的運命を見たなどとは一言も書かれておらず、ヴェーバーの脚色がかなり入っている。

567 パウロが「ローマ人への手紙」で高度な論理的な内容を述べたとしても、それが即ち受け取った側が全員それを理解出来るレベルにあったことにはならず、ここは例によってヴェーバーの論理の飛躍である。ローマ人側の一部に高度な論理も理解出来る者がいて、その者が他の者に内容を説明したという方がはるかに自然である。

568 人は律法の遵守によって神により義とされるのではなく、ただ信仰によってのみそうされるという考え方。パウロだけでなくルターの中心的な思想でもある。

許しがたいまでに悪用したものと映ったに違いないが、その者達の燃え上がった怒りがまさにパウロに対して向けられたのであるが、そのことが示しているのはただ、その方法論がまさしくこの種の小市民的主知主義の典型そのものだったということである。この類型はさらに初期のキリスト教の信徒集団においての「教師」（ディダスカロイ[569]）のカリスマ的な位置付けにおいてもなお続いており（ディダケー[570] においてもなお）、そしてハルナック[571] は「ヘブライ人への手紙」の中にその解釈の方法論についての一つの見本を見出している。次の段階で小市民的主知主義は、次第に力を付けて登場して来た司教と司祭達の、教団における宗教的指導の独占によって消滅し、キリスト教護教者と、次にギリシア的教養を備えた者の主知主義、ほとんど例外なく聖職者に属していた長老達、そして教義学者、素人的に神学の知識を身に付けた皇帝などがその代わりに登場し、最終的にはオリエントにおいて、社会的に最下層で、非ギリシア人の層から修道士が徴募されるということになり、聖画像論争[572] にて勝利を得た後に、優位に立つことになった。先に言及したような形式主義的な弁論術は、今述べたような全ての社会的グループに共通のものであったが、東方教会においての半ば原始的で魔術的な自己神格化の理想と一緒になって、再度完全に根絶やしされるということは、決して起きなかった。しかしながら初期キリスト教の運命にとって決定的であったのは、それが発生から判断しても、またその典型的な担い手や、そしてこの担い手によって決定的なものと見られた自身の宗教的な生き方の内容から判断しても、救済教説であったのであり、それはその救済論的神話の大部分を一般的なオリエント的な思考の枠組みと、ひょっとしたら多くを直接的に変形させ、あるいは借りて来て、共有していたとしても、そしてパウロは律法学者としての方法論を引き継いだとしても、それでもなお非常にはっきりと意識されていたこととして、かつ首尾一貫して、そういった救済教説は主知主義に対して最初から反

---

569 ギリシア語で教師のことで、初期キリスト教において、宗教的な教えを授ける・伝える者達（教父など）のことを言う。

570 Διδαχή、「12 使徒の遺訓」と訳され、シリアにおいて 1 世紀後半または 2 世紀頃成立したとされる、最初のカテキズム（教理問答）。

571 Adolf von Harnack、1851～1930 年、ドイツの教会史家、プロテスタントの神学者、教父学研究者。

572 8～9 世紀にビザンツ帝国でキリストや聖人の画像（イコン）を崇拝するのを認める・認めないで起きた論争・紛争のこと。皇帝側はイコンを禁止してそれを破壊した（イコノクラスム）のに対し、東方教会の修道士達がそれに反発し、長期に渡って帝国を二分する争いとなった。最終的に 843 年にイコン崇敬が認められた。

対の立場を取っていた。そういった救済教説は、ユダヤの儀式的－法的な律法学者の態度に対しても、また同様にグノーシス主義の知識人貴族の救済論に対しても、更にそれに加えて古代の哲学に対しても反対の立場を取った。グノーシス主義的な「単なる信者[573]［Pistiker］」の低い扱いが拒絶されたこと、「心の貧しい人々[574]」が聖霊によって恵みを受けた人々であり、「知者達」が模範的なキリスト教徒ではないこと、そして救いに至る道は、学習によって得られる次のような知識によって到達するのではなく、例えば律法についてでもなく、生と苦しみについての宇宙的・心理的な理由についてでもなく、更には現世における生の諸条件についてでもなく、儀式の秘められた意味についてでもなく、来世においての魂の未来の運命についてでもなく、ということは、－－これらと、初期キリスト教においての教義の形成を含めて、内部での教会史のかなり本質的な部分が、全ての形態の主知主義に対抗して自己主張していることは、キリスト教にとって固有の特徴となっている。いわゆる世界宗教の担い手でかつ伝道者であった社会層を標語的に総括することを試みる[575] なら、その場合儒教については世の中を統治する官僚[576]であり、ヒンドゥー教については世の中を統治する祭司[577]であり、仏教においては世の中を旅して歩く乞食僧(こつじき)[578] であり、イスラム教では世界を征服しようとする戦士[579] であり、ユダヤ教については移動性の高い商人[580]、しか

---

573 グノーシス主義では「グノーシス（叡智）」を理解しているプニューマテコイと呼ばれる精神的エリートとただ素朴な信仰（ピスティス）だけを持っているプシュキコイが厳密に区別され、後者は低く見られた。

574 新約聖書、マタイ 5.3 のいわゆる「山上の垂訓」で「心の貧しい人々は、幸いである、天の国はその人たちのものである。」とされている。

575 およそ学術論文とは縁遠いことをしようとしていることに注意。

576 中国で官吏が儒教を布教したなどという歴史的事実はない。

577 バラモン僧は直接的に世の中の統治には関わっていない。それを行っていたのはクシャトリヤである王族など。

578 仏教の乞食僧が布教をして歩いたなどということはない。仏教の伝道はもっと別の媒体的社会層によって行われている。

579 イスラム教徒がある地域を征服したとしても、その地のもの全員に対してイスラム教への改宗を求めたりはしておらず、征服行為と布教は必ずしも一つではない。イスラム教はむしろムハンマド自身がそうであったように、初期はむしろ商人的な性格が強かった。

580 ユダヤ教はそもそもユダヤ人の中で閉じた宗教であり、それが外部に対して積極的に伝道を行った事実は認められず、ましてや移動性の高い商人がそれを行った事実も認められない。ディアスポラによって

しキリスト教については職人の徒弟[581] であり、これらの者達は全てそういった職業や実質的な「階級利益」の代表者ではなく、そうではなくてそういった倫理または救済教説の理論的な担い手であったのであり、それらがその者達の社会的な立場と非常に容易に強固に結び付いたのである。イスラム教においては、公式の法・神学校と一時的な科学的関心の開花の時期を除いて、つまりその本来の特有の信仰の性格において、ある種の主知主義の突発的な出現はただスーフィズムの侵入[582] と時を同じくして起き得ていたのであると言えるかもしれない。しかしながらスーフィズムの向かった方向としては、主知主義的な側面は見られなかった；まさに合理的傾向は、民衆的なダルヴィーシュ[583] の敬虔さにおいては全く欠けており、そしてイスラム教における個々の非正当的諸教派のみが、時折はまた実際に影響力を持ったことがあったとしても、特有の主知主義的性格を持っていた。それ以外ではイスラム教はまた、中世においてのキリスト教と同様に、その高等教育機関において、ある種のスコラ哲学への萌芽を展開させた。中世のキリスト教において、主知主義が信仰に対してどのような関係に置かれていたかについては、ここで詳論することは出来ない。信仰はその社会的に重要な作用においては、いずれにせよ主知主義的な諸力によって方向付けられたのではなく、そして修道士の合理主義の強力な作用は、教養的な内容の領域において存在したのであり、そしてそれはただ西洋の修道士層をオリエントとアジアのそれと比較することによってのみ解明され得るのであり、ここではようやく後の方で非常に手短に素描することが出来るばかりである。というのも特にそういった修道士層の特性においては、西洋における教会の文化的作用の特性にその基礎を持っているからである。西洋の中世は、宗教においての平信徒の主知主義またはパーリア的な主知主義は（顕著な程度としては）知らなかった。それが時折見られたのは諸教派の内部であった。教会制度の発展の中での貴族の教養層の役割は小さくはなか

ユダヤ人コミュニティーがばらばらに分散してオリエント各地に移った結果としてユダヤ教の世界が広がったというだけである。

581 繰り返しになるが、初期キリスト教において伝道の主力が職人の徒弟層であったなどという一般化は今日では否定されている。更には以前は「都市に定住する職人」が主な担い手となっていたのが、ここでは遍歴を前提とした「職人の徒弟」に変えられていることに注意。

582 スーフィズムのイスラム教への侵入は 8〜10 世紀にかけて。しかしこの後で言っているようにスーフィズムに主知主義的な要素は少なく、ここは一体何が言いたいのかが不明瞭。

583 スーフィズムにおける修道僧一般のこと。

った。カロリング朝[584]、オットー朝[585]、そしてザーリアー・シュタウフェン朝[586]の皇帝主義的な教養層は、16 世紀のロシアでのヨシフ・ヴォロコラムスキー派の修道士[587] がそうしたように、皇帝的－神権政治的な文化組織という意味で活動したのであるが、しかし取り分けその中でもグレゴリウス 7 世の改革運動[588] と教皇による権力闘争は、ある貴族の知識人層のイデオロギーによって担われていたのであり、そういった知識人層は成立しつつあった市民層と封建制的な権力に対抗する共同戦線を構築した[589] のである。次第に拡がっていった大学教育と、教皇政治によるプフリュンデ[590] の力による存続という形での独占所有に向けての努力によって、そうしたプフリュンデはこのような社会層を経済的に支えていたのであるが、財政的な、または単純な聖職者任命権へと、こういったプフリュンデに利害関係を持っていた次第に拡大していたこの社会層は方向転換したのであるが[591]、それは最初は本質的には経済的・国家主義的な独占への利害関心においてであり、次の段階で教会分裂[592] の後になると、またイデオロギーとしても教皇権力から離れ、公会議を優位とする改革運動と広範な人文主義の「担い手」に属するようになった。それ自体が興味深いことでないとは言えない人文主義者について

---

584 751 年～10 世紀にかけてのフランク王国の王朝で、カール大帝の元でヨーロッパの大部分を支配した。

585 919 年～1024 年での東フランク王国の王朝。イタリアやローマ教会を下において神聖ローマ帝国の基礎を築いた。

586 11～12 世紀にかけてローマ王、ローマ皇帝となったフランケン地方の貴族の家系によるザーリアー朝と、12～13 世紀の神聖ローマ帝国を統治したシュヴァーベン家による王朝であるシュタウフェン朝（ホーエンシュタウフェン朝）のこと。後者はフリードリヒ 1 世、2 世の元で神聖ローマ帝国の全盛期を築いた。

587 ヨシフ・ヴォロコラムスキーが 15～16 世紀のロシアで形成した修道院の修道士達。ヴォロコラムスキーは私有財産を肯定し、またツァーリによる専制を支持し、強い教会の権威を作り上げた。

588 グレゴリウス 7 世によって 11 世紀に行われたカトリック教会の改革で、聖職者の世俗権力による叙任を禁止し、聖職者の妻帯やその地位の売買を禁じて綱紀粛正を図った。

589 いわゆる教皇党（ゲルフ）、皇帝党（ギベリン）の争いのことを指していると思われる。市民が権力を握ったイタリアの都市国家が両派に分かれて覇権争いをした。しかしそのことは宗教の本質とはほぼ無関係である。

590 ここでは聖職者の職務とセットになって与えられる聖職禄のこと。

591 教皇と皇帝の間でのいわゆる「叙任権闘争」は最初の十字軍の勝利などによって教皇の権威が高まり、教皇側の勝利となった。

592 1054 年に東西教会が分裂したこと。聖像崇拝禁止を巡ってローマ教会とコンスタンティノープル教会の対立が深まり、お互いに破門しあうという形で東西に分裂した。

の社会学は、特に騎士的・聖職者的な、宮廷によるメセナ的保護によって制約を受けた教養の急激な変化とその帰結については、ここでは論じない。何よりもイデオロギー的な動機が、信仰分裂［宗教改革］においての人文主義者の間での分裂した行動を条件付けた。こういった人文主義者のグループが、改革教会または対抗改革教会の形成に関与しなかった限りにおいては、その際にその者達は、教会・学校と教説の展開において、非常に重要な組織的で体系を作り上げるような役割は演じたが、しかし何処においても決定的な役割は演じなかったのであり、そうではなくてその者達が特別な信仰（実際は：全ての宗教的個別タイプの集まりの中のいずれか）の担い手になった場合に限っても、その役割は継続的な影響を持つことがなかった。古典についての教養を持った人文主義者層はその生活水準に適合して、全くの反世俗的で反教派的な志向を持っていたが、［カトリックの］司祭と［プロテスタントの］牧師の絶え間ない争いと特に大衆への扇動を嫌い、そのため全くのエラストゥス主義[593] または宥和主義的な志向に傾き、そのことによって既に、次第に影響力を持ち得なくなっていると否定的に判定されたのである。

才気をひけらかす調子の懐疑と合理主義的な啓蒙と並んで、人文主義者について見出されることは、特にイギリス国教会の地盤においては、感情に流された情緒的信仰であり、または同様に［17 世紀フランスの］ポール・ロワイヤル[修道院][594] のサークルでは、真摯な、しばしば禁欲的な道徳主義であり、さらにまた同様に、まさに宗教改革の初期のドイツとまたイタリアでは、個人主義的な神秘主義であった。しかし、人文主義者の権力的・経済的な生存上の利害関係者との戦いが、直接に暴力的ではなかった場合でも、次には当然の経過として大衆扇動の手段によって導かれるようになり、先に挙げたサークルでは全く対抗することが出来なかった。確かに少なくとも、支配層と、取り分け諸大学を自らの陣営に引き入れようとした諸教会は、古典の教養を備えた者、即ち神学についての論争家と同様の教養を備えた聖職者身分の者を必要とした。ルター派の内部では、領主達との盟約の結果として、教養と宗教的活動の結合は、すぐに本質的には専門

[593] 16 世紀のツヴィングリ派の神学者トーマス・エラストゥス（1524～1583 年、スイス）に由来する考え方で、教会は独自の行政権や裁判権など持つべきではなく、国家に従属すべきというもの。

[594] 17 世紀フランスのポール・ロワイヤル修道院にて、ポール・ロワイヤル学派と呼ばれる集団が形成され、カトリック内部の宗教的・哲学的改革運動を担った。厳格な道徳主義と信仰重視を特徴とする。

的神学の領域へと後退した。ピューリタンの信徒の集まりがそのことでヒューディブラスの風刺詩[595] の中で嘲笑されたのは、その者達の見せかけだけの哲学知識の故であった。しかしながらピューリタンにおいて、取り分け再洗礼派の諸教派に関わる全てのことにおいて、打ち破ることが難しい抵抗の力を与えたのは、貴族の主知主義ではなく、平民的で時には（再洗礼諸派においては初期には遍歴する職人の徒弟または使徒的な伝道者[596] によって担われた運動である）パーリア的な主知主義であった。ある種の特別に良い生活条件を持った特殊な知識人層は再洗礼派においては存在しておらず、その実際は、伝道を行う遍歴の牧師の時代が短期間続いて終焉した後、中間身分の者にそういった主知主義が浸透していったのである。聖書の知識と、極端に難解で精妙な教義に関する議論のそれまでに例のない拡大は、農民の集まりのレベルにまですら浸透して行き、17 世紀のピューリタン信徒の集まりにそれが見出されるように、ある種の宗教的な大衆主知主義を創り出したのであり、そういうものはその後は同等レベルのものは二度と見出されることなく、また過去においてもただ後期ユダヤ教と、更にはパウロの伝道教団における大衆主知主義に匹敵するのみである。そういった大衆主知主義は、オランダやスコットランドの一部、そしてアメリカの植民地とは対照的に、少なくともイングランド自体では、その勢力範囲と勢力拡大の可能性が信仰を巡る戦いの中で試されそして確かなものになったように見えたその後で、再びまた衰退した。しかしながらアングロサクソンの貴族の主知主義の全ての特性は、理神論的・啓蒙主義的・主知主義的で、漠然として曖昧であるが、そうではあっても決して教会に敵対する信仰ではなかった信仰[597] に対してのその伝統的な敬意[598] は特に、この［宗教改革の］時代以降、そういった状態を保ったのであるが、それについてはここで詳論すべきものではない。そうした特性はしかし、政治的に力を付けた市民層とその道徳的な利害関心に基づく伝統的な態度決定によって、つ

---

595 サミュエル・バトラー（1612～1680 年、イギリスの詩人）による、1662 年のピューリタンを徹底的に批判した風刺詩のこと。ピューリタンの聖職者のヒューディブラスの利己的な態度や偽善が描かれている。

596 例えばオーストリアの再洗礼派の指導者ハンス・フートは「使徒」と呼ばれた。

597 イングランドは宗教改革でカトリックと袂を分かった後も、教会制度や儀礼はカトリックのものを残したし、またラティテューディナリアンという穏健で教義の解釈の幅を認める一派もいて、ピューリタンはむしろ例外的存在であった。

598 元の単語はフランス語の deference の借用語である Deferenz。現在ではほぼ使われない。

まり宗教的な平民的主知主義によって制約されているという点で、本質的に宮廷的な、ロマン系諸国の貴族の教養が根源的な教会への敵意または全くの教会の無視につながったのとは著しい対照を成している。この二つ［アングロサクソンとラテン系諸国の主知主義］は、最終的にどちらも反形而上学的な発展を見せたという点で、ドイツの貴族の教養に対して反対のものになっているが、そのドイツの貴族の教養は、非常に具体的な[政治・経済的な]状況により、そしてただごくわずかな（本質的にはマイナスの）程度だけしかそのよう［教会との関係といった］社会学的な性質に制約されておらず、非政治的なもので、しかし無政治主義的ではなくまたは反政治的なものでもなかったのであるが、形而上学には志向していたものの、特別に宗教的なもの、少なくとも「救済」への諸欲求にはごくわずかにしか志向していなかった。ドイツにおいての平民的・パーリア民族的主知主義は、それに対してロマン系諸国の主知主義とは同様に、しかしピューリタンが政治的に支配した時代以来、もっとも真摯な信仰はアンシュタルト的[599]・権威的ではなく教派的な性格のものであったアングロサクソンの地域とは対照的に、次第に、そして社会主義的・経済的な終末信仰[600] が発生して以降は、決定的にある種のラジカルで反宗教的な方向へ進路を変えた。

ただこのような反宗教的な教派だけが、ある種の零落した知識人層で宗教風の社会的終末論を少なくとも一時は担うことが出来た層を、意のままにしたのである。経済的な利害関係者自身がその利害関係を代表する立場を手中に収めれば収めるほど、それだけ一層まさしくこの種の「学術的」要素は後退することになる；ほとんど迷信的な「学問」が社会を正しい方向へ変えることへの避けがたい幻滅、つまり学問が階級支配からの救済という意味での、暴力的・平和的な社会革命を生み出すことが出来る者あるいはそれどころか預言者ですらあるという期待への幻滅が、予期せぬ結果をもたらすことになり、そして西欧において唯一社会主義において実際にある種の宗教的信仰同等物と認め得る種類のものは：サン

[599] イギリス国教会のように国家がお墨付きを与えた公認宗教的、といった意味。

[600] ここでの「終末信仰」はキリスト教のそれではなく、マルクス主義の資本主義が解体して最終的には共産主義へと変わって行くことへの信仰のこと。

ディカリスム[601]であるが、結果としてはそれも容易に利害関係者以外の者による一種のロマン主義的遊戯[602] という事態に陥ったのである。

最後の大規模な事例としては、統一的なものではないが、しかしそれでも重要な点において共通の信仰に支えられ、その限りにおいてそれ故宗教に近い知識人の運動であったのは、ロシアの革命的な知識人階級であった。上流階級に属し、大学教育を受けた貴族である知識人階級は、ここでは平民による主知主義と併存しており、その平民の主知主義はその社会学的な思考と普遍的な文化関心において、官吏層の中での高等教育を受けた疑似プロレタアリアによって担われており、特に自治団体（いわゆる「第三勢力[603]」）、またジャーナリスト、学生、革命において使徒的な働きをした者達とロシアの社会条件から発生した農民知識人層によって担われていた。これらの知識人層の動向の結果として、1870 年代において、いわゆるナロードニチェストヴォ[604]（人民主義）の成立と共に始まる、自然法的で、土地共有の共産主義の実現を目差す運動が発生し、それは 1890 年代にはある部分ではマルクス主義のドグマとの激しい戦いに陥り、別の部分では逆に様々な形でそれと融合し、更にそれよりもはるかに強く、最初はスラブ派[605] 的ーロマン主義的信仰と、次には神秘主義的信仰またはそれどころか宗教的狂躁との、大部分はほとんどはっきりしない一体化が模索されたが、多くの、しかも相対的に広範囲の知識人階層においてはしかし、ドストエフスキー[606] とトルストイ

---

601 19 世紀末から 20 世紀初めにかけて、フランスとイタリアなどで盛んになった思想で、意味は「労働組合主義」で、国家や企業に替わって労働組合が連合して経済の運営を行うことを目差したもの。後にスペインなどで国家を否定するアナーキズムと結びつき、アナルコサンディカリスムとなった。

602 こうした学術論文にふさわしくない比喩は、推定だが同時代のドイツの社会民主党を中心とする左派への批判的な気持ちが込められているのではないか。

603 創文社訳の訳注に拠れば、政府の官吏が第一勢力、自治体の議員が第二勢力、そして自治体の下級官吏が第三勢力と呼ばれた。

604 いわゆるナロードニキと呼ばれた知識人層が「ヴ・ナロード（人民の中へ）」という標語を掲げて興した社会主義運動のこと。

605 19 世紀半ばに発生した知的運動で、ロシアは西欧と違って独自の価値を持っており、特別な運命の下にあるという考え方で、その反対者が「西欧派」である。

606 ドストエフスキーは若いときは空想的社会主義者であったが、それによって逮捕され、出獄後は「罪と罰」の後半部に見られるようなキリスト教的人道主義者となった。

607 の影響下で、禁欲的または現世を認めない［無宇宙論608 的な］個人主義的な生活実践が生み出された。こうした運動がどのような形で、その中にはどのような犠牲をも覚悟したユダヤ人の疑似プロレタリア的知識人層が非常に多く混じっているが、（1906 年に）破局に終わった第 1 次ロシア革命609 の後でなおも生き延びていくかどうかは、今の所は不明である。

西欧においては、既に 17 世紀以来、啓蒙主義的－宗教的な社会層が、アングロサクソンのと同様に最近になってまたフランスの文化領域においても、ユニテリアン主義610、理神論、または更にシンクレティズム611、無神論、自由教会612 の教団が生み出され、その際に時には仏教的な（あるいはそれと同等な）諸概念も一役を演じた。そういった動きがドイツにおいて継続的に起きたのは、ほとんどフリーメーソン613 の基盤を持つ同様の集団において見出され、つまり経済的にみて相互に利害関係を持たない人々の間で、特に文化的言論人614 において、それに並んで零落したイデオローグと個々の半ばまたは完全なプロレタリアの教養層の間であった。そういったヨーロッパ文化との接触の産物であるのは、他方でインド

607 トルストイは作家としての名声を獲得した後に、原始キリスト教的な教義を自身で作り上げ、私有財産・国家・搾取を認めず、政府を非難し、また非暴力主義を貫いた。

608 宇宙や世界の実在を認めず、それは神や自我の仮象や幻影に過ぎないという考え方。

609 日露戦争中の 1905 年 1 月の「血の日曜日事件」をきっかけに起きた革命的動乱のこと。1917 年のいわゆるロシア革命と区別して「第 1 次」を付ける。1906 年初頭の段階で失敗に終わった。

610 18 世紀にイギリスで発生した教派で、キリスト教の伝統的な三位一体を否定し、神の唯一性を主張し、イエス・キリストの神性を否定する。

611 ここでは 17 世紀のヨーロッパにおける、カトリック・プロテスタントの違いを超えて全世界の教会の一致を図る運動のこと。

612 19 世紀半ばにスコットランドでイギリス国教会から分離した教派を中心に形成された教会のこと。

613 16～17 世紀のヨーロッパに発生した友愛団体で、「自由、平等、友愛、寛容、人道」を基本理念とする。元々は石工の職人団体であったと言われるが正確な起源は不明で、また 18 世紀以降の近代のフリーメーソンはそうした特定の職業との結びつきはない。現在でも全世界に何百万人もの会員がいる現存の組織である。

614 旧全集では Kommunalvirilisten（地方の政治的名士？）であったが、現全集では Kulturpublizisten に変えられており、ここでは現全集に従って訳した。単なるジャーナリストというより、論考などを新聞や雑誌に寄稿する言論人と解釈した。

においてのヒンドゥー教の（ブラフモ・サマージ[615]）とペルシア的な啓蒙主義[616]である。

実践的な文化が持つ意味は過去においては、少なくとも目下の時点よりはより大きかった。プラスの特権を与えられた社会層の、既存の宗教を大衆を飼い慣らす手段として保持することへの利害関心、その者達の威信を破壊しかねない大衆への啓蒙活動に対して距離を取りたいという欲求と嫌悪、その者達の根拠のある次のことへの不信、つまり昔からの信仰信条について、誰もがその言い回しから常に多少なりとも新たな意味を読み取り、「正統派教会」の場合で 10%程度、「自由主義神学[617]」の場合だと 90%も、字義通り広範囲の社会層に受け入れられる新しい信条によって置き換えが可能である、という考え方への不信であるが、また取り分け宗教的問題と教会に対しての軽蔑を伴う無関心は、その問題と教会に対しては、結局は教会がほとんど負担にならない形式的な手続きで問題を処理することは何らコストがかかるものではなく、というのもそれが単なる形式上のことであることは誰でも知っており、それは正統派教会と聖職身分の慣習律の監督者によって、そして国家はその監督者については必要なキャリアを要求しているのであるから、処理させておけば間違いないといった無関心であるが、――全てのこうしたことはある真剣な教団的信仰で知識層によって担われるものを成立させる可能性を、まるで見込みがないもののように見せるのである。著述家の、大学教育を受けた貴族の、またはかつコーヒーショップにたむろする知識人達の欲求は、センセーショナルな情報のソースと議論の対象物の在庫目録において、決して「宗教的な」感情を見失っている訳ではなく、文筆家の欲求は興味深い［宗教

---

615 19 世紀のヒンドゥー教改革運動の一つで、名称は「ブラフマンの元に参集した人々」の意味。純粋なキリスト教とヒンドゥー教には一致点があり、そこに普遍性があるとして古代のヒンドゥー教の復興を目指した運動。

616 全集の注によればムガル帝国のアクバル帝の宗教融和政策のこととなっているが、それは西欧の影響は非常に少ないし（例外的にイエズス会と接触したりはしているが）、また時代的にも 16 世紀であり合わない。私見ではアクバル帝ではなく、その子のシャー・ジャハーンないしはダーラー・シコーの時代の話ではないか。シャー・ジャハーンの王妃はペルシア系であるし、ダーラー・シコーはウパニシャッドをペルシア語に訳させたりしているし、イエズス会士やヒンドゥー教の僧侶と議論したりもしている。この全集の注は先の Gāthā への注も含めて、インド関係になると急に信頼性が落ちているように思う。

617 19 世紀のドイツに発生した聖書や教義を絶対視せず、歴史的・理性的に再解釈しようとうする立場。シュライエルマッハー、リッチュル、ハルナックなどが主唱。現在の学術的な聖書・キリスト教研究も元はここから始まっている。

の］問題点についての本を書くことであり、更によりビジネスライクで抜け目のない出版社は、そういった書籍を売ることであり、かつその上広範囲に拡散した「宗教的諸関心」という虚像を広めることが出来るのであるが、しかし次のことに関してはまったく何の状況も変えることはない。つまりその種の知識人達の欲求とその無駄話から新たな宗教が発生したことは一度もなかったし、その者達が持ち出したそうしたおしゃべりとジャーナリズムの現状の流行は、再度また除去されてしまうということである。

非常に強く「一神教的」であるのは、結局のところ一般的にユダヤ教とイスラム教だけであり、後者ですら後代には聖人崇拝の浸透によってその一神教的性格が弱められている。ただキリスト教の三位一体[618]　はヒンドゥー教[619]、後期仏教[620]と道教[621] の三神一体的な把握とは対照的に、カトリックのミサや聖者崇拝が事実上多神教に非常に近づいていながらも、本質においては一神教的に作用するものである。同様に全ての倫理的な神が必然的に、絶対的な不変性、全能と全知、手短に言えば絶対的な現世超越性を備えている訳ではまったくない。情熱的な預言者達の思弁と倫理的パトスが神々にこのような性質を付与するのであり、全ての神々について、後ろを振り返ることなくこうした性質を推し進めたのは、ただユダヤ教の預言者の神だけであり、その神はまたキリストとムハンマドの神にもなり得たのである。全ての倫理的な神概念がこういった結果やまた概して倫理的な一神教に至ったのではなく、また一神教に接近していった全ての場合において、神概念の内の倫理的な内容の重要性が高まった訳でもなく、ましてや全ての宗教的倫理が現世超越的な、全存在物を無から創造しかつ支配する、人格神を生み出した訳でもない。しかしながらもちろん全ての特殊な倫理的預言は、その預言の

---

618 父なる神、子であるキリスト、および聖霊の 3 つの位格（ペルソナ）が、本質的には一つの神であるという神学上の考え方でグノーシス主義を始めとする異端との対決の結果として確立された。ちなみに「さんみいったい」ではなく正しくは「さんいいったい」であり、「さんみ」は三位の中将（さんみのちゅうじょう）のような慣用読みに引っ張られたものである。

619 ブラフマー（創造）、ヴィシュヌ（維持）、シヴァ（破壊）の三神はそれぞれ一つの神が時々に姿を変えて現れたものとされる。

620 おそらくは過去仏を「阿弥陀如来」、現世仏を「釈迦如来」、未来仏を「弥勒菩薩」とすること。あるいは法身・報身・応身の三身説のこと。後者であれば比較的キリスト教の三位一体に近い。また釈迦三尊みたいなものを想定していた可能性も考えられる。

621 玉清・元始天尊、上清・霊宝天尊、太清・道徳天尊（老子）の三清のこと。

正当化には常にある神が必要とされて、そしてその神には現世に対しての偉大なる卓越性が属性として与えられるが、通常の場合はまた神のイメージのそういった方向に向かっての合理化が土台となっているのである。そういった神の卓越性のあり方と意味はもちろん様々な異なったものであり得、そしてそのことはある部分ではほとんど所与の形而上学的表象と関連しており、また別の部分では預言者の具体的な倫理的関心の表現である。そういった神の卓越性のあり方と意味が、普遍的な超現世的唯一神という概念の方向に推移すればするほど、それだけ一層次の問題が発生してくる：そういった神の途方もない力の増大と、その神自身が創造かつ治めている世界が不完全であるという事実がどのように統一的に解釈出来るか、ということである。そのようにして生じて来た神義論の問題は、古代エジプトの文献にも、ヨブ記にも、アイスキュロス[622] にも、ただそれぞれにおいて独自の方向に向けてではあるが、はっきりと存在していた[623]。インドにおける信仰の全体は、そこでの所与の前提に規定された仕方で、そうした神義論の問題によって影響を受けている：ここでもまた意味深い、非人間的で神々をも超えた世界の秩序が、やはりその不完全さという問題に突き当たったのである[624]。この不完全さの何らかの形で把握しようとする点で、この問題はどこにおいても宗教的な発展と救済欲求を生み出していく土台となった。自然科学的な議論を通じてではなく、神の摂理と、社会的秩序の不公正さ・不完全さが統一して解釈出来ないということを、19 世紀においてもなお何千人ものドイツ人労働者が、あるアンケートにおいて神という概念を受け入れられない理由としていた。

神義論の問題は様々な形で解決され、そうした様々な解決のやり方は、神概念の形成とまた罪と救済の理念を作り出して行くやり方と非常に密接な関係にある。我々はその中から可能な限り合理的な「純粋な」類型を選び出してみることとす

---

622 BC525～BC496 年、古代アテナイの三大悲劇詩人の一人。代表作品は「アガメムノーン」「縛られたプロメテウス」など。アイスキュロスの作品においては人間の苦しみは神が人間の不遜さを知らしめ、神の知恵を実現する手段と描かれている。

623 そこまで神義論を広げるなら、中国の史記の「天道是か非か」というのも十分に神義論的と言えよう。

624 ここのヴェーバーの議論はかなり恣意的であり、インドには唯一にして世界の創造神である神という概念は存在せず、神々すらも宇宙という舞台に登場する役者のようなものであり、神義論は元々存在していないし、成立の余地もない。後にブラフマーという神が登場するが、そのブラフマーも宇宙の原理的存在ではあっても世界の創造神ではない。

る。

ある場合は、正当な補償が、この世の状態が未来において正されることで与えられる、という解決の仕方であり：つまりメシア的な終末論である。

終末論に基づく成り行きとは、その場合はこの世の政治的・社会的な改革である。強い力を持った英雄、あるいは神が、――まもなく、後になって、いつの日にか――現れてその信奉者をこの世においてしかるべき地位に就けてくれるだろう、ということである。現世代の苦しみは先祖の犯した罪の結果であり[625]、その罪について神がその責任を子孫に負わせたのであり、それはまさしく血讐[626] の実行者が相手の部族全員に責任があるかのように振る舞うのと同じであり、更にはローマ教皇グレゴリウス 7 世が［ハインリヒ 4 世を］破門する[627] にあたって、その 7 代先までも破門の対象にした[628] のとも同じである。同様にもしかすると、ただ敬虔な者の子孫のみがその先祖の敬虔さの結果として、メシアの領国を見ることになる。もしかすると自分自身の救済経験を断念する必要があるとうことも、何ら不可思議なことには見えないのである。子供を世話することは、どこにおいても生物としての本能的な志向であり、それは自分自身の個人的な関心を超えて、少なくとも自分自身の死の向こう側のものを指し示すのである。その時々に生きている者にとっては、決定的な神の命令を他人の模範となるよう厳しく遵守することは、一方では自らの手により少なくとも生においてのチャンスの内の最善のものを神のご加護によって手に入れるためであり、他方では自身の子孫達が救済の御国の一員となることを勝ち取るためである。「罪」とは神に対する忠誠を破ることであり、神との契約を不実にも放棄することである。自分がメシアの御国の一員になることが出来るという希望は、更にその先へと進んで行く。この世における神の御国の到来がすぐにも実現するように思われる場合に

---

625 エレミヤ書 31:29「その日には、人々はもはや言わない。 「先祖が酸いぶどうを食べれば 子孫の歯が浮く」と。」

626 Blutrache、特にゲルマン民族の間で、被害を受けた方の血族団体の誰かが、例えば殺人であった場合には、加害者の属する氏族の誰に対しても血の復讐の義務があるとされた。

627 いわゆる「カノッサの屈辱」を引き起こした破門のこと。

628 私が調べた限りではそのようなことを裏付ける事実は発見出来ていない。グレゴリウス 7 世のハインリヒ 4 世への破門状自体にはそういう表現は存在しない。

は、激しい宗教的な興奮が引き起こされる。何度も繰り返し、神の御国の到来を告げる預言者が現れる。しかしその到来があまりにも遠い未来の話である場合は、ほとんど避けがたいこととして、本来の意味での「来世」への希望による慰めを見出だすことが起きて来る。

「来世」というイメージは、魔術が霊魂信仰へ発展する場合に萌芽的に発生する。死者の霊魂の存在という考え方はしかしながら、常に特別の死者の国という形に凝集していく訳ではまるでない。非常に良くある考え方としては、よりむしろ死者の魂が動物や植物に姿を変えて現れることであり、それはそれぞれの生や死のあり方、氏族と身分に応じて、ーー霊魂の移り変わりという考え方の起源である。死者の国が、最初はある地理的に遠く隔たった場所で、後には地下や空の上にあると信じられた場合でも、そこでの魂の生存が必ずしも時間の上で永遠であるとは限らなかった。死者の霊魂は、無理やり抹殺されることもあれば、供犠の不履行によって消滅することもあれば、ただ単にいつかは消滅することもある（古代中国では多分そう考えられていた）。自分自身の死後の運命についてのある種の配慮が現れて来るのは、「限界効用法則」に沿う形で[629]、多くの場合、もっとも生活上に不可欠なこの世での諸要求が満たされている場合であってそしてそこからまずは身分の高い者や富裕な者の集まりに限定される。そういった身分の高い者や富裕者が、時にはただ集団のリーダーや祭司のみが、貧者ではなく、また女性も非常にまれで、あの世での存在についてあらかじめ準備することが出来たのであり、次にはもちろんしばしば非常に巨額の出費も惜しまないのである。特にそういった例が、来世についての期待について何かを行うことを広めていくのである。ここでは来世においての「報い」については問題になってない。そうした考え方が浮かび上がって来る場合は、それはまずは儀礼上の失策が、どのような不利益を自身にもたらすかという懸念である：インドでの宗教上の戒律ではなおそれが非常に広範囲に見られる。カーストのタブーを侵した者は、間違

629 おそらくは、貧しい者は生活上優先的に配慮しなければならないことが多くあって死後のことに思いを巡らせる暇はなく、そういった大きな諸要求が「効用」として満たされていって最後に「死後のこと」のような全体としては些末な「効用」にまで目を向ける、といった意味であると思われる。これは厳密に言えば「限界効用逓減の法則」ではなく、むしろ「人生では２割の事柄が８割の時間と手間を取る」といったパレートの法則であるか、むしろ欲求充足の優先順位を述べたマズローの法則である。

いなく地獄の責め苦に遭うことになる[630]。倫理的な性格を持った神が出てきて初めて、来世における運命を倫理的な観点にて決めることになる[631]。天国と地獄の区別はその倫理的な神の登場の時にすぐ出て来る訳ではなく、相対的に後の発展の産物である。来世に対する希望の強さが増していくに合わせ、つまりは現世での生がただ来世に対してただの仮の存在の形と見なされれば見なされる程、またその現世が神によって無から創造されたものであり、また同じく再び移ろいゆくもので、創造主自身がそれを来世の目的と価値の下に置いたと考えられればられる程、そしてそれ故に現世での行為が来世での運命を考慮して遂行されればされる程、それだけ一層神と世界及び世界の不完全さとの原理的な諸関係が思考の前景に押し出されて来るのである。来世への希望は時には素朴な把握への直接的な反転を含んでおり、その反転とは来世が身分の高い者や富める者のものであるということに疑問を呈するのであり、その際には「最後のものが最初になる」という定式に従うのである。こうした反転が首尾一貫して進行するということは、パーリア諸民族の宗教的イメージにおいてすら、明白なことであることは稀である。しかしそういった来世把握に関しての反転の首尾一貫した進行は、例えば古代ユダヤ教の倫理では重要な役割を演じており、苦難が、取り分けまた自発的に引き受けた苦難が、神と平穏の内に融和し、そして来世における［救済の］チャンスを改善し、そういったことは非常に異なった諸動機に基づいているが、部分的にはひょっとするとまた英雄が禁欲［的苦行］によってその勇猛さを示すことや、魔術的な苦行の実践から生じて発展したのかもしれず、そういったものが多くの来世希望の中に浸透したのであろう。通常の場合は、特に諸宗教においてそれが支配層の影響下にある場合、逆に来世においてもまた現世での身分の違いがそのまま維持されるというイメージに留まるのであり、何故ならそういった身分の差も神が意図されたものであり、キリスト教においては「死去した［至福に預かった］」君主にまでそれが適用されると考えられていた。特別に倫理的なイメージとしてはしかし、ある死者に対しての裁きの場での具体的な義と不義の「報い」と、そして終末論的な経過としては、それ故に通常は一般的な裁きの日というものになる。この裁きの日という考え方により、罪というものは「犯罪」の性

630 これはインドの説明としてはかなりおかしく、人々がカーストの秩序を守るのはまずはタブーを侵せば厳しい社会的制裁を受けるからであり、また輪廻転生の輪の中で来世の生に影響するからである。インドにも地獄の概念そのものはあるが、それは輪廻転生の中で一時留まる場所に過ぎない。

631 これもインドの宗教には当てはまらない。

格を持つのであり、その犯罪はいまや合理的な決疑論の中に取り込まれることが可能になり、そしてその犯罪に対しては、その者が結局死者を裁くものの前に立って正当な裁きを受けた結果として、現世または来世においてなんらかの報いが与えられなければならなくなる。罰と報償は功徳と過失の意味付けに応じて段階付けられねばならなかったのであろうし――それはダンテの［神曲の］場合にもなおそうであるのだが[632]――、そのためそれらは本来は決して永久のものではあり得なかったと思われる。来世におけるチャンスの、現世の現実に対しての曖昧さと不確かさという状況で、預言者達や祭司達が永遠の劫罰という考え方を放棄することはほとんど常に不可能と見なされた：永遠の劫罰だけがまた不信心で不実で神なき、そして地上では罰することの出来ない無法者への復讐の願望に応えられるものであった。天国、地獄と死者の裁きという考え方は、ほとんど普遍的な意味を勝ち得たのであり、古仏教のように本来そういう考え方から本質的に非常に距離を置いている諸宗教においてもまたそうであった。さてしかしながら「中間国[633]」（ゾロアスター教）または「煉獄」が時間的に終わりがない永遠の「劫罰」という結果を時間的に有限な存在である人間に対して弱めようとしたのだとしても、その場合でもしかし常に次のような困難さが存在したのである。それは人間の行為に対する「処罰」一般を、倫理的でかつ同時に全能である、つまり結局はそうした人間の行為について責任がある世界の創造主と結びつけることである。というのも、神の全能に対しての世界の不完全さという解決出来ない問題について人が考えれば考えるほど、それだけ一層そういったイメージが、絶え間なく新しい罪に陥っている人間と来世においての神との間の途方もなく大きい倫理的な隔絶、という論理的帰結を招き入れることになる、からである。次に最後に残るのは次のような結論以外にはない。その結論では神が全能で創造者であるという信仰が、既にヨブにおいてその概念が大きく転換している。つまりこういった全能の神を、その被造物の全ての倫理的な要求を超えた所に置き、神の諸勧告は全ての人間的な理解には隠されたものとされ、神のその被造物を超える絶対的全能は、余りにも無限であり、それ故被造物の義の尺度を神の行為に適用す

---

632 ダンテの「神曲」では地獄も天国もその現世での罪と功績に応じ細かく階層付けられていること。

633 ゾロアスター教でハムスタガーンという天国と地獄の間にある国のこと。罪も功績もどちらが多いとも言えない死者がここに行く。なお、ヴェーバーは挙げていないが、キリスト教のカトリックには limbo（辺獄）というのもあり、キリスト教成立前に生まれた聖人や、幼児洗礼を受ける前に死んだ赤ん坊などが行くとされていた。

るとことは不可能であると見なされ、その結果神義論の問題はそのような形で一般的に解消されるのである[634]。イスラム教のアッラーはその熱烈な信者によってそのような神と考えられていたし、キリスト教においての “Deus absconditus”[635]もまさにキリスト教においての高度に修練を積んだ敬虔深い者によって同様に見なされていたということである。神の至上の、全く人知を超えた、そしてーーその全知の一つの結果としてーー太古の昔から決まっていた、自由な御心は、地上での運命がどのようになるかと同じくまた死後の運命についても決定していたのである。来世での運命とまったく同様に地上でのそれも決定されているということは、永遠の昔から確定していたことである。罰を受けるように呪われた者が［神による］予定によって確定している自分の罪深さを嘆くことは、動物が人間として生まれなかったことを嘆くのと同じことである（とカルヴァン派では明確に説いている）。倫理的な振る舞いはここでは、自分自身の来世または現世でのチャンスを改善するという意味を持つことは決してあり得ず、それが持つことが可能であるまさに別の意味は、実践的・心理的に、事情によっては更に強い力を持つ意味であり：つまり神の御心により決まっている恩寵に与っていることを指し示す、自分へと現れた徴候、という意味である。というのもまさに神の絶対的な超越性が、実践的な宗教上の関心を強制するのであり、少なくとも個々のケースで、それでもなお神が作った計画書を見てみたいと、更に特に来世での自身の運命を知りたいということが、個々の者にとっての基本的な欲求だからである。神を、その被造物に対する無制限の主であると把握する傾向と、至る所で神の「摂理」を、つまり神の世界の成り行きに対しての全くの神自身の判断による干渉を見て取り、それを解釈するという傾向が平行して発生することになる。「摂理信仰」というものは、魔術的な占いの必然的な合理化であってそれに結び付いたものであるが、そういった魔術的な占いを、まさにその摂理信仰そのものが原則的に、相対的にはまったく完全に無価値なものとして貶めている。宗教上の神

---

634 ヨブ記のヨブに降りかかる理不尽な災難は、要するに神が悪魔と賭けをした結果として冒頭で説明されており、もちろんそれはヨブには伝えられていないが、そこで説明されているのは被造物である人間は創造者である神の真意を問うことは出来ないというだけであり、神の行うことが人間が理解不能なほど深淵であるという説明ではない。

635 ラテン語で「隠された神」の意味。イザヤ書：45.15「イスラエルの神、救い主よ　まことにあなたはご自分を隠される神」（共同訳 2018 年）。神は啓示されて現れた存在であるのと同時にその真の意図や存在は人間の理性を超越しているという考え方。

と人の関係の把握において、近東及び西洋での規模の大きな人格神的諸宗教を支配したこの摂理信仰ほど、以下の点にまで達したものは存在していない：
1．これほど徹底してあらゆる魔術に対して、理論的も実践的にも対立するものはないであろうこと。
2．神的なものの本質を非常に強く能動的な「行為」に、つまり人格神的な摂理による世界の支配という点に置いていると思われること。
3．この摂理信仰にとって、神が自由に贈った恵み、被造物の恵みへの欲求、そして全ての被造物的な事柄と神との間の距離が途方もない隔たりが、これほど確固たるものとなっているであろうこと。
4．そしてそれ故に、「被造物神化[636]」を神の威厳への冒涜として排斥されるべきものとしてこれほどはっきりと決まっていたであろうこと。
そしてまさにこういった信仰が実際的な神義論問題の解決をまったく含んでいなかったために、それは世界と神、当為と存在[637] の間の非常に強い緊張関係を孕んだままなのである。

世界の不完全さの問題を体系的に熟考して解決したものとしては、予定説以外にはただ 2 種類の宗教的概念があるだけである。まず挙げられるのは二元論であり、それはゾロアスター教の後期の発展に見られるのと、数多い、多くはゾロアスター教に影響された近東の信仰の諸形態に多かれ少なかれ一貫して含まれているが、その中でも特にバビロニア宗教（ユダヤ教とキリスト教に影響された[638]）の最終形態である、マンダ教[639] と、グノーシス主義が挙げられ、更にはマーニー教においての大構想までがそうであり、マーニー教は 3 世紀の終わり頃、古代地

---

636 神による被造物である人間を偶像化・神格化すること。

637 当為が Sollen で「～すべきこと、あるべきこと」、Sein が存在で「あるがままの状態」のこと。Sein und Sollen でドイツ哲学や倫理学ではこの 2 つの区別は重要。またヴェーバー自身も「R･シュタムラーにおける唯物史観の『克服』」の中でシュタムラーが Sein と Sollen の 2 つを区別しないで議論しているという批判を行っており、ヴェーバーのいわゆる価値自由の議論はこの区別に深く関係している。

638 マンダ教（グノーシス主義の一派）、マニ教、グノーシス主義ともに、元がバビロニア宗教なのではなく、元はユダヤ教やキリスト教であり、後から、特にマニ教でソロアスター教などのバビロニア宗教の影響を受けたのであることに注意。

639 ヴェーバーは別にしているがマンダ教もグノーシス主義の一派である。洗礼者ヨハネを預言者として重視し、その影響で大河での洗礼（実際に水に潜る）を重要視している。イラク南部などに現代でも信者が存在する、グノーシス主義の唯一の諸派である。

中海においても世界での支配的な宗教の地位に就く寸前の状態にあったように見える[640]。［この二元論によれば］神は全能ではなく、世界は神が無から創造したものではない。不正・過失・罪といった神義論の問題を発生させる全てのものはそれ故、偉大で良き神々の光に満ちた純粋さが、神に対して独立している闇の力と、それと同一視される、サタンの力に世界に影響を及ぼす権能を与える不純な物質、の双方と接触して混濁した結果であり、そして人間または天使の原罪によって、またはーー多くのグノーシス主義者においてはーー下位の世界創造者（ヤハウェまたは「デミウルゴス」[641]）の劣等さによって生じたのである。光の神々の新たに発生した戦いにおいての最終的な勝利は多くの場合ーーそれは厳密な意味での二元論を破壊することになるがーー確定していた。苦しみに満ちた、しかし避け難い世界における過程は、光を継続して不純さから分離し浄化することである。最後の戦いという概念は自明のこととして、強い終末論的な熱情を発展させる。こういった概念の一般的な結果は、心の清い人々と選ばれた人々の貴族的な威信感情であるに違いない。悪というものの把握は、それは単なる全能の神という前提の元では常に純粋に倫理的な尺度に基づく表現になりがちであるが、二元論においては強く霊的な性格を取るのであり、何故ならば人は被造物としてある全能者に対置されるのではなく、光の領国において持ち分を確保しているからであり、さらには光と人間の一体化は人間の内でもっとも清澄なもの、つまり霊的なものにおいて起こり、それに対して闇は全ての非常に粗野な欲望をそれ自身に担っている物質的なもの、肉体的なものと一体化するのは、ほとんど避け難いことである。そうした把握の仕方は、次には容易にタブー関係の倫理の「不純」という考え方に結び付く。悪は穢れとみなされ、様々な罪は、魔術上の冒涜に対してとまったく同じで、軽蔑すべき、汚れたもので、当然の汚名を蒙ることにな

---

640 マニ教は、地中海世界だけでなく、またキリスト教とだけ覇を争ったのではなく、ゾロアスター教や仏教とも競い合ってその教義を取り入れ、中国にまで伝わった世界宗教である。

641 本来はギリシア語で「職人」「製作者」「造物主」の意。グノーシス主義では、至高神とは別の下位の世界創造者を指すことが多い。グノーシス主義のナグ・ハマディ文書の一つである「ヨハネのアポクリフォン」に書かれた神話では、ソフィアと呼ばれた知恵の女神が、自分だけで新たな神を生み出そうとし、それに失敗して不完全な神を流産して生み出してしまう。その神は蛇とライオンの外見を持つ奇怪なもので、ソフィアはその子を他の神に知られるのを恐れ神々の世界（プレーローマ界）の外へ投げ捨てる。この捨てられた神は「ヤルダバオート」という名前を付けられ、そして自分で世界を創造し、自分だけが唯一の神だと思い込む。つまり「ヤルダバオート」は旧約聖書のヤハウェのことであり、グノーシス主義ではヤハウェは無知と傲慢さに満ちた神とされている。グノーシス主義ではデミウルゴスは、このヤルダバオートと同一視された。参考文献：大田俊寛「グノーシス主義の思想　＜父＞というフィクション、春秋社」

る、清浄さと明澄さの領国から闇と混乱の領国への転落である。神の全能を二元論的思考の諸要素の形で無意識の内に制限することは、倫理的な志向を持ったほとんど全ての宗教に見出される。

神義論の問題の形式上もっとも完全な解決は、インドにおける「業」の教説、つまりいわゆる輪廻転生信仰の独自の成果である[642]。

現世は倫理上の因果応報によって構成された一つの完全な宇宙である。罪と功徳は、現世の内部で将来の生においての様々な運命を通じて漏れなく報いが与えられ、その様々な運命に従い、霊魂が無限に多くの、他の諸動物や人間やあるいはまた神的な存在として新たに現世に生まれ変わり、生きていくことになるのである。その時々の生における倫理的な功徳は、天上への生まれ変わりという結果をもたらすこともあり得るだろうが、それは常に掛け売りのように、功徳の残高が使い尽くされるまでのことであった。同様に地上においての生に限りがあることも、同じ魂のその前の生における善行または悪行の有限性の結果であり、報いという観点から不当に見える現在の生での苦しみも、過去においての生で犯した罪に対する償いなのである。個人は自分自身の運命をもっとも厳密な意味で自分自身で作り出すのである。輪廻転生の信仰は、死者の霊魂が自然物に移っていくという、非常に良く知られたアニミズムの概念と結び付いている。輪廻転生の信仰はそうしたアニミズムの概念を合理化し、それによって同時に宇宙を純粋に倫理的な諸原則の下に置いて合理化する。我々の思考においてありがちな自然な「因果関係」がそれ故にある普遍的な報いのメカニズムによって代替され、その際に倫理的に重要な行為の意義が失われるということは決してないのである。教義としての帰結は、ある全能の神がこのメカニズムに干渉するということを完全に無しで済まし、想定しないということである：というのは不滅の現世の進行過程が、それ自身の自動機構によって、そういった神の倫理的な諸課題を無にするからである。そういったことは、それ故に予定説に向かう、神が個人的に支配するという意味で現世を超越しているということに対置しての、現世の永遠なる「秩序」が神々を超越しているということからの必然的な帰結である。古仏教での、

642 ヴェーバーは「神義論」の「解決」と書いているが、インドには元々神義論など一度も問題になったことはないことに注意。

この輪廻転生の考え方の最終的な帰結までの完全な貫徹においては、また「霊魂」という考え方も完全に取り除かれている：そこで存在しているのはただ、個々の、「我」という迷妄[643]と結び付いた、業の機構にとって重要な善業または悪業である。しかし全ての行為は、それ自身として、全ての［生きるものとして］形作られたものの、そしてそれによりただ始めから無常性を宣告されている生の、常に変わらない無力な戦いの産物であり、自分自身の、滅びに運命付けられている「生への渇愛」の存在は、全ての此岸での享楽への没頭と同じく、［輪廻の輪を超えた］彼岸への憧れから生まれるのであるが、そしてその渇愛が、個々の生き物の生成の断ちがたい基礎原理として、常に新たな生と転生を、その渇愛が存続する限りにおいて、作り出すのである。厳密に言えば「罪」というものは存在せず、あるのはただ、自分では良く理解している、この終わりのない［輪廻の］「車輪」［の回転］から逃れるか、あるいは少なくとも自身をより苦痛の多い生への再生に持っていかないことへの、自分自身の利害関心に反する様々な過失だけである。倫理的な行為の意義は、ただ次のどちらとして、つまり控えめな要望としては、転生のチャンスを改善することであり、あるいはこういった単なる存在のための無意味な戦いを終わらせ、そういった輪廻転生の輪から抜け出そうとする場合にのみ存在する。輪廻転生の考え方においては、倫理的二元論の摂理信仰、つまり神の神聖で全能の至高性が全ての被造物の倫理的な不完全さに対置されるという二元論におけるように、二つの原理の間で現世が分裂するということは起きない。そして更にそれは霊的な二元論のように、全ての発生事象を光と闇の間の分裂、つまり清澄で純粋な霊と、暗くて穢れをもたらす物質との分裂として見るのでもなく、そこに見られる考え方は、無常である現世での発生事象と、そして永遠の秩序が終わることなく存続することと、その存続と同一視される不動の、夢のない眠りに安らぐ神的なものの、存在論的な二元論である[644]。こういった輪廻転生の教えの結果の全ての意義が引き出されたのはただ仏教においてのみであり、その結果は神義論の根本的な解決であり、しかしまさに

---

643 ブッダ以前のウパニシャッド哲学では、「我」であるアートマンと「梵」である宇宙原理のブラフマンの二元論が説かれたが、ブッダは「諸法無我」を説き、「我」自体を否定した。

644 ここでのヴェーバーが古仏教を存在論的二元論とするのは、全体を二元論でまとめるために無理に作ったロジックにしか見えない。インドでの典型的な二元論ではブラフマンとアートマンの二元論があるが、これも「梵我一如」という言葉に示されるように結局は一つのものとされている。また「夢のない眠りに安らぐ神的なもの」は通常ブラフマンについてのヒンドゥー教的説明であって、これも仏教の説明には適当ではない。また重要なのは仏教は「無我」と言われるようにアートマン自体を否定している。

それ故に、予定説信仰がそうでなかったのと同じで、ある神への倫理的な諸要求の充足ではまったくなかった。

［救済と転生］

ただごく少数の救済諸宗教のみが、上述の通り概観して来た、神と現世・人間の関係の問題についての解決としての純粋型について、個々の純粋なものを作り上げて来たのであり、それに成功した場合でも、それは多くの場合ごく短期間だけ維持された。大部分の救済諸宗教は、相互の継受と、特に多種多様な倫理的・主知主義的諸要求をその信者に対して適切に対応するという必要性の圧力の結果として、様々な考え方を相互に結合したのであり、その結果としてそれらの諸救済宗教間の違いは、今まで見てきた類型の一つまたは二つに接近したその程度の違いになっている。神・罪についての考え方の異なる倫理的色合いは、いまや「救済」への努力と密接に関係しているのであり、その努力の内容の色合いは、「何から」そして「何の方へ」救われようと欲するかの度合いにより、最高度に異なっている場合があり得る。全ての合理的な宗教倫理が一般的に救済倫理である訳ではない。儒教は「宗教的な」倫理の一つであるが、救済欲求に関してはまるで何も知っていない。仏教は逆に救済教説以外の何物でもないが、しかし神という概念を持っていない。数多い他の諸宗教は「救済」を、ただ限定されたメンバーでの秘密集会にて取り上げられる特別な問題として、しばしば秘密の祭儀としてのみ知っている。また宗教的な諸行為においても、それらが全く特別に「聖なる」ものと見なされ、そしてその諸行為を行う者に対して、この方法によってのみ到達可能な救済が約束され、非常にしばしば、我々が通常「救済」と呼ぶものの代わりに[645]、これ以上無いほど露骨な功利主義的な諸期待が存在しているのである。偉大なる大地の神々を讃えるパントマイム的・音楽的祝典は、その神々は同時に収穫高と死者の国をも支配するのであるが、その祝典は儀式上清いとされるエレウシスの入信者に対してまず第一には富を約束し、それと並んで来世での運命の改善をも約束するのであり、しかしそこにはどんな種類の報いという考え方も見られず、純粋にその祝典に参加した者の祈祷の結果とされた。書経では五

