

マックス・ヴェーバー
宗教ゲマインシャフテン
(宗教社会学)

日本語訳：丸山尚士

(一部の訳注：折原浩)

§ 1. 宗教社会学とは、どういう科学か——基礎視角と領域

宗教とは何々「である」式の定義は、冒頭ではくたせないが、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」^{ヴェーゼン}ではなく、ある特定の種類のゲマインシャフト行為¹が発生し、発展する条件ならびに結果である。当の行為は、ここでもまた²、もっぱら個々人の主観的な体験・表象・目的——「意味」——から理解され、定義される。それというのも、当の行為の外面的な経過は、きわめて多様だから³である。

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

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

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

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

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

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

も、およそいかなる彼岸への希求もなしに、捧げられていた⁶。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ 折原訳では「マナ」となっていたのを訂正。

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

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

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

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

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

「精靈」^{ガイスト}とは、さしあたり「靈魂」^{ゼーレ}でも「デーモン¹⁸」でもなく、いわんや「神々」ではない。物質的ではあるが目には見えず、人格をそなえてはいないけれども、一種の意欲は持ち合わせている、というふうに、漠然と考えられた「あるもの」である。それは、具体的な事物に、それぞれ特定の作用力を、まずは貸与し、つぎにはそのなかに乗り移り、やがてはそこから——無用となった道具や、カリスマを失った呪術者から——これまたなんらかの仕方、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。

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

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

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

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

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

一に近づけるのは、もっぱら臨機的²²な現象にかぎる。この現象の社会的形態が、狂騒で、合理的な呪術²³とは対比されるべき、宗教的ゲマインシャフト形成の原生的形態である。狂騒の導入と指揮には、呪術師の継続的「経営」が必要不可欠であるが、狂騒そのものは、[継続性を本質とする]経営とは対照的な臨機的行為である。素人がエクスタシーを知るのは、臨機的な陶酔^{ラウシュ}にかぎられ、この陶酔は、日常生活上の必要充足に比べて、当然ながら臨機的であるほかはない。そうした陶酔状態を生み出すためには、あらゆる種類のアルコール飲料や煙草やこれに類する麻薬が用いられたが、これらはもともと、狂騒という目的に役立てられたのである。さらにそれらとならんで、わけても音楽が用いられる。そうしたものをどのように用いるかが、経済生活に有利となるようにもろもろの精霊を合理的に操作することと並んで、呪術師が手腕を発揮する第二の重要な、ただし発展史的には第二義的な、課題である。そうした手腕は当然、ほとんどいたるところで秘技となった。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

その場合、靈魂はさしあたり、人格的実体でも非人格的実体でもない。その理由は、ただたんに、つぎのような捉え方にあるのではない。すなわち、靈魂が、死後にはもはや現存しないもの、つまり氣息や心臓の鼓動などと、自然主義的にさまざまな仕方で同一視され、たとえば心臓のなかに居すわっているので、敵の心臓を喰えばその勇気をわがものとして獲得できる、というような捉え方である。むしろ、主な理由は、靈魂がしばしば、統一性のある単体としては捉えられない、というところにある。たとえば、夢を見ているときに人間から抜け出る靈魂²⁵は、心臓が高鳴り息も絶え絶えのエクスタシー状態にある人間から上方に昇っていく靈魂とは、別物である。そのほか、人間の落とす影に住まう靈魂、死後にも遺骸の一部が残っているかぎり、その中ないし傍に棲息する靈魂、生前住み慣れた場所で、死後にも安息をえず、自分の遺品を相続者が享受する様子を妬みと怒りをもって見つめている靈魂、夢や幻覚のなかで子孫に姿を現し、脅かしたり助言したりし、なんらかの動物や他人、とりわけ新生児のなかにも入り込める靈魂、これらはそれぞれ、まったく別物で、しかも場合に応じて、祝福を与えることもあれば、災禍をもたらす場合もある²⁶。「靈魂」を「肉体」から独立した

²⁵ これはおそらくエドワード・バーネット・タイラーの「原始文化」の影響であり、世界に普遍的にこうした考え方があつた訳ではなく、例えば北米の先住民やヒンドゥー教などに多く見られその内容についても様々な違いがある。

²⁶ ヴェーバーは文中で「夢における靈魂」「死後の魂」「外部の精霊」などを一応区別しているが、論じ方としてはこれらを「靈的存在一般」として大きくまとめて扱っている。これは当時の今日に比べれば未熟な人類学的知見（アニミズム論）を背景に、宗教発展を社会学的に描くための類型化の便宜によるものである。

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

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

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

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

死者に近づくには、もっぱら象徴的な儀式を介さなければならず、神も象徴にのみ姿を現すとすれば、死者や神に満足を与えることができるのも、やはり現実によってではなく、象徴をとおしてであろう。そこで、現実の供物に代わって、供犠用のパンや、婦人や従僕の人形風の造形作品〔埴輪〕が出現する。最古の紙幣も、生者ではなく死者の支払いに使われたという²⁸。神々やデーモンにたいする関係も、これと変わりはない。いまや、ますます多くの事物や事象が、それらにじっさいに内在しているか、あるいは内在していると称される、現実の作用のほかに、「意味性」^{ペドイトザームカイトン}を帯びてきて、現実の効果の達成も、なにか意味のある所作によって目指されるようになる。

²⁸ 中国などでの死銭のことだと思われる。

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

このようにして、人間活動の全圏域が、象徴呪術の圏内〔呪術の園〕に引き入れられる。そのため、合理化された諸宗教の内部においてさえ、純然たる教義上の見解にかかわるどれほど大きな対立も、象徴操作の革新に比べれば、はるかに容易に受け入れられる。それというのも、後者は、象徴操作儀式の魔術的効果を危うくする、あるいは、象徴主義のもとで新たに付け加えられる見解では、神や祖先の靈魂の怒りを引き起こしかねない、からである。十字を二本指で切るか、三本指で切るか、というような問題が、17世紀のロシア教会においても教会分裂の根本原因をなしたし、ロシアでいまなお〔1914年〕、グレゴリオ暦が採用されていないのも、それを採用すると24人の聖者に割り当てられた年間の聖日を割愛することになって、彼らの怒りを引き起こしかねない、という危惧があったからである。アメリカ先住民〔クワキウトル族〕の儀礼的な歌唱舞踏においては、歌を間違えた者は即座に殺されたが²⁹、これも、悪しき呪力や神の怒りを招かないためであった。

造形芸術の作品が、宗教的にステロ化〔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）³⁰が一神教を開始し、伝統的な宗教〔祭司層に支配された多神教〕

²⁹ この例は北西海岸のクワキウトル族の儀礼を指すと考えられるが、「即座に殺された」というのは一部事例を誇張した記述であり、実際には重大な宗教的過失として死を含む厳罰が科される場合もあった、という程度である。

³⁰ Amenophis IV (Echnaton) は古代エジプト第18王朝の王アメンホテプ4世のこと。在位4～6年後に（諸説あり）自らの名をアクエンアテン（アテン神に益なる者）と改め、唯一神アテン信仰を推進したことで知られる。在位：BC1353年？・BC1336年？。アメンホフスはギリシア語風表記、イクナトンはアクエンアテンのドイツ語表記。

の価値を剥奪するや、ただちに自然主義が息を吹き返した、という事実³¹にも示されている。その他、類例としては、①文字象徴の魔術的使用、②あらゆる種類の身振りや舞踏が、いわば類似療法³²的な病癒し・魔除け・厄除けなど、魔術的効力を発揮する象徴操作の術として発達を遂げたこと、③使用を許される音階、少なくとも基本音階の固定化（インドにおける装飾旋律にたいする「ラーガ」³³）、④ときにはかなりの発達を遂げた経験的治療法が（象徴主義とアニミズム的な憑依説の見地から、症候だけの治療に限定されて）むしろ象徴主義の見地からみて合理的な〔経験的には非合理的な〕悪魔払いや類似療法的な象徴操作の治療術に取って代わられたこと（双方の関係は、経験的暦法と、象徴主義を基盤として発展した占星術との関係とまったく同様である）、などが挙示できよう。これらはいずれも、同じ部類に属する現象で、それぞれ文化内容の発展に計り知れないほど深刻な影響をおよぼしたが、ここではこれ以上立ち入らない。

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

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

³¹ アメンホテプ4世はそれまでのアメン神＝ラーを中心とする多神教からアテン神の一神教に切り替えた。アメン神も太陽神ではあるが複合的な性格を持ち他の神の上に立つ存在であったが（ギリシア神話でのアポロンとゼウスを兼ねたような存在）、アテン神はいわば太陽そのものを直接的に信仰対象とするもので、その意味でヴェーバーは「自然主義」と描写している。

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

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

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

十全に発展した象徴主義的観念圏の根底にある思考法は、「神話学的思考」と呼ばれ、その特性を個々の事例に即して詳細に究明しようとする試みもなされている。しかし、我々はここでは、そうした個別事例には立ち入らず、もっぱらこの思考法の一般的に重要な特性のひとつ、すなわち、類比と、類比のもっとも効果的な形式としての比喻について、その意義を指摘しておこう。われわれにとって重要なのは、類比や比喻が、その後長く効力を保ち、たんに宗教上の表現形式のみでなく、法学的な思考をも規定したことである。類比と比喻は、法をもっぱら経験的に取り扱う技法論³⁴においてもなお、先行判例の〔類比による〕取り扱いを規定しつつ、〔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。

³⁴ <折原>それ以前には、所定の手続きにしたがって神の意思を占って判告する「カリスマ的」法発見の呪術的技法が支配していた。<折原>

「神々」もまた、初めから「なにか人間に似た」存在と考えられたわけではけっしてない。神々が、神々にとって本質的な多年生³⁵ 存在という姿をとるのは、当然のことながら、純然たる自然主義的観念が克服された後のことである。そうした純自然主義的観念は、ヴェーダ³⁶ のなかにも持ち込まれて、たとえば、現に眼のまえで燃えている火が、即、神である、とか、そうでなくとも、神の身体である、というふうな観念として、一役を演じている³⁷。やがて、そうした観念が克服されて、恒常的に自己同一性を保つ神が、個々の火を所持するとか、生み出すとか、意のままに支配するとか、あるいは個々の火にそのつどなんらかの仕方で化身する、といった観念に、取って代わられる。ところで、こうした抽象的観念が、じっさいにも漸く安定してくるのは、ひとつの同じ神に継続的に捧げられる行為、すなわち「礼拝（^{クルトゥス}祭儀）」³⁸ によってであり、ということはつまり、その神が、ある継続的な人間団体と結びつくこと、すなわち、ある持続的ゲマインシャフトが形成され、当の神が、やはり持続するものとして意義を獲得する〔当のゲマインシャフトの神として、持続的に「礼拝」され（あるいは「祭儀を捧げ」られ³⁹）、翻ってゲマインシャフトの持続をささえ、補強する〕こと、によってである。我々は、このあとすぐ、この経緯に立ち帰って論ずることになろう。ひとたび神々の形姿に継続性が確保されれば、そうした神々に職業的にかかわりあう人々〔祭司や予言者〕の思考が、当の観念領域を体系化して秩序づける活動〔「万神殿」形成⁴⁰〕に携われるようになるだろう。

³⁵ <折原>前注 参照。</折原>

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

³⁷ バラモン教でのアグニのこと。

³⁸ <折原>Kultus を「礼拝」と訳すと、この語には対象として「人格神」「救世主」「聖者」を想定するニュアンスがあり、この限定を嫌って「祭儀」と訳したほうがよい、という訳語選定も考えられる。</折原>（祭儀）を追加。

³⁹ 追記。

⁴⁰ この折原注はバラモン教、ヒンズー教の例を考えると不適當。それらでは万神殿の形成無しに宗教的解釈の高度化や宗教哲学の深化が起きている。

「神々」は、たまたま礼拝がおこなわれ、そのかぎりで創出され受け入れられた偶然の所産として、しばしば秩序のない乱立状態を呈することもある。しかもそれは、社会的な分化がまだほとんど進展していない階梯にかぎってのことではけっしてない。ヴェーダの神々もまだ、秩序ある神々の国をなしてはいない⁴¹。しかし通例、一方では、宗教的実践について体系的な思考がなされるようになり、他方では、生活一般の合理化が、神々の効用にたいする定型的な要求を増大させ、個別的には相当のばらつきはあっても、一定の段階に到達するや、ただちに「万神殿形成」が開始される⁴²。ということは、一方では、ある一定の神々の姿が、それぞれ種別化され、確定的な特徴をそなえるようになり、他方では、それぞれに確定的な属性が与えられて、それらの「権能」が相互間でなほどこか限定される、ということである。ただしそのさい、神々が人間に擬せられ、人格神としての形姿をますます明確にすることと、権能が互いに限定されて、それぞれがますます確定的になることとは、けっして同一の過程ではないし、双方が並行して進むわけでもない。

双方はしばしば、逆行しさえする。ローマの神々（ヌミナ）の権能は、ギリシアの神々に比べて、はるかに確定され、相互にも一義的に限定されている。それに対して、ギリシアの神々は、もともと「人格をそなえた神々」という性格をそなえていて、人間化と造形的具象化は、純正な「もともとローマにあって、他からの影響によって変容を遂げていない」ローマ宗教の神々に比べて、はるかに進んでいる。この場合、そうした逆行のもっとも本質的な社会学的根拠は、超感性的なものにかんする純正なローマ的観念が、その一般的な構造において、農民と家産制的首長との国民的宗教の観念に止まる度合いが、ギリシアに比べてはるかに高かったのに対して、純正なギリシア的観念は、局地間に跨がる騎士文化の発展にさらされ、この文化はホメーロス時代と同様、「死後に神格化された騎士的」英雄

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

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

の神々をともなうものだからである⁴³。こうした純ギリシア的観念が部分的に受け入れられ、ローマの土壌にも間接的な影響をあたえたとしても、上記の「農民と家産制的首長との」国民的宗教にはいささかの変更も加えられなかった。英雄諸神の多くは、ローマで審美的対象として存立しただけで、ローマの伝統は、その主要な性格特徴を損なわれることなく、儀礼的慣行のなかに生きつづけた。そして、ローマの伝統は、ギリシア文化とは対照的に、狂騒的—エクスタシー的な宗教性、また密儀的宗教性に対しても、一貫して拒否のスタンスをとりつづけたが、その理由については、後段で論じよう。ただ、まったく当然のことながら、人格と考えられる「神」の「権能」については、[分割—統合、縮小—拡大など]比較的融通の効く取り扱いもできようが、もろもろの魔術的効力を分割することは、いずれもはるかに困難だったろう。ローマの宗教は、「レリギオー」のままであった。すなわち、この言葉が語源学上、「レリガーレ」に由来するか、「レレゲーレ」から派生しているか⁴⁴、にはかかわりなく、いったん効験ありとされた礼拝上の形式を固守し、いたるところにはたらいているあらゆる種類のヌミナへの「顧慮を怠らないこと」にあったのである。

こうした事情にもとづく形式主義への傾向と並び、ローマに固有の宗教性は、いまひとつ、ギリシア文化と対比してさらに重要な特徴の基礎をなしていた。つまり、非人格的なもの[ヌミナ]は、即物的—合理的なものとの内的親和性⁴⁵をそなえている。ローマ人の全日常生活と行為のあらゆる所作は、神聖法の決疑論

⁴³ ヴェーバーはここで、ローマ宗教の「神々の非人格性」を農民的世界観や家産制的首長宗教と結びつけて説明している。しかしこれは、帝政後期の大地所有制やコロヌスの従属関係を逆投影したかのようで、時代的に無理である。ローマ宗教の非人格性はむしろ、初期の王政の頃からの制度化・実用主義的性格に由来すると考える方が自然である。一方ギリシアを「局地間に跨がる騎士文化」とするのは、諸都市国家がお互いに争っていてある種の戦士的なエートスがギリシアの宗教を形作っている、ということであろう。

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

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

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

ローマ人にとっては、ギリシア人のエクスタシー（ラテン語では *superstitio* [妄信]）は、秩序に反する *abalienatio mentis* [精神の異化・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⁴⁷）のレリギオーのこうした決疑論は、ギリシア人には、^デ神々への^イ畏怖の^シ凝り^ダ固まりに^イすぎ^モな^ニかつた。ローマ人のもとでは、ヌミナを満足させられるかどうかという懸念から、個々の儀式をことごとく、概念上区別される部分操作にまで思考のうえで分解し、そのひとつひとつを、当の操作を特別に顧慮するひとつのヌーメンに帰属させる、というところにまで到達した。こうした発展の類例は、インドその他の地域にも、あるにはある。しかし、儀礼上の実践における注意が、ことごとくこの点に集中して、純然たる概念分析したがって思考上の抽象化によって獲得され、祭儀書に登録されるヌミナの数も、ここローマほど、厩大にのぼったところは、他のどこにもない。

こうした事情に制約された、ローマ人の生活実践に固有の特徴は、実践上合理的な、聖法上の決疑論が、たえまなく育成されて、一種の神聖な予防法学と、こうした事柄を法的な弁論の問題として取り扱うある種の慣行とを、成立させたことにある。この点が、ユダヤ的またアジア的な儀礼の作用とは対照的な、ローマに固有の特徴である。そのようにして、神聖法が、合理的な法学的思考の母胎となった。ローマ的なものの識別標識が、そのように宗教的に制約されていること

46 あるルールの特殊な場合についてそれをどう元のルールから演繹的に導くかについての学問。特殊ケースの体系化。

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

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

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

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

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

ばしば天に移されるが⁴⁹、天の神々が、そうした英雄天堂の代表者として、つねに、農民的な下界の神々とは対照的な、高貴な神々であった、とは主張できない。ましてや、「母なる大地」を神として崇拝することが、母権制⁵⁰をともなう氏族秩序と並行関係にあったとは、なおさら主張できない。とはいえ、収穫を支配する下界の神々は、通例、それ以外の神々よりも局地的で民衆的な性格をいっそう顕著にそなえている。また、雲のなかや山上に住む、人格をそなえた天の神々が、大地の神々よりも優位に立つのは、もとよりしばしば、騎士文化の発展に規定されており、そうした優位ゆえに、もとは地上に住んでいた神々も、天上に押し上げられ、天に住む神々の列に加えられる傾向も生ずる。それに対して、下界の神々は、農耕が支配的な場合、通例しばしば、つぎのふたつの意義を併せ持っている。すなわち、下界の神々は、収穫を支配し、それゆえ富を恵与してくれると同時に、地下に埋葬された死者たちの支配者でもある⁵¹。したがってしばしば、ふたつのもっとも重要な実践的利害関心、すなわち富と彼岸の運命とが、たとえばエレウシスの密儀⁵²におけるように、地下の神々に依存することにもなる。他方、天の神々は、星辰の運行を司る主である。ところで、星辰の運行は、明らかに確定的な規則にしたがっているので、その支配者は、およそ確たる規則をそなえているもの、あるいはそなえるべきもの、全ての主、したがってとりわけ法発見と良き習俗の主、とみなされることがすこぶる多い。

行為の類型的な構成要素と種類の客観的意義が増大し、それらにかんする主観的反省も深まると、事柄に即した種別化がおこなわれる。しかもそれは、インド

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

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

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

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

における「ものごとを励起する」神々⁵³ や、その他多くの類例にも見られるとおり、まったく抽象的な仕方でおこなわれる種別化か、それとも、たとえば祈祷・漁労・耕作といった、行為の内容上の方向ごとになされる質的な種別化か、どちらかである。こうした神像形成の、すでにかなり抽象化の進んだ古典的な一例は、古インドの万神殿における最高神ブラフマー（「祈祷の主」）の概念⁵⁴ である。バラモン祭司が、効験ある祈祷の能力、すなわち神々を強制して動かす効果をともなう魔術を独占すると、いまやこの神ブラフマーが、翻って祈祷の効能を意のままに左右する支配力を独占し⁵⁵、それにともなって思考がさらに徹底されると、[祈祷にかぎらず] あらゆる宗教的行為にとってもっとも重要な要素一般にたいする支配力をも独占するにいたる。そのようにして、ついにはブラフマーが、唯一とはいえないまでも、ともかくも最高の神となる。ローマでは、ヤーヌスが、本質的にブラフマーの場合ほどには人目を引かない仕方によってはあるが、全てを決定する正しい「始動」の神として、相対的に普遍的な意義を獲得した⁵⁶。

ところで、どんなゲメインシャフト行為⁵⁷ も、それ自体に固有の特殊な神をもたないわけにはいかない。その点、いかなる種類の個人的行為とも、異ならない。また、当のゲメインシャフトにおいて、[制定秩序を設定してそれに準拠する]

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

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

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

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

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

ゲゼルシャフト関係⁵⁸ を結成し、これを持続的に保障しようとするれば、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⁵⁹ あるいはゲゼルシャフト関係が、個々の権力保有者の個人的な権力地位 [制定秩序にしたがってではなく、当人個人の人柄に即して、そのかぎりで権力を行使できる地位] としてではなく、ひとつの「団体」として出現する場合にはつねに、当の団体やゲゼルシャフト関係に固有の特別神が必要とされる⁶⁰。

このことはまず、家および氏族の団体についていえる。そこでは、(現実の、あるいは擬制による) 祖先の精霊との結合が、所与の前提となり、その傍らに、竈や竈の火のヌミナや神々が登場する。家長ないし「氏族」の長によって執り行われる礼拝にどれほどの意義が与えられるかは、歴史上きわめて多様であり、家族の構造と実践的意義のいかんによってきまる。通例、とくに家における祖先崇拜の高度の発展は、家ゲマインシャフトの家父長制⁶¹ 的構造と並行関係にある。それというのも、この家父長制的構造だけが、男たちの利害関心をも、家に集中させるからである。

⁵⁸ あるゲマインシャフト行為で、次の3つの要件を満たす時に、ヴェーバーはそれをゲゼルシャフト行為と名付ける。(それ故にゲゼルシャフト行為はゲマインシャフト行為の特別な場合。) その要件とは、1. その行為がある秩序をベースとした予測に基づいている。2. その秩序を作り出すこと(制定)がその制定がゲゼルシャフト関係にある人々のどういう行為を誘発させるかを考慮して合目的的に行われている。3. その行為の意味上の準拠付けが行為者の主観で目的合理的に行われている。の3つ。ゲゼルシャフト行為はゲゼルシャフト関係行為の略であり、人々のそういう行為の総体を作り出すのがゲゼルシャフト関係。しかし私見ではあるが、ヴェーバーのこの定義は「ゲゼルシャフト行為」を理論的に定義しようとしながらその定義の中で「ゲゼルシャフト関係」という一般タームを使ってしまっており、非常に混乱を招きやすい。実際にミュンヘン大学でヴェーバーが学生に「理解社会学のカテゴリー」を講義して時はテンニースの「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」と混同され、ほとんど理解されなかったらしい。

⁵⁹ 「団体」については「理解社会学のカテゴリー」の第7章「『アンシュタルト』と『団体』」を参照せよ。ここではごく簡単に説明する。まずゲゼルシャフト関係の種類として、「目的結社」と「アンシュタルト」がある。目的結社は、人々が手段・目的・秩序に関する明示的な協定を結んで形成するもの。アンシュタルトは人々の意思に関係無く、例えば国家やカトリック教会のように人々が生まれながらにしてその中に組み入れられる人間集団のこと。それに対して「団体」は制定律ではなく相互の「諒解」に準拠している人間関係のこと。「諒解」とは明確な制定律が存在しないにも関わらず、そのメンバーがお互いに理解していることを当てに出来るもので、例えば特定の言語を話す集団である。

⁶⁰ 典型的な例としては中世イタリアから発祥したツunft(ギルド)においてはほとんどの場合その業種の「守護聖人」が祀られ信仰されていた。例えば靴職人のギルドは聖クリスピヌス、石工は聖ヨハネなど。

⁶¹ 父親や長男、または男性のグループが支配権を持っている家族や氏族の制度。

しかし両者は、すでにイスラエルの例からも明らかなとおり、無条件に結合し合うものではない。それというのも、家以外の、とくに政治的ないし宗教的団体の神々が、それぞれの祭司⁶²の権力に支えられて、家長による家礼拝および家祭司制⁶³を押し退け、ついには廃絶してしまうこともあるからである。しかし、家長による家礼拝と家祭司制の勢力と意義が覆されずに存続するところでは、それは当然、家族と氏族を〔対内的には〕緊密に、対外的には著しく排他的に団結させ、家ゲマインシャフト内部の経済的諸関係にも深甚な影響をおよぼすところの、極端に強靱で、厳格に個人間の紐帯を生み出すことにならざるをえない。家族のあらゆる法的関係、すなわち正妻と相続人〔嫡出子〕の正当性⁶⁴、息子たちの対父親また兄弟どうしの関係などが、これによっても〔氏族による財産相続上の利害関心や、政治ゲマインシャフトの軍事力維持への利害関心などの介入以外に〕決定され、ステロ化〔鑄型に嵌められるように固定化〕される。家族や氏族の見地から、姦通が宗教上由々しい問題とみなされるのは、それによって血縁者でない余所者が氏族の祖先に犠牲を捧げ、そうすることで当の血縁者にたいする祖先の怒りを招くことになりかねないからである。厳格に個としての存在である団体の神々やヌミナは、正当な資格のない者によって捧げられる犠牲を拒む。男系親族関係が存立しているところで、その原理が硬直的なまでに貫徹されるのは、確かにこれと密接に関連している。これ以外にも、家長が礼拝を司る家祭司として正当性をそなえているかどうかにかかわる問題は、全てまったく同様である。相続権、ことに長子の単独相続権ないし相続上の優先権は、軍事的また経済的な動機とならんで、通例、こうした神聖法上の動機によっても決まる。とりわけ、東アジア（中国と日本）の——また、西洋ではローマの——家ゲマインシャフトと氏族が、

⁶² <折原>「祭司」の概念については、後段で議論される。</折原>「規定を先取りすれば、つぎのとおり。」をここで説明する必要はないと判断し削除。「つぎのとおり」以下は書かれていなかった。

⁶³ <折原>家長がいわば「家の祭司」として、家における礼拝を主宰し、支配権を握る制度的慣行。</折原>

⁶⁴ 特定の判断に対してそれが「正しい/正しくない」という判定を下す基準が正当性、それに対し正統性はある判断や決定が正しいと認められた権限によってかつ正しいと認められた手続きによって行われたかを問うのが正統性。

経済的諸条件のあらゆる変遷にもかかわらず、家父長制の構造を維持することできたのは、もっぱらこの神聖法上の基礎によってである⁶⁵。

さて、家ゲマインシャフトおよび門閥⁶⁶ が、こうした宗教の拘束によって存立している場合、それらを内に含む、いっそう包括的な、とくに政治的なゲゼルシャフト^{ゲゼルデ}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) 大家政が「臣民」の家政群^{オイコス}に対して^{オイコス}⁶⁷、[拡大しただけ] 弛緩するとしても、なお家支配の流儀 [権威-恭順関係] は維持され、家産制⁶⁸ 的支配として再編成されるか、どちらかである。

後者の場合、上記のもっとも有力な家政の祖先・ヌミナ・守護霊・ないし人格神が、臣民家政の家の神々と並んで祀られ、支配者の地位を宗教的・神聖法的に正当化するにいたる。その例は、東アジアでは中国に見られ、祭司長としての皇帝が最高の自然精霊の礼拝を独占する事態と結びついた。ローマ元首の「守護霊」⁶⁹ も、それによって俗人群の礼拝のなかに皇帝の人格があまねく受け入れられることも含めて、聖法上同じ役割を果たすことが期待された一例といえよう。

それに対して、前者の場合には、政治団体そのものの特別神が発生する。ヤハウエは、そういう神であった。ヤハウエが、連合の神であり、伝承によれば、もともとユダヤ人とミディアン人⁷⁰ との同盟の神であったことは、きわめて重要な

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

⁶⁶ <折原>勢力ある大氏族の通称。種族は別の概念。規定。</折原>

⁶⁷ オイコスとはギリシア語で「家」のことであり、ヴェーバーはいわゆる大領主などによる家産制的支配をオイコスと呼んでいる。

⁶⁸ 支配者が土地や財産、その支配下にある小作人などをまとめて一つの家産であるかのように扱う支配形態。

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

⁷⁰ 古代パレスチナにおけるセム系の民族で、ユダヤ人とは和戦両様であり、例えばモーセの妻はミディアン人であったが、結局はユダヤ人との戦いに破れ、男は全員殺され女系のみがユダヤ人の中に取り込まれた。

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

それに対して、ある政治的団体形成が、一柱の団体神への服従を条件としている現象は、あまねく見られるところである。地中海沿海の「集住⁷²」が、一柱のポリスの神を戴く礼拝ゲマインシャフトを最初に創り出したとはかならずしもいえないが、それが、一柱のポリスの神を戴く礼拝ゲマインシャフトの新たな形成であったことはまちがいない。ポリスはなるほど、政治的「ロカールゴット局地神」という重要な現象の古典的担い手ではあるが、唯一の担い手ではない。むしろ反対に、持続的な政治団体はことごとく、当の政治的団体行為の成果を保障する特殊神をもつのが通例である。そうした特殊神が、十全に発展を遂げると、徹底して対外的に排他的となる。少なくとも原則上、団体仲間以外からは、犠牲や祈祷を受けない。少なくとも、そうしてはならないとされる。ところが、人は、神が原則どおり、団体仲間のみから犠牲や祈祷を受けているかどうか、完全には確信がもてないので、当の神に有効にはたらきかける方法を口外することは、厳禁される。余所者とは、政治的な非仲間であるばかりか、宗教的な非仲間でもある。名前と属性は同じでも、別の団体の神であれば、自分の団体の神と同一ではない。ウェイ

