

マックス・ヴェーバー  
宗教社会学

日本語訳＋注釈と解説（私家版）：折原浩

始めに

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

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

2022年6月24日

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

## 宗教社会学 全訳 解説

### § 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、冒頭ではくたせないが、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」ではなく、ある特定の種類のゲマインシャフト行為<sup>ヴェーゼン</sup><sup>1</sup>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<sup>2</sup>、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<sup>3</sup>である。

---

<sup>1</sup> 「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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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、そこからは選出せない、外面的標識では定義はくたせない、という意味である。

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<sup>4</sup>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」<sup>5</sup>と願って、奉納される。フェニキアの沿海都市では、人身御供のような、とくに都市居住者にとっては只事でない犠牲も、およそいかなる彼岸への希求もなしに、捧げられていた<sup>6</sup>。

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<sup>7</sup>。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

---

<sup>4</sup>「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。

<sup>5</sup>「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。

<sup>6</sup>フリードリヒ・イエレミアス（Friedrich Jeremias、1868～1945年、ドイツのプロテスタント系神学者）の叙述による。MWG I/22-2: 121 Anm. 2 参照。

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

りでなく] 目的自体も、主として経済的なもの<sup>8</sup>に置かれている場合には、ますますもってしかりである。われわれだけが、今日の自然観察の見地に立って初めて、客観的に「正しい」因果的考察と「正しくない」それとを区別し、後者を非合理的、後者に即する行為を「魔術」とみなすのである。

魔術的に行為する人自身は<sup>9</sup>、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<sup>10</sup>。気象を左右し、病を癒し、神意を占い、他人の心を読む、というような効果は、経験上、非日常的な法悦状態<sup>11</sup>に入って初めて獲得されるが、任意の誰もが、法悦状態に入って、そうした効能を発揮できるわけではない。「マナ」「オレンダ」あるいはイラン人のもとで「マガ」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<sup>12</sup>。「マナ」から「マーギッシュ」[魔

---

<sup>8</sup> 「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。

<sup>9</sup> 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。

<sup>10</sup> 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。

<sup>11</sup> 「法悦 Ekstase」は「陶酔」とも訳されよう。

<sup>12</sup> 「マナ」「オレンダ」「マガ」については、武藤他訳: 339 に詳細な解説がある。

術的] という言葉が派生する。ここでわれわれは<sup>13</sup>、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、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、「注入される恩恵」から厳格な「わざによる義認」にいたる宗教的恩恵論のすべての形態<sup>14</sup>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、いまで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

---

<sup>14</sup> 解説注記。

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、すでに抱懷されている。すなわち、カリスマとしての資質をそなえた自然物・人工物・動物・人間の挙動の「背後に」、なんらかの「<sup>ヴェーゼンハイテン</sup>本 体」が潜んでいて、当の挙動をなんらかの仕方で規定している、という観念、つまり**精霊信仰**である。

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

そうした精霊信仰への発展の前提ともなる経済的諸条件を探究して、一般的に規定することは、不可能のように思われる。とはいえ、精霊信仰への発展がこのうえなく促進されるのは、この領域におけるすべての抽象的観念の発展と同じく、つぎの事情によってであろう。すなわち、人間に所持される「魔術」カリスマが、もっぱら特別の資質をそなえた者にのみ宿るとされることから、精霊という抽象観念の発展が、あらゆる「<sup>ベルーフエ</sup>職業」のうち、最古の職業人として出現する呪

術師の、当の職業の基礎をかたちづくる<sup>15</sup>、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」<sup>ライエン</sup><sup>16</sup>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<sup>エクスターゼ</sup>法悦を、「<sup>ベトリープ</sup>経営」<sup>17</sup>の対象として意のままに用いることができる。それにひきかえ、素人が法悦に近づけるのは、もっぱら臨機的<sup>18</sup>な現象にかぎる。この現象の社会的形態が、<sup>オルギア</sup>狂騒で、合理的な呪術<sup>19</sup>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

---

<sup>15</sup> 唯物史観の「下部構造-上部構造」・「土台-イデオロギー」という図式に馴染んでみると、この表記は奇異に思われるかもしれない。しかし、呪術師が、特別の資質によって、カリスマに恵まれ、あるいはカリスマを覚醒され、そうして初めて、日常の普通人からは区別される職業人として処遇され、特別の職能を発揮することもできるわけで、当のカリスマを背後で支える精霊が、抽象観念ではあっても、職業人の成立と機能を「下支え」する「基礎」をなしているといってもよい。ヴェーバーは、こういう場合、「宗教的下部構造」という「逆説的」表記を、あえて採る。

<sup>16</sup> 「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。

<sup>17</sup> 「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。

<sup>18</sup> 「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。

<sup>19</sup> 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。

が法悦を知るのは、臨機的な<sup>ラウシュ</sup>陶酔にかぎられ、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<sup>ヴェーゼン</sup>本体としての「靈魂」の観念に発展を遂げる。靈魂は、人間の肉体のなかに、夢や失神状態や法悦や死のさいには抜け出ていく「なにものか」が潜んでいるのと同じように、自然物の背後や傍や中に現存している「なにものか」と考えられる。そうした本体と事物——本体が背後に隠れているか、あるいはなんらかの仕方で結びつけられている事物——との関係は、さまざまに思い描くことができようが、いまここで詳細に立ち入ることはできない。

ただし、一般的に要約すれば、①そうした本体は、ある具体的な事物や事象の許、あるいは内部に、多少とも持続的かつ排他的に「宿る」ことができる。もしくは、②逆に、そうした本体が特定の事象や事物、ないしはそれらの範疇を、なんらかの仕方で「所持し」、したがってそれらのはたらきや効力を決定的に左右することができる。これらないし類似の観念が、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「<sup>ユーパーゼンリッヒ</sup>超感性的」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」<sup>20</sup>）。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

---

<sup>20</sup> 解説。

る。こういう経緯から、神話がふたたび、ただしこんどは逆に、純然たる神々の呼称を英雄の固有名に転用して、英雄を神格化することも、正当なこととしておこなわれる。ある「神性」にかんする一定の〔当初には臨機的な〕観念が、多年生的な概念にまで発展を遂げ、類似の機会にはそのつど改めて、呪術的ないし象徴的な手段によって呼び求められるかどうかは、千差万別の個々の事情次第でさまざまになる。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個人の即人的愛顧かが、それぞれの即人的<sup>21</sup>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。

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

その場合、靈魂はさしあたり、人格的実体でも非人格的実体でもない。その理由は、ただたんに、つぎのような捉え方にあるのではない。すなわち、靈魂が、死後にはもはや現存しないもの、つまり氣息や心臓の鼓動などと、自然主義的にさまざまな仕方で同一視され、たとえば心臓のなかに居すわっているので、敵の心臓を喰えばその勇気をわがものとして獲得できる、というような捉え方である。むしろ、主な理由は、靈魂がしばしば、統一性のある単体としては捉えられない、というところにある。たとえば、夢を見ているときに人間から抜け出る靈

---

<sup>21</sup> persönlich の概念と訳語。

魂は、心臓が高鳴り息も絶え絶えの法悦状態にある人間から上方に昇っていく靈魂とは、別物である。そのほか、人間の落とす影に住まう靈魂、死後にも遺骸の一部が残っているかぎり、その中ないし傍に棲息する靈魂、生前住み慣れた場所で、死後にも安息をえず、自分の遺品を相続者が享受する様子を妬みと怒りをもって見つめている靈魂、夢や幻覚のなかで子孫に姿を現し、脅かしたり助言したりし、なんらかの動物や他人、とりわけ新生児のなかにも入り込める靈魂、これらはそれぞれ、まったく別物で、しかも場合に依じて、祝福を与えることもあれば、災禍をもたらす場合もある。「靈魂」を「肉体」から独立した単一体として把握するという帰結は、もろもろの救済宗教においてさえ、かならずしも首尾一貫して受け入れられるとはかぎらない。なるほど、救済宗教のなかには、そうした靈魂の觀念〔自体〕をふたたび拒否する宗教が、個別には（仏教のように）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「<sup>ベドイテン</sup>意味する」事物や事象が、まさにそれゆえ、生活のなかである役割を演ずるようになる、ということである。これによって呪術は、端的な力の行使から「<sup>ジョンボリック</sup>象徴操作の術」に移行する。物体としての屍骸に接したときに引き起こされる生理的な不安は、動物もまた抱くものであり、しばしば（屈葬、火葬というような）埋葬形式を規定したが、いまやそれとならんで、さしあたりつぎのような觀念が現れてくる。すなわち、生者が、死者の靈魂をまえにして平安に暮らしていくには、死者の靈魂を無

害にしなければならず、そのためには遠方や墓のなかに追いやってほどよく過ごさせるか、あるいは、生者の所有にたいする妬みを取り除き、最終的には幸福な暮らしを保障してやらなければならない、という観念である。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すべ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的な帰結とともに、ほぼ完全に保存している（政治的にも非合理というのは、ある官職が俸禄つまり一種の財産とみなされ、服喪期間中は襲用を避けなければならない、という禁忌がまかり通るからである）。

ところが、こうしていったん霊魂・デーモン・神々の領域が成立するや、それは翻って、魔術的技法の意味に反作用する。それというのも、そうした領域は、日常的な感覚では捉えられず、通例はもっぱら象徴や意義を媒介として到達できる背後の世界——それゆえ、影のように捉え難く、再三端的に非現実界としても表象される背後世界——をなすことになろう。そして、現実の事物や事象の背後に、それとは別の、本来的で霊的な、なにものかが潜み、現実の事物や事象はじつはそうしたものの徴候ないしは象徴にすぎない、ということになれば、症候や象徴ではなく、それらに表現される力そのものに影響をおよぼす企ては、精霊や霊魂に語りかけ、したがって何かを「意味する」手段、すなわち象徴によって、なされなければならない、ということになろう。そうなると問題はもっぱら、そうした象徴操作の術に職業上精通した者たちが、かれらの信仰と、当の信仰を彫

琢して仕上げる思想の形成に、どれほどの重みを与えることができるか、したがって、かれらがゲマインシャフトの内部で獲得する地位が、どれほどの権力をそなえているか、にかかってくる。そして、そうした権力をそなえた地位の獲得は、当のゲマインシャフトの経済にとって魔術そのものがどれだけの意義をそなえているか、また、かれらがみずから創設できる組織が、どれほどの強さをもつか、といった事情に応じてきまる。いずれにせよ、そのようにして、象徴的行為が沸き起こると、その波浪は、津波のように岸辺を襲い、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。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は、「<sup>ベドイトザームカイテン</sup>意義性」を帯びてきて、現実の効果の達成も、なにか意義のある所作によって目指されるようになる。

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

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

造形芸術の作品が、宗教的にステロ化 [鑄型に嵌められたように画一化] されるのは、様式形成の最古の形式である。それは、魔術的観念によって直接にも制約されるが、当の作品が魔術的な意義を帯びるにつれて、作品制作が職業になるという事情によって、間接にも規定される。職業としての作品制作が、すでにそれ自体、自然の事物にならう創造ではなくなり、できあがった職業上の範型を手本として造形に習熟しようとする傾向を強めるからである。その場合、宗教的なものの影響がどのくらい大きかったかは、たとえばエジプトで、アメンホフス四世 (イクナトン) が一神教を開始し、伝統的な宗教 [祭司層に支配された多神教] の価値を剥奪するや、ただちに自然主義が息を吹き返した、という事実<sup>22</sup>にも示され

---

<sup>22</sup> 解説。

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」<sup>23</sup>）、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。

---

<sup>23</sup> 解説。

個々の場合について見れば、プレ・アニミズムの自然主義からこうした象徴主義への移行は、きわめて流動的である。敵を殺して、胸部から心臓を抉り出し、胴体から生殖器を切り落とし、頭蓋からは脳髓を抜き取り、頭蓋骨は自宅に持ち帰って飾り、高価な結婚の贈り物とし、さらにはそうした身体部分、とりわけ足の速い動物や、力の強い動物の当該身体部分を食い尽くすというような場合には、そうすることによって、当の諸能力を直接、自然主義的な意味で、じっさいにも獲得できる、と信じられているのである。戦争舞踏は、当初には戦闘をまえにしての、怒りと不安の入り交じった興奮から生じ、直接、英雄の法悦を引き起こす。そのかぎりでは、英雄法悦も、象徴的な仕種ではない。ところが、そうした舞踏が、(たとえば、われわれの「共苦共感」呪術[顧客の苦を類比的・疑似的に再現して取り去ろうとする呪術]の作用と同じように)身振りをもって戦勝を先取りし、戦勝を魔術的に保証しようということになれば、「象徴操作」への移行はあと一歩である。また、いましがた述べた、動物や人間の屠殺の場合にも、それが確定的な儀式の形式をもって執り行われ、自分の属する部族の精霊や神々にも会食への列席が求められ、挙げ句の果て、ある動物を食した者同士が、同じ動物の「靈魂」を分有したというので、互いに特別の親縁関係にある、と信じられるようになれば、これまた象徴呪術への移行寸前である。

十全に発展した象徴主義的観念圏の根底にある思考法は、「神話学的思考」と呼ばれ、その特性を個々の事例に即して詳細に究明しようとする試みもなされている。しかし、われわれはここでは、そうした個別事例には立ち入らず、もっぱらこの思考法の一般的に重要な特性のひとつ、すなわち、類比と、類比のもっとも効果的な形式としての比喩について、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<sup>24</sup>においてもなお、先行判例の[類比による]取り扱いを規定しつつ、[個別の諸事例を類比によって繋げるのではなく]合理的に包摂[して一般概念を構成]する三段論法による概念構成が台頭してきても、なお淘汰されなかったほどである。こうした類比による思考の故郷は、象徴主義的に合理化された魔術であり、この魔術は徹頭徹尾、類比を基礎としていたのである。

「神々」もまた、初めから「なにか人間に似た」存在と考えられたわけではけっしてない。神々が、神々にとって本質的な多年生<sup>25</sup>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。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

---

<sup>24</sup> 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。

<sup>25</sup> 前注 参照。

行為、すなわち「礼拝」<sup>クルトゥス</sup><sup>26</sup>によってであり、ということつまり、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、翻ってゲマインシャフトの持続をささえ、補強する]こと、によってである。われわれは、このあとすぐ、この経緯に立ち帰って論ずることになる。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]に携われるようになる。

「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。しかし通例、一方では、宗教的实践について体系的な思考がなされるようになり、他方では、生活一般の合理化が、神々の効用にたいする定型的な要求を増大させ、個別的には相当のばらつきはあっても、一定の段階に到達するや、ただちに

「万神殿形成」<sup>バンテオンビルドゥング</sup>が開始される。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

---

<sup>26</sup> **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。

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、ギリシャの神々に比べて、はるかに確定され、相互にも一義的に限定されている。それにたいして、ギリシャの神々は、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<sup>27</sup>に止まる度合いが、ギリシャに比べてはるかに高かったのにたいして、純正なギリシャ的観念は、局地間に跨がる騎士文化の発展にさらされ、この文化はホメーロス時代と同様、[死後に神格化された騎士的]英雄の神々をともなうものだからである。こうした純ギリシャ的観念が部分的に受け入れられ、ローマの土壌にも間接的な影響をあたえたとしても、上記の【農民と家産制的首長との】国民的宗教にはいささかの変更も加えられなかった。英雄諸神の多くは、ローマで審美的対象として存立しただけで、ローマの伝統は、その主要な性格特徴を損なわれることなく、儀礼的慣行のなかに生きつづけた。そして、ローマの伝統は、ギリシャ文化とは対照的に、狂騒的—法悦的な宗教性、また密儀的宗教性にたいしても、一貫して拒否のスタンスをとりつづけたが、その理由については、後段で論じよう。ただ、まったく当然のことながら、人格と考えられる「神」の「権能」については、[分割—統合、縮小—拡大など]比較的融

---

<sup>27</sup> 「農民と家産制との国民的宗教」と「局地間に跨がる騎士文化」との対比。解説。

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<sup>28</sup>、にはかかわりなく、いったん効験ありとされた礼拝上の形式を固守し、いたるところにはたらいっているあらゆる種類のヌミナへの「顧慮を怠らないこと」にあったのである。

こうした事情にもとづく形式主義への傾向と並び、ローマに固有の宗教性は、いまひとつ、ギリシャ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<sup>29</sup>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。

---

<sup>28</sup> 解説。

<sup>29</sup> Innere Verwandtschaft の解説。

ローマ人にとっては、ギリシャ人の法悦（ラテン語では *superstitio* [妄信]）は、秩序に反する *abalienatio mentis* [精神の譲渡・癡狂] であったが、ローマ人（および、その点でさらに先を行っているエトルリア人）のレリギオーのこうした決疑論は、ギリシャ人には、<sup>デ</sup>神々への<sup>イ</sup>畏怖の<sup>シ</sup>凝り<sup>ダ</sup>固まり<sup>イ</sup>に<sup>モ</sup>すぎ<sup>ニ</sup>な<sup>ア</sup>なかった。ローマ人のもとでは、ヌミナを満足させられるかどうかという懸念から、個々の儀式をことごとく、概念上区別される部分操作にまで思考のうえで分解し、そのひとつひとつを、当の操作を特別に顧慮するひとつのヌーメンに帰属させる、というところにまで到達した。こうした発展の類例は、インドその他の地域にも、あるにはある。しかし、儀礼上の実践における注意が、ことごとくこの点に集中して、純然たる概念分析したがって思考上の抽象化によって獲得され、祭儀書に登録されるヌミナの数が、ここローマほど、歴大にのぼったところは、他のどこにもない。

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

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

神々やデーモンは当然、ある言語の語彙と同様、個々の民族の、とりわけ経済状態と歴史的運命によって、まったく直接に規定されている。それにもかかわらず、あるいはむしろまさにそれゆえ、いまここで、そういう神々やデーモンを、個々の部類ごとに採り上げ、ひとつひとつ検討することは、われわれの目的にとってさして意味のあることではない。そうした経済状態や歴史的運命が、われわれには闇に包まれていて明らかではないので、さまざまな種類の神々のうち、他ならぬこの神がなぜ、優位を主張しつづけてきたのか、もはや認識できない、という場合がきわめて多い。そのさい、星辰を初めとする、経済にとって重要な自然物が優位に立つ場合もあれば、神々やデーモンに憑依され、支配され、促進または妨害される、有機的な過程、すなわち病気・死・誕生・火事・旱魃・降雨・落雷・収穫などが、鍵を握る場合もある。そのさい、ある特定の出来事の経済的意義が大きければ大きいほど、当の出来事にかかわる個々の神が、万神殿の内部で優位に立ち、首座を占めもする。たとえば、天の神が、事情次第では、[天の神として自然な] 光と熱の主よりも優位に立つ神、牧畜民のもとではしばしば、生殖の主以上の首神、とも観念される。下界の神（母なる大地）の崇拜は、一般に、農耕の意義が相対的にたか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、死後きわめてしばしば天に移されるが、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、母権制をともなう氏族秩序と並行関係にあったとは、なおさら主張できない。とはいえ、収穫を支配する下界の神々は、通例、それ以外の神々よりも局地的で民衆的な性格をいっそう顕著にそなえている。また、雲のなかや山上に住む、人格をそなえた天の神々が、大地の神々よりも優位に立つのは、もとよりしばしば、騎士文化の発展に規定されており、そうした優位ゆえに、もとは地上に住んでいた神々も、天上に押し上げられ、天に住む神々の列に加えられる傾向も生ずる。それにたいして、下界の神々は、農耕が支配的な場合、通例しばしば、つぎのふたつの意義を併せ持っている。すなわち、下界の神々は、収穫を支配し、それゆえ富を恵与してくれると同時に、地下に埋葬された死者たちの支配者でもある。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におけるように、地下の神々に依存することにもなる。他方、天の神々は、星辰の運行を司る主である。ところで、星辰の運行は、明らかに確定的な規則にしたがっているので、その支配者は、およそ確たる規則をそなえているもの、あるいはそなえるべきもの、すべての主、したがってとりわけ法発見と良き習俗の主、とみなされることがすこぶる多い。

行為の類型的な構成要素と種類の客観的意義が増大し、それらにかんする主観的反省も深まると、事柄に即した種別化がおこなわれる。しかもそれは、インドにおける「ものごとを励起する」神々や、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、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、ヤヌスが、本質的にブラフマーの場合ほどには人目を引かない仕方によってではあるが、すべてを決定する正しい「始動」の神として、相対的に普遍的な意義を獲得した。

ところで、どんなゲマインシャフト行為も、それ自体に固有の特殊な神をもたないわけにはいかない。その点、いかなる種類の個人的行為とも、異ならない。また、当のゲマインシャフトにおいて、[制定秩序を設定してそれに準拠する] ゲゼルシャフト関係を結成し、これを持続的に保障しようとするれば、そうした固有の特殊な神が、どうしても必要とされる。およそ団体<sup>30</sup>あるいはゲゼルシャフト関係が、個々の権力保有者の即人的な権力地位 [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。

---

<sup>30</sup> 団体 Verband の概念。「アンシュタルト」や「目的」結社との相違。

このことはまず、家および氏族の団体<sup>31</sup>についていえる。そこでは、(現実の、あるいは擬制による)祖先の精霊との結合が、所与の前提となり、その傍らに、竈や竈の火のヌミナや神々が登場する。家長ないし「氏族」の長によって執り行われる礼拝にどれほどの意義が与えられるかは、歴史上きわめて多様であり、家族の構造と実践的意義のいかんによってきまる。通例、とくに家における祖先崇拜の高度の発展は、家ゲマインシャフトの家父長制<sup>32</sup>的構造と並行関係にある。それというのも、この家父長制的構造だけが、男たちの利害関心をも、家に集中させるからである。

しかし両者は、すでにイスラエルの例からも明らかなおとおり、無条件に結合し合うものではない。それというのも、家以外の、とくに政治的ないし宗教的団体の神々が、それぞれの祭司<sup>33</sup>の権力に支えられて、家長による家礼拝および家祭司制<sup>34</sup>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、厳格に即人的な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<sup>35</sup>、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

---

<sup>31</sup> 概念解説。

<sup>32</sup> 家父長制の概念。

<sup>33</sup> 「祭司」の概念については、後段で議論されるが、ここで規定を先取りすれば、つぎのとおり。

<sup>34</sup> 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。

<sup>35</sup> 「正当性」の概念。「正統性」との区別。

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。厳格に即人的な団体の神々やヌミナは、正当な資格のない者によって捧げられる犠牲を拒む。男系親族関係が存立しているところで、その原理が硬直的なまでに貫徹されるのは、確かにこれと密接に関連している。これ以外にも、家長が礼拝を司る家祭司として正当性をそなえているかどうかにかかわる問題は、すべてまったく同様である。相続権、ことに長子の単独相続権ないし相続上の優先権は、軍事的また経済的な動機とならんで、通例、こうした神聖法上の動機によっても決まる。とりわけ、東アジア (中国と日本) の——また、西洋ではローマの——家ゲマインシャフトと氏族が、経済的諸条件のあらゆる変遷にもかかわらず、家父長制の構造を維持することできたのは、もっぱらこの神聖法上の基礎によってである。

さて、家ゲマインシャフトおよび門閥<sup>36</sup>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<sup>ゲビルデ</sup>形象 [構成体] は、1. (現実的ないし擬制的な) 諸氏族の、神聖法上聖別される連合か、あるいは、2. ひとつの (ひとりの王の) 大家政<sup>オイコス</sup>が「臣民」<sup>オイコス</sup>の家政群にたいして<sup>37</sup>、[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<sup>38</sup>的支配として再編成されるか、どちらかである。

---

<sup>36</sup> 勢力ある大氏族の通称。種族は別の概念。規定。

<sup>37</sup> 「家政 Oikos」の概念。

<sup>38</sup> 家産制の概念。家産制的従属民と政治的「臣民 Untertan」との区別。

後者の場合、上記もつ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」も、それによって俗人群の礼拝のなかに皇帝の人格があまねく受け入れられることも含めて、聖法上同じ役割を果たすことが期待された一例といえよう。

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

それにたいして、ある政治的団体形成が、一柱の団体神への服従を条件としている現象は、あまねく見られるところである。地中海沿海の「集住」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「<sup>ロカールゴット</sup>局地神」という重要な現象の古典的担い手ではあるが、唯一の担い手ではない。むしろ反対に、持続的な政治団体はことごとく、当の政治的団体行為の成果を保障する特殊神をもつのが通例である。そうした特殊神が、十全に発展を遂げると、徹底して対外的に排他的となる。少なくとも原則上、団体仲間以外からは、犠牲や祈祷を受けない。少なくとも、そうしてはならないとされる。ところが、人は、神が原則どおり、団体仲間のみから犠牲や祈祷を受けているかどうか、完全には確信がもてないので、当の神に有効にはたらきかける方法を口外することは、厳禁される。余所者とは、政治的な非仲間であるばかりか、宗教的な非仲間でもある。名前と属性は同じでも、別の団体の神であれば、自分の団体の神と同一ではない。ヴェイイ人のユーノーは、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。人はまた、敵の神々にたいしても、敵を見捨てさえすれば、自分の土地に迎え入れて崇拝しようとする（「神々の呼び出し」）。たとえば、カミルスは、ヴェイイ人にたいしてそのように振る舞った。あるいは、人はさらに、神々を盗んだり、略取したりもする。とはいえ、そうすることを、すべての神が甘受するとはかぎらない。ヤハウエの契約の箱は、略取したペリシテ人には災いをもたらした。いずれの場合にも、自分たちの勝利は、自分たちの強い神の、余所者の弱い神にたいする勝利でもあった。

すべての政治的団体神が、団体としての指揮機能の所在地にもっぱら居を構え、この意味で空間的に縛られた局地神であるとはかぎらない。イスラエルの民が荒野をさすらう物語では、イスラエルの神は、民とともに、また、民に先立って、民を導く神として描かれているし、ローマ人家族のラレス [守護神] は、家族とともに居所を変える。ヤハウエについては、民とともにさすらう神という叙述とは矛盾するが、「遠くから」つまり、民の神として住んでいるシナイ山から、作用をおよぼし、それも、民が戦争の危機に瀕するときのみ、万軍（ツェバーオース）を率いて雷鳴とともに戦場に駆けつける神である、という点が、ヤハウエの特異性と見られている。「遠くからはたらく」というヤハウエのこの特質は、イスラエルの民が余所の神を受け入れた事実から生じてきたものであるが、およそ普遍的で全能の神としてのヤハウエという観念が発展したのも、他の諸要因によると同時に、そうした特異性によっても規定されている、と想定して、おそらく誤りではなからう。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「<sup>モノラトリー</sup>単神崇拜」も、通例けっして「<sup>モノテイスムス</sup>一神教」に通じる道ではなく、かえってしばしば、神々の局地的分立を助長するからである。

逆に、局地の神々の発展は、政治的分立主義を並外れて強化する。ポリスを地盤とする場合には、ことにそうである。ポリスは、一教会の他教会にたいする関係と同じく、対外的に排他的であり、さまざまな団体を貫通する統一的な祭司層の形成を、およそいかなるものであれ、断固として妨げる。ポリスはまた、その支配下においては、「アンシュタルト」<sup>39</sup>と考えられるわれわれの「国家」とは対

---

<sup>39</sup> アンシュタルト、教会、国家の概念。前注 参照。

照的に、都市神の礼拝仲間からなる、本質的に**即人的な**団体であり、あくまでもそうしたものととどまる。したがって、それ自体としてはさらに、部族・門閥・家の神々を戴く、これまた即人的な礼拝団体に分節化されるが、これら分節化された団体も、これはこれで、それぞれの特異な礼拝にかんして、やはり互いに排他的である。ポリスはまた、対内的にも、やはり排他的である。つまり、こうした氏族と家々に特有の礼拝団体のすべてから閉め出されて、そうした礼拝団体の外部にいる者にたいして、やはり排他的である〔団体の十全な一員とは認めず、余所者、せいぜい「客人（ゲール、ゲーリーム）」として処遇する〕。家の神（ゼウス・ヘルカイオス）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。平民出身の特別官吏（「護民官（トリブヌス・プレビス）」）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）」なだけで、なんら〔神意の吉兆をえた〕神聖法上の命令権は掌握せず、したがって、正当な命令権（インペリウム）ではなく、ひとつの「職権（ポテスタース）」を行使したにすぎない。団体神がある特定の土地との局地的結合を強め、最高度の発展に到達するのは、当の団体の領土そのものが、神にとって特別に神聖な土地である、とみなされる場合である。そのために、ヤハウエにとってパレスチナが神聖な土地であるという信仰が強まるにつれて、伝承によれば、パレスチナ以外の居住者でもヤハウエの礼拝団体に加わってヤハウエを崇拝しようとする者は、パレスチナの土を荷車数台分も自分のところに運ぶことになったのであろう。

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、正常には、都市を基盤とする。しかも、その場合の都市とは、独自の団体法をそなえ、支配者の宮廷にも人格にも依存しない、政治上の特別団体をなすにいたった都市、である。したがって、局地神は、インド、東アジア、およびイランには存立しなかったし、北ヨーロッパでは、部族神としてわずかに発展したにすぎない。それにたいして、エジプトでは、宗教性がなお動物崇拝の段階にあった頃にもすでに、諸都市が法的に組織化された領域の外では、局地神が地方行政区の標識とされるまでに[局地団体が]発展をとげた。局地神は、[上記、政治的特別団体としての]都市国家に発し、イスラエル人やアイトリア人<sup>40</sup>がそうした先例に準拠することによって、かれらの誓約仲間関係に継承された。団体を局地的な礼拝の担い手として捉えるこの見方は、観念史上、政治的ゲゼル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「地域団体」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<sup>41</sup>をなすものである。

政治団体のみでなく、職業上のゲゼルシャフト結成態も、まったく同様に、それぞれの特殊神や特殊聖者を戴いて礼拝する。ヴェーダの神々の天堂には、そうした特殊神や特殊聖者がまだまったく出てこないが、これは、[職業の分化、したがって職業的ゲゼルシャフト結成を欠く]経済の状態に照応している。それにたいして、古エジプトにおける書士の神は、官僚制化が台頭した徴候であり、それはち

---

<sup>40</sup> 解説。

<sup>41</sup> 「中間項」の意味。

ようど、全地表上に普及している商人とあらゆる種類の営業が、それぞれの特殊神や特殊聖者を戴いて、職業分化の進展を示しているのと、まったく同様である。19世紀にもなお、中国の軍隊は、軍神の列聖を要求して実現したが、これは、軍人が他の「職業」と並ぶ特別の職業と解されていたことを象徴的に示している。それとは対照的に、古代地中海世界やメディア人の戦争神はつねに、偉大な国民神であった。

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。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。

ところで、一神教への道は、きわめて多種多様な帰結をもたらしたが、それが精霊界やデーモンの存在を根絶して、その状態を持続的に保ったところはどこにもない。宗教改革においても、そうはならなかった。むしろ、そうした存在を、唯一神の少なくとも理論上は優越した力に、無条件に服属させただけである。ところで、実践上、つねに問題であったし、現に問題なのは、日常生活のなかで、個々人の利害関心にいっそう強く食い込んでたらく力は、いったいどちらか、理論上の「最高」神か、それとも「下位の」精霊およびデーモンか、である。もし後者であれば、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やテーベのアモンのように、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。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のと、個々の分枝をなしている神々が、これまた併合され、ひとつの制定秩序に服し、しばしば局地的にも合祀されるまでは、ゲゼルシャフト結成態としての政治的統一が、確実に保証されないと見られるからである。この点で、古代世界にはよく知られていたことが、いまなお、たとえば帝政ロシアの統一のさい、地方の礼拝堂に祀られていた偉大な聖者 [群] の遺物が、首都に運ばれて安置されるという場合に、そうした形で繰り返しおこなわれているといえよう。

万神殿が形成され、そのなかで首座が確定されるさいの原理は、さまざまであり、そうした原理間の組み合わせには、上記のもの以外にも無数の可能性がある。また、神々の形姿は、それぞれの権能においてはおおかた、家産制的支配形象の官吏とまったく同様に、流動的である。そのつど特別の効験が認められる、ある特定の神にたいする宗教的愛着や、現に勧請されている神を特別丁重に遇する慣行が、権能の限定の原理と交差し、権限の確定を妨害する。このように、当座の神を、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・ミュラーは「ヘノテイズムス[臨機的拝一神教]」と呼んだ<sup>42</sup>が、かれがこれを、一神教への特別の発展段階と見たのは、正しくなかった。

万神殿における首座の形成には、純然たる合理的契機も、顕著に協働する。いかなる種類のものであれ、並外れて確定的となった特定の規定、とくにしばしばステロ化された宗教的儀式が、そうした規則性を特別に顕著に示し、合理的な宗教的思考に意識され、印象づけられると、通例、その振る舞いにおいて確定的な規則性をもっともよく示す神々、したがって天の神々や星辰の神々が、首座に上る機会に恵まれる。こうした神々は、普遍的な自然現象に影響をおよぼし、そのため、形而上学的な思弁には、きわめて偉大な、ときには世界創造者ともみなされるが、日常の宗教性においてはおおかた、いかなる重要な役割も演じない。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

---

<sup>42</sup> 解説。

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。

「理知 ratio」は、普遍的な神々が首座に上ることを要求し、首尾一貫した万神殿形成は、いずれもなにほどかは体系的-合理的な原理にしたがっている。それといふのも、万神殿形成はつねに、職業的祭司<sup>43</sup>の合理主義か、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、両者に依存して営まれるようになる。この神聖な規範に、みずから死活の利害関心を賭けてかかわり、その代表者ともなるは、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、ヴァルナおよびミトラと、他方では武力に長けて龍を退治する雷神インドラとの〔万神殿における〕競争は、一方では、安定した秩序と秩序に適った生活支配につとめる祭司層と、他方では、戦士貴族層（すなわち、活動力旺盛な英雄神と、冒険と運命の無秩序な非合理性とが、超地上的諸力にたいする適合的關係のすべてをなすような戦士貴族勢力）との、この両者が〔地上で〕競合関係に入ったという事態の一症候である。われわれは後段で、この重要な対立が他にもいろいろはたらいっているのを見ることになる。祭司層が（インド、イラン、バビロンで）宣伝した、体系化された神聖な秩序と、官僚国

---

<sup>43</sup> 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「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。

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

さて、万神殿のひとりの支配者ないし一柱の神はそれ自体としてはまだ、「普遍的」で国際的な世界神ではない。とはいえもとより、そこにいたる途上にあるのが通例である。神々にかんする思考の発展はいずれも、ある実体の存在と性質が神として一義的に確定され、神がこの意味において「普遍的」であることを要求し、この要求を強めていくものである。したがって、ギリシャの哲人たちも、かれら自身の、ほとんど秩序づけられていない万神殿の神々を、なんと、余所で見出されるすべての神々にも読み込んで〔前者の普遍性を高めて〕いった。万神殿の支配者が優位に立つにつれて、したがってこの〔万神殿の支配者である〕神がますます「一神教的」特徴を帯びるにつれて、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<sup>44</sup>が、個々の全政治形象〔領域的土侯国群〕を貫通して拡張を遂げたこと、ペルシャおよびローマにおける世界帝国の形成、これらはすべて、普遍主義と一神教との発展を――双方を、かならずしもつねに同程度にではないが、なにほど

---

<sup>44</sup> 念のため、身分の概念規定。

かは並行的に——促進した。ただし、その結果は、これまたきわめて多種多様であった。

世界帝国の形成（あるいは、地上の社会が、世界帝国と同じ帰結をとまなうように統合・同化されること）は、けっして、こうした発展の唯一かつ不可欠の梃子ではなかった。少なくとも、普遍的ー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エ礼拝の場合、ごく具体的な歴史的事件、すなわち誓約仲間団体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、ヤハウエ礼拝とヤハウエ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エの意思に求め、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、じつはヤハウエの行為なのだ、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。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、ヤハウエ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「ヤハウエの行為」したがってひとつの「世界史」として捉える、という課題が、ヤハウエの約束から避けがたく生じ、この事情が、エルサレムというポリスの局地神に変貌を遂げていた、古い誓約連合仲間の戦争神〔ヤハウエ〕に、預言者流の普遍主義的な特徴、すなわち世界を超越する神聖な全能と測り難い威厳とを付与することにもなった。

ファラオ・アメンホテプ三世（イクナトン）の一神教的な、事柄に即してみれば普遍主義的な、太陽崇拜への改革が開始されたのは、これとはまったく異なる状況に由来する。すなわち、一方では、ここでもまた、祭司的合理主義と、おそらくはまた俗人の合理主義とが、かなり進展していたが、それらはイスラエルの預言とは著しく異なって、純然たる自然主義的性格をそなえていた。他方、官僚制的な統一国家の頂点に立つ君主の実践的な要求は、多数の祭司の神々を排除し、それとともに祭司の優越的勢力自体も破砕し、王を太陽崇拜の最高祭司に昇格させることにより、ファラオ自身の神格化もともなう古い権力ある地位を、再建しようと企てるものであった。

キリスト教、イスラム教の普遍主義的な一神教、およびゾロアスターの告知に見られる相対的な一神教のうち、前二者は、歴史的にはユダヤ教の後代の発展として、ユダヤ教に依存しており、後者は、イラン以外の（西南アジアの）影響も受けて成立した蓋然性がきわめて高い。これらはすべて、後段で<sup>45</sup>論ずる区別を先取りしていえば、「模範」預言とは対照的な「倫理」預言の特性によって制約されている。これら以外の、相対的に一神教的で普遍主義的な発展はすべて、祭司や平信徒による哲学的思弁の所産であり、こうしたものが宗教上実践的な意義を獲得するのは、もっぱらそれが救済論上（救済上）の利害関心と結合した場合にかぎられる（この点は後段で採り上げる）。

厳格な一神教への発展は、ほぼいたるところで、なんらかの形で始動してはいるが、日常的宗教へのその貫徹は、ユダヤ教、イスラム教、およびプロテスタンティズムを除けば、実践上の諸障碍によって相対化された。すなわち、そうした

---

<sup>45</sup> 場所、参照箇所、指定。

貫徹にたいしては、一方では、個々の神々の礼拝や礼拝所に利害関係のある祭司層の頑強な観念的また物質的利害関心が、他方では、具体的な生活状況や、余所者を排除した具体的な即人的人間関係の範囲内で、手っとり早く近づける宗教的対象、とりわけ、魔術的影響をおよぼせる宗教的対象にたいする、平信徒の宗教的利害関心が、牢固たる障碍として立ちはだかった。それというのも、いったん効験を確かめられた魔術の効果は、魔術の影響を受け付けられないほど優勢な神を崇拜する効果よりも、ずっと大きいからである。それゆえ、「超感性的」諸力が、神々として、しかも世界を超越する一神として捉えられ、概念構成される場合にも、すでにそのこと自体が、旧来の魔術的観念を排除するわけではけっしてない(キリスト教においてすら、そうではない)。とはいえ、超感性的諸力にたいして、以下で論ずるような二重の関係が、可能とはなる。

ある力を、人間に吹き込まれる霊魂との類比で考えれば、その力への人間のかかり方は、つぎのふたつの場合のいずれかであろう。すなわち、ある場合には、その力は、自然主義的に捉えられた精霊の「力」とまったく同様、人間に役立つように強制される。この場合には、当の力にたいして正しい手段を適用するカリスマをそなえている者は誰でも、神よりも強く、神を意のままに強制することができ。この場合、宗教的行為は「<sup>ゴッテスディーンスト</sup>神奉仕」ではなく「<sup>ゴッテスツヴァンク</sup>神強制」であり、神への呼びかけは、祈りではなく、呪文によってなされる。こうした「神強制」の関係は、民間信仰とりわけインドの宗教性の頑強な基盤をなすばかりか、いっそう普遍的に広まっており、なんとカトリックの祭司も、聖祭として秘蹟を演じたり、天国の鍵をこじ開けたりするさいには、こうした呪力をいまなおなにほどこかは行使している。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（これらはほとんどすべて、インドで神強制が合理化された産物である）という形をとって技術的に合理化された祈祷経営は、どこにおいても、神奉仕よりは神強制に近い。それにもかかわらず、他の点では分化を遂げていない【個々の分枝がそれぞれ合理化されるように分化を遂げてはいない】諸宗教にも、本来の個人の祈祷が「懇願」として知られている場合もある。ただ、それもたいていは、祈祷者の給付が神に差し出され、これにたいする神の反対給付が期待される、純然たる取引の合理的形態においてである。

供犠も当初には、魔術的手段として出現する。ある場合には、直接、神強制に役立てられる。神々もまた、もろもろのわざをなし遂げるのには、呪術祭司の提供する、法悦を引き起こすソーマ酒を必要とする。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。これはとくにイスラエル人にとって、重要な結果に通じた観念である。また、ある場合には、供犠が、ひとたび生じた神の激怒を、贖罪牛であれ、(主としては) 人身御供であれ、なにか他の対象に転ずる魔術的手段となる。これら以上に重要で、おそらくはいつそ古い、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「<sup>コムニオ</sup>交わり」を創出しようとする。すわなち、供犠者と神とが擬制的な兄弟関係に入る、食卓ゲメインシャフト<sup>46</sup>に見立てようという動機である。これは、ある強い動物、後にはある神聖な動物を引き裂いて食えば、当の力を食う者が分有できる、といういつそ古い観念から、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るから——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、なおかつ供犠の儀式に刻印を押し込めていることがある。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、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。

それにたいして、魔術的意味からの離反は、犠牲は貢物であるという観念、たとえば、農作物の初穂を神に捧げれば、神がよろこんで残りを人間に恵んでくれようという観念や、あるいはさらに、神の復讐を回避するため、前もって自分で

---

<sup>46</sup> 概念規定とその意義。

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。ある神が、強い勢力と、即人的な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、人間からはたらきかけを意のままに拒むこともできる、偉大な首長となり、したがって人間は、魔術的な強制措置ではなく、もっぱら懇請と寄進によって神に近づくことが許されるようになる。

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

こうした事態を越え出る進展はすべて、ある特異な発展過程を経て初めて達成される所産で、その発展過程は、独特の二面的特性をそなえている。一面では、神の概念にかかわる、したがってまた、神的なもの人間との可能な関係にかんする思考が、ますます体系的に合理化される。ところが、他面、そうした合理化の結果、部分的ながら特徴的なこととして、先述した当初の合理主義、すなわち[手段と目的との関係を] 計算 [して行為を選択] する実践上の合理主義が、[かえって] 後退する。それというのも、自分の振る舞いの宗教上固有の「意味」が、そうした思考の合理化と並行して、経済的日常生活における純然たる外面的利益には求められなくなり、そのかぎり、自分の振る舞いの目標そのものが [経済的日常生活

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

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

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

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

フト<sup>47</sup>、事情次第では世襲カースト<sup>48</sup>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、即人的な賜物（カリスマ）に恵まれ、奇蹟や即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」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。じっさい、われわれは後段で（支配の諸形態を論ずるさい）、片や、非合理的手段によって再生をめざす「覚醒教育」<sup>49</sup>、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、区別することになるろう。ところが、この点でも双方は、現実には流動的な相互移行の関係にある。そのさい、祭司を識別する「教説」の徴表として、合理的な宗教的思想体系の発展、そのうちでもとくに、われわれにとって重要な、宗教に固有の、体系化された「倫理」の発展——ということはつまり、「啓示」とみなされ、なにほどこか確定され、互いに関連づけられた「教説」を基礎に、「倫理」が

---

<sup>47</sup> 「ツンフト」の概念規定。

<sup>48</sup> 「カースト」の概念規定。

<sup>49</sup> 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。

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」をそなえている典籍宗教<sup>50</sup>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取り出して、祭司を識別する概念徴表に見立ててしまうことになろう。

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、特定の間人群が選別され、編成されている事態——これを、本質的な徴表として採用し、堅持するとしよう。礼拝がおこなわれなければ、祭司はいないが、特別の祭司がないところでも、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・インディアンのハーメッツ族の兄弟団のように、休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、民族生活の中心的位置を占める場合もある。ところが、そこには継続的な礼拝経営がないので、われわれは「祭司」と呼ぶつもりはない。

---

<sup>50</sup> Buchreligione の規定、呼称。

祭司のいない礼拝と、礼拝をおこなわない呪術師のもとでは、通例、形而上学的観念の合理化と固有の意味における宗教倫理の発展がない。この両者を十全な帰結にまで発展させるのは、通例、礼拝と実践的な霊的指導の諸問題に持続的に取り組むように訓練された、独立した職業的祭司層のみである。したがって、古典中国の思考法においては、倫理が、形而上学として合理化された「宗教」とはまったく別のものへと発展を遂げた。礼拝がおこなわれず、祭司のいない古仏教においても、まったく同様である。それからまた、古代地中海世界のように、祭司層が独自の身分的発展を遂げて権力ある地位にまで到達することがなかったところでは、いたるところで、宗教生活の合理化が、後述のとおり、挫折するか、手つかずに取り残されるか、どちらかであった。他方、インドにおけるバラモンのように、当初には呪術師兼聖歌手であった身分が、魔術を合理化して、本来の意味における祭司の職制は発展させなかったところでは、宗教生活の合理化が、きわめて特異な軌道に沿って進むことになった。

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

いう祭司的利害関係人の関与によって、ある定型的な発展傾向が始動する、という事情を、ここであらかじめ<sup>51</sup>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、その神に影響をおよぼす手段が知られていないか、どちらかである、ということになり、その神は放棄されることになる。中国ではいまなお、わずかでも目ざましい成果があれば、神像が名声を博し、威信（シェン、リン）を帯び、信者が頻繁に参詣するようになる。天にたいして臣民を代表する皇帝は、神々の力が成果によって「証し」されると、称号その他、栄誉の印を授与して顕彰する。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、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

---

<sup>51</sup> 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。

ズム的な呪物や、魔術的天分のカリスマの段階で起きていたことも、これと変わらない。呪術師は、場合によっては死をもって、失敗を償わなければならない。

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

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

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

さて、そういう手立てを考え出すことにも、祭司層は事情によっては成功している。そのうちでももっとも目ざましいのは、ヤハウエ祭司の場合で、かれを崇

拝する民にたいするヤハウエの関係は、その民がいつそう深刻な災難に巻き込まれるほど、かえってそれだけ緊密で強固になった。なぜそうなったのか、その理由については、後段でいつそう詳述に論ずるが、およそそうしたことが起きるためには、まず、神的なものの属性について、一連の新しい観念が発展を遂げ、そうした観念が神に帰せられていなければならない。

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

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

しかし、神々とデーモンとの区別は、かならずしもつねに、こうした基礎のうえでなされるとはかぎらない、いわんや、有害な諸力の主をつねにデーモンに貶

めるという形式でおこなわれるわけではない。神々が享受する礼拝と崇敬の度合いは、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にさえ依存していない。よりによって偉大で善良な天の神々が、いっさいの礼拝を欠いていることが、じつにしばしばある。それというのも、そうした神々が人間にとって「あまりにも遠い」からではなく、かれらのはたらきが、あまりにも一様で、確定した規則性をそなえ、特別に干渉しなくとも確保されると思えるからである。それに反して、たとえばインドにおける悪疫の神インドラのように、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**

見<sup>52</sup>にかかわる権能を特別に掌握した機能神<sup>53</sup>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、他のすべての存在と同じく、まったく不規則にはたらくわけではない。精霊がはたらく条件を知れば、その徴候、すなわち、精霊の意向が経験的に示される予兆を組み合わせて、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。日露戦争のさいにもなお、日本軍は、神占上不都合という理由で個々の勝機を逃したように見える。これにたいして、すでにパウサニ阿斯は、プラタイアイの戦闘のさい、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。

---

<sup>52</sup> ヴェーバー社会学の用語法では、「法発見 *Rechtsfindung*」とは、立法＝「法創造 *Rechtsschöpfung*」のことではなく、個々の事案について「法」つまり「正義にかなう判決」を発見することをいう。

<sup>53</sup> 機能神の概念。

ところで、[かつては] 氏族間の私闘<sup>54</sup>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 [ゲメインシャフト] 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<sup>55</sup>が、神託や神判やそれらの準備手続きを手中に掌握する術を心得る場合には、かれらの権力ある地位が、しばしば圧倒的な優位を持続的に保つ [たとえば、世俗の政治権力に対抗し、並立関係に立って、世俗権力の権能を訴訟指揮に制限する] のである。

さて、人間生活一般の実情と完全に照応して、**法秩序**の守護者が、つねに最強の神ときまっているわけではけっしてない。インドのヴァルナもエジプトのマアトも、最強の神ではなかったし、ましてやアッティカのリュコス・ディケー・テームス、さらにはアポローンも、最強の神ではなかった。もっぱらただ、これらの神々の倫理的な資質が、かれらの特徴として際立ち、これが、神託や神判によ

---

<sup>54</sup> 「私闘 Fehde」の概念。

<sup>55</sup> ここでとくに「呪術師層 Zauberschaft」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。

ってやはりつねになにほどかは告知される「真理」の意味に適った特徴と見られているにすぎない。

ところで、この「倫理的な」神が法秩序と善き習俗を守護するのは、かれが神だからではなく——擬人化された神々は、さしあたり「倫理」と特別の関係はもたず、いずれにせよ、その点にかけては、むしろ人間以下である——、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、たとえば、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【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<sup>56</sup>的な規則によって規制されるようになり、その度合いが強まって、人間どうしがそうした規則の遵守に相互に依存し合う意義がたかまるとき、——とりわけ、4. 友人・封建家臣・官吏・取引相手・債務者・その他、誰によってであれ、ひとたび発せられた言葉が信頼性をそなえていることの、社会的また経済的意義がたかまるとき、つまり、一言でいえば、個人の行動を計算可能にする「義務」の宇宙に、何々人が倫理的に拘束されることの意義がたかまるとき、である。

ところで、守護を求められる神々のほうも、明らかに、みずからある秩序に服したか、それとも、神々として、大王たちと同じように、ある秩序を創造して、

---

<sup>56</sup> 「慣習律 Konvention」の概念。無定形—習慣—習俗—慣習律—法律。

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

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

それというのも、官僚層あるいは神政政治的教権者層<sup>57</sup>、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、個々の場合にに応じて、あるとき

---

<sup>57</sup> 「神政政治 Theokratie」の概念規定。

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<sup>ユーパーゲットリヒ</sup>超神々の【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、インドのリタは、倫理的性格がいっそう顕著であるが、宗教的儀式と宇宙の確定的秩序、したがってまた人間の行為一般の確定的秩序を保障する非人格的な力であって、本質的に経験的な、神崇拜よりもむしろ神強制の技法を駆使するヴェーダ祭司層の見地である。あるいはまた、後代のインドには、あらゆる現象界の無意味な変遷と無常性に唯一屈しない存在の超神々の全一性という観念が出現したが、これは、現世の営みには無関心に対峙している知識層の思弁の見地である。

ところが、自然の秩序と、通例これと等置される社会関係、とりわけ法の秩序とが、神々に優越するのではなく、神々の創造物であるとみなされる場合——われわれは後段で、いかなる条件のもとでそうした見地が発生するのか、を問うであろうが、その場合——にも、神が、かれによって創造されたこの秩序を、侵害・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。そうになると、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、諸力を身方につけるか、このふたつのやり方——と並んで、神の好意を勝ち取る独特の手段として、宗教上の戒律を遵守する、というやり方が、登場してくる。

さて、もとより宗教倫理が、およそこうした見方とともに初めて成立するというわけではない。むしろ反対に、ある種の宗教倫理が、もっぱら魔術的に動機づけられた行動規範という形で、しかもきわめて有効な仕方で存立し、当の行動規範の侵害が宗教上の禁忌とみなされる。精霊信仰が発展を遂げると、特定の生活過程、とりわけ非日常的な生活過程は、ある特定の精霊が人間のなかに乗り移ることによって引き起こされる、と考えられるようになる。たとえば病気・出生・思春期の諸現象・月経などである。そうした精霊は、「清浄」とも「不浄」ともみなされ、しばしば偶然に「清浄」から「不浄」に、あるいは逆に、転変を遂げることもあるが、じっさい上の効果はほとんどまったく変わらない。それというのも、不覚にも精霊を刺激して、当人に乗り移られるとか、あるいは別人にもつぎつぎに乗り移られて、魔術的な危害を被ることがないように、いずれにせよそういう切っ掛けを与えないようにしなければならない。その結果、該当者は、肉体的にも社会的にも隔離されて、他人との接触を避けなければならない。場合によっては、なんと本人も、自分との接触を許されない。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。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。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) 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採る、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<sup>58</sup>をそなえ、しばしば当の規範によって特権を与えられている者自身にとってさえ、きわめて煩わしい[不都合な]拘束となるからである[そういう形で、宗教的なものの固有法則性・自律性が示される]。場合によっては、タブーの合理化から、ひとつの規範体系が成立し、これに照らして、ある種の行為が、金輪際、宗教的に嫌悪されるべきものとみなされる。そして、当の行為が犯された場合、悪しき呪力が民仲間全体におよぶのを避けるには、な

---

<sup>58</sup> 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」。

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、特定の間人圏内とくに近親者どうしの結婚の禁止といった、タブーによって保障された倫理の一体系が成立する。その場合、合理的な理由からであれ、病気その他の悪しき呪力にかんする経験という具体的・非合理的理由からであれ、いったん慣例となったものが「聖なるもの」とみなされるのは、いたって自然のことであろう。

さて、タブー規範は、個々の事物やとくに動物のなかに住みついているある種の精霊が、特定の間人圏にたいして特別の意義をそなえている、という観念と、一見十分には説明されていない仕方ではあるが、緊密に結びついている。精霊の化身とされる動物が、神聖な動物として、局地的な政治団体における礼拝の中心に置かれるのは、ままたあることで、もっとも際立った実例は、エジプトにみられる。それ以外の間人団体にも、自然成長的な団体であろうと、人為的に創設された団体の性格が優つていようと、どちらであれ、動物や他の自然物ないし人工の制作品が、それぞれの中心点に置かれることがある。ここから発展して、もっとも広汎に普及した社会制度に、いわゆるトーマイズムがある。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、特定の間人圏との間に成り立つ特別の関係で、この間人圏にとって、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、トーマ仲間がトーマ対象にたいして取り結ぶ関係の内容とまったく同様、たえず動揺して、一定しない。十全に発展した類型においては、前者は、族外婚をお

こなう氏族のあらゆる兄弟的義務を含んでおり、後者は、ゲマインシャフトの祭式としての食事以外には、トー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、祭式上の義務をとまなうことがある。この祭式上の義務はたいてい、自分たちは当のトーテム動物の子孫であるという、頻繁にみられる（が、普遍的ではない）信仰にもとづくものである。

トーテムによるこの擬制兄弟関係が地表上にあまねく行き渡った発展の経過については、いまも非和解的な論争がおこなわれている。われわれは、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、当の礼拝仲間にたいして果たす機能を、アニミズムの段階でアニミズム仲間にたいして果たす「機能的等価物」〕にほかならない。それというのも、礼拝仲間関係は通例、先にも触れたとおり<sup>59</sup>、ありとあらゆる種類の社会団体と結合している〔別言すれば、どんな種類の社会団体も、「臨機的」結集にとどまらず、「多年生」となって団結を維持しようとするれば、固有の神々か固有のトーテムを戴く「礼拝仲間」として組織されるほかはない〕が、なぜそうなるのかといえ、<sup>60</sup>「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〕、即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<sup>60</sup>。とはいえ、トーテム規制のおよぶ範囲は、性政策上の

---

<sup>59</sup> 該当箇所。

<sup>60</sup> attrahieren、語源は、ad+traho。ヴェーバーの用語法は cf. WuG: 237。

目的にも、およそ「氏族」にも、かぎられてはいないし、かならずしも、この領域で初めて発生したわけではない。それはむしろ、擬制兄弟関係を魔術的保障のもとにおく、広汎に普及したやり方である。

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

タブー化の諸現象、とくに食事にかんする呪術的に制約された禁制が、われわれに示してくれるのは、食卓ゲマインシャフトという制度がきわめて重要な意義をもつにいたる、いまひとつの新しい源泉である。すでに見たとおり<sup>61</sup>、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

---

<sup>61</sup> 該当箇所、引用。

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<sup>62</sup>的また政治的な、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<sup>63</sup>において、食卓ゲマインシャフト結成の意義を、決定的に重視したのである。

他方、タブー規範によって創出される障壁が、交易を阻止し、市場ゲマインシャフト<sup>64</sup>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

---

<sup>62</sup> 「種族」の規定。

<sup>63</sup> ペテロは、アンティオキアで非割礼者と食卓を共にし、擬制兄弟関係を生み出しながら、パウロらがエルサレムから派遣されてやってくると、その非難をおそれて、食卓から離れた。パウロは、ペテロのそうした逡巡を、偽善として公然と非難した（ガラテア人への手紙 章 節）。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。

<sup>64</sup> 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。

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、異カースト間の即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のに比べて、はるかに強靱であった。

日常生活の基本的な必要にたいする、宗教的なものの勢力の限界は、当然のことながら、この領域にも現れる。すなわち、「職人の手は、(インドのカースト・タブーによれば) つねに清浄である」とされ、同様に鉱山や[手工業の] 仕事場[エルガステーリオン]、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<sup>65</sup>、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、かぎられた程度ではあるが、上層カーストの側室となることを認められていた。

インドのカースト・タブーもまた、中国の風水と同じく、鉄道交通の普及というたんなる事実によって<sup>66</sup>、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

---

<sup>65</sup> この事例が、上例から区別されるのは、宗教的なものの制約が突破される要因が、有産階級の利害関心という特殊な「必要」にあることと、突破の仕方が、タブーの解釈替えではなく、部分的違背として相対的には公然となされる、という二点にあらう。著者ヴェーバーがどちらに力点を置いていたかは、ここの文面からは判読できない。

<sup>66</sup> 人々の水平移動、すなわち局地的・閉鎖的文化圏間の越境移動にともない、局地的文化の自明性が失われ、それだけ「理知 ration」がはたらき始め、それまでは自明性を帯びていた非合理的なタブー制約の拘束力も減衰する。

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たいしては、タブーによる制約を緩和するため、どんな特例措置が講じられようとも、やはりなんとしても内面からの阻害作用がおよぶことは否みがたい。カースト秩序は、個々の実定的規定によってではなくとも、やはりその「精神」と諸前提にしたがい、労働の手工業者的な〔完成品別種別化<sup>67</sup>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

---

<sup>67</sup> 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」。

としての] **生産物**の質的な完璧さに求められる。生産遂行の仕方を合理化しようという考えは、カーストの職業倫理には無縁である。ところが、あらゆる近代的-合理的な技術、あるいは合理的な営利経済<sup>68</sup>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<sup>69</sup>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、生産者の即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]にたい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すべて、悪しき呪力を招き、再生のチャンスを不利にする。このことが、インドで頻繁に観察されるつぎの事態を説明する。すなわち、再生チャンスの改善を特別に心がけて当然の、最下層のカーストこそが、もっとも頑強に、自分のカ

---

<sup>68</sup> 必要充足と営利との区別。

<sup>69</sup> 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。

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、〔再生シヤンスの有利ー不利という〕重大な宗教的賞罰〔正負の制裁〕によって保障されているのである。

精霊信仰が神々信仰へと合理化されるどころ、つまり、精霊が魔術によって強制されるのではなく、神々が礼拝によって崇拝され、祈られるところでは、精霊信仰の魔術的倫理が、つぎの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、いつ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、当の神を崇拝した験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しないながら、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らず「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、ほとんどもつぱら、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、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、もつ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」は、ひとりの人間が体内にもつ（禁欲によって達成される）聖なるものの力であり、もとはといえば、鳥が卵を温めて孵すときや、造物主が世界を創り出すときや、魔術師が苦行によってつくり出すヒステリー状態において、超自然的な能力に到達するさいに、体内にみなぎる「熱」を意味した。善行をなす者は、神に由来する特別の「靈魂」を取得している、という〔やはり実体的な〕観念から、後段で論じられるべき、神的なものの内面的「所持」の諸形態にいたるまでには、なお長い道のりがある。「罪」の把握もまったく同様であって、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、そもそも神意に反する統一的な力としての「罪」を知ってはいない。ギリシャやローマの倫理も

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」<sup>ライエン</sup>の影響も、重要である。われわれは、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. 「予言者」 [第三章 宗教性の担い手 (2) ——予言者]

社会学的にいて、予言者とは何者であろうか。われわれはここでは、ブライシッヒが当時<sup>70</sup>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。擬人化された神がすべて、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、それがすべてではないのである。

---

<sup>70</sup> ブライシッヒが、著書『神觀念の発生 Entstehung des Gottesgedankens』を刊行したとき[18 年]。

われわれはここでは、「預言者」という言葉のもとに、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、純然たる個人・即人カリスマの担い手、を理解することにしたい。その場合、われわれは、そうした預言者が（じっさいにあったか、あるいは、そう称している）古い啓示を、新たに告知するのか、それとも、新しい啓示をもたらすと、正当な根拠があつて主張しているのか、つまりかれが「宗教革新者」として立ち現れるか、それとも「宗教創始者」としてか、といった点には、いかなる原理的区別も立てずにおこうと思う。双方は、互いに移行し合うし、とりわけ預言者の告知からひとつの新しいゲマインシャフトが発生するかどうかは、預言者自身の意図によってきまるのではない。非預言的な改革者の教説も、新しいゲマインシャフト形成の機縁とはなりうる。さらに、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個人の即人的性格に帰依するか、それとも、仏陀やイスラエルの預言者のばあいのように、かれ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「個人として即人的に」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たいして、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。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<sup>71</sup>のも、偶然ではない。インドの救済教説家は通例、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。ゾロアスターだけが、あるいは祭司貴族の出身であつたかもしれない。

---

<sup>71</sup> 5. Aufl.の異文では「出自してさえない」。

預言者とは対照的に、祭司は救済財を、かれの職務として分与する。もとより祭司の職務が、即人的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、かれの職務によって正当化される<sup>72</sup>。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、かれの即人的な天賦の才によって活動する<sup>73</sup>。

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験しは、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。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

---

<sup>72</sup> 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。

<sup>73</sup> 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。預言者の活動は、そのかぎり「服従」を見出し、効果を収める。

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

ところが、他ならぬかれらから（ここで考えられている意味の）預言者が区別されるのは、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、祭司にたいしても、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<sup>74</sup>の時代は、西アジア全域で、またギリシャにおいても、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と、長い中断の後、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。ギリシャは当時、トラキアのディオニュソス崇拝や、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、ホメーロスの祭司<sup>75</sup>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、ならびに陶醉や法悦の偏重が、神学化に向かう合理主義(ヘシオドス)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、ペルシャ、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

---

<sup>74</sup> 推定年代。

<sup>75</sup> ホメーロスの祭司の解説。

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、これらギリシャの「預言者たち」は、互いにまちまちであった。ギリシャ人（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。そしてギリシャにおいても、唯一じっさいにも**教団**宗教性<sup>76</sup>をなしたオルフィック教とその救済は、現にある救済**教説**をそなえているという徴表によって、他のすべての預言と救済技術、とりわけ密儀師<sup>77</sup>たちから、はっきり区別されていた。われわれはここで、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「<sup>ゲゼツゲバー</sup>立法者」への移行は、しばしば流動的である。そのさい、立法者とは、個々の場合に、ひとつの法を体系的に秩序づけるか、あるいは新しい法を構成する課題を委託される人物、なかんずく、ギリシャのアイシュムネーテース（ソローン、カロンダースなど）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。それにたいして立法者は、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、その職務に任じられる。とくにしばしば、あらゆる地域に典型的に出現し、計画的な「社会政策」の最初の機縁をなした事態、すなわち、

---

<sup>76</sup> ゲマインデ宗教性の概念。

<sup>77</sup> 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。

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、非和服的に前面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。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。そうとすれば、かれは、機能から見て、アイシュムネーテースの一人である。それというのも、イスラエルの最古の神聖な法の規定は、貨幣経済と、これによってすでに発生しているか、あるいは、ともかくも脅威となつてはいる、誓約仲間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仲間団体の組織化が、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。はたせるかな、モーセ律法は、新たに統合された民族の対外的膨張にともなうものであり、それはちょうど、他の多くの（とくにローマとアテナイの）事例において、対外的膨張期が身分間の調停をともなうのとまったく同様である。ところで、モーセ以後、イスラエルには「かれ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、すべ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たいして、「災いあれ」という叫びが、投げつけられる。これらはいずれも、古代全体に通じる階級分化<sup>78</sup>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、たとえばインドの預言には、——仏陀時代の諸事情が、紀元前6世紀のギリシャの諸事情と、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<sup>79</sup>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、かれらの神の活動舞台としての対外政治にたいしてである。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一つとして、考慮されるにすぎ

---

<sup>78</sup> 一方では、商業利潤を土地に投下して、土地を兼併する都市貴族、他方では、債務が嵩んで土地を手放し、債務奴隷に転落する没落地主との対立。

<sup>79</sup> 当該箇所、参照。

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。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。これは、かれ自身の神的使命にたいする信仰のために、魔術的な陶酔礼拝と闘うことに向けられ、かれの預言の経済的側面は、ただたんにその結果としてあるにすぎない。ムハンマドとなると、ますますもってしかりであり、かれの社会政策は[正統派の第三代カリフ]ウマルによってその帰結にまで推し進められたが、そのほとんどすべてが、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、かれらが自分の使命を、人間から委託されて引き受けるのではなく、むしろ篡奪する、ということがある。これはもとより、ギリシャ-ポリスの「僭主たち」<sup>テュランネン</sup>もまた、なしたことであり、かれ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、かれ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、かれらの権力を、神の啓示により、しかも宗教上の目的に力点を置いて、篡奪するのであり、さらに、かれらに典型的な宗教的宣布も、ギリシャ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。商人のかれは、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、かれらの子弟にたいする地位は、とくにアジアの聖法において、並外れて強固かつ権威的に規制され、いたるところで、およそこの世にある、もっとも堅固な恭順関係のひとつともなっている。魔術の教説も英雄の教えも、通例つぎのように秩序づけられて伝授される。すなわち、新参者は、ひとりの経験ある師匠に個別に託されるか、あるいは、——ドイツの学生組合で「新入生」がそれぞれ「先輩の指導生」を選ぶように——自分でひとりの師匠を選んで弟子入りすることを許される。そのうえで、子弟は、即人的な恭順の情をもって師匠にしたがい、自分の修養を監督してもらう。ギリシャの愛童にまつわる詩情はすべて、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。インドの聖法における「導師（グル）」すなわちバラモンの教説家の地位には、この類型がもっとも徹底して貫徹されており、貴族社会に属する若者はすべて、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。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) [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、ギリシャの賢人のうち、伝説に包まれた最古の人々、エンペードクレスやかれに類する人々、とりわけピュー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。かれらの一部は、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、少なくとも部分的には、救世主の資格をも僭称している。これらは、知識人による知性主義的救済説の典型で、インドにおける並行現象にも比肩しうるが、ただ、生活と教説とを「救済」に向けて集約していく徹底性にかけて、インドの類例にはとうていおよばなかった。

さらに、本来の「哲学学派」の創始者や頭領は、ときに預言者に近づくことがあっても、上記の賢人以上に、われわれの意味における「預言者」とは考え難い。孔子廟では皇帝でさえ叩頭するが、その孔子からプラトーンにいたるまで [の学派頭領] にも、流動的な移行段階がある。とはいえ両者とも、たん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勸奨し、実現しようとする企図が、孔子の場合にはつねに中心を占めていたのにたいして、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、かれらはともに、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。これはつねに、教説家の「経営」よりも、デマゴグ〔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。ソクラテースのダイモンは、具体的な状況に応答し、しかも圧倒的に諫止し、警告する。ソクラテースにおいて、このダイモンは、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<sup>80</sup>。ダイモンは、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、古代ギリシャ、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、すべての哲学者とその学派についてもいえる。それらは、ピュー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、あるいはキューニク派のように、どちらかといえば（まもなく論ずる意味で）模範的であったりするものの、いずれも、それらが生み出し、宣布した生き方において、救済預言に近い場合もあった。また、キューニク派のように、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

---

<sup>80</sup> 孔子における魔術的神占の位置。

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やラーマヌジャ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、かりにかれ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、かれらはいずれも、そうしてはいない。それにたいして、たとえばモルモン教の創始者——ちなみにかれは、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、たとえばモンターヌスやノヴァティアーヌス、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、マニとマヌ、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、こういった人々はいずれも、そういう告知をなした [したがって、ここでの規定によれば、そのかぎり預言者に該当する]。

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

第一に、密儀師 [秘教者] がいる。密儀師は、聖礼典、すなわち救済財を保障する魔術的儀式をおこなう。この種の救済者は、世界中いたるところに存在した

が、かれらは、自分の周囲に帰依者を集め、そこに特定のゲマインデ<sup>81</sup>を形成する。このことによって、かれらは、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<sup>82</sup>、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<sup>83</sup>に、ギリシャに渡来した。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、われわれは、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。

---

<sup>81</sup> ゲマインデの概念規定。後述参照箇所、指摘。

<sup>82</sup> いわゆる「世襲カリスマ」。カリスマの「日常化」とその諸形式、の解説。

<sup>83</sup> ロードの時代。前述箇所注記。

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、仏陀によって、他方は、ゾロアスターとムハンマドによって、それぞれとくに明瞭に代表される。すなわち、預言者は、後二者の場合のように、神の委託を受けて、その神の意思を——具体的な命令であれ、抽象的な規範であれ——告知する道具であり、この委託にもとづく倫理的義務として、服従を要求する**(倫理預言)**。あるいは、前者の場合、預言者は模範的な人物であって、仏陀のように、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。仏陀の説教は、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、仏陀と同じ道のみずか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)、また西アジアにも見られる。それにたいして、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<sup>84</sup>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-イラン型の倫理的類型の預言が存立していたとは、ど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の内部で、聖礼典的-魔術的な姿をとって根付いた<sup>85</sup>だけで、マハーヴィーラや仏陀の決定的に預言者的な概念

---

<sup>84</sup> 人種の概念。

<sup>85</sup> 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。

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<sup>86</sup>論じよう。

宗教内部の諸契機が協働したかぎりでは、インドにも中国にも決定的だったのは、合理的に規制された世界という観念が、供儀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すべてが依存する、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穩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。そうした機能と平穩は、中国の古典学説ばかりか異端的見地によっても、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、それなしにはすべてが失効する、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、[万神殿における超現世的で人格的な] 神々を超える非人格的勢力をなしたのである。