645 ヴェーバーがここで「我々」と言っているのは当然西欧の読者であることに注意。アジアの宗教で救済と現世利益が結び付いているのはごく通常のことである。

福の最高財の序列で、富が長寿の次に来ており[646]、中国の臣下にとっては公的な祭礼を正しく遂行することと自分自身が宗教的な諸義務を果たすことが富の条件であり、一方で来世の色々な希望や報いといったような考え方は全く欠如していたのである。明確な来世への約束と並んで、何にも増して富を、ザラスシュトラは自分自身とその信者についてその神からの恩恵として期待している[647]。仏教は在家の徳義の報いとして、尊敬され長寿を全うする生を設定しているが、それはインドにおけるあらゆる宗教的な現世内倫理と完全に一致している[648]。神は敬虔なユダヤ人を富によって祝福する。富はしかしーー合理的に、合法的に取得される場合はーー禁欲的な方向を目指しているプロテスタンティズム（カルヴァン派、再洗礼派、メノナイト派、クエーカー、改革主義の敬虔派、メソディスト）においても、また神の恩恵を受けた状態の確証へ向けた徴候の一つである。
もちろん最後に挙げた諸事例においては、そういった富への考え方は、しかしながら富を（あるいは何らかの他の現世的な諸財を）非常に明確に「宗教上の目的」としては放棄するという把握の仕方の中に既に存在しているのである。しかしこの見地への移行は実際には流動的である。圧迫と苦しみからの救いという約束を与えるということは、パーリア諸民族の宗教においてのように、取り分けユダヤ人の宗教においてのように、同様にしかしまたザラスシュトラとムハンマドにおいても、そういった諸宗教の救済概念から厳密な形で析出されるのではない。また現世支配と信者の社会的な威信の約束も、その約束は古イスラム教における信者が、全ての不信心者に対しての聖戦に対する報いとして自らの背嚢の中

---

646 「書経」の周書の洪範（大いなる法の意味）にて、五福として寿、富、康寧、攸好徳、考終命（長寿、富裕、安寧、徳を修めること、老いて天寿を全うすること）が出て来る。しかしそこでは五福以外にも五行、五紀、五事などが挙げられていて、一種の分類体系を示しているものに過ぎない。また五行にランキングがないように、五福も五つ並記しただけであり、二番目に富が来ているからそれが二番目に重視されていたという解釈はこじつけである。更に注意すべきは、これはわざわざ書経を引用しなくても、世界の多くの文化では当たり前の項目であることで、むしろキリスト教などの方が特殊だと考えるべき。それに中国の官吏であっても儒教だけでなく仏教に帰依していた人もいたはずで、彼岸＝涅槃への志向もあった筈である。中国の仏教は隋の時代ぐらいから広まり、初期の帰依者は皇帝や貴族であった。ヴェーバーの中国理解は限られた翻訳資料から単純な図式を作り出しているもので、かなりの西欧的な先入観を含んだもので注意が必要である。

647 ここはまたヴェーバーの誇張が入っていると思われる。ガーサーの中には「家畜・繁栄・長寿」をアフラ・マズダの恩恵とするような内容はあるが、直接に富を重視しているとまでは言えない。

648 この 2 つは富の追求とは違うし、またどこの社会・宗教にも普遍的に見られるもので、特にインドや仏教に限った話とは言えない。また古仏教の在家は、キリスト教の平信徒とはまったく違い、輪廻から抜け出して解脱することを目差すものではなく、出家とは明確に区別されていたことにも注意。

に入れて背負っていたのであり、さらにはまたイスラエルの民に神の約束として伝えられたあの特別な宗教的威信でもあったが、それもまた救済概念から厳密な形で析出されるのではない。特に、ユダヤ人にとってその神とは、まず第一には救い主であり、何故ならば神がユダヤ人をエジプトでの隷属の状態から解放したのであり、そしてゲットーから［将来］解放するであろうからである。そのような経済的・政治的約束以外に、登場するのはまず何よりも悪しきデーモン達と悪しき魔術一般への不安の解消であり、そうした魔術は生においての全ての悪しきことの多くが確かにそれによって引き起こされているのである。キリストがその精霊の力によってデーモン達の威力を打ち破り、彼の信奉者をデーモン達の暴力から救い出すということは、初期キリスト教においては、キリストの諸約束の内でもっとも重きを置かれたもので、かつ一番効果の大きなものの一つであった。そしてまた既に到来したか、あるいはすぐ門の前に来ている、ナザレのイエスの言う神の御国は、この地上における、人間の冷酷さ、不安、そして困窮から解放された至福であり、ようやく後になってから天国や死者の国という考え方が登場したのである。というのは、キリストの再臨が遅れ、この世においては再臨を見ることがない今生きている者達は、それを死後に、自分が死者の中から復活してそれを経験するのである、ということが強調されるようになるやいなや、全ての現世においての終末論は、当然のこととしてどこにおいてでも来世についての希望になる傾向を持つようになったからである。

「来世における」救済の特別な内容は、むしろ「地上においての生存においての肉体的なあるいは心的なあるいは社会的な苦しみからの自由を意味することが出来、あるいはむしろ生の無意味なせわしなさと無常さからの解放であるか、またはむしろ避け難い個々人の不完全さからの解放であるか、そしてその不完全さは、そうなるとむしろ慢性的な穢れ、あるいは急性的な罪への傾き、あるいはむしろ地上においての無知による暗黒の混迷状態へと霊的に縛り付けられていると把握されよう。

我々にとっては、救済への憧れは、それが通常どのような性質のものだとしても、本質的に考察の対象となるのは、それが生における実際的な行為に何ほどか影響しその帰結が存在する限りにおいてである。救済への憧れは、ある中心的な意義または明確な目標によって一つにまとめられた、特別に宗教的に規定された

「生活実践」を創り出すことにより、最も確実にそのように明確な現世志向になるのであり、つまりそれによって、宗教的な諸動機から、実際の行為の体系化が、ある統合された諸価値へ志向するという形で、成立するようになるのである。こうした生活実践の目的と意義は、純粋に来世志向のものであるが、あるいはまた少なくとも部分的には、現世志向であることも有り得る。そうした生活実践の意義と目的は、個々の諸宗教毎に、そしてまた全個別宗教の内部においても、それらの諸宗教の個々の信者毎に、程度がこれ以上ないくらい異なっており、その類型としての性質も異なっている。生活実践の宗教上での体系化もまたもちろん、それが経済的な行為に対する影響を及ぼそうとする限りにおいて、その前に確固たる障壁が立ち塞がることになる。そして宗教上の諸動機、特に救済への希望が、どのような場合でも、必ず生活実践のあり方に影響を及ぼす訳ではなく、特に経済的なものに対してはそうであるが、しかしそれでもそういったものが非常に強く影響を及ぼす場合も有り得る。

次に救済への希望が生活実践に対して非常に広範囲への影響をもたらすのは、救済それ自体が、既に現世においてその影を投げかけているか、あるいはそれどころか完全に現世のものとして［信者の］内面において先駆けのように現れて、推移する場合である。つまりは、救済の希望がそれ自体が「聖化されたもの」とされるか、またはそうではなくとも聖化をもたらしたものとされるか、あるいはそれを約束するものとなった場合である。聖化の先行的な進行は、次には漸進的な浄化の過程としてであるか、あるいは突然起こる心情の変化（メタノイア［悔い改め、回心］）として、つまり「再生」として登場することが有り得る。

そういった再生の考え方は、非常に古くからありそしてまさに呪術的な霊魂信仰において古典的な形で発展していた。呪術的なカリスマを持つことはほとんど常に再生を前提としている：呪術師それ自身へと戦士英雄への呪術師による特別な教育と、呪術師の特別な種類の生活実践は再生と魔力の所有への保証を得ようとし、エクスタシーという形態の「魂の離脱［キリスト教用語では「携挙[649]」］」

[649] プロテスタントにおいて復活の時に起きるとされている現象で、一度滅びた肉体の復活と魂の復活、昇天とキリストとの一体化が続けて起こるもの。テサロニケの信徒への手紙：4:16-17 によれば「すなわち、合図の号令がかかり、大天使の声が聞こえて、神のラッパが鳴り響くと、主御自身が天から降って来

と、新しい「霊魂」の獲得は、その多くは改名を結果として伴い、－－その例としてはそういった概念の残滓として今でも修道士が聖別[650] される際に改名が行われている。

「再生」は最初はただ職業的な呪術師において成され、それは呪術的あるいは英雄的カリスマの［カリスマを覚醒させるための］魔術的な前提条件として成されたが、もっとも首尾一貫した「救済諸宗教」の類型においては、宗教的な救済［Heil、癒しとしての救済］にとって不可欠な内面的態度の質にまでなるのであり、そういった内面的態度の質は個々の者にとって自らそれと向きあい、そしてその生活実践において確かめなければならないものである。

ある宗教の生活実践への影響と、取り分け再生の諸前提は、いまやそれぞれの救済への方法によって－－そしてそれと最も緊密に関係しているものとして－－得ようとしている救済の保持に関しての霊的な資質によって様々に異なっている。
I. 救済は最も個人的な、全ての天上の諸力の手助け無しに創り出すべき被救済者の行為であり、それは例えば古仏教においてのようなものである。次にそれはそれによって救済の状態に達する様々な行為そのものでも有り得、
1. 純粋に儀礼的な礼拝行為と様々な儀式であり、日常的なことであるのと同時に神への礼拝の中で行われる。純粋な儀式主義は、それ自体が生活実践に対しての作用を持つという意味で呪術と何ら異なっておらず、この観点では時には、むしろ魔術的な信仰に劣っている場合すらあるが、魔術的な信仰は状況によっては、ある一定の、かなり影響力の大きい再生への方法体系を発展させているのに対し、儀式主義もしばしばそうしているのだが、しかし常にではない。 ある救済宗教が、純粋に形式的な個々の行為を体系化し、特別な志向をもったもの、つまり「敬虔な祈り」にまですることが有り得るが、そこでは儀式が神的なもののシン

られます。すると、キリストに結ばれて死んだ人たちが、まず最初に復活し、 17 それから、わたしたち生き残っている者が、空中で主と出会うために、彼らと一緒に雲に包まれて引き上げられます。このようにして、わたしたちはいつまでも主と共にいることになります。」

650 修道士の場合、修道院に入って一定期間修行し、まず単式聖願を行って更に限定された期間の修行を行った後、盛式請願を行い、一生神に身を捧げることを誓うが、この盛式請願によって「聖別された」存在、つまり身を神に捧げる神聖な存在となる。

ボルとして実行され得る。次にはこうした志向は、実際に現世の束縛から解き放ち救済を得た感覚となる。そうした志向を取り去るやいなや、剥き出しの魔術的儀式主義だけが残ることになり、そしてこのことは次にまた自然なこととして、全ての敬虔な信仰の日常化の過程の中で繰り返し起きたことである。

儀式偏重主義者の敬虔な信仰の結果は、非常に様々であり得る。敬虔なヒンドゥー教徒が絶え間なくその生を儀式上の規則でがんじがらめにすることは、それはヨーロッパ的なイメージでは全く途方もないほどの様々な要求に見えるが、それは敬虔な信者に日毎に課され、その実際での厳格な実施においては、模範的に敬虔な信者の現世内的生活において、集中して生業に勤しむことと両立させることはほとんど無理である。このような敬虔な信心の極端な類型はこの点で、ピューリタニズムとの極端な対照関係を成している。日常の生業の仕事から解放されている資産家だけが、こうした儀礼主義を貫徹することが出来る。

しかし今のべたようなともかくも避けることの出来る結果のものより更に一歩進んだ儀礼主義とは次のような場合である：儀式による救済で、特別に平信徒を見物人の役に限定するか、あるいは平信徒の儀式への参加をただ簡単なあるいは本質的に受動的な所作だけに限定し、それもまさに、儀式の志向を可能な限り情緒に溢れた敬虔な信仰へと純化する場合に、まさに救済を保証するかのように見える敬虔さに満ちた瞬間へ、の「情緒的没入感 ”Stimmungsgehalt”」を強調する場合である。次にはそういう内面的な状態を持続的に保持し続けることが渇望され、しかしそういった状態はその性質上一時的なものであり、それはあの特有の「無責任さ」によって、つまり例えばミサや神秘劇の傍聴の際に良くあることだが、そのセレモニーの終了後、その参加者の行為の性質に対してしばしばほとんど何の影響も及ぼさないのであり、それは更に例えれば、ある劇場の観客が、良く出来た教訓に富んだ演劇を観た際に、非常に感動しても、それがその観客の日常の倫理に影響を及ぼさないことがしばしばなのと同じである。全ての密儀によっての救済は、今述べたような長続きしない性格を持っている。その種の救済が予期するのは、その密儀が行われること自体による [ex opere operato]、その時々の敬虔な祈念である。そこにおいては「再生」への保証を可能にするような、確証への［日常生活での持続的な証明］要求という内部目的が存在していない。それに対して儀式により産み出された一時的な敬虔な信仰が、何年にもわた

って持続する敬虔さんにまで高められた場合は、日常においてもまたそのような救済が試みされるようになり、そこではこういった敬虔さがもっとも容易に神秘的性格を勝ち取る：つまり情緒的没入の状態を敬虔な信仰において得ることを目標にすることが、まさに神秘的性格につながっているのである。しかし、神秘的信仰向きの性質とは個人のカリスマである。そこからまさしく神秘的な救済の諸預言が、インドや他の東洋での諸預言のように、それらが日常化した場合には、繰り返したちまち純然たる儀式主義に急変したのは偶然ではない。

儀礼主義において最終的に渇望される霊的な力[651] はーーその点を我々は問題にするのであるがーー合理的な行為への方向から直ちに道を逸らしてしまうのである。ほぼ全ての秘教的礼拝では、そういう作用が発生していた。そういった秘教的礼拝の意義とは、「秘蹟の恩寵」の授与である：つまり［秘蹟の儀式においての］所作の神聖さによっての罪からの救済、つまり全ての魔術が共有する傾向である、ある種の優越性による救済で、日常生活から外へ連れ出し、そしてその日常生活には何も影響を与えないということである。 もちろん「秘蹟」の及ぼす作用は、その授与が神の御前で倫理的に清められた者達だけが救いに達し、他の者達は滅びに至る、という前提に結び付けられるというように形作られた場合には、全く異なってくる。聖体拝領の前においての、次の教説によって引き起こされる恐れおののく憂悶：「疑いながら食べる人は、自分自身に対する裁きを飲み食いしているのです[652]」、それはごく最近に至るまで多くの人的集団の間で生き残っていたし、「無罪放免する」法廷[653] が存在していなかった場合には、それは例えば禁欲的プロテスタンティズムの諸派においてでかつしばしば聖餐式が行われた場合のようにーーそういったしばしばの聖餐式はそれ故に敬虔さの重要な目印であったがーーそうした憂悶は日常生活での振る舞いに実際強い影響を及ぼすことが出来たのである。全てのキリスト教の宗派の内部においての、聖体拝領の前の

---

[651] 原語で Habitus。カトリックで神から与えられた霊的な力のこと。

[652] 「ローマの信徒への手紙」14：23「しかし、疑いながら食べる者は、信仰に基づかないので罪に定められます。すべて信仰に基づかないことは、罪なのです。」と「コリントの信徒への手紙一 11：29」「主の体のことをわきまえずに飲み食いする者は、自分自身に対する裁きを飲み食いしているのです。」に基づく言い回し。

[653] カトリックでは秘蹟の中の「告解」で罪を告白し聖職者より赦しを受けるということが行われるが、プロテスタントにおいての告解は直接神に向かって行う者で赦しを与えることが出来るのは神だけである。

告解という規定はこの事と関連している。しかしながらこの制度において決定的に前提となっていることは、秘蹟の有効な受容が可能になるように、宗教としてあらかじめ用意されたどのような規定が存在しているかである。ほとんど全ての古代の、そして大部分のキリスト教以外の秘教的礼拝は、ただその礼拝に対して儀式においての清浄さを要求したし、それと並んで事情によっては程度のひどい殺人罪や個々に特別に定められた様々な罪は、礼拝への参加資格を失うものとされた。これらの秘教はそれ故に多くの場合、告解というものを知らなかった。しかし儀式においての清浄さへの要求が合理化されて［儀式参加者の］魂の罪なき清浄さ［への要求］となる場合は、そういった秘教にとっては次には、そういった要求をどうコントロールするかが重要になり、また告解というものが存在している所では、更には告解の日常生活への考えられる作用の性質とその程度についての、考え得る限りで様々に異なった性格も重要になる。しかし全てのケースにて、次に儀式は、実践的に見た場合は、儀式外での行為に影響を及ぼすための［要素を載せる］単なる乗り物なのであり、実際は全てにおいて重要なのはこの行為なのである。いかに秘蹟の魔術的性格がまさに完全に低く見られており、そして告解による［行為の］コントロールが完全に欠如しているーーピューリタンでは両方が該当する――場合でも、それでもなお秘蹟は、しかも状況によってはまさにそれ故に、あの倫理的な作用を発展させることが出来るのである。儀式における諸命令の遵守が、平信徒に積極的な儀式上の所作（あるいは行わないこと）を強要し、そしてそれにより儀式の形式主義的な側面がある種の包括的な「律法」にまで合理化される場合には、ある儀式主義的な信仰が、ある別の、間接的な経路で倫理的な影響を及ぼすことが出来るが、その結果として［別の間接的経路である］律法が必要とするのは、その律法を一般的な意味で十分知るための特別の訓練と指導であり、それはユダヤ教において起きたことであった。ユダヤ人は既に古代において、フィロン[654] が強調したように、他の全ての民族とは対照的に、まだ年端もいかない子供の時から、我々の［ヴェーバーの時代の］初等学校と同じやり方で、連続的に、知的な体系的・決疑論的なトレーニングを与えられたということ、そしてまた近代においても例えば東欧で、この理由からただユダヤ人だけが体系的な小学校教育を享受していたということは、ユダヤ教の律法がこのように解釈され口伝されたという性格の結果であり、その性格はユダヤ

[654] 訳注 555 参照。

人の敬虔な信者が既に古代において、律法の学習を行っていない者を、つまりアム・ハアレツ［地の民］を、神なき者であると見なすよう誘発したのである。知性というものがこういう形の決疑論的な訓練を受けた場合は、自然なこととして日常においてもその内容が感じ取られるようになることが可能になるが、次の場合はそれが一層程度を増すーー特にインドでの法にて顕著であるがーーつまりもはや単なる儀式・礼拝上の諸義務についてではなく、また日常生活での倫理の体系的な規制が取り扱われるようになる場合である。

救済のためにする諸行為が、次には既にもう著しく礼拝上の様々な所作とは異なるものとなり、特に
2．様々な社会的な行為となる。それらは様々に異なった性格を取り得る。例えば戦争の神々は非常にしばしば、その楽園[655] にただ戦闘で倒れた者達のみを受け入れるか、そうでない場合もこうした者達は報賞を与えられた。王に対してバラモンの倫理が端的に推奨しているのは、その王に孫が産まれる歳になった場合には、戦いにおいての死を求めることである。別の側面では、社会的行為が「隣人愛」に関するものであることもある。いずれの場合でもしかし、体系化が発生し得るのであり、それは我々がこれまで見てきたように[656]、規則的に預言の機能であり、まさにこうした体系化を見出すのである。「善行」の倫理の体系化は、しかし 2 種類の異なった性格を取ることが出来る。個々の道徳的行為と不道徳的行為があるいは個々に評価され、救済を求める者の勘定についてプラスかマイナスかで加算される。行為の担い手としての個々の者は、更にはその倫理的基準においては不安定な、その時々の内的または外的な状況に応じて、ある時はより強い、また別の時にはより弱い本質的存在として、その宗教的運命はその者の日常的な様々な所業の相互関係にかかっているのである。こうしたことはもっとも明確にゾロアスター教の立脚点である、開祖であるザラスシュトラ自身による最古のガーサー[657] の中にまさに見られるのであり、それは死者を裁く者が個々人の行為における罪と功績を相互に秤量して正確に記帳し、個々人のその当座勘定の差

---

655 北欧神話のヴァルハラなど。

656 「預言者的啓示の性格」の箇所。

657 Gathas、ゾロアスター教の聖典であるアヴェスターの中で最古の部分を構成する宗教詩や賛歌のこと。この語は前にもヒンドゥー教についての部分で登場しているが、そちらも合わせ、サンスクリットの Gatha＝宗教的な韻文、と関係があると考えられる。

引の結果に応じて、その者の宗教的運命をそれに結び付けている。インドでの業（カルマ）の教説はこういった帰結を更に高度にしたものである：つまりこの世においての倫理的なメカニズムの中では、どの個々の善行あるいは悪行も決して失われることがなく、全ての行為はよりむしろ、避け難く純粋に機械的にその結果を、それが現世においてであれ、ある未来の再生の際にであれ、自らに招き入れなければならない、ということである。［罪と徳行の］当座勘定原理は、本質的にはまたユダヤ教においても、個々人の神に対しての関係についての一般化した基本見解に留まっていた。そして最後にはまた、少なくともその実践面では、ローマ・カトリック教会と東方諸教会もこれに近い立場を取っていた。というのはカトリックの罪に関する教説がその上に行為の倫理的評価を関連付ける"intentio"［行為者の志向］とは、その表出が行為となる統一された人格的資質ではなく、例えばローマ法の誠実 [bona fides]、不誠実 [mala fides][658]、過失 [culpa]、詐欺的意図 [dulas]などの意味での、「主観的意向」［Meinung］である。こうした把握の仕方が首尾一貫している場合には、そういう把握は「再生」の望みを、厳密な心情倫理的な意味では放棄する。生活実践はその場合倫理によって規制されていない、個々の行為の連続に留まる。

［個々の行為が当座勘定的に評価される以外に］あるいは、倫理における体系化は個々の行為を、そこにて表出されている内容に適合している、倫理的な全人格の徴候と表現として取り扱う。良く知られていることとして、スパルタ市民の内のもっとも厳格な立場を取る者達は、ある市民の仲間で、戦いにて死んだ場合で、しかしそれがまたその以前における臆病な行為を償おうとして結果的に死んだ者について、――つまり一種の「名誉挽回を求めての決闘」として死んだ者について――名誉は挽回されなかったと見なした。何故ならばその者は、言ってみれば「理由があって」勇敢に振る舞ったのであり、「その者の存在の全てから」そうしたのではないからである。宗教的な言い回しとしてこのことが意味しているのは：個々の外面的な行為の形式的な神聖化の代わりに、ここでもまた個々人の全体の霊的な力の価値、つまりこの場合では：持続的に習い性となった勇士と

---

658 ここの原文は、bona fides、mala fides であるが「善意」「悪意」と訳すと、日本の法律では「ある事情を知っていたか知らなかったか」という意味になるため、誠実、不誠実と訳した。本来例えば bona fides は「信義・誠実」「詐欺や不公正な取引の不存在」という意味であり、現在の日本の法律用語はその内のごく一部だけを使用していることに注意。

しての心構えである。全ての社会的な行為においても状況は同様であり、それがいかにも一見そのように見えるとしても同じである。そういった行為が「隣人愛」であった場合は、それが体系化されるには「慈悲心」のカリスマを持っていることが要求される。いずれの場合でも最終的に重要となるのは、個々の行為が実際に「特徴的な」性格を備えている場合に限ってであり、それ以外でしかし、それが単なる「偶然」の所産である場合はそうではない。それ故に心情倫理にとっては、まさにそのもっとも体系化された形態に従えば、全体水準に対する非常に高められた諸要求という状況下では、個別の違反を細かく咎め立てしないことが可能である。しかし心情倫理がいつもそうである訳ではまったく無く、むしろ大抵の場合は倫理的厳格主義の特別な形態を取っていることが多い。宗教的にプラスの評価を与えられた総体での霊的な力は、その際にあるいは純粋に神からの恩恵としての賜物であり、その存在はまさに、宗教的に要求されることに対して、あの一般的に言われる方向付けられていることが：ある統一され、方法的に整えられた生活実践において現れるのである。またはそういう霊的な力は逆に善行の「訓練」によって一般的に獲得可能であるか、である。こういった訓練もまた当然のことながらただ生活実践を合理的・方法的な方向に向けることによって生じるのであり、それぞれ互いに無関係の様々な行為によってではない。どちらの場合でもそれ故結果としては非常に似通ったものとなる。その場合にはしかし行為の社会的・倫理的な性質というものは全く副次的なものとなる。

よりむしろ全てにおいて重要となるのは、自分本来の人格[659] に対しての宗教的な働きかけである。宗教的な価値を認められた、社会に向けられた善行はその場合単に次のことの手段に過ぎなくなる

3. 自己完成：「救済の方法論」である。救済の方法論は、倫理的な信仰において初めて知られるものではない。その反対にそれはしばしば高度に体系化された形で、非常に意義の大きな役割を、次のようなカリスマ的な再生への覚醒の過程において演じており、そのカリスマ的再生は次のような魔力の所有を保証するが、その魔力とはアニミズム的な言い回しでは、自分の人格の内部で新しい霊魂が具現化することか、あるいはある強力なデーモンに憑依されるかまたは霊界へ引き

[659] ここは次の文でデーモンに憑依されたり、霊界に連れ去られたりというのが出て来ることから、ペルソナ的な意味での「人格」であり、道徳的な意味のそれではない。

入れられて忘我の状態になることであるが、しかしどちらの場合でもカリスマ的再生は超人間的な諸作用が起きる可能性を保証している。その際に、ある種の「来世の」目的が存在していることが全くないだけではなく、そこではまたエクスタシー状態に入る能力を異なった目的のために使い分ける：戦闘英雄もまた確かに、超人間的な英雄的行為を実行するためには、再生を通じて新しい魂を獲得しなければならない。他の全ての残りの目的は、つまり［男性の若者への通過儀礼としての］成年式、男性らしさを象徴するような服飾品の着用（中国、インド――カーストの上位に所属するものが知られている通り：再生族と呼ばれる）、宗教的なフラトリー[660] の兄弟団への受け入れ、武装許可といったものは、根源的には「再生」という意味を持っていたのであり、状況によって英雄としてであったり、魔術師としてであった。これらは、元々は全てエクスタシー状態を発生させるないしは象徴する諸行為、と結び付いており、それらの練習をすることは、そういった儀礼への能力を試験しかつ目覚めさせるという目的を持っている[661]。

「救済」または「自己神化」の手段としてのエクスタシーは、そういうものとしてのみ、我々はここでは考察するが、ある急性の忘我となって何かに憑かれた状態か、あるいはむしろ慢性の、場合に応じて、より瞑想的かあるいはより能動的に高揚させられた、特別に宗教的な恩寵による魂の性向［Habitus］[662]という性格をより多く持つことが出来る。そういう高められた魂の性向の意味は、生の強度がより高められたという場合も、あるいはまたより生から遠ざけられたという場合であることもある。

---

660 古代ギリシアの φρατρία のことで、いわゆるメンナーハウスに起源を持つ、成年男性の行政的機能と祭式的機能を併せ持つ社会集団のこと。

661 ここのヴェーバーの議論は、単なる通過儀礼を全て「再生」に結び付けていて、例によって強引な類型化。またカリスマの覚醒も、カリスマが滅多にいない稀少な存在であることと矛盾している。

662 参考：基督教研究　第 28 巻、第 3、4 号
「倫理性に於けるルッターと中世　――基督教倫理思想史の一齣――」今井晋
スコラ神学は、アウグスティヌスの見解を発展させて、サクラメントの儀式によって、奇蹟的に、人間に「注がれる」（ロマ書 5．8）神の超自然的な恩寵の状態をハビトゥス（habitus)と名付け、サクラメントに依存するかかる超自然的な神の愛の協力が、始めて善き行為を真に功績ある行為、即ち永生に値する行為として価値づけるとしたのである。
更に詳しくは、トマス・アクィナス著、稲垣良典・山本芳久編、稲垣良典訳、「精選　神学大全 1，1［徳論］」、岩波文庫の第二部の第一部、第四十九～第五十四問題を参照せよ。

単なる急性のエクスタシー状態を作り出すためには、もちろん十分に計画された救済の方法論がその手段なのではなく、その生成に資するのは主に全ての肉体的な障壁を突破する手段であり：中毒性のものにより（アルコール飲料により、あるいは煙草、またはその他の毒物によって引き起こされた）、あるいは音楽・踊りにより、または性的なものによって、急性の酩酊状態を生み出すことであり（あるいはこの 3 つを全て一緒に）：つまりはいわゆる狂躁儀礼［Orgie］である。または、ヒステリー的・てんかん的症状に陥りやすい性質をもった人の発作を誘発し、それが他の者の狂躁状態を呼び起こすのである。こういった急性のエクスタシーはしかし事物の本性[663] から考えても、そしてまた意図から考えても一過性のものである。それは日常的な魂の性向［Habitus］にはほとんどプラスの痕跡を残すことはない。さらにそれは預言者的信仰が展開するような「意味のある」内容物に欠けている。より穏やかな諸形態は、場合によって、より夢のように（神秘的な）「光を受ける啓示［Erleuchtung］」として、あるいはより能動的に（倫理的な）「回心［Bekehrung］」として感じ取られる多幸状態として、急性のエクスタシーとは反対に、カリスマとしての状態の持続的な保持を保証しているように見えるのであり、その結果として「現世」に対する意味のある関係を生じさせ、質的にはある「永遠の」秩序の、または預言者がそれを告知するような倫理的な神の、価値づけに対応している。前に見たように、魔術も元から単なる急性の狂躁儀礼に並んで、カリスマ的な資質を「覚醒」させるための体系的な救済の方法論を知っていた。というのも職業的な魔術師と職業的な戦士は急性のエクスタシーを必要とせず、その代わりにカリスマ的・継続的な恩寵により獲得された性向［Habitus］を必要とするからである。倫理的な救済を行う預言者達はしかし、狂躁的な興奮状態を必要としないばかりではなく、――そういった興奮状態は、預言者達が要求する体系的・倫理的な生活実践に対して、それを妨害するものとなる。特にそういった興奮状態に、人倫に悖り動物を犠牲にするソーマ供儀の酩酊状態での礼拝に反対して、ザラスシュトラの怒りに満ちた倫理的合理主義は、それ故に全くモーセのそれと同様に、踊りによる狂躁と、大部分の倫理的に合理的な諸宗教の創始者や預言者と同じく、姦淫・売春、つまり狂躁的

[663] 元々ルクレティウスの De Rerum Natura に典型的に見られるようなラテン語の表現がドイツ語になったものだが、ヴェーバーがこの言葉を使う時にはほぼ「一般原則から考えて」ぐらいの意味である。時には法律が存在しない時に「公序良俗から判断して」という意味で使われることもある。

な神殿売春に対して背を向けた。合理化が進展するに連れて、それ故宗教的な救済の方法論の目的は、いよいよ狂躁によって獲得された急性の興奮状態を制限し、慢性的なそして取り分け意識的に所有される恩寵により獲得された性向［Habitus］へと向かう。こういった発展においては、またそれは「神的なもの」という概念がどういったものであるかによって制約されている。どこにあっても、まずは当然のこととして、救済の方法論がそれに貢献可能である至上の目的は、また急性的な狂躁儀礼が貢献する目的と同じである：人知を超えた本質的存在の受肉、それは今やつまり：神の人間への受肉：自己神化である。ただこの自己神化は、いまや可能な限り、ある継続的な恩寵による魂の性向［Habitus］となるべきものである。救済の方法論はそれ故に、現世において神的なもの自身を所有するという方向に向けて遂行される。しかしある全能の超現世的な神が被造物に対置される場合には、その場合は救済の方法論の目的はもはやこの意味での自己神化ではなく、そうではなくてその神より要求された宗教的な諸資質の獲得である：救済の方法論はそれによって来世的・倫理的なものに志向するようにされ、神を「所有する」ことを欲するのではないのである――それは不可能であり――そうではなくて次のどちらかである。1. 神の「道具」となるか、または 2. 神によって常に充たされている、かである。この 2 番目の魂の性向［Habitus］は、明らかに 1 番目よりも自己神化の考え方に近い。この二つの違いは、後で詳細に述べられる通り、救済の方法論のあり方に取っては重要な結果となる。しかしまず第一に成立することは、重要な諸点で［この二つで］一致している。確かにどちらの場合でも、神に起因しないものは、常人からは、その者が神と等しくなることが出来るためには、脱ぎ捨てられなければならないのである。そして神に起因しないものは、何よりも人間の身体においての［神の恩寵によるのではない］日常的な性向と日常生活であり、それら二つは生まれたままに与えられているのである。ここにおいては、神学での救済論的な救済の方法論は、直接的に魔術的な救済の方法論と結び付いているのであり、前者は後者の方法をただ合理化し、そして後者の超人間的な本質存在と宗教的に救済された状態についての異なったイメージに自身のそれを適合させるのである。経験上知られているのは

[664]、元々ヒステリー的な資質を持った人[665]が、そのヒステリー症状をもたらすような「情動抑制」［Abtötung、ヒステリー的な資質の人がストレスに対処するため、自己の情動を無理矢理抑制しようとしている状態］によって、次のようなことが起こり得たということである[666]。即ち身体が無感覚になったり、あるいはこわばって動かなくなったり、そしてその者に正常な神経状態では決して現れて来ることはないあらゆる種類の行為が期待されるようになることである。ここからまさにある者においては非常に容易にあらゆる種類の幻視的・霊的な出来事、異言、催眠術的またはその他の暗示的な力が生じ、また別の者達では何かの化身となったという感情と、神秘的な光による啓示と倫理的な回心へと向かう性向において、深い罪による苦悶と、喜びに溢れた神が自己の中にあるという感情、それらはしばしば交互に急激に交代して起きる。それに対してこれらの全てが純粋に身体の諸機能と諸要求への、あるいはこうしたものから意識を逸らさせる日常的な関心への「自然な」没頭によって、再び消えていく、ということも生じる。そこからの、自然な身体性と社会的・経済的日常生活へと向かう行為に与える影響は、発達した救済への憧れにおいてどこにおいても何らかの形で発生している。

---

664 ヴェーバーがここでは「経験によって」と曖昧に書いている内容は、ほぼフロイトによるヒステリーの原因の説明に一致している。1895 年にジークムント・フロイトとヨーゼフ・ブロイアーにより「ヒステリー研究」が出ており、更には 1904 年のヴィリー・ヘルパッハ（Willy Hellpach、1877～1955 年、ドイツの医学心理学者、政治家）による” Grundlinien einer Psychologie der Hysterie”もヴェーバーは読んでいるだけでなく著者とも交信がある。ここの Abtötung がヒステリー的な身体症状の原因であるというのはフロイト説そのものである。またヴェーバーはエルゼ・ヤッフェから紹介されたオットー・グロス（フロイトの弟子、麻薬中毒者、フリーセックス主義者、無政府主義者、エルゼとフリーダの姉妹の双方と肉体関係を持っていた）から送られた論文を自身が編集に携わっていた雑誌に掲載するかどうかを審査して結局拒絶しているが、その際にかなりフロイトの著作を読んでいる。「マックス・ヴェーバーとその同時代群像」（みすず書房）に収録されているトレイシー・B・ストロングの論文「ヴェーバーとフロイト」にはヴェーバーは彼が編集していた雑誌に投稿されたオットー・グロスの論文を審査して拒絶した上で、「フロイトへの研究内容への関心を明らかにしたうえで彼は、精神分析学は実際のところまだ揺籃期にあり（「まだ、おむつをしている」）、もっと専門的な研究による成熟を必要としていると論じた。」となっており、フロイトの学説を科学としては十分に認めていなかった。ここの「経験による」という曖昧な書き方はそれが影響している可能性がある。

665 現在では「ヒステリー」という病名は既に使われなくなっている。DSM-5／DSM-5-TR では、運動麻痺・感覚脱失・けいれん様発作など、旧来「転換ヒステリー」と関係づけられた症状は conversion disorder（functional neurological symptom disorder）として、「身体症状症および関連症群」に分類されている。一方、ICD-11 では、対応する症状群は dissociative neurological symptom disorder「解離性神経症状症」の系統として扱われ、非てんかん性発作、麻痺・筋力低下、運動障害、感覚障害などに細分類されている。

666 以下のような、宗教的な異言や神がかりといった現象を精神的な疾患によるものとして説明することは、現在においては抑制されるようになっている。科学的に言えばそうした精神疾患が原因のものも含まれている、ぐらいである。

宗教的救済論に基づく救済の方法論の特別な諸手段は、そのもっとも精緻な発展においては、ほとんど全てがインドに起源を持つものであった。そういった諸手段はインドにおいては、魔術的な精霊の力による強制という方法論に疑いようもなく依存する形で発展した。インドそのものにおいては、こういった諸手段は次第に次のような傾向を持つようになった。つまり、自己神化という方法論を採ることであり、インドにおいてはそういう性格が完全に失われれることは決してなかった。こういった性格は、古ヴェーダ時代のソーマによる酩酊礼拝から、一方では知識階級のエクスタシーの洗練された諸方法にまで、他方ではもっとも民衆的なヒンドゥー教信仰であるクリシュナ礼拝を、今日まで粗野なまたは洗練された形態で支配しているエロティックな（現実のもの、あるいは礼拝においての幻想で内的に発生するもの）狂躁儀礼についてまで、優勢となっている。精緻化された知識階級のエクスタシーは、スーフィズムを通じて、他方ではまた同様にダルヴィーシュの狂躁を通じて、それはまたより穏やかにされた形態であったとしても、イスラム教で行われている[667]。インド人は、ボスニアにかけての地域において（フランク博士の数ヶ月前の信頼出来る報告[668] によれば）、［ヴェーバー当時の］現在でもなおその地域でのそういったエクスタシーや狂躁の典型的な担い手である。

歴史上での二大宗教的合理主義者の勢力はというと：西洋におけるローマ教会と中国における儒教[669] であるが、両者はこの狂騒とエクスタシーという領域においては、首尾一貫して抑圧したか、あるいはそれにもかかわらず、聖ベルナルド[670]

---

667 スーフィズムの狂騒がインド起源であるという説は現在ではほぼ否定されている。

668 詳細不明、全集の注ではストラスブール大学の東洋学者・アッシリア学者 Carl Frank またはハイデルベルクで学位を得た哲学者 Erich Frank の可能性が示唆されているが、いずれにせよ文献としては特定出来ておらず口頭での報告の可能性もある。当時のボスニアはオーストリア＝ハンガリー帝国に併合されているが、イスラム教は残っている。ボスニアのブラガイ・テッケのスーフィ系修道院には 19 世紀にバルーチスターン（パキスタン西南部）出身で「インド人」と呼ばれたシェイフ、ムハンメド・ヒンディがいたことは確認されるが、もしそれを元にヴェーバーが「インド人が担い手」としているのであればこじつけもはなはだしい。しかも後でまたこのフランク博士から聞いた話が再登場する。

669 ヴェーバーはここでローマ教会と併記して儒教を挙げるが、それに続く諸例はキリスト教のものだけである。そもそも儒教には「楽」が元々あり、その内容はある程度までは狂騒儀礼に近いものであったことを見落としている。

670 ラテン語で Bernardus Claraevallensis で、1090～1153 年のフランスの神学者。旧約聖書の「雅歌」についての研究を行い、その中での花婿と花嫁の接吻・抱擁・寝室・身体的憧憬を歌うものを、花婿＝キ

式の半ば性愛主義的な神秘主義、熱情的なマリア信仰、そして反宗教改革においての静寂主義［クワイエティズム、キエティスム］[671] にまで、あるいはツィンツェンドルフ[672] の情緒的敬虔主義にまで精妙化した。特別に非日常的な狂騒とエクスタシーは、日常の行為に対してあるいはまったく影響を及ぼさない、またはいずれの場合でも高度に発展した合理化と体系化の意味においてではない、全ての狂騒儀礼的、特に全てのエロティックな礼拝の性格は、ヒンドゥー教徒の、それと同様に（一般的な意味で）ダルヴィーシュの信仰の性格は、日常の生活実践の方法体系を創り出すことにおいてはマイナスの意味しか無かったと把握することが出来る。宗教的な救済財が傾向として持つ体系化・合理化へ向かう発展は、しかしまさしく日常と非日常の性向［Habitus］の間の矛盾を除去する方向に向かった。救済の方法論が産み出すことが出来た、そういった内面の安定状態の計り知れない充溢の中から、最終的にはいくつかの少量のものが、それ故に実際は中心から外へと、殻を破って頭を出すのであり、何故ならそういった充溢はただ非日常的な、霊肉の一体性を表現するだけでなく、特別な宗教的救済財が確実かつ継続的に貸方に計上されているように見える[673]からである：つまり救いの確かさ（"certitudo salutis"［救いの確信］、"perseverantia gratiae"［神の恵みの忍耐］）である。この救いの確かさはいまや、神秘的な色合いを帯びたか、あるいはより積極的に倫理的な色合いを帯びた可能性があったが――それについてはすぐにこの後で論じることになるが――、いずれの場合でもそれが意味したのは生活実践の継続的・統一的な基盤の意識的な所有であった。宗教上の所有の意識と

リスト、花嫁＝魂と読み替え、エロティックな比喩を用いて両者の関係を論じた。また十字軍の勧誘にも貢献した。

671 17 世紀にスペインの司祭のミゲル・デ・モリノスによって主張され、後にフランスのギュイヨン夫人などに引き継がれた、人間の意志や努力を否定し、神との関係であくまで受動的な「静寂」の状態に留まることを主張したカトリック内での運動。ローマ教会によって異端とされたが、イエズス会のメンバーなどにも影響を与えた。

672 1700～1760 年のドイツの伯爵で、モラヴィア兄弟団の監督。キリストの十字架上の死の意義を強調する「十字架の神学」を唱えてキリストへの愛とその流した血の尊さを強調した。またモラヴィア兄弟団を結成してそこにプロテスタント系の宗教難民を受けいれた。（ヴェーバーはローマ教会の事例としてこれを出しているがそこはおかしい。）カール・バルトは当初ツィンツェンドルフに対して批判的であったが晩年はツィンツェンドルフ主義者と自称するまで高く評価し、同じく（違いはあるものの）「十字架の神学」を主張している。

673 ヴェーバーはここでは複式簿記のイメージで信者にとって救済財が「借方」（外から入って来るもの、資本のイメージ）に入れられると表現している。資本金の簡単に増減しないで保持されるというイメージもおそらくは入っている。s

いう利害関心において、一方では狂躁儀礼に替わり、他方では非合理的で、もっぱら興奮状態を引き起こし感情的となるだけの情動抑制の諸手段に替わり、まず登場するのは身体的な諸機能の計画的な引き下げ[674]：つまり継続的な断食、性的禁欲、呼吸数の調節等々である。更に出て来るのは、精神の諸プロセスと、宗教上本質的なもののみに精神を体系的に集中させるという思考の修行であり：つまりはインドのヨガの技法、聖音（「オーム[675]」）を継続して繰り返し唱えること、円や他の図形を思い浮かべる瞑想、意識を計画的に「空にする」修行等々である。宗教的な［救済財の］所有の継続と安定という利害関心において、救済の方法論の合理化はしかしながら、最終的には再びまたそういった状態を越えて、一見したところ全く逆に、宗教的な魂の性向［Habitus］の継続性を保証している諸手段を用いた修練の、計画的な制限へと変わるのであり、それが意味したのは：全ての衛生的に非合理的な手段の遮断である。その理由は、全ての種類の酩酊がそうであるように、狂躁的な英雄エクスタシーとまったく同様に性的な狂躁、そして踊りによる狂躁は、避け難いこととして身体的な虚脱状態へと推移するのであり、それ故にヒステリー的に霊が充たされた状態で、それが精神の虚脱と一緒になっている場合は、宗教的には反転し：もっとも遠く神から見捨てられた状態へと変わる。そしてそれ故に、ギリシア人においては、戦争においての英雄精神が［青少年の］養育にて教え込まれたように、英雄的なエクスタシーは、結局は常時の「自己制御[676]」にまで平衡状態を保ったものに変えられ、その自己制御はただ純粋に音楽的・リズム的に作り出された形のエクスタシーのみを認め、そしてまたその際に、――儒教の合理主義と同様ではあるが、しかしただそれがペンタトニック[677]［五音音階］のみを許容したほどまでは徹底してはいなかったが――非常に慎重に音楽の「エートス」は、「政治的に」正当なものになる

---

674 ヴェーバーはここでも Herabsetzung（引き下げ、減価、減資）という経済学的な用語を使っている。

675 インドの諸宗教で神聖視される呪文で、ヒンドゥー教ではブラフマンの象徴とされる。日本の仏教では「阿吽」と音写される。

676 Sophrosyne、σωφροσύνη、古代ギリシアで人格の卓越、精神の健全さ、節度を表す言葉。

677 1 オクターブに 5 音のみのシンプルな音階。日本の「ヨナ抜き音階」もこの一種。シンプルで濁りが生じない。儒教ではペンタトニックである「五声（宮・商・角・徴・羽）」を宇宙の調和を示すものとして重んじた。しかし孔子の時代でも半音階も存在しており、儒教が音楽をペンタトニックに合理化したという事実は存在しない。

まで平衡化され[678]、その結果修道僧の救済の方法論がいっそう合理的な形で発展し、それはインドにおいての古仏教の救済の方法論［の発展］と同様に、西洋において歴史的にもっとも影響力の大きかった修道会であるイエズス会の方法論にまで発展することとなった。その際に救済の方法論は、身体的・精神的な衛生状態と、同様に方法化された全ての思考と行為を組み合わせたものにとますます成っていき、その性質と内容については、完全に覚醒しているという意味で、意思的で衝動を忌み嫌うような自身の身体的・精神的なプロセスの抑制となり、そしてある体系化された生の制御を宗教上の目的の下に服従させる、という形にまで至ったのである。この目標に向かう道とその目標自体の詳細な内容は、それ自体が一義的なものではなく、方法体系を実践した結果は同様に非常に様々であった。

しかしその場合、救済の方法論がどのような目的で、どのように実施されたかということに関係なく、その際にはそれ故に、全ての体系化された救済の方法論に基づいている信仰において基礎的な経験となるのは、人間への宗教的な資格付与が異なっていることである。必ずしも全ての者が、魔術を使う呪術師への再生につながるような［その前段階の］諸状態を自分自身の中に呼び入れるカリスマを所有していなかったのと同様に、また必ずしも全ての者が、継続的な救いの確信を保証するあの特別に宗教的な恩寵による魂の性向［Habitus］を、日常において継続的に堅持するようなカリスマを所有してはいなかった。再生はそれ故に、ただ宗教的な資質を与えられた貴族にのみ手に入れられるものとして映った。同様に魔法を使う資質を与えられた呪術師のように、自分の救済を方法体系として獲得する宗教的な達人［Virtuose [679]］達はそれ故に、信者のゲマインシャフトの内部において、ある特別な宗教的な「身分」を形成することになり、その身分にはしばしばまた、いかなる身分にも特有のもの[680]、つまり特別な社会的な名誉が

---

678 これも誇張があって、プラトンやアリストテレスが音楽の様々な旋法について論じているのは事実だが、あくまで考察レベルであって、政治的に平衡化したとまでは言えない。この辺り、同時進行ないし少し前に書かれた「音楽社会学」で調べたことを得意気にひけらかしているように感じる。

679 Virtuose は元々音楽用語で、「卓越した技量を持つ演奏者」ぐらいの意味であるが、ヴェーバーはこの語に対して正確な定義を与えておらず、かつカリスマとどう違うのかも曖昧である。にもかかわらず広範囲の宗教に対してこの語を使っているのは問題がある。

680 ここの原文は das spezifische jeden Standes だが、文法的に正確に書けば、das Spezifische jedes Standes である。jeden を属格形として用いるのは慣用的な用法。

その者が属する信者の集団の中で与えれることになる。インドにおいては、この意味で全ての神聖な法は苦行者に関係付けられていて、インドの救済諸宗教は修行僧の宗教であり、初期キリスト教においては、そうした宗教的達人が文献史料においては、教団の構成員間での特別なカテゴリーとされており、そうしたカテゴリーに属する者が後に修道団を作り出したのであり、プロテスタンティズムでは禁欲的な諸教派あるいは敬虔主義においてのエクレシア［信者のゲマインシャフト］[681]、ユダヤ人の間ではペルーシーム（ファリサイ派）がアム・ハーアーレツ［地の民］に対置される救済貴族として、イスラム教においてはダルヴィーシュとその内部での宗教的達人、つまり本来の意味でのスーフィーが、スコプツィ［去勢派］ではカストラート［自発的に性器切除を行った者[682]］の秘教的教団がそれに該当した。我々はこのような重要な社会学的帰結についてはなお理解を試みることになる。

そういった者達を心情倫理的に解釈すると、救済の方法論は実践的には常に同じであった：宗教的な陶冶を受けていない元々の人間性の、特定の欲望ないしは情動の克服である。臆病、残忍性と我欲、性的欲望、あるいはそれ以外の情動の中でどれがより克服すべきものとされていたかは、というのはどれがもっともカリスマ的な神から恩寵として与えられた性向［Habitus］から逸脱させるか[683] という観点からであるが、それは個々のケース毎の問題に留るが、それぞれ個々の宗教の性格を描写する場合に、もっとも重要な要素の一つである。しかしこの意味での方法的・宗教的な救済の教説は、常に達人［Virtuose］倫理である。そういう達人倫理は、魔術的カリスマと同じく、常に達人［Virtuose］であることの証

681 敬虔主義の最初の主唱者シュペーナーは、ルター派教会の信者に対し 1670 年に「コレギア・ピエタティス」（敬虔な者の集まり）というシュペーナーの自宅での集会への参加を呼びかけた。これをヴェーバーは初期キリスト教の信者が誰かの家に集まって祈ったりしていた元々のエクレシアの語を使っている。

682 ヴェーバーはカストラートという語を用いていてこれは通常男性だけだが、スコプツィにおいては女性も性器や乳房の切除を行っていて、この語を使うのは不適当である。

683 ヴェーバーはここでカトリックに特有の概念である Habitus をほとんど全ての宗教に見られるように一般化して記述していることに注意。例えば仏教にそういう Habitus 的な状態はまったく想定されていないし、「欲」の内どれがもっとも宗教的資質から逸脱させるか、などという教えもない。

明を必要とする。宗教的な練達者［Virtuose］が、ウマル 1 世[684] の時代のイスラム教徒のように世界を征服しようとする宗教戦士団の仲間の一人であるか、あるいは大半のキリスト教徒のように、そしてそれより徹底はしていないがジャイナ教徒のような、現世を拒絶するような禁欲のそれであるか、あるいは仏教僧のように現世を拒絶する瞑想を行うそれであるか、古代でのキリスト教徒のように抵抗せずに殉教した者のそれであるか、あるいは禁欲的プロテスタントのように現世の中で自分の職業の有用性を示したそれであるか、ファリサイ派ユダヤ人のような形式的な律法遵守者のそれであるか、アシジの聖フランシスコのような現世否定の慈悲のそれであるか[685]、いずれにせよどの場合でも、練達者［Virtuose］は――既に確認した通り――真の救済の確証をただ、その者が自分自身で自分の練達者［Virtuose］としての心情を、試練の下で常に新しく確認する場合にのみ手に入れるのである。このような救済の確証の確認は、しかしそれぞれの宗教的な救済それ自身が持っている性格に応じて異なっているように見える。常にそういった確認には宗教的・倫理的な水準の維持という意味、それ故に少なくとも重大な罪を犯すことの忌避が含まれており、仏教での阿羅漢についても原キリスト教についてもそうであった。ある宗教的に資格を与えられた者は、それ故原キリスト教においても：洗礼を受けた者は、従って次のことが可能となる：つまり永遠の死に値するような罪に陥ることは許されない、ということである。「永遠の死に値するような罪」とは、宗教的な資格付与を終了させ、それ故に［基本的に］許されることはなく、あるいはむしろただあるカリスマの資格を付与されている者により、その罪が明らかにした宗教的なカリスマの喪失の状態において、全くの新規の恩寵の獲得をやり直すという形でのみ赦免されるような、そういう罪である。このような達人［Virtuose］を前提とするような教えが古キリスト教の大集団化した教団で実質的に維持することが不可能になった時でも、モンタノ

---

[684] 在位 634 年～644 年の第 2 代正統カリフで、聖戦を展開しイスラム教の勢力圏を拡大し、シリア・エジプト・イランを征服した。

[685] ヴェーバーはここで多数列挙してそれを Virtuose の説明にしているが、まったく性格の違うものをただ列挙しただけで、定義としては全く破綻している。また特に仏教僧で悟った者は「救いの確証を不断に確かめる」といったことは絶対にしない。要するにここでヴェーバーがしていることは、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」でカルヴィニズムの信徒に使った説明を全宗教に無理矢理当てはめようとしているだけである。

ス派[686] の達人［Virtuose］前提の信仰は一貫して次の要求に固執し続けた：最低限、［迫害を恐れて逃げ回るような］怯懦の罪は赦されないものとされなければならないといことで、――それはまさしくイスラム教の戦士の英雄宗教が背教を例外なく死罪として罰したのと同じであり、――モンタノス派は一般的キリスト教徒の大集団の教会から袂を分かったのであり、それはそういった大集団の教会の中では、デキウス帝[687] とディオクレティアーヌス帝[688] による迫害によって、教団の存立を人数的に維持するという［大集団の教会の］祭司の利害関心に基づく見地から、そうした要求がもはや貫徹されることは不可能になった時であった。しかしその他、救いの確信と、それに基づくまた実際的な行為の積極的な性格は、既に何度も概説した通り、取り分けその貸方［への計上］が至福状態を保証している、救済財の性格によって根本的には様々なのである。そうした救済財はある場合は[689]、借方としての[690] 倫理的な行為の特別な賜物であり、次のような意識を伴っている。つまり、その行為を神が導いた、ないしは人が神の道具である、ということである。我々は我々の目的のために、この種の宗教的な救済の方法論に制約された態度表明を、宗教的に「禁欲的」なものと呼ぶことにしたい――ここでは次のことに対して異論を唱えることはしない。それはこの表現が非常にしばしばまた別の、より広い意味で使われうるし、実際に使われているということである：そういった一般用法との対比は後に明らかにされる。宗教的な達人性はこの場合に常に、次の結果につながる。つまり本能的衝動を体系化された生活実践の下に屈服させることと並んで、またその者の、避け難く英雄的でなく功利的な、お定まりの道徳性に満ちあふれた社会的ゲマインシャフトでの暮らしへの関係を、ある完全に徹底した宗教的・倫理的判断の下に置くことになる。現世での単なる「自然な」徳性は、単に救済を保証しないだけではなく、それは独

---

[686] AD150 年代に、フュリギアでモンタノスが創始した初期キリスト教の一派で、初代教会的な純粋な信仰生活への回帰を訴え、またキリストの再臨が近いことを主張した。また迫害を受けた場合の逃亡も禁じた。そしてカトリック教会は一旦迫害により棄教した者の復帰を原則認めたのに対し、モンタノス派はこれを厳格に拒否した。結局 2 世紀の終わりの主教会議で異端とされたが、北アフリカやローマで 8 世紀頃まで存続した。

[687] 在位 249～251 年。

[688] 在位 284～305 年。

[689] この Entweder に対応する別の場合（「神の道具」に対する「神の容器」）は、ずっと先に出て来る。（P. 213）

[690] aktiv は「借方として」という意味で、前の文で救済財を「貸方」としたのに対応している。

力だけでは完成しない救済について誤解を与えることで、救済を危うくする。社会的な諸関係、即ち宗教的な言い方における「現世」は、それ故ただ単に神的なものから逸脱させる、倫理的には非合理的な肉体的享楽の場としての誘惑というだけではなく、よりむしろ自己正当化的にそれで十分と思ってしまう場という意味での誘惑で、そこで行われているのは、宗教的に平均的な人間の日常の様々な義務を満たすことであり、その場合自分の行為を積極的な救済の諸行為に専心させることが犠牲にされているのである。こうした専心は、文字通り「現世」からの断絶で有り得、それは家族、財産、政治的・経済的・芸　　術的・性愛的なものとの社会的・精神的なつながりからの断絶であり、つまり一般的に言えば被造物の全ての関心からの断絶が不可欠なのであり、そういった関心からの全ての活動を、神から遠ざける現世の受容と見せるのであり：これが現世拒絶の禁欲である。あるいは専心は逆に自分本来の特別な神聖な心情、選ばれた神の道具としての資質からの行いを、現世秩序の真っ只中で、あるいはそれに向き合って望む場合もある：つまり現世内禁欲である。後者の場合、現世は宗教的達人［Virtuose］に課せられた「義務」となる。その義務はある場合は次の意味で、つまり現世を禁欲的な理想に沿った形に改造するという課題として成立する。その場合には禁欲者は合理的な「自然法に沿った」改革者か革命家になるのであり、その例としてはクロムウェルの元での「聖徒議会[691]」や、クエーカー教徒の植民地[692] と他のやり方での過激で敬虔主義に基づく信者の集会－共産主義[693] などが知られている。しかしそういった禁欲者集団の結合はその後、それぞれの宗教的な資質の違いの結果として、平均的な人間の集う現世の内部で、あるいはそもそもは現世の外部で、そういった現世は禁欲者達の集団を囲んで波濤のように押し寄せているのであるが、貴族政的な特別な組織となり－－そこにおいてはそれは「階級」と原理的に区別がつかなくなる。そうした集合体は場合によっては現世を支配することもあり得ようが、しかしその現世の［人々の］平均的な資質

---

691 1653 年にクロムウェルが招集したベアボーンズ議会のことで、全議員がクロムウェルの指名に基づき、140 名全員がピューリタンであった。急進的な改革を試みたが成功せず 5 ヵ月で解散した。

692 原文は der Quäkerstaat だがクエーカー教徒が国家を作ったことはなく、おそらくはクエーカー教徒がペンシルベニア州に作ろうとした理想的な植民地のこと。ウィリアム・ペンがイングランド国王にお金を払って領主となることを認めてもらい、クエーカー教徒の避難所となる植民地を建設した。住民への信仰の自由と経済活動の自由を保証し、ネイティブ・アメリカンの自由も認めた。

693 敬虔主義での信者の集団（エクレシア）が財産共有などの共産主義的な行動を生み出す母体となった場合がある、ぐらいの意味と思われる。

の状態では、それを自分達がそうである達人［Virtuose］の集まり[694] のレベルにまで高めることは出来ない。全ての宗教的に合理的なゲゼルシャフト形成は、すべからくこの自明の原理に従っており、そういったゲゼルシャフトがそれを無視したとしても、結局は自らそれを経験せざるを得ない。全体としての現世は、禁欲の立場から評価すれば、「滅ぶべき塊［massa perditionis[695]］」に留まる。その場合他の選択肢として残るのは、現世が様々な宗教的な要求を充たすということをもはや断念するということである。さて、それでも現世の内部の秩序における確証は、なされなければならないのであれば、その場合現世はまさしく、避け難く本来的に罪に満たされた容器に留まるので、まさにその罪の故に、その秩序の内部で最大限にそれを克服することが、禁欲的心情における確証にとって「課題」となる。現世は常に被造物としての無価値な状態に留まっている：現世が提供する諸財に享楽的に没頭することは、救済財とその保持についての専心を危うくするし、そしてそのことは世俗的な心情と再生が保証されないことの徴しともされるだろう。しかし現世というものはそうであっても、神の創造物ではあり、被造物であるにもかかわらずその中で神の力が働くのであり、そこにおいて自分自身の宗教的なカリスマが合理的・倫理的行為によって確証されなければならない、そしてそれによって自分自身の救済の状態が確かなものとされ、そしてその状態に留まるための、唯一の実質なのである。こうした実効的な確証の対象として、現世の秩序は、その中に置かれている禁欲者達にとっては、それを合理的に充足させることに関与する「召命［Beruf］」となる。忌むべきは[696] それ故に富による享楽であるが、――「職業」、つまり合理的・倫理的に秩序づけられた、厳格に合法的に行われた経済活動はしかし、その成果はそれ故に：生業であり、それは敬虔な者の労働に対しての神の祝福であり、さらにそれ故にその者の経済的な生活実践が神に嘉されていることを目に見えるようにするのである。忌むべきは、神から与えられた救済の賜物の唯一の価値を否定するような被造物の神化の一つの表現としての、各人の人間としての感情の過多であり、――「職業」は