⁷¹ イスラエルの民を大いなる民にする、「乳と蜜の流れる地」であるカナンを与える、諸国民の父とする、など。

⁷² ギリシア語でシュノイクスモスで、特に古代ギリシアで複数の村落共同体が一つになって都市国家（ポリス）を形作ることを言う。

イ人⁷³のユーノー⁷⁴は、ローマ人のユーノーではない。この点は、ナポリ人にとって、ある礼拝堂の聖母が、別の礼拝堂の聖母と同じでない、というのと同様である。ナポリ人は、自分たちの聖母は崇拝するが、別の聖母は軽蔑し、競争相手を助ける場合には唾を吐き掛ける。あるいは、競争相手から背かせようとする⁷⁵。人はまた、敵の神々に対しても、敵を見捨てさえすれば、自分の土地に迎え入れて崇拝しようと約束する（「神々の呼び出し」）。たとえば、カミッルス⁷⁶は、ウェイイ人に対してそのように振る舞った。あるいは、人はさらに、神々を盗んだり、略取したりもする。とはいえ、そうすることを、全ての神が甘受するとはかぎらない。ヤハウエの契約の箱は、略取したペリシテ人⁷⁷には災いをもたらした。いずれの場合にも、自分たちの勝利は、自分たちの強い神の、余所者の弱い神にたいする勝利でもあった。

全ての政治的団体神が、団体としての指揮機能の所在地にもっぱら居を構え、この意味で空間的に縛られた局地神であるとはかぎらない。イスラエルの民が荒野をさすらう物語では、イスラエルの神は、民とともに、また、民に先立って、民を導く神として描かれているし⁷⁸、ローマ人家族のラレース⁷⁹は、家族とともに居所を変える。ヤハウエについては、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

⁷³ ウェイイ人と言うより実際はエトルリア人のこと。ローマと BC396 年のウェイイの陥落まで戦いと和睦を繰り返し、結局はローマの中に取り込まれた。ウェイイはローマの北北西 16km の位置にあったエトルリア人の都市。

⁷⁴ ローマ最大の女神で、結婚、出産、女性の守護神。主神ユピテルの妻。

⁷⁵ ナポリでローカルな自分達の聖母を大事にして他の都市、例えば「カルミネの聖母」「ポンペイの聖母」などを軽蔑していたのは事実だが、この表現はかなり誇張されている。

⁷⁶ Marcus Furius Camillus、BC446-335 年、共和国ローマの軍人・政治家で独裁官に 5 回選ばれ、ローマの第二の創建者とされている。

⁷⁷ BC12 世紀頃にギリシアからカナンの地に移り住んだ部族であり、旧約聖書の「士師記」「サムエル記」に登場する当時の古代イスラエルの最大の敵。サムソンやダビデが戦った相手で、ヴェーバーの説明にあるようにある戦いでイスラエルからモーセの十戒を納めた「契約の箱」を奪った。旧約聖書ではこの行為はペリシテ人の間に疫病をもたらした、とされている。

⁷⁸ 旧約聖書の出エジプト記 第 13 章 1-22 節に荒野をさまようイスラエルの民をヤハウエが「昼は雲の柱をもって導き、夜は火の柱をもって彼らを照らされた」ことが記されている。

⁷⁹ Lares、これは複数形で単数形は Lar。古代ローマで家庭、道路、海の安全、境界、収穫、無名の英雄の祖先などの守護神とされたもの。ユピテルやユーノーのような主神と比べると力と権限は限られていたが、ローマの家庭ではラレースの彫像が飾られ信仰された。

およぼし、それも、民が戦争の危機に瀕するときのみ、万軍（ツェバーオース）を率いて雷鳴とともに戦場に駆けつける神である⁸⁰、という点が、ヤハウ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⁸¹、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「モノラトリー単神崇拜」も、通例けっして「モノテイスムス一神教」に通じる道ではなく⁸²、かえってしばしば、神々の局地的分立を助長するからである。

逆に、局地の神々の発展は、政治的分立主義を並外れて強化する。ポリスを地盤とする場合には、ことにそうである。ポリスは、一教会の他教会にたいする関係と同じく、対外的に排他的であり、さまざまな団体を貫通する統一的な祭司層の形成を、およそいかなるものであれ、断固として妨げる⁸³。ポリスはまた、その支配下においては、「アンシュタルト」⁸⁴ と考えられるわれわれの「国家」とは対照的に、都市神の礼拝仲間からなる、本質的に個人主体の団体であり、あくまでもそうしたものととどまる。したがって、それ自体としてはさらに、部族・門閥・家の神々を戴く、これまた個人主体の礼拝団体に分節化されるが、これら分節化された団体も、これはこれで、それぞれの特異な礼拝にかんして、やはり互いに排他的である。ポリスはまた、対内的にも、やはり排他的である。つまり、こうした氏族と家々に特有の礼拝団体の全てから閉め出されて、そうした礼拝団

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

⁸¹ ヴェーバーは「古代ユダヤ教」の中でヤハウエの起源を外国から来た神としている。これは当時の旧約学におけるメディアン起源説・南部起源説に基づくもの。現在でも仮説の一つである。

⁸² 単神崇拜は複数の神々がいる中で特定の神を崇拜すること、モノテイスムス一神教はそもそもその神以外の神の存在を認めないもの。

⁸³ ヴェーバーはそう書いているが、古代ギリシアにはデルフォイやオリンピアの神々など複数ポリスによって共同で信仰されている神々もあった点に注意すべきである。

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

体の外部にいる者に対して、やはり排他的である [団体の十全な一員とは認めず、余所者、せいぜい「客人(ゲール、ゲーリーム)」として処遇する]。家の神(ゼウス・ヘルケイオス⁸⁵)をもたない者は、アテーナイでは官職につく資格をもてず、ローマでも、家父長たちの団体に所属しないものは、同様に官職に就けなかった。平民のための⁸⁶ 特別官吏(「護民官(トリブヌス・プレビス)⁸⁷」)は、もっぱら人間同士の宣誓によって擁護され、そのかぎり「不可侵(サクロ・サンクトゥス)⁸⁸」なだけで、なんら [神意の吉兆をえた] 神聖法上の命令権は掌握せず、したがって、正当な命令権(インペリウム)ではなく、ひとつの「職権(ポテスタース)」を行使したにすぎない。団体神がある特定の土地との局地的結合を強め、最高度の発展に到達するのは、当の団体の領土そのものが、神にとって特別に神聖な土地である、とみなされる場合である。そのために、ヤハウ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⁸⁹。

固有の意味における局地神の発生は、確定的な定住のみではなく、それ以外に、別の前提条件とも結びついている。すなわち、当の局地神を戴く局地団体が、さまざまな政治的意義を担うまでに発展を遂げ、局地神礼拝がそうした発展の目印にもなる、という前提条件である。したがって、局地神の類型が [万神殿のなかで] 十全な発展を遂げるのは、正常な場合としては、都市を基盤とする。しかも、その場合の都市とは、独自の団体法をそなえ、支配者の宮廷にも人格に

⁸⁵ Ζεύς Ἑρκείος、家の守護神としてのゼウスの別名。折原訳表記「ヘルカイオス」を変更。

⁸⁶ 折原訳の「平民出身の」を変更。護民官は最初は平民から選ばれたが、後にはグラックス兄弟のように元々名門貴族の一員であった者も選ばれている。原文は *Der plebejische Sonderbeamte* で、*plebejische* は「平民の」という意味である。

⁸⁷ 古代ローマで平民が貴族に対して反乱を起こした聖山事件の結果として作られた官職で、平民会によって選ばれ、執政官(コンスル)や元老院の決めたことに対してさえ拒否権を持っていて平民を保護した。

⁸⁸ *Sacro sanctus* は「神聖不可侵」ということで、「護民官に危害を加える者は *sacer* (神に呪われた者)となる」ということが護民官の誕生時に決められていた。

⁸⁹ おそらくは旧約聖書の列王記下 5章 17節の将軍ナアマンの話が元ネタ。ナアマンは重い皮膚病(最新の共同訳では「規定の病」、ツァラアトまたはレブラ)にかかったのを預言者エリシャによって癒やされ、「二頭のらばに載せるだけの」イスラエルの土を持ち帰ることを所望した。「荷車数台分」はおそらくヴェーバーの誇張。

も依存しない、政治上の特別団体をなすにいたった都市、である。したがって、局地神は、インド、東アジア、およびイランには存立しなかったし、北ヨーロッパでは、部族神としてわずかに発展したにすぎない。それに対して、エジプトでは、宗教性がなお動物崇拜の段階にあった頃にもすでに、諸都市が法的に組織化された領域の外では、局地神が地方行政区の標識とされるまでに [局地団体が] 発展をとげた。局地神は、[上記、政治的特別団体としての] 都市国家に発し、イスラエル人やアイトーリア人⁹⁰がそうした先例に準拠することによって、彼らの誓約仲間関係⁹¹ に継承された。団体を局地的な礼拝の担い手として捉えるこの見方は、[団体についての⁹²] 把握の仕方の歴史の上で、政治的ゲマインシャフト行為をもつばら家産制的に [支配者にたいする臣民の服従として] 捉える見方と、たとえば近代的な「地域ケルパーシャフト」理念のように、もつばら即物的な目的団体およびアンシュタルトとして捉える見方との、中間項⁹³をなすものである。

政治団体のみでなく、職業上のゲゼルシャフト結成態も、まったく同様に、それぞれの特殊神や特殊聖者を戴いて礼拝する⁹⁴。ヴェーダの神々の天堂には、そうした特殊神や特殊聖者がまだまったく出てこないが⁹⁵、これは、[職業の分化、

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

⁹¹ Eidgenossenschaften、誓約=Eid を共にした者同士が結束した団体という意味で、典型的なのは中世イタリアのフィレンツェやヴェネツィアなどの都市国家。

⁹² 追加。「観念史上」を「把握の仕方の歴史の上で」、に変更。

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

⁹⁴ 訳注 67 参照。但し、ギルドの起源は元々特定の守護聖人を崇める宗教仲間の団体が後に職業別の組合に変わったのであれば、ハインリヒ・ミッターもギールケも指摘している。即ちヴェーバーの説明は因果関係が逆である。

⁹⁵ ヴェーダの中にはソーマ（神酒そのもの）、ミトラ（契約の神）、ルドラ（モンスーンの神であり医療の神）などの特殊神は登場しており誤り。

したがって職業的ゲゼルシャフト結成を欠く] 経済の状態に照応している。それに対して、古エジプトにおける書記の神⁹⁶ は、官僚制化が台頭した徴候⁹⁷であり、それはちょうど、全地表上に普及している商人とあらゆる種類の営業が、それぞれの特異神や特異聖者を戴いて、職業分化の進展を示しているのと、まったく同様である。19世紀にもなお、中国の軍隊は、軍神の列聖を要求して実現したが⁹⁸、これは、軍人が他の「職業」と並ぶ特別の職業と解されていたことを象徴的に示している。それとは対照的に、古代地中海世界やメディア人の戦争神はつねに、偉大な国民神であった。

神々の形姿それ自体が、その自然的また社会的存在条件のいかんに応じて、多種多様であるように、ある神が、万神殿で首座に上り、ついには神性を独占するにいたる客観的可能性もまた、千差万別である。厳密に「一神教的」なのは、根本的には、ユダヤ教とイスラム教のみである⁹⁹。ヒンドゥー教とキリスト教には、唯一ないしいくつかの最高神が存在するが、それらの有り様は、神が人間となることによって救済をもたらすという、きわめて重要で特異な宗教的利害関心のために、厳格な一神教への発展が妨げられたという事実を、神学的に隠蔽したものである¹⁰⁰。

ところで、一神教への道は、きわめて多種多様な帰結をもたらしたが、それが精霊界やデーモンの存在を根絶して、その状態を持続的に保ったところはどこにもない。宗教改革においても、そうはならなかった。むしろ、そうした存在を、唯一神の少なくとも理論上は優越した力に、無条件に服属させただけである。ところで、実践上、つねに問題であったし、現に問題なのは、日常生活のなかで、

⁹⁶ トキの頭を持つトート神のこと。神々の書記であり、ヒエログリフを開発したことから書記の守護者とされた。

⁹⁷ トート神は「知識の神」であり、またもヴェーバーらしい飛躍した議論である。

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

⁹⁹ ユダヤ教とイスラム教の神は同じであることに注意。「アッラー」はアラビア語で普通名詞での「神」のこと。

¹⁰⁰ この書き方自体が、一神教こそ最高の発展段階であるという間違った前提に基づいている。そもそもヒンドゥー教に一神教という概念はかけらも無いのであり「神学的な隠蔽」とはこじつけ以外の何物でもない。

個々人の利害関心にいつそう強く食い込んでたらく力は、いったいどちらか、理論上の「最高」神か、それとも「下位の」精霊およびデーモンか、である。もし后者であれば、日常生活の宗教性は、合理化された宗教の公式の神概念がどんな外観を呈していようとも、主要には、精霊やデーモンとの関係によって規定される。政治的局地神が存立しているところでは、首座は当然、その局地神の手中に握られる。そのうえ、数多の定住ゲマインシャフト群が、局地神の形成にいたっているとき、そうした地域の内部で、政治団体の規模が征服によって拡大すると、結果としては通例、征服によって統合された複数のゲマインシャフトの局地神群が [互いにバラバラのままではなく]、相互間の秩序制定によって、ひとつのまとまった全体をなすようになる。そうした全体の内部では、それぞれの神が、もともとの即物的ないし機能的な種別神の性質を保つか、あるいはまた、その間の新たな経験によって特定の影響分野を規定されるかして、精密さの度合いはさまざまであれ、ひとつの分業体系に再編成される。そのさい、最大の支配者ないし最高祭司の居所の局地神が、バビロンのマルドゥク¹⁰¹ やテーベのアモン¹⁰² のように、偉大な神々の最高位に上るが、しばしば、アッシリア帝国の没落にともなうアッシュール¹⁰³ のように、なんらかの事情で居所が陥落したり移転したりすると、しばしばそれと同時に、ふたたび消滅することにもなる¹⁰⁴。それというのも、政治的ゲゼルシャフト結成態そのものが、ひとたび神の守護を受けた団体とみなされるようになると、個々の分枝をなしている神々が、これまた併合され、ひとつの制定秩序に服し、しばしば局地的にも合祀されるまでは、ゲゼルシャフト結成態としての政治的統一が、確実には保証されないと見られるからである¹⁰⁵。この点で、古代世界にはよく知られていたことが、いまなお、たとえば帝政

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

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

¹⁰³ アシュルまたはアッシュール。古代アッシリアで都市アッシュルの神であったが、アッシリアがバビロニアを征服した後、その主神であったエンリルやマルドゥクと同一視されるようになった。

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

¹⁰⁵ 古代ローマのように征服した土地の宗教（例：ユダヤ教、エジプトの神々）をそのまま認めた例などを考えると、ここも一般化が行き過ぎている。

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

万神殿が形成され、そのなかで首座が確定されるさいの原理は、さまざまであり、そうした原理間の組み合わせには、上記のもの以外にも無数の可能性がある。また、神々の形姿は、それぞれの権能においてはおおかた、家産制的支配形象の官吏とまったく同様に、流動的である。そのつど特別の効験が認められる、ある特定の神にたいする宗教的愛着や、現に勧請されている神を特別丁重に遇する慣行が、権能の限定の原理と交差し、権限の確定を妨害する。このように、当座の神を、機能上普遍的な神として処遇し、他の機会には別の神々に与えられる、あらゆる可能な機能を、当の神に帰する、といった慣行を、マックス・ミュラー¹⁰⁶は「ヘノテイズム¹⁰⁷」と呼んだが、彼がこれを一神教への特別の発展段階と見たのは、正しくなかった。

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

¹⁰⁶ Friedrich Max Müller, 1823~1900年、ドイツに生まれイギリスに帰化したサンスクリット文献学者、東洋学者。「リグ・ヴェーダ」の校訂の仕事をしつつ、最終的にその初の英訳を刊行した。その当時の欧州でのヒンドゥー教・バラモン教の研究はほぼミュラーのものに限られ、ヴェーバーのヒンドゥー教・バラモン教への言及はほぼミュラーの文献に拠っていると思われる。

¹⁰⁷ 単一神教と訳し、唯一神教がただ一人の神しか認めないのに対し、複数の神が存在する中である一人の神をその時々最高神として崇拝するのを単一神教と呼ぶ。マックス・ミュラーは、進化論的宗教解釈の立場で多神教→単一神教→唯一神教という進化段階を想定した。ヴェーダの各讃歌の中ではその時々主題である神が至高とされる所から考え出されたもの。今日こういう進化論的宗教理論は当然のことながら否定されており、インドの宗教が最終的に唯一神教に進化したなどという事実は存在しない。またヴェーダの各神への讃歌でそれぞれの神が至高のものと讃えられるのは呪術的效果を最大限引き出すための単なる宗教的レトリックと解釈する方が普通である。

れるが、日常の宗教性においてはおおかた、いかなる重要な役割も演じない¹⁰⁸。それというのも、そうした自然現象の経過はまさしく、さして顕著な動揺を示さないの、日常の実践においては、呪術師や祭司の手を借りても動揺を鎮めようという実践的欲求を触発しないからである。ある神が、(エジプトのオシリス¹⁰⁹のように) 特別に切実な(この場合には救済上の) 宗教的利害関心に訴えて、ある民族の宗教性全体に決定的な刻印を押しながら、それにもかかわらず万神殿では首座に上らない、ということもある¹¹⁰。

「理知 ratio」は、普遍的な神々が首座に上ることを要求し、首尾一貫した万神殿形成は、いずれもなにほどこかは体系的-合理的な原理にしたがっている。それというのも、万神殿形成はつねに、職業的祭司の合理主義¹¹¹ か、あるいは在俗者の合理的な秩序追求か、どちらかの影響を受けるからである。とりわけ、神的な秩序によって保障された星辰運行の合理的規則性と、地上の神聖な秩序の不可侵性との、前述の親和性からは、理知が、この両者にうってつけの守護者となり、それにともない、社会的ゲマインシャフトの一方では合理的経済、他方では、神聖な規範によって安定して秩序づけられた支配が、ともに成立し、両者に依存して [社会的ゲマインシャフトが] 営まれるようになる。この神聖な規範に、自ら死活に関わる利害関心を賭けて、その代表者ともなるのは、さしあたりは祭司である。それゆえ、一方では神聖な秩序を守護する星辰の神、ヴァルナ¹¹² およびミトラ¹¹³ と、他方では武力に長けて龍を退治する雷神インドラとの競争は¹¹⁴、一方

¹⁰⁸ このヴェーバーの断定はきわめてナンセンスに思える。農耕民族にとって気象と関係の深い天の神々はずっとも高い関心を持たれる存在である。

¹⁰⁹ エジプト神話で冥界の神で死者の審判を行う。その妻がイシス。

¹¹⁰ ここでのヴェーバーは西欧での王政やローマ教会のようなヒエラルキーを神々の世界に逆投影しているように見える。

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

¹¹² ヒンドゥー教での最古の神の一人でミトラと一緒にミトラ=ヴァルナと呼ばれる。リグ・ヴェーダでは天の神、契約の神、水の神であったが、次第にもつぱら水に関係づけられるようになった。

¹¹³ ヴァルナと並んで契約の神であり、また太陽神であるアーディティヤ神群を構成する一人。

¹¹⁴ ヴェーダの文献等で、ミトラ=ヴァルナとインドラがお互いに争うなどという記述はまったくない。単にミトラ=ヴァルナがかなり古い時代からの神だったのが、時代が経つに連れインドラがより信仰を集

では、安定した秩序と秩序に適った生活支配につとめる祭司層と、他方では、戦士貴族層（すなわち、活動力旺盛な英雄神と、冒険と運命の無秩序な非合理性とが、超地上的諸力にたいする適合的關係の全てをなすような戦士貴族勢力）との、この両者が〔地上で〕競合關係に入ったという事態の一症候である¹¹⁵。我々は後段で、この重要な対立が他にもいろいろはたらいているのを見ることになる。祭司層が（インド、イラン、バビロンで）宣伝した、体系化された神聖な秩序と、官僚国家が（中国やバビロンで）創設した、合理的に秩序づけられた臣民的諸關係はおおかた、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び、他の全ての事象を支配するという信仰に、ますます明瞭に凝り固まって、ついには占星術的な宿命論に陥ったが、これはもとより、比較的後代の祭司の学知によって初めて生み出された所産であって、政治的に自由な国家の国民的宗教にはまだ知られていない事態である。――

さて、万神殿のひとりの支配者ないし一柱の神はそれ自体としてはまだ、「普遍的」で國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發展はいずれも、ある実体の存在と性質が神として一義的に確定され、神がこの意味において「普遍的」であることを要求し、この要求を強めていくものである。したがって、ギリシアの哲人たちも、彼ら自身の、ほとんど秩序づけられていない万神殿の神々を、なんと、余所で見出される全ての神々にも読み込んで〔前者の普遍性を高めて〕いった。万神殿の支配者が優位に立つにつれて、したがってこの〔万神殿の支配者である〕神がますます「一神教的」特徴を帯びるにつれて¹¹⁶、上記普遍化の傾向もまたそれだけ強まる。中国において世界帝国が形成されたこと、インドにおいて、バラモン祭司の身分¹¹⁷が、個々の全政治形象〔領域的土侯国群〕を貫通して拡張を遂げたこと、

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

¹¹⁵ バラモンとクシャトリアの対立が先鋭化するの、後期ヴェーダの時代であり、ここでのヴェーバーの論はこじつけ以外の何物でもない。ミトラ＝ヴァルナとインドラの神は対立するものではなく相互補完的である。戦士層を「冒険と運命の無秩序な非合理性」としているのも根拠不明である。

¹¹⁶ ヴェーバーは完全に宗教に進化論を持ち込んでいる。

¹¹⁷ カーストの最上位としての祭司層であるバラモンは既に BC13 世紀頃に確立していた。

ペルシアおよびローマにおける世界帝国の形成、これらは全て、普遍主義と一神教との発展を——双方を、かならずしもつねに同程度にではないが、なにほどかは並行的に——促進した¹¹⁸。ただし、その結果は、これまたきわめて多種多様であった。

世界帝国の形成（あるいは、地上の社会が、世界帝国と同じ帰結をとまなうように統合・同化されること）は、けっして、こうした発展の唯一かつ不可欠の梃子ではなかった。少なくとも、普遍的一神教への先駆けをなす単神崇拝が生まれたのは、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な事件、すなわち誓約ゲノッセンシャフト¹¹⁹ が結成された帰結であった。この場合には、普遍主義が、国際政治の所産であった。それというのも、ヤハウ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¹²⁰。また〔同じく明瞭に看取されるとおり〕、そういう予言者の思弁においては、諸民族の国際政治に巻き込まれた自民族の運命の、かくも陰惨で、ヤハウ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

¹¹⁸ インドでは一神教は一度も成立していない。

¹¹⁹ 折原訳の「誓約仲間団体」を「誓約ゲノッセンシャフト」に変更。（ドイツ語には **Genossenschaftsverband** といった語もあり、ゲノッセンシャフトを「仲間団体」と訳せばこの語は「仲間団体団体」になってしまう。第一意味が曖昧である。ギールケの「ドイツ団体法論」の庄子良男訳も全て「ゲノッセンシャフト」である。）ゲノッセンシャフトは仲間同士の横のつながりを重視する集団で、「誓約ゲノッセンシャフト」は共通の「誓約」（ユダヤ人の場合はヤハウエとの「契約」）が集団を結び付ける基本条件となっているような人間集団。中世イタリアの自治都市であるコムネも多くはその成立にあたっては対等の市民同士が誓約を結んだ典型的な「誓約ゲノッセンシャフト」である。なお、ヴェーバーの文では **Schwurgenossenschaft** を使っている場合もある。

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

約束から避けがたく生じ、この事情が、エルサレムというポリスの局地神に変貌を遂げていた、古い誓約連合仲間の戦争神 [ヤハウエ] 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、太陽崇拝への改革が開始されたのは、これとはまったく異なる状況に由来する。すなわち、一方では、ここでもまた、祭司的合理主義と、おそらくはまた俗人の合理主義とが、かなり進展していたが、それらはイスラエルの預言とは著しく異なって、純然たる自然主義的性格をそなえていた。他方、官僚制的な統一国家の頂点に立つ君主の実践的な要求は、多数の祭司の神々を排除し、それとともに祭司の優越的勢力自体も破砕し、王を太陽崇拝の最高祭司に昇格させることにより、ファラオ自身の神格化もともなう古い権力ある地位を、再建しようと企てるものであった。

キリスト教、イスラム教の普遍主義的な一神教、およびゾロアスターの告知¹²¹に見られる相対的な一神教のうち、前二者は、歴史的にはユダヤ教の後代の発展として、ユダヤ教に依存しており、後者は、イラン以外の（西南アジアの）影響も受けて成立した蓋然性がきわめて高い。これらは全て、後段で¹²² 論ずる区別を先取りしていえば、「模範」預言とは対照的な「倫理」預言の特性によって制約されている。これら以外の、相対的に一神教的で普遍主義的な発展は全て、祭司や平信徒による哲学的思弁の所産であり、こうしたものが宗教上実践的な意義を獲得するのは、もっぱらそれが救済論上（救済上）の利害関心と結合した場合にかぎられる（この点は後段で採り上げる）。

厳格な一神教への発展は、ほぼいたるところで、なんらかの形で始動してはいるが、日常的宗教へのその貫徹は、ユダヤ教、イスラム教、およびプロテスタンティズムを除けば、実践上の諸障碍によって相対化された。すなわち、そうした貫徹に対しては、一方では、個々の神々の礼拝や礼拝所に利害関係のある祭司層の頑強な観念的また物質的利害関心が、他方では、具体的な生活状況や、余所者を排除した具体的な個々人の人間関係の範囲内で、手っとり早く近づける宗教的

¹²¹ 例えばダレイオス1世がゾロアスター教の神であるアフラ・マズダーにより王権を得た、という碑文を残している。ダレイオス1世のアケメネス朝ペルシアの諸王の王となった絶対的な王権がアフラ・マズダーへの信仰をベースにするという意味で「相対的な」一神教と言っているものと思われる。

¹²² <折原>場所、参照箇所、指定。</折原>

対象、とりわけ、魔術的影響をおよぼせる宗教的对象にたいする、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、超感性的諸力に対して、以下で論ずるような二重の関係が、可能とはなる。

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

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

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

で、判然とは区別されない。転輪蔵¹²³ やこれと似た技術的祈祷装置、すなわち、空中に吊るされたり、神々の像に止められたり、あるいは聖者像に貼り付けられたりする短冊、あるいは、個数を数えることだけが問題の数珠玉¹²⁴（これらはほとんど全て、インドで神強制が合理化された産物である）という形をとって技術的に合理化された祈祷経営は、どこにおいても、神奉仕よりは神強制に近い。それにもかかわらず、他の点では分化を遂げていない〔個々の分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、エクスタシーを引き起こすソーマ¹²⁵ を必要とする。だから、アリア人の古い観念では、供犠によって強制することができる。ある場合には、人は神々と、双方に義務を課すひとつの契約さえ、締結することができる¹²⁶。これはとくにイスラエル人にとって、重要な結果に通じた観念である。また、ある場合には、供犠が、ひとたび生じた神の激怒を、贖罪牛であれ、(主としては) 人身御供であれ、なにか他の対象に転ずる魔術的手段となる。これら以上に重要で、おそらくはいっそう古い、いまひとつ別の動機は、供犠とくに動物供犠によって、ある「コムニオ交わり」を創出しようとする。すなわち、供犠者と神とが擬制的な兄弟関係に入る、食卓ゲマインシャフト¹²⁷に見立てようという動機である。これは、ある強い動物、後にはある神聖な動物を引き裂いて食えば、当の力を食う者が分有で

¹²³ 仏教寺院に置かれる回転式の書架で、その中に一切経を納める。これを回転させることにより、それらの経典を全て読んだのと同じ効験が得られるとされている。

¹²⁴ 数珠は元々バラモン教で祈りの回数を数えるために使われた道具で、後に仏教に取り入れられた。

¹²⁵ ヴェーダの祭祀で用いられる飲料で神々の飲料とされ、一種の興奮作用・幻覚を引き起こす。

¹²⁶ インドの宗教において「神との契約」という概念はまったく存在していない。神々に供物や呪文を捧げてその見返りを受けるとするのは契約ではまったくない。

¹²⁷ *Tischgemeinschaft* のことで、元々ジンメルが「食事の社会学」で提唱した概念で、一緒に食事をすることが一種のゲマインシャフト形成を伴うということ。典型的な例としてはパウロの異邦人との会食が挙げられる。

きる、といういっそう古い観念から、意義変化によって生じてきた結果であろう。

以上のような種々の魔術的意味づけ、あるいは——これら以外にも可能性は多々あるから——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していることがある。そうした魔術的意味づけが、礼拝固有の意味にとって代わり、ふたたび支配的となることも、ないわけではない。すでにアタルヴァ・ヴェーダ¹²⁸の供犠儀礼は、古代北欧の供犠とは対照的に、ほぼ純然たる呪術に戻っているが¹²⁹、いわんやブラーフマナ [奥義書] のそれとなると、ますますもってしかりである¹³⁰。