それにたいして、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。

---

<sup>86</sup> 参照箇所、注記。

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<sup>87</sup>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おこない、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、君主の即人的な過誤か、社会秩序の乱れにある、と推認されたからである。

ところで、ヤハウエが、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ひとつが、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、ヤハウエは約束する。ところが、周辺のエジプトやアラビアでは、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、攫って集めた臣民<sup>88</sup>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<sup>89</sup>をえた。西アジアの本来の砂漠

---

<sup>87</sup> Pontifex; pontifikal の語義、解説。

<sup>88</sup> Untertan の定義。前注 参照。

<sup>89</sup> Einkünfte の概念。営利経済による収益ではない。

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「つくる」ひとりの神、という観念が生まれた源泉のひとつであろう。王の水利経済も、確かに、砂漠の砂のなかに、無から収穫を創り出す。そればかりか、王は、法の制定と合理的な法典編纂によって、正義さえも創り出す——これは、世界がここメソポタミアで初めて体験したことであった。そういうわけで、インドや中国の倫理の担い手となり、それらの地域における「神なき」宗教倫理を生み出した、あの独特の社会層が〔西アジアには〕欠如していた、という事情を別としても、こうした〔地上の大王の〕印象のもとに、世界の秩序もまた、意のままに処断する超現世的で人格をそなえた首長の制定の所産である、という観念が孕まれたのも、十分に納得できよう。

なるほど、エジプトでは、もともとはファラオ自身が神であったが、後代には、イクナトンの太陽崇拜的<sup>90</sup>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もちえ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」としてのペルシャ王がギリシャ人に与えた印象以上に、強烈であった（ペルシャ王の印象は、〔ペルシャ戦争における〕キュロスの敗北にもかかわらず、一ギリシャ人<sup>91</sup>が『キュロスの教育』と題する教育書を著した事実にも示されている）。イスラエル人が地

---

<sup>90</sup> astral を星辰的でなく太陽崇拜的と訳す理由。

<sup>91</sup> クセーノフォン。ギリシャの軍人・歴史家。BC 430頃-BC354頃。著作『アナバシス』など。

上のファラオの「賦役の家」から脱出できたのはもっぱら、ひとり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エからの離反である、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。かれら大王は、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。ゾロアスターの観念圏も、西方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、みずからの浮沈に、ひとりの天上の王の怒りと恵みを看取したのである。

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

この「意味」の構造は、きわめて多種多様でありうる。しかもそれは、論理的には異質とみえる諸動機をひとつの統一にもたらし、打ち固めている場合もある。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なさなければならず、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法廷ではけっしてない。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、それらはすべて、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、そうなるところでは、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、われわれは、祭司、預言者、および祭司以外の構成要員、これら三者の相互関係を探り上げ、いっそう立ち入って論じなければならない。

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

預言者は、かれの予言が成果を収めると、恒常的な助力者を獲得する。すなわち、(バルトロメウスが、ゾロアスターのガーサーに出てくる言葉を訳した) 仲間内<sup>92</sup>、(旧約聖書やインドの) 子弟、(インドおよびイスラムの) 従者、(イザヤや新約聖書の) 使徒、などである。こうした助力者は、ツンフトとして、あるいは職務<sup>93</sup>の位階秩序によって、ゲゼルシャフト関係に編成された祭司や占い師とは異なり、預言者にもっぱら即人的につきしたがう<sup>94</sup>——この関係については、支配形態の決疑論<sup>95</sup>を提示するさいに、もう少し詳細に論ずることになる。

ところで、こうした恒常的助力者は、預言者の伝道に積極的に協力し、助力者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たちである。かれらとならなくては、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

---

<sup>92</sup> パルトロメウス、アヴェスタ、ガーター、ゾダーレの解説。

<sup>93</sup> ツンフト、職務、ゲゼルシャフト関係、即人的、などの概念規定を解説。

<sup>94</sup> ツンフト、職務、ゲゼルシャフト関係、即人的、などの概念規定、ならびに解説。

<sup>95</sup> 支配形態の決疑論。

伝道から自分たちの救済を期待するような、信奉者のサークルが存立する。この信奉者たち自身、そのときどきの事情次第で、その場かぎりの臨機的行為に結集するだけのこともあれば、あるゲマインデ [ここでは教団] のゲゼルシャフト関係 [制定秩序準拠関係] に編入されることもある。こうした宗教的意味のゲマインデは、経済的、財政的、あるいはそれ以外の政治的理由でゲゼルシャフト関係に編成された [つまり、制定秩序を指令されて、これに準拠している] 近隣団体と並ぶ、ゲマインデの第二範疇<sup>96</sup>であって、ここで堅持している意味における預言のもとにだけ出現するのではないし、他方、どんな預言のもとにも現れるわけではない。預言のもとに、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<sup>97</sup>、特別の宗教ゲマインデではなく、特定の近隣団体あるいは政治団体に、サービスを提供する。それにたい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

---

<sup>96</sup> 第一、第三範疇とは何か。

<sup>97</sup> ツンフトの定義。前注 参照。

いは対外的に閉鎖されず、ゲマインシャフト関係<sup>98</sup> [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、一種の局地間的な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、かれ個人の即人的な範例によって救済への道を示す。たとえば、マハーヴィーラや仏陀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、預言者自身となお即人的に結びついた弟子たちが、特別の権威を享受する場合もある。その場合、模範ゲマインデの外部には、(インドでは「優婆塞」と呼ばれる) 敬虔な崇拜者たちがいて、この人々は、自分個人としては救済への道を全行程歩むことはできないが、模範的な聖者にたいする献身の証を示すことで、相対的に最大限の救済に到達しようとする。かれらは、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、かれら自身としても、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、通則はあくまで、自由な臨機的ゲゼルシャフト結成にあり、この状態は、大

---

<sup>98</sup> 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。

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。かれらはすべて、寄進によって物質的に保障され、宗教上かれ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<sup>99</sup>。

しかし、ここまできても、まだ、持続的な平信徒ゲマインデとはいえず、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、一個人がひとつの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加するスタッフや、場合によっては見られる、持続的な利害関係人の狭いサークルを除くと、もっぱら臨機的な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随伴者を指すのに「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、臨機的な平信徒とはまさに「浮動票」的存在といえよう。

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

---

<sup>99</sup> meänatisch 類型の効用給付による存立維持。

え、こうした人々は、長期にわたれば、できればいたるところで、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、預言者と即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、日常生活のなかに入り込む、正常な形式である。そのとき、預言者の子弟や使徒は、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、これらすべ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。われわれがすでに見たとおり<sup>100</sup>、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、みずから領主的な祭司門閥であるか、あるいは、領主や諸侯に召し抱えられた家祭司ないし宮廷祭司か、あるいは一身分として組織された本職の供犠祭司か、のいずれかで、個人や団体からサービスを依頼されて提供する以外には、身分不相応でさえなければ、どんな業務にも携わることができた。あるいは、最終的には、職業団体、あるいはそれ以外の、とりわけ政治団体の、団体付き祭司となった。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、本来のゲマイ

---

<sup>100</sup> 前出箇所、特定、明記。

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] 多種多様な中間階段をなして、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。

それにたいして、上記二類型の后者、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ャ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、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<sup>101</sup>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、キュロスからアルタクセルクセスにいたるペルシャ王の [捕囚からの帰還を許す] 赦免により、神政政治<sup>102</sup>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。かりにペルシャ人が [ペルシャ戦争に] 勝利していたとすれば、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ィック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<sup>103</sup>。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

---

<sup>101</sup> 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。

<sup>102</sup> 神政政治の概念、前注 参照。

<sup>103</sup> マイヤー論文参照。

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。それにたいしてインドでは、宗教ゲマインデが、インドの地に特有の、狭くかぎられた意味における「模範」ゲマインデ<sup>104</sup>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<sup>105</sup>、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いたったのであろう。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、ササン朝のもとで、政治的「宗派」となった（文献が示すとおり、アケメネス朝のイラン人は、たんなるマズダ教徒で、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<sup>106</sup>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。われわれはもっぱら、平信徒が、① 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**

---

<sup>104</sup> 「模範預言者」の範例にフルコースしたがう修行者のゲゼルシャフト結成として。

<sup>105</sup> 社会形象の持続化にかんして、一過性 *ephemer* と多年生 *perennierend* が、対をなす準術語である関係。

<sup>106</sup> 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 émotionnelle religieuse ----rapports don't dérive le concept de «confession»* と明記している。

シャフト行為に編成され、同時にまた、②当のゲマインシャフト行為の経過に、なんらかの仕方で能動的にもはたらきかけている場合にかぎって、ゲマインデ宗教性が存立すると考えたい。

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、<sup>パロヒー</sup>教区ではあっても、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(つまり世俗的な)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。ギリシャおよびそれ以外の古代のフラトリア<sup>107</sup>と、これと似た礼拝ゲマインシャフトは、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ひとつの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教区は、大部分、教会の負担を当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そなえてはいなかった。いくつかの東方キリスト教会では、ゲマインデの権利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、カトリック的西洋とルター派にも見られた。それにたいして、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

---

<sup>107</sup> 概念規定。

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。

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<sup>108</sup>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。それにたいして、(術語としての本来の意味にける)「ゼクテ」の特性は、それが、個々の**地域**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[地域個別主義]原理は、プロテスタントイズムの内部では、洗礼派と「独立派」、それから「組合派」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<sup>109</sup>。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、とくにつぎのひとつ、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よ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

---

<sup>108</sup> シャーの概念。

<sup>109</sup> この意味の解説。改革派教会の典型的な組織を含めて。

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、平信徒のもろもろの欲求を、それだけ考慮に入れざるをえなくなり、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、平信徒のもろもろの欲求に、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勢力とは、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そなえているさまざまな必然と傾向は、これら三つの勢力にたいしては、いかなる場合にも本質上ひとしく協働する力として【対抗的に】作用する。われわれはまず、後に挙げたこの要因【祭司経営】を、第一に挙げた勢力【預言】との関連において採り上げ、一言しよう。

倫理預言者も模範預言者も、通例はみずからが平信徒であり、いずれの場合にも、自分の権勢ある地位の支えを、平信徒の信奉者層に求める。いかなる預言も、【預言者として把握した世界の】意味に照らして、また、その力に依拠して、祭司経営の魔術的要素を、もとよりその程度はさまざまであれ、貶価して止まない。仏陀およびかれに類する【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ひとつとされている。ところが、そうした呪術的能力が、ほかならぬ無信仰者のもと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、古キリスト教の伝承も、いまだかつて一度も疑った験しはない。そうした拒否の結果、かれらはまた、さまざまな特徴をそなえたやり方においてではあるが、本来の祭司経営にたいして、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、神の命令への服従である。仏教徒の救済にとっては、ヴェーダの知識や儀礼は、なんの役にもたたない。また、[犠牲動物の血を神に捧げる] ソーマ供犠は、どれほどおごそかに執り行われようとも、最古のガーターのアフラマズダにとっては、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。ゾロアスターは、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、かれらはすべて、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

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、みずから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、みずか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、かぎられてはいなかった。ありうべき攻撃にたいしてみずからの地位を固めておこうとする、たんなる利害関心や、平信徒の懐疑にたいして、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、ふたつの現象が出来る。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、そのうえ、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、すなわち再生族にのみ、許されたことにある。神聖知を、非

再生族すなわちカースト所属ゆえに排斥される者（シュードラ）に伝えることは、重大な非行であった。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るところでは、もともとどこにでも見られたものである。

ところが、呪術師の知識を構成しているもののなかには、そのままで済むに、呪術師以外の民族仲間にたいして、また、ほかならぬかれらにたいしてこそ、ある体系的教育の対象とされた諸要素が、いたるところに含まれている。遍く普及した、そういう最古の魔術的教育体系は、つぎ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、かれ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なか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。この意味におけるカリスマ教育は、修練期・肝試し・しごき・聖祓と威厳の格付け・元服式・佩刀礼をとものう、戦士のゲゼルシャフト結成の普遍的制度で、ほとんどいたるところに痕跡を止めている。

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、いたるところでこの機能を掌握しつづけることに向けられる。そのさいに秘教知は、まさに秘教知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[聖典をそなえた]書物宗教が、本来祭司層に所属する者のみではなく、平信徒にたいしても、いや、まさに平信徒にたいしてこそ、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、確定版が完結して閉鎖されるのは、すべ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、複数の集群や預言が競合するなかで、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いかなくとも、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いたらなかったところでは、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の公会議で（紀元 90 年に）編纂され、しかもおそらくは黙示録的な預言にたいする防波堤として、そのさいにもなお、原則のみが正典として確定され閉鎖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。キリスト教の正典編纂も、グノーシス派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。パリー語の正典に記された古仏教の知識人救済論は、逆に、大乘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。儒教の古典文書は、エズラ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、まさにそれゆえ、聖典本来の性質を、前者はまったくもたなかったし、後者は後年になって初めて取得した。そういう性質は、つね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徴表とみなされたからである。

この点は、文書記録の魔術的意義にかんするタブー観念の広汎な普及とも、関連していた。この観念は、旧約聖書の正典が編纂されるずっと以前から、モーセの律法や真正とみなされる預言諸書には付着しており、それらに触れると「手が汚れる」といわれた。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、預言者たち個人の即人的意義しかもたない全言表が、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、予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、それぞれ収録されているが、これらはみな、聖歌手【その他の語り手】の魔術的威厳をおそれて、削除を手控えられたものであろう。

ある正典の閉鎖【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。それにたいして祭司は、予言の内容、あるいは神聖な伝承の内容を【分節化し、類型化し、カタログに整序する、という意味で】決疑論的かつ合理的に編成し、これを、自分たち祭司仲間、あるいは、祭司層に支配される平信徒の思考-生活習慣に適合させる、そういう体系化の担い手である。

ある宗教性が書物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、書物宗教という語を、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」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ふ、いくぶん緩やかな意味にとるか、はいつでもよい。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、世俗の実務が、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、祭司みずからが、西洋中世の尚書省のように、書類処理をこととする官職を占めることにもなる。このふたつのうち、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、によってもきまる。こうした事情のいかんによっては、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、祭司の無力か、預言ないし書物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、という事態にもいたりうる。これらについては、後段で論ずることにしよう<sup>110</sup>。――

---

<sup>110</sup> 参照箇所。

祭司の教説に特有の内容の発展にたいしても、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、ゲマインデ形成にともない、競合する他の教説に対抗して、みずか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、他の教説との識別標識ともなるべき自分たちの教説の意義が、著しく高まるからである。

もとよりこの意義が、宗教以外の動機によって顕著に強められる場合もある。カール大帝が、フランク帝国のために「および子より」の見地を固持し——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。他方、東方教会やエジプトの平信徒大衆がキリスト単性説を信奉した場合のように、まったく理解し難い教義上の公式が信奉されたのも、[東方教会やエジプトの] 反皇帝的、反ギリシャ的な国民主義が、分離派としての結集を促し、キリスト単性説が、そうした分離派的結集の識別徴表とされたからであろう。後に、キリスト単性説を信奉するエジプトのコプト教会は、ローマ人よりもアラビア人の支配を好んで受け入れたが、これも同様の理由からであったろう。こうした事例は、他にもしばしば見られる。

しかし、識別の徴表や教説を際立って前面に押し出す動因は、通例、主要にはやはり祭司の闘いである。すなわち、自他の区別に冷淡な宗派上の無関心を憎んで止まず、信奉者の熱意が冷める危険と闘い、自宗派に所属することの重要な意義を強調して、他宗派への移行を困難にする、という闘いである。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、魔術的に制約された入れ墨である。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、再度、他民族との区別を目的として力説され、いずれにせよ未曾有の効力を発揮した。キリスト教の週祭日が、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の密儀的救済教説から、その救済論神話を引き継いだことによっても、規定されていたであろう。しかしそれは、ユダヤ教徒にたいしてキリスト教徒を厳しく疎隔する結果となった。ムハンマドがかれの神奉仕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。かれの絶対的禁酒は、古代にも近世にも、神の戦士のもとでは、すでにレカブ人にも、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)葡萄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、とはかならずしもいえない。インドにおける識別教説は、模範預言の性格に見合って、どちらかといえば純粹に実践的-倫理的な性格を帯びるか、それとも、密儀との内的親和性に照応して、いっそう儀礼的な性格を帯びるか、どちらかである。ヴァイシャリーの宗教会議で仏教の大分裂を引き起こした、あの悪名高い十カ条<sup>111</sup>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、大乘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。

それにたいして、アジアの諸宗教には、識別標識としての教義学は、ほとんどまったく知られていない。なるほど、仏陀は、大いなる迷妄にかんする四つの真理[四聖諦]を、八正道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、救済のわざ[解脱行]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。古代イン

---

<sup>111</sup> 解説。

ドにおける他の多くの預言についてみても、この点は同様である。キリスト教のゲマインデにおいて、じっさい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たいする超世界神の確定にあった。それにたいして、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。

倫理預言とそのゲマインデ宗教性の内部でも、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、神と予言者にたいする信仰告白と、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上の識別標識も、それだけ広い範囲におよび、包括的となる。後代のゾロアスター教徒、ユダヤ教徒、キリスト教徒において、しかりであった。しかし、ユダヤ教本来の信仰教説は、きわめて単純な属性をイスラムと共有しており、それが本来の教義論争に発展する契機となったのは、もっぱら例外としてである。ユダヤ教とイスラムの場合、論争の領域となったのは、もっぱら恩恵論と、それ以外では実践-道德上の儀礼的また法的問題にすぎない。ゾロアスター教においては、ますますもってしかりであった。キリスト教徒のもとでのみ、あるいは宇宙

論的な事象について、あるいは救済論的神話（クリスト論）について、あるいはまた祭司の権力（聖礼典）について、広範囲にわたって、厳しい拘束力をそなえ、体系的に合理化された、理論的な教義学が、構成された。それは当初、ローマ帝国内のヘレニズム化された東半分を基盤としておこなわれ、中世には逆に、東方教会圏よりも西洋で、はるかに盛行を見たが、いずれの場合にも、祭司層の強固な組織が政治権力にたいして最高度の自立を獲得したところで、最高潮に達している。しかし、古代にこの規模の教義形成と顕著な発展傾向をもたらした要因は、他のなにものにもまさって、ギリシャ的教養に由来する知識層の特性と、キリスト礼拝が創出した特殊な形而上学的前提ならびに緊張と、つぎの事情とにあった。すなわち、一方では、当初にはキリスト教ゲマインデの埒外にいた教養層と対決する必要がある、他方では、キリスト教会が、これまた社会的に規定された態度決定として、アジアの諸宗教とは対照的に、純然たる知性主義に不信を抱き、これを拒否した、という事情である。それというのも、キリスト教会は、小市民色の著しい平信徒のゲマインデ宗教性をなし、司牧監督者たちは、そうした平信徒の態度決定を顧慮せざるをえなかったからである。東方において、非ギリシャ的な小市民層の圏内から台頭してきた修道士たちによって、ギリシャ的教養が根絶されると、東方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、作用をおよぼした。それというのも、古仏教は、いかなる位階組織も、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の流儀による合理的教義学と意思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、およそいかなる意思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、通例ひと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さなければならない。ローマのゲマインデは、ここでは詳述しない長い発展の末、神が世界首都のゲマインデを誤ら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くだされる場合には、そのつど、そうした教権の担い手の靈感が前提とされる、というこの徹底した解決は、ここにのみ成立を見たのである。イスラムと東方教会は——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けっしてないであろう、という確信と結びつき、後者では、古教会の実践に依存して、後段で論及する多種多様な異質の動機から、教会の教学組織の職業的な担い手——ということはつまり、事情次第で、祭司ないしは神学者——の「合意」を、教義上の真理の妥当性をきめる条件として固持し、そうすることによって教義の増殖を妨げた。他方、ダライ・ラマは、なるほど政治権力とともに、教会の行政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。

祭司の職業実践が、魔術的呪術師の職業実践に比して新しい要素から構成されるようになると、祭司はそこからたえず新たに養分を汲みとって、神聖な教説の体系化にかかわる仕事に取り組む。倫理的なゲマインデ宗教では、まったく新しいこと〔職業実践の新しい構成要素〕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、合理的司牧が、発生する。

**説教**とは、この語の本来の意味においては、宗教上また倫理上の諸事象にかんする集合的な教化活動で、通例、預言および預言者的宗教に特有のものである。説教が、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。説教の意義は、啓示された宗教が日常化によって祭司経営に変質を遂げるところでは、通例、減衰し、宗教性が魔術的要素によって構成される割合とは逆比例の関係に立つ。仏教は、平信徒にかんするかぎり、もともとはもっぱら説教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、説教の意義が、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、説教師概念によって完全に取って代わられたところで、説教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、魔術上の罪責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宣告と助言にあり、そこでは、怒った精霊やデーモン、あるいは神を、いかなる手段によってなだめられるか、が問われた。「告解」の源もそこにある。

「告解」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。そのときにも司牧は、さまざまな形態をとりうる。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。とはいえ、それは、具体的な宗教的義務について疑いが生じた場合に、当の義務にかかわる個別的な教化でもありうる。さらには、これらふたつの場合の、ある意味における中間項、すなわち、内的ないし外的な窮境における個別的な慰藉の分与でもありうる。

説教と司牧とが、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。説教は、預言による興奮がたかまる時期に、最高度に力を発揮する。ところが、弁舌のカリスマが「天賦の才」特定の個人にかぎられる、という理由だけからしても、日常的経営のなかでは、説教の力は著しく減衰して、生き方にたいする影響をまったく失うまでもなる。それにたいして、司牧は、どんな形態でも、ほかならぬ日常生活にたいして祭司が力を揮う本来の手段であり、当の宗教が倫理的な性格をそな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。とく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。司牧の力が覆されないところでは、魔術的な諸宗教（中国）における職業的な神占祭司と同様、ただしここでは司牧者が、私人からも諸団体の職員からも、あらゆる生活状況で助言を求められる。ユダヤ教におけるラビ、キリスト教では、カトリックの聴罪師、敬虔派の牧者、対抗改革派の霊的指導者、さらには、バラモン教の宮廷付き教父、ヒンドゥー教のグルとゴーサーイン、イスラムの律法学者や托鉢修道団長、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。

主としてこの、説教と司牧という実践的課題が、倫理的な命令や信仰上の真理にかかわる祭司層の働きを、決疑論的な体系化の方向に釘付けにした。というよりもむしろ、そうした課題が、およそ祭司層を、啓示そのものにおいては未決定の無数の具体的問題に取り組み、みずから初めて態度決定をくださざるをえない

ように、仕向けたのである。それゆえにまた、説教と司牧という実践的課題は、預言の要求を内容的に日常化して、一方では、決疑論的な、そのかぎりにおいて（預言者の倫理に比して）合理的な性格をそなえた個々の〔実定的〕規定に具体化することになるが、他方では、預言者が当の倫理に持ち込んだ内的統一性の喪失をもたらすことにもなる。つまり預言者は、かれの神にたいする特定の「意味のある」関係から、なされるべきこと〔当為〕を引き出して、倫理を内的に統一化し、この統一的関係をみずから堅持するとともに、これに依拠して、個々の行動の外的な現象形態ではなく、神との関係総体において当の行動がどんな意味をそなえているのか、その意義を問う。ところが、説教と司牧という実践的課題においては、倫理の〔決疑論的体系化にともなって〕そうした内的統一性は、どうしても薄れてこざるをえない。祭司の実践は、実定的な諸規定と、平信徒向けの決疑論とを必要とするが、まさにそれゆえ、宗教性の心意倫理〔心情-、志操-、信条倫理〕的<sup>112</sup>性格は通例、それだけ後退せざるをえない。

すでに自明のことともいえようが、預言者の倫理や、これを決疑論的に変形する祭司倫理の実定的な内容的諸規定は、つきつめればその素材を、周囲の平信徒の慣習・慣習律・また即物的な必要が、司牧者の裁断を求めて提起してくる問題群のなかから、引き出すことにならざるをえない。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

---

<sup>112</sup> 「心意倫理 *Gesinnungsethik*」と「責任倫理 *Verantwortungsethik*」の概念規定。

られた [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] 伝統による拘束から、引き離すまでにいたっていない場合には、殊にそれだけ顕著である。そのうえでやがて、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、宗教的観念と実践との他ならぬもつとも伝統主義的な、したがって魔術的な諸形態をこそ、捕捉し掌握することにならざるをえない。それゆえ、エジプト祭司層の勢力要求がたかまるにつれて、アニミズム的な動物崇拜が、ますます祭司の利害関心の中心に押し出されてきた。そのさい、エジプトにおける祭司の体系的思考訓練それ自体は、初期に比べてたし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が、バラモン、すなわち訓練を受けた供犠儀式の師匠によって、最高位から追い落とされて以来のことであった。アタルヴァ・ヴェーダは、文芸作品としては、リグ・ヴェーダに比べてはるかに新しいが、ブラーフマナ文献となると、大部分はいつそう新しい。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、本質的にいつ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、ブラーフマナ文献では、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、それにたいして呪術的儀礼は、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、この事情にまったく変わりはない。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、大乘の宗教性

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。ゾロアスター、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。ゾロアスターが公然と排撃し、ほとんど駆逐したハオマ祭儀さえも、[後代の] ザンド・アヴェスタは、おそらくはかれ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、他はすべ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聖礼典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宣教は、主に、古イスラムは退けた頑強な魔術の下支え[下部構造]を活かし、他のいかなる宗教性よりも安値を付けて[信徒獲得市場における]競争に打ち勝った<sup>113</sup>。

こうした過程はたいてい、預言の「墮落」あるいは「形骸化」と評価される。しかしそれは、ほとんど避け難いことでもある。それというのも、預言者自身は通例、独断的な平信徒煽動者であって、心意倫理的な体系化をもって、伝承された儀礼による祭司恩恵に取って代えようとする。ところが、平信徒のもとで預言者が信認されるのは通例、かれがカリスマをそなえていることによる。ということは通例、つぎのことを意味する。すなわち、かれが呪術師であり、ただ、他の呪術師にはるかにまさる偉大で有力な呪術師であって、デーモンにたいして、死者にたいしてさえ、未曾有の力を発揮し、死者を蘇らせ、あるいはかれ自身もひよっとすると死者のなかから再生するかもしれない、というふうに、他のいかなる呪術師もなしえないことをやってのける、ということである。預言者が、こう

---

<sup>113</sup>「下地 *Unterschicht*」は「下部構造 *Unterbau*」を連想させる。前注8参照。じっさい、しばしば宗教をあえて「下部構造」と表記。安値競争に勝つ。ゼクテ間競争における離婚条件の緩和。

した無理な要求を拒むとしても、かれ自身はいかんともし難い。それというのも、こうした発展は、かれの死後、かれの死を越えて進むからである。かれが広汎な平信徒層のもとで、なんらかの仕方で生き残るためには、預言者がみずから礼拝対象、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顧慮して、かれの教説が、平信徒層にもっとも適した形態をとり、淘汰に耐えて生き延びるようにするか、どちらかしかない。

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たいして、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ひなく、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] さまざまである。

### 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、農民生活自体のなかから、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。一般的にいつて、農民が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化（プロレタリア化）の脅威に曝すような場合にかぎられる。

このことは、たとえば古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<sup>114</sup>との敵対によって、奴隷化されると同時に無産化された。最古の文書、とくにデボラの歌が示すところでは、農民を主要な担い手とする誓約仲間が、都市に在住するペリシテ人の領主あるいはカナーン人の領主、鉄の戦車に乗って闘う騎士たちや、訓練を受けた「若い頃からの戦士」（ゴリアテ<sup>115</sup>がそう呼ばれている）たちと闘ったのは、これらの敵対者たちが、「乳と蜜の流れる」山腹に住む農民たちから貢租を取り立てようとしたからである。ちなみに、古イスラエル農民の誓約仲間団体は、アイトリア人、サムニウム人、スイス人などの誓約仲間団体にも比較されよう。とくにスイス人については、エジプトからユーフラテスにかけてイスラエルの土地を貫通する大交易路が、スイスの「通過国家」的性格にも似た状況（初期の貨幣経済と文化接触）を創り出していた点にかけても、比較に値する。

さて、古代イスラエル農民の闘いが、モーセの時代における身分的統一と対外膨張と同じく、ヤハウエ宗教の救世主たち（いわゆる「士師」と呼ばれるギデオンの仲間たち、モーシュアーハすなわちメシア）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【普遍的諸要因の】個性的布置連関<sup>116</sup>であ

---

<sup>114</sup> 零細農民を債務奴隷に陥れ、土地を収奪—集積して大地主になると同時に、都市に在住して遠隔地交易にも携わり、その利得を農民に高利で貸し付けて収奪—兼併を強める都市貴族・不在地主層。

<sup>115</sup> ゴリアテ、要注。ヨシュア記？

<sup>116</sup> ヴェーバーの比較歴史社会学方法論における *Konstellation (cum + stella)* 概念の解説。

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、モーセの社会法と結びついたヤハウエ崇拜が、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、都市に在住する大土地所有者兼金貸しの専横を糾弾する農耕市民層<sup>117</sup>の社会的道徳主義が、身分間の格差を調停-解消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、この預言者の宗教性は、いずれにせよ、農民特有の要因の影響によって成立したものではない。

公認されたギリシャ文献に出てくる最初にして唯一の神学者ヘシオドスの道徳主義にも、典型的な平民層の運命が、同様に一役を演じてはいる。しかし、かれもまた、典型的な「農民」でなかったことは確かである。西洋ではローマ、東アジアではインド、西アジアではエジプトで、文化発展が農民に準拠する度合いを強めれば強めるほど、全住民中の他ならぬこの要素は、それだけ伝統的なものの意義の増大に寄与し、少なくとも民衆の宗教性には、それだけ倫理的合理化が欠ける結果をもたらしている。後期ユダヤ教およびキリスト教の宗教発展についても、農民が合理的に倫理的な性格をそなえた運動の担い手として登場するのは、ユダヤ教では皆無か、あるいはまったく消極的でしかなく、キリスト教では、もっぱら例外として、しかもその場合、共産主義的-革命的な形態をとってであった。ローマ領アフリカは、土地の集積がもっとも顕著におこなわれた地域で

---

<sup>117</sup> 小規模の所有地を、少数の奴隷をしたがえてみずから耕作する市民。都市在住の大土地所有者は、遠隔地交易にも従事し、高利貸しも営み、返済不能に陥った農耕市民を債務奴隷に貶め、土地を兼併して肥太っていた。これが、古典古代の都市における典型的な階級対立であった。

あったが、そこにおける清教主義的な<sup>118</sup>ドナティスト派は、ともかくも農民層の圏内に広く普及したように見える。しかし、このような事例は、古代にはおそらく他には類例を見ない。農民層の圏内から出自し、タボル<sup>119</sup>に拠点を構えた急進フス派の信徒たち、さらにドイツ農民戦争において「神の法」を宣布した一派、イギリスの過激な小農民共産主義者、とりわけまた、ロシアで宗教的結社をなした農民たち、こういった人々は通例、多少とも共同耕作を特徴とする〔農村共同体〕制度のなかに、農業共産主義との結節点をもっていた。かれらはいずれも、無産化への脅威にさらされており、公の教会にたいしては、それがなによりもまず十分の一税の受領者であり、国庫と領主権力との支柱をなしていたという属性ゆえに、叛逆したのである。かれらが宗教的要求と結びつくことができたのは、およそこうした仕方で、すでに存立している倫理的宗教性を基盤としてであったが、この倫理的宗教性は、革命的**自然法**との結節点として役立つ、特殊な約束を含んでいた。この点については、別のところで論ずる<sup>120</sup>。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。

農民が、魔術的でない、なんらかの宗教性を、初めから担う社会層として立ち現れることは、滅多にない。ゾロアスターの預言は、偽りの預言者たちの、動物虐待をともなう狂騒的宗教性に反対して闘う点にかけて、農民の秩序ある労働と家畜飼育の（相対的）合理主義に訴えかけているようにも見える。ちなみに当の

---

<sup>118</sup> ローマ皇帝への崇拜の強要に屈して、いちど「転んだ」司祭を認めず、受け入れなかった。

<sup>119</sup> プラーハの南の町。

<sup>120</sup> 法社会学の該当箇所。

動物虐待は、おそらくはモーセも反対して闘った【金の子牛を祭る】陶酔的礼拝と同様、牛を引き裂いて踊り狂う大饗宴<sup>121</sup>と結びついていた。パルシー教<sup>122</sup>では、耕作された土地のみが呪術上「清浄」で、農耕が完全に神意に適う営みとみなされたから、この【ゾロアスターの預言から派生した】宗教が、(原初の預言と対比して日常性を意味する「パルシー」の名をもって呼ばれたとおり)日常生活に適応して顕著な変形を遂げた後にも、なお、当初から刻印された農業的、したがって社会倫理的な諸規定にかけては、特別に反市民的な特徴を保持していた、とも見られよう。しかし、ゾロアスターの預言そのものが、それ自体として、なんらかの経済的利害関心に訴えることがありえたとしても、それはもともと、農民自身の利害関心であるよりはむしろ、諸侯や領主がかれらの【支配下にある】農民の貢納-給付能力に寄せる利害関心であったにちがいない。そういうわけで、農民層は通例、気象呪術やアニミズム的魔術ないし儀礼主義に留まり、【すでに発展を遂げた】倫理的宗教性という基盤のうえでも、神と祭司にたいする「与えられるために与える」という極度に形式主義的な倫理の域を越えない。

他ならぬ農民こそが、特別に神意に適う敬虔な人間の典型とみなされるのは、まったく近代的な現象である。ただし、例外として、ゾロアスター教と、その他いくつかの個別事例はあるが、後者はたいてい、都市文化の発展とその帰結にたいする、家父長制的-封建制的な、あるいは逆に、知性主義的-厭世的な、文筆家層の反感から生まれたものである。その意義の点で重要な、東アジアの救済宗教のいずれにも、そうした現象はまったく知られていない。インドの救済宗教性、

---

<sup>121</sup> 古代ローマ?

<sup>122</sup> イスラムに追われてインドに移住したゾロアスター教徒。

とくにもっとも徹底した救済宗教性としての仏教において、農民は、宗教上疑わしい存在と見なされるか、それとも、(アヒンサー、すなわち徹底した殺生禁止の戒律ゆえに) 端的に忌み嫌われる。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宗教性であった。それにたいして、捕囚後の時期に、農耕が神意に適う営みとして称揚されるのは、都市の発展にたいする文筆家的また家父長制的な反感の発露としてであった。現実の宗教性は、おそらくは当時すでに、異なった様相を呈し、ましてや後代、パリサイ人の時期ともなると、見紛いようもなく変貌を遂げていた。後期ユダヤ時代におけるカーベリーム<sup>123</sup>のゲマインデ宗教性の敬虔水準に照らせば、「地の民」とは「神なき民」と端的に同じ意味で、非都市民が政治的にも宗教的にも二流のユダヤ人と見られているのである。それというのも、ユダヤ教の儀礼律法のもとで、農民として儀礼上厳正な生活を現実に営むことは、仏教やヒンドゥー教の場合と同様、実践上不可能にひとしい。捕囚期後のラビ<sup>124</sup>神学、とりわけタルムードのラビ神学は、その実践的帰結において、農民に端的に重荷を負わせるものである。たとえば、シオニズム運動によるパレスチナへの入植には、今日なお、安息年<sup>125</sup>という後期ユダヤ教の神学者の産物が、絶対的な障碍として立ちはだかっている。この障碍にたいして、東ヨーロッパのラビたちは(ドイツ正統教会の教条主義とは対照的に)、苦心の末、この入植が特別に神意に適うという理由をつけて、安息[休閑]免除の規定を設けなければならなかった<sup>126</sup>。初期キリスト教にとっては、農夫(村落居住者)とは端的に異教徒を意味した。中世の教会もなお、公式の教義(トマス・アキナス)で

---

<sup>123</sup> カーベリーム 要解説。

<sup>124</sup> ラビ、後期ユダヤ教の神学者・教師

<sup>125</sup> Sabbatjahr 安息年

<sup>126</sup> Heide, Landmann (paganus)

は、農民を根本的に劣位のキリスト教徒として取り扱い、いずれにせよ極度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。そうした称揚や信仰は、まずルター派において、やがては、スラヴ派<sup>127</sup>の影響を受けたロシア近代の宗教性において、独特の発展を遂げている。こうした発展にかけて、ルター派は、カルヴィニズムとプロテスタントイズムの大多数のゼクテ〔信徒結社〕とにたいして、かなり顕著な対照的差異を示している。つまり、農民的敬虔の称揚が顕著に展開されたのは、組織形態において、王侯と貴族の権威主義的な利害関心と、とくに強く結びつき、こうしたものに依存している教会ゲマインシャフトにおいて、である。ルター自身の立場はまだ、近代化されたルター教会のそれではなかったが、後者にとっては、知性主義的な合理主義と政治的自由主義と闘うことが、主要な関心事であった。スラヴ派農民の宗教的イデオロギーにとっては、それらに加えて、資本主義と近代的社会主義<sup>128</sup>にたいする闘いが、主要な利害関心であった。しかも他方、「ナロードニキ」<sup>129</sup>によるロシア的〔異端派〕宗派性の称揚は、知性主義の反合理主義的抗議を、支配権力に奉仕する〔ロシア正教会正統派の〕官僚制教会にたいする叛乱と関係づけ、そうすることをとおして、両者を宗教的に称揚しようとした。したがって、いずれの場合にも、近代合理主義の発展にたいする反動が、主要な問題をなしており、都市がそうした合理主義の担い手と見られているのである。

---

<sup>127</sup> 西欧派（ザーパドニク）にたいするスラヴ派（スラヴァナフィル）。

<sup>128</sup> 近代的社会主義の「近代的」の意義。

<sup>129</sup> 解説。

ところが、過去には、それとはまったく逆に、都市が敬虔の本拠とみられていた。17世紀にも、バクスター<sup>130</sup>は、キッターミンスターの織布工が（家内工業の発展の結果）大都市ロンドンと絶えざる関係をもつようになって、かれらの間に敬虔の念が広まるのは明白と見た。じっさい、初期キリスト教の宗教性は、都市の宗教性であり、キリスト教の意義は、他の条件さえ等しければ、ハルナック<sup>131</sup>が説得的に示したとおり、都市の大きさに比例してたかまっている。また、中世には、教会に忠実な宗教性も、他方ではゼクテ的な宗教性も、とくに都市を基盤として特徴的な発展を遂げた。初期キリスト教は、まさにゲマインデ宗教性として組織化されたのであるが、そうした宗教性が、都市的な——ということはつまり、西洋的な意味における「都市」ゲマインデ<sup>132</sup>の——生活以外のところで発展しえたとは、どうてい考えられない。それというのも、そうした宗教性は、氏族間のタブー障壁の破砕、祭司職を団体の官職として捉える概念、ゲマインデをひとつの「アンシュタルト」——つまり、即物的〔脱即人的〕な目的に仕える団体的構成物——として再解釈する概念を、すでに存立する構想として、前提としているからである。なるほど、ゲマインデ宗教性が〔いったん確立すれば〕それはそれとして、そうしたタブー障壁の破砕や、祭司職やゲマインデの再把握に〔翻って〕拍車をかける。したがって、ヨーロッパ中世に端を発する都市発展が、ふたたびキリスト教のゲマインデ宗教性を受け入れたことは、そうした〔反〕作用を著しく促進した。しかし、そうしたゲマインデ宗教性も、〔当初には〕そうした障壁の破砕や概念構想の存立を前提として初めて〔異教世界に布教の血路を開き、普及-浸

---

<sup>130</sup> バクスター、解説。

<sup>131</sup> ハルナック、解説。

<sup>132</sup> ゲマインデの一般概念と、都市ゲマインデの類型概念、解説。ゲマインデ宗教性についても補注。

透し、やがて上記のような反作用を存分に発揮するまでに] 発展をとげることができたのである。

ところが、そうした概念構想が、じっさいに十全な発展を遂げたのは、もっぱら地中海文化、とりわけギリシャおよび（最終的には）ローマの都市法を基盤としてであった。ところで、キリスト教に固有の、倫理的救済宗教および個人的敬虔という特性もまた、都市という基盤のうえに、真の培養基を見出し、そこで再三再四、新たな駆動因を獲得した。それに反して、封建制的な諸勢力が優位を占める場合には、儀礼主義的・魔術的・形式主義的な解釈替えが促進されている。

戦士貴族やすべ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。戦士の生き方は、超世界的な神の善意による摂理という思想にも、その神による体系的な倫理的要請という考え方にも、ともに選択的親和性をもたない。「罪」・「救済」・宗教的「謙讓」というような概念は、あらゆる政治的支配層とりわけ戦士貴族の品位感情から隔たること遠いばかりか、品位感情に直截に抵触する。こうした概念を前面に押し出す宗教性を受け入れ、預言者や祭司の前に跪くことは、英雄戦士や貴族的人士にとっては——タキトゥス時代のローマ貴族にとっても、儒教の官吏にとっても——下品で沽券にかかわる振る舞いに見える。死と人間の運命の非合理性に内面的に耐えることが、戦士にとっては日常茶飯事であり、此岸の好機と冒険がかれの生活を満たしているので、かれは、悪しき呪力にたいする庇護と、身分的な品位感情に適い、身分的慣習律の一部ともなっている儀礼——せいぜい、祭司による戦勝祈願か、英雄の天堂に迎え入れられるにふさわしい幸運な死——以外には、およそ宗教性になにもものも求めないし、みずから求めて受け入れようとしめない。

すでに他の関連で<sup>133</sup>論じたとおり、教養あるギリシャ人はつねに、少なくとも理念上、戦士でありつづけた。かれらのもとでは、素朴なアニミズム的靈魂信仰が、[アレクサンダー大王によって]完全に非政治化される時期まで、標準的な信仰内容としていきわっていた。それは、彼岸における生存のあり方ばかりか、彼岸の存在そのものも、あえて問おうとはしなかったが、ただいずれにせよ、この地上におけるもっとも乏しい生存も、黄泉の王国には優ると、程よく確信していた。そうした標準を越えるものとしては、数多の密儀師団が、此岸と彼岸の運命をある程度改善する儀礼的諸手段を提供してはいたが、その水準を本質的に越えているのは、靈魂輪廻の教説をそなえた、オルフィック教のゲマインデ宗教性のみであった。

顕著に預言者的ないし改革者的な色調を帯びた宗教上の昂揚期には、しばしば貴族も、というよりもむしろ、まさに貴族こそが、預言的な倫理的宗教性の軌道に引き込まれる。それというのも、そうした宗教性はまさしく、あらゆる身分間、あらゆる階級間の壁を突破して、隔てなく浸透するものであり、他方、貴族は通例、平信徒的教養の代表的な担い手、その筆頭だからである。しかし、預言者的宗教性が日常化を遂げると、貴族は通例、宗教的に昂揚した社会層間の仲間圏内から、すみやかに離脱して、ふたたび対立するようになる。フランスではすでに宗教戦争の時期に、ユグノー [フランス改革派] 教徒の教会会議と、たとえばコンデ<sup>134</sup>のような一指導者との間に、倫理的な問題をめぐる倫理的衝突が起きている。スコットランドの貴族も、イングランドやフランスの貴族とまったく同様、当初にはカルヴァン派的宗教性の内部で、かれら——あるいは、かれらの社

---

<sup>133</sup> I/19: 305

<sup>134</sup> 解説

会層に属する少なくとも数人——が、重要な役割を演じていたが、結局はふたたび、ほぼ完全に脱退している。

預言者的宗教性が騎士的な身分感情と結合しうるのは、当然のことながら、その約束を**信仰戦士**に分与する場合である。こうした考えは、一世界神の排他性を前提としている。すなわち、そういう神に敵対する無信仰の徒が、ぬけぬけと存在していること自体、当の神の義憤を引き起こすものとして、道徳的非難の対象とされるのである。したがって、この考えは、西洋の古代にも、ゾロアスター教にいたるすべてのアジア的宗教性にも、まったく同様に見られない。

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、イスラムであるが、その前段階、おそらくはまたその原型は、ユダヤの神がその民に与えたもろもろの約束にあった。ムハンマドが、メッカの秘密結社の敬虔な一指導者から、ヤスリブ・メディナのポデスタ<sup>135</sup>となって、預言者としてはユダヤ人から最終的に拒絶された後に、ユダヤの神の諸約束を理解し、これを再解釈したのである。伝承によれば、[ヨシュアら]ヤハウエの救世主の指揮下に闘われた、イスラエル誓約連合仲間の古い戦争は、いいずれも「聖」戦とみなされた。聖戦、すなわち、一神の名において、その神への冒瀆を特別に贖うために闘われる戦争は、古代世界、とくにヘブライ人<sup>136</sup>には、敵とその全所有の追放と絶滅という結果とともに、他のところと同じように、よく知られてい

---

<sup>135</sup> ポデスタについては、前出 ページ、およびそこへの注記 参照。

<sup>136</sup> 全集版 (228) で hebräisch に改訂。

た。ところが、イスラエルにのみ見られる特有のことは、ヤハウエの特別のゲマインデをなすヤハウエの民が、当の神の威信を、その敵対者にまで押しおよぼして確証する、という点にある。それゆえ、ヤハウエが普遍神となったとき、預言と詩篇の宗教性は、約束された土地のたんなる所有に代えて、さらに広範囲におよぶ内容の約束を創り出した。すなわち、イスラエルは、ヤハウエの民として、他の諸民族の上に高められ、他民族はすべて、やがてはヤハウエに仕え、イスラエルの足下にひれ伏すようになる、という約束である。ここからムハンマドは、信仰戦争を神の命令とみなし、無信仰者を、信仰者の政治権力と貢租支配に服させようとした。ただし、無信仰者が「書物宗教」に属するかぎりには、絶滅しようとはせず、反対に、貢租を徴収するためにも寛大な【人頭税を納めるかぎり、現在の信仰に留まることを許す】処遇を命じた。

キリスト教が初めて、「強いて入らしめよ【無理やりにも引き込め】」というスローガン<sup>137</sup>のもとに、信仰戦争を闘うようになり、無信仰者ないし邪宗徒は、改宗か、殲滅か、どちらかを選ばなければならなくなる。イスラムの信仰戦争には、封建制的な地代取得の利害関心に準拠する、領主的土地獲得事業という性格が、十字軍の信仰戦争以上に明白であった。十字軍も、教皇ウルバン二世が、次世代の後継者のためにレーエン<sup>138</sup>を確保する、膨張政策の必要を力説して止まなかったとおり、そうした性格をそなえてはた。トルコのレーエン法においても、通例、信仰戦争に参加したかどうか、騎兵俸祿を授与するさいの優先順位を決める重要な資格要件とされた。支配者の地位は別として、イスラムにおいてすら、戦争宣伝に結びつけられているもろもろの約束、したがってとくに、信仰戦争に

---

<sup>137</sup> 全集版 (229)。

<sup>138</sup> レーエンの定義。

おける戦死の報償として約束されているイスラムの楽園は、当然のことながら、語の本来の意味における救済の約束ではない。その点、たとえばヴァルハラ<sup>139</sup>の約束、インドのクシャトリアのうち、戦場に倒れた戦士と、息子のそのまた息子の顔を見るまでに長生きして生に飽きた英雄戦士にも、ともに約束されている英雄の楽園、あるいは、その他なんらかの戦士 [の霊魂が憩う] 天堂なども、まったく同様に、本来の救済約束ではない。

ところで、古イスラムのうち、倫理的救済宗教の性格を示している宗教的諸要素は、それにもかかわらず、イスラムが本質的に戦士の宗教に留まっている間には、やはり後退した。イスラムの戦士団に相当する西洋中世の独身騎士団、とくにテンプル騎士団は、何度かの十字軍遠征のさい、当初にはイスラムに対抗して創設された。インドにおいては、シーク教が、当初には顕著に平和主義的であったヒンドゥー教と、イスラムの理念との結合から生まれ、やがて迫害を受けて、呵責なき信仰戦争の理想を追求する方向に駆られた。最後に、日本の仏教修行僧も、ときとして政治的に重要な役割を演じた。しかしこれら [西洋の騎士団・インドのシーク教徒・日本の僧兵] の宗教性は、いずれも、[それらが派生した] 「救済宗教」一般 [キリスト教・ヒンドゥー教・仏教] とは、たんに形式的なかかわりしかもたない。しかも、そうした形式的関係の正統性自体、しばしば真正さを疑われてしかるべきものであった。

そういうわけで、戦士身分が [装備自弁の] 騎士軍の形態をとる場合には、救済宗教性およびゲマインデ宗教性にたいして、ほぼ全面的に否定的な態度をとる。

---

<sup>139</sup> 語義。

ところが、軍事組織が「常備軍」すなわち本質上官僚制的に組織され<sup>140</sup>、将校の指揮にしたがう職業的軍隊の内部では、この関係が、部分的に異なってくる。なるほど、中国の軍隊では、国家によって聖人の列に加えられた英雄が、もっぱら軍隊に固有の神として、他のいかなる職業の場合とも同じように、崇拝されていた。また、ビザンチンの軍隊が、偶像破壊に熱狂的に荷担したのも、なにか清教主義的な原則にしたがったからではなく、ただたんに、かれらが徴募され補充された諸州におけるイスラムの優勢下で、その態度決定に影響された結果にすぎない。ところが、初期帝政時代のローマの軍隊では、二世紀以来、(ここでは関心を寄せないが)他のいくつかの礼拝が優遇されたのとならんで、キリスト教の競合相手であったミトラのゲマインデ宗教が、彼岸の約束をとめない、きわめて重要な役割を演じた。とくに【ローマ軍の】百人隊長階層の内部、つまり退職後には民間への就職の斡旋を権利として請求できる下級将校の間で、(もっぱらそうとばかりはいえないとしても)しかりであった。ただし、ミトラ密儀の場合、倫理宗教性本来の倫理的諸要求は、ごく控えめで、世間一般並みに維持されていたにすぎない。それは本質上、儀礼による清浄を旨とする宗教で、もっぱら男性にのみ開かれ、女性は除外され、その点、キリスト教とは著しい対照をなす、およそもっとも男性的な救済論のひとつであった。一連の宗教的位階秩序が定められ、しるべき地位への配置や昇進は、聖祓によって決められた。これまたキリスト教とは異なり、他の礼拝や密儀への参加も排撃されず、じっさいに稀ならずおこなわれていた。そういうわけで、ミトラ密儀は、最初に聖祓を受けたコモドゥス<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> 戦士が、装備や糧秣を自分の地代などの「不労所得」から支弁し、「馳せ参じて」闘う封建制的軍事組織とは対照的に、戦争員すなわち兵卒自身は「物的戦争手段」を所有せず、組織者側から支給を受け、「部隊」に編成され、「将校」「将官」の指揮—命令にしたがって戦闘に従事する、軍事組織の形態。

以来、（かつて、プロイセンの国王たちが、フリーメーソンの会員資格を取得した<sup>142</sup>のに似て）最後の熱狂的な代表者となるユリアーヌス<sup>143</sup>にいたるまで、ローマ皇帝の庇護を受けた。この密儀においても、他の場合と同じく、此岸の約束が、彼岸にかんする約束と結びつけられていたが、それとならんで、この礼拝が将官たちを惹き付けるにあたっては、恩恵分与の本質上魔術的な聖礼典の性格と、聖祓による位階昇進への期待が、一役を演じたことは確かである。

軍隊以外の**官吏**の間でも、ミトラ礼拝は同じように愛好されたが、その場合にもやはり、上記と同じ契機<sup>144</sup>が、官吏を惹き付けたにちがいない。なるほど、官吏層の内部で、ミトラ礼拝以外にも、特定の救済宗教性に向かう傾向の萌芽は見出される。たとえば、ドイツの敬虔主義的な官吏と、もとよりいっそう臨機的ではあるが、十八-十九世紀にときとして現れたプロイセンの真に「敬虔な」将軍が、その例である。ちなみに「ドイツの敬虔主義的な官吏」という言い方は、「市民層」に特有の生き方を代表する、市民的で禁欲的な敬虔が、ドイツでは、市民的な企業家ではなく、もっぱら官吏にのみ見られる、という事実を含意している。しかし、一般的には、支配機構としての官僚制が宗教性にたいしてとるスタンスは、通例、このようなものではない。官僚制はつねに、一方では徹底して醒めた合理主義の担い手であり、他方では、規律ある「秩序」と平穩を理想とし、絶対的な評価規準とする、その担い手でもある。あらゆる非合理的宗教性に

---

<sup>142</sup>

<sup>143</sup>

<sup>144</sup> 倫理的な要求を抑制する、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。

たいする深い軽蔑が、大衆の馴致手段としては役に立つという洞察と結びついて、通例、官僚制の特徴をなしている。古代では、ローマの官吏が、すでにそうであったし、今日では、市民の官僚制も、軍隊の官僚制とまったく同様に、そうである

〔原文に付加された注釈〕 フォン・エギディ氏への期待と幻滅。

宗教上の事象にたいして官僚制が採る独特の立場は、儒教に古典的な形で集約されている。いかなる「救済欲求」も、およそ此岸を越える倫理の係留点も、まったく欠落しているので、そこでは倫理に代わって、官僚身分の慣習律の、内容上はまったく便宜的・功利的ながら、審美的には洗練された礼儀作法が、行為の格率として重きをなす。伝統的な精霊信仰の域を越える、情動的で非合理的な個々人の宗教性は抹消され、祖先崇拝と子どもの孝行が社会的服従の普遍的基礎として維持され、「精霊に距離をとる〔鬼神を敬して遠ざける〕」举措が奨励されている。精霊の魔術的影響力への対応についていえば、啓蒙された官吏は軽蔑一辺倒なのにたいして、迷信深い官吏は、交霊術にたいする今日のわれわれの態度にも似て、半信半疑のスタンスをとるが、ただし両者とも、そうした影響力が民間宗教性の形をとって現れてくると、軽蔑しつつも寛容して蔓延るにまかせ、公認の国家儀礼のなかに採り入れられれば、そのかぎり、官吏身分の慣習律的義務の一環として、外面的にはうやうやしく対処する。ここ中国では、魔術とくに祖先崇拝が、臣民的従順の保証として、断絶なく維持され、それによって官僚制が、自律的な教会発展といかなるゲマインデ宗教性をも、完全に抑圧し通すことができた。ヨーロッパの官僚制も、かつては真摯に受けとめられたすべての宗教性を、平均的には〔中国の官僚制と〕ほぼ同様の内面的軽蔑をもって遇しながらも、

大衆馴致のためには、教会的宗教性が存立するかぎり、表向き敬意ある態度を示すことが必要と感得している。

さて、通常の場合には、もっとも顕著に特権づけられている社会層、すなわち貴族と官僚との宗教的立場には、なるほどきわめて顕著な差異もあるが、それでもやはり、ある種の共通の傾向を挙示することができた。それにたいして、「市民的」社会層となると、当の社会層それ自体の内部に〔宗教的立場の対立を待たずにも〕、このうえなく顕著な対照的差異が見られる。しかもそれは、この社会層がそれ自体の内部で発展させる、きわめて顕著な身分的対立はまったく度外視するとしても、なおいえることである。

それというのも、まず「商人」をとって見ると、古代の都市貴族のように、最高度に特権づけられた<sup>145</sup>社会層に属する場合もあれば、無所有の遍歴行商人のように、パーリア民をなしている場合もある。あるいは、特権づけられていても、貴族や官吏に身分的に劣る場合もあれば、特権づけられていないか、あるいはさらに、否定的に特権づけられていても、事実上は有力な社会層をなしている場合もある。この最後の場合を順次例示すれば、ローマの騎士層<sup>146</sup>、ギリシャの客人商人<sup>147</sup>、中世の布地商人その他の商人一般、さらにバビロンの金貸しや大商人、中国やインドの商人、最後に近世初頭の「ブルジョワジー」を挙げることができよう。

---

<sup>145</sup> 「特権づけ」(積極的・否定的)など。

<sup>146</sup> ローマでは騎士が営利に携わり、富裕となる場合も典型的に見られた。

<sup>147</sup> メテークの解説。

商人的都市貴族の、宗教性にたいする態度は、かれらの置かれている上記のような状況の差異にはかかわりなく、あらゆる時代を通じて特有の対照を示している。かれらは此岸の精力的活動に没頭しているので、かれらがみずから預言者のないし倫理的な宗教性に接近することはない。古代や中世の大商人は、経営としての持続性をもたない、不定期の「臨機的金貸しによる営利」の固有の担い手で、資本をもたない行商人に出資し、来歴から見ると、もともとは領主として取得した地代を基金として、そうした臨機的融資を重ねて富裕となった都市在住貴族であるか、あるいは逆に、土地所有によって貴族的門閥にのし上がる傾向を帯びた商人身分であるか、いずれかであった。加えては、政治的な必要が、貨幣経済的に充足<sup>148</sup>されるようになると、かれら大商人が、歴史上のいかなる時期にも見られるとおり、国家需要や国債募集に応ずる政治志向的資本主義、また植民地資本主義の代表者として、登場する。

こうした社会層はすべて、かつていかなるところでも、なんらかの倫理的宗教性ないし救済宗教性の第一義的な担い手となったためしがない。商人層の状況が特権づけられていればいるほど、かれらはそれだけ、およそ彼岸的宗教への発展傾向を示さなくなる。フェニキアの商業都市における金権貴族的商人層の宗教は、徹底して此岸に志向し、知られるかぎりまったく非預言的である。とはいえ、そのさい、宗教性の強度そのものと【人間の血を渴望する】不吉な特性をそなえた神々への畏怖の念は、はなはだしく大きい。それにたいして、半ば海賊をはたらき、半ばは商人として取引する古代ギリシャの海洋貴族は、自分たちの気に入ったことがらを『オデュッセイア』に書き遺したが、これを宗教上の記録として読むと、神々にたいするなんととっても無遠慮な振る舞いが目立っている。中

---

<sup>148</sup> 国家の需要の充足様式の決疑論。

国における道教の福の神は、商人層にかなり広く崇拝されているが、倫理的な特徴はもたず、むしろまったく魔術的な性格をそなえている。ギリシャの富の神——もとより圧倒的に農業的な富の神——プルートス<sup>149</sup>の崇拝は、エレウシスの密儀<sup>150</sup>の一部をなし、この密儀は、儀礼上の清浄と殺人犯の排除以外には、なんの倫理的要求も課さない。アウグストゥスは、かれ特有の政策の一環として、アウグストゥス崇拝団という栄誉ある称号を創設し、[見受け金を稼ぎ出すために労働と貯蓄に励んで] 顕著に資本力をたくわえた被解放奴隷層を、皇帝崇拝の固有の担い手に仕立てようと画策した。しかし、この社会層は、それ以外には、かれらに固有の、自分たちとしての方向性をそなえた宗教的利害関心は発展させていない。インドの商人層で、ヒンドゥー教の宗教性を取得した一部は、もとより主として古来の国家資本主義的な[国家に資金を融通し、徴税を請け負う]金貸しと大商人の間から出自しているが、かれらはたいていヴァッラバ派<sup>151</sup>、すなわち、導師ヴァッラバによって改革された、ゴークラスタ・ゴースーインのヴィシヌ派祭司の信奉者であり、クリシュナないしラーダーにたいする一種の疑似性愛的献身に耽ったが、救い主を讃える礼拝の饗宴は、一種えり抜きの宴会にまで洗練されている。西洋中世におけるゲルフ党[教皇派]諸都市の代表的商人層は、たとえばカリマーラ商人組合のように、政策上は確かに教皇派ではあったが、教会の高利貸禁止令にたいしては、しばしば[赦免税一括払いのように]いとも機械的・事務的で、嘲弄ともとれる手段によって、折り合いをつけていた。プロテスタンティズムの普及したオランダでも、貴族的な大商業主たちは、アルミニウス派<sup>152</sup>に属

---

<sup>149</sup> 解説

<sup>150</sup> 解説。前注参照。

<sup>151</sup> 解説

<sup>152</sup> 解説

し、宗教上は殊に現実政治的で、カルヴィニズムの倫理的厳格主義にたいしては主要な敵対者となった。どこでも、大商人および大金貸しの間によくいきわたった、宗教性にたいするスタンスは、懐疑もしくは無関心であったし、現にそうである。

こうした現象は、容易に理解される場所であるが、いまや、それにたいして、つぎのような事実が立ち現れる。すなわち、過去においては、資本の新たな形成——いっそう正確に言えば、利得を生み出すため、継続的な経営において、合理的に利用される貨幣所有、ことに工業、つまり近代に特有の用途に向けられる資本新形成——が、際立って顕著かつ頻繁に、当該社会層の合理的に倫理的なゲマインデ宗教性と結びついていた、という事実である。すでにインドの商業も、一方ではゾロアスター教徒（パルシー）、他方ではジャイナ教徒によって（地理的に）分担されていた。ゾロアスター教は、現在なお近代化の途上にあつて、儀礼主義的な清浄の命令を衛生上の規定に再解釈してもいるが、倫理上、殊に無条件に真実を語れという命令においては、厳格主義的な宗教であり、経済道徳においては、元来は農耕のみを神意に適うものと認め、いっさいの市民的営利を嫌悪し、忌避していた。他方、ジャイナ教のゼクテは、およそインドに存在する宗教のうちで、固有の意味においてもっとも禁欲的な宗教性をなし、これが上記ヴァッラバ派と、商業を分担していた（ヴァッラバ派も、礼拝の反合理的性格にもかかわらず、ゲマインデ宗教性として構成された一救済教説ではあつた）。イスラム商人の宗教性が、とくに頻繁に【中世イスラム神秘主義の】托鉢修道士の宗教性に由来する、という説が正しいかどうか、わたしには検証できないが、ありえないことではない。ユダヤ教の倫理的に合理的なゲマインデ宗教性は、すでに古代において、きわめて顕著に商人と金貸しの宗教性であつた。それよりも僅か

ではあれ、目に止まる程度に、中世キリスト教の、異端としてはっきりゼクテをなしているゲマインデ宗教性、あるいは、区別が困難なまでにゼクテに接近しているゲマインデ宗教性も、なるほど商人ではないが、「市民的」宗教性ではあり、しかも、倫理的に合理的であればあるほど、それだけしかりであった。とりわけ、東西ヨーロッパの禁欲的プロテスタンティズムおよびゼクテのすべての形態、すなわちツヴィングリ派、カルヴァン派、改革派、洗礼派、メンノー派、クェーカー派、および、(強度は劣るにしても) ルター派内の敬虔主義、メソヂスト派、ロシアの分離派的異端の、別して合理的で敬虔主義的なゼクテ、分けてもとくに時祷派<sup>153</sup>ならびに去勢派<sup>154</sup>など、これらすべてが、もとよりきわめて多様な仕方ではあるが、経済的合理主義と(経済上の諸条件が許すかぎり)資本主義の発展と結びついていた。それも、倫理的に合理的なゲマインデ宗教性に帰依する傾向は、一般に、主要には政治的に制約された資本主義を担う社会層から遠ざかれば遠ざかるほど、また逆に、近代的で合理的な経営経済の担い手、すなわち、市民的な経済的階級性格(この意味については後述<sup>155</sup>)をそなえている社会層に近づけば近づくほど、それだけ顕著であった。ちなみに、政治的に制約された資本主義は、ハンムラビ王の時代以来、およそ徴税請負・国需物資の調達にともなう利得・戦争・海賊・高利貸し・ならびに植民がおこなわれたところにはどこにでも、存在していたものである。

いかなる種類であれ、ただたんに「資本主義」が存在しているというだけでは、それ自体が、なにか統一的な倫理を生み出すことなど、けっしてありえず、

---

<sup>153</sup> 解説。

<sup>154</sup> 解説。

<sup>155</sup> 当該箇所、引用、解説。

ましてや、それ自体のなかから倫理的なゲマインデ宗教性を生み出すことなど、とうてい起きえないことは、明白である。資本主義の存在自体がおよぼす影響は、明らかに一義的ではない。宗教上の合理的倫理と、特定の種類の商人流合理主義との間に、因果連関が成り立っている場合、それがいかなる種類の因果連関か、という問題については、われわれはしばらく考察を留保<sup>156</sup>し、当面はつぎの事実の確認に止めよう。すなわち、経済的合理主義と、ある特定種類の（後に立ち入って性格づける<sup>157</sup>）倫理的で厳格な宗教性との間には、選択的親和関係<sup>158</sup>が観察されるが、この関係は、経済的合理主義が行き渡った場所（したがって西洋）以外のところでは、ただ臨機的に観察されるにすぎないのにたいして、それが行き渡った場所（したがって西洋）の内部では、いたるところで、明瞭に観察され、しかも、経済的合理主義の古典的な担い手に接近すればするほど、それだけ明瞭に観察される、という事実である。

さて、われわれが、社会的ないし経済的に特権づけられた社会層のもとを去ると、宗教的な態度は、一見、社会層ごとになんらかの類型をなして現れるのではなく、定型のない多様性が目立つようである。小市民層、とくに職人層の内部には、互いにこのうえなく対立する宗教性が併存している。インドにおけるカースト・タブーと魔術的ないし密儀的な聖礼典ないし狂騒的宗教性、中国のアニミズム、イスラムの修道士宗教性、古キリスト教、殊にローマ帝国東部の霊的で熱狂的なゲマインデ宗教性、古代ギリシャのディオニュソスの狂騒とならぶ神々への

---

<sup>156</sup> 留保を解除して、論述している箇所、参照指示のうえ、解説。

<sup>157</sup> 解説。前注

<sup>158</sup> 解説。前注 参照。

畏怖、古代大都市におけるユダヤ教のパリサイ派的律法遵守、中世における本質上偶像崇拜的なキリスト教、および近世初頭の全種類のプロテスタンティズム、——これらは互いに、およそこれ以上は考えられないほど、大きな対照的差異を示している。

ところが、古キリスト教は、当初から職人に固有の宗教性をなしていた。その救世主は、田舎町の職人であり、かれの使徒たちも、遍歴する徒弟職人であった。かれらのうち最大の一人は、遍歴する天幕張りの職人であり、田舎の生活からは離脱してしまったため、書簡のなかで接ぎ木の仕方にかんする比喻を間違え、明らかにあべこべに使っている<sup>159</sup>ほどである。さらに、そのゲマインデは、すでに見たとおり<sup>160</sup>、古代には鮮明に都市的な性格をそなえており、その構成員は、主として（自由もくしは不自由な）職人から補充されていた。中世においても、小市民層が、必ずしももっとも正統的とはいえないとしても<sup>161</sup>、もっとも敬虔な社会層ではあった。

ところが、キリスト教にも、つぎのような現象が見られる。すなわち、小市民層の内部には、一方では、霊によって悪霊を追い払う古代の預言や、中世の無条件に正統的な（アンシュタルト教会の）宗教性と托鉢修道団、他方では、中世のある種のゼクテ宗教性と、たとえば謙讓派<sup>162</sup>のように長い間異端の嫌疑をかけられていた信徒団の他、あらゆるニュアンスをそなえた洗礼派が見られ、さらには

---

<sup>159</sup> 解説。

<sup>160</sup> 当該箇所、注記。

<sup>161</sup> 異端のゼクテにも、顕著に小市民層が加わっていた、という含意。

<sup>162</sup> 解説。

また、ルター派を含むさまざまな宗教改革派教会の敬虔が、小市民層の裡に、一見すると一様に、並外れて強い支持を見出したのである。

したがって、少なくともこうした諸例の、彩色に富む多様性は、職人層の宗教性を一義的に規定する経済的条件はけっして存立しなかったことを、示しているかのようにも見える。ところが、農民諸層と比較すると、ゲマインデ宗教性、また救済宗教性、ついには倫理的宗教性にも向かう紛れもない傾向が、きわめて明瞭に現れており、ただ、こうした【農民層との】対照的差異が、けっして一義的に決定されているわけではないことを、再度強調すれば足りる。たとえば、洗礼派の普及地域は、当初とくに顕著に【オランダ北部の】低地農村地帯（フリースラント）にあったが、やがて都市（ミュンスター）で初めて、その社会革命的な形態をとるにいたっている<sup>163</sup>。

さて、とくに西洋で、通例、ゲマインデ宗教性と中小市民層とが、互いに緊密に結合していることの自然な根拠は、まず、西洋都市の内部では、血縁とくに氏族の紐帯が相対的に後退した、という事実求められよう。個々人はいまや、氏族に代えて、職業団体とならんで、自由に創設される宗教的ゲマインシャフト結成態<sup>164</sup>に加入する。ちなみに、職業団体はなるほど、西洋でもどこでも、【神々や聖者を祀る】礼拝団体をなしてはいたが、西洋ではもはやタブー的意義は喪失していた【成員資格がタブーによって制限されなくなっていた】。となると、【市民個々人の】ゲマインシャフト結成態への加入と結合関係は、ただたんなる都市生活それ自体の経済的特性によって、おのずと決定されるようなものではない。むしろ、

---

<sup>163</sup> ランベルティ教会の檻。

<sup>164</sup> *Vergemeinschaftungen*。そこで、祭司などの礼拝スタッフと平信徒大衆との権利—義務関係が、制定秩序によって規制されるようになり、平信徒がこの制定秩序に準拠して積極的にも参与するようになると、ゲマインシャフト関係一般ではなく、ゲマインデとなる。前注、参照。

因果関係は、容易に看取されるとおり、きわめてしばしば逆である。中国では、祖先崇拜の排他的意義と、氏族の族外婚制が、個々の都市居住者を継続的に氏族と郷里の村落に固く束縛しつづけた。インドでは、宗教的なカースト・タブーが、都市に類する定住地においても地方の村落においても、救済論的なゲマインデ宗教性の発生を困難ならしめ、発生してもその意義を制限している。そして、両地域ともに、そうした〔宗教的〕契機によって、都市がひとつのゲマインデに発展することが、村落がひとつのゲマインデに発展すること以上に、顕著に阻止されたことは、すでにわれわれが見たとおりである<sup>165</sup>。

ところが、小市民層は、合理的な倫理的宗教性に向かう傾向を、その発生諸条件が与えられているところでは、もとより分かりきったことではあるが、相対的には顕著に、示している。しかも、それには、経済上の生き方に根ざすいくつかの理由がある。小市民、とくに都市に居住する職人と小商人の生活は、農民に比べて明らかに、自然に拘束される度合いがはるかに少なく、したがって、非合理的な自然精霊に影響をおよぼそうとする魔術への依存も、小市民には、農民にとってと同程度の役割を演ずることはできない。逆に、小市民の経済的生活諸条件は、農民に比べておおかた、いっそう合理的な——つまり、計算と、目的合理的な影響力の行使とによって、制御できる——性格をそなえている。さらに、小市民層、とくに職人には、また、ある特定の〔即人的信頼関係を築ける範囲の局地的市場圏で、それだけ安定した経営が可能という〕条件のもとでは商人にも、つぎのような考えがおのずと浮かびやすい。すなわち、誠実であることが自分の利益につながるという考え方、つまり、実直な仕事と義務の履行には「〔良い〕報い」があ