---

694 そもそも Virtuose は個人に対して言うものであり、それが集団を形成するというのは、イメージが合わない。むしろ宗教的エリートぐらいに解釈した方が分かりやすい。

695 アウグスティヌスが使った表現で、原罪によって堕落した全人類のことを指す。

696 以下の Verpönt ist（忌むべきは）の繰り返しはおそらくは新約聖書の山上の垂訓の Selig sind...（幸いなるかな、～の者）の文体模写（パスティーシュ）であろう。また「〇〇は XX ではなくて、△△である」というのも同じ。

しかしながら、合理的に節度のある、神の創造により設定された、現世の合理的な諸目的団体の物的な諸目的についての協業である。忌むべきは、被造物神化的な性愛であり、――神の欲する職業というものは、結婚という制度の中での「節度ある子作り」（ピューリタンがそう表現するように）も含む。忌むべきは、個々の者の他人に対しての暴力であり、激情からであれ、復讐が目的であれ、また一般的に個人的な動機によるものであれ――しかし合目的な制度を備えた国家における、犯罪と反抗の合理的な抑圧は神意に適うものである[697]。忌むべきは、被造物神化としての現世的権力の個人的享受である、――しかし法による合理的な秩序の支配は神意に適うものである。「現世内禁欲者」はその本人の個人的生活実践の合理的な体系化という意味でも、また全ての倫理的に非合理的なもの、それが芸術家的なものであれ、現世とその秩序の内部での個人としての感情的なものであれ、それらの拒絶という意味でも、合理主義者である。しかしその場合でも常に第一に優先されるべき特別の目的が残っている：自分自身の生活実践に対して「目覚めている」秩序ある自制である。しかしながらそれぞれの異なった帰結においての個々の濃淡に応じて、現世の秩序においての確証を、宗教的な資質を与えられていることの唯一の証明として知っていた禁欲的プロテスタンティズムが、まず第一にこういった「現世内禁欲」の類型に属していたのである。

あるいは[698]：特別な救済財が、行為の実効的な質ではなく、つまり神意にかなったことを行っているという意識ではなく、ある特別な種類の状態である場合である。そのもっとも主要な形態が：「神秘的な光を受けるような啓示」である。この形態もまた、ただ特別な資質を与えられた少数の者によってのみ、そしてただ体系的な特別な種類の活動：つまり「瞑想」によってのみ、獲得されるのである。瞑想はその目的を達成するためには、常に日常の関心を遮断することが必要であった。ただ人間における被創造物的なものが完全に沈黙する時のみ、神はその者の霊魂において語りかけることが出来る。これはクエーカー教徒の経験に基づくものであるが、その経験については言葉での表現ではなく、事物に即して見

697 ここの言い方はピューリタンが王権に対して革命を起こしたことを考えると、かなり怪しい。「合目的な制度を備えた国家」を誰がそう判定するのか、という問題がある。

698 この「あるいは」（Oder）は P. 210 の「～であるか」（Entweder）を受ける。

てみれば、全ての瞑想的な神秘主義は、老子とブッダからタウラー[699]に至るまで、一致している。こういった瞑想的神秘主義の帰結は絶対的な現世逃避の形を取ることがある。瞑想的な現世逃避は、古仏教や、またある程度までほぼ全てのアジアと近東の救済の形態に固有のものであるが、それは禁欲的な現世観に似ているように見えるが、しかしながらそれとは厳格に区別されるべきである。ここで用いている語の意味での現世拒絶的な禁欲は、何よりもまず行動に重点が置かれている。ただある決まった種類の行為のみが、その禁欲者が追い求める様々な資質に到達することを助けるのであり、そういった様々な資質とは他方では神による恩恵としてこちらへやって来る行為ー能力である。その禁欲者に、行為を行う意力が、中心にある宗教的救済の保有状態から注ぎ込まれ、それによってその禁欲者は神に仕える、という意識において、その者は常に、自分の恵みの状態についての新たな保証を得るのである。その者は自信を神のために戦う者と感じ取るのであり、それは敵がどのようであれ、そしてその者の戦いの手段がどのように見えるかはどうでも良く、そして現世からの逃避それ自体が、心理的にはまったく逃避ではなく、その者が常に新しく起きる誘惑に対して、常に新たに行動を起こして戦い、結果として常に新たな勝利を得たということなのである。現世を拒絶する禁欲者は、少なくとも「現世」との絶え間ない戦いの内面においての否定的な関係を保持している。それ故にそういった禁欲者については「現世拒絶」という言い方がふさわしく、よりむしろ瞑想的な神秘思想家を示しているような「現世逃避」はふさわしくない。それに対して瞑想とは、主として神的なものの中に、そしてただその中に「静寂」を求めるものである。それは行為しないこと、最終的には考えないこと、なんであれ多少であっても「現世」を思い出させるものを全て排除すること、いずれの場合でも全ての外的・内的な行為を絶対的に最小化することであり、そういったことが、神的なものの所有として、つまりその者においての神秘的合一［unio mystica[700]］として享受される、内的な状態に到達するための道なのである：その内的状態とはつまり特別な感情においての恩寵による魂の性向［Gefühlshabitus］であり、それがある「智」［Wissen］を

---

699 Johannes Tauler、1300 頃～1361、ドイツのドミニコ会士で神秘思想家。自己を無として内面に沈潜するという形での魂の救済を説いた。

700 神秘主義者の体験として言われる、神とその者とが一つに合一した状態のこと。

導くように見えるのである[701]。その際に、前面に出て来るのは、主観的にはよりむしろこうした智の特別非凡な内容であることも、あるいはそうした智を所有していることについての感情の色合いであることもあるが、客観的に決定的なのは後者である。というのも、神秘的な智とは、それがそういった特別な性格を持てば持つほど、それだけいっそうそれを人に伝えることが不可能になる：それがそれにもかかわらず智として現れるということが、その智に特別な性格を与えることになる。その特別な性格とは、何らかの事実や教義についての新しい認識ではなく、現世に関しての統一的な意義の把握なのであり、この意味で、神秘家達によって様々な形で再三再四述べられているように、ある種の実践智なのである。その中心的な本質からして、そういった智はむしろ、「貸方」の一項目なのであり、そこからあの実践的な現世への位置決めが、事情によってはまた新しい人に伝えることが可能な「認識」も勝ち取られる。ここでの認識とはしかしながら、現世においての有価値のもの・無価値のものの認識である。そういった認識がここで我々の興味を引きつけるのではなく、そうではなくてあの［瞑想の］行為に対してのマイナスの作用がであり、それは禁欲とは対照的に、ここで使っている語義において全ての瞑想に本来的なものである。この対照は自明のものであり、立ち入った詳論は留保するが、この時点でもまた非常に強く強調しておくべきなのは、一般論としても、また非常に強い程度で、現世拒絶的な禁欲と現世逃避的な瞑想との区別は流動的であるということである。というのは、現世逃避的な瞑想は、まず第一に、少なくとも相当程度まで、体系的に合理化された生活実践と結び付いているからである。ただこうした合理化された生活実践のみが、救済財への集中へとつながるのである。しかしそうした合理的生活実践は、ただ瞑想という目標に到達するための手段に過ぎず、合理化といってもそれは本質的にはマイナスの性質のものであり、それが成立するのは自然と社会的環境による妨害を防止する上においてである。そういったことにより、瞑想は夢への受動的な没頭になるのでは全くなく、また、実践上それに近づくことがあるとしても、単純な自己催眠でもない。そうではなくて、瞑想に至る特別な道は、確かな「諸真理」に向かっての高度にエネルギッシュな集中であり、その際にその経過の性格について決定的であるのは、瞑想の中身、つまり神秘主義者ではない者にはしばしば

---

[701] この辺りの「瞑想」の説明、例によってキリスト教的「神秘的合一」で全てをまとめてしまっているが、例えば仏教の禅での瞑想の説明としてはナンセンスである。

非常に単純なもののように見える諸真理ではなく、その真理のどこに重点を置くかということと、真理がそこにおいて、それを通じて現世の全外貌の中で動き、そしてその外貌を統一している中心的な位置付けこそが重要なのである。仏教の中心的教義の一見非常に平凡な諸命題について、単なる一義的な把握だけでも、またそれをはっきりと真実であると認識すること自体によっても、その者はまだ悟りを開いた者になった訳ではないのである。思考の集中とまた場合によってはその他の救済方法論上の手段も、しかしただ目的に達する上での道に過ぎない。こういった目標自体が成立するのはむしろ結局は唯一独特の感情の資質においてであり、それを実践的に方向付ければ：智と実践的な心情の統一を感じ取ることにあり、そういった統一は神秘主義者にとって、その者の宗教的な恩恵状態の決定的な保証を提供するのである。禁欲者にもまた、感じ取られ意識された神的なものの把握は中心的な意味を持っている。ただ禁欲者にとってはこうした感情はいわゆる「身体運動的［motorisch］」に制約されたものである。そうった感情は、禁欲者にとって統一的に神に関係づけられた合理的・倫理的行為が、神の道具として上手く機能しているという意識にある時に生まれて来る。こうした倫理的でーー積極的であれ消極的であれーー戦うような行為はしかし、一度も「神の道具」であったことはなく、そうではなくてただ神的なものの「器」であろうと欲しかつそれが可能である瞑想的な神秘主義者にとっては、常に神的なものを末梢的な機能として表に出すことである：古仏教は無行為を、つまりいずれの場合でもしかしながらもっとも危険な世俗化形態としてのあらゆる合理的な目的行為（「ある目的をもった行為」）を避けることを、恩恵の状態の維持[702] の前提条件として推奨している。禁欲者にとっては神秘主義者の瞑想は、怠惰な、宗教的に不毛な、禁欲としては非難すべき自己享楽として、また自分が作り出した感情への被造物神化的な耽溺に映る[703]。禁欲は、［逆に］瞑想的な神秘主義の立場から見た場合は、その者の、たとえそれが現世外的なものだったとしても、労苦と戦いによって、さらにそれに加えて禁欲的・合理的な現世内行為によって、ある横暴さと親切さ、即物性と愛の間での解消出来ない緊張状態を伴った、形作られた生き方において全ての負荷を背負わされた状態へと常に巻き込まれ、それによっ

---

[702] 古仏教にそのような考え方は全くなく、例によって雑な類型化の例である。単純に対比すれば、キリスト教の神秘主義者の瞑想は神の光を自分の中に取り入れるという意味でプラスの瞑想、古仏教のそれはあらゆる執着・渇愛・煩悩を自分の中から取り去るマイナスの瞑想である。

[703] この部分も古仏教の瞑想には当てはまらない。

て常に、神において、かつ神と共にある統一状態から遠ざかり、そして救いのない自家撞着と妥協の中に無理矢理押し入れられている、ということになる。瞑想的な神秘主義者が考えるのは、禁欲者の立場から見れば、神のことでもその御国と栄光を増すことでも、その意図するところの積極的な実現でもなく、そうではなくて結局は自分自身のことであり；その他その者の生存は、その者がおよそ生きる限りは、既にその者の避けられない生への配慮が、常に首尾一貫しない形で行われているという単純な事実によって成り立っている。そのことがもっとも当てはまるのは、瞑想的な神秘主義者が現世とその秩序の中で生きている場合である。ある意味では、現世逃避的な神秘主義者は、確かに禁欲者よりも現世に「より依存している」。禁欲者は、隠遁者として自活することが出来、それと同時にその者が自活のためにする労働において、恩恵の状態が確かなものとなることも可能になる。瞑想的な神秘主義は、その者がその生き方の首尾一貫性を完全に保とうとした場合は、その生については、その者に強制ではなく自然からあるいは人々から差し出されるものによってのみ、維持することが必要であった：森の中の果実、そしてそういうものが常に十分に入手出来る訳ではないので、喜捨によってか、ーーその例としてインドの沙門［出家・修行者］の、もっとも徹底した種類の者達において事実上そうであった（そこから特別に全てのインドの比丘の規則［また仏教徒においても[704]］においての厳格な禁止が出て来る：自発的に提供されたもの以外のものを取ってはいけない。）いずれにしても、瞑想的な神秘主義者は現世からの何らかの施しによって生きているのであり、仮に現世が、その者が罪であり神から遠ざけるものと考えているもの：つまり労働を、常にやってくれなかったとしたら、その者自身が生きてはいけないのであろうということである[705]。仏教の修行層にとっては特に耕作が、何故ならばそれが土中の生き物［小さな虫なども含む］を傷つけることにならざるを得ないので、全ての仕事の

---

[704] 本来比丘は仏教の修行僧のことなので、この書き方はおかしい。おそらくはヴェーバーは比丘がヒンドゥー教、ジャイナ教などの修行僧のことだと誤解している。

[705] ここも、インドの話なら沙門が労働を「罪」とか「神から遠ざけるもの」と見なしていたという事実は存在しないし、また欧州の神秘家の話ならその者達は托鉢修道会の会士などを除けば必ずしも施しだけで生きていた訳ではない。更にはキリスト教全般で労働をはっきりと罪にするような教義は見当たらないどころか、そもそもパウロが宣教をしながら自分の天幕布作り職人の仕事を続けそれを自身で是としていた。また例えばジャイナ教の出家者は餓死することを理想視していた。等々を考えるとここのヴェーバーの説明はこじつけが強すぎる。古仏教において、出家が布施を前提に生きるー在家が出家僧に布施するのが半義務化されている、といった共生的構造は認めることが出来る。

中でもっとも好ましくないものであり[706]、――しかしその者が集める施物の中身は、まずは何より農産物である。神秘主義者の避け難い救済貴族主義は、それは全ての未だ啓示を得ていない者/悟りに至っていない者に対して、つまり完全にはそれに達していない者にとって、現世を避け難い運命として放置するのであるが、――中心的な、結局のところ唯一の仏教の在家の徳とは本来的には：ただ僧伽［サンガ］に所属する修行僧だけを尊敬し、施物の世話をすることであり――そこにおいてまさしくこの救済貴族主義が極めて明確に現れている。しかし全く一般的に、誰しも、神秘主義者自身もまた、避けられないこととして「行為する」のであり、ただ神秘主義者はその行為を最小にしようとするのであり、何故なら行為というものは神秘主義者に救いの状態の確証をもたらすことは決して無く、かえってむしろその者を神的なものとの一体化の状態から引き離すことがあるからであり、それに対して禁欲者はまさに自分の行為を通じて自身の救いの状態の確証を得るのである。神秘主義者と禁欲者の振る舞い方がもっともはっきりした対照を成すのは、完全な現世拒絶かあるいは現世逃避かという結論がまだ出されていない場合である。禁欲者は、現世内で行為しようとする場合は、つまり現世内的禁欲者の場合は、現世が持つ「意義」についての全ての疑問に対してある種の幸福な頑迷固陋な状態に置かれるのであり、それ故にそれについて思い悩むことがないのである。それ故に、次のことは全く偶然ではない。つまり現世内禁欲がまさに、カルヴィニストの神においての、人間的な尺度を超越していて推し量れない神の動機の絶対的理解不可能性という土台の上で、現世内禁欲がもっとも首尾一貫した形で発展出来たということである。現世内禁欲者は、そこからまさにそのためにあるような「職業人」であり、その者は現世全体の中で自分の物的な職業実践の意義については、――その現世全体についてはもちろんその者がではなく、その者の神が責任を担うのであるが――疑問を投げかけることも、疑問に思うことを必要とすることもなく、何故ならば、その者にとっては現世における自分の個人的・合理的な行為が、その者にとっての最終的な意義としては、測り難き神の意志の実現を担っているという思いだけで十分であるからである。瞑想的な神秘主義者にとっては逆にまさに重要であるのは、そういった現世の「意義」を見て取ることである。しかしその意義を合理的な形で「把握するこ

---

[706] この説明はジャイナ教の出家者についての説明であり、仏教においてそこまで農耕作業を忌避するような考え方はない。仏教のアヒンサー（不殺生）はジャイナ教のそれに比べるとはるかに徹底度が低い。

と」は、その者が現世の意義を全ての実際の真実を越えたところにある統一として把握するかるという、まさにその理由故にその者には不可能なのである。神秘的な瞑想がその帰結として、社会環境との全ての接触を避けるという意味での現世逃避に常になる訳ではない。また神秘主義者も逆に、その者の救いの状態の確かさの証明として、その者が救われた状態にあるという主張を、まさに現世の秩序にたいして自ら突きつける場合がある：その者にとってもまたこの秩序における位置付けが「職業」となる。しかし、その職業という語の意味する所は現世内禁欲においてとは全く異なっている。現世それ自身は、禁欲によっても瞑想によっても是認されるものではない。しかし禁欲者によって、その被造物的・倫理的に非合理的で経験的な性格、現世の快楽と、それを享受すること、その悦びと贈りものとによる様々な倫理上の誘惑は拒絶される。それに対して、現世の秩序内における本来の合理的な行為は、恩恵の確証の課題と手段として是認される。これとは反対に、現世内に生きている瞑想的神秘主義者にとっては行為は、ましてや現世内での行為は、純粋にそれ自体が一つの誘惑なのであり、その者はその誘惑に抗して自分の恩恵の状態を維持しなければならないのである。瞑想的な神秘主義者はそれ故に、現世の諸秩序の中で、それがあるがままに「順応」しながら、自分の行為を最小にするのであり、その者はそこにおいていわば「お忍びで」生きるのであり、それはまさに「地にある静者達［die Stillen im Lande[707]］」があらゆる時代で行ったことであるが、それは何故ならば、神がかつて我々は現世の諸秩序の中で生きなければならない、と定めたからである。瞑想的な神秘主義者の現世内行為を特徴付けるのは、ある特別な、つつましい色合いを帯びた「［悔い改めにより人間の傲慢さが］打ち砕かれた状態［Gebrochenheit］」であり、その者はその行為から離れて、常に神との交わりにおける静寂の中へ逃避しようと欲し、実際にそうするのである。禁欲者は、その者が自分自身の中で一貫性をもって行動する場合は、自分自身について神の道具であることは間違いないと思っている。禁欲者の自分自身の被造物としての義務の観念に沿った「つつましさ」は、それ故に常にその真実味が疑わしいものである。その者の行為によって得られる成果は、確かに神自身の成果ではあるもの

[707] 18 世紀にドイツの Gerhard Tersteegen（1697～1769 年） が使った表現で、教会外で内面的・静寂な生活を送る敬虔主義・神秘主義的な信仰者をこう呼んだ。元々は詩篇の 35：20 の「彼らは平和を語ることなくこの地の穏やかな人々を欺こうとしています。」（共同訳）（ルター訳：Denn sie reden nicht, was dem Frieden dient, und ersinnen falsche Anklagen wider die Stillen im Lande.）から来ている。

の、それについてその者も貢献したのであり、しかし少なくとも、全く特別にその者とその行いに対して与えられる祝福の徴なのである。真正の神秘主義者にとっては、それに対して、その者の現世内での行為の成果は全くもって救済という意味を持たず、現世において謙虚さを保つことは実際のところ、その者の魂が現世の物になっていないことの唯一の担保である。神秘主義者が現世内部で過ごせば過ごす程、それだけいっそうその者の現世に対しての心構えは「打ち砕かれた状態」となり、それは現世外においての地上的な瞑想の誇りを持った救済貴族主義と対照を成す。禁欲者にとっては、救済の確かさが確証されるのは、合理的な、自分の意義付け・手段・目的に適合した、原理原則に沿った一義的な行為においてである。神秘主義者で救済財を実際に所有している状態[708] にあると把握している者にとって、そういった状態がもたらす結果はまさに逆に無規範状態［Anonismus[709]］であることも有り得る：つまり、自分自身がその行為と種類に拘束されているのではなく、ある感じ取られた状態とその性質において表明され、もはやどのような規則にも拘束されておらず、よりむしろ人が行う全てのことにおいて、救済の感情が確かなままに留まるということである。取り分けパウロにおいては、この結果（全てが私には許されている［pánta moi Éxestin[710]］）を十分に検討する必要があったが、その結果は再三再四、折に触れて、神秘的な救済追求がもたらしたものであった。

禁欲者には、さらにその者の神の被造物への諸要求が、宗教的美徳の規範による無条件の現世支配へと、そして現世のその目的に向けての革命的改革への要求にまで高められることが有り得る。その場合は禁欲者は、現世に背を向けた修道院の私室から外に出て、現世に向き合う預言者として現れる。しかし、その預言者がその際に、その者の方法論的に合理化された自己規律に沿う形で、要望する現世というものは、常にそれの倫理的に合理的な秩序と規律の強制となる。それに

---

[708] 要するに他の場所で言っている、救済財がその者の内面の貸借対照表の貸方に計上されている状態、ということ。

[709] デュルケームが「自殺論」でアノミー型自殺というのを定義しているが、そちらは社会的な規範が失われた時に多く発生する自殺という意味で、ヴェーバーのここの Anonismus は人の内面においての規範が失われた状態という意味。どちらにせよ Nomos（法律・礼法・規範）が失われた状態ということ。

[710] ギリシア語で“πάντα μοι ἔξεστιν”、コリント I、6：12 に登場するパウロの表現。ここで何でも許されているというのは律法の束縛から自由であることであるが、その後にパウロは多くの留保を付けていることに注意。

対して神秘主義者が似たような道にたまたま入り込んだ場合は、つまり、その者の神との一体の状態が、瞑想的で孤独な神による救済財の所有という慢性的な静かで快適な状態から、ある急性の感覚である、神によるその者への神聖なる憑依、あるいは神の神聖な所有物そのものであるという、そういう感覚に移し替えられた場合は、その場合神は中から外からその者に、神が来たりて、永遠の救いをもたらさんと欲していると語りかけ、その場合には直ちに、ただ人々が神秘主義者自身と同様に、神に対して地上にその所在場所を、つまりその者達の魂の中に場所を用意しさえすれば、――そうすれば神秘家は一人の魔術師として神々とデーモン達を好きなように使えるように感じ、そしてそれの実際的な結果としては、秘教司祭となるのだが、それはしばしば起きたことである。あるいは神秘主義者が今述べた道を歩むことが出来ない場合は、――それが不可能な理由については後でまた論じることになるが[711]――そうではなくその者の神についてはただ教えを通してのみその存在を証することが出来る場合は、その場合はその者の現世に向けての革命的な説教は、千年王国的に非合理的なものとなり、ある合理的な「秩序」とのいかなる考え方も拒絶するのである。神秘主義者の普遍的・無世界的な愛の感情の絶対性は、その者にとって完全にそれだけで十分で、ただそれだけが神の望んだものとなるのであり、何故ならばただ神的な源泉から派生したもののみが、神秘的に更新される人間のゲマインシャフトの土台であるからである。現世逃避的で神秘主義的な魂の性向［Habitus］から、千年王国一革命的なそれへの変革は、しばしば現れたが、もっとも強い印象を与えるものは、16 世紀の再洗礼派の一種の革命の事例である。これと対照的な経過を取ったのは、例えばジョン・リルバーンがクエーカー教徒[712]に宗派変えした[713] のが典型的である。

---

711 全集の注によれば、宗教社会学の「中間考察」。

712 ここでのクエーカー教徒は明らかに神秘主義者として描写されているが、ヴェーバーはゼクテ論文なのでクエーカーを禁欲的プロテスタンティズムの一つとしても描いていることに注意。即ち、ヴェーバーの禁欲者対神秘主義者という 2 つの対比類型は、クエーカーを持ち出すとたちまち破綻してしまうということである。

713 ジョン・リルバーンはクロムウェルの元で清教徒革命を戦った平等派のピューリタンであり、大衆を扇動して急進的な社会改革を推進しようとしたが、軍に鎮圧され投獄された。死の前年の 1656 年に、神秘主義的傾向を持つクエーカーに宗派変えしたと言われている。

ある現世内的な救済宗教が瞑想的な特徴によって判定される限り、その通常の成り行きは、少なくとも相対的に現世に対して無関心というものであり、しかしいずれの場合でも与えられた社会的秩序を謙虚に受け入れることである。タウラー[714]的な特徴を持つ神秘主義者は、日々の仕事の後、夕べには瞑想的な神との一致を追い求め、翌朝には、タウラーが情緒的に述べている通り、正しい内面の状態において慣れ親しんだ仕事へと向かうのである。老子においては[715]、道と一体になった者とは、人前で謙虚さを保ち自分を小さくする者がそうであるとされる。ルター派の信仰における神秘主義的な混入物は、その現世においての最高の救済財は結局のところ神秘的合一［unio mystica］であるが、（それ以外の動機とは更に別に）言葉による福音の告知に関しての外的組織のありかたに関する無関心と、そしてまたその信仰の反禁欲的で伝統的な性格を条件付けるものとっていた。典型的な神秘主義者は、社会的行為一般に強く打ち込む人でもなく、ましてや現世の諸秩序の合理的な変革を、外的な成果を目指した方法的な生活実践によって行おうとしている人でもない。純粋な神秘主義の基盤の上にゲマインシャフト行為が発生する所では、その性格を形作るのは神秘主義的な愛の感情においての無世界主義である。この意味で、神秘主義は、「論理的に」推論される［つまり個人主義になりがち］のとは異なり、心理的にはゲマインシャフトを形成する作用を及ぼすことがあり得る。キリスト教の兄弟愛は、十分なまでに純粋かつ強固であれば、全ての事物の統一にまで至り、また教義に基づく信仰をももたらすに違いない、そしてまたそれ故に人間は、十分なまでに、ヨハネが言う意味で

---

714 ヨハネス・タウラー（1300～1361 年）はドイツの代表的な神秘主義者で、魂の根底［Grund］を重視し、人と神との霊的な一致を説いた。

715 全集の注によれば、以下の箇所。
知者不言、言者不知。塞其兌、閉其門、挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵。是謂玄同。故不可得而親、不可得而疏。不可得而利、不可得而害。不可得而貴、不可得而賤。故爲天下貴。
知る者は言わず、言う者は知らず。その兌(あな)を塞ぎて、その門を閉し、その鋭を挫いて、その紛を解き、その光を和げて、その塵に同じくす。これを玄同と謂う。故に得て親しむべからず、得て疏んずべからず。得て利すべからず、得て害すべからず。得て貴ぶべからず、得て賤しむべからず。故に天下の貴きとなる。
の James Legge 英訳についている補足的説明をヴェーバーがまた自分なりに要約したもの。
いわゆる「和光同塵」の箇所。老子における「道」は神でもなんでもなく万物を貫く根本原理のようなものであり、それを神秘主義的な「道との同一化」と解釈するのはおかしい。それに老子は宗教の開祖ではまったくなく、更には実在したかどうかもはっきりしない。そもそも原文に「道」は出てこない。ヴェーバーが色んな宗教類の文献から自分に都合の良い証拠を取り出して脚色して使っている例の一つ。

716、神秘的に愛するのであり、また同じように考えるのであり、そしてまさにこの感情の非合理性から、団結して神が嘉するように行動するのである、といった確信的な理念は、オリエント的・神秘主義的な教会概念の中核を成す考え方であり、その教会概念はそれ故に、感じ取ることが出来ない合理的な教説の権威というものを持たずに済ますことが出来るのであり、そしてまたスラヴ派的なゲマインシャフト概念において、教会の内部および外部で基礎ともなっているのである。ある程度まで、この考え方は古キリスト教団においてまだ共有されており、それはムハンマドの形式的な教説の権威不要という信念においても存在し、そしてーー他の諸動機と並んでーー古仏教の僧伽（そうぎゃ）［修行に励む出家者の共同体］の組織の最小化においてもその基礎となっていた。ーーそれに対して、ある現世内的な救済宗教が特別に禁欲的な特徴を帯びた場合には、そういった宗教は常に実践的な合理主義を合理的な行為を次のようにまで高める、という意味で要求していた。それは外面的な生活実践の方法論的な体系化であり、さらには、それが修行僧のゲマインシャフト717 であれ神政政治であれ718、地上の諸秩序を合理的に事物化しゲゼルシャフト化するという意味である。さて、歴史的に見て決定的な区別、すなわち主にオリエントとアジア的な救済信仰のあり方と、それに対して主として西洋のそれの区別は、前者は本質的には瞑想に行き着き、後者は禁欲に行き着くということである。この二つの区別が流動的であるということ、さらに神秘主義的と禁欲的の両方の特徴の多様で常に繰り返される結合が、例えば西洋での修道士の信仰において、それ自体が異質の要素の一体化を示していることは、そうしたこと全ては我々の純粋に経験的な考察にとって、そういた区別自体の大きな意義を何も変更するものではない719。というのは、我々に関係があるのは、行為においてのその効果であるからである。インドにおいて、ジャイナ教の修行僧のような非常に禁欲的な救済方法論自体ですら、ある純粋に瞑想的・神秘的な

716 おそらくはヨハネの手紙一 4:7「愛する者たち、互いに愛し合いましょう。愛は神から出るもので、愛する者は皆、神から生まれ、神を知っているからです。」などの箇所。

717 ここは西欧の修道団とかだけでなく、古仏教の僧伽なども念頭においていると思われる。

718 法社会学の「カノン法」のところで、ローマ教会による「カノン法」は世俗法と上手く分離して独自の法的合理化を進めたことをヴェーバーは評価し、一方で神政政治は宗教と政治が分離されておらず「混ぜ合わせ」的なものとして描写されている。つまりここでは神政政治はまだ合理化、ゲゼルシャフト化が不十分なものとして描写されていると思われる。

719 こうした言い回しは、ヴェーバーの理念型的な類型を使った分析で、ほぼいつも繰り返される典型的な言い訳である。

最終目標［悟り］を頂点に置いているが、東アジアにおいては仏教は特別な救済宗教となった[720]。西洋ではそれに対して、近世になって初めて出てきた、ある特別な静観派神秘主義［Quietismus[721]］のそれぞれ孤立した代表者達をを例外とすれば、それ自体が明確に神秘的な色合いを帯びた信仰は、常に新たに積極的な、そして次に自然なこととして多くの場合禁欲的な徳性へと変化し、あるいはよりむしろ：内面的に諸動機の中から選択する途上において、主として何かの積極的な行為、通常の場合は禁欲を指し示すものが優先され、そして実践へと置き換えられた。ベルナール主義[722] の、フランシスコ会ー心霊派[723] の、そして再洗礼派とイエズス会の瞑想も同様に、さらには、ツィンツェンドルフの感情への耽溺もまた、次のことを妨げない。それは教団において、またしばしば神秘主義者それ自身においても、行為とそれにおける恩恵の確証が、繰り返し、もちろんまたそれぞれ非常に異なった程度に、禁欲上純粋な形の場合も、あるいは瞑想的に打ち砕かれた場合があったとしても、優位を占め続けたのであり、マイスター・エックハルト[724] は、救世主の言葉に反して、結局はマルタをマリアよりも上としているのである[725]。こうした行為を瞑想よりも上位に置くことは、ある程度まではし

---

720 このあたり、行為に与える効果が問題といいながら、方法論と目標の内の都合の良い方だけを論証に使っている。ジャイナ教徒がその意味で瞑想的なら、カルヴィニストだって現世内禁欲を貫きながらも最終目標は神によって救いに選ばれるということになり、まったく東西の宗教性の区別の説明とはなっていない。

721 主に 17 世紀のフランスやスペインで、人間の意志や努力の追求よりも、神との受動的「静寂」の状態の達成の優先を主張するカトリックにおける運動で、スペインの司祭であるミゲル・デ・モリノスや、フランスのギュイヨン夫人によって主張され大きな論争を引き起こしたが、後にローマ教会によって異端とされた。

722 クレルヴォーのベルナールはフランスのシトー会所属の神学者で、旧約聖書の雅歌のイメージを使って霊魂を花嫁、キリストを花婿とするような恋愛感情的な神との一体化を主張した。

723 13 世紀後半に北イタリアと南フランスで、その頃のフランシスコ会の清貧原則の緩和方針に反対し、清貧の厳格な実施を提唱したが、これを心霊派（スピリチュアル主義）と言う。

724 1260？～1328 年頃、ドイツの神学者で神秘主義者。信者の魂における神の子の誕生という説を唱えたことで、異端審問にかけられ、その審問を待っている間に死亡した。

725 新約聖書、ルカ 10:38-42。イエスがマルタの家に迎え入れられ、マルタはイエスのための食事の準備に没頭したが、妹のマリアは姉を手伝わずただイエスの話を聞いていた。マルタがマリアに何故手伝わないのかと咎めた時に、イエスが「マルタは色々なことに思い煩いすぎであり、マリアは必要である一つのことを選んだのだからそれを取り上げてはいけない」と諭したもの。エックハルトがマルタをより成熟した生活に根ざした女性としてマリアよりも高く評価したのは事実であるが、それは彼自身の特殊な考え方（異端とされた gelâzenheit＝放念）に基づくもので、キリスト教の内部で一般的な解釈であったのではない。参考：上田閑照、講談社学術文庫、「エックハルト」、P.287 以下。

かしキリスト教において最初から特有のものであった。既に早期において、全ての種類の非合理的・カリスマ的な精霊よりの賜物が、神聖さの決定的な目印として使われていた時に。それにもかかわらず、護教論は次の問い、：では人はどこにおいて、そのキリストとキリスト教の霊の働きについて、その起源が神からのものであって、例えばサタンやデーモンからのものでないと見分けることが出来るのか、に対して次のように答えている：キリスト教の全体がその信者の倫理に対しての明確に作用していることが、その作用が神に由来するものであることが間違いないことを証明するのであると。インド人であれば誰もそのように答えることは出来なかったであろう。

このような根本的な相違の諸原因については、ここでは以下の諸点に言及することにする：

1．ある現世を超越した、制限無く全能の神と、その神によって無から創造された現世が、創られたものであるという概念が、近東地域から発生し、次に西洋においてそれが受け入れられた。救済の方法論はその場合、自己神格化に向かう道であり、そしてまた少なくとも、瀆神的被造物神化という語の本来の意味での、純粋に神秘的な形での神を我が物とすることに向かう道でもあり、そして同様に最終的な汎神論的な諸結果に向かう道でもあるが、それらは全て閉鎖された。そう言った救済の方法論は常に異端と見なされた。全ての救済は、その救済をもたらす神の前での倫理的な「正当化」という性格を常に更新して行かなければならず、そういった「正当化」はただ何らかの積極的な行為によってのみ達成され、認められるべきものであった。神秘主義的な救済保持について、本当に神によるそれへの資質が与えられていることの「証明」（神秘主義者の自分自身の心の中の法廷を前にしての[726]）は、まさしくこうした［能動的行為という］道を経由するのであるが[727]、その道が神秘主義そのものの中へ再び、逆説的な諸論理、様々な緊張状態、最終的な神への最接近の排除をもたらすのであるが、こうしたことはインドの神秘主義は免れていたのである。西洋の神秘主義者にとっての現世は、一つの「作品」であり、創造さ

[726] ここはカントの「良心とは心の中の法廷」というイメージを使っている。しかし神秘主義者が常にそういうことを考えていたとはとても思えず、強引な論法である。

[727] 前の箇所で神秘主義者は目的行為を忌避する、と論じていたのと完全に矛盾する。

れたものであり、アジア人の現世とは違い、そしてまたその諸秩序の中で全てのものに対して永遠が直ちに与えられているのではない。それ故に、西洋においては、神秘主義の救済は、唯一の真実の「存在」として、至高の賢い「秩序」を備えた絶対的な統一体と意識されて、完全に見出されるのではなく、また他方では、アジアにおいてのように、神に由来する作品が、いつかそこからの絶対的な逃避［解脱］が可能な対象となるという意味も持っていなかった。

2. しかし、こういった西洋とアジアの対立は、アジアの諸救済宗教の、純粋に知識人宗教であるという性格とも関連しており、それは経験的な世界の「有意味性」を決して放棄しなかった。インド人にとっては、そこから事実上、カルマ［業］の因果律の最終的な帰結についての「洞察」を通じて、悟りと「知」行合一[728] に至る道が開かれ得るのであり、完全な神による誰が見てもはっきりと不完全な世界の創造という絶対的な逆説に面した全ての信仰[729] にとっては、そのためこの逆説の知的な克服によって神へと到達するのではなく、逆に神からは遠ざけられ、永遠にその道は閉ざされたままに終わるのである。西洋の純粋に哲学の下に構築された神秘主義が、実際的に見た場合には、アジアのそれにほとんど最接近した位置にあった。

3. 実際的な諸契機について考慮されるのは、後で詳論される諸理由によって[730]、全世界でローマ的西洋だけが、合理的な法を発展させ維持したということである。人の神に対する関係が、特別な尺度で、ある種の法的に定義可能な臣下としての関係であるとされ、救済の問題はある種の法的な手続きとして決定され、このことはなおカンタベリーのアンセルムスにおいても特徴的に展開されている

---

728 「知行合一」は本来は儒学者の王陽明が言い出したことであるが、仏教でも禅宗などで教えを学ぶことと、それを座禅や作務で実践することと組み合わせるという考え方が存在する。王陽明自身が儒教だけでなく仏教・道教を学んでいる。

729 こういった神義論の問題をインドの宗教に使うのは不適切。因果応報の教理によればたとえ現世で悪が栄えたとしても、その者は次の生でその報いを受けるだけで、何故神がそういう矛盾を作ったのかという問いにはなりえない。

730 創文社、世良晃志郎訳、法社会学、第 7 章、第三節、二　法発展の事実的諸要因、利害関係者の行為と法強制、第四節、四　ローマの法律家とローマ法の形式的諸性質、などを参照。

[731]。人間を越える神の力が、またはある永遠の、自分自身をカルマ［業］の因果律で律する現世をただ越えるのではなく、そうではなくその内部に拠って立つ神が、あるいは道が、または中国の皇帝の祖霊が、そしてそれに加えてアジアにおける民衆の諸神が、そういった救済方法の［法的な］表現の仕方を生みだし得たことは一度もなかった。敬虔の最高度の形態は、アジアでは、常に汎神論的な、そしてその実際的な推進力としての瞑想の方向へと向かっていた。

4．救済の方法論の合理的な性格は、別の観点から見ても、一部はローマ、また一部はユダヤ的な起源を持っている。ギリシア精神は、都市貴族のディオニュソスの陶酔的祭礼、エクスタシー、急性の狂躁的な神的な陶酔など全てへの疑念にもかかわらず、穏やかな形の高揚状態、特にリズムと音楽に媒介されるもののようなものを、特別の最高度に神的なものを感じ取った状態として評価した。ギリシア人の支配層はまさしく、幼時からこうした穏やかな形のエクスタシーに親しみながら生きたのである。古代ギリシアにおいては、重装歩兵の規律が支配するようになって以来、ローマでの官職貴族のような社会的名声を持った層は存在していなかった。社会状況は、どう見ても、より小規模であり、封建的性格[732] も弱かった。合理的な官職貴族であったローマ貴族の体面感情は、次第に強まっていく巨大な勢力基盤の上で、最終的には諸都市と地方が個々の家系のクリエンテーラ関係[733] に組み込まれたが、古代ギリシアとは違ってエクスタシーを拒絶したのは、既にエクスタシーに相当する概念："superstitio"［迷信］が、高貴な人間にとって特別に品位に欠け、無作法であり、舞踏と同様である、という用語法に現れている。祭儀での舞踏はただ最古の祭司団体においてのみ見出されるが、野外での輪舞の本来の意味ではただ、fratres arvales[734] ［アルウァーレスの兄弟団］

---

[731] カンタベリーのアンセルムスは、1033～1109 年、中世ヨーロッパの神学者・哲学者。1093 年から死去までカンタベリー大司教の立場にあり、カトリック教会の聖人。スコラ学の実質的な祖であり、神の存在証明を論理的に行おうとした。また「神はなぜ人間となったのか」という著作で贖罪の神学的位置付けを論じるのに、法的な概念を用いている。但しローマ法がアンセルムスの考え方に影響を与えたというのは逆で、アンセルムスのスコラ神学がむしろその後のローマ法学に強い影響を与えた。

[732] ここはいわゆる封建制度という意味ではなく、次のローマのクリエンテースーパトローヌスのような主従関係の発達が古代ギリシアでは非常に弱かったということ。

[733] パトローヌス（親分）ークリエンテース（子分）的な人間関係で、お互いに助け合う関係。ある意味で中世の封建制度を先取りしたような制度。

[734] 古代ローマで豊穣の神への祭典を 12 人の高位の神官が中心になって行ったもの。共和政期には廃れていたがアウグストゥスがそれを復活させた。豊穣の神デア・ディアに捧げる祭の第二日に神殿内で儀礼が

においてのみ、それも特徴的なこととして、扉を閉ざして他の祭礼参列者を遠ざけた中で行われた。その他の点で、ローマ人にとっては、舞踏は音楽同様不作法なものと見なされ、音楽においてローマはまったくのところ非生産的に留まり、スパルタの練兵場で創られた体操場における裸体での格闘競技も、また同様であった。元老院は、ディオニュソスの陶酔的祭儀を禁止した。全ての種類のエクスタシーの拒絶と、同様に世界を支配している軍事的な官僚貴族の側からの、個人的な救済の方法論との全ての関与の拒絶はーーそれは例えば儒教の官僚制が同様に全ての救済の方法論を厳しく敵視したのに対応しているがーーあの全く実際的・政治的な方向を目指した、厳格に即物的な合理主義の一つの源泉であったのであり、その合理主義を西洋のキリスト教団は、全ての本来ローマ的な基盤の上で可能であった信仰の確実な特徴として見出したのであり、そしてローマのキリスト教団はそれを特別に完全に意識し、首尾一貫して負ったのである。カリスマ的預言に始まり、教会音楽の最大級の革新に至るまで[735]、ローマのキリスト教団[736] は自分本来の主導的な動機から、非合理的な要素をその信仰や文化の中に持ち込むことは全くなかった。ローマのキリスト教団は、神学的な思想家にかけても絶えずひどく貧弱であり、それだけではなく文献史料から受ける印象によれば、同様に「聖霊」のあらゆる種類の表出においても、ヘレニズム的オリエントとまた例えばコリントの原始キリスト教団と比べてもまたひどく貧弱であった。それにもかかわらず、そしてまさにその故にしかし、ローマのキリスト教団の実践的に冷静な合理主義は、ローマ的精神のもっとも重要な遺産を保持していたのであり、信仰の教義上そして倫理的体系化において、ほとんどどこにおいてもそれを決定付けたのである。このことに一致していたのはまた、西洋における救済の方法論のより広範な発展であった。古きベネディクト会[737] の規約における禁欲的な

行われ、その後閉じた扉の背後で、祭司たちのみが厳粛な踊り、三拍子の踊りを踊った後、頌歌を歌った。

735 ここで突然教会音楽が出て来るが、おそらくは「音楽社会学」の執筆がほぼ同時期であった可能性が考えられる。

736 ここはまだローマカトリックという意味ではないことに注意。

737 529 年に創設され、現在も活動しているカトリック最古の修道会。その修道士は聖ベネディクトスが制定した戒律に従った暮らしを送ったが、それは分別に基づくもので、過度の禁欲や修行を抑制するものであった。

諸要求は、しかしクリュニー修道院[738] の改革もまた同様に、インド的なそしてまた古代オリエントの尺度で評価した場合は、極端なまでに控えめなものであり、高貴な社会集団からの新参の修道士用に誂えられたものであった：しかしそれは本質的な特徴としては、他方でまさに西洋において健康的・禁欲的な手段としての労働という形で登場して来たのであり、そして次には完全に方法的で合理的な単純さを奨励するシトー会[739] の規則の中でその意味を高めていった。［フランシスコ会、ドミニコ会などの］托鉢修道団は、インドの乞食僧とは対照的に、その発生後直ちに階層組織の中での奉仕を強いられることになり、合理的な諸目的のために仕えることとなった：それは体系的な慈善活動［カリタス］――西洋ではこれが物的な「経済活動」にまで発展した――あるいは説教と異端審問である。最終的にはイエズス会が古い時代の禁欲の非健康的な要素を完全に払拭し、そしてそれは教会の目的に沿った形の最高度の合理的な規律化であった。こういった発展はしかしながら明らかにそれ自体が次のことと関係していた。

5. 教会はここでは、統一的で合理的な組織であり、君主制的な頂点構造を備え敬虔というものを中央統制として管理し、その結果として超現世的な人格神と並んで、また現世内的な支配者で充実した強大な権力を持ち、積極的に生を規則化する能力を持った者も存在していた。東アジアの諸宗教には、こういったことは欠けていたが、それは部分的には歴史的な、また別の部分では信仰そのものの諸理由からであった。厳格に組織されたチベット仏教は、後に詳論する通り[740]、官僚制組織の厳格さを備えているのではない。アジアにおける［宗教の］諸階層組織の長、例えば道教のや、他の世襲教父を持つ中国やインドのそれは、常にある部分は秘教司祭となり、また別の場合は人間崇拝的な敬意の対象となり、さらに別

---

738 910 年に創設されたベネディクト会に属する修道院で、フランス革命の時まで存続した。創設当時、世俗権力の支配下にあって堕落していた修道会を本来のベネディクト会の清貧原則に合わせて立て直そうとした。

739 1098 年にフランスで創設されたシトー修道院から発祥した修道会。聖ベネディクトゥスの戒律を忠実に守り、既存のベネディクト会、特に豪華な礼拝を行うクリュニー会と対立し、質素な服装をまとって農業に従事したりした。

740 創文社、世良晃志郎訳、「支配の社会学 II」、第 7 節　政治的支配と教権制的支配、P.557、560, 他。

の場合には、ダライ・ラマとタシ・ラマ［パンチェン・ラマ[741]］のように、ある魔術的性格を持った純粋な修道僧宗教の指導者となっている。修道士［修行層］の現世外的な禁欲は、ただ西洋においてのみ、そこではそういった禁欲は役職官僚制の規律には服さない集団によって担われたのであるが、次第次第にある積極的に合理的な生活実践にまで体系化されていった。しかし西洋のみが次に、禁欲的なプロテスタンティズム自身において、合理的な禁欲の現世の生の中への移送もさらに目撃したのである。というのはイスラム教の現世内的なダルヴィーシュの教団は、それぞれの間で異なった、結局はしかし常になおインド・ペルシア的で、直接的に狂躁的かあるいは霊的または瞑想的な、本質的にはいずれにせよここで使用している言葉の意味での禁欲的なものではなく、そうではなくてスーフィーの神秘的な救済の追求に方向付けられた救済の方法論を実践している。インド人が、ダルウィーシュの狂躁においては、ボスニアに至るまで主導的に関与するのが常であった[742]。ダルウィーシュの禁欲は禁欲的なプロテスタント達のような宗教的な「職業倫理」ではなく、というのは宗教的な実行は、現世的な職業の諸要求とはしばしばまったく無関係であったが、しかしせいぜいのところ外面的な救済の方法論において関係するだけであった。確かに、そのような救済の方法論が、間接的な諸作用を職業生活に及ぼすことは有り得る。素朴なままに敬虔なダルウィーシュは、同じような状況下においては、職人としては非宗教的な者よりも誠実であり、それは例えば敬虔なパールシーがその厳格な正直であれという戒律のために商人として成功を収めているのとまったく同様である。しかしながら、原則的・体系的で途切れのない、現世での職業倫理と宗教的な救済の確かさとの一体化は、全世界においてただ禁欲的プロテスタンティズムの職業倫理においてのみもたらされた[743]。現世は、まさにただここにおいてのみ、その被造物として排斥された状態の中で、端的に超現世的な神の意思に従っての、合理的な行為によっての義務遂行の対象として、唯一それのみが宗教的に意味のあるものな

---

741 チベット仏教のゲルク派で、ダライ・ラマに次ぐ高位のラマで、無量光仏の化身とされ転生により後継者が決められる。但しダライ・ラマのように政治的な面は管轄せず、宗教関係だけである。

742 ここは前にあったフランク博士の情報に拠っていると思われるが、おそらくはボスニアのスーフィー教団に一人インド系がいたというだけの話を勝手に一般化しているとしか思われない。そもそも狂躁の本家はインドというより古代ギリシアである。

743 ここはヴェーバーが禁欲的プロテスタンティズムの特殊性を際立たせようとしている論理であり、職業に影響を及ぼす宗教上の教理が、救済と一体化しているかどうかは本質的な点ではない。

のである。合理的で節度があり、現世に捧げられたのではない、行為の目的の性格とその成果が、神の祝福がその上に及んでいることの識別のための目印なのである。修道士においてのような童貞［貞潔］ではなく、全ての性的な「快楽」の遮断であり、［修道会や修道団の］清貧ではなく、全ての不労所得を受けること、また封建的な生を楽しむような富の見せびらかしの遮断であり、修道院の苦行的な禁欲ではなく、目覚めた、合理的に統制された生活実践と、現世においての美や芸術への、あるいは自分自身の気分と感情への、全ての没頭を避けることであり、それらは生活実践における諸要求、規律化、そして方法論であり、また一義的な目的であり、そして典型的な代表者が「職業人」であり、社会的諸関係の合理的な即物化とゲゼルシャフト化が、世界の全ての他の信仰とは対照的に、西洋の現世内的禁欲の特有の帰結なのである。－－

II.更に救済が成し遂げられ得るのは、己自身の善行によってではなく－－そういった善行はこの目的には全く不十分でしかないとされるのであり－－そうではなくて神の恵みを受けた英雄あるいはまさに受肉した神が成就した働きによってであり、そしてそれはその信奉者に対して、ex opere operato［なされたわざによって］恩恵として利益となるのである。あるいは直接の魔術的な恵みの諸作用としてか、あるいは働きによって得られた人間的あるいは神的な救世主の恵みの剰余からという形で、恵みが贈与されるのである[744]。

こうした種類の救済に資するものとして、救済論的な神話が発達することとなり、その中でも取り分け、戦うあるいは苦悩する神、受肉して人となったりあるいは地上に降りてくる神、あるいは死者の領国へと下っていく神など、神の様々な形態についての神話があった。自然神、特に太陽神で、他の自然の諸力、つまり暗黒と寒冷と格闘して、その神の勝利が春をもたらす[745]、そういう神に替わって、救済神話に基づいて一人の救世主が立ち上がり、その者は（キリストのように）悪魔の暴力から、あるいは占星術により定められた運命による奴隷化から

---

744 この辺りの表現もまた全般的に、救済を一種の経済的な行為であるかのように描写する単語が多数用いられている。

745 私はそんな神話を読んだ記憶がなく、単に冬は太陽神の力が弱まり春になると復活するなどが普通ではないか。もしくはローマの聖なる春で、軍神マルスに戦いの勝利を祈って、勝った場合には次の春に出来たものを捧げる、などの方が思い浮かぶ。

（グノーシス主義者の 7 人のアルコーン[746]）、あるいは、隠された恵み深い神の命令で、劣位の諸創造神（デミウルゴスまたはヤハウェ[747]）によって堕落させられた現世（グノーシス主義）の状態から、あるいは現世の無情な冷酷さと行為による義認（イエス）から、また律法の諸要求を遵守できないことを知ることにより初めて生じる罪の意識の拘束による意気消沈から（パウロ、多少違っているがアウグスティヌス、ルター）から、自分自身の本来の罪深い本性による底なしの堕落から（アウグスティヌス）、人間を、慈悲深い神の恵みと愛の中にある安全な場所へと導くのである[748]。救済者は、救済のそれぞれの性格に応じた形で、竜と悪しきデーモン達と戦い、事情によっては、というのは彼は直ちに救済者にまで成長している訳ではないので（彼はしばしば罪を知らない子供である）、当初は秘かに隠れて育ち、あるいは敵の手に掛かって殺され、再び不敗の者として蘇るために、死者の国へと一度転落する[749]。そこから次のようなイメージが発達する場合もある。つまり救世主の死は、人間の罪によって悪魔が人間の魂に対して獲得した勘定書きの弁済としての貢ぎであるということである（古キリスト教）[750]。あるいは逆に、救世主の死は、神の怒りを鎮める手段であり、その際にはキリスト、ムハンマド、そして他の預言者や救済者のように、救世主が弁護人なのである。あるいは、救世主が人間に、魔術的な諸宗教における古い救済者達のように、火や技芸や文字に関する禁じられた知識をもたらすのであり、その結果そういった手段的な知識はそれはそれなりに、現世にてかあるいは天に至る途上で

---

746 ヤハウェと同じとされるヤルダバオートを筆頭とする劣位の創造神かつ地上の支配者で、7 つの天界（太陽、月、木星、土星、金星、水星、火星）に関連付けられている点で占星術の影響がある。

747 この 2 つはグノーシス主義では同じ（ヤルダバオート）とされる。

748 ヴェーバーは「神話」を救済の描写の媒体として説明しているが、たとえば神話を非常に多く作ったグノーシス主義やマーニー教の神話は救済のためというより、むしろそれこそ神義論のためである。一方で救済の本家であるキリスト教は神話的な部分は弱く、むしろ黙示文学の影響の方がはるかに大きい。ここの議論はそういう事情を十分考慮せず、乱暴に「神話」というカテゴリーの中で救済を説明しようとしている。

749 ここでヴェーバーは、救済宗教の分析というより、比較神話学的な英雄神話・竜退治譚・冥府下降譚・死と再生の神話をかなり適当にミックスして述べている。これらのモチーフは個別には宗教と関係する場合があるが、端的に宗教的な「救済」概念とみなすことは出来ない。

750 その前の理念型的なでっちあげの神話からキリストの死による救いに結び付けるのは強引きわまりないこじつけにしか見えない。

デーモン達に打ち勝つためのものにもなる（グノーシス主義）[751]。あるいは最終的には、救世主の決定的な働きは、その具体的な戦いや苦しみの中にあるのではなく、そうではなくて全ての経過の最終的な形而上学的な根源において存在している：ある神が人間になることにおいて、純粋にそれ自体として（アタナシウス[752] においてのギリシア的な救済についての思弁の結論であるが）、神と全ての被造物との間の断絶を閉じる唯一の手段であることにおいて存在している。神が人間となることは、次の可能性を与えた。つまり、人間が神に対して本質的な関わりを持てるようにするということであり、それは既にエイレナイオス[753] において「人を神にならしめる」と表現されているが、そしてアタナシウス派以降の哲学者的定式：神は人間となることで人間であることの本質（プラトンの言うイデア）を自ら受け取るという、"ὁμοούσιος[754]"の形而上的な意味を体現している。または神はただ一度人間になるという行為では満足せず、そうではなく現世の永遠性ということの論理的帰結において、それはアジア的な思考においてはほとんどどこにおいても確立しているように、様々な中間領域において受肉するか、あるいはまた継続的に新しい姿として現れる：菩薩という考え方は、大乗仏教においてはそのように描かれている（個々の関連したものは既にブッダ自身のその時々の言説の中にも登場しており、そこにおいてはブッダの教説が現世においては有限の時間しか継続しないということへの信仰が目立っているように見える）。菩薩はその際に時折、より高い理想として、ブッダよりも上位に置かれ、何故ならば菩薩はただ模範としての意味しかない自身が涅槃に至ることを断念し、それは

---

751 グノーシス主義におけるグノーシス（叡智）はここに書かれているような手段的な知識も含むものの、全体としてはもっと高度な神義論や救済論も含む秘儀的で高度な知識であり、ここの例えはグノーシス主義の理解としては表面的過ぎる。また打ち勝つべき対象はデーモン達だけでなくデミウルゴスの低級神も含むものである。

752 298～373 年、アレクサンドリアのアタナシウスと通常呼ばれ、4 世紀のキリスト教神学者、教父、聖職者。神と御子が本質的に同一のもの（ὁμοούσιος）という神学的立場を主唱し、これがニカイア公会議の結果として「三位一体論」としてニカイア信条に採用され、その後のカトリック教会の神学の中心的な考え方になった。

753 130 年頃～202 年、古代のキリスト教父。リヨンのエイレナイオスとも呼ばれる。人が神の似姿で創造され、原罪によって堕落し、イエスがその罪を償うために受肉して人間となり、その死によって人類が救済された、という考え方を最初に確立した。

754 神と御子が本質的に同一のものであること。ホモウシオス。

自身が人間への奉仕において普遍的な機能を果たす[755] ためであり：つまりここでも救済者は自らを「捧げる」訳である。さてしかしながら当時イエス礼拝は、他の競合する諸救済論的礼拝の救済者に対して既に次の理由で優位に立っていた。つまり、イエス礼拝においては救世主が受肉した存在であり、使徒達個人によって死から復活したのを目撃された人間であるという理由である。そのためダライ・ラマが継続して肉体を持っている生き仏であるということは、論理的には全ての受肉による救済論の最終的な選択肢である。しかしまた、神として恩恵を贈る者が受肉して生き、そして特にその者がもはや続けて現世には留まらない場合においては、信者の集団に対して、その者の恩恵の授与にまた個人的に与っているということを示すことが出来る手段が必要となった。そしてこうした手段が初めて信仰の性格を決定づけるが、しかしそういった手段は相互に極めて多様である。次のようなイメージは本質的に魔術的である。すなわち、人が神的な何かの実体物や神聖なるトーテムの動物で、そこにおいて強力な聖霊が受肉しているものを、肉体的に享受する［食べる］ことにより、あるいは魔術によって神の肉体と化したホスチア[756]［聖餐式で使われる聖別されたパン］の中へと自らを同化させるか、あるいは何らかの秘儀によって神の本質に直接的に関与し、それによって悪しき諸力の害を受けずに済むようになることが出来るということである（「秘蹟による恵み」）。恵みの財を我が物とするやり方は、その際に魔術的または儀式的な表現を取ることもあり得、そしていずれの場合でも救世主あるいは受肉した生きた神以外に、なお人間の祭司または秘教司祭が必要とされた。恩恵贈与の性格は更にかなりの程度次のことに依存する。それはつまりこういった人間と救世主の間の仲介者達について、またその者達なりにカリスマ的な恩恵の付与状態を保持していることとその確証が必要とされるかどうかということで、その結果それに関与していない者は、たとえば祭司で死に値する罪を犯してなお生きている者は、恩恵を仲介することが出来ず、秘蹟を有効に与えることが出来ない、ということである。こうした厳格な帰結（カリスマ的な恩恵の贈与）を、例