それに対して、魔術的意味からの離反は、犠牲は貢物であるという観念、たとえば、農作物の初穂を神に捧げれば、神がよろこんで残りを人間に恵んでくれようという観念や、あるいはさらに、神の復讐を回避するため、前もって自分で自分に「罰を科する」、懺悔の供犠というような観念を、ともないはする。ただし、これももとより「罪の意識」を含むわけではなく、当面（たとえばインドでは）醒めた事務のように執り行われる¹³¹。ある神が、強い勢力と、個人としての首長としての性格をそなえている、という観念が、強まってくると、魔術的ではない動機も、それだけ優勢になる。当の神は、人間からのほたらきかけを意のままに拒むこともできる、偉大な首長となり、したがって人間は、魔術的な強制措置ではなく、もっぱら懇請と寄進によって神に近づくことが許されるようになる。

¹²⁸ 四大ヴェーダの一つで、主に呪術的な儀礼についてまとめられたもの。庶民の信仰に密着した儀礼が多く集められており、医学的な内容も含まれている。

¹²⁹ 「戻った」という言い方は正しくなく、正統なバラモン教が土俗的な呪術中心のアタルヴァ・ヴェーダを取り込んでいった、とすべきであろう。

¹³⁰ これもおかしな説明。ブラーフマナは各ヴェーダの祭儀の実践マニュアル的な理論と手順の解説書であり、確かにその中に呪力的な部分は多く見られるが、それはむしろ祭儀の合理化が進化したものと見なす方が普通。

¹³¹ これはまったくのデタラメ。当時の西洋の宗教学者がインドの宗教はヴェーダ宗教（純粹・自然的）→ブラーフマナ（呪術化・形式化）→ウパニシャッド（形而上学化）の段階で退化したと考えているのに従ったもの。実際の例えばソーマ供犠は、祭主と祭官はソーマを飲み神々との一体感を得る高揚したものである。

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

こうした事態を越え出る進展は全て、ある特異な発展過程を経て初めて達成される所産で、その発展過程は、独特の二面的特性をそなえている。一面では、神の概念にかかわる、したがってまた、神的なもの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〔経済的日常生活の目標からは逸れて、それだけ〕「非合理化」され、ついにはこうした「世俗外的」、さしあたりは経済外的な〔経済以外の〕目標が、宗教的な振る舞いに固有の目標とみなされるようになるからである。ところが、まさにそれゆえ、いましがた挙示した意味で「経済外的」な、こうした発展に固有の個人的な担い手〔祭司や預言者〕の〔地上における〕現存が、そうした発展への〔必要不可欠な〕前提条件のひとつとなる。

さて、我々はここで、超感性的諸力にたいする関係のうち、祈願・供犠・崇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、歴史的にいかにか展開されるか、と問うて、その経緯を見渡すと、頻繁には単純に〔呪術が宗教にとって代わられるのではなく〕つぎのような

帰結が生じている。すなわち、ある世俗的または祭司的な権力が、ある礼拝を弾圧して、それとは別の新しい宗教に道を開こうとしても、古い神々が根絶されずに「デーモン」として存続する、という帰結である¹³²。

§2. 宗教性の担い手 (1) ——呪術師と祭司

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

あるいは、呪術師が、個々の場合にかぎって、求めに応じて個別に給付をおこなう [「フリー・ランサー」である] のに対して、神々に影響をおよぼす目的をもって組織され、当の目的を恒常的かつ規則的に追求する**経営**の職員を「祭司」と名づけることができる。この対立も、一連の流動的移行階梯によって架橋されているが、双方の「純粹」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

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

なツンフト¹³³、事情次第では世襲カースト¹³⁴ に結集して、ある特定のゲマインシャフトの内部で魔術を独占することもある。カトリックの祭司〔司祭〕も、つねに「〔教会職員に〕任命されている」とはかぎらず、たとえばローマでは稀ならず、貧しい遍歴僧として個別のミサにありつき、その日暮らしをしていた。

あるいはまた、特定の知識・確定的に整えられた教説・および職業上の適性によって資格づけられた者を、祭司とみなし、これを、個人的な¹³⁵ 賜物（カリスマ）に恵まれ、奇蹟や個人的啓示によるその確証に依拠して活動する者たち、すなわち、一方では呪術師、他方では「予言者¹³⁶」から、区別することができよう。ところが、呪術師がたいは祭司と同等の、ときとしてきわめて高い学識をそなえ、他方では祭司が、かならずしもつねに特別の学識をもって活動しているとはかぎらないので、この区別も、さほど簡単ではない。その場合には、双方が、学識の一般的性格の違いによって、質的に区別されなければならないであろう¹³⁷。じっさい、我々は後段で（支配の諸形態を論ずるさい）、片や、非合理的手段によって再生をめざす「覚醒教育」¹³⁸、片や、純然たる経験的技法とも見える、カリスマ的呪術師の鍛練を、祭司を養成する合理的な予備教育と規律から、区別することになる。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

¹³³ ギルドとも呼ばれるが、元々は中世イタリアの自由都市の中で発生した同業者団体で、最初は特定の聖人を信ずる信仰ゲマインシャフトが、次第に慈善活動を行ったりし、ついには同一職業者の団体という性格を帯びたもの。ギルド・ツンフトは自分達の職業の技術水準を守り会員に利益を与える一方で、自由な競争を阻害し独占的利益を得るという両面性を持っている。

¹³⁴ 言うまでもなくカーストはインドの身分制度であるが、良く知られているバラモン・クシャトリア・バイシャ・シュードラという大区分の下に無数の区分があり、多くは同じ職業を営む同業者団体の性格を持ち、世襲によってその地位が受け継がれていく。

¹³⁵ 元の「即人的な」を変更。

¹³⁶ ここで想定されているのは明らかに古代ユダヤ教での予言者。

¹³⁷ インドでは、ウパニシャッドやマハーバーラタにて学識のある王がバラモンと議論して打ち負かすという話が多く伝えられており、単純に祭祀と呪術師を区別すればいいというものではない。

¹³⁸ <折原>萌芽として眠っていたカリスマを「覚醒」し、呪術師に「生まれ変わらせる」こと。<折原>

発展を遂げていることを意味し、たとえばイスラムは、そういう「教説」をそなえている経典宗教¹³⁹を、たんなる異教〔一般〕とは区別した——を想定するとすれば、日本の神道祭司ばかりでなく、たとえば強力な教権制を敷いたフェニキアの祭司層も、祭司の概念から除外しなければならなくなろう。つまり、もとより根本的に重要ではあるが、普遍的ではない機能を取り出して、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、たとえばアメリカ先住民におけるハマチャの兄弟団¹⁴⁰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、民族生活の中心的地位を占める場合もある。ところが、そこには継続的な礼拝経営がないので、我々は「祭司」と呼ぶつもりはない。

祭司のいない礼拝と、礼拝をおこなわない呪術師のもとでは、通例、形而上学的観念の合理化と固有の意味における宗教倫理の発展がない。この両者を十全な

¹³⁹ Buchreligion。神聖な書物（聖典）を宗教的権威の基礎とする宗教。ユダヤ・キリスト・イスラムの3つの宗教はその中で更に神からの「啓示」を受けた宗教として啓典宗教と呼ぶ。そちらはドイツ語では Offenbarungsreligion。ヴェーバーのこの記述はこの2つの区別が明確ではなく混乱している。また宗教学での経典の定義は「神話的世界観や儀礼秩序を文書化したもの」であり、倫理的な規定（ユダヤ教の律法）は必ずしも必須ではない。

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

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

ところで、どんな祭司層でも、合理的な形而上学と宗教倫理を、魔術に対して原理的に新しいものとして発展させるわけではない。合理的な形而上学と宗教倫理の発展は、例外がないわけではないが、通例は、祭司以外の勢力の介入を前提とする。すなわち、一方では、形而上学的ないし宗教-倫理的な「啓示」の担い手、すなわち**預言者**の介入であり、他方では、ある礼拝への、祭司以外の帰依者、すなわち「**平信徒**」の協働である。我々は、諸宗教が、地表上いたるところできわめてよく似た魔術の段階を克服した後に、こうした祭司以外の諸要因の作用を受けて、さらにいかなる発展を遂げることになるか、を考察しようと思う。しかし、そのまえに、ある礼拝に、祭司の利害関心がかけられる場合、そういう祭司的利害関係人の関与によって、ある定型的な発展傾向が始動する、という事情を、ここであらかじめ¹⁴¹ 確認しておかなければならない。

§ 3. [神概念。宗教倫理。タブー]

およそある特定の神ないしデーモンに、強制ないし祈願によって影響をおよぼすべきかいなか、というもつとも単純な問いは、さしあたりはたんに効果如何の問題である。呪術師がかれのカリスマを「証し」しなければならないように、神もまたその力を「証し」しなければならない。ある神に影響をおよぼそうとしても、なかなかその効果が現れない場合には、その神が無力であるか、あるいは、

¹⁴¹ <折原>すなわち、祭司・予言者・平信徒という三者の「相互補完的な対抗関係」一般について、また、平信徒を構成する各社会層を個別に採り上げて論ずる前提として。</折原>

その神に影響をおよぼす手段が知られていないか、どちらかである、ということになり、その神は放棄されることになろう。中国ではいまなお、わずかでも目ざましい成果があれば、神像が名声を博し、靈驗（シェンリン [=神靈]）を持ち¹⁴²、信者が頻繁に参詣するようになる。天に対して臣民を代表する皇帝は、神々の力が成果によって「証し」されると、称号その他、栄誉の印を授与して顕彰する。ところが、同じくわずかでも、目ざましい期待外れによって幻滅を味わうと、事情次第では神殿が完全に放棄されることもある。イザヤの預言者的確信、すなわち、かれの神は、王が動揺することさえなければ、エルサレムをアッシリアの手中には渡さないであろう、という確信が、およそ実現の公算はない預言であったにもかかわらず、じっさいには的中した¹⁴³、という歴史的偶然が、この神とその預言者の、以後揺らぐことのない地位の基礎となった。ところが、すでにプレ・アニミズム的な呪物や、魔術的天分のカリスマの段階で起きていたことも、これと変わらない。呪術師は、場合によっては死をもって、失敗を償わなければならない。

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

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

¹⁴² 折原元訳「威信（シェン、リン）を帯び」を変更。

¹⁴³ 旧約聖書イザヤ書。北のイスラエル王国がアッシリアによって BC722 年に滅ぼされた後、イザヤは南のユダ王国に来て、王のヒゼキヤに対してエジプトに頼らざやハウエへの信仰を強めることを訴えた。アッシリアのセンナケリブは BC701 年に大軍を率いてエルサレムを包囲したが、しかし解明されていない理由（ネズミの大群あるいはそれによってもたらされたペストという説がある）によってそれが失敗に終わったことを言っている。

ところが、事情次第では、そのようにして崇拜を更新し、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 [他ならぬ崇拜者にたいする] 頑なな振る舞いの動機を、かれの威信を損なわず、それどころかかえって高め、強固にする方向に解釈し、説得する手立てが、なおかつ残されていれば、話は別である。

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

擬人化された神々やデーモンが、人間に優越するとしても、本来の意味における質的な優位となると、さしあたりは相対的でしかない。神々やデーモンの激情は、精力的な人間たちと同様、節度を越えており、彼らの享楽欲もまた、同様に無際限である。ところが、彼らは、全知でもなければ、全能でもない。かりに全能であったとすれば、神々が複数いるということ自体、ありえまい。また、彼らは、かならずしも永遠ではない。バビロンでも、ゲルマン諸部族でも、神々は永遠ではない¹⁴⁴。ただ、彼らがしばしば、独占した魔法の食物や飲料¹⁴⁵で精彩に富む生存を引き延ばす術を、心得ているにすぎない。それはちょうど、呪術師が調合してくれる魔法の薬液が人間の生命を長引かせるのと同様である。

こうした神々やデーモンについて、なにか質的な区別がなされるとすれば、それは、人間にとって有益な力と、有害な力との区別であろう。そして、当然ながら、前者は通例、善良でより高い「神々」として崇敬され、反対に後者は、より

¹⁴⁴ ゲルマン神話というより北欧神話ではラグナロクという「神々の滅亡」が神話にふくまれている。なおゲルマン神話でこれを「神々の黄昏」としたのは一種の誤訳。なおバビロンのマルドゥク神話では神々が死ぬことはなくただお互いに争って権力が交代するだけである。

¹⁴⁵ 北欧神話での黄金の林檎、ギリシア神話でのネクタルなど。

低い「デーモン」として、崇敬されずに、魔法によって呪縛される。後者には、
[人間についても考えられる]狡猾な奸計の持ち主という属性が帰せられ、しかも
この属性が彫琢され、華々しい装飾を施されることも、しばしばである。

しかし、神々とデーモンとの区別は、かならずしもつねに、こうした基礎のう
えでなされるとはかぎらない、いわんや、有害な諸力の主をつねにデーモンに貶
めるとい形式でおこなわれるわけではない。神々が享受する礼拝と崇敬の度合
いは、当の神々の善良さによってきまるのではないし、それどころか、神々の普
遍的な重要性¹⁴⁶にさえ依存していない。よりによって偉大で善良な天の神々が、
いっさいの礼拝を欠いていることが、じつにしばしばある。それというのも、そ
うした神々が人間にとって「あまりにも遠い」からではなく、彼らのはたらき
が、あまりにも一様で、確定した規則性をそなえ、特別に干渉しなくとも確保さ
れると思えるからである。それに反して、たとえばインドにおける悪疫の神ルド
ラのように、かなりはっきりと悪魔的性格をそなえている諸力¹⁴⁷が、「善良な」
神々に比してかならずしも微力な神々ではなく、むしろ恐るべき勢力に充溢した
形姿をまとっていることもある。

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

¹⁴⁶ 神々に普遍的な重要性の尺度が存在するのかという疑問を発生させる表現。おそらくは万神殿での序
列などを想定しているのであろう。

¹⁴⁷ ルドラはインド神話での暴風雨の神でありモンスーンが神格化されたものである。それ故に暴風雨に
よって人に被害をもたらす一方で大地に慈雨をもたらす恵みの神でもあり、ヴェーバーが言うような「悪
魔的性格」ではなくむしろ人々の健康や安寧を司る神でもあり悪疫の神どころか医療の神でもある。

見¹⁴⁸にかかわる権能を特別に掌握した機能神¹⁴⁹と、神託を判告する権力をもつ機能神とである。

「神占」の術は、当初には直接、精霊信仰の魔術から発展してくる。精霊も、他の全ての存在と同じく、まったく不規則にはたらくわけではない。精霊がはたらく条件を知れば、その徴候、すなわち、精霊の意向が経験的に示される予兆を組み合わせて、精霊がどう振る舞うか、推定することができる。墳墓・家屋・道路の敷設や、経済上・政治上の新規事業は、以前の経験に照らして好都合な場所と時を選んで、着手され実施されなければならない。中国のいわゆる道教祭司¹⁵⁰のように、ある社会層がこうした神占術によって生計を立てると、その技法（中国の風水）は、揺るぎない力を獲得することができる。その場合には、経済上の合理性はことごとく、精霊の抵抗に遇って挫折する。鉄道や工場の建設は、着手されるや工程ごとに、精霊と衝突せずにはいなかった。資本主義が十全に力を発揮するようになって初めて、この抵抗に止めを刺すことができた。日露戦争の際に日本軍はしかしなお、占い上好機ではないという理由で個々の戦いで勝機を逃したように見える¹⁵¹。これに対して、すでにパウサニ阿斯は、プラタイアイの戦闘¹⁵²のさい、予兆の吉凶を、作戦の必要に応じて、巧みに「様式化して」使い分ける術を心得ていた。

148 <折原>ヴェーバー社会学の用語法では、「法発見 Rechtsfindung」とは、立法＝「法創造 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。<折原>ドイツの法制史では、ドイツの中世では新たな法を作ることは行われず、裁判においては既に存在している良き法を見出す（実際はそれが新たな法原理を作っている場合もあった）ことが行われ、それを「法発見」と呼んだ。折原注のようにヴェーバー社会学だけの用語ではない。

149 多神教において特定の役割を受け持っている神のこと。

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

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

152 プラタイアまたはプラタイアイの戦い。サラミスの海戦でギリシアに大敗したペルシアの残存勢力とスパルタ・アテネ・コリントスのギリシアの都市国家連合軍が BC479 年に戦ったもので、右翼のスパルタ軍が大半のペルシア軍を打ち取って、この戦いはギリシア側の完勝に終わり、ギリシアからペルシア勢力は一掃された。この戦いでパウサニ阿斯は 2 度占いをを行い、凶であった 1 回目は防戦に努め、2 回目に

ところで、[かつては] 氏族間の私闘¹⁵³の解決にあたって、判決の規準も [強制も] ない、たんなる仲裁裁定がおこなわれていたが、やがて政治権力が司法運営を一手に引き受けると、そうした仲裁裁定に代えて、[一定の手続きと規準にしたがう] 判決を強制するようになる。あるいはまた、[かつては] 宗教上・政治上の不法行為が犯されると、それによって [怒った神の祟りに] 脅かされる [ゲマインシャフトの] 全体が、[直接] 当該行為者を捕らえて私刑に処していたが、政治権力が司法運営を引き受けると、一定の秩序をそなえた訴訟手続きに置き換えて、その判決に従わせることになる。ところが、そうなっても、判決の真理性 [真理としての拘束力] は、ほとんどつねに、神の啓示 (神判) によって媒介される。したがって呪術師層¹⁵⁴が、神託や神判やそれらの準備手続きを手中に掌握する術を心得る場合には、彼らの権力ある地位が、しばしば圧倒的な優位を持続的に保つ [たとえば、世俗の政治権力に対抗し、並立関係に立って、世俗権力の権能を訴訟指揮に制限する] のである。

さて、人間生活一般の実情と完全に照応して、**法秩序**の守護者が、つねに最強の神ときまっているわけではけっしてない。インドのヴァルナもエジプトのマアトも、最強の神ではなかったし、ましてやアッティカのリュコス・ディケー・テミス¹⁵⁵、さらにはアポローン¹⁵⁶も、最強の神ではなかった。もっぱらただ、これらの神々の倫理的な資質が、彼らの特徴として際立ち、これが、神託や神判によってやはりつねになにほどこかは告知される「真理」の意味に適った特徴と見られているにすぎない。

吉が出るとそれをスパルタ軍に伝え士気を高めて攻勢に出て成功した。日露戦争の日本軍はこのスパルタ軍より劣っていると知っている訳である。

¹⁵³ 私闘 (フェーデ) とは古ゲルマン法において家と家の間での戦闘状態を言い、片方の家が他方の家のメンバーによって家族が殺されるなどした場合、自分達で相手の家に復讐することが広く行われた。後に 11 世紀から 12 世紀になるとフェーデは徐々に禁止されるようになり、こういった自力救済が国家の裁判制度に基づく刑執行に取って代わられた。

¹⁵⁴ <折原>ここでとくに「呪術師層 *Zaubererschaft*」という語を用いているのは、一定の手続きにしたがって神意を問い、判別し、告知するカリスマをそなえた「法予言者」ないしそれへの移行形態を含む、広い意味を考えてのことであろう。<折原>

¹⁵⁵ ギリシア神話で、ディケーが自然の法、その娘であるテミスが人間の法を司る神。リュコスは狼の意味でおそらく何か別の神の間違い。合わせてギリシアで法を司る神々と解釈しておけば良い。

¹⁵⁶ 神託を授ける神として。

ところで、この「倫理的な」神が法秩序と善き習俗を守護するのは、かれが神だからではなく——擬人化された神々は、さしあたり「倫理」と特別の関係はもたず、いずれにせよ、その点にかけては、むしろ人間以下である¹⁵⁷——、かれがいまや、この特別の種類の行為を、どうしても守護せざるをえなくなるからである。それでは、神々にたいする倫理性の要求が、どういう場合に強められ、高められるのか、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^{コスモス} [自足完結的世界] に見立てて、合理的に把握しようとする、その範囲が、それだけ拡大するとき、3. つねに新たな種類の人間関係が、慣習律¹⁵⁸ 的な規則によって規制されるようになり、その度合いが強まって、人間どうしがそうした規則の遵守に相互に依存し合う意義がたかまるとき、——とりわけ、4. 友人・封建家臣・官吏・取引相手・債務者・その他、誰によってであれ、ひとたび発せられた言葉が信頼性をそなえていることの、社会的また経済的意義がたかまるとき、つまり、一言でいえば、個人の行動を計算可能にする「義務」の宇宙に、個々人が倫理的に拘束されることの意義が高まる時、である。

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

神々を超える普遍性をそなえた非人格的な力は、まず「運命」の力として現れる。ギリシア人の「運命」(モイラ¹⁵⁹) は、そうした力の一種で、あらゆる個別的運命の根本特徴を、大枠において、とくに倫理とは無関係に、非合理的に予定し

¹⁵⁷ おそらくギリシア神話の神々を想定している。

¹⁵⁸ <折原>「慣習律 Konvention」の概念。無定形—習慣—習俗—慣習律—法律。<折原>成文法ではないがあるゲマインシャフトの中であたかも法律のように取り扱われているルールのこと。

¹⁵⁹ Μοῖρα、ギリシア神話で運命を司る三女神(クロトー、ラケシス、アトロポスの三姉妹)のこと。クロトーが運命の糸を紡ぎ、ラケシスがその長さを測って人間それぞれに割当て、最後にアトロポスがそれを断ち切る、とされた。

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、後段でも繰り返して取り上げることになる。

それというのも、官僚層あるいは神政政治¹⁶⁰ 的教権者層、たとえば中国の官僚層あるいはインドのバラモンが信奉する非人格的な力¹⁶¹ は、英雄精神のそれとはまったく異なる様相を呈する。官僚ないしバラモンの非人格的な力は、調和的で合理的な世界秩序を保障する摂理的な力であって、個々の場合にに応じて、あるときには宇宙的、他のあるときには社会倫理的な特性をいっそう強く帯びるとしても、通常は両方の特性を併せもっている。儒教徒の^{ユーパーゲットリヒ}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¹⁶² は、倫理的性格がいっそう顕著であるが、宗教的儀式と宇宙の確定的秩序、したがってまた人間の行為一般の確定的秩序を保障する非人格的な力であって、本質的に経験的な、神崇拜よりもむしろ神強制の技法を駆使するヴェーダ祭司層の見地である。あるいはまた、後代のインドには、あらゆる現象界の無意味な変遷と無常性に唯一屈しない存在の

¹⁶⁰ 神権政治とも言う。神が直接人々を支配するという意味で、ユダヤの歴史家ヨセフスの造語でイスラエルにおけるような神の言葉に従うことを第一とする政治。

¹⁶¹ 上記の訳注のように通常神政政治は古代ユダヤのことについて言うもので、インドや中国を神政政治と表現しているのは拡大解釈以外の何物でもない。インドでは直接政治に携わっていたのはバラモンではなくクシャトリアの王侯貴族であり、中国ではそもそも「神の命令」のような概念は存在せず官僚層が科挙という儒教的教養を問う試験合格という資格が求められるだけで、神政政治では全く無い。

¹⁶² インド神話でバルナは宇宙の秩序の保護者であり、宇宙の規則であるリタを守護する。バルナはこのリタに背く者を捕縛したり病気にかからせたりする。後にこのリタの概念はダルマと呼ばれるようになる。

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

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

憑依した] 魔力で汚染されないように、自分では食せず、他人に注意深く食べさせてもらう、ということもしばしばある¹⁶³。ひとたびこうした考え方が生まれると、魔術カリスマを所持している人間の呪術的操作によっても、ある事物や人間に、他の事物や人間にとっての「タブー」という性質が与えられ、それらに触れると悪しき呪力を招く、とおそれられるのも当然であろう。

ところで、そのようにしてタブーを設定するカリスマ的権力は、さまざまなやり方で、きわめて合理的かつ体系的に、とくに大規模にはインドネシアおよび南太平洋地域で、行使された¹⁶⁴。その場合、つぎのとおり数多の経済的また社会的利害関心が、タブーによって保障される。すなわち、(中世初期の王たちが森林に禁制を敷いたやり方に倣う) 森林と禽獣の保護、飢饉時に稀少となる備蓄の(不経済な消費の禁制による) 保護、財産(とりわけ、特権を与えられた祭司や貴族の特別財産)の保護、(アカン¹⁶⁵の事例でヨシュアによってなされたような¹⁶⁵) 共有戦利品の、個人的窃取からの保護、諸身分が、血の純潔と身分の威信を保持するために取る、性的および即人的な疎隔[内部婚と閉鎖的社交圏の維持]といった経済的また社会的利害関心である。

タブーはそのように、宗教を、宗教以外の利害関心に直接役立てようとする最初でもっとも一般的な事例であるが、そこには同時に、宗教的なもの[一般]にそなわる極度に頑強な固有法則性も示される。それというのも、タブー規範は、部分的には信じがたいほどの非合理性¹⁶⁶をそなえ、しばしば当の規範によって特権を与えられている者自身にとってさえ、きわめて煩わしい[不都合な]拘束となるからである[そういう形で、宗教的なものの固有法則性・自律性が示される]。場合によっては、タブーの合理化から、ひとつの規範体系が成立し、これに照ら

¹⁶³ 出典はおそらくはフレイザーの「金枝篇」か。ポリネシアではなく日本の太古の「ミカド」が自分で体を動かしてはいけず、体を洗うのも寝ている間に従者が行うという記述がある。(この辺りギルバート&サリヴァンのオペレッタの「ミカド」を想像させる。「ミカド」にはナンキ・プーとかヤムヤムとかのポリネシア風の名前の人物が多く登場する。) いずれにせよフレイザーの記述自体が単なる言い伝えレベルであっておそらく神道などでの「齋戒」の話と混同しており、「しばしばある」ような事例ではまったくなく、例によってヴェーバーによる誇張である。

¹⁶⁴ ここもおそらくフレイザーの「金枝篇」の第2章「魂の危機」を下敷きにしている可能性が高い。

¹⁶⁵ 旧約聖書、ヨシュア記7より。アカンがヨシュアの命令に背き戦利品を自分のものとしたのをヤハウェが怒ってイスラエルに敗北を与えたため、ヨシュアがアカンとその家族を石で打ち殺したもの。

¹⁶⁶ <折原>宗教以外の利害関心にもとづく目的の達成に役立たず、むしろそれには抵抗する「目的非合理性」即「宗教の固有法則性・自律性」。</折原>

して、ある種の行為が、金輪際、宗教的に嫌悪されるべきものとみなされる。そして、当の行為が犯された場合、悪しき呪力が民仲間全体におよぶのを避けるには、なんらかの償いが、事情次第では犯人の殺害が、なされなければならない、とされる。このようにして、食事にかんする禁制、労働を禁止される「厄日」(ユダヤ教の安息日の始原)、あるいは、特定の間人圏内とくに近親者どうしの結婚の禁止といった、タブーによって保障された倫理の一体系が成立する。その場合、合理的な理由からであれ、病気その他の悪しき呪力にかんする経験という具体的・非合理的理由からであれ、いったん慣例となったものが「聖なるもの」とみなされるのは、いたって自然のことであろう。

さて、タブー規範は、個々の事物やとくに動物のなかに住みついているある種の精霊が、特定の社会圏に対して特別の意義をそなえている、という観念と、一見十分には説明されていない仕方ではあるが、緊密に結びついている。精霊の化身とされる動物が、神聖な動物として、局地的な政治団体における礼拝の中心に置かれるのは、ままたあることで、もっとも際立った実例は、エジプトにみられる¹⁶⁷。それ以外の社会団体にも、自然成長的な団体であろうと、人為的に創設された団体の性格が優つていようと、どちらであれ、動物や他の自然物ないし人工の制作品が、それぞれの中心点に置かれることがある。ここから発展して、もっとも広汎に普及した社会制度に、いわゆるトーマイズムがある。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対して取り結ぶ関係の内容とまったく同様、たえず動揺して、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、トーマ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

¹⁶⁷ ハヤブサの頭を持つホルス、聖なる雄牛アピス、雄羊のアメン・ラー、知恵の神トトの聖鳥であるトキなど。

の義務はたいてい、自分たちは当のトーテム動物の子孫であるという、頻繁にみられる（が、普遍的ではない）信仰にもとづくものである。

トーテムによるこの擬制兄弟関係が地表上にあまねく行き渡った発展の経過については、いまも非和解的な論争がおこなわれている。我々は、基本的には、つぎのように考えてよかろう。すなわち、トーテムとは、機能上、礼拝仲間の神々のアニミズム的対幅〔礼拝仲間の神々が、当の礼拝仲間に対して果たす機能を、アニミズムの段階でアニミズム仲間に対して果たす「機能的等価物」〕にほかならない。それというのも、礼拝仲間関係は通例、先にも触れたとおり¹⁶⁸、ありとあらゆる種類の社会団体と結合している¹⁶⁹が、なぜそうなるのかといえば、「即物化されていない」思考にとっては、純然たる人為的また即物的な「目的団体」も〔特定の目的を追求する「ゲゼルシャフト関係」としては捉えられず〕、個人的で宗教的に保障された兄弟関係〔という擬制〕を欠くことができなかつたからである。氏族〔という擬制兄弟関係〕も性生活の規制に役立てられたが、とくにこの性生活の規制〔という目的〕が、いたるところで、トーテミズムの観念にこよなく表明されるような、タブーに類する宗教上の保障を創出したのは、そのためであろう¹⁷⁰。とはいえ、トーテム規制のおよぶ範囲は、性政策上の目的にも、およそ「氏族」にも、かぎられてはいないし、かならずしも、この領域で初めて発生したわけではない。それはむしろ、擬制兄弟関係を魔術的保障のもとにおく、広汎に普及したやり方である。