---

<sup>165</sup> 宗教ゲマインデとしての教団と、都市ゲマインデ、村落ゲマインデとの関係。制定秩序の制定によって媒介された近隣ゲマインシャフトのゲマインシャフト結成態というゲマインデの一般概念から、説明。

り、[したがって] 実直な仕事と義務の履行は、正当な報酬に「値する」ものだ、という考え方、すなわち、応報倫理という意味における倫理的に合理的な世界考察が生まれる。そして、この応報倫理は、以下でなお詳しく述べるとおり<sup>166</sup>、特権づけられていないすべての社会層が、もともと<sup>167</sup>思い浮かべやすい、身近な考え方である。いずれにせよ、この考え方は、職人には、農民に比べて、はるかに身近にある。農民は、農民以外の権力によって魔術が根絶された後に、漸く初めて、この「倫理的」応報信仰に向かうが、職人は、そうした魔術の根絶そのものに、きわめてしばしば能動的に関与する。さらに、戦争その他、政治的権力の拡張に、経済的な利害関心を傾けている、戦士その他の[政治寄生的]金権大富豪が、倫理的応報信仰に思っていた度合いは、はるかに乏しく、かれらが、宗教性のうち、他ならぬ倫理的に合理的な要素に接近する度合いは、もっとも小さい。

なるほど、とくに職人は、職業分化が進まない初期段階では、魔術の柵に固く縛られている。それというのも、日常的ではなく、一般に普及してもいない特殊な「技能」はすべて、即人的、ないし通例では世襲的な、カリスマとみなされ、その獲得と維持は、魔術的な手段によって保障される。その担い手は、タブー、ときとしてはトーテムによって、日常人（農民）のゲマインシャフトから疎隔され、しばしば土地所有からも排除される。古来より原材料を所有し、当初には

「<sup>シュテラー</sup>旅回りの職人」<sup>168</sup>として、やがては[定住農民の「庭畑地」に住居を与えられて]

---

<sup>166</sup> 特権づけられていない社会層の応報倫理。参照箇所。

<sup>167</sup> ということは、「局地的市場に準拠する『よき労働によき報酬』という小市民特有の条件がない場合にも、特権づけられていない社会層の**存在そのもの**から」という意味。

<sup>168</sup> 自分の仕事場ではなく、顧客の家に赴いて働くことによって、ツンフトの秩序を「かき乱す *stören*」者。

定住する異郷者として、各人の技を定住民に提供する、そういう「(客人) 原料民」に掌握されたままの生業が、パーリア・カーストの專業に拘束されたり、職人の所作やかれの技術が魔術としてステロ化されたりするのも、主としてこうした事情からである。

ところが、こうした状態がいったん突破されて——もっとも容易に突破が起きるのは、都市的な新定住地であろうが——、そういう新たな環境が効果をおよぼし始めると、職人は自分の労働について、小商人も自分の営利について、農民よりは本質的にいっそう合理的に考えざるをえなくなろう。加えては、とくに職人の場合、労働しながら沈思黙考する時間と可能性に恵まれる。少なくとも、われわれ[北欧]の気候風土のもとで、労働が屋内作業とならざるをえない、いくつかの業種については、しかりであり、ゼクテ的宗教性が、そうした条件にある繊維産業の手工業者に、とくに顕著に浸透したのも、そのためであろう。このことは、近代の機械化された織機の場合にも、事情次第でなおある程度まではあてはまるが、過去の織機となると、いよいよもってしかりであった。それゆえ職人や小市民は、純魔術的ないし純儀礼的な観念への拘束が、預言者や宗教改革者によって打破されると、いずこにおいても、もとよりしばしば非常に原初的ではあるが、一種の倫理的で宗教的に合理主義的な生活考察に傾く。さらにかれらは、すでに職業上の特殊化・種別化によっても、それぞれそれなりの特性をそなえた、ある統一のある「生き方」の担い手である。

ところで、職人や小市民の実生活のこうした一般的諸条件によって、彼らの宗教性が決定されるとしても、それはけっして一義的ではない。中国の小商人は、きわだって「計算づく」で「勘定高い」けれども、合理的な宗教性の担い手では

ないし、中国の職人も、知られているかぎりでは、やはりそうではない。かれらは、魔術的な教えとならんで、仏教的な業の教理を信奉している。

ところで、倫理的に合理的な宗教性のこうした欠如が、ここでは第一次的な条件をなし、これがこれで、かれらの技術に影響をおよぼし、その合理主義の限界が繰り返し注目を惹くことにもなったのであろう。職人や小市民がただたんに存在しているということだけでは、どんなにおおまかな輪郭の類型であれ、倫理的な宗教性を、それ自体の内部から生み出すのに十分ではない。逆に、カースト・タブーが、靈魂輪廻の信仰と結びついて、いかにインド職人の倫理に影響をあたえ、これをステロ化したかは、すでにわれわれが見た<sup>169</sup>ところである。ゲマインデ宗教性、とくに合理的に倫理的なゲマインデ宗教性が、まずもって成立したところでのみ、それがやがて、いまや明らかなとおり、他ならぬ都市小市民層の圏内に、いたって容易に信奉者を獲得し、事情次第では、それはそれとしてこの社会層の生き方に後々まで、事実そうなったとおりの影響をおよぼすことができたのである。

最後に、経済上もつとも否定的に特権づけられた社会層、すなわち奴隷や自由な日雇い労働者は、これまでの歴史上、なにか特別の宗教性の担い手となったためしがない。古キリスト教ゲマインデの奴隷は、[奴隷というよりもむしろ]都市の小市民層を構成する要素であった。それというのも、ヘレニズム世界の奴隷と、たとえばローマ書簡で言及されているナルキソ家の人々（というのは多分、

---

<sup>169</sup> 該当箇所、引用、解説。

皇帝直属の解放奴隷で、知名度の高い者たちだったろう)などは、(後者ナルキソ家の人々のように) きわめて裕福な家の、相対的には優遇され、自律を認められた家役人や召使に属するか、あるいはたいていの場合、全古代およびロシアでは19世紀まで普通に見られたとおり、逆に、独立の職人として働き、主人に身請け金の利息を支払いながら、自分で貯蓄して、そのなかから自分の自由を買い戻す身請け金を稼ぎ出そうと望んでいる人々であるか、あるいは最後に、やはり相当有利な処遇を与えられた国家奴隷であるか、いずれかであった。ミトラ教もまた、碑文が語っているとおり、こうした社会層のなかに数多くの信奉者を獲得していた。デルフォイのアポローンは、明らかに、(それ以外の神々もきっとそうであったろうが) その神聖さの庇護による安全ゆえに、奴隷たちに希求される貯蓄金庫の役割を果たし、奴隷たちは、その蓄えから、かれらの主人に身請け金を支払い、みずから「自由の身に」贖い出されたのである。ダイスマンの興味深い仮説によれば、パウロはこの事実を、キリスト教徒が、律法と罪への隷属から救世主の血によって自由の身に解放される、という代贖思想の比喩的表象として用いたという。この仮説についてはなお、旧約聖書の *gā'al* あるいは *padā* という表記が、可能な語源として顧慮されなければならないとしても、それが正しいとすれば、キリスト教の宣教活動が、自由を購う努力を怠れないがゆえに経済上合理的に生きる、この不自由な小市民層を、いかに重視して考慮に入れていたのかを示すものであろう。それにたいして、古代農園の「ものをいう備品」をなす最下層の奴隷は、ゲマインデ宗教性、というよりも、およそいかなる宗教の宣教活動にたいしても、絶えて共鳴盤となることはなかった。

さらにあらゆる時代の職人徒弟層は、通常、もっぱら見習・待命期にある点にかけて、独立した小市民層とは区別され、たいていは小市民に特有の宗教性を共

有していた。もとより職人徒弟層が、非公認のゼクテ的宗教性への傾向をいっそう顕著に示すことは、とくにしばしば見られる。こうしたゼクテ的宗教性のあらゆる形態は、日々困窮して、パンの価格や雇用機会の動揺と闘い、「同胞の援助」を頼りに生業にありついている都市下層民から、いたるところで好感をもって迎えられ、容易に活動できる領域を見出した。夥しい数にのぼる秘密結社あるいは半ば黙認された「貧しい民」のゲマインシャフトは、ときに革命的、ときに平和主義的・共産主義的、また、ときには倫理的・合理的なゲマインデ宗教性をともない、通例、他ならぬ小職人層と職人徒弟層をも包み込んでいる。それというのも、とりわけ遍歴する職人徒弟たちが、いかなる大衆的ゲマインデ信仰にとっても打って付けの伝道者になる、という技術的な理由からである。キリスト教が、オリエントからローマにいたる途方もない距離を、たかだか二三十年のうちに おそるべき速さで広まった事実は、この経緯を十分に例示するといえよう。

ところが、近代のプロレタリアートは、宗教上もある特定の立場をとるか否か、という点にかけては、近代特有のブルジョワジーの広汎な層とまったく同様、宗教的なものにたいする無関心ないし拒否の態度によって特徴づけられる。ここでは、[正当な応報への要求に通じる] 自分自身の給付への依存が、純社会的な[階級] 状況における諸要因の布置連関、経済上の景気変動、ならびに法律的に保障された権力関係といったものへの依存の意識によって、押し退けられるか、とって代わられている。それにたいして、宇宙的-気象的その他の自然現象が、魔術あるいは摂理によって引き起こされていると解して、その行程に依存するという

考えは、すでにゾンバルトが適切に述べたとおり<sup>170</sup>、ことごとく排除されている。したがって、プロレタリアートの合理主義は、経済的勢力を十全に掌握している高度資本主義下のブルジョワジーがそなえている合理主義の補完現象であるが、ブルジョワジーの当の合理主義とまったく同様、それ自体から宗教的性格を帯びることは容易ではないし、いずれにせよ、ある宗教性を生み出すことは難しい。そこではむしろ、宗教が通例、他の観念的なスローガンにとって代わられている。経済的に不安定で、合理的な観念にはもっとも到達しにくい最下層のプロレタリアートと、プロレタリアートに似た社会層、すなわち、持続的に窮乏してプロレタリア化の危機に脅かされている没落小市民層は、なるほど、とくにたやすく宗教的伝道の虜とはなる。とはいえ、その宗教的伝道は、特別に魔術的形態のものか、あるいは、本来の魔術が根絶されている場合には、魔術的また狂騒道的な恩恵授与の代用品を提供するような性格のものである。そうした代用品の提供としては、たとえば救世軍の行進を開催する、メソヂスト派流の救済狂騒道がある。こうした基盤のうえでは、宗教倫理の合理的要素よりも情動的要素のほうが、はるかに容易に成長を遂げる。いずれにせよ、そうした社会層を主たる培養基として倫理的宗教性が生育したことは、いまだかつてほとんどなかった。

否定的に特権づけられた社会層に特有の「階級的」宗教性は、かぎられた意味においてしか存在しない。ある宗教において「社会政策的」要求の**内容**が、神意に叶うものとして基礎づけられている場合については、後段で倫理と「自然法」[との関係]を究明するさいに、簡単に採り上げることになろう<sup>171</sup>。宗教性そのものの性格が考えられるかぎり、つぎの事情は、さしあたりただちに理解されよ

---

<sup>170</sup> 出典、参照のうえ、解説。

<sup>171</sup> 後段、該当箇所、引用のうえ、解説。

う。すなわち、最広義の「救済」要求の立ち位置は、否定的に特権づけられた諸階級のなかにある——後段で見るとおり<sup>172</sup>、もとより唯一の立地ではないし、もつとも主要な立地でさえないが、ともかくもそこに「立ち位置」がある——ということ、それに反して、「飽満<sup>ザット</sup>」となり、積極的に特権づけられ社会層、少なくとも戦士・官僚・金権貴族の内部には、「救済」要求の「立ち位置」はないということ、これである。

ある救済宗教性が、社会的に特権づけられた社会層の内部に、最初の発生源をもつことは、おおいにありうることである。預言者のカリスマは、身分所属には拘束されないが、それでも通例、最小限の知的文化とは、やはり結びついている。いくつかの知識層に固有の預言は、このふたつのことを十分に証明している。しかし、ある救済宗教性がやがて、知性主義そのものを特別また職業的に育成することのない平信徒層の圏内にまで広がり、そのうえさらに、経済的にも社会的にも知性主義には近づけない、否定的に特権づけられた社会層にまで波及すると、その救済宗教性は、通則として性格を変える。しかも、そうした変化の根本的特徴は、大衆の要求にたいする避けがたい適応の所産として、少なくとも通例、つぎのとおり一般的に捉えることができる。すなわち、**即人的な**神のないし人神的な救済者が、救済の担い手として出現し、かれと宗教的關係をとり結ぶことが、救済の条件になる、という事態である。

---

<sup>172</sup> 該当箇所、引用のうえ、解説。

宗教性が大衆の要求に適応する一様式として、われわれはすでに<sup>173</sup>、礼拝を旨とする宗教性が純然たる呪術に変形する傾向を知っている。救世主宗教性とは、そうした変形の第二の類型的形態であり、当然ながら、純然たる魔術的変形ときわめて多種多様な移行形態をへて結びついている。ひとたび救世主への要求が現れると、それは通例、社会階梯の下層に近づけば近づくほど、それだけ極端な形態をとる。インドにおいてヴィシュヌ神を崇拝する一ゼクテのカルターバジャ派は、数多の救済教説に理論上はそなわっているカースト・タブーの打破にもっとも熱心に取り組み、たとえば、少なくとも、その所属員の間にかぎられる（純然たる宗教的礼拝のためばかりではなく）私的な【親睦のための】会食-食卓ゲマインシャフトをも創り出し、その結果、本質的にも、庶民の一ゼクテに止まっているが、それと同時に、世襲のグルにたいする人間崇拝をきわめて広範囲に拡張し、ついにはこのグルだけが排他的崇拝対象とされるにいたった。類似のことは、他の、主として社会の最下層から成員を補充する、あるいは最下層の影響を受けた宗教性にも、繰り返し見られる。救済教説が大衆に持ち込まれると、ほぼそのつど、即人的な救世主を出現させるか、救世主崇拝をいっそう顕著に前面に押し出す。たとえば、仏陀理想、すなわち、知識人がみずから仏陀の模範にしたがって涅槃に入るといふ救済理念が、衆生済度のために自分の入涅槃は断念して地上に帰還する菩薩理想によって、とって代わられる。また、ヒンドゥー教の民間宗教とりわけヴィシュヌ崇拝においては、神が人間となって救済恩恵を人間に媒介する、という思想が現れている。こうした救済論と魔術的な聖礼典による恩恵分与が、古仏教徒の高貴な無神論的救済にたいしても、ヴェーダの教養と結びついた

---

<sup>173</sup> 該当箇所、引用のうえ、解説。

古い儀礼にたいしても、ひとしく勝利する、という現象は、さまざまに変形を遂げてはいるが、これら以外の事例にも看取される。

中間市民層や小市民層の宗教的要求が、どこでも好んで表明されるのは、いっそう情緒的な形態、とりわけ英雄神話に代わる、細やかな愛情や敬虔さを涵養する聖人伝や説話といった形態である。それは、かれらの生活が、主人-支配層に比して、平和化され、家や家族の生活がいっそう重要な意義を帯びてくることに照応している。神と親密に交わる「バクティ [信愛]」的敬虔性は、クリシュナ礼拝ばかりでなく、インドのあらゆる礼拝に、菩薩像の形成にさえも、行き渡っている。小児ディオニュソス・オシリス・および幼児キリストにかんする教化的神話の流行や、これと似た数多の類例もすべて、宗教性を日常の通俗的形態に転ずる、市民層に特有の傾向にほかならない。また、ニコラ・ピザーノの威風堂々たる芸術的「聖母マリア像」が、かれの息子の創作においては聖家族の風俗画によって押し退けられたのも、市民層が托鉢修道士層の影響下に、敬虔のあり様を共に規定する勢力として台頭してきた事実によって、難なく説明されよう。これとまったく同様、インドにおいては、幼童クリシュナが好んで民間礼拝の対象とされた。

魔術と同様、救済論神話と、そのなかに登場する人間になった神、あるいは神になった救世主が、民衆特有の、それゆえあらゆるところでおのずと抱懐される宗教的観念である。それにたいして、非即人的で神々を越える倫理的宇宙秩序や模範による救済は、分けても非民衆的で、倫理的に合理的な平信徒の教養にふさわしい、知識人の思想である。ところが、絶対的な世界超越神についても、同じことがいえる。ユダヤ教とプロテスタンティズムを除いて、あらゆる宗教と宗教倫理は、大衆の要求への適応にさいして、聖人崇拝、英雄崇拝およびさまざまな

機能神崇拜を、例外なく、ふたたび受け入れるほかはなかった。儒教は、そうした崇拜を、道教の万神殿の形態で併存させたし、大衆化した仏教も、それが普及した土地の神々を、仏陀の下位に位置づけてではあるが、礼拝対象として容認したし、イスラムとカトリックも、さまざまな局地神・機能神・職業神を、大衆のもとで日常の帰依をじっさいに捧げられる聖人として、受け入れなければならなかった。

さらに、否定的に特権づけられた者たちの宗教性に特有なこととして、戦士貴族の高貴な礼拝の場合とは異なって、**女性**が同等の権能をそなえた地位にまで引き上げられることがある。女性が、宗教的礼拝から閉め出されているか、それとも関与しているか、後者であれば、一方に受動的、他方に能動的という両極を考えると、その間で、どこまで参加が認められているか、その度合いはきわめてさまざまではあろうが、いずれにせよ、（その時代ないし以前の時代の）軍事化ないし平和化の相対的度合に比例するはずである。その場合、女性祭司が存立すること、あるいは、女性の占い師や呪術師が尊敬されていること、要するに、超自然的な諸力やさまざまなカリスマをそなえていると認められた個々の女性にたいする極端な帰依は、当然のことながら、女性一般が礼拝上同等の地位を占めるにいたったという事情を、いささかも意味してはいない。逆に、神的なものへの関係において女性に原理上同等の地位を認めることは、キリスト教とユダヤ教において、また、いくら不徹底ではあれ、イスラムと公的な仏教において、おこなわれていた。ところが、そうした原理的同等視が、もっぱら男性にのみ、特殊な職業的予備教育を施して資格を与え、ゲマインデの諸問題にかんする積極的

な共同決定権と祭司的機能との完全な独占を認める実践的ならわしと、併存していることもある。上記四つの宗教では、事実こうした独占がおこなわれていた。

女性が、すべての——軍事的ないし政治的な志向性が排他的に支配しているのではないかぎり——宗教的預言にたいして著しい感受性をそなえていることは、ほとんどすべての預言者が、仏陀、キリスト、あるいはまたピュータゴラスのように、女性の信徒と屈託のない自由な関係を取りむすんでいる事実、明瞭に現れている。ところで、ゲマインデ形成の最初の時期には、霊的カリスマが宗教的昂揚に固有の徴表と評価されるが、そうした時期を越えてまで、女性の感受性にたいする評価が持ちこたえられるのは、ごく稀である。やがて、ゲマインデの諸関係が日常化し、規制されるとともに、女性における霊的諸現象はいまや、秩序に反し、病的なものと感じられるようになり、きまってこれにたいする反動が起きる。すでにパウロにおいても、そうであった。いわんや、イスラムのような政治的-軍事的預言はいずれも、もっぱら男性に向けられている。そしてしばしば、戦争精霊の崇拜がおこなわれ、これが、カジノまたはクラブ風にゲゼルシャフト結成された戦士の家〔メンナーハウス〕の居住者による、女性家計の馴致と合法的略奪に、直接役立てられる（メラネシア諸島の「ドゥク・ドゥク」や、それ以外のところでもしばしば観察される、英雄ヌーメンの定期的顕現は、似たような現象である）<sup>174</sup>。英雄の「再生」をともなう禁欲的戦士教育が、現におこなわれているところ、あるいはかつておこなわれたところでは、どこでも、女性は、気高い英雄の靈魂を欠く者とみなされ、宗教上も劣位に降格される。高貴な礼拝ゲマインシャフト、とくに戦争本位の礼拝ゲマインシャフトでは、おおかたそうである。中国の公式の礼拝から、女性は全面的に除外されているが、この点は、ロー

---

<sup>174</sup> 解説

マおよびバラモンの礼拝でもまったく同様である。それに、仏教の知識人宗教性も、けっして女性を尊重してはいない。キリスト教の公会議は、メロヴィンガ朝の時代にも、女性の靈魂の価値同等性に疑義を呈している。

それにたいして、ヒンドゥー教に固有のいくつかの礼拝、中国における仏教的-道教的ゼクテの一部、西洋ではとりわけ古キリスト教、後代には東西ヨーロッパの靈的で平和主義的なゼクテは、女性たちを招致し、同等の地位を認めることによって、いずれも一様に、伝道上の力を引き出している。ギリシャにおいても、ディオニュソス礼拝が出現した当初には、狂騒道に参加した女性が、あらゆる慣習律から、ギリシャでは未曾有の規模で解放された。しかし、その自由はもとより、時が経つにつれて、芸術的技巧を凝らした儀式へと様式化され、規制され、それとともに、さまざまな礼拝における行列その他、個々の祝祭行事にかぎって認められるだけとなり、結局のところ実践的意義をまったく失った。小市民層の内部におけるキリスト教の宣教が、もっとも重要な競争相手であったミトラ宗教にたいして、圧倒的に優位に立ちえたのは、この極端に男性的な礼拝が、女性を閉め出したからであった。平和が行き渡った一時期に、ミトラ教は男性信徒に、その妻たちに代替物として他の密儀、たとえばキューベーレの密儀<sup>175</sup>を探すように強要して、当初から個々の家族の内部においてさえ、宗教ゲマインシャフトとしての統一と普遍性を破壊してしまった。この点、キリスト教とは著しい対照をなしている。グノーシス<sup>176</sup>・マニ教<sup>177</sup>・およびこれに類する知識人特有の礼拝では、原理上はまったく同じではなかったにせよ、結果においては数多の点で、こ

---

<sup>175</sup> 解説

<sup>176</sup>

<sup>177</sup>

れと類似していた。「同胞愛と敵愛」を説く宗教がすべて、女性の影響によって、あるいは、女性を尊重する性格によって、当の教説の妥当性を取得したわけではけっしてない。たとえば、インドの殺生禁止を旨とする宗教性も、けっしてそうではなかった。女性の影響は通例、宗教性の情動的な、極度の興奮に規定される側面のみを高揚させる。インドにおいてそうである。とはいえ、救済宗教性が通例、非軍事的ならびに反軍事的な徳性を称揚するのは、確かに、それとまったく無関係ではない。というのも、こうした徳性は、否定的に特権づけられた社会層や女性にとって、身近なものであるに相違ないからである。

ところで、救済宗教性が、政治上ならびに経済上、否定的に特権づけられた社会層にとって、積極的に特権づけられた社会層とは異なり、いっそう独特の意義をそなえていることは、さらにいくつかの、より一般的な観点のもとで、考察することができる。——われわれは、「階級」と「身分」について述べるさい、つぎの点に論及することになろう。すなわち、最高度に特権づけられた（ただし祭司ではない）社会層とくに貴族の品位感情、つまり「気高さ」は、かれらの生き方が「完成」されており、この完成は、自己充足的で、自己を越える彼方に思いを馳せることのない、かれらの優美な「存在」を表現する、という意識に根ざし、事柄の本性上、そうでありうること、他方、否定的に特権づけられた者の品位感情は、いかなる場合にも、かれらに保証されたひとつの「約束」に根ざし、かれらに指定された「機能」「使命」「職業」が、この約束に結びついている、ということである。否定的に特権づけられた者は、みずからそれ「である」とは僭称できないものを、かれらが此岸ないし彼岸の未来の生活においていつかはそう「ある」ところのもの、そう「ある」ように「召されて」いるところのもの、

の品位によって補填するか、あるいは（たいていはそれと同時に）摂理から見て、自分たちが現に「意味」し、「成就」しつつあるところのものによって、補填しようとする。かれらまた現世が現にあるがままではかれらに与えられようもない品位への渴望から、こうした観念が孕まれるのであり、この観念を源として「摂理」——すなわち、現世とは異なる品位の位階秩序をそなえた、神の法廷に立つときに、みずからが帯びる意義——という合理主義的な理念が、発生するのである。

こうした心境が、対外的に、他の社会層に向けられると、そこからは、もろもろの宗教がさまざまな社会層にたいして果たさなければならなかった「寄与」に、なおいくつかの対照的な特徴が生まれる。あらゆる救済要求は、「困窮」の表現であり、したがって社会的あるいは社会的に抑圧を受けていることは、当然のことながら、救済要求が発生する、きわめて有力なひとつの源泉である。ただし、もとよりそれが、唯一の排他的源泉であるというわけではけっしてない。社会的また経済的に積極的に特権づけられた社会層は、他の条件が等しければ、みずから救済要求を感じることほとんどない。かれらはむしろ、宗教にはまずもって、自分たちの生き方と生活状況を「正当化する」という役割を押しつける。この現象は、きわめて普遍的であって、ごく一般的な内面的〔諸要因の〕布置連関に根ざしている。幸福な状態にある人間は、自分よりも幸福でない人間に直面するや、自分が幸福であるという事実だけでは満足せず、そのうえさらに、当の幸福の「権利」をも取得しようとする。別言すれば、自分は、自分よりも幸福でない人間とは異なって、当の幸福に「値し」、幸福でない人間も、やはりなんらかの理由で、かれの不幸に「値している」に相違ない、という意識を抱きたがる。

幸福の正当性を取得して心穏やかならんとするこの内面的要求は、政治上の権力闘争の勝敗・経済上の境遇の違い・身体上の健康と病気・性愛上の競争における得恋と失恋・その他何であれ、現世の幸をめぐる競争によって幸と不幸との分化が生ずる状況では、日常経験がきまって教えるところである。積極的に特権づけられた社会層が、およそ宗教に何ものかを求めるとすれば、こうした内面的意味における「正当化」をおいて他にはない。

もとより、積極的に特権づけられた社会層がすべて、この要求を同じ程度に抱いているわけではない。他ならぬ戦士の英雄にとって、神々は嫉妬と無縁な存在ではない<sup>178</sup>。ソローンと古代ユダヤの知恵とは、高い地位をこそ危険とみなす点にかけて、一致している。英雄は、神々にもかかわらず、かれの非日常的な地位を主張する。つまり、つまり神々によってではなく、しばしば神々に逆らって、そうするのである。官僚制化されて以降の中国および祭司支配後のユダヤの年代記では、幸福の「正当性」が、神に嘉せられる徳行への報酬として、異常なほど強調され、特徴として際立っているが、ホメーロスの叙事詩や古インドの叙事詩の一部では、対照的にそうではなく、この点が特徴ともなっている。

他方、不幸と、悪霊ないし神々の怒りや嫉妬との関連づけは、まったく普遍的におこなわれている。ほとんどすべての民間宗教性は、古ユダヤの民間宗教性も、とくに印象的な一例として中国の近代の民間宗教性も含め、まったく同様に、肉体的な欠陥を、その担い手あるいは（ユダヤでは）その先祖の魔術的ないし道徳的な罪科を示す徴表として取り扱っている。たとえば政治団体の共同の供犠のさいには、そうした欠陥をもつ者や、それ以外にも、なんらかの悲運に見舞

---

<sup>178</sup> 英雄性は、神に嘉せられる徳行として「正当化」されはしない。むしろ英雄の連戦連勝は、神々の嫉妬によって、英雄を倨傲に陥れ、没落を招く。

われた者は、神の怒りに触れた者であるがゆえに、幸福な、つまり神に嘉せられた者たちの仲間に入り、神の面前に姿を現すことを許されない。そういうわけで、積極的に特権づけられた社会層とそうした社会層に仕える祭司の、ほとんどすべての倫理的宗教性にとっても、個々人が積極的に特権づけられているか、それとも否定的に特権づけられているか、といった社会状況が、宗教上、なんらかの理由をそなえた相応の報いとみなされる。ただ、幸福な状況を正当化する形式だけが、変遷を遂げるのである。

ところが、否定的に特権づけられた者の状況は、それとはちょうど正反対である。かれらに特有の要求は、苦悩からの救済である。かれらが、そうした救済要求を、かならず宗教的な形式で感得するとはかぎらない。たとえば近代のプロレタリアートは、その救済要求を、宗教的形式で感得してはいない。しかも、かれらの宗教的救済要求は、それが存立しているところでも、さまざまに異なった道に踏み込む。とはいえそれは、さまざまに異なる特徴をそなえた仕方においては、とりわけ公正な「応報」への要求、すなわち、自分の善き業への報酬と、他人の不正への報復を求める要求に、結びついて現れる。それゆえ、たいていの場合にはかなり「計算だかい」応報期待と報復希求が、魔術のつぎに、また、魔術と結びついて、世界中いたるところにもっとも普及した、大衆の信仰の形態である。したがって、預言もまた、それはそれとして、そういう応報信仰の少なくとも機械的な形態は拒否するとしても、それが大衆化し日常化するさいには、再三再四そうした方向に解釈替えされた。

ところで、そうした応報-救済希求のありよう程度は、宗教的な約束によって目覚めさせられる期待の種類いかに応じて、じつにさまざまに作用し、しかもこうした期待が、個々人の地上生活から、かれの現実存の彼方にある未来へと投

射されるさいには、殊にそうである。宗教的約束内容の意義について特別に重要な実例をなすものとして、ユダヤ教の（捕囚期と捕囚後の）宗教性が挙げられよう。

ユダヤ人は、捕囚期以来、事実上、また神殿崩壊<sup>179</sup>以後には形式上<sup>180</sup>も、「パーリア民」<sup>181</sup>であった。ここにいう「パーリア民」とは、一方では、対外的な食卓ゲマインシャフト関係また通婚ゲマインシャフト関係を、（もともとは）魔術・タブー・ないしは儀礼によって制限され、他方では、政治的また社会的な否定的特権づけによって、経済上の特別業務にほぼ全面的に拘束され、世襲の特別ゲマインシャフトに合体されながら、政治団体としての自律性をもたない、ある<sup>グルッペ</sup>集団を意味している（したがって、ここにいう「パーリア民」の地位は、[「パーリア」という呼称の語源をなした] インドの「パーリア・カースト」がじっさいに占めている特別の地位と同一ではない。それはちょうど、たとえば「カーディ裁判」という [イスラムの当該裁判を呼称の語源とはする一般] 概念が、[イスラムの] カーディ裁判の [現におこなわれている] じっさいの諸原則とは一致しないのと、同じことである)。否定的に特権づけられ、職業上は特定の職種に拘束されているインドのカーストは、タブー化によって保障された対外的閉鎖と、特定の生き方を世襲の宗教的義務として遵守する点にかけて、相対的には [パーリア民としての] ユ

---

<sup>179</sup> 第一、第二、それぞれの年代と簡略な説明が必要。

<sup>180</sup> ここは formell。「法社会学」章における formal との区別。解説。

<sup>181</sup> 「賤民」とは訳さない理由。

ダヤ人にもっとも近い。それというのも、ユダヤ人においても、救済の希求が、パーリアとしての地位そのものと結びついているからである。

インドのカーストも、ユダヤ人も、パーリア宗教性に特有の作用をひとしく示している。パーリア宗教性は、パーリア民の置かれた状況が苦しければ苦しいほど、したがって、神に命じられている宗教的義務の履行と結びついた救済希求が苛烈となればなるほど、それだけ緊密に、その所属員を当のパーリア宗教性そのものに、またパーリアの地位に、結びつける。すでに述べたとおり<sup>182</sup>、最下層のカーストこそが、とくに頑強に、かれらのカースト義務を、よりよい状態への再生の条件として、遵守している。ヤハウエとかれの民との絆は、いっそう残忍な蔑視と迫害がユダヤ人に負わされれば負わされるほど、それだけ断ち難く強固となった。それゆえ、しばしば強制をともなった、ユダヤ人を集団的に改宗させようとする措置はすべて、かれらに支配層としての特権を与える企てであったとしても、ことごとく無効に終わった。この点、たとえば東方教会のキリスト教徒が、ウマイヤ朝<sup>183</sup>時代に、特権化された宗教としてのイスラムに、群れをなして続々と流れ込み、[ウマイヤ朝の]政治権力が、特権づけられた社会層の経済的利害関心を考慮して<sup>184</sup>、そうした改宗を困難ならしめようとするほどであったのにたいして、ユダヤ人の改宗にたいする抵抗は、これとは明らかに対照的で、顕著であった。インドのカーストにとっても、ユダヤ人にとっても、救済にいたる唯一の方途はまさしく、パーリア民に定められた特殊な宗教的戒命を遵守することにあった。なんぴとも、それらの戒命から逃れることはできず、あえて逃れようと

---

<sup>182</sup> 当該箇所、引用のうえ、解説。

<sup>183</sup> 解説。

<sup>184</sup> キリスト教徒が改宗してしまうと、ジズヤを取り立てることができなくなるので。

すれば、悪しき魔力を招き寄せ、自分ないしは子孫の未来に期待される救済の機会を損ねるほかはなかったのである。

ところが、ヒンドゥー教のカースト的宗教性と、ユダヤ的宗教性との間には、深甚な差異があり、この差異の基礎は、救済希求の内容の違いにある。ヒンドゥー教徒は、宗教的義務の履行から、かれ個人の即人的な再生機会の改善、つまり、かれの靈魂のより高いカーストへの上昇あるいは新たな受肉、を期待した。それにたいしてユダヤ人は、かれの子孫が、メシアの国に入ることを期待する。メシアの国とは、かれの属するパーリア・ゲマインシャフトの全体が、世界におけるパーリアの地位から救い出されて、支配者の地位に高められる、そういう国である。それというのも、ヤハウエが「地上のあらゆる民族が、ユダヤ人から借りようになり、ユダヤ人はなんぴとからも借りないであろう」<sup>185</sup>と語る時、この約束が実現された姿として考えられているのは、ゲットー [ユダヤ人居住区] 出自の小高利貸しではなく、古典古代の定型をなす強力な都市市民層であり、征服された村落や小都市の住民が、かれらの債務者や債務奴隷となっている、という状況である。ヒンドゥー教徒も、まったく同様、未来における人間としての実存のために、努力を重ねる。ただしその実存は、ヒンドゥー教徒にとってはもっぱら、アニミズム的な靈魂輪廻説の諸前提のもとで考えられ、かれの努力は、もっぱらかれ自身の靈魂の未来における受肉のためになされる。なるほどユダヤ人も、かれの血を分けた子孫のために努力し、アニミズム的に理解された子孫との関係に、かれの「地上における不死」が存立するとはいえよう。しかしながら、ヒンドゥー教徒が、現世の社会的カースト編成と、かれの属するカーストそのものの地位とを、まったく不可侵なものとして永遠に存立させ、かれ個人の靈魂の

---

<sup>185</sup> 出典

未来の運命を、もっぱらこの同一の位階秩序の内部で改善しようとするのにたいして、ユダヤ人は自分自身の個人としての救済を、まったく逆に、現に妥当している社会的な位階秩序を、かれらパーリア民に有利なように覆す、という形で期待する。それというのも、かれらユダヤ人は、パーリアの地位にではなく、威信ある地位に召命されるように、神によって選ばれた民だからである。

それゆえ、ユダヤ的な倫理的救済宗教性という基盤のうえでは、いかなる魔術的またアニミズム的なカースト宗教性にもまったく欠けているある要因、すなわち、ニーチェによって初めて注目されたルサンチマン [怨恨] が、大きな意義をもつこととなる。ニーチェの意味におけるルサンチマンとは、否定的に特権づけられた者の宗教倫理に随伴する現象であって、かれらは、古来の信仰をひっくり返して、地上における運命の不公平な配分は、積極的に特権づけられた者たちの罪と不正にもとづいており、したがって遅かれ早かれ、積極的に特権づけられた者たちにたいする神の復讐が招来されるであろう、と期待する。この場合、否定的に特権づけられた者たちの、この神義論の形態においては、道德主義が、意識的ないし無意識的な復讐欲を正当化する手段として、はたらいている。その作用はさしあたり「応報宗教性」に結びつく。ひとたび宗教的応報という観念が生まれると、「苦難」そのものが、なにかもっぱらそれ自体として宗教的に価値あるもの、という色彩を帯びてくる。それというのも、苦難そのものが、熾烈な応報希求をともなうからである。一方では、特定の禁欲技法、他方では特殊な神経症的素因が、こうした観念を意図せずに助長することもある<sup>186</sup>。

---

<sup>186</sup> 「序論」の叙述を引用して補足。

しかしながら、苦難の宗教性が、ルサンチマンに固有のこうした性格を取得するのは、ごくかぎられた前提がある場合だけである。たとえばヒンドゥー教徒と仏教徒の場合には、そうではない。それというのも、それらの場合には、自分自身の苦難が、それぞれ個人としても受けるに値する〔自業自得〕と考えられたからである。ところが、ユダヤ人の場合には、事情が異なっていた。詩篇の宗教性は、復讐要求に満ちており、イスラエルの古い伝承に祭司が手を加えたもののなかにも、同じ成分が見られる。詩篇の大部分に、一パーリア民が公然と、あるいは注意深く抑制して抱いてきた復讐要求を、道徳主義的に充足し、正当化するものが含まれていることは、一目瞭然である。たとえ当該の部分が、もっと古い時代の、したがって復讐要求とは無関係だった本文のなかに、後代に初めて書き加えられたものだとしても、それはどうでもよい。それにはふたつの形式がある。ひとつは、高慢でしかも幸福な、したがって神の約束と勢威を嘲笑う不信の徒の姿を、神の戒命を遵守しながら不幸な、みずからの姿と対比させて、神に差し出す、という形式である。いまひとつは、みずからの罪をひたすら謙虚に告白しながら、その神が、ついに怒りを解いて、その恩恵が、なんといっても唯一かれの民であった自分たちに、ふたたび向けられるように、と祈願する形態である。いずれの場合にも、そこにはつぎの希望が結びつけられている。すなわち、イスラエルの民が不従順によって神の怒りを呼び起こし、異教徒への屈伏をみずから招くのでないかぎり、祭司の歴史構成がカナーン在住の民の敵について語っているとおり、最終的には怒りを宥められた神の復讐が、いまや倍加して、神なき敵を襲い、いつかかれらを倒して、イスラエルの足台にするであろう、という希望である。こうした詩篇の多くが、近代の注釈者が主張するとおり、アレクサンドロス・ヤンナイオスの治下におこなわれた迫害にたいするパリサイ派信徒たちの個々の怒りに発しているとすれば、そうした詩篇が選り抜かれ、保存された事実

それ自体が、まさしく特徴的なことであり、それ以外の詩篇もまた明らかに、ユダヤ人自身のパーリア的地位にたいする反応であったろう。世界の宗教性を眺めわたしてみても、ヤハウエほど途方もない復讐欲に満たされた普遍神は、存在しない。したがって、祭司が手を加えて構成した歴史物語のなかに採用されている事実の歴史的価値は、当該の事実（たとえばメギドの闘い）がこの応報と復讐の神義論に適合するかいなかによって、ほぼ正確に認定できるくらいである。

そういうわけで、ユダヤ人の宗教性は、勝義における応報宗教性となった。神に命じられた徳行は、応報希求ゆえに遵守される。しかも、この希求は、まずもって集団的な希求である。民族が全体として、高揚を体験すべきなのであり、そうすることによってのみ、個人もまた、自分の栄誉を回復できるのである。もとより、それと並行して、また、それと入り交じって、個人の即人的な運命にかかわる個別の神義論も、古くから展開されている。そうした神義論の問題提起はとくに、民衆とはまったく異なる社会層に由来するヨブ記において、頂点に達している。そこに見られる、[人間の理知による] 問題解決の断念と、被造物にたいする神の絶対的主権を [不可避のこととして] 受け入れる決断は、ピューリタンの予定思想の前触れである。もしもそこに、地獄における時間的に永遠の処罰という激情 [を引き起こす思想] が加わっていたとしたら、すでに予定思想が発生したにちがいない。ところが、現実にはもとより、予定思想は発生しなかったし、周知のとおりヨブ記は、その作者の詩人が意図した成果を、ほとんど理解されないままに終わった。それほどまでに、ユダヤ的宗教性には、集団的な応報思想が、確固不動に根を下ろしていたからである。敬虔なユダヤ教徒にとっては道徳主義的な律法遵守と結びつくほかはない、この復讐希求は、捕囚期ならびに捕囚期後のほとんどすべての聖典に浸透しており、その後、二千五百年にわたって、宗教的な

聖別による他の世界からの疎隔と、みずからの神の此岸的 [救済の] 約束というふたつの絶ちがたい鎖に縛られた、この民族の、ほとんどすべての神奉仕において意識的にせよ無意識的にせよ、たえず新たな糧を取得し、そのつど勢いづけられるほかはなかった。しかし、メシアはなかなか現れなかったので、当然ながら知識層の宗教意識においては、この復讐希求が再三再四後退し、それに代わっては、神との親密な交わりそれ自体や、神の善意それ自体にたいする穏やかな信頼の気分や、全世界との宥和を受け入れようとする心意が、優勢となった。こうしたことはとくに、政治的には完全に無力な状態にまで追い込まれたこのゲマインデが、いくらかは耐えやすい社会状況に置かれる場合に、しばしば起きた。それにたいして、たとえば十字軍時代のような迫害の時期には、復讐希求が、神に復讐を求める、甲高いがそれだけ虚ろな叫びにとなって再燃するか、あるいは、たとえ自分の魂が、ユダヤ人を呪う敵たちのまえで「塵になろう」とも、悪しき言葉や行いを慎み、無言で神の命令を遵守し、神に心を開いて揺るぎない態度を堅持することのみを祈るか、どちらかであった。

歴史的変遷の可能性に富むユダヤ的宗教性について、それ本来の規準的要素をルサンチマンに見出そうとするのは、途方もない歪曲であるかもしれない。しかし、ユダヤ的宗教性の基本的特性におよぼしたルサンチマンの影響も、過小評価されてはならない。それというのも、ユダヤ的宗教性が他の救済宗教と共有している諸要素と比べて、ルサンチマンが、ユダヤ的宗教性に固有の特徴をなしていることは事実であり、しかも、それがそこで演じている役割は、否定的に特権づけられた社会層の他のいかなる宗教性にも見られないほど顕著だからである。

もとより、否定的に特権づけられた者たちの神義論は、主としてそうした社会層に信奉者をもつ、いかなる救済宗教性においても、なんらかの形でその構成要

素をなしてはいる。また、そうした神義論が、主にそうした【否定的に特権づけられた】社会層の内部に根を下ろした、ゲマインデ宗教性の構成要素となったところでは、いずこにおいても、祭司の倫理が、そうした神義論に迎合する方向に発展を遂げている。

ところで、敬虔なヒンドゥー教徒とアジア人仏教徒の宗教性には、そうした神義論がほとんどまったくなく、これに即応して、ほとんどあらゆる社会革命的な宗教倫理も欠落している。それは、再生の神義論の性質から説明がつく。すなわち、そこでは、カースト秩序そのもの永遠で、しかも絶対に公正である、と説かれている。現世でどのカーストに生まれつくかは、前世における徳行と罪過【の差し引き残高】によって決まり、現世における振る舞いの如何は、来世における再生のチャンスを決定する。したがって、神の約束によって創り出された【神意では、他民族に優るように決定されているという】社会的【僭称】要求と、現実の蔑まれた状況との、あの【ユダヤ教徒に特有の】歴然たる葛藤は、痕跡すらない。ところが、ユダヤ人においては、まさにそうした葛藤が、そのようにみずからの階級状況にたいする絶えざる緊張と、絶えざる期待と虚しい希望とに生きたかれらから、現世に囚われなく胸襟を開く態度を、剥奪することになった。そのうえ、神なき異教徒にたいする宗教的批判は、異教徒側からの応答として無慈悲な嘲笑を招くばかりで、批判は反転してわが身に跳ね返り、秘かな自己批判によっても絶えず脅かされるため、律法を遵守するみずからの徳性を、絶えず醒めて、しばしば過酷なまでに注視するスタンスの発生源ともなった。加えて、ユダヤ人には、民族仲間の宗教的義務につき、その義しさは究極においてヤハウエの恩恵に依存するとはいえ、いちいちの事例を採り上げては決疑論的に穿鑿する訓練が、生涯にわたって課されていた。その結果、捕囚期後の数多の作品にきわめて特徴的に

現れているように、虚飾にみちたこの世界のいかなる意味にたいしても積極的な荷担を拒み、神の懲罰には身を低くし、高慢にたいする神の怒りをおそれ、儀礼上また道徳上の厳正さにかけては不安から逃れられない、という独特の混成態が生まれた。これが、ユダヤ人を駆って、もはや他人の尊敬を勝ちえるためではなく、自己尊重と品位感情を確保するための、あの絶望的な格闘に赴かせたのである。それというのも、結局のところ、ヤハウエの約束をかなえるかどうか、その神を前にしてそのつどの自分の価値を決める規準とならざるをえなかったの  
で、この品位感情は、それ自体としてつねに不安定であり、ユダヤ人は、自分の生き方のすべての意味がいつ頓挫するか分からないという境地に立ちつづけるほ  
かはなかったからである。

ゲットーに住むユダヤ人にとって、神から即人的に与えられる恩恵の目に見える証拠は、じっさいにはますます、営利における利得の増大に求められつづけた。しかしながら、神意にかなう「職業」における「確証」という思想は、現世内的禁欲に知られている意味では、ユダヤ人にはあてはまらない。それというのも、ピューリタンの場合には、神の祝福の根拠が、禁欲的に合理的な体系的な生活方法に求められ、これが「救いの確かさ」の**唯一**可能な源泉とされたのであるが、ユダヤ人の場合には、そうした関係が、ピューリタンの場合よりもはるかにわずかな程度でしか、成り立ってはいないからである。たとえば、その性倫理は、端的に反禁欲的な自然主義を維持しつづけて、古ユダヤの経済倫理の要請も、顕著に伝統主義的で、なにものにも囚われずに富を尊重する、およそいかなる禁欲とも無縁な関係の特徴としていた。そればかりか、ユダヤ人の業誇り総体が、儀礼主義を基礎としており、そのうえしばしば、信仰宗教性に特有の気分内容とも組み合わせられていた。ユダヤ人どうしの〔相互関係に適用される〕対内的経済倫

理の伝統主義的な諸規定は、他のすべての古い倫理の場合と同様、もとよりもっぱら信仰上の兄弟にたいしてのみ全面的に適用され、外部にたいしてはそうではなかった。ところが、ユダヤ教自体の内部においても、結局のところ、ヤハウエの約束が、ルサンチマンによって規定された道德主義の成分を、じっさい顕著に熟成させるにいたった。

しかし、救済要求・神義論・あるいはゲマインデ宗教性一般の発生基盤は、否定的に特権づけられた社会層だけである、と考えたり、あるいはさらに、その源泉はもっぱらルサンチマンにある、と見たりして、それらをたんに「道德における奴隷叛乱」の所産として捉えたとすれば、それは重大な誤りであろう。そうした考え方は、古キリスト教、すなわち、その約束の宛て先として、まさしく精神的また物質的に「貧しい人々」に、最大の力点が置かれている古キリスト教にさえ、あてはまらない。むしろ、イエスが預言を突き付けた対象と当の預言からただちに生じた帰結とに即して認識できることは、対外的閉鎖を意図して設定された儀礼上の律法遵守を、貶価し破砕したことと、その結果、すなわち、信徒をカーストと同様に閉鎖されたパーリア民の地位に縛りつける、宗教性の拘束を**取り除いたこと**とが、およそいかなる結果を生じざるをえなかったか、である。

確かに、原始キリスト教の預言には、(ラザロ伝説にもっとも明瞭に見られるとおり) 未来における運命の調整と、復讐は神のものであるという復讐(思想)との、ふたつの意味において、きわめて独特の「応報」観念が含まれてはいる。しかも、神の国は、ここでもまた地上の王国であって、当初には明らかに、確かに古来この真実の神を信仰してきたユダヤ人のために、特別に、あるいはいずれにせよまず真っ先に、定められた王国である、と考えられていた。ところが、この

新しい【イエスの】宗教的約束の帰結として排除されるものこそ、パリア民に特有の、このうえなく尖鋭なルサンチマンにほかならない。

また、救済のチャンスにとって富が危険であるという思想は、少なくともイエス自身の説教として伝承されている構成部分においてさえ、いかなる意味でも禁欲によって動機づけられてはいない。ましてや、イエスが、(パレスチナではたいはい小高利貸しであった) 取税人たちとばかりではなく、他の富裕な貴人たちとも交際した、という伝承が証明しているとおり、ルサンチマンによって動機づけられてはいない。終末論的な期待がたかまり、現世への無関心が圧倒的に幅を利かせるなかで、禁欲とかルサンチマンとかの動機にこだわる理由はまったくない。なるほど、富める若者が「完全」になろうとすれば、というところはつまりイエスの弟子になろうとすれば、かれは無条件に「現世」から離脱しなければならない。ところが、明言されているとおり、神のもとでは、すべてが可能である。ということつまり、自分の財産と訣別する決心のつかない富者も、至福にいたることが、どんなに困難であろうとも、あくまで可能である、ということであろう。精神的また物質的に貧しい人々に、神の国が間近に来ており、悪霊の力から自由になれるという悦ばしい福音をもたらす、この無宇宙愛<sup>187</sup>の預言者にとって、およそ「プロレタリア的本能」ほど、縁遠いものもない。この点はまさしく、現世からの絶対的な離脱を、救済の無条件の前提とみなした仏陀にとっても、まったく同様であった。

「ルサンチマン」の意義には限界があり、「抑圧」図式を何にでも適用したがるやり方に問題があることは、ニーチェの誤り、すなわちかれが、かれの図式を、

---

<sup>187</sup> 解説注記。以前に初出あれば、指摘。

仏教というまったく当を失する事例にも適用した誤りに、なによりも明白に示されている。仏教は、いかなるルサンチマン道徳主義とも根底から隔絶した、対極をなすものであり、むしろ、此岸の生活にかかわる幻想も、彼岸のそれも一様に軽蔑して止まない、誇り高い貴族的知識層の救済教説である。この知識層は、当初にはほぼ例外なく、特権づけられたカースト、とくに戦士カーストから補充され、その社会的出自からすれば、せいぜいのところ、ヘレニズム的な、とりわけ新プラトーン主義的、ないしマニ教的、またグノーシス的な救済教説——その内容はもとより、キリスト教や仏教のそれとは根本的に異なっているが——と比肩されるにすぎない。仏教の比丘〔出家修行僧〕は、涅槃への救済を欲しない者に、樂園への再生も含む全世界を、惜しみなく委ねる。

まさにこの実例が示しているとおおり、救済要求と倫理的宗教性には、否定的に特権づけられた者たちの社会状況や、実践的な生活状況によって規定された市民層の合理主義とは、また別の源泉がある。すなわち、純然たる知性主義そのものの、とりわけ、精神の形而上学的要求である。これは、物質的な窮乏に迫られてではなく、現世を**意味のある**宇宙として把握し、これにたいして〔意味のうえで首尾一貫した〕立場決定をくだしたい、という自分自身の内的な窮迫に駆られて、倫理的また宗教的な諸問題に思いをめぐらそうとする要求である。

もろもろの宗教の運命は、そこで知性主義がどういう軌道に入り込むか、また、知性主義が祭司層ならびに政治権力にたいしてどういう関係を取り結ぶか、といった諸事情によって、通常の予想をはるかに越えるほどの影響を受けている。そして、そうした事情は、これはこれで、当の知性主義に特有の担い手が、いかなる社会層から出自するか、によって規定される。

当初は、祭司層自体が、知性主義の担い手であった。とくに、祭司層が、神聖な文書の性格によって、また、聖典を解釈し、その内容や解釈や正しい使用法を教える必要によって、ひとつの文人ツンフトを結成した場合には、しかりであった。ところが、そうしたことは、一方では古代の都市民、とくにフェニキア人・ギリシャ人・ローマ人の宗教、他方では中国の倫理には、けっして起きなかった。そこではそのため、固有の意味における神学的思考（ヘシオドス）も、形而上学的また倫理的な思考も、総じてごくわずかしか展開を遂げず、ことごとく非祭司層によって掌握されていた。それに反して、インド・エジプト・バビロニア・ゾロアスター教・イスラム・古代と中世のキリスト教では、また、神学にかけては近代のキリスト教においても、事情はまったく逆であった。エジプト・ゾロアスター教・一時期には古キリスト教の祭司層、また、ヴェーダ時代（つまり平信徒の禁欲ならびにウパニシャッド哲学が発生する以前）のバラモン祭司層も、宗教的な形而上学と倫理の発展を、広汎に独占するすべを心得ていた。さらには、ユダヤ教においても、平信徒預言の影響を被ったため、それほどではないとしても、また、イスラムにおいても、部分的にはスーフィーの思弁が混入して蚕食されたため、同じく限定された程度においてはあったが、祭司層が、同様の独占を達成していた。

仏教のすべての分派・またイスラム・古代および中世のキリスト教においては、祭司とならび、あるいは祭司に代わって、とりわけ修道士〔修行僧〕ないしは修道士に準ずるサークルが、学問的な思考全般のうち、神学的また倫理的な部門のみでなく、あらゆる形而上学と、それ以外のかんりの部門、とりわけまた、文芸作品の制作をも、一手に引き受け、それらをすべて文人風に育成した。礼拝には歌手が要員として欠かせなかったが、このことから、インドの叙事詩・叙情

詩・また好色な詩文がヴェーダに、イスラエルの恋愛詩が聖書に、採り入れられることになった。また、神秘的ならびに靈的な情動と詩的な情感とが、心理学的には親和関係にあるため、東洋でも西洋でも、神秘家が叙情詩に一定の役割を果たすことになった。

しかし、ここで問題は、文芸作品とその性格ではなく、宗教性に影響をおよぼした知識層の特性が、宗教性そのものにいかなる刻印を押したか、にある。祭司層が文芸の主要な担い手であったところでも、祭司層の影響それ自体の強度は、祭司層に対峙した非祭司的社会層のいかに応じて、また、その非祭司的社会層自体がどれほど権力のある地位を占めるかに応じて、異なっていた。祭司に特有の影響をおそらくもっとも強く受けたのは、ゾロアスター教的宗教性の後期の発展である。エジプトおよびバビロニアの宗教性も、まったく同様である。申命記の時代および捕囚期のユダヤ教も、預言の影響が著しいとはいえ、それでもやはり祭司の刻印を強く受けている。後期ユダヤ教においては、祭司に代わってラビが、模範的な人物の規準とされた。古代末期と中世盛期のキリスト教的宗教性においては、祭司の影響がきわめて大きいとしても、それとならんで、修道士の影響が顕著で、この関係は、対抗宗教改革において再現している。ルター派の宗教性には、牧師の影響が顕著であるが、初期カルヴァン派においても同様である。ヒンドゥー教は、少なくともその制度的また社会的な構成の主要な面、とりわけカースト制度において、他に類例をみないほど顕著に、バラモンによって刻印され、影響を被っている。カースト制度は、バラモンが移り住んだすべての地域に成立し、その社会的位階関係は、最終的にはつねに、バラモンの評価において個々のカーストに割り振られた順位と序列によって決められた。仏教は、とくにラマ教も含むすべての変種において、徹頭徹尾、修行僧の影響を受けた。東方教

会のキリスト教においても、その宗教性を受け入れた広汎な社会層が、仏教ほどではないとしても、修道士の影響を受けている。

さてしかし、われわれがここでとくに関心を寄せるのは、一方では、非祭司的したがって修道士とならぶ【修道士ではない】平信徒知識層が、祭司知識層にたいして、固有に、どういう関係を取りむすんでいるか、また、そのうえで【他方では】知識層が、宗教性にたいしてどういう関係にあり、宗教ゲマインシャフト<sup>188</sup>の内部で、どういう地位を占めているか、という問題である。この問題にかんして、真っ先に確認されるべき基本的に重要なことは、アジアの偉大な宗教教説がことごとく、知識層によって創造された、という事実である。仏教の救済教説は、ジャイナ教の救済教説や、仏教ならびにジャイナ教に類するすべての救済教説とまったく同様、インドにおける貴族の教育には欠くことのできない、ヴェーダにかんする（かならずしも厳密に専門的な学知とはいえないまでも）教養をそなえた貴族的知識人によって担われた。とくに、クシャトリア【戦士】カーストに属し、バラモン【祭司】貴族との対抗・対立を感得した貴族的知識人によって、である。中国では、儒教の担い手は、その創始者自身をはじめ、公式には道教の開祖とみなされている老子にいたるまで、みな古典文献にかんする教養を積んだ官吏か、それとも、相応の教養をそなえた哲学者であった。ギリシャ哲学のほとんどすべての原理的方向性は、それぞれに対応する対照項を、中国にもインドにも、もとより顕著に変形を被ってはいるが、見出すことができる。道教はなるほど、民間の呪術的实践となったが、儒教は、世間の規範として通用する倫理として、もっぱら古典文献にかんする教養をそなえた官吏によって担われた。ヒンドゥー教の大改革は、【当初には】バラモンとしての教養をそなえた貴族的知識人に

---

<sup>188</sup> ゲマインデではなく、ゲマインシャフトであることの意味。

よって創始された。ただし、そのようにして生まれた【ヒンドゥー教の諸「ゼクテ」における】ゲマインデ形成は、一部分、後には確かに、低位カーストの構成員によって掌握され、したがって、まさにその点にかけて、同様に専門的な聖職者教育を受けた人士から出発した北ヨーロッパの教会改革、当初にはザルメロンやライネスのような弁証論の訓練を受けたイエズス会士を支柱と頼んだカトリックの対抗宗教改革、また、イスラム教理の改革（アル・ガザーリーによる）、とは異なる【個々のゼクテにおいて教祖やその後継指導者が「救い主」ないし「生ける神」として即人的に崇拜される】経過をたどることとなった。このイスラム教理の改革は、神秘主義と正統的教義との融合を企てるものであったが、その主導権は、公式の位階組織の手中か、あるいは、神学の教養をそなえた人士から新たに形成された官職貴族の手中か、どちらかにずっと掌握されたままであった【ヒンドゥー教の諸教派とは異なり、低位の社会層の手に渡らず、「聖徒崇拜」のような帰結にはいたらなかった】。ところで、西南アジアの救済教説は、マニ教にしてもグノーシスにしても、まったく同様に、きわめて特殊な知識人宗教であった。このことは、それらの創始者についても、主たる担い手についても、また救済教説の性格についてもいえる。以上に挙げたすべての場合、相互間にさまざまな差異はあるとしても、当該の倫理あるいは救済教説の担い手となったのは、相対的にはきわめて貴族的な性格を帯び、哲学的な教養を身につけた知識層であった。そして、この哲学的教養は、たとえばギリシャ哲学の諸学派や、中世末期のもっとも完成された類型の修道院教育ないし世俗的-人文主義的の大学教育に、匹敵するものであった。

ところで、知識層は、所与の宗教的状况の内部で、たとえばプラトーンのアカデメイアやこれに類するギリシャの哲学学派にみられるような、学校風の経営【継続的な目的活動】をつくり出すが、既存の宗教的実践慣行にたいしては、ギリ

シヤにおいてもそうであったように、公的にはいかなる立場決定もおこなわない。すなわち、知識層は、表面上はそうした実践から公然と脱退するのではなく、それを哲学的に再解釈するか、ただ端的に無視するか、どちらかである。公的な礼拝の代表者、すなわち中国では礼拝の義務を負う国家官吏、インドではバラモンの側では、そういう知識層の教説を、あるときには正統説として、またあるときには（たとえ、中国では唯物論的教説、インドでは二元論的なサーンキヤ哲学を）異端説として取り扱うか、どちらかであった。ただ、学問的な方向性をそなえ、実践的宗教性には間接的な関係しかもたない、貴族的知識層のこうした運動には、この関連では、これ以上立ち入らない。むしろわれわれが、それとは別に問題とするのは、独自の仕方である宗教倫理の創出に向かう上述の運動——西洋の古代に類例を探すとすれば、ピュータゴラス派と新プラトーン派とがもっとも近い並行現象を示すような運動——、すなわち、もっぱら、社会的に特権づけられた社会層に発するか、あるいはそうでなくとも、そうした社会層の末裔によって指導され、圧倒的に影響を受けているような、知識人運動である。

ある民族の社会的に特権づけられた社会層が、救済宗教性を発展させ、もっとも頑強に持ちこたえるのは、通例、そうした社会層が非軍事化〔軍事力を剥奪〕されて、政治活動への可能性を阻止され、政治活動への関心を失うときである。したがって、救済宗教性が典型的に出現するのは、貴族的であれ市民的であれ、支配権を掌握した社会層が、官僚制的・軍事的な統一国家権力の発展によって、非政治化〔政治権力を剥奪〕されるか、あるいは、なんらかの理由で、みずから政治活動から脱退した場合、したがって、そうした社会層にとって、かれらの知的な教養を発展させ、その思想的また心理的な究極の内的的帰結にまで突き詰めるこ

とが、此岸の外界における実践活動に優る意義をもつと感得される場合、である。もとより、救済宗教性が、そういう場合に初めて発生するというわけではない。むしろ反対に、そうした帰結にいたる思想構想が、事情によっては政治的また社会的な激動期のただなかで、前提を問い返して止まない反省的思索から生まれてくることもある。しかし、そうした気運は、当初には表面に現れず、それが前景に現れて支配的ともなるのは、通例はきまって知識層の非政治化が始まる時である。

儒教は、勢力ある官吏層の倫理であり、救済教説をいっさい拒否している。ところが、儒教のそうした現世適応にたいして根本的な対極をなすジャイナ教と仏教が、根底から非政治的・平和主義的・かつ現世拒否的な知識人の心性を表明していることは明白である。こうした宗派の信奉者は、インドでときとして相当な数にのぼったが、そうした興隆が、知識人を非政治化の方向に駆るような同時代の出来事によって規定されていたのかどうか、われわれには分からない。ただ、アレクサンダーの侵入<sup>189</sup>以前のインドには、当時漸く各地で前面進出したバラモン層の威風堂々たる統一に対峙する形で、矮小な諸侯国が林立しており、政治への情熱を萎えさせるに十分なこの状況が、知的な訓練を受けた貴族のサークルの関心を、政治以外の領域に転じさせたとしても、不思議はない。そこでは、バラモンの隠居、つまり林住期<sup>190</sup>としての現世放棄が、明文をもって規定され、世間一般にも、神聖な制度とみなされていたので、これが模倣され、継承されて、バラモン層以外にも、禁欲者（沙門）の輩出を見るようになったのであろう。もっとも、逆に、息子の息子〔男児の孫〕の顔を見る年齢に達したバラモンに、俗世の

---

<sup>189</sup> インド侵入は、西暦紀元前 327-325。

<sup>190</sup> 「林住期」規定。

放棄を奨励する制度が、バラモン以外の民間における現世放棄とその神聖視よりも後代の現象で、むしろバラモンのほうが、それを採り入れざるをえなくなり、先行の慣習に倣った、ということもありえよう。いずれにせよ、沙門は、禁欲のカリスマの所持者として、民間の評価において、公式の祭司層を凌駕するにいたった。インドにおいては、貴族層の修行僧的非政治主義が、この形態で、すでに早い時期から、つまり非政治的な哲学的救済教説が成立するずっと以前に、精神的風土に特有の現象として普及していたのである。

西南アジアの救済宗教は、密儀的な性質であろうと、預言的な性格を帯びようとも、また、平信徒知性主義によって担われたオリエントならびにヘレニズムの救済教説は、宗教的な性質と哲学的な性格とのどちらが優ろうとも、(それらがおよそ、社会的に特権づけられた社会層を捉えて根を下ろしたかぎりでは)ほとんど例外なく、教養層が強いられて、あるいは自発的に、政治的な影響力と政治活動に叛いて背を向けた結果である。バビロニアの宗教において、救済宗教性への転回は、バビロニア以外に由来する構成要素とも交錯しながら、漸くマンダ教<sup>191</sup>において達成され、また、西南アジアの知識人宗教性は、ミトラ教やそれ以外の救済礼拝への関与をとおして初めて、やがてグノーシスやマニ教として成立しているが、これらもやはり、教養層の政治的関心がことごとく死滅し去った後の現象である。ギリシャの知識層内部では、救済宗教性がすでに、ピュータゴラスのゼクテが成立する以前から、常時存立していたにちがいない。ただし、ギリシャ知識層のうち、政治的に有力な規準をなした社会層は、そうした救済宗教性によっては捕捉されなかった。後期ギリシャとローマの貴族的平信徒層における救済礼拝と哲学的救済教説の宣教は、この有力な社会層が政治活動から最終的に脱退

---

<sup>191</sup> マンダ教 解説。

するのと並行して成果をあげている。ドイツの知識層が昨今喋々する「宗教的」関心なるものも、じつは政治的な幻滅とこれにともなう政治的無関心とに密接に関連している。

特権づけられた階級に由来する貴族的な救済憧憬は、知性主義に特有の救済への資質と結びついて神秘的「開悟」にいたる傾向をそなえているが、これについては、後段で<sup>192</sup>立ち入って分析するとしよう。そこでは、自然なもの・身体的なもの・感性的なものが、心理学的経験に照らして、人をこの独特の救済道から逸らせる誘惑として、厳しく貶価される。そのさい、正常な性欲を、昂揚させると同時に、手の込んだ仕方で洗練し・抑圧し・代替的に放散させる手法が、純然たる知識人の生き方によっても規定されて、今日の精神病理学もなお一義的な法則性においては把握していない、ある役割を、しばしば演じたかもしれない。この点は、グノーシス派の密儀——これは、農民の狂騒道にとって代わる、醇化された手淫の技法にほかならない——を代表例とする、ある種の現象群からみて、首肯できる類推と思われる。

ところで、宗教的なものが非合理化される、こうした純心理学的諸条件は、世界を意味のある宇宙として把握したいという知性主義に本来そなわっている合理主義的な要求と、互いに交錯し合う。後者の所産としては、(まもなく論及する)インドの業の教説とその仏教的変容態を挙げることができるが、たとえばイスラエルで、おそらくは貴族的な知識人のサークルに由来するヨブ記、エジプトの文

---

<sup>192</sup> 該当個所、明記。

学における同種の [神義論的] 問題設定、また、グノーシスの思弁やマニ教の二元論も、まったく同様に、貴族的知識層の合理主義的要求の所産である。

さて、ある救済教説や、同様にある倫理が、知性主義に由来する場合、その宗教性がやがて大衆宗教にもなると、きまってつぎのような帰結が生じてくる。すなわち、公式の宗教性は、大衆の要求を受け入れて、救世主による救済施与へと呪術的に変形を遂げ、非知識人の欲求に適応するが、その内部に、知性的な訓練を受けた知識人の欲求にかなうひとつの秘教、あるいは秘教とまではいかなくとも、ともかくも知識人の欲求にかなう貴族的な身分倫理が発生して、併存するようになる。儒教はその好例で、救済とはまったく無縁な官僚層の身分倫理が形成されるとともに、そのかたわらには、道教の魔術と、仏教の聖礼典また儀礼による恩恵施与とが、古典の教養をそなえた者たちからは軽蔑されながらも、民衆宗教性として成立し、化石化して存続している。仏教においても、まったく同様で、修行僧身分の救済倫理が、平信徒の呪術と偶像崇拜・タブー魔術の存続・およびヒンドゥー教の救世主宗教性<sup>193</sup>への新展開のかたわらに、併存している。あるいは、知識人の宗教性が、グノーシスやこれに類する礼拝と同じように、聖祓による位階づけをともなう密儀の形態をとり、開悟にいたらない「信心家」は、その位階に到達できず、除外されつづける、という場合もある。

知識人が追求する救済はつねに「内的窮迫」からの救済であるから、特権づけられていない社会層に特有の、外的窮乏からの救済に比して、一方では生活と疎

---

<sup>193</sup> 関連注、参照指示。

遠な性格を、他方ではいっそう原理的また体系的に把握される性格をそなえている。知識人は、(決疑論を構成すれば際限なく拡大するにちがいない) 多種多様な道を通して、自分の生き方にひとつの一貫した「意味」を与え、そうすることによって自分自身との・人間との・また宇宙との「統一」に到達しようとする。知識人とは、ひとつの「意味」問題として、「世界」を構想し、世界像を仕上げようとする者である。知性主義が魔術への信仰を押し退け、それだけ世界の諸事象が「脱呪術化」されて、魔術的な意味内容を失い、なお「あり」また「起きる」だけで、それ以上のなにものをも「意味」しない、ということになると、世界と「生き方」を全体として捉え、当の全体を有意義に「意味深く」秩序づけなければ止まない、という要求も、それだけ切実となり、緊迫した課題となる。

一方ではこの要請、他方では、世界とその秩序の現実、ならびに、そのなかにおける生き方の諸可能性、こうした要請と現実との葛藤が、知識人に特有の現世逃避を規定する。これは、絶対的な孤独への逃避であったり、いっそう近代的な形態としては、人間の秩序によって浸食されていない「自然」への逃避(ルソーや現世逃避的ロマン主義)であったり、あるいはまた、人間の慣習律によって侵害されていない「民族」への逃避(ロシアのナロードニキ)であったりする。また、瞑想に傾くこともあれば、能動的禁欲の方向性が優ることもあり、個々人の救済追求にかぎられる場合もあれば、集団的・倫理的かつ革命的な世界変革をめざす場合もある。こうした傾向はすべて、非政治的な知性主義とひとしく親和関係にあり、宗教的な救済教説としても出現しうるし、事実しばしば出現した。これまた、知識人の宗教性には独特の現世逃避的性格がそなわることの、根基のひとつである。