---

[755] 全ての菩薩が立てるべき誓いに四弘誓願（しぐせいがん）があり、その一番目が「衆生無辺誓願度（しゅじょうむへんせいがんど）」で意味は、一切に生きとし生けるものを救う、というものである。

[756] カトリックの聖餐式で使われる聖別されたパンのこと。キリストの身体の象徴。参考：マタイによる福音書 26:26「一同が食事をしているとき、イエスはパンを取り、賛美の祈りを唱えて、それを裂き、弟子たちに与えながら言った。「取って食べなさい。これはわたしの体である。」」

えばモンタノス派[757]、ドナトゥス派[758] の預言は引き出していたが、そしておよそ全ての、預言的－カリスマ的な教会の支配組織に基づく、古代の諸信仰ゲマインシャフトもそうであった：全てのただ「官職」としてアンシュタルト[759] 的に、そして外面的に信認された司教ではなく、そうではなくてただ予言または他の聖霊による確証によっている者のみが、有効な形で恩恵を贈与出来るのであり、少なくとも死に値する罪を犯していて恩恵を求めている者の場合はそうであった。こうしたカリスマ的な資質への要求が行われなくなった場合は直ちに、我々はある別の解釈に基くことになる。それは救済が恵みによる結果として起きるが、その恵みが、あるそれ自体として神的なものあるいは預言に基づいて創立された施設が、つまりアンシュタルト化した［アンシュタルトの段階にまで達した］ゲマインシャフトが継続的に贈与するものである場合である：つまりアンシュタルトによる恵みである。そういったアンシュタルト化されたゲマインシャフトは、それ自体として再び直接的に、純粋に魔術的な秘蹟によってか、あるいはその聖職者や信奉者の有り余るほどの恵みを与える働きの源泉である功徳の宝庫［Thesaurus[760]］の自由な処分を任されていることにより、作用を及ぼすのである。しかし常にアンシュタルトによる恵みの一貫した実施においては、次の 3 つの教義が適用される：1．extra ecclesiam nulla salus.［教会の外には救いなし。］恩恵アンシュタルトに所属することによってよみ、人は恵みを受け取れる。－－2．恵みの贈与の実効性を決定付けるのは、秩序に沿う形で与えられた官職であり、祭司の個人的なカリスマ的資質ではない。－－3．救済を必要とする者の個人的・宗教的な資質は、官職が持つ恵みを贈与する力に対しては、原則的には重要性が低い。救済はそれ故に普遍的なものであり、ただ宗教的な練達者達［Virtuose］のみが手に入れられるものではない。宗教的な練達者［Virtuose］

---

757 紀元 150 年頃から小アジアのフリギュアでモンタノスが始めたキリスト教内の運動に基づく一派。モンタノス自身が聖霊の賜物による預言者であると主張し、キリストの再臨が近いと主張して禁欲的な生活を提唱した、一旦異端と宣言されたが、8 世紀ぐらいまで存続した。

758 4 世紀から 5 世紀にかけてアフリカで勢力を持ったキリスト教の一派で、棄教に関して厳格な立場を取り、棄教した司教から受けた秘蹟は無効であることを主張した。カトリック教会から異端とされた。

759 カトリック教会のように信者が幼児洗礼によって生まれた時からそこに所属することになるようなゲゼルシャフト化の進んだ組織のこと。他の例は国家。

760 Thesaurus meritorum（功徳の宝庫）のこと。キリストの無限の功徳と聖人達の功徳が集まっているとされる霊的な貯蔵庫のこと。1343 年に教皇クレメンス 6 世によって正式に定義された。いわゆる「贖宥状」を発行する根拠となるもの。

は、その者が最終的にアンシュタルトによる恵みをあてにする代わり、自分自身の特別なやり方で神に到達することを欲した場合は、その者の救済のチャンスとその者の信仰の真正さという点で、非常なまでに危機にさらされているように見えることに容易になり得るか、いずれにせよそうなるに違いない。神が所望することを実行する限り［その結果として］、贈与されたアンシュタルトによる恵みが付け加えられたことが救済の条件を満たし、原則上は全ての人にとって救済に十分とならなければならない。救済を必要とする者自身の倫理的な働きの水準は、それ故にその場合にはただ平均的な資質に応じて、つまりかなり底辺に近いレベルと見積もられる。より多くのことを為す者は、つまり宗教的な練達者［Virtuose］は、それによって自分自身の救済以外に、更にアンシュタルトの功徳の宝庫に貢献する業績を挙げることが出来、その功徳の宝庫からそういったアンシュタルトは、救済を必要とする者に対して恵みを贈与するのである。――こういったことがカトリック教会の独特の立場であり、それは自分を恵みを与えるアンシュタルトとして性格付けて構成したのであり、そして何世紀にも及ぶ発展の中で、最終的に大聖グレゴリウス[761] 以降確たるものとなった。ただ実践においてはその見解はより魔術的なものとより倫理・救済論的なものの間で揺れていた。――しかしカリスマ的な恵みの贈与とアンシュタルトによる恵みが信者の生活実践にどう影響するかについては、恵みを与える手段の許可と結び付いている諸前提条件にかかっている。こういった諸事情は、それ故に儀式主義においての場合と類似しており、というのも秘蹟による恵みとアンシュタルトによる恵みはまた、儀式主義と密接な選択的親和関係を示しているからである。さらにまた、事情によっては重要な一点で、一個人による本来的な恵みの贈与の全ての類型は、それがカリスマ的なものとしてかあるいは聖職者として正当化されているにかかわらず、倫理的な信仰に、ある同じ方向に向けて作用する、倫理的な諸要求を弱めるような特質を付け加える。その特質の意味は常に、救済を必要とする者の内面での免責であり、つまりその特質はある者の罪の重荷を軽くするのであり、またその者に、他の事情がすべて同じだった場合には、本質的にはより、その者自身の倫理的に体系化された生活の方法論を発達させることを免除する。というのは罪を犯す者は、全ての罪について、常に何度でも、宗教上の機会を見た

---

761 グレゴリウス 1 世、在位 590～604 年、実質的に最初のローマ法王で、その在位時代にローマ教会の基礎が確立した。ゲルマン人やブリテン島への布教を推進した。

しかるべき行為によって免罪を得ることが出来ることを知っているからである[762]。特に、この場合は罪というものが個々の行為に留まり、それに対しては他の個々の行為が補償または贖罪として組み合わされるのである。全体としての、禁欲または瞑想によるか、あるいは持続的に目覚めた状態での自己制御と確証によって、常に新たに確立されるべきである人格の、恩寵による性向［Habitus[763]］ではなく、そうではなくて具体的な個々の行いが価値付けられるのである。それによって救いの確かさ［certitudo salutis］を自分自身で、自分本来の力で勝ち取る必要性はこの場合は存在しないのであり、そしてこういった倫理的に非常に強く作用するカテゴリーの全体が、その意義において後退するのである。事情によっては非常に強力な効果があった、恵みの贈与者（聴罪司祭、霊的指導者[764]）による恒常的な生活実践の監督は、非常にしばしば、まさに常に新しい恵みが贈られるという事情によって、大幅にその効果が削がれることとなった。特に免罪と一体化された告解の制度は、その実際的な作用において、二つの異なる顔を持ち、使い方によって異なった作用を示した。全く一般的な、ほとんどそれぞれの罪について特化していないやり方での罪の告白はーーしばしば集団で罪を犯したことを認める形でのーー、それは特にロシア正教の教会が行っているが、生活実践に対して後々まで影響力が残るような手段では全くなく、そしてまた古ルター派の告解の実践[765] も疑いなくほとんど効果を持っていなかった。インドの聖典においての罪・贖罪のカタログは、儀式上の罪と倫理上の罪の均一化という意味で、両者を同じようなやり方で、純粋に儀式上の（あるいはバラモンの身分的利

---

762 ここもカトリックの信者を単純化しすぎている。告解は「悔い改め」の機会であり、罪を犯す度に告解すれば OK というのは、カトリックの信者全体にあてはまる話ではない。

763 参考（再掲）：基督教研究　第 28 巻、第 3、4 号「倫理性に於けるルッターと中世　ーー基督教倫理思想史の一齣ーー」今井晋
スコラ神学は、アウグスティヌスの見解を発展させて、サクラメントの儀式によって、奇蹟的に、人間に「注がれる」（ロマ書 5．8）神の超自然的な恩寵の状態をハビトゥス（habitus)と名付け、サクラメントに依存するかかる超自然的な神の愛の協力が、始めて善き行為を真に功績ある行為、即ち永生に値する行為として価値づけるとしたのである。
更に詳しくは、トマス・アクィナス著、稲垣良典・山本芳久編、稲垣良典訳、「精選　神学大全 1，1［徳論］」、岩波文庫の第二部の第一部、第四十九～第五十四問題を参照せよ。

764 Seelendirektor、ラテン語では Director animae、ヴェーバーはまた Directeur de l'âme のフランス語でもこの語を使っている。司祭、聴罪司祭、グルといった信者の魂の指導を行う人のこと。

765 ルター派では、日曜日の礼拝の冒頭で、ロシア正教と同じく会衆全員が罪を告白し、牧師が神に替わって赦しを宣告する形の告解が一般的であり、また個人単位の告解も廃止されずに存続した。

害によって促された）服従に結び付けたのであり、その結果、ここから日常の生活実践はただ伝統主義の意味においてのみ影響され得たのであり、ヒンドゥー教のグル達の秘蹟による恵みは、あるいはあったかもしれない作用の持続力をむしろ更に弱めていったのである。西洋のカトリック教会は、その制度を通じてそれなりのやり方で全世界において無比の、ローマの法技術とゲルマンの殺人賠償金[766]の考え方を組み合わせて発展させた、告解・贖罪のシステムの下で、西欧世界のキリスト教化を他には見られないような勢いをもって貫徹した。しかしながら、合理的な生活の方法論の発展という意味での効果の限界が、仮に避け難く制度を脅かすような、放縦な贖宥の実践[767] が無かったとしても、存在したことは否定出来ないであろう。とはいっても、例えば敬虔なカトリック教徒によって、「子供は二人まで」というやり方がはっきり分かるほど阻止されている[768] ことに見られるように、告解の作用は今日でも時折「統計数字によって」把握可能なのであり、しかしフランスでは教会の力の限界がこの点においても現れている。しかしながら、一方でユダヤ教が、他方では禁欲的プロテスタンティズムが、何らかの人間的ペルソナによる告解と恵みの贈与を知らず、更に魔術的な秘蹟による恩恵も知らないということは、歴史的に、あの強大で激しい、倫理的に合理的な生活の形成を発展させるという意味での圧力を及ぼしたのであり、この二つの信仰の種類は、それ以外では相互に非常に異なっているにもかかわらず、この点に関しては共通なのである。その二つの信仰においては、告解の制度とアンシュタルトによる恵みが創り出したような罪の免除という可能性が存在していない。た

---

766 古代・中世のゲルマン諸族では、部族の誰かが殺された時は、その部族の他の者が、Blutrache（血讐）という形で直接的な復讐を行うことが道義的義務とされていたが、殺人者が賠償金を払うことにより血讐を避けることが出来るようにし、暴力的な血讐を減らそうとした制度のこと。

767 主として贖宥状の販売のこと。

768 カトリックでは原則的に避妊は禁止で、産児制限というのは教義に完全に反する考え方である。しかし、特にフランスでは、フランス革命以後、「世俗的かつ宗教的権威に対する反逆の運動」として、既に 1750 年頃から自発的な出産制限が始まっており、そのことを指していると思われる。参考：深澤敦、立命館産業社会論集、2014 年 12 月、「フランスにおける人口問題と家族政策の歴史的展開―第一次世界大戦前を中心として―（上）」。この動きもあって 20 世紀初頭にはフランスの出生率は 2 を割って少子化社会・人口減となっており、その頃からフランスは逆に出産奨励政策に転じている。またイギリスなどでも貧困を避けるためには科学的な産児数管理を行うべきだという主張が 19 世紀初頭にされている。（新マルサス主義）この主義を標榜する団体はドイツにも作られている。またサンガー夫人がアメリカで家族計画のパンフレットを出したのが 1914 年であり、こういった産児制限は当時の最新のトピックだった。

だ例えばメソジストのクラス・ミーティング[769] における罪の告白のみが、その種の作用を示す告解であったが、それはただ非常に偏った意味と偏った作用においてそうであった。もっとも、半ば狂躁的な救世軍の懺悔の実践[770] はしかしそこから発展することが出来たものである。アンシュタルトによる恵みは結局はそして特に、事物の本性からすれば、基本道徳と決定的な救済の条件として従順を、権威への服従を、その権威がアンシュタルト自身のであれ、あるいはカリスマ的な恵みの贈与者のであれ、インドでの例えば時々に無制約の権威を行使するグルのであれ、発展させるという傾向をもまた持っているのである。この場合には生活実践は、個々人が自ら獲得した、個人の内部から、そこにある中心から出て来る体系化ではなくて、その者の外部にある中心からその者に供給されるものとなる。この外部にある中心は、生活実践の中身に対しては、それ自体何らの倫理的な体系化を強制するような作用を現すことが出来ず、そうではなくてまさに逆である。それに対して、外部にある中心はもちろん、ただ心情倫理として以外の作用によって、変更された外部の諸条件についての具体的で神聖な命令への順応を、その命令の柔軟性が高められることにより、実践上容易にするのである。例を挙げれば、19 世紀のカトリック教会では、 は、それが聖書的根拠と教皇の教令によって永久に妥当すべきことが確定されていたにもかかわらず、事実上無効とされた。利子禁止の公然とした形での（不可能な）廃止では無く、そうではなくて目立たないやり方での、聖職者による聴罪司祭への内部通達によって、今後は告解席での利子禁止の違反の告白に対しては、もはや念入りに尋ねたり、赦免を与えることもしないとされたが、その場合前提とされたのは：告解者が、聖なる椅子に座る者［ローマ教皇ないしはその代理者］が将来いつの日にか元々の原則に立ち返ることになった場合には、その決定に服するであろうという確証が得られる場合に限る、ということである。フランスでは時折、聖職者達が「子供は二人まで」というやり方に対して、利子禁止と同じような取扱いをして認めるべきだという扇動を行った。具体的な中身のある倫理的義務ではなく、しかしまた

---

769 メソジストの創始者のジョン・ウェスレーが 1742 年に始めたもので、信者 10～15 人が毎週一度集まって相互に自分の生活について報告しあったり、霊的な指導を受けたもの。ヴェーバーの原文では Zwölferversammlungen（12 人の集まり）。

770 救世軍の集会では、merch seat という懺悔を行うためのベンチが用意される。ヴェーバーが描写しているのは救世軍の初期のもので、指導者が集会の終わりに各信者に前に出ての懺悔を促し、それを行ったものを楽器なども使って皆で熱狂的に讃えるといった描写が全集の注にある。

体系的に自ら獲得した倫理的な宗教的な練達者［Virtuose］の資質でもなく、純粋にそういった形の称揚すべきアンシュタルトへの服従が、最終的な宗教的価値となるのである。形式的な謙虚さを伴った服従は、生活実践を統一的に包括する、その作用において、敬虔な者特有の「打ち砕かれた状態」［Gebrochenheit］によって神秘主義に似たものとなる、首尾一貫したアンシュタルトによる恵みの実施において唯一の原則である。マリンクロット[771]の主張：カトリック教徒の自由とは、法王に従うことが許されていることである、は上記のような観点で見た場合に普遍的な妥当性を持っている。

あるいは、救済が信仰に結び付けられる場合もある。この信仰という概念が、実際的な諸規範への服従と同じとされない限りにおいて、その概念は常に何らかの形而上の諸事実を確かなものとして認めることを、つまり何らかの「信条」の発展を前提とするのであり、それを受け入れることがある宗教集団に所属していることの本質的な識別の目印となる。我々が既に見た通り[772]、しかし個々の諸宗教の内部での教義の発展の度合いはそれぞれ非常に異なっていた。しかし何らかの程度の「教義」が預言及び祭司的信仰を純粋な魔術から識別するための目印である。もちろん、全ての魔術も元々、魔術師の魔術の力についての信仰を必要としている。まずは何より、魔術師の自分とその能力に対する自身の信仰が必要である。このことは初期キリスト教も含む全ての信仰に当てはまる。イエスは弟子達に、その者達が悪霊に憑かれた者から悪霊を追い出すことが出来なかったのは、自分自身の力を疑っているからだと教えている[773]。それに対して、自分の奇跡を行う能力について完全に確信している者は、その信仰が山々を移すことが出来る

---

771 Hermann von Mallinckrodt、1821～1874 年、ドイツのカトリック教徒の国会議員。ビスマルクの文化闘争に反対してカトリック教徒の立場を守ろうとした。しかし全集の注によればヴェーバーの引用している趣旨に近い発言は確認出来るが、そのものずばりは見つからないとのこと。カトリック教会から聖女とされている Pauline von Mallinckrodt は実の姉。なお、製薬会社のマリンクロットも創業一族はおそらくこの二人と親戚関係にあったと思われる。

772 この日本語訳で、P.94 以下。

773 マルコ 9：28－29、マタイ 17：19-20 など。しかしイエスが言ったのは「祈りによらなければ」「（神への）信仰が薄いから」（出来ない）であって、自分自身への信仰が足らないから、とは言っていない。例によってヴェーバーの資料操作である。そもそも弟子達は共観福音書ではイエスのことを本当に理解しないでろくでもないことばかりする人達と描写されていて、ここもその一つである。

[774]。他方、呪術も――今日なお――、魔術的奇蹟を求める者の側が、信仰をもつことを必要とする。別の面ではしかしながら魔術はまたーー［ヴェーバー当時の］今日でもーー魔術的な奇跡を求める者がそれを信ずる事も必要とする。イエスは自分の故郷で、また時には他の様々な町で、何の奇跡も行うことが出来ず、そして「人々の不信仰に驚かれた[775]」。悪霊に取り憑かれた者と身体の不自由な者はイエスの力を信じたが故に。イエスはその者達を癒やしたのであり、それはイエスが繰り返し説いていることである。この奇跡を行う者を信ずることは、今度はある一面では倫理的な側面に向けて高められる。姦淫の罪を犯した女は、イエスの罪を赦す力を信じたので、イエスはその女の罪を赦すことが出来た[776]。しかし他方ではーーそれについてここではまず第一に問題にするのであるがーー知的に理解された様々な教義、それ自体が知的に熟慮した結果の産物であるが、それを正しいと認める信仰が発達した。儒教については、その中に［宗教的］教義というものは全く含まれていないが、まさにその故にまた、何らの意味でも救済倫理ではない。古イスラム教と古ユダヤ教は、本来的に教義に基づく諸要求を何も設定しておらず、そうではなくてただ次のことを要求している。それは生まれてすぐの宗教がどこにおいてもそうであったように、自分本来の、またこの場合更に「唯一」と見なされた神の力（そしてそれ故に：その存在）への信仰とその神の預言者の伝道への信仰である。しかしその二つの宗教は経典宗教であるので、聖典類はともかくも霊感によって書かれたと、イスラム教ではそれどころか神が創造したものであると、そしてそれ故にその内容は真実であると見なされなければならなかった。しかしながら、律法と預言者［の書］とクルアーンが、宇

---

774 マタイ 17:20「イエスは言われた。「信仰が薄いからだ。はっきり言っておく。もし、からし種一粒ほどの信仰があれば、この山に向かって、『ここから、あそこに移れ』と命じても、そのとおりになる。あなたがたにできないことは何もない。」ここも自己の能力に対する信仰ではなく、神に対する信仰が条件なのであり、同じく資料操作。

775 マルコ 6：4-6「4 イエスは、「預言者が敬われないのは、自分の故郷、親戚や家族の間だけである」と言われた。 5 そこでは、ごくわずかの病人に手を置いていやされただけで、そのほかは何も奇跡を行うことがおできにならなかった。 6 そして、人々の不信仰に驚かれた。」

776 ヨハネ 8：3-11。この有名な話は、元々のヨハネ福音書には含まれておらず、4～5 世紀頃に後から追加されたものである。更には「イエスは、身を起こして言われた。「婦人よ、あの人たちはどこにいるのか。だれもあなたを罪に定めなかったのか。」 女が、「主よ、だれも」と言うと、イエスは言われた。「わたしもあなたを罪に定めない。行きなさい。これからは、もう罪を犯してはならない。」」とあるだけで、女がイエスを信じたが故にイエスがその女の罪を赦したなどとはどこにも書かれていない。おそらくはルカ 7:36-49 の「罪深い女」の話と混ぜ合わされている。そちらはしかし「姦淫の罪」であるとは書かれていない。

宙進化論的、神話的そして歴史的な記述以外にその中に含むものは、本質的に実践的な命令であり、特別な種類の知的洞察をそれ自体としては要求していない。全くの神聖な智としての信仰を知っているのは預言を伴わない諸宗教のみである。それらの宗教においては、祭司団は更に、呪術者と同様に、神話的・宇宙進化論的な諸智の監督者でありそして、聖なる歌い手としては、同時に英雄譚の監督者でもある。ヴェーダと儒教の倫理は、倫理においての完全な資格認定を、訓練として伝承された文献的な教養と結び付けており、その教養とはほとんどの部分が単なる記憶された知識と同じなのである。知的な「理解」が要求事項となった場合は、単なる知識の記憶を越えて、既に哲学的・グノーシス主義的な救済形態にまで至ることになる。だがそのことにより、知的に完全な認定を受けた者と一般大衆の間に途方もない断絶が生み出される。しかしながらそれによって本来の意味で公式の「教義学」が存在している訳ではまだない；ただ正統的とみなされる程度の違いに多少はあるにせよ哲人達の様々な見解が、ヒンドゥー教での正統的なヴェーダーンタ学派[777]、異端的なサーンキヤ学派[778] のように、生じるだけである。これに対して、キリスト教の諸教会は増大して知性主義が入り込んだことと、同じく増大したそれとの対決によって、それらが無ければ達成出来なかったであろう程度までの、公式でかつ強制的な合理的な教義を、神学者による信仰を、発展させた。こうした教義を普遍的な形で知ること、理解すること、信じることへの要求は、実際には貫徹することは不可能である。今日の我々にとっては、それどころか次のことをイメージすることすら困難である。それはただ例えば「ローマの信徒への手紙」のこみいった内容一つをとっても、ある（著しく）小規模の市民によるゲマインデが、本当に知的に完全に内容を把握していたのか

---

[777] ヴェーダーンタは「ヴェーダの最終的なもの」という意味。8 世紀のシャンカラが代表的な思想家であり、アートマン（我）とブラフマン（梵）が二つではなくアートマンは結局ブラフマンが人間の体に入ったものに過ぎず一つのものであるという不二一元論を唱え、ヒンドゥー教においての中心的な考え方となった。

[778] インド哲学における六派哲学の一つ。プルシャ（精神原理）とプラクリティ（物質原理）から成る徹底した二元論を唱える。数論派とも呼ばれる。但し、ヴェーバーの「異端」という言い方には注意が必要で、ヒンドゥー教にそこまで正統とされる教義学がある訳ではなく、様々な見解がある内の一つぐらいとして見るべきである。ヴェーバーの傾向としてキリスト教的な「正統－異端」を他の宗教にも気軽に敷衍する傾向があり、例えば中国についても儒教が正統であり道教が異端であるといったおかしなことを書いている。

どうかということで[779]、しかし見たところはそうであったに違いないのであるが。ともかくも、ここではなお救済論上の諸観念を用いて考察されているのであり、それの諸観念は、救済の諸条件についての穿鑿に慣れていた都市の、そこでのユダヤ人のまたはギリシア人の決疑論をそれなりに熟知していた改宗者層の内部において一般化していたのであるが、そして他方次のことも知られている。つまり、16 世紀と 17 世紀においても、広範囲の小市民諸集団は、ドルト（ドルトレヒト）会議[780] とウェストミンスター会議[781] の諸教義と、多くの複雑な改革派諸教会の妥協的に定式化された諸教義[782] を、知的な意味で自分のものとしていた[783]、ということである。しかしながら、通常の事情においては、そうした知的な教義の理解という要求は、次の帰結なしには実施不可能であった。その帰結とは、あるいは全ての、哲学的な霊智に至っている者（グノーシス主義の中の信者［Gnostiker[784]］）には属さない者達（「ヒュリカー［Hyliker[785]］」と神秘的な光を受ける啓示には至らない「サイキカー［Psychiker[786]］」）を救済から除外するか、あるいはそれどころか知的ではないが敬虔な者達（ピスティカー

---

779 おそらくは「ローマの信徒達への手紙」のような書簡は、その地の信者一人一人が直接受け取った訳ではなく、ゲマインデの集会の中で朗読され、そのゲマインデの中で比較的教養レベルの高い者が他の信者に解説したりした、と考えるのが自然と思われる。

780 1618 年から 19 年にかけてオランダのドルトレヒトで開催されたオランダ改革派の宗教会議。その当時勃興していたアルミニウス主義の問題の解決のため開かれ、アルミニウス主義を完全に否定した。アルミニウス主義はカルヴァン派の予定説をある意味弱めようとしていて、神が救おうとするのは、最初から決められているのではなく、信仰を持つであろうと予見した者を救うとし、また人間が神の恵みを拒むことも出来るとしていた。

781 1643～1649 年の清教徒革命の時期に、イングランド長期議会の招集によって行われた宗教会議。カルヴァン主義によるイギリス国教会の改革を目的として、ウェストミンスター信仰告白などが定められた。1660 年の王政復古でこの時に決められたことはイングランドでは無効とされた。

782 その中でルター派内での妥協は、Konkordienformel（和協信条）と呼ばれる。

783 この部分もヴェーバーの行き過ぎた一般化の例で、プロテスタント諸派の平信徒の隅々までが複雑な妥協的な教義を完全に理解していた、というのは誇張が過ぎると思われる。

784 この場合、正確には Pneumatiker とするべきである。Gnostiker ではグノーシス主義の信者の総称になってしまう。後ろに Hyliker と Psychiker が出て来ることからも明らか。

785 ギリシア語の ὕλη（ヒュレー、質料）に由来し、物質的・肉体的な欲求に囚われて霊智（グノーシス）に達することが出来ない者のことを言う。

786 ある程度の倫理性を備え、信仰心もあるが、未だ神の認識には至っていない中間層のこと。

［Pistiker[787]］）にとっては至福についてよりわずかな程度の可能性しかないと制限するかという帰結であり、それはグノーシス主義とまた同様にインドの知識人諸宗教において起きたことであった。というのはまた、古キリスト教においては、紀元 1 世紀を通じて、次のことについての争いが起きていた：神学的な「霊智［Gnosis］」かあるいは素朴な信仰：「ピスティス［Postis］」か、そのどちらがより高次のあるいは唯一の救済を保証する資質なのかということで、その間ずっと明示的または隠然と争われていた。イスラム教では、ムータジラ派[788] が次の理論の主唱者であった。つまり、通常の意味での「信じる者」で、教義の訓練を受けていない民は本来の信者のゲマインシャフトには全く所属していないという理論である。そしてどこにおいても、神学的知識を持った集団、つまり知的な宗教的認識の練達者［Virtuosen］と、非知識人の敬虔な信者との、更には特に練達者的な禁欲信仰と瞑想との関係が、その二つは「死んだ知識」を同様に救済に役立つ資質をほとんど与えないものと見なしたに違いないが、当時の信仰の特色に決定的に影響を与えていたのである。既に福音書自体においてすら、イエスが告げることにおいての譬えの形式は、故意の秘教として使われている。このことの帰結が知識人貴族主義ということでないとしたら、その場合信仰は、実際的な理解と、ある神学的教義体系を真実とみなすこととは違う何かのものでなければならない。そして事実上、信仰というものは全ての預言的宗教においては最初からこういった性格のものであったか、あるいはその宗教がゲマインデを形成する場合に殊に、教義学が形成されてそういう性格となったか、どちらかである。教義の受容は、禁欲的なあるいはーー特にーー神秘主義的な練達者［Virtuosen］の目から見た場合を除けば、確かに何ら些末なことではない。しかしながら教義の明白で個人的な承認は、キリスト教においては技術的に"fides explicita"［明示的な信仰］と呼ばれ、ただ特定の、他の教義を対置した上で、絶対的に本質的と見なされる「信条」として要求されるようになるのが常であった。他の教義についてはまったく異なって扱われる。この関係でプロテスタンティズムが、「信仰に

---

787 （再掲）グノーシス主義では「グノーシス（叡智）」を理解しているプニューマテコイと呼ばれる精神的エリートとただ素朴な信仰（ピスティス）だけを持っているプシュキコイが厳密に区別され、後者は低く見られた。

788 6 世紀から 8 世紀において存在したイスラム神学における先駆者的な一団のこと。神だけを唯一絶対のものとし、クルアーンですら神による被造物に過ぎないとし、正統学派と対立した。9 世紀に入ってギリシア哲学の論理を取り入れて更に教義を発展させ、一時はカリフによって公認されたが、その後正統学派もギリシア哲学の論理を採用してからは急速に衰退した。

よって義とされる」ということに元づいて要求した事々は、格別に高いレベルのものであり、それも特に（またそれだけでもなく）禁欲的プロテスタンティズムでは、その信者には聖書は神の法の編纂物であった。ユダヤ人のやり方での般向けの小学校の設立は、特に教派の後継者に向けた集中的な学校教育は、非常に本質的なこととしてこうした宗教的な要求によるものであると考えることが出来、例えばオランダや、さらにまさにアングロサクソンの敬虔派とメソジスト（それ以外のイギリスの小学校の状態とは対照的に）の「聖書への精通［Bibelfestigkeit[789]］」は、なお 19 世紀の半ばになっても旅行者の驚きを引き起こしたのである。ここにおいては、まさに聖書の教義の明白さについての確信が、自分自身で信仰というものを知るという広範囲に渡る欲求の基礎となっていたのである。大量の教義に対して、教義を豊富に持っている教会の中ではそれに対して、ただ暗黙の信仰［fides implicita］、つまり全ての信者自身の確信を、個別の場合において基準となる信仰の権威の下に位置付けるということへの一般的な受諾が要求されることが可能なのであり、それはカトリック教会で広範囲に行われていたし、また現に行われていることである。暗黙の信仰［Fides implicita］はしかし事実上はまさに、何らの意味でも教義を個人的に真実とみなすことではなく、ある預言者または何らかのアンシュタルトとしての秩序を備えている権威への信頼と帰依の言明である。その場合にはしかし、宗教的な信仰はその主知主義的な性格を失う。信仰の性格で倫理的で合理的なものが優勢になるや否や、信仰はどのみち主知主義の性格をただ副次的な程度で帯びるようになる。というのは、ただ様々な認識を真実とみなすことは、ある心情倫理について信仰としては最低の段階を満たすに過ぎないからであり、それは取り分けアウグスティヌスが強調したことである[790]。信仰もまた心情としての資質とならなければならない。ある特別神に対しての個人的忠誠は、「智慧」以上のものであり、まさにそれ故に「信仰」と言い表せられるのである。それは旧約・新約聖書においても

---

789 聖書の内容を空で引用出来るほど、聖書の内容について精通していることを言う。神学的に深い理解という意味ではない。また創文社訳等での「聖書堅持」は誤訳である。Bibel＋Festigkeit ではなく、bibelfest（聖書に精通した）の名詞形である。

790 参考：宮谷宣史、中世哲学会、「アウグスティヌスにおける信仰と知解」、「信仰は神についての権威ある教え(教会，聖書，信条)を聞き、それを知解し、それに同意することから始まる。つまり、権威と理性が人間を信仰に導く助けとなる。 しかし、一般には，権威が理性に、信仰が知解に先行するかたちをとる(De ord.，II，9，26：Tr. in Joh. ev.，22，2; 27，9；15，24：Ep.，120，3・Enarr. in Ps.，118，18，3：Serm.，43，8)。」

同様であった。それによってアブラハムが「義とされた」「信仰」は、教義を知的に真実とみなすことではまったく無く、神による様々な約束への信頼である。イエスとパウロにおいて、中心的な意味での信仰が意味したことはまったく同じであった。理解や教義の知識はこの場合はるかに後退することになる。アンシュタルトとして組織化された教会は、少なくともその実践において、明示的な信仰［fides explicita］についての無理な要求を、教義についての教育を受けた祭司、牧師、神学者に限定するのが常であった。全ての体系的な神学を供えた信仰は、こうした教義についての教育を受けた者とそれについて理解している者の貴族制をその内部で発生させる。そしてその貴族制は、様々な程度において、また様々な成果をもって、その信仰の本来の担い手であるという主張を掲げるようになる。今日でもなおしばしば一般化している平信徒の思いなし、つまり牧師や司祭は、通常の人間の理解力で把握しているより、自らがより多く理解し、信仰していることを示すことが出来るに違いない、ということであるが、－－これは特に農民において広まった考え方であるが－－、これはただ、国家・軍隊・教会の官僚制とそしてまた全ての私的経営での官僚制において姿を現してくる、「教養」による「身分的な」資格付与が登場する様々な形態の中の一つである。それに対して、より元々の思いなしは、既に論じて来た、また新約聖書においても見られるもので、つまり神の完全に個人的な神慮への、ある日常の外にある信頼という特別なカリスマとしての信仰であり、それは牧師や司祭または信仰における英雄達も持っていなければならないものである。神佑を通常の人間の力をはるかに越えて信頼するというこのカリスマの力で、教団に信任された指導的立場の者は、宗教的練達者［Virtuose］として、平信徒が出来るよりも実践において異なった形で行動し、異なった事を実現することが出来るのである。ここにおいては、信仰が魔術的諸能力のある種の代替物を与えるのである。

こういった特別に理性に反するような、無制約の神への信頼という信仰の内的な心構えはしかし、それは時には合理的に実践的な熟慮に対しての無宇宙主義的な無関心という、非常にしばしばあの神の摂理への無条件の信頼という結果をもたらすのであるが、そしてそれは自分自身の、神意に適うと感じられる行為の結果として根本的に神のみの裁量に任せられるものであり、キリスト教でもイスラム教でも存在し、また至る所で「理解［Wissen］」、まさに神学的な「理解［Wissen］」と厳しく対立しているのである。そういった心構えは、気位の高い

信仰の練達さの徴である場合もあれば、あるいは逆に、それがこのような被造物神化の高慢さに陥る危険を回避し、無条件の宗教的な帰依と神と一体になった謙虚である場合もあり、そういった帰依と謙虚さは何よりもまず知的な自惚れに打ち克つことを望むのである。こういった心構えは、特に古キリスト教でイエスとパウロにおいて、更にはギリシア哲学との戦いにおいて、それから 17 世紀西ヨーロッパの、そして 18・19 世紀の東ヨーロッパの神秘主義的・聖霊主義的教派の神学者敵視において、支配的な役割を演じた。全ての、いかなる種類のものであれ、純粋に宗教的な信仰の敬虔さは、直接的または間接的に、なんらかの諸点において、「知性の犠牲」を内部に囲い込むのであり、それはあの超知性的な特別な、絶対的な献身という心情の資質のためであり、さらに信頼に満ちた次の信条のためにである：「私は、不合理であることをではなく、不合理だからこそそれを信ず［credo, non quod, sed quia absurdum est[791]］」。どこでもそうであるようにここでも、現世を超越している神と共にある諸宗教の救済信仰は、神の卓越性に対しての人間自身の知的な力の不十分さを強調しており、そしてそのことからそれは例えば仏教においての彼岸についての理解の断念[792]――何故ならばそれだけが唯一救済に至る道である瞑想にそれは役に立たないからであり――と比べると特別で全く異なったものであり、あるいは全ての時代の全ての知的諸階層について、ヘレニズム期の墓碑銘[793] と同様に、最高レベルのルネサンスが産んだ作

---

791 テルトゥリアヌス（2 世紀のキリスト教神学者）の言葉とされているもので、元は”credo, quia absurdum”（不合理である故に我信ず）なのを、ヴェーバーが改変したもの。テルトゥリアヌスの元の言葉も” et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est.”（神の子が死んだということ、これはそのまま信ずるに値する。何故ならそれは不条理だからだ。）であって、”credo, quia absurdum”は後世にて創作されたもの。つまりここの引用は二重の資料操作となっている。

792 古仏教は「慧」、つまり彼岸も含めて世界というものの成り立ちを正しく理解することを解脱に至る必須条件の一つとしており、ヴェーバーは例によって一般化が過ぎている。この「彼岸についての知識の放棄」というのが当てはまるのは、阿弥陀仏の慈悲にすがっていればいいといった大乗仏教の一部でしかない。

793 ヘレニズム期の墓碑銘では、一種の文学であるかのように、単なる死の嘆きではなく、個人的な感情の表出が見られる。但し、実際の墓碑銘というより後から創作されたものも多いとされる。

品（例えばシェークスピア[794]）や、欧州・中国・インドの哲学のような[795]、近代的な主知主義に共通に見られるような、現世の「意義」の認識についての懐疑的な放棄に対しても同様に全く異なっており、救済信仰はそういった放棄とよりむしろ厳しく戦わなければならないのである。「不合理であるもの」への信仰で、それが既にイエスの言葉の中に現れてる勝利として、つまりこういった信仰のカリスマが神によって与えられているのは、子供達と幼子達であって、知恵のある者達ではないということであるが[796]、予示しているのは、このような信仰と主知主義の間の非常な程度までの緊張状態であり、そういう信仰は主知主義を同時に何度でも自分自身の目的のために役立たせようと試みるのである。こうした信仰は、古代においての増大するギリシア的な思考形式の流入によって、更に新たにかつより強く[797]、中世においても大学の創設を、特別な弁論術の教育の場として、奨励したが、その大学は、こうした信仰がロマニステン［ローマ法主義者］の法律家の成果が［ローマ教会と］競合している［神聖ローマ帝国の］皇帝権力へ貢献しているという印象を持ったことにより産み出されたのである[798]。信仰を重んじる宗教[799]は、常にいずれにせよ一人の位格［ペルソナ］を持った神、仲介者[800]、預言者を前提として持ち、そういった者の存在のために、ある何らかの点

---

794 ここでのシェークスピアがどんな作品を想定しているか不明であるが、まずシェークスピアはイングランド・ルネサンスの人であり、いわゆるルネサンスの人ではない。また、シェークスピアはジュネーブ聖書から多数引用するなど、それなりに宗教的な人であり、ここで言うような近代的な懐疑主義の例として挙げるのは疑問。

795 具体的に何を想定しているのか不明。中国やインドに懐疑主義は確かにあったであろうが、個別名を挙げずにただ中国・インドの、というくくり方は乱暴そのものである。

796 ルカ 10:21（マタイ 11:25）、マタイ 19:14（マルコ 10:14、ルカ 18:16-17）。

797 古代におけるギリシア哲学の論理の流入と、中世における法学研究の奨励は直接つながっておらず、論理の飛躍が過ぎている。中世の場合はむしろスコラ哲学など他の要素の影響が大きい。

798 こういう説明だとヨーロッパの中世での大学がローマ教会主導で設立されたように読めるが、確かにいわゆる叙任権闘争で、皇帝側の法律家がローマ法を使った理論で皇帝を支えたことに対抗して、ローマ教皇グレゴリウス 7 世がローマ法の研究を奨励したことがボローニャ大学の創設のきっかけにはなっているが、他の大学の多くまでが教会主導で創設された訳ではない。

799 ここで言っている「信仰」は唯一神に無条件に帰依する、といった意味であって一般的な「信仰」ではない。

800 仲介者はキリスト教ならイエスであり、イスラム教ならムハンマドがそれを兼ねているが、ユダヤ教にはそういう概念は存在しない。つまりかなり乱暴な一般化である。

において、自分自身の正しい行いと知的理解というものは放棄される。それ故にアジアの諸宗教において、この形での宗教性は特別に異質なものである。

「信仰」というものは、既に見て来たが、その特別な表現の仕方それぞれに応じて、様々な形態を取ることが出来る。素朴な形の宗教においての――それはなおヤハウェ宗教とイスラム教においては支配的である――戦士の自分達の神の暴力的な力に対しての信頼はそうではないが、しかし平和に暮らしている諸社会層の救済を追い求める信仰を持つ宗教性については、ある確かな、もちろん非常に異なってはいるものの、瞑想的な神秘主義と共通となる類似性が存在している。というのは、そのような「救済」として渇望される救済財は常に、少なくとも次の傾向を備えている。つまり、主として神的なものへの関係という「状態を保つ」、つまり神秘的合一となる、という傾向である。そしてまさに、実践的な信仰においての心情の性格が次に、より体系的に整備されて表出されればされるほど、それだけいっそう容易に、全ての神秘主義においてと全く同様に、直接的にアノミー的な結果が、現れて来ることが起き得る。既にパウロ書簡が示しているように[801]、また伝承されたイエスの言説においての一定の矛盾[802] も同様に示しているのは、この信頼関係という意味での「信仰」に基礎を置く本来の「救済」信仰と、一定の倫理的な諸要求とを、明白な関係として位置付ける、ということの非常な困難さである。というのはパウロはまた、彼の見解から出て来る明白な帰結について、絶えずかなりこみ入った論証を使ってそれと格闘しなければならなかった。パウロ的な信仰による救済の徹底した実行は、マルキオン派[803] におい

---

[801] パウロは回心前のサウロの時は、熱心なパリサイ派であり、律法遵守を推進していた。回心後は律法を守ること（だけ）によっては救われないとはしたものの、例えば「ローマの信徒への手紙」 1:26-27 「それで、神は彼らを恥ずべき情欲にまかせられました。女は自然の関係を自然にもとるものに変え、'同じく男も、女との自然の関係を捨てて、互いに情欲を燃やし、男どうしで恥ずべきことを行い、その迷った行いの当然の報いを身に受けています。」と同性愛を強く非難し、また「コリントの信徒への手紙一」 6:9-10 では「正しくない者が神の国を受け継げないことを、知らないのですか。思い違いをしてはいけない。みだらな者、偶像を礼拝する者、姦通する者、男娼、男色をする者、 泥棒、強欲な者、酒におぼれる者、人を悪く言う者、人の物を奪う者は、決して神の国を受け継ぐことができません。」とし、倫理的な要求を行っていない訳ではまったくない。

[802] イエスはマタイ 5:17 において、「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである。」と一方で言い、他方で安息日に奇蹟を行って人を救ったり、食事の前の清めの儀式を無視するなどして安息日規定や儀礼的清浄規定を相対化している。

[803] マルキオンは 2 世紀の小アジアのシノペ出身のキリスト教徒で、パウロとグノーシス主義の強い影響の元に、イエスの人性の否定、旧約聖書の神の否定などを行い、ルカ福音書とパウロ書簡のみからなる独

て完全にアノミー的な諸結果となって現れている。信仰による救済は、通常の場合は、それが強調されればされるほど、日常的宗教の内部では倫理的に積極的な生活実践の合理化の方向には、預言者において個人的に当然のこととしてそれが非常にしばしば起きたようには、容易に進まなかった。場合によっては、信仰による救済は直接的に反合理的な意味で作用し、それは個別の場合でもまた原理上でもそうである。貧しい多くの信心深いルター派信徒達において、様々な保険契約の締結が神の摂理についての不信心から来る不信の表明と見なされたように、大体において全ての合理的な救済の方法体系、全ての種類の行いによる義認、取り分け信仰を重んじる宗教性においての禁欲の実行による全ての通常の良俗の凌駕は、傲慢に人間の力を誇ることと見なされた。信仰による救済という考え方が首尾一貫して発達した所においては、ーー古イスラム教においてのようにーーいずれの場合も超現世的な禁欲、特に修道院制度は忌避された。信仰による救済はそれによって、ルター派のプロテスタンティズムが行ったように、世俗内の職業労働を宗教的に高く評価することを直接的に利用することが出来るのであり、そしてその推進力を次の場合には一層強めることが出来たのである。つまり信仰による救済が、司祭による贖罪と秘蹟の恵みを、個人な信仰の神との関係を唯一重要とすることにより、無価値にする場合である。こうした見解はルター派は当初から原則として持っていたが、その後の時代の発展においてなおそれを強化し、告解制度を完全に排するまでに至ったし[804]、そして特に、シュペーナー[805] とフランケ[806] より始まる、クエーカー教徒を経由し、更にその者達自身にもほとんど意識されていない様々な水路を経由して、禁欲的な意味で影響を受けた敬虔主義の様々な形態においても同様であった。ドイツ語の単語"Beruf［職業］"は元々はルターの聖書翻訳に由来するのであり、現世内の職業の徳性を神の嘉する生き方の唯一の形として高く評価することは、ルター派にとっては最初から全く本質的

自の聖書正典を編纂した。その思想は異端とされたが、それを支持する人達がマルキオン派を形成し、その後数世紀存続した。

[804] ここのヴェーバーの記述はおかしく、ルター派は告解の義務は取り除き、全罪の完全な列挙、償罪行為、告解を救済条件とする強制的制度を否定したが、告解自体はルター派においてその後も認められ継続して行われている。

[805] Philipp Jakob Spener、1635～1705 年、ルター派の中で敬虔主義の運動を創始した神学者。

[806] August Hermann Francke、1663～1727 年、シュペーナーの弟子である敬虔主義者。学校や工場の設置を手がけ、海外布教も積極的に行った。

なことであった。ルター派ではしかし善行は、カトリックにおけるような魂の救済の現実根拠としても、更には禁欲的プロテスタンティズムにおいての再生の認識根拠としても、考慮されなかったので、更には一般的に、「自分が神の慈悲と恵みの中に庇護されていることを理解している［Sichgeborgenwissens］」という、感情においての恩寵による魂の性向［Gefühlshabitus］が救済の確証の主要形態としてあり続けたのであり、その結果として現世に対しての態度もまた、忍耐強いその秩序への「順応［Sich-Schicken］」であり続けることとなった。それは全ての次のようなプロテスタンティズムの諸形態と著しい対照を成しているのであり、その諸形態は救いの確かさへの確証（敬虔主義においては fides efficax[807]［愛によって働く信仰］、イスラム教のハワーリジュ派[808] では"'amal"[809]［行い、実践］）あるいはある特別に方法体系を備えた生活実践を要求する、そして更には禁欲的な教派の練達者［Virtuosen］宗教であった。ルター派には、社会的・政治的に革命的な心構え、または合理的・改革的な心構えを推進する全ての力が欠落している。現世において、そして現世に対抗して価値があるのは、信仰の救済財を保持することであり、現世を合理的、倫理的に改革することではない。ただ言葉［福音］が純粋にまたはっきりと告知されさえすれば、そこには自然とキリスト教徒にとって本質的なことが全て見出されるのであり、そして現世と、また教会すらの、外的な秩序の形成はどうでも良い些末なことなのである。こうした従順な、相対的に見て現世への関心が薄い、禁欲とは反対に「現世に対して開かれた」信仰においての感情の性格は、もちろんそれが発展を遂げた段階での産物である。特別な信仰を重んじる宗教性は、簡単には反伝統主義的で合理的な生活実践の方向性を産み出すことは出来ず、そういった宗教性にはそれ自身からの、合理的な現世の統治と改革へと進めるいかなる推進力も欠如している。古いイスラム教の戦士宗教と、またそれより更に古いヤハウェ宗教のような形の「信仰」は、単純な神または預言者に対しての従士としての忠誠という特性を知

---

807 ガラテヤの信徒への手紙 5:6「キリスト・イエスにあっては、割礼の有無は問題ではなく、愛によって働く信仰こそが大事なのです。」（2018 年共同訳）から来ている表現。efficax は効果がある、効き目がある、という意味。

808 狭義では 7 世紀にムハンマドの娘婿であるアリーと、シリア総督のムアーウィヤが戦った時に、双方がコーランによる裁定に委ねるとして戦いを中止した時に、あくまでもムアーウィヤとの戦いを主張してアリーの軍隊を離れた一派のこと。661 年にアリーはこの派の刺客によって暗殺される。広義ではスンナ派、シーア派から分離して異端とされた厳格派のこと。

809 ハワーリジュ派では特に不信心者への積極的なジハードを推奨している。

っており、また担っているが、そうした従士的忠誠は全くの所、全ての擬人化された諸神に対するものとしては、発展の初期段階から本来的な特性である。神は服従する忠義に対しては報酬を支払い、不実な者はそれを罰する。このような神への個人的な関係は、それが平和となった諸教団と特に市民諸層からの出自である信者が、救済信仰の担い手である場合は、他の性質を獲得するようになる。その場合になってようやく、救済の手段としての信仰は、その感情的性格を得て、その際に神または救世主の愛を引きつけることが出来るのであり、そうしたことは既に捕囚期及び捕囚の後の時代のユダヤ教の信仰に現れている通りであるし、そして初期のキリスト教ではそれが更に強化され、取り分けイエスと［洗礼者］ヨハネにおいて現れている。神は慈悲深い主人、あるいは家父として現れる。なるほど、（大部分がセム族である）砂漠の民の神々は人間を「創造し」、ギリシアの神々は人間を「子供として作る」のだから、神を父と性質付けることにおいて、イエスが告げていることに、非セム族の信仰の痕跡を見出そうとするのは、粗雑な暴論であろう[810]。というのは、キリスト教の神は、決して次のことを考えなかった。つまり人間を産むことであり（γεννηθέντα μὴ ποιηθέντα、つまり産み出されたのであって、造られたのではない、というのはまさに三位一体として神格化されたキリストを人間に対して区別して特徴付ける述語的表現である[811]）、そしてその神は人間を超人間的な愛で包み込む一方で、まったくもって現代的な優しいお父さんではなく、ほとんどの場合は親切な、しかしまた怒りを表すこともあり、かつユダヤ教の神が既にそうであったように、厳格で王のような家父長である。しかしもちろん、信仰を重んじる宗教性での気分を重んじることが、［信者が］神の子であるという意識によって（禁欲主義的な神の道具というイメージに替わって）今や更に高められることが可能であり、生活実践の総体はそれによって更にまた、より感情的な気分の内容と神への信頼において、倫理的な確証の意識においての替わりに、求められるのであり、そのために信仰を重んじる宗教性においては実践的には合理的な性格がさらに弱められることになる。

---

[810] 全集の注によれば、ヘルマン・ウーゼナーは、イエスの誕生に関しての、神が人間の女性に子供を産ませるという、ギリシア的な考え方の影響を指摘しているとのこと。

[811] 神は人間を創造したが、それを産み出したのではない。しかしキリストについては創造したのではなく産み出した、ということ。γεννηθέντα μὴ ποιηθέντα は 325 年の第 1 ニカイア公会議で出されたニカイア信条の中にある表現。

敬虔主義によるルター派のルネサンス以来[812]、「カナンの言葉[813]」と共に、ドイツのルター派の典型的な説教ではびこっている、お涙頂戴調は、壮健な男達を非常にしばしば教会から閉め出した、感情的な［同調］要求をほのめかすのである[814]。

それに加えて、信仰を重んじる宗教性は通常の場合は反合理的に次の場合に影響を及ぼす。それは神または救世主への関係が情熱的な献身という性格、つまり信仰が潜在的なあるいは公然の性愛的な混入物の影響を示す場合である。同様の例は様々な変種においても見られる。例えばスーフィズムの神への愛や、聖ベルナルド式の雅歌［を神との恋愛的に解釈する］神秘主義[815]、聖母マリア崇敬とイエスの聖心(みこころ)崇拝[816]、そしてその他のこういった献身の類型に属する諸形態、そしてまたルター派に特別に見られる敬虔主義（ツィンツェンドルフ[817]）においての個々の感情に溺れる傾向を持った発展形態などである。しかし取り分け特別にヒンドゥー教的な例においては、仏教の誇り高くかつ高貴な主知主義的信仰を 5、6 世紀以降徹底的に駆逐した、バクティ[818]（［神への］信愛）的な敬虔さがあり、それはインドでは人気のある大衆救済宗教であり、特にヴィシュヌ信仰の救済論的形態のものがそうである[819]。マハーバーラタでの叙述から、神格化を通じて救

---

812 ここは、19 世紀初頭に一旦勢いの衰えていた敬虔主義が復活して以来、とも解釈可能。

813 イザヤ書 19:18「その日には、エジプトの地にカナンの言葉を話し、万軍の主を指して誓う町が五つできる。その中の一つは『太陽の町』と呼ばれる。」から来た表現で、やたらとルター聖書の古い翻訳表現や仲間内だけの表現を多用して聖書になじみのない人には非常に分かりにくい敬虔主義者の説教などを、自己批判的に皮肉をこめてこう呼ぶもの。参照：https://de.wikipedia.org/wiki/Sprache_Kanaans

814 ヴェーバーはハイデルベルクの学生時代に、従兄弟の神学者オットー・バウムガルテンの説教を聞いたりしているが、果たしてここに書かれているようなことを実際にルター派の教会で経験していたかどうかは不明であり、ほぼ伝聞で書いている可能性もある。ちなみにオットーは、ヴェーバーとマリアンネの結婚式の司式を勤めるほどの仲であり（マリアンネ・ウェーバー、「マックス・ウェーバー」、みすず書房、P.152）、ルター派の内情についてはこのオットーから聞いた可能性も考えられる。

815 訳注 670 参照。

816 イエス・キリストの人類への愛の象徴としてのイエスの心臓＝聖心に対する崇拝。絵画等でイエスの像の身体の中心に心臓が描かれる。

817 訳注 672 参照。

818 7 世紀頃南インドで、輪廻から脱却して涅槃に至るのに、仏教のように出家して修行することを必須とするのではなく、神への絶対的な帰依によって神と一体化し、それによって他力で涅槃に至るという考え方が一般化した。

819 参考：ルードルフ・オットー、「インドの宗教とキリスト教」、立川武蔵・立川希代子訳、講談社学術文庫。1869 年生まれ（ヴェーバーは 1864 年生まれ）のルター派神学者であったオットーはインドを何

世主にまで高められたクリシュナへの献身は、特に幼子クリシュナに対する献身は、この場合は 4 段階の観照を通じて、つまり：僕としての愛、友愛、子供への（あるいは両親への）愛から最高段階である明確にエロティックに、ゴーピー[820]達の愛（クリシュナを慕う牛飼いの乙女達の愛[821]）のやり方に従って、色付けされた献身まで高められる。こうした信仰を重んじる宗教性は、その外に既にその救済獲得の日常敵視的な形態の結果として、常に何らかの程度までの、グルとゴーサインによる秘蹟的・祭司的な恵みの伝達を前提としているが、それはその実践的な効果という点で見てみれば、社会の最下層において人気のあるヒンドゥー教のシャクティ[822] 信仰の、つまり神々の妻への献身の純化された一側面であり、そういった信仰はエロティックな狂躁的礼拝を含むことも稀ではなく、しかし常に狂躁的な信仰と近い位置にある。そうした信仰は、特にキリスト教の純粋な信仰を重んじる宗教性：つまり神の摂理に対しての継続的で揺るがない信頼と比べて、どのような観点でも遠く隔たっている。エロティックな色合いを帯びた救世主との関係は、本質的・技術的に、献身を常習することによって産み出される。キリスト教の摂理信仰はそれに対して、意志によって堅持すべき神からの賜物［カリスマ］なのである。

救済は、最後には、神の思し召しにおいて人が計り知ることの出来ない、その全智によって必然として不易の、人間の行為によっては決して影響されることのない、全くの自由な根拠の存在しない恩恵の贈与であることが可能である：つまり既定の[823] 恵みである。そういった救済は、超現世的な創造神を完全に無条件に前提としており、そのことによって全ての古代とアジアの信仰には存在していない

度も訪れてその宗教を研究し、こうしたインドの献身型救済信仰と、ルター派の信仰のみの考え方に共通の要素を見出している。

[820] クリシュナが生まれ育ったヴリンダーヴァナにおける牛飼いの乙女達で、クリシュナの取り巻き的な存在。その中の一人のラーダーがクリシュナと深い関係になり、良く絵画にもされる。

[821] ヴェーバーは Krischnas Maitressen（クリシュナの愛人達）と書いているがやや誇張しすぎ。

[822] 元々「力・エネルギー」ということを意味する語であり、ヒンドゥー教では宇宙を生成し動かしていく女性原理的な力とそれを体現した女神を指す。シヴァ神の妻のパールヴァティーやサティーがそういった力を持つということで崇拝される。性的な力・慈母的な優しさ・豊穣性だけでなく、またカーリーのような憤怒・破壊の力も含んでいる。

[823] Prädestination は日本では「予定」と訳されることが多いが、予定だと変更や取り消しが可能のような響きを持つので、ここでは「既定の」とした。

のである。そういった救済は、戦士的な英雄宗教に見出されるような神をも超越するような宿命という考え方とは、その摂理としての性格によって区別されるが、その摂理とはつまり、人間から見れば非合理的な、それに対して神から見れば合理的な秩序としての、現世の統治としてのものである。その反面、そういう救済は神の慈悲というものを排除してしまう。神はその場合、厳格な威厳に満ちた王となる。そういう救済自体が、宿命信仰と共有しているのは、高貴さと厳格さを育てることになるという帰結であるが、それは一方では、またはよりむしろ、まさにこういう神に対して、全ての個々人の本来の力を完全に無価値と見なすことが、ただ自由な恵みから出て来る救済の帰結であるからである。情欲に溺れることがなく、真摯で道徳的な性向を持ったペラギウス[824] のような人は、自分自身の業（わざ）が救いには十分であると信ずることが出来た。神による救いの既定ということは、預言者の間では、次のような人々が信ずるものであった。その人々とは、あるいはカルヴァンやムハンマドのように、ある合理的な宗教的な権力欲を生まれつき吹き込まれている者であり：自分自身の確信を、個人的に欠点が無いということは重視せず、現世の状況と神の意志から出て来る使命として持つ人であるか、あるいはアウグスティヌス[825] とまさに再度ムハンマド[826] のように、非常に強い情欲を抑制しなければならず、そして次のような思いに生きた人である。つまりこうした情欲は、一般にただその者達の外側にあって、その者達を超える力によってのみ制御することが出来るということである。罪との闘いの後の過度に昂揚した時代には、ルターもそれ故にまた既定ということを知って

---

824 Pelagius, 354～420 年または 440 年、初期キリスト教の神学者。道徳的に貞潔な生活を送り、救いは人が自由意志によって良い行いをすることによって達成されるというペラギウス主義を唱え、原罪と恩寵による救いを重視するアウグスティヌスから強く批判され、結局 418 年のカルタゴでの公会議で異端とされた。