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

¹⁶⁸ 当日本語訳 P.15。

¹⁶⁹ <折原>別言すれば、どんな種類の社会団体も、「臨機的」結集にとどまらず、「多年生」となって団結を維持しようとするれば、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。</折原>

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

タブー化の諸現象、とくに食事にかんする呪術的に制約された禁制が、われわれに示してくれるのは、食卓ゲメインシャフトという制度がきわめて重要な意義をもつにいたる、いまひとつの新しい源泉である。すでに見たとおり¹⁷¹、その第一の源泉は、家ゲメインシャフトにある。第二は、タブー的な不浄の思想に制約されて、食卓ゲメインシャフトが、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。食卓ゲメインシャフトのこの二源泉は、互いに競合し、衝突し合うこともある。たとえば、妻が夫とは異なる氏族に属する場合、妻はしばしば、夫と食卓を共にできず、夫が食事するところを見ることさえ許されない。まったく同様に、タブーによって保護される王や、タブーによって特権を与えられた身分（カースト）ないし宗教ゲメインシャフトは、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、食卓ゲメインシャフトの創出は、きわめてしばしば、宗教的な、したがってまた、事情によっては種族¹⁷² また政治的な、擬制兄弟関係を創り出す手段のひとつともなる。キリスト教の「異邦人伝道による世界宗教への」発展における最初の大きな転機は、アンティオキアで、食卓ゲメインシャフトが、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「食卓ゲメインシャフトの結成に、タブー障壁の突破という意義がそなわっていたからこそ」パウロは、ペトロにたいする論難¹⁷³ において、食卓ゲメインシャフト結成の意義を、決定的に重視したのである。

¹⁷¹ 当日本語訳 P.23。

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

¹⁷³ <折原>ペテロは、アンティオキアで非割礼者と食卓を共にし、擬制兄弟関係を生み出しているながら、パウロらがエルサレムから派遣されてやってくると、その非難をおそれて、食卓から離れた。パウロは、ペテロのそうした逡巡を、偽善として公然と非難した（ガラテアの信徒への手紙第2章 11-14）。ヴェーバーは、筆頭使徒ペテロにたいするこの公然たる非難の内容それ自体にもまして、正典編纂のさい、この件の記述が削除されずに採用され、継承された事実の意義を重視して、「擬制兄弟関係の締結による市民層結成の受胎の時」とみなしている。<折原>

他方、タブー規範によって創出される障壁が、交易を阻止し、市場ゲマインシャフト¹⁷⁴ その他の社会的ゲマインシャフトの発展を阻止する度合いは、並外れて大きい。イスラムのシーア派¹⁷⁵ に知られているような、自分の宗派に属さない者をみな絶対的に不浄とみなす考え方は、近世にいたって、その弊害があらゆる種類の虚構によって除去されるまでは、その信奉者にとって、他派との交流を根本的に妨げる要因をなしてきた。インドのカーストにおけるタブーの規定も、異カースト間の個人的な交流を強力に阻む根本要因をなしたが、その度合いは、中国の精霊信仰における風水の体系が、物財の交易をじっさいに阻止した¹⁷⁶ のに比べて、はるかに強靱であった。

日常生活の基本的な必要にたいする、宗教的なものの勢力の限界は、当然のことながら、この領域にも現れる。すなわち、「職人の手は、(インドのカースト・タブーによれば) つねに清浄である」とされ、同様に鉱山や [手工業の] 仕事場 [エルガステーション]、商店で販売のために陳列される商品、托鉢修行者(禁欲をおこなうバラモン徒弟)に手渡される食物も、まったく同様に清浄とみなされる。ただ¹⁷⁷、性にかんするカーストのタブーは、一夫多妻を求める有産者の利害関心に好都合なように、骨抜きにされる [という形で「日常生活の基本的な必要」にたいする限界を露呈する] のが常である。下層カーストの娘たちは、限られた程度ではあるが、上層カーストの側室となることを認められていた。

¹⁷⁴ <折原>市場が、ゲゼルシャフトでなくゲマインシャフトとされること。市場圏は、ゲゼルシャフトではない。</折原>

¹⁷⁵ イスラーム教徒における少数派。ムハンマドの血統である4代目カリフのアリーの子孫のみを正統と認める立場で多数派のスナ派と対立するもの。しかしイランなどでは多い。

¹⁷⁶ 根拠不明の議論。中国での風水は都市の建設や建物の建造時に大きな影響を及ぼしたが、それが物財の交易を阻止した実例は知られていない。

¹⁷⁷ <折原>この事例が、上例から区別されるのは、宗教的なものの制約が突破される要因が、有産階級の利害関心という特殊な「必要」にあることと、突破の仕方が、タブーの解釈替えではなく、部分的違背として相対的には公然となされる、という二点にある。著者ヴェーバーがどちらに力点を置いていたかは、この文面からは判読できない。</折原>

インドのカースト・タブーもまた、中国の風水と同じく、鉄道交通の普及というたんなる事実によって¹⁷⁸、緩徐ながらも確実に、骨抜きにされる。カースト・タブーの諸規定によって、資本主義発展が外形上不可能になる、というのではない。とはいえ、タブーの諸規定が、いったんそれに固有の勢力を獲得してしまった土地に、経済的合理主義が根を下ろし、そこで生え抜きの発展を遂げることは、まず起きようがない。加えては、別々の職業——ということはつまり、別々のカースト——に属する労働者たちを、ひとつの経営内部の仕事場に集め、分業による協業の関係に置くことに対しては、タブーによる制約を緩和するため、どんな特例措置が講じられようとも、やはりなんとしても内面からの阻害作用がおよぶことは否みがたい。カースト秩序は、個々の実定的規定によってではなくとも、やはりその「精神」と諸前提にしたがい、労働の手工業者的な [完成品別] 種別化¹⁷⁹ を、絶えず促進する方向に作用する。

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

¹⁷⁸ <折原>人々の水平移動、すなわち局地的・閉鎖的文化圏間の越境移動にともない、局地的文化の自明性が失われ、それだけ「理知 ration」がはたらき始め、それまでは自明性を帯びていた非合理的なタブー制約の拘束力も減衰する。<折原>

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

いう考えは、カーストの職業倫理には無縁である。ところが、あらゆる近代的-合理的な技術、あるいは合理的な営利経済¹⁸⁰ への経営の体系化、したがって、あらゆる近代資本主義の根底にあるのは、生産**遂行の仕方**の合理化である。そういう経済合理主義、[それを体現するような]企業家の倫理的聖別¹⁸¹ は、禁欲的プロテスタンティズムの倫理が達成するところである。カースト倫理が称揚するのは、手工業の「精神」であり、生産物の美と質の良さによって確証される、各カーストの伝統に即した、生産者の個人的かつ達人的な熟練への誇りである。これは、貨幣に換算される**経済収益**や、合理的な労働利用によって確証される合理的技術の奇蹟 [労働利用の効率と成果の飛躍的拡大] に対する矜持とは異なるものである。

インドのカースト秩序に特有の作用にとっては、とりわけ靈魂輪廻信仰との関連が決定的であった。この関連について [本来は、当の信仰内容の解明と類型論的位置づけのうえで立ち入るべき問題であるが] ここでも先取りして論及すれば、再生のチャンスの改善 [上級カーストへの再生] は、自分のカーストに指定された職業活動の**枠内**における確証によってのみ、達成可能とされる。自分のカーストからのいかなる逸脱も、とりわけ、他の上層カーストの活動領域に踏み入ろうとする試みは全て、悪しき呪力を招き、再生のチャンスを不利にする。このことが、インドで頻繁に観察されるつぎの事態を説明する。すなわち、再生チャンスの改善を特別に心がけて当然の、最下層のカーストこそが、もっとも頑強に、自分のカーストとその義務にしがみつき、(全般的には)カースト秩序をたとえば「社会革命」や「改革」によって覆そうとはけっして考えない、という事態である。「汝の職業に**止まれ**」という、ルターによっても著しく強調された [キリスト教] 聖書の [伝統主義的] 徳目が、ここでは宗教上の根本義務にまで高められ、[再生チャンスの有利-不利という] 重大な宗教的賞罰 [正負の制裁] によって保障されているのである。

¹⁸⁰ 自分達が必要とするものだけを生産する段階から、それを販売することによって利益を得ようとする段階への移行。例としては古代ローマで大農園で自分達が食べる穀物中心の生産から、ワインやオリーブなどの商品作物の販売へと移行した例など。

¹⁸¹ <折原>そういう企業家を、たんなる経済上の成功者としてではなく、倫理的にも「義しい人」として、それゆえの経済的成功者として、称揚し、「倫理的に光輝をあらしめる」こと。</折原>

精霊信仰が神々信仰へと合理化されるどころ、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拜され、祈られるところでは、精霊信仰の魔術的倫理が、つぎの観念に転態を遂げる。すなわち、神の意思に適う諸規範を侵害する者は、当の〔諸規範からなる〕秩序を特別に守護する神の倫理的不興を身に受ける、という観念である。そうなる、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、当の神を崇拜した試しのない他民族に屈伏させている、と説くことができた。

こうした思想は、神の概念が普遍主義的な特性を帯びるや、およそ考えられるあらゆる変容をともしないながら、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、ほとんどもっぱら、ごく具体的な災禍を逃れるというこの基本的に合理的な意味において、現れている。そのうえ、宗教倫理は、いまひとつ別の特性をも、さしあたりは全面的に、魔術的倫理と共有している。すなわち、しばしばきわめて異質な、およそありとあらゆる動機や機縁に発する——われわれの感じ方ではどれが「重要」で、どれが「重要でない」か、およそ区別しがたい——命令や禁令の一複合体をなして、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な能力であり、救済希求とは、もっぱらただ善良であるという意識の所持自体が [そこからどんな効果を期待できるか、という合理的考量を交えずに] 与えてくれる幸福感に浸るために、あるいは、少なくとも第一次的にはそのために、ひたすら善良であらんとする非合理的憧憬である、というような把握である。こうした把握が、[宗教的] 敬虔にまで醇化され、ある特定の**生き方**の恒常的動機として作用する継続的基盤となるまでには、このうえなく多様で、再三再四純然たる魔術的観念とも交錯するような諸概念の、切れ目のない段階をへなければならぬ。しかも、敬虔概念がそうした段階をへて醇化されるのは、ごく稀なことで、日常的宗教性となると、それが十全な純粋性にまで到達するのは、もっぱら間歇的な現象としてのみである。「罪」と「敬虔」を統一的な力として捉える概念も、両者を、一種の物質的な実体として捉え、「悪」をなす者や「善」をなす者の本質を、一種の毒素か、これに対抗的にはたらく治療血清のように捉えているかぎり、なお、魔術的なものの観念圏に属している。たとえばインドに見られる「タパス¹⁸²」は、ひとり人間が体内にもつ(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作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

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

反する統一的な力としての「罪」を知ってはいない。ギリシアやローマの倫理も同様である。このふたつの場合、組織化された自立的祭司層ばかりでなく、預言という歴史的現象も欠けていた。この**預言**が、無条件につねに、というのではないが、やはり通常は、宗教的救済という観点から、倫理を体系的に集中化するのである。インドには、預言が欠けてはいなかった。しかし、それは、なお後述するとおり、きわめて特異な性格をそなえており、そこできわめて高度に醇化された救済倫理も、預言の特異な性格に即応して、やはり特異な性格をそなえていたのである。

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

§ 4. 「預言者」 [第三章 宗教性の担い手 (2) —— 預言者]

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

我々ここでは、「預言者¹⁸⁵」という言葉について、自分の使命として宗教的教理ないし神の命令を告知する、ある純然たる個人的なカリスマの担い手、として理解することにしたい。その場合、我々は、そうした預言者が（じっさいにあったか、あるいは、そう称している）古い啓示を、新たに告知するのか、それと

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

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

¹⁸⁵ 2000年代の初めに高島俊男が「預言ー予言」は旧字体と新字体の違いで、「預言＝神の言葉を預かった者、予言＝一般的な未来予知」という使い分けはおかしいと批判したが、その後聖書学者の間では2つが伝統的に使い分けられていたとして、主としてユダヤ教のイザヤ・エレミヤ他には依然として「預言者」という表記が使われ続けている。

も、新しい啓示をもたらすと、正当な根拠があつて主張しているのか、つまりかれが「宗教革新者」として立ち現れるか、それとも「宗教創始者」としてか、といった点には、いかなる原理的区別も立てずにおこうと思う。双方は、互いに移行し合うし、とりわけ預言者の告知からひとつの新しいゲマインシャフトが発生するかどうかは、預言者自身の意図によってきまるのではない。非預言的な改革者の教説も、新しいゲマインシャフト形成の機縁とはなりうる。さらに、その信奉者がゾロアスターやイエスやムハンマドの場合のように一どちらかといえば預言者自体の人格に帰依するか、それとも——ブッダやイスラエルの預言者のばあいのように——彼らの教説そのものに惹き付けられるか、といったことも、この関連ではまったく問題にしないでおこう。

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

預言者とは対照的に、祭司は救済財¹⁹⁰を、かれの職務として分与する。もとより祭司の職務が、個人のカリスマに結びついている場合もある。しかしその場合にも、祭司は、ゲゼルシャフト結成態をなす救済経営の構成員として、かれの職

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

¹⁸⁷ <折原>5. Aufl.の異文では「出自してさえない」。</折原>

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

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

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

務によって正当化される¹⁹¹。この点、預言者は、カリスマ的呪術師とまったく同様、もっぱらただ、その者個人に神より賜ったもので影響を及ぼす¹⁹²。

預言者が呪術師と区別されるのは、預言者が内容のある啓示を告知し、かれの使命の内容が、魔術ではなく、教説ないし命令にある、という点によってである。外面上は、呪術師から預言者への移行は、流動的である。呪術師はきわめてしばしば神占の告知者であり、ときにはもっぱらそれのみを生業としている。この発展段階では、啓示は継続的に、神託あるいは夢の御告げとして機能する。もともと、ゲマインシャフトの諸関係を新たに規制しようとする企てが、呪術師にこと問うことなしに成功した試しは、ほとんどどこにもない。オーストラリアの諸地域では、今日なお、呪術師の夢のなかに吹き込まれる啓示だけが、氏族首長の会議にかけられ、採択すべきか否かが検討される¹⁹³。もしその地域で、こうした慣行が今日すでに大幅に廃れているとすれば、それは確かに「世俗化」の結果であろう。

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

¹⁹¹ <折原>救済財の分与を期待する構成員によって、「正当な命令権」をそなえているという「諒解」にもとづいて、服従される。<折原>

¹⁹² <折原>信奉者が服従するのは、かれが個人として即人的カリスマをそなえている、という「諒解」による。予言者の活動は、そのかぎり「服従」を見出し、効果を収める。<折原> 元訳の「即人的な天賦の才によって活動する」を変更。Gabe は神より賜ったものであり、中国的な「天賦の才」という表現は誤解の元となる。

¹⁹³ おそらく A. W. Howitt (1830～1908 年、オーストラリアの人類学者、探検家) , *The Native Tribes of South-East Australia* (1904) の記述から。第 7 章の "The belief of the Kurnai is that the *Mulla-mulla* obtains his power in dreams." 以下。 https://en.wikisource.org/wiki/Native_Tribes_of_South-East_Australia/Chapter_7

にはつねに、聖霊の特異な賜物、すなわち、特定の魔術的ないしエクスタシー的な能力を所有している証が求められている。神占や魔術的な治療や助言は、きわめてしばしば「職業として」営まれている。たとえば、旧約聖書、とくに歴代誌や預言諸書に、おびただしく言及されている「預言者」（ナービー、ネビイーム¹⁹⁴）の場合がそうである。

ところが、他ならぬ彼らが（ここで考えられている意味の）預言者から区別されるのは、純然たる経済的指標、すなわち**無報酬性**によってである。アモス¹⁹⁵は、「ナービー」と呼ばれることに怒りをこめて抗議している。そしてまた、祭司に対しても、同じ区別があてはまる。典型的な預言者は、「理念」を理念自体のために宣布するのであって、報酬のためではない。少なくとも、それと分かる仕方で、額を決めて、報酬を受け取ることはしない。

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

比較的古いイスラエルの預言、たとえばエリア¹⁹⁶の時代は、西アジア全域で、またギリシアにおいても、顕著に預言者的な宣布活動が隆盛をみた時期であった。おそらくは、アジアにおける大規模な世界帝国の新たな形成¹⁹⁷と、長い中断の後にくたたび盛んになった国際交易との関連で、主要には西アジアにおいて、あらゆる形態の預言が始まった。ギリシアは当時、トラキアのディオニュソス崇

¹⁹⁴ ナービーが預言者で、ネビイームはその複数形であるのと同時に、旧約聖書の中の預言書（ヨシュア記、サムエル記、イザヤ書、エレミア書など）のことも指す。

¹⁹⁵ 旧約聖書のアモス書に出て来る預言者。後の預言者の一人に分類される。

¹⁹⁶ 旧約聖書の「列王記」に登場する預言者で紀元前9世紀のイスラエルの王アハブの時に活動し、バアル神信仰を激しく非難した。

¹⁹⁷ アッシリア、古代エジプト、新旧のバビロニア、ペルシアなど。

拝¹⁹⁸ や、ありとあらゆる種類の預言の侵入にさらされている。半預言者風の社会改革者とならんで、純然たる宗教運動が、ホメーロスの祭司¹⁹⁹ の素朴な魔術や礼拝の技法に襲いかかった。情動的な礼拝、「異言」による同じく情動的な預言、ならびに陶酔やエクスタシーの偏重が、神学化に向かう合理主義（ヘーシオドス）²⁰⁰ の発展を打破し、宇宙生成論的また哲学的思弁の萌芽、および哲学的な秘教と救済宗教の萌芽、の生育を阻んだ。こうした動向は、海外への植民活動、とりわけ、市民軍団を基礎とするポリスの形成とその再編成とに並行している。紀元前 8～7 世紀のこうした出来事は、ローデ²⁰¹ によって明快に分析されており、われわれがここで叙述する必要はない。ただ、そうした出来事の一部は、紀元前 6～5 世紀にもおよび、したがって、時間的には、ユダヤ、ペルシア、およびインドの予言と、おそらくはまた、われわれにはもはや知られていない、儒教以前の中国の倫理が達成した事跡とも、その点にかけては照応している。経済的な識別標識、すなわち生業として営まれたかどうか、ある種の「教説」をそなえていたかどうか、という点にかけては、これらギリシアの「預言者たち」は、互いにまちまちであった。ギリシア人（たとえばソクラテース）もまた、生業として営まれる教えと、理念の無報酬の宣布とを、区別した²⁰²。そしてギリシアにおいても、唯一じっさいにも**教団（ゲマインデ）**的宗教性²⁰³ をなしたオルフェウス教²⁰⁴ とその救済は、現にある救済**教説**をそなえているという徴表によって、他の

¹⁹⁸ トラキア人は紀元前 5 世紀頃から史書に登場する部族で現在のバルカン半島に住んでおり、ディオニソスそのものがトラキアからギリシアに入ったものであるという説がある。

¹⁹⁹ ホーメロスの「イーリアス」「オデュッセイア」などに登場する、まだ専門職とはなっていない主として祭祀を執り行い、神託を人々に伝える役を担った祭司層のこと。

²⁰⁰ ヘーシオドスは紀元前 700 年頃に活躍した叙事詩人であり、ヘーシオドスを書いたと伝えられている「神統記」は、ギリシア神話での神々の系譜を整理しゼウスの正統性を主張している。このためヴェーバーはそれを「神学化に向かう合理主義」と捉えている。

²⁰¹ Erwin Rohde、1845～1898 年、ドイツの古典学者で「ブシュケー」という著作の中で古代ギリシア宗教の深層を研究した。

²⁰² 例えば弁論家のイソクラテースは修辞学校を作ってお金を取って弁論術を教えていたが、ソクラテースは無報酬で誰とも問答を行った。

²⁰³ 「教団的宗教性」についてはこの後に出てくる別項を参照。

²⁰⁴ 紀元前 6～5 世紀頃にオルフェウスが伝えたと言われる特殊なギリシア神話に基づく宗教で、輪廻転生や魂の浄化を説いた密議的な宗教。

全ての預言と救済技術、とりわけ密儀師²⁰⁵ たちから、はっきり区別されていた。我々はここで、わけても預言の諸類型を、それ以外の、宗教的ないしその他の救済者類型から、区別しなければならない。

歴史時代に入っても、「預言者」から「^{ゲゼツゲーパー}立法者」への移行は、しばしば流動的である。そのさい、立法者とは、個々の場合に、ひとつの法を体系的に秩序づけるか、あるいは新しい法を構成する課題を委託される人物、なかんずく、ギリシアのアイシュムネーテース²⁰⁶（ソローン²⁰⁷、カローンダス²⁰⁸など）と解される。いかなる事例においても、そうした立法者ないしその業績は、少なくとも後世から、神にもひとしい業として鑽仰される。「立法者」は、[中世末] イタリア [諸都市] のポデスタ²⁰⁹ とは別物である。ポデスタは、ひとつの新しい社会秩序を創造するためにではなく、同一の社会層の内部における氏族門閥間の私闘のさいに、どの派閥にも荷担しない公正な首長を戴くために、外部から招聘された²¹⁰。それに対して立法者は、つねにとはかぎらないとしても通例はやはり、社会的緊張がたかまるときに、待望され、[同じポリスの者から選ばれて] その職務に任じられる。特にしばしば、あらゆる地域に典型的に出現し、計画的な「社会政策」の最初の機縁をなした事態、すなわち、一方では、貨幣の取得による新たな富の形成、他方では、[借金が嵩んで、自己武装の経済的基礎をなす] 土地所有を奪われ、債務奴隷に転落する者の増加によって、戦士層の経済的分化が進行し、場合によってはそれと並び、経済的営利によって富裕となった新興社会層の、古来の戦士貴族にたいする政治的羨望と権力奪取の野望が、非和解的に前面

²⁰⁵ <折原>通例は「フリー・ランサー」の呪術師が、周囲に顧客の「ゲマインデ」を形成したばあい、「密儀師」と呼び換えられる。前注 参照。</折原>

²⁰⁶ αἰσχυμνήτης。古代ギリシアで貴族政でも民主政でも通常政治が崩壊した時に、人々の信頼に基づいて選ばれる独裁者。レスボス島のピッタコスが10年間アイシュムネーテースを務めたのが有名。ローマでの独裁官（ディクタトル）と同様だがそちらは元々合法的な存在だった。

²⁰⁷ アテナイで前594年にアルコーン（執政官）に選ばれていわゆる「ソローンの改革」を行ったが、実質的にはアイシュムネーテースだった。

²⁰⁸ カタニア（シチリア島、元々ギリシアの植民地）において前6世紀頃に内乱で政治が混乱したのにカローンダスがアイシュムネーテースに任じられて混乱を收拾したことがアリストテレスの「政治学」などに書かれている。

²⁰⁹ 中世のイタリアの諸コムーネ（都市国家）で12世紀中頃から出て来た行政上の最高権力者で任期は半年から1年とされたが専制者になる者も現れた。

²¹⁰ ポデスタは党派抗争を避けるため、他のコムーネから選ばれた。

に進出してくるような事態において、立法者への待望が顕著にたかまる²¹¹。アイシュムネーテースは、こうした身分的対立の調停を企て、以後永遠に妥当する新たな「神聖」法を、前例に捕らわれずに一挙に創設し、これを神に認証させるのである。

モーセが歴史上の人物であったことは、大いにありそうなことである²¹²。そうとすれば、彼は、機能から見て、アイシュムネーテースの一人である²¹³。それというのも、イスラエルの最古の神聖な法の規定は、貨幣経済と、これによってすでに発生しているか、あるいは、ともかくも脅威となつてはいる、誓約ゲノッセンシャフト内部の鋭い利害対立を前提としている。こうした対立の調停ないしは（たとえば赦しの年の負債帳消しによる）防止、および、統一的な国民神を戴くイスラエル誓約ゲノッセンシャフトの組織化が、モーセの業績であり、その性格からみれば、ムハンマドの業績と、古代のアイシュムネーテースたちの業績との、およそ中間に位置づけられる²¹⁴。はたせるかな、モーセ律法は、新たに統合された民族の対外的膨張にともなうものであり、それはちょうど、他の多くの（とくにローマとアテーナイの）事例において、対外的膨張期が身分間の調停をともなうのとまったく同様である²¹⁵。ところで、モーセ以後、イスラエルには「彼と比肩しうる預言者」はいなかった。つまり、いかなるアイシュムネーテースも存立しなかった。したがって、全ての預言者が上記の意味におけるアイシュムネーテースとはかぎらないばかりか、ふつうにはまさしく預言と呼ばれている現象が、アイシュムネーテースのなすところとは異なるのである。

確かに、後代のイスラエルの預言者たちも、「社会政策」に関心を寄せる者として現れている。貧しい人々を虐げて、債務奴隷に貶め、耕地を取り上げて肥え太り、賄賂を受けて法発見を曲げる者たちに対して、「災いあれ」という叫び

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

²¹² 現代の考古学者、聖書学者の間ではモーセの存在は疑う方が優勢である。

²¹³ ヴェーバーある意味強引にそう論じているだけで、一般にそう見なされている訳ではまるでない。

²¹⁴ 純粋に宗教的な誓約ゲノッセンシャフトの形成者と仲間内の法的な紛争の解決者の中間に位置すること。

²¹⁵ ローマについては、イタリア半島の統一を進めていた時期に、平民と貴族の間の法的紛争を緩和するために十二表法の導入が行われた。（前 450 年頃）アテーナイでは海外植民地が開発され本国との交易が盛んになった時期（前 624 年頃）にドラコーンによって初めて成文法が作られ貴族だけが法知識を独占していたのが崩された。

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

この違いは、宗教上の根拠に由来しており、これについては、なお後段で²¹⁸論じられよう。ところが、イスラエルの預言にとって、こうした社会政策的論議は、目的にたいする手段にすぎない。この点も、上に述べた特徴の他面として、見誤られてはならない。それら社会政策的論議がまずもって関心を寄せるのは、彼らの神の活動舞台としての対外政治に対してである。モーセ律法に反する不正は、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、考慮されるにすぎず、なんらかの社会改革綱領を基礎づけるものとしてではない。特徴的なことに、社会改革を唱えた唯一の理論家ともいえるエゼキエル²¹⁹は、祭司的な理論家であって、単純に預言者とは呼び難い。他方、イエスとなると、社会改革そのものにはまったく関心を示していない。ザラスシュトラ [ゾロアスター] は、かれに帰依している民が家畜飼育者として、略奪をこととする遊牧民に向けている憎悪を、なるほど分有してはいるが、核心は宗教的関心にある²²⁰。これは、かれ自身の神的使命にたいする信仰のために、魔術的な陶醉礼拝と闘うことに向けられ、かれの預言の経済的側面は、ただたんにその結果としてあるにすぎない。ムハンマド

²¹⁶ イザヤ書 1。

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

²¹⁸ <折原>当該箇所、参照。</折原>

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

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

となると、ますますもってしかりであり、かれの社会政策はウマル²²¹によってその帰結にまで推し進められたが、そのほとんど全てが、神の戦士を最大限維持する目的で、対外戦争を闘い、これに向けて信徒の内的な結束をはかる、という利害関心に結びついている。

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

他方、預言者は、移行階梯を介して、倫理とくに社会倫理の教説家とも結びついている。教説家は、新たな知恵や、古い知恵の新たに解釈を豊富に取り揃え、周囲に子弟を集めて、私的な問いには私的に、諸侯には世間一般の公的な問題について、それぞれ助言を与え、場合によっては、倫理的秩序の創設にも決定的に関与して一役を演じようとする。宗教的ないし哲学的知恵をそなえた教説家の、彼らの子弟にたいする地位は、とくにアジアの聖なる法典において²²³、並外れて

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

²²² 古代ギリシアのポリスで非合法的に独裁制を樹立した者。

²²³ おそらくヴェーバーが想定しているのは儒教とヒンドゥー教・仏教。

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

哲学的な倫理家や社会改革者も、どれほど預言者に近づくことがありえても、われわれのいう意味における預言者ではない。もとより、ギリシアの賢人のうち、伝説に包まれた最古の人々、エンペドクレス²²⁶ やかれに類する人々、とりわけピュタゴラスのような人こそは、預言者にもっとも近いところにいる。彼らの一部は、独自の救済説と生き方とをそなえたゲマインシャフトも遺してもいるし²²⁷、少なくとも部分的には、救世主の資格をも僭称している。これらは、知識

²²⁴ バラモン教の古典期の話。

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

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

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

人による知性主義的救済説の典型で、インドにおける並行現象にも比肩しうるが、ただ、生活と教説とを「救済」に向けて集約していく徹底性にかけて、インドの類例にはとうていおよばなかった。

さらに、本来の「哲学学派」の創始者や頭領は、ときに預言者に近づくことがあっても、上記の賢人以上に、われわれの意味における「預言者」とは考え難い。孔子廟では皇帝でさえ叩頭するが、その孔子からプラトーンにいたるまで〔の学派頭領〕にも、流動的な移行段階がある。とはいえ両者とも、単に学校方式で教える哲学者にすぎなかった。ただ、特定の社会改革を諸侯に勧奨し、実現しようとする企図が、孔子の場合には常に中心を占めていたのに対して、プラトーンの場合にはどちらかといえば機に臨んでの試行に止まる、という違いはある。ところが、彼らは共に、迫真的で情動的な**説教**の欠落によって、預言者から区別される。まさにこの説教こそが、弁舌によるのであれ、パンフレットにしたためてであれ、あるいは、ムハンマドの口述を書き写したコーランの各章のように、文書として広められる啓示であれ、預言者に特有のものである²²⁸。これはつねに、教説家の「経営」よりも、デマゴグ〔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²²⁹。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、古代ギリシア、ユダヤ、アラビア、キリスト教的中世などの、社会学的に見ると互いにかなりよく似た、全ての哲学者とその学派についてもいえる。それらは、ピュタゴラス派のようにどちらかといえば密儀教的・儀礼的であったり、あるいはキュニコス派²³⁰のように、どちらかといえば（まもなく論ずる意味で）模範的であったりはするもの