さて、この種の哲学的知性主義は、社会的また経済的に平均的にみて恵まれた階級、とりわけ非政治的な貴族、不労所得生活者、官吏、教会・修道院・大学その他、なんらかの種類の特権受給者、によって担われるが、けっして唯一の知性主義ではないし、とくに宗教的な意義をそなえた知性主義にかぎってみても、しばしばその主要形態ではない。そうした知性主義とならんで、疑似プロレタリア的 [proletaroid プロレタリア化しつつある社会層の] 知性主義もある。この種の知性主義は、いたるところで貴族的知性主義と漸進的な過渡階梯 [流動的な移行関係] をなして結びついているが、ただ類型的な意味上の志向にかけては、貴族的知性主義と異なっている。それに属するのは、生存可能な限界の近くで食いつなぎ、おおかたは低俗として見下されている教養しかそなえていない、あらゆる時代の下級官吏や小特権受給者・文書の作成と維持が特別の職業として営まれるようになってからの、特権層には属さない書士たち・あらゆる種類の初等教育の担い手・遍歴歌手・吟遊詩人・講釈士・朗唱家・およびこれに類する、さながらプロレタリア的ともいえる自由な職業人、などである。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、もともと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。しかしまた——内容はまったく異なるけれども——、オランダ農民の、19世紀の前半にまでおよぶ、名だたる聖書精通と堅持も、17世紀イングランドの小市民ピューリタンによる聖書精通と堅持も、同じく、あらゆる時代と民族の、宗教に関心を向けた職人徒弟層の聖書精通と堅持も、とりわけまたもや古典的な代表例として、敬虔なユダヤ教

徒（パリサイ派、ハッシディーム派、それ以外にも、日々律法を読誦するほど篤信のユダヤ教徒大衆一般）も、プロレタリア的な知性主義の事例として挙示することができよう。

ここで、あらゆる疑似プロレタリア的小俸祿受給者・ロシア農民・および多少とも「遍歴する」<sup>194</sup>民に見られる「パーリア知性主義」に問題をかざると、その強みは、つぎの点に根ざしている。すなわち、社会的位階秩序の外ないし最底辺に立ち位置のあるこうした社会層は、外的な秩序についてであれ、一般的な通念にかんしてであれ、当の社会の慣習律にたいしては、ある意味でアルキメデーヌ<sup>195</sup>の点に立つことができる。まさにそれゆえ、かれらは、宇宙の「意味」にたいして、当の慣習律に縛られない独創的な態度決定をくだすことができるし、物質的な顧慮に妨げられない倫理的また宗教的な情熱を抱くことができる。かれらが、宗教上独学の小市民層のように、[特権づけられた身分ではないとしても、物質的利害状況にかけては] 中間階級に属するかぎり、かれらの宗教的要求は通例、倫理的な厳格主義に向かうか、あるいは、心霊学的な方向をとる。職人徒弟層の知性主義は、両者の中間にあり、その意義は、遍歴する職人徒弟が、宣教にはうってつけの生活条件をそなえている点に求められよう。

東アジアとインドには、知られるかぎり、パーリア知性主義も、小市民的知性主義も、ほとんどまったく存立しなかった。それというのも、両者の前提条件と

---

<sup>194</sup> 「遍歴する民“fahrende” Leute」は、自分が生まれた地域ゲマインシャフトの外に出て、旅行する先々の地域ゲマインシャフトにたいしても「距離をとり」「外から観察する」ことができる。

<sup>195</sup> 解説。

なる魔術からの解放と、小市民的知性主義の前提条件となる都市市民層のゲマインデ感情とが、欠落していたからである。下層カーストを地盤として成立した形態の宗教性においても、その偈頌はほとんどもっぱらバラモンから引き継がれている。中国には、儒教的教養に対立する自律的で非公式の知性主義が、存立していない。別言すれば、儒教は「君子」つまり（すでにドヴォルシャークが正しく訳出した）「紳士」の倫理である。別言すれば、それは、ひとつの身分倫理であり、いっそう正確に言えば、文人としての教養をそなえた貴族層の、礼儀作法の一体系である。古代オリエントとエジプトについても、知られているかぎり、事情は同じである。それらの地域における書士の知性主義は、倫理的・宗教的反省に傾いたかぎりでは、徹頭徹尾、ときとして非政治的ではあっても、つねに貴族的で反俗物的な知性主義の類型に属している。

イスラエルでも【当初の】事情はまったく同様である<sup>196</sup>。ヨブ記の著者は、宗教的知性主義の担い手のなかに貴族的門閥も含まれることを前提としている。箴言の知恵やそれに類する書には、非政治的な教養社会層の国際化と相互接触によって著しく影響された性格が、顕著に現れているが、そうした性格は、アレクサンダーの遠征以降にオリエントにもたらされたものである。この点は、箴言の一部が、端的にユダヤ人でない王の作品と見られたり、「ソロモン」の名を付された文献がすべて、なにほどこ国際的な文化の性格を帯びていたりすることからも、すでに明らかであろう。シラク【ベン・シラ】の知恵が、ヘレニズム化に対抗して、父祖たちの知恵をことさら強調しているとすれば、それはとりもなおさず、そうした傾向があったことを証明している。また、ブーセ<sup>197</sup>が正しく指摘してい

---

<sup>196</sup> 5版 (S. 309) までは anders、全集版 (275) で ebenso に変更。:

<sup>197</sup> ブーセ 紹介。

るとおり、当時の「律法学者」は、シラク書から見ても、広く各地を旅する紳士にして文化人である。しかも、マインホルト<sup>198</sup>も強調しているとおおり、この書には、十分な余暇をえて思索し、研鑽に没頭して初めて開示される知恵を、農民や鍛冶屋や陶工が、どうして獲得しえようか、という見紛うかたなくギリシャ風の明白に反俗物的な論調が、貫通している。エズラを「最初の律法学者」と呼んでよいとすれば、ペルシャ王によって全権を与えられ、神政政治体制を公式に創始したこの人物の地位は、一方では、もっぱら宗教的な関心に駆られて預言者の周囲に集まった人々、すなわちイデオログの——かれらがいなかったとすれば、申命記は欽定されえなかったと思われるほど——影響力の大きな地位よりも、ずっと新しく、他方では、当初には神の戒命を理解してヘブライ語で解説するにすぎなかったが、やがてイスラムのムフティとじっさい上ほとんど同等なまでに卓越した、あの律法学者の地位よりも、ずっと古い、ということになる。

ところが、社会的な位階秩序における律法学者の地位は、さまざまな変遷を遂げている。マカベヤ王国の時代には、敬虔と「教養」とは同義とされ、「教養」は徳への道と説かれている。その場合、敬虔とは、たとえば外国人との友好というような、かなり醒めた処世知であり、「教養」（ムーサール、パイディア）とは、ギリシャ人の場合と同じ意味で、教えることが可能なものと考えられている。しかし、すでに当時から、敬虔な知識人は、おおかたの詩篇作者とまったく同様、富者や高慢な者にたいしては、みずから鋭く敵対すると感得している。それというのも、富者や高慢な者には、律法遵守が稀にしか見られないからである。しかし、かれら敬虔な知識人自身も、社会的には同等の階級に属している。

---

<sup>198</sup> マインホルト 紹介。

それにたいして、ヘロデ大王時代の律法学者の諸学派は、異民族による支配がどうしても避けがたいことを悟り、内面的な被圧迫感と緊張がつのるなかで、疑似プロレタリア的社会層に属する律法解釈者を生み出すにいたった。この律法解釈者は、シナゴグ [ユダヤ教会堂] において靈的司牧に携わる助言者・説教師・教師であり、その代表者はサンヘドリン [高等法院] にも座し、ペルーシーム [分離主義派] の意味で律法に忠実な、狭い範囲のゲマインデに属するユダヤ人 (ハベリーーム) の民衆的敬虔に、刻印を押した。やがて、タルムードの時代には、この種の経営活動が、ゲマインデ官吏としてのラビの手に移される。こうした律法解釈者や律法学者の影響により、しかもかれらとは対立して、小市民的知性主義とパーリア知性主義が、他のいかなる民族にも見られないほどの驚くべき普及をみせる。すでにフィロン<sup>199</sup>は、書字法と体系的な決疑論的思考との、一種「国民皆就学」方式をとった訓育を、ユダヤ人に独自の特性とみなした。こうした社会層の影響があつて初めて、ユダヤの都市では、預言者の活動に代えて、律法にたいする忠誠をなによりも大切なこととして育成し、典籍宗教としての律法の研鑽をこよなく重んずることにもなったのである。

さて、民衆的なユダヤ知識層は、密儀をこととするいかなる制度ともまったく無縁であつたが、西南アジアのヘレニズム社会における哲学者や密儀師の団体に比べて、社会的には決定的に下層の立ち位置にあつた。ところが、他方、ヘレニズム的なオリエントには、すでにキリスト教以前の時代から、さまざまな社会層に浸透する知性主義が、疑いなく存立していた。この知性主義は、さまざまな聖

---

<sup>199</sup> 解説。

礼典による救済礼拝や聖祓をおこない、寓意的な解釈や思弁によって、似たような救済教説を生み出していた。おそらくは大半が同じように中間的社会層に属するオルフィック教徒が、じっさいに信奉していたのも、そうした救済教説であろう。こうした密儀と救済論的思弁が、少なくともパウロのような散住の律法学者に、よく知られ、憎まれてもいたことは、確かである。キリキアではミトラ教が、ポンペイウスの時代に、海賊の信仰として広まっていた。とくにタルトゥスでも事情が同様であったことは、キリスト教以後の時代になってから、碑文によって確証されている。しかし、おそらくはユダヤ教の内部、ことに地方のユダヤ教の内部にも、特徴と出自にかけてはきわめて多種多様な救済希求が、古くから併存していたにちがいない。そうでないとすれば、すでに預言者の時代に、[他民族を] 支配するユダヤ民族の未来の君主という像とならんで、驢馬に乗って入場する貧しい民衆の王というイメージは成立しえなかったろうし、(文法上明らかにセム語系の造語である)「人の子」という理念が構成されることもありえなかったろう。それというのも、自然事象に準拠する純然たる神話や、善良な未来の王がすでにどこかに隠れ、座して出場を待っている、という単純素朴な預言の域を越えて、抽象的な諸観念を展開し、宇宙論的な視野も開く救済論には、平信徒層の、場合に応じて貴族的あるいはパーリア的な知性主義が、なんらかの仕方で関与しているのがつねだからである。

ところで、ユダヤ教の律法学者層と、かれらによって育成された小市民的知性主義は、ユダヤ教から初期キリスト教にも流れ込んだ。後期ユダヤ教の律法学者の多くが、シラク書の時代の反俗物的な知恵の教えとは対照的に、おそらくは職人であったのと同様、パウロもまたひとりの職人であり、しかもこの類型の傑出

した代表者であった（もとよりかれには、たんにこの要素だけではなく、もっと多くのもの、いっそう独特なもの、が含まれてはいる）。パウロの「靈知」は、ヘレニズム的オリエントの思弁的知性主義がこの言葉のもとに理解したものとは、まったく無縁だったとしても、なおかつ後にはマルキオン主義<sup>200</sup>の支柱となることもありえた。「神によって召された者たちだけが、主の譬えの意味を理解した」という自負には、知性主義の要素が含まれているが、この要素は、パウロにおいても、真の認識は「ユダヤ人には躓きであり、ギリシャ人には愚かである」という自負に、明白に表明されている。かれの「肉体」と「靈魂」との二元論は、別の概念系列に組み込まれてはいるが、やはり、感性にたいする知識人救済論に特有の典型的な態度決定とも親和的である。そこには、ギリシャ哲学にかんするやや表面的な所見も、含まれていたように思われる。とりわけ、[ダマスコへの途上における] かれの回心は、幻視という意味におけるヴィジョンであるばかりか、同時に、復活した者個人 [イエス] の運命を、オリエント的な救世主救済論とその礼拝実践にかんする、かれにもよく知られた一般的な概念的枠組みのなかに導入し、内面的また実践的に関連づけて捉え返す、という意味のヴィジョンでもある。ユダヤ教の預言の約束が、かれにおいていまや、そうした概念的枠組みのなかに組み入れられ、整序される。かれの書簡の数々は、その論証にかけて、小市民的知性主義の弁証論の、選りすぐりの典型をなしている。ローマ人への手紙のような文書を読むと、その宛て先とされた社会層に、いかに高度の端的に「論理的な想像力」が前提とされていたか、に一驚する。もとより、当時じっさいに受け入れられたのは、かれの義認論<sup>201</sup>ではなく、靈とゲマインデとの関係にかん

---

<sup>200</sup> 解説。

<sup>201</sup> 解説。

するかれの概念構想や、四囲の環境世界の日常的茶飯事にたいする相対的な適応の仕方であったことは、このうえなく確かである。とはいえ、散住のユダヤ教徒にとっては、かれの弁証論の方法は、訓練を受けた律法学者流儀の卑劣な濫用と映ったにちががなく、他ならぬパウロに向けられた散住のユダヤ教徒の激烈な憤怒も、まさにかれの方法が、小市民的知性主義の類型に正確に合致して事実を、証明するばかりである。

さて、小市民的知性主義のこの類型は、その後、古キリスト教ゲマインデにおける「教説家たち」(ディダスカロイ)<sup>202</sup> のカリスマ的地位にも(「12使徒の教訓」<sup>203</sup>にまで)持ち越された。ハルナックは、ヘブライ人への手紙のなかに、当の小市民的知性主義による解釈方法の範例を見出している。ところが、司教や長老が、ゲマインデの精神的指導をしだいに独占し、強化するにつれて、小市民的知性主義は消滅することになる。護教家の知識層、やがては、ヘレニズム的教養をそなえ、大半は聖職に就いた教父や教義学者、さらにはディレクタントとして神学を趣味とする皇帝までが、小市民的知性主義の担い手にとって代わり、ついには、東方において、ヘレニズム的教養のない底辺の社会層から補充される修道士が、聖像論争に勝利を収めた後、覇権を握ることとなった。ところで、あの形式主義的な弁証論は、これらすべての社会層に共通に見られたものであるが、東方教会における半ば知性主義的、半ば原始的・魔術的な自己神化の理想ともむすびついて、ふたたび完全には根絶されることなく存続したのである。

ところが、古キリスト教の運命にとって決定的なことはやはり、その発生・類型的な担い手・この担い手によって決定的に重要とみなされた宗教的な生き方の

---

<sup>202</sup> 解説。

<sup>203</sup> 解説。

内容にかけて、その誕生の瞬間から、最高度に意識して、また首尾一貫して、知性主義に**敵対的な態度**をとる救済教説であった、という事実である。たとえそれが、救済神話の数多の部分を、オリエントに一般に流布していた図式と共有し、おそらくは直接変形したり、拒否したりしたとしても、さらにはまた、パウロが律法学者の方法を継受していたとしても、その事実は否みがたい。キリスト教の救済教説は、ユダヤ教の律法学者の儀礼と法律にかかわる学識にたいしても、グノーシス派の知識人貴族の救済論にたいしても、いわんや古代哲学にたいしても、ことごとく敵対する立場をとった。「信心家」にたいするグノーシス派の貶価が拒否されたこと、「心の貧しい人」こそ、霊の恩寵に恵まれているのであって、「知者」が模範的なキリスト者ではないということ、また、救済に通じる道は、律法についてであれ、生活と苦悩の宇宙的また心理学的な根拠についてであれ、現世における生活の諸条件についてであれ、儀礼の秘教的な意義についてであれ、彼岸において靈魂がたどる未来の運命についてであれ、およそなにか知識を習得することによって開かれるのではないということ、これに加えては、古代キリスト教内部の教会史のかなり本質的な部分が、教義の形成も含めて、あらゆる形態の知性主義に対抗する自己主張をなしていること、——こうした諸点が、キリスト教に固有の特徴的性格を示している。

ここで、いわゆる世界宗教の担い手となり宣布者ともなった社会層を、標語風に要約してみるとすれば、儒教については、現世を秩序づける官僚、ヒンドゥー教については、現世を秩序づける魔術者、仏教では、現世をくまなく遍歴する托鉢修行僧、イスラムでは、現世を征服する戦士、ユダヤ教では、遍歴する商人、キリスト教では、遍歴する職人徒弟を、それぞれ挙示することができよう。もとより、かれらのすべてが、それぞれの職業ないし物質的な「階級的利害」の伝声

管として、各世界宗教を担ってその宣布者になった、というわけではない。むしろ、それぞれの倫理や救済教説のイデオロギー上の担い手となったのであり、その倫理や救済教説が、そうした担い手の社会的状況と、とくに容易に結びつき、いったん結びつくと不解不離にもなったのである。

イスラムが、公式の法律学校と神学校のほかに、また、ときとして学問的関心がたかまる時期以外に———ということつまり、イスラム本来の、それに特有の宗教性の内部で———、知性主義の勃興を経験することがあったとしたら、それは唯一、スーフィズムの侵入と同時にであったろう。しかし、スーフィズムには、知性主義への志向はなかった。その民衆的行者であるデルヴィシュの敬虔には、ほかならぬ合理的特徴がまったく欠けていた。イスラムにおいて、知性主義に特有の性格を帯びたのは、ときにはかなり影響力を帯びたにせよ、個々の異端的なゼクテだけであった。それ以外には、イスラムは、中世のキリスト教とまったく同様、その高等教育学校において、スコラ学の萌芽を目覚めさせ、発展させた。

中世キリスト教において、知性主義が宗教性とどんな関係に置かれていたのかについては、ここでは究明できない。いずれにせよ、その宗教性による社会学的に重要な作用は、知性主義的な諸力によって方向づけられていたのではない。修道士の合理主義が顕著に作用したのは、もろもろの文化内容の領域においてであり、その点は、西洋の修道士を、東方〔教会の〕修道士ならびにアジアの修行僧と比較することによって、始めて究明されよう。ただしここでは、そうした比較に

については、後段で<sup>204</sup>、ごく簡潔に素描するに止める。それというのも、西洋の教会が発揮した文化的作用の特性が、主要にはその修道士層の特性にもとづいているとしても、小市民的性格をそなえた宗教的な平信徒知性主義またはパーリア知性主義は、西洋の中世には、(考慮に値するほどには)知られておらず、ときとしてゼクテの内部で見られたにすぎないからである。

教会発展の内部における貴族的教養層の役割は、けっして小さくはなかった。カロリング朝、オットー朝、およびザリエル-シュタウフェン朝の知性主義的教養層は、16世紀のロシアにおける聖ヨシフ派修道士がなしたのと同じように、皇帝による神政政治<sup>205</sup>に沿う方向で、文化を組織化するのに貢献した。とりわけ、グレゴリウスの改革運動ならびに【皇帝の俗権に対抗する】教皇の権力闘争は、台頭する市民層と提携して封建的権力に対抗した貴族的知識層のイデオロギーによって担われていた。しかし、大学教育がますます普及するにつれて、また教皇が、この社会層を経済的に支えていた莫大な聖職禄への叙任権を、教皇権の財政的強化あるいはたんに叙任権を補強する目的で、独占しようと企てるにつれて、この聖職禄に利害関心をもつ、ますます拡大を遂げる社会層は、当初にはおおかた、経済上また国民主義的な独占への利害関心から、やがて教会大分裂<sup>206</sup>の後にはイデオロギー的にも、教皇権力からは離反し、公会議派改革運動、さらには人文主義の「担い手」ともなった。

---

<sup>204</sup> どこで? ⇨ WuG: 786-88.

<sup>205</sup> 類型論的位置づけ。

<sup>206</sup> 解説。

人文主義者の社会学、とりわけ騎士的また聖職者的な教養が、宮廷の文芸保護<sup>207</sup>によって制約される教養に、転態を遂げた事情とその帰結は、それ自体として興味のないことではないが、ここでとり上げるのは適當ではない。信仰分裂のさいにかれらが両義的な態度をとったのは、主としてイデオロギー的な動機からであった。なるほど、人文主義者の集群は、改革派教会あるいは対抗改革派の宗教性の形成に関与したかぎり、〔創始期には〕教会・学校および教説の発展に、ずば抜けて重要な組織化と体系化の役割を担った。しかし、そうでないかぎり、なにか決定的に重要な役割を果たしたことは、どこにもない。むしろ、人文主義者が、特定の宗教性（じっさいには、さまざまな個別の宗教類型）の担い手となったことは、あるにはあるが、そのかぎりにおいても、かれらの役割が〔創始期を越えて〕後々まで効力を保ったことは絶えてない。古典的教養をそなえた人文主義者層は、その生活水準に相応しく、全体として、反俗的また反ゼクテ的な心情-心意の持ち主であり、祭司や説教者の口論、とくに大衆煽動を嫌った。それゆえ、全体としては、エラスムス的あるいは宗派宥和主義的な心情-心意に傾き、すでにそのことからしても、ますます影響力を失っていくほかはなかったのである。

かれら人文主義者のもとには、才気煥発な懷疑主義や合理主義的啓蒙とならんで、とくにイギリス国教会を地盤としては、柔和な情緒的宗教性があり、フランスには、ポール・ロワイヤルのサークル内に、真摯でしばしば禁欲的な道德主義があり、ドイツまたイタリアでも、ほかならぬ最初の時期には、個人主義的な神秘主義があった。しかし、闘争が〔イデオロギー上の争いの域を越えて〕関与者の勢力と経済生活の死活の利害を賭けて闘われるようになり、そうした現実の闘争が、直截な暴力行使ではなくとも、やがては当然ながら大衆煽動という手段によ

---

<sup>207</sup> 術語 *mäzenatisch* の解説。

って導かれるようになると、上記の人文主義者のサークルは、そうした闘争にはまったく太刀打ちできなかつた。

なるほど、少なくとも支配層ととりわけ大学を利用しようとした教会は、古典の教養をそなえた者、つまり神学に精通した論客や、これに類する教養をもつ説教者の身分を必要とした。ルター派の内部では、諸侯権力との提携に呼応して、教養と宗教活動との結合は、おおかた速やかに、専門神学に後退してしまった。それにたいして、ヒューディブラスがピューリタンのサークルを嘲笑したのは、かれらの哲学的学識の皮相さにかけてであった。しかしピューリタン、とりわけ洗礼派系のゼクテに不壊の抵抗力を与えたのは、貴族的知性主義ではなく、平民的知性主義であり、ときとして（洗礼派では、職人徒弟あるいは使徒に担われた運動の初期には）パリア的知性主義であった。ここには、特別の生活条件をそなえた固有の意味における知識層は、存立せず、巡回説教師による短期間の宣教活動が終息した後には、中間身分層に知性主義が浸透し、きわめて難解で深遠な教義上の論争にたいする関心が、なんと農民のサークルにいたるまで、未曾有に普及し、17世紀のピューリタンに見られたとおり、宗教上の大衆的知性主義を創り出した。こうした知性主義が、その後、ひとしい規模で再現されることは絶えてなく、過去に遡っても、それに匹敵するものといえば、後期ユダヤ教とパウロの伝道ゲマインデにおける類例を挙げることがきるだけであろう。そうした大衆的知性主義は、オランダ、スコットランドの各地およびアメリカ植民地とは対照的に、少なくともイギリス本国では、その勢力範囲と拡大可能性が、信仰戦争において試練を受け、確立したかに見えた後に、まもなくふたたび衰退している。

ところが、アングロサクソンの貴族的知性主義の全特性、とくに、寛容の度合いは不確定としても、けっして教会に敵対的ではない、理神論的・啓蒙的宗教性

にたいする伝統的恭順は、その時代以来、その特徴を保持しつづけた。ただし、その点については、いまここで詳論すべきではなかろう。しかし、そうした特性は、政治的に有力な市民層とその道德主義的関心との伝統的立場決定、したがって宗教上の平民的な知性主義による制約を被っており、その点、ラテン系諸国における本質上宮廷人的で貴族的な教養が、根本的に教会を敵視するか、教会をまったく無視するか、どちらかの方向に発展したのにたいして、およそ考えられるかぎりの顕著な対照をなしている。

さて、これらふたつ〔アングロサクソンとラテン系〕の発展は、最終の結果においてはひとしく反形而上学的であったが、他方では、非政治的ではあるが脱政治的でも反政治的でもないドイツの貴族的教養とも、ある対照をなしている。このドイツの貴族的教養は、きわめて具体的な諸事情に影響されてはいたが、社会学的な性質をそなえた事情によっては、ごくわずかしか（本質的には否定的な）影響しか被っていない。それは、形而上学に志向してはいたが、宗教に特有の要求にはごくわずかしか、少なくとも「救済」欲求には準拠していなかった。ドイツの平民的またパーリア的知性主義は、一方では、ラテン系諸民族の類例とまったく同様、他方では、アングロサクソン地域の——ピューリタン時代以降、もっとも真摯な宗教性が、アンシュタルト的・権威的ではなく、ゼクテ的な性格をそなえていた——平民的またパーリア的知性主義とは異なって、徐々に急進的・反宗教的な色彩を帯び、この傾向は、社会主義的な経済的終末信仰の発生以来、決定的となった。

そういうわけで、ドイツでは、そうした反宗教的ゼクテだけが、零落した〔階級的基盤を失った〕知識人層を手中に収めて意のままに操った。この知識人層は、社会主義的な終末論にたいする宗教まがいの信仰を、少なくとも一時的に担うこ

とはできた。ところが、経済上の利害関係人自身が、自分たちの利害を代表するすべを心得て、知識人に委ねなくなれば、ほかならぬこの「知的」分子は、それだけ退場を余儀なくされる。「学問」を、階級支配からの解放という意味における暴力的ないし平和的な社会革命の可能な生産者ないし（さなくとも）預言者に見立てて、ほとんど迷信的に称揚する傾向が、なお生き残るとしても、その挫折にともなう幻滅は避けがたく、知識人層の宗教まがいの信仰には止めが刺されよう。その結果、西ヨーロッパにおいて唯一、真の宗教的信仰とも等価とみなされる社会主義の一変種、サンディカリズムも、その点で容易に、利害関係をもたない第三者のロマン主義的遊戯となりさがるほかはない。

それにたいして、ロシアにおける革命的インテリゲンチヤの運動は、統一的ではなくとも、重要な点ではあくまで共通の信仰に支えられ、そのかぎり宗教にも比肩される知識人運動の最後の事例である。そこでは、大学教育を受けた高尚な貴族的インテリゲンチヤが、平民的な知性主義と併存しているが、後者を担っているのは、社会学的思考と普遍的な文化的関心とにかけて高度な教育訓練を受けた疑似プロレタリア的知識層、とくに自治行政官庁の下級官吏（いわゆる「第三[階級]分子」）・ジャーナリスト・国民学校教員・革命運動の使徒・ならびにロシア特有の社会的諸条件に起因する農民インテリゲンチヤであった。そこからは、前世紀の70年代に、いわゆるナロードニチェストゥヴォ（人民派）の発生とともに、自然法的それも圧倒的に農業共産主義的な方向性をそなえた運動が招来された。この運動は、90年代には、一方で、マルクス主義の教義学と片や鋭い闘争に陥り、片やさまざまな仕方で融合を遂げながら、他方では、当初にはスラヴ派のロマン主義的宗教性と、やがては神秘的な宗教性ないし宗教的狂信と、おおかたは明瞭でない、さまざまな結合を達成した。そのさい、相対的には広汎な知識層

に、ドストイェフスキーとトルストイの影響のもとで、個人として禁欲的あるいは無宇宙論的に生きようとする生き方〔生活方法論〕が形成された。この運動には、どんな犠牲も厭わない、ユダヤ人の疑似プロレタリア的インテリゲンチヤが、顕著に多数、混入しているが、それが、(1906年の)ロシア革命の破局をへた後に、なおどのように命脈を保っていくかは、いまのところ予断を許さない。

西ヨーロッパでは、アングロサクソン文化圏でも、もとよりフランス文化圏でも、すでに17世紀このかた、啓蒙主義的かつ宗教的な社会層が、ユニテリアンの・理神論的・あるいはまた諸宗派混合主義的・無神論的・自由教會的なゲマインデを創立し、そこではときとして、仏教的(あるいはそうみなしうる)諸概念も、ともに一役を演じた。ドイツでは、そうしたゲマインデの構成員が、長期的にみるとフリーメーソンとほぼ同じサークルから、すなわち、経済的な利害関係をもたない人々・とくにジャーナリスト・ならんでは階級的基盤のないイデオログ・また個々の半ばプロレタリア的ないし完全なプロレタリアの教養層から補充されていた。他方、インドにおけるヒンドゥー教(ブラフマ・サマージ[神を信奉する人々のゲマインデ])およびペルシャの啓蒙主義は、ヨーロッパ文化との接触の所産であろう。

過去における文化の実践的意義は、少なくとも今日のそれよりは多大だった。特権づけられた社会層の、既成の宗教を〔大衆〕馴致手段として維持することへの利害関心・かれらの威信を毀損するような大衆啓蒙活動に距離をとろうとする欲求・そうした活動への嫌悪感・誰もがその原文から常時(「正統派」でも10パーセント、「自由派」ともなると90パーセントは)割り引いて解釈する伝来の信仰告白に代わって、広汎な信徒層に文字どおり受け入れられる、新しい信仰告白が出現するはずはない、という根深い不信・とりわけ宗教問題や教会にかかわる形

式的要件の充足は、多少は煩わしくとも畢竟たいして犠牲を要することでもなく、誰もが知っているとおりに、まさしく形式的要件なのだから、正統信仰や身分的慣習律の守護職に委ねておくのが最善であり、とりわけ国家が、かれら守護職の立身出世-栄達のため、そう要求してもいるのだから、従っておくにしくはない、といった、宗教を軽蔑して見下す無関心——、こうした諸事由がすべて、知識人によって担われる、真摯なゲマインデ宗教性が成立する見込みはまったくない、という印象の成立に、一役買っている。しかしながら、大学出の貴族的知性主義であろうと、喫茶店にたむろする連中のそれであろうと、かれらの情感を刺激する議論の種を並べ立てて、その目録には「宗教」感情という項目も捨てがたい、というような文人層の知性主義的欲求からも、そうした興味津津たるテーマについて書籍をものそうとする文筆家の欲求からも、そういう著作を売らんかな、と虎視眈々、抜け目ない出版業者のいっそう実効はある欲求からも、なるほど「宗教的関心」が著しく広まったという仮象を生み出して人を欺くことはできるかもしれない。しかし、その種の欲求からも、かれらのお喋りからも、新しい宗教が生まれた験しはいまだかつて一度もない。かれらが持ち出す議論や時評の類は、流行が過ぎれば跡形もなく消え失せる、という事情には、いささかの変わりもない。

#### [神義論の問題]

厳密に「一神教的」なのは、つきつめればユダヤ教とイスラムのみであり、後者でさえ、後代に浸透する聖者崇拝によって、一神教的な性格を弱められてい

る。キリスト教の三位一体説<sup>208</sup>は、カトリックのミサ [聖祭] や聖者崇拝が事実上は多神教にごく接近しているとしても、ヒンドゥー教・後期仏教・および道教の三位一体的な神観とは異なり、本質的には一神教的な作用をはたしている。

同様に、倫理的な神がことごとく、絶対的な不変性・全能・全知、要するに絶対的な超世界性をそなえているとはかぎらない。神々にそうした性質を付与するのは、情熱的な預言者たちの思弁と倫理的情念である。すべての神々のうちで、徹底した首尾一貫性をもってこの性質に到達したのは、ユダヤ教の預言者たちの神のみであり、この神が、キリスト教徒の神とも、ムハンマドの神とも、なったのである。

倫理的な神概念がことごとく、そうした帰結にいたったのではないし、およそ倫理的な一神教に到達したのでもない。反対に、一神教への接近がことごとく、神概念の倫理的内容の昂揚を基礎としていたのではないし、いわんや、宗教倫理がことごとく、現存在全体を無から創造し、すべてを導く超世界的な人格神といった神観を、生み出したわけでもない。

とはいえ、固有の意味における倫理預言は、いずれも通例、神の理念がやはり世界を越える絶大な威光をそなえた一神という方向に合理化されることを基礎としている。倫理預言が正当化されるためには、どうしてもそうした属性の神が必要で、その専権事項としてなされるほかはないからである。もとより、そうした崇高さのありようの意味は、さまざまでありうる。そしてこれは、一方では、確定的なものとして与えられた形而上学的観念に依存し、他方では、預言者が具体的に抱いている倫理的関心の表現である。

---

<sup>208</sup> 解説。

ところで、そうした崇高な神が、世界を超越する普遍的な統一神という概念の方向に発展を遂げると、そういう神の威力の途轍もない昂揚と、その神によって創造され統治されているこの世界の不完全という事態を、いったいいかにすれば、和解させ、矛盾なく説明できるか、という問題が、遅かれ早かれ抱懷されてきて、応答が喫緊の課題となる。このようにして発生する神義論の問題<sup>209</sup>は、古代エジプトの文学にも、ヨブ記にも、アイスキュロスにも、もとよりそのつ独特のニュアンスを帯びてではあれ、一様に生々しく表明されている。インドの宗教性全体も、当の地域の所与の前提によって規定された仕方においてではあれ、この神義論問題の影響を受けている。すなわち、世界を、神々を越える有意味の人格的秩序と捉える〔「超感性的諸力」によって構成される「万神殿」の「合理化」が、唯一の超世界的人格神という観念とは異なる帰結に到達した〕場合にも、やはり当の秩序の不完全性という問題に直面せざるをえなかったのである。この不完全性がどのように把握されようとも、この問題は、他の諸問題とならび、いたるところで宗教発展と救済欲求とを規定した根拠のひとつとなった。前世紀にも、数千人のドイツ人労働者が、あるアンケートで神の理念を受け入れ難いと回答したさいにも、その動機として、[神の存在を証明できないという]自然科学的な議論ではなく、社会秩序の不正と不完全を、神の摂理と和解させることが不可能である、という理由を挙げた。

---

<sup>209</sup> 神が全知全能で完全であれば、この世界も完全に創造できたはずなのに、不完全なのはなぜか、矛盾ではないか。ひょっとすると神は全知全能ではないのではないか、この世界の不義・不完全に照らして、神の義はいったいどこにあるのか」という問いかけ。この問いかけには、神の全知全能への不信と挑戦が孕まれているので、信徒の「霊的司牧」に携わる祭司・説教者・また預言者は、放っておかず、信徒に応答し、理に適い、信徒を説伏するに足る理説を考え出そうとする。したがって、この「神義論問題」が、無矛盾の神観-世界観を求める思考活動の発生源・更新軸となって「宗教領域の合理化（理知の適用）」がもたらされる。

さて、神義論の問題は、さまざまな仕方で解決されてきた。そして、この解決の仕方は、一方では、神概念の形成と、他方ではまた、罪および救済の理念の特徴と、きわめて緊密な関連にある。ここでわれわれは、そのうちのもっとも合理的な「純粹」類型を、取り出してみることにしよう。

ひとつには、此岸の未来における調整を示して、公正な補償がなされる、と説くメシア的終末論の類型がある。その場合、終末論的な出来事とは、此岸における政治的また社会的な顛覆である。ある強力な英雄ないし神が——間もなく、後刻、あるいはいつの日か——やってきて、その信奉者たちを、現世における相応しい地位に就けてくれるであろう。現世代の苦難は、祖先の罪の結果であり、神は、罪の責任を罪人の子孫に負わせている。それはちょうど、ある氏族の一員が殺害された場合、その氏族に属する全員が、[殺害者個人ではなく、かれの属する] 氏族全員の責任を問い、「血の復讐」を加えるのと、また、教皇グレゴリウス七世が、七代の末裔にまで破門をおこなったのと、まったく同様である。他方、メシアの国を見るのも、おそらくは敬虔な信徒の子孫だけで、当の信徒の敬虔ゆえ、ということになるろう。そのさい、敬虔な信徒が、自分ではおそらく救済を体験できないと断念を余儀なくされるとしても、それはなんら不審なこととは思われない。いづこにおいても、子にたいする気遣いは、生物有機体としての人間個体に与えられたひとつの力であり、個体としての自己の利害関心を越えて、ひとつの「彼岸」少なくとも自分の死の「彼方」に思いを馳せる方向への駆動因である。そのときどきの生者にとって、神の積極的な命令を模範的に厳守するのは、一方では自分自身に、神の好意による生活チャンスの向上を少なくとも最大限獲得するためであろうが、他方では、自分の子孫が救済の国に入れるため、で

もあろう。「罪」とは、当の神にしたがう忠誠の放棄であり、神の約束にたいする不実な背反である。

できれば自分もメシアの国に入りたいという願望は、さらに人を駆って止まない。此岸における神の国の実現が間近に迫っていると思われるや、激的な宗教的興奮が発生する。神の国の到来を告知する預言者たちが、つぎつぎに登場する。しかし、その到来があまりにも遅れると、[此岸における実現は断念され] 厳密な意味の「彼岸」への希求による慰藉が、ほとんど避けがたく生まれてくる。

ある種の「彼岸」の観念は、魔術が霊魂信仰へと発展するさいに、萌芽として孕まれる。とはいえ、死者の霊魂が密集して、特別の死者の国で存続する、というふうには考えられるわけではない。むしろ、きわめて頻繁に現れる観念では、死者の精霊は、生と死のありようや氏族や身分の如何に応じて、動物や植物に化身する。これが、輪廻転生という観念の起源である。死者の国が、当初には地理上遠く離れた土地に、後には地下や天上にある、と信じられても、そこにおける死者の生存が時間的に永遠であるとはかぎらない。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没落することもあれば、ただたんにいつかは死滅することもある（古代中国では多分そう考えられていた）。自分の死後の運命にたいしてある種の配慮がなされるようになるのは、「限界効用の法則」にしたがって、たいていはもっとも緊急度の高い此岸的諸欲求がすでに充足されている場合、したがってその範囲はさしあたり貴族や富裕層に限定される。かれらのみ、しばしば酋長や祭司のみが、彼岸の生存も確保しようとして、そのためには途轍もなく歴大な出費も惜しまない。貧者はそういうわけにはいかないし、

女性も稀にしかそうはできない。主に貴族や富裕層の実例によって、彼岸への配慮と期待にもとづく取り組みが開始され、広められることにもなる。

ここでは、此岸における「応報」というようなことは、まったく問題にならない。そうした考え方が現れてくる場合にも、当面は、儀礼上の過失が自分にどんな不利益をもたらすか、が問われるだけである。インドの聖法においてもなお、このうえなく包括的に、儀礼上の過失がもたらす不利益が数え上げられている。カーストのタブーを侵害する者には、まちがいなく地獄の苦しみが待っている。倫理的な性質をそなえた神が登場して初めて、彼岸における運命も、倫理的な観点から問われるようになる。天国と地獄との区別は、そのときに初めて登場するのではないが、相対的には後代における発展の所産である。彼岸希求の力が増大してきて、此岸の世界における生活が、彼岸の生存に比してたんに一時的な生存形式にすぎないとみなされ、此岸の世界が神によって無から創造され、[生と]まったく同様に移ろい行くものと見られ、創造者自身も、彼岸的な目的と価値に従属していると考えられて、此岸における行為も、彼岸における運命に照準を合わせておこなわれるようになると、世界とその不完全性にたいする神の原理的關係という問題もまた、それだけ思考の前景に押し出されてくる。

ときとして彼岸への希求は、彼岸のことは貴族や富者の問題であるとする原生的な捉え方とは正反対に、「最後の者が最初になるであろう」という図式に則る[彼岸は、賤しい者や貧者のものであるという方向への]反転をともなう。こうした反転が首尾一貫しておこなわれ、一義的な形態をとることは、パーリア民の宗教的観念においてさえ、稀である。しかしそれは、たとえば古代ユダヤ教の倫理において、重要な役割を演じている。苦難、とくに自発的に引き受けられた苦難も、神の怒りを鎮め、彼岸のチャンス改善する、という想定は、きわめて多種多様

な動機に発すると見られるが、一部はおそらく、英雄禁欲の肝試しや魔術的な苦行実践が発端となり、これが発展して数多の彼岸希求のなかに取り込まれたのであろう。通例としては逆に、殊に支配層の影響を被っている諸宗教では、此岸における身分の差異が、神意に適っているからには、彼岸においても無視されるはずがない、と考えられる。キリスト教では、死去した君主を「死して天福に与れる王 hochselig」と呼ぶにいたっている。

ところで、独特の倫理性をそなえた観念として、具体的な正と不正にたいする死者裁判にもとづく「応報」、したがって終末の出来事は、普遍的な世界審判の日であるほかはない、という考え方があつた。この観念によって、もろもろの罪は必然的に「犯罪」の性格を取得し、そうなると罪も、合理的な決疑論のなかを持ち込んで対処できるようになる。そして、死者裁判官のまえで、最終的に自分を正当化できる【義と認められる】ためには、自分の犯した犯罪にたいして、此岸または彼岸で、なんらかの償いがなされなければならない。処罰と報償は、ダンテにおいてもなおそうであるように、功績と過失とに対応させて、段階づけられなければならない。したがってそれらは本来、永遠ではありえないはずである。ところが、彼岸のチャンスは、此岸の現実には比して精彩がなく不確かでもあつたので、預言者や祭司にとっては、永遠の罰【劫罰】という観念を放棄することは、ほとんど不可能と思われた。ひとり永遠の罰のみが、神なき不信の徒の非行、しかも地上では罰せられることのない不法行為にたいする復讐要求にも応えられる、と考えられた。したがって、天国・地獄および死者裁判は、古仏教のように、その本質からすればそうした観念とは本来無縁の宗教においてさえも、ほとんど普遍的な意義を取得したのである。

ところで、「中間の国」(ゾロアスター教)や「煉獄[罪を焼却する浄火]」といった観念が、時間的に有限の実存にたいする時間的に無限の「劫罰」という帰結[の矛盾]を緩和しようとする措置だったとしても、なお、およそ人間の行動の「罪責」を、倫理的であると同時に**全能な**、まさにそれゆえ、そうした[被造物の]行動にたいしても究極的にはひとり責任を負うべき世界創造者と、いったいぜんたいどうすれば和解させることができるか、という難問が残らざるをえなかった。それというのも、そうした考え方からは、彼岸の神は、絶えず新たな罪に巻き込まれる人間にたいして、とうてい越えられない**倫理的**深淵によって隔てられている、という帰結が、招来されるほかはなく、それも、神の全能を前にしての世界の不完全という難問をめぐって、思索が凝らされれば凝らされるほど、それだけ、そうした帰結が避けられなかったろうからである。

こうして、いまや最終的に残されるのは、全能の創造神への信仰が、すでにヨブ記において、まさに転化しようとしている、つぎの帰結にほかならない。すなわち、この全能の神を、被造物の倫理的な要求すべての彼方に立て、かれの意思決定は人間のいかなる把握にも隠されており、被造物にたいするかれの絶対的全能は、被造物の要求をかぎりなく超越しているので、およそかれの行いには被造物の正義の規準は適用できないと見て、神義論の問題そのものが脱落する、という帰結である。イスラムのアッラーは、もっとも情熱的な信奉者によって、そのような神と考えられていたし、キリスト教の「隠れた神」も、まさしくキリスト教的敬虔の達人たちによって、同じように解されていた。人知をもってしてはまったく窺い知れない、神の至高にして自由な意思は——全知のひとつの帰結として——太古から確定しており、死後の運命をも、地上の運命とまったく同様に決定している。地上の運命が決定されているのとまったく同様に、彼岸の運命にか

んする予定も、太古の昔から永遠に確定されている。呪われた者が、予定によって確定された自分の罪性を嘆くことは、動物が人間に創造されなかったことを嘆くと同断である（カルヴァン派では、はっきりそう言われている）。

ここでは、倫理的な振る舞いに、彼岸または此岸における自分のチャンスを改善するという意味は、まったく帰せられない。とはいえ、倫理的な振る舞いが、それとは別の、神意によって確定されている自分の恩恵状態の**徴候**という意味を与えられ、事情次第では、この意味が、実践的また心理的にいっそう強力な作用をおよぼすこともありうる。それというのも、まさしくこの神の絶対的至高性が、宗教上の実践的関心を駆って、せめて個々の場合に、当の神のカルテを覗き見たいと思わせるからであり、とりわけ自分の彼岸の運命を知りたいという欲求は、個々人の基本的な欲求だからである。

それゆえ、神をその被造物にたいする無制限の主として把握する傾向と並んで、かれの「摂理」、すなわち世界の経過にたいするかれの即人的な介入を、いたるところに検出し、解釈しようとする傾向が、発現してくる。そうした「摂理信仰」は、魔術的神占術の徹底した合理化であり、それに結びつてもいる。とはいえ、まさにそれゆえ、魔術的神占術は、原理上、他ならぬ摂理信仰によって相対的にはもっとも完全に貶価される。宗教的關係にかんするなんらかの捉え方のうちで、西アジアおよび西洋の有神論的な大宗教を支配した、この摂理信仰ほど、つぎの諸特徴を顕著にそなえたものはない。すなわち、1. 理論上も実践上も、あらゆる魔術に根本的に敵対し、2. 神的なものの本質を、[瞑想ではなく] 能動的な「行為」つまり即人的な摂理にもとづく世界統治に、徹底して置き換え、3. 神の自由な贈り物としての恩恵を、被造物が切実に必要としながらも、その神にたいしては全被造物が途方もない深淵によって隔てられている、と説き、それ

ゆえ 4. [被造物がその隔たりを抹消しようとする]「被造物神格化」を、神にたいする最大の冒瀆 [不法行為] として非難したこと、——この四特徴である。この信仰は、実践的な神義論問題の合理的な解決をなんら含んでいないのであるが、まさにそれゆえに、世界と神、当為と存在との最大の緊張を内包している。

さて、世界の不完全性を問題として体系的に考え抜いた解決としては、予定説以外に、なお二種類の宗教的観念がある。そのうちには、まず二元論があり、これは、ゾロアスター教の後期の発展段階や、おおかたゾロアスター教の影響を受けた西アジアの信仰諸形態に、多かれ少なかれ首尾一貫して含まれていた。後者の主要な事例としては、バビロニアの宗教が（ユダヤ教およびキリスト教の影響を受けて）行き着いた、マンダ教やグノーシスの最終的諸形態、また、紀元三世紀の終わりには、古代地中海世界においても、キリスト教と世界制覇を争う寸前にあったように見える、マニ教の壮大な概念構想、などが挙げられよう。

この二元論によれば、神は、全能ではなく、世界は、神による無からの創造によるものではない。不義・不正・罪など、およそ神義論の問題を発生させるすべてのことは、偉大にして善良な神々の清浄な光が、神々にたいして自立している闇の力や、それと同一視される不浄な質料の力に触発されて生ずる、混濁の結果である。この不浄な質料が、悪魔的な力に、世界支配の権能を与えるのであるが、それはもともと、人間や天使の原罪や、——数多のグノーシスが説くところでは——従属的な世界創造者（ヤハウエまたは「デミウルゴス」）の価値が劣っていることから発生する。

ただし、現に発生している闘いにおいて、光の神々が最終的に勝利を収めるであろうことは——厳格な二元論を破ることにはなるが——おおむね確定してい

る。不浄なものの中から光を取り出して絶えず浄化することが、苦悩に満ちてはいるが避けることのできない世界過程である。[暗黒の力にたいする光の神々]の最終的な闘いという観念からは、当然ながら、きわめて強烈な終末論的情熱が発生する。

こうした観念からは、一般的な帰結として、選ばれた清浄な人々の貴族主義的な威信感情が生まれるほかはない。端的に全能な神という前提のもとでは、悪の観念がつねに、もっぱら**倫理的な**方向に転ずるが、この二元論のもとでは、むしろ顕著に精神主義的な性格を帯びることになる。それというのも、人間が、被造物として全能の絶対神に対峙するのではなく、光の国に参与していることになるれば、一方では光を、人間におけるもっとも曇りのないもの、つまり精神的なものと同一視し、他方では暗黒を、それ自体としていっそう粗野なあらゆる誘惑をそなえた質料的なもの、つまり身体的なものと同視することが、ほとんど避けがたいのである。

そうした捉え方は、タブー倫理の「不浄」の観念と容易に結びつく。悪が不浄化とみなされ、もろもろの罪は、魔術上の冒瀆[儀礼侵害]行為とまったく同じように、曇りのない清浄な国から暗黒と紛糾の国への転落、しかも汚濁と相応の恥辱に陥るのも当然の、軽蔑すべき墮落とみられる。そのようにして、神の全能を知らず知らず制限して、二元論的思考法を構成する諸要素に転じてしまう傾向は、倫理的志向性をそなえた宗教にも、ほとんどつねに見出されるものである。

さて、神義論問題の形式上もっとも完全な解決は、インドの「業」の教理、いわゆる靈魂輪廻信仰が独自に達成した業績である。世界は、倫理的応報によって完全に埋めつくされた、ひとつの宇宙である。罪と功績は、その世界の内部で、

未来の生における運命によって、間違いなく報いられる。靈魂は、人間あるいは他の動物、あるいは神的存在ともなり、そのつど新たに世界に生まれてきては、かぎりなく多い来世の運命を引き受けていかなければならない。現世における倫理的功績は、天上への再生をもたらすこともできる。しかし、それはつねに、

〔罪と功績との差引勘定における〕功績の残高が切れるまでの、期限付きの生である。地上におけるあらゆる生の有限性も、まったく同様、同じ靈魂の、前世における善行または悪行が有限であることの結果であり、応報の観点から不当と見える現世の苦悩も、過去生における罪の償いにほかならない。個々人は、もっとも厳密な意味で、自分の運命をもっぱら自分自身で紡ぎ出していくのである。

靈魂輪廻の信仰は、死者の精霊が自然物に移り棲むというごくありふれたアニミズム的観念と結びついている。輪廻信仰は、そうしたアニミズム的観念を合理化し、そのさい宇宙をもっぱら倫理的な諸原理のもとに合理化する。われわれの思考習慣における自然主義的な「因果律」が、ひとつの普遍的な応報機制にとって代われ、ここでは、**倫理的に**意義のあるいかなる行為〔の倫理的意義〕も、けっして消滅することはない。そこからは、この機制に干渉する全能の神は、まったく必要がないばかりか、考えることさえできない、という教義上の結論が導き出される。それというのも、不滅の世界過程が、そういう神の倫理的な〔正義の規準に則って賞罰を配する〕課題を、世界過程自体にそなわる自動装置によっておのずと決済していくからである。したがって、そうした結論は、即人的に統治する神が世界を超越しているという——予定説にいたりつくほかはない——観念とは異なって、世界の永遠の「秩序」は神々を超越しているという観念から、必然的に導き出されるものである。

古仏教においては、この思想が最終的な帰結にまで完全に貫徹されているので、「靈魂」もまた、完全に排除されている。そこにはただ、「自我」という妄想と結びついた、業の機制にかかわる個別の善い行かないまたは悪い行かないが、あるばかりである。とはいえ、すべての行為は、それ自体としては、すべての形づくられた、それだけからしてもすでに無常性に呪われた生が、いずれは消滅するみずからの存在のために闘う、つねに一様に無力な闘い〔悪あがき〕、すなわち「生への渴望」の所産である。この渴望こそが、此岸における快樂への耽溺とまったく同様に、彼岸への憧憬や生じさせる源泉であり、また、個体化への根絶やし難い基礎として、それが存続するかぎりには、生と再生とを絶えず新たに創り出してしまふのである。厳密に言えば「罪」というようなものはない。あるのはただ、この〔再生-再死の〕無際限の輪から逃れるか、あるいは少なくともいっそう苦痛の多い生への再生は避けるか、〔そうした「救済」にかかわる〕自分自身の利害関心はよくわきまえながら、思わず当の利害関心に抵触し背馳する行為を個別に犯してしまうこと、これのみである。倫理的な振る舞いの意味はもっぱら、要求が控えめな場合には、再生のチャンス改善すること、あるいは〔要求がその域を越える場合〕、たんなる実存のための無意味な闘いを終わらせるために、再生そのものを止揚すること、このどちらかに求められるほかはない。

さて、全被造物の倫理的不完全性に、神の神聖で全能な尊厳を対置する倫理上二元論的な摂理信仰、あるいはまた、すべての出来事を、光と闇に、明澄にして清浄な精神と、暗黒で汚濁をもたらす物質とに分割する唯心論的な二元論では、世界がふたつの原理に分裂する。ところが、古仏教においては、そういう分裂はなく、ただ、一方には、世界の無常な出来事と行為、他方には、夢も見ない眠りに安らぐ、永遠の秩序と同じく不動の神的存在という、存在論的な二元論がある

ばかりである。靈魂輪廻説のこの帰結が十全な意味で引き出されたのは、仏教においてのみである。この帰結は、神義論問題のもっとも徹底した解決であるが、まさにそれゆえ、予定信仰とまったく同様、一柱の神にたいする倫理的諸要求を充足するものではない。

### [救済と再生]

さて、世界と人間にたいする神の関係という問題を解決しようとした企てについて、もっとも純粋ないくつかの類型を素描してきたが、各類型をそれぞれ個別に純粋に達成した救済宗教は、ごくわずかしかなかったし、また、そうした達成がなされた場合にも、それが純粋なまま保持されたのは、たいていはごく短期間にすぎない。たいていの救済宗教は、相互間の受容によって、とりわけまた、信奉者の多様な倫理的また知性的な諸欲求を、それぞれ公正に評価して相応に対応しなければならないという必然性に押されて、さまざまな思考形式を互いに組み合わせ、その結果、それら救済宗教間の差異は、上記のうちのある純粋類型もしくは他の純粋類型にそれぞれ接近する度合いの違いにすぎなくなっている。

ところで、神および罪の思想が帯びた、さまざまな倫理的色調は、こんどは「**救済**」への努力と、このうえなく密接に関連し、この救済努力の内容は、人が「何から」「何に向かって」救済されようと欲するか、に応じて、これまたきわめて多種多様な色彩を帯びている。

合理的な宗教倫理は、およそいかなるものでも救済倫理の体をなすというわけではない。儒教はひとつの「宗教」倫理ではあるが、およそいかなる「救済欲

求」も知らない。逆に仏教は、徹頭徹尾救済説であるが、いかなる神も知らない。それ以外の数多の宗教では、「救済」が、狭い範囲の信徒集会で育成される特別の事項として、しばしば秘教的な礼拝として、知られているだけである。まったく独特の意味で「神聖」とみなされる宗教的行為で、その参加者にはもっぱらそこを通過して救済に到達できると約束されている場合にも、頑強このうえない功利的期待が、「救済」と呼びならわされているものにとって代わっていることが、頻繁に見られる。エレウシスの密儀では、収穫高と冥界とを同時に支配する偉大な大地の神々を祀るが、無言劇と音楽をともなうその祭礼は、儀礼上清浄な信徒たちに、なによりもまず富を、それとならんで彼岸の運命の改善を約束した。ところが、そうした報酬は、いかなる応報の観念にもよらず、もっぱら聖祭における祈祷の効果として見込まれている。中国の詩経の財宝目録では、富が、長寿に次ぐ最高の財とされているが、中国の臣民にとって、富の取得は、公的な礼拝が正しく遂行され、各人がみずから宗教的諸義務を果たすことにかかっており、彼岸への希求や応報といった観念はまったくない。ゾロアスターは、頑強に存続する彼岸の約束とならんで、なによりも富を、かれの神の恩恵として、自分とかれの教えに忠実な信徒たちに期待している。仏教は、尊敬に値する長寿とともに富を、平信徒の道德遵守の報酬として説いているが、この点は、インドにおけるすべての現世的な宗教倫理と完全に一致している。神は、敬虔なユダヤ教徒を、富をもって祝福する。プロテスタンティズムの禁欲的な諸宗派（カルヴァン派、洗礼派、メノナイト派、クェーカー派、改革派系の敬虔派、メソヂスト派）においても、富が、合理的また合法的に獲得されるかぎり、恩恵状態を「確証する」徴候〔来世における究極的救済の予兆〕のひとつである。もとより、最後に挙げた〔禁欲的プロテスタンティズムの〕諸事例では、富（ならびに、なにか別の此岸的財目）自体を「宗教上の目標」として立てることは断固拒否する、という

捉え方に、すでに移行している。ところが、この立場への移行は、実践上はきわめて流動的である。

圧迫と苦難からの救済という約束は、パーリア民、とりわけユダヤ人の宗教と、ゾロアスターやムハンマドにも同様に見られるが、こうした宗教それぞれの救済観念から、厳密に演繹されて出てくるのではない。古イスラムの信徒が、あらゆる不信の徒にたいする聖戦への報酬として期待し、背囊のなかに背負って闘った世界支配と社会的威信の約束も、イスラエル人に神の約束として伝承された、あの独特の宗教的威信の約束も、宗教上の救済観念の厳格な帰結ではない。とくにユダヤ人にとって、かれらの神が救済者であるのは、その神がかれらを、エジプトの奴隷の家から解放したからであり、またやがてはゲットー [ユダヤ人居住区] から解放するであろうと期待されるからである。

こうした経済的また政治的約束とならんで、とくに悪しきデーモンや悪しき呪力一般にたいする不安からの解放が登場する。生のあらゆる災禍が大部分、悪しき呪力に起因する、と考えられるからである。キリストが、かれの霊の力で、デーモンの勢力を打破したこと、またかれの信奉者をデーモンの権力から救い出すであろうことは、初期キリスト教において、前景に打ち出されてもっとも効果を発揮した、かれの約束のひとつであった。さらにまた、ナザレのイエスが説く、すでに到来したか、戸口のすぐ傍まできている神の国も、この地上で、人間の非情や不安や困窮から解放される、至福の国であって、後になって初めて、天国や冥界が出現した。それというのも、救い主の再臨が遅れ、現に生きている者は、此岸ではもはやそれに立ち会えず、死後、死者のなかから蘇ってそれを体験しようとする方向に力点が置かれるや、此岸の終末論はいずれも当然のことながら、彼岸希求となる傾向を帯びざるをえないからである。

「彼岸における」救済に特有の内容は、地上の生存における身体的・精神的・また社会的な苦難からの解放か、あるいは、生の無意味な慌ただしさや無常性そのものからの解放か、さらにはまた、個々人の避けがたい不完全性か、いずれかに力点を置いて解釈されよう。そして、この不完全性もまた、これはこれで、慢性的な汚染状態、突発的にもろもろの罪に陥る傾向、地上的な無知による暗闇の昏迷状態への呪縛、といった窮境のうち、いずれかに力点を置いて把握されよう。

いかなる性質のものであれ、救済への憧憬が、[知るに値する]本質的なものとしてわれわれの考察の対象となるのは、それが生活における**実践的な振る舞い**に作用をおよぼし、なんらかの帰結を生じさせる、そのかぎりにおいてである。救済への憧憬が、もっとも顕著に、そのように此岸に方向を転じ、積極的な作用を發揮するのは、宗教によって独自に決定される、ある「**生き方**」を創始することによってである。そうした「生き方」は、ひとつの中心的な意味ないし積極的な目標と、構造的に関連づけて把持される。したがって、それが創り出されると、宗教的な動機から、統一的な価値への準拠という形で、実践的な行為のある体系化が達成されるのである。

こうした生き方の目標と意味は、もっぱら彼岸に向けられこともあるが、少なくとも部分的には、此岸に向けられることもある。こうなる度合いと類型的性質は、個々の宗教ごとに、またそれぞれの宗教の内部でも、個々の信徒ごとに、きわめてまちまちである。生き方の宗教的な体系化も、経済的な振る舞いへの影響力を取得しようとするかぎり、当然のことながら、強固な障壁に直面する。宗教的なもろもろの動機、とくに救済希求が、生き方のありよう、とくに経済上の生

き方に、**必然的に**影響をおよぼすわけではけっしてない。とはいえ、きわめて顕著に影響をおよぼすこともありうる。

救済希求が、生き方にもっとも深甚な帰結をもたらすのは、救済自体が、すでに此岸に影を投げかける〔前兆を示す〕ような、あるいは全面的に此岸のこととして**内面的に**体験されるような出来事として、姿を現す場合にかぎられる。ということはつまり、救済が、〔当事者自身の〕「聖化」それ自体とみなされるか、あるいは、そうではなくとも、聖化をもたらすか、聖化の前提条件をなすか、どちらかの場合である。そのさい、聖化の出来事は、漸進的な浄化の過程として、あるいは、心意の突発的変容（メタノイア）として、出現する。後者がすなわち「再生」である。

再生の思想それ自体は、きわめて古くからあり、まさに魔術的精霊信仰において古典的に展開されているのが見られる。魔術カリスマの所持は、ほとんどつねに再生を前提としている。すなわち、呪術師自身に固有の生き方と、呪術師の後継者養成、ならびに、英雄戦士の呪術師による育成は、再生による魔術的能力の覚醒〔カリスマ覚醒教育<sup>210</sup>〕を要し、〔魔術的能力がすでに獲得されている場合には〕その確保-継続を追求するものである。その手段は、法悦形態への「虚脱」と、新しい「霊魂」の獲得にある。この獲得はたいてい、改名をもとめない、修道士が聖祓のさいに改名されるのも、そうした観念の残滓と見られよう。「再生」は当初、呪術カリスマないしは英雄カリスマの魔術的前提からして、もっぱら職業的

---

<sup>210</sup> 教育の社会学的三類型。

呪術師にのみ求められたが、「救済宗教」のもっとも徹底した諸類型においては、信徒各個人がみずから獲得し、自分の生き方において確証しなければならず宗教的救済の至福 [感] に欠くことのできない**心意**の性質ともなっている。

## [10. 救済追求の道と、それが生き方におよぼす影響]

ところで、ある宗教が生き方におよぼす影響、とりわけ再生への前提条件におよぼす影響は、当の宗教において追求される救済への**道**、ならびに、これとも密接な関連にある、追求される救済所有 [救済財] の心理的性質の如何に応じて、以下のとおり、きわめてさまざまである。

I. 救済は、一方では、たとえば古仏教においてのように、被救済者が、地上を越え出る諸力のいかなる支援もなしに、純然たる自力で創出すべき業である、という場合がある。そのさい、救済が達成される方途としての業が、

1. 神礼拝の内部または日常の生活過程における純**儀礼的**な礼拝行為および儀式であるという場合もある。そういう純然たる**儀礼主義**それ自体は、生き方への作用の点では、呪術となんら異なるものではない。この点ではときに、魔術的宗教性に劣っている場合もある。それというのも、魔術的宗教性も、事情次第では、再生にかかわるかぎりでは生き方にもくい込み、深刻な影響をおよぼす特定の方法を発展させたからである。それに反して、儀礼主義のほうは、そうした方法をしばしば採用するとしても、かならずしもそれを彫琢し、完成させてはいない。

なるほど、ある救済宗教が、個々のまったく形式的な儀礼的給付を、ある独特の心意つまり「<sup>アングハト</sup>帰依」にまで体系化し、そこでは儀式が、神的なものの象徴として遂行される、という場合もある。このときには、この心意が、じっさいに救済

感をもたらす救済財所有となる。ところが、そうした心意が薄れて消滅するやいなや、残るのは、魔術的儀礼主義の剥き出しの形式以外のなにものでもない。こうしたことは、あらゆる帰依宗教が日常化する経過のなかで、当然にも再三再四、じっさいに起きたことである。

儀礼主義的な帰依宗教性の帰結は、きわめて多種多様でありうる。敬虔なヒンドゥー教徒の、余すところのない儀礼的な生活規制は、ヨーロッパ的な考え方からすればまったく途方もない要求を、敬虔な信徒に日々課すことになるが、そうした要求がじっさい厳格に遵守されたとすれば、現世内における模範的に敬虔な生活と、精力的な営利追求活動とを両立させることは、ほとんど不可能であろう。敬虔な帰依がこの方向で徹底されたとすれば、その類型は、ピューリタニズムの〔敬虔という点では等価な〕類型と、その点で、極端な対照をなす。集約的な労働から免れている有産者以外には、そうした儀礼主義に徹することはできないであろう。

この帰結はともかくも避けることができるが、つぎのような事態は、いっそう深い基礎に根ざしているので、それだけ避けられない。すなわち、儀礼上の救済が、とりわけ平信徒を儀礼の見物人の役割に限定する場合、あるいは、平信徒の参与を許すとしても、本質的に受動的な、単純な所作に限定する場合、しかもまさしく、儀礼上の心意を、気分の充実した帰依へと最大限に醇化し、救済を保証すると思える敬虔な瞬間の「気分内容」に力点が置く場合である。そのとき追求されるのは、ある内面的**状態性**の所持であり、これは本質上一**過性**で、たとえばミサや神秘劇の視聴にはつきものの「無責任さ」ゆえに、儀式が終わった後の

行為の仕方には、しばしばほとんど痕跡を残さない。それはちょうど、素晴らしい教化的な芝居を觀賞して、観客がどんなに感動したとしても、通例かれらの日常倫理にはほとんど影響がないのと同じことである。密儀による救済はすべて、そのように不安定で定着しない性格をそなえている。それは、臨機の敬虔な帰依による「なされた業から」の作用を期待する。ところがそこには、「再生」を保証できる**確証**の要求という内面的動機が欠けている。

それにたいして、儀礼的につくり出される臨機的帰依が、多年生の敬虔にたかめられて、日常生活でも維持されるようになると、その敬虔はいとも容易に神秘的な性格を帯びる。ある**状態性**の所有が、帰依の目標とされると、こうした帰結が生じざるをえない。とはいえ、神秘体験への素質は、個人のカリスマである。したがって、まさしく神秘的な救済預言が、インドその他、東洋の救済預言の場合、日常化するやただちに純然たる儀礼主義に転態を遂げたのも、偶然ではない。儀礼主義においては、追求される心の習性が、結局のところ、当人を**合理的な行為**とは正反対の方向に**逸らせる**のであり、この点がわれわれにとって問題となるのである。

密儀としての礼拝はほとんどすべて、その方向に作用した。類型論上の意味は「聖礼典恩恵」の分与にある。そこで、罪からの救済が達成されるのは、所作そのものの神聖性によって、ということつまり、どんな魔術とも共通に、日常生活から離脱させ、日常生活には影響をおよぼさない、そういう傾向をそなえた出来事によって、である。。

もとより、聖礼典の分与が、神のまえで倫理的に清浄とされる者にかぎって救済を、そうでない者には破滅をもたらす、という前提に結びつけられると、その作用はまったく異なってくる。「信ずることなく食する者は、みずから裁かれる

ために食する」という教説から生まれる、聖餐式を前にしてのおそろしい不安は、ごく最近まで、広汎なサークルに属する人々の胸中に生きていた。じっさい、禁欲的プロテスタンティズムにおけるように、ひとたび犯された罪を「赦免する」法廷がないところでは、聖餐の享受がしばしばおこなわれても——このこと自体、それゆえに、敬虔の重要な一徴表であった——、聖餐式前の不安が、日常の振る舞いにも顕著に影響をおよぼすことができた。キリスト教の全宗派内部で、聖礼典を受けるまえに**告解**を済ませるように、という規定が設けられたのは、その点に関連がある。

しかしながら、こうした制度〔の作用〕にとって決定的に重要なのは、聖礼典を有効に受けられる基本的要件として、宗教上、どんな状態が指定されているか、にある。古代のほとんどすべての密儀礼拝およびキリスト教以外のたいていの密儀礼拝は、そうした要件として、たんに儀礼上の清浄のみを要求した。それとならなければ、事情次第で、重大な殺人罪ないし個々の特別の重罪を犯せば、聖礼典を受ける資格を失うものとされた。したがって、そうした密儀はたいてい告解を知らなかった。とはいえ、儀礼上の清浄への要求が、魂の罪なき清浄へと合理化されると、いまや〔そうした要求に応ずる〕制御の方法が問題となり、告解が成立すれば、それが採りうる多種多様な性格のうち、どんな性格の制度が採用されるかに応じて、日常生活への可能な作用の性質と程度も、異なってくるであろう。いずれの場合にも、儀礼そのものは、実践上はなお廃棄されず、儀礼以外の行為に影響をおよぼす手段として残されるとしても、ただそれだけのものに止まり、実質上は、当の儀礼以外の行為にすべての力点が置かれることになる。まさにそれゆえ、聖礼典の魔術的性格が完全に貶価され、告解による制御が完全に廃棄されたところで——ピューリタンのもとでは、双方とも達成されたが——、それに

もかかわらず、あるいは、事情次第ではむしろまさにそれゆえに、聖礼典が、かの「救いの確かさを求めて生き方全体を自己制御する方向に」倫理的な作用を発揮することもありうる。

儀礼主義的な宗教性は、いまひとつ別の間接的な道を通して、倫理的に作用しうる。それはすなわち、儀礼上の命令を十全に果たすために、平信徒にも**能動的**に儀礼行為をおこなうこと（あるいは逆に、思い止まること）が要求され、儀礼の形式主義的な側面が、ひとつの包括的な「律法」にまで体系化されて、「律法」を遵守する前提として当の「律法」を知るためだけでも、特別の**訓練**と教説が必要とされる場合である。ユダヤ教が、その事例に該当する。ユダヤ人はすでに古代においても、フィロンが強調した<sup>211</sup>とおり、他のすべての民族とは対照的に、幼年期から、現代ドイツの国民学校と同じ方式で、体系的-決疑論的な知的訓練を継続的に受けた。また、近代においても、たとえば東ヨーロッパでは、同じ理由で、ユダヤ人だけが、体系的な国民学校教育を受けていた。これらのことは、ユダヤ教の律法が、聖典に精通する学識を重んじた結果であり、その性格からして、敬虔なユダヤ教徒は、すでに古代においても、律法にかんする教養をそなえていない者、すなわち「地の民」を、神なき不信仰の徒と同一視して憚らなかった。

知性がこうした決疑論の訓練を受けると、当然のことながら日常生活にも、その影響が感知されるようになる。インド法ではおおかた、たんに儀礼上の礼拝義務だけが問題であったが、その域を越えて日常の倫理も問われ、これが体系的に

---

<sup>211</sup> 箇所、解説。

規制されるようになると、それだけ、決疑論的思考の日常生活への影響も顕著となる。ところが、そうになると、救済に到達するための業はおおむね、すでに礼拝上の給付の範囲を越え、それとは別のあるもの、とりわけ、

2. 社会的功業〔給付〕となる。この社会的功業もまた、多種多様な性格を帯びうる。たとえば、戦争の神々はしばしば、戦場で仆れた者しか、かれらの楽園〔戦士天堂〕に受け入れないか、あるいは受け入れるとしても戦死者を優遇した。バラモンの倫理は、王にたいして、息子の息子を見たら〔男児の孫をえたら〕、戦場における死を求めよ、と直截に命じている。他面、「隣人愛」の所業が、そうした社会的功業に数えられることもある。いずれの場合にも、倫理にはある体系化が生ずるが、すでに見たとおり<sup>212</sup>、まさしくそうした体系化への道を開鑿するのが、通例、預言の機能である。