825 「告白」を読めば分かるが、生涯を通じてアウグスティヌスは肉欲から自由になることが出来ず、苦悩していた。アウグスティヌスにとってはペラギウスのように道徳的な行いで救いに至るという考えはそのことから受け入れられなかった。アウグスティヌスの若き日の祈りの言葉は、*da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*［私に貞潔さと堅固さをお与えください。但し、今すぐにではなく］であった。（岩波文庫、聖アウグスティヌス、服部英次郎訳、「告白（上）」、第 43 冊、P.267 参照）

826 ムハンマドの場合、アウグスティヌスのように生涯肉欲に捕らわれていたかは不明であるが、生涯で 5 人の妻を持った、という事実だけでおそらくはヴェーバーがアウグスティヌスと同列に扱っている。ムハンマドは 15 歳年上の最初の妻が死ぬまでは一夫一妻を守っているのでアウグスティヌスと同じと描写するのはきわめて乱暴であり、一種のオリエンタリズムと考えられる。

おり、しかし結局は後に、ルターの現世との折り合いが進むにつれ、その考え方を後退させることとなった。

既定ということが、神より恵みを賜った者に最高度の救いの確かさを、次の時に与える。それはその者が、選ばれた、少数の救済の貴族に属しているということについて、ひとたび確信した時である。しかしながら、個々の者が、この比類なく重要な神よりの賜り物［カリスマ］を持っているかどうかは、その事については何らかの徴候が存在しなければならないーーというのは全くの不確かさが継続することには耐えられないからである。ところで神は、ともかくも自身に嘉する行為についての、いくつかの断固とした命令を明らかにすることについては拒んではいなかったので、そのためその徴候というものはただここでは次の点において、つまり全ての宗教的に有効な神よりの賜物［カリスマ］についてと同様に、能力に関する決定的な確証について、神の道具として神の意志の実現において協働するという点において存在し得るのであり、それもその協働は継続しかつ方法体系的なものなのであり、というのは人は恩恵を常に持っているか、決して持っていないかのどちらかであるからである。個々の過失［の有無］ではなくーーそういった過失は既定により選ばれた者にも、被造物として全ての罪人にと同じく起きるのでありーー。そうではなく次のことを理解すること、つまりこういった過失［の有無］ではなく、神が望まれた行為が、本来の、神秘的な恵みの関係によってもたらされた、内面的な神への関係から、結果として生じるということを理解することが、つまりは人格の中心にある恒常的な資質が、救済と恵みの堅固さについての確証を与えるのである。宿命論という見せかけの「論理的な」帰結の代わりに、それ故に既定の救いへの信仰は、まさにそのもっとも首尾一貫した信者において、神の嘉する行為への考え得る限り最も強い動機を刷り込んだのである。自明のこととして、預言の根本的な内容によって、神の望む行為の種類は様々に異なっていた。我身を顧みない忘我の状態で献身し、世界征服を目差す信仰戦争の宗教的命令の下にある、イスラム教の信仰戦士の最初の数世代と、また同様にキリスト教の道徳律に立脚するピューリタンの倫理的な厳格主義、合法性と合理的な生活の方法論も、そのどちらもそれぞれの信仰の結果として生じたものである。信仰戦争における軍規は、イスラム教の騎兵隊とクロムウェルの鉄騎隊の無敵さの源泉であり、神が望まれた職業における現世内禁欲と規律の下での救済追求は、ピューリタンにおける営利行為での練達性［Erwerbsvirtuosität］

の源泉であった。神の絶対的な意志に対して見た場合での、全ての魔術的、秘蹟的、そしてアンシュタルトによる恵みの贈与の徹底した、そして実質的に最終的な無価値化は、全ての首尾一貫して遂行された既定の考え方による恵みの避け難い結果なのであり、そしてそれはまた、その既定による恵みが完全な純粋さをもって成立し維持された場合には、そういった結果が起きたのである。既定による恵みはピューリタニズムにおいては、この観点で甚だしく強力な作用を及ぼしていた。イスラム教での既定はその一方で二重の神意を知らなかった：つまり地獄へ堕ちることへの既定をアッラーの神意とすることは敢えて行われず、そうではなくアッラーに帰せられたのは、ただ恵みの剥奪とそれと共にーー人間の不十分さにおいてのーー避け難い過誤の「許容」のみであった。そしてイスラム教での既定は、戦士宗教という性格に合致することとして、ギリシアにおいての「運命の女神［moira］」の色合いを帯びている限りにおいては、一方では「現世統治」の特別に合理的な要素として、また他方では個々の人間の宗教的な来世の運命の決定として、その場合にははるかに弱い程度にしか発展しなかった。その場合の考え方で支配的であったのは次のようなものであった。つまり、来世のではなく、まさに現世での日常的な運命が、例えば（そして特に）次のような疑問：信仰戦士が戦場において死を遂げるか生き残るかが、既定によって定められているかどうかということであった。それに対して、個々人の来世での運命は、既にその者達のアッラーと預言者への純然たる信仰のみによって十分に保証されており、そのことによりーー少なくともより初期の考え方によればーー生活実践においての確証は必要とされていなかったのであり：日常的禁欲の合理的な体系はこの戦士宗教においては、元々異質なものだったのである。そのことから、イスラム教における既定の考え方はその力を、なおマフディーの反乱[827] においてもそうであったように、確かに信仰戦争において常に新たに発展させたが、それとは反対に全てのイスラム教の「市民化」の動きに伴って、その力を失ったのであり、その理由はその既定の考え方が、何らのピューリタニズムにおけるような現世内的な方法体系を作り出すことがなかったからである。ピューリタニズムにおいては既定の考え方がまさに来世での運命に関係したのであり、そしてそれ故に「救

[827] 注：19 世紀末のスーダンにおいて、当時スーダンを支配していたエジプトに対して、イスラム教のシャイフであったムハンマド・アフマドが「マフディー［救世主］」を名乗って反乱を起こしたもの。1898 年にイギリス・エジプト連合軍がマフディー軍を撃退するまでの 13 年間、マフディー派がスーダンを支配した。

いの確かさ［certitudo salutis］」がまさに現世内での徳性の維持に依存しており、そこからただカルヴァンの信仰が市民化することだけによって、その意義をその本来の最初の見解に対して高めたのである。非常に特徴的なこととして、――ピューリタンの既定信仰は、全ての世俗的な正当性と権利に対して懐疑的であったために、権力側にとっては至る所で反国家的で権威を敵視するものと見なされた一方で――特別に「世俗的」として非難されていたウマイヤ家[828] が既定信仰の信奉者であったのであり、その理由はウマイヤ家本来の非正当的に獲得された支配[829] を、アラーの意志による既定として正当化することを期待していたからであるが：ここに見られるのは、既定の考え方が、来世の運命ではなく、現世の具体的な推移の決定［の理由付け］に使われると、いかに直ちに既定説の倫理的に合理的な性格が消え失せるかである。そして既定の考え方が禁欲的に作用する限りにおいて――それはまた初期の頃の素朴な信仰戦士達においてはともかくもそうであったのだが――、イスラム教、そこでは徳義について、更に何よりもまず外面的な、その他の点では儀式的な諸要求を設定していたのだが、そこにおけるこうした作用は日常においては抑制され、そしてその合理性の弱い性格の故に、民衆信仰においては容易に宿命論的な色合い（キスメット＝アッラーの意志、運命・宿命）を帯びたのであり、まさにそれ故に民衆宗教において魔術を抑制することもなかったのである。中国の家産官僚制の儒教の倫理に結局の所適合しているのは、そこでは「天命」についての理解が、一方では、高貴な心情を保証するものとして考えられ、他方ではこの天命が魔術的な大衆信仰では宿命的な色合いを帯び、しかし教養層の信仰では摂理と「運命［moira］」の間のある中間的な位置を占めたのである。運命［moira］とそれに耐える不敵さが、戦士の英雄としての誇り（尊大さ）[830] の元となるように、既定という考え方は英雄的な市民の禁欲においての（「ファリサイ派的な」）誇り（尊大さ）の元となる。しかし既定という考え方による救済貴族の誇り（尊大さ）が、職業人層と、また合理的行為による成果が神による祝福を証明するものであるという考え方とほど、緊密に結び付いているものは他にない。そのことからまた禁欲的な動機の作用が、ピュ

[828] 661 年から 750 年までいわゆるウマイヤ朝のカリフの地位はウマイヤ家が代々世襲した。

[829] ウマイヤ朝を開いたムアーウィヤは、第 3 代カリフのウスマーンが 656 年に暗殺されその後のカリフとなったアリーと訣別し、660 年にカリフを自称し、ウスマーンの死後は唯一のカリフとなった。

[830] わざわざ「ファリサイ派」と補足していることから考えて、ここでの Trotz、Stolz は良い意味だけではなく「傲慢さ、尊大さ」というネガティブな意味も含んでいると考えられる。

ーリタンにおける既定の考え方による恵みが有効に働く領域ほど、経済的な心情と強力に結び付いているものも他にない。既定の考え方による恵みもまた宗教的な名人気質の者［Virtuosentum］の信仰であり、そういった者だけが、はるか永遠の昔からの「神による二重の決定」に耐えるのである。この考え方が次第に日常と大衆の信仰の中へと入り込むに連れて、この教説の陰気な厳格さがますます耐えがたいものになったのであり、そして *caput mortuum*[831] として、最終的には西洋の禁欲的プロテスタンティズムにおいてのあの［資本主義発達への］貢献という形で、つまり特別にまたこういった救済教説がそうった貢献を、合理的資本主義の心情において：つまり営利の暮らしの中での方法体系的な職業による確証という考え方において、混入物として残留させたのである。カイパー[832] による新カルヴィニズムは、もはやその純粋な教説の全てを前面に打ち出すことは敢えてしていない。しかし実際にはそういった教説の信仰が根絶されている訳ではない。それはただその形態を変えただけである。というのはどのような事情の下でも規定の考え方による決定論は、「心情倫理」の考え得る限りでの最強の体系化された集中のための手段であるからである。今日の表現で言ってみるならば「全体人格」が、「神による選択」を通じて、永遠の価値の刻印を与えられているのであり、何らかの個別の行為が、ではない。こういった宗教的な信仰上の価値付けと対になるのは、宗教の介在しない現世に志向した決定論に安んじる、特別な種類の、言って見れば「恥」と神の不在においての罪の感情であり、それは、それが形而上学的にどう基礎付けられているかに関係なく、心情倫理への倫理的な体系化という点で、近代的な人間にはいずれにせよ適用されているのである。ある者がこれをした、ということではなく、その者の関与なしに、その者の変えることが出来ない固有の性質がそう「である」こと、その者がそれを成すことが出来たということ、それらが［その者にとって］秘かな苦悩なのであり、そしてまったく同様に、他者である決定論的な意味での「ファリサイ主義」がその者に対して、拒絶の印としてその者に示すものなのであり、ーー同様に人間性には異質なものであり、何故ならば同様に「免罪」と「悔悛」または「償い」の重要な可能性が、既定の考え方を宗教的に信ずること自体と全く同じで、そもそも存在し

---

831 ラテン語で「死者の頭」の意味だが、錬金術において金を取り出そうとして色々処理した後に出る残りかすのこと。

832 Abraham Kuyper、1837～1920 年、オランダの神学者、ジャーナリスト、政治家。オランダ改革派教会の創立に関わるの以外に、反革命党を組織して 1901 年から 1905 年までオランダの首相を務めた。

ないからであり、ただ既定の考え方はともかくも秘められた神の「計画」をイメージすることが出来たのである。

11. 宗教的倫理と「現世」

救済信仰が意味するのは、その信仰がより体系的な、「心情倫理」的により内面化された性質を持てば持つほど、それだけいっそう現世の様々な現実に対してより深い緊張状態となるということである。その信仰が単なる儀式や律法に対してのものである限りは、この緊張が現れるのは、原則的なものとしてではほとんどない。こうした形態においての信仰は、本質的に魔術的観念に基づく倫理と同等のものである。それはつまり、一般的に言えば：その信仰がまずはそれによって受け入れられた様々な慣習に対して、犯すべからざる神聖なお墨付きを与えるということであり、何故ならばまたここでも神の怒りを避けることが、つまりは規則の侵害への処罰が、その神のそういった信者全体の利害に関わっているからである。それ故に、一度ある命令が、神による秩序という意味を獲得した場合には、その命令はそれによって変更可能な習律の仲間から神聖なる命令という地位にまで高められる。その命令はその場合には、宇宙の秩序と同じく、昔から行われていたものとなり、また未来永劫行われるものになるのであり、それはただ解釈が許されるだけで、変更は不可であり、その例外は神自身がある新しい命令を啓示したとされる場合のみである[833]。ある決まった内容の文化的要素に関連するシンボリズム（象徴主義）と、人間と様々な物財への関係の具体的な種類に関連するタブーについての諸規定が、ステレオタイプ的に作用するように、この段階での宗教は法秩序と様々な習律の全体領域でステレオタイプ的な作用を及ぼすのである。インド人のと同様にイスラム教の聖典、パルシー教のと同様にユダヤ人の聖典、そしてまた中国の四書五経は、儀式・儀礼の規範と法的な既定をまったく同一の地平上で扱っている。法というのはこの場合は「神聖」法である。宗教的にステレオタイプ化された法の支配は、法秩序と、従って経済の合理化に対しての最も重要性の高い制限の一つを作り出すのである。他の面では、倫理的預言によってステレオタイプ化された魔術的または儀式的な規範を破ることが、徹底

[833] ここの表現は、ヴェーバーがそれを意識していたかどうかは不明だが、キリスト教によってユダヤ教の律法が廃止させられたり変更させられたのではなく、イエスによってその新しい解釈と適用が始まった、ということを思い起こさせる。

的な、――急性的あるいは段階的な――また日常の生と特に経済の秩序の革命を引き起こすことが有り得る。どちらの方向へ行く場合にも、自明のこととして宗教的なものの力にはその限界がある。そういった力が、改革と手を携えて、推進的な要素となるということは、一般にそんなことはとても言えない。宗教的な力が、取り分け様々な経済状態を即座に作り出すようなことはどこにおいてもない。そういったことには、最低限存在している諸事情と利害連関の中において何らかの可能性や、しばしば強い起動因が必要である。そして宗教的な力の競争力は、影響力の大きい経済的な利害関係に対しては、ここでもまた限界があるのである。発展における様々な部分要素の、相対的で実質的な作用力と、そしてそのお互いの適合性のありかたについての、ある一般化した定式というのは与えることが不可能である。経済的な生の諸要求が満たされるのは次のどれかによってである。つまり神聖な諸命令として見なされているものの新たな解釈によってか、あるいはそういった諸命令の決疑論的に動機づけられた違背によってか、時にはまた単純に実践的にはその命令を無かったことにすることによってかであり、最後の場合は霊的な悔い改めと恵みの管轄権の実践の中で行われるのであり、その管轄権は例えば、カトリック教会の内部では、利子禁止のようなある非常に重要な既定を、このすぐ後で言及するようなやり方で[834]、良心の法廷においては［in foro conscientiae］完全に除外したのであり、しかしその場合でも、――それは不可能であったであろうから――明示的に廃止することなく行われた。同様に厳禁されていた「夫婦間での避妊[835] ［Onanismus matrimonialis］」（子供は二人までというやり方）においても、同様の処置が取られたのかもしれない[836]。宗教的な規範の、新たに発生した問題とその処理に対しての、それ自体が自然な頻繁に起きる曖昧さ、または沈黙という結果は、一方では絶対的に揺るぐことのないステレオタイプ化と、他方では特別な由裁量と、その規範について実際に通用すべき内容を完全に予見することが不可能であることとの、直接的な並存とい

---

[834] 参照箇所はこの後にはなく、むしろこの翻訳の P.239 辺りで既に詳しく論じられている。可能性として草稿の順番が入れ替わっている可能性が考えられる。

[835] 参考：創世記 38:9「オナンはその子孫が自分のものとならないのを知っていたので、兄に子孫を与えないように、兄嫁のところに入る度に子種を地面に流した。」

[836] この内容も既に P.239 にて論じられている。

うことである。イスラム教のシャーリア[837]については、今日において何がなお実践において通用すべきかについては、個々のケースではほぼ決定不可能であり、そしてこのことは、形式の上で儀礼的・決疑論的な性格を持っている、全ての聖なる法と慣習による命令に当てはまることであり、取り分けユダヤ人の律法においてもまたそうである。それに対して、まさに宗教的な成すべきことの心情倫理への原則的な体系化は、今やある本質的に異なった状況を作り出す。その体系化は、生活実践の宗教的な救済目標に向けての「意味のある」総体的な関係のために、個々の諸規範のステレオタイプ化を打ち壊すのである。心情倫理への体系化は「聖なる法」には通じておらず、ある「神聖な心情」には通じており、その心情はその時々の状況に応じて様々な行動の原則を是認することが出来るのであるが、それ故に可塑的で適応性を持っている。そういった体系化は、ステレオタイプ的にする代わりに、それが作り出す生活実践の方向に向けて、内部からの革命的な作用を及ぼすことが出来る。しかしそういった体系化はそういった能力を、ある本質的に研ぎ澄まされ「内面化された」問題点を代償にして獲得する。現世の様々な現実に対しての宗教的な要求がもたらす内面においての緊張状態は、実際には取り去られるのではなく、増大するのである。神義論の考え方による外面的な妥協の要求[838] に代わって、様々なゲマインシャフト関係とその中身の高まっていく体系化と合理化に伴って、宗教的な要求に対しての様々な個々の生活圏においての自律性との摩擦が登場するのであり、つまりそのように「現世」が形成されるのであり、宗教的な要求が強くなればなるほど、それだけいっそうある問題点になるまでに至るのである。このことについて、我々はまずは主要な摩擦の諸点について解明しなければならない。

宗教的な倫理が、社会的秩序の諸圏の中へどの程度深く入り込むかはそれぞれで非常に異なっている。魔術や儀式によって拘束されている程度、及び信仰のあり方だけがここで異なっているだけではなく、取り分け宗教的な倫理の現世に対する原則的な位置付け一般が異なっているのである。この現世に対する位置付けが、宗教的な見地である秩序ある世界［Kosmos］としてまで、より体系的・合理

837 イスラム教のクルアーンとムハンマドの言行であるスンナを法源とする聖法のこと。

838 たとえば古代ユダヤにおいて捕囚のような辛い運命に甘んじなければならなかったのは、ユダヤ人がヤハウェを敬虔に信仰しなかった結果などと理由付けて現実を妥協的に受け入れること。

的に形成されるほど、現世内諸秩序に対するその位置付けの倫理的な摩擦はそれだけいっそうより原則的なものになり得、しかも現世内諸秩序自身がそれはそれとしてその自律性に沿う形で体系化される時はよりいっそうそうなり得る。
ここにおいて現世を拒絶する宗教的な倫理が成立するが、その倫理に欠けているのは、まさに神聖なる法をステレオタイプ化するという性格である。その倫理が現世の中に持ち込むまさにその摩擦こそが、強く動的な発展の要因なのである。

宗教的な倫理が、ただ現世での生活での一般的な諸徳性を引き受ける限りでは、それについてここで詳論する必要はない。家族の中における諸関係、それと並んで正直さ、誠実さ、他者の生命と所有物の尊重、女性のそれらも含めて、といったことは自明の内容である。

さてそうはいっても、様々な徳性の中でどれを重んじるかについては、特徴的なこととして様々である。その例として儒教における家族間の孝順が非常に強調されることがあり、それは祖霊を重んじることの結果として魔術的に動機付けられたのであり、実家父長制のそして家産官僚制の政治的な諸支配組織の一つによって、実際的に精力的に整備されたのであり、それについては、孔子の言葉によれば、「その不孫ならんよりは、寧ろ固なれ。」［Insubordination schlimmer als gemeine Gesinnung、直訳：従順でないことは、下卑た心情よりも悪い。[839]］とされており、それによって、ここで明確に述べられているように、家族間の孝順に対して不従順であることは、また社会的・政治的な資質の目印としても通用していたに違いないのである。儒教の孝順の強調とまさに正反対なのが、教団の信仰の徹底した様式によるあらゆる家族的紐帯の破壊である：その父を憎むことが出来ないものは、イエスの弟子にはなり得ない[840]、である。あるいは例えば、ユダヤ教・キリスト教の十戒（正直であることが裁判での証人の供述に限定される

---

[839] 「論語」述而第七 35、「子曰わく、奢れば則ち不孫、倹なれば則ち固し。其の不孫ならんよりは寧ろ固しかれ。」をジェームズ・レッグが” Extravagance leads to insubordination, and parsimony to meanness. It is better to be mean than to be insubordinate.”と英訳したものを、ヴェーバーがその後半だけを切り取って別の意味を強調したもの。孔子は贅沢をするよりも倹約をすることを勧めているのであり、贅沢で謙虚でないより、まだ倹約家で頑なな方が良いと言っているだけであり、ヴェーバーがそう解釈しているように家族間での不従順を諫めたものではまるでない。

[840] マタイ 10：35「わたしは敵対させるために来たからである。 人をその父に、 娘を母に、 嫁をしゅうとめに。」

［＝偽証してはならない］）に比べてより厳格なインドとゾロアスター教の真実を語る義務と、他方では儒教に基づく中国の官僚制の身分倫理における儀式上の礼儀作法に対して、真実を語る義務が完全に後退した[841] ことが挙げられる。あるいは、元々ザラスシュトラの反狂躁儀礼の立場から生じた、ゾロアスター教での動物虐待禁止をはるかに上回る、全ての特別にインド的な信仰においての、アニミズム的（輪廻転生的）観念に基づいた、ありとあらゆる生き物の殺害の絶対的禁止（アヒンサー）は、ほとんどすべての他の信仰と対照を成している。

その他のこととしては、魔術的な既定と家族間の恭順をはるかに超える全ての宗教的な諸倫理の中身は、まず第一には二つの単純な動機によって条件付けられているのであり、その二つの動機は家族関係に基づくものではない日常的行為を決定付ける：その倫理の侵害者に対する適切な同害報復［目には目を歯には歯を］と、親しい隣人達が困っている場合の兄弟愛的な援助である。どちらの動機も報い［報復と報酬］である：侵害者は罰に「値し」、その罰の執行が［神の］怒りを鎮めるのであり、困っている隣人を援助するのも［それに値し、そのことが神を喜ばせるという意味で］まったく同じことである。敵に対して目には目を歯には歯をで報いるのは、捕囚後の時期に至るまでのユダヤ人にとってと全く同様に、ユダヤ人の中国・インドのヴェーダ・ザラスシュトラの倫理にとっては自明のことであった。全ての社会的秩序は確かに適切な報いに依存しているように見えるが、それによって孔子の現世適合的な倫理は、中国において一部は神秘的に、一部は社会実利的に動機付けられた敵を愛するという考え方[842] を、直接に国家にとっての道理に反するものとして拒絶した。敵を愛するという考え方はユダヤ人の捕囚期後の倫理によって全く受け入れられており、それはマインホルト[843]が詳論している通りであるが、またただそれは、自分達の善行により、より程度の大きい高潔な形で恥じ入らせるという意味でであり、そして取り分け重要な留保付きであり、それはまたキリスト教徒

---

841 参考：「論語」子路第十三 18　「葉公孔子に語りて曰わく、吾が党に直躬なる者有り。其の父羊を攘みて、子之を証す。孔子曰わく、吾が党の直き者は、是に異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中に在り。」ただ、ここをヴェーバーが根拠にしているのであれば、「真実を語る義務が完全に後退した」というのはかなりの誇張である。

842 老子においての報怨以徳（怨みに報いるに徳をもってす）や、墨子の兼愛（普遍的な博愛）など。

843 Johannes Friedrich Meinhold, 1861～1937 年、ドイツの聖書学者。

も同じくそうしている：復讐は神のものであり、それは人間がそれを行うことを控えれば控えるほど、それだけより確実に神がその面倒を見る、ということである。教団における信仰は、氏族、血盟関係、そして部族の諸団体に対して、緊急時の相互援助を果たす対象として、同じ教団に所属するメンバーをも追加する。またはよりむしろ、その信仰は氏族のメンバーの代わりに教団のメンバーを置くのである：その父母を捨てることが出来ない者は、イエスの弟子にはなれず[844]、そしてこの意味と関連で、また次の言葉、イエスが来たのは平和をもたらすためではなく、剣をもたらすために来たのだ[845]、というのが出て来る。そこから出て来るのは「兄弟愛」の命令であり、それは教団の信仰に、――信仰全てがそうではなくとも、まさに教団信仰に――特有のものであり、何故ならばそういった教団の信仰が政治団体からの解放をもっとも強く達成するからである。初期キリスト教団においても、例えばアレクサンドリアのクレメンス[846] においては、兄弟愛は信仰を同じくする仲間の内の全体に限定されたもので、外部に対しては直ちに適用されるのではない。兄弟的な緊急時の相互援助は、既に見てきたように[847]、隣人団体に由来する。「隣に住む人」がその隣人を助けるのであり、何故ならまたその助けた者がまたいつの日か助けられた者の援助を必要とすることもあるからである。様々な政治的・倫理的ゲマインシャフトが強く混ぜ合わされた場合に初めて、神々が普遍的な力を持つ者として政治的な諸団体から解き放たれ、そこに隣人愛の普遍的展開の可能性が生じる。異質な信仰に対しては、隣人愛の普遍的展開は、まさしく教団信仰間の競争の出現において、また自分達の神こそ唯一のものであるという主張によって非常な程度にまで妨げられる。ジャイナ教の僧侶は、ブッダがその弟子達

---

[844] ルカ 14:26「「もし、だれかがわたしのもとに来るとしても、父、母、妻、子供、兄弟、姉妹を、更に自分の命であろうとも、これを憎まないなら、わたしの弟子ではありえない。」

[845] マタイ 10:34「わたしが来たのは地上に平和をもたらすためだ、と思ってはならない。平和ではなく、剣をもたらすために来たのだ。」

[846] Titus Flavius Clemens、150？～ 215 年。エジプトのアレクサンドリアで活躍した 2 世紀のキリスト教神学者。ギリシア哲学の考え方をキリスト教に持ち込んだロゴスとしてのキリストを初めて論じた。

[847] 全集 I/22-1 の P.122 の Hausgemeinschaften の箇所。Der Nachbar ist der typishce Nothelfer, und "Nachbarschaft" daher Trägerin der "Bruderlichkeit"... 以下。（なお全集の訳注の P.198 は最初の全集のページ。）

に、ジャイナ教の僧侶にも食物を与えることを命じた、という伝承にて驚ろいているのである[848]。

さて、隣人同士の間での頼まれ仕事と緊急時の援助の慣習が、経済的な分化が進んだ状況では、様々な社会階層間での諸関係にまで持ち込まれるように、既に非常に昔から同じことが宗教的な倫理においてもまた起きている。大地の耕作から解放された最古の「職業」としての［神聖］歌手と魔術師は、富める者の気前の良さに依存して生活している。いつの時代においても、この者達は富者の気前の良さを賞賛し、けちな者達にはしかし呪いの言葉を投げかけるのである。自然経済的な諸状況において、そこに見られるのは[849]、しかし一般にそ

---

848 これについては創文社訳も全集も何も注を付けていない。訳者が調べた限りではこのような逸話は確認出来なかった。おそらくはウパーリ経（優波離経）に出てくる、ジャイナ教徒だったウパーリ（十大弟子のウパーリとは別の人）が釈迦の話を聞いて仏教に帰依するようになった後、元々資産家であったウパーリがジャイナ僧に食物を与えていたのを続けてもよいとされた話などをヴェーバーが間違って解釈した可能性がある。そもそもジャイナ教の僧侶は、アヒンサーに従っている間違いのない食物かどうか確認出来ないものを簡単にもらって食べたりはしない。また驚き感激したのはウパーリ自身であり、他のジャイナ僧ではない。実際にウパーリ経では、ウパーリが改宗したと聞いたニガンタ・ナータプッタ（ジャイナ教の開祖のマハーヴィーラの仏教典での呼び方）は激怒してウパーリを非難し、そしてジャイナ僧はその後のウパーリからの食物の提供は拒絶している。参考サイト：
https://sujaata.net/terakoya/post-1693/　61 話　資産家ウパーリ ‥‥ ジャイナ教を捨てて（アシン・クサラダンマ長老著 ／奥田昭則訳 ／チョウ・ピュー・サン 挿絵）
https://www.dhammatalks.org/suttas/MN/MN56.html （The Teaching to Upāli Upālivāda Sutta (MN 56)）

849 MWG の全集は、初版では sehen wir だったのを sahen wir に変更した上で、参照先を最初の全集の 209 ページ（家ゲマインシャフト）としている。しかしそこに書かれているのは、「大所有は、まさに所有であるがゆえに社会的地位の担い手となる。」であり全く逆の内容である。訳者の方で別途調べて、下記の箇所の可能性も検討した：
„Klassen“, „Stände“ und „Parteien“（「階級」、「身分」、「政党」）
最初の全集の P.635
Aber die ständische Ehre muß nicht notwendig an eine „Klassenlage“ anknüpfen, sie steht normalerweise vielmehr mit den Prätensionen des nackten Besitzes als solchem in schroffem Widerspruch.
濱島朗訳（みすず書房「権力と支配」P.226）
「だが身分的名誉は必然的にある「階級的地位」に結びつくとはかぎらない。かえってそれは、露骨な所有自体の要求ときびしく矛盾するのが普通である。」（漢字を新字体に変更）
しかしここも直接の参照先としては微妙に違っているように思われれる。何故ならばここでヴェーバーが述べているのは文化人類学で言うポトラッチ（気前の良い贈与がその者のステータスを上げること）的なことであるからである。むしろ可能性があるのは最初の全集の sehen wir が正しいということである。「ポトラッチ」は既にフランツ・ボアズの 1897 年のクワキウトル族研究で扱われていたから、ヴェーバーが「ポトラッチ」を知っていた可能性がある。そもそもこの論文の最初の方で出て来たハマチャの兄弟団も同じクワキウトル族の話であることを考えれば、更に知っていた可能性は高い。また何より、ヴェーバーは 1903 年のグリァソンの The Silent Trade について他の箇所で複数回言及している（stummer Tausch の形で「法」で 2 回、「市場」で 1 回言及している）ので間違いなく読んでいるが、その中に「例えば、ユーコン川南部の部族では、寛大という名声を得んものとする気概はきわめて大きく、そのためにお返しなど望まず数年間にわたって貯えてきたものを惜しげもなく分配（ギブナウェイ）して、敢え

ういった財産の所有がではなく、物惜しみしない、客をもてなす生き方が人を高貴にするということである。そこから言えるのは[850]、施しはまた全ての倫理的な信仰の普遍的で本質的な構成要素であるということである。倫理的な信仰はこの動機を様々な方向に転用する。貧しい者へ恩恵を施すことは、なおイエスによっても時には報酬原理に従って次のように動機づけられていた：つまりまさしく貧者の側がこの世で［恩恵を施した者に］恩恵の返礼をすることは不可能であるために、来世での神による［貧者に恵みを与えた者への］報酬はそれだけいっそう確かなものになる[851]、ということである。そこへ登場するのは信仰上の兄弟の間での連帯責任の原則であり、それは事情によってはある兄弟愛に隣接する「愛の共産主義」にまで至るのである。イスラム教では施しは信仰への帰属の 5 つの絶対命令に含まれていたが、それは古ヒンドゥー教でも、同様に儒教と古ユダヤ教においても、直ちに「善行」とされたのであり、古仏教においては、元々は信心深い在家信者が唯一行うことで、その者達に任されたものであり、また古キリスト教ではほとんど秘蹟に近いまでの権威を獲得した（アウグスティヌスの時代にあってもまだ、施しの伴わない信仰は偽であるとされた）。無資産のイスラム教の信仰戦士、仏教の僧、古キリスト教の無資産の信仰上の兄弟達（特にエルサレムの教団[852]）は確かに全て、預言者達、使徒としばしばまた諸救済宗教の祭司ですらもまったく同様に、施しに依存して生活していたのであり、そして施しと緊急時の援助のチャンスは、古キリスト教において、また後には諸教派において、クエーカーの教団に至るまで、ある

て素寒貧になろうとする。」（ハーベスト社、「沈黙交易」、中村勝訳、P.49）のようなポトラッチについての記述が複数箇所にあるので、ヴェーバーがポトラッチの概念を知っていたのはまず確実である。またグリァソンの本では沈黙交易の発展段階としてゲスト・フレンドシップ（客人招請）も論じられており、ここのヴェーバーの記述と一致する。以上のことから改めて考えると、sehen wir は前後参照句ではなく、単に「自然経済的な状況で見られるように」という意味の可能性が高く、訳語もそうした。

850 例によってここは論理の飛躍が激しい。ポトラッチは贈与または気前の良い振る舞いによって、自分の威信を高めるのと同時に、もらった相手の威信を下げるというものであり、宗教的な施しとはかなり性格が違う。（参照：マルセル・モース「贈与論」）しかしグリァソンがポトラッチを「返礼を期待する贈与」として交易の前段階として描写しているのを考えると、ヴェーバーはここでも宗教を経済的な動機付けで解釈しようとしているように見える。

851 ルカ 14:13-14「「宴会を催すときには、むしろ、貧しい人、体の不自由な人、足の不自由な人、目の見えない人を招きなさい。そうすれば、その人たちはお返しができないから、あなたは幸いだ。正しい者たちが復活するとき、あなたは報われる。」

852 初期のエルサレム教団は財産共有制を取っていたが、多数の貧困層の流入などにより経済的な苦境が発生し、使徒言行録の 6 章にあるような食料の分配方法を原因とする内部対立が起きていた。

種の宗教的救貧区として機能していたのであり、宗教的な教団の宣教と一致団結の経済的に主要な推進要素の一つであった。そこから、教団による信仰がこういったそれ自身の性格を失った場合には、施しは直ちに多かれ少なかれ意味を失い、儀式として機械化されることになる。それでもなお、施しというものは原則的に存続し続ける。キリスト教においては、このような施しの性格の変化にもかかわらず、施しは一人の富者にとっては至福に至る無条件の必要事項とされたために、その結果として貧者は教会の中で、まさしく特別で不可欠な「身分」とされたのである。同様のやり方で、病人、寡婦、そして孤児が宗教的に貴重な倫理的行為の対象として何度も現れる。というのは、緊急時の援助は自然なこととして施しを越えて広がって行く：無利子での緊急融資と子供達の給食を人は友人と隣人から受けることを期待するのであり、そこからまた信仰上の兄弟からもーーアメリカにおいて教派に替わって登場した世俗化された協会[853] が様々な形でこうした要求を掲げている。そして人はこうした援助について、特に有力者と自分に対する権力者の気前の良さを期待するのである。特定の［国境や村境のような］境界の内部では、自分の権力に服する者達への寛大さと慈悲は確かにまた、権力保持者自身が良く分かっている利害に適うことであり、というのはその権力保持者の安全と所得は、合理的な制御手段が欠乏している場合には、広範囲に権力に服する者達の自発的協力と好意に依存するからである。権力者から保護と緊急時の援助を得るというチャンスは、他方では全ての無産者にとって、特に聖なる歌手達にとって、その権力者を訪問し、その慈悲を讃える誘因なのである。家父長的権力の様々な人間関係が、社会的な構成を決定付けている所ではどこでも、それ故にーー特にオリエントにおいてーー預言者的諸宗教は、ある種の「弱者保護」、つまり女性、子供、奴隷の保護を［制度として］持っており、また既に何かの純粋に実践的な状況に結び付いた形でそれを創り出すことが出来ていたのである。モーセとイスラム教の予言も特にそうであった。こうしたことは、次に様々な階級関係にも及ぶ。より少ない権力しか持っていない隣人仲間の中では、資本主義前の時代に典型的であった階級状況に対する、容赦のない搾取：容赦のない債務奴隷化、自身の土地所有を増やすこと（この二つはおおよそ同じことを指していた）、自分のより大きな購買力を最大限使って様々な消費財を買い占めて他者の窮乏

[853] ロータリークラブ(1905 年創立）、ライオンズクラブ（1917 年創立で、この論文の時にはまだない）など。

につけ込んだ投機、それらは激しい社会的非難、そこからまた宗教的な非難にも値する相互連帯に対する違反と見なされていた[854]。他方では、古くからの戦士貴族は、金融業によって成り上がった者達をにわか成金として軽蔑する。それ故に至る所で、この種の「貪欲」は宗教的に忌み嫌われており、インドの法典でも[855]、古キリスト教でイスラム教でもまさにそうである。ユダヤ教では特徴的な制度である債務免除の年と債務奴隷の解放の年という形で、信仰ゲノッセンのために、そこから次の段階で、神学的に強引な帰結作成と、ただ都市にだけ定住している者の敬虔さに基づく誤解が[856] 安息年というものを作り出した。心情倫理的な体系化はこうした全ての個々の要求から、特別に宗教的な愛の心情の母体を作り出す：つまり「カーリタース」［無償の愛、神の愛、慈善］である。

ほんとど全ての倫理的な生活規制の中で、今度は経済的な領域において、こうした中心にある心情の流出としての、利子の否認が繰り返し登場する。プロテスタンティズム以外の諸宗教倫理でこうした利子の否認が全く欠けている[857]のは、ただ儒教においてのように、そうした倫理が純粋な現世適応になってしまった場合か、あるいは古バビロニアの倫理や古代の地中海での倫理のように、都市の市民層、特に都市に定住して商取引に利害を持っている貴族が、徹底的な慈善倫理の発達を妨げたのである。インドの宗教的な諸法典においては、少なくとも上位の

---

854 これに対する反例としては、岩波新書の吉永千鶴子の「チベット仏教」によれば、20 世紀初頭でチベットの僧院と転生化身を合わせて、チベットの耕作可能な土地の 37～50%を所有しており、僧院が年率 15～25%の政府貸し付けより高い金利で一般庶民にお金を貸していた、というのが挙げられる。

855 これについてもインドでもっとも主要な法典だったマヌ法典では年率 15～24%の利息が認められていたし、場合によってはもっと高利が認められる場合があったので、ヴェーバーのここでの決めつけは疑問である。

856 ここで書かれている意味は、まずは借金免除、奴隷解放の年が定められた後、捕囚期に神学的にそれが徹底されて農地にまで適用された、ということと、都市在住者は農業には携わっていないので農業上の問題点も考えず、単純に安息日のやり方を年にまで拡張した、ということ。「古代ユダヤ教」の「イスラエル法律集における社会法」を参照。

857 前述の通り、インドでも近代チベットでも利子は公認されており、「全く」といった決めつけは間違い。

2 つのカーストは、利子取得が厳禁されていた[858]。民族ゲノッセンの一員としてのユダヤ人において利子が禁止され[859]、イスラム教、古キリスト教では、最初は信仰を共にする兄弟の間で、その後無条件に利子取得が禁止された。キリスト教ではそのような利子禁止はおそらくは最初からあったのではない。神は人がリスクのない貸し出しを行ってもそれに対して酬いることはないであろう、――そのことがイエスにおいて次の規定においての動機となっている：資力のない者にも貸しなさい[860]。この箇所［ルカ 6：35］から、次に間違った解釈と誤訳が利子禁止というものを作り出したのである（μηδένα［誰もない］が μηδέν［何もない］と理解され[861]、そこからヴルガータ[862] のラテン語訳では"nihil inde sperantes"［そこから何も期待しないで］となった）。元々の利子に対する嫌悪は例外なく、素朴な緊急時の貸し付けの、請われて行うという性格にあったのであり、そのことは「兄弟同士の間での」利子を緊急援助義務への違反と見なすようになったに違いないのである。キリスト教において、全く別の諸条件下で次第に厳格化した利子禁止については、しかしながら部分的には他の諸動機が決定的な役割を演じていた。それは例えば自然経済の一般的諸条件の結果としての資本利子の欠如、そういった自然経済の「反映[863]」が利子禁止であるとする（史的唯物論的な紋切り型の公式による）のは間違いである。というのは、我々が見る所ではまさに反対で、キリスト教会と教皇を含むその聖職者は、中世の初期においてすら、つまりまさしく自然経済の時代において、躊躇なく利子を取得しており、それど

---

858 ここのヴェーバーの記述は非常に不正確で、実際は利子をとってお金を貸すというのはヴァイシャに許された仕事（ダルマ）であったということ。またバラモンやクシャトリアでも例外的に利子取得が認められるケースがあったので「厳禁されていた」はおかしい。

859 ユダヤ教では外国人に対して利子付きの貸し出しを行うことは禁止されていない。

860 マタイ 5:42 「求める者には与えなさい。あなたから借りようとする者に、背を向けてはならない」、ルカ 6：35 「しかし、あなたがたは敵を愛しなさい。人に善いことをし、何も当てにしないで貸しなさい。」

861 全集注によればハイデルベルク大学のオリエンタリストであるアーダルベルト・メルクスの説として、元のテキストは μηδὲνα ἀπελπίζοντες「誰も絶望せずに」だったのが、後に μηδὲν ἀπελπίζοντες「何ごとにも絶望せずに」に変わり、次に「何も期待せずに」という解釈に変わった、ということ。なおヴェーバーはプロ倫においてもコリント I 7：20 の「ヘブライズム」（ギリシア語に現れたヘブライ語的用法）についてメルクスから教えを受けている。

862 カトリックにおける公認のラテン語訳聖書のこと。

863 ヴェーバーのテキストでは Wiederspiegelung、今日現在の正書法では Widerspiegelung である。20 世紀初頭での表記揺れである。全集はこうした表記揺れについては注釈は付けていない。

ころか容認していたのであり、教会による貸し付け利子に対しての追求が始まり、それが次第に厳しくなっていったのは、むしろほとんど、海外交易においての事実上資本主義的な取引形態と特に経営資本の発達が始まった時代に同時平行している[864]。それ故にそこで問題となったのは、経済の倫理的な合理化と経済的合理化の間での原則についての闘いである。ようやく 19 世紀にになって、教会は、既に我々が見てきたように[865]、もはや取り消し難い諸事実に対して利子禁止を、先に述べたようなやり方で除去したのである。

利子に対する嫌悪の本来の宗教的な根拠は、もっと深い所にあり、それ自体が宗教的倫理の、合理的な業務としての経営の合法性に対しての位置付けとつながっていた。全ての純粋に業務としての経営は、原生的な諸宗教で、まさにそれらが富の所有それ自体は非常に強くプラスとして評価するようなものであっても、ほとんど常に非常に好ましくないものとして評価されたのである。それも同様に、ただ自然経済が支配的な場合と戦士貴族の影響だけによってそうなるのではない。そうではなくて、まさしく相対的に発達した業務取引において、それに対しての意識的な抗議によってそうなるのである。何をさておき、全ての交易業務の経済的合理化は、伝統を揺るがすようになるのであり、聖なる諸法の権威は一般的にそうした伝統に依存しているのである。既にこのことだけからも、貨幣獲得への嗜好は、合理的な利益獲得努力の典型として、宗教的には疑わしいものである。可能であるならば、それ故に祭司層は（エジプトではおそらくそうであったと思われるが）出来るだけ自然経済を維持しようとしており、しかしそれは例えば神殿の、神聖なものとして保護された供託金庫と貸し付け金庫としての、本来の経済的な利害に自然経済が対立しない場合に限ってである。しかし何と言っても、純粋に業務的な諸関係の性格は、人間関係に基づくものではなく、経済的に合理的で、まさにそれ故にしかし倫理的には非合理なものであり、決して完全に明確に言い表わされはしないが、しかしそれだけいっそうより確実に、まさに倫

---

[864] ここでのヴェーバーの議論は、明らかに「中世合名・合資会社成立史（中世商事会社史）」の議論をベースにしている。コムメンダやソキエタース・マリースといった新しい海上取引の方式は、あからさまな利子禁止の回避手段ではないか、という議論が出て来て、初めて本来の利子禁止の追求が強化されたということであろう。またフィレンツェにおいて、家業ゲマインシャフトから近代的な会社制度の嚆矢である合名会社が成立するのもこの時代のことである。

[865] P.239 参照。

理的な諸宗教において、感情的な不信を突きつけるのである。全ての人間対人間の純粋に人的な関係は、それがどんなものであれ、もっとも完全な形の奴隷化も含めて、倫理的に規制することが可能であり、その関係に倫理的な要求が行われることが出来るが、というのはそれが形作られるのは関与者の個々人の意志に依存しているからであり、慈善的な徳性がそこに入り込む余地が存在するからである。しかし業務的な合理的諸関係においてはそうではなく、それもそういった諸関係が合理的に分化されればされるほど、いっそうそういった余地が無くなるのである。ある抵当証券の所有者のある不動産抵当銀行の抵当権設定者への関係、ある国債証書の所有者の国税納税者への関係、ある株主の大工場の労働者への関係、ある煙草輸入業者の外国の植民農場の労働者への関係、ある産業での原材料消費者の鉱山労働者への関係、こういった諸々の関係は、ただ実際的にだけではなく、原理的にも慈善の考え方で規制することは不可能である。市場ゲマインシャフトの形成に基づく経済の即物化は、常にその本来の即物的な規則性の結果であり、それを顧慮しないことは結果として経済的な失敗となり、経済的破産を自らに招くことになる。合理的・経済的なゲゼルシャフト形成は、常にこの意味における即物化であり、人はある即物的に合理的なゲゼルシャフト行為の世界を、慈善の考え方に基づく諸要求によって、具体的な各人において、支配することは出来ない。資本主義の即物化された世界は、全くの所、そういう諸要求が入り込む余地を与えない。その世界においては、宗教的な慈善の諸要求は、個々のケースで至る所でそうだったように、単に座礁するだけはなく、具体的な諸個人の［慈善要求への］不服従と［それを行う能力の］不十分さに直面して、またその意義一般を失うのである。個々の人間間の関係の集合からなる現世は宗教的な倫理を拒絶するのであり、そういった現世はその原生的な規範に、原則的にまったく適合することが出来ないのである。そこから祭司層は、その階層特有の二面性において、繰り返し、また伝統主義的な関心において、人と人との関係に基づかない従属諸関係に対して、家父長制を支持したのであり、一方別の面では、預言が家父長制的な諸団体を粉砕することもあった。しかし、ある信仰がより原理的に、経済的な合理主義それ自体との対立を感じ取れば感じ取るほど、それだけいっそう宗教的な練達者にとっては、結果として反経済的な現世拒否が身近なものとなるのである。

その際に宗教的な倫理は、現実で構成された現世において、避け難い妥協の結果として、様々な運命をたどったのである。ずっと以前から宗教的な倫理はまったく直接的に合理的な経済上の諸目的のために、特にまた債権者の諸目的のために利用されたのである。それは特に、債務が法的にはまだ厳格に債務者自身に帰属されていた場合にそうであった。その場合には、相続人の父祖への恭順が徹底して利用されたのである[866]。エジプトにおいての死者のミイラの差し押さえ、または多くのアジア的な信仰におい広範に存在していた考え方である、約束を、つまりはまた債務についての約束を、特に誓約付きの約束を守らない者は、次の生で苦しみを受け、そしてそこからその者はその者なりに、子孫の平安を悪しき呪いによって妨げることが出来るという考え方は、父祖への恭順の利用の例である。中世においては、シュルテ[867]が言及しているように、司教は特別に［債務者としての］信用力があるとされ、何故なら約束した債務について不履行だった場合には、取り分け誓約付きの約束がそうだった場合、破門されてその者の全存在が無に帰するからである（その点で類似している例には、ドイツでの少尉［若い下級将校］と学生組合に所属する大学生がある[868]）。禁欲はその特有のパラドックスにおいて、既に何度も言及したように、その合理的な性格が財産の集積をもたらす、という矛盾に常に陥る。特に安い労働力は、一家の最小限の生活費を稼がなければならないという重荷を負わされた市民的な経営に対しての、禁欲的独身者の安価な労働を意味したのであるが、中世後期になると、それ自身の経営の拡大につながり、そこでは市民層からの修道院への反動が、その産業的な「苦力［クーリー］的競争」に基づいたものであったのだが、それは丁度世俗的な結婚している教師達が、修道院教育によって自分達を安売りしなければならなかったのと同じである。経済的な経営上の諸理由から、信仰の立場決定が成されるのは非常にしばしば起きる自明なことである。ビサンチンの修道僧は偶像崇拝に［イコンを販売するという形で］経済的に束縛されており、それは同様に中国の僧侶もそ

---

866 要するに債務者本人が死んだ場合でも、その相続人に債務を弁済させた、ということ。

867 Aloys Schulte、1857～1941 年、ドイツの歴史家で中世の商業史・交通史の研究家。カトリック信者。

868 ヴェーバー自身、若い頃の軍役で少尉→中尉にまでなっており、またハイデルベルク大学の学生時代学生組合（Die Burschenschaft Allemannia zu Heidelberg）のメンバーであった。学生組合は決闘を行うなど名誉を重んじており、ヴェーバー自身も決闘を行って顔に傷を負い、ヘレーネから平手打ちをくらっている。

の経典印刷所と工房の産物の販売に経済的に束縛されていたのであり、近代においての修道院の蒸留酒製造[869]は――宗教上な禁酒運動をあざ笑うようなものであるが――ただ似た意味での極端な事例に過ぎない。この種の動機が、全ての原理的な反経済的現世拒否を阻むのである。全ての組織は、特に全てのアンシュタルト的な信仰は、また経済的な力を実現する手段を必要としたのであり、フランシスコ会のスピリチュアル派[870] によって信奉された、聖書の記述を通じて証明される真理を首尾一貫して代弁すること：つまりキリストがその真の弟子達に無所有を命じた、という［清貧の］教えほど、これほどまでに恐ろしい教皇の破門や異端宣告の脅し、特に教会の財政の最大の組織者であったヨハネス 22 世[871] によって、を受けた教説は他には考えられない。既にそれはアルノルド・ダ・ブレシア[872] を嚆矢として、この教説による殉教者は何世紀にも渡って数を重ねたのである。

キリスト教の高利貸し禁止と、取引上の、特に商人の経営に対して適用される命題：「神に喜ばれ得ることはない[873]」に対しての実質的な作用は、一般論としては評価することは難しい。高利貸し禁止は、あらゆる種類の法的な迂回方法を熟成させた。ほとんど何も隠蔽されていない利子そのものを、結局は教会自身が、モンテ・ディ・ピエタ[874] の設立を巡る激しい闘争の後で（最終的にはレオ 10 世

---

[869] 原文はシュナップスであるが、一般に修道院で作られるお酒にはビールやリキュール類が多い。ヴェーバーは禁酒運動との対比でわざと強い酒の例を出したのであろう。

[870] フランシスコ会はアッシジのフランチェスコによって、13 世紀初めに作られた修道会で、それは 1209 年にインノケンティウス 3 世より正式に認可された。後にローマ教会の体制の中に取り込まれていったが、13 世紀後半にヨアキム主義の影響を受けたこの会の少数派が清貧の厳格な実施を唱えるようになり、これをスピリチュアル派（聖霊派、厳格派）と呼んだ。

[871] 在位 1316～1334 年のローマ教皇。いわゆるアビニョン捕囚期のローマ教皇だが、フランシスコ会のスピリチュアル派の清貧主義を徹底的に弾圧し、その内の 4 名を異端として火刑に処した。

[872] Arnaldo da Brescia、1090～1155 年、イタリアの宗教改革者。教皇の世俗権力を批判し、異端審問にて縛り首の後、火刑に処された。

[873] 中世の教会法典である「グラティアヌス教令集」に"Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere."（商人は神に喜ばれ得ることは滅多にないかあるいは全くない。）から取った表現。

[874] 15 世紀後半に、フランシスコ会の修道士が設立したのがきっかけになった公営の質屋で、ユダヤ人の高利貸しを排除するため、比較的低利での貸し付けを行った。利子禁止に反するという批判がドミニコ会他から出たが、利子ではなく最低限の運営費であるということで、1515 年の公会議でその利子は正当なものと認められた。

[875] 以降）貧者のための担保貸し（質貸し）事業のために認めざるを得なかった。中間層の緊急の信用需要をカバーする［より高利率の］固定利率での貸し出しに限ってのみ、ユダヤ人が特権として対応した。しかしながら、その他のことで考慮すべきことは以下である。中世においては固定利率の利子が、まず何よりも特別に強く危険負担［分担］的な、特に海上取引のために締結された業務上の信用諸契約（例えば、イタリアでは被後見人の所持金に対しても広く適用された[876]）などに使われ、それに対してある様々に限定された、時には（ピサのピサのコンスティテュートゥム・ウーススConstitutum Usus[877]］の中に見られる）業務の危険と利益について固定料率で参加するというもの（ 固定配当金による出資型のコムメンダ［commenda dare ad proficuum de mari[878]］）に比べれば、いずれにせよ稀な例外であった。しかしそうはいっても巨大な諸商人ギルドは、usuraria pravitas［高利貸しの悪徳さ］という異議申し立てに対して、部分的にはギルドからの締め出しや、ボイコット、そしてブラック・リストに載せる（丁度例えば我々［ヴェーバー当時の］の取引所の立法が差金抗弁に対して行っているの同じ[879]）ことで自己防衛しており、しかしその構成員達は自分個人の魂の救

---

[875] 在位 1513～1521 年のローマ教皇。いわゆる贖宥状を認めたことでルターの批判を招き、宗教改革が起こるきっかけを作った。

[876] 中世イタリアでは被後見人（未成年）の財産で後見人が管理しているものの運用に海上取引が使われたケースが多くある。「中世合名・合資会社成立史」の「ソキエタース法に対する利子禁止原理の意義」を参照。

[877] 1160 年頃から編纂されたピサにおける慣習法集成。当時強力な海軍力を持って地中海での貿易が盛んであったピサの状況を反映し、多くの海事関係の慣習法を含む。ヴェーバーの「中世合名・合資会社成立史」第 4 章参照。

[878] コムメンダは中世イタリアの沿岸都市で広く行われていた貿易の形態で、出資者と実際に船旅をして貿易を行う者がパートナーとなり、海上でのリスクと貿易の結果としての利益を分け合うやり方。dare ad proficuum de mari は出資者の位置付けが後退し、貿易の利益の一定部分を取るのではなく、仕向け地毎に決まった固定配当金のみを受け取る形態。そして通常のコムメンダは利子付き貸出とは見なされなかったが、この形態はそう見なされた。

[879] 当時のドイツの取引所における先物取引（Terminhandel）にて、最終的な先物取引の結果による差額を債務者に訴訟によって請求した場合に、債務者が出すことがあるのが「差金の抗弁」で、ドイツ民法第 764 条でこうした差額だけを目的とする取引を賭博の一種として禁じていたのを利用したもの。実際には先物取引は広く行われており賭博とは厳密に区別されており、この抗弁が認められるのは裁判で最初から差額だけを目的としていた賭博的取引であったことが立証された場合のみである。この抗弁は法的には有効であるものの、実際にやると信義則に反するものとして、取引所では私的制裁を受けて取引がそれ以降実質出来なくなった、そのことを言っている。また審議そのものが裁判所ではなく取引所の名誉裁判所に回される場合もあった。参考：ハインリッヒ・ミッタイス、世良晃志郎・廣中俊雄訳、「ドイツ私法概

済のためには、ツンフトが用立てた一般贖宥金によるか（それはアルテ・ディ・カリマラ[880] でのように）、そして多額の遺言に基づく良心の償い金[881] または寄付金を払うことでその目的を果たそうとした。［利子付き貸し出しの］業務上の不可避性とキリスト教の生活上の理想との間の深い分裂は、それにもかかわらずしばしば、非常に深く感じ取られ、いずれにせよそれがまさしく最も敬虔で倫理的に最も合理的な諸要素を業務上の生活から遠ざけたのであり、取り分け常にそれが作用したのは、合理的な業務的精神を倫理的に低い階級のものと見なすことと、それの阻害という方向においてであった。中世でのアンシュタルト化した教会からの案内：宗教的なカリスマと倫理的な召命に応じて、様々な義務を身分毎に等級分けすることと、そしてそれと並んで贖宥の実施が、しかしながらある閉じた倫理的な生活の方法体系を経済的な領域において成立させることをさせなかったのである。（対抗宗教改革の後での、贖宥の特例とイエズス会の蓋然説[882] の最も弛緩した道徳原理は、次の点では何も変更しなかった。つまり、業務それ自体を遂行することが出来る者は、まさに倫理的に緩く考える人達であり、倫理的に厳格な人々ではないということである。）資本主義的な倫理の創出を――まったくそれを意図していた訳ではないが――初めてプロテスタンティズムの現世内禁欲が成就させたが、その現世内禁欲はまさにもっとも敬虔で倫理的に厳格な資本主義の構成要素としての人々に対して、業務上の生活と、取り分けその生活からの成果を、合理的な生活実践の果実として得る道を方向付けたのである。利子禁止それ自体は、プロテスタンティズムによって、特に禁欲的なプロテスタンティズムによって、利子を取ることが具体的に冷酷な場合にのみ限定して適用された。利子は今やまさに、教会自身がモンテ・ディ・ピエタの制度において貧者に対する信用供与という形で事実上許容していたが、それでも冷酷な高利貸しとして嫌悪されていた状況において、――ユダヤ人と同様キリスト教の商業界も、か

説」、創文社、P.254 など。なお、この法律の実効性が乏しいという批判は成立当初からあり 2002 年にこの条項は廃止されている。

[880] フィレンツェの毛織物業のギルドで、そのメンバーからはアルベルティ家やペルッツイ家のような巨大な財閥ファミリーが出ているほど力を持っていた。

[881] 高利の貸し付けで得た利益を死後にそれによって損失を得た者に返却するもの。但し返却先が不明な場合は教会や貧者に寄付された

[882] 16 世紀後半にイエズス会によって作られた道徳神学で、道徳の厳格な実施を緩和し、ある行為の善悪に迷った時に、もっともらしい理由があればそれを行っても罪にはならない、とする考え方。