²²⁸ この定義だと日本の日蓮も典型的な預言者ということになってしまう。

²²⁹ <折原>孔子における魔術的神占の位置。<折原>

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

の、いずれも、それらが生み出し、宣布した生き方において、救済預言に近い場合もあった。また、キュニコス派のように、世俗的文化や、密儀による聖礼典〔秘蹟〕恩恵の分与に、異議を申し立てる点にかけて、インドや東洋の禁欲的ゼクテとの外的また内的な親和性を示すこともある。しかし、ここで堅持している意味の預言は、それらには欠けている。即人的な啓示にもとづいて宗教的救済にかかわる真理を告知する者がいないかぎり、どこにも預言者はいない。ここではこの点を、預言者の決定的な徴表として堅持したい。

最後に、インドにおけるシャンカラ²³¹ やラーマーヌジャ²³² のような宗教改革者、また、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンおよびウェスリーのような宗教改革者も、つぎの点で、預言者からは区別される。すなわち、かりに彼らが預言者であったとすれば、内容上新しい啓示によって、あるいは、少なくとも、神のある特定の委託を受けて、あえて告知しようとするはずであるが、彼らはいずれも、そうしてはいない。それに対して、たとえばモルモン教の創始者²³³——ちなみに彼は、純然たる技術的観点から見ても、ムハンマドとの類似を示している——や、とりわけユダヤ教の預言者たち、あるいはまた、たとえばモンタヌス²³⁴ やノヴァティアヌス²³⁵、さらにはまた、もとより顕著に合理的な特徴を帯びてはいるが、マニとマヌス²³⁶、他方、いっそう情動的な性格を帯びたジョージ・フォックス²³⁷、こういった人々はいずれも、そういう告知をなした〔したがって、ここでの規定によれば、そのかぎり預言者に該当する〕。

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

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

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

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

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

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

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

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

第一に、密儀師〔秘教者〕がいる。密儀師は、聖礼典、すなわち救済財を保障する魔術的儀式をおこなう。この種の救済者は、世界中いたるところに存在したが、彼らは、自分の周囲に帰依者を集め、そこに特定のゲマインデを形成する。このことによって、彼らは、もっぱら漸進的・流動的な移行関係をなしてではあるが、普通の呪術師からは区別される。その場合、聖礼典を執り行って恩恵を授けるカリスマが、世襲されるものとみなされ、これにもとづいて密儀師の〔さながら〕王朝が発展を遂げ、何世紀にもわたって威信を保ち、門弟には全権〔聖礼典の代行権〕を授け、一種の位階体統秩序をなすことも、きわめてしばしばある。とくにインドでは、そうした救済分与者とその代理権者にも、グルという称号が与えられる。同様に中国でも、たとえば道教徒たちの教主や、いくつかの秘教的ゼクテの首領は、世襲的にそうした役割を演じた。つぎに述べる模範預言の類型は、次世代には通例、密儀師に転態を遂げる。こうした密儀師は、西アジア全域に根を下ろして猖獗をきわめ、これが前述の時代²³⁸に、ギリシアに渡来した。とはいえ、たとえば、エレウシスの密儀を世襲的に指揮した、ずっと古い貴族門閥も、少なくともなお、たんなる世襲祭司門閥に向かう限界事例をなしていると見られよう〔模範予言の転化形態としての密儀王朝とはいえまい〕。密儀師は、魔術的な救済を分与する。かれには倫理的**教説**が欠けており、たとえまったく欠けてはいなくとも、それはただ、副次的な付随現象としてあるにすぎない。そのかわりに、密儀師は、主に世襲によって伝承される魔術的技法論を所有している。そして、密儀師は通例、需要の多いこの技法によって生計を立てようとする。したがって、我々は、たとえ密儀師が新しい救済への道を開示するとしても、〔無報酬の使命に生きる〕預言者の概念からはやはり除外しようと思う。

そうすると、なお残るのは、われわれの意味における預言の二類型である。その一方は、ブッダによって、他方は、ザラシュトラ〔ゾロアスター〕とムハンマドによって、それぞれとくに明瞭に代表される。すなわち、預言者は、後二者の

²³⁸ エンペドクレスやピュタゴラスの頃。

場合のように、神の委託を受けて、その神の意思を——具体的な命令であれ、抽象的な規範であれ——告知する道具であり、この委託にもとづく倫理的義務として、服従を要求する（倫理預言）。あるいは、前者の場合、預言者は模範的な人物であって、ブッダのように、自分自身の範例にもとづいて、他人に宗教的救済への道を示す。ブッダの説教は、神の委託によるのではないし、倫理的服従義務を要求するのでもなく、救済を求める者自身の、ブッダと同じ道を自ら歩もうとする利害関心に向けられるものである（模範預言）。この第二の類型は、主としてインドに特有で、個々の実例は、中国にも（老子²³⁹）、また西アジアにも見られる。それに対して、第一の類型は、もっぱら西アジアの預言に特有で、しかも当該地域における人種の相違にはかかわりがない。ヴェーダも中国の古典も、それぞれ最古の部分は双方とも、聖歌手による賛美と感謝の歌と、魔術的な儀礼と儀式から成り立っており、この点からしても、当時、インドや中国に、西アジア—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²⁴⁰の内部で、聖礼典的-魔術的な姿をとって根付いた²⁴¹だけで、マハーヴィーラ²⁴²やブッダの決定的に預言者的な概念が貫徹される基盤〔共鳴盤〕となった社会層〔クシャトリアと上層市民〕の信仰のなかでは、もっぱら断続的に、しかもつねに汎神論的に再解釈されて、出現したにすぎない。いわんや、中国では、社会的に決定的な影響を与えた社会層の倫理には、そういう超越的人格神が完全に欠けていた。この欠落が、どの程度まで、そうした社会層の、社会的に制約された知性の特性と関連していたのかについては、後段で論じよう。

²³⁹ 老子の實在は疑わしいとされる。また老子は仏陀のように帰依する人を周りに集めたりしていないしまた模範となるような生活をしてた訳でもない。ヴェーバーは後に書かれた「儒教と道教」を読む限り、道教を教祖である老子が開いたかのように誤解している。

²⁴⁰ そもそもバラモン教という語についても、ヒンドゥー教で民間信仰を取り入れるなどより民衆的な性格を持つようになったヒンドゥー教に対し、カースト制度でのバラモン層に担われていた古代のものを西欧の学者がバラモン教と呼んだだけのもの。なので最近の宗教学では使わないことが多い。

²⁴¹ <折原>バラモン教と後期ヒンドゥー教との区別。異端との対抗、イスラム教の侵入に耐えて復興した後期ヒンドゥー教という位置づけを、「ヒンドゥー教と仏教」により概説。<折原>→執筆順序で後のものの記述で本論文の内容を解説するのはおかしい。そもそもバラモン教とヒンドゥー教の区別は西欧の学者が言い出したこと。

²⁴² ジャイナ教の開祖。

宗教内部の諸契機が協働したかぎりでは、インドにも中国にも決定的だったのは、合理的に規制された世界という観念が、供犠の儀式の秩序を起点とし、そうした秩序の変ることのない規則性に全てが依存する、と考えられたこと、とりわけ、気象上の出来事に欠けてはならない規則性が、精霊とデーモンの正常な機能と平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²⁴³によっても、真正な徳の道（タオ）に沿う倫理的に正しい統治によって保障される、と考えられたし、ヴェーダも、それなしには全てが失効する、と教えた。そういうわけで、インドと中国では、リタとタオが、²⁴⁴ 神々を超える非人格的勢力をなしたのである。

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

全地表上で、呪術師とはまず雨乞い師であった。それというのも、農産物の収穫は、時宜をえた、十分でしかも過度にはおよばない降雨に、依存しているからである。中国の皇帝兼教皇²⁴⁵は、現在にいたっても、いぜんとして雨乞い師である。それというのも、少なくとも中国の北部では、灌漑施設の意義がどれほど大きいにせよ、不安定な天候のほうが、それを上回る重大事だからである。皇帝の官僚制が生み出され、成長を遂げる固有の源泉としては、長城の築造や、内陸周航のための運河の開鑿が、[灌漑施設の建造よりも] いったい重要であった。皇帝教皇は、気象の乱れを回避しようとして、供犠や公開の懺悔を行い、たとえば行政上の悪習を除去したり、あるいは罰せられていない犯罪者の一斉摘発に乗り出したりといった徳行も実行する。それというのも、精霊が苛立って宇宙の秩序が乱れる根拠が、つねに、君主の個人的な²⁴⁶ 過誤か、社会秩序の乱れにある、と推認されたからである。

²⁴³ 「儒教と道教」ではヴェーバーは道教を儒教の異端として捉えている。しかしこれは西洋的な宗教観を持ち込んだもので、実際には二つは相互補完的なものである。

²⁴⁴ 元訳の「[万神殿における超現世的で人格的な]」を削除。インドにも中国にも万神殿という概念は存在しない。

²⁴⁵ 西欧ではローマ法王と皇帝というように宗教と政治のリーダーは別々であるのが普通だったが、中国では皇帝がこの両者を兼ねていたとヴェーバーは把握している。

²⁴⁶ 元訳の「即人的な」を変更。

ところで、ヤハウエが、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一つが、やはり降雨である。少なすぎず、さりとて多すぎて洪水を引き起こしたりもしない適度の降雨を、ヤハウエは約束する。ところが、周辺のメソポタミアやアラビアでは、収穫を産出するのは、雨ではなく、もっぱら人工の灌漑であった。エジプトにおける水流規制と同様、メソポタミアでは、もっぱら人工の灌漑が、王の絶対的支配を生み出す基盤であった。王は、攫^{さら}って集めた臣民を強制して、運河を掘らせ、その沿岸に都市を建設させて、かれの収入²⁴⁷ をえた。西アジアの本来の砂漠とその周辺地域では、おそらくはこの事情が、収穫と人間とを、他のたいていの地域と同様に「産む」のではなく、無から「創造する」ひとりの神、という観念が生まれた源泉のひとつであろう。王の水利経済も、確かに、砂漠の砂のなかに、無から収穫を創り出す。そればかりか、王は、法の制定と合理的な法典編纂によって、正義さえも創り出す——これは、世界がここメソポタミアで初めて体験したことであった。そういうわけで、インドや中国の倫理の担い手となり、それらの地域における「神なき」宗教倫理を生み出した、あの独特の社会層が〔西アジアには〕欠如していた、という事情を別としても、こうした〔地上の大王の〕印象のもとに、世界の秩序もまた、意のままに処断する超現世的で人格をそなえた首長の制定の所産である、という観念が孕^{はら}まれたのも、十分に納得できよう。

なるほど、エジプトでは、もともとはファラオ自身が神であったが、後代には、イクナトンの太陽崇拜的²⁴⁸ 一神教への〔上からの宗教改革の〕試みが、民衆のアニミズムを体系化してすでに揺るぎない勢力を勝ち得ていた祭司層と衝突して、挫折した。また、両河〔ティグリスとユーフラテス〕流域では、すでに政治的に、また祭司によって、同様に体系化されていた古い万神殿と、国家の確固たる秩序とが、一神教への発展にも、民衆を煽動するいかなる預言にも、ことごとく立ちはだかった。ところが、このファラオおよびメソポタミアの王権がイスラ

²⁴⁷ <折原>Einkünfte の概念。営利経済による収益ではない。<折原>レント的収入（労働の代償としてではなく定期的に入ってくるお金）という意味。ヴェーバーでは営利とレントは常に対照的に捉えられている。

²⁴⁸ <折原>astral を星系的でなく太陽崇拜的と訳す理由。<折原>イクナトンは「太陽の神」というよりも太陽そのものを崇拜した。

エル人にあたえた印象は、どちらかといえば、勝義における「バシレウス²⁴⁹」としてのペルシア王がギリシア人に与えた印象以上に、強烈であった（ペルシア王の印象は、[ペルシア戦争における]キュロスの敗北にもかかわらず、一ギリシア人²⁵⁰が『キュロスの教育』と題する教育書²⁵¹を著した事実にも示されている）。イスラエル人が地上のファラオの「賦役の家」から脱出できたのはもっぱら、一人の神である王がイスラエル人を助けたからであった。地上に王国を立てることは、民の本来の王であるヤハウ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。彼ら大王は、まずは神の懲罰の答として、イスラエルを打ち砕き、そのうえでふたたび、神の意思を吹き込まれて、捕囚からの帰還を許した。ザラシュトラの観念圏も、西方²⁵²の文化地域の諸概念に準拠しているように思われる。それゆえ、一神教的また二元論的な²⁵³預言の最初の成立は、それぞれ具体的な歴史的影響を受けてはいるが、それらと並んでは、厳格な社会組織をそなえた比較的近くの大文化の中心が、さほど合理化されていない隣接諸民族に与えた印象によっても、その特性にかけて、顕著に規定されているとみえる。それら諸民族は、恐るべき隣国が情け容赦なく仕掛けてくる戦争によって、絶え間ない滅亡の危機に瀕しながら、自らの浮沈に、ひとりの天上の王の怒りと恵みを看取したのである。

ところで、預言の性格において優っているのが、倫理性であろうと、模範性であろうと、預言者の啓示がつねに——共通のこととして——意味しているのは、

²⁴⁹ Β α σ ι λ ε υ ς、でギリシア語で元々は地方豪族を意味し、後にラテン語の rex と同じく王という意味になった。

²⁵⁰ <折原>クセノフォン。ギリシャの軍人・歴史家。BC 430 頃・BC354 頃。著作『アナバシス』など。<折原>

²⁵¹ キュロス王が現実の姿とは違って理想化された王として語られている。

²⁵² 西アジアという意味での「西方」。西アジアは現在では今日の中東とほぼ同じだが、「アッシリア、バビロニア、ペルシア」などを全部含む地域として当時は使われていた。

²⁵³ ソロアスター教は正確には一神教ではなく、スプンタ・マンユとアンラ・マンユがいてこの二人が両方創造神で、その後善と悪に分かれて戦うことになった。全能の創造神アフラ・マズダは後に出て来たもので、善神であるスプンタ・マンユと同一視されるようになった。いずれにせよこの世はスプンタ・マンユとアンラ・マンユがそれぞれ率いる神群の間の戦いによって全てが決まるとされる善悪二元論を採っている。

当初には預言者自身に、やがては預言者の助力者に、生にたいする統一的な視点が開示されること、しかもそうした視点が、生にたいする意識して**統一的な、意味のある**態度決定によって獲得されること、である。生と世界、社会また宇宙に起きることは、預言者にとっては、ある特定の、体系的に統一された「意味」をそなえており、人間の振る舞いは、救済がもたらされるためには、その意味に準拠し、当の意味にたいする関係によって、統一的かつ有意味に形成されなければならないのである。

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

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

預言はもとより、この問題にかかわる唯一の審査主体²⁵⁴ではけっしてない。祭司のあらゆる知恵も、祭司の統制からは自由な在俗のあらゆる哲学も、知性主義的であれ、通俗的であれ、なんらかの仕方で、この問題とかかわりあっている。あらゆる形而上学の究極の問いは、昔からこう問われてきた。世界が全体として、とくに生が、あるひとつの「意味」を持つべきであるとするならば、その意味はいかなるものでありうるか、世界がその意味にふさわしくあるためには、世

²⁵⁴ 元訳の「法廷」を変更。（原語は Instanz で訴訟手続、審級の意味。）後に宗教思想が哲学を生み出すとあるので、第1審：宗教思想→第2審：哲学というイメージで Instanz を使っている。

界はいかなる相貌を呈さなければならないか、と。ところで、およそ在俗の哲学が展開を遂げたところでは、それらは全て、預言者と祭司の宗教的問題設定を母胎として、そこから産み落とされたものである。ところが、預言者と祭司は、そうなる今度は、産み落とされた在俗の哲学と対決しなければならなくなり、この対決がまた、宗教発展のきわめて重要な構成要素のひとつともなる。そういうわけで、我々は、祭司、預言者、および祭司以外の構成要員、これら三者の相互関係を採り上げ、いっそう立ち入って論じなければならない。

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

預言者は、かれの予言が成果を収めると、恒常的な助力者を獲得する：すなわち、(バルトロメウス²⁵⁵ が、ザラシュトラのガーサー²⁵⁶ に出てくる言葉を訳した) *Sodalen* [信仰仲間]²⁵⁷、(旧約聖書やインドの) 弟子、(インドおよびイスラムの) 随伴者、(イザヤや新約聖書の) 使徒、などである。こうした助力者達は、ツンフトとして、あるいは職務の位階秩序によって、ゲゼルシャフト関係に編成された²⁵⁸ 祭司や占い師とは異なり、預言者にもっぱら個人として付き従う——この関係については、支配形態の決疑論²⁵⁹ を提示するさいに、もう少し詳細に論ずることになる。

ところで、こうした恒常的助力者達は、預言者の伝道に積極的に協力し、助力者達自身としてもたいていは多少ともカリスマ的な資質をそなえた者達である。彼らと並んでは、宿舎や金銭や労役の提供によって預言者を支援し、預言者の伝道から自分たちの救済を期待するような、信奉者のサークルが存立する。この信

²⁵⁵ Christian Bartholomae, 1855~1925年、ドイツの古代イラン語(アヴェスター語を含む)学者。1904年に「古代イラン語辞典」を出した。

²⁵⁶ ゴロアスター教の聖典「アヴェスター」に含まれる最古の部分でザラスシュトラ自身による詩篇である。

²⁵⁷ ラテン語の *Sodalis* (複数 *Sodales*) がドイツ語に入ったもので、一般的な意味は、仲間、組合員、信心仲間。アヴェスターでの元の語は不明だが、おそらくバルトロメウスがザラスシュトラとその指導・啓示を受けた誓約仲間をこうドイツ語に訳したということ。

²⁵⁸ 単なるゲマインシャフトではなく何らかの制定律によってお互いの行動が規制される人間関係。

²⁵⁹ ここでは支配形態の類型の体系化のこと。「支配の社会学」のカリスマ的支配を参照。「決疑論」そのものは、ある一般法則的なものと個別の特殊ケースのせめぎ合いについて、どう折り合いをつけていくか、どうその一般法則の適用範囲を定めて体系化するかを研究する学問のこと。

奉者たち自身、そのときどきの事情次第で、その場かぎりの臨機的行為として結集するだけのこともあれば、あるゲマインデのゲゼルシャフト関係〔制定秩序準拠関係〕に編入されることもある。こうした宗教的意味のゲマインデ²⁶⁰は、経済的、財政的、あるいはそれ以外の政治的理由でゲゼルシャフト関係に編成された近隣団体と並ぶ、ゲマインデの第二範疇²⁶¹であって、ここで定義した意味における預言の下にだけ出現するのではないし、他方、どんな預言の下にも現れるわけではない。預言の下に、およそゲマインデが発生するのは、漸く日常化の所産としてである。すなわち、預言者自身か、あるいはかれの子弟たちが、告知と恩恵分与の存立を持続的に確保し、したがって恩恵分与とその管理者の**経済的**存立も継続的に保持し、そうした義務を負わされる者たちのために、権利をも独占する場合、である。

それゆえ、ゲマインデは、密儀師や、非予言的諸宗教の祭司のもとにも見られる。密儀師にとっては、ゲマインデの存立が、たんなる呪術師から密儀師を区別する通常の標識ともなる。それというのも、呪術師は、〔フリー・ランサーとして〕自由に職業を営むか、あるいは、ツンフトに組織され、特別の宗教ゲマインデではなく、特定の近隣団体あるいは政治団体に、サービスを提供する。それに対して密儀師のゲマインデは、エレウシス密儀のゲマインデのように、たいていは対外的に閉鎖されず、ゲマインシャフト関係²⁶²〔の範囲〕がたえず変化する存立状態に止まりつづける。即時に救済を必要とする者が、密儀師やその助力者と、しばしば一時的にのみ関係を取り結ぶ。ところが、密儀師のゲマインデが、たとえばエレウシスの密儀のように、一種の地域間のゲマインシャフトを形成することもある。

模範預言のもとでは、これまた事情が異なる。模範預言者は、その個人的な範例によって救済への道を示す。たとえば、マハーヴィーラやブッダにしたがう托鉢僧のように、模範預言者の範例に無条件にしたがう者だけが、〔ゲマインデの全体〕より狭い範囲の「模範」ゲマインデに属し、その内部では、預言者自身とより一層個人的に結びついた弟子たちが、特別の権威を享受する場合もある。その

²⁶⁰ ゲマインデは一般的には地域の自治体などを指す。

²⁶¹ 第1範疇が地方自治体、第2範疇がこの宗教における「教団」。

²⁶² <折原>構成員個々人によって主観的に抱かれた意味のうえで、互いに関係づけられた人間－社会関係一般を意味する。</折原>

場合、模範ゲマインデの外部には、(インドでは「優婆塞^{うぼそく}²⁶³」と呼ばれる) 敬虔な崇拝者たちがいて、この人々は、自分個人としては救済への道を全行程歩むことはできないが、模範的な聖者にたいする献身の証を示すことで、相対的に最大限の救済に到達しようとする。彼らは、もともとは仏教の優婆塞がそうであったように、持続的なゲマインシャフト関係は、どんな関係であれ、およそ取り結ぼうとはしないか、あるいは、彼ら自身としても、確定的な権利と義務とをそなえたゲゼルシャフト関係〔制定秩序準拠関係〕に、なんらかの仕方で編成されるか、どちらかである。こうしたことが起きるのは通例、模範ゲマインデから、ちょうど仏教の僧侶のように、特別の祭司や祭司に類する霊的司牧者や密儀師が、分離されて、(最古の仏教には知られていなかった) 礼拝義務の執行を託される場合である。ところが、通常のことであったのは自由な臨機的ゲゼルシャフト結成にあり、この状態は、大多数の密儀師および模範預言者と、ゲゼルシャフト関係をなして〔制定秩序にしたがって〕ひとつの万神殿に編入された個々の神々を祀る寺院祭司とも、共通のことである。彼らは全て、寄進によって物質的に保障され、宗教上彼らを必要とする者がそのつど提供する供物や贈り物によって扶養される²⁶⁴。

しかしここまで来てもまだ、持続的な平信徒ゲマインデとは言えず、信仰上の宗派所属にかんするわれわれの観念も適用はできない。そこで、個々の人間がある神の信奉者であるといっても、それはただ、たとえばあるイタリア人がある特定の聖者の信奉者であるというのと同じ意味にすぎない。たとえば中国人の大多数、それどころか全員を、信仰上の宗派所属の意味で仏教徒とみなすのは、もとよりひどい誤解ではあるが、そういう事態はなかなか根絶されそうにはない。それというのも、大多数の中国人が、学校では唯一公認された儒教倫理の訓育を受け、家屋を建てる時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

²⁶³ サンスクリット語の *upāsaka* の漢訳で、仏法僧の三宝に帰依し、五戒(不殺生・不偷盗^{ちゅうとう}・不邪淫・不妄語・不飲酒)を受けた在俗の男性の信者のこと。女性の同様の信者は優婆夷^{うはい}と呼ばれる。

²⁶⁴ 元注の「mezänatisch 類型の効用給付による存立維持。」を削除(本文で既に述べられていることをわざわざ難解な言い回しで言い換えているだけの不要な訳注)。

いサークルを除くと、もっぱらその場その場の平信徒がいるばかりである。近代の党派政治戦術においては、組織化されていないある選挙での有権者を指すのに「浮動票」という表現を当てるが、これとの類比を用いてよければ、その場その場の平信徒とはまさに「浮動票」的存在といえよう²⁶⁵。

しかしながら、こうした状態は、当然のことながら、すでに経済的な見地だけからしても、およそ礼拝の管理-執行人の利害関心に適うものではない。それゆえ、こうした人々は、長期に渡れば、出来れば至る所で、ゲマインデを形成しようとする。つまり、信奉者の権利と義務を確定して、ひとつの持続的なゲゼルシャフト関係に組織化しようとする。それゆえ、預言者と個人的な関係で結ばれた信奉者群が、ひとつのゲマインデに再編成されるのは、預言者の教えがひとつの恒常的制度の機能に転じて、日常生活の中に入り込む、正常な形式である。そのとき、預言者の弟子や使徒は、もっぱら宗教的な目的に仕えるゲゼルシャフト結成態、すなわち平信徒ゲマインデの密儀師、教説家、祭司、霊的司牧者（あるいは、これら全ての職能を兼ね備える者）となる。

ところが、別の出発点から、これと同じ結果に到達する場合もある。われわれが既に見たとおり²⁶⁶、祭司は、呪術師機能から本来の祭司機能に移行する過渡期には、自ら領主的な祭司門閥であるか、あるいは、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

²⁶⁵ ヴェーバーは「浮動票」と表現しているが、浮動票の場合は少なくとも誰かには投票する。しかしここに書かれている中国社会というよりむしろ現代日本社会の姿（正月には神社に初詣に行き、クリスマスを楽しみ、葬式は仏教、しかし全体としてはほとんどの日本人は無宗教）は、その場その場で信仰する宗教を選ぶ、ということではなく、単に慣習・文化として行っているという方が正確な描写と考える。

²⁶⁶ P.76、よりむしろ後述の P.241。

インデが成立する。この二類型のうち、前者は、インドと西アジアに、[ゲマインデにゲゼルシャフト結成される以前の諸ゲマインシャフトとの] 多種多様な中間段階をなして、すなわち、密儀ないし模範預言の信奉者群から [ゲマインデへの] 移行形態や、宗教改革運動から [改革への参加者がゲゼルシャフト結成されて] ゲマインデの持続的組織にいたる移行形態と結合して、存立しているのが見られる。ヒンドゥー教の小さな諸宗派の多くは、この種の経過をとおして成立したものである。

それに対して、上記二類型の后者、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ア帝国の成立に随伴していた。政治団体は絶滅され、住民は武装解除される一方、祭司は一定の政治的権能も与えられて、その地位を保障された。財政上の利益を確保するために、近隣団体から強制によってゲマインデが組織されるのと同様²⁶⁷、この場合には、宗教的ゲマインデが、被征服民を飼い馴らす²⁶⁸ 手段として利用されたのである。ユダヤ教は、そのようにして、キュロス²⁶⁹ からアルタクセルクセス²⁷⁰ にいたるペルシア王の [捕囚からの帰還を許す] 赦免により、神政政治の中心をエルサレムに置く、王に公認されたひとつの宗教ゲマインデとして成立した。かりにペルシア人が [ペルシア戦争に] 勝利していたとすれば²⁷¹、デルフォイのアポロンや、それ以外の神々の祭司に、おそらくはまたオルフェウス教の預言者たちにも、ユダヤ教と同じように [ゲマインデ形成への] 好機がもたらされたことであろう²⁷²。エジプトでは、政治的独立が失われたあと、国民的祭司層が、一種の「教会」組織を発展させたが、これはおそらく、教会会議をそなえたその種の組織の嚆矢をなしたと思われる。それに対してインドでは、宗教ゲマインデ

²⁶⁷ おそらくは古代ローマにおいて征服地がムニキピウム（自治市）がゲマインデ（地方自治体）として組織され、その地域での税金徴収の義務を負わされた例を想定していると思われる。

²⁶⁸ <折原>Domestikation。野生動物を飼い馴らし、家畜として従順するように、被征服民大衆を馴化すること。</折原>

²⁶⁹ キュロス 2 世、紀元前 600/576 年～529 年、アケメネス朝ペルシア帝国の初代王で大帝国の建設者。

²⁷⁰ おそらくは旧約聖書の「エズラ記」と「ネヘミヤ記」で言及されているアルタクセルクセス 1 世のこと。在位紀元前紀元前 465～424 年。

²⁷¹ 紀元前 492～449 年まで続いたアケメネス朝ペルシアとギリシアの都市国家連合との戦いで、マラ톤の戦いやサラミスの海戦でギリシア側が勝利した。

²⁷² <折原>エドワルト・マイヤーの「歴史の理論と方法」とヴェーバーの「文化科学の論理学の領域における批判的研究」を参照。</折原>

が、インドの地に特有の、狭くかぎられた意味における「模範」ゲマインデ²⁷³として成立した。それも、短命な政治諸形象〔諸土侯国〕の多くを貫通する形で、まずはバラモン層とその禁欲〔修業〕規則の身分的統一が多年生化し、その結果、そこに発生してくる救済倫理も、政治諸形象の境界線を越えて普及するに至ったのであろう。イランでは、ゾロアスター教の祭司が、数世紀の経過のうちに、閉鎖的な宗教的組織を広めるのに成功し、これが、ササン朝の元で、政治的「宗派」となった（文献が示すとおり、アケメネス王朝は単なる〔アフラ・マズダを信仰する〕マズダ教徒で、〔その時点ではまだ〕ゾロアスター教徒ではなかった）。

ところで、「宗派」の概念は、政治権力と宗教ゲマインデとの諸関係²⁷⁴を分析することによってえられるが、この諸関係の分析は、後段の「支配」章に属する。ここではただ、「ゲマインデの宗教性」が、一義的には規定しがたい、さまざまな特徴をそなえた、不安定な現象であることを、確認すれば足りる。我々はもっぱら、平信徒が、①単発のゲマインシャフト行為ではなくそれが継続的に〔何らかの制定律に準拠しているかのように〕繰り返されるといってゲゼルシャフト化されているという場合で²⁷⁵、そしてその経過において、②そういった連続したゲマインシャフト行為が何らかの形で能動的に作用している場合に、ゲマインデの宗教性が成立していると考えたい。