ところで、「善き業」の倫理の体系化は、相異なる二種の性格をとりうる。一方では、徳行と悪行が、個々別々に評価され、救済を求める者にとって加点か減点に算入される。この場合、行為の担い手としての個人は、自分の安定した倫理的規準をもたず、内的また外的な状況のいかんに応じて、誘惑にたいしてあるときには強く、別のあるときには弱い存在として現れ、したがってかれの宗教的運命は、かれの事実上の〔強弱双方の〕所業が、いかなる相互関係にあるかに応じて決まることになる。こうした見地は、ゾロアスター教の開祖自身による、まさに最古の偈頌〔讃歌〕に、もつとも明瞭に認められる。そこでは、死者裁判官が、個々の行為の功罪を、正確に記帳して相互に秤量し、こうした差引勘定の結果にした

---

<sup>212</sup> 該当箇所。

がって、各人の宗教的運命を算定する、とされている。インドの業教説の帰結も、この見地をいっそう徹底させたものである。それによれば、世界の倫理機制の内部では、個々の善行あるいは悪行は、けっして消滅せず、むしろいかなる行為も、その帰結を、現世であれ、未来の再生のさいにであれ、不可避的かつまったく機械的に、わが身に招くこととなる。神にたいする個々人の関係にかんするユダヤ教の通俗的見解も、根本的には大部分、依然としてこの差引勘定の原理に止まっていた。最後に、ローマ・カトリック教会および東方教会も、少なくとも実践にかけてはやはり、この見地に近かった。それというのも、カトリックの罪業説によれば、行為の倫理的評価のさいに重視される「<sup>インテンチオ</sup>志向」とは、行為に表明される統一的な人格的資質ではなくて、ローマ法のたとえば善意・悪意・過失・故意の意味における、個々の具体的な行為の「<sup>マイヌング</sup>意向」にすぎないからである。こうした見方が貫徹されるところでは、心意倫理的な意味の「再生」を厳格に要求することは断念される。生き方は、倫理的観点から方法的に規制されることのない、個々の行為の継起に止まる。

いまひとつ、「善き業」の倫理的体系化には、個々の功業をもつぱら、それに相応しい倫理的人格全体の症候ないし徴表として取り扱い、[個々の行為よりもむしろ]そこに表現される人格全体を重視する見地もある。周知のとおり、スパルタ市民中の厳格主義分子は、ある市民仲間が戦場で死んでも、以前に犯した臆病な行為を償うため、一種の「汚辱を雪ぐ決闘」として殊更死を求めたと分かると、「故あって」勇敢に振る舞っただけで、いうなれば「かれの存在の総体から」勇敢だったのではない、と見て、戦死によっても名誉が回復されたとは認めなかった。すなわち、ここでも、宗教上の言い回しになぞらえれば、個々の外面的所業に準拠する形式上の業神聖視[業誇り]という見地に代わって、個人の人格総体

にたいする評価、この場合では、習性として身にそなわった英雄的心意、が問われるにいたっている。あらゆる社会的功業についても、たとえそれがどんな外見を呈するとしても、事情はよく似ている。社会的功業が「隣人愛」であるとしても、その体系化は、「善意」のカリスマの所有を要求する。いずれの場合にも、個々の行為の性質が問われるのは、最終的には、それがじっさいに「症候としての」性格をそなえているかぎり、で、「偶然」の所産とみられる場合には、問題にならない。

したがって、心意倫理は、まさしくそのもっとも体系化された形態において、人格全体の水準にたいする要求は高めるとしても、個々の違反にたいしては、[儀礼主義のもとにおける儀礼違反に比して] いっそう寛大でもありうる。ただ、つねに必ずしもそうとはかぎらず、心意倫理はたいいてい、むしろ倫理上の厳格主義に特有の形態である。その場合、宗教上積極的な性質をそなえたものと評価される人格全体の習性は、もっぱら神の恩恵による賜物であるか、あるいは逆に、善の「修練」による習得が原理上可能なものか、どちらかである。前者の場合、そうした賜物があるかどうかは、宗教的に要求される事柄に心意が全面的に向けられるあり方、つまり、ある**方法**に準拠して統一的に形成される生き方、に外化され表現される。後者の場合にも、そうした修練は当然、互いに関連のない個々バラバラの行為 [の集積] によってではなく、生き方全体の合理的また**方法的な**方向づけによって、達成される。したがって、いずれの場合にも、じっさいに生ずる結果は、きわめてよく似ている。すなわち、行為 [そのもの] の社会的また倫理的な性質は、まったく第二義的なものに後退する。むしろ、宗教上の目標に向けて自分の人格を研磨—彫琢することが、なによりも重要となる。そうなると、宗教的

な性質をそなえて社会に向けられるもろもろの善き業は、**自己完成**つまり「救済技法」上の手段にすぎなくなる。

3. 救済技法は、倫理的宗教性にいたって初めて知られるものではない。むしろ反対に、しばしば高度に体系化された形態において、カリスマ的再生への覚醒手段として、きわめて重要な役割を演じている。このカリスマ的再生が、魔術的な諸能力の所有を保証する。アニミズム的な言い回しでは、新しい靈魂が自分の人格内部に化身すること、つまり、強力なデーモンの憑依、あるいは[靈魂の]精霊界への転移であるが、この二表記のいずれを採るにせよ、カリスマ的再生があつて初めて超人間的な作用の可能性が保証される。そのさい、なにか「彼岸」の目標が立てられ、その達成のためにカリスマの覚醒が目指されるようなことは、まったくくない。むしろ、[此岸の]きわめて多種多様な目的のために、法悦の能力が用いられる。たとえば英雄戦士も、人間業を越える英雄的武勲を達成するためには、再生によって新しい靈魂を獲得しなければならない。元服式[成人聖祓式]、[王や封建家臣の身分・権力・地位の取得を象徴する冠・笏・杖・刀剣・徽章などの]佩用式(中国、インド——ここでは周知のとおり、上層カーストへの所属者が「再生族」と呼ばれる)、フラトリー<sup>213</sup>の宗教的兄弟団への加入-受け入れ式、帯刀[その他の武装免許]礼、といった制度の残滓はことごとく、始原に遡ればそれぞれ「英雄」ないし「魔術師」への「再生」の意味を帯びている。こうした儀式はすべて、元来は**法悦**を生み出し、象徴する行為と結びついており、それらに先立

---

<sup>213</sup> 解説。

つ予備訓練は、法悦への能力を験し、目覚めさせる [カリスマ覚醒教育の] 目的をもって実施される。

ここで問題となるのは、もっぱら「救済」ないし「自己神化」の手段としての法悦である。それは、どちらかといえば急性の、脱我や憑依という性格を帯びることもあれば、どちらかといえば慢性の、宗教に特有の習性という性格をそなえていることもある。後者はさらに、事情次第で、生の密度をたかめ、どちらかといえば能動性の昂揚をともなうか、あるいは生からの疎隔を強めて、どちらかといえば瞑想への沈潜をもたらすか、どちらかである。

たんに急性の法悦を生み出す方途としては、当然、計画的な救済技法ではなく、主要にはむしろ、あらゆる身体諸器官の抑圧を取り払う手段が用いられた。すなわち、(アルコール飲料・煙草・その他の有毒物の服用による) 急性中毒、歌唱-器楽演奏、あるいは性的興奮 (のいずれか、あるいはこれら三者の併用) によって陶酔状態を生み出す<sup>オルギア</sup>狂騒道である。あるいは、ヒステリーや癲癇の素質をもった人に、発作を起こさせ、これが他人にも伝染して狂騒状態をひき起こす、というやり方も用いられた。しかし、こうした急性の法悦は、事柄の本質としても、意図からしても、一時的・一過的な現象である。それは、日常的習性には、ほとんど積極的な痕跡を残さない。それはまた、預言者的宗教性が展開するような「意味のある」内容を欠いている。

急性の法悦にたいして、いっそう穏やかな形態は<sup>オイフォーリー</sup>多幸福感とも呼べようが、その形態は、事情次第で、どちらかといえば夢想的 (神秘的) に「<sup>エアロイヒトウング</sup>開悟」とし

て、あるいは、どちらかといえば能動的（倫理的）に「<sup>ベケールンク</sup>回心」として、体験される。それらは、カリスマ的状態の**持続的な所有**を[法悦よりも]いっそう確実に保証するように思われ、「世界」にたいする意味のある関係を発生させる。この関係は、質的には、ひとつの「永遠の」秩序、あるいは預言者が告知する一柱の倫理的な神、という価値評価に、それぞれ対応している。

先に見たとおり、すでに魔術も、たんなる急性の狂騒とならんで、カリスマ的資質を覚醒させるための体系的な救済技法を知っている。それというのも、職業的呪術師も職業的戦士も、急性の法悦のみでなく、カリスマ的な習性の持続を必要とするからである。それにたいして、倫理的救済の預言者たちは、狂騒的陶酔を必要としないばかりでなく、これは、預言者たちが要求する体系的な倫理的生き方に真っ向から衝突し、その障碍となる。それゆえ、ゾロアスターの倫理的合理主義は、狂騒的陶酔、とりわけ人間的品位に悖り、動物を虐待するソーマ供儀の<sup>214</sup>陶酔的礼拝に、反対し、怒りを向けている。それは、モーセの倫理的合理主義が、舞踏狂騒<sup>215</sup>に怒って反対し、また、倫理的に合理的な宗教性の開祖や預言者がおおかた「<sup>フーレライ</sup>性的放縦」つまり狂騒的な神殿売春に反対したのとまったく同様である。

それゆえ、合理化が進展するにつれて、宗教的救済技法の目標は、狂騒道によって到達する急性の陶酔から、慢性的な、とりわけ意識して所有される習性[持続的・常態的な特性]に転移される。この発展は、そのさい「神的なもの」がどんな種類の概念によって把握されているか、といった事情によっても制約される。

---

<sup>214</sup> 解説。

<sup>215</sup> 解説。

どごでも当初には、救済技法が仕える最高の目的も、当然ながら、狂騒道が急性の形態において仕えた目的と、まったく同一である。すなわち、超感性的諸力が、神として表象され、神が人間に受肉すること、つまり人間の自己神化、が追求される。ただこれを、いまやできるかぎり、ある持続的な習性にしようとするだけである。したがって、こんどは救済技法が、神的なものの自体の此岸における所有を目指して編成される。だがしかし、全能の超越神が被造物に対峙する場合には、救済技法の目標はもはや、この意味における自己神化ではありえず、当の神から要求される宗教的諸性質の獲得となる。すなわち、神を「所有する」こと——それは人間にはできない——ではなく、彼岸的また倫理的な準拠標にしたがって、1. 神の「道具」となるか、あるいは2. 神に充たされた状態に到達するか、どちらかである。

さて、この2.の習性は、明らかに1.よりも自己神化の理念に近い。この違いは、後述のとおり、救済技法自体のあり方に重大な結果をもたらす。とはいえ、当面は、重要な諸点で、両者に一致が見られる。それというのも、いずれの場合にも、日常人が神とひとしくなるために、神的でないものが、日常人から払拭されなければならない。そして、神的でないものとはとりわけ、人間身体の日常的習性と日常的世界との自然に与えられたままの姿である。この点では、宗教上の救済論をそなえた救済技法も、呪術的な技法と直接結びつき、前者は後者の方法をたんに合理化し、超人間的なものの本質と宗教的な救済所有の意味にかんする別種の観念に、適合させているにすぎない。経験が教えるところでは、もともとある素質をそなえた人に、「情動を抑制して」ヒステリー性発作にいたらしめると、身体が無感覚になり、硬直症風にこわばって、正常な刺激伝達ではけっして起きないあらゆる種類の無理な仕種を引き起こすことが可能となる。そのさいに

は、とくに容易に、あらゆる種類の幻覚ないし霊的現象が現れ、異言が発せられ、ある人は催眠術その他の教唆をおこなう能力を発揮し、また別のある人は、[超感性的な力の] 体現感情や、神秘的開悟と倫理的回心、深い罪悪感による苦悩と、神と共にある歓喜の感情、といった、それぞれ特異な状態性への素質を、しばしば突発的に交錯させながら顕現することもある。ところが、こうした現象はすべて、かれらが身体的機能や欲求のままに、あるいは、集中力を散逸させる日常的関心事に、ごく「自然のままに」没頭すると、ふたたび消滅する。こうした経験からは、自然の身体や社会的また経済的日常生活にたいしていかに振る舞うか、にかかわる帰結が、救済憧憬が発展するさいに、いたるところで、なんらかの仕方で、引き出されている。

さて、宗教的救済論によって基礎づけられた救済技法に特有の手段についてみると、その洗練された発展形態は、ほとんどすべてインド起源である。インドでは、そうした手段が、疑いもなく、魔術的精霊強制の技法に依拠して発展を遂げた。インド亜大陸自体においては、そうした手段が、ますます自己神化の技法となる傾向を帯び、そこではまた、こうした性格をふたたび完全に失うことは決してなかった。この性格は、古ヴェーダ時代のソーマ酒を用いる陶酔礼拝に始まり、一方では知識人的法悦の醇化された方法において、他方では、ヒンドゥー教的宗教性のもっとも民衆的な形態としてのクリシュナ礼拝を、今日にいたるまで(粗野ないし洗練された形態で) 支配している(現実の、あるいは礼拝における幻想のなかで内面的に達成される) 性愛的狂騒において、広くおこなわれ、優勢となっている。イスラムにおいては、醇化された知識人的法悦がスーフィズムによって担われるとともに、他方ではデルウィシの狂騒も、和らげられた形態で、お

こなわれていた。（フランク博士による数カ月前の信憑性ある報告<sup>216</sup>によれば）ボスニアにいたる地域でも、今日なお法悦や狂騒を典型的に担っているのは、インド人だそうである。歴史において宗教上もっとも合理主義的な最大の二勢力とえば、西洋におけるローマ教会と中国における儒教であるが、両者とも、それぞれの地域における法悦と狂騒を、徹底して抑圧するか、さもなければ、ベルナル流の半ば性愛的な密儀<sup>217</sup>か、聖母マリアへの熱愛<sup>218</sup>か、対抗宗教改革の静寂主義<sup>219</sup>か、あるいはツィンツェンドルフ流の感情的敬虔主義<sup>220</sup>か、いずれかの形態に醇化してしまった。あらゆる狂騒的礼拝、とくにあらゆる性愛的礼拝は、非日常的な性格をそなえ、日常の行為にまったく影響をおよぼさないか、いずれにしても、合理化と体系化を強めるという方向で影響をおよぼすことはない。この点は、日常生活における生き方の技法を創り出すという面で、インドおよび（一般には）イスラムのデルヴィシの宗教性が、否定的な意義しかもたなかった事実から、ただちに看取されよう。

とはいえ、宗教的救済財獲得の体系化および合理化への発展は、日常的な宗教上の習性と非日常的なそれとの、他ならぬこの矛盾を、まさに除去する方向に向かった。救済技法が生み出すことのできた内面的な状態性は、きわめて多様な外皮に包まれていたが、そのなかから、理由あって最終的に外皮を破り、本来の核

---

<sup>216</sup> 解説。

<sup>217</sup> 解説。

<sup>218</sup> 解説。

<sup>219</sup> 解説。

<sup>220</sup> 解説。

心として、現れ出たのは、ごくわずかであった。その理由とは、非日常的な個々の精神的・身体的状態だけではなく、宗教に特有の救済財のいっそう**確実な**継続的所持をも、したがって**恩恵の確かさ**（「救いの確かさ」「恩寵の持続」）を内包しているかに見えた、というところにある。ところで、この恩恵の確かさは、どちらかといえば神秘的な色彩を濃く帯びることもあれば、むしろ能動的な倫理的色調のほうが優ることもあった。この点については、直ぐ後段で論ずるであろう。しかし、いずれの場合にも、その意義は、**生き方の持続的**で統一的な基礎を**意識的に**所有することにあつた。

さて、宗教的所有の**意識性**をたかめるために、一方では狂騒に取って代わって、他方では、たんに苛立ちを強めるだけの非合理的情動抑圧の諸手段に代わって、まずは、身体的諸機能の計画的削減がおこなわれる。すなわち、継続的な減食・性的禁欲・呼吸頻度の調節などである。そのうえでさらに、心的事象や思考を訓練して、宗教上唯一重要なことに精神を体系的に集中する修行、すなわちインドのヨガ行・聖音（「オーム」）の継続的反復・円その他の図形にかんする瞑想・計画的に意識を「空無化」する修行などがおこなわれる。

ところが、救済技法のそうした合理化は、こんどは宗教的所有の**持続と一様性**をたかめるため、ついにはふたたびその域を越えて、一見まったく逆に、宗教的習性の**継続性**を保証するような諸手段に修行を計画的に限定する。すなわち、心身の健康にとって有害な、非合理的な手段をことごとく排除するにいたる。それというのも、どんな種類の陶醉も、狂騒的な英雄法悦であれ、性愛的な狂騒であれ、踊り狂う陶醉であれ、身体の虚脱状態への急転を避け難く、それとまったく同様、霊に充たされたヒステリー状態も、心的な虚脱状態に、宗教上の言い回し

によれば「神に見捨てられて深淵に堕ちた状態」に急変するほかはなかったからである。

それゆえ、ギリシャ人のもとでは、英雄戦士の訓育が、法悦を抑制して、ついには「[賢慮ある] 節度」とつねに平衡を保つまでの規律を課した。この節度は、もっぱら音楽的なリズムによって作り出される法悦形態だけを許容したが、そのさいまた、音楽の「エートス」を「政治性を帯びうる」要因と的確に評価して、きわめて慎重に取り扱った。この点は、儒教の合理主義が五音階のみを許容し [他を、叛乱を招来ないし促進しかねない危険と見て禁止し] たのと、軌を一にしているが、ただ儒教ほどには徹底していなかった。[軍事における] 英雄訓育の規律化と同じく、[宗教領域における] 修道士の救済技法も、やはりますます合理的な方向に発展し、インドにおける古仏教修行僧の救済技法とまったく同様、西洋においても、歴史上もっとも大きな影響力をそなえた修道士団すなわちイエズス会士の技法にまで発展を遂げた。

そのさい、当の技法は、身体上また精神衛生上の健康法と、あらゆる思考と行為の方法的な規制とを、形式面でも内容面でも組み合わる方向に、ますます発展した。すなわち、自分の身体と心に生起する諸事象を、完全に**醒めて**、ということとはつまり、意思にしたがって衝動を**制御**し、宗教上の目的に沿う生活規制に体系化していく、という方向である。もっとも、この目標に向けての道と、当の目標そのものの立ち入った内容とは、それ自体として一義的に明瞭ではなく、当の技法をどの程度首尾一貫して実施できたかどうか、その度合いと結果も、同様に動揺を免れなかった。

ところでそのさい、救済技法が、いかなる目標に向けて、いかに実施されるかにかかわりなく、体系的な救済**技法**を基礎とする宗教性においては例外なく、

人々の間における**宗教的資質の相違**という根本的事実に直面する。魔術をおこなう呪術師への再生をもたらす状態を、わが身に呼び覚ますカリスマを、誰もが所有しているわけではなかったが、それと同様、持続的に恩恵の確かさを保証する宗教特有の習性を、日常生活においても継続的に堅持するカリスマを、誰もがそなえているわけではなかった。したがって、再生に近づくことができるのは、宗教上の資格をそなえた貴族にかぎられるように見えた。それゆえ、魔術上の資格をそなえた呪術師とまったく同様、自分の救済を技法的につくり出せる宗教上の**達人**が、いたるところで、信徒のゲマインシャフトの内部において特別の宗教的「身分」をなすこととなった。そして、この宗教的身分にも、[それ以外の] いかなる身分にも特有の、特別の社会的名誉が、当のゲマインシャフトの圏内で与えられたのである。

インドにおいては、すべての聖法が、この意味で [救済技法を実施できる達人・貴族としての] 禁欲者にかかわっており、インドの救済宗教はすべて、修道士 [修行僧] 宗教である。初期キリスト教においても、そのような禁欲者が、ゲマインデ仲間のうちでも特別のカテゴリーとして、文献中に言及されており、後には修道士団、プロテスタンティズムでは禁欲的なゼクテあるいは [教会内の] 敬虔な

<sup>エクレシア</sup>小集団をなした。ユダヤ人の中では、ペルーシム <sup>パリサイオイ</sup> (分離派) が、<sup>アム・ハーアールツ</sup>地の民に対峙する救済貴族をなしたが、イスラムでは、<sup>デルヴァイシ</sup>托鉢修道士が、さらにその托鉢修道士内では、そのまた達人である本来のスーフィが、ロシアの <sup>スコープチェストヴォ</sup>去勢派では、被去勢者の秘教的ゲマインデが、そうした救済貴族に相当する地位を占めた。われわれは、この重要な社会学的帰結 [達人と大衆との分離ならびに両者間の相互関係] をさらに追求しなければならないであろう。

救済技法を心意倫理的に解釈すると、それは実践上つねに、人間性のうちの特定の欲望ないし情動を、宗教的に加工されていない生の自然として克服しようとする、を意味している。そのさい、臆病・野卑・利己心・性欲・ないしはそれ以外の何であれ、いかなる情動が、(おおむねカリスマ的習性からの逸脱をまねくという理由で) とくに克服されなければならないと考えられるか、この点はあくまで、個々の特殊事例ごとの問題であり、個々の宗教のいずれにとっても、もつとも重要な内容上の性格をきめる要因のひとつである。とはいえ、この意味において方法的な宗教的救済教説は、つねに**達人の倫理**である。それはつねに、魔術カリスマと同じく、達人性の**確証**を要求する。

宗教的達人が、ウマル時代のイスラムのような、世界を征服する信仰戦士団の一員であれ、おおかたのキリスト教徒と(多少徹底性には欠けるとしても) ジャイナ教徒のような、現世を拒否する禁欲の達人であれ、仏教の修行僧のような、現世を拒否する瞑想の達人であれ、古代キリスト教徒のような、受動的な殉教の達人であれ、禁欲的プロテスタントのような現世的職業徳性の達人であれ、パリサイ派ユダヤ教徒のような形式的律法遵守の達人であれ、聖フランチェスコのような無宇宙的な善良の達人であれ、いずれの場合にも、そうした達人が——われわれがすでに確認したとおり——真正な救済を確信できるのは、かれの達人的心意が、数々の試練を経るたびに、かれ自身に繰り返して新たに確証される場合のみである。

ところで、恩恵の確かさのこうした確証は、当の宗教的救済そのものがそなえている性格の如何に応じて、そのつど異なった様相を呈する。ただそれは、仏教の阿羅漢についてみても、原始キリスト教徒についてみても、ある宗教的また倫

理的な水準の堅持、したがって、少なくとも粗野な罪の回避を、つねに内包している。宗教的な資格を付与された者、したがって原始キリスト教の場合には洗礼を受けた者は、もはや死罪を犯すことはありえないし、許されない。「死罪」とは、宗教的資格を覆滅する罪であり、したがって、一度犯されたらもはや取り返しがつかないか、そうでなくとも、カリスマ的資格をそなえ別人が、覆滅の証明された当の宗教的カリスマを、まったく新たに付与するという仕方では、赦免され、修復されえないものである。

こうした達人教説が、古キリスト教の大衆的なゲマインデの内部で、実践上もはや維持されなくなったとき、モンターヌス派の達人宗教性は、少なくとも臆病の罪だけは、赦免されない罪として堅持されなければならない、と首尾一貫主張した。それは、イスラムの戦士の英雄宗教が、背教の罪を例外なく死罪に処したのとまったく同様である。ところで、モンターヌス派は、日常的キリスト教徒の大衆的教会と袂を分かったが、それは、この大衆的教会の内部では、[ローマ皇帝]デキウスやディオクレティアヌスによる迫害のため、ゲマインデの存立を量的に保つことへの祭司の利害関心の立場から、そうした[臆病の罪は償えないという]要求も、実施が困難になってきたからである。ちなみに、救いの確証の積極的性格と、そこに生ずる実践的振舞いの積極的性格も、すでにたびたび示唆してきたとおり<sup>221</sup>、とりわけ、いかなる性格の救済財所有が至福を保証するのか、その性格の如何に応じて、根本的に異なっている。

---

<sup>221</sup> 当該箇所、引用のうえ解説。

そうした救済財は、神が人間の行為を導き、人間は神の道具である、という意識をもっておこなわれる、積極的な倫理的行為という独特の賜物である[か、それとも、後段で採り上げる]独特の状態性であるか、どちらかである。宗教的救済技法によって制約された、この種の立場決定を、ここでは、われわれの目的に照らして、宗教上「禁欲的」な立場と呼ぶことにしたい。もとよりこの禁欲という表記は、もっと広い別の意味でも用いられようし、現に用いられているが、ここではそうした議論には立ち入らない。用語法のそうした対照的差異は、やがて後段で<sup>222</sup>、明らかにされるであろう。

さて、この「禁欲的」立場では、宗教的達人はつねに、体系化される生き方に自然の衝動を服させるばかりでなく、慣習律としての徳性によって律せられる、非英雄的で功利的であることを避けられない、社会生活への関係も、根本的な宗教的-倫理的批判にさらすこととなる。現世の内部におけるたんに「自然の」徳は、救済を保証しないだけでなく、唯一必要な事柄にかんする錯覚を招いて、救済を危うくする。それゆえ、社会的諸関係つまり宗教的な言い回しにおける「現世」とは、誘惑以外のなにものでもない。その場合、誘惑とは、人を神的なものから引き離す倫理的に非合理的な感性的快樂の場という意味ばかりではなく、むしろそれ以上に、宗教的に見て平均的な人間の、ありきたりの義務を果たすだけで、自己義認に誘われ、自己満足に耽り、まさにそれゆえ、自分の行為を積極的な救いの業にひたすら集中させる肝要な事柄を蔑ろにし、犠牲にする、そういう誘惑の場である、という意味である。

---

<sup>222</sup> 当該箇所、引用のうえ解説。

こうした救いの業への集中が、「現世」からの文字通り完全な隔離——すなわち、家族や財産や、政治的・経済的・芸術的・性愛的・その他、およそあらゆる被造物的利害関心に発する社会的また精神的紐帯からの隔離——を必要とし、そうした利害関心によるいかなる活動も、神からは疎隔される現世受容とみなされ、廃絶されるにいたる、という場合もある。これが**現世拒否的禁欲**である。あるいは逆に、自分に特有の神聖な心意、すなわち、神によって選ばれた道具としての自分の資質を、他ならぬ現世秩序の内部で、また、現世秩序に逆らって、活動し、そうすることによって確証することが、要求される場合もある。これが**現世内的禁欲**である。

後者の場合、現世は、宗教的達人に課せられた「義務」となる。その意味は、現世を禁欲の理想にしたがって改造する課題の成立である。そのとき禁欲者は、クロムウェル麾下の「聖者の議会」や、クエーカー教徒の国家や、その他、性質は異なるが、敬虔派の急進的な信徒集会-共産主義に見られるような、合理的な「自然法的」改革者か革命家となる。ところが、そうした禁欲者の結集態は、やがてはつねに、宗教的資質の差異のため、平均的な人間の世界の内部、というよりも、ほんとうのところはその外部に、貴族主義的な特別組織をつくり、周囲で平均的人間と衝突し、その点で原理上「階級」と区別されないものとなる。そうした結集態は、おそらく現世を支配することはできよう。しかし、現世をその平均的資質のまま、自分たち達人の高みにまで引き上げることはできない。宗教上合理的なゲゼルシャフト結成はすべて、この自明の理を無視するとき、その帰結をみずからに引き受けなければならなかった。全体としての現世は、禁欲の観点から評価すれば、どこまでいっても「滅びの群れ」に止まる。そこで、残るの

は、現世全体が宗教的要求を充足するような、全体の改造は断念する、いまひとつの選択肢である。

さて、現世全体の改造は断念するとしても、現世の秩序の**内部**で**確証**がなされなければならないとすれば、現世がまさに、自然のままでは罪の器でありつづけることが避けられないからこそ、当の現世が、まさにその罪ゆえ、その罪をその秩序の内部でできるかぎり克服するため、禁欲的心意の**確証**にとってひとつの「課題」となってくる。現世はあくまで、被造物として価値を貶められたままである。現世が差し出すもろもろの善き物〔財〕を享受して、こだわりなく身を捧げるとすれば、救済財への集中とその所有を危うくし、神聖でない心意と再生の欠落とを顕す症候ともなろう。ところが、現世は、それにもかかわらず、やはり神の創造物であり、つまり、神の被造物であるにもかかわらず、その内部に神の力がはたらいっている、そういう神の創造物であって、禁欲者が恩恵の地位にあることを確信し、そうした確信を保持するため、自分の宗教的カリスマを、その内部における合理的で倫理的な行為によって**確証**しなければならない、唯一無二の素材である。

こうした積極的**確証**の対象として、現世の諸秩序は、そのなかに置かれている禁欲者にとって、合理的に「全うする」ことが肝要な「<sup>ベルーフ</sup>職業〔天職〕」となる。それゆえ、第一に、富の享受は厳禁されるとはいえ、**経済行為**を**合理的に倫理的に**秩序づけ、厳格に合法的に営むことは、「職業」であり、したがってその成果、つまり営利は、敬虔な信徒の労働にたいする神の祝福、つまりかれの**経済上**の生き方が神によるこぼれていることの目に見える現れである。第二に、人間に向けられる感情の過剰は、神から与えられる救済という唯一の価値を否定して被造物を神格化する傾向の表現として、厳禁される。とはいえ、現世における**合理的な**

目的団体の即物的諸目的は、神の創造によって設定されたものであり、それらの諸目的を達成するため、合理的に醒めた態度で他人と協働することは、これまた「職業」である。第三に、被造物を神格化する性愛は、厳禁される。とはいえ、婚姻関係の内部における「醒めた子どもづくり」(ピューリタンの言い回し)は、やはり神の欲する[使命の遂行として、一種の]「職業」である。第四に、他人にたいする個々人の権力行使は、激情からであれ、復讐欲からであれ、およそ即人的な動機に発するかぎり、厳禁される。とはいえ、合目的的に秩序づけられた国家において、罪と反抗を合理的に禁圧し懲戒することは、やはり神意に適う処置である。第五に、世俗的権力の即人的享受は、被造物神格化として厳禁される。とはいえ、制定律による合理的な支配は、神意に適っている。

「現世的禁欲者」は、かれ自身の即人的な生き方を合理的に体系化するという意味でも、倫理的に非合理的なものを、芸術家的なものであれ、現世とその秩序の内部における即人的感情であれ、ことごとく拒否するという意味でも、合理主義者である。とりわけ、自分自身の生き方にたいする「醒めた」方法的制御が、現世的禁欲者に特有の恒常的な目標である。この「現世的禁欲」類型に属する事例としては、第一に、禁欲プロテスタンティズムを挙示することができる。そこにはもとより、宗派的分枝ごとのニュアンスがあり、「首尾一貫性」の度合いも異なっていたが、いずれも、現世秩序の内部における確証を、宗教的資質を証明する唯一の指標とみなしていた。

さて、それに特有の救済財が、行為の能動的資質ではなく、神意を執行しているという意識ではなく、むしろ独特の性質をそなえた**状態性**に求められることもある。そのもっとも顕著な形態が「神秘的開悟」である。これもまた、特別の資

質をそなえた少数者によってのみ、しかも特種の体系的活動、すなわち「瞑想」によってのみ、達成されるものである。瞑想がその目標に到達するためには、つねに、日常的な利害関心の遮断を必要とする。クェーカー教徒の経験によると、人間のなかで非造物的なものが沈黙するときのみ、魂のなかで神が語りうる。老子や仏陀からタウラー<sup>223</sup>にいたる神秘主義は、言い回しは違っても、事柄に即してみると、このクェーカーの経験に一致する。神秘主義は、帰結として、絶対的な遁世にいたりうる。それは、古仏教をはじめ、ほとんどすべてのアジアおよび西アジアにおける救済の形態に固有のもので、一見禁欲的な世界観察に似ているが、それとは厳格に区別されるべきものである。

ここでの用語法における現世拒否的禁欲は、まずもって積極性に志向する。つまり、特定の種類の行為のみが、禁欲者を助けて、かれが獲得しようとしてめざしている性質に到達させるのであるが、この性質がこれまた、神の恩恵に由来する行為-可能性という性質である。禁欲者は、自分の行為への力が、核心にある宗教的救済の所有からかれに注ぎ込まれ、かれが当の行為によって神に奉仕していると意識することの裡に、自分が恩恵の状態にある保証を、たえず新たに獲得する。かれは自分を、神の戦士と感得する。敵がいかなる姿をとって現れ、どんな手段で闘おうとも、いっこうにかまわない。現世からの逃避自体も、かれにとって心理的には逃避ではなく、つねに新しい形をとって現れるので、つねに新たに積極的に闘わなければならない誘惑にたいする、そのつどつねに新しい勝利なのである。現世拒否的禁欲者は、少なくとも「現世」にたいする闘いを前提としている点で、「現世」にたいする否定的な内面的関係を保持している。したがって、かれについては「現世逃避」ではなく「現世拒否」を語ったほうが、当をえ

---

<sup>223</sup> 解説補注。

ている。「現世逃避」はむしろ、瞑想的な神秘家を特徴づけるのに相応しい言い方である。

ところで、瞑想とはまず、神的なもののなかに、しかもそこにのみ、ある「安息」を求めることである。行為しないこと、突き詰めれば思考すらしないこと、なにほどこか「現世」を思い出させるものはすべて払拭して、ある空無の状態に到達すること、いずれにせよすべての外的および内的行為を徹底して極小化して止まないことが、神的なものの所有、つまり神との「神秘的合一」として享受される内面的状態に到達する道である。したがって、この状態は、感情の特定の習性ではあるが、ある種の「知」を伝達する状態とも見られる。その場合、主観的には、どちらかといえば、そうした知に特有の、尋常でない内容が注目されることもあれば、そうした知を所有すること自体の感情的な彩りほうが重視されることもある。しかし、客観的に事態を決定するのは、後者である。

それというのも、神秘的な知とは、それに特有の性格を帯びれば帯びるほど、それだけ伝達不可能となる。それにもかかわらず、それが知として現れるということが、まさしくそれに独特の性格を与える。それは、なんらかの事実や教理の新たな認識ではなく、世界の統一的意味の把握にほかならない。そして、これについて神秘家たちがじつにさまざまな定式をもって繰り返し言表しているとしても、その知は、まさにこの【世界の統一的意味の把握という】語義において、ある**実践的な**知をなす。その核心にある本質からして、その知はむしろある「所持」であり、ここからして、世界にたいする実践的に新たな定位が、事情次第では、伝達可能な新たな「認識」も、獲得される。この認識は、世界の内部における価値あるものと、価値のないものとを弁別する認識である。

ところで、いまここでわれわれの興味を惹くのは、そういう認識ではなく、この用語法における禁欲とは対照的な、あらゆる瞑想に固有の、行為にたいする否定的作用である。この対照にかんする立ち入った議論は、後段に譲るとして<sup>224</sup>、ここですでに強調しておきたいのは、当然のことながら、およそ禁欲と瞑想との双方が截然とは区別しがたいものであり、殊に、現世拒否的な禁欲と現世逃避的な瞑想との間には、顕著に流動的な相互移行関係が見られる、ということである。まず、現世逃避的な瞑想といえども、少なくとも相当程度、体系的に合理化された生き方と結びついている。救済財への集中は、もっぱらそうした合理化された生き方によって、もたらされる。とはいえ、合理化された生き方が、瞑想という目標に到達するための手段でしかないから、当の合理化は、本質上否定的な性質をそなえ、自然や社会的環境による攪乱を回避することにある。これによって、瞑想は、もろもろの夢想への消極的な耽溺となるのではなく、たとえ実践上単純な自己催眠に近づくことはあるとしても、それと同一になりきるものではない。むしろ、瞑想にいたる独特の道は、ある種の「真理」へのきわめて精力的な集中にある。そのさい、そこに生ずる出来事性格として、唯一決定的に重要なのは、神秘家でない者にはしばしばきわめて単純に映る、そうした真理の内容ではない。むしろ、それらの真理が強調される仕方と、この独特の強調によってそれらの真理が、世界の相貌全体のなかで、中心的な位置を占め、この位置から世界の相貌全体を統一的に規定しているという関係、この関係を察知することこそ、決定的に重要なのである。仏教の中心にある教義の、一見きわめて些末な諸命題を、いかに明瞭に把握したとしても、また、それらが真であると確信をもって明言するとしても、それだけではまだ、人を開悟者とするには足りない。思考

---

<sup>224</sup> 該当箇所、引用のうえ、解説。

の集中も、場合によってはそれ以外の救済技法上の手段も、ただ目標に到達するための手段にすぎない。この目標そのものは、むしろもっぱら一種独特の感情状態に、実践的な言い回しでは、知と実践的心意との感情的統一の裡にある。この統一が、神秘家に、かれの宗教的恩恵状態を決定的に保証するのである。

禁欲者にとっても、神的なものが感得され、意識され、把握されることは、中心的な意義をそなえてはいる。ただし、この感得は、いわば「動因からの」制約を被った一契機にすぎない【救済目標として追求され、達成されるのではない】。そうした感得が禁欲者に生まれるのは、統一的に神に関係づけられる合理的に倫理的な行為が、神の道具であるがゆえに首尾よく達成される、とかれに意識され、かれがそうした意識の裡に生きられる場合のみである。ところが、瞑想的神秘家は、けっして神の「道具」ではなく、もっぱら神の「容器」であろうとし、またそうでありうるから、積極的であれ消極的であれ、倫理的な闘いとしての行為は、神秘家にとってはつねに、神的なものを周辺的な機能へと外化し疎隔する所為にほかならない。古仏教は、恩恵の状態を維持する前提条件として、行為しないこと、いずれにせよ合理的な目的行為（「ある目標をもった行為」）を、俗世への自己譲渡のもっとも危険な形式として回避するように勧奨している。ところが、禁欲者にとっては、神秘家の瞑想は、怠惰で宗教的に不毛な、禁欲の立場から見て非難すべき自己享受であり、みずから創り出した感情に耽溺して被造物人格化に陥ることである。他方、瞑想的神秘家の観点から見れば、禁欲者は、たとえば世俗を離れてではあれ、かれの自虐と闘いによって、いわんや禁欲的で合理的な世俗内の行為によっては、もろもろの形式に嵌め込まれ、強制と善意、即物性と愛との和解不可能な緊張をともなう生のあらゆる荷重のなかに、たえず巻き込まれるばかりで、神のなかに神とともにある統一からたえず遠ざかり、みずから

を救いのない矛盾と妥協に縛りつけて止まらずにいる。禁欲者の立場から見ると、瞑想的神秘家は、神を思わず、神の国とその榮譽の増進を思わず、神意の積極的実現を思わず、自分自身のことしか考えない利己主義者である。そのうえ、瞑想的神秘家は、およそ生きているかぎり、たえず自分の生存に配慮せざるをえないという単純な事実によって、すでに絶えず自己矛盾に陥り、生き方の首尾一貫性を損なわれている。

この点がもっとも顕著に現れるのは、瞑想的神秘家が、現世とその秩序の内部に生きている場合である。ある意味では、遁世的神秘家でさえ、すでに、禁欲者よりもずっと、現世に「依存している」。禁欲者は、隠者として自活しながら、同時に、そのために役立つ労働において、自分の恩恵状態を確認することができる。それにたいして瞑想的神秘家は、どこまでも首尾一貫しようとするかぎり、自然や人間がかれに自発的に提供してくれるものによって、したがって、森の苺や、そうしたものがどこにでもふんだんにあるというわけではないので、喜捨の施し物か、なにかそうしたものによって生きていくほかはない。そうしたことが、インドのもっとも徹底した沙門〔禁欲修行者〕の場合、じっさいにおこなわれていた。(それゆえに、仏教徒も含む、インドのすべての比丘の戒律では、自発的に施与されたのではない、なにものかを取得することが、もっとも厳しく禁止されていた)。いずれにせよ、瞑想的神秘家は、現世のなんらかの施し物によって生きる。かれは労働を、罪深く、神から遠ざける振舞いとみなすけれども、現世がまさにそうした労働を常時してくれるのでなければ、かれも生きてはいけない。とくに仏教の修行僧にとっては、農耕が、土壌中の生き物を傷つけざるをえないので、あらゆる仕事のうちでもっとも非難すべきものである。ところが、かれが集めてくる喜捨の施物は、まずもって農耕の産物である。現世は、あらゆる

未開悟者と、完全な開悟には到達していない者にとって、いかんとも避けられない運命であり、それゆえに神秘家は、現世をかれらに委ねる——ちなみに、仏教では本来、ゲマインデを構成するのは、修行僧のみであり、それ以外の平信徒にとって中心となる、根本的には唯一の徳行とは、修行僧を崇拝し、修行僧に喜捨を捧げることである——が、まさにこの関係に、神秘家の救済貴族主義が、際立って露呈している。とはいえ、一般に誰しも、つまり神秘家も、「行為すること」を免れるわけにはいかない。神秘家はただ、自分の行為を極小化するだけであり、それというの、行為は、神秘家に、恩恵の状態にあるという確信を与えるのではなく、むしろ神秘家を、神的なものとの合一から引き離すことがあるからである。ところが、禁欲者にとっては、かれが恩恵の状態にあることを確証するのは、まさにかれの行為によってであり、それ以外にはない。

ところで、神秘家と禁欲者との、こうした振る舞い方の対照的な相違が、もっとも際立って現れるのは、現世拒否あるいは現世逃避という帰結が十全には引き出されていない場合である。禁欲者が、現世の内部で行為しようとするとき、したがって現世的禁欲の場合、かれは、現世の「意味」にかんするいかなる問いにも、一種の幸福な頑固さをもって身を固め、思い悩むことがない。それゆえ、現世的な禁欲がまさしく、いかなる人間的尺度も斥けるカルヴィニズムの神の、動機の絶対的不可測性という基盤のうえで、もっとも首尾一貫して発展しえたのは、けっして偶然ではない。それゆえ、現世的禁欲者は、現世**全体**の内部で、自分がある職業を即物的に遂行していることの意味を問わず、問う必要もない、打って付けの「職業人」である。現世全体にたいしては、かれではなく、かれの神が責任を負うのであり、かれにとっては、現世におけるかれ個人の合理的

な行為において、かれには究極の意味を測りがたい神の意思を執行している、と意識することで十分だからである。

瞑想的神秘家にとっては逆に、ひたすら現世の「意味」を觀照することこそが、唯一問題である。しかもかれは、その「意味」を、あらゆる現存在の**かなたにある統一**として捉えるので、まさにそれゆえ、合理的な形式で「概念的に把握する」ことはできない。とはいえ、神秘的瞑想が、その帰結として、社会的環境とのいかなる接触も回避するという意味の現世逃避を、かならずともなうとはかぎらない。むしろ、神秘家にも、かれの恩恵状態の確かさを証明するのに、現世の諸秩序を〔避けるのではなく、その内部に止まりながらも〕それらに**対抗**して、その主張を貫徹することが、要求される場合もある。その場合には、神秘家にとっても、現世の秩序〔の内部〕における地位が「職業」となる。ただし、それは、現世内禁欲の場合とはまったく異なる方向に、転回を遂げる。現世そのものは、禁欲によっても瞑想によっても、肯定はされない。しかし、禁欲者が拒否するのは、被造物的で、倫理的に非合理的な、現世の經驗的性格であり、現世的快樂のさまざまな倫理的誘惑、すなわち、その悦びを享受し、恩恵に安住することへの誘惑である。それにたいして、現世の諸秩序の内部におけるみずからの合理的行為は、恩恵を確証する課題および手段として肯定される。ところが、現世内に生きる瞑想的神秘家にとっては、行為、とりわけ現世の内部における行為は、もっぱらそれ自体として誘惑であり、かれはそれに抗して、かれの恩恵状態を主張しなければならない。したがってかれは、あるがままの現世の秩序に「適従する」ことで、みずからの行為を極小化する。あらゆる時代の「田園の隱者」たちが、そうしてきたように、現世の秩序の内部で、いわば「人に知られないように」生きる。それというのも、われわれが現世のなかで生きなければならない、というの

は、なんとしても神が定めたことだからである。瞑想的神秘家の現世内行為を特徴づけるのは、一種独特の謙虚さを帯びた「砕かれた態度」<sup>225</sup>である。かれは絶えず、そうした現世内行為から逃れて、神と交わる静寂に入ろうと願い、じっさいにそうする。

禁欲者が自分自身と一致して行為するとき、かれは、自分は神の道具であると確信している。したがってかれが、自分の「謙虚さ」を被造物の義務として示すとなれば、それが真正なものかどうかは、つねに疑わしい。かれの行為の成果はまさに、神自身の成果であって、それにかれが寄与したのであり、少なくとも、かれとかれの所業にたいして特別に示される神の祝福のしるしにほかならない。それにたいして、真正な神秘家にとっては、かれの現世内的行為の成果は、いかなる救済上の意義ももちえず、現世において真正な謙虚さを維持することこそ、かれの魂が現世に委ねられていないことの、じっさい上は唯一の保証となる。神秘家が現世の内部にいればいるほど、現世にたいするかれの態度は、それだけ「砕かれた」ものとなる。この点は、インドの現世外的瞑想の誇り高い救済貴族主義とは対照的である。禁欲者にとって救済の確かさが確認されるのはつねに、意味、手段および目的において一義的な、原理と規則にしたがう合理的な行為においてである。ところが、状態性として把握される救済財を現実に所持している神秘家にとって、そうした状態性の帰結は、まったく逆に、[いかなる原理も規則も認めない] 無律法主義でありうる。つまり、個々の所業とそのあり方ではなく、感得された状態とその性質に表明され、もはやいかなる行為規則にも縛られず、なにをなそうとも、そのすべてにおいて、救済が確認されていて、損なわれることはない、という感情である。とりわけパウロは、（わたしにはすべてが許され

---

<sup>225</sup> Gebrochenheit

ている) というこの帰結と対決しなければならなかったが、そうした帰結はしばしば、神秘的救済追求の結果として現れている。

禁欲者にとってはさらに、被造物にたいするかれの神の要求が、宗教的徳行の規範によって現世を無条件に支配し、この目的のために現世の革命的変革を要求するまでに、高められる場合もある。そうなるに禁欲者は、現世から離れた修道院の僧房から出て、現世に立ち向かう預言者となる。ところが、そのさいかれが、方法的に合理化されたかれの自己規律に即して現世に要求するのは、現世の倫理的に合理的な秩序づけと規律づけにほかならない。それにたいして、神秘家が似た道を行く場合、ということつまり、神秘家が、孤独な瞑想のうちに神的な救済財を所有して、慢性の多幸症<sup>226</sup>に静かに浸りきっている、神との親密な交わりから、一転して、その神の神聖な憑依、またはその神の神聖な所有、という急性の感情に捕らえられ、人々が神秘家自身と同じく、地上に、ということつまり、かれらの魂のなかに、その神を受け入れる場所を用意しさえすれば、その神が即座に出現して、永遠の救済をもたらそうとしていると、神秘家のなかで、あるいは神秘家から語り出すとき、そのとき神秘家は、ひとりの魔術師として、神々とデーモンを支配する力を自分のなかに感得し、[かれの意図はともかく] 実際上の結果に即して見ると、しばしばそうなったように [周囲に信奉者を集め、ときにはゲマインデを組織して] 密儀師となる<sup>227</sup>。あるいはまた、神秘家がこの道を行

---

<sup>226</sup> Euphorie: 通例では一時的に感情が昂揚して、極度の幸福感に陥る病的状態性。

<sup>227</sup> フリー・ランサーとしての「魔術師・呪術師」と、周囲に「ゲマインシャフト」をつくり、ときには「ゲマインデ」を組織する「密儀師」との区別が、ここに活かされている点に注意。

くことができず——そうできない理由と考えられる諸事情は、後段で<sup>228</sup> 採り上げることになろう——、かれの神について、もっぱら教説をとおして証することができるという場合には、現世に向けてのかれの革命的な説教は、至福千年王国説的<sup>229</sup>に非合理となり、合理的な「秩序」のいかなる思想をも蔑んでやまない。かれにとっては、かれ自身の普遍的で無宇宙的な愛の感情こそが絶対的なもので、神秘的に革新された人間ゲマインシャフトの基礎としても、神的な源泉に由来するがゆえに完全無欠で、神の欲する唯一の基礎と確信されて止まない。現世逃避的で神秘的な常習のスタンスから至福千年王国説的で革命的なそれへの急展開は、歴史上しばしば出現しており、そのうちでもっとも印象深い事例は、16世紀における洗礼派の革命的変種に見られる。これとは逆の現象としては、たとえばジョン・リルバーンのクェーカー派への転向<sup>230</sup>が、ひとつの典型をなしている。

とはいえ、ある現世内的な救済宗教が、瞑想的な特徴によって規定されているかぎり、その正常な帰結は、すくなくとも相対的には、現世にたいする無関心であり、いずれにせよ所与の社会秩序を謙虚に甘受するスタンスである。タウラー<sup>231</sup>の影響を受けた神秘家は、その日の仕事のあと、夕べには神との瞑想的合一を求め、翌朝には、タウラーが情趣豊かに説いている<sup>232</sup>とおり、内奥の基調を整え

---

<sup>228</sup> 後段の箇所。全集版は「中間考察」を指示。

<sup>229</sup> chiliastisch: Chiliasmus 解説。

<sup>230</sup> 解説。「逆」という趣旨の解説。

<sup>231</sup> 解説。

<sup>232</sup> 箇所。全集版参照。

て、手慣れた仕事に向かう。老子においては、ある人間が道に達しているかどうかは、他人にたいして謙虚で偉ぶらないことによって認知される。ルターの宗教性にとって、現世内における最高の救済財は、突き詰めれば神との神秘的合一であるが、この宗教性のそうした神秘的な成分は（それ以外の諸動機とならんで）、福音告知の外的な組織のあり方にたいする無関心や、宗教性の反禁欲的また伝統主義的な性格を規定していた。典型的な神秘家は、およそ強度の社会的行為に打ち込む人でもなければ、いわんや、外的な成果をめざす方法的な生き方によって、地上の諸秩序の合理的な変革を実現しようとする人ではない。純正な神秘主義を基盤としてゲマインシャフト行為が発生する場合、その特徴となる性格は、神秘的な愛の感情による無律法主義である。この意味において、神秘主義は、そこから「論理的に」演繹される[救済貴族主義の]徹底した個人主義とは異なり、心理的にはゲマインシャフトを形成する方向に作用しうる。東方的-神秘主義的教会概念の核心にある理念は、キリスト教の兄弟愛は、十分に純粋で強固であれば、教理上の信念におよぶ、あらゆる事柄における意思一致をもたらすにちががなく、それゆえ、ヨハネの意味において<sup>233</sup>十分神秘的に愛し合う人間どうしは、同じように考えもし、しかもこの感情のほかならぬ非合理性から、連帯して神意に適うように行為もする、という確固たる信念である。それゆえ、この教会概念は、教理上合理的で誤謬を犯すことのない権威というものを設けずにも、やっていけるし、それが、教会の内部および外部のスラヴ的なゲマインシャフト概念の基礎にも据えられる。この思想は、古キリスト教にもなお、ある程度まで共有されていたし、ムハンマドが形式的な教理上の権威は不必要と信じた場合にも、さらには、古仏教の修行僧のゲマインデにおいて、組織が極小化される場合

---

<sup>233</sup> 解説。

にも——他の動機とともに——、その基礎に置かれていた。それにたいして、現世的救済宗教が、独特の禁欲的特徴を帯びた場合、それはつねに、実践的合理主義を要求する。その場合、実践的合理主義として意味されるのは、合理的行為それ自体の昂揚か、外面的な生き方の方法化か、地上の諸秩序——修道士ゲマインシャフトの秩序であれ、神政政治体制<sup>234</sup>の秩序であれ、そうした秩序——の合理的な[脱即人的・即物的]事象化とゲゼルシャフト結成の強化、である。

ところで、歴史上、東西の救済宗教性を決定的に区別する歴史上の差異、すなわち、主として東洋的およびアジア的な種類の救済宗教性と、主として西洋的な種類のそれとを歴史的に区別する決定的差異は、前者が本質上瞑想に帰着しているのにたいして、後者が本質上禁欲に流れ込むことである。その場合、両者のこの区別は、もとより流動的な差異にすぎない。さらに、たとえば西洋の修道士宗教性においては、神秘的特徴と禁欲的特徴とが、繰り返し多種多様な形に結合して現れ、それ自体としては異質なこの二要素も、結合されうることが示されている。しかし、こうしたこと[流動性と結合形態]はすべて、この区別がそれ自体として、われわれの純然たる経験的考察にたいして大きな意義をそなえているということ、なんら毀損するものではない。それというのも、われわれにとって問題となるのは、行為にたいする効果だからである。

インドでは、ジャイナ教修行僧の救済技法のような、禁欲的な救済技法でさえ、純然たる瞑想的神秘主義の究極目標に登り詰めているが、東アジアでは、仏教が、独特の救済宗教性となった。それにたいして、西洋では、ようやく近世に出現する独特の静寂主義を代表するいくつかの個別形態を別とすれば、紛れもな

---

<sup>234</sup> 神政政治 Theokratie の概念

く神秘的色彩を帯びた宗教性でさえも、つねに繰り返し、能動的かつ当然ながらおおかたは禁欲的な徳行に急転し、あるいはむしろ、もろもろの動機を内面的に選択する過程で、おおむねなにほどこか能動的な行為への、通例では禁欲への道を指示する選択が優先され、その実践への移行が企てられている。シトー会修道院<sup>235</sup>の瞑想・フランチェスコ会修道院の聖霊主義的瞑想・洗礼派とイエズス会派の瞑想・ツィンツェンドルフの感情耽溺、これらいずれの場合にも、ゲマインデでは、しばしば神秘家自身においてさえ、行為と行為における恩恵の確証とが、たえず繰り返し優位を占めた。そのさい、純然たる禁欲に傾くか、瞑想によって打ち砕かれた形態をとるか、程度の差が大きかったことはいうまでもない。神秘家のマイスター・エックハルトでさえ、救世主イエスの言にすら反して、結局は神秘的なマリアよりも禁欲的なマルタを上位に置いたが、これはある程度、キリスト教に当初から固有のことであった。あらゆる種類の非合理的なカリスマ的資質が、精霊の賜物として、神聖さの決定的標識と見なされていた早い時期にもすでに、キリスト教の護教論は、キリストとキリスト教徒における聖霊のはたらきが、神に由来し、悪魔や悪霊に由来するのではないことを、何によって認識できるのか、という問いに、つぎのように答えている。すなわち、キリスト教が、信徒の徳性におよぼす明白な影響こそ、それが神に由来することを確証するものである、と。インド人であれば、けっしてそのようには答えなかったろう。

---

<sup>235</sup> bernhardinisch 解説。

こうした根本的な差異が生じた根拠については、ここではつぎの諸点を示唆するに止めよう。

1. まず、現世を超越し、かぎりない全能をそなえた一神と、その神によって無から創造された世界の被造性という概念が、西アジアに発して、西洋に押しおよぼされた<sup>236</sup>。これによって、救済技法は、少なくともこの語の固有の意味における自己神化への道、すなわち純正な神秘的神所有にいたる道と、究極には汎神論的な帰結にいたる道とを、神を冒瀆する被造物神格化として同じように「閉鎖され」た。それらはつねに異端と見なされた。あらゆる救済は、繰り返し改めて、超越的な神を前にしての倫理的「義認」という性格をとらざるをえず、しかもこの義認は、突き詰めればもっぱら、なんらかの能動的行為によって遂行され、確証されなければならなかった。[この神観のもとでは] 神秘的な救済所有が真に神的な性質をそなえていることを(神秘家自身の法廷で)「確証」するためにも、まさしくこの[能動的行為の]道をとる以外にはないが、この道は、神秘主義そのもののなかに、(インドの神秘主義は免れていた)逆説と緊張と、神との究極的合一からの排除とを、ふたたび持ち込むことになる。

西洋の神秘家にとって、世界は、アジア人の世界とは異なり、ひとつの「創造された」「作品」であり、その秩序もまた、それ自体として端的かつ永遠に与えられたものではない。それゆえ西洋では、神秘的救済追求も、唯一真実の「存在」として最高の叡知をそなえた「秩序」との絶対的合一という意識に、残りなく吸収されることはありえなかったし、他方では、世界も神に由来する作品であ

---

<sup>236</sup> oktroyieren の概念、解説。

るからには、アジア人の場合と異なり、絶対的に逃避しきれる対象とはなりえなかった。

2. ところで、この対立はさらに、アジアの救済諸宗教が、経験的世界の「有意味性」をけっして放棄しない、純然たる知識人宗教である、という性格と、関連していた。そのため、インド人にとってはじっさい、開悟ならびに「知」と行為の統一に到達する道が、業因果律の最終的帰結にたいする「洞察」によって、開けたのである。ところが、不完全としか認めようのない世界が、完全な神によって「創造」された、という絶対的背理に行き着く宗教性にとっては、世界の知的な克服は、神に到達せず、かえって神からの逸脱に通じる。したがって、そうした宗教性には、「開悟」ならびに「知行合一」への道は、永遠に閉ざされていた。西洋では、もっぱら哲学的に基礎づけられた神秘主義が、実践的に見て、アジアの神秘主義にもっとも近い位置にあった。

3. 実践的な契機としては、全地表上でローマ的西洋だけが、後段で<sup>237</sup>論じられる理由で、合理的な法を発展させて保持した、という事実が、考慮されよう。神にたいする関係が、そこにしか見られない独特の限度まで、法的に定義できる一種の臣従関係となり、救済されるかどうかという問題が、後にはカンタベリーのアンセルムにおいて特徴的に展開されているとおり、一種の法的手続きによって決定された。非人格的な神的力・業因果律によって自足完結的に律せられる永遠の世界を超絶するのではなく、そこに内在している神・あるいは中国の道・天にあ

---

<sup>237</sup> 該当箇所、引用のうえ解説。

る皇帝の祖先の霊・いわんやアジアの民間の神々、これらはいずれも、救済技法のそういう〔法的手続きへの〕転換を絶えて生み出せなかった。アジアでは、敬虔の最高形態がつねに汎神論に向かい、その実践的駆動力は瞑想にあった。

4. 他の観点から見ても、救済技法の合理的性格は、片やローマ、片やユダヤを源泉としている。ギリシャ世界においては、急性の狂騒的陶酔を神的と評価するディオニュソス祭儀の法悦にたいしては、都市貴族層が強い疑念を抱いてことごとく排斥したとしても、多幸症的法悦の穏やかな形態、とりわけ律動と旋律に媒介される形態は、独特の神々しい感情が人間に内在化した状態性として、高く評価された。ギリシャ世界の支配層はまさしく、幼少期から、この穏やかな形態の法悦のなかで生きたのである。ところが、重装歩兵の規律が幅を利かすようになってからのギリシャには、ローマの官職貴族のように社会的な威信をそなえた社会層が存立していなかった。社会的な生活諸関係は、どの点をとっても、封建制としては見劣りするほど小規模であった<sup>238</sup>。ローマ貴族は、合理的な官職貴族であって、ますます強大となる勢力を基盤に、ついには都市と農村を個々の家族の庇護関係<sup>239</sup>に編入し、支配するにいたったが、かれらの品位感情<sup>240</sup>は、法悦の概念に「妄信 *superstitio*」という語を当てたことからもすでに明らかなおろ、法悦を、貴族的な士にとって殊更品位に欠け、礼節にも反する振る舞いとして、舞踏と同様に、峻拒した。祭儀としての舞踏は、最古の祭司仲間のもとではおこなわれていたが、輪舞という本来の意味における舞踏は、もっぱら「耕作兄弟団

---

<sup>238</sup> 「封建制」の概念を含めて、解説。

<sup>239</sup> 「庇護民 *Klientel*」解説。

<sup>240</sup> 「品位感情 *Wurdegefühl*」、身分の概念をからめて解説。

fratres aruales」<sup>241</sup>仲間にかぎり、しかも特徴的なことに、門扉を閉ざしてゲマインデ仲間を遠ざけた後に、実施された。それ以外、舞踏は、ローマ人にとって礼節に悖るものと見られた。音楽も同様で、ローマではまったく不毛だった。さらに、スパルタの練兵場で生まれた、体操場における裸体の競技も、ローマでは同様、礼節に反すると見られた。元老院は、ディオニュソスの陶醉祭儀を禁じた。

ところで、世界を支配したローマの軍事的官職貴族が、あらゆる種類の法悦を拒否し、個々の救済技法への関与をことごとく禁圧したのは——儒教の官僚制がいかなる救済技法をも厳しく敵視したのと同様の対応であったが——、徹底して政治的实践に志向し、厳格に即物的な合理主義が生まれてくる源泉のひとつであった。この合理主義は、西洋でキリスト教のゲマインデが発展するさい、与件としてすでに存立していたが、ローマ的な土壌のうえでおおよそ発展が可能ないかなる宗教性にたいしても、確定的な性格特徴を刻印したものである。殊にローマのゲマインデは、当の合理主義を、徹頭徹尾、意識的かつ首尾一貫して継受した。カリスマ的預言に始まり、教会音楽の最大限にもおよぶ改革にいたるまで、ローマのゲマインデは、いかなる非合理的要素をも、みずから率先してその宗教性または教会文化のなかに持ち込むことはなかった。そこでは、神学的思想家の輩出ばかりでなく、文献から受ける印象では、あらゆる種類の「霊」に発現にかけても、ヘレニズム的東方やたとえばコリントのゲマインデと比べて、はるかに貧弱であった。それにもかかわらず、というよりもまさにそれゆえ、ローマのゲマインデの実践的に醒めた合理主義は、教会に引き継がれた、ローマ文化のもっとも

---

<sup>241</sup> 解説。

重要な遺産であり、信仰の教理的また倫理的体系化のさいに、周知のとおりほとんどいたるところで決定的な影響を与えたのである。

西洋における救済技法の発展は、その後もこの基本線に沿っていた。古いベネディクト会規約<sup>242</sup>における禁欲への要求も、クリューニュー改革<sup>243</sup>におけるそれも、インドの規準はもとより、古代東方の規準から見ても、きわめて控え目で、高貴な社会層出身の新参者に照準を合わせていた。しかし他方、まさに西洋では、その本質的特徴を示す標識として、**労働**が、衛生的な [心身を損なうことのない] 禁欲の手段として現れ、やがてそれは、このうえなく合理的な簡素さをそれ自体として方法的に育成する、シトー教団の規約において、意義を高めた。それに比して、托鉢修道士団は、インドの托鉢修行僧団とは対照的に、その発生後まもなく、教会の [教権制的・官僚制的] 位階組織への奉仕を強いられ、体系的な慈善運動・説教・異端審問といった合理的目的に仕えることとなる。西洋ではこの体系的慈善が、[即人的憐憫・慈悲心の臨機的発動・発露ではなく] 即物的「経営」に発展をとげた。最期にはイエズス会が、古い禁欲の非衛生的 [健康保持に有害な] 要素を完全に払拭し、教会の目的に適う合理的規律の形態を、最高度に完成させた。ところで、こうした発展は、これはこれで、明らかに、つぎの事情と関連がある。

5. すなわち、西洋では教会が、頂点に君主を戴き、信徒の敬虔を中央から統制する、統一ある合理的組織をなした。ということはつまり、現世超越的な人格神と

---

<sup>242</sup> 解説。

<sup>243</sup> 解説。

ならんで、強大な権力と、積極的に生活を規制する力能とをそなえた、現世内の支配者がいた、ということである。東アジアの諸宗教には、ひとつには歴史的な理由から、いまひとつには宗教性そのものの性格から、この事情がなかった。ラマ教は厳格に組織されてはいるが、後段で述べるとおり、その厳格さは、官僚制組織の厳格さではない。アジアにおける聖職組織の首長、たとえば道教の世襲教父や、中国ならびにインドにおけるゼクテの世襲教父は、つねに、片や密儀師、片や人間崇拜の対象となり、あるいはまた、ダライ・ラマやタッシ・ラマのような、魔術的性格をそなえた純然たる修行僧団の首長となっている。修行僧団の世俗外的禁欲が、能動的に合理的な生き方の技法へと次第に体系化されたのは、修行僧団が、合理的な官職官僚制の規律には服さない【教会職員の指揮命令系統には編入されない、特別の】部隊をなした西洋においてのみである。しかしまた、その西洋においてのみ、合理的禁欲が、禁欲的プロテスタンティズムにおいて、世俗生活のただなかに移植されることにもなった。

イスラムの現世内的な托鉢修道団が育成した救済技法は、それ自体の内部にさまざまな変種を含むとはいえ、究極的にはやはり、スーフィー教徒のインド-ペルシャ的な、直接に狂騒道的か・あるいは聖霊主義的か・瞑想的か・いずれにせよ本質上ここで用いられる語義において禁欲的ではなく、神秘的な救済追求に志向していた。この托鉢修道団の狂騒道には、ボスニアにいたるまで通例、インド人が、参加して指導にあたっている。托鉢修道僧の禁欲は、禁欲的プロテスタントたちの倫理とは異なり、宗教的な「職業倫理」ではない。それというのも、宗教的な務めと、世俗的な職業における諸要求とが、しばしばまったく関連がないか、あるいはせいぜい、外面的な救済技法としての関連しかもたないからである。もとより、そうした救済技法が、職業生活に間接に影響をおよぼすことはあ

る。単純な意味で敬虔な托鉢修道僧は、それ以外の諸条件が同等であれば、手工業者として無信仰の徒よりも信頼がおける。この点は、たとえば敬虔なパーシー教徒<sup>244</sup>が、嘘についてはならないという厳格な戒律を守るために、商人として繁盛するのと、まったく同様である。

しかし、世俗内的な職業倫理と、宗教的な救済の確かさとの、打ち砕かれな  
い、原理的かつ体系的な統一は、全世界で、唯一禁欲的プロテスタンティズムの  
職業倫理によって達成された。現世は、まさしくここでのみ、被造物として神に  
見放された永劫の罪性を帯びたままで、端的に超世界的な神の意思にしたがう合  
理的行為により、義務を果たすべき対象とされ、唯一、宗教上意義のあるもの  
となる。行為が、現世に捧げられるのではない目的によって制御される、合理的で  
醒めた性格をそなえ、そうした目的が成果として達成されることが、当の行為に  
たいする神の祝福の徴表である。西洋の現世内禁欲が信徒に要求するものは、世  
界中の他のすべての宗教性とは異なって、「純潔」ではなく、あらゆる性的「快  
楽」の排除であり、清貧ではなく、富を不労所得源として享有し、封建制的な虚  
飾<sup>245</sup>に支出して、生活を心置きなく楽しもうとする、あらゆる誘惑の排除であ  
り、修道院における行為の減殺ではなく、自分の生き方を醒めて合理的に制御  
し、現世の美や芸術、自分の気分や感情へのいっさいの耽溺を忌避することであ  
る。唯一の目標は、生き方の規律化と方法的制御であり、典型的な代表者は「職

---

<sup>244</sup> イスラムに追われて、イランからインドに移住したゾロアスター教徒。

<sup>245</sup> 封建制文化、解説。

業人」であり、特有の結果は、社会的諸関係の合理的な即物化<sup>246</sup>とゲゼルシャフト形成<sup>247</sup>である。――

Ⅱ. 救済はまた、追求者自身の業ではなく、神の恵みを受けた英雄か、あるいは化身した神自身か、どちらかの業績によって、もたらされる場合もある。その場合には、追求者自身の業は、救済という目的にたいしてまったく不十分と見なされ、英雄または神自身の業績が、「なされた業から *ex opera operato*」の恩恵として、その信奉者たちに役立てられる。すなわち、直截に魔術的な恩恵効果として与えられるか、あるいは、人間ないし神的な救世主の業績によって獲得される恩恵の余剰のなかから、一部が分与されるか、どちらかである。

この種の救済には、救済神話の発展、とりわけ、闘う神や苦悩する神、あるいは人間になったり、地上に降臨したり、死者の国に下ったりする神、にかんする神話の発展が、役立てられる。救済神話という基礎のうえで、他の自然力、とくに暗黒や寒冷と闘い、勝利して春をもたらす自然神とくに太陽神に代わって、ひとりの救助者が登場する。そして、この救助者が、[以下のとおり、さまざまに解釈される] 困窮の状態から、人間を救い出し、善なる神の恩恵と愛に包まれる安全な状態へと導いてくれる。困窮の状態とは、悪霊の支配であったり（キリストの場合）、占星術的に決定された運命への隷属であったり（グノーシス派の七人の支配者）、あるいは、低位の創造神（デーミウールゴスやヤハウエ）によって本性上墮

---

<sup>246</sup> 解説。

<sup>247</sup> 解説。

落した世界で、隠れた慈悲深い神の委託によってそこから救出されるのであったり（同じくグノーシス）、現世の冷酷な非情さや業誇りであったり（イエス）、充足しえない律法の要求による拘束を察知して初めて発生する罪の意識であったり（パウロ、いくぶんニュアンスは異なるが、アウグスティヌス、ルター）、自分の罪性による底知れない墮落であったりする（アウグスティヌス）。救世主は、救出のため、達成されるべき救済の性格に応じて、竜や悪霊と闘い、事情によっては、ただちには太刀打ちできない（救世主はしばしば、罪を知らない子どもである）ので、当初には人目に隠れて育ち、あるいは、いったん敵に殺されて死者の国に落ち、蘇って初めて勝利を遂げる。

そこからは、つぎの観念が発展する場合もある。すなわち、救世主の死は、人間の罪ゆえに悪魔が獲得した、人間の魂にたいする悪魔の請求権を、買い戻して帳消しにするための代償である、という観念である（古キリスト教）。あるいは逆に、救世主の死が、神の怒りを宥める手段と考えられる場合もある。そこでは救世主が、キリスト、ムハンマド、その他の預言者や救世主と同じように、人間のために取りなしをする。あるいは、救世主が、旧い魔術的諸宗教の救い主たちと同様、火や技術的技法や筆記術にかんする禁断の知識を人間にもたらず場合もある。こうした知識がそれはそれとして、現世内あるいは天国への途上において悪霊に打ち勝つ手段とみなされるのである（グノーシス）。あるいは最後に、救世主の決定的な業績が、具体的な闘いや苦悩ではなく、あらゆる事象の究極の形而上学的根拠に求められる場合もある。すなわち、神が人間になることが、もっぱらそれ自体として（ギリシャにおける救済論的思弁が、アタナシウスにおいて到達した結論であるが）、あらゆる被造物と神との断絶を埋める唯一の手段と見なされるのである。神が人間となることは、人間たちに、本質的に神に関与する可能

性を与えた。すでにイレネウスにおいても「人間をして神々ならしめる」と語られている<sup>248</sup>。また、神は人間となることによって人間性の本質（プラトーンのイデア）をみずから引き受けた、というアタナシウス以後の哲学的定式化において、「ホモウーシオス [同質的]」という語が用いられる場合、その形而上学的意義 [神との本質的一致] を表している。