なり前から教会の命令との競合を煩わしいと感じていたのであるが――そういった状況に対して、資本供与者の、貸与された資金がもたらす事業収益へ与ることの一形態として、そして一般に諸権力者と富者への信用（世俗の高位者への政治的信用供与）に対して正当化されたのである。このことは、サルマシウス[883] の業績である。しかし取り分けカルヴィニズムは、慈善の伝来の諸型式を、一括して無効とした。無計画な慈善は、彼が真っ先に廃止したものである。もちろん既に［中世の］後期の教会で司教による資金の分配についての確固たる規範が導入されて以来、そして次に中世での救貧院の設立によって、慈善の体系化への道が開かれたのであり、それはイスラム教においての義務的な喜捨による貧民の支援［ザカート[884]］が合理的な慈善の集中化を意味していたのと同じである。しかしながら無計画な慈善は、良き業としての意味を無くしてはいなかった。全ての倫理的な諸宗教での無数の慈善としての寄付は、その本質においては同様に、あるいは直接的に乞食の数を増やすことにつながり、かつまた、例えばビサンチンでの修道院の救貧施設においての毎日の貧民への食料配給の固定された数や、中国においての公的な食料配給日においてのように、慈善をある儀礼上のポーズにしてしまっていた。カルヴィニズムがそういったこと全てを終わらせた。その中でも特に乞食に対しての好意をもった判断を終わらせた。カルヴィニズムにとっては、人間が計り知ることが出来ない神が、幸福に関わる財を不均一に分配するとしても、それには神としての正当な理由があるのであり、人は職業労働のみにおいて救いの確証を得るのである。物乞いは直接的に、それを求める相手に対しての隣人愛の毀損行為として蔑視され、取り分け全てのピューリタンの説教者は、労働能力がある者が職業に就いていないのは常に自分の責任である、という見解を出発点としている。しかし、労働能力が無い者、身体障がい者や孤児に対しては、慈善としては神の栄誉のために合理的に組織作りをすべきであり、そのやり方は例えば、今日でもなお、ある独特で目立つ道化師の衣装を思い起こさせるよ

---

[883] Claudius Salmasius、1588～1653 年、フランスの古典学者かつ法律家。1630 年の De usuris liber とそれに続く一連の文書で、貨幣はそれ自体の経済的価値があるのでその対価としての利子は正当であると論じ、また利子付き貸し出しを自由化した方が利率が下がるとも論じた。その論拠として古代ローマでは利子付き貸し出しが広く行われており、利子を取ることが自然法に反していないと論じた。

[884] イスラム教で一定以上の財産を持つ者に課せられる義務的な喜捨のこと。ヴェーバーは Armensteuer と税金のようにドイツ語で表現しているが、ドイツ語としても税金ではなく貧者への救済金という意味。

うな服を着せられて[885]、可能な限り目立つようにアムステルダムの街路を教会での礼拝へと導かれる孤児院の子供たちに見られるものである。貧者の扶養は、労働忌避者への見せしめという見地で行われ、それの例としては、イングランドのピューリタンの貧者扶養などがあるが、それは H.レヴィが非常に良く描写した[886]イングランドの国教会の社会原則とは対照的なものとなっている。いずれの場合も、慈善というものそれ自身がただ一つの合理的な「経営」となり、その宗教的な意味はそれによって排除されるか、あるいは直接的にその逆の方向へと向けられる。首尾一貫した禁欲的・合理的な信仰においてはまさにそうなのである。。

神秘的な信仰の場合は、経済の合理化に対しては、反対の道を行かざるを得ない。まさしく兄弟愛の要請の、経済の世界においての冷酷な現実に面しての原則的な難破は、その世界において合理的に兄弟愛が取り扱われるようになるや否や、そこでは隣人愛の要求が直ちに無差別の「善意」の要求にまで高められるのであり、その善意は絶対的な自己献身の理由と結果について、またその善意を乞う者の尊厳と自助能力について問わないのであり、上着を乞われた時に、下着も与えるのであり[887]、しかしその慈善についてはしかし、まさしくそれ故にその最終的な帰結においては、その者のために善意が自己を犠牲にする、個々の人間は、言って見れば誰でも良いことになり、その者の価値については平均化されてしまうのであり、その場合「隣人」はその時々に偶然道で出くわした者であり、重要なのはただその者の困窮と懇願でしかない：ある神秘的な現世逃避の特有の形態であり、人間に対してではなく、献身そのものへの対象の無い愛に基づく献

---

[885] 左右半分で赤と黒に分かれたもので、赤が彼らを保護する市民の愛情、黒は両親を失った悲しみを示すものとされていた。https://app.fta.art/ja/artwork/0c4c9ca93d2e1711ed72fe79479bee909aa85005 の絵を参照。個人的には「道化師のような」とまでは感じられない。

[886] Hermann Levy、1881～1949 年、ドイツの政治経済学者。全集の注に拠ればここのヴェーバーの記述は Levy の Die Grundlagen des oekonomischen Liberalismus（1902 年）に基づく。国教会の時代（主にチャールズ 1 世の時代）は、働く能力がある者には雇用を与え、働けないものには年金が支給されるなどの家父長的な救貧政策が取られた。それに対してピューリタン側は、働こうとしない者には強制的な労働習慣の取得のためのワークハウスなどが必要だと主張した。実際に清教徒革命後の 1647 年にロンドンなどに Corporation of the Poor という組織が作られそういった政策を検討している。

[887] マタイ 5：40「あなたを訴えて下着を取ろうとする者には、上着をも取らせなさい。」（山上の垂訓）を反対にして言っている。

身の姿を取ること、つまり「聖なる魂の売春[888]」（ボードレール）を欲するのである。

同じように激しく、そして同じ諸原因から、宗教においての愛に基づく無世界主義は、何らかのやり方で全ての合理的な倫理的信仰が、ある宗教が政治的な団体に対して一般に一旦距離を取るや否や、直ちに政治的な行為の世界との緊張関係に陥ってしまう。

古い時代の政治的な地方神はもちろんのこと、また倫理的で普遍的に強い力を持っている神も、ただその神の［信者の］団体の政治的利害の保護のために存在する。キリスト教の神もまた、確かに今日でも「軍神」または「我らの父達の神」と、丁度古代のポリスの地方神のように呼びかけられており、それは北海沿岸のキリスト教の司祭が何世紀にも渡って「祝福された海岸」（多数の船の難破）を祈った[889] のとまさに同様である。祭司層も、その者達なりに、多くは直接的または間接的に政治的な団体に依存しており、それが既に非常に強く見られるのは、今日の国家による年金の支給によって支えられた諸教会[890] があり、しかし、聖職者が支配者または領主の宮廷または家産制官吏である場合はなおさらそうであり、その例としてはインドにおける宮廷祭司［purohita[891]］、またはビサンチンの コンスタンティヌス 1 世の宮廷司祭があり、あるいは祭司層は自らが、中世においてのように現世にて封土を与えられた封建領主であったか、あるいは世俗的

---

888 ボードレールの散文詩集「パリの憂鬱」に出てくる表現で、自分の魂を解放し群衆や他者と一体化しようとする行為のこと。

889 北海・バルト海沿岸では中世以来、難破船や浜に打ち上げられた積荷・船具などを、領主や沿岸住民が取得できるという権利 Strandrecht が存在しており、こうした権利を神が「祝福」するよう祈る牧師がいた、ということ。但しその解釈には疑問が投げかけられている。またここでは「敵の船が難破するように祈る」とも読めるが、そう限定されている訳ではない。なお、グリァソンの「沈黙交易」には多くの部族で難破して漂着した船の船員を殺したり、その積み荷を強奪してもその部族内では罪とはならない、というのが出て来る。また、イギリスの女流作曲家エセル・スミスは、まさにこのことをテーマにしたオペラ The Wreckers を 1904 年に作曲しており、1906 年にドイツのライプツィヒでも上演され,更に 2022 年グラインドボーン音楽祭で　再演された。

890 18－19 世紀のドイツで「世俗化」決議によって教会の領地や財産が没収された代償で、国家から維持費が支給されるようになったことを言っている。なお、今日では国民から教会税が徴収されてそれが教会維持の主要財源となっている。

891 訳注 316 参照。

な権力を持った祭司貴族であったりした場合もそうであった。聖なる歌手達は、その者達が作成した音楽作品はほとんどどこにおいても、聖典類の中に収録されているが、それは中国においても、インドにおいても、またユダヤ教においてもそうであるが、その者達は英雄の死を褒め称えており、バラモン教の神聖な法典類において、「孫の顔を見る」年齢に達したクシャトリア層の者には、そういった「英雄としての死」がまさしく理想的なカーストの義務として見られていたのであるが、それは同様のケースでバラモンの場合は、その年齢に達した場合は瞑想のために森の中で隠遁することが義務とされていたのと同じである。魔術的な信仰は、「信仰戦争」の概念をもちろん打ち立てることはなかった。しかしながら政治的な勝利と取り分け敵への復讐がそうった魔術的な信仰にとっても、また古代のヤハウェ宗教にとっても、本来の神による報賞である。

しかし祭司層が政治的な権力に対して自律的な組織化を図ろうとすればするほど、またその倫理がより合理的になればなるほど、それだけいっそうそういった元々の立ち位置は変化することとなる。教団の仲間との兄弟愛を勧める説教と、局外者に対する戦争の称賛との間の矛盾は、もちろん戦士の道徳をより低く評価することに決定的につながることになりがちな訳ではなく、というのは、ここでは確かに「正しい」戦争と「正しくない」戦争の区別という抜け道があったからであり、――この抜け道はファリサイ派が考えたものであり、こういった考え方は、古代の真正な戦士的倫理には全く知られていなかった。はるかに重要なのは、政治的に武装を解除され、そして祭司によって大人しくさせられた諸民族の教団宗教の成立であり、それは例えばユダヤ人の場合であり、そしてより広範囲の、少なくとも相対的に非戦士的な、しかしながら祭司層が自ら組織化した所では、、祭司層の生計と権勢の維持のために、次第に重要となった社会諸層の成立であった。祭司層は、この社会諸層の様々な特別な徳性を、つまりこれらの社会層の、単純さ、忍耐強い困窮への順応、所与の権威の従順な甘受、不正に対しての好意的な許容と寛大さ、そしてそれらはまたまさに倫理的な神と祭司自身への屈服・服従に役に立つ諸徳性であった場合には、そういったものとしての諸徳性をそれだけいっそう選択の余地なく受け入れざるを得なかったのである。そしてさらにはそういった諸特性の全てをある程度まで有力者の宗教的な基本徳性：気前のよい慈善、を補完するものとして位置付けられ、そしてそう言った諸徳性自身が、そういった有力者達によって保護された者達について、家父長制的な緊急時の援助者達自身によって期待さ

れ望まれる場合もそうである。様々な政治的な事情も協同して働くのであり、被支配者の倫理を次の場合にはそれだけいっそう宗教的に神々しいものとする。つまり、ある信仰が「教団」信仰となる場合である。ユダヤでの預言は、対外政治の状況の現実的な認識において、列強の支配を神が嘉した運命として、順応を説いたのである。大衆の家畜化を、外国の支配者（つまりまずは組織的には古代ペルシア人[892]）と同様に最終的にはまたその民族自身の権力者達もまた、その者達によって承認された祭司達に割当て、そしてそういった家畜化は、祭司達の個人として戦士的ではない活動と、至る所で特別に効果的な女性への宗教的動機の働きかけと結び付いて、その宗教が次第に一般化していくに連れて、被支配者のそういった本質的に女性的な諸徳性を特別に宗教的に評価する、次第に強まっていく正当化の理由付けも与えるのである。しかしながら、このような祭司によって組織された道徳における「奴隷反乱[893]」だけではなく、禁欲的でありまた取り分け神秘的な個々人の個人的な救済への希求の成長の全てもまた、既に見て来たように[894]、伝統から解放された者達を、自律性によって、同じ方向に導く。しかし典型的な外的な諸状況もまたそれを強化する方向に働く。例えば普遍的な信仰と（相対的に）社会的な統一文化（インドのように）に対しての、個々のそして極めて短期しか続かない権力形態の無意味に見える変遷と同様に、それとは丁度逆にまた、大世界帝国においての、権力を巡る全ての闘争の普遍的な平定と根絶もその例であり、そして特に政治的支配の官僚制化（ローマ帝国のように）もそうであり、従って政治的・社会的な、戦士による権力闘争と社会的な地位を巡る闘争に結び付けられた利害の根底を揺るがす、全ての契機は、反政治的な現世拒絶と暴力を拒否する宗教的な兄弟愛倫理の発展と同じ方向にて、非常に強く作用するのである。

「社会政治的な」利害からではなく、また［そう考える人もいるであろうが］おそらくは「プロレタリア的な」本能からではもなく、まさに完全にこういった利害を禁止することから、非政治的なキリスト教的な愛の宗教の力が成長して来たのであり、それとまさに同様に全ての救済説と教団信仰の増大する意味

---

892 古代ペルシアのアケメネス朝のキュロス 2 世は、バビロン捕囚にあったユダヤ人を解放し、また寛容な統治でユダヤ人の信仰の保持を許した。

893 以前も登場しているが、ニーチェが「道徳の系譜」の中で、ルサンチマンの感情により、現世での強者の道徳を「悪」として価値観をひっくり返すことの形容。

894 本翻訳の P.281 他。

も一般的に、ローマの帝政期である 1・2 世紀以来そうであった。その場合に、反政治的な救済諸信仰の担い手となるのは、被支配層とその道徳的な奴隷反乱だけでは全くなく、また多くの場合それらは一度も主要なものであったこともなく、何よりも担い手になったのは政治に無関心な、何故なら影響力を持っていなかったか、あるいは政治に嫌気が差した教養層であった。

まったく普遍的な経験：権力はそれ自らの中から更に権力を生み出すこと、どこにおいても社会的・経済的な支配の利害は、非常に理想的な改革運動と、更には様々な革命運動と結婚していること、不正に対しての暴力の行使は、最終的には、より大きな正義の勝利ではなく、より強い権力か抜け目のなさの勝利につながるということ、そういった経験は、少なくとも知的な非利害関係者達には、隠されたままでいることはなく、そして常に新たに、非常に徹底した兄弟愛倫理の要求を生み出す：悪しき者に暴力によって抵抗するな、という教えは仏教とイエスの説教に共通している。しかしそういった要求はまたそれ以外にも特別に神秘的な諸信仰もその中に取り込むのであり、何故ならば神秘的な救済の希求は、現世で名前を隠すことを唯一の救いの確証として求める行為の極小化と結び付いて、こうした従順さと自己放棄の態度を要求し、またどこにおいても、そういった救済の希求に適合的な、純粋に心理学的に無世界主義的で対象の無い愛の感情から、そういった態度を生み出しているに違いないのである。全ての純粋な主知主義はしかし、そういった神秘的な方向に向かうチャンスをその中に持っている。これとは反対に現世内禁欲は、政治的な権力秩序の存立を容認することが可能であり、現世内禁欲は権力秩序の存立を、合理的・倫理的な現世の改造と罪の抑制の手段として評価するのである。しかしながら、権力秩序と手と手を取り合うことは、ここでは経済的な経営上の利害のように容易なことでは全くない。というのは、私的な経済的経営とは比較にならないほど高い程度で、人間の平均的資質、妥協、狡猾さ、そして他の倫理的には嫌悪感を抱かせる諸手段とそして取り分けそういった人間の利用、それに並んで全ての目的の相対化、そういった諸々のことに焦点を合わすような本来的に政治的な活動を、倫理的・厳格主義的な諸要求を放棄するまでに、必要とするからである。これについて非常に注目すべきことは、高名なマカベア家の

支配[895] の下で、自由を目指した戦争の当初の熱狂が冷めた後では、まさしく非常に敬虔なユダヤ人の下である党派が発生し、その党派は自国の王政よりも外国の支配の方を選んだのであるが[896]、それは多くのピューリタン的な宗派がただ［苦難の］十字架を背負っている教会のみを、つまり不信心者によって支配されて［迫害や弾圧を受けている］教会のみを、それ自体が信仰の真正さが保証された教会と見なした、というのと似ている[897]。この両方の事例で、一方では、信仰の真正さはただ殉教によってのみ確証されうるという考え方が働いており、他方ではしかし、真正な宗教的な諸徳性で、妥協の無い合理的倫理と同様に、その一方で無世界主義的な兄弟愛のようなものもまた、政治的な暴力装置の内部ではその実現の場を見出すことが出来ないという原則的な考え方も働いている。現世内禁欲と国家の活動の最小化（「マンチェスター主義[898]」）の同質性は、この点がその一つの源泉なのである。

禁欲的倫理と、また同様に神秘主義的な兄弟愛の心情の、全ての政治的な形成体の根底にある暴力装置との衝突は、非常に様々に異なった種類の緊張と和解の形態を成熟・洗練させた。宗教と政治の間の緊張は、儒教におけるように、当該の宗教が精霊崇拝や単なる魔術に留まっており、そしてその倫理がしかしながらただ教養のある人の賢明な現世適合である場合には、もっともわずかなものでしかない。他方においても、信仰が暴力的な宣教を義務とする場合には、例えば古イスラム教のように、暴力装置との衝突はまったく発生しないが、普遍主義的な改宗は意識的に放棄され、そして異教徒を、支配する教団の

---

[895] BC166～BC142 年にかけて、ユダヤ人はセレウコス朝シリアからの自立を目指した戦いを行った。ユダス＝マカバイオス（マカベウスのユダ）に率いられた長期の戦いの結果、ユダヤ人は自治を得て、マカベア家によるハスモン朝が成立した。その後かつてのイスラエルの領土を回復したが、やがて内紛で衰え、ローマの支援を受けたヘロデ王により BC37 年に滅ばされた。ヘンデルが作曲したオラトリオ「マカベウスのユダ」の中の「見よ、勇者は帰りぬ」は表彰台の音楽としてあまりにも有名。

[896] ハスモン朝で、マカベア家の世襲の政教一体体制に対して反発した敬虔派（ハシディーム）と呼ばれる一派が起こり、これが後のファリサイ派の原形となった。この派は、セレウコス朝のデメトリオス 3 世を呼び込んで、マカベア家の王ヤンナイオスと戦わせたことすらある。

[897] ハスモン朝の敬虔派が、マカベア家というユダヤ人の王朝の下にあるよりも、むしろ異国の支配を受けて弾圧されている時の方が真正の信仰を保てると考えていたのが、ピューリタンが［国教会ではないので］迫害されている教会だけを真正なものと認めたのに、宗教の政治との関係という点で似ているということ。

[898] 産業革命で工業として発展したマンチェスターで生まれた、穀物法に反対し自由貿易を主張した考え方。但しそれが発生した理由の大半は経済的な利益に基づくものであることに注意。

基本義務として捧げられた信仰戦争の支配下に組み入れる、という形の征服は、しかし被征服者の救済については目的としては持っていなかったのである。何故ならばこうした儒教や古イスラム教の場合は、普遍的な救済宗教ではまったくないからである。神が嘉する状態というのは、まさしくその信者による、忍耐強い不信心者に対しての暴力による支配であり、それ故に暴力行使それ自身は何の問題もない。今度は現世内禁欲の場合は、それが、極端なカルヴィニズムにおけるように、「本当の」教会に所属する宗教的な練達者［Virtuosen］が、罪にあふれた現世について、その飼い慣らしを、神が嘉することと位置付ける場合に、こうした暴力の認容と一定の類似性を示しており、その例としてはニューイングランドにおける神権政治[899] があり、明確に主張されていた訳ではないが、しかし実践において、もちろんあらゆる妥協付きではあったが、その基本に置かれていた。

［宗教と暴力の間の］闘争はしかし次の場合でも存在しない。それは、インドでの主知主義的救済教説におけるように、（仏教、ジャイナ教）あらゆる現世と行為への関係は、その教説の中において除去され、自分達による暴力行使も、そして政治権力に対する抵抗も絶対的に禁止され、しかしまたそういった暴力や反抗の対象すら存在していない場合である。具体的な宗教の諸戒律と、具体的な国家の諸要求の間の事実上の個別の闘争は次の場合には存在していた。それは、ある信仰が、政治的に他の階層との同等の権利から締め出された集団によるパーリア宗教で、しかしその［神との］契約は、神の力による正当なカースト階層の再構築を約束しているのであり、それはユダヤ教においてのようにであり、それは国家と権力を決して否定しておらず、むしろその反対に、少なくともハドリアヌス帝によるエルサレムの神殿破壊[900] までは、メシ

---

[899] チャールズ 1 世による専制の期間を中心として、1641 年までに 20,000 人を超えるピューリタンがアメリカに渡りニューイングランドに入植した。それから 1728 年まで、ピューリタンが教会組織そのものを政府とした神権政治を実施した。

[900] エルサレムのヤハウェ神殿は、紀元 70 年の第一次ユダヤ戦争の時にティトゥスによって火をかけられ焼け落ちた。更にその後ハドリアヌス帝が紀元 130 年にエルサレムをローマの植民市に変え、さらに神殿の残骸も撤去してユピテル神殿を建てようとして、第二次ユダヤ戦争（バル・コクバの乱）の原因となった。この戦争にユダヤ人が負けたことによって、ユダヤ人はエルサレムから完全に追放される、いわゆるディアスポラ（民族離散）が決定的になった。（ディアスポラそのものは、部分的にはそれ以前からあった。）

アという考え方において、自分達本来の政治的な権力を持った支配者を待望していたのである。

宗教と暴力との間の闘争は、次の場合には殉教かあるいは暴力による支配の受動的で反政治的な忍耐へと至る。その場合とは、あるゲマインデ信仰が全ての暴力の行使も神意に反することとして否認し、そしてそれから遠ざかることをそのゲマインデの成員に実質的に徹底するが、しかしその際には絶対的な現世逃避という帰結に至るのではなく、そうではなく何らかの形で現世の内部に留まろうと欲する場合である。宗教的な無政府主義は、今までの歴史的経験によれば、ただ短期的な減少として成立したのみであり、その原因は、それを成り立たせている信心深さの強度が、人的なカリスマに依存しているからである。ただ単純に無政府主義ではなく、原則的に平和主義的な基礎の上に作られた独立の政治的な形成体は、実在していた。その内もっとも重要なものは、ペンシルベニアにおけるクエーカー教徒の植民地［Gemeinwesen[901]］で、事実上二世代に渡る期間［1681 年～1776 年］継続し、それは隣接する全ての諸植民地とは対象的であり、ネイティブ・アメリカンに対して暴力を用いることがなく共存し[902]、繁栄した。それは、植民地列強の武装闘争が平和主義を擬制に変えるまで続いたが、最終的にはアメリカ独立戦争が、［自由・平等といった］クェーカー教団の根本的な原理を名分として行われながら、しかし正統なクエーカー教徒が無抵抗主義を理由として戦闘へ参加することなく遂行され、そのことはこの無抵抗主義という原理をまた内部的に深く傷つけることとなった。そしてクエーカー教徒達は、彼ららしい、他の考え方をする者達を寛容に許容するやり方によって、他ならぬペンシルベニアにおいてさえ、まず手始めに常に痛みを感じるような選挙区割りを押しつけられ[903]、最終的にはそれどころか共同統

---

901 政治的共同体、国家という意味。前の箇所では der Quäkerstaat（クェーカー国家）という表現をヴェーバーは使っていた。実際はイングランド国王から認可された植民地。訳注 692 参照。

902 確かに暴力は用いなかったが、「歩行契約」という悪名高い契約によって、先住のレナペ族他の土地をある意味だまし取っている。なのでここでのヴェーバーの記述は割り引いて読むべきである。（一人の男が 1 日半歩ける所までの土地を得ることが出来るという契約で、実際には植民地でもっとも足の速いものを使い、広大な土地を奪った。）

903 ペンシルベニアのクエーカー植民地では、当初はクエーカー教徒が多く住む東部から多くの議員が選ばれるような一種のゲリマンダリングが行われていたが、寛容政策の結果としてアイルランド系、ドイツ系、ピューリタンなどの移民が増え、その区割りが維持出来なくなり修正されたということ。

治から締め出されてしまった[904] のである。原理的な受動的非政治主義は、典型的なものとしては真正なメノナイト[905] と、またそれと同様に大部分の再洗礼派系の諸教団に見られるが、一般的にはしかしまた多数の、特にロシアでの、様々に異なった動機を持ち、また世界の非常に様々な地域にて見られる諸教派が固持しているのであるが、その絶対的な従順さにおいて、それは暴力行使の否認から発生するのであるが、主として個人による軍務への従事が要求される場合においてのみ、激しい衝突を引き起こした。完全には非政治的ではない諸教派の特に戦争に対しての態度は、様々に異なったものであったのであり、その態度が信仰の自由を政治権力からの侵害に対して守ることに関してであったり、また純粋に政治的な諸戦争に関してであったかによってで、異なっていた。これら二つの戦争という形での暴力行使の類型は、両極端の二つの格率をそれぞれ代表するものである：ある一面では外国人による［異教徒による］暴力の純粋に受動的な忍耐であり、また自分自身が暴力行使に参加することへの反抗であって場合によっては個人的な殉教という結果を伴うものである。こうした暴力行使に対する態度は、ただ完全に現世に関心を持たない神秘主義の非政治主義と原則的に平和主義的なタイプの現世内禁欲の態度に限定される訳ではなく、宗教的な迫害に対しては、個人的な信仰を重んじる純粋な宗教性の場合もまた、そういった態度を結果として取るのであり、というのはそういう宗教性は、神の意図した合理的な外的秩序と、同じく神の意図した合理的な現世の統治というものを知らないからである。ルターは、信仰戦争も、かつまた信仰による革命も、直ちに否定していた。他方では、最低限信仰への迫害に対しては暴力によって抵抗するという立場が存在する。信仰による革命は、現世内禁欲的な合理主義に、それは神聖な、神が意図した現世の秩序を知っているが、もっとも近い所に位置する。そのようにキリスト教の内部では、特にカルヴィニズムにおいては、専制君主に対して暴力的手段を用いても信仰を守ることが義務とされている（もっとも、そのアンシュタルト的教会という性格[906] に適合することとして、カルヴァン

---

[904] 1754 年に始まったフレンチ・インディアン戦争の結果として、1756 年にペンシルベニアの総督と評議会がネイティブ・アメリカンの部族に対して宣戦布告した事態に臨んで、クエーカー教徒の議員がそれが自身の宗教的信条に反するとして一斉辞職せざるを得なくなったことを言っている。

[905] 訳注 415 参照。

[906] アンシュタルトはそれに所属するメンバーが、生まれながらにしてその中に組み入れられる公的施設といった意味だが、カルヴィニズムの場合はジュネーブでの神権政治に見られるように、そこの住民全員を有無を言わさずその中に組み入れようとした点でアンシュタルト的であり、また教会が信徒の私生活にまで事細かに渉するという点でもそうであった。

自身においては、そういった暴力の行使は、ただ職業的－身分的な教会の討議機関による発議があった場合に限られていた）。宣教のために戦争という手段を取る諸宗教とその派生集団は、例えばマフディー派その他のイスラム教の教派がそうであるが、更にまたイスラム教の影響を受けた、折衷的な、当初には平和主義的でさえあった、ヒンドゥー教の教派であるシーク教[907] も、自明のこととしてまた信仰による革命の義務も知っている。宗教には影響しない純粋に政治的な諸戦争に関しては、それに対して、お互いに対立する二つの立場のそれぞれの代表者は、事情によっては実際には全く逆の立場を取る。倫理的に合理的な諸要求を政治的な世界に対して突きつける諸信仰は、純粋に政治的な諸戦争に対しては、本質的に否定的な立場を取らざるを得ず、それは現世の諸秩序を所与のものとして、そして相対的に無関心なものとして受け止めるような信仰に比べてよりそうである。無敵のクロムウェルの鉄騎隊は、強制的な徴兵の廃止の請願書を議会に提出したが、その理由はクリスチャンは、その戦争の義が分自身の良心にかけて是認できるものについてのみ、参加を許されると考えたからである[908]。傭兵軍は、この見地からは相対的に道徳にかなった制度として見なされねばならなかったが、その理由は、それぞれの傭兵がその制度について、神と自己の良心への適合を見極めて、その職業に就くかどうかを決めているからである。国家による暴力の行使は、しかし次の場合に限って道徳である。それはその暴力行使が神の栄誉のために罪業を制御し、神に対しての不正を拒絶する、つまり信仰上の諸目的に適合する場合である。ルターの場合はそれに対して、信仰戦争、信仰上の目的での革命、そして積極的な抵抗も絶対的に否定すべきものであったが、政治的な諸戦争においては、世俗の政府は、その領域は合理的な宗教上の諸要求とは全く接触しないのであるが、それ自身のみがある戦争の正義について責任があるのであり、そしてその臣民は、その者がここでの正義について、他の全てのものと同様に、その者の神への関係を損ったりしない限りは、また積極的に従ったとしても、その良心においてそのことで呵責を感じることはないのである。

---

907 シーク教は輪廻転生は認めるものの、カーストは否定しており、更にはヴェーバーも書いているようにイスラム教の影響も強く、必ずしもヒンドゥー教の教派とは言えず、今日では独立した宗教と認識されている。

908 イエスは山上の垂訓で暴力そのものを否定しており、正義の戦いなら OK という考え方を作り出したのはアウグスティヌスを始めとする後世の人達である。

古代の、そして中世のキリスト教の国家総体への態度はしかしながら、揺れ動いていた、あるいはより正確に言えば：次に挙げるようにどこに重点を置くかが移り変わっていた：1．存立していたローマ帝国を全く忌み嫌うこと、ローマ帝国の継続は、世の中が終末を迎えるまで、古代が終わる頃においては全ての人が、キリスト教徒もまた、反キリストの支配として、自明のことと受け取っていた。-2．国家に対する全くの無関心、つまりは（常に繰り返される不正な）暴力を受動的に耐え忍ぶこと、そこからまた全ての宗教的に、直接には救済を脅かすことのない強制により応じざるを得ない諸事項の履行となり、それ故に特に税の納付；「カエサルのものはカエサルへ（納めるべきである）[909]」ということになり、それが意味するのは例えば、近代的な宥和的な態度がそうしようとするような、積極的な承認ではなく、まさしく絶対的な現世の活動への無関心なのである。-3．具体的な［国家などの］政治的共同組織から距離を取ること、その理由は次の通りで、またその限りにおいてであるが、つまりそういった組織への参加が必然的に（皇帝崇拝という）罪をもたらすのであり、しかし当局の積極的な承認は、また不信心者の承認も、ともかくも神の望まれたこととして、それ自体がまた罪であるとしても、しかしながら、全ての現世秩序が神が定めた人間の罪に対する罰であるように、それはアダムの原罪によって我々にもたらされたものであるが、そうした現世秩序はクリスチャンが従順に自分自身に受け取らなければならないものだからである。-4．当局を積極的に評価すること、それが不信心者によるものであっても、それは罪の状態にあっては不可欠な、既に宗教的に光を受ける啓示を受けていない異教徒の、神が与え給うた自然な認識によって見た場合でも、非難すべき罪の制御の手段としてであり、そして全ての神が望まれた現世内存在の一般的な条件としてである。－－以上の四つの立場の内、最初の二つは主に終末論的な期待の高まった時期のものであり、しかしまた後代になって、その時々に常に新たな形で出現してきている。四番目の立場については、古代のキリスト教が、それが国家宗教として認定された後になっても、原則的に、そこから実際には抜け出さなかった立場である。キリスト教と国家との関係の大きな変動は、むしろようやく中世の教会において完成し、それについてはトレルチ[910] の諸研究が的確に解明した通りである。

---

[909] マタイ 22：21 など。

[910] Ernst Troeltsch、1865～1923 年、ドイツの神学者、ヴェーバーが「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で指摘したプロテスタンティズムの資本主義への影響についての研究を更に進め、宗教改革の歴史的意義をより深く解明した。またヴェーバーの盟友でもあり、神学の面で多くヴェーバーにア

その当時キリスト教がその中に自己を見出した問題はしかし、なるほど確かにキリスト教にだけ限定された問題ではないが、しかしそうはいってもある部分では宗教内の、別の部分では宗教外の諸理由に基づくものであり、ただキリスト教においてのみ、そのような問題性として役立たされている。ここで問題となっているのは、いわゆる「自然法」の、一方は宗教的な諸啓示に対しての、他方では能動的な政治的な形成物とその振る舞いに対しての、位置付けである。それについては、部分的には機会を見て宗教的ゲマインシャフトの諸形態の所で、また部分的には支配形態の議論において、なお手短に論じることになるであろう[911]。原則上は、ここではただ個々人の倫理についての［この問題の］解決の仕方のみを述べることとする：一般的な図式としては、その図式に従ってある宗教が、その宗教がある政治的な団体の中で優勢なものであり、その団体によって特権を与えられている場合に、そして特に次の場合に、その宗教がアンシュタルトによる恵みという信仰である場合、宗教的な倫理と非倫理的であるかあるいは反倫理的である生の諸要求との緊張関係を、現世の国家による、そして経済的な権力秩序の中において、解消しようとすることであるが、それはそれは倫理の、――禁欲的な形態とは対照的に――「有機的な」職業倫理という形態での相対化と差別化である。有機的な[912] 職業倫理が部分的に受け入れているのは次のものである。それは例えばトマス・アクィナスが[913]――トレルチが正当にも強調したように[914]――ストア派的[915] な古代のキリス

ドバイスしている。Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen（1912 年）、P.178f など。（この論文は出版より前にアルヒーフ誌に掲載されていたので、ヴェーバーは出版の時期よりも前にその内容については知っていた。）

911 宗教ゲマインシャフテンの中でこの先「自然法」が論じられている箇所はなく、また「支配」においてもそれは存在しない。また「経済と社会」全体では「法」の中で自然法が論じられている。前後参照句が必ずしも実現されていなかったり、また矛盾している一つの例となる箇所であろう。

912 全集注によれば、中世の教会が世俗社会とのある意味一体化を果たし、現世の職業がある意味その身体の一部として組み込まれた、という意味。

913 トマス・アクィナスは「神学大全」で人間は神の似姿として創られたという点では平等ではあるものの、神は世界の多様性を実現するために、それぞれの人間に差異を与えた、と説いた。

914 この部分は全集注によれば、トレルチが 1910 年のドイツ社会学者会議で述べた内容に基づいているが、その内容は「教会が相対的な自然法と絶対的な自然法の区別について、ストア派的な二つの区別の考え方を受け入れたることによって、自身の中に取り入れた。」であり、ヴェーバーがここでトレルチに言及しているのはかなりの論理的飛躍がある。

915 ストア派は社会的な地位や財産といった外面的な差異は重要ではなく、人は等しく理性（ロゴス）を与えられた平等な存在であると主張した。

ト教の教えである、普遍的な無政府状態にあるような人間の平等という黄金時代と天国的な始原状態に対して反対した、そういった考え方は既に、アニミズム的な霊魂・あの世の信仰に多様な形で良く知られているイメージでもあり[916]、自然な、また全ての罪の結果を見ないようにした場合のものであるが、［そうではなくて］純粋に自然な人間の差異、それは現世と来世の運命においての身分的な差異によって条件付けられたものであるが、そうった差異である[917]。それに並んでしかしそこから形而上学として演繹的に導かれるのは、生においての暴力的な諸関係である。原罪によってか、業の因果律によってか、あるいは二元論的に説明される現世の荒廃によってか、人間は暴力、困窮、苦難、無情さを、特にまた身分的・階級状態の差異をも耐え忍ばなければならないよう、宣告されているのである。いまや様々な職業やカースト階層は天命・摂理によってこのように配置されるので、各人にはそういった職業やカーストについて、それぞれの特別で避けることの出来ない、神の意志による、または非人間的な現世秩序によって規定された課題が割り当てられ、そしてそれによって各人には異なった諸要求が適用される。そういった様々な宗教やカースト階層は、ある有機体の個々の構成部分と等価である。そこから生じる人間同士の権力的な諸関係は、神の意志による権威的な諸関係であり、それに対する反抗や、あるいは他の生の諸要求を、身分的な階層順位に適合するものより重視することは、神に逆らう、そして神聖な伝統を毀損する被造物の高慢さである。このような有機的な秩序の内部では、信仰の達人［Virtuosen］にとって、その信仰の性格が禁欲的なものであれ、瞑想的なものであれ、全く同様にその者達の特別な課題：余剰の善行の宝庫[918] の創造、そこからアンシュタルトによる恵みが施されるのであるが、が割り当てられ、さらに諸侯、兵士、職人、そして農民と同様に特別な機能が割り当てられる。啓示された真実と真正な愛の心情に服従することによって、まさにこの秩序の内部において、個々の者は現世での幸福と来世での報賞を得るのである。イスラム教においては、こういった「有機的」概念と全体の問題点は縁遠いものであったが、その理由は

---

916 ここは素直に文面通り読むと、「人間の差異」という考え方がアニミズムで一般的となるが、一般的なアニミズム理解と全く逆であり、訳者は「アニミズムでは人間平等的」と判断して訳している。

917 この議論は例によって独断的であり、トマスの人間差異論は神が世界の多様性を実現するためにそうした、というもので、トマスはそれによって人間の運命が決定付けられてると言っているのではない。

918 訳注 760 参照。

イスラム教は普遍救済説を放棄しており、理想的な現世の身分的階層設定を、支配する信者と不信心者という形で、不信心者は信者に生計に資するものを提供するとし、その他の点ではしかし、そうした不信者の、イスラム教に対して全く関係のない本来の生活上の諸々の事の規制の実際については、完全にパーリア民族自身に委ねるという形を計画したからである。信仰の達人［Virtuosen］にその役目が割り当てられる場合でも[919]、神秘主義的な救済追求及び禁欲的な信仰とアンシュタルトとなっている正統との間にはなお争闘が発生するのであり[920]、さらには、能動的で神聖な法規範が成立していた所ではどこでも、成立していたのは神聖法及び世俗法との間の摩擦、そして神政政治の体制においての正統性への疑問であるが、しかし根本的には宗教的な倫理と世俗的な秩序一般との間の、［葛藤を解決する］最終的な宗教的自然法の問題なのではない。それに対してインドの諸法典は、有機的・伝統主義的な職業倫理を同様の図式の中で、確立しているが、それはただ中世のカトリック教会の教えより、さらには最高度に貧弱なルター派の status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus[921]［教会身分、政治身分、家政身分］の教義に比べてもより徹底したものである。実際の所、インドにおける身分的な秩序は、我々が先に見たとおり[922]、まさにカースト倫理として特別な救済教説と結び付いたものである：先に続いて行く輪廻転生での次の現世での、更なる上の階層への上昇のチャンスが、まさにそれがまた社会的にどれほど卑しまれていようとも、自分自身のカーストの義務を果たすことと一体化されている、ということである。この救済教説はそれによって、現世秩序の受容という意味でもっとも根源的に、それもまさに最下層のカーストにおいて作用を及ぼしており、そういった最下層カーストにとっては輪廻転生で得ることが出来るものがもっとも多いのである。キリスト教の中世の、短い現世存在においての身分的な差異を、時間

---

919 文頭の Hier がこのことを指しているというのは全集注による。

920 有名な例としては、14 世紀のヨハネス 22 世などによる、フランシスコ会のスピリチュアル派への迫害がある。聖書の教えに従って清貧を守っている修道士達が多く火刑に処せられた。この弾圧は単純な正統－異端問題ではなく、むしろキリスト教的にはもっとも純粋な「原理主義的」正統派が「体制的」正統派であるローマ教会に弾圧されたということである。訳注 870、871 参照。

921 ルターは伝統的な身分制を批判したものの、現世が無秩序に陥ることを嫌っており、新たに提唱したもので、順位があるのではなく神が定めた平等な関係とした。この考え方はドイツ農民戦争でルターが農民の反乱を政治身分である諸侯に逆らうものとして、諸侯に徹底的な弾圧を求めた背景となっている。

922 本日本語訳の P.58 参照。

的に「永遠な」来るべき世における存在に移し替えることで恆久化するということはーー例えばベアトリーチェが天国で説明しているように[923]ーーインドでの神義論[924] では馬鹿げたことに見えたであろうし、そうした恒久化は有機的な職業倫理の厳格な伝統主義から、確かに実際においてまさに輪廻転生においての全ての無限の未来への希望を奪い取ることになり、さらにはそれ故に、常により高められた現世存在ということを信じている敬虔なヒンドゥー教徒の可能性をも奪い取ることになる。うした恒久化の作用はそこから、また純粋に宗教的に見た場合でも、伝統的な職業編成の支持母体としては、輪廻転生の教説の別の種類の諸約束に対しての鉄のように強固なカーストの固定化に比べれば、はるかに不確実なものであった。その外にしかし、中世のまたルター派の伝統主義的職業倫理は、また純粋に事実として、ある次第に衰えていく一般的な諸前提の上に安んじており、その諸前提とは、両者と儒教倫理に共通のものである：つまり経済的かつ政治的な権力諸関係の純粋に人格主義的な性格であり、その性格においては、司法と特に行政は人的な服従諸関係が効果を及ぼす一つの世界であり、そこでの統治は自由裁量と慈悲、怒りと愛、取り分けしかし家族的な関係と見なされる、支配する側と服従する側の相互の恭順によって行われている。そういった人格主義は、そのように権力諸関係の一つではあるが、そこにおいては、他の全ての純粋に人的な関係においてと同じ意味での、倫理的諸要求を設定することが出来る。しかし、ただ近代のプロレタリアートの「主人のいない奴隷」（ワーグナー[925]）だけではなく、取り分けロマン主義によって嫌われた「国家というならず者[926]」である合理的な国家アンシュタルトの世界もまた、もはやこうした人格主義的な性格をまったく備えておらず、

---

[923] ダンテの「神曲」に出てくるベアトリーチェは生前は元々名門貴族の娘であり、ダンテはそれに対し下級貴族または実質市民階級であり歴然とした身分差があった。それに対し天国でのベアトリーチェはダンテに対し、地上の身分制度は天国では一切意味を持たないと説明する。

[924] 繰り返しになるがインドでは神義論という考え方そのものが成立していない。

[925] Adolf Heinrich Gotthilf Wagner、1835～1917 年、ドイツの経済学者で、国家社会主義や講壇社会主義の代表的論客。

[926] Racker von Staat、Racker は「ごろつき、ならず者、盗賊」と言った意味。全体で「国会というならず者」という意味。語源としては諸説あるが、ある農民がヴィルヘルム 4 世に宛てた手紙で「皇帝陛下に税金を納めるのはやぶさかではないが、あの国家というならず者には納めたくない」に拠るというのが一つ。19 世紀後半のドイツで一種の流行語のようになった。

それについては後で詳しく述べることとする[927]。人が他人の身分・地位・立場［Ansehen］によって振る舞い方を変えなければならないということは、人格主義的な身分秩序自身には自明のことであり、ただどういう意味でかがその時々に、またトマス・アクィナスにおいても、問題にされるのである。「相手がどういう［立場・身分・地位の］人であるかに関係無く」、「怒りと偏見なしに[928]」、つまり憎しみもなく、それ故に偏愛もなく、恣意もなく、それ故に愛顧もなく、物的な職業義務として、具体的な人的な関係に拠るのではなく、ホモ・ポリティクス［政治的人間］とまさしく同様にホモ・エコノミクス［経済的人間］[929]も、今日ではそれぞれの課題をまさに、その者がそういった課題を近代的な権力秩序の合理的な規則という意味でもっとも理想的な形で遂行する場合に、解決するのである。個人的な怒りや復讐の必要性からではなく、と同じであり、またヤハウェの激しい復讐への渇望とは反対である。内政上の暴力行その個人とはまったく関係なしに、物的な諸規範と諸目的のために、近代の司法は犯罪者を生から死へと導くが、それは端的には司法における固有の合理的な自律性のためにそうするのであり、それは例えば非人格的な業［ごう］による因果応報使は、次第次第に「法治国家の秩序」へと物化されて行くが、――それは宗教的に見た場合には、ただ残忍さの最も効果的な擬態に過ぎない。しかしながら総体としての政治は、自身を物的な国家理性、［官吏の］服務規程、そして絶対的な――宗教的に見た場合には、ほとんど避け難く完全に無意味なのであるが――外部と内部での権力の配分の維持という自己目的へと方向付けていくのである。それによって初めて総体としての政治は、ある見込みと、ある固有の合理的な、それについてナポレオンが時折華やかに表現した[930] 信じがたいほど素晴らしき自己の情熱を獲得するのであり、その情熱は全ての兄弟愛倫理にとっては、合理的な経済諸秩序と同じく、根底の部分で疎遠に見えるものになるのである。

---

927 ここの前方参照の箇所は不明。書かれなかった可能性が高い。敢えて挙げれば近代的な官僚制に関する議論の箇所か。

928 sine ira et studio、ローマの歴史家タキトゥスの「年代記」の冒頭に書かれた章句。

929 ホモ・ポリティクス［政治的人間］もホモ・エコノミクス［経済的人間］も、人間の政治的・経済的な要素だけを純粋に取り出した仮想的な人間像のこと。近代経済学の仮定する経済的に合理的な行動はホモ・エコノミクスのものである。

930 全集の注によれば具体的な発言内容は不明。ただナポレオンは政治の中に、革命防衛、祖国愛といった感情的要素を巧みに導入したので、それに関連する発言（複数回）である可能性はある。

――今日の教会倫理がこういった状況に対して行おうとする様々な適応については、ここではより詳細に論じることはしない。本質的にはそういった諸適応が意味するのは、ケースバイケースでの状況との妥協であり、特にカトリック教会について考慮する限りでは取り分け、カトリック教会自身の、同様に次第に「教会理性」へという形に物化されてゆく祭司制度の権力的利害を［政治の場合と］同じ近代的手段とまた類似のそれによって保全することであり、そういった手段はこのような世俗的な権力志向にて用いられるものと同様である。実際に権力的支配の物化に内面で適合するのは――その支配の合理的・倫理的な留保事項についての適合であり、そういった留保事項にはそれ相応の問題があるが――ただ現世内禁欲の職業倫理のみである。暴力行使の合理化の事実上の諸結果についてはしかし、それらは様々な強さで、そしてまた様々な形で出て来る、人格主義的な英雄の心情とゲゼルシャフトの心情においての暴力性が、合理的な「国家」にまで進むというあの発展が起きたところでは、どこでもしばしば登場してくるものであるが、その暴力行使の諸結果には、非政治的感情の非合理性への逃避ということが随伴してくるのである。その場合の逃避先とは、神秘主義と無世界主義的な、絶対的「善行」の倫理であるか、あるいは宗教外の感情領域、取り分けエロスの非合理性である。この最後の領域［エロス］の様々な力が一緒になることで、今やしかし救済諸宗教は同様に特別な緊張関係に陥ることとなる。そういった様々な力の中でも取り分けもっとも激しいものと一緒になることで、つまり性愛であるが、それは「本当の」または経済的・社会的な権力利害と威信に冠する利害と並んで、人間のゲマインシャフト行為の事実上の推移においてのもっとも普遍的な基本構成要素である。

信仰の性に関した事柄への諸関係は、ある部分では意識され、別の部分では無意識の内に、またある部分では直接的に、別の部分では間接的に、非常に親密なものである。我々はそういった諸関係が成立している、魔術的でアニミズム的なイメージと象徴的意義の無数の関係については、我々には重要ではないものとして脇に置き、ごく少数の社会学的に重要な諸傾向のみに頼ることとする。まず第一には、性的な陶酔は、平信徒の初期段階の宗教でのゲマインシャフト行為の、典型的な構成要素である：つまりオルギア［乱痴気騒ぎ］の構成要素である。こうした性的な陶酔は、相対的に体系化された信仰においてもまた、時としては全く直接的にかつ意

図的にこうした働きを保っている。インドのシャクティ信仰[931] においては、未だにほとんど古代の男根崇拝と、生殖（人間の、家畜の、穀種の）を司る非常に多様の機能神の儀式のやり方に従ったそういった働きが残っている。しかしながら部分的には、そしてよりしばしば性愛的なオルギアは、他のオルギア的手段の本質的に望んではいなかった随伴現象であり、その手段とは特に舞踏によって引き起こされたエクスタシーである。近代のセクト[932] についてでもなお、フリスト派[933] における舞踏オルギアの例がある、――既に我々が見た通り[934]、そのセクトがスコプツィ[935]［去勢派］の形成のきっかけになっており、そのスコプツィはまさにそうした禁欲の敵となるような帰結を排除しようと志したのである。ある種の、非常に誤解されている諸制度、特に神殿売春[936] は、それはオルギア的礼拝と結び付いている。その実際の機能においては、それはそれ以外に非常にしばしば、旅行者である、宗教的に保護された商人のための売春宿の役割を引き受けるようになっており、そういった旅商人は確かに今日でもまた、事物の本性に従って、どこにおいても売春宿の典型的な顧客である。性的な非日常的オルギアの起源として、氏族や種族の内部的な、本来原初的な日常的制度としての「乱婚」に求める[937] のは、端的に馬鹿げている。

---

931 訳注 822 参照。

932 ヴェーバーは Sekte で、主としてプロテスタントの諸教派を意味し、時としてここの例のように現代の宗教社会学の分類では「セクト」（Sekte＝教派に比べよりラジカルで排他的なもの）と分類されるものも含めている。例えばゲルト・タイセン著、廣石望訳、「イエス運動――ある価値革命の社会史」では教会－教派－セクト－カルト集団の四分類を取っている。（該当書、P.159）

933 1645 年にロシアでダニロ・フィリポヴィッチによって創設されたセクトであり、厳格な禁欲主義を取る一方で、ラジェーニエという儀式で、激しく踊り回転しながら、自らを鞭打ってでトランス状態に入り、そのことで聖霊が自らの体に宿ると信じていた。

934 本日本語訳、P.208。但し、フリスト派からスコプツィが生まれた、といった説明はなく、単にスコプツィについて言及されているだけである。

935 訳注 422 参照。

936 古代メソポタミアの神殿で、巫女が寄進をした参拝者に神的な力を与えるという意味で性交渉を行ったという言い伝えがあり、ヘロドトスの「歴史」でも言及されているが、実際に制度化されていたものなのか実態については議論が多い。

937 バッハオーフェンの説。

さて、性的な陶酔オルギアは、既に見た通り[938]、明示的または隠然とした形で、性愛的な神への愛または救世主への愛へと純化されることがあり得る。その場合にはまた、そういった神または救世主への愛から、さらにはそれと並んで、他の種類の魔術的なイメージから、あるいは神殿売春から、性的な自己犠牲を宗教的に称揚すべき事柄にするということが萌芽する場合もあり得るが、我々はそういったことについては関心外とする。他方ではしかしながら、次のことは疑いようがない。つまり、またまさしく反性愛主義的な神秘主義のそして禁欲的諸信仰における相当な断片的部分が、性的な肉体的欲求を代償的に充足する、という効果を持っているということである。それにもかかわらず、我々に興味を抱かせるのは、宗教的な性愛への敵視であり、それは重要な諸点においてなお相当に疑問のある神経学的な諸関連ではなくて、我々の目的にとって「意義にかなった」諸関連である。というのは、性愛敵視の態度から無理矢理に読み取ろうとする「意義」は、神経学的には全く等しい状況においても、行動の上ではかなり高い程度に実践的には異なった結果となる場合があるからであり、そういった結果については我々はここではそれ以外で、またただ部分的にのみ立ち入ることとする。そういった結果の中でもっとも限定された形態としては：ただ礼拝における貞潔であり、つまり礼拝を執り行う祭司またはまた礼拝への参式者の、秘蹟の恵みの前提条件としての一時的な禁欲であり、そのことは主として、様々な形でタブーとしての規範と関連しており、それについては魔術的な、そして迷信的な、個々のケースについてはここでは関心を向けない諸動機によって、性的な領域が従属させられているのである。それに対して、祭司と宗教的練達者［Virtuosen］のカリスマ的な貞潔的禁欲は、つまりは継続的な禁欲であるが、主としてまさに次の考え方から発生する。つまり、貞潔が最高度の日常外的な振る舞いとして、部分的にはカリスマ的資質の徴候であり、別の部分では法悦的資質の源泉であり、それらはそれらなりに、魔術的な神強制の手段として利用されるという考え方である。後になって、西洋のキリスト教においてさらに特別なことは、司祭の独身制のために、本質的に一方では、教会の聖職者の倫理的な働きが禁欲的な修道僧のそれに劣っていないようにするという必要性であり、他方ではしかし聖職禄の事実上の世襲化を避ける[939] という教権制度上の利害が決定的であった。倫理的な信仰の発展段階において、他の二つの、典型的な形で意義のある、

---

[938] 本日本語訳の P204-205。

[939] 要するに聖職者に独身を強いることで子供を持たせないようにした、ということ。

性愛敵視に関係する事項が、魔術的な諸動機の様々に異なった諸類型を置き換えるようになる。その一つは、瞑想の力て現世から分離することによって、性的禁欲が神秘主義的な救済追求の中心的で不可欠の手段となることであり、現世による非常に強い誘惑は、被造物であることに結び付けられた［性］衝動において現れている：これが神秘的な現世逃避での立場である。あるいはもう一つは、禁欲においての前提である：合理的な禁欲における目覚めていること、自制、そして生活上の方法体系が、これらの唯一の、少なくともその最終的な形では決して合理的に形作られない行為の特別な非合理性によって、もっとも危険にさらされるということである。当然のこととして、これらの二つの両方によって動機づけられることもある。しかしながら、また例外なく、全ての本来的な預言とそしてまた非預言的な祭司達の体系化は、そういった二つの動機から性的な諸関係と関わり合っており、そしてそれも全くのところ同じ意味でである：まず第一に、性的なオルギア（ユダヤ教の祭司の「姦淫・婚外性行為」）の排除－－これは詳論して来た預言に特有の狂躁状態に対しての一般的な態度に相応しているが、－－しかしさらにまた、規制され聖なるものとされる「結婚制度」のための、自由な性的関係一般の排除である。このことは、ある預言者自身にも当てはまり、その預言者は個人としては、そして信仰戦士に対しての来世での約束に関して、性的な欲望を、遠慮なく許容しているが、その例としてはムハンマドがある（ムハンマドは彼自身に関しては良く知られている通り、クルアーンの自分自身に関するある章で、それ以外では有効であった妻の最大数の規定を免除させている[940]）。それまでは合法な形であった婚外恋愛と売春は、正統的なイスラム教では、今日に至るまで、他にはほとんど類例が見られないほど有効な結果を伴って、禁止されている。キリスト教とインドの現世外的禁欲にとっては、性愛を拒否する態度は自明なことである。絶対的・瞑想的な現世逃避の神秘主義的なインドの諸予言は、当然のことながら、完全な救済の前提条件として、全ての性的関係を拒絶する。しかし絶対的な現世適合の儒教倫理においても、非合法の性愛は低劣な非合理性と見なされ、その理由はそういった性愛は、士君子

[940] イスラム教では男性信徒に対し、4 人までの妻を持つことが認められている。（クルアーン 4:3）その一方でクルアーン第 33 章（部族同盟の章）第 50 節において、ムハンマドにはこの制限が適用されないとされ、ムハンマドは生涯で 10 人以上の妻を持った。この理由は敵対部族の娘と結婚することによる争いの回避や、あるいは未亡人や高齢の女性と結婚することでその者達を救済する、ということがあった。ヴェーバーは前の箇所でも、ムハンマドをアウグスティヌスと同列に扱い、「性欲に困っていた人」と描写していたが、ここでも同じで、書き方全体がイスラム教を「官能的宗教」とみなす当時の西欧の偏見、オリエンタリズムに基づいていると言わざるを得ない。

の内的な節度を妨げ、女性一般は非合理的で扱いにくい存在であるとされたからである[941]。モーセの十戒も、同様にインドの聖なる法と、インドの修行僧の予言の相対主義的な平信徒諸倫理も、姦淫を厳禁しており、そしてイエスの預言は、絶対的で別れることを許さない単婚制［一夫一婦制、モノガミー］の要求について、容認されうる正当な性愛の制限という点において、他の全ての預言を凌駕している；姦淫と売春は最初期のキリスト教においては、ほとんど唯一の絶対的な死に値する罪とされており、「ウニヴィラ[942]」は、ギリシア人とローマ人から単婚制という制度を受け入れてはいたが、しかし自由な離婚も存在していた、古代地中海世界において、キリスト教団を他から見分ける識別手段となっていた。女性と教団の中の女性に対する人的な扱いは、予言者達においては当然のことながら、その予言の性格によって、特にこういった女性に特有の感情性にどう対応するかで非常に異なっている。それによってもちろん、予言者（ブッダも含めて）は宗教的資質の豊かな女性がその足元にひれ伏すのを見るのを好んだし、また女性宣教者としても利用した（ピタゴラスのように[943]）ことは、しかしながら女性全般への扱いについては何も明らかにしていない。個々の女性がそういった場合で「聖なる」者であったとしても、人間の種別としての女性は罪の器である。ともかくも：ほとんど全てのオルギア的・秘教司祭としての宣教は、ディオニューソスのそれを含めて、少なくとも一時的かつ相対的には、婦人達の「解放」を促進していたし、それは他の宗教の諸傾向と女性によるヒステリー的な予言への拒絶がそれを覆い隠していない場合そうであり、そういった覆い隠しの例としてはブッダの弟子達があり[944]、また同様にキリスト教でも既にパウロの時にそうであり[945]、あるいは修道士の女性恐怖症、もっと

---

941 いわゆる「論語」陽貨第十七の「女子と小人は養い難し」をヴェーバーが言い換えているもの。

942 古代ローマにおいて、生涯一人の夫を守り、あるいは夫と死別しても他の男と再婚しなかった女性を貞淑な妻の理想として Univira （一人の男しか持たなかった女性の意味）と呼んで称賛した。

943 ピタゴラスは他の学派（教派）との競争もあって、女性の入門も許し、一時期にはその門下の 1 割弱が女性であったと言われる。特にその中でテアノは後にピタゴラス自身の妻になっている。テアノとその娘達を含む門下の女性達はピタゴラスの教えを宣教師として他に伝えた。

944 ここは前の箇所の「ブッダが宗教的資質に富んだ女性を足元にひれ伏させるのを好んだ」という箇所を合わせて、ブッダ自身が女性拒否ではなくその弟子達が女性を拒否したと読めるが、実際はブッダ自身が女性の出家に対して否定的であり、ブッダの養母であるマハーパジャーパティが多くの女性を連れて出家を願った時に、ブッダは三度これを拒絶している。

945 ここについても、パウロは 1 コリント 11:5 で条件は付けているものの女性の預言自体は認めているので例としては不適切。おそらくは 1 コリント 14:34–35 の「女性は集会では黙っていろ」の部分を誇張しているように見える。