したがって、祭司の権限のおよぶ範囲を限定するたんなる行政区画は、小教区〔Parochie〕ではあっても、まだゲマインデではない。ところが、中国や古インドの宗教性、また一般には〔古代インドとは区別される、中世以降の〕ヒンドゥー教の宗教性にも、政治的ないし経済的な〔地方自治体的な意味での〕ゲマインデとは区別される意味の、教区という概念さえ、欠けている。ギリシアおよびそれ

²⁷³ <折原>「模範預言者」の範例に全ての生活を通じて従う修行者の集団結成として。<折原>

²⁷⁴ <折原>この箇所の原文にある関係代名詞 *welcher* は、文法上は、*religiöse Gemeinde* を受けるが、意味内容上は、*die Beziehungn* を受けていると解される。編纂時における *welchen* の読み間違いではないか。仏訳 (p. 208) は、*Les rapports entre pouvoir politique et communauté émotionnelle religieuse ---- rapports don't dérive le concept de «confession»* と明記している。<折原>

²⁷⁵ 元訳の「ゲゼルシャフト形成によって〔スタッフと平信徒、相互の権利―義務を規定する秩序の制定によって、この秩序に準拠する〕継続的なゲマインシャフト行為に編成され」を変更。ゲゼルシャフト形成によってゲマインシャフト行為に編成されるはまったく意味不明。

以外の古代のフラトリア²⁷⁶ と、これと似た礼拝ゲマインシャフトは、小教区ではない。政治的その他の団体で、そのゲマインシャフト行為がある神の庇護のもとに置かれているだけである。さらに、古仏教の小教区は、ちょうどその内部に逗留する遍歴修行僧に、半月に一度の定期集会への参加を義務づける、ひとつの区域にすぎない。中世西洋、イギリス国教会、ルター派、東方キリスト教会およびイスラムの小教区は、大部分、教会の負担を宛^{あて}がわれる消極的な団体であって、同時に司牧者の管轄区域も兼ねている。これらの宗教においては、一般に、全平信徒の総体も、およそゲマインデの性格を備えてはいなかった。いくつかの東方キリスト教会では、ゲマインデの制定律の残滓がわずかながら維持されており、そうした残滓はまた、カトリックの西洋とルター派にも見られた。それに対して、古仏教の修行者層も、イスラムの戦士層も、ユダヤ教徒や古キリスト教も、もとよりその厳格さの度合いはさまざまであれ、ゲゼルシャフト結成をともなうゲマインデであった。ただし、ここではまだ、そうしたゲゼルシャフト結成のあり方を、個別に立ち入って論ずることはできない。なお、イスラム教においては、特にシーア派では、平信徒が法的には保障されていなくとも、事実上相対的にかなりの影響力を有していた。たとえばシャー²⁷⁷ は、地域の平信徒層の同意が確実でない限り、その地の祭司を任命することはなかった。こうした事実上の影響力の存在は、確固とした形で制度化された**地域的な宗教ゲマインデ組織**が欠如しているということと、矛盾するものではない²⁷⁸。それに対して、(術語としての本来の意味にける)「ゼクテ [宗派]」の特性は、それが、個々の**地域的な宗教ゲマインデ**ごとの閉鎖的ゲゼルシャフト結成を基礎に成り立つ点にある。この原理

²⁷⁶ φρατρία、古代ギリシアにおいていわゆるメンナーハウスに起源を持つ「兄弟団」と呼ばれた制度で、血統ではなく共同の生計を持つことに基づく。一種のゲノッセンシャフト。

²⁷⁷ シャーは元々ペルシア語で「王」の意味。いくつかのイスラム王朝の君主がシャーを称号として用いた。

²⁷⁸ 元訳「それはそれとして、確定的に規制される**地域**ゲマインデが組織されてはいなくとも、平信徒が事実上ある一定の影響力をもつことはありうる。そのような影響力は、イスラム、とくにシーア派において、法的に保障されていなくとも相対的には大きく、シャーは通例、ある地域に居住する平信徒層の同意を獲得できると確信できなければ、その地域の祭司を任命できない。」を改訳。地域ゲマインデという訳は地方自治体の意味のゲマインデを想起させるため不可。

は、プロテスタンティズムの内部では、再洗礼派²⁷⁹と「独立派²⁸⁰」、それから「会衆派²⁸¹」によって代表される。この原理から改革派教会に典型的な組織にいたるまでには、流動的な移行関係がある。それというのも、改革派教会が事実上は「排他的結社でなく」普遍主義的な組織となっているところでも、教会への所属は、「純然たるアンシュタルトにおけるように、当事者の意思にはかかわりのない、客観的な標識にもとづく編入によって決まるのではなく」個々のゲマインデへの契約による加入によってきめられるからである。こうした差異から生ずる問題群には、後段で立ち帰って論ずるであろう。

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

倫理預言者も模範預言者も、通例は自らが平信徒であり、いずれの場合にも、自分の権勢ある地位の支えを、平信徒の信奉者層に求める。いかなる預言も、「預言者として把握した世界の」意味に照らして、また、その力に依拠して、祭司

²⁷⁹ Anabaptists と呼ばれ、幼児洗礼以外に成人の再洗礼を主張した。後にメノナイトやあーみ種に発展した。

²⁸⁰ 17世紀のイングランドで国教会からの独立を主張したプロテスタントの一派。後に会衆派となった。

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

経営の魔術的要素を、もとよりその程度は様々であれ、^{おとし} 貶める。ブッダおよび彼に類する [模範預言] 者も、イスラエルの [倫理] 預言者群像と同様、現職の魔術師や占い師（古イスラエルの文献では、同様に預言者 [ナービー] と呼ばれているが）の同類として扱われることはもとより、およそ魔術一般を無益なものとして拒否している。永遠なものにたいする宗教特有の有意味な関係だけが、救いをもたらすのである。理由もなしに自分の呪術的能力を自慢することは、仏教における死罪の一つとされている。ところが、そうした呪術的能力が、ほかならぬ無信仰者の元にも現存すること自体は、インドおよびイスラエルの預言者も、キリスト教の使徒も、古キリスト教の伝統も、いまだかつて一度も疑った試しはない。そうした [魔術への] 拒否の結果、その者達はまた、さまざまな特徴を備えたやり方においてではあるが、本来の祭司経営に対して、懐疑を投げつけて対抗する。イスラエルの預言者たちの神が欲するのは、[犠牲の羊を焼いてよい香りを神に捧げる] 燔祭ではなく、神の戒律への服従である。仏教徒の救済にとっては、ヴェーダの知識や儀礼は、何の役にも立たない。また、[犠牲動物の血を神に捧げる] ソーマ祭の動物供犠は、どれほどおごそかに執り行われようとも、最古のガーターにおけるアフラムズダ²⁸² にとっては、嫌悪をもよおさせる醜悪な儀式以外のなにものでもない。

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

²⁸² イランのゾロアスター教とインドのバラモン教は共通のルーツを持っていた。

か、それとも [伝統によって預言の教説を] 凌駕して [預言を] 押さえ込むか、つまり、預言を排除するか、自らが預言によって排除されるか、どちらかとなる。

[§ 6. 神聖な知識、説教、および司牧]

いずれにせよ、祭司層は、つぎの課題を負わされる。すなわち、勝利を遂げた新しい教説、あるいは預言の攻撃に耐えて主張し抜かれた古い教説を、改めて体系的に確定し、何が神聖で何が神聖でないかを区分けし、これを平信徒の信仰に刻みつけて、自らの支配を確保する、という課題である。こうした発展は、インドでは特別に古くから進行していたが、その契機はかならずしも、祭司に直接敵対する預言の攻撃から生ずる尖鋭な脅威に、限られてはいなかった。ありうべき攻撃に対して自らの地位を固めておこうとする、単なる利害関心や、平信徒の懐疑に対して、自分たちの確証された実践を揺るぎなく堅持する必要が、同じような結果をもたらす場合もある。ところが、こうした発展が始まるとどこでも、二つの現象が出来る。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、その上個々の学派の原典が相互間で少なからず齟齬をきたす原因ともなった。その [ように、口頭伝承のみが維持された] 理由は、そうした神聖知の所持が、資格のある者、すなわち再生族²⁸³ にのみ、許されたことにある。神聖知を、非再生族すなわちそのカースト上の地位ゆえに閉め出されている者 (シュードラ) に伝えることは、重大な神への冒流行為であった。こうした秘教知の性格は、魔術的技法が、ツンフト的な [独占への] 利害関心によって保持されるところでは、元々どこにでも見られたものである。

²⁸³ カーストの4階層の内、バラモン、クシャトリア、ヴァイシャの成年式後の男子のこと。この階層の男子は8歳から12歳にかけて神聖な紐をかけられる儀式、つまり一種の成年式を受ける。これが「第2の誕生」と見なされるため「再生族」と呼ばれる。これに対しシュードラは「一生族」と呼ばれる。

しかし、既に呪術師の知識の中には、その構成要素として、まさにまた他の同胞たちに対する体系的教育の対象にもなったような要素が、至るところに含まれていた。遍く普及した、そういう最古の魔術的教育体系は、次のようなアニミズム的想定を基礎としている。すなわち、魔術師自身が、彼の技法を身につけるのに、ある再生、すなわち新しい魂の取得を必要とするのとまったく同様、英雄性も、カリスマを基礎とするからには、覚醒され、試練を受け、魔術的操作によって英雄の内に呪縛されなければならない、つまり、英雄もまた英雄性へと再生しなければならない、という想定である。この意味でのカリスマ的教育は、修練期・勇気の試練・苦行・聖別²⁸⁴と位階の格付け・[通過儀礼としての]成年式および武装の許可を伴うものであり、ほとんど全ての戦士のゲゼルシャフトとして形成された集団において、痕跡的ながら普遍的に認められる制度である。

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

神聖な文書が、正典として編纂され、確定版が完結して固定化されるのは、全てではないとしてもたいていの場合、ゲマインデの支配をめぐり、複数の教派や預言者達が競合するなかで、神聖な伝統が[ゲマインデの平信徒大衆の意向に迎合して]世俗的に再解釈されてしまったり、あるいはそこまでは行かなくとも、宗教上の拘束を受けずに彫琢されたりする傾向に、歯止めをかけるためであった。したがって、そうした闘争が起きなかったか、あるいは起きても、神聖な伝統の内容を脅かすには至らなかった所では、文書の正典化は、形式上しばしばきわめて緩慢にしかおこなわれなかった。そういうわけで、たとえばユダヤ教の正典は、特徴的なことに、神政政治的な国家の崩壊直後に開かれたヤムニア会議²⁸⁵で

²⁸⁴ カトリックや聖公会などで人や物を宗教上の目的で他の人や物から別の聖なるものとする事。

²⁸⁵ 第一次ユダヤ戦争の結果エルサレムの神殿は破壊され、ユダヤ教自体の存続が危機に陥った時に、紀元前 90 年代に現代のイスラエル南西部にあるヤムニアでラビ達が集まって時間をかけてユダヤ教の聖書

(紀元 90 年 [代] に) 編纂され、しかもおそらくは黙示録的な預言を抑制する防壁として、その際にもなお、原則に従って正典が決定されたにすぎなかった。ヴェーダ諸書も明らかに、知識人の異端派にたいする対抗の結果として初めて編纂された²⁸⁶。キリスト教の正典編纂も、グノーシス主義²⁸⁷ の知性主義的救済論が、小市民大衆の敬虔に基礎をおくキリスト教の宗教性を脅かした結果である。パーリ語²⁸⁸ 正典に記された古仏教の知識人救済論は、逆に、大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²⁸⁹。儒教の古典文書は、エズラ²⁹⁰の祭司律法とまったく同様に、政治権力によって指令されたが、まさにそれ故聖典としての神聖性を、前者はまったく持たなかったし、後者は後年になって初めて取得した。そういう神聖性は、[政治権力ではなく] 常に祭司の所業だからである。ただし、コーランだけは、カリフの命令によって編纂されなければならなかったし、編纂されるとただちに聖典となった。それというのも、半文盲のムハンマドにとっては、神聖な書物があるということ自体、当の宗教の威信を示す識別の印とみなされたからである。

この点は、文書記録の魔術的意義にかんするタブー観念の広汎な普及とも、関連していた。この観念は、旧約聖書の正典が編纂されるずっと以前から、モーセの律法や真正とみなされる預言諸書には付着しており、それらに触れると「手が

の定義及び分類を決めたもの。(通常の意味での「会議」ではない。) 今日旧約聖書続編(外典)とされているものはこの時に決められたもの。

²⁸⁶ この記述は全く根拠不明、実際にはヴェーダは長い時間をかけて口承の伝統が徐々にまとめられたものであり、そもそも正典という位置付けも希薄。

²⁸⁷ 1世紀後半の主としてユダヤ教と初代キリスト教会の中で生まれた思想で、グノーシスはギリシア語で「知識・認識」を意味し、神との関わりの中での神秘的・個人的な知識を重視する。おそらくはギリシア哲学の影響を受けたものである。2世紀頃からこの主義が力を持つようになり、初期キリスト教で最初に異端とされた。ナグ・ハマディ文書の中の「トマスによる福音書」はこのグノーシス主義に基づく福音書である。

²⁸⁸ 古代インドでサンスクリット語が俗語化した言語の一つで、南伝上座部仏教の典籍に使われた言語としてのみ現在残っている。

²⁸⁹ 釈迦の教えを直接伝える上座部仏教(大乘側からの蔑称として小乗仏教)は、釈迦のみを仏とし輪廻から解脱して涅槃に至ることを説いていたのに対し、大乘仏教側は例えば阿弥陀仏のような釈迦の上位による仏を設定して、それによる大衆の救済を説いた。

²⁹⁰ 旧約聖書でバビロン捕囚からの解放後に登場する祭司で、ユダヤ人が律法に従って生きることを説き、ユダヤ教の基礎を作ったとされる。

汚れる」と言われた²⁹¹。ここでは、そうした現象の個々の点には関心を寄せない。また、正典とされる神聖な文書に、およそどんな内容が採り入れられるか、といった問題についても、まったく同様、個別には論じない。ヴェーダには、英雄叙事詩と並んで、酩酊したインドラを揶揄する歌や、およそ考えられるあらゆる内容の詩が、また、旧約聖書の正典には、恋歌や、預言者達にとって個人的な意味しか持たない全ての言辞が、新約聖書の正典には、パウロのまったく私的な書簡が、コーランには、預言者のこのうえなく人間臭い家族嫌悪を窺わせる数章が²⁹²、それぞれ収録されているが、これらはみな、聖なる歌い手 [その他の語り手] の魔術的威厳を恐れて削除を手控えられたものであろう。

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

²⁹¹ 旧約聖書で確認出来るのは、契約の箱などに直接触れると死ぬということであり (例：サムエル記下 6.7 など)、「手が汚れる」という表現は出て来ない。おそらくはミシュナー [トーラーに関する註解や議論を集めた書] に出てくる表現 (要は聖なる書物を汚すな、を逆に言っているだけ) をヴェーバーが勝手に解釈したもの。ヴェーバーはタルムードなどを直接ヘブライ語では読んでいない可能性が高い。

²⁹² 例えば禁止章 (アッ・タハリーム) マディーナ啓示 12 節の 66-1 「預言者よ、アッラーがあなたのために合法とされていることを (アッラーの御好意を求めるためではなく) 只あなたの妻たちの御機嫌をとる目的だけで何故自ら禁止するのか。本当にアッラーは寛容にして慈悲深くられる。」 (ここはムハンマドが他の妻と行ったことを別の妻が非難したのに対してムハンマドが謝ったことについてのアッラーの指示) 66-10、「アッラーは不信者のために実例を示される。ヌーフの妻、そしてルートンの妻である。かれら二人は、2人の正しいわがしもべの許にいた。かの女たちは、かれら (夫) にたいして不誠実で、アッラーの御許で何ら得るところはなかった。そして「あなたがた2人は (外の) 入る者と一緒に火獄に入れ。」と告げられた。」などか。しかしコーラン全体で「家族嫌悪」が見いだされるというのは例によってヴェーバーの誇張。

ある宗教性が経典宗教へと発展するさいに、実践的に重要なことは、祭司による教育が、もっぱらカリスマ的な最古の段階から、文書による教化の段階へと脱皮することである。その場合、経典宗教という語を、神聖とみなされるひとつの正典への拘束という、十全な意味に解するか、それとも、エジプトの「死者の書²⁹³」のように、文書に固定された神聖な規範が規準として拘束力を帯びるといふ、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、世俗的な実務が、手続き上規約や書類に準拠する官僚制的行政の性格を帯びれば帯びるほど、世俗的な官吏や教養知識層の教育も、文書に精通した祭司層の手中に委ねられるようになるか、あるいは、祭司自らが、西洋中世の官庁・宮廷の文書局²⁹⁴のように、書類処理をこととする官職を占めることにもなる。この二つのうち、どちらがどの程度起きるかは、行政の官僚制化の度合いと並んで、祭司以外の社会層、とりわけ戦士貴族が、独自の教育体系を發展させ、自分たちの手中に掌握しているかどうか、によっても決まる。こうした事情の如何によっては、結果として教育体系の枝分かれ〔二元化〕が生じうるし、他方では、祭司の無力さか、預言ないし経典宗教の欠如の結果として、純祭司的教育体系の全面的な抑止、あるいは發達不全、という事態にも至り得る。これらについては、後段で論ずることにしよう。――

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

²⁹³ 古代エジプトの新王国期以降において埋葬の時に死者に持たせる文書であって死者が冥界に臨んだ際の注意事項や呪文が記されたもの。

²⁹⁴ 元訳の「尚書省」を変更。尚書省は中国で唐代以降の行政担当の最高官庁であり、ここでの西洋の制度とまったく合わない。

もとよりこの意義が、宗教以外の動機によって顕著に強められる場合もある。カール大帝が、フランク族の教会のために”filioque”の見地²⁹⁵を固持し——これは、教会が東西に分裂する理由のひとつともなった——、聖画像の使用に好意的な正典を拒否したのは、ビザンツ教会の首座権に対抗するという政治的な理由からであった。まったく理解しがたい教義上の定式化への信奉——たとえばオリエントやエジプトの広範な大衆のあいだでキリスト単性説²⁹⁶が広まった場合など——は、反皇帝的・反ヘレニズム的な分離主義的ナショナリズムの表れであった。そして後になって、単性説を奉じるエジプトのコプト教会²⁹⁷が、支配者としてローマ人よりもアラビア人を選んだのも、まさに同じ傾向によるものである。こうした事例は頻発していた。しかし、一般に規則的に、[ある宗派の]識別の手がかりや教説が非常にはっきりと前面に現れてくるのは、祭司たちが、[信徒たちの]信仰上の無関心主義への深い憎悪という形で、信者の熱意が冷めていくことに抗う闘いを繰り広げ、さらに自宗派にとどまり続けることの重要性を強調し、他宗派への移行を困難にしようとする結果としてである。その先例をなすのは、トーテム団体あるいは戦士団体の仲間内で施される、魔術的な理由による入れ墨である。外面的にこれにもっとも近いのが、ヒンドゥー教のゼクテ [信徒結社]で仲間の額に施される識別彩色²⁹⁸である。ところが、旧約聖書では、割礼と安息日タブーの保持が、たびたび他民族との区別を目的として提示され、いずれにせよ極めて強力に作用した。キリスト教の週の休日が、太陽神の日に設定されたのはおそらく、西アジアにおける太陽神崇拝²⁹⁹の密儀的救済教説から、その救済論神話を引き継いだことによっても、規定されていたであろう。しかしそれ

²⁹⁵ ラテン語の直訳は「子からもまた」。この時代東方教会は聖霊は父である神からのみ発するとしていたのに対し、ローマ教会は「子(=イエス・キリスト)からもまた聖霊が発する」としていわゆる三位一体説を取り、カール大帝がその立場を支持したということ。

²⁹⁶ イエス・キリストが人性と神性の両方を持つという立場に対し、どちらか片方だけでしかないというのが単性説で、人性だけという立場はすぐに廃れたが、神性だけという立場は異端として残り、最終的にはカルケドン公会議で三位一体の教説が再確認され、これによって東西のローマ教会の分裂が決定的になった。

²⁹⁷ コプト派と呼ばれキリストのみに人性を認めず神性のみを認める。ただ「単性説」とは区別して、「キリストにおいて人性と神性が一体化した」という *Miaphysitismus* の立場を取っていた。

²⁹⁸ ティラカと呼ばれて信仰する宗派によって色や形が決まっている。良く似たものに既婚でかつ夫が存命中の女性が額に付ける赤い丸がありこちらはビンディーと呼ばれる。

²⁹⁹ 直接的にはローマで盛んだった太陽神ミスラを主神とするミトラス教の影響。そのミスラは元々イラン神話の神であるがインド神話のミトラと同じ起源を持つ。

は、ユダヤ教徒に対してキリスト教徒を厳しく疎隔する結果となった。ムハンマドが彼の神奉仕日を金曜日と定めたことは、ユダヤ教徒の獲得が失敗したあとでは、ユダヤ教徒との区別への願望が、おそらくは主な理由だったにちがいない。彼の絶対的禁酒は、古代にも近世にも、神の戦士の元では、既にレカブ人³⁰⁰にも、類例が見られるので、一般に信じられているように、(聖餐式で)ぶどう酒の飲用を強制されるキリスト教の祭司に対抗する必要から設けられた、とは必ずしも言えない。インドにおける特徴的な教説は、模範預言の性格に見合っ、どちらかといえば純粋に実践的-倫理的性格を帯びるか、それとも、密儀との同質性に適合した形で、いっそう儀礼的な性格を帯びるか、どちらかである。ヴァイシャリー³⁰¹の結集で仏教の大分裂を引き起こした、あの悪名高い十カ条³⁰²は、たんなる修行規則の問題にすぎないが、そのなかには明らかに、大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³⁰³。

それに対して、アジアの諸宗教には、識別の手がかりとしての教義は、ほとんど知られていない。なるほど、ブッダは、大いなる迷妄に関する四つの真理 [四聖諦]³⁰⁴を、八正道³⁰⁵という実践的救済教説を基礎づけるものとして、告知している。しかし、実践的な帰結にいたるための当の真理の把握は、解脱の行としての目標であって、厳密には、西洋の意味における教義ではない³⁰⁶。古代インドにお

³⁰⁰ モーセの^{しゅうと}舅であるイテロの子孫とされ、遊牧民としての生活を守りぶどう酒を飲まず、ユダヤ人の中での模範的存在とされた。

³⁰¹ ブッダの死後約 100 年に毘舍離 (ヴァイシャリー) で行われたブッダの教えでどれが正統なのかを確認した宗教上の会議であるが、仏教の教団が大衆部と上座部に分裂するきっかけとなった。

³⁰² 毘舍離の十事と呼ばれる仏説には違反しないとされた十種類の行為のこと。特にその十番目の金銀宝物淨 (お布施として金銀宝物を受け取っても良い) を巡って激しい議論がなされた。

³⁰³ 例えば「得寺内」(同一の結界=寺の内部に住む比丘達が、それぞれ別々に僧としての行事を行うことが出来る) など。

³⁰⁴ 苦諦 (この世の全てが苦に満ちていること)、^{じつたい}集諦 (苦の元が煩惱・執着であること)、滅諦 (苦の原因である煩惱・執着を断つこと)、道諦 (八正道に悟りに至るべきこと) のこと。

³⁰⁵ 涅槃に至るために行うべきとされた八つの徳目で、正見 (真実を正しく認識すること)、正思惟 (正しく判断すること)、正語 (嘘や誹謗中傷の言葉を言わないこと)、正業 (殺生・盗み・淫らなことを行わないこと)、正命 (正しい方法で生計を立てること)、正精進 (善を行い不善を行わないように努力すること)、正念 (正しい知を用いて気を配り回りの状況を把握すること)、正定 (苦楽や不善から離れ心の定まった状態に至ること) のこと。

³⁰⁶ ここでもヴェーバーの理解は結局の所ユダヤ教やキリスト教を基準にしてしか考えていないことが現れている。仏教の教義はキリスト教のそれよりむしろ高度で複雑であり、また古代インドはありとあらゆる

ける他の多くの預言についても、この点は同様である。キリスト教のゲマインデにおいて、実際に拘束力をもった最古の教義のひとつは、特徴的なことに、神が無から世界を創造したこと、したがって、グノーシス派知識人の思弁に対抗しての超世界神の確定にあった。それに対して、インドでは、宇宙論的ならびにそれ以外の形而上学的思弁が、あくまで哲学諸学派の所管事項に止まり、諸学派には、所論の正統性について、なるほど無制限ではないとしても、きわめて広汎な思弁の自由が保障されていた。中国では、儒教倫理が、形而上学的な教義への拘束を全面的に拒否していたが、それというのも、（明言されているとおり）家産制的-官僚制的な服従の基礎としての祖先崇拜を維持するために、魔術と精霊信仰が、侵すべからざるものとして維持されなければならなかったからである。倫理預言とそれに対するゲマインデ信徒の信心の中でもまた、本来の意味における教義が増殖される度合いは、顕著に異なっている。古イスラムは、ゲマインデ所属の義務としては、神と預言者に対する信仰告白と、いくつかの実践上儀礼的な主要命令の遵守をもって、十分とみなした。しかし、ある宗教の担い手として、ゲマインデと祭司あるいはゲマインデ教説家が有力になればなるほど、実践的また理論的な教義の差別化も、それだけ広い範囲に及び包括的となる。後代の〔アヴェスターが整備された3世紀頃の〕ゾロアスター教徒やユダヤ教徒、キリスト教徒においても同様であった。しかし、ユダヤ教の信仰教説は、きわめて単純な性格をイスラム教と共有しており、そのために教義本来の内容について詳細に議論するのは例外的な場合に限られていた。ユダヤ教とイスラム教の2つの場合で争点となった領域は、ただ恩寵に関する教義であり、それ以外ではしかし実際的な倫理と儀礼上の問題、そして律法上の問題があっただけである。ゾロアスター教においてもまさに同じであった。キリスト教においてのみ、包括的で、強い拘束力を持ち、かつ体系的に合理化された理論的教義体系が形成された。その内容の一部は宇宙論的問題に関し、一部は救済論的神話（キリスト論³⁰⁷）に関し、さらに一部は司祭が秘蹟を司る権能に関するものであった。この教義体系は、まずギリシア語圏であるローマ帝国の東方地域において成立し、中世においては逆に、オリエントの諸教会よりも西欧において著しく強く発展した。そしてこの両方の

る宗教思想（その中には唯物論までも含む）を開花させた唯一の文明である。ヴェーバーの「理解社会学」は異文化をきちんと理解しない「誤解社会学」である。

³⁰⁷ この前で論じられたキリストの神性・人性に関する議論などのこと。

場合に共通して、最も強力に発展したのは、司祭団の強固な組織が政治権力に対して最大限の自立性を保持していた場合であった。しかし、何よりもギリシア的教養に由来する知識人層の特性と、そしてキリスト信仰が作り出した特に形而上学的な諸前提とそれがもたらした緊張が、更には一方では、第一にキリスト教徒ゲマインデの外部に形成されていた教養層との対決が不可欠であった状況であり、他方で、別に社会的な制約を受けて形成された、純粋な主知主義をアジア的な諸宗教〔ヒンドゥー教と仏教、儒教等〕とは反対に拒絶するような、非常に小市民的平信徒から成るゲマインデの宗教性が反映されたキリスト教諸教会の立場であり、そういった立場を主教（司教）達が考慮せざるを得なかったということが、古代においてキリスト教の教義がここまでの高度な発展を見せた要因であった³⁰⁸。オリエントにおいて、非ギリシア的な小市民層の圏内から台頭してきた修道士達によって、ギリシア的教養が根絶されると、オリエントにおける合理的な教義形成も、終焉を迎えている。しかし、この点〔合理的教義形成の有無〕には、上記の事情とならび、宗教ゲマインシャフトの組織形態もまた関与していた。それというのも、古仏教は、いかなる階層組織も、意図して完全に放棄したが、かりに古仏教の救済教説がキリスト教的な合理的教義学について意見の一致を必要としたとしても、古仏教のそうした条件のもとでは、およそいかなる意見の一致も達成されなかったであろう。なぜならば、祭司の思考活動と、祭司の教育によって覚醒された平信徒の合理主義が、ゲマインデの統合を脅かさないためには、通例一つの法廷が必要とされ、これがある教説の正統性について裁決をくだすことになる。ローマ教会は、ここでは詳述しない長い発展の末、神が世界首都³⁰⁹のゲマインデを迷わせることはないであろう、という希望から、当のゲマインデの司教〔ローマ教皇〕には不可謬の教権が与えられている、という思想を生み出した。教説にかかわる裁決が下される場合には、その都度、そうした教権の担い手の靈感が前提とされる、というこの首尾一貫した解決は、ここにのみ成立を見たのである。イスラム教とオリエントの教会は——前者では、神が信徒のゲマインデを、謬説において一致するように仕向けることは決してないであろう、という確信と結びつき、後者では、古教会の実践に依存して、後段で論及する多種多様

³⁰⁸ ここでヴェーバーが言っていることと、主知主義的なグノーシス派がキリスト教初期の最大の異端として強い勢力を誇ったこととは矛盾している。

³⁰⁹ 実際はローマ教会が確立した頃は既にローマは「世界の首都」ではなくなっており、ローマ法王の無謬性はローマで殉教した聖ペテロの地位を受け継ぐという意味で主張されていた。