あるいは、神は、人間になる一回きりの行為では満足せず、アジア的思考にはほぼ一貫して堅持されている世界の永遠性という帰結と一致して、中間的な諸領域に化身するか、あるいは、継続して絶えず新たに化身する。そのようにして、大乘仏教で菩薩という理念が生まれた（ただし個々の萌芽は、すでに仏陀自身の折々の言表にも孕まれており、そこでは、かれの教説が地上ではある限定された期間しかつづかない、という信念が強調される）。大乘仏教では、ときとして菩薩が、仏陀以上に高い理想として掲げられる。それというのも、菩薩は、ただ範例としての意義しかもたない自分自身の入涅槃は断念して、あまねく衆生済度に役立とうとする。ここでもやはり、救済者は、みずからを「犠牲にする」わけである。

ところで、イエス礼拝は、この救世主が肉体をそなえた人間であり、死者たちのなかから蘇るのを使徒たちが即人的に見た人間であった、という点で、当時すでに、これと競合する他の救済礼拝の救済者たちに比べて、優位に立っていた。同様にダライ・ラマは、継続的に肉体をそなえて生きている神の化身であり、ただ、あらゆる化身救済教説が論理的に到達する帰結の一項にほかならない。とはいえ、神的な恩恵分与者が神の化身として生きている場合にも、信徒の大衆がか

---

<sup>248</sup> 解説。

れの恩恵付与に即人的にも与るためには、それと挙示できる手段が必要とされよう。恩恵分与者がもはや地上には常時滞在していない、という場合には、ますますもってしかりであろう。そして、その手段がどのようなものであるかが、その宗教性の性格にとって決定的に重要である。ところが、当の手段がこれまた、互いにきわめて多種多様である。

まず、この点にかんして、つぎのような本質上魔術的な観念がある。すなわち、ある神的な実体とか、強力な聖霊が化身した神聖なトーテム動物とか、魔術によって神の身体に変じた聖餅とかを、そのまま食して享受することにより、当の神々の威力をわがものとすることができる、という観念、あるいは、なんらかの密儀によって神の本質を直接分有し、あるいはそうすることによって悪しき諸力にたいする抵抗力を身につけることができる、という観念（「秘蹟恩恵」）である。その場合、恩恵財の獲得は、魔術的ないし儀礼主義的な方向をとることもあろうが、いずれにせよ、救世主あるいは化身して生きている神にならぶ、人間の祭司または密儀師が必要となる。この場合、人間と救世主との間をとりもつそうした仲介者にも、それはそれで、カリスマ的な恩恵授与の即人的所持と確証が必要とされるかどうか、したがって、そうしたカリスマを分有していない仲介者、たとえば死罪を犯している祭司は、恩恵を与え、秘蹟を有効に分与することができない、ということになるかどうか、によっても、恩恵分与の性格が、著しく規定されることになろう。たとえば、モンターヌス派とドナティスト派の預言や、およそ預言者的-カリスマ的な教会支配組織を基盤とする、古代のすべての信仰ゲマインシャフトの預言は、この点にかんして厳格な帰結（カリスマ的恩恵分与）を引き出した。すなわち、ただたんに外面的に信任され、アンシュタルトの「官職」に就いている司教ではなく、預言その他によって聖霊が宿っていると確

認され、信任された者だけが、有効に恩恵を分与できる、少なくとも、恩恵希求者が死罪を犯している場合には、そうでなければならない、という帰結である。

ところで、仲介者に即人的なカリスマ資質は要求しないとなると、いまひとつ別の見地への移行がなされることになろう。すなわち、神ないし預言によって創立された施設として信任されるゲマインシャフト自体が、ひとつのアンシュタルトとして、継続的に恩恵を分与することにより、救済が達成される、という見地（アンシュタルト恩恵）である。このアンシュタルトが〔恩恵分与の〕作用を発揮し、機能を維持することができるのは、それがそれとして再度、直接に、純然たる魔術としての秘蹟をおこなうことによつてか、あるいは、アンシュタルトの職員ないし帰依者が余剰の寄与によつて余剰の恩恵を蓄え、これを処置する権能がアンシュタルトに委託されることによつて〔間接に〕か、どちらかである。とはいえ、いずれにせよ、その見地が徹底した帰結にいたる場合には、つねにつきの三つの原則が立てられる。すなわち、1. 「教会の外には救いはない *extra ecclesiam nulla salus*」、つまり恩恵アンシュタルトに帰属することによつてのみ、人は恩恵を受けることができる、という原則。2. 恩恵分与の有効性を決定するのは、祭司の即人的なカリスマ的資質ではなく、アンシュタルトの秩序に即して与えられた職〔員としての地〕位である、という原則。3. 救済希求者個人の即人的な宗教的資質は、恩恵分与の権能をそなえた職位の権力に比べて、ものの数ではない、という原則、である。

そのようにして、救済が、宗教上の達人にのみ接近が可能な特殊な賜物ではなく、万人に獲得が可能な普遍的な財となる。むしろ、宗教的達人は、自分の救済の機会と真正な宗教性を失う危険に、ともすれば容易に陥る。いずれにせよ、達人が、最終的にアンシュタルト恩恵に頼るよりも、自分個人の独自の道を行つて

神に到達しようと希求するかぎり、殊にそうである。神が要求するところをどの程度実行すればよいかについて、分与されるアンシュタルト恩恵で補えば救済にとって十分というのであるから、そうすることは原理上、すべての人間に可能ではなくである。したがってこの場合、救済希求者自身に要求される倫理的寄与は、もっぱら平均的な資質に即して、それゆえかなり低い水準に設定されることにもなる。それ以上を達成しようとする者、したがって達人は、そうすることで、自分自身の救済以外に、アンシュタルトの蓄えを増やす業績を達成できる。アンシュタルトは、自分の業績だけでは足りずに補充を必要とする者に、アンシュタルトの蓄えのなかから、その分、恩恵を分与する、というわけである。これが、カトリック教会に特有の立場であり、この立場が、実践においては魔術的解釈と救済倫理的解釈との間で動揺を繰り返しながらも、この教会を恩恵アンシュタルトとして性格づけ、最終的にはグレゴリウス大教皇以降、何世紀にもわたる発展のうちに確立されたものである。

ところで、カリスマ的恩恵分与とアンシュタルト的恩恵分与とが、生き方にどのような影響を与えるかは、どんな前提条件のもとで恩恵の仲介が保証されるか、にかかっている。この事情は、儀礼主義の場合と似ており、秘蹟恩恵とアンシュタルト恩恵とは、なんといっても儀礼主義との密接な選択的親和関係を示すものである。さらにはまた、事情によっては重要な一点にかけて、およそいかなる種類であれ、ある人物による本来の恩恵分与は、当の人物がカリスマ的に正当化されるか、職位によって正当化されるかにかかわりなく、倫理的宗教性にたいして、ある特性を付加し、いずれも等しく〔救済希求者への〕倫理的諸要求を弱める方向に作用する。すなわち、恩恵分与は、救済希求者にとってはつねに、ある内面的な**免責**を意味する。つまり、かれが罪に耐え抜く重荷を軽減し、他の事情が

等しければ、倫理的に合理化された生活方法を自力で身につける必要を、それだけ減免する。それというのも、罪を犯しつつある者が、そのつど宗教上の臨機的行為をおこなえば、どんな罪からも赦免される、と知ることになるからである。とりわけ、およそどんな罪も、個別の行為に止まり、これには償いなし贖いとして、別のやはり個別の行為を対置すればよいことになろう。人格総体の恒常的実践慣行が、禁欲か瞑想か、あるいはつねに醒めた自己制御と確証によって、絶えず改めて確立されなければならない、というのではなく、具体的な個々の所業が、そのかぎりで評価される。それゆえ、恩恵の確かさそれ自体を自力で闘い取る必要はなくなり、この〔恩恵の確かさという〕倫理的にきわめて有効に作用するカテゴリー全体が、およそ意義を減殺されて、背景に退くのである。

さて、ある恩恵分与者（聴罪師、司牧者）が〔恩恵希求者の〕生き方をつねに監督し統御するという制度は、事情次第ではきわめて強力な作用を発揮することもあった。しかし、それによって恩恵がまさに絶えず新たに分与されるという事情から、きわめてしばしば、そうした効果をはるかに上回る減殺効果が生じた。とりわけ、罪の赦免と結びついた告解の制度は、実践的作用においては二重の相貌を呈し、運用次第で機能を異にする。とくにロシア教会でおこなわれた、まったく一般的で、罪をほとんど特定しない告白——それはしばしば、罪を犯したことを集団として認め、告白するという形をとった——は、生き方に持続的な影響をあたえる手段とはならない。また、古ルター派の告解実践も、疑いなくほとんど効果をもたなかった。インドの聖典に見られる罪と懺悔の目録は、儀礼上の罪と倫理上の罪とを区別せず、それらの清算を、ほとんどつねに純然たる儀礼的恭順（あるいは、バラモンの身分的利害にとって好都合な恭順）と結びつけている。したがってそこでは、日常生活における生き方が、もっぱら伝統主義的な意味で

影響を受けたにすぎない。ヒンドゥー教 [の諸ゼクテ] におけるグルの秘蹟恩恵は、なにかそうした作用をもったとしても、その持続性は、なおいっそう弱めるものであった。

西洋のカトリック教会は、西ヨーロッパ世界のキリスト教化を、他に類例を見ない勢いで貫徹したが、それも、ローマの法技術とゲルマンの贖罪金思想とを結びつけて、全世界に未曾有の、独特の告解と懺悔の制度を発展させることによってであった。とはいえ、そうした制度が、合理的な生活方法論を発展させる方向でじっさいに発揮した効果には、免罪の実施にあたってその条件を緩める [免罪符販売のような] 脅威がかりに避けられたとしも、やはり [それ自体としての] 限界があったであろう。それにもかかわらず、たとえば敬虔なカトリック教徒の間で、二児制が建前にとどまらずじっさいにも遵守されている事例のように、告解の影響は、今日もなお時として「統計の数値によって」捉えられるほどである。ただし、フランスでは、この点にかけても、教会の力の限界が、明らかに示されている。

ところで、一方ではユダヤ教、他方では禁欲的プロテスタンティズムが、なんらかの人間によってなされる、いかなる聴罪も恩恵分与も、また、およそいかなる魔術的な秘蹟恩恵も、知らないということは、歴史上、倫理的に合理的な生活形成を発展される方向において、おそろしく強烈な圧力をおよぼした。ユダヤ教と禁欲的プロテスタンティズムというふたつの宗教性は、その他の点では互いに顕著に異なっているとしても、この圧力は、両者共通に認められる。そこには、告解制度やアンシュタルト恩恵が提供したような、免責の可能性がない。たとえ

ばメソヂスト派の十二人会議<sup>249</sup>における罪の告白のみが、その種の作用を果たす告解ではあったが、著しく変則的な意味と、変則的な作用において、そうであったにすぎない。とはいえ、救世軍の半ば狂騒道的な懺悔実践<sup>250</sup>は、まさにそこから発展を遂げることができた。

最後に、とりわけアンシュタルト恩恵は、事柄の本性からして、権威にたいする恭順と服従を、基本的な徳目として、また、救済への決定的条件として、育成して止まない傾向をもそなえている。そのさい、服従とは、アンシュタルトそのものであれ、カリスマ的恩恵授与者であれ、あるいはたとえば、ときとして無制限な権威を揮うインドのグルであれ、[個々人の外部にある]権威への服従である。この場合には、生き方が、内部から、つまり個々人がみずから到達した中心から、体系化されるということがない。それはむしろ、個々人の外部にある中心から、養分を与えられ、培われる。この中心は、生き方の内容自体にたいしては、倫理的な体系化を強いるような作用を発揮することができない。その作用は、むしろ逆でしかない。

もとよりそれは、もっぱら心意倫理とは別の作用をとめない、神聖な個々の具体的戒命の柔軟性を高めることによって、外的な諸条件の変更にたいする適応を実践上容易にする。たとえばカトリック教会では、利子取得禁止の戒命が、聖書と教皇教令集によって永遠の妥当性を与えられていたにもかかわらず、十九世紀には事実上無力化された。当の戒命を公然と廃止する形ではなく（それは不可能

---

<sup>249</sup> 解説。

<sup>250</sup> 解説。

である)、聖務官庁が聴罪師に内密の指令を通達し、今後は告解席で、利子取得禁止令への違反は問わず、赦免を与えるように、ただしその前提として、教皇がいつか、古来の原則に立ち帰るときには、告解者がその決定に服従するであろう、と確信できる場合にかぎる、と指示することによってであった。フランスではときおり、聖職者層が、二兎制にかんして、同じような取り扱いをするように、と煽動した。要するに、宗教上の究極価値が、具体的な内容のある倫理的義務でもなければ、倫理上の達人たる資格をみずから方法的に獲得することでもなく、アンシュタルトへの純然たる恭順そのものに置かれ、そうした恭順がそれ自体として功德とされるのである。アンシュタルト恩恵が徹底して貫徹される場合には、こういう恭順を固守する形式上の謙虚さが、生き方を繋ぎ止めてまとめる唯一の原則である。そして、この原則は、その作用にかけては、敬虔な者がある独特の「砕かれた状態」に導く点で、神秘主義とも親和性もそなえている。「カトリック教徒の自由とは、教皇にしたがうことが許されていること、これである」というマリクロットの命題<sup>251</sup>は、この点にかけて、普遍妥当性をそなえている。

つぎに、救済が**信仰**と結びつけられる場合もある。信仰というこの概念が、実践的諸規範への服従と同一視されてしまうのでないかぎり、信仰はつねに、なんらかの形而上学的事実をなんらかの仕方で真なりと認めること、したがって、なにほどこ「教義」が発展していることを前提としており、この「教義」を受け入れることが、[当の宗教ゲマインシャフトへの] 所属の本質的メルクマールとみなされる。しかしながら、われわれがすでに見たとおり<sup>252</sup>、教義がどの程度発展して

---

<sup>251</sup> 解説。

<sup>252</sup> 該当箇所引用のうえ、解説。

いるか、その度合いは、個々の宗教の内部でも、きわめてさまざまである。とはいえ、なにほどこか「教説」が展開されていることが、預言および祭司の宗教性を、純然たる魔術から区別するメルクマールであった。

もとより、すでにかなる魔術も、呪術師の魔術力にたいする信仰を必要とする。まずは、呪術師自身が、自己自身と自己の能力を信ずることが必要である。これは、初期キリスト教も含む、あらゆる宗教性に当てはまる。イエスが諭しているには<sup>253</sup>、弟子たちは、自分の力を疑っていたから、悪霊に憑かれた者を癒すことができなかつたのである。それに反して、奇蹟を演ずる自分の能力を完全に信じている者は、その信仰が山をも動かすことができる。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。イエスは、かれの故郷では、また、ときとして他の町々でも、奇蹟を演ずることができず、「かれらの不信仰に驚いている」<sup>254</sup>。かれが繰り返し説いて止まないように、かれが悪霊に憑かれた者や不具者を癒すことができたのは、かれらがイエスとその能力を信じたからである。ところで、この点はいまや、一方では倫理的な側面において醇化される。姦淫を犯した女は、罪を赦すイエスの力を信ずることによって、かれはかの女の罪を赦すことができるのである。

しかし他方、信仰は、それ自体が知的熟考の所産である教理を、知的に理解して真と見なす、という方向にも発展する。ここでは当面、この側面が問題である。儒教は、教義というものをまったく知らないが、まさにそれゆえ救済倫理ではない。古イスラムと古ユダヤ教は、本来の教義はなにひとつ要求せず、ただ、

---

<sup>253</sup> 出典、解説

<sup>254</sup> 出典・解説。

原生的な宗教がいずこにおいてもそうであったように、いまや「唯一」と見なされる自分たちの神の力（したがってその実在）への信仰と、その神の預言者の使命にたいする信仰とを要求するにすぎない。ただしそれらは聖典宗教であるから、なんといっても聖書の類は、神の霊に感じて書かれた、イスラムではさらに神自身によって創造された、とさえ見られ、したがってその内容も、真と見なされなければならない。しかし、律法や預言書やコーランが含むのは、宇宙生成論や神話や歴史物語を別とすれば、大部分は実践的な戒命であり、それ自体としては、特別に知的な洞察を要求するものではない。信仰をたんに神聖な知とみなしているのは、もっぱら非預言的な諸宗教である。それらにあっては、祭司層がなお、呪術師と同じく、神話的また宇宙生成論的な知識の番人であり、聖歌手としては同時に、英雄伝説の番人でもある。ヴェーダおよび儒教の倫理は、学派別に伝承される文人的教養を、倫理上の完全資格とも結びつけているが、その教養は大部分、たんに覚え込まれた知識の域を越えない。ところが、知的な「理解」が要求されると、そこにはすでに、哲学的あるいはグノーシス的な救済形式への移行が窺われる。しかし、そうになると、知的に完全な資格をそなえた者と一般大衆との間に、乗り越えがたい断絶が生ずる。とはいえ、それをもって、独特の意味における公式の「教義学」が成立するわけではない。ただ哲学者間に、ヒンドゥー教における正統ヴェーダーンタ派と異端サーンキヤ派のように、正統性の度合いが相対的に異なる、見解の相違が、生まれるにすぎない。

それにたいして、キリスト教の教会は、知性主義の浸潤を被り、これとの対決がそれだけ熾烈となるにつれて、合理的で拘束力をそなえた公式の教義、すなわちひとつの神学者信仰を、他には類例を見ないほどに発展させた。そうになると、誰もがその教義を、知り、理解し、信ぜよ、といっても、そういう要求をじっさ

いに貫徹することは不可能である。たとえば、「ローマ人への手紙」の複雑な内容ひとつをとってみても、それが（圧倒的に）小市民によって構成されている一ゲマインデに、現実にも知的に十分「わがものとして獲得」されていたとは、——おそらくはそうであったにちがいないが——今日のわれわれには、想像することさえ困難である。ともあれそこではなお、救済論上の諸観念が、現実には生きてはたらいっている。それらが、救済の諸条件を穿鑿することに慣れ、しかもそのさい、ユダヤ的あるいはギリシャ的な決疑論になにほどこか通じている、都市の改宗者層の内部に、普及していたのである。他方また、十六、七世紀にも、広汎な小市民層は、ドルトレヒトやウェストミンスターの教会会議<sup>255</sup>で定められた教義や、宗教改革に荷担した諸教会の複雑な和協信条<sup>256</sup>の多くを、知的に「わがものとして獲得」していた。

しかし、通常の諸関係のもとでは、ゲマインデ宗教の内部でそうした要求を貫徹しようとしても、実行不可能であり、無理にも貫徹しようとする、つぎのような帰結を免れない。すなわち、哲学的な知者（霊知家）には属さないすべての信徒（「唯物家」および神秘的な開悟にはいたらない「心霊家」）が、救済から排除されるか、あるいは、そうではなくとも、知識人でない敬虔者（信心家）が、現にグノーシス派やインドの知識人諸宗教に生じたように、一段格下げされた浄福に制限される、という帰結である。はたせるかな、古キリスト教では、最初の一世紀間をとおして、より高い、あるいは唯一の救済を保証する資質は、神学的「グノーシス」か、それとも飾るところのない信仰、すなわち「ピスティス」か、という論争が、公然あるいは隠然と闘わされている。イスラムでは、あ

---

<sup>255</sup> 解説。

<sup>256</sup> 解説。

りきたりの意味では「信心深い」が、教義上の訓育は受けていない民は、本来の意味の信徒ゲマインシャフトには属さない、とする理論が、ムータジラ派<sup>257</sup>によって代表されていた。そして、いたるところで、神学的知性主義、すなわち宗教的認識の知的達人と、非知性人の敬虔、とりわけ禁欲および瞑想の達人宗教性との間のさまざまな関係が、当の宗教性の特質に、それぞれ規定的な刻印を押し込んだ。禁欲と瞑想、どちらの達人宗教性にとっても、「死せる知」は等しく救済への資格を与えない、と見られざるをえなかったのである。

すでに福音書そのものにおいて、イエスの告知の比喩形式は、意図的な秘義として示されている。ある種の知性貴族主義に陥って、この【秘教という】帰結が引き出されてはならないとすれば、その場合の信仰とは、ある神学的教義体系を真に理解し、それを真と認めることとは別の「なにごとか」でなければならない。事実、すべての預言者的宗教において、信仰とは当初からそういうものであったか、あるいは、当の宗教が教団宗教となって、教義学が形成されるときに、そういうものとなるか、どちらかであった。教義を受け入れることは、禁欲の達人か、あるいは——とりわけまた——神秘主義の達人の目を見た場合は別として、いかなる場合にもけっして、取るに足りないことではない。しかし、個人として即人的に、教義を承認し表明することは、キリスト教では「顕示的信仰 *fides explicita*」という特別の用語を当てられる事項であって、通例、他の教義に比して絶対に本質的とみなされる特定の「信仰箇条」にかぎって、要求されるにすぎない。それ以外の教義については、まったく異なる扱いがなされる。この点で、プ

---

<sup>257</sup> 解説。

ロテスタンティズムが「信仰によって義と認められる（信仰による義認）」という基本的見地のもとで課した要求には、格別に高度なものがあり、しかも、聖書を神の法の編纂と見なした禁欲的プロテスタンティズムにおいては（そのみが、というわけではないが）とりわけそうであった。ユダヤ人の方式に倣って普通科の初等教育をおこなう国民学校の設立と、とくにゼクテの後継者にたいする集中的訓育は、大部分、この宗教的要請によって普及したものである。たとえばオランダ人や、アングロサクソンの敬虔派やメソヂスト派の（イギリスにおけるそれ以外の国民学校の実態とは対照的な）「聖書堅持」のスタンスは、十九世紀の中葉にもなお、旅行者を驚かせるほどであった。そこでは、聖書の教義的一義性にたいする確信が、信仰内容を自分で知りたいという要求を広汎にわたって貫徹する基盤をなしていたのである。

それにたいして、教義をふんだんにそなえた教会では、大量の教義を前にして、平信徒には「黙示的信仰 *fides implicita*」を要求できるだけであった。「黙示的信仰」とはすなわち、個々の場合に規準を与えてくれる信仰上の権威当局に、自分のすべての確信をしたがわせる一般的な心構えの謂いである。カトリック教会が、これを大規模に実施したし、現に大規模に実施している。ところで、黙示的信仰は、事実上もはや、教義を個人として即人的に真と認めることではなく、ある預言者ないしアンシュタルトとして秩序づけられた権威当局への信頼と献身を表明することである。そうなると、宗教的信仰は、知性主義的な性格を失う。あれこれの知識をたんに真なりと認めることは、とりわけアウグスティヌスが強調したとおり、「心意倫理」としてはせいぜい、信仰の最低段階をなすにすぎない。信仰も心意そのものの性質となりきらなければならない、とされる。ある特別の神にたいする個人的帰依は、「知識」以上のものであり、まさにそれゆ

え「信仰」と呼ばれる。旧約聖書でも、新約聖書でも、そうである。アブラハムにとって「義とされる」「信仰」とは、あれこれの教義を知的に真と認めることではなく、神の**約束**にたいする信頼である。イエスとパウロにおいて、信仰の核心的な意味は、まさにそこにある。たんなる知や教義的知識は、はるかかなたに後退する。

アンシュタルトとして組織された教会では、顕示的信仰の要求は通例、少なくとも実践においては、教義にかんする特別の訓練を受けた祭司・説教師・および神学者に限定される。体系的な神学をそなえるにいたった宗教性ではいずれも、そのただなかに、**教義上の教養と知識**をそなえた者たちの、一種の貴族制が発生する。そして、その貴族層がやがて、自分たちこそ当の宗教性の本来の担い手である、という要求を掲げるようになる。ただし、その度合いと成果はまちまちである。平信徒は、今日なお一般に、司牧者たる者は、普通人以上にものごとを理解し、信じていることを、示すことができるにちがいない、というふうに考え、とくに農民層の間には、この観念が普及している。ところが、これはじつは、「教養」の有無によって「身分的」資格が決められ〔て社会的な名誉と威信に格差が生ず〕る形態のひとつで、国家・軍隊・教会の官僚制ばかりか、いかなる私経営の官僚制にも、現れる現象である。

それに比べていっそう原生的な考え方は、信仰とは、神の自由な決意にもとづく摂理に、非日常的なまでに**信頼を置ける**、独特のカリスマであるという、新約聖書にも現れている、上述の観念である。そこからして、霊的司牧者や信仰上の英雄も、当然そうしたカリスマをそなえているはずである、と見られるわけである。普通人の能力を越えて神の助力に信頼を置くこのカリスマによって、ゲマインデの監理を委ねられた幹部は、信仰上の達人として、実践上、平信徒がなしう

るのとは別様に行為し、別の事柄を達成できる、ということになる。ここでは、信仰が、魔術的能力に代わって、一種の代替機能を果たすわけである。

ある宗教性が、無制限の神信頼という、この独特の意味で反合理的な、内面的スタンスをとるようになると、それはしばしば、悟性的な実践的考量にたいする無宇宙論的な無関心に通じ、きわめてしばしば、神意に適うと感得された自分の行為の結果を、原則としてもっぱら神に帰する【自分では、行為者としての責任を負わない】、神の摂理にたいする、ある種の無条件の信頼に到達する。そして、この態度は、いたるところで、キリスト教においてもイスラムにおいても、「知」にたいして、それもまさしく神学的な知にたいして、厳しく対立するようになる。それは、誇り高い信仰上の達人性として現れる場合もあれば、あるいは逆に、そうした誇りを、被造物を神格化する高慢の危険として避ける場合、とりわけ知的な高慢の根絶を要求し、無条件の宗教的献身と神の近くにある謙虚さに到達しようとする、ある種の内面的態度として現れる。この態度は、とくに古キリスト教において、イエスとパウロのもとで、支配的となったが、その後には、ギリシャ哲学との闘争において、さらに西ヨーロッパでは十七世紀、東ヨーロッパでは十八、十九世紀の、神秘的・聖霊主義的なゼクテの神学敵視においても、同様に支配的な役割を演じた。

真正な宗教信仰の敬虔性は、およそいかなる種類のものであれ、なんらかの点で直接ないしは間接に、「知性の犠牲」を要求する。あの心意、すなわち「わたしは、不合理なものをではなく、不合理なるがゆえに欲する」という、知性を越える独自の性質をそなえ、むしろ信頼の横溢した信条と絶対的な献身との、あの心意ゆえに、これをこそ優先させて、よろこんで知性を犠牲に供しようとするの

である。現世を超越する神を戴く諸宗派の救済宗教性は、ここでもまた、いたるところでそうであるのと同様、自分の知力では神の超絶性にとりていおよばないという関係を、強調して止まない。したがって、それは、仏教が、彼岸にかんする知を——唯一救済に通じる瞑想には役立たないという理由で——断念するのは、なにかまったく別種の態度である。あるいはまた、あらゆる時代のあらゆる知識層に共通の——たとえば、ヘレニズム時代の碑文や（たとえばシェークスピアのような）ルネッサンスの最高の作品や、ヨーロッパ・中国・インドの哲学・とりわけ近代の知性主義に共通の——、世界の「意味」を知ることへの懐疑的断念とは、なにかまったく異なる態度である。現世超越的な神を戴く救済宗教性は、そうした「意味」探究それ自体にたいして、むしろ厳しく対峙し、対決する。「不合理なもの」への信仰、すなわち、神から信仰というカリスマを与えられているのは、知者ではなく、子どもたちや幼子のような者である、というイエスの語り<sup>258</sup>にすでに表明されている、勝利感に溢れた確信は、知性主義にたいするこの宗教性の深甚な緊張を、窺わせる。

ところが、この宗教性は同時に、知性主義を当の宗教性自体の目的のために繰り返し利用しようと企てる。すなわち、すでに古代に、ギリシャ的な思考形式を採り入れ、次第に深くまで取り込むことによって、やがて中世には、**弁証論**を育成する固有の場として、大学を創設することによって、改めて、またはるかに顕著に、知性主義を促進した。もともと、キリスト教がこの弁証論を確立したのは、対抗勢力としての皇帝権力の発展にローマ法学者が大いに貢献している、という印象のもとに、これに対抗しようとしたからである。いずれにせよ、信仰を旨とする宗教性はつねに、人格をそなえたひとりの神・仲保者・預言者を前提

---

<sup>258</sup> マルコ 10: 14; マタイ 11: 26、参照。

とし、そのために、自己義認と自分自身の知は、どこかで、なんらかの点で、断念される。それゆえ、アジアの諸宗教に、信仰宗教性のこの形態が知られていないのは、けっして偶然ではなく、アジア的宗教性に独自の〔現世超越的人格神の不在から生ずる〕特徴にほかならない。

われわれがすでに見たとおり、「信仰」は、それに独自の方向がいかなるものかに応じて、さまざまな形態をとりうる。原生的ではないが、ヤハウエ宗教と古イスラムをなお支配しているのは、自分の神の巨大な力にたいする戦士の信頼である。ところが、平和化された社会層の、「救済」を求める信仰宗教性には、もとより度合いは著しく異なるとしても、瞑想的神秘主義との一定の親和性が、共通に認められる。それというのも、そこで「救済」として追求される財はつねに、神的なものとの（主としては）「状態的な」関係、つまり神秘的合一にいたる傾向を、少なくともそなえているからである。そのうえ、信仰の実践的な心意の性格が、まさしく体系的に取り出され、整えられるほど、あらゆる神秘主義の場合とまったく同様、直截に無律法主義的な帰結が、それだけ容易に現れる。すでにパウロ書簡が示しているとおおり、また、伝承されているイエスの言葉に含まれている、ある種の矛盾からも読み取れるとおおり、この信頼関係という意味の「信仰」にもとづく独特の「救済」宗教性を、特定の倫理的要求と一義的な関係に置ききることには、多大の困難がある。はたしてパウロは、かれ自身の見方から出てくる明白な帰結と継続的に闘うために、きわめて複雑な演繹に頼らざるを

えなかった。パウロの唱える信仰による救済は、マルキオン主義<sup>259</sup>においていよいよ徹底され、明白に無律法主義の帰結にまで到達した。

普通、信仰による救済は、それに力点が置かれれば置かれるほど、生き方を倫理的に積極的に合理化していく方向には、なかなか作用しない。預言者においては当然、そうした合理化が、たいていは即人的に達成されるのであろうが、日常的宗教の内部では、そうはいかない。事情次第では、信仰による救済が、個別にも原理上も、直截に反合理的な意味に解され、反合理的な方向に作用する。多くの敬虔なルター派平信徒には、保険契約を結ぶことが、神の摂理に懐疑的な不信仰の表明とも見られたが、信仰宗教性にとっては一般に、いかなる合理的な救済技法も・いかなる種類の業による義も・とりわけ禁欲的な業績達成によって普通道徳の水準を凌駕し〔て自己義認に到達し〕ようとするいかなる企ても、人間が自力を誇示して神を冒瀆する高慢と見なされる。信仰宗教性が首尾一貫して発展を遂げると、古イスラムに見られるとおり、およそ現世超越的な禁欲、とりわけ修行僧の禁欲は、拒否されことにならざるをえない。それによって、信仰宗教性は、ルター派のプロテスタンティズムがじっさいにおこなったとおり、現世内における職業労働の宗教的評価を〔相対的に〕高めることにもなる。殊にそれが、神にたいする即人的信仰の関係を唯一重要なことと見て、祭司による懺悔と秘蹟の恩恵を貶価するとき、現世内の職業労働への起動力は、それだけいっそう強められる。ルター派は、当初から原理上この見地に立っていたが、告解制度を完全に廃止して以降の後代の発展においては、それがさらに強められた。とりわけ、シュペーナーやフランケに発し、クェーカー派の他、当事者たちにもほとんど知られていない経路をとおして禁欲の影響を被った、敬虔派の諸形態においては、そ

---

<sup>259</sup> 解説。

うであった。およそドイツ語の「職業」は、ルターの聖書翻訳に由来する。現世内の職業上の徳性を神意に適う生活の唯一の形態と評価することは、ルターにとって当初から本質的なことだったのである。

とはいえ、ルター派においては、「業」が【職業においてなされる「業」も】、カトリックにおける霊魂救済の現実根拠としても、禁欲的プロテスタンティズムにおける再生の認識根拠としても、考慮されなかった。また、およそ神の善意と恩恵の裡に庇護を求める感情状態が、救いを確信する支配的な形態でありつづけたので、現世にたいする態度も、その秩序に「順応する」忍従に止まった。その点で、救いを確信するためには、よき業、あるいは独特の方法的な生き方による確証（敬虔派では「有効な信仰」、イスラムのハワーリジュ派では「アマル」）を要求した、あらゆる形態のプロテスタンティズム、とりわけ禁欲的なゼクテの達人宗教性とは、顕著な対照をなしていた。ルター派には、社会的ないし政治的な革命への態度、あるいはたんなる合理的改革への態度さえも、まったく欠落している。現世のなかで、また現世にたいして、肝要なことは、信仰という救済財を維持することであって、合理的に「[理知をはたらかせて] 現世を倫理的に改造することではない。神の言葉が純粹かつ高らかに告知されさえすれば、キリスト者にとって本質的なことはすべて、おのずから整うのであって、現世の外的秩序をどう形成するか、というような問題は、たとえ教会の秩序であっても、畢竟どうでもよいことである。ところで、信仰が、このように従順で、相対的には現世に無関心な、ただ禁欲に比べれば「現世に胸襟を開いた」感情的性格を取得したのは、もとより発展の結果であり、漸くにして達成された所産にほかならない。信仰宗教性が、それに固有の特性から、信徒の生き方に、反伝統主義的で合理的な特徴を生み出すことは、容易ではない。信仰宗教性それ自体のなかからは、現世

を合理的に制御し、合理的に改造する方向への、いかなる起動力も生まれないからである。

戦士宗教として、古イスラムと、比較的古いヤハウエ信仰にも知られている形態の「信仰」は、神または預言者にひたすら随順する忠誠という特徴を帯びているが、これは、擬人化された神々にたいするすべての関係に、原生的にそなわっている特徴である。神は、そうした忠実な随順に報償を与え、不従順は罰する。神にたいするこの即人的関係が、また別の性質を取得するのは、平和化されたゲマインデと、市民層からなる教団専属の信奉者が、救済宗教性の担い手となる場合である。そうやって初めて、救済にいたる手段としての信仰が、その感情性格を取得し、神ないし救世主への愛という特徴を帯びる。この特徴は、すでに捕囚期および捕囚後のユダヤ教の宗教性に現れ、初期キリスト教とりわけイエスとヨハネのもとでは、強化されている。そこでは神が、慈悲深い雇い主、あるいは家父として、姿を現している。

さて、（たいていはセム族からなる）砂漠民の神々は人間を「創る」が、ギリシャの神々は人間を「産む」という理由で、神を父とするイエスの告知に、非セム系宗教の混入を認めようとするのは、いかにも乱暴であろう。それというのも、キリスト教の神は、人間を産もうとはけっして考えなかったし（「産まれたのであって、創造されたのではない」<sup>260</sup>というのは、まさしく、三位一体論的に神格化されたキリストを、人間との対照において特徴づける述語である）、人間を超人間的な愛をもって包むとしても、断じて柔和な近代風のパパではなく、む

---

260

しろ、すでにユダヤの神がそうであったのと同じく、すぐれて好意的ではあっても、ときして怒り、厳格に振る舞いもする、王者のような家父長である。とはいえ、もとより、信仰宗教性の気分的要素が、(神の道具という禁欲的観念に代わる) 神の子という意識によって、いっそう高められることはあり、そうになると、生き方の統一はなおのこと、倫理的な確証の意識ではなく、感情的な気分内容と神信頼に求められ、生き方の実践上合理的な性格は、さらに弱められる。ドイツにおけるルター派の典型的な説教には、敬虔主義の復興以来、「カナーンの言葉」<sup>261</sup>とともに、哀願調の語り口が根を張っているが、ここにも、そうした感情の昂揚への要求が看取され、屈強の男たちがそれゆえに教会通いをためらうこともしばしばある。

しかもそのうえ、神ないし救世主にたいする関係が、情熱的な献身の性格を帯び、したがって信仰が、隠然または公然と性愛の混入を示す場合には、信仰宗教性は普通、生き方に反合理的な作用をおよぼす。その例は、さまざまな変種をともなう、スーフィー教の神への愛<sup>262</sup>・雅歌 [的叙情] へのベルナール流の神秘的耽溺<sup>263</sup>・聖母マリア崇拝やイエスの心臓の崇拝<sup>264</sup>・その他、この種の献身の諸形式と・ルター派に特有の敬虔主義 (ツィンツェンドルフ<sup>265</sup>) における個々の感情耽溺の展開などに見られよう。ところが、際立って顕著な実例はむしろ、ヒンド

---

<sup>261</sup> 解説。

<sup>262</sup> 解説。

<sup>263</sup> 解説。

<sup>264</sup> 解説。

<sup>265</sup> 解説。

ウー教に特有の<sup>バクティ</sup>信愛的敬虔<sup>266</sup>に見られる。これは、ヒンドウー教が、五、六世紀以降、仏教の誇り高く貴族的な知性主義的宗教性を徹底して駆逐し、大衆に受け入れられて根を下ろした大衆的救済宗教の形態、とくにヴィシュヌ信仰<sup>267</sup>の救済論的形態である。ここでは、叙事詩『マハーバーラタ』のなかで神格化され、救世主に祀り上げられたクリシュナ、とくに幼童クリシュナにたいする献身が、四つの段階、すなわち、しもべの愛、友愛、子（または両親）の愛を経て、ゴピーの愛（クリシュナの愛人たちのクリシュナにたいする愛）に倣う、明白に性愛の色彩を帯びた、献身の最高段階に到達する。この宗教性はどのみち、すでに救済獲得の反日常的形式からしても、グルやゴーサーインによる秘蹟的-祭司的な恩恵媒介を、つねになにほどこかは前提としているが、その実践的作用という点から見ると、ヒンドウー教において最下層にまで普及した<sup>シキクティ</sup>性力崇拜的宗教性、すなわち神々の妻たらへの献身の、いっそう醇化された対の側面をなし、稀ならず性愛的な狂騒礼拝をとめない、そうではなくとも、つねに狂騒的宗教性に近い位置にある。とりわけそれは、純然たる信仰宗教性のキリスト教的諸形態、すなわち、神の摂理にたいする継続的で揺るぎない信頼から、あらゆる点で遠く隔たっている。性愛的な色彩を帯びる救世主との関係は、本質上、技術的に、献身への習熟によって生み出される。それにたいして、キリスト教の摂理信仰は、**意思**によって堅持されるべきカリスマである。

---

266 解説。

267 解説。

最後に、救済は、神の**予定による恩恵**でありうる。すなわち、その決意を究め難く、全知ゆえにかならずや不変不易であり、人間の振る舞いによってはおよそ影響を与えることができない、一なる神、そういう神の、まったく自由な、計り知れない恩恵の賜物、でありうる。それは、現世を超越する創造神を、絶対無条件に前提としており、したがって、古代とアジアのいかなる宗教性にも欠落している。予定による恩恵は、英雄的戦士の宗教に見られる、神々を超越する宿命という観念とは区別されるが、それは予定が、摂理という性格——別言すれば、人間から見ると非合理であるが、神から見れば合理的な、世界統治の秩序という性格——をそなえているからである。しかし反面、予定による恩恵は、神の善意を排除する。そこでは神が、威厳にみちた苛酷な王となる。

ところで、そうした神を前にしては、個々人のいかなる自力もことごとく貶価され、神の自由な恩恵だけが、救いの前提とならざるをえない。ところが、それにもかかわらず、いな、むしろまさにそれゆえに、予定による恩恵はそれ自体、宿命信仰と共通に、高潔と厳酷を育成し達成するという帰結をともなう。生来激情を欠き、生真面目に道義的な、ペラギウス<sup>268</sup>のような人は、自力で救済に到達できると信ずることができた。それにたいして、予定は、預言者の間でも、つぎのような人々が信仰するところとなる。すなわち、一方ではカルヴァン<sup>269</sup>やムハンマドのように、元来、合理的な宗教的権力衝動がまさっていて、これに鼓舞され、個人として非の打ちどころがないことよりもむしろ、世界の状況と神の意思から生ずる結果として、自分の使命を確信して生きるような人々である。あるいは、他方、アウグスティヌスやこれまたふたたびムハンマドのように、途轍もな

---

<sup>268</sup> 解説。

<sup>269</sup> カルヴァンは預言者か。宗派創始者。英訳参照。

い激情の主で、なんとか抑制できるとすれば、もっぱら自分の外にあって自分を圧倒する力に頼るほかはない、という感情に生きた人々である。それゆえ、ルターもまた、罪との苦闘ののちに感情が激しく昂揚した時期には、その体験から予定を知っていたが、後日、現世適応が進むにつれて、その思想は次第に後退し、色褪せていった。

予定の恩恵に恵まれた者が、選ばれた少数者の救済貴族層に属するとひとたび確信する場合には、予定はかれに、救済の確かさを最高度に保証する。ところで、個々人がこの比類なく重要なカリスマを所有しているかどうか——この点がまったく不確かでは、とうてい耐えつづけられないであろうから——、その所有を現す徴候がなければならない。さて、神は、その意に適う行為は何かについて、いくつか実定的命令を啓示することまでは拒まないから、その[カリスマ所有の]徴候は、神の道具として神の命令の履行に協働する能力があることを決定的に確証すること以外にはない、と考えられよう。その点、宗教上の能動のカリスマの場合とまったく同様である。しかもこの場合、恩恵は[永遠の予定なのであるから]、もし与えられるとなれば、つねに与えられ、与えられないとなれば、決して与えられない、ということになり、[与えられている場合の]恩恵の確証も、継続的かつ方法的になされるほかはない。したがって、救済と恩恵持続の確かさを与えるものは、個々の過失[を犯さないこと]ではない。そうした過失であれば、予定された者も、被造物として、あらゆる罪人と同様に犯さざるをえない。むしろ重要なのは、神意に適う行為が、神の秘かな恩恵の関係によって創設された、神との独自の内面的関係から生まれてくる、と知ることであり、したがって、人格の中枢にある恒常的な資質が、救済と恩恵持続の確かさを与えることになる。

そういうわけで、予定信仰は、見かけ上は、宿命論という「論理的」帰結にいたるようではあっても、じつはそうではなく、まさしくそのもっとも首尾一貫した信奉者のもとで、神意に適う行為への、およそ考えられるかぎり最強の動機を獲得したのである。

そのさい、神意に適う行為の性質は、当然のことながら、預言の第一義的内容がいかなるものであるかに応じて、異なっている。イスラムの最初期の数世代にわたる信仰戦士は、世界征服をめざす信仰戦争という宗教的命令を体して闘ったが、その仮借ない自己忘却も、キリスト教的道德律のもとにあるピューリタンの倫理的厳格主義・合法性・および合理的な生活方法論も、双方とも、予定信仰の影響によって生じた結果である。信仰戦争における規律は、イスラムとクロムウェル軍の騎兵隊の、無敵の強さの源泉であり、神意に適った職業における現世内禁欲と規律ある救済追求は、ピューリタンにあっては、営利追求における達人性の源泉であった。いかなる予定恩恵でも、首尾一貫して徹底されれば、神の至高の意志を前にして、いっさいの魔術・秘蹟・アンシュタルトによる恩恵分与を、根底から貶価し、止めを刺すことにならざるをえない。じつさい、予定恩恵が純粹な姿で成立し、維持されたところでは、どこでもそうした帰結が生じている。ピューリタニズムにおいては、予定恩恵が、この点で、際立って顕著な作用を發揮したのである。

ところが、イスラムの予定は、一方では「永遠の生命に選ばれるか、捨てられて地獄に落ちるか、という」二重の聖定を知らなかった。そこでは、地獄への予定が、あえてアッラーには帰せられず、アッラーに着せられたのはもっぱら、かれの恩恵の剥奪と、人間のいたらなさゆえに避けられない過誤の「許容」だけであった。イスラムの予定は、戦士宗教としての性格に即応して、ギリシャ的な「運

命」の色彩を帯びていた。一方では、「世界統治」に特有の合理的要素も、他方では、彼岸における個々人の宗教的運命の決定も、[ピューリタニズムの二重予定説に比して]はるかに微弱な発展しか遂げなかった、という点にかけて。支配的な観念では、予定によって決定されるのは、彼岸の運命ではなく、まさしく此岸における非日常的な運命、たとえば（また、とりわけ）信仰戦士が戦場で斃れるかいないかであった。それにたいして、個々人の彼岸の運命は、かれがたんにアッラーと預言者 [ムハンマド] を信じさえすれば、すでに十分に保証されたので、少なくとも比較的古い観念によれば、生き方における確証はいささかも必要とされなかった。この戦士宗教には、日常的禁欲の合理的体系性は、もともと無縁だったのである。それゆえ、イスラムにおける予定は、なるほど信仰戦争のつど、マッデイーの信仰戦争<sup>270</sup>においてもなお、絶えず改めて、その力を発揮したが、イスラムの「市民化」[市民の日常生活への普及]が進められるたびに、かえって力を失ったのである。

それというのも、イスラムは、日常生活の内部における生活方法論をなんら創設しなかった。それにたいして、予定がまさしく彼岸の運命にかかわり、したがって「救いの [予兆の獲得の] 確かさ」がまさに日常生活**内部**の徳行によってきまったピューリタニズムにおいては、予定が、もっぱらカルヴァンの宗教性が市民化するにつれて、カルヴァン自身がもともと直感していた以上に、意義を高めたのである。きわめて特徴的なのは、ピューリタンの予定信仰が、あらゆる世俗的正当性や権威にたいして懐疑的であったために、権威当局には、権威を敵視する国家にたいする脅威とみなされたのにたいして、イスラム圏では、「世俗的」として殊更悪名高いウマイヤ家一族が、予定信仰の信奉者だったことである。それ

---

<sup>270</sup> 解説。

も、一族が、非正當的に掌中に収めた自分たちの支配を、アッラーの予定意思によって正當化して受け入れさせよう、と欲したからであった。ここから看取されるのは、予定が、彼岸の運命にかかわるのではなく、現世の具体的な出来事の決定に向けられると、予定思想の倫理的に合理的な性格がただちに失われる、ということである。しかも、古い時代の素朴な信仰戦士のもとでは、予定がともかくも禁欲の方向に作用したにはちがいないのであるが、そうした作用にかぎってみても、イスラムでは、日常慣習道徳に他にまさって課される要求が、主として外面的な、そうではなくとも儀礼的な要求にかぎられたため、当の作用も、日常生活では後退を余儀なくされ、また、もともと合理性に乏しい性格のため、民衆宗教性は容易に宿命論的な特徴（キスメット）を帯び、まさにそれゆえ、民衆宗教から魔術を駆逐することもなかった。最後に、中国の家産官僚制における儒教倫理の性格は、「天命」を知ることが、一方では高貴な人士の心意を保証するものと見なされ、他方では、この天命が、大衆の魔術的な信仰においては、しばしば宿命論的な特徴を帯びながら、教養人の信仰においては、摂理と「運命」との間に、一種中間的な位置を占めた、という事情によって規定されいてる<sup>271</sup>。運命と運命に耐えて動じない心意【志操】が、戦士の英雄的矜持を育成するのと同様、予定は、市民の英雄的禁欲の（「パリサイ的」）矜持を培う。ピューリタンのな予定の恩恵が重んじられる圏域ほど、予定による救済を確信した救済貴族層の矜持が、合理的行為の成果は神の祝福を証するという理念と、職業人氣質とに、緊密

---

<sup>271</sup> 「天命を知らない大衆」にたいして「君子は天命を知る」という身分的矜持。『儒教と道教』から補って解説。

に結びついているところは、他のどこにもない。それゆえ、その圏域ほど、禁欲的動機が経済上の志操に強力な影響をおよぼすところは、他のどこにもない。

この予定恩恵もまた、宗教的達人の信仰である。達人でなければ、太古から未来永劫にわたる「二重の聖定」という思想に、よく耐えることはできない。ところで、この思想が日常生活のなかに入り込み、大衆宗教性ともなると、それにつれてこの【二重の聖定という】教説の陰鬱な厳格さが、ますます耐え難いものと感じられてくる。しかしその影響は、「死せる頭」<sup>カブット・モルトウーム</sup> 272として尾を引き、西洋の禁欲的プロテスタンティズムのなかに残留した。とくにこの恩恵説が、合理的な資本主義的志操のなかに、すなわち、営利生活における方法的な職業的営為によって【救済を】確証すべし、という思想のなかに、本質的な成分として混入し、影響を止めたのである。

コイペル<sup>273</sup>の新カルヴィニズムともなると、もはや、そうした信仰をあえて宗教上の教説として十全に表明しようとはしない。しかし、当の信仰そのものは、じっさいには根絶されず、たんに形を変えただけである。それというのも、予定説的決定論は、いかなる事情のもとでも、「心意【志操】倫理」を体系的に集中化する、およそ考えられるかぎりもっとも強力な手段であった。そこで「神の選び」による永遠の価値として力点が置かれるのは、なにか個別の所為ではなく、今日ならば「全人格性」と称されるであろうところのものである。この宗教的評価が此岸へと方向を転じ、宗教色は失いながらも、決定論としての性格は保持し、その意味で【宗教的二重予定説の】対幅をなしているのが、あの、独特の性質

---

272 キケロの頭。解説。

273 解説。

をそなえた「羞恥心」、いわば神なき罪悪感である。倫理がひとたび心意倫理にまで体系化されると、それが形而上学的にはいかに基礎づけられるとしても、この感情が、当の体系化そのものによって等しく、近代的人間に固有の感情として生成されるほかはない。近代的人間には、かれが、かくかくのことをしてしまった、ということではなく、かりにかれが関与しなかったとしても、かれには変えようのないかれの性質によって、かく「あり」、かくなし「えた」ということが、かれ自身が抱く秘かな苦悩なのであり、また、他人が、[かれが、かくかくのことをしたとって、そのかぎりでは非難するのではなく、むしろ]「パリサイ主義者」と決めつけ、そういう決定論的範疇に属する言葉を、かれに投げつける場合、その言葉に籠められている意味でもある。いずれも [かれの苦悩も、他人の非難も]、人間性には疎遠のことである。それというのも、いずれの場合にも、宗教的予定信仰そのものとまったく同じように、意味のある「赦し」や「悔い」や「償い」の可能性が絶たれている。もっとも、予定信仰においては、秘かな神の「理知」をなんらか考える余地が、まだ残されていた。

## 11. 宗教倫理と「現世」

救済宗教性は、体系的で「心意倫理」的に内面化された性質をそなえればそなえるほど、現世の現実にたいしてそれだけ深刻な緊張を意味することになる。それがたんに儀礼的あるいは律法的な宗教性であるかぎり、この緊張が、原理的な性質をそなえたものとして強まることはほとんどない。そうした形態における宗教性の作用は、本質上、魔術的倫理に等しい。ということは、一般的にいえば、宗教性が、それによって受け入れられた慣習律にたいして、侵害し難い聖祓を与える、ということである。ここでもまた、神の怒りを回避すること、したがっ

て、規範の侵害を罰することが、当の神の信奉者が一体となって関心を寄せる事柄だからである。したがって、ひとつの命令がひとたび神的秩序を意味するまでになると、当の命令は、変更できる慣習律の圏内から脱して、神聖なものの位階にまで高められる。それはいまや、宇宙の秩序と同じく、太古から伝承され、未来永劫にわたって妥当する、と見なされ、神自身が新たな命令を啓示するのでないかぎり、解釈はできても、変更はできないものとされる。 象徴主義 [的呪術] が、特定内容の文化要素に、また、魔術的なタブー規定が、人間や物財にたいする具体的な関係に、ステロ化 [型に嵌める固定化] の作用を發揮したのと同じように、この段階では宗教が、法秩序と慣習律との全領域に、ステロ化作用をおよぼすのである。インド人やイスラムの聖典、パルシー教徒やユダヤ人の聖典は、中国人の古典経書とまったく同様、儀式や儀礼の規範を、法的規定とまったく同列に取り扱っている。法は「神聖」法である。宗教によってステロ化された法の支配は、法秩序、したがってまた経済の合理化にたいして、もっとも重大な障壁をなすものである。

他方、ステロ化された魔術的ないし儀礼的規範が、倫理預言によって打破されると、生の日常的秩序にも、とくに経済の日常的秩序に——急激であれ、漸進的であれ——深甚な革命が、もたらされる場合もある。宗教的なものの力には、それが [ステロ化と革命] どちらの方向に作用するとしても、限界がある。宗教的なものの力が、変革と手を携えている場合にも、それがつねに駆動因となるわけではけっしてない。殊に、宗教的なものの力が、ある経済状態を、無から即座に創り出すようなことは、けっしてない。既存の諸関係や利害状況のなかに、少なくともその可能性が存立し、しかもしばしば、それへの強力な駆動力が、すでに与

えられているのでなければならない。そして、この場合にも、有力な経済的利害  
関心にたいして、競合しながらはたらく宗教の力には、限界がある。

発展のさまざまな規定要因がそれぞれ内蔵している相対的な力と、それらが相  
互に「適応」し合う仕方を、なにか一般的な公式に要約することはできない。経  
済生活の諸欲求が貫徹されるのは、[1] 聖なる命令を解釈替えすることによっ  
て、あるいは[2] 聖なる命令を回避してよい場合を、決疑論的に確定しておくこ  
とによって、あるいはまた、ときとしては[3] 聖職者が告解を聴聞して恩恵を分  
与する管轄権の行使にあたり、当の命令違反は不問に付し、実践上は直截な除外  
に等しい効果を達成することによって、なされる。たとえば、カトリック教会の  
内部では、利子取得禁止令のように重大な規定が、[この[3]に類する]後述のやり  
方で、良心の法廷においても、完全に排除された。そのさい、規定そのものの公  
然たる廃棄は[聖書に明文をもって記されているイエスの教えに抵触するので]  
不可能であったろうから、そうはせずに、ただ運用において、実質上廃棄に等し  
い無効化を達成したわけである。同じように厳禁されていた「夫婦間の自慰」(二  
児制)についても、事態は同様に推移したにちがいない。宗教的諸規範が、新た  
な問題に直面し、それをどう取り扱うかを苦慮する場合には、それ自体としては  
当然のことながら、頻繁に、多義的解釈を企てたり、端的に沈黙したりもする。  
その結果、一方では、ステロ化されて絶対に揺るがせない規範と、他方では、異  
常なまでに恣意的で、完全に予測不可能な運用とが、無媒介に併存することにも  
なる。イスラムの聖法では、どれが今日なお実践上有効であるかを挙示すること  
は、ほとんど不可能である。そして同じことが、形式上、儀礼的-決疑論的な性格  
をそなえた、すべての聖法と慣習道德的命令、とりわけユダヤ教の律法にも、当  
てはまる。

それについて、宗教上の当為が「心意倫理」にまで原理的に体系化されると、本質的に異なる状況が生まれる。生き方の全体を、宗教上の救済目標に向けて「意味のある」関係にととのえることが、肝要なこととなって、個々の規範のステロ化は破碎される。そうした「心意倫理」への体系化は、「聖法」は知らず、ひとつの「聖なる心意」を知るのみである。そして、この「聖なる心意」は、そのときどきの状況に応じて、さまざまな行動の準則を両義的に裏打ち〔あるものは賞揚し、あるものは非難〕できるので、それだけ柔軟な適応性を取得することができる。したがってそれは、ステロ化にとって代わり、それぞれによって創り出される生き方の方向に向けて、内面から革命的に作用する場合もある。

ところで、心意倫理への体系化が、こうした〔革命的作用への〕力能を獲得するには、ある一連の、本質上尖鋭化され「内面化」された問題群を抱え込む、という代償を払わなければならない。じっさい、現世の現実にたいする宗教的要請の緊張は、心意倫理への体系化によって〔上記の柔軟性・適応性ゆえに〕軽減されるのではなく、むしろ増強される。神義論による外面的な調整の要請に代わって、もろもろのゲマインシャフト関係とその〔一方で経済・政治・芸術・学問、他方では宗教・倫理といった、意味づけの〕諸内容が、体系化され、合理化されるにつれて、個々の〔そうした〕生活諸領域にそなわる固有法則性が、宗教上の要請にたいして葛藤するようになり、「現世」は、宗教上の欲求が強まるにつれ、それだけひとつの問題として前景に現れる。こうした問題を、ここではまず、主要な葛藤の焦点に即して〔宗教的要請と葛藤する領域別に〕解明していくとしよう。

宗教倫理が、社会秩序の諸領域に、どの程度深くまでくい込むかは、そのつどきわめてまちまちである。ここで決定的なのは、魔術および儀礼による拘束と宗

教性との差異ばかりでなく、とりわけ、当の宗教倫理が現世一般にたいして原理的にどういう態度をとるか、そのスタンスである。現世が、宗教的観点のもとでひとつの宇宙へと体系的-合理的に形成されるにつれて、現世内の諸秩序にたいする宗教倫理の緊張は、それだけ原理的となる。しかもそのさい、現世内の諸秩序の側が、これはこれで、それぞれの固有法則性に即して体系化されると、それだけ宗教倫理との緊張も原理的とならざるをえない。そこに、現世を拒否する宗教倫理が成立する。そして、この倫理には、まさにそれ自体として、聖法のステロ化的性格が欠けている。そして、この現世拒否的宗教倫理が現世との諸関係に持ち込む緊張が、まさしくそれ自体として、その後における発展の、ひとつの強力な動因ともなるのである。

宗教倫理が、現世内生活の一般的徳目をただたんに引き継ぐだけの場合にかぎっては、そうした徳目のいちいちについて、ここでとくに詳論する必要はなからう。家族の内部における諸関係・それとならんで嘘をつかないこと・信頼に応えること・他人の生命と財産を（女性の財産も含めて）尊重することは、おのずから明らかな徳目である。ただ、そうしたさまざまな徳目を尊重する度合いには、特徴的な差異が現れる。たとえば、儒教において家族的恭順が途轍もなく強調されるのは、祖先精霊の意義がたかまった結果として、魔術的に動機づけられており、それが、家父長制および家産官僚制の政治支配組織によって、実践上意図して育成されたものである。そこでは、孔子の言葉によると「不服従は下劣な心意よりも有害」<sup>274</sup>とされ、家族内の権威にたいする服従が、これまた公然と言表さ

---

<sup>274</sup> 『儒教と道教』中の扱いも含めて解説。

れているとおり、[主として家族外の] ゲゼルシャフト関係また政治的 [支配-服従] 関係においても、人間の資質を見分ける徴表として、重んじられるほかはなかった。それと正反対の対極をなすのは、ゲマインデ宗教性がいっそう徹底した形態をとり [ゲマインデ内の誓約同胞関係が、原生的家族の血縁的紐帯に優越して]、「自分の父親を憎めない者は、イエスの弟子とはなれない」といわれる場合であり、ここでは家族的紐帯が破砕されることにならざるをえなかった。あるいは、[一方では] インドとゾロアスター教徒の倫理における [一般的な] 正直の義務は、(当の義務が法廷証言に限定される) ユダヤ教-キリスト教の十戒に比べて、いっそう厳格であったが、他方で、中国の官僚制における儒教の身分倫理では、儀礼上の礼節の命令が優先されて、正直の義務はすっかり後退した<sup>275</sup>。あるいはまた、ゾロアスター教における動物虐待の禁止は、もともとゾロアスター自身の狂騒道反対のスタンスに規定されていたが、インド特有のあらゆる宗教性には、それを上回って、アニミズムの(靈魂輪廻)思想にもとづき、いかなる生き物も絶対に殺してはならないとする禁令(殺生禁止戒)がいきなり、この点では、他のほとんどすべての宗教性にたいして著しい対照をなすにいたった。

それはそうと、魔術的な個々の規定や家族的恭順の域を越える、いかなる宗教倫理の内容も、さしあたりはふたつの単純な動機によって制約され、この二動機が、家族関係の拘束がおよばない日常的行為を規定する。ひとつは、侵害者にたいする公正な同態報復であり、いまひとつは、親しい関係にある隣人にたいする同胞的救難援助である。双方とも、原則は応報にある。侵害者は、罰を受けるに

---

<sup>275</sup> たとえば、父親の窮地を救うためには嘘も赦される場合。

「相応しい」のであり、その執行が、怒りを和らげる。同様に、難儀した隣人は、救難援助に「相応しい」。敵にたして、悪には悪をもって、とは、中国・ヴェーダ・およびゾロアスターの倫理にとっても、捕囚後の時期にいたるユダヤ教の倫理にとっても、自明のことである。じっさい、あらゆるゲゼルシャフトの秩序は、公正な応報に依拠しているように見受けられる。それゆえに、孔子の現世適応倫理は、中国において片や神秘的、片や社会功利的に動機づけられていた敵愛の理念<sup>276</sup>を、国家理性に反するものとして直截に拒否している。捕囚後のユダヤ教倫理は、敵愛の理念を受け入れているが、それも根本的には、マインホルトが詳細に論じたとおり<sup>277</sup>、自分たちの善行を増すことで、敵はそれだけ切実に恥じ入るにちがいないからであり、それもとくにつぎの重大な留保を設けてである。すなわち、復讐は神のものであり、人間がそれを控えれば、神はそれだけ確実に復讐を遂げてくれる、というのであり、これは、古キリスト教も設けている留保である。

ゲマインデ宗教性は、救難援助義務を果たし合う場として、氏族団体・血族[たがいに血を飲む血盟契約ないし擬制的血盟契約を交わした盟友の]団体および部族団体<sup>278</sup>に、ゲマインデ仲間を付け加える。あるいはむしろ、ゲマインデ宗教性は、氏族仲間に代えて、ゲマインデ仲間を救難援助義務の対象に据える。父母を捨てることができない者は、イエスの弟子とはなれないのであり、もっぱらこの意味とコンテクストにおいて、イエスは、平和をもたらすためではなく、剣を投げ込むためにきた、と語られている。ここからはやがて「同胞愛 [兄弟愛]」の命令が

---

<sup>276</sup> 老子と墨子。

<sup>277</sup> 当該箇所、参照。

<sup>278</sup> 氏族、血族、種族、部族の定義、ならびに解説。

生まれる。この命令が、政治団体からの解放を、もつとも深いところで達成するのであるから、それは、すべてのゲマインデ宗教性とまではいえなくとも、やはりゲマインデ宗教性にこそ特有の命令である。

とはいえ、初期キリスト教においても、たとえばアレクサンドリアのクレメンス<sup>279</sup>のもとで、同胞愛がまっとうされるのは、もっぱら信仰仲間の範囲内にかぎられ、外部に向かっては躊躇なく拒否される。すでに見たとおり<sup>280</sup>、同胞としての救難援助は、隣人団体に由来する。「もつとも身近な人」が隣人を助けるのも、かれ自身が、いつなんどき隣人を必要とするか、分からないからである。政治ゲマインシャフトと種族ゲマインシャフトとが著しく混淆して[双方が互いに効力を減殺し合って]初めて、神々が政治団体から解き放たれて普遍的な力となり、愛の普遍主義の可能性が生まれる。ところが、他の宗教性にたいしては、まさしくゲマインデ宗教性の中に競合関係が生まれ、それぞれが自分たちの神こそ唯一普遍的な神であると主張するために、愛の普遍主義の実現はきわめて困難となる。仏陀が、ジャイナ教の修行僧にも食物を与えるように弟子たちに命じた、という仏教の伝承に、ジャイナ僧たちはおおいに驚嘆する。

さて、隣人どうしの懇請労働と救難援助の習慣は、経済的分化が生ずると、相異なる社会層間の諸関係にも転移されるが、同じことは、すでにきわめて古い時期から、宗教倫理にも生じている。歌い手と呪術師は、土地耕作から離れる「職業」の最古の担い手として、富者の気前の良い振舞いに頼って生きている。歌い

---

<sup>279</sup> 解説。

<sup>280</sup> 近隣ゲマインシャフト節の該当箇所、参照、解説。

手や呪術師は、いつの時代にも、富者の気前の良さを褒めたたえ、吝嗇な者には呪詛を投げかける。すでに見たとおり<sup>281</sup>、自然経済的な諸関係のもとで、およそ人を高貴ならしめるのは、財産所有それ自体ではなく、客人を厚遇する生き方である。したがって、どんな倫理的宗教性においても、**喜捨**が、普遍的で第一次的な構成要因となる。ところが、倫理的宗教性は、この動機を、さまざまな方向に振り向ける。イエスにおいてもなお、貧しい者への善行が、ときには応報原理にしたがい、此岸における貧者の側からの応報は不可能なので、彼岸における神による応報が、それだけ確実になされる、というふうに動機づけられている<sup>282</sup>。これに加えて、信仰上の同胞における連帯の原則が現れ、これは事情次第で「愛の共産主義」に境を接する同胞愛にまで発展する。

イスラムにおいては、喜捨が、イスラム信仰への帰属を証する五つの基本的命令のひとつをなしている。喜捨は、古ヒンドゥー教・孔子・また古ユダヤ教においても、直截に「善き業」とされ、古仏教においてはもともと、敬虔な平信徒に要求される唯一の寄与であり、古代キリスト教においては、ほとんど秘蹟とされるまでの尊厳を獲得している（アウグスティヌスの時代にもなお、喜捨をとまなわぬ信仰はいかがわしい、と見なされている）。資産のないイスラムの信仰戦士・仏教の修行僧・古キリスト教の資産のない信仰同胞（とりわけエルサレム教団）はすべて、預言者や使徒、ときとしては救済宗教の祭司さえそうであるように、喜捨に依存して生きている。喜捨と救難援助の機会は、古キリスト教において、後代にはキューカー派のゲマインデにいたるもろもろのゼクテにおいても、一種の宗教的生活保護が集中する住居をなし、宗教ゲマインデとしての宣教と結

---

<sup>281</sup> 該当箇所、明記、解説。

<sup>282</sup> ルカによる福音書 14: 13f.