も極端な例として例えばアルフォンソ・デ・リゴリ[946]の性的な神経衰弱[947] がある。女性の意味づけがもっとも強くなるのは、霊的な（ヒステリー的または秘蹟的な）意味においての場合であり、その例としてはまた多くの中国の教派の祭式が挙げられる。ゾロアスター教やイスラエルにおいてのように、女性による宣教ということがまったく行われていない場合には、女性の状態はもとから異なっている。法律で規制された婚姻ということそれ自体が、予言的・祭司的な倫理にとっては、例外なくその他のギリシア人、ローマ人、そして自らがこの点についての弁明を行っている全ての現世での倫理と全く一致して、「性愛的な」価値としてではなく、いわゆる「自然諸民族」の率直な見方と結び付けられて、ただ子供達を労働力と死者礼拝の担い手として産み育てるための、一つの経済的な制度として見なされているのである。古代ユダヤの新婚の夫が政治的義務［兵役］から自由にされるという動機付け：つまりその者がその新婚の愛を享受すべき[948] というのは、それ自体は非常に孤立したものである。旧約聖書でのオナンの罪[949]（膣外射精による避妊）への呪詛は、カトリック教会がそれを性行為での避妊を死に値する罪として忌み嫌うという形で受け継いでいるが、それが示しているのは、ユダヤ教においてもまた、先ほど言及した理由から合理的に緩められた性愛［に関しての制限］について、その結果に関してはまったく何の譲歩もしていなかった、ということである。正当な性生活というものを、そういった合理的な目的に制限することが、全ての現世内禁欲の立場であることは、取り分けピューリタニズムのそれであることは、自明のことである。他方神秘主義の側では、そのアノミー的で半オルギア的な帰結が、神秘主義の無世界主義的な愛の感情が、事情によっては神秘主義にそういう帰結をもたらすことがあり得たのであるが、そういった合理的目的の一義性を時々ではあったが狂わせたのである。予言者とそしてまた祭司の合理的な倫理の（合法的で通常の）性行為の価値を評価する態度表明は、純粋にそれ自体に対しては結局のところ、つまり宗教的なものと肉体的なものの最終的な関係については、一義的ではない。儒

---

946 Alfonso Maria de' Liguori、1696～1787 年、イタリアの司教でカトリックの聖人。

947 アルフォンソ・デ・リゴリは、極端な女性嫌いで、顔を合わせることも（実の母親を含めて）、握手などの身体的接触も避けた。しかしこれは性的神経衰弱ではなく、現代では「強迫観念（良心の呵責 / Scrupulosity）」、一種の強迫性障害と解釈されている。

948 旧約聖書、申命記 24:5「人が新妻をめとったならば、兵役に服さず、いかなる公務も課せられず、一年間は自分の家のためにすべてを免除される。彼は、めとった妻を喜ばせねばならない。」

949 旧約聖書、創世記 38:9。

教においてや同様に古ユダヤ教においても、部分的にはアニミズム的な、別の部分ではそれに倣って形成された、非常に普遍的に（またヴェーダやヒンドゥー教の倫理においても）広まった子孫というものの意味についてのイメージは、結果として子供を設けることへの直接的な命令を伴ったのであり、その結果、それに対して同じく積極的な結婚への命令が、既にタルムードの時代[950] のユダヤ教において、同様にイスラム教においても、少なくとも部分的には既に動機付けられており、その例としてはオリエントの諸教会での未婚の聖職者の（下位の）俸禄からの除外があり、つまりは平均的な人間にとっての性衝動は絶対に克服出来ないという考え方によって、そのためそういった性衝動についての正当な規制された排水口は開けておけねばならなかったのである[951]。この立場に一致するものは、インドの瞑想的な救済諸宗教の在家倫理の、優婆塞[952]［男性在家信者］に対する姦淫禁止を伴った限定だけでなく、パウロの立場[953] もまたそうであり、その立場については、彼においてはまたここでは関心を持たない神秘的な動機付けに従った、絶対的な禁欲の結果としての品位を純粋に宗教的練達者［Virtuosen］の個人的なカリスマと見なしていた結果であるが、さらには同様にカトリックにおける平信徒倫理の限定もまたそうである。ところがルターもまた同じ立場に立っていたのであるが、彼は婚姻の内部での性愛を最終的にはしかし、ただ姦淫を避けるための些少な悪であると見な

---

950 ユダヤ教の聖典であるタルムードは 2 世紀末頃から 5 世紀末ごろにかけて作成され、整備された。

951 ヴェーバーは宗教との関連でしか述べていないが、例えば古代ローマでは人口と軍事力を維持するという目的で、政治的・法律的に結婚と子作りを奨励する仕組みが導入されていた。例えば B.C.18 年の Lex Iulia de maritandis ordinibus と A.D.9 年の Lex Papia Poppaea は、未婚者や子のない既婚者に相続上の不利益を課し、逆に子供を持つ者には各種の特権を与えている。

952 Upāsaka は本来は優婆塞で、仏教における男性在家信者のこと。ジャイナ教では Upāsaka も一部で使われてはいるものの śrāvaka と言う方が一般的であり、これもヴェーバーが仏教とジャイナ教の区別がきちんと付いていない一例である。

953 パウロの立場が示されている、コリントの信徒への手紙一 7:1-9 は以下の通り：「そちらから書いてよこしたことについて言えば、男は女に触れない方がよい。しかし、みだらな行いを避けるために、男はめいめい自分の妻を持ち、また、女はめいめい自分の夫を持ちなさい。夫は妻に、その務めを果たし、同様に妻も夫にその務めを果たしなさい。妻は自分の体を意のままにする権利を持たず、夫がそれを持っています。同じように、夫も自分の体を意のままにする権利を持たず、妻がそれを持っているのです。互いに相手を拒んではいけません。ただ、納得しあったうえで、専ら祈りに時を過ごすためにしばらく別れ、また一緒になるというなら話は別です。あなたがたが自分を抑制する力がないのに乗じて、サタンが誘惑しないともかぎらないからです。もっとも、わたしは、そうしても差し支えないと言うのであって、そうしなさい、と命じるつもりはありません。わたしとしては、皆がわたしのように独りでいてほしい。しかし、人はそれぞれ神から賜物をいただいているのですから、人によって生き方が違います。未婚者とやもめに言いますが、皆わたしのように独りでいるのがよいでしょう。しかし、自分を抑制できなければ結婚しなさい。情欲に身を焦がすよりは、結婚した方がましだからです。」

し、そして神にとっての必要性、それはそういった悪を原罪によって生み出された欲情というものの克服不可能性の結果として、この種の正当な罪を「大目に見る」ということであるが、ーーある仮定としては、部分的にはムハンマドの立場にも似て、まずはただ限定的に拒絶すべきという、修行僧に反対する立場として説明されよう[954]。イエスによる神の領国では、注意してほしいのは：現世の未来の領国であるその領国には、性愛というものは存在しない[955] ということであり、そして全ての公式のキリスト教の理論は、全ての性愛のまさに内的な、感情的な側面を「欲情」として、そして罪への堕落の結果として忌み嫌って来た。

こうした忌み嫌いについて今でもなお広まっている信仰は、つまりこのようなことがキリスト教に特別なことであるということであるが、次の事実はそれに反している。つまり、全く特別な救済の信仰で、その立脚点が原理的にそれとは異なったものであろうようなものは存在しない、ということである。そういった事実はしかしながら、まったく一般的な一連の原因から説明出来る。まず第一には、発展の類型からであり、その類型では生活上の諸制約条件の合理化によって、生活の中で性愛の領域そのものを次第に多く受け入れるようになるのである。［社会の構成員の大半が］農民である段階では、性行為は日常的な出来事であり、多くの自然諸民族においては、旅行者によって性行為が目撃されたとしてもわずかな羞恥心しか示さず[956]、さらにはそこに何らかの非日常的と感じされる内容も含んではいない。我々が設定した問題点についての決定的な発展は今や、性の領域が特別な感覚、「性愛［Erotik］」の基礎へと純化されることであり、それによって性の領域の固有の価値が満足され、非日常的なものになるのである。こうした方向への発展へと作用する、二つの最重要の契機は、一方では、経済的な氏族の利害と、さらには身分についての慣習によって次第次第に社会の中に入って来た性行為への抑圧であり、確かに性行為は知られているどの発展段階でも、宗教上・経済上の規制から自由であっ

---

954 ルターは 1526 年に元修道女のカタリナ・フォン・ボラと結婚し、三男三女を設けている。

955 例えばマタイ 22:29-30：「イエスはお答えになった。「あなたたちは聖書も神の力も知らないから、思い違いをしている。 復活の時には、めとることも嫁ぐこともなく、天使のようになるのだ。」」

956 ここの記述はおそらくは学問的なソースとして使うには問題の多い、誰かの旅行記などでの限られた記述を、偏見をもって一般化しているもので、今日の文化人類学の知見では、性行為を他者から隠すことは多くの自然諸民族においても見られる、というのが一般的見解である。バッハオーフェン以来の原始的性関係を規制の乏しいものとみなす発展史観の影響が考えられる。

たことなないのであり、しかし原初的には多くの場合、経済的なものの中に次第に編入されて行く、因習的な制限に関して、より少ない制約しか受けなかったのであり、そういった慣習的な制限はより後の時代になって性行為を特別なものにするのである[957]。近代においての特別に「倫理的な」諸制限が、売春の源泉になると言われているという影響は、もちろんほとんど常に間違って評価されたものである。商売としての「売春」は、異性間のものも、また同性間のものも（女性の同性愛のための調教［Abrichtung von Tribaden］[958] すらあった）見出されるが、そこでは何らかの宗教的にまたは軍隊的にまたは経済的に制約された制限が欠けているということはどこにおいてもなく、それはまたもっとも原始的な文化諸段階においてもそうである。ただ売春の絶対的な排斥は、最初に記録されたのはようやく 15 世紀末になってであった。しかし、氏族の、［嫁いだ］娘の子供達に対しての［地位・身分の］保証の要求と若い夫婦達自身の生活水準への様々な要求は、文化の洗練に伴い、絶えず高まっていく。そういったものと共に、さらに別の発展の要素がいっそう多く現れてくる。というのは、それらよりはるかに深く、またほとんど気付かれていないとしても、単純な農民的な存在の有機的な循環から派生して、ますます合理化されていく人間の総体としての存在内容の出現が、倫理への関係に対して作用するからである。

---

957 創文社、世良晃志郎訳、「法社会学」、P.163 に、家父長制における家父長の結婚に、妻となる女性の氏族が特別な条件を要求することや、いわゆる持参金などについての記述がある。それよりもっと興味深いのは「中世合名・合資会社成立史」の原注 73 である：「人はそれ以外にも次のものにも注目しがちである。つまり 1279 年の婚姻契約、アルメニアのアジャクシオにて締結されたもので、その中で婚姻適格年齢の女性が［その契約を破った場合には］違約金を払うという条件で［！］婚姻契約を結んでいる。"stare et habitare tecum in tua domo”［あなたの家に居て、あなたと一緒に住みます。］、"nec jacere cum alio viro”［他の男性と寝たりしません。］さらに服従等を誓っている。そして婚姻する男性は"食べ物と着る物を十二分に与えること"を誓っている。結論としては、当時の結婚におけるこれらの義務はそれ自体として固有のものではなかった。 」。ヴェーバーはここで、今日では結婚の前提条件として当たり前である「貞操、同居、扶養」といったことが 13 世紀においてはわざわざ契約という形で取り決められていた例があることを紹介している。

958 Tribade は古代においてのレズビアンのこと。みすず書房、大塚久雄・生松敬三訳、「世界宗教の経済倫理　中間考察」、P.135 の「（いわゆる自然民族のばあいには、同性愛のための女性の訓練が行われている）」、の部分とおそらく同じことを言っているのであろうが、自然民族の場合商売としての売春というもの自体があり得ないし、そもそもそういう事例が本当にあったのかも疑わしい。「商売としての売春」での同性愛のものは、日本の陰間茶屋などの例を見るまでもなく、男性間の方が圧倒的に多かった筈であり、ここでのヴェーバーの補足は「そういう極端なものまであった」とおそらく言いたいのであろうが、学術論文としては非常に疑問を感じる言及である。

いまや倫理的な、特別の兄弟愛の信仰はまた、個人の生活においてのもっとも強力な非合理的な［性愛の］力に陥るように、芸術の領域においても、深い内的な緊張へと陥る。原初的なそういった兄弟愛信仰と芸術のお互いの関係は、もちろん考え得る中でもっとも親密なものである。全ての種類の偶像やイコン類、エクスタシーまたは悪魔祓いまたは魔除けの礼拝行為の手段としての音楽、聖歌手・魔術師［の歌］としての音楽、最大の芸術的な建築物としての礼拝堂と教会、工芸的な労働の主要な対象物としての全ての種類の祭式装飾と教会の調度品は、宗教を芸術の展開可能性の汲み尽くせない源泉とする。しかしながら芸術が、自律的な領域として自らを形作れば作るほど、――それは平信徒教育の産物であるが――、それだけいっそう芸術は、宗教的・倫理的なものに対して、全くそれとは乖離した価値序列の諸秩序をしばしば現出させることになる。芸術に対しての、全ての率直な受け身的な態度は、まず第一にその芸術の内容の重要さから発しており、そういった内容はゲマインシャフト［意識］[959] を形成することが出来る。特別に［純粋］芸術的なもの一般を意識的に見出すことは、主知主義的な文明の出現で初めて可能になるのである[960]。しかし、まさにそういった文明の出現をもって、芸術のゲマインシャフト［意識］を作り出す作用は、宗教的な救済願望との共存と同様に衰えてしまう。次にただ、芸術に対してただ純粋に芸術として生じることを要求する現世内的救済は、神に反するものとして、そして全ての現世の倫理的な非合理性からの救済に対して、倫理的な信仰によってと同様、真正な神秘主義によっても敵として忌み嫌われるのであり、そしてさらに本来の禁欲にとっては、全ての芸術的な価値への没頭は、純粋にそれ自体として生活実践の合理的な体系化の重大な毀損なのである。そうではなくてさらになお高まっていくのは、主知主義に固有の、倫理的な諸事象において、［道徳的な判断ではなく］美学的なやり方を模倣した態度が増大してくる[961] ことに伴う緊張である。倫理的な判断に対して責任を取ることへの拒絶と、伝統への束縛によって制限されている外見への嫌悪は、それを主知主義の時代が作り

---

959 ここでの「ゲマインシャフト」は、「理解社会学のカテゴリー」でゲマインシャフト行為などによって定義される厳密な意味でのゲマインシャフトとは違うように思われる。kann Gemeinschaft stiften であって kann eine Gemeinschaft stiften ではないことに注意。

960 ここでの議論は分かりにくいが、主知主義文明以前で言っている Kunst は、先にヴェーバーが例を挙げたような広い範囲のものを含んでいるが、主知主義文明のそれは、個々人が見出す、ゲマインシャフト形成力の弱い、純粋芸術的な芸術を指していると考えられる。

961 ヴェーバーは主知主義に伴う現象のように書いているが、おそらくは 19 世紀後半のヨーロッパの審美主義、ディレッタンティズム、サロン文化の流行といったことを念頭に置いて書いていると思われる。

出しているのだが、それらは次の方向へ誘惑していく。つまり、倫理的に考えられたものを、美学的に解釈した判断に作り替えるという方向である（典型的な形態は：「非難すべき」の代わりに「悪趣味」と言うようなものである）。しかし全ての人間の諸関係についての趣味的判断が、主観的に［何か共通の土台の上で］論駁することが不可能であるということは、それは唯美主義崇拝において実際にしばしば教え込まれることになりがちであるが、宗教的・倫理的規範に対しては、個々の者が倫理的に拒否的であるとしても、しかし自身の被造物性について知ることによって［それを語る人と］共に体験することで、自分自身については同様にそういった規範に服するのであり、それは個々人がその行為を個々の事例で判断する者達がそうするのと同様であり、かつその結果と正当化がまずは原理原則に従って議論可能であるように見えるのであり、信仰の立場からは、まさしく臆病さと結び付いた特別な冷酷さのもっとも深刻な形態と見なされるのである。いずれの場合も、一貫している兄弟愛倫理は、それはそれとして常に直接的に反美学的な方向に向けられており、美学的な態度決定それ自身には何らの場所も与えることはなく、逆も同じことである。

以上のような形で条件付けられた宗教の芸術に対する低い価値評価は、自然なこととして、禁欲的な、霊的・神秘主義的な要素を優先し、魔術的、オルギア的、エクスタシー的、そして儀式主義的な要素を低く見ることと、全体でかなりの程度までほぼ平行した現象となっている。さらには祭司・平信徒への教育の合理的で文献重視的な性格にも平行しており、そういった性格は経典宗教[962]において常に傾向として見られるものである。しかし本来の預言においては、反美学的な方向に作用するのは、次の二つである。まずは預言については常に自明のことであるオルギアと、そして多くの場合魔術の拒否である。根源的には魔術的に条件付けられていたユダヤ人の「［神の］似姿[963]」への嫌悪を、預言は聖霊主義的に、絶対的な超現世的な神の概念からそれを新たに解釈している。そしていつの日にか現れて来るのは、預言的宗教の中心においての倫理的な敬虔さへの志向においての、「人間の作品」に対しての緊張関係で、それは、預言者から見た場合、「人間の作品」の見せ

[962] 訳注 139 参照。ヴェーバーがここで、「啓典宗教（啓示宗教）」であるユダヤ教、キリスト教、イスラム教だけを念頭に置いているのか、それとも儒教なども含めて考えているのかはここからははっきりとは読み取れないため、「経典宗教」という訳にした。

[963] 原語は Bildnis und Gleichnis、絵だけでなく偶像の類も含む。

かけだけの救済の働きから出てくるのである。そういった緊張関係は、預言として告げられた神が、より超現世的で同時により神聖なものとされればされるほど、それだけいっそう宥和され得ないものとなる。

別の面では、信仰というものは、常に芸術家による作品の、拒むことの出来ない神聖さの感情の前に置かれている状態を見出すのであり、そしてまさに大衆的宗教は、その作用の必要な激しさのために常に直接的に芸術的な手段に訴えて来たし、さらに至る所で魔術的に偶像を求める大衆の要求を認める方向に傾いてきた。ある組織化された大衆的な信仰が、経済的な利害によって緊密に芸術と結び付けられているということが、決して稀ではないということを別にしても［大衆的宗教と芸術の緊密な関係は明らかであり］、例えば［そういう経済的利害で結び付いた例としてあるのが］ビサンチンの修道士のイコン販売が、その修道士達は皇帝教皇主義[964]的な皇帝の権力に敵対していたのであるが、その皇帝の権力はその当時まだ厳格に霊性を重んじていたイスラム教との境界領域から徴兵されていたため[965] 聖像破壊主義的であった軍隊に支持されており、この権力がそちら側の立場からは逆に、まさにこの修道士達の収入源を断ち切ることによって、その権力の教会に対する支配諸計画の、この危険な敵対勢力について、その存在を排除しようと欲したからである。そして内面的には、全てのオルギア的または儀式主義的な情緒的信仰から、また別には、個体化の神秘的な破壊から現れ出る愛の信仰からも、最終的に想定されている「意義」が全て異なっているという状況では、心理的には結局の所、容易に芸術に舞い戻ってしまうのである；最初のもの［オルギア的な信仰］からは特に歌唱と音楽であり、二番目［儀礼主義的信仰］からは造形芸術であり、最後のもの［愛の信仰］からは音楽と叙情詩である[966]。全ての知見、それはインドの文芸と芸術と、現世に対して開放的で歌好きななスーフィズム[967]から、フランシスコ会の宗

---

964 東ローマ帝国やロシアにおいて、世俗の皇帝が宗教的権威である教皇や教会をも支配するという体制や考え方のこと。

965 7 世紀に西アジアに発生したイスラム教は偶像崇拝を厳しく排斥した。

966 例によってここの一般化はかなり怪しい。最後の叙情詩であれば当然歌われることも多く、そうすると最初の歌唱と音楽、とかぶってしまう。また例えば旧約聖書の雅歌は叙情詩的であるが、ユダヤ教は愛の信仰ではない。

967 ここまでスーフィズムは禁欲＋神秘主義として言及されてきたが、ここで述べられているのは、後世での一部の教団での詩歌・音楽・舞踊との強い親和性を持った一派についてである。

教歌[968] と、宗教的象徴表現と、まさに神秘主義に条件付けられた気分の、途方もないほどの影響まで、それらが示しているのは、このような宗教と音楽の関連である。しかし単に個々の経験上の信仰だけが、芸術に対して他と根本的に違った形で振る舞うのではなく、全ての宗教の内部でまたその異なった構造形態、それを構成する社会層とその担い手によって、それぞれ異なった形で振る舞うのである：預言者は秘教司祭や祭司とは異なり、修道士は経験な平信徒とは異なり、大衆的な宗教は練達者［Virtuosen］の宗教とは異なり、そしてその練達者の宗教と比べても禁欲的な宗教は非常に異なっており、しかもなるほど事実上は当然のこととしても、原理的に神秘主義者に比べて芸術に敵対的であったのである。宗教と芸術の関係については、これ以上は我々の関心外である。宗教的な態度決定と芸術的なそれとの内面においての真の和解はしかし、（主観的に考えられた）最終的な意義に従えば、常に魔術あるいは純粋な儀式主義の段階が最終的に放棄された場合には、もちろん次第次第に困難になる。我々にとって重要なのはただ、特定の、この［芸術拒否という］意味での特別に合理的な諸宗教によって、全ての本来の芸術的な手段が拒否されたことの意味であり、それは強い程度にまでシナゴーグにおける礼拝や古キリスト教において、さらには禁欲的プロテスタンティズムにおいて行われたのである。そうした拒否は、ある信仰が生活実践に対して合理化を推進する影響の徴候または手段に応じている。モーセの十戒の 2 番目の禁止[969] がまさにユダヤ人の合理主義の決定的な原因であるとすることは、影響力の大きいユダヤ人の改革運動の多くの代表者がそう考えているが、これは少し行き過ぎた考え方であろう。しかし芸術の本来の造形的価値への全ての自然な没頭に対する体系的な呪詛は、そういった呪詛の効果は、確かに敬虔なユダヤ人とピューリタンに属する人々の、芸術的生産性の程度と種類によって十分に証明されてはいるが、そうした呪詛は主知主義的で合理的な生活の方法体系という方向において影響を及ぼすに違いなく、他方では少なくとも疑うべき部分はない。

---

[968] 13 世紀にはイタリアで一種の吟遊詩人の歌に相当する単旋律のラウダという歌が盛んになったが、聖フランチェスコ自身が、フランシスコ会のメンバーのことを「神のジョングルール（旅芸人）」と例え、ラウダの普及にはフランシスコ会の会士がそれなりの役割を果たしている。

[969] 出エジプト記 20：4「あなたはいかなる像も造ってはならない。上は天にあり、下は地にあり、また地の下の水の中にある、いかなるものの形も造ってはならない。」

一定の意味で「現世適合的で」、いずれの場合もしかし「現世の方を向いた」もので、「現世」そのものではなく、ただ現世において通用している位階秩序のみを拒否する第三番目の宗教[970] は、我々がここでただそれだけを取り上げる、捕囚期後の、特にタルムードという形で示されるユダヤ教であり、その社会学的な総体としての位置付けについては、既に前の箇所で若干言及している。ユダヤ教での諸約束は、そこで考えられている意味に従えば、現世においての諸約束であり、そして瞑想的または禁欲的な現世逃避は、そういった諸約束においては、中国での信仰やプロテスタンティズムにおいてと似て、ただ例外的な現象として知られているのみである。ユダヤ教がピューリタニズムと異なる点は、（いつものこととして：相対的に見て）体系的な禁欲一般の欠如である。初期キリスト教の信仰の「禁欲的な」要素は、ユダヤ教といったものに起因するのではなく、まさしくパウロの伝道における異邦人キリスト教徒の教団に見出されるものである。ユダヤ人の「律法」の遂行は、何らかの儀式規範とタブー規範の遂行がそうでないのと同様に「禁欲」ではない。ユダヤ人の信仰の一方では冨に対する関係と、他方では性生活に対しての関係は、全く禁欲的ではなく、むしろ非常に自然なものである。冨は神からの賜物であり、性的衝動を満足させることは、もちろん合法的な形のものについてであるが、まさに拒否し難いものであり、それは男性で一定の年齢に達した後も独身で居続ける者は、タルムードに対して直接的に道徳上嫌疑のあるものだったほどにそうであった。結婚を単に経済的な、子供を設けそして養育するために定められた制度と捉える見解は、それ自体は何らユダヤ人特有のものではなく、普遍的なものである。非合法の性交が厳しく（そして敬虔な者達の集まりの中では非常に有効なやり方で）禁じられていたということは、ユダヤ教はイスラム教と、そして全ての予言者的宗教と共有しており、さらにはヒンドゥー教ともであり、清めのための期間とい

970 ここの「三番目の」について、では一番目と二番目は何かという問題が残る。全集の注でもその二つはこの文の前には書かれていない、としている。なお、荒川敏彦は「マックス・ヴェーバー『宗教的ゲマインシャフト』草稿の基礎的研究（4）―二重のテキスト問題②散逸問題：現世順応的な宗教の第一と第二―」（千葉商大論叢第 62 巻第 3 号（2025 年 3 月）という論考でこの問題について整理しているが、そこで呈示されている「第一は明らかに儒教」という説には訳者はここの文章を読む限り賛同出来ない。何故なら儒教ほど、現世の位階秩序をそのまま重視するものはないからである。おそらくは"sondern nur die geltende soziale Rangordnung in ihr ablehnende"をユダヤ教のみにかかっていると解釈しているのであろうが、ここの文を見る限りではそういう解釈は恣意的である。

うものも儀式主義的な諸宗教の多数と共有しており、その結果として、ユダヤ教に対して性的禁欲の特別な意味について語ることは適当ではない。ゾンバルトによって引用されている様々な規則[971] は、17 世紀のカトリックによる決疑論のレベルに達しておらず、他の多くのタブーに関しての決疑論に類似のものが見出される。自然な生の楽しみ、贅沢ですらも、それ自体は、律法の積極的な禁止と禁制がそこで守られている限りにおいては、何らの意味でも禁じられていない。社会的な、モーセの律法に反するような不正は、それは非常にしばしば、富が同胞であるユダヤ人から獲得される際に行われていたが、さらには［富から生じる］律法遵守を緩和しようとうする欲望や、高慢に基づく命令の軽視とそれによるヤハウェの諸約束の軽視への欲望は、冨を預言者の書、詩篇、箴言において、そして後には何かすぐさま疑わしきものと感じられるものとして見せるようになっている。富の誘惑を斥けることは容易ではなく、しかしまさにそれ故にそれだけ酬いを受けるに値することなのである："富者にして清廉なものは幸いである[972]"。［カルヴィニズムの］規定［予定］の考え方またはそれと同等の作用を及ぼす考え方が［ユダヤ教には］欠けているので、休みなき労働と生業においての成果が他方ではまた「確証」の現れという意味で評価され得なかったし、そういったことはカルヴァン派のピューリタンにおいてもっとも顕著に見られ、しかしある程度までは（例えばジョン・ウェスレー[973] のそれについての注記[974] に示されている通り）全ての禁欲的なプロテスタンティズムに固有のものであった。ともかくも、成果豊かな生業において、恩恵的な神による摂理の現れを見て取るという考え方は、自明のこととしてユダヤ人の信仰には、例えば中国の、仏教の在家信者の、そして一般に全ての現世拒否的ではない世界の信仰と同様に、ただ一目瞭然としてあっただけではなく、そしてまたそれは、一人の超現世的な神の特別な諸約束を、その神自身が選んだ民族に対しての神の怒りの目に見える現れと結び付けた形で持っていた、そういう宗教においては本

---

971 ヴェルナー・ゾンバルト、Die Juden und das Wirtschaftsleben（ユダヤ人と経済生活）、P.272－276。
https://archive.org/details/SombartWernerDieJudenUnddDasWirtschaftsleben1911503S.ScanText/page/n297/mode/2up

972 シラ書［集会の書］31: 8「清廉潔白な金持ちは幸いである。 黄金を追いかけなかったから。」

973 John Wesley、1703～1791 年、イングランドのメソジスト派の創始者。

974 全集注によれば、Robert Southy の'The Life of Wesley; and the Rise and Progress of Methodism'のドイツ語訳に拠る。また「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の大塚久男訳（岩波文庫、1989 年）の P.256-260 も参照。

質的にはさらに身近なものであった。次のことは明らかである。神の命令を遵守しながら成果を挙げた生業の意味は、事実上その者個人が神によって嘉されていることへの徴候として、評価され得て、かつ評価されたに違いない、ということである。というのはこのことは、事実上また何度も繰り返し起きたことであるからである。しかし、生業を営む（敬虔な）ユダヤ人にとっての状況は、それにもかかわらず、ピューリタンのそれとは根本的に違うものだったのであり、この違いがユダヤ教の経済史的な意味についての、実際的な諸作用をもたらさなかった、といったことはあり得なかった。まずは：ではそういった意味は何処において成立したのであろうか？ゾンバルトの才知豊かな書籍[975] に対する論争において、次の事実はあれほど手厳しく論難されるべきものではなかったであろう：つまりユダヤ教が近代においての資本主義的な経済システムの展開において非常に強く関与している、ということである。ただ私見では、ゾンバルトのこのテーゼはいくらかさらなる正確さが必要とされる。中世及び近代においてのユダヤ教の経済的な成果には一体何があるのか？質屋業務から大規模な国家への融資に至るまでの貸金、ある決まった種類の物品販売で、非常に強い程度に小売業と行商、さらに地方に特有の「農産物取引」が突出しているもの、一定の部分の卸売取引と特に有価証券取引、その二つとも特に取引所取引という形で、両替と通常それに関連する金銭振替業務、国家への物資供給、戦争融資と非常に目立つ程度の植民地設立への融資、租税徴収（もちろんローマ人に対する徴税のように厳禁された徴税以外の）、あらゆる種類の信用・銀行業務と証券発行融資がある。今挙げたような業務に含まれるものには、近代の西洋においての資本主義（古代、中世、東アジアの過去の資本主義と対比されるものとして）にとっては、固有のものとしての、いくつかの（もちろん非常に重要な）業務の諸形態があるのであり、それは法的にも経済的にもそうである。それ故に、法的な側面では：有価証券［株式］ベースの、そして資本主義的なゲゼルシャフト化形態である。しかしこうした諸形態は、特別にユダヤ人に起源を持つものではない。そうではなくて、ユダヤ人が特別なやり方で新規にそれらの形態を西洋に導入したものに限っては、それらはもしかするとオリエント共通の（バビロニア

[975] Die Juden und das Wirtschaftsleben（ユダヤ人と経済生活）、1911 年のこと。この論文に対しては、ヴェーバーが資本主義に強く影響を与えたものとしてプロテスタンティズムを挙げるのとは違い、ゾンバルトはユダヤ教の影響が大であるとして、激しい論争になった。ヴェーバー以外にもユダヤ人のラビであり学者であったユリウス・グットマン（Julius Guttmann）がテーゼ自体は評価したものの、この論文での史実の間違いや誤解釈・人種差別的性格などを厳しく批判した。

の）ものであり、次のルートで伝えられたものである：つまりヘレニズムの地域とビザンチンの地域、そうしてそういった媒介ルートを通ってようやくユダヤ人による由来となるのであり、さらには多くの場合はユダヤ人とアラビア人の両方に共通していた。そういった形態の他の部分はしかし、西洋の中世において創造されたものであり、それの一部には特別なゲルマン的な混入物さえ認められるのである[976]。個々のケースについてそれを証明するのは、ここでは行き過ぎであろう。経済的にはしかし、例えば「商人達の市場」としての取引所は、ユダヤ人によってではなく、キリスト教徒の商人達によって創り出されたものであり、それは中世の様々な法形態が合理的な経営諸目的に適合させたような、特別な種類のものであり、例えば合資会社、マオーナ[977]、あらゆる種類の特権を与えられた会社であり、最終的には株式会社が創り出され、後代になってユダヤ人がそういったものの創設に関与したとしても、それらはユダヤ人の影響に基づくものではない。最後に近代に固有の、公開の［公的な］そして非公開の［私的な］資金需要の充足の諸原理は、最初は中世においての諸都市を基礎にして萌芽的に発展したものであり、それからそういった諸原理の部分的にはまったく非ユダヤ的な、中世的な法形態は、経済的に近代的諸国家とその他の借り手の需要に適合したものであった。しかし取り分け特筆すべきなのは：ユダヤ人による経済的活動の確かに膨大なリストの中には、ある部門が、完全にではないにせよ、しかしながら相対的には非常に目立つ程度で、欠けているということであり、しかもその欠けている部門はまさしく近代的な資本主義に特有のものである：家内制工業、製造業、工場においての工業的労働の組織である。しかしながら次のことは何故なのか。つまり、その時々の時代において、ゲットーのプロレタリアが大量にいるという事実に面して、そしてそこでは、全ての産業の創設のための、王侯による特認と特権を（相応する金銭支払いに対して）得る

---

976 ヴェーバーは「中世合名・合資会社成立史」（中世商事会社史）の中で、イタリアにおいて合名・合資会社というゲゼルシャフトが成立した過程を（法制史的観点を中心に）詳細に研究している。そしてその成立要素としての「連帯責任」について、おそらくは論文の審査官であったオットー・ギールケから「ゲルマン法の影響がそれにあったのでは」と指摘されて、時間がないのでそれについては調べきれなかったと言い訳を最終章で書いている。また近年の研究では、ヴェーバーが合資会社の成立に重要な役割を果たしたとしている、コムメンダやソキエタース・マリースといった貿易での制度が、イスラム圏のムダーラバ契約の影響で生じたものであることが指摘されており、前の文で「アラビア人」が出てくるのが興味深い。しかし全体的にヴェーバーのイスラム圏の扱いは、いわゆる「オリエンタリズム」的である、

977 13 世紀のジェノヴァにおいて成立した、株式会社の原初的形態であり、裕福な商人に公債を買ってもらうことで資金を集め、海外侵略、植民地経営の資金を調達するために作られたもの。後のオランダの東インド会社に近い。Maona または Mahona であり、これ自体は元々アラビア語由来であるとされる。

ことが出来たのであるが、そしてまたそこではまた、ツンフトによる束縛がない活動領域を、工業的な新規事業の起業のために、全く十分に利用することが出来たのであるが、ーーそれならば何故なのか、こういった全ての好条件があったのに、敬虔なユダヤ人の誰一人も次のことを思いつかなかったのは、つまりゲットーにおける敬虔やユダヤ人の労働者サークルと共に、非常に多くの敬虔なピュリータンの企業家が敬虔なキリスト教徒の労働者達と職人達とそうしたように、同じようにある工業を創業するということを思い付かなかったのは？[978] そして、また広範囲の困窮したユダヤ人の職人層という基盤の上で、近代の初めに至るまでなお、何も特別に近代的な、つまりは産業的な、そういったユダヤ人の労働を家内工業的に搾取するブルジョワジーが、何らかの相当な意味をもって成立していないのはどういうことであろうか？国家への物資供給、徴税請負、戦争融資、植民地と特にプランテーションへの融資、仲介取引、高利貸しは、何千年も前からほとんど全世界で何度も繰り返し、資本主義的資産利用の形態として存在していた。[979] まさしくそうした、ほとんど全ての時代と国での、特にまた古代全般を通じて周知の歴史に、ユダヤ人は関与していたのであり、それは近代に特有の法・経営形態においてであり、それは既に中世において、しかしユダヤ人以外が創り出したものであった。それに対して近代の資本主義に特有の新しいもの：労働の合理的な組織化、取り分け産業労働の合理的な組織化においては、（相対的に観察して）ユダヤ人は工業「経営」の中にはほぼ完全に見られないのである。[980] そして取り分け：全ての原生的な商人層に、古代の、東アジアの、インドの、中世の商人層に、小規模の小売商人層に、規模の大きい資金供給者層に、かつて典型的であり、今もそうである経済的な

---

978 ここのヴェーバーの議論はきわめて不正確かつ乱暴である。まず、ゲットーは各都市においての非常に狭い区域に大量のユダヤ人を押し込めたものであり、そもそも工業立地のための場所が得られない。またゲットーのユダヤ人に対しては様々な規制が課せられており、自由に工業を興すことが出来たとはまったく思われない。そして何よりプロテスタンティズムがそう出来てユダヤ教がそう出来なかった理由を単なる宗教性の違いだけを原因にしてしまっている。更にはユダヤ人による工業参入の例が全く無かったというのも間違いであり、17〜18 世紀に宮廷ユダヤ人と呼ばれた、ドイツの諸侯に対して資金提供や軍需品供給を行ったユダヤ人がいるが、彼らの多くは重商主義の発展に合わせ、武器弾薬工場や織物工場経営などを行っている。参考：竹原有吾（学習院大学准教授｛執筆時｝）「18〜19 世紀ベルリンのユダヤ教徒の企業家活動―宗教的なマイノリティと世俗化―」https://kigyoka-forum.jp/wp-content/uploads/2022/04/JES15_09_Takehara.pdf

979 このヴェーバーの説明も疑わしく、19 世紀の金融資本主義の形成にもっとも貢献しているロスチャイルド家はフランクフルトのゲットーから起きた家系であり、それは古代からある金融業者とは明らかに一線を画したものである。資本主義を工業だけに限定して考えるのは恣意的である。

980 これも訳注 978 の通り間違いである。

心情は：容赦なく利益を得るチャンスを利用し尽くすこと、という欲求と理解であり――「利益のためであれば地獄の業火の中もかいくぐっていく、たとえその火にこの帆が焼かれようとも[981]」――こういったことはまたユダヤ人においても非常に強く特徴として見られるものである[982]。しかしまさにそういった心情は次のものからは遠く隔たっている。つまり近代的な資本主義の何かで、他の資本主義的な時代にはなく、それ特有なものである。以上の二つの心情はまったく反対のものである。近代的資本主義の特別に新しいことも、近代的な経済心情に特別に新しいことも、特別にユダヤ人的なことではない。そのことについての最終的な原理的な根拠が関係しているのは、再度ユダヤ人のパーリア民族としての特別な性格と、その信仰である。まず第一には、元からある純粋に外的な、事業労働の組織に関与することの困難さである：法的にも事実上も不安定なユダヤ人の社会的地位、そうした社会的地位では商業や、取り分け金融業には従事出来ても、しかし合理的な継続性を持った事業経営で固定資本を伴うものには耐えられない。しかしそれからまた、内面的な倫理の状況がある。パーリア民族としてのユダヤ人は、二重道徳［対外道徳と対内道徳の二重性］で、全てのゲマインシャフトの経済的な取引にも元からあったものを保持していた。「兄弟との間では」忌避されることが、部外者に対しては許される。ユダヤの同胞に対しては、ユダヤ人の倫理は全くのところ疑いの余地なく伝統主義的であり、それは「生計維持」の立場から出てくるのであり、そしてまた次の限りで――それについてはゾンバルトが確かに正当に言及しているが[983]――ラビ達がその際に認可し、そしてそれもまたユダヤ人同士の間での業務上の振る舞

---

981 この表現は「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」では「あのオランダ人船長の」セリフとして紹介されており、つまりいわゆるさまよえるオランダ人伝説とオランダ人はケチで強欲であるというステレオタイプなイメージが結び付いたものである。

982 こういった書き方は、ユダヤ人に対するきわめてステレオタイプな偏見にしか見えない。つまり、およそ学問的とは言えない。

983 全集の訳注は Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911)、P.289 としているが、そこは要するにユダヤ教では対内倫理と対外倫理があって、後者は前者に比べて規制が少なかったということ（訳注 987 参照）であり、ヴェーバーが言っているようなラビによって対内倫理も緩和されていた、という内容についてではない。そういう内容が書かれているのは、講談社学術文庫の日本語訳（金森誠也訳）の第 11 章「ユダヤ教の経済生活に対する意味」の例えば P.228 の次の箇所：「しかし、老練な事業家のように、ときにはきわめて困難な経済問題について論争し、さらに熱心な利益獲得の生活を激励する言葉に他ならない様々な根本原則を打ち出す多くのラビたちの発言は、われわれには奇妙に思われる。近代的な利益獲得の原則が、ラビたちによって表明されている箇所をタルムードから取りだしても、まことに興味深いものがあろう（そればかりではない、ラビたちは実際にはしばしば自ら大実業家でもあった）。」である。全集の注はまったく妥当性に乏しい。

いについて認可した限りであり：その場合に残ったのは［倫理の］弛緩の容認であり、そういう容認を適用してもらった者達は、その容認を利用することで、まさしく最高度のユダヤの業務上の倫理を満たしていないこととなり、しかしながら：それによって［自分たちの行為の正当性の］確証を得た訳でもなかったことにもなる。[984] 部外者に対する生業での振る舞いという領域はしかし、ユダヤ人同士の間では厳禁されている色んな事柄においても、広範囲において倫理とは無縁の領域であった。このことは、ただ全世界で、全ての民族において、原生的な生業上の倫理であるだけではなく[985]、それがその後も継続的に続いたということは、ユダヤ人にとっては、そのユダヤ人には部外者は既に古代において、ほとんどどこであっても「敵」として迎えられたのであるが、端的に自明のことである。ラビ達の全ての良く知られた訓戒である、まさにまた部外者に対しても誠実さと信頼をもって当たれということは[986]、しかしながら当然のこととして次の事実についての印象を変えることにはいささかもならない。つまり、律法はユダヤ人から利子を取ることを禁止しており、それに対して部外者からそうすることを許可しており、そして（これもまたゾンバルトが正当に指摘している通り[987]）部外者に対しての規定通りの適法性の程度（例えば、他人の錯誤につけ込んだ場合）、つまりそれが意味するのは：部外者に対しては、何と言ってもよりわずかなものであった、ということである。そして次のことは何らの証明も必要がない（というのはその反対物は単に把握することが不可能であろうからである）。つまり、ヤハウェの諸約束によって、既に見て

---

[984] ここはゾンバルトへの反論と対内倫理の説明が同時にされているため、分かりにくくなっている。対内倫理は同胞であるユダヤ人同士に適用されるもので、部外者に適用される倫理に比べれば厳しいものの、ユダヤ教の場合は伝統主義的にそれがラビ達の許可によって緩められていて、宗教倫理は必ずしも満たしていないということ。

[985] ヴェーバーが参照している、P.J.H.Grierson の”The Silent Trade”（1903 年）にそういう対内倫理と対外倫理の二重性の世界の様々な部族での事例が多数紹介されている。

[986] これは同様に世界の様々な民族で見られる「異人、マレビト歓待」の話であって、この原理と、対内倫理と対外倫理の二重性の話は区別して論じられるべきである。ヴェーバーがユダヤ人が部外者を全て「敵」とみなしていたという説明には、かなり疑問が残る。ユダヤ教ではユダヤ人自身がかつてエジプトで「寄留者」であった経験から、旅人や外国人を大切にしろ、という教えがある。

[987] Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911)、P.289 の下記の箇所など、 https://archive.org/details/SombartWernerDieJudenUndDasWirtschaftsleben1911503S.ScanText/page/n313/mode/2up
Zwar wurde ihm in manchen Fällen ausdrücklich eingeschärft: du mußt auch dem Fremden gegenüber ehrlich sein (z. B. Ch. h. 281), aber daß man das schon ausdrücklich sagen mußte ! Und dann hieß es ja wieder expressis verbis (Ch. h. 227. 26): „Einen Nichtjuden kann man übervorteilen, denn es heißt in der Schrift 3. Mos. 25, 14, es soll niemand seinen Bruder Übervorteilen" (hier ist nicht vom Betrug die Rede, sondern von einem höheren Preise, den man einem Fremden abnimmt).

来たように[988]、創り出されたパーリアの地位と、そこから生じる部外者の側からの不断の蔑視という状態に対して、ある民族が次のことを通してのみしか反応することが出来なかったということであり、それはその民族の業務上の道徳を継続的に、ユダヤ人同士に対してのものとは異なったものとして維持した、ということである。

カトリック教徒、ユダヤ教徒、そしてピューリタンの経済的な生業における相互の状況は、それ故に大体次のように要約することが出来るであろう：正統派のカトリックは、生業の暮らしにおいて絶えずある行為の領域またはその境界にて、その行為は、ある部分では法王の定める教皇基本令に違反し、そしてただ rebus sic stantibus[989] ［事情変更の原則］によってのみ、告解席にて問題とされないか、あるいはただ緩和された（蓋然説[990] 的な）道徳によって承認されるか、別の部分では直接的に疑わしいとされ、また別の部分では少なくとも積極的には神が嘉するものとはされなかったかであった。敬虔なユダヤ教徒の場合は、そういった場合には避け難いこととして次の事々を行う状況に置かれた。それはその事々がユダヤ人同士の間においては直接的に律法に違反しているか、あるいは伝統的に疑わしいか、あるいは緩められた解釈によってのみ許されていて、そして部外者に対してのみ許されており、しかし決してプラスの倫理的価値符合付きの行為として見逃されることがない、そういう事々である；敬虔なユダヤ教徒の倫理的な振る舞いはただ、他の者の振る舞いの平均に見合ったレベルとしてのものであり、そして形式的には律法には違反しておらず、神に許されていて、そして道徳的には特に問題にされないものであった。ユダヤ人のより程度の低い合法性水準という主張が実際に正しかったということは、まさにこの点を根拠にしている。神がそういった振る舞いに対して成功という形でその栄誉を祝したことは、確かに次のことの徴ではあり得ただろう。つまり、その行為者が生業という領域で直接的に禁止されていることは何一つ行っ

---

988 本日本語訳の P.35-36。全集の訳注が記載している P.255ff よりもこちらの方が参照先としてははるかに適当である。

989 正確には clausula rebus sic stantibus でラテン語の意味は「事情がもし同じなら」ということであり、ある契約や条約などを結んだ時に前提としていた事情や環境が大きく変わった場合には、契約の一部または全部を変更したり解消出来るという考え方。ここでの意味はむしろ「情状酌量すれば」に近い。

990 ある具体的な状況での善悪の判断について、確実な道徳的判断では悪と見なされても、十分にもっともらしく見える理由が他にあれば善としてもよいという考え方で、特にイエズス会による決疑論の中で発達した。

ておらず、そして他の領域では神の命令を守ったということであるが、しかしだからといって、その者がまさしく近代に特有の経済的な生業を通じて、自身を倫理的に正しいと証明出来たことにはそのままならない。まさにこの経済的生業を通じての自己の確証こそがしかし、敬虔なピューリタンにおいて当てはまることであり、その者はまさしく緩和された［倫理の］解釈によってでも、二重道徳によってでもなく、あるいはその者が何か倫理的に関係が薄いことや、倫理的な禁止の本来の適用領域で何かをしたからでもなく、そうではなくて逆に、考えられる限り最良の良心をもって、まさにそのことによって、その者が法的かつ現物的に行動し、その者の全ての生活実践の合理的な方法体系を実現し、自らを自分自身に対して、そしてその者が属する教団の仲間の中でも正当化し、そしてまたただ次の限りにおいて、かつ次のことによって正当化したのであり、それは絶対的な、相対化されていない、その者の行動の非の打ち所の無さを完全に確定した場合であって、かつ確定したことによってであった。どのような本当に敬虔なピューリタンもーーここではそういった者について論じているがーーかつて質貸しによる高利貸しによって、取引相手の過誤につけ込むことによって（それはユダヤ人が部外者に対してすることは許されていた）、値切りと高値ふっかけによって、あるいは政治的なまたは植民地的な略奪による利益取得によって、稼ぎ出したお金を神が嘉するような利益とみなすようなことは出来なかったであろう。固定価格、絶対的に物的な、金銭に対しての全ての渇望を拒絶した、無条件に合法の事業経営を誰に対しても適用し、そうした経営の人間に対しての真正さを、クエーカー教徒や再洗礼派は次のことに帰属させた。つまりまさしく神なき者達が、クエーカー教徒や再洗礼派の元において、そういった神なき者達の同類の元ではなく、物を購買したのであり、またその資金を自分の同類ではなくそういったクエーカー教徒や再洗礼派［が経営する銀行や事業など］に対して、預けたり出資するという形で委託したのであり、そしてその結果その者達を富裕にしたのであり、そしてまさにこういった資質をその者達は自分達の神の前において確証したのである[991]。部外者に対しての法は、実践においてはつまりユダヤ人のパーリア民族としての法はそれに対して、未だ非常に多くの留保付

[991] ここのユダヤ人とピューリタンの比較は、前者が当時の一般的偏見から古代のユダヤ人の例まで総動員して、恣意的に分析している一方で、ピューリタンに関してはきわめて理念型的に実在したかも怪しいような像を用いて比較しており、まったく公平ではない上に学問的にも問題が多い。例えば前に訳注で触れた、クエーカー教徒によるネイティブ・アメリカンの土地の不正な方法による奪取は、まさしくプロテスタントによる対内倫理と対外倫理の二重性の実例である。

きであったとしても、非ユダヤ人に対しての次のような心情に基づく活動を承認した。その心情は先のピューリタンが利益にがつがつした小商人根性として心から嫌っていたものであり、しかしそれは敬虔なユダヤ人においては最高度の正当性、律法の完全な遵守、そしてその信仰においての神との密接な関係、その者にとっての家族や教団の中で結び付けられた者達へのどんな犠牲をも厭わない愛、そして全ての神による被造物に対する憐憫と寛大さ、そうした全てのものと調和しうるものであった。まさしく生活の実際においては、ユダヤ人の敬虔が、あの部外者に対する法の通用領域の中で許された業務の領域を、その領域において、神の命令に対しての服従としての正当性が確証されるものとする考え方は、一度も有効と見なされたことはなかった。ある敬虔なユダヤ人がその者の倫理の内面的な基準を、その者にその領域で許されていると見なされることにおいて決定しようとすることも、一度も起きていない。そうではなくて、儒教の信奉者が文人的な教養を持ち、その生涯に渡って古典を学び続ける君子というものを儀式的、美学的に、多方面で発展させたのと同様に、ユダヤ人においても、決議論的な意味で律法に精通した者、律法学者で、その生業は犠牲にして、非常にしばしばそれは自分の妻に任せ、常に諸聖典と注釈書を研究する「インテリ」が本来の人生における理想である。真正なイエスの時代のユダヤ教[992] の、まさにこうした主知主義的な、律法学者的な性向に対して、イエスは反抗している。［そういた反抗の元となっているのは］彼においての、そう解釈される「プロレタリア的な」本能ではなく、信心深さのあり方と小都市の住民と農村部の職人達の律法遵守の水準であり、それは律法を熟知している宗教的練達者［Virtuosen］に対置されており、それがこの観点でイエスの都市国家エルサレムを基盤として成長した社会層[993] への反対を形作っているのであり、そうした社会層は全ての古代における大都市住民と同様に問いかけるのである：「ナザレから何か良いものが出るだろうか？[994]」イエスのやり方での律法遵守と律法認識は、実際に働いている人で、また安息日にその羊が井戸の中に落ちたのをそのま

---

[992] 元は Spätjudentum だが、「spät＝後期」という言い方はヴェーバー当時のものであり、ここではいわゆる「第二神殿時代」（BC516～AD70）の中のイエスと同時代の、ぐらいの意味。Spätjudentum は当時の歴史区分で要するにユダヤ教がキリスト教に切り替わるというキリスト教側から見た時代区分で、決して「中世の」とかの意味ではない。

[993] 主としてファリサイ派やサドカイ派。

[994] ヨハネ 1:46「するとナタナエルが、「ナザレから何か良いものが出るだろうか」と言ったので、フィリポは、「来て、見なさい」と言った。」

まにすることは出来ない[995] 人、そういった平均的な人が実際に達成出来るものである。それに対して、本来は敬虔な者のための義務的なユダヤ人の律法についての知識は、既に若者への教育の仕方において、単に量的にだけではなく、質的にもピューリタンの聖書に対する精通のレベルをはるかに超えるものであり、そしてただ何とかそれに比肩するのは、インド人とペルシア人の儀式の戒律ぐらいであり、ただ違うのはユダヤ人の律法の知識はまさしく、単なる儀式上のそしてタブーとしての規範以外にはるかに広範囲の倫理上の命令を含んでいるということである。ユダヤ人の経済的な振る舞いは、単純にこのような諸規範がもたらす抵抗がもっとも少ない方向において行われており、そしてそれが実際的に意味したのは：全ての社会層と国々において広まっており、ただその作用する程度だけが異なっている、「営利への性向」が、部外者、つまり「敵たち」との取引に向けて志向されていた、ということである。敬虔なユダヤ人は既にヨシヤの時代[996] において、捕囚後のユダヤ人ならなおさら、都市の住民である。律法の全体はこうした状況に合わせて編成されている。律法の定める通りに動物を処理する屠殺者が不可欠だったため、正統なユダヤ教徒は孤立して住むことはなく、可能な限り教団として結束して生活した（例えばアメリカでは、このことが正統派ユダヤ教徒と改革派[997] ユダヤ教徒を識別する目印となっている）。安息年[998] はーー今日［ヴェーバー当時］でのこの規定の把握は、しかしおそらく確実なのは捕囚期後の都市の律法学者の創造物であろうがーー、それが有効とされた地域では、合理的で集中的な農業を不可能にした：今日［ヴェーバー当時］になってもなお、ドイツのラビ達はシオニストによるパレ

---

995 マタイによる福音書 12:11-12「そこで、イエスは言われた。「あなたたちのうち、だれか羊を一匹持っていて、それが安息日に穴に落ちた場合、手で引き上げてやらない者がいるだろうか。人間は羊よりもはるかに大切なものだ。だから、安息日に善いことをするのは許されている。」 また、ルカによる福音書 14:5「そして、言われた。「あなたたちの中に、自分の息子か牛が井戸に落ちたら、安息日だからといって、すぐに引き上げてやらない者がいるだろうか。」」ヴェーバーはこの 2 つを混ぜ合わせて引用している。

996 紀元前 7 世紀後半。

997 19 世紀はじめぐらいからドイツに起こった、律法のルールと生活の簡素化を推進し、またディアスポラをそのまま受け止め、各地域のローカルな言語を礼拝に取り入れたりした。イギリス、アメリカその他にも波及した。

998 土地の耕作において 6 年行った後の 7 年目は完全休耕にすること、人による栽培・収穫は禁止で自然に育ったものを誰でも食べてよいとされ、さらにユダヤ人同士では互いの負債を免除した。7X7 の 49 年の後の 50 年目は、ヨベルの年とされ、すべての負債の免除や土地の返還、奴隷の解放が行われた。

スチナ移住[999] に対しても安息年を強要しようと欲し、もし実際にやっていたら移住が失敗に終わっていたであろうが、ファリサイ派が支配的勢力だった時代には、「農民」は第 2 級のユダヤ人とされており、その者達は律法を完全には遵守しておらず、また遵守自体が不可能であった。あるツンフト［ギルド］の酒宴への参加、そして一般にユダヤ人以外と食卓を共にすること［食卓ゲマインシャフト[1000]］の全て、それは中世と同様に古代においても、自分たちの周りの世界に定住するには不可欠の原則だったのであるが、律法はそれらを禁じていた。それに対して、近東に共通の、元々は娘達を遺産相続から除外するということに基づいている「嫁資」の慣習が、結婚と同時に小売店商を始めることを促進していた（し今もしている）（このことが部分的には今でもユダヤ人の商業での被雇用者のより少ない「階級意識」という形で影響を及ぼしている[1001]）。それ以外の全ての仕事では、敬虔なヒンドゥー教徒と同様に、ユダヤ人も至る所で律法を考慮することに束縛されたのである。実際の律法研究は、――ガットマンがそれを正当に主張したが――非常に容易に、相対的に常時働く必要性が少ない金融業と一体化された。律法と主知主義的な学校での律法教育の作用の結果は、ユダヤ人の「生活の方法体系」とその「合理主義」である。「人は決して［地元の］慣習を変えてはいけない[1002]」というのが、タルムードにおいての基本原則である。部外者との経済的取引という領域において唯一、伝統は倫理上（相対的に）重要ではないことの隙間を設けている。それ以外にはどこにも隙間はない。伝統とそれに基づく決疑論は、神の御前にて重大なことの全ての領域を支配するが、それは合理的で、無前提で、「自然法」から演繹される、自分自身で方向付ける、組織的な目的行為は支配していない。律法に則っているかどうかという不安の「合理化する」作用は、極めて浸透力の強いものであるが、しかし全く間接的なものである[1003]。「目覚めて」常に正気で、自己制御し

---

[999] シオニストによるパレスチナ移住は、1880 年から 90 年代より、最初はロシアなどから始まっている。

[1000] 訳注 127 参照。

[1001] おそらくは、未婚の男女の場合は、結婚した時の嫁資を利用して小売商として独立するのが一般的であって、商業において従業員として働くのは一時的という意識があったということであろう。

[1002] バヴァ・メツィア（Bava Metzia）86b にあるもの。要は「郷に入っては郷に従え」で余計な争いをするな、という教え。

[1003] ここのヴェーバーの説明は、ユダヤ人がタルムードを日常生活で遵守しようとすることの作用と、ピューリタンが救いの確証を得ようとして生活することの作用の違いを無理矢理に創り出そうとしているように見える。ピューリタンが「自然法から」演繹して行動する、などというのはほとんどこじつけであ

かつ平衡を保った、といったことは儒教の信奉者にも、ピューリタンにも、仏教と全ての修行僧にも、アラブの族長にも、古代ローマの元老院議員にも見られたことである。自己制御の元になるものとその意義がそれぞれ異なっているのである。ピューリタンの目覚めた自制は、被造物的なものを、自分自身の救済の確証という関心において、合理的な秩序と方法体系に服従させるという必要性から生じており、そういった自制は儒教の信奉者の場合は、礼儀と品位を持つべく教育された古典的教養人の側からの、卑賤な非合理性に対する軽蔑から生じ、古代の敬虔なユダヤ人の場合は、その者の知性がそれについて教育を受けた、律法についての沈思黙考と、その律法についての厳格な遵守への継続した注意深さの必要性から生じている。こういったユダヤ人の自制はしかし、敬虔なユダヤ人の次のことへの意識によって特別な色合いと作用を得ることになった：それはただその者とその者の属する民族だけがこうした律法を持ち、それ故に、全世界において迫害され、名誉を汚されることになり、それにもかかわらず義務を負っており、そしていつの日にか、一夜にして生じる神のある行いを通じて、それがいつであるかは誰も知らず、その時を早めることも誰も出来ないが、地上の階層秩序を救世主の領国へと、その生活の全てで律法を忠実に守った者のために、逆転させる、といったことである。敬虔なユダヤ人は次のことを知っていた。つまり、今や既に無数の世代のユダヤ人が、あらゆる嘲笑をものともせずに、そのように期待して来たし、また期待しているということで、それは結果としてある種の「過剰に目覚めている」という感情を伴っており、その者にとっては、次のことの必要性と結び付いていた。つまりさらに続けてむなしく待たされねばならないという予見が長引けば長引くほど、それだけいっそう本来の律法とその苦痛を伴う遵守から来る誇りの感情を、自分自身のために、供し続けるということの必要性である。最後に、取り分け重要なのは、強大でありかつ情け容赦のない様々な敵に対して、常に警戒し、その者の［敵に対しての］激情を放置しないという必要性であり、その必要性は先に言及した「ルサンチマン」の作用と結び付けられており、それはヤハウェの諸約束とそれによって負わされた、この民族の全歴史において未曾有の運命において基礎付けられた避け難い混入物としてである。