な異質の動機から、教会の教学組織の職業的な担い手——ということつまり、事情次第で、祭司ないしは神学者——の「合意」を、教義上の真理の妥当性をきめる条件として固持し、そうすることによって教義の増殖を妨げた。他方、〔チベット仏教の〕ダライ・ラマは、なるほど政治権力と共に、僧院の統制権も握ってはいたが、宗教性の魔術的—儀礼主義的性格からして、本来の意味における教権を掌握するにはいたっていない。ヒンドゥー教のグルの破門権は、似たような理由で、教義上の問題を契機として発動されることはほとんどない。—— 聖なる教義を体系化する祭司の作業は、呪術師とは異なる祭司自身の職業実践における新たな職務の要素から、絶えず新たな推進力を得てゆく。倫理的なゲマインデ宗教では、まったく新しいこと〔職業実践の新しい職務〕として、説教が、また、魔術的な救難とは基本的に性質の異なる別種の活動として、合理的司牧³¹⁰が、発生する。

伝道〔Predigt〕とは、この語の本来の意味においては宗教的・倫理的なことから人を人の集合に対し〔一方的に権威的に〕布告する行為であり³¹¹、預言および預言者的宗教に固有の現象である。伝道が、それ以外のところに出現するのは、預言および預言者的宗教からの模倣による。伝道布告の重要性は、啓示宗教が祭司業務の日常化へと変質した場合には例外なく縮小し、また宗教的態度に魔術的要素が占める比率とは反比例の関係にある。仏教は、在家〔平信徒〕にかんする限り、元々はもっぱら伝道によって成り立っていた。キリスト教の諸宗派においては、伝道の意義が、魔術的—聖礼典的な構成要素の排除につれて、それだけ大きくなっている。それゆえ、プロテスタンティズムの内部でも、祭司概念が、伝道師概念によって完全に取って代わられた所で、伝道の意義も最大であった。

司牧とは、個々人にたいする宗教的養育で、その合理的—体系的な形態は、説教と同様、預言者的な啓示宗教の所産のひとつである。司牧の源泉は、病気その他の悲運が、魔術上の罪を犯したことに起因するとみなされる場合に、呪術師によって与えられる託宣と助言にあり、そこでは、怒った精霊やデーモン、あるいは

³¹⁰ 主として祭司（司教）と信者による一対一の面談によるコンサルティング、魂のケアのこと。

³¹¹ 元訳（及び創文社訳）は Predigt を「説教」と訳しているが、この日本語の一般的な意味とヴェーバーの定義は明らかに合っていないため「伝道」に変更した。ただそう訳しても例えば日蓮の「説法」はなおかつヴェーバーの定義に完全に合致するので、Predigt は預言者宗教にしかなかったという決めつけには疑問が多い。

神を、いかなる手段によって鎮められるか、が問われた。「懺悔」の起源もそこにある。「懺悔」はもともと、生き方への「倫理的」感化とはなんの関係もない。そうした感化は、倫理的宗教性、とりわけ預言によって、初めてもたらされる。その時にも司牧は、様々な形態を取り得る。司牧がカリスマ的な恩恵分与であるかぎり、それは、内面的には魔術的な操作に近い。しかしそれはまた、具体的な宗教的義務について判断に迷う場合には、当の義務に関する個別的な助言でもあり得るし、さらに状況によっては、これら二つのある意味中間的なもの、即ち内的または外的な苦境に陥っている個人に対して宗教的な慰めを施すことでもありうる。

伝道と司牧とが、生き方に実践的な感化をおよぼす度合いは、以下のとおり互いに異なっている。伝道は、預言による熱狂が高まるタイミングで最高度に力を発揮する。ところが、弁舌のカリスマが「神よりの賜物として」特定の個人に限られる、という理由だけからしても、日常的経営のなかでは、伝道の力は著しく減衰して、生き方に対する影響をまったく失うまでにもなる。それに対して、司牧は、どんな形態でも、他ならぬ日常生活に対して祭司が力を揮う本来の手段であり、当の宗教が倫理的性格を備えていればいるほど、生き方への影響もそれだけ顕著になる。特に倫理的な諸宗教が大衆に揮う力は、司牧の展開に比例して大きくなる。司牧の権力が弱まっていないところでは、（例えば中国の）呪術的な諸宗教において職業的なト占祭司がそうであるように、司牧者もまた、生活上のあらゆる事柄について助言を求められ、その助言を求めるのは、私人だけでなく諸団体の役員も同様である。ユダヤ教におけるラビ³¹²、キリスト教では、カトリックの聴罪司祭³¹³、敬虔派³¹⁴の傾向を持つ牧師、カトリック改革派³¹⁵の霊的指導者、さらには、バラモン教の宮廷祭司³¹⁶、ヒンドゥー教のグルとゴーサイン

³¹² ユダヤ教の宗教的指導者・聖職者。トーラーを教えることを職業とする。元々ファリサイ人の中から発生し、タルムードの時代に発生した。

³¹³ カトリックにおいて司教より聴罪を許可された司祭のこと。信徒の死に際しての告解の秘蹟に際してその告白を聴き取って教え導く。

³¹⁴ ドイツのプロテスタントにおいて、17世紀中頃から末にかけてシュペーナーが起こした形式的な宗教実践よりも信者の敬虔さを重んじる宗派。

³¹⁵ イエズス会など。

³¹⁶ Purohita、元々は宮廷の大祭司であるが、時代が下ると家庭にて結婚式や葬儀を司る家庭祭司という意味が強くなる。

317、イスラム教におけるムフティー³¹⁸ やダルヴィーシュ=シャイフ³¹⁹、といった人々が与えた助言は、平信徒の日常の生き方と、政治的権力所持者の振る舞いに、継続的では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、卓越した仕方では達成したところである³²⁰。

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

³¹⁷ ヒンドゥー教の中で苦行を行う行者（サドゥー）の集団のこと。グルが正規の宗教的指導者であるのに対し、非正規の聖者。

³¹⁸ イスラム教で宗教法的な判断を下す専門家、法的顧問。

³¹⁹ ダルヴィーシュはスーフィー（イスラム神秘主義）の修道僧のことで、シャイフはその中で一般のスーフィー達を教え導くことを許された年長者のこと。

³²⁰ 決疑論はそもそも、ある命題に対してそれから単純に演繹的に判断できない問題をどう取り扱うかという技術であり、元々はここにヴェーバーが書いているように、ローマ教会の信者による告解の内容が単純な神学上のルールからは判断出来ない場合、例えば「結婚した女性が実は長年生き別れになっていた実の娘であったことが判明した場合、その男はどうすべきか」といったものに指針を与えるという必要性から発展したもので、その論理展開にはローマ法での基本法令と個々の判例での例外的事項の解釈の技術が使われた。

定と、平信徒向けの決疑論とを必要とするが、まさにそれゆえ、宗教性の心情倫理³²¹ 的な性格は通例、それだけ後退せざるをえない。

次のことはもう自明のことである。つまり、明確な内容を持った預言者の諸規定と決疑論の実践によって変形された祭司の倫理〔の対立〕は、終には〔その対立によって生じた〕諸問題についての解決の素材を次のことから引き出さざるを得ない。それは、司牧における態度決定において、平信徒の生きている世界における慣習や因習、そして生活上や経済上の緊急性をまずは問題として優先させることである。したがって、祭司層が、平信徒層の生活実践も、神意に合うように規制しようとし、とりわけそうすることによって祭司としての権力と収入を確保していこうとすればするほど、祭司はそれだけ、教説と行為の形成において、平信徒の伝統的な観念圏に適応していかざるをえない。この点、預言者の大衆煽動が、大衆の信仰を、魔術によって動機づけられた伝統による拘束〔慣習律に反すると、精霊や神々の怒りを触発して祟りを招くといった〕から、引き離すまで至っていない場合には、特にいっそう顕著である。その上でやがて、広汎な大衆が、祭司の影響がおよぶ対象となり、祭司の勢力の支えともなると、体系化に向けての祭司の働きはそれだけ、まさしくもっとも伝統主義的な、つまり宗教的な観念と実践における呪術的な諸形態を取り入れていかざるを得なくなる。それゆえ、エジプト祭司層の勢力要求がたかまるにつれて、アニミズム的な動物崇拝が、ますます祭司の利害関心の中心に押し出されてきた。その際、エジプトにおける祭司の体系的思考訓練それ自体は、初期に比べて確かに成長をとげていた。インドにおける祭儀の体系化も、カリスマ的聖歌手のホータル³²² が、ブラフマン祭司、すなわち訓練を受けた供犠儀式の専門家によって、最高位から追い落とされて以来のことであった³²³。アタルヴァ・ヴェーダ〔訳注 140 参照〕は、文芸作品とし

³²¹ 心情倫理とは究極的な価値、〔神の〕絶対的命令に従って行為するという形での倫理のこと。反対語が責任倫理で目的合理的に行動する倫理。ヴェーバーは「職業としての政治」でこの2つを相互に対立するものとし、政治家には心情倫理よりも責任倫理の実践が求められるとした。

³²² Hotar (Hotr) とは、ヴェーダ祭式における四大祭司の一つで、主として神々を呼び出し (invocation)、リグ・ヴェーダの賛歌を詠唱し、祭式の開始する役割を担う主祭司のこと、

³²³ の“Brahmane”は文脈上ブラフマン祭司 (Brahman priest) を指しており、ヴァルナとしての「バラモン階級 (Brāhmaṇa)」ではない。(創文社訳も折原訳をここをバラモンとしている、) Hotar はもともとバラモン祭司体系の内部に属するため、「バラモンによって追放された」という表現は歴史的には不正確であり単に同じバラモンのヴァルナの中での序列変更に過ぎない。Hotar (ホータル)、

ては、リグ・ヴェーダに比べてはるかに新しいが、ブラーフマナ³²⁴ となると、大部分はいつそう新しい。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、ブラーフマナでは、さらに進展をみている。古いヴェーダの祭儀は、オルデンベルク³²⁵ が強調したとおり、まさに富裕な所有層の祭儀であり、それに対して呪術的儀礼は、大衆の古くからの所持品であった。

ところが、預言についても、まったく同じことが起きた。古仏教では、高貴な知識人の瞑想がこよなく醇化された高みに達しているが、大乘仏教の宗教性は、一種の大衆化であって、次第に、純然たる呪術、そうでなくとも聖礼典的儀礼主義に接近している。ザラシュトラ、老子、およびヒンドゥー教宗教改革者の教説においても、はるかに大規模にはムハンマドの教説においても、それぞれの信仰が平信徒宗教となるや、経過は同様であった。ザラシュトラが公然と排撃し、ほとんど駆逐したハオマ³²⁶ 祭儀さえも、[後代の] ゼンド・アヴェスタ³²⁷ は、おそらくは彼が嫌悪して止まなかった二三のバッカス祭的要素 [酩酊] を除いただけで、他は全て是認するにいたっている。ヒンドゥー教は、魔術に移行する傾向、ある場合には半魔術的な祭式救済論に移行する傾向を、再三再四、しかもますます顕著に示した。アフリカにおけるイスラムの布教は、主として、古イスラムが退けた強大な魔術的下層を利用し、それによって他のどの信仰よりも受け入れられやすくした。こうした預言の「墮落」あるいは「化石化」と評価される過程は、ほとんど避け難いことである。それというのも、預言者自身は通例、独裁

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

³²⁴ サンスクリット語の祖語であるヴェーダ語で書かれ、BC10～BC6 世紀にかけて成立したとされる文書群でヴェーダの供儀についての説明とその意義を記載しているもの。4つのヴェーダにそれぞれ関連するブラーフマナが存在する。

³²⁵ Hermann Oldenberg、1854～1920 年、ドイツのインド学者でヴェーダとパーリ語仏典の緻密的研究者。

³²⁶ 古代イランの多神教や古ゾロアスター教で祭儀に用いられた一種の神酒で、興奮成分を含んでいたとされる。

³²⁷ ゼンドはゾロアスター教の経典であるアヴェスタの注解書。

的な平信徒煽動者であって、伝承された儀礼に基づく祭司恩恵を、心情倫理的な体系化をもって置き換えようとする。しかし、預言者が平信徒の側から強く信認されるのは、多くは彼がカリスマを備えていることに基づいており、そしてそのことが原則として意味するのは次の点である：すなわち、彼は呪術師であって、ただ他の魔術師たちよりもはるかに偉大で強力な魔術師であって、これまで存在した験しのないほどの力をデーモン達に対して、さらには死そのものに対してさえ有していて、死者を甦らせ、場合によっては自らが死者の中から復活することもあり³²⁸、あるいは他の呪術師にできないような行為を成し遂げる、ということである。預言者が、こうした無理な要求に対して自己弁護しようとしても、それは空しい努力である。それというのも、こうした発展は、その者の死後、その死を越えて進むからである。預言者が広汎な平信徒層のもとで、何らかの仕方で生き残るためには、預言者が自ら礼拝対象、つまり神の化身となるか、それとも、少なくとも平信徒の要求を考慮してその教説を平信徒層にもっとも適した形態に変えることで、平信徒に選択されて生き延びるようにするかのどちらかを取るしかない。

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

第五章 宗教性の担い手 (3) ——平信徒の社会層別考察

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

³²⁸ この記述はキリスト教でのイエスの事例を過度に一般化しているようにしか読めない。他の預言者の事例で死から甦ったとされるものが思い浮かばない。しかもイエスは預言者ではなく神として扱われている。

なんらかの宗教性を協働で担うようになるのは、内部の（国庫ないし領主の）権力、あるいは外部の（政治的）権力が、農民を奴隷化ないし無産市民化の脅威に曝すような場合に限られ、それは、例えば古代イスラエルの宗教にもあてはまる。そこでは、農民が、当初には外部からの脅威によって、やがて、古代には一般に都市に在住する領主³²⁹との対立によって、奴隷化されるかあるいは無産化された³³⁰。〔聖書のヘブライ語の〕最古の文書群、その中でも特に「デボラの歌³³¹」が描写しているのは、農民の誓約ゲノッセン³³²、そういった団体は例えばアイトーリア人³³³、サムニウム人³³⁴ないしはスイス人とも比較出来るものであるが―最後の例については、〔パレスチナの地において〕規模の大きな、その国土を縦横に分かつ商業のためにエジプトからユーフラテス川まで張り巡らされた街道がスイスの「通過国家」という性格に似た状況（初期段階の貨幣経済と文化的接触）を作り出した、という点においてであるが―、そういった誓約ゲノッセンが中核となって、都市に在住するペリシテ人とカナンの地の地主達、鉄の戦車に乗って戦う戦士達や、さらには鍛えられた「少年のときからの戦士³³⁵」（ゴリアト³³⁶について言われたこと）、そういった者達は「乳と蜜の流れる」山腹³³⁷に住む農民団体に貢納を課して隷属化しようとしていたのであるが、それに対して戦ったということである。さて、古代イスラエル農民の闘いが、モーセの時代にお

³²⁹ ヴェーバーの「ローマ土地制度史」では、ローマの貴族が地方に大きな農園を持つがその経営は管理人に任せ自身は都市に在住し、農園から上がって来た地代のみを受け取るものとして描かれている。

³³⁰ 古代ローマでは農場奴隷と元は自営農民のコローヌスがあったが、次第に両者は似たような存在に変わっていった中世の農奴になっていく。

³³¹ 旧約聖書士師記 5 章 1-31。デボラは士師記における 4 番目の士師で女性預言者であり、イスラエルを治めていた。「デボラの歌」はナフタリ族のバラクを指揮官としたイスラエル軍がカナン軍を打ち破ったことを神に感謝する歌。ヘブライ語の文書の中では最古のものの一つとされている。

³³² 誓約ゲノッセンシャフトの成員達。

³³³ 諸都市間で軍事同盟を結成していた。

³³⁴ イタリアで部族連合国家を形成していた。

³³⁵ サムエル記上 17.33。

³³⁶ ゴリアト (Goliath) はサムエル記上 17 章に登場するペリシテ人の巨人の戦士で少年ダビデが投石器によって倒したことで知られている。

³³⁷ 実際のカナンの地は山岳地帯ではなく丘陵地帯である。乳は遊牧業、蜜は養蜂かあるいはナツメヤシの栽培を指す。

ける身分的統一と対外膨張と同じく、ヤハウエ宗教の救世主たち（いわゆる「士師³³⁸」と呼ばれたギデオ³³⁹とその仲間たち、マシアハ³⁴⁰ すなわちメシア）の指揮のもとに、繰り返し闘われていることは、大きな意義をもつ布置³⁴¹であった。この関係で、すでに古い農民的敬虔のなかに、他地域の他の農民的礼拝の水準をはるかに越える宗教的・実践的動因が持ち込まれたのである。ただし、モーセの社会的な律法と結びついたヤハウエ崇拜が、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、都市在住の大地主や富裕層に対して向けられた農耕市民層の社会的道徳主義が、異なる身分同士を調整しようとするモーセの社会的諸規定を引き合いに出す形で、協働している。とはいえ、この預言者的宗教性は、いずれにせよ、ただ農民の影響のみによって成立したものではない。真作と認められたギリシア語文献に出てくる最初にして唯一の神学者ヘーシオドス³⁴²の道徳主義にも、典型的な平民層の運命が同様に強く影響を与えている。しかし、彼もまた典型的な「農民」とは言えなかったことは確かである。文化の発展が農民的な方向に傾けば傾くほど：西洋ではローマ、はるか東方のアジアではインド、近東ではエジプトにおいて、全人口中でのこの農民という要素はそれだけ一層伝統的なものを重んじるようになり、更にはまたそれだけ一層倫理的な合理化という意味での大衆の宗教性というものをほとんど省みることがなくなったのである。後期ユダヤ教およびキリスト教の宗教発展についてみても、農民が合理的・倫理的な運動の担い手として登場するのは皆無かあるいはまったく消極的なものでしかなく、それはユダヤ教においてそうであり、部分的にはキリスト教でもそうであり、もっぱら例外としてのみであり、それが

³³⁸ 旧約聖書の士師記に登場する、政治的指導者と軍事的英雄を兼ね備えたような存在。

³³⁹ 士師記の6-8に登場する士師で、マナセ族の中から神に選ばれて士師となり、バアルやアシェラの偶像を打ち壊し、ミデアン人を戦いで追い払った。

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

³⁴¹ 人間は本来は無関係な複数の星を集散的に何かを示している星座として捉えるように、何かの複数の要素に関連性が存在していると捉えること。コンステレーション。

³⁴² 紀元前700年頃活躍した古代ギリシアの叙事詩人。「神統記」や「仕事と日」の作者。なお原文の「*der offiziellen hellenischen Literatur*」は真正のものと認められた、という意味で、ヘーシオドス文献には偽作が多かったため、わざわざこう表現している。「神統記」は神々の戦いを描き、ゼウスの王としての正統性を述べている。なお「道徳主義」についてはヘーシオドスは「仕事と日」の中で労働を讃え、不正を糾弾している。

起きた場合は共産主義的—革命的な形を取ったものとして現れた。ローマの属領アフリカでの清教主義的なドナトゥス派³⁴³ は、そこは公有地の集積化がもっとも広範に行われた地域であったが³⁴⁴、そこにおいて間違いなく農民集団の間で広がったように見えるが、古代ではほぼ唯一の事例である。農民集団から発生した部分でのターボル派³⁴⁵、さらにドイツ農民戦争での「神の法」の宣教者達、イギリスでの原理主義的な小農民からなる共産主義者、そして何よりロシアでの宗教的教派を形成した農民達、こういった人々は通例、多かれ少なかれ耕地ゲマインシャフトとして形作られた制度において、土地共産主義的なものと結び付けられており、更にその者達はプロレタリア化の脅威にさらされており、公教会に対しては、それがまずは十分の一税の受領者であってまた国庫と大地主の権力の保護者となっていたが故に反旗を翻したのである。

その者達と宗教上の諸要求のこうした結びつきは、一般的にはただ先に成立していた倫理的な宗教性の土台の上においてのみで可能であったが、そういった宗教性は特別な約束を含んでおり、その約束は革命的な自然法へと結びつくことを促進する力を持っているのであるが、それについては別に論じる。それ故に「倫理的な宗教性という土台が存在しない」アジアではこうした方向への動きは存在しなかったが、しかしそこでは宗教的な預言と革命への潮流が（中国では）まったく別の形で、つまり本来の農民運動としてではない形で登場したのである³⁴⁶。

農民が何らかの魔術的はでない宗教性を最初から担う社会層として登場することは非常に稀である。ザラシュトラの預言は確かに、その戦いが動物虐待的な（おそらくは、モーセがそれに対して戦ったような陶酔的宗教儀式に似て、バッ

³⁴³ 4～5世紀の北アフリカにて勢力を拡大したキリスト教の一派で、一度棄教した者のサクラメント（神の恩寵としてのカトリックで言う秘蹟）は無効であると主張し、411年にカルタゴ会議でアウグスティヌスとの論争になったが決着が付かず、その後で皇帝ホノリウスによる統一令が出され、異端とされて信者はローマ市民権を剥奪された。最終的に7世紀のアフリカへのイスラム教の侵入により消滅した。

³⁴⁴ ローマが公有地をまとめて貸し出し、それに応募したものがその土地を分割して更に貸し出すという形で、ローマの大土地経営（ラティフンディウム）が発達する母体となった。

³⁴⁵ 15世紀におけるフスの宗教改革運動での過激派でチェコのターボルを拠点としたのでこの名前で呼ばれる。フスの火刑がきっかけで結成され、1452年頃まで存続。

³⁴⁶ 元訳の「そういうわけで、アジア地域の基盤のうえには、そうした結合は生じなかった。そこでは、宗教的預言と革命的諸潮流との組み合わせが、（たとえば中国で）まったく別の流儀で発生し、固有の意味における農民運動としては出現していない。」から変更。なおここで言及されている中国での事例はおそらくは太平天国の乱のこと。

カス（ディオニュソス）祭儀のように牛を引き裂くような儀式を伴った³⁴⁷ 偽りの預言者の狂乱的な宗教性に対して向けられているという点で、農民の整然とした仕事や家畜の飼育における（相対的な意味での）合理主義的な外見に対して訴えかけている。パールシー教徒³⁴⁸ にとってはただ耕作された土地のみが呪術的に「清浄」なのであり、それ故に農耕は絶対的に神が嘉する行為と見なされ、それ故にその者達がまた「新天地インドでの」日常生活への適応として、元々の預言が規定していた日常から大きく変わった後も、元々持っていた農業的な性格と、それに起因するその者達の社会倫理規定における特別な反市民的傾向を保持していた。しかしザラシュトラの預言自体が経済的な利害関心そのものを推進していたという点において、そのことは元々はよりむしろ農民自身の利害関心のためというよりも、領主や大地主にとってその配下の農民の耕作遂行能力に関する利害関心のためであったと考えられよう。通常農民層は気象についてのまじないやアニミズム的魔術または儀式主義に留まっており、倫理的な宗教性の土台の上にはいても、しかしそれは厳格に形式的な倫理である、神と祭司に対しての「与えよ、さらば与えられん」という態度に留め置かれた。

まさに農民こそが神が嘉する特別な人間類型で敬虔な者であるとされるのは、ゾロアスター教と家父長主義的—封建的または逆に知性主義—厭世的な文人層の都市文化とその帰結への反感による個別の諸例を除けば—全くもって近代の現象である。より重要性の高い東アジアの救済宗教のどれにおいてもそういう現象は知られていない。インドの、もっとも首尾一貫して教義を発展させた仏教の救済信仰の場合は、農民は宗教上うさんくさい存在であるかあるいはもっと直接的に（アヒンサー³⁴⁹という徹底した殺生禁止のために）タブー視された。預言者時代以前のイスラエルの宗教性は、なお顕著に農民的な信仰であった。それに対して、バビロン捕囚後の時期に農耕が神が嘉する営みとして称賛されるのは、都市の発展にたいする文人的また家父長制的な反感の結果であった。現実の信仰は当

³⁴⁷ デイオニュソス信仰の密儀として女性信者が夜の野山で熱狂的に踊り狂い、牝牛などの獣を生きたまま素手で引き裂いて、その生肉を食べたとされる。

³⁴⁸ 8～10世紀頃にイランからインドに移住したゾロアスター教徒。名前は「ペルシア」がなまったもの。

³⁴⁹ アヒンサーは直訳すれば「暴力の忌避」であり、そこから殺生禁止が導かれる。特にジャイナ教では徹底している。

時から既に相当異なっていたように思われ、後の時代、ファリサイ人の時代³⁵⁰には更に違っていた。後期ユダヤ時代³⁵¹におけるハベリム³⁵²の教団の敬虔な信仰では、「地の民」と「神なき民」が端的に同じ意味で、非都市民が政治的にも宗教的にも二流のユダヤ人と見なされていたのである。というのは仏教徒やヒンドゥー教徒の場合と同じように、ユダヤ教の儀礼的律法において農民として事実上正しい生活を送るということは現実的にほとんど不可能だったからである。バビロン捕囚後の時期のと更にタルムード³⁵³におけるラビ³⁵⁴神学は、その実践的帰結において、農民に直接的に苦しめるものであった。例えばシオニスト³⁵⁵によるパレスチナへの入植においては、[第1次世界大戦直前の]今日でもなお後期ユダヤ教の神学者が作り出した安息年³⁵⁶[サバトの年]というルールが絶対的な障害となっており、そのルールについては東欧のラビ達は(ドイツのユダヤ教正統派の教条主義とは対照的に)何はさておいてもこうした入植が特別な神の意志に沿うものとしてそれを特例として免除する他は無かったのであるが。初期キリスト教では、異教徒とは単純に農民(paganus³⁵⁷)のことを意味した。中世の教会もなお、公式の教義(トマス・アクィナス)では、農民を根本的に劣位のキリ

³⁵⁰ 紀元前後、即ち新約聖書のイエスが布教していた時代。

³⁵¹ 、紀元前1世紀～紀元1世紀頃。

³⁵² ヘブライ語でחֲבֵרִיםで「仲間、友人」の意味。ファリサイ人の中でのタハラ(清浄規定)を忠実に守る一種の誓約共同体のこと。ヴェーバーはこれを教団(ゲマインデ)と表現しているが厳密には誓約共同体レベルに過ぎず、またファリサイ人が全てハベリムではない。ここに書いてあるように「地の民=一般ユダヤ人」が十分の一税をきちんと納めず、また清浄規定の遵守もいい加減であるとして低く見ていた。

³⁵³ ユダヤ教で口頭で伝えられた律法とそれに関する学者達の議論をまとめた書籍でユダヤ教の聖典の一つ。

³⁵⁴ <折原>ラビ、後期ユダヤ教の神学者・教師</折原>

³⁵⁵ 「シオン」はエルサレムにある丘の名前でエルサレムの象徴でありやがてイスラエルそのものの意味にもなる。シオニズムはユダヤ人のパレスチナの地への再入植とヘブライ語の復興を目差す運動で、それに従事した人をシオニストと言う。第一次世界大戦後にイギリスのバルフォア宣言により委任統治領パレスチナが国際連盟に認められ、最終的には1948年にイスラエルが建国された。

³⁵⁶ ヘブライ語でシェミッターといい、ユダヤ教において7年毎に農作物の栽培を1年休みまた借金の棒引きを行うことを義務付けたもの。

³⁵⁷ paganusは古代ローマではpagus即ち田園の住民で文民を意味したが、キリスト教では「キリストの兵士ではない人」という意味で異教徒をこう呼ぶようになった。従ってヴェーバーがpaganusを農民と解釈しているのは飛躍したこじつけに近い。

スト教徒として取り扱い、いずれにせよ非常に低い評価しか与えていない。宗教上、農民を称揚し、農民の敬虔にことさら価値をおく信仰は、ごく近代的な発展によって初めて生じた。そうした傾向はまずはルター派に生じ、それはカルヴィニズムや大半のプロテスタントの教派に対してははっきりと分かる対照を示していたのであるが、その次には近代においての、汎スラブ主義³⁵⁸の影響を受けた、ロシアの信仰において特に認められる。つまり、教会ゲマインシャフトが、その組織を通じて非常に強く王侯と貴族の、つまり権威主義的な利害関心と結びつき、また依存もしていたのである。近代化されたルター派にとってはーというのはルター自身の立場はまだそうではなかったのであるがー知性主義者の合理主義と政治的なリベラリズムに対する戦いが、また汎スラブ主義の宗教的な農民イデオロギーについては、それに加えて資本主義と近代的社会主義³⁵⁹に対する戦いが利害関心の中心にあったが、その一方で「ナロードニキ³⁶⁰」によるロシアの排他的信徒集団の賞賛は、知性主義に基づく反合理主義的な抵抗³⁶¹にプロレタリア化された農民身分による、支配者側の権力に仕える官僚組織化された教会への反乱を結び付け、それによってそうした抵抗と反乱の双方を宗教上で賞賛しようとしたものである。それ故いずれの場合においても、諸都市がその担い手となっていた近代的合理主義の発展に対しての反動が、非常に強い程度で問題にされていたのである。しかしそれとは正反対に過去においては、都市こそが敬虔の信仰の中心地だったのであり、17世紀においてもなおバクスター³⁶²は（手工業の発展の結果としての）キダーミンスターの織工の大都市ロンドンへの移住³⁶³について、それ

³⁵⁸ 19世紀半ばに発生したロシアを中心にスラブ民族の政治的・文化的な統一を図ろうとする運動で、ロシアの南下政策と結びつき後にドイツの汎ゲルマン主義と対立することになった。