束を維持する経済上の主たる契機をなしている。したがって、ゲマインデ宗教性がそれに固有の性格を失うや、喜捨もまたただちに、多かれ少なかれその意義を失い、たんなる儀礼として機械的に繰り返されるまでもなる。

それにもかかわらず、喜捨は、原則としては存続する。キリスト教においては、そうした発展にもかかわらず、喜捨が、富者にとっては浄福にいたるための無条件の必要事とされ、それゆえに貧者が、教会の内部で、まさに「喜捨の対象として」欠かせない特別の「身分」と見なされる。同様の仕方で、病者や寡婦や孤児が、宗教的に価値のある倫理的所為の対象として、繰り返し登場する。それというのも、救難援助は当然のことながら、喜捨のみには止まらず、その域をはるかに越えて拡張される。人は、無報酬の緊急融資や自分の子どもたちへの緊急扶助を、友人や隣人に、したがってまた信仰上の同胞にも、期待する。アメリカでゼクテに代わって登場している世俗化された結社【クラブ】もなお、こうした要求を多様な形で掲げている。しかもそうした緊急援助は、とくに有力者や、自分自身にたいする権力を保有している者の、気前のよさを当てにして、期待される。それというのも、特定の限界内では、自分の権力に従属している者にたいしても、保護と恩恵を施すことが、よく考えれば、権力保有者自身の利害に適う所作だからである。合理的な統制手段を持たない場合、かれの安全と収入は、従属者の従順と好意に大幅に依存せざるをえない。他方、すべての無産者、とりわけ聖歌手にとって、有力者から保護と救難援助を獲得する機会、有力者を訪ねて、かれの好意を褒め讃える誘因となる。したがって、家父長制的権力関係が社会構造を規定しているところではどこでも、とくにオリエントでは、預言者的諸宗教が、一種の「弱者保護」（つまり婦人・子ども・奴隷の保護）を唱え、すでに上記のもっぱら実践的な【保護と恩恵が権力者自身の利益にも適うという利害】状況に依拠

しても、そうした弱者保護を創始できたのである。とりわけ、モーセおよびイスラムの預言が、そうであった。

こうしたことはいまや、階級的諸関係にも波及する。前資本主義期に典型的な階級状況を利用して呵責ない搾取に耽ること、すなわち、困窮した農民に金を貸し付け、債務奴隷に陥れて、容赦なく土地を取り上げ、自分の土地に兼併する（したがって、債務奴隷化と土地兼併とは、ほとんど同一の過程である）ことや、他人より大きい購買力をもって消費財を買い占め、他人の窮乏につけ込んで高値で売る——他人の強制された状態を投機的に利用すること——は、力に劣る隣人の間では、お互いの連帯関係にたいする重大な侵害として、激しい社会的非難をもって、したがってまた、宗教的な叱責をもって、応えられる。他方では、古来の戦士貴族が、貨幣営利によって台頭してきた者たちを「成り上がり者」として軽蔑する。それゆえ、その種の「食欲」は、いたるところで、インドの法典でも、古キリスト教やイスラムでも、宗教的に忌み嫌われている。ユダヤ教においては、信仰仲間の利益をはかって、債務免除年や釈放年という特徴ある制度が加えられるが、ここからはやがて、神学的徹底癖と、純然たる都市定住者の敬虔に発する誤解によって、「安息年」という思想が構成された。心意倫理的な体系化は、こうした個々の要求から、「<sup>カーリタース</sup>慈善」という宗教固有の愛の心意を生み出すことになる。

いまや、ほとんどすべての倫理的生活規制において、経済の領域では、[「慈善」という] この中心的心意の表出として、利子取得にたいする非難と排斥が、繰り返し現われる。プロテスタンティズムを別とすれば、宗教倫理でこの非難と排斥をまったく欠くのは、儒教のように、宗教倫理が純然たる現世適応に化してし

まった場合か、あるいは、古バビロニアの倫理や古代地中海世界の倫理のように、都市の市民層、とりわけ都市に定住して商業に利害関心を向けた貴族層が、慈善倫理の普遍的浸透をことごとく阻んでいる場合か、どちらかである。インドの宗教的な法典においては、少なくとも最上層の二カースト [バラモンとクシャトリア] には、利子取得が厳しく禁じられている。ユダヤ教では、利子取得の禁止が、民族仲間の間で、イスラムと古キリスト教では、当初には信仰仲間の間で、やがては無条件に、唱えられるようになった。キリスト教ではおそらく、利子禁止がそれ自体として初めからあったのではない。イエスのもとでは、資力のない者にも貸すようにという規定が、返済されない危険を犯さずに貸しても、神は報いないであろう、というふうに動機づけられている。やがてこの箇所から、誤読と誤訳によって、利子禁止令が生まれた。「 $\mu \eta \delta \epsilon \nu \alpha$  [なんびとをも] 当てにすることなく [貸してやれ]」が、「 $\mu \eta \delta \epsilon \nu$  [なにものをも]」と誤訳され、これが、ヴルガータ訳の「ニヒル・インデー・スペランテース nihil inde sperantes [それによってなにものをも期待することなく]」となった。

利子取得にたいする嫌悪の元来の根拠は、原初的な [近隣ゲマインシャフトにおける] 緊急貸し付けが、もっぱら懇請に応じて供される、という性格にある。ここから、「同胞間における」利子取得は、緊急援助義務の侵害と見られざるをえなかったのである。とはいえ、キリスト教において、この利子取得禁止令が、まったく異なる諸条件のもとで、ますます厳格に説かれるようになったのは、部分的には他の諸動機が決定的に作用した結果であった。自然経済の一般的諸条件のもとでは、資本利子が欠如しており、(史的唯物論の月並みな公式によると) その「反映」として利子禁止令がある、ということになるだろうが、事実はまったく異

なっている。それというのも、われわれの見るところでは、正反対に、キリスト教教会と教皇を含むその奉仕者たちは、まさに自然経済の時代の初期中世にさえ、なんの躊躇いもなく利子を取り立てており、いわんや利子を容認していたことはますますもって明白だからである。むしろ、現実に資本主義的な取引形態が発展し、とりわけ海外取引における営利資本の展開が始まるのとほぼ正確に並行して、貸し付け利子にたいする教会の追及が始まり、ますます厳しくなる。したがって問題は、経済における倫理的合理化と、経済的合理化との原理的な闘争にあった。漸く十九世紀になって、教会は、われわれが見たとおり、もはや動かし難い事態を前にして、上記の【告解席で違反を問わないという】やり方で、利子禁止令を【実質上】削除せざるをえなかったのである。

利子にたいする反感の宗教本来の根拠は、もっと深いところにあり、合理的な営利事業の【固有】法則性そのものにたいする宗教倫理の態度に関連している。原生的な諸宗教において、それもとくに、富の所有それ自体はきわめて積極的に評価する、まさしくそうした諸宗教において、純然たる営利事業は、およそいかなるものでも、たいていはまったく不利な評価をくだされている。しかも、もっぱら自然経済の支配と戦士貴族の影響のもとで、そうなるというのではない。むしろ、まさしく事業上の取引が相当程度発展を遂げたところで、それにたいする意識的な異議申し立てとして、不利な評価がくだされるようになる。およそ聖法上の権威は伝統に依拠しているが、交換による営利追求への経済の合理化は、およそいかなるものであれ、まずは、そうした伝統を揺るがすものである。すでにこの理由だけからも、合理的営利追求の典型である貨幣を求める衝動は、宗教上いかがわしいものという嫌疑をかけられる。したがって、祭司層は（エジプトにおいて見られるとおり）、できることなら自然経済を維持しようとした。もっと

も、神殿は当時、聖法によって守られた預金金庫また貸し付け金庫の機能をそなえていたのであるから、自然経済の維持が、そうした機能への祭司層自身の利害関心とさほど甚だしくは抵触しないかぎりにおいてであった。

ところで、純然たる事業上の諸関係は、経済上は合理的な、しかしまさにそれゆえ倫理上は非合理的な、**脱即人的**性格をそなえており、この性格自体が、まさしく倫理的な諸宗教に、不信の念を呼び起こし、この不信は、明白には言表されないものの、それだけ確かに感得されるものである。人間と人間とのもっぱら即人的な関係は、およそいかなるものであれ、もっとも完全な奴隷主と奴隷の関係も含めて、倫理的に規制することができる、つまり倫理的な要請を課することができる。それというのも、そうした関係の形成は、関与者個人の意思に依存し、したがって慈善的徳行が展開される余地があるからである。ところが、事業上の合理的諸関係では、そうはいかず、しかも、諸関係が合理的に分化を遂げれば遂げるほど、ますますそうはいかなくなる。不動産銀行の抵当権設定者にたいする抵当証券所有者の関係・国税納税者にたいする国債証券所有者の関係・工場労働者にたいする株主の関係・外国のプランテーション労働者にたいする煙草輸入業者の関係・鉱山労働者にたいする工業用原料使用者の関係など、こうした諸関係は、事実上のみでなく、原理上も、慈善の要請によって規制することができない。市場におけるゲゼルシャフト関係を基礎とする経済の即物化は、徹頭徹尾それ自体の即物的法則性にしたがうのであり、そうした法則を無視すれば経済上の失敗を、無視しつづければ経済上の没落を、招くほかはない。合理的な経済的ゲゼルシャフト結成は、つねにこの意味における即物化である。即物的に合理的なゲゼルシャフト行為は、具体的な人間への慈善的要請によっては制御できない。ましてや、資本主義の即物化された宇宙には、慈善による制御の余地はまったくな

い。この宇宙では、宗教的慈善の要求は、個々の場合にいたるところで、具体的な個人の抵抗や力量不足に直面して挫折するばかりではなく、およそその意味を失うのである。いまや個々の人間どうしが、原生的な [近隣ゲマインシャフトにおける懇請労働と懇請貸し付けの] 諸規範には原則上まったく適合できない、ある世界をなして、宗教倫理に対立する。それゆえ祭司層は、独特の両義的態度をとって、一方では繰り返し伝統主義に荷担し、脱即人的な依存関係に反対して家父長制を擁護する。他方では、預言が家父長制的な諸団体を破砕する [ので、預言が優勢の場合には、祭司層もそれに追随して、家父長制に対峙せざるをえない]。とはいえ、ある宗教性が、経済上の合理主義そのものとの対立を、原理的に感得すればするほど、結果としては**反経済的現世拒否**が、宗教上の達人層にそれだけ接近し、浸透することになる。

そのさい、事実の世界においては、宗教倫理が、現世との妥協を避けられず、さまざまな運命をたどる結果となる。宗教倫理は太古から、合理的な経済的目的のため、とりわけ債権者の [債務者が債務を履行するように仕向ける] 目的に、露骨に利用されてきた。債務 [の履行] が、法律上なお大幅に、債務者の即人的対応に委ねられていたところでは、殊にそうであった。やがて、祖先にたいする相続人の恭順が、存分に利用された。エジプトにおける死者のミイラの差し押さえや、アジアの数多の宗教性に普及しているつぎのような考えは、そうした利用の類に属する。すなわち、約束を守らない者、したがってまた、負債の約束、殊に誓約を交わした約束を守らない者は、彼岸において苦しめられるが、かれとしても、悪しき呪術によって子孫の平安を脅かすことができる、という考えである。西洋中世には、シュルテが指摘しているとおおり、司教には特別に信用が置ける、と考

えられた。それというのも、司教が、約束とくに誓約による約束を破ると、破門されて、全生活が破滅するからである（ドイツで、少尉や学生組合員に特別の信用が置かれるのも、同じことである）。

とりわけ禁欲は、すでにたびたび論及したとおり、特有の逆説的関連<sup>283</sup>において、その合理的性格が財産の蓄積をもたらす矛盾に、再三再四陥っている。とくに、禁欲的独身修行者の労働は、一家族の最低生活費は稼ぎ出さなければならない市民の営利に比して、はるかに安価で、安値競争に勝つことができたから、中世後期になると、独身修行者自身の営利の拡張をもたらし、同時に、修道院にたいする市民層の反撥を引き起こした。この反撥はまさしく、修道院手工業の「苦力労働者との競争」に起因し、これはちょうど、修道院教育が、俗世にいる妻帯教師に安値競争を挑んだ場合と同様であった。

宗教性の態度決定が、経済的営利にかかわる利害関心によって説明されることは、きわめてしばしばある。ビザンチンの修道士は、経済上、画像崇拜に縛られていたが、これと同様、中国の修行僧も、かれらの書籍印刷とその仕事場に、経済的に拘束されていた。近代の修道院における火酒製造は、宗教上の禁酒運動を嘲笑うかのようなものであるが、これも、同じ意味の極端な事例にすぎない。原理上は反経済的な、どんな現世拒否にたいしても、この種の動因が、反対方向に作用する。いかなる組織も、とりわけいかなるアンシュタルト宗教性も、やはり経済的な権力手段を要する。「キリストは、かれの真の弟子に、無所有を命じた」という聖書によって確認される真理を、フランシスコ教団の厳格派ほど徹底して実践した代表例は、他にはないが、そういうかれらの教説ほど、教皇の恐るべき呪い

---

<sup>283</sup> 合理的禁欲が、当初には「意図せざる結果」として財産の蓄積をもたらし、財産への安住が禁欲を緩め、墓穴を掘る、という関連。

が——とりわけ、教会財政の最大の組織者であったヨハンネス二十二世によって——激しく浴びせられた験しは他にない。すでにブレシアのアーノルド<sup>284</sup>に始まり、この教説ゆえの殉教者は、何世紀にもわたって連綿とつづいている。

キリスト教における高利貸し禁止と、事業とくに商人の営利に向けられる「神に喜ばれることはできない」という命題が、実践上どう作用するか、なにか一般的に評価することは難しい。高利貸し禁止令は、あらゆる種類の法律上の抜け道をつくり出した。ついには教会自体が、熾烈な闘争の後、(最終的にはレオ十世以降) モンテス・ピエターティスという慈善アンシュタルトの形で、貧者のための質貸し事業を容認し、これは実質上、利子取得を公然と認めたも同然であった。中間身分層の緊急融資需要は、定額利子を支払う場合にかぎって応諾されたが、それを元立てるのは、ユダヤ人の特権であった。もともと、中世には当初、定額利子が、当時はきわめて危険の多い、とりわけ海外交易事業に乗り出すさいに締結される営利貸付契約に適用され(たとえばイタリアでは、後見人が管理する被後見人の所持金にも、あまねく適用された)、いずれにせよ稀な例外に属し、事業の危険と利益に参加する形式としてはむしろ、さまざまな条件に即して、ときには(ピサのコンスティテュートゥム・ウスス [Constitutum Usus]<sup>285</sup>に見られるように) 固定配当金による出資型のコムメンダ [commenda dare ad proficuum de mari]<sup>286</sup> が多用されていた、という事情を考慮に入れるべきであろう。それに

---

<sup>284</sup> 解説。

<sup>285</sup> 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。

<sup>286</sup> 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、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。

もかかわらず、大きな商人ギルドは、<sup>ウースラーリア・ブラーヴィタース</sup>「不 当 暴 利」の申し立てにたいして、ギルドからの除名や、ボイコットや、(ちょうどわれわれの取引所立法が、差額支払い要求者に対処するのと同様の) ブラック・リストの作成などの方法によって、自己防衛策を講じ、構成員たちは、個々人の即人的な魂の救いのために、(カリマーラ商人組合のように) ツンフトが一括赦免金を用立てたり、遺言として多額の浄財や献金を寄せたりして、折り合いを計った。

それでも、事業を営むうえで避けられないことと、キリスト教的な生活理想との間にある深い亀裂は、しばしば非常に深刻に感得された。いずれにせよ、この亀裂が、まさしくもつとも敬虔で倫理的にもつとも合理的な分子を、事業生活から遠ざけ、とりわけ、合理的な事業精神を倫理的に貶価し、その発達を阻止する方向に絶えず作用した。中世のアンシュタルト教会は、もろもろの義務を、持ち前の宗教的カリスマと倫理的資質の差異に応じて、身分的に段階づけ、これとならんで贖宥を実施したが、およそこうした方策では、経済の領域に、ひとつの自足完結的な倫理的生活方法を成立させることはできなかった。(対抗宗教改革の後には、イエズス会が、<sup>プロバレリスティッシュ</sup>「蓋然論的」[可能なかぎり最大限に善を達成しようとする]倫理を編み出しはしたが、これによる贖罪特例や、極度に弛緩した諸原理をもってしては、営利追求そのものに携われるのは、倫理的に厳格な人々ではなく、むしろ正反対に、倫理的に弛緩した考えの持ち主である、という実情を、いささかも変えられなかった。) 資本主義的な倫理の創出は——けっして意図してではなかったとしても——、プロテスタンティズムの現世内的禁欲によって初めて達成されたが、この禁欲は、まさしくもつとも敬虔で、倫理的に厳格このうえない構成分子に、実業生活への道を開き、とりわけ実業生活における成果を、合理的な生き方の果実と意味づけ、これをかれらに与えたのである。

利子禁止令自体は、プロテスタンティズム、とくに禁欲的プロテスタンティズムにおいては、具体的に非情な事態を引き起こす場合にかぎって適用された。いまや利子は、かつて教会自体がモンテス・ピエターティスという形で事実上容認していた、貧者への融資にかんして、非情な暴利として忌避された。——ユダヤ人およびキリスト教徒の実業界も、長らく教会との競合を、煩わしいと感得してはいた。——それにたいして、いまや利子は、貸与された貨幣をもって生み出される事業利得に、当の貸与者が与る形式として、また、一般に有力者および富者にたいする信用貸し（王侯への政治的信用貸し）として、正当化された。これは、理論上は、サルマシウスの業績<sup>287</sup>である。

ところが、カルヴィニズムは、慈善の伝来の諸形式を、とくに全面的に廃絶した。無計画な喜捨こそ、カルヴィニズムが排除した第一のものであった。なるほど、慈善の体系化への道は、中世後期の教会で、司教による金銭配分に確定的な規範が導入されて以来、その後やがては中世救貧院の設立以来、すでに歩み始められてはいた。イスラムにおいても、貧民救済税の導入は、慈善の合理的集中化を意味していた。ところが、無計画な喜捨も、善行としての意義を保持し、主張しつづけていた。あらゆる倫理的諸宗教の無数の慈善施設は、いずれの場合にも実質上、直截に物乞いを育成することになるか、あるいはまた、たとえばビザンチンの修道院施設で、貧民救済の焚き出し回数が日毎に決められるとか、あるいは中国における公式の焚き出し日が確定されるとか、慈善を純然たる儀礼的ジェスチャーに化せしめる傾向を免れがたい。カルヴィニズムは、そうしたことのすべてに止めを刺した。とりわけ、物乞いにたいする好意的な評価を廃絶した。カルヴィニズムにとっては、神意は究めがたく、その神が幸福財を不平等に配分す

---

<sup>287</sup> 解説。

るとすれば、それは神にとって十分な理由があつてのことであり、人間はもっぱら職業労働において自己を確証する。物乞いは、直截に、乞われる相手にたいする隣人愛の侵害と呼ばれる。とりわけピューリタンの説教師はすべて、労働能力がある者の失業は、当人自身の責任である、という把握から出発する。しかし、労働能力のない者、障害者や孤児にたいしては、慈善が、神の榮譽のため、合理的に組織化されなければならない。慈善がそのように合理的に組織化される様相は、たとえば今日でも、道化服を思わせて人目を引く奇異な衣裳を着せられ、

[建徳的な光景として] できるだけ目立つように、アムステルダムの街路を礼拝堂に向かって行進させられる、孤児院に収容された子どもたちに見られるとおりである。貧民救済は、労働を厭う者たちへの見せしめという観点からなされる。その点の典型例は、イギリスにおけるピューリタンの貧民救済であるが、これは、ヘルマン・レヴィによって巧みに描かれたイギリス国教会派の社会政策の諸原則とは好対照をなしている。いずれにせよ、慈善そのものが、端的に合理的「経営」となり、それによって慈善の宗教的意義は、排除されるか、あるいはまったく逆の方向に転じられる。徹底した禁欲的-合理的宗教性においては、そうならざるをえないのである。

神秘的宗教性は、経済の合理化とは正反対の道をたどらざるをえない。経済界で万事が合理的に運用されるようになると、その非情な現実直面して、同胞愛への要請は、原則的に挫折する。ところが、神秘的宗教性においては、まさにその挫折から、隣人愛の要求が、他には選択の余地がない絶対的「善意」の要請にまでたかめられる。そしてこの善意は、絶対的な自己献身について、その理由も結果も、また懇請する人の価値や自助能力も、およそ問うことなく、外套を乞わ

ればシャツまで与えてしまう体のものである。ところが、まさにそれゆえ、その最終的な帰結においては、そうした献身を受ける個々の人間もまた、いわば誰でもよいこととなり、その価値において平準化される。「隣人」とは、そのときどきにたまたま出くわした者ということになり、その困窮と懇請以外にはなんの意義ももたない者となる。これが、対象を問わない愛の献身という姿をとる、神秘的な現世逃避に特有の形態であり、しかもその献身は、人間のためではなく、献身そのもの、いわば「魂の聖なる売淫」(ボードレール)のため、である。

### [政治との緊張]

さて、ある宗教が、政治団体にたいして、ひとたび距離を獲得すると、宗教的な愛の無宇宙主義は、**政治的**行為の宇宙とも、[経済的行為との緊張と] 同じ理由から、同じように鋭い緊張関係に陥る。というよりも、合理的な倫理的宗教性はいずれも [愛の無宇宙主義にいたらない場合にも] なんらかの仕方で、そうした緊張関係に陥る。

古来の政治的局地神はもとより、普遍的に有力な倫理神もまた、さしあたってはたんに、かれを神として戴く団体の政治的利害関心を守護するために存立する。キリスト教徒の神も、今日なお、古代ポリスの局地神と同様、「<sup>シュラヘンゴット</sup>軍神」[虐殺の神] ないし「われらが父祖の神」と呼びかけられている。それはちょうど、たとえば北海の岸辺に住むキリスト教の牧師が、何世紀にもわたって「祝福された岸辺」( [敵船] 無数の座礁) を祈願しなければならなかったのと同じことである。祭司層もおおかた、直接また間接、政治団体に依存している。これは、

国家の補助金によって支えられている今日の教会に、すでに著しく見られるところであるが、聖職者が、インドの宮廷付き聴罪僧、あるいはビザンチンにおけるコンスタンチヌス帝の宮廷司祭のように、支配者ないし領主の宮廷官吏または家産制的官吏<sup>288</sup>である場合、あるいは中世におけるように、祭司自身が、世俗的レーエンを専有した封建領主であったり、世俗的権力を掌握した貴族的祭司門閥であったりする場合には、ますますもってしかりである。聖歌手の作品は、中国やインドやユダヤのほか、ほとんどいたるところで聖典に編入されているが、それらが賛美しているのは、英雄的な死である。バラモンの神聖な法典によれば、「自分の息子の息子を見とどける」年齢に達したクシャトリアにとっては、英雄としての死が、理想的なカースト義務と見なされるが、それはちょうど、同じ年齢に達したバラモンには、瞑想のための森林への隠遁が、理想的なカースト義務とされているのと同様である。魔術的な宗教性は、もとより「信仰戦争」という概念を孕むことはなかった。しかし、敵にたいする政治的勝利、とりわけ敵への復讐が、魔術的宗教性にとって、また古いヤハウエ宗教にとっても、自分たちの神に特有の報賞とされている。

ところが、祭司層が政治的権力にたいして自律的な自己組織化を企て、かれらの倫理が合理的となるにつれて、元来のそうしたスタンスは、それだけ変移を遂げる。もとより通例は、仲間どうしの同胞愛を勧奨する説教と、余所者にたいする戦争の讃美との矛盾が、戦士の徳性の格下げに決定的に作用するわけではない。そこには、「正義の」戦争と「不正義の」戦争とを区別するという抜け道があるからで

---

<sup>288</sup> 宮廷官吏と家産制官吏のちがい。支配社会学の概念体系に関連づけて解説。

ある——この区別は、パリサイ主義の産物で、古来の真正な戦士倫理にはまったく知られていなかった。むしろはるかに重要なのは、たとえばユダヤ人のように、政治的に武装を剥奪-解除され、祭司によって馴致された諸民族のゲマインデ宗教が成立したこと、また、少なくとも相対的には非戦士的な社会層で、祭司が自律的組織化を遂げた場合には、その扶養と権力的地位にとってそれだけますます重要となる、そうした社会層が、広汎にわたって成立したことである。祭司層は、そうした社会層に特有の、質朴さ・困窮への忍耐強い順応・既成の権威にたいする謙虚な献身・不正にたいする弱腰の譲歩と寛容といった諸徳性を、つぎの事情から、それだけ排他的に受け入れざるをえなかった。すなわち、とりわけそれらの徳目が、倫理的な神と祭司自身の定めるところにたいする従順な服従を助け、さらにはそれらがすべて、有力者の宗教上の基本徳目としての寛大な慈悲をある程度補完し、家父長制的な救難援助者自身も、被保護者に期待し、願わしいと見る徳目であった、という事情である。ある宗教性が「ゲマインデ」宗教性となればなるほど、政治的事情も協働して、被支配者の倫理を、宗教上もそれだけ美化-理想化する。ユダヤの預言は、国際情勢を現実主義的に見極め、列強の支配を神の欲する運命と認めて、これへの従順な服従を説いた。外国の支配者（体系的には、まずもってペルシャ人）も、最終的には自国の権力保有者も、祭司は承認して〔その地位と支配権は保全し〕、大衆の <sup>ドメスティカティオン</sup> 馴致を指示する。そして、この大衆の馴致〔という役柄〕が、〔一方では〕祭司自身の非戦士的な活動の特性とも、〔他方では〕宗教的諸動機がとりわけ婦人たちに際立って顕著な作用をおよすという〔祭司の〕経験とも、結びついて、祭司に、上記のとおり本質上女性的な被支配者の徳目を、宗教に特有の徳性として評価する動機を与え、この動機が、宗教の大衆化とともに、ますます強まるのである。

とはいえ、このように祭司によって組織される、道徳における「奴隷叛乱」<sup>289</sup>ばかりでなく、伝統から解放された諸個人による、禁欲的、またとりわけ神秘的な、即人的救済追求が台頭してくると、それらはいずれも、すでに見たとおり<sup>290</sup>、それぞれの固有法則性にしがたって、同じ方向に進む。とはいえ、そのさい、つぎのような類型的な外的状況も、その方向を促進する方向に作用する。すなわち、(インドにおけるような) 普遍主義的な宗教性 [業教説や仏教] と、社会的文化の (相対的) 統一 [カースト制] に比べて、まったく無意味にも見える、小規模な政治的権力形象の局地的で東の間の興亡や、正反対に、大規模な世界帝国における普遍的な平和化と権力闘争の全面的な圧殺、とりわけ (ローマ帝国における) 政治的支配の官僚制化、——つまり、戦士としての権力闘争と社会的な身分闘争に根ざす政治的また社会的な利害関心から、その基盤を根こそぎ奪ってしまうような、こうしたすべての動因が、**反政治的な現世拒否**と、権力を拒否する宗教的同胞倫理の展開という同一の方向に、きわめて顕著な作用をおよぼすのである。キリスト教のような非政治的な愛の宗教の勢力が成長を遂げたのは、「社会政策的な」利害関心からではなく、まかり間違っても「プロレタリア的」本能からではなく、むしろ正反対に、そうした利害関心の完全な欠落からである。また、ローマ帝政時代の紀元一、二世紀以降、あらゆる救済教説やゲマインデ宗教性の意義が一般に増大したのも、同様の理由による。そのさい、そうした独特の反政治的救済宗教性の担い手となるのは、被支配者層とかれらの道徳主義的奴隷叛乱のみではけっしてなく、しばしばかれらが主要な担い手になるということですらない。そうした宗教性の担い手となるのは

---

<sup>289</sup> ニーチェ。前出箇所の参照を指示したうえ、解説。

<sup>290</sup> 前出箇所の参照を指示したうえ、解説。

むしろ、政治的影響力を失ったか、嫌気がさしたか、いずれにせよ政治的に無関心となった教養社会層である。

権力はつねにおのずと権力を生み出すこと、こよなく理想的な改革運動も、ましてや革命運動も、かならずや社会的あるいは経済的な支配への利害関心と結びついていること、不正を力によって押さえつけても、最終結果はそれ以上の正義の勝利ではなく、権力か狡智に優る者の勝利にすぎないこと、こうしたことは、きわめて普遍的に経験されることである。それは、少なくとも利害関係のない知識層には、いつまでも隠されたままではいるはずがない。そこからはたえず、悪しき者に力をもって抵抗するな、という同胞愛倫理のもっとも徹底した要求が、生まれる。それは、仏教にもイエスの教えにも共通である。とはいえ、そうした要求は、両者にかぎられるのではなく、とりわけ神秘主義的な宗教性に特有のことである。それというのも、神秘主義的宗教性は、現世内の微行を、救済の唯一の確証として、行為の極小化を追求し、謙虚さと自己放棄のスタンスを要求し、そのうえ、そうしたスタンスを、神秘主義的救済追求に固有の、対象を問わない無宇宙愛の感情から、純心理学的にも〔神秘主義的救済追求の論理的帰結としての救済個人主義からは逸脱する、類型的な随伴現象として〕生み出さざるをえない<sup>291</sup>からである。純粹な知性主義はいずれも、こうした神秘主義的転回の萌芽を内包している。

それにたいして、現世内的禁欲は、政治的な権力秩序の存立を、現世の合理的また倫理的な改造の手段、また罪を制御する手段として評価し、これと協定を結ぶこ

---

<sup>291</sup> 論理的に推論可能な合理性から類型的に偏倚するが、理解可能な心理現象。カテゴリー論文から補説。

とができる。しかしながら、政治的権力秩序とのこの提携は、経済的営利追求への利害関心との提携に比べて、はるかに困難をきわめる。それというのも、固有の意味における政治活動は、人間の平均的な資質を考慮に入れ、妥協・狡智・その他、倫理的に疑わしい手段、とくにいかがわしい人間をも利用しなければならず、それとならなくては、あらゆる目的の相対化を免れず、そうした点で、倫理的に厳格主義的な要求を、私的な経済的営利の追求とは比べようもないほどまで、犠牲にせざるをえなからである。この点に関連して、際立って注目を引く事例として、あの栄光にみちたマカベア家の支配<sup>292</sup>のもとでも、解放戦争当初の熱狂が冷めると、まさしくもっとも敬虔なユダヤ人の間に、自民族の王制よりもむしろ外国の支配をよしとする党派が結成されたこと、またこれと似た事例として、数多のピューリタンの諸宗派が、十字架のもとにある教会、つまりは無信仰者の支配のもとにある教会のみを、真正な宗教性の具備が証明される教会と見なしたことが挙げられよう。このふたつの事例には、一方では、真正さとはもっぱら殉教において確証される、という考え方と、他方では、真正な宗教的徳行は、妥協のない合理的倫理であれ、無宇宙的な同胞愛であれ、政治的な権力装置の内部には発現の場を見出せない、とする原則的な思想が、はたらいていた。ここに、現世内的禁欲と国家活動の極小化（「マンチェスター主義」）との親和性の一源泉がある。

ところで、禁欲的倫理も神秘主義的同胞愛の心意も、あらゆる政治形象の根底にある権力装置と相容れずに葛藤の関係に陥るが、この葛藤は、さまざまな種類の緊張と妥協形態を生み出すこととなった。宗教と政治との緊張は、儒教のように、宗

---

<sup>292</sup> 解説。

教が精霊信仰か、端的な魔術で、倫理とは教養ある人士の賢明な現世適応にすぎない、というところでは、当然ながらもっとも小さい。他方、宗教性が、古イスラムのように、真の預言の暴力的宣教を義務としているところでは、葛藤はまったく発生しない。古イスラムでは、救済普遍主義にもとづく改宗の要求は、意図して放棄され、目標は、異教徒を制圧して（基本的義務として信仰戦争に献身する）戦士団の支配に服従させることに置かれ、被征服者の救済がめざされたのではない。つまりこの場合、宗教は、普遍主義的な救済宗教ではない。神意に適う状態とは、信仰者が、忍従する無信仰者にたいしてまさしく実力を行使し、無信仰者を支配することであり、それゆえ実力の行使は、それ自体、なんら問題ではない。

現世内禁欲にも、つぎの場合には、こうした立場との一定の親和性が認められる。すなわち、現世内禁欲が、急進的なカルヴィニズムのように、「純粋な教会」に属する宗教的達人による支配を、罪深い現世を制圧するために必要と認め、神意に適うとみなす場合である。たとえば、ニュー・イングランドの神政政治は、そうした支配を基礎としていた。この点は、もとより公然とは認められなかったとしても、実践においては否み難く、当然、ありとあらゆる妥協をともなっていた。インドの知性主義的な救済教説（仏教、ジャイナ教）におけるように、現世とその内部の行為にたいする関係が、ことごとく打ち砕かれ、みずからの実力行使のみか、実力にたいする抵抗も、絶対に禁止されて、対象がなくなる場合にも、やはり葛藤はない。ある宗教性が、政治的権利を剥奪された<sup>グループ</sup>のパーリア宗教でありながら、神のはたらきによる正しいカースト位階の回復が約束されている場合には、国家の具体的要求と具体的な宗教的命令との個別の葛藤が、事実上生ずるにすぎない。たとえばユダヤ教は、国家と権力をけっして廃棄しようとはせず、むしろ反対に、少

なくともハドリアヌス帝による神殿破壊<sup>293</sup>までは、自分たちの政治的権力支配者をメシアとして待望していた。

あるゲマインデ宗教性が、いかなる暴力も神意に反するとして排斥し、ゲマインデの構成員がじっさいにも暴力行為に距離をとるまでに徹底した場合、しかもそれでいて、絶対的な遁世という帰結にはいたらず、なんらかの仕方で現世の内部にとどまろうとする場合、政治と宗教との葛藤は、殉教にいたるか、あるいは暴力的支配の受動的で反政治的な忍従という帰結を生じさせる。歴史上の経験では、宗教的信念にもとづく無政府主義は、これまでもつぱら短命の現象として存立したにすぎない。それというのも、その条件をなす信仰の強さが、[持続はしない] 即人的カリスマだからである。それにひきかえ、端的に無政府主義的ではないが、原則上平和主義的な基礎のうえに立つ自律的な政治形象は、存立したことがある。そのうちでもっとも重要なのは、ペンシルヴェニア州におけるクエーカー教徒の共同組織で、隣接するすべての植民者とは対照的に、事実上二世代にわたり、原住民インディアンにたいして暴力を行使せずに折り合い、繁栄に成功した。ところが、まずは原住民との紛争における植民者列強の武力行使が、平和主義を空文化し、ついにはアメリカ独立戦争が、クエーカー派の根本原理を名目として闘われながら、じっさいには正統のクエーカー教徒が、その無抵抗原理ゆえに遠ざかっていたため、その原理は、内面的にも深く傷つけられた。クエーカー教徒は、本拠のペンシルヴェニア州においてさえ、かれらに相応しい、自分とは異なった考え方をする者たちにたいする寛容につけ込まれて、まずは、かれらにとってはますます苦痛としか感じられな

---

<sup>293</sup> 解説。

い選挙区画制を押しつけられ、最終的には、共同統治権から締め出されてしまった。原則上受動的な非政治主義は、地表上いたるところで、典型的には純正なメノナイト派<sup>294</sup>に、類例としてはおおかたの洗礼派系ゲマインデに、一般的には数多のゼクテとくにロシアのゼクテに、さまざまな動機づけのもとで堅持された。そこでは、暴力放棄の結果として生ずる絶対的な従順のもとで、とくに即人的な軍事勤務が要求される場合にかぎって、政治権力との間に鋭い葛藤が生じた。

かならずしも絶対的に非政治的ではない宗教上の諸宗派の場合にも、こと戦争にたいするスタンスは、事情に応じてさまざまであり、その戦争によって問われるのが、政治権力の侵害にたいして信仰の自由を守ることか、それとも純然たる政治的戦争か、に応じて異なっていた。これら二種類の戦争暴力にたいしては、ふたつの対極的な準則が定立される。一方は、他者の暴力にたいするまったく受動的な忍従と、暴力にみずから荷担せよという要求の拒絶で、これは即人的な殉教という結果を招くこともある。こうしたスタンスを採るのは、現世にたいしてまったく無関心な神秘主義的非政治主義と、原則的に平和主義的な現世内禁欲ばかりとはかぎらない。宗教上の暴力的弾圧にたいしては、純然たる即人的信仰宗教性もまた、しばしば帰結としてそうしたスタンスを獲得することもある。それというのも、そうした宗教性には、神意による合理的な外的秩序と、神意によるその合理的制御とが、知られていないからである。ルターは、信仰戦争も信仰革命も、ともに端的に否認した。他方には、少なくとも信仰にたいする暴力的弾圧にたいしては力づくでも抵抗せよ、と説く立場がある。神意による神聖な現世内秩序を知っている、現世内禁欲の合理主義は、信仰革命にもっとも近い位置にある。キリスト教の内部では、とくにカルヴィニズムにおいて、暴政にたいして信仰を實力で擁護することが、義務と

---

<sup>294</sup> 解説。

されている（もともと、カルヴァン自身においては、アンシュタルト教会的な性格に相応して<sup>295</sup>、もっぱら職業的——身分的——な法廷の発議がある場合にかぎられている）。マフディー派その他のイスラムのゼクテのように、宣教戦争を闘う諸宗教とそこから派生した諸分派、あるいはまた、当初には平和主義的でさえあったけれども、後にはイスラムの影響を受けて折衷的となった、ヒンドゥーのシーク教派<sup>296</sup>も、もとより信仰革命の義務を知っている。

それに反して、宗教とは無関係な純政治的戦争にかんしては、相対立するふたつの立場の双方は、事情によっては、実践上正反対の立場を表明する。政治的宇宙にたいして倫理的に合理的な要求を提起する宗教性は、純政治的な戦争にたいしては、現世の秩序を所与として相対的に無関心な態度で受け入れる立場に比べて、本質上いっそう否定的な立場を採らざるをえない。クロムウェルの常勝軍は、徴兵制の廃止を議会に請願したが、その理由は、キリスト教徒たるもの、自分の良心にかけて正義と認める戦争にのみ参加を許される、というところにあった。この見地からすれば、傭兵隊は、相対的には道義的な制度とみなされなければならない。それというのも、傭兵がこの職業に就くかどうかは、神にしたがい、自分自身の良心に照らして決めることができるし、そうすべきである、と考えられるからである。とはいえ、国家の暴力が道義的であるのは、もっぱら神の栄誉のために罪を抑制し、神に叛く不正に対抗する、つまり信仰上の目的に仕えるかぎりにおいてである。それにたいして、信仰戦争も、信仰上の革命も、能動的な抵抗も、無条件に排斥するルターにとっては、政治的戦争のさい、戦争の正義について責任を負うのは、ひとり世俗の当局であり、その管轄範囲は、宗教上の合理的要請とは触れ合わず、まっ

---

<sup>295</sup> カルヴァン派教会のアンシュタルト的性格について解説。

<sup>296</sup> 解説。

たく無関係である。したがって国家臣民<sup>297</sup>は、こと政治的戦争にかんするかぎり、世俗の当局にどんなに積極的に従おうとも、自分の良心に照らして咎めることはない。この点は、神との関係を毀損しない、すべての事柄においても、同様である。

ところで、古代および中世におけるキリスト教の、全体としての国家にたいするスタンスは、以下のいくつかの立場の間で、動揺していた。というよりも、いつそう正確に言えば、力点が移動していた。第一は、現存のローマ帝国を反キリスト者の支配として完全に忌み嫌う立場である。そのさい、世界の終末にいたるまでローマ帝国が存続するであろうことは、古代末期には誰の目にも、キリスト教徒にも、自明のことと見られていた。第二は、国家にたいする完全な無関心、したがって（つねに、繰り返し不正をはたらく）強権にたいして受動的忍従を貫く立場である。この忍従には、強権によって強制される諸事項のうち、宗教上直截に救済を脅かすのではない事項のすべて、とくに租税納入の積極的履行が含まれている。「カエサルのはカエサルへ」とは、なにかたとえば近代の聖俗宥和論のように、現世の営みを積極的に肯定するのではなく、むしろ「そんなものはどうでもよい」という絶対的無関心をこそ表明している。第三は、具体的な政治的共同組織から遠ざかって距離をとる立場である。それというのも、そうした共同組織への関与が、必然的に罪（皇帝崇拜）をもたらすとしても、当局を、不信仰者のそれも含めて、積極的に承認することは、なんとしても神意によるのであり——つまり、当局がそれ自体としては罪深いとしても、現世のすべての秩序と同様、神意によって定められた罰であり——、アダムの墮罪によってわれわれにもたらされたかぎり、キリスト教徒

---

<sup>297</sup> Der Untertan [国家] 臣民。術語解説。

たるもの、従順にわが身に引き受けるべきである、と考えるのである。第四は、当局を、不信仰者のそれも含め、罪の制御手段として積極的に評価する立場である。罪は、宗教上の開悟にはいたらない異教徒にも神から与えられる自然認識に照らしても、すでに非難すべきものであるが、この罪の状態にあつて、当局は、当の罪を制御する手段として欠くことができないのであり、したがって神意にもとづく地上的生存すべての普遍的条件と見られる。——以上のうち、初めに挙げたふたつの立場は、主として終末論的な期待がたかまった時期に属するものであるが、後代にも、ときとして絶えず新たに出現している。最後に挙げた立場は、古代キリスト教が、国家宗教として承認された後にも、原理上は抜け出ることのできなかつたものである。国家との関係の大転換は、トレルチの研究が鮮やかに解明したとおり、ようやく中世の教会において達成された。

ところで、そのさいにキリスト教が直面した問題は、なるほどキリスト教にかぎられたものではないが、片や宗教内の理由、片や宗教外の理由から、もっぱらキリスト教において、それに相応しい一貫した問題設定にもたらされ、展開されている。そこでは、いわゆる「自然法」が、一方では宗教的啓示にたいして、他方では現実の政治形象とその所為にたいして、どういう位置を占めるか、が問われている。われわれは、片や宗教的ゲマインシャフトの諸形態に、片や支配の諸形態に論及するさい、この問題に立ち入ってなお手短かに論じなければならないであろう。ここでは、個々人の倫理にかかわる解決の仕方についてだけ、原理的に採り上げて論じよう。

ある宗教が、ひとつの政治団体において優越した地位を占め、これによって特権を与えられ、とりわけアンシュタルト恩恵を分与する宗教性をなしている場合、一方では宗教倫理と、他方では、現世の国家的また経済的な強権秩序における生の非

倫理的ないし反倫理的な要求との間に、もろもろの緊張が発生せざるをえない。ここで、この緊張を解消する一般図式は、通例、禁欲的職業倫理とは対照的な「有機体說的」**職業倫理**という形態における倫理の相対化と分化である。

この有機体說的職業倫理は、一方では、たとえばトマス・アクィナスが、——この点はトレルチが正当にも強調したところであるが——黄金時代と至福の始原状態における人間の普遍的な無政府的平等というストア派および古代キリスト教の教説に反対して唱えた場合と同様、人間には、罪の結果はすべて度外視するとしても、純然たる自然の差異がある、という考え方を採り入れる。これは、すでにアニミズム的な靈魂信仰や彼岸信仰にも多様に見られる、ありきたりの観念で、此岸および彼岸の運命が身分的に分化を遂げるのも、そうした自然の差異に起因すると考えられるのである。

他方、有機体說的職業倫理は、この観念とならび、生の暴力的諸関係を形而上学的に演繹してもいる。人間が暴力・艱難・苦悩・非情その他・とりわけ身分状況と階級状況の差異を耐え忍ばなければならないのは、原罪のゆえ、個々人の業-因果のゆえ、あるいは二元論的に動機づけられた世界の墮落のゆえ、いずれかによる。いまや、職業やカーストは、摂理によって編成されるとされ、各々の職業やカーストには、それぞれ神意にもとづく不可欠で固有の課題、あるいは非人格的な世界秩序によって予め定められた特別の課題が、割り当てられ、それぞれに別々の倫理的な要求が課される。各職業や各カーストはそれぞれ、ひとつの有機体の、個々の器官に相当する。ここから生ずる人間間の強権的諸関係は、神意にもとづく権威関係であり、それに逆らうことや、それとは別に、身分的な位階関係に相応しくない生の要求を掲げることは、神意に反し、神聖な伝統を傷つける、被造物の傲慢とみなされる。この有機体的秩序の内部で、宗教性の達人には、その性格が禁欲的であれ、

瞑想的であれ、余剰の善行の貯蔵庫を創り出す特別の課題が、当てがわれ、その蓄えのなかから、アンシュタルト恩恵が〔善行不足の平信徒に〕分与される。それは、諸侯や戦士や裁判官に、また手工業者や農民に、それぞれに特有の機能があてがわれるのと、まったく同様である。まさしくこの秩序の内部で、個々人は、啓示された真理と正しい愛の心意に服することによって、此岸の幸福と彼岸の報賞を獲得するのである。

イスラム〔の社会構想〕は、この「有機体的編成」構想とこれにもとづく問題設定には、程遠かった。それというのも、イスラムは、救済の普遍主義を放棄し、現世の身分的社会層編成の理想を、つぎのとおり〔単純な二分法として〕設定した。すなわち、一方に、支配する信仰者を立て、他方には、その支配に服し、信仰者たちに扶養を提供する義務を負う〔イスラムから見て〕無信仰のパーリア民を配置するが、このパーリア民については、当の扶養以外の生活諸関係を、ことごとく宗教〔イスラム〕にはまったく関係のない領域として、パーリア民自身の思いどおりの規制に委ねたのである。そこにもおそらく、神秘的救済追求および禁欲的達人宗教性とアンシュタルト的正統性との葛藤<sup>298</sup>、さらには（実定的な聖法の諸規範が存立すれば、どこにでも発生する）聖法と世俗法との葛藤、また、神政政治体制における正統性の諸問題が、あるにはあったにちがいない。しかし、およそ宗教倫理と現世的秩序一般との関係を、原則上究極的な問題として、宗教上の自然法問題として設定する、ということはなかった。

---

<sup>298</sup> アンシュタルトの官職組織は、その統制下にあるアンシュタルト恩恵の域を越えて、個人的・即人的に救済を追求しようとするカリスマ的（ないしはカリスマを借称する）分子を、通例、「異端」として排除ないし統制しようとする。そこに生ずる「正統」組織と「異端」分子との葛藤-闘争。

それにたいして、インドの諸法典は、伝統主義的な有機体説的職業倫理を、西洋中世のカトリック教説と図式的にはよく似た仕方で、ただしいっそう徹底的に、規定している。いわんや、それは、ルター派のきわめて貧弱な「聖職者身分・政治的身分・経済的身分」の教義に比して、はるかに徹底している。じっさい、インドにおける身分秩序は、われわれがすでに見たとおり、まさしくカースト倫理として、独特の救済教説と緊密に結合されている。すなわち、未来の地上生活において高いカーストに上昇する客観的可能性が、自分自身が現に属するカーストの義務を、それが社会的にはどんなに軽蔑されていようとも、どれほど遵守するかによって決まる、という救済教説である。この結合によって、この教説は、地上の秩序を受け入れさせる方向に作用する点にかけて、もっとも徹底しており、しかもその作用は、霊魂輪廻をへて獲得すべきものがもっとも多い、他ならぬ最下層カーストにおいて、もっとも強烈であった。それにたいして、中世キリスト教は、短い地上の生存における身分的差異を、時間的に「永続する」彼岸の生存における差異へと恒久化する——たとえば、樂園におけるベアトリーチェはそのように解されている——が、これは、インドの神義論には不条理と考えられたであろうし、じっさいにも、有機体説的職業倫理の厳格な伝統主義から、（霊魂輪廻によってつねにより高い地上の生存が可能であると信じている敬虔なヒンドゥー教徒にはそなわる）かぎりない未来への希求〔という動因〕を、ことごとく奪い去るものである。それゆえ、中世キリスト教の作用は、もっぱら宗教的に見ても、伝統的な職業編成の支えとしては、カースト〔編成〕が霊魂輪廻説の別種の約束にしっかり根を下ろしているのに比べて、はるかに不安定であった。そのうえ、中世およびルター派の伝統主義的職業倫理は、純然たる事実の平面においても、次第に減衰していく一般的な前提に依拠するものであった。その前提とはすなわち、両者と儒教倫理とに共通の、経済的また政治的権力関係の即人主義的な性格である。この性格を前提とれば、司法およ

び行政、とくに後者は、即人的な服従関係が有効に行き渡っている宇宙であり、恣意と恩恵・怒りと愛・とりわけ家族関係に倣う支配者-服従者間の相互的恭順によって制御されていると見られよう。それらは、権力関係にはちがいないとしても、他の純然たる即人的関係のいずれにも倫理的要請を提起できるのと同じ意味で、倫理的要請を提起でき[て、制御でき]る権力関係という性格を帯びている。ところが、近代プロレタリアートの「主人なき奴隷状態」（ヴァーグナー）ばかりではなく、とりわけ合理的国家アンシュタルトの宇宙、すなわちロマン主義者に嫌悪される「国家という膏血搾り器」<sup>299</sup>の宇宙は、もはやそうした性格をまったくそなえてはいない。この点については、後段のしかるべきところで論ずることになる。

即人主義的な身分秩序にとっては、人柄の如何に応じて対応を変えるのが、自明のことで、ただいかなる意味で自明なのかが、時折、たとえばトマス・アクィナスによって問われているだけである。今日の政治人は、経済人とまったく同様、近代的権力秩序の合理的規則に即して、もっとも理想的に[なにか変則的にではなく]自分の課題を果たすときにこそ、「人柄の如何を問わず」「怒りも偏愛もなく」——憎悪がないとはいえ愛着もなく、恣意がないので寵愛もなく、つまり具体的な即人的関係に準拠してではなく、即物的な職業的義務として——、自分の課題を遂行する。近代の司法は、犯罪者を生から死へと追いやるが、それは、即人的な怒りや復讐欲に駆られるからではなく、即人的にはまったく心を動かさず、もっぱら即物的な規範と目的のために、司法に内在する合理的な固有法則性に即してそうするのであり、これはちょうど、ヤハウエの荒々しい復讐渴望とは対照的な、脱即人的な業の因果律にしたがうのと同じことである。内政における強権行使は、次第に「法

---

<sup>299</sup> 解説。全集版 S. 400.

国家秩序」へと即物化されるが、これは宗教的に見れば、残忍性のもっとも効果的な擬態の一種でしかない。政治全体は、即物的な国家理性と実務綱領に準拠して、対外的また対内的な権力配分の維持という——宗教的に見れば、まったく無意味と映るほかはない——目的を、絶対的な自己目的として追求する。それによって初めて、政治全体が、ひとつの視座を獲得し、独特の合理性をそなえた固有の情念の源泉ともなる。この情念を、ナポレオンは寓話作家なみに、ときに輝かしい光彩を添えて定式化した。しかし、そうした情念は、いかなる同胞愛倫理にとっても、合理的な経済秩序とまったく同様、根本から疎遠なものに見えるであろう。——

さて、今日の教会倫理が、この状況にたいして企てるさまざまな適応については、ここで逐一採り挙げて詳論する必要はあるまい。それらは本質上、こうした状況にたいするその場その場の妥協を意味している。とくにカトリック教会を考えると、そうした適応はとりわけ、ここでもまた次第に「教会理性」に即物化されていく祭司自身の権力への利害関心を、世俗的な権力追求が用いるのと同じか、あるいは類似の、近代的手段によって、救い出そうとする企てを意味する。

さて、暴力支配の即物化に真に内面的に適合できるのは、世俗内的禁欲のみである。しかしそれも、合理的かつ倫理的な留保をともなっており、そうした留保には、それ相応の問題機制が潜んではいる。とはいえ、暴力機構の合理化から生まれる諸結果は、事実上〔世俗内的禁欲による内面的適合の方向ばかりではなく〕、さまざまな強度で、さまざまに異なる性質を帯びて現れてくる。そして、そうした事実上の諸結果のひとつとして、暴力支配が、即人主義的な英雄の心意と〔そういう英雄が自分たちで秩序を定立・制定し、互いに準拠し合うという〕ゲゼルシャフト的な心意とから離れて、国民「国家」に発展を遂げるところでは、いたるところで通例、脱政治的感情の非合理性への逃避が強められる。そうした逃避先は、絶対的

「善」の神秘主義と無宇宙愛の倫理か、あるいは、宗教以外の感情領域とりわけエロスの非合理性か、どちらかである。ところが、もろもろの救済宗教は、この最後に挙げた領域の諸力とも、[他の「合理的」領域にたいする諸関係の場合と]同様に、独特の緊張関係に陥る。とりわけ、それらのうちでももっとも強烈なのは、「真なる」あるいは経済的な利害関心と、社会的な権力および威信を求める利害関心とならんで、人間のゲマインシャフト行為における事実上の経過を規定する、もっとも普遍的な基本的要因をなす、性愛の力である。

### [性愛との緊張]

性にたいする宗教性の関係は、意識的にせよ無意識的にせよ、直接にせよ間接にせよ、まったく異常なほど密接である。ここでは、そうした関係が成り立っている魔術的またアニミズム的な観念と象徴の無数の関連は、われわれには重要でないものとして傍らに置き、社会学的に重要なごくわずかな特徴だけを探り上げることにしよう。

第一に、典型的な仕方でなされる性的陶醉は、狂騒（オルギア）の構成要素をなすが、この狂騒は、平信徒の原初的な宗教的ゲマインシャフト行為である。それは、相対的には体系化された宗教性においても、ときとしてまったく直接的また意図的に、この機能を維持している。インドの性力崇拜的宗教性においては、いまなお、古い男根崇拜や、生殖（人間、家畜、穀物の種）を支配する多種多様な機能神崇拜の儀礼という流儀で、そうした機能が維持されている。

ところが、性愛的な狂騒は、別の狂騒手段とくに舞踏によって生み出される陶醉の、もともとは意図されない随伴結果である場合もあり、むしろこのほうがいっそ

う頻繁である。近代のゼクテについて見ると、たとえばクリュスティ派<sup>300</sup>による舞踏狂騒の随伴結果が挙げられる。すでにわれわれが見たとおり<sup>301</sup>、これが契機となり、まさにそうした反禁欲的帰結の排除をめざして、去勢派<sup>スコプテイ</sup>が形成されたのである。

また、ある種の制度、とくに神殿売春は、しばしば誤って解釈されているが、本来、狂騒的礼拝と結びついている。その場合、神殿売春は、実践的機能においてはきわめてしばしば、聖域として保護される売春宿を旅商人に提供する役割を果たした。じっさい旅商人は、事柄の本性上、今日なお、遊廓の典型的な常連客である。非日常的な性的狂騒の起原を、本来原初的な日常の制度である氏族ないし部族の内部に発生する「雑婚」に求める所見<sup>302</sup>は、見当違いも甚だしい。

さて、性的な陶酔狂騒は、すでに見たとおり、言表されるにせよ、されないにせよ、神ないし救世主にたいする疑似性愛に醇化される場合もある。そして、そこからは、性的な自己放棄が宗教的な功德をもたらすという観念が、生まれる場合もあるが、同じような観念は、それとならんで、別種の魔術的観念からも、あるいはまた神殿売春からも生まれる。しかしここでは、そうした観念には関心を向けない。

他方、まさしく反性愛的な、神秘的また禁欲的な宗教性のかなり多くの部分が、性的に規定された生理的欲求を代償的に充足する機能を帯びていることは、まず間違いない。とはいえ、宗教の性愛敵視について、われわれが関心を寄せるのは、重要

---

<sup>300</sup> 解説。

<sup>301</sup> 該当箇所。「中間考察」中也含め。

<sup>302</sup> バックオーヘン説批判。

な点でなおかなり論争の余地がある神経学上の諸連関ではなく、むしろわれわれの目的にとって重要な「意味上の」諸関連である。それというのも、性愛を敵視する態度のなかに読みとれる「意味」が、神経学上はまったく同一の状況のもとでも、実践的なスタンスのうえではきわめて大きな差異を、結果としてもたらず場合があるからである。もっとも、ここで問題とするのは、そうした差異のごく一部にかぎられる。

もっとも限定された形態として、礼拝のときにのみ要求される純潔がある。すなわち、礼拝を取り仕切る祭司、あるいはまた礼拝への参加者が、秘蹟分与の前提条件として一時的に遵守する節制で、これはおそらく、主要にはタブーの規範と、さまざまな仕方で関連している。性の領域は、魔術あるいは神々畏怖の諸動機によってタブーの規範に従属しているが、ここでは、そうした諸動機を逐一採り上げて論ずることはしない。それにたいして、祭司および宗教的達人のカリスマ的な純潔禁欲、つまり持続的な節制は、おそらくは主としてつぎのような観念に由来する。すなわち、極度に非日常的な態度としての純潔は、片やカリスマ的資質の徴候、片や陶酔的資質の源泉であり、こうした資質を、それはそれとして、魔術的神強制の手段として有効に利用できる、という観念である。後代、とくに西洋のキリスト教において、祭司の独身制が形成されるさい、決定的に作用した要因は、一方では、教会官吏の倫理的業績が、禁欲的達人（修道士）の業績を下回ってはならないという事情、他方では、聖職禄が事実上世襲化されるのを回避するという教権位階制の利害関心、にあった。

倫理的宗教性の段階では、性にたいする敵視に、諸種の魔術的動機に代わり、いまや別の、二類型の意味関係が、発展してくる。ひとつは、神秘的な現世逃避の立場である。そこでは、性的節制が、瞑想的な現世離脱による神秘的救済追求の中心

的で不可欠の手段とされ、人間を被造物的なものに拘束する性的衝動こそ、現世のもっとも強烈な誘惑をなす、と見られる。それにたいして、いまひとつは、禁欲の立場で、そこでは、合理的で禁欲的な覚醒・自己制御・および生活方法を脅かす最大の脅威が、この性という領域の行為——少なくともその究極の形態においては、唯一、けっして合理的には形成されえない行為——に特有の非合理性にある、と想定される。

もとより、両方の動機がともにはたらく場合も、しばしばある。しかしながら、本来の預言はことごとく例外なしに、非預言的祭司による〔生活規制の〕体系化もまた、こうした動機から、しかも徹頭徹尾、同じ意味で、性的諸関係を問題としている。同じ意味というのは、第一に、性的狂騒（ユダヤ教祭司の「性的放縦」）の排除で、これは、すでに述べたとおり、預言に特有の、狂騒道に反対する一般的なスタンスに即応している。さらには、規制を加えられ、宗教的に正当化される「婚姻」<sup>303</sup>のために、自由な性的諸関係一般を排除する、という意味が加わる。この点は、ムハンマド——すなわち、即人的には、また、信仰戦士にたいする彼岸の約束にかんしては、性的感覚を憚ることなく容認した一預言者ムハンマド（周知のとおり、かれは、コーランに加えられた特別の一章で、一般には適用される妻妾数の制限規定を、かれ個人には免除させている）——にも当てはまる。正統イスラムにおいては、それまでは合法とされていた婚姻外の愛の諸形態も売春も、排斥され、今日までに、他にほとんど類例を見ないほど徹底した成果を挙げている。キリスト教のおよびインドの現世的禁欲にとって、拒否のスタンスは、自明のことである。インドの絶対的な瞑想的遁世の神秘的預言は、当然ながら、十全な救済の前提条件

---

<sup>303</sup> 前章から、社会的制度としての「婚姻」を引用、解説。

として、いかなる性的関係も拒否する。ところが、儒教倫理の絶対的現世適応に  
つても、〔婚姻関係によって規制されない〕非正規のエロスは、価値に乏しい非合理  
な所業とみなされる。それというのも、婦女子の本性は、非合理的で、制御し難  
く、君子の内面的平静を掻き乱してやまない、と見られるからである。モーセの十  
戒も、インドの聖法も、同じくインドにおける修行僧預言の相对主義的な平信徒倫  
理も、姦通を厳禁している。また、イエスの預言は、容認される正当な性的関係に  
ついては、離別を認めない絶対的な一夫一婦制を要求する点にかけて、他のすべて  
の預言を凌駕している。最初期のキリスト教では、姦通と性的放縦が、ほとんど唯  
一の絶対的死罪とみなされ、「<sup>ウ</sup>一<sup>マ</sup>夫<sup>ツ</sup>一<sup>イ</sup>婦<sup>ラ</sup>制」が、地中海的古代の内部で、キリスト  
教ゲマインデに特有の、それを見分けるひとつの識別標識をなしていた。古代地中  
海世界のゲマインデ一般は、なるほどギリシャ人とローマ人から一夫一婦制を教わ  
ってはいたが、自由な離別による抜け道もあった。

女性とくにゲマインデ内部の女性にたいする即人的スタンスは、預言者において  
は当然、それぞれの預言の性格に応じて、とくにこの性格が、女性特有の情動性に  
たいしていかなるスタンスをとるかに応じて、きわめて異なっている。なるほど、  
(仏陀を含む) 預言者は、才知に富む女性が足下にひれ伏すことを厭わないし、(ピ  
ュータゴラスのように) 彼女たちを布教者として利用してもいる。とはいえ、そう  
した個別事例からは、類としての女性にたいするスタンスについては、なにごとも  
語れない。そういう場合、個々の婦女子は「神聖」でも、類としての婦女子は「罪  
の器」である。とはいえ、ほとんどすべての狂騒的布教や、ディオニュソスの密儀  
も含む密儀師の布教は、少なくとも一時的かつ相対的には、婦人の「解放」を促進  
している。この点、別の宗教的傾向性、とりわけ特有のヒステリー症候をともなう  
女性の預言にたいする拒否の姿勢が、前景に出て、背後の事実を覆い隠しているこ

とも、しばしば見受けられる。たとえば、仏陀の弟子や、キリスト教ではすでにパウロの場合、あるいは修道士的な女人恐怖症、とりわけ極端な場合には、アルフォンス・フォン・リグオーリに見られるような、性神経症の域にも達する女人恐怖症など、事例に事欠かない。しかし、そうした前景に目を奪われ、欺かれないかぎり、背後における「解放」促進の事実は否みがたい。女性の意義が最大となるのは、たとえば中国の数多のゼクテにも見られるような、聖霊主義的（ヒステリー的あるいは秘蹟的）ゼクテ礼拝においてである。ゾロアスター教やイスラエルのように、布教にたいする女性の意義が完全に欠けているところでは、状況はおのずから異なっている。

預言者のおよび祭司的な倫理においては、合法的に規制される婚姻自体が、徹頭徹尾「エロスの」価値としてではなく、いわゆる「自然民族」の醒めた見方とも一致して、ただたんに生殖および、子どもたちを労働力ならびに死者崇拝の担い手として養育する経済的制度と見なされている。ちなみに、この点は、ギリシャやローマの倫理とも、およそこの問題についてみずから弁明するすべを会得した、地上のあらゆる倫理とも、完全に一致している。古代ユダヤには、若い夫は愛妻を悦ばせるべきだという理由で、政治的【従軍】義務から解放する考え<sup>304</sup>も見受けられるが、これは、その箇所には出でてこない純然たる孤立例である。旧約聖書はオナンの罪（性交中絶）を呪詛し、このスタンスは、避妊性交を死罪として忌避するカトリック教会にも継承されているが、そうした呪詛には、ユダヤ教もまた、【性交の】結果にかんする上記の【労働力および祖先崇拝の担い手の養育のためという】意味づけから合理的に【自己目的として意識的に】解き放たれ、分離された【純然たる】エロスに、なんら譲歩してはいない、という事情が示されている。正当な性生活を、

---

<sup>304</sup> 出典、解説。

上記の合理的目的に限定することが、あらゆる現世内禁欲とくにピューリタニズムの立場であることは、おのずと明らかである。他方、神秘主義の側からは、その無宇宙愛の感情が、事情によっては無律法主義的また半ば狂騒的な帰結をもたらす場合もあるが、そうなると、その帰結が、その場にかぎっては[合理的目的への]一義的限定を臨機的にかき乱すことにはなる。

最後に、(正当かつ正常な)性交それ自体に、預言者的倫理、また祭司的に合理的な倫理がくだす価値評価のスタンス、したがって宗教的なものと有機的なものとの究極の関係は、けっして一義的ではない。儒教にも、古代ユダヤ教にも、片やアニミズム的な、片やアニミズムに倣って広汎に普及した(ヴェーダやヒンドゥー教の倫理にも見られる)子孫の意義にかんする観念は、直截に子どもづくりを命ずる結果をともなった。それにたいして、すでにタルムードのユダヤ教において、またイスラムにおいて、同じく積極的に婚姻が命じられるさい、その動機をなした理由は、つぎのとおりであった。すなわち、東方教会において、正式に聖職に任用された者も、未婚であると、少なくともその一部は(下級の)聖職禄から排除された場合とまったく同様、平均的人間には、性衝動を克服することは絶対に不可能なので、正当に規制される捌け口は開けておかなければならない、と考えられたのである。この立場に相当するものとしては、インドの瞑想的救済諸宗教の、優婆塞にたいする姦通禁止令をともなう平信徒倫理の相対化<sup>305</sup>がある。しかし、そればかりでない。パウロの立場もまた、これに相当する。かれにおいては、絶対的な節制の品位が、ある神秘的な動機からも導き出されているが、その動機にはここでは関心を向けない。かれはそうした品位を、宗教的達人の純然たる即人的カリスマと見なし[て、平信徒大衆には要求しなかつ]た。カトリック教会における平信徒倫理の相対化

---

<sup>305</sup> 平信徒にたいしては、姦通は厳禁するが、婚姻内の性交は容認する、絶対的節制の緩和。

も、これとまったく同様である。ところで、それはまた、ルターの立場でもあり、かれは、婚姻関係内の性交を、つきつめたところ、やはりもっぱら、性的放縦を避けるための相対的には軽微な悪として認め、神は、この種の正当な罪を、原罪によって生じた絶対に克服できない情欲の結果として「大目に見る」よりほかはないのだ、と考えた。この想定から、修道士制に反対するルターの立場、すなわち、ムハンマドの立場にも似て、さしあたりたんなる相対的拒否にすぎない立場も、部分的には説明されよう。イエスの神の国は、地上の未来の国であることに注意してほしいが、そこには性的なものはなにも存在しない。キリスト教の公式の理論はすべて、性的なものいっさいのうち、まさしく内面的、感情的な側面を、「情欲」として、罪への墮落の結果として、忌避してきた。

この忌避をキリスト教に特有のことと信ずる向きが、いまなお広まっているが、事実はそれに反し、固有の意味における救済宗教性で、原理的にキリスト教とは別個の立場にたつものはひとつもない。ところで、この事実は、いくつかのまったく一般的な原因から説明される。まず、生活諸条件の合理化につれて、生活そのものの内部で、性の領域が占める位置も、次第に発展を遂げ、当初とは別様になってくる。農民の段階では、性行為は日常茶飯事であり、多くの自然民族のもとでは、旅行者の視線にさらされても、いささかも羞恥の感情を見せないし、超日常的と感得される内容をなんら含んではない。ところが、性の領域は、そこから出発して、いまや、ある特別の感興<sup>サンサンオン</sup>すなわち「エロス」の基礎へと醇化され、それとともに、固有の価値にみたされた非日常的な一領域となる。この発展こそ、われわれの問題設定にとって決定的に重要である。

この発展のもっとも重要な動因は、ふたつある。そのうちのひとつとしては、氏族の経済的利害関心、さらには身分の慣習律が割り込み、そうした介入の増大によって、性交への障壁が設けられ、強められる。なるほど、既知のいかなる発展段階においても、性交が、神聖法や経済による規制から自由であったためしはない。ところが、性交は、もとはといえばおおかた、経済上の障壁に徐々に編入される〔身分的〕慣習律上の障壁によっては、それほど縛られないものであって、慣習律が性交にたいする独特の制約となるのは、後代になってからである<sup>306</sup>。

近代の「倫理的」障壁が、売春制の原因になると称されることもあるが、そのさい、当の「倫理的」障壁に特有の影響は、もとよりほとんどつねに誤解されてきた。営利としての「売春」は、異性間であれ、同性間（同性愛女性の育成）であれ、もっとも原初的な文化段階にも、見出される。なんらかの宗教的あるいは軍事的障壁、あるいはまた経済的に制約された障壁がまったくなく、というようなことは、どこにもない。ただ、売春の絶対的な排斥は、ようやく十五世紀末に始まる、というにすぎない。とはいえ、〔他家に嫁した〕娘の子どもの〔嫡出子としての地位の〕保障にたいする氏族の要求と、若い夫婦自身の生活水準の要求とは、文化が洗練の度合いを増すにつれて、たえで高まってくる。

それとともに、いまひとつ別の発展要因が、ますます前景に進出してくる<sup>307</sup>。それというのも、人間の全生活内容が、ますます合理化され、単純な農民的生存の有

---

<sup>306</sup> 経済的分化にともない、特権身分において他家に嫁する子女の身分保証要求が発生、確立する。要解説。

<sup>307</sup> 「中間考察」を参照して補説。

機的循環から抜け出るにつれて、そうした発展の作用が、倫理との関係に、たとえわずかしかが気づかれていないとしても、はるかに深く、およぶからである。

### [芸術との関係]

さて、倫理的宗教性とくに同胞愛の宗教性は、即人的生活における最強の非合理的な力【である性】にたいする緊張と同じように、**芸術**の領域にたいしても、深刻な内面的緊張関係に陥る。もとより双方は、本源的には、およそ考えうる、もっとも緊密な関係にある。あらゆる種類の偶像や画像、法悦や悪魔払いや厄除け祭儀の手段としての音楽、聖歌手や呪術師の讃歌や音楽の効果的利用、さらには最大の芸術的建築物としての寺院や教会、工芸的労働の主要な対象化・制作品としての、あらゆる種類の祭壇装飾や教会設備品の類において、宗教は、芸術的展開可能性の、汲めども尽きせぬ源泉となっている。ところが、芸術が、平信徒的教養の所産としても、ひとつの固有法則性をそなえた領域として構成されると、芸術は通例、芸術とは乖離する方向で【これはこれとして、やはり固有法則性をそなえた領域として】構成される宗教的-倫理的【領域の】価値序列にたいして、それだけ対抗性を帯びてくる。芸術を屈託なく受け入れる態度はすべて、その内容の意義から出発しており、この内容は、【人間間の即人的関係に、疎隔をもたらしたり、これを拡大したりするのではなく】ゲマインシャフトを創成することができる。ところで、およそ固有の意味における芸術的なものを**意識**して発見し、開発していこうとするスタンスは、知性主義的な文明を待って初めて登場する。まさにそれと同時に、芸術がゲマインシャフトを創成する性能は消滅し、芸術と宗教的救済意欲とを両立させる可能性も途絶える。そのとき、芸術がもっぱら芸術として与えうると主張する現世内救済は、神に反するもの、現世の倫理的非合理性からのいかなる【宗教的】救済にも敵対する

ものとして、倫理的宗教性からも真正な神秘主義からも、ともに忌避される。ましてや、本来の禁欲にとっては、純然たる芸術的価値そのものにたいするいかなる献身も、生き方の合理的な体系化にたいする重大な侵害である。むしろ、知性主義に特有のこととして、倫理的な事象の領域でも芸術に倣おうとする審美的なスタンスが力を増してくるにつれて、これと禁欲との緊張は、なおいっそう強まらざるをえない。

知性主義の時代には、倫理的な判断にたいする責任の拒否と、伝統に縛られた堅苦しい外見への嫌悪とが、成長を遂げてくるが、これらは、倫理的に考えられる判断を、審美的に解される断定にすり替える誘因となる（典型的な形としては、「非難に値する」というべきところを、「趣味が悪い」といって片づけてしまう）。人間の諸関係にかんする趣味判断は、およそいかなるものであれ、なにか高次の法廷に訴えて、理念や規範に照らして議論する、ということができない。そのかぎりでは主観主義的な性格をそなえている。この性格は、じっさいには通例、審美家の流儀を崇め立てることによって育成されるが、宗教性の側からはおそらく、臆病さと結びついた特別の非情さのもっとも深刻な一形式と見なされるにちがいない。宗教的-倫理的な規範にたいしては、個々人は、たとえそれを倫理的に拒否する場合にも、人間としての自分の被造物性をわきまえれば、それを、他人と共に体験し、自分自身にとっても、他人にとっても、まったく同様に服すべき規範と感得する。かれが、他人の所作につき、個々の場合に判断をくだすとしても、当の所作の帰結と正当性については、とくに原則に照らして議論することが可能と思われる。いずれにせよ、首尾一貫した同胞愛倫理は、これはこれでつねに、端的に反審美的な規準に準拠しているので、審美的な態度決定によって占められるべき場所は、まったく開いてはいない。逆もまた真である。

芸術にたいする宗教的貶価は、以上のような制約のもとにあるので、それは当然のことながら、宗教性における魔術的・狂騒的・法悦的・また儀礼主義的な要素の貶価、それゆえ、禁欲的また靈性主義的-神秘的要素の優越と、全体としてはかなり正確に比例して進展する。さらにはまた、祭司教育と平信徒教育の合理的また文献的性格が強まるのにも並行して進展するが、この性格は通例、書籍宗教への移行にともなうつねにもたらされるものである。

ところが、本来の意味における預言のもとで、反審美的な方向に作用する要因には、つぎの二種類がある。ひとつは、狂騒の拒否、たいていの場合には、魔術の拒否であり、こうした拒否は、預言にとってはつねに自明のことであろう。ユダヤ人の「形像と画像」にたいする嫌悪は、本源的には魔術によって制約されていたが、それを預言者は、かれらの絶対的に現世超越的な神観から、靈性主義的に解釈しなおしている。そのさい、預言者的宗教の中心にある倫理的宗教性への準拠関係から、「人間の業」にたいする緊張が生まれて、これがいつかは表明されることにもなるが、そうなるのも、「人間の業」に救済への寄与を認めるような見地は、預言者から見れば仮象への囚われにすぎず、預言者はこれを拒否せざるをえないからである。この緊張は、預言者の告知する神が、いっそう現世超越的な、同時にいっそう神聖な神として、表象されればされるほど、それだけいっそう非和解的となる。

他面、宗教性は、芸術的制作品の拒みがたい「神性」の印象と感覚に、再三再四直面して、これとの対決をよぎなくされる。まさしく大衆宗教は、そのはたらきが大衆の間で劇的な効果を収めるのに必須の「芸術的」手段に直截に依存する道を、再三再四歩まざるをえず、いたるところで、魔術的な偶像を求める大衆の欲求への譲歩に傾いた。組織化された大衆宗教性が、経済的な利害関心によって芸術と緊密