る。また動機の違いではなく結果としての作用が問題になっている筈であるので、伝統主義的か自発的かということは大きな違いにはなり得ない。

――こういった諸事情は、本質的には、ユダヤ教の「合理主義」の原因となっている。しかし「禁欲」が原因ではない。ユダヤ教における「禁欲的」特徴は、それらはしかしながらもちろんそれ自体として中心にあるものではなく、そうではなくてただある部分では律法の帰結であり、別の部分ではユダヤ教的な敬虔の問題点から派生したものであり、いずれの場合もしかしユダヤ教が本来の神秘主義において持っている他の要素と同様に二義的なものである[1004]。ユダヤ教の神秘主義の他の要素についてここで語るべきではないだろう。というのは神秘主義のカバラ[1005] 的、ハシディズム[1006] 的、さらには他の諸形態も、ユダヤ人の経済に対しての実際の行動について、何らの典型的な諸動機を作り出すこともなかったからであり、その二つは［ユダヤ教が産み出した］徴候としては重要ではあるが。全ての芸術的なものから禁欲的に背を向けることは、十戒の 2 番目の命令［偶像禁止］と並んで、それは実際に当時発達していた天使に関する教えが芸術的な形に作り替えられるのを妨げたが、取り分け典型的なシナゴーグでの礼拝の純粋な教説・命令の性格において（ディアスポラにおいては既に神殿礼拝の破壊よりもはるか前から）その理由があり：既に預言がまさしく祭式においての造形的な要素の価値を引き下げ、結果的にオルギア的・管弦的な要素もほぼ完全に消し去ったのである。古代ローマとピューリタニズムは（非常に異なった動機からではあるが）、その点において結果的には同様の道を歩んで来た。それ故に彫刻、絵画、演劇はそれ故に、どこにおいても通常のことである宗教との接触点を持つことが出来ず、そして全ての（現世的に）叙情詩的なものと、まだまったく粗野な官能の頂点に対比しての、特別な形での性愛のエロティックな純化、旧約聖書の雅歌はそれを描写しているのであるが、が非常に強い程度にまで退潮するのは、この領域の倫理的な取り扱いの自然主義の中から生まれたものであった。こういった全ての［芸術的要素の］欠落について、しかし

[1004] ここの反論はほとんど詭弁に近い。禁欲が一義的か二義的かが問題なのではなく、それが資本主義精神と親和性があったかどうかが問題の筈である。またピューリタンにおいても、禁欲は予定説の結果として自分が選ばれているかどうかの不安からの帰結であり、こちらもまた二義的なものである。

[1005] ユダヤ教に基づく神秘主義思想。旧約聖書の内容を神秘的に解釈した、創造論、終末論、メシア論を含む秘教的思想。元々は文字では伝えきれない部分を口伝で師匠から弟子に伝えるという意味があり、律法遵守と必ずしも矛盾していなかった。16 世紀頃になると、キリスト教徒の中にもカバラの影響を受けて、神秘主義的に聖書を解釈するクリスチャンカバラが生まれた。

[1006] イスラエル・ベン・エリエゼルが 18 世紀に創始した超正当派に属するユダヤ教運動で、敬虔主義運動とも訳される。当初はハプスブルク帝国の中のガリツィア（現在のウクライナとポーランドの一部）を中心としていた。非常に強く伝統主義的でかつ神秘主義的な傾向を持っていた。

全体として理解されるのは：神によって選ばれた民族でありながらの現状の地獄からの救済への、無言の、信仰する、そして問いかける期待について、常にただ律法と古くからの諸約束のみが指し示されていることが見出されたであり、そしてそれに対して、仮にそれに相当するラビ達の言葉が伝えられていなかっとしても、実際の所は、芸術的で詩的なある世界の賛美への全ての自然な没頭は、そういった世界の創造の目的が、既にマカベア王国［ハスモン朝］後期の同時代人にとっては時には大きな問題となったのであり、最高度に無価値で、主の目的と道から逸れるものとして見なされたに違いない。しかしまさしく「現世内的禁欲」にその決定的な特徴を付与してるものは：中心にあるものとしての救いの確かさ［certitudo salutis］の視点からの、現世への統合された関係であり、その中心によって全てのものが養われているのであるが、この統合された関係がユダヤ教には欠けている。信仰とヤハウェの諸約束のパーリア的性格は、ここでもまたそのことへの最終的な決定的理由となっている。現世に対して現世内的禁欲の立場から対処すること――この今では、イスラエルが犯した罪の結果として、根本的に間違っており、しかしまさにただ、人間によっては強制出来ずかつ促進することも出来ない、神の自由な奇蹟によって正しい位置に戻される現世について――一つの「使命」として、ある宗教的「召命［Berufs］」の舞台として、この現世を、まさしくその中にある罪もをまた、啓示された神の意志の合理的な規範の下に、神の栄誉のため、また自分自身が選ばれていることへの徴として、服させようと欲する者は、――こうしたカルヴィニストの態度表明が、当然のことながら、伝統的で敬虔なユダヤ人には、決して思い浮かび得なかったであろうことなのである。そのユダヤ人は、自分の来世での救済へと「選ばれていること」について確信しているピューリタンよりも、はるかに過酷な内的な運命を耐え忍ばなければならなかった。個々の者は、今ある現世の、神の諸約束とは反する現状に、その現状を神が認める限りにおいて、満足し良しとしなければならなかったし、神がその者に、その民族の敵達との取引において恵みと成果を贈る場合は、その者は敵達について、その者がラビ達からの様々な要求を満たそうと欲する場合は、合法的にかつ冷静に計算して、愛も憎しみもなく、「私情を交えず［sachlich］」対処し、それによる恵みと成果については、神がその者に許し給うたものとして扱うのである。次のことは間違いである：律法を遵守しているという外観だけが宗教的な要求である、と主張することである。それは自然な平均的な考え方である。しかしながら、ユダヤ教での要求水準はもっと高いものであった。しかしもちろん、個々の行為が、別の個々の行為と比較され、一緒に

帳簿に記載される、ということである。そしてまた、神との関係を一種の当座勘定として把握することが（そういった把握の仕方は、時折またピューリタンの間でも見出されるが）、個々の善き業と悪しき業を未確定の総決算とセットにして考えるというやり方が、公的に支配的なものではなかったとしても、その場合でももちろん、生活実践が方法体系的・禁欲的なものを中心にして方向付けられているということは、それはピューリタニズムの特徴であるが、これまで論じて来た様々な根拠から判断すれば、一つには［対内倫理と対外倫理の］二重倫理の結果としてユダヤ人においてはそれは、ピューリタンと比べ避け難く、同質ではなくより弱いものでしかなかった[1007]。しかしさらには以下の理由の故に：実際の所、ユダヤ教でもカトリックにおけるのと同様に、個々の律法に適った行為が、その者自身の救済のチャンスを産み出すものであるからであり、それはまた（ユダヤ教でもカトリックでも）神の恵みが、人間の不十分さをーーそれはその他の場合では（カトリックの教義におけるのと同様には）決して普遍的には認識されてはいなかったのであるがーー補完しなければならなかったであろう。教会によるアンシュタルトしての恵みは、古い時代のパレスチナ式の回心［theschuba[1008]］が衰退して以来、カトリックの場合と比べるとはるかに未発達であったし、こうしたユダヤ教においての自己責任性と仲介者が不在であったということは、ユダヤ人の生活実践に対して、平均的なカトリック教徒に比べて、実際の所必然的に何か本質的に自分で方法体系を定めていく態度や、体系的なものを与えていた。しかし、特別にピューリタン的な禁欲的動機が欠けていたことと、原則的に保持されたユダヤ人の対内倫理の伝統主義は、そこでもまた方法体系の確立においての限界となった。それ故に、そこでは禁欲者のやり方についての数多い個別の動機が存在しているが、ただまさに宗教全体を統一するような禁欲の根本動機の紐帯というものが欠けている。というのは、ユダヤ人の敬虔の最上位の形態は、「情緒」側に向いたものであって、禁欲的な行為の側ではない：ユダヤ人が、この根本的に間違っていてそしてーーユダヤ人がハド

1007 ここのゾンバルトへの反論も、要するにユダヤ教とピューリタニズムが違うという説明としては妥当としても、その二つがどのように資本主義精神に影響を与えたかの違いについての説明にはなっていない。ヴェーバーが「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で自ら描写したように、資本主義精神＝正直者の精神ではなくて、正直者に見せることが利益を生むならそうする、という精神であり、むしろユダヤ教の二重倫理の方がそういったことへの説明には親和的に思える。

1008 一般的な表記はתשובה/Teshuvah/テシューバー。単なる懺悔・告解［Beichte］ではなく、間違った方向から引き返し、正しい道に戻るというニュアンス。

リアヌス帝の時代以降[1009] は認識していたようにーー人間の行為によっては変えられない、ユダヤ人には敵対的な現世において、いつかは神の意志による合理的な新秩序を通じての神の意志の執行者として自らを感じ取るということがどうしてあり得たであろうか？それはユダヤ的自由精神ならそう出来たであろうが、敬虔なユダヤ人には決して出来なかったことである。というのはピューリタン信者は、また常にユダヤ人との内面的な類似性[1010] と同時に、その限界も感じていた。この類似性は、全ての条件付きの根本的な違いにもかかわらず、原則的にはキリスト教においては既にパウロの信奉者にも同様のものがあった。ユダヤ人はピューリタンにとっても初期キリスト教徒にとってと同じように、常に一度は神によって選ばれた民であった。初期キリスト教徒にとってあり得ないほど実り豊かだったパウロの業績はしかしながら：一方ではユダヤ教の聖書をある一つのーー当時としては［新約聖書がまだ編纂されていなかったので］唯一のーーキリスト教徒の聖書にしたことであり、さらにそれによって全てのギリシア的（グノーシス主義的）主知主義の侵入に対して完全に強固な境界を設定した（特にヴェルンレ[1011] が強調したように）ことである。他方ではあちらこちらで弁証術の力を活用し、その力はただラビのみが持ち得たものであるがーーまさにそれが特徴であって、かつユダヤ教の中で「律法」において特別に作用するもの：タブー規定と全く特有の、その作用において非常に恐るべきメシアについての諸約束を、その諸約束はユダヤ人の宗教的品位全体を鎖に縛り付ける原因となっていたのであるが、それらを生誕したキリストによって部分的に破棄された、別の部分では成就されたとして抜き取るということであり、それは次のことへの、勝ち誇った、極度に印象深い暗示の許においてであり：つまりまさしくイスラエルの族長達が、その規定の制定される前に、神の意志に従って生き、そしてそれにもかかわらず、その者達の神の選びの抵当である信仰によって、

[1009] 第2次ユダヤ戦争（66～73年）の結果として、ハドリアヌス帝はエルサレムを陥落させ、神殿を破壊し、その地のユダヤ人全員をディアスポラに追いやった。

[1010] イングランドのユダヤ人は、1290年にエドワード1世によって国外に追放されていたが、クロムウェルは1656年にユダヤ人の再入国・居住を事実上認めた。このことは当時流行していた千年王国思想で、千年王国の実現の前にはユダヤ人が大量にキリスト教徒に改宗すると信じられていたのと関係があるが、ユダヤ人に対してある種の親近感を持っていたのは否定出来ないであろう。またクリストファー・ヒルの”The English Bible and the Seventeenth-century Revolution”に拠れば、聖書の英訳により新旧聖書を自由に読めるようになったイングランドの人の多くが、新約よりも旧約に感銘を受け、「自分たちこそ選ばれた民だ」と感じたということである。

[1011] Paul Wernle、1872～1939年、スイスのプロテスタント神学者・教会史家で特に新約聖書の専門家。

至福の状態にあった、ということである。途方もない高揚感、それはパーリア民族という運命から抜け出し、一人のギリシア人がギリシア人全体に対して存在するのと同様に、一人のユダヤ人がユダヤ人全体に対して存在することが出来るようになり、そしてこのことが、信仰というものを敵視する啓蒙に至る途上で行われたのではなく、そうではなくて信仰自身の逆説の内部において到達したのであり、――こういった強烈な解放感が比類なきパウロの伝道の仕事の推進力なのである。パウロは事実上神からの諸約束から自由となったのであるが、そのパウロを救ったイエスは神によって十字架上で見捨てられた[1012] と感じたのである。十分に立証されている、まさしくディアスポラにおけるユダヤ教信者達の、この一人の男に対する恐るべき憎悪、またキリスト教の最初の教団の動揺と困難、さらにはヤコブと「柱石使徒[1013]」の試み、つまり最初の試みとして、イエス自身の平信徒の律法遵守の考え方に照らして、ある「倫理的な最小限」を一般的に拘束力があるものとして構築しようとしたこと、最終的にはユダヤ人キリスト教徒のあからさまな敵意、こうした諸々は、まさに決定的な、ユダヤ人のパーリア民族としての位置付けを固定する鎖を、パウロが断ち切ったことに伴った起きた現象であった。希望の持てない「奴隷律法」から、メシアの血によって自由へと購われたことへの人間を圧倒するほどの歓喜を、我々はパウロが書いたもののどの 1 行からも感じることが出来る。キリスト教の世界伝道の可能性はしかしその結果である。全く同様にピューリタン達が受け取ったのは、まさしくタルムードのそして旧約聖書の、特別にユダヤ的な儀式律法ではなく、そうではなくてその他の、旧約聖書にて証明された――どの範囲までが決定的なものなのかは流動的ではあるが――様々な神の意志の表示であり、それもしばしば個々の部分までであり、ピューリタン達はそれを新約聖書の規範とつなぎ合わせたのである。敬虔な正統派のユダヤ人ではないが、しかし正統派から流出した改革派ユダヤ人、今日でも例えばエデュケーショナル・アライアンス[1014] で教

[1012] マルコ 15:33-34「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」、マタイ 27:46「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」、どちらも「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか」の意味。（「エロイ」はアラム語寄り、「エリ」がヘブライ語寄りの表記）旧約聖書詩編 22:2 の「わたしの神よ、わたしの神よ　なぜわたしをお見捨てになるのか。なぜわたしを遠く離れ、救おうとせず呻きも言葉も聞いてくださらないのか」を引用していると解釈されている。

[1013] 初期キリスト教において中心的な存在であったペトロ、ヨハネ、ヤコブの 3 使徒のこと。

[1014] Educational Alliance、1889 年にロウアー・マンハッタンに設置された、東欧のユダヤ系住民がアメリカに移民で入った時の支援センター。子供と大人に、英語、アメリカの歴史と社会、料理などについて教えた。

育を受けた者達や、そしてさらにはキリスト教に改宗したユダヤ人は、実際の所、まさしくピューリタンの諸民族によって、特にアメリカ人によって、早い時期に直ちに、それにもかかわらず今日でも、相対的に容易に、違いの痕跡がほとんど見られない程に、吸収され、その一方でそういったユダヤ人はドイツでは、何世代を経た後でも依然「同化ユダヤ人」として留まっている。そこにおいても、ピューリタニズムとユダヤ教の事実上の「類似性」が現れている。しかしまさしくピューリタニズムにおける非ユダヤ的な要素が、ピューリタニズムが経済的心情の発達において、役割を果たす能力を与えたのであり、それはこうしたユダヤ人改宗者のそのような吸収を、宗教的なバックグラウンドが異なる他の民族が出来なかったのと同じことである[1015]。再び、全く別の意味で「現世適合的」なのは、旧約聖書・ユダヤ教・キリスト教の諸動機が強い間接的要因となっている近東の一神教の継承者：つまりイスラム教である。その最初のメッカ時代[1016] には、まだ現世を拒否する、都市の敬虔主義者の秘密集会の中で登場してきた、ムハンマドの終末論的信仰が、既にメディナにおいては、初期イスラム教のゲマインシャフト[1017] の発展において、アラビアという国家意識を持った、次には特に：身分的志向の戦士宗教に急変したのである。その改宗が預言者［ムハンマド］の決定的な成功をもたらした信仰告白者は、例外なく有力な氏族の一族郎党であった。聖なる戦いの宗教的戒告は、まず第一には改宗目的のために出されたのではない：「その者達（イスラム教以外の経典宗教の信者）が屈服して税（ジズヤ[1018]）を支払うまで」、つまりイスラム教が現世での社会的な威信において、他の諸宗教の信者である貢納義務者に対して、最上位に立つようになるまでということである。こういった全てのことがただ、戦利品という意味と結び付けられて、まさしく最初期のイスラム教の諸秩序、諸約束、そして取り分け様々な期待において、イスラム教に支配者宗教という刻印を刻んだだけでなく、しかしまたイスラム教の経済倫理の最終的な要素は純粋に封建的なも

[1015] ここのヴェーバーの記述は明らかに矛盾している。一方でピューリタニズムとユダヤ教が類似しているから、改宗したユダヤ人や改革派ユダヤ人をピューリタニズムが吸収出来た、と書いておいて、他方ではピューリタニズムに非ユダヤ的要素があったから吸収・同化が成功したとしている。そもそもピューリタニズムにおける非ユダヤ的要素が何なのかもきちんと説明されていない。この点でゾンバルトの反論にはまるでなっていない。

[1016] ムハンマドが最初に啓示を受けてから、メディナに移住するまでの、610～622 年の期間。

[1017] 前の箇所では、イスラムの戦士集団に対しては Gemeinde を使っていた。この辺り、ヴェーバーの用語法が必ずしも全体的に整合的なものではない、ということの一例である。

[1018] 訳注 482 参照。

のであった。既に最初の世代でのまさしく最も敬虔な者達は富裕者であったし、あるいはより正確には：戦利品（最広義での）によって、全ての信者の仲間の中で最も利益を得た者達であった。しかし、こういった戦利品と政治的な利益獲得によって創り出された所有と富がイスラム教において演じた役割は、ピューリタンの態度決定とはまったく反対のものである。伝説が伝える所では、敬虔な者達の贅沢な衣装、香水、そして入念に整えられた髭が、好意的に語られており、そしてそれは全てのピューリタン的経済倫理のもっともはっきりした反対の物であり、次の場合にそれに適合するのは封建的な身分概念である。それはある伝説で、ムハンマドが裕福だが、ムハンマドの前にみすぼらしい服装で現れた者達に対し、次のように言い渡したという場合で：神が、ある人間を裕福さをもって祝する場合は、「その裕福さの証拠がその者においてもまた見て取れることを好む」ということで、それはドイツ語で言えば例えば：富裕な者は「身分にふさわしく」生きることが義務づけられている、ということになる。あらゆる禁欲を厳格に拒否することはないにしても（断食者、祈祷者、懺悔者に対してはムハンマドは敬意を表している）、しかしクルアーンにおいては全ての禁欲的修道院制［ラフバーニーヤ］が拒否された[1019] のは、そこにて貞潔さが考慮されている場合には、ムハンマドにおいては個人的に、ルターの有名な言説であって、そこに彼の粗野で肉欲的な性質が現れているものと似た理由を持っていたと思われるが；つまりタルムードにおいてもまたそれ独自で論証されている、ある一定の年齢に達して結婚していない者は、罪を犯していることになる、ということである[1020]。しかしある預言者[1021] に帰せられている託宣が、次の者の性格に対して疑念を抱いた場合、つまり 40 日間肉をまったく食べな

[1019] クルアーン 57:27 の一部「だが禁欲の修道院制は，かれらが自分で作ったもので，われがかれらにそれを指示してはいない。アッラーの喜びを得たいばかりにしたことだが，かれらはそれも守らねばならないようには守っていなかった。」

[1020] ルターは聖職者の結婚禁止に反対して自身も結婚しているが、「独身者は罪を犯している」といったことまでは言っていない。ルターが言っているのは「良心に従って独身のままでいられるなら、そうしてよい。貞潔を保てないなら妻を娶れ」程度。一方タルムードでは、Kiddushin 29b に以下の記述がある。"When will he marry a woman? Once he reaches the age of twenty and has not married, He says: Let his bones swell, i.e., he is cursed and God is no longer concerned about him."なのでここに引用されているのはタルムードのものであり、ルターの有名な言説ではない。またこのタルムードも要は父親に向かって、息子が早く結婚出来るようにしてやりなさい、と説いている箇所であり、独身者を直接糾弾しているものではない。また前にもあったが、ヴェーバーはムハンマドを「性欲を制御出来なかった」者として描写するのが前の箇所にも出て来ていた。

[1021] ジャアファル・アッ＝サーディクやアリー、または預言者ムハンマドなど諸説あって、誰が言ったことかは確定されておらず、またその言った内容とされるものも一定ではない。

かった者の性格についてであるが、あるいはある良く知られた、一部ではマフディー[1022]として崇拝された古イスラムの重鎮であった人物[1023] に対して発せられた問い、つまり何故、その父であるアリーの行いに反して、髪を染めているのか、に対し、その答えは：「女性が側にいる時に、［女性の機嫌を取って］上手くやるため」という内容を言わせられている[1024]――このような逸話は倫理的な「救済宗教」の聖徒伝においてはまさに唯一の例であろう。しかしながら、イスラム教は、こうしたはっきりした特徴を見る限りでは、そういった救済宗教とはまるで言えない[1025]。語の倫理的な意味での「救済」という概念は、イスラム教においては縁遠いものいである。イスラム教の神は、無制限な力を持つ者ではあるが、しかしまた恵み深い主人でもあり、その戒告に従うことは、人間の能力を超えるものでは全くない。対外的な打撃力［の維持］という関心からの私的フェーデ［血讐］の除去、厳格な家父長制的な意義においての合法的な性交渉の規制と、全ての非合法的形態（奴隷女性との内縁関係の継続と離婚が容易であったことの結果として、富裕者が事実上顕著な性に関しての特権を持っていた）の性交渉の厳禁、「高利貸し」の厳禁と同様に、戦争と貧者の保護のための課税といったことは、本質的には政治的な性格を持つ諸方策であった。そういった諸方策以外に、イスラム教を他から区別する特別な義務が本質的なものとして現れてくる：つまり唯一の教義上の要求としての、唯一神とその預言者への単なる信仰告白、メッカへの 1 回の巡礼、断食月においての断食、週に 1 回の礼拝への参加、そして毎日の祈り、更には日常生活上の義務である：決まった服装[1026]（今日でもなお、発展途上の民族がイスラム教に改宗した際に、経済的に重要な規定である）、ある種の不純な食物、酒、賭博（これの

[1022] イスラム教における救世主的、終末論的な人物で、世界の終わりの時に現れ、イーサー（イエス）と共に正義を立て直し、敵を打ち倒すと考えられていた者。

[1023] イブン・ハナフィーヤのこと。637 または 638～700 または 701 年、初期の聖戦で勇猛に戦って功績を挙げた。

[1024] イブン・サアドの伝記集に出てくる話を、東洋学者のゴルトツィーエル・イグナーツがその著作に書き、それをヴェーバーが引用しているもの。歴史的事実であったかどうかはゴルトツィーエル自体が保証していない。またゴルトツィーエルが「多少ユーモラスな意図もあって」、つまり半分ジョークであった可能性を指摘している。

[1025] ここの断定も、かなり偏見が伴ったもので、この事実かどうかも不明な逸話からイスラム教が倫理的救済宗教ではまるでない、という断定は不可能であろう。

[1026] 男女とも肌の露出を抑え、またボディラインを隠し、慎み深さを強調するもの。男性用のガラベイヤ、クフィーヤ、女性用のニカブ、ヘジャブ、チャドルなど。

禁止が同様に投機業に対する態度決定について重要となった）の忌避である[1027]。個々人の救済追求と神秘主義は、全ての古イスラム教には縁遠いものであった。富、権力、栄誉が古イスラム教での現世についての諸約束であった：兵士への諸約束はそれ故に、その者の来世においての官能的な戦士の天国である。初期の状態での真正な「罪」概念も、同様に封建的な志向を持っているように見える。強く肉欲に捕らわれがちで、ささいなことから激昂しやすい[1028] この預言者の「罪なきこと」は、後代になって神学的に作り上げられたものであり、クルアーンにおいて彼自身についてはまったく縁遠いことであり、同様にしかしまた、ムハンマドがメディナに移住して以来の罪の感情の「悲劇性」の全てのあり方も同じく彼には縁遠いことであり[1029]、この後者の特徴は正統的イスラム教においても見られるものである：つまり「罪」はイスラム教においては部分的には儀式における不浄であり、別の部分では宗教上の冒瀆（shirk[1030] のように：つまり多神崇拝）、さらに別の部分では預言者による積極的戒告に従わないことであり、また別の部分では習律と礼法を守らなかったことによる身分的な品位の喪失である。奴隷制と隷属関係が自明であったこと、一夫多妻制と女性蔑視と女性に奉仕させることのあり方、優勢であった宗教的諸義務の儀式主義的性格、それらはこういったことに付随する諸要求のよりはるかな単純さと、倫理的な諸要求がさらにより控えめであったのと結び付いて、同様に、特別に身分的な封建制的精神を指し示す目印となっている。広大な波及範囲、それは一方ではイスラム教が神学的－法学的な決疑論と、部分的には啓蒙

[1027] ここに列挙されているのは十分禁欲的な特徴であると思われるが、ヴェーバーは単なる義務として列挙している。ピューリタン達がそういうことをすれば生活実践の体系化・合理化と描写されるのであり、フェアな比較ではない。

[1028] ここの「ささいなことから激昂しやすい」という性格を裏付ける文献は存在せず、むしろ伝えられているはその逆である。かなりひどいイスラム教に対する偏見が書かれている。全集にも注記はない。

[1029] ここも何を言っているのか不明。おそらくはアウグスティヌスのように自分の罪の感情で悩み苦しむということがムハンマドには見られない、と言っているのであろうが、それもまた偏見の可能性が高い。例えばクルアーン 9：118 では「また後に残された 3 人に対しても（アッラーは憐れみをかけられた）。大地はこのように広いのだがかれらには狭く感じられ、またその魂も自分を苦しめるようになった。そしてかれらは、アッラー（の懲罰）を逃れるすべはなく、アッラーに縋るほかに隠れ場所（避難所）がないことを悟った。するとアッラーはかれらに憐れみをかけられ、かれらが悔悟できるようにされた。本当にアッラーは度々赦される方、慈悲深い方であられる。」といった深い罪意識が描写されている。またクルアーン全体でアッラーが良く赦す神であることが何度も何度も繰り返して強調されるが、それは逆に言えば罪の意識に苦しむ人が多く存在したということであろう。もしかするとヴェーバーは二次文献だけに頼り、クルアーン自体を通読していないのではないか。少なくとも当時の西洋のオスマントルコなどへの偏見がかなり強くこの辺りの記述に反映していることは否定出来ないと考えられる。

[1030] 神の力を神以外のものに帰すること、転じて偶像崇拝や他の神の崇拝。

主義的な、別の部分では敬虔主義的な哲学諸学派の成立を通じて、他方ではペルシアの、インドに由来するスーフィズムの侵入と、今日に至るまで非常に強くインド人の影響を受けているダルヴィーシュ修道団によって獲得したものであるが[1031]、しかしそれはイスラム教をユダヤ教やキリスト教に対して決定的な諸点において接近させることはなかった[1032]。ユダヤ教とイスラム教は完全に特別に、都市住民的な信仰であったが、イスラム教にとって都市は、ただ政治的な意味だけを持っていた。公式の礼拝の様式も性愛と儀式に関する戒告も、生活実践においての節度という方向で作用することが出来た。小市民層は、ほとんど普遍的に広まったデルヴィーシュ的信仰の非常に高い程度での担い手であり、そういった信仰は、次第に力を増して、公式の教会信仰を凌駕するようになった。しかしこういった部分的にはオルギア的な、別の部分では神秘的な、しかし常に非日常的で非合理的な信仰と同様に、その非常な単純さによって伝道しやすいという作用を持った、公式の、全く伝統主義的な日常倫理が示しているのは、生活実践に対して指針となる方向付けであり、それは効果という点でまさにピューリタンと全ての現世内禁欲的な生活の体系化の反対方向に進むものである。ユダヤ教に対比すると、包括的な律法知識と、ユダヤ教の「合理性」を育てた、あの決議論的な思考教育が欠けている。戦士が、読書人がではなく、イスラム教の信仰においての理想である、そしてイスラム教にまた欠けているは、痛みを伴う律法の遵守と結び付けられた、地上におけるメシアの領国についての、次の意味での全約束であり、その意味とは歴史、神による選び、イスラエルの罪と追放に関しての祭司の教えとの関連での、ユダヤ人の信仰のパーリア的性格と全てのそこに起因するものを基礎付けたものということである。禁欲的な教派は存在していた。「簡素さ」を求めるある一定の傾向が、古イスラム教の戦士団の広範な集団において見られ、そういった傾向は古イスラム教の戦士団に、最初からウマイヤ朝の支配に対して反対の立場を取らせた。戦士達の快活な現世の

[1031] このスーフィズムがインド起源というのと、当時の偏見に基づいており、今日ではほぼ否定されている。むしろスーフィズムがインドに後から入っていった、という方が正しい。またダルヴィーシュに非常に強くインド人の影響があるというのも、別のページに書いてあった、フランク博士から口頭で聞いたという情報に基づいて書いているもので、学術的な裏付けは存在しない。

[1032] ここの書き方は明らかにバランスを欠いている。古代ギリシアの哲学、特にアリストテレスの哲学は、中世の西洋に、イスラム圏からある意味再輸入され、しかも単に伝達したということではなく、アヴィセンナ、アヴェロエスといったイスラム圏の学者による注釈書が、スコラ哲学・神学、特にトマス・アクィナスに大きな影響を与えている。そしてそのトマス・アクィナスの神学がカトリックの公認神学となった。ヴェーバーの合理化論全体でもこの視点はすっぽりと抜け落ちている。

享楽は、軍事要塞、そこにおいてウマル[1033] がイスラム教の戦士団を征服地にて集結させたのであるが、においての厳格な軍紀から見れば堕落と見なされ、そうした戦士団に替わって次に登場したのが、封建的貴族支配であった。しかしながら軍営地の禁欲または軍事的騎士団の禁欲はまさしく、修道僧的な禁欲ではなく、市民の禁欲的な生活実践の体系化ではさらになくーー常にただ定期的［戦時に］に実質的に支配する傾向として現れるだけであり、そしていつの場合も運命論へと急変するのである。［禁欲の］全く別の作用については、その作用はそういった神の摂理信仰に基づく諸事情において必然的に展開することになるのだが、既に論じて来た[1034]。聖者崇拝と最終的には魔術の流入が、その上にあらゆる本来の生活の体系化から逸脱させることになった。

こういった効果として特別に経済的・現世内的な宗教諸倫理に対して、現世拒否のもっとも極端な倫理として、存在しているのが真正な古仏教における神秘的な悟りを開くための精神集中であり、もちろん完全に変貌した古仏教からの派生物、つまりチベット、中国、日本の民族信仰へと変わった仏教のことではない。こうした倫理もまた、全ての自然な人間の衝動性を冷静に抑制するという意味では「合理的」であるが、しかしその目的とする所は全く異なっている。罪と苦しみからの解脱だけではなく、無常それ自体からの解脱、業による因果応報の「車輪」から永遠の安息に向けての解脱が探求される。このような解脱が、個々の人間の最も本源的な所業であり、かつ唯一可能なものである。規定［予定］の考え方は存在せず、しかしまた神の恵みも存在せず、祈りも礼拝もない。宇宙においての業による因果応報の機構が、全ての個々の善行と悪行に対して自動的に報賞と罰を設定し、常にその両方に比例した、それ故に常に時間的には限定された、そして繰り返し、生への渇望が行為へと誘う限り、個々の者は動物、天上人、あるいは地獄に堕とされた存在から、常に新たな人間としての生において、その行為の結果を［良くも悪くも］味わい尽くし、そして自らに未来での新たなチャンスを創り出すのである。最高度に高貴な精神の昂揚も、この上なく汚れた肉欲も、両方同じように常に繰り返される個体化の連鎖の中にはまり込むが（仏教の世界観からすれば、それは霊魂というもの

[1033] ウマル＝イブン＝ハッターブ、592?～ 644 年、第 2 代正統カリフ。

[1034] この翻訳の P.211 など。

を知らないので、それを「霊魂輪廻」と呼ぶのは非常に不当であるが[1035]）、現世についても来世についても、生そのものに対する渇望、つまり　存在についてのあらゆる幻想、取り分けある一つにまとまった霊魂と「人格」という幻想と一緒になった、自分自身の個別の存在を巡る空しい戦いが、完全に根絶されない限りは、そこからは抜け出せないのである。全ての合理的行為はそれ自体として－－内的な活動へと凝縮された、霊魂[1036] を現世的渇望から空にする瞑想を除いて－－そして全てのいかなる現世的関心との結びつきもまた常に救済からの逸脱という結果になる。こうした救済に到達するということは、しかしそれ自体は、次のような者達の中のごく少数にだけしか割り当てられることがなかった。その者達とは、次のことを行うことを決心する者達で、つまり財産を持たず、貞潔で、働かず（何故なら労働は目的行為なので）、それ故物乞いによって生き、長い雨季以外の時期は永遠に放浪し、その間は家族と現世への全ての人的なつながりから解き放たれ、正しき道（ダルマ）の規定を遵守することにおいて、神秘的な悟りという目的を追い求める者達である。そうした救いが達成された場合は［悟りを開いた場合は］、高いレベルでの喜びと、それに適合した柔和な無対象の愛の感情を経由して、この世における至福と涅槃の夢のない眠りの状態に移行し[1037]、輪廻の輪の回転から解放された状態にある、無比の者となる。他の全ての者達は、規則に書かれていることをなるべく守ることと大きな罪を犯すことを控えることにより、次のような来世においてのチャンスを改善することが出来るのであり、その来世では因果応報の原理により、可能になる未精算の倫理的な勘定といわゆる「沈静化・解消化されていない」生においての渇望が、その者達の本来の生が消え去る時には、新しい個体としての生まれ変わりを通じて、避け難くどこかでそれらが一つになって析出する[1038] という可能性があろう。しかし真の永遠の救済は、その者達には避け難く閉ざされているのであ

1035 ここのヴェーバーの記載は正しく、アートマン（我）というものは仏教は認めていないが、しかし輪廻していくものとしての業によって条件づけられた因果的連続性は認めており、後の大乗仏教ではそれを阿頼耶識（ālaya-vijñāna）と名付けている。

1036 すぐ前で仏教には霊魂という考え方がないことを認めておきながら、ここで明らかに古仏教に関することを記述しながら Seele という語を使っているのは雑としか言いようがない。

1037 この「悟り」の描写は非常に変、どちらかといえばキリスト教の神秘主義者の至福状態の描写に見える。そもそも「夢のない眠り」はヒンドゥー教でブラフマンとの一体化（梵我一如）の境地の描写である。大体霊魂が存在しないのに「眠る」主体は何なのか。

1038 この表現は非常に分かりにくいが、ここは逆に「霊魂が存在しない」ことを考慮してこのような表現を取っていると考えられる。

る[1039]。――こういった唯一の実際の必然的な現世逃避的な位置から、ある何らかの経済倫理または合理的社会倫理へと通じる道は存在していない。普遍的な、全ての被造物へと拡がる「同情心」は、合理的にはゲマインシャフト的な因果応報律によって作り上げられた全ての生きとし生けるものの連帯という帰結と、そこから来る無常さという本質と、そして心理的には神秘的な、多幸状態の、普遍的で無世界的な愛の感情の流出であり、それは合理的な行為を担うものとなることはまるでないし、その反対にそこから直接的に逸らせるものである。

仏教は、あの複数の救済教説の中の一つに属しているが、そういった救済教説は身分の高い教養ある平信徒層の主知主義が、それ以前もそれ以後も創り出したものであるが、それはただそういった救済教説の中ではもっとも首尾一貫した形態である。その冷静で気位の高い[1040]、個々人を自分自身に向き合わせて存在から解放するということは、それ自体として大衆救済信仰となることはなかった[1041]。仏教が及ぼした作用は教養層の集団を超えて、強力な名声に結び付いたのであり、その名声は「沙門[1042]」（禁欲者）がずっと昔からその地にて享受していたものであり、著しく魔術的・人間崇拝的な特徴を帯びたものである。仏教自身が伝道されていく「民族信仰」になるや否や、それはその動きに合わせて、業による因果応報原理が来世の希望と結び付いたものを基礎とした救世主宗教へと変貌したのであり、その来世への希望は、信心の技法、礼拝・秘蹟による恵みと慈悲の行いによって保証され、自然なこととして、純粋に魔術的なイメージを受け入れる傾向を示している[1043]。まさにインドにおいて、仏教はカーストの上層部においては、ヴェーダ的土台に立脚し

1039 この表現はまったくおかしい。輪廻の中で地位を改善していっていつかは解脱に至るというのが、一般的な人の期待であった筈である。

1040 この形容もヴェーバーの二次文献・三次文献を参照しての個人的感想に過ぎず、一般にそう言われている訳ではまるでない。

1041 ここの記述は古仏教にのみ当てはまり、仏教全般に関して言うなら誤り。大乗仏教、特に浄土教系は、完全な大衆救済信仰である。

1042 古代インドで世俗の生活を離れ修行・苦行を行った非バラモン系の出家者のこと。

1043 ここの「仏教史」はかなりひどく、仏教の全てが大乗仏教に変わった訳でもなく、また仏教の中でも「救世主信仰」的な阿弥陀仏信仰は浄土教系（日本では浄土宗・浄土真宗）にほぼ限定されたものであり、仏教全体をそうだとはまるで言えない。しかもここはほとんどキリスト教の概念に仏教をそのままはめこもうとしているものである。

た救済哲学のルネサンス[1044] に屈し、大衆においては、ヒンドゥー教の救世主諸宗教との競争に屈し、特に様々に異なった形態のヴィシュヌ信仰、タントラ[1045] 的呪術、そしてオルギア的秘教信仰、取り分けバクティ[1046] 的（神への愛としての）敬虔さに屈した。ラマ教[1047]［チベット仏教］では、仏教は純粋な修行僧の信仰となり、その神政政治的に在家信徒を支配する宗教的権力は全くのところ、魔術的な性格を持っている。仏教が東アジアにおいて伝播した地域においては、仏教はその元々の性格を大きく変えることになり、中国の道教と競合し、そして様々な箇所で交差し結合されることとなり、特別な、現世の生と祖先崇拝を超えていくような、恵みと救済を提供する大衆信仰となった。しかしながら仏教・道教・ヒンドゥー教それぞれの敬虔さのどれも、合理的な生活の方法体系への推進力となるようなものは持っていない。最後のヒンドゥー教の敬虔さは特に、先に詳論した通り[1048]、それが前提としている所から見ても、最強の伝統主義的勢力であり、その勢力は一般的に存立出来るものであり、その理由はヒンドゥー教の敬虔さが「有機体的な」社会解釈のもっとも首尾一貫した基礎付けであるからであり、単純に無条件で、所与のその社会の構成者の前世での存在においての罪と功績が正当に評価され、機械的に比例計算される因果応報原理に基づいた、権力と幸福の割当てとなるからである。こういった全てのアジア的な民衆的信仰は、小売商人の「営利性向」を、同様に職人の生計上の利害を、そして農民の伝統主義を許容し、そしてそれと並んで、特権を与えられている社会層の哲学的な思弁と身分的・習律的な生活の方向性についてそれぞれの道を歩ませたのであり、その道とは日本では封建制の、中国では家産制・官僚制の、インドでは一部では騎士制の、別の部分では家産制の、さらに別の部分では主知主義的な特徴を持ち続けていた。そういったアジア的な民衆的信仰のどれにおいても、神による戒告に従っての被造物としての「現世」の合理的・倫理

1044 特に 8 世紀インドでの、ヴェーダーンタ学派が代表的で、シャンカラやラーマーヌジャのような著名な学者が出た。ヴェーダンタとはヴェーダの最終的な教説の意味で、ウパニシャッドのこと。特にシャンカラの不二一元論（梵我一如論）はその後のヒンドゥー教においての最有力の学説となった。

1045 タントリズム。7 世紀以降のインドに現れた宗教的教義と実践であり、絶対者との融合・合一を重んじ、既存の道徳を無視した過激な行動を伴っていた。

1046 中世のヒンドゥー教においての、最高の人格神に対して肉親への愛のような「信愛」をもって絶対的に帰依する、という概念。

1047 19 世紀のヨーロッパではチベット仏教をこう呼んでいた。しかし正式な仏教ではないかのような偏見を伴っているため、現在では使われない。

1048 本日本語訳の P.134。

的な形成に向けての、何らの動機も指図も保持することが出来ていなかった[1049]。その理由は、そのどれにとっても、この現世はよりむしろ確固とした所与のものであり、全ての可能である現世の中での最善のものであり[1050]、敬虔な者の中での最上位の類型の者、つまり賢人にとっては[1051]、ただ次の選択肢から選ぶことが許されていた：あるいは自分自身を「道［Tao］」に、それは現世の非人格的秩序の表現であるが、唯一の特別に神的なものとして調和させるか、またはまさしく逆に、非情なる因果応報の連鎖から自らが自身の行為を通じて、唯一の永遠：つまり夢を見ない眠りのような涅槃[1052] へと、自身を救い出すことである。

「資本主義」は全てのこういった信仰の基礎の上に存在してきた。それらはまさしく、西洋の古代と我々の中世に存在したのと同様のものであった。しかしそこには、何らの近代的資本主義への発展も発端も全く見られず、取り分け禁欲的プロテスタンティズムの特徴であるという意味での、「資本主義精神[1053]」の発展と発端についてもそうであった。次のことは事実とまったく食い違っているであろう。つまり、インド、中国、またはイスラム教の商人、小売商人、職人、苦力について、例えばプロテスタントのそれらに比べて、より少ない「利益欲」しか持っていないと位置付けることである。むしろその正反対が正しい：まさに合理的・倫理的な「利益追求」の抑制がピューリタニズムに特有のことなのである。そして次のことを証明する何の痕跡も存在していない：つまり、技術的・経済的な「合理主義」に対しての、自然な「天賦の才」がより少なかったことが、こういった違いについての説明根拠を与えているということである。これら全ての民族は、今日においてまさにこうした「財」［合理主義］を西洋が産み出した最も重要度が高い成果物として輸入しているのであり、その際に抑止的に働いているのは、能力や意志の範疇にあるのではなく、所与の確固たる伝統の範疇にあるのであり、それは西洋での中世とま

1049 アジア宗教には、世界を創造した唯一神は存在しないから当たり前である。

1050 中国においてもインドにおいてもこんな思想は聞いたことがない。

1051 この「賢者」とはどこの賢者か？以下の記述は道教の「道」の話とインドの輪廻転生＋因果応報の話を混ぜている、存在しない仮想の宗教圏の話になってしまっている。

1052 繰り返しになるが、仏教において「涅槃」は夢を見ない眠りとは形容されていない。ヒンドゥー教においてもそれは「梵我一如」の説明として使われる表現に過ぎない。

1053 ウェーバーの言葉の使い方はおかしく、ここは「近代資本主義精神」とでもすべきであろう。

さに同じである。その際に、後に詳論するべき[1054] 純粋に政治的な制約諸条件（「支配」の内的な構造形態）を除外して考える限りにおいては、そういう合理主義を抑止する原因は、主として信仰において求めることが出来る。ただ禁欲的プロテスタンティズムのみが、魔術に、救済の追求が現世外にあることに、そしてそれらの内での最高度の形態としての主知主義的な瞑想的「解脱」に、事実上止めを刺したのであり、ただそれのみが宗教的な諸動機を創り出し、まさしく現世内的「職業［Beruf］」においての努力においてーーしかもヒンドゥー教の厳格に伝統主義的な職業概念とは正反対に：方法体系として合理化された職業の実践においてーー救済を追い求めるという形で。それに対してアジアの全ての種類の大衆的な信仰にとっては、現世は巨大な魔法をかけられた庭園に留まり、「精霊」の崇拝または調伏、あるいは儀式的な、偶像崇拝的な、秘蹟的な救済の追求は、現世において、今世と来世の両方のために、実際に準拠しかつ確かにすべき道であった。そして儒教の現世適合、仏教の現世拒否、イスラム教の世界支配、あるいはユダヤ教のパーリアの状態からいつかは抜け出すという希望と経済的なパーリアとしての法的規範[1055]のどれにおいてもほとんど、あのアジア的な非知識人の魔術的な信仰から合理的な生活体系につながる道は存在していなかった。

さて魔術と悪魔信仰は、特別な意味での「現世拒否的」な二番目の大宗教の揺籃期においてもまた存在している：つまり古キリスト教である。その救世主は何よりもまず魔術師であり、その魔術的なカリスマが、イエスの特別な自己の存在の感覚の、先の話ではなく今すぐに頼ることの出来る支柱であったのである。しかしイエスの独特さは、特にまずは全世界で唯一無二のユダヤ教における諸約束によってーーイエスの登場はメシア的な希望がもっとも高まった時代に当たっているーーが一面であり、そしてまたユダヤ教の敬虔さの最高度のものの主知主義的な律法の学識という性格によって条件付けられている。キリストの福音は、今挙げたような制約条件に対して、非知識人による、ただ非知識人に向けた告知として、つまり「心の貧しい人々[1056]」に向けたものとして成立していた。「律法」は、イエスはそれにつ

1054 「支配の社会学」全体、特に「官僚制」「家父長制と家産制」「封建制、身分制国家、家産制」などを論じている部分。

1055 原語は Pariarecht でおそらく部外者からは利子を取っても良い、といった対外倫理のことをそう表現しているのであろうが、そういう法規が存在していた訳ではなく、不適切な用語法である。

1056 マタイ 5:3「心の貧しい人々は、幸いである、天の国はその人たちのものである。」

いては一文字も取り除こうとはせず[1057]、執行しまた庶民や無学の人々と同じように理解し、さらに農民や小さな町の住民で敬虔な者達がおおかたを理解し、その職業上の必要事項に適合させていたのと同様に理解し、その理解の仕方は、ギリシア化された貴族達と富裕者と律法学者で決疑論に通じていた宗教的練達者［Virtuosen］、そしてファリサイ派とは反対のものであった：多くは、つまり主として儀式的な諸規定、特に安息日の神聖化については、緩やかに、いくつかの点では、つまり離婚に関する諸原則については、より厳格に扱った。ここでは、パウロ的な［律法］理解[1058] の前奏曲が次の限りにおいて奏されているように見え、それはモーセの律法の諸要求が敬虔と自称する者達の罪深さによって条件付きのものにされているように、描写されている限りにおいてである。いずれの場合でも、イエスには時に応じて、古くからの伝統に対して、そのように自分自身の戒告を強調して呈示している。しかしイエスに特別な自己の存在の感覚、つまり次の認識を与えているのは、いわゆる「プロレタリア的な本能」ではない：その認識とは、彼一人が神が定めた［イスラエルの伝統的な］族長達と共にあり、彼を通じて、彼を通じてのみ、その族長達の所へ至ることが出来る、ということである。そうではなく、彼が、つまり律法学者ではない者が、悪霊を支配するカリスマと驚くべき説教のカリスマを備え、その備えている程度は、どちらのカリスマもどの律法学者とファリサイ派の者達にも全く意のままにすることが出来ないレベルのものであること、また人々が彼を信じる場合には、悪霊どもを意のままに出来ること、それはその場合のみでそれ以外では不可能であるが、しかし異邦人の元でも人々が彼を信じれば可能であり、［それとは逆に］彼がその故郷の町にいる場合、その家族の元、地方の富者と貴族の元、律法学者と律法の練達者［Virtuosen］の元においては、それがイエスに魔術的な奇蹟の力を与える信仰が見出せないのであり、それに対して貧しき者達と困窮者達の元、取税人達と罪人達の元、またローマの兵士達の元で

1057 マタイ 5:17-18「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである。 はっきり言っておく。すべてのことが実現し、天地が消えうせるまで、律法の文字から一点一画も消え去ることはない。 」

1058 パウロは律法自体は神が呈示したもので、それ自体の価値を認めていて、それによって人間の罪の状態が明らかになったと評価しているが、伝統的ユダヤ教徒のようにそれを遵守しておればいいという考え方は「躓きの石」であり、あくまでもイエスの十字架上での死と復活を信ずることが唯一の救いの道だとした。

さえ[1059]、――これらこそが、決して忘れるべきではないのだが、イエスのメシアとしての自己の存在の感覚の絶対的に決定的な構成要素なのである。それ故に、イエスのガリラヤの町々に対する「災いの言葉[1060]」は、まさにイエスの期待を満たさなかったいちじくの木に対して投げかけた怒りのこもった呪いの言葉[1061] と同様に響くのであり、それ故に、イエスにはイスラエルの選ばれていることが繰り返し問題のあることとなり、神殿の意味は疑わしく、ファリサイ派と律法学者に永劫の罰が下さされることは確実なのであった。

イエスが認識している二つの絶対的な「死に値する罪」は：一つは「聖霊を冒瀆する罪[1062]」であり、それを犯しているのは律法学者であり、その者はカリスマとその担い手を軽蔑しているのであるが、もう一つは：兄弟に対して「お前は馬鹿だ」と言うことであり――知識人の心の貧しき者に対する兄弟的な思いやりのない高慢である。こういった反主知主義的特徴、ギリシア的と同様ラビ的な知恵の排斥は、イエスによる告知の唯一の「身分的」な、かつ極めて特別な要素である。イエスの告知はその他の点では、次のことからは遠く離れている。それは全ての人への、そして全ての弱き者への告知である、ということである。確かに、軛（くびき）自体は軽いが、しかしそれはただ、再び子供のようになれる者にとってだけである。実際はイエスの告知は法外なほどの様々な要求を突きつけるのであり、厳格に救済においての貴族主義的である。イエスにとっては神の恵みの普遍性ほどかけ離れた考えはなく、

1059 複数のローマ兵の例ではないが、マタイ：8:5-13 のローマの百人隊長の僕をイエスが癒やした例など。

1060 マタイ：11:20-24「それからイエスは、数多くの奇跡の行われた町々が悔い改めなかったので、叱り始められた。コラジン、お前は不幸だ。ベトサイダ、お前は不幸だ。お前たちのところで行われた奇跡が、ティルスやシドンで行われていれば、これらの町はとうの昔に粗布をまとい、灰をかぶって悔い改めたにちがいない。また、カファルナウム、お前は、 天にまで上げられるとでも思っているのか。 陰府にまで落とされるのだ。 お前のところでなされた奇跡が、ソドムで行われていれば、あの町は今日まで無事だったにちがいない。しかし、言っておく。裁きの日にはソドムの地の方が、お前よりまだ軽い罰で済むのである。」など。コラジン、ベトサイダの両方ともガリラヤ湖北側の町。

1061 マルコ：11:12-14。「翌日、一行がベタニアを出るとき、イエスは空腹を覚えられた。そこで、葉の茂ったいちじくの木を遠くから見て、実がなってはいないかと近寄られたが、葉のほかは何もなかった。いちじくの季節ではなかったからである。イエスはその木に向かって、「今から後いつまでも、お前から実を食べる者がないように」と言われた。弟子たちはこれを聞いていた。」

1062 マタイ：12:31-32「わたしに味方しない者はわたしに敵対し、わたしと一緒に集めない者は散らしている。 だから、言っておく。人が犯す罪や冒瀆は、どんなものでも赦されるが、“霊”に対する冒瀆は赦されない。 人の子に言い逆らう者は赦される。しかし、聖霊に言い逆らう者は、この世でも後の世でも赦されることがない。」など。

よりむしろその考えに対抗して、イエスの告知全体は争っている：ごくわずかな者だけが選ばれ、狭き門より入るのであり[1063]、つまり悔い改めイエスを信じる者達である；他の者達は神自身が頑なにされるのであり、こうした運命に陥るのは、当然のことながらまさしくおごり高ぶる者達と富める者達である。それについては、他の預言に比べて完全に新しい要素は何もない：古代ユダヤの預言もまた、結局はこの地上においての有力者達の横柄さに対して、救世主が王としてやって来るのを予見したのであり、その救世主は貧しき者達の駄獣に乗ってエルサレムに入ってくるのである。そこには何らの「社会的」な位置付けも語られていない。イエスは富める者達の所で食事を取るが[1064]、そういった者達は律法の練達者［Virtuosen］にとっては嫌悪の的であった。富裕な青年に対してもまた、富の施しが命じられるが、それは明らかにただ次の場合、つまりその者が「完全に」、つまり彼の弟子になることを希望する場合だけである[1065]。このことはもちろん現世のあらゆる束縛から解き放たれることを前提としており、家族からだけでなく所有からもであり、ブッダやまた他の類似の予言者の場合と同様であった。しかしもちろんーー神の元では全てが可能ではあるがーー「マモン[1066]」に忠誠を尽くすことは、神の領国へと救済されるための、最も重い障害の一つであり続けた。マモンへの忠誠は、全てのことがそれ次第である、宗教的な救いから逸脱させる。明確には述べられていないが：マモンへの忠誠がまた兄弟達への思いやりのなさにもつながる。しかしこの考え方は本質的なものである。その理由は告知された戒告はそれ自体がまたここでは、庶民の近隣団体の緊急時の援助という原生的な倫理を包含しているからである。しかしもちろん、全てのことは「心情倫理的なもの」から「兄弟的な」愛の心情へと体系化されるのであり、この戒告は「普遍的に」その時々にまさしく「隣人」である全ての人に適用されるのであり、次の命題の元で無世界主義的な逆説[1067] にまで高め

1063 マタイ:7:13-14「狭い門から入りなさい。滅びに通じる門は広く、その道も広々として、そこから入る者が多い。 しかし、命に通じる門はなんと狭く、その道も細いことか。それを見いだす者は少ない。」

1064 ルカ:19:1-10、「徴税人ザアカイ」の話など。

1065 マタイ:19:21「イエスは言われた。「もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に富を積むことになる。それから、わたしに従いなさい。」」など。

1066 新約聖書においては「富」のこと。時には悪魔として擬人化される場合もある。

1067 何を意味しているかはっきりはしないが、おそらく隣人愛の原理を高めていくと、隣人かどうかに関係無く一つの世界の全ての人への愛にまでなるのを逆説としているのであろう。

られるのである：つまり神のみが酬いることを欲し、かつそうする、ということである。無条件の許し、無条件の施し、敵に対しても適用される無条件の愛、不正を悪に対して力で反抗することなく無条件に甘受すること、――こういった宗教的なヒロイズムについての諸要求は、確かにある神秘的に条件付けられた愛の無世界主義の産物であり得よう。しかしここで見逃してはいけないことは、実際にはしばしば見逃されるのだが、こういった様々な要求はイエスにおいては、ユダヤ的な報いの考え方と結び付けられているということである：神はいつの日にかは酬い、罰を与え、報酬を与え、そうった酬いは人間が行うべきではなく、そしてまた自分の善行を誇るべきでもなく：そうでなければ自身の報賞を先に受け取ってしまったことになるのである。それ故に、天においての財を自らのために集めるためには、人はまた、ひょっとすると何も返してもらえないかもしれない相手にも貸してやるべきであり、――というのはそうでなければ、その行為は何らの功徳とはならないのである。運命の公平な平準化については、はっきりとラザロの伝説[1068]とまたそれ以外でも時々用いられてる：既にその理由で富は危険な賜物である。その他の点では、しかし、現世とその諸問題についての徹底した無関心が、全く決定的なことなのである。天国、つまり地上においての苦しみも罪もない御国は、ほんの近くにまで来ているのであり[1069]、ここに立っている人は神の国が到来するのを見るまでは決して死なないのであり[1070]、それは盗人が夜やって来るように来るのであり[1071]、それは実に既に人々の間に現れつつあるのである[1072]。不正にまみれた富に執着す

[1068] ルカ:16:19-31。ある金持ちとその門前で乞食をしていたラザロが、死後は金持ちは陰府で苛まれ、それに対しラザロは宴席でアブラハムの側でもてなされた、という話。

[1069] マタイ:10:7「行って、『天の国は近づいた』と宣べ伝えなさい。」

[1070] マタイ:16:28「はっきり言っておく。ここに立っている人々の中には、人の子が御国とともに来るのを見るまでは、決して死を味わわない人々がいます。」

[1071] テサロニケの信徒への手紙 5:2「盗人が夜やって来るように、主の日は来るということを、あなたがた自身よく知っているからです。」

[1072] ルカ：17:20-21「ファリサイ派の人々が、神の国はいつ来るのかと尋ねたので、イエスは答えて言われた。「神の国は、見える形では来ない。 『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ。」」

るより、それで友達を作りなさい[1073]。皇帝のものは皇帝に与えなさい[1074]、――そんなものに思い悩むな。神に日々の必要な糧を与えてくれるように祈り、明日のことまで思い悩むな[1075]。御国の到来を、人間の行為によって早めることは出来ない。しかし人はその到来に備えた準備をすべきである。そして次には、律法は形式的には破棄されることはないものの、しかしもちろんただ全ては心情のあり方を目指したものとされ、律法と預言者の言うことの全ての内容は、神と隣人愛の簡単な戒告と同一視され、さらに射程距離の大きい命題が付け加えられる：つまり人は真正な心情を、その様々な成果において、つまりその確証において認識すべきである、という命題である。

それから、イエスの復活の幻視の後で、おそらく間違いなく、周辺地域で広範囲に広まっていた救世論的神話の影響もあって、聖霊によりカリスマを与えられた者達と教団形成が非情な勢いで急発生し、それらはイエス自身の、それまでは不信心者であった家族を頂点に置き、そして重大な結果をもたらしたパウロ［サウロ］の回心が、古くからの諸預言との連続性を保ちながらのパーリア的信仰の打破と、異邦人伝道を結果として持つことになり、伝道領域での教団の「世界」への位置付けにとって、決定的であり続けたのは一方ではキリストの再臨への期待であり、他方では「聖霊」のカリスマとしての恵みの超現世的な意味であった。現世は、主が再臨するまでそのままであり続ける。個々の者は同じように自分の身分と「召命」［κλῆσις］に留まり[1076]、支配勢力が罪となることをその者に要求してこない限りは、その支配勢力に従属すべきである。[1077]（未完）

[1073] ルカ：16:9「わたしは言っておくが、不正にまみれた富で友達を作りなさい。そうしておけば、金がなくなったとき、あなたがたは永遠の住まいに迎え入れてもらえる。」

[1074] マタイ:22:21「彼らは、「皇帝のものです」と言った。すると、イエスは言われた。「では、皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい。」

[1075] マタイ:6:34「だから、明日のことまで思い悩むな。明日のことは明日自らが思い悩む。その日の苦労は、その日だけで十分である。」」

[1076] コリントの信徒への手紙一:7:20「おのおの召されたときの身分にとどまっていなさい。」

[1077] 草稿で明記されていることは、本来はここで中断されるべきものではなく、まだ書き続けられる筈だったということである。