に結びついていることも、稀ではない。たとえば、画像 [制作] 販売に携わったビザンチン [東方教会] の修道士は、[ローマ・カトリック教会の] 皇帝教皇主義的教皇権力<sup>308</sup>にたいする敵対者であったが、この皇帝権力は、当時はなお厳格に靈性主義的だったイスラムとの境界地域から補充され、それゆえに偶像破壊的な軍隊によって支えられており、それはそれで、逆に [やはり、宗教倫理上の反偶像的スタンスからではなく]、まさに東方教会のこの収入源を断ち切ることによって、かれらの [全世界の普遍的] 教会支配計画にとってもっとも危険な敵対者の、息の根を止めようと企てたのである。

そのうえ、内面的には、あらゆる狂騒的ないしは儀礼主義的な気分 [を旨とする] 宗教性から、そればかりか、個体化の神秘的破砕をめざす愛の宗教性からも、究極において抱懷されている「意味」の異質性にもかかわらず、心理的にはいたって容易に、芸術に戻る道が通じる。第一の狂騒的宗教性からは、とくに歌唱と音楽に、第二の儀礼主義的宗教性からは、造形美術に、第三の愛の宗教性からは、叙事詩と音楽に、それぞれの退路が開けている。こうした関連は、インドの文学と芸術や、現世に胸襟を開いた歌好きのスーフィー教徒から、フランチェスコ派の賛美歌や、宗教的象徴や、まさしく神秘的に制約された気分の測りがたい影響にいたるまで、あらゆる経験によって示される。とはいえ、経験される宗教性の個々の形態ごとに、芸術にたいするスタンスはそれぞれ根本的に異なるばかりか、そうした形態それぞれの内部においても、構造形態・社会層・また担い手の違いに応じて、芸術にたいするスタンスも異なっている。預言者は密儀師や祭司とは異なり、修道士は敬虔な平信徒とは異なり、大衆宗教性は達人のゼクテとは異なる。そして、この達人のゼクテにかぎって見ても、禁欲的なゼクテはそれ以外のゼクテとはおおいに異な

---

<sup>308</sup> 「皇帝教皇主義」の概念。前注 参照。

り、しかも結果的には当然ながら、神秘的なゼクテよりもいっそう芸術にたいして敵対的である、というような具合である。この関連について、ここではこれ以上問題とはしない。とはいえ、宗教的立場と芸術的立場との真の内的な和解は、(主観的に思われた) 究極の意味に即して見ると、魔術ないしは純然たる儀礼主義の段階が最終的に乗り越えられたところでは、ますます困難になる。

われわれにとってもつばら重要なのは、特定の諸宗教が、本来の芸術的手段をことごとく拒否したことの意義である。そうした拒否が顕著に現れた、その意味で特別に合理的な宗教とは、ユダヤ教の会堂における神礼拝・古キリスト教・やがてはまた禁欲的プロテスタンティズムである。そうした拒否は、ある宗教性が生き方の合理化におよぼす影響の高まりを示す徴候ないしはその手段である。ユダヤ教の改革運動に多大な影響を与えた代表者の多くは、まさしく [モーセの十戒中の] 第二戒こそ、ユダヤ的合理主義の決定的原因と想定しているが、これはおそらく行き過ぎであろう。とはいえ他方、芸術固有の造形的諸価値への囚われない献身に向けられる系統的な呪詛が、かならずや知性主義的また合理的な生活方法の形成という方向に作用したであろうことは、その効果のほどが、敬虔なユダヤ教徒とピューリタンの圏内における芸術的生産性の度合いと性質によって十分証明されるところから見ても、少なくとも疑う余地はない。

## 【文化諸宗教と「現世」】

ある意味で「<sup>ヴェルトアンゲバスト</sup>現世適合的」な、いずれにせよ「<sup>ヴェルトツゲヴェンデテ</sup>現世に志向」し、「現世」そのものではなく、その内部で幅を利かせている社会的位階秩序だけを拒否する、第三

の宗教は、ユダヤ教である。ただ、ここでわれわれが問題とするのは、もっぱら、捕囚以後の、わけでもタルムードの形態におけるユダヤ教であって、総体としてその社会学的な位置については、すでに以前、多少述べておいた。

ユダヤ教の約束は、主観的に思われた意味においては、此岸の約束である。瞑想的または禁欲的な現世逃避は、中国の宗教性やプロテスタンティズムの場合と似て、ただ例外的な現象としてしか知られているにすぎない。ユダヤ教がピューリタニズムから区別されるのは、体系的禁欲一般の欠如（とはいえ、いずれの場合にも**相対的な欠如**）によってである。初期キリスト教的な宗教性における「禁欲的」要素は、なにかユダヤ教に由来するのではなく、パウロの伝道における他ならぬ異邦人のゲマインデに端を発している。ユダヤ教の「律法」遵守は「禁欲」ではない。それはちょうど、なんらかの儀礼ないしタプーの遵守が「禁欲」でないのと同じことである。ユダヤ教的宗教性の、一方では「富」、他方では「性生活」にたいする関係は、いささかも禁欲的ではなく、むしろきわめて自然主義的である。富は神の賜物のひとつである。性衝動の充足は、もとより合法的な形態にかぎるが、まさしく避けがたいものであるから、一定の年齢に達しても結婚しない男は、タルムードによれば、道徳上、直截にいかがわしいと見られる。婚姻をたんに、子どもづくりと養育のための経済制度と捉える見方は、それ自体としてなんらユダヤ教特有のものではなく、普遍的に見られるものである。合法的でない性交が厳しく（敬虔な信徒の範囲内では有効に）禁じられることは、ユダヤ教とイスラムほか、あらゆる預言者的宗教に共通である。そのうえ、〔祭事のまえに「齋戒」の〕期間を設けて節制を命ずる点にかけても、ユダヤ教は、ヒンドゥー教とも数多の儀礼主義的諸宗教とも共通である。したがって、ユダヤ教が性的禁欲を**特別に**重視したというようなことは、語れない。ゾンバルトが引用している諸規制は、十七世紀のカトリックの決

疑論におよばないばかりか、それ以外にも、数多のタブーの決疑論に類例が見出される。「律法」の実定的禁令とタブー規定が守られていれば、なにものにも囚われない生の享受や、贅沢さえも、それ自体としては禁止されない。なるほど、富の獲得のさいには、ユダヤ人同胞にたいしても、モーセ律法の[相互扶助の]精神に反する社会的不正が、しばしば犯されたし、さらにはまた、富からは、律法遵守の弛緩やヤハウエの命令と約束にたいする尊大な軽視といった誘惑が生ずるので、預言書や詩篇や箴言のなかで、また、それ以後にも、富がとかくいかがわしいものと見られている。富の誘惑を免れることは容易でない。とはいえ、まさにそれゆえ、[誘惑を免れて罰せられずにいる富は] それだけいっそう功績として称賛されるべきである。「富裕にして、非の打ちどころのない[清廉潔白な]者にこそ、幸いあれ」<sup>309</sup> というわけである。

予定の思想あるいはこれと等価に作用する観念が欠けているので、他方では、休みな労働や営利生活における成果が、「確証」の徴という意味で評価されることもない。そうした評価は、もっとも顕著にはカルヴァン派のピューリタニズムに、ある程度までなら（たとえばジョン・ウェスリーの注釈に見られるとおり）すべての禁欲的プロテスタンティズムに特有のものであった。とはいえ、営利における目ざましい成果に、恵み深い神の摂理を看取するのは、もとよりユダヤ的宗教性ばかりではなく、たとえば中国の宗教性・仏教平信徒の宗教性ほか、全世界のおよそ現世拒否的でない、いかなる宗教性にとっても、身近で慣れ親しまれた思想にほかならない。ところが、その思想は、現世超越的な神によるきわめて特異な約束を、その神が、他ならぬみずから選んだ民に怒りを露わにする、見紛う余地のない徴と結びつけて保持していた、「ユダヤ教のような」一宗教にとっては、なおいっそう本

---

<sup>309</sup> シラ書 [集会の書] 31: 8

質的に身近である。神の命令を守りながら達成される営利の意義は、じっさい、即人的に神に喜ばれている症候と評価されえたとし、そう評価されるほかはなかった。これは、なんとといっても、じっさいに繰り返し繰り返し起きたことである。しかし、それにもかかわらず、営利する（敬虔な）ユダヤ教徒がおかれている状況は、ピューリタンの状況とは根本的に異なっていたし、この差異は、実践上の作用をともしなわざるをえず、ユダヤ教徒が経済史上で果たした役割の意義にも、影響せずにはいなかった。ではまず、当の意義とは、おおよそどんなところにあったのであろうか？

ユダヤ教が、近世における資本主義的経済体系の発展に〔一要因として、他の諸要因とともに〕顕著に協働したという事実は、ゾンバルトの才気に富む著書にたいする論争において、かくも重大視され、論難されなくともよかつたであろう。ただ、私見によれば、ゾンバルトのこの命題は、もう少し精確に限定する必要がある。中世および近世におけるユダヤ教に**特有**の経済的貢献は、どこにあるのか？ 抵当貸し業務から大国家への資金融資にいたる金貸し、小規模な小売・行商および農村特有の「特産品販売」に著しく傾斜した、特定種類の商品取引、卸売業に加えてとくに有価証券取引の相当部分、取引所取引・貨幣交換・通常これらと関連する振替送金業務、国家必需品調達業務・戦争資金融資・および相当顕著な程度におよぶ植民地設立への資金融資、徴税請負業務（もとよりローマ人を対象とする徴税請負のように、厳禁されたものは除く）、あらゆる種類の借款および銀行業務、証券発行による融資、などである。ところで、こうした業務について、（古代、中世、および往時の東アジアの資本主義とは異なる）**近代**西洋の資本主義に、本来的にそなわった

特性は、法的にも経済的にも、そうした業務のある種の（もとよりきわめて重要な）**諸形式**にある。法的な側面について見ると、近代西洋の資本主義に特有の形式は、有価証券および資本主義企業の<sup>フマアゲゼルシャフトツングスフォルメン</sup>ゲゼルシャフト結成形態に求められる。とはいえ、それは、ユダヤ人に特有の起原をもつものではない。ユダヤ人はそれを、独特の仕方  
方で新たに西洋に導入したが、そのかぎり、それ自体はおそらく、オリエントに共通の（バビロニア）起原をもち、ヘレニズム世界とビザンチンに普及し、こうした媒体を通して初めて、ユダヤ人によって西洋にもたらされたが、そのさいにもたいていは、ユダヤ人とアラビア人に共有されていた。他方、ゲゼルシャフト結成形態のそれ以外の部分は、西洋中世に創造されたものであり、しかもその一部分にはゲルマンに特有の要素も混入していた。ここでそうした諸点を個別的に立証するのは、[「法制史ないし法社会学」ならともかく、「宗教社会学」章としては]行き過ぎになるう<sup>310</sup>。

経済的な側面についてみると、「商人の市場」としての取引所は、ユダヤ人ではなく、キリスト教徒の商人によって創り出された。また、中世の法形態が合理的な経営目的に適用される特別の仕方、たとえば合資会社や、マオナや、あらゆる種類の特権会社、最後には株式会社も、なるほど後代にはユダヤ人が、そうしたものの設立に深く関与しているとしても、それらが創始されたのは、ユダヤ人に特有の影響によってではなかった。最後に、公的ならびに私的な信用需要の充足にかかわる近世特有の諸原理は、中世の諸都市を基盤として萌芽的に発展し、やがてその、部分的にはまったく非ユダヤ的な中世の法形式が、経済的に、近代国家やそれ以外の信用取得者の需要に適用されて、発展を遂げたものである。

---

<sup>310</sup> 法社会学章、S. 478 参照。

ところで、際立って顕著な事実が、ひとつある。すなわち、ユダヤ人による経済活動は確かに広範囲にわたっているが、そのリストのなかで、ひとつの部門が、確かに全面的に欠落しているわけではないが、相対的には顕著に手薄になっている。しかもその部門は、まさに近代の資本主義に特有の、家内工業・マニファクチャー・工場における手工業労働の組織である。ゲットー [ユダヤ人居住区] に住む大量のプロレタリアートを前にしながら、どうしてこんなことになったのか。いかなる工業の創設にも、諸侯の特許と特権付与が（相応の金銭的給付とひきかえに）必要とされた時代、また、工業上の新機軸の創出には、ツンフト [同業組合] の拘束から自由な活動の余地が、十分に残されていた時代に、そうした条件がすべて有利だったにもかかわらず、ひとりの敬虔なユダヤ教徒も、ゲットーの敬虔なユダヤ人労働者とともに、ひとつの工業を創立しようとして——つまり、数多の敬虔なピューリタン企業家が、敬虔なキリスト教徒の労働者および手工業者とともになしたのと同じことに——思っていたらなかったとは、いったいぜんたいどうしてなのか？ それに、広範囲におよぶ困窮したユダヤ人手工業者層という地盤はあるのに、ごく最近にいたるまで、そういうユダヤ人の労働を家内工業的に搾取する、近代特有の——ということはつまり工業部門の——ブルジョワジーが、なにほどこ重要な意義をそなえた社会層として成立してはいない、というのもどうしてなのであろうか？

国家必需品の調達業務・徴税請負・戦争への融資・植民地とくにプランテーションへの融資・仲介取引・および高利貸付は、じつに何千年来、全世界のほとんどいたるところで財産の資本主義的利用の形態として、絶えることなくおこなわれてきた。ところで、ユダヤ人は、まさにそうした、ほとんどいかなる時代にも地域にも行き渡り、殊に全古代に知られ馴染まれていた [営利追求の] 歴史に、関与していた。そのうち、近代に特有の法形態と経営形態は、すでに中世に——ただし、ユダ

ヤ人によってではなく——創り出されていた。それにたいして、近代資本主義に特有の新たなもの、すなわち、工業「経営」における労働、とくに手工業-工業労働の合理的組織化は、（もとより相対的にみて）ユダヤ人には見られないのも同然である。

また、他方ではとりわけ、あらゆる原生的商人層——したがって、小は小売商人から大は大高利貸にいたる、古代・東アジア・インド・中世の商人——に典型的に見られ、現に見られる経済心意〔志操〕、すなわち、いかなる利得の機会も容赦なく搾取し尽くし、「利得のためなら地獄にも漕ぎ出そう、たとえ帆が煉獄の火で焼かれようとも」というような意欲と諒解は、これまたユダヤ人にも体得され、かなり顕著な特徴ともなっていた。ところが、まさにそうした経済心意こそ、近代資本主義に特徴的なもの、すなわち、近代資本主義**以外の**〔前期的〕資本主義時代とは対照的に異なる、近代資本主義にこそ特徴的な心意とは、およそ縁遠いものである。事態はまさに正反対である。近代的経済システムに固有の新たなものも、近代的経済心意に固有の新たなものも、どちらもユダヤ人に特有のものではない。

そうなる究極の原理的根拠は、またしてもユダヤ教とその宗教性に特有のパーリア的性格に関連している。まず、ユダヤ人が置かれている、法律上も事実上も不安定な状況では、手工業労働の組織への関与は、まったく外面的にも、困難である。そうした不安定な状況では、おそらく商取引、殊に貨幣取引に携わることはできようが、固定設備への資本投下をとまなう持続的な手工業経営は担いきれない。そのうえ、内面的な倫理的状況についても同じことがいえる。ユダヤ人は、パーリア民として、いかなるゲマインシャフトの経済的取引にも原生的な二重道徳を保持していた。「同胞の間では」忌避されることが、余所者にたいしては許される。ユダヤ人の倫理は、ユダヤ人仲間にたいしては、「生業〔維持〕」の立場に発して明白に

伝統主義的であり、そのかぎりでは——ゾンバルトも確かに正当に指摘したとおり——ラビたちも譲歩し、しかも、ユダヤ人同士の業務上の行状にも、しばしば譲歩をいとわなかった。その結果として残ったのは、[律法遵守の] 弛緩の容認にはかからない。そういう弛緩に慣れた者は、当の弛緩を営利追求に利用したが、そうすることによって、ユダヤ教の業務倫理が要求する最高の水準からは脱落し、さりとて [ピューリタンのように] そうすることでみずから「確証する」わけでもなかった。余所者にたいする業務関係という領域では、ユダヤ人同士には厳禁されている事柄でも、相当程度まで、倫理には無縁の、どうでもよいこととみなされた。これは、原生的な業務倫理として、世界中のすべての民族にみられることであるが、ユダヤ人にとっては、余所者とはすでに古代にも、ほぼいたるところで「敵」として現れた。したがって、その状態 [対内倫理と対外倫理の二重性] がいつまでもつづくことは、端的に自明のことであった。余所者にも、いなむしろ余所者にこそ、誠意と信頼をもって接するように、というラビの訓戒は、周知のことであるが、現実とは別様であったという印象はいささかも変わらない。律法は、ユダヤ人からの利子取得を禁止しているが、余所者からの取得は容認しており、また（これまたゾンバルトが正当にも強調しているとおり）、[律法の] 規定どおりの合法性の度合いは（たとえば、他人の思い違いにつけ込んでよいかどうか、について）、相手が余所者、すなわち [ユダヤ人にとっては] 敵である場合には、どうしてもそれだけ緩められるよりほかはなかった。われわれがすでにみたとおり、ヤハウエの約束によって創出されたパーリアの地位と、この地位に由来する、余所者側からのたえざる蔑視に、ある民族が対峙して生き延びていく方途としては、余所者との交易における業務道徳を、ユダヤ人仲間との交易におけるそれとは区別し、この区別を維持しつづけること以外にはありえなかった。

カトリック教徒、ユダヤ教徒、およびピューリタンが、経済上の営利生活を営む  
さいに置かれた状況は、相互に比較すると、おおよそつぎのように要約されよう。  
篤信のカトリック教徒が、営利生活に携わって継続的に活動できたのは、つぎのよ  
うな行動の領域か、その境界線上であった。すなわち、[①] 教皇の基本規約〔教皇  
体制の「憲法」〕には抵触するものの、現下の事情のもとでは告解席で不問に付さ  
れるか、あるいは弛緩した（可能なかぎりのことで「よい」とされる）道徳によっ  
てのみ容認されるか、[②] 直截に疑わしいか、あるいは [③] 少なくとも、積極的  
に神意に適うとはいえない、そういう行動の領域である。

それにたいして、敬虔なユダヤ教徒は、つぎの事柄をおこなう状況に陥らざるを  
えなかった。すなわち、ユダヤ教徒同士の間では、直截に律法に反するか、伝統に  
照らして疑わしいか、あるいは、弛緩した解釈によってのみ許容されるか、のいず  
れかで、もっぱら余所者との関係にかぎっては容認されるが、積極的な倫理的価値  
の印を付けられることはけっしてない、そういう事柄である。敬虔なユダヤ教徒の  
〔営利生活上の〕行動は、世間一般におこなわれている平均値に見合い、形式上は律  
法に違反せず、神に許されていれば、道徳上はどうでもよい、という事柄の水準以  
上には出なかった。ユダヤ教徒の合法性水準が他に比して低いという主張が、じっ  
さいにも当てはまるのは、まさにこの点にもとづいている。なるほど、神が敬虔な  
ユダヤ教徒の〔営利追求〕行動に実を結ばせるのは、かれがこの〔経済的営利追求の〕  
領域で、直截に禁じられていることはなにもせず、**それ以外の領域**では神の命令を  
遵守した、ということの、ひとつの徴候ではありえた。ところがそれは、かれが、  
まさしく近代の経済領域に特有の営利追求行為によって、〔別の領域ではなく、まさ  
にそこで〕自分の倫理性を確証したことの徴候であるとは、にわかには認め難い。

ところが、まさしくこの、営利追求行為そのものにおける倫理性の確証こそ、敬虔なピューリタンがなしたことである。かれは、弛緩した解釈や二重道徳によってではなく、あるいはまた、倫理とは無縁で、倫理本来の妥当領域では厳禁されている事柄をなしたからではなく、反対に、およそ考えられる最善の良心をもって、法定的かつ即物的に行為し、かれの生き方全体の合理的方法性を「経営」へと客体化し、まさにそうすることによって、自分自身にたいしても、かれのゲマインデの仲間内でも、みずからを正当化[し、自己義認に到達し]ようとした。しかもそのさい、自分の行動が、なにか相対化された規準に照らしてではなく、それ自体として、まったく非の打ちどころがないと、完全に確信[し、確証]することによって、また、もっぱらそうするかぎりで、自己義認に到達したのである。真に敬虔なピューリタンであれば——ここでは、そういう真に敬虔な信徒を[理念型として]問題としているが——、いまだかつて誰一人、つぎのようなやり方で獲得した貨幣を、神意に適う利得とみなすことは、できなかつたであろう。すなわち、担保付きの高利貸しや、相手の間違いにつけ込んで搾取すること（これは、ユダヤ教徒には、余所者にたいするかぎりでは容認されていた）や、値切りや掛け値による暴利や、政治的ないし植民地的な略取への関与、といったやり方である。それにたいして、ピューリタンは、誰にたいしても、確定価格を堅持し、いかなる私情も交えず、貨幣への渴望に囚われることなく、無条件に合法的な業務態度で臨んだ。クエーカー教徒と洗礼派は、自分たちのそうした態度が、他の人間の前で確証されるために、まさしく神なき者も、同類の店ではなく、かれらの店で買い、また、所持金を、同類ではなく、かれらを信頼して預託したり合資したりし、その結果、かれらを富裕にする、というふうと考えていた。まさにこの資質を、かれらは神の前で確証したのである。

それに反して、余所者にたいすユダヤ法は、じっさい上パーリア法であって、非ユダヤ教徒にたいしては、ピューリタンが営利欲に囚われた小商人根性として嫌悪した心意にもとづく活動を、いかに多くの留保をともなつてではあれ、許容していた。そうした心意は、敬虔なユダヤ教徒にあつては、こよなく厳格な合法性・律法の完全な遵守・かれの宗教性における神とのもつとも緊密な関係・家族やゲマインデの縁者にたいしてはいかなる犠牲も厭わない愛・神のすべての被造物にたいする憐憫や慈悲とも、両立が可能であつた。しかし、まさに生活の実践においては、ユダヤ教的な敬虔にとって、余所者にたいする法の妥当範囲で許容される利得の領域が、神の命令への服従が真正であることを確証する領域である、とみなされることは、けつしてなかつた。敬虔なユダヤ教徒は、ある領域内で許されているとみなす事柄に則つて、自分の倫理の内的水準を計ろうとは、けつしてしなかつた。むしろ、ちょうど儒教徒にとって、儀式と美にかけて全人的発達を遂げ、文人としての教養をそなえ、生涯にわたつて古典の研鑽を積む君子が、かれ本来の生活理想であつたのと同じように、ユダヤ教徒にとっては、律法の決疑論に精通した学者として、実務は犠牲にし、しばしば妻に委ねて、たえず聖典とその注釈書の研鑽に没頭する「知識人」が、本来の生活理想であり、[自分の倫理の内的水準を計る] 規準にほかならなかつた。

真正な後期ユダヤ教の、まさにこの知性主義的で律法学者流の特徴的傾向に、イエスは反撥している。イエスが、都市国家エルサレムを基盤として成長を遂げ、古代のどの大都市の市民ともまったく同様に、「ナザレの片田舎から、なにか良いことが出て来るのか？」と問う社会層にたいして、敵対するのは、[昨今の解釈が] かれのなかに読み込もうとする「プロレタリア」的本能によるのではなく、小都市市

民と地方手工業者の信仰ならびに律法遵守の、達人的な律法知識とは異なるあり方と水準ゆえである。イエスの律法遵守と律法認識の仕方は、安息日にも穴に落ちた羊を放っておくわけにはいかない<sup>311</sup>、じっさいに働いて生活している人々が、現実には達成できる平均水準にひとしい。それにたいして、ユダヤ教において本来の敬虔な信徒に義務として課されている律法認識は、すでに青少年教育のやり方についても、量的にばかりか、質的にも、ピューリタンにおける聖書堅持をはるかに凌駕している。ユダヤ教の律法と【戒律の総量において】どうにか比肩できるのは、インド人やペルシャ人の儀礼戒律のみであるが、ただ、ユダヤ教の律法認識は、たんなる儀礼規範やタブー規範とならび、道徳上の命令をも【インド人やペルシャ人の場合に比べて】はるかに広範囲に含んでいるにすぎない。

ユダヤ人の経済行動は、そうした規範がかれらにおよぼす抵抗がもっとも小さい方向に向かって動くほかはなかった。ということは実践上、あらゆる社会層や国民の間にいきわたり、作用だけは異なる「営利衝動」が、余所者との、つまりは敵との取引に向けて作動した、ということである。敬虔なユダヤ教徒は、すでにヨシアの時代にも、そうとすれば捕囚後のユダヤ教徒はなおのこと、都会人である。律法全体は、この関係に照準を合わせている。律法に則った屠殺者が必要だったので、正統派のユダヤ教徒は、孤立しては生きられず、できるかぎりゲマインデに結集して生活した（この点がいまでも、正統派のユダヤ教徒を、たとえばアメリカの改革派ユダヤ教徒から区別する特徴となっている）。現在おこなわれている安息年の細々として規定はおそらく、捕囚期以後の都市に住む律法学者によって創作されたものであろうが、ともかくも安息年が実効をもった地域では、合理的で集約的な農耕は不可能であった。現在でもなお、ドイツのラビたちは、シオニストの移住地

---

<sup>311</sup> マタイによる福音書 12: 11、参照。

に、安息年の適用を強要しようとした（実施に踏み出せば、挫折したであろう）。  
そういうわけで、パリサイ派が優勢な時期には、「農夫」とは、律法を十全には遵守しない、遵守できない、第二級のユダヤ教徒、というのと同じ意味であった。ツ  
ンフトの宴会への出席をはじめ、およそユダヤ教徒以外の異教徒と食卓を共にする  
ことが、古代にも中世にも、周囲の世界に定住して市民権を獲得するには欠かせ  
ない基本条件であったが、およそそうした食卓ゲメインシャフトを、いかなるもの  
であれ、律法は禁じていた。それにたいして、もともとは娘たちを遺産相続から除  
外する代わりに設けられた「花嫁持参金」の習俗が、結婚と同時に小売商人として  
開業し自立する傾向を促進したし、現に促進している。（ユダヤ教徒の被雇用者には「階級意識」が稀薄であるというのも、その傾向が、いまなお尾を引いているためであろう）。

ところが、それ以外の全活動領域においては、ユダヤ教徒は、敬虔なヒンドゥー教徒と同じく、ことあるごとに律法への顧慮によって妨げられるほかはない。じっさいの律法研究は、ガットマンが正しく強調したとおり、常時立ち働く必要が相対的には少なくて済む金融業と、もっとも容易に結びつくことができた。律法と知性主義的律法修練の作用から、ユダヤ教徒の「生活方法論」とその合理主義が生まれている。「人間が慣習を変えてはならない」というのが、タルムードの原則である。唯一、余所者との経済交流という領域にのみ、伝統が、倫理上（相対的には）どうしてもよい隙間を開けている。それ以外には、どこにも隙間がない。神を前にして重要な意義を帯びるすべての領域を支配するものは、伝統とその決疑論であって、合理的に——ということつまり、前提を問い返し、「自然法」に照らし、自己自身に準拠して〔自律的に〕——設定される、方法的な目的行為ではない。

律法に悖るのではないか、という不安から生ずる「合理化への」作用は、きわめて鋭利ではあるが、あくまでも間接的である。「醒めて」おのれを持し、つねに泰然自若、というような所作にかけては、儒教徒も、ピューリタンも、仏教その他のいかなる修行者も、アラブの<sup>シェイク</sup>族長も、ローマの元老院議員も、まったく変わりはない。異なるのは、そうした自己制御の根拠と意味である。ピューリタンの醒めた自己制御は、自分自身が救いを確信するために、被造物的なものを合理的な秩序と方法に従わせる必要から生ずる。儒教徒の醒めた自制は、古典への精通をとおして礼儀作法を弁え、品位を保つすべを修得した教養人が、教養のない平民の非合理性を軽蔑するところから生まれている。古代の敬虔なユダヤ教徒の醒めた自制は、自分の知性がそれに即して訓育された律法についての詮索と、律法をたえで厳格にまもろうと心がけている必要から、生じている。

とはいえ、ユダヤ教徒のこの自制は、敬虔なユダヤ教徒のつぎの意識から、独特の色調と効果を取得した。すなわち、ユダヤ教徒とその民族だけが、そうした律法を所持しており、まさにそれゆえ、全世界から迫害を受け、名誉を汚されたけれども、それにもかかわらず、律法の所持は義務であり、神はある日、突如——それがいつかは、誰にも分からず、誰もその到来を早めることはできないけれども——、ある業によって地上の位階秩序を覆し、なんといっても律法を忠実に堅持してきた者たちのため、メシアの国をもたらすであろう、という意識である。敬虔なユダヤ教徒はまた、これまでに無数の世代が、あらゆる嘲笑にもかからず、そうした待望を抱いてきたし、現に抱いていることを知っていた。そこから生ずる、ある種の<sup>ユーパーヴァハハイト</sup>「過度に醒めた」感情とも結びついて、かれには、そうした待望を今後なお虚しく抱懐しつづけなければならない、と見とおす期間が長引けば長引くほど、それだけ、自分たちが品位ある存在であるという自尊の感情は、[律法遵守の果報ではなく]

律法 [そのもの] に、律法を痛ましくも遵守する、遵守自体のための遵守に、求められるよりほかはなかった。そして最後に、他に劣らず重要なこととして、圧倒的に優勢で非情な敵たちに取り囲まれ、一瞬たりとも警戒を怠らず、気を緩めて自分の激情を露わにして [返り討ちを招いて] はならない、という必要が、前述した「ルサンチマン」——すなわち、ヤハウエの約束とこれによって負わされた、この民族の歴史上未曾有の運命にもとづく、避けがたい混入成分としての「ルサンチマン」——の作用と結びついた。ユダヤ教の「合理主義」を本質上基礎づけているのは、以上のような諸事情である。

しかし、ユダヤ教の合理主義は「禁欲」ではない。ユダヤ教には「禁欲的」といえる特徴もある。とはいえ、それはもとより、それ自体として、ユダヤ教にとって中心的なものなのではなく、律法の帰結か、あるいはユダヤ教的な敬虔に特有の問題から派生した結果にすぎない。いずれにせよそれは、ユダヤ教がそなえている本来の神秘的要素のすべてと同様、第二義的である。この要素について、ここで語る必要はないであろう。それというのも、ユダヤ教のカバラ的形態も、ハッシディズム的形態も、それ以外の形態も、（殊に前二者の宗教的所産は、ユダヤ教の徴候を示すものとして重要ではあるが）こと経済にたいするユダヤ教徒の実践的行動には、類型的な動機を提供するものではなかったからである。芸術的なもののすべてからの「禁欲的」離反の根拠は、十戒の第二戒——これはじっさい、当時盛んにおこなわれていた天使論が、芸術的造形に転化するのを阻止した——とならんで、とくにユダヤ教の会堂における典型的礼拝が、（神殿礼拝が破壊されるずっと以前から、離散状態にあつて）純粋な教説と命令の性格を厳守し [て、形象化を排し] たこと、にあつた。すでに預言が、礼拝の他ならぬ造形的要素を貶価し、狂騒や歌舞音楽の類も、結果として完全に削除したに等しい。その点では、ローマ文化もピュー

リタニズムも（動機はまったく異なるが）結果においては同じような道を進んでいる。そういうわけで、ユダヤ教においては、彫塑・絵画・演劇が、通例はいたるところにある、宗教との結節点を欠いていた。また、あらゆる（世俗的に）叙情的なもの、殊に性的なもののエロスへの醇化が、雅歌に呈示されているような、なおまったく粗野な官能の昂揚に比して、著しく低調であるのも、この領域の倫理的な取り扱いにおける自然主義に起因している。

ところで、こうしたすべての欠落には、全体として、つぎの事情がはたらいた、と見られよう。すなわち、なんといっても神に選ばれながら、現実には地獄の苦しみに生きる一民族が、無言のうちにも、信じ、かつ問いつつ抱いた、当の地獄からの救済の期待が、いつもかならず、もっぱら律法と古い約束に収斂するよりほかはなく、こうした事態に照応して、たとえそれを伝えるラビたちの言表が継承されてはいないとしても、ひとつの世界——その創造目的がすでに後期マカベア王国の同時代者にも、ときとして問題視されているような世界——の芸術的また詩的な讚美や栄光化に、囚われなく没頭するようなことは、じっさい上ことごとく、極度に虚しく、主の道と目標から人を逸らせるものである、と感得されるほかはなかった、という事情、これである。

ところで、まさしく「現世的禁欲」に決定的な特徴を与えているものはなにかといえば、それは、他のすべてが生命を注がれる中心点としての救いの確かさという観点から見た「現世」への統一的関係にある。ところが、これが、ユダヤ教にはない。ここでもまた、当の欠落を決定している究極の根拠は、宗教性のパーリア的性格とヤハウエの約束にある。現世はいまや、イスラエルの罪の結果、根本的に転倒し、もっぱら神の自由な——人間が強いることも、早めることもできない——奇蹟によって、正しい秩序に戻される、と考えられた。ところで、現世内禁欲とは、

神の栄光を増し加え、自分か選ばれている確証を掴むために、その現世をひとつの「課題」として取り扱うこと、すなわち現世を、まさしくその内部にある罪をも含めて、啓示された神意の合理的規範に服させようとし、その宗教的「使命」を達成する舞台として取り扱うこと、を意味しており、これこそまさしくカルヴィニズムの立場であった。ところが、伝統に則る敬虔なユダヤ教徒は、当然のことながら、誰一人として、そうした「使命」には思いおよばなかったろう。かれは、自分が「彼岸において選ばれていること」を確信しているピューリタンに比して、はるかに苛酷な内面的運命に耐えなければならなかった。個々人は、現存する世界が、いかに神の約束には反する実情にあっても、神がそれを許容しているかぎり、その実情と折り合いをつけなければならない。そのうえで、民族の敵たちとの交渉にあたって、ラビたちの要求にしたがおうとすれば、当の敵たちを、合法的かつ醒めた計算にもとづき、愛も憎しみも交えず、「事柄に即する」態度で、神に許されるとおりに、処遇しなければならない。じっさいにそのとおりに振る舞って、神がかれに恩恵と成果を贈ってくれるのであれば、そのかぎり満足しなければならないのである【「証された」救済が来世に期待できる、というわけではない】。

宗教上の要件は、律法遵守の外形だけだった、と主張されるとすれば、それは正しくない。必然的に生ずる平均は、そうしたところに落ち着かざるをえなかったとしても、要請される水準はもっと高かった。とはいえ、あくまでも個々の行為が、他の個々の行為と比較され、[正負が]相殺される、という事情に、変わりはない。そして、神との関係を、全体としての結果はどうなるか分からない、個々の善行と悪行との差引残高として割り出す、そうした捉え方（ちなみにそれは、ピューリタンにも時折みられる）が、ユダヤ教において公式に支配的となったわけではないとしても、ピューリタンを特徴づけているような、生き方を中心から方法的・禁

欲的に方向づけ、体系化していく生活態度は、すでに論じた理由は別としても、ひとつには対内道徳と対外道徳との二重性の結果、ピューリタンの場合に比べてはるかに弱まらざるをえなかった。いまひとつには、ユダヤ教においても、じっさいにはカトリックの場合と同様、律法に適う個々の行為が、たとえ（双方いずれにおいても）人間の不十分さが神の恩恵によって補填されなければならないとしても、

[それでもあくまで、人間の個々の行為が] 自分の救済の可能性を生み出す [現実根拠と見なされている] という事情が、方法的-体系的禁欲への動機づけを弱めた。ちなみに、人間の不十分さは、ユダヤ教においては、どこまでも普遍的に認められたわけではなく、この点でカトリックの場合とは異なっていた。

教会のアンシュタルト恩恵は、パレスチナにおける古い回心<sup>312</sup>の衰微以来、カトリックの場合に比してはるかに未発達のみであった。そして、この [自分の外部にあるアンシュタルトには頼れず、自力で恩恵を獲得しなければならないという] 自己責任性と、仲保者の喪失とは、じっさいユダヤ教徒の生き方に、カトリック教徒の生き方に比べれば、本質上いっそうの自己方法性 [自分で自分を方法的に制御していく自律的な生き方] と、いっそうの体系性とを、与えずにはおこななかった。しかし、ピューリタンの禁欲の動機が欠如していたことと、ユダヤ教の対内倫理において伝統主義が原理上打ち破られなかったことから、ここでもその方法化には限界が置かれた。つまり、ここユダヤ教には、禁欲者の流儀に沿う方向に作用する個々の動機は数多見られるにしても、そうした個々の動機を統一する宗教上の紐帯となるような、まさしく禁欲の根本動機が欠けている。それというのも、ユダヤ教徒における敬虔の最高形態は、「気分」の側面にあり、能動的行為の側面にはない。ユダヤ教

---

<sup>312</sup> ヘブライ語 *teschuba* を、ヴェーバーは告解 *Beichte* と訳出しているが、これは回心、懺悔を意味する。

徒にもハドリアヌスの時代以降知られたとおり、かれらに敵対し、人間の所業によって変えられようもない、根本的に倒錯したこの現世のなかで、かれらユダヤ教徒が、そういう現世を合理的に秩序づける神意の執行者とみずから感得する、いったようなことが、どうして起きえたらうか。そういう自己感情をもちうるのは、ユダヤ的な自由精神の持ち主ではあっても、けっして敬虔なユダヤ教徒ではない。

ところで、ピューリタンたちは、なんといってもやはりつねに、ユダヤ教との内面的な親和性を感得し、それと同時に、この親和性の限界をも感じていた。この親和性は、すでにキリスト教において、パウロの信奉者たちが感じていた親和性と、諸条件の根本的な違いにもかかわらず、原理的には同一のものである。ピューリタンにとっても、原始キリスト教徒にとっても、ユダヤ教徒はつねに、かつて神に選ばれた民であった。原始キリスト教にとって未曾有に実り豊かなパウロの業績は、一方では、ユダヤ教の聖書を、キリスト教徒にとってもひとつの——当時としては唯一の——聖書として採用し、そうすることによって（とくにヴェルンレが強調したとおり）ギリシャ的（グノーシス的）知性主義の侵入にたいして堅固な防壁を築いたことにある。他方では、ラビのみが所持しえた弁証論をあちこちで援用しながら、「律法」に特有なもの、ユダヤ教における「律法」に特有の作用を、剥ぎ取ったことである。すなわち、タブー規範と、それとともに、ユダヤ教徒の宗教上の品位全体を、パーリアの地位に縛りつける、おそるべき作用をそなえた、メシアの約束とを、地上に生まれてきた救世主キリストによって半ば廃棄され、半ば成就されたものとして、剥ぎ取り、殺ぎ落としたのである。しかもそのさい、他ならぬイスラエルの父祖たちが、かのタブー規範が公布される以前にも、神意にしたがって生き、神による選びの証である信仰の力によって、すでに浄福でありえた、という論点を、勝利の確信にみちて、このうえなく印象的に、強調したのである。

いまやユダヤ人は、パーリアの運命から逃れ出て、ひとりのギリシャ人がギリシャ人たちにたいしてありうるのと同じように、ひとりのユダヤ人としてユダヤ人たちにたいしてありうる、と意識し、しかもこの洞察に、信仰を敵視する啓蒙の方法によってではなく、信仰そのもののパラドクスのなかで到達したという意識、こうした意識がもたらす途方もない躍動感、——この情動的な解放感こそが、パウロの比類ない伝道事業の駆動力である。パウロの救い主自身は、十字架上で、その神に見捨てられた、と感じたのであったが、パウロは事実上、神の約束から自由になっていた。ほかならぬ散住のユダヤ教徒が、[パウロという]一人物にすさまじい憎しみを抱いた、十分に証明できる事実、原始キリスト教団の動揺と困惑、ヤコブほか「教会の柱石たる使徒たち」<sup>313</sup>が、イエス自身による律法遵守の平信徒的水準に照らして、律法遵守について、普遍的な拘束力をそなえた「倫理的最小限」を構成しようと試みたこと、そしてついには、ユダヤ人キリスト教徒がパウロにあからさまな敵意を抱いたこと、——こうしたことが、ユダヤ教徒をパーリア的地位に縛りつけていた決定的な鎖を、パウロが上記のようにして断ち切ったことから生じた随伴現象であった。メシアの血によって、望みのない「奴隷律法」から自由の身へと贖い出された者たちの、人間として抑えようのない歓喜の叫びを、われわれはパウロ書簡のどの行間からも感得する。キリスト教の世界伝道の可能性は、まさにそこで開けたのである。

まったく同様に、ピューリタンが引き継いだものは、タルムードの律法や、旧約聖書中のユダヤ教に特有の儀礼的律法ではなく、旧約聖書に証示されている、まさにそれ以外の——どこまでが権威あるものかは、確定し難いが——しばしば細部にまでおよぶ神意の表明であり、しかもこれを、ピューリタンは、新約聖書の諸規範

---

<sup>313</sup> エルサレム教団、解説。

と接合したのである。正統的で敬虔なユダヤ教徒ではなく、おそらくは正統派から離脱した改革派ユダヤ教徒、今日なお、たとえば「教育同盟」<sup>314</sup>の出身者や、ましてや洗礼派に改宗したユダヤ教徒たちは、まさにピューリタンの諸国民によって、とくにアメリカ人によって、事実上吸収されている。しかも、以前にはまったく問題なく、今日なお、相対的には容易に、差異の痕跡をまったく残さないまでに吸収されるのである。ところが、たとえばドイツでは、そうした改革派のユダヤ教徒が、何世代にもわたって、まさに「同化ユダヤ教徒」のままである。こうした点にも、ピューリタニズムとユダヤ教との事実上の「親和性」が現れている。ところで、ピューリタニズムが、経済志操の発展において独自の役割を演ずることができたのも、改宗ユダヤ教徒をそのように首尾よく吸収しえた——別の宗教性に準拠している諸民族は、この点にかけて不首尾に終わっている——のも、ピューリタニズムにおける「ユダヤ教的要素ではなく」まさに非ユダヤ教的な要素ゆえである。

イスラムは、旧約聖書およびユダヤ・キリスト教の諸動機によっても著しく規定されて、後代に生まれた西アジアの一神教であるが、これまたまったく別の意味で「現世適応的」である。ムハンマドの宗教性は、最初のメッカ時代にはなお、現世に背を向ける都市の敬虔な信徒の秘密集会に登場した終末論という性格を帯びていたが、すでにメディナ時代に、初期イスラム教ゲマインシャフトが発展するにつれて、アラビア人としての国民意識をもつ戦士宗教に、しかもやがては、特に身分的な志向の強い戦士宗教に、急転回を遂げた。預言者ムハンマドに決定的勝利をもたらしたのは、例外なく、有力な門閥に属する信徒たちの改宗であった。そのさい、

---

<sup>314</sup> Educational Alliance について注記、解説。

第一に改宗目的とされたのは、聖戦の宗教的命令ではなく、むしろ「他の聖典諸宗教の信徒が、恭順に貢租（ジズヤ）を支払うまで」、つまりイスラムが、他の諸宗教に属する貢納義務者にたいして、現世の社会的威信にかけて首位を占めるようになる、というところにあった。以上のすべてが、まさに最初期のイスラムの秩序・約束・とりわけ待望にとって戦利品の意義が大きかった、という事情と結びついて、イスラムに支配者宗教の特徴を刻印したが、そればかりではなく、イスラム経済倫理の究極の要素もまた、まったく封建的である。すでに最初の世代のもっとも敬虔な人々が、もっとも富裕な者たちであったし、いっそう正確に言えば、（最広義の）戦利品により、すべての信徒仲間のうちでもっとも富裕になった者たちであった。

ところで、戦利品や政治絡みの溜め込みによって創出される、こうした所有や富一般が、イスラムにおいて演じた役割は、ピューリタンの立場とは極端に対立している。イスラムの伝承では、敬虔な人々の豪華な衣裳・香水・入念に整えられた髭が、好印象をもって語られている。ムハンマドは、見すばらしい衣裳をまとってかれの前に現れた富裕な人々に向かって、神がひとりの人間を祝福して裕福にする場合、神は「その痕跡が当人の姿にも見て取れること」を欲する、と語ったとされている。この言表は、われわれの言葉に置き換えれば、富裕な者には「身分相応に暮らす」義務がある、ということになるだろうが、これはまさに、あらゆるピューリタン経済倫理とは正反対で、むしろ封建制的な身分概念に照応している。コーランにおいては、なるほど、どんな禁欲もことごとく拒否されるのではないとしても（ムハンマドは、断食者・祈祷者・懺悔者には、敬意を表している）、およそ修道院制（ラーバニヤ）は厳格に拒否されるが、これはおそらく、[修道院における]貞潔戒が問題とされるかぎり、ムハンマド個人に、ルターの周知の言葉に表明されてい

るのとよく似た理由があったからかもしれない。ルターの言表には、抑制が不可能な自然の感性が露呈しており、「一定の年齢に達しても結婚していない者は、罪を犯しているにちがいない」というタルムードに特有の確信とも、軌を一にしている。ところで、預言者ムハンマドの言表が、肉を四十日間食べなかった人の性格に疑いを差し挟んだり、あるいは、初期イスラムにおいて定評ある、ときとして救世主と崇められるほどの柱石をなす聖者が、「父親のアリとはちがい、なぜ整髪水を用いるのか」と問われて、「女性たちのもとで、首尾よからんがため」と答えたりしているのは、倫理的「救済宗教」の聖者列伝には類例を見ないことであろう。

ところで、イスラムは、こうした特徴を顕すかぎり、じつはおよそ救済宗教といえるものではない。語の倫理的な意味における「救済」の概念は、イスラムにはまったく無縁である。イスラムの神は、かぎりなく有力な神ではあるが、恵み深い主でもあり、その命令にしたがうことは、けっして人間の力を超えてはいない。攻撃力の対外的な結集のために対内的な私闘を排除し、厳格に家父長制的な意味で正当な性交を規制して、非正当な形態をすべて厳しく禁止し（ただ、女奴隷との内縁関係が存続し、離婚が容易だった結果、富裕者は事実上、性的関係において著しい特権を享受していた）、「高利貸」を厳禁し、戦争や貧者扶助のために公租を課す、といったことは、本質上、政治的な性格をそなえた措置であった。それらに加えては、主要にはつぎのような義務が、イスラムを他から区別する識別標識とされていた。すなわち、唯一の教義上の要請として、一なる神とその預言者にたいする信仰告白・その他、一生に一度のメッカへの巡礼・断食月中の日中断食・週一回の礼拝式出席と日々の祈祷、である。さらに、日常生活には、衣服の着用（これはいまなお、蛮族がイスラムに改宗するさいに課される、経済上重要な規定である）、ある

種の不浄な食物・酒精類・ならびに賭博の回避（これは、投機事業にたいする態度決定にとって重要な意義をもった）などが課された。

個人の即人的救済追求と神秘主義は、古イスラムには無縁である。富・権力・名誉が、古イスラムにおける此岸の約束、つまり戦士にたいする約束であり、感覚的な悦びに満ちた戦士天堂が、彼岸の約束である。もとはといえば純正な「罪」概念も、やはり同じように封建制的な志向をそなえているように見える。著しい感性的激昂に囚われ、些細な動機から怒りを発しがちなこの預言者を「罪なき者」とするのは、明らかに後代の神学的構成であって、コーランに見えるかれ自身の姿とは無縁である。かれがメッカに移住して以後の、罪悪感の「悲劇性」についても、同じことがいえ、この特徴が、正統イスラムに痕跡を留めている。正統イスラムにとって「罪」とは、儀礼上の不浄・（シルク、すなわち多神崇拜のような）宗教的冒瀆・預言者の積極的命にたいする不服従・および習俗や礼儀作法の侵害による身分的品位の喪失などである。奴隷制と隷属関係が自明とされたこと・一夫多妻制と女性蔑視ならびに女性馴致のスタンス・宗教上の義務の圧倒的に儀礼主義的な性格が、それらに含まれる要求がはなはだしく単純で、倫理的な要求となるといっそう控えめであったことと相俟って、身分制的な封建制に特有の精神を現す明瞭な標識となっている。

イスラムは、一方では、神学的-法学的な決疑論の形成、また、啓蒙的ないし敬虔主義的な哲学諸学派の形成によって、他方では、インドに由来するペルシャのソーフィズムの侵入と、今日にいたるまでなお顕著にインド人の影響を受けている托鉢修道団の設立によって、普及範囲を広げてきた。それにもかかわらず、イスラムは、いくつかの決定的な点で、ユダヤ教にもキリスト教にも、近づくことはなかつ

た。このふたつが、独特の意味で、市民的-都市的な宗教性をなしていたのにたいして、イスラムにとって都市は、政治的意義をもつにすぎなかった。

イスラムにおける公式礼拝の方法も、性的また儀礼的な命令も、ある種の醒めた生き方を促す方向に作用しうる。そこでは、小市民層が、ほぼ全域に広まった托鉢修道士の宗教性の、きわめて有力な担い手となっており、この宗教性は、つねに勢力を増強して、公式教会の宗教性を凌駕するにいたった。ところが、半ば狂騒的・半ば神秘的で、つねに非日常的・非合理的な、この托鉢修道士の宗教性も、宣教方法がきわめて単純なので効果を取めながら、性格はすこぶる伝統主義的な、公式[教会]の日常倫理とまったく同様、信徒の生き方がある軌道に導くには導くとしても、当の軌道は、結果として、ピューリタンの生活方法論をはじめ、いかなる現世的-禁欲的な生活方法論とも正反対の方向に向かった。ユダヤ教に比べて、イスラムには、包括的な律法の知識と、ユダヤ教の「合理主義」を培った、あの決疑論的な思考訓練とが、欠けている。文人ではなくて戦士が、イスラムの宗教性の理想である。イスラムにはまた、克明な律法遵守と結びつく、地上にメシアの国が実現するという約束が、まったく欠けている。ユダヤ教においては、この約束が、イスラエルの歴史・神の選び・罪と追放にかんする祭司の教説と結びつけられ、この宗教性のパーリア的性格と、この性格から生ずるすべての事柄との、基礎をなしてきたのであった。

イスラムに、禁欲的なゼクテがなかったわけではない。古イスラムの戦士層には、「簡素」を求めるある種の傾向が、広範囲にわたって現れており、そのためにかれらは、最初からウマイヤ王朝の支配に反抗した。ウマイヤ王朝下の陽気な現世享受は、かつてウマルがイスラム戦士を占領地域で集結させた陣営の内部における厳格な軍事規律に比べると、まったくの墮落と見なされたが、いまや、そうした陣

営に代わって、封建制的な貴族支配が成立したのである。とはいえ、そうした戦士の軍事規律も、まさしく戦陣の禁欲、あるいは戦闘騎士軍団の禁欲であって、修道士の禁欲ではなく、ましてや、生き方の市民的かつ禁欲的な体系化ではなく、もっぱら周期的〔戦時〕にのみ、現実にも効力を発揮するが、つねに宿命論に反転する、といった体のものである。こうした諸事情のもとでは、摂理信仰が、まったく別の方向に作用せざるをえなかったが、そうした作用については、すでに論じた<sup>315</sup>。そのうえさらに、聖者崇拜の浸透、ついには魔術の浸透が、イスラム教徒をして、本来のいかなる生活方法論からも、逸らせてしまうことになった。

以上のような、〔それぞれ〕特有の経済的-現世的結果をともなう宗教倫理にたいして、純正な古仏教における開悟への神秘的自己集中が、このうえなく極端な現世拒否の倫理として、対極的な位置を占めている。もとよりここでは、古仏教が、ティベット・中国・日本の民間宗教性においてすっかり変容を遂げて到達した分岐の諸形態は、考慮に入れない。この倫理もまた、つねに醒めてあらゆる自然の衝動性を制御するという意味では「合理的」である。とはいえ、目標とするところは、まったく異なる。罪や苦悩からの救済ばかりではなく、永遠の安息に向けて、無常性そのものからの、業因果の「輪」からの、救済が追求される。こうした救済は、個々の人間の、もっぱら自分自身による自分自身の業であり、そうしたものとしてしか、達成されえない。そこには、予定もなければ神の恩恵もなく、祈りもなければ神礼拝もない。宇宙的な応報機制としての業-因果律が、個々の善行と悪行に、つねにその度合いに比例して、だからつねに時間的には限られた賞と罰を振り当

---

<sup>315</sup> 当該箇所。

て、自動的に決済していく。したがって、個々人は、生への渴望によって行為に駆られるかぎり、つねに繰り返し、動物としての、あるいは天上の、あるいはまた、地獄の生存から、つねに改めて人間に生まれ変わってきて、自分の行為の果実を引き受けなければならず、また、未来の生存の可能性をも、みずから創り出すほかはない。このうえなく高貴な熱狂も、汚れ果てた感性的欲望も、つねにひとしなみに、こうした個体化の連鎖（これを「靈魂輪廻」と呼ぶのは、靈魂を認めない仏教の形而上学からすれば、まったく不当なことであろう）に編入される。こうしたことが、此岸であれ彼岸であれ、生への渴望が根絶されないかぎり、つまり、自分自身の個体的生存をめぐるあらゆる幻想——とりわけ、ひとつの統一的な靈魂や「人格」といった幻想——による無力な悪あがきが、根絶し尽くされないかぎりは、とめどなく永遠に繰り返される、というのである。

いかなる合理的目的行為も、それ自体として——内的活動に集中して魂の現世渴望を空無化する瞑想を除けば——、また、なんらかの現世的利害とのいかなる結合も、つねに人を、救済から逸らすものである。この救済に到達できるのは、つぎのような人々のなかでも、ほんのわずかである。すなわち、財産を捨て、純潔を保ち、労働せず（労働は目的行為であるから）、托鉢によって生き、長い雨季以外は永久に定住を捨てて遍歴し、家族と現世との紐帯をことごとく断ち切り、正道

（<sup>ダルマ</sup>法）の規定にしたがって神秘的開悟の目標に到達しようと決意した人々である。ところが、そうした救済が達成されると、高尚な歓喜と、対象を問わない独特無比の柔和な愛〔無宇宙愛、慈愛〕の感情とを經由して、永遠に夢も見ない涅槃の眠りに就き、生死の移ろいを超越する唯一の状態性に到達するまで、此岸で最高の浄福が与えられる。それ以外の人々は、なるほどすべて、できるかぎり法規の命ずるところにしたがい、粗暴な罪行は避け、来世のチャンス改善することはできよ

う。しかし、業-因果律に照らして、倫理的な善悪の当座勘定〔差引残高〕は決済されず、生への渴望は「消散され尽くし」てはいないから、かれらの今生が終わるとき、ふたたび新たな個体化が生じて、来生がどこかに析出し、実を結ぶことは避けられない。したがってかれらには、真実なる永遠の救済は閉ざされたままである。

唯一まことに首尾一貫した、この遁世の位置からは、いかなる経済的ないし合理的な社会倫理にも、道が通じていない。あらゆる被造物にあまねくおしおよぼされる「共苦の気分」、合理的に言えば、生きとし生ける——したがって無常な——存在者はことごとく連帯関係にあるという業因果律の普遍的適用から引き出される帰結、また、心理学的に見ると、神秘的・多幸症的・普遍的・また無宇宙的な愛の感情の湧出、こうした動機は、いかなる合理的行為をも担うことはなく、むしろ合理的行為から端的に逸脱させるものである。

仏教は、インドにおける貴族的な平信徒教養層の知性主義が、それ以前にも以後にも少なからず生み出してきた救済教説のひとつに数えられようが、ただ、それらのうちでももっとも首尾一貫した形態である。とはいえ、個々人をもっぱら自身自身に集中させて、現存在そのものから解放しようとする、この冷徹で誇り高い教説が、大衆の救済信仰になることは、けっしてありえなかった。教養層の範囲を越える仏教の作用は、インドでは昔から「沙門」<sup>シュラマナ</sup>（禁欲者）一般が享受し、魔術的-人間崇拜的な様相さえ帯びた、絶大な威信に依拠するものであった。仏教は後に、宣教をこととする「民衆宗教性」にさえなったが、それと同時に、業の応報を基礎として、彼岸希求をともなう救世主宗教に変貌を遂げた。この彼岸希求は、祈祷技術・礼拝-秘蹟恩恵・慈悲の業によって保証されるが、当然ながら、純然たる魔術的観念を受け入れる傾向を示している。

ほかならぬインドの地で、仏教は、社会の上層においては、ヴェーダを基礎とする〔ヒンドゥー教〕救済哲学の再興<sup>316</sup>に屈伏し、大衆の間では、ヒンドゥー教の救世主を戴く諸宗教——とくに、さまざまな形態のヴィシュヌ信仰、タントラ呪術と狂騷的密儀教、とりわけ信愛（神への愛）<sup>バクティ</sup>的敬虔——との競合に破れた。ラマ教においては、仏教が、純然たる修行僧的宗教性と化したのが、僧院の神政政治的支配に服する平信徒層におよぼされる宗教的権力は、徹頭徹尾、魔術的性格を帯びている。

東アジアの伝播地域においては、仏教は、本来の純正な性格を著しく変え、中国の道教と競合し、多様に交錯し、結合しながら、独特の民衆宗教性となって、此岸の生と祖先崇拜を越え出る恩恵と救済を提供した。しかし、そういう仏教・道教・ヒンドゥー教、いずれの敬虔にも、合理的な生活方法論への起動力は含まれていない。殊にヒンドゥー教の敬虔は、先述したとおり、その前提条件からして、およそ存立しうる最強の伝統主義勢力である。それというのも、そこでは、社会の「有機体説的」把握が、もっとも首尾一貫して宗教的に基礎づけられ、既存の社会秩序における権勢と幸福の配分が、当事者の前世における罪過と功績に機械的に比例する応報の結果として、無条件に正当化されるからである。

これらすべてのアジア的な民衆宗教性は、小売商人の「営利衝動」・手工業者の「生業」維持への利害関心・また農民の伝統主義には、それぞれ展開の場を与え、それらとならぬでは、特権づけられた社会層の哲学的思弁や、身分上の慣習律ともなった生活志向には、それぞれに独自の道を思うがまま進ませることができた。当の道は、日本では封建制的・中国では家産-官僚制的、そのかぎり顕著に功利主義的・インドでは騎士的、あるいは家産制的、あるいはまた知性主義的な特徴を、そ

---

316 ラーマーナンダ、ラーマーヌジャ、解説。

れぞれ取得し、維持していた。ところが、それらのいずれにも、神の命令にしたがい、神の被造物である「現世」を、合理的-倫理的に形成しようという、なんらかの動機や指示が、含まれるはずもなかった。それというのも、これらすべての宗教性にとって、現世はむしろ、確定的に与えられたもの、およそありうるすべての世界のうちで最善のものとみなされ、敬虔者の最高の類型すなわち賢者にとっては、つぎの二者択一があるばかりであった。すなわち、この世界の非人格的秩序の表現である「道」を、唯一の特独に神的なるものと見て、これにみずから適従するか、それとも正反対に、この世界秩序の冷厳な因果連鎖から、唯一の永遠なるもの、すなわち涅槃の夢なき眠りへと、自分の業による自力の救出を企てるか、どちらかであった。

さて「資本主義」は、こうした宗教性のすべてを地盤として、存立した。それはまさしく、西洋の古代やわれわれの中世に存立したのと同じような資本主義であった。ところが、そこには、近代資本主義へのいかなる発展も、そうした発展へのいかなる萌芽も、存立しなかったし、とりわけ、いかなる「資本主義精神」—— [この章で] 禁欲的プロテスタンティズムに固有の特性と見た、その意味における「資本主義精神」——も、なかった。もし人あって、インドや中国やイスラムの商人・小売商人・手工業者・苦力などは、プロテスタントの同業者に比して「営利衝動」に劣る、と見ようとするならば、そうした所見は、事実と真っ向から食い違うであろう。むしろ正反対が、真相に近い。「営利欲」の合理的な倫理的抑制こそ、ピューリタニズムに特有のことなのである。

他方また、そうした差異を生じさせた根拠を、技術的また経済的な「合理主義」にたいする、自然に与えられた「天分」の優劣に求めるとすれば、そうした見方を

裏付ける証拠はなにひとつない。これらすべての民族は今日、まさにこの「財」を、西洋のもっとも重要な所産として輸入しており、それを妨げる障碍は、能力や意欲の領域ではなく、むしろすでに確立した所与の伝統の領域にあり、この点は、中世のわれわれとまったく同様である。そこには、後段で論じられるべき純政治的諸条件（「支配」の内的構造形態）も与って力あるが、その協働をひとまず度外視すれば、当の差異の根拠は、主として宗教性に求められよう。

禁欲的プロテスタンティズムのみが、魔術・現世外への救済追求・そうしたものの最高形態としての知性主義的な瞑想的「開悟」に、止めを刺した。そのみが、まさに現世内の「職業」における努力——しかも、ヒンドゥー教の厳格に伝統主義的な職業観念とは対照的な、**合理化された職業遂行**——のうちに救済を追求するという宗教的動機を創り出した。それにたいして、アジアでは、いかなる種類の民衆宗教性にとっても、現世は巨大な呪術の園でありつづけ、そうした園のなかで、此岸と彼岸に救済を求め、救済を確保するために、実践が準拠すべき道標は、「精霊」崇拜とその呪縛・ないしは儀礼・偶像崇拜・聖礼典に留まった。儒教の現世適応・仏教の現世拒否・イスラムの現世支配・あるいはまたユダヤ教のパーリア的救済希求と経済的パーリア法のいずれからも、合理的な生活方法論への道は、開鑿されなかった。まったく同様に、アジアにおける非知識層の魔術的宗教性からも、合理的な生活方法論への道は、切り開かれなかった。

ところで、魔術と悪霊信仰は、固有の意味で「現世拒否的」な第二の大宗教、すなわち古**キリスト教**の発生にもかかわりがある。キリスト教の救世主は、なにものにもまして魔術師であり、魔術カリスマがかれ特有の自負心を支えたのであり、この点はけっして無視されてはならない。とはいえ、その特性は、一方では、全世界

に類例を見ないユダヤ教の約束によって——イエスの出現は、メシア待望がもっとも強まった時期に当たる——、他方では、最高度のユダヤ教的敬虔が知性主義的な律法学者風の性格をそなえていた事実によって、独特の制約を受けている。この制約に対応して、キリスト教の福音は、ひとりの非知識人による、もっぱら「心の貧しい人たち」すなわち非知識人たちへの告知として成立した。イエスは、「律法」から一字も取り除こうとはせず、ただそれを、無位で無学の人々、地方や小都市の敬虔な人々がおおよそ理解し、職業上の必要に適応させていたのと同じように——ということはつまり、ギリシャ的な教養に染まった貴族や富者たちとは異なり、律法学者やパリサイ人の、決疑論に精通した達人的流儀とも異なる仕方で——、理解し、取り扱った。すなわち、たいていの場合、儀礼的な諸規定とくに安息日の聖化については、緩やかに、いくつかの点とりわけ離婚の原則にかけては、いっそう厳格に、取り扱った。イエスが、モーセ律法の諸要求を、見かけだけ敬虔な者たちの罪深さによって制約されている〔見かけを挫き、罪深さに直面させるために、厳格化されている〕とみなしたとすれば、そのかぎりでは、パウロ的な理解がすでに先取りされている。いずれにせよ、イエスは、みずからの戒命を、ときにはそのように尖鋭化して、古来の伝統に対置している。

ところで、イエスに、あの固有の自負心、すなわち、自分こそ、イスラエルの神的な父祖と一体であり、父祖に帰る道は、かれによって、かれによってのみ開ける、という知を与えているのは、いわゆる「プロレタリア的本能」ではない。むしろ、律法学者ではないかれが、悪霊支配と力強い説教のカリスマをそなえ、しかも両者を、いかなる律法学者もパリサイ人も意のままにはならないような仕方でそなえていると知り、また、かれが悪霊を強制できるのは、人々がかれを信ずるところのみであり、人々がかれを信じなければ、そうはできず、かれを信じれば、異教徒

のもとでも、そうできる、と知り、さらにはまた、自分の郷里や家族、地方の富者や貴族、律法学者や律法遵守の達人のもとでは、かれに魔術的な奇蹟力を与える、この信仰を見出せず、それに反して、貧しい者や虐げられた人々、また取税人や犯罪者のもと、ローマの兵士のもとでさえ、そうした信仰を見出せる、と知る、——これこそが、けっして忘れられてはならないことであるが、かれイエスのメシア的自負心の決定的な構成要素をなしている。したがって、ガリラヤの町々にたいする「悲痛な叫び」は、反抗的な無花果の木に投げかけられる怒りの呪詛とまったく同様に響く。まさにそれゆえ、イスラエルは選ばれてある、ということが、イエスには再三再四疑問とされ、神殿の意義は揺らぎ、パリサイ人や律法学者は神に見捨てられている、と確信される。

ふたつの絶対的な「死罪」をイエスは知っている。ひとつは「聖霊を汚す罪」であり、カリスマとその担い手を軽蔑する律法学者が、これを犯している。いまひとつは、兄弟に向かって「汝、愚か者よ」と呼びかける罪であり、心の貧しい人々にたいする知識人の非同胞的傲慢を指す。こうした反知性主義的特徴、ギリシヤ的ならびにラビ的な知恵の排斥は、イエスの告知に認められる、唯一「身分的」で、すこぶる特徴的な要素である。ちなみに、この告知は、万人への告知、すべての弱い者にたいする告知であることから遠い。なるほど、軛は軽い。しかしそれは、ふたたび小児のようになれる者にとってのみである。じっさい、イエスの告知は、途轍もない要求を提起するものであり、厳格に救済貴族主義的である。神の恩恵の普遍主義ほど、イエスの思想から遠いものはない。かれの告知全体が、むしろこの思想と闘っている。**わずかな者**だけが、選ばれて狭き門から入る。かれらだけが、悔い改めてイエスを信ずるのであり、それ以外の者は、神自身によって心を頑なにされ、非情にされる。もっとも多くこの運命に陥るのは、当然ながら、まさに高慢な

者、富裕な者である。この点は、他の預言に比べて、なにかまったく新しいことではない。古ユダヤの預言も、最終的には、この地上の有力者たちの傲慢ぶりに直面して、メシアは、貧しい者たちの驢馬に乗ってエルサレムに入場する王と見た。とはいえ、ここになにか「社会的」な位置取りが語り出されているのではない。イエスは、律法遵守の達人にとっては嫌悪的である富裕な人々のもとでも、食事を共にする。富裕な若者にも、富の施与が命じられるが、それは明らかに、かれが「完全な」者、すなわちイエスの弟子になろうとする場合だけである。もとよりその場合には、現世のあらゆる絆からの、すなわち家族や財産からの離脱が、仏陀や類似の預言者すべての場合と同様、前提とされる。とはいえ、もとより「マンモン [金銭]」への執着は、——神のもとではすべてが可能であるにもかかわらず——神の国への救出を妨げる、もっとも重大な障碍のひとつである。それは、人を誘惑し、唯一の関心事である宗教的救済から、逸脱させる。マンモンへの執着が同胞愛の喪失に通じるとは、明言されてはいないが、その考えは、事柄の核心にある。それというのも、イエスが告知する命令はそれ自体、ここでもやはり、貧しい人々の近隣の絆に原生的にそなわる救難の倫理を含んでいる。とはいえ、すべてはもとより、同胞愛の志操へと「心意倫理的に」体系化される。そして、応報は神のみが欲し、おこなう事柄である、という命題にもとづいて、救難援助の命令が、そのつど「隣人」の位置にくる人なら誰にでも「普遍主義的に」[応報をあてにせず、誰彼を問わずに]適用され、無宇宙愛の逆説にまで高められる。無条件に赦し、無条件に与え、敵をも無条件に愛し、不正も無条件に甘受し、害悪に力をもって対抗することもしない、——こういう宗教的英雄主義の要求が成り立つとすれば、それは、神秘的に制約された愛の無宇宙主義の所産でしかありえないであろう。

ここで見過ごされてならないのは——じっさいにはしばしば見過ごされているが——、イエスにあっては、この要求が、いたるところでユダヤ教の応報思想と関連づけられていることである。神がいつかは応報し、善かれ悪しかれ酬いるであろうから、人間は応報をなすべきではなく、自分の善行を誇るべきでもない。そんなことをすれば、自分の報酬を先取りすることになるであろう。それゆえまた、天に宝を積もうとすれば、なにも返してはもらえないであろう相手にも、貸してやるべきである。そうでなければ「返してもらうことをあてにして貸すのであれば」、なんの功績〔功德〕にもならない。運命は公正に埋め合わされるという思想は、ラザロ伝説で主題として採り上げられ、強調されているが、それ以外のところでも、ときどき採り上げられている。すでにその点からいっても、富は「不運に反転する」危険を孕む賜物である。

しかし、それ以外の点では、現世とその諸案件にたいする完全な無関心が、すべてを決定している。天国ないしは地上における、苦悩がなく罪責もない歓喜の国は、間近に来ており、現在の世代も、その到来に先立って死ぬことはないであろう。それは、深夜の盗賊のように、突如として現れるであろう。いや、それどころか、それはじつは、人間たちのただなかに現れ始めている。不正なマンモンに執着するのではなく、それで友達をつくるがよい。皇帝のものは皇帝に与えよ。そんなものがいったい何だというのか？ 日々のパンのために祈り、明日のことは思い煩わないがよい。天国の到来を、人間の所業で早めることはできない。とはいえ、その到来にそなえる心構えはしていなければならない。こうして、律法は、形式上は廃棄されないが、いまやすべてがもつぱら心意のあり方に転じられ、律法と預言者の全内容が、神への、また隣人への愛という単純な命令と同一視される。そしてそこ

に、つぎの重大な命題が付け加えられる。真正な心意は、その果実によって、つまりはそれが確証されることによって、認識されよう、という命題である。

その後、イエス復活の幻影が、——おそらくは、周辺の地域に広く流布していた救済神話の影響のもとに——、聖霊のカリスマの強烈な出現をもたらし、それまでは不信のままだったイエス自身の家族を筆頭とするゲマインデ形成がなされた。さらに、結果重大なパウロの回心によって、古来の預言との連続性は維持したまま、パーリア宗教性が破砕され、異邦人伝道が開始された。伝道地域のゲマインデにおける「現世」へのスタンスにとって決定的だったのは、一方では、イエス再臨への期待であり、他方では、カリスマ的な「霊」の賜物の圧倒的な意義であった。現世は、主の再臨まで、あるがままに存続する。個々人は、政治の衝に当たる者が、犯罪を要求してくるのでないかぎり、当局に服して、自分の立場と自分の「職業」(クレーシス)<sup>317</sup>に、どこまでも留まるべきである<sup>318</sup>。

---

<sup>317</sup> 解説。

<sup>318</sup> 中断(?) 解説。