³⁵⁹ 社会主義は共産主義に至る前段階と見なされ、生産手段の共有や計画経済を通じて資本主義を修正しようとするもので必ずしも階級や経済格差を否定しない。

³⁶⁰ ナロードニキ（народники）は19世紀後半のロシアで起こった知識人層（インテリゲンツィア）を中心として、農村共同体をベースにした新しい社会の建設を目指した運動のこと。「Хожение в народ」（人民の中へ）というスローガンを唱えたことから、ナロードニキと呼ばれた。この運動は農民層の支持を得られず失敗したが、後のロシア革命に対しては大きな影響を与えた。

³⁶¹ ナロードニキは西欧の啓蒙主義による合理主義や資本主義に対して反感を抱いていた。

³⁶² リチャード・バクスター。1615～1691年。イングランドのピューリタンの説教師。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中にもピューリタンの宗教信条を示す証拠としてバクスターの説教が使われている。

³⁶³ キダーミンスターはイングランド中西部、ウースターシャー県北部の町。中世においては毛織物業で栄えたが18世紀半ばに絨毯製造業に置き換わった。このことによってキダーミンスターの伝統的な織物

が明らかにその者達の間で神への敬虔な信仰が進んだ印と捉えていたのである。事実、初期キリスト教の信仰は都市における信仰であり、キリスト教の意義が上昇するのは、他の条件が同じであれば、ハルナック³⁶⁴ が説得力をもって明らかにしているように、都市の大きさに比例していた。そして中世においては教会に対しての忠誠は、その他の宗教上の分派の信仰と同様に、特徴的なこととして諸都市を基盤として発展したのである。次のことは全くありそうもない。つまり初期のキリスト教のような組織化されたゲマインデ〔教団〕としての信仰が、ある都市の、つまり：西欧での意味における「都市としての」ゲマインデ〔地方自治体〕の領域外で発達することが出来た、ということである。というのはそうした信仰は諸氏族間のタブーという障壁を打ち砕き、そうした氏族での役職概念、そうした支族と一緒に住むゲマインデ〔地方自治体〕を「アンシュタルト³⁶⁵」として把握すること、物的な目的に貢献するケルパーシャフト的な構成団体、そういった構成団体をそうした信仰は〔一方では〕それなりに強化し、その構成団体の継続をヨーロッパ中世に起きた都市の発展を通じて非常に強力に支援したのであるが、また〔逆に他方では〕既に存在しているこういった諸概念をも前提にもしていたからである。しかしそのような〔前提となった〕諸概念は、実際の世界ではもっぱら地中海文化、特にギリシアの、そして最終的にはローマの都市法の土台の上に十全に発達したのである。しかしまたキリスト教の倫理的な救済宗教ということと個人的な敬虔に基づいているという特殊な性質は、それが育まれる純正の土壌として都市を見出したのであり、そこにおいて常に繰り返して新しい推進力を産み出したのであり、それは儀式的な、呪術的なあるいは形式的な〔世界〕再解釈であって封建的諸勢力によって引き立てられていたものとまったく反対方向であった。戦争貴族や全ての封建制的勢力は、通例、容易には合理的な宗教倫理の担い手とはならない。軍人としての生き方は、神の良き摂理という考え

業者が消費地であるロンドンに一部移住したと考えられる。バクスターは1641年から1660年までここで説教師を勤めた。バクスター自身もその後ロンドンに移り、バクスターを慕う清教徒も多くロンドンに移住しているので、ヴェーバーはそれを含めて言っていると思われる。

³⁶⁴ アドルフ・ハルナック。1851～1930年。ドイツの教会史家、プロテスタント神学者。初期キリスト教の研究で有名。

³⁶⁵ その構成員が生まれながらにしてその団体の構成員として投げ入れられるような団体のことで、例えば国家や、幼児洗礼に基づくカトリック教会など。

方にも、世を超越している神による体系化された倫理要求にも選択的な適合性を持っていない。

「罪」・「救済」・宗教的「恭順」というような概念は、あらゆる政治的支配層、とりわけ戦争貴族層の品位感情からして、遠く隔たっているばかりか、直接的にそれと全く反するものとなりがちである。こうした概念と一緒に形作られている宗教的信仰を、受け入れることそして預言者や祭司の前に身を屈することは、戦争英雄やあるいは貴族にとってはローマのタキトゥスの時代³⁶⁶の貴族にとっても儒教における役人にとっても同じように一高貴ではなく品位を汚すものと受け止められた。死と非合理的な人間の運命にその内面で耐えることは、戦士にとっては日常的なことであり、また現世での好機 [の追求] と冒険が戦士の人生を満たしている結果として、その者にとっては悪しき呪術からの保護といったものとは距離を置いており、更には儀礼上の、身分上の品位感情にふさわしくかつその身分における慣習となっている諸儀式を、つまりはせいぜい祭司による戦勝やあるいは幸運な、死後に天に迎えらるような戦士としての死への祈願を、宗教的な信仰としては望まず、ただ嫌々ながらに受け入れるだけである。既に他の関連で論じたとおり³⁶⁷、教養あるギリシア人は常に、少なくとも理念上、戦士でありつづけた。素朴なアニミズム的靈魂信仰は、それは死後の世界における存在がどういう性質のものかということと、結局のところはその存在自体があるかどうかについても全く触れることのないままであったが、しかしいずれにせよその信仰について次のことはかなりの程度確かである。つまり、非常にみすぼらしい現世での生であっても、それはハーデースの王国 [冥界] よりも好ましいという考え方が、ギリシア人においては [戦争に負けて] 完全に非政治化された時代まで普通の信仰として残っていたが、その信仰についても、ただ密儀宗教のみがある程度までこの世とあの世での存在を儀式によって改良する手段を提供していたが、しかしそれを徹底して導き出していたのは、ただその靈魂輪廻の教えと結び付いたオルフェウス教の教団信仰のみであった。強く預言者的あるいは改革主義的な宗教上の高揚が起きていたいくつかの時代は、もちろんまた貴族を、そしてしばしばまさに貴族を預言者的な信仰へと引き摺り込むのであり、何故ならば

³⁶⁶ BC98年のタキトゥスの「ゲルマニア」が書かれた頃。

³⁶⁷ P.17。

そうした信仰こそがまさにあらゆる身分的・階級的な層を打ち破るものなのであり、さらにはまた貴族が平信徒としての知識の第一の担い手になることがしばしばあるからである。しかしながら預言者的な信仰が日常化すると、貴族はたちまちの内に宗教的に高揚した社会層から再び排除されることになりがちである。既に〔宗教改革後の〕宗教戦争の時代にフランスでは、ユグノー³⁶⁸の教会会議において倫理的な衝突が発生しており、例えばそれはコンデ公³⁶⁹のような指導者との倫理的な問題についてのものであった。イングランドやフランスの貴族とまったく同様にスコットランドの貴族も、その者達はカルヴィニズムの信仰の内部で、あるいは少なくともその者達の階層の内の何人かが、最初は重要な役を演じたが、結局はそこからほぼ完全に排除されたのである。

騎士的な身分感情と結合しうるのは、預言者的信仰であって、自明なこととして、それが信仰を持っている戦士に対して〔来世での良き地位などの〕約束を与える場合である。こうした概念は、世界を創造した神の排他性と、その神の敵としての不信心者の道徳的な不品行が、その神をものともしないあり方によって神の正義の怒りを引き起こすという考え方に基づいている。そのためこの概念はザラシュトラに至るまでの全てのアジア的な信仰とまったく同様に、西欧の古代においても欠けている。ところが、そうした考えがあるところでもなお、無信仰の徒にたいする闘いが、ただちに宗教的約束と結びつくわけではない。そうした結びつきを最初に創り出したのは、イスラム教である。その前の段階でありそしてまた良くその前の状態でもあったのは、ユダヤ人の神がその民に与えた諸約束であり、そういった諸約束をムハンマドは、彼がメッカでの敬虔は秘密教団の指導者からヤスリブ（メディナ）へ移って³⁷⁰ポデスタ的な存在³⁷¹になり、そしてユ

³⁶⁸ 宗教改革の時期のフランスにおけるカルヴァン派がこう呼ばれた。

³⁶⁹ ルイ1世・ド・ブルボン＝コンデ、Louis Ier de Bourbon-Condé、1530～1569年、＜ヴァンドーム公シャルルとフランソワーズ・ダランソンの子で初代コンデ公。ユグノー戦争でユグノーの一員として戦った。/丸山＞

³⁷⁰ ムハンマドのイスラム教は多神教が強かったメッカでは受け入れられずクライシュ族などから迫害を受けたため、ムハンマドは信者と共にメディナ（旧名ヤスリブ）に移った。これを「聖遷（ヒジュラ）」と言いこの年がイスラム歴の元年となっている。

³⁷¹ ポデスタは既出であるが、ムハンマドがヤスリブの諸部族からある意味招へいされてその者達の調停者となったのを中世イタリアでやはりコムーネの外部から招へいされることが多かったポデスタに例えているもの。しかしながら前注の通りイスラム教にとっては最重要イベントであるものを本来無関係なポデスタに例えるのは誤解を招くだけであり（コムーネでは既に誓約ゲノーセンシャフトが成立しているが、この聖遷ではウンマと呼ばれるイスラム共同体が初めて形成された）。

ダヤ人から預言者としては最終的に拒絶された後に、理解しそして新たに解釈したのである。イスラエルにおける誓約ゲノッセンシャフトがヤハウエという救世主の下で遂行した古の戦いは、「聖なる」戦いの伝説とみなされた。聖なる戦い、つまりは神の名における浄めとしての特別な贖罪のための戦争は、古代、特にヘブライ人³⁷² においては次のような結果となった：敵とその全所有物も含めた追放と完全なる殲滅、またそれはヘブライ人以外の所でも珍しいことではなかった。しかしヘブライ人の間で特有だったことは：ヤハウエの民がその特別なゲマインデとして、その敵に対しての戦いでヤハウエの威光を確証するという事である。ヤハウエが普遍的な神となった時、そこから預言と詩編の信仰は、約束された土地の所有という約束に代えて、イスラエルがヤハウエの民として諸民族の上に立ち、その他の民族はいつかはヤハウエに使え、かつイスラエルの足元に平伏すことを強いられるようになる、という更に進んだ約束を創り出した。ここからムハンマドは、信仰に基づく戦争の命令を、不信心者を征服し信仰者の政治的な権力と徴税の下に服させることとまでに解釈した。イスラム教徒による抹殺は、そのイスラム教不信心者が「聖典宗教」の信者³⁷³ であった場合には要求されず、その反対に財政上の利害関心から寛大に扱われた。初めてキリスト教において信仰戦争がアウグスティヌスの標語である「入信を強制する」³⁷⁴ という方針で行われるようになり：つまり不信心者または異端者については単に改宗かしからば殲滅をという選択肢しか与えられなかった。イスラム教の信仰戦争にはさらに別の性格もあり、それは本質的には封建制的なレンテ [地代] 獲得という利害関心に基づいた大地主的領土獲得の試みということであり、それはローマ教皇ウルバヌス二世が十字軍の呼びかけの際に後継者のためのレーエン [封土] の獲得につながる領土拡張も非常に強い姿勢で勧めることを忘れなかったが—その十字軍の領土獲得欲よりもさらにあからさまであった。オスマン帝国のレーエン法では今なお、信仰戦争への参加が、通常騎士への俸禄支給の請求権についての重要な資格要件である。まさにイスラム教にて戦争に関するプロパガンダに結び付けられている諸約束は、支配者の地位 [を与えるという約束] を除外すれば、それ

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

³⁷³ ユダヤ教徒とキリスト教徒。

³⁷⁴ Coge intrare で coge は強制する、intrare は入る。イギリスのキリスト教史研究家のロバート・オーステイン・マーカスが” Church and political power”で使った言葉。

故特に戦士に対してその信仰戦争での死に対して報賞として与えられる天国という約束であり、それは、当然のことながら言葉の本来の意味での救済の約束という面はほとんどない。しかしそれはヴァルハラ³⁷⁵ の約束のように、またインドのクシャトリアで戦いにおいて死した者についての戦士の天国の約束のように一また戦争英雄で、その生において[生きながらえて]自分の息子の息子[孫]を見て直ちに満足するような者に対しても一約束であり、あるいは何かまた別の戦士の来世[の約束]である。古イスラム教における宗教的な諸要素で倫理的な救済宗教としての性格を打ち出しているものは、それに対して、イスラム教が本質において戦士の宗教に留まっている限りにおいては、またはるか後方に下がらざるを得なかった。イスラム教における戦争騎士団に相当する信仰集団は、まずは何より十字軍の遠征においてイスラム教に対抗して結成された中世の修道騎士団であり、その中でも取り分けテンプル騎士団³⁷⁶ であり、同様にインドにおいて、イスラム教の思想と元々強く平和志向であるヒンズー教の混合から形成され、迫害によって容赦の無い信仰戦争の理想の追求へと追い立てられたシーク教徒³⁷⁷、そして最後の例としては時には政治的に重要な役割を演じた日本の仏教の僧兵、これらは全て同様に「救済信仰」一般と単に形式的な関わりしか持っていなかった。そうした信仰の本来の宗教に対しての形式的な正当性自体も、しばしば真正さを疑われるようなものであった。そのように騎士階級という形を取った戦士の身分と救済信仰およびゲマインデ信仰がほとんど完全にお互いを否定的なものとして対立する場合でも、その両者の関係は「常備の」つまり本質的に官僚主義的に組織された職業的軍隊³⁷⁸ で「将校たち」に率いられている場合には、部

³⁷⁵ 北欧神話で、主神オーディンの宮殿であり、戦死した勇士の魂が来るべきラグナロク（神々の最終戦争）のために戦乙女のワルキューレによって集められる場所。戦士の魂はそこで戦いと饗宴を繰り返す。そういう意味で純粋な天国とは言い難く、ヴェーバーが「戦士に与えられる天国」の例としてヴァルハラを挙げているのは疑問。

³⁷⁶ 修道士であって同時に戦士でもあった者達の集団が修道騎士団であるが、その中でもっとも有名なのが1119年に創設されたテンプル騎士団で、第1回十字軍の結果として確保されたエルサレムに西欧から巡礼に向かう信者を保護する目的で結成された。

³⁷⁷ 16世紀にヒンドゥー教の改革者であるナーナクが始めた宗教の教徒で、イスラム教の影響を受け一神教・偶像崇拜の否定・カーストの否定などを唱え、ムガル帝国やイギリスとも戦った。現在でも約2,400万人の信者を持ち世界で5番目に多いが、インドでは少数派である。

³⁷⁸ <折原>戦士が、装備や糧秣を自分の地代などの「不労所得」から支弁し、「馳せ参じて」闘う封建制的軍事組織とは対照的に、戦争員すなわち兵卒自身は「物的戦争手段」を所有せず、組織者側から支給を

分的に異なったものとなる。中国の軍隊においては確かに単純に、他のどの職業とも同じく、その特別神、つまり国家によって列聖に加えられた英雄³⁷⁹ が存在した。そしてビザンツ帝国の軍隊が聖像破壊に熱狂的に加担したことは、例えば何か清教主義的な諸原理に基づいたのではなく、そうではなくただその兵士が徴兵された属州においてのイスラム教に影響された考え方に起因したのである³⁸⁰。しかしローマの元首³⁸¹ の軍隊においては³⁸²、2世紀以来、いくつかの他のものと並んで、ここでは興味深いものではないが、特権を与えられた密儀宗教、つまり教団宗教であるミトラ教³⁸³ が、それはキリスト教の競争相手であったが、その来世についての約束によって非常に重要な役割を演じた。特に（だがそれだけではなく）百人隊長³⁸⁴ の階層の中で、つまり下級士官であって兵士を止めた後は市民となった上で土地の支給などの約束をもらっている層に普及した。

ただミトラ教の密儀の本来の倫理的諸要求は控えめなものであり、ごく普通に守られていたものに過ぎない：それは本質的には儀式上の純粹さを重んじる宗教であり、男性だけが入信を認められ—女性は閉め出されていた—それはキリスト教と全く反対であるが、概して言えばもっとも男性主義的な救済宗教の一つであり、そこにおいては入信者の階層組織と宗教的位階によって段階付けられており、そしてこれもキリスト教とは対照的に他の秘儀宗教や宗教儀礼への参加が禁

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

³⁷⁹ 訳注 98 を参照。

³⁸⁰ 726年にビザンツ帝国のレオ3世が聖像禁止令を出し、その結果各地で聖像破壊運動（イコノクラスム）が起きた。この目的は諸説有り、一説によればヴェーバーが書いているようにイスラム教の偶像崇拜禁止に対抗するためであったとされるが、現在ではむしろ修道院の財産没収や皇帝権の強化が主目的であったとされる。またあくまで教皇の命令の結果であり兵士が自発的に行いだしたものではない。

³⁸¹ ローマの帝政の初期には実質的な皇帝は皇帝とは称さず、プリンケプス〔市民の中での第一人者〕と称していたので、この時代は帝政とは呼ばず「元首制」〔プリンキパトゥス〕と呼ぶ。

³⁸² ミトラ教はローマにおいてはまず下級の兵士に信者を獲得した。

³⁸³ ミトラ教またはミトラス教、太陽神ミトラスを主神とする密儀宗教で、元々イランなどでのミスラ神の信仰がローマに入ったとされる。ローマでは1世紀から4世紀の間に広まった。しかしヴェーバーが書いているような彼岸（来世）の約束の教義はミトラ教には認められない。

³⁸⁴ ケントゥリオという約100人の兵士の集団〔ケントゥリア〕を指揮する隊長で。ローマ軍の中核的存在。単なる下級士官ではなく作戦会議などにも参加した。また蛮族出身者も多く、退役後はローマ市民権を与えられた。

止されていなかった—むしろ他の宗教とのかけ持ちはまれなことではなく—、そのことが理由でまず〔ローマ皇帝で〕最初に信者になったコンモドゥス帝³⁸⁵（丁度以前プロイセンの諸王がフリーメーソンの会員となったように³⁸⁶）以来、その最後の熱心な信者の代表者である皇帝ユリアヌス³⁸⁷まで、皇帝達によって保護された。ここでもまた常のこととして、来世における約束と結び付けられていた今世における約束以外に、この密儀が下級士官達を引きつけたのは、恩恵の施しと信者の間における位階の上昇ということの本質的に呪術的—秘蹟的な性格も確かに一役を買っていた。

同じ契機³⁸⁸が軍隊外の官吏達がこの密儀宗教に引きつけられる原因となったが、そういった官吏の集団においてもこの密儀宗教が演じた性格は同様であった。より正確に述べれば官吏集団の内部でそれ以外にもまた特別な救済信仰へと向かう萌芽が見出される。敬虔主義のドイツの官僚達については—その表現が意味することは、ドイツにおける市民的—禁欲的な敬虔さが、特別な「市民的」生活態度の代表者として、市民の企業家の集団ではなくただ官僚のみが見出されるということであるが—確かにただ時に応じて出現する実質的に「敬虔な」プロシアの將軍達はその例である³⁸⁹。しかし通常は支配する側としての官僚制が信仰に対して取る態度はこのようなものではない。官僚制は常に一方では広範囲に及ぶ冷静な合理主義の担い手であり、また他方では絶対的な価値尺度としての規律ある「秩序」と平穩の理想の担い手でもある。全ての非合理的信仰に対しての深い侮蔑の念が、被支配層の馴致の手段として使用可能であるという見解と結び付けられているのが、多くの場合官僚制の特徴となっている。古代においては既にローマの官僚達がそうであった。今日においてもそうであるのは軍事的な官僚制

³⁸⁵ 第 17 代ローマ皇帝で、治世は 177～192 年。五賢帝の一人マルクス・アウレリウスの実子だが、父に似ず愚昧で次第に独裁者化し、最後は暗殺された。

³⁸⁶ 大王フリードリヒ 2 世を始めとして 3 人のプロシア王がフリーメーソンの会員となっていた。

³⁸⁷ 在位 361～363 年のローマ皇帝。叔父であるコンスタンティヌス 1 世が定めたキリスト教の国教化を廃棄したため、キリスト教側からは「背教者」と呼ばれる。

³⁸⁸ <折原>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。<折原>

³⁸⁹ 例えばアルベルト・フォン・ローン（ビスマルクを宰相に据えた。ボンメルン地方の敬虔主義のサークルの中で育った。）、ルートヴィヒ・フリードリヒ・レオポルト・フォン・ゲルラッハ（ビスマルクの師であるが、弟のルートヴィヒ・フォン・ゲルラッハとキリスト教ドイツ人サークルを形成した）など。

と同様に市民的な官僚制 [1] もである。

[1] 私には以下の体験がある。それはつまりフォン・エギディ³⁹⁰氏（退役陸軍中佐）が最初に世に出た時、将校集会所でそれなりの期待感が高まったということである。つまり皇帝陛下 [ヴィルヘルム 2 世] が、正統派教会の一員であるエギディ氏が批判する権利があることは当然のことであると考へ、その主張するところを理解し、つまり軍隊における神への礼拝の中身は、今後はもはや今までのような子供向けの童話で、信じるに足る真っ当な中核部を持っていると主張出来ないようなものであってはならないとして、その主張を採り上げるのではないかと、ということである。しかしそういったことは当然のことながら全く起きなかつたので、次に新兵にとっては教会の教えが、彼らにとっては最良の弾除け³⁹¹ となるという考へ方が広まった。

宗教的な事象に対して官僚制が取る特別な態度は、古典的な形で儒教において抑圧されている：各人においての「救済への欲求」と一般的に全ての現世を超越するような倫理を固定化することが絶対的に欠如していること、そう言った倫理は、内容としては純粹に機會主義的・功利的で、しかし官僚主義の身分的慣例主義の、美学的には高尚な礼法の教えによって代用されており、各個人のあらゆる感情的で非合理的な、伝統的な精霊信仰を超える形で発生してくる信仰の撲滅、先祖崇拜の保持、そして服従に関するの普遍的な基礎としての子の [親や年長者への] 恭順、「鬼神に対して距離を置く」こと、鬼神の呪術的な影響力は教養ある官吏によって低く見られ、我々における例えば降霊術のように迷信に似たものとして扱われ、しかしこの二つ [鬼神の影響力を信じることと降霊術] は軽蔑すべきで重要ではない大衆信仰として世においてはびこるのであるが、その鬼神の影響力の信仰が正式な国家儀式として表面に出る限りにおいて、身分的・因習的な義務として外面的には敬われるのである。呪術、特に先祖崇拜のそれが破棄されず維持されたということが、恭順を保証するものとして、ここ中国の官僚制にとっては、独立の教会の発展と教团的な信仰を完全に抑圧することを可能にした。

³⁹⁰ Christoph Moritz von Egidy, 1847~1898 年、プロシアの後にザクセンの軍隊で陸軍中佐まで勤めたが、その著書「*Ernste Gedanken* (真摯な思索)」のためにザクセン国王から退役を命じられ、その後「愛の宗教」としてのキリスト教という考へ方に基づいて教条主義的な正統信仰を批判し、また平和主義者として「宥和」という名前の雑誌の発行者となった。

³⁹¹ 原語は Futter でここは「餌」という意味と、「(衣服などの)裏張り」という意味があるが、兵士にとって弾に当たらないことは最大の望みであるため、教会の教えを信じていれば弾に当たることはない、と解釈した。旧日本軍での千人針と同じ。創文社訳は「餌」にしている。正確には記憶していないがレマルクの「西部戦線異状なし」にも同様の迷信的信仰が出て来た筈である。

ヨーロッパの官僚制は、平均的には全ての真摯な信仰に対しての内面の侮蔑という点ではほぼ中国と同じであるという状況で、大衆の馴致という利害関心において、既にある教会信仰を公的に尊重することを必要だと見なしている。－

***³⁹²

通常の場合もっとも強く明確な特権を与えられている階層が、つまり貴族と官僚制の階層が、宗教上の位置付けについては、それぞれが全ての点で非常に大きく異なっていながらも、しかしある確実に同質の諸傾向を持っていると見なされる場合に、その場合でも本来の「市民的な」諸階層は〔その内部において〕非常に大きな対照性を示している。しかもこのことは、こういった諸階層自身の内部において広範囲に見られる非常に強い身分上の対立を度外視したとしても、そうである。というのは、まず「商人」について見てみると、ある場合にはもっとも強い特権を与えられた階層に属する者であり、その例としては古代の都市における世襲貴族であり、別の場合には財産を持たない遍歴小売り商人のように賤民〔パーリア³⁹³〕であり、さらに別の場合には、特権を与えられてはいるが、貴族や官僚達に比べて身分的に劣る者であり、あるいは特権をまったく与えられていないか、あるいはむしろマイナスの特権を与えられているものであって、しかしながら事実上は力のある階層で、その例としてはローマの「騎士層〔エクィテス〕³⁹⁴」以下に続く者達で、ギリシアの〔アテネの〕在留外人³⁹⁵で、中世の布地屋兼仕立屋とその同種の商人層、更にはバビロニアの金融業者³⁹⁶や大商人、中国とインドの諸商人、そして最後には近世初頭においての「ブルジョワジー」が挙げられる。商人的な世襲貴族の信仰に対する態度は、今挙げたような様々な商人類型の状態とは別に、全ての時代においてそれ自体が特徴的な対照性を示している。

³⁹² 原文がこうなっているもの。

³⁹³ 追放者、被抑圧者、元々インドのカーストにおける最下層の身分であるパライヤールから来た言葉。特にユダヤ人を形容するのにも使われる。

³⁹⁴ ローマ市民の中で馬を自弁出来て軍隊では騎兵として参加することの出来る社会層。貴族と平民の中間に位置し、国家的な事業、例えば鉱山の運営や穀物の船による輸送などを受け持った。

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

³⁹⁶ 古バビロニア時代（B.C.2004年～B.C.1595年）には私経済が発達し、資金の貸し付け、信用取引、小切手までが使われており高度な金融業が隆盛した。

世襲貴族のその生における現世とのエネルギーな関わりは、その者達自身がある預言者的または倫理的な信仰に関係することをほとんど阻害する。古代と中世の大商人は、特有の、継続的ではない、[定常的な]経営とは言えないような「その時々金融業者」であり、つまり資本を持たない行商人への資本供給の担い手であり、歴史的に見た場合、ある場合は都市に在住し、こういったその時々金融業によって富裕になった貴族で元々大地主としての基礎を持っていた者であり、また別の場合は逆に土地を所有するまでに成功した小商人で貴族門閥に成り上がろうとする傾向を持った者である。それに加えて政治における需要を貨幣経済的に担保するという形で登場するのが、国家による供給と信用獲得を政治的に志向する資本主義と植民地資本主義の代表者であり、それは全ての歴史上の時代において見出されるものである。こうした社会層は全て、いかなるところでも、なんらかの倫理的ないし救済信仰の第一の担い手となったことは無かった。商人層に対して特権が与えられていればいるほど、その者達は一般的にそれだけいっそう来世を扱う宗教への発展傾向を示さなくなる。フェニキアの商業諸都市における貴族による金権政治的層の宗教は、純粋に現世に志向するものであり、知られている限りではまったく預言的ではなかった。その際にしかし、信仰の強さと陰鬱な諸傾向を備えた神々への畏怖は非常に顕著なものがあつた。古代ギリシアの戦士的な、しかしその半ば海賊的で半ば行商人的な航海貴族はそれに対し、お気に入りの宗教的文書をオデュッセイアの中に書き遺したが、そこでは常に神々に対する敬意がほとんど見られなかったのである。

====R4 ここまで====

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

³⁹⁷ いわゆる七福神の福祿寿と寿老人は元々道教の神様。

³⁹⁸ ギリシア神話における富と収穫の神。

³⁹⁹ 訳注 52 参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹¹ 訳注 326 参照。

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

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

⁴¹⁴ 訳注 287 参照。

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

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

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

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

と異端者⁴¹⁹、取り分け合理的な敬虔主義⁴²⁰の教派、その中でも特にシュティンディスト⁴²¹とスコプツィ〔去勢派〕⁴²²、なるほどそれぞれは非常に違ってはいたが、しかしどれも例外なく経済的な合理性と一経済的にそれが可能であった場所ではまた一資本主義的な発展と結び付いていた⁴²³。

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

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

⁴²⁰ プロテスタントの敬虔主義とは別のロシア聖教での敬虔主義。

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

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

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

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

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

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

⁴²⁶ 言うまでもなく、大工であったイエス・キリストのこと。

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

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

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

⁴³⁰ パウロの記述では「悪いオリーブの樹の枝(異邦人)が良い樹(信仰)に接ぎ木される」となっているが、オリーブの接ぎ木は良い実を付けるものの樹勢が衰えたり一部病虫害にやられている樹の枝を、若い生命力の高い野性の樹などに接ぐものであり、パウロの喩えは台木が良いもので、上に接ぐものが悪い枝になっていて逆である。但し、そういうオリーブの接ぎ木についてたとえ田舎に在住していても自分で栽培していない限り詳しく知っている筈はなく、必ずしもパウロが田園から遠ざかっていたという証拠にはならず、むしろヴェーバーが「ローマ土地制度史」の時に得た農業書からの知識をある意味ひけらかしただけのように見える。またパウロが一つの都市に定住していなかったことは「使徒言行録」の記述から

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

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

も明らかだし、また「遍歴」職人であれば同じく旅を続けていた筈で、ヴェーバーのここの記述はこじつけに近い。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ことは次のことに対しては全く十分な条件ではなかった。つまり、ある倫理的な信仰を、そういった類型についてはまだこれから非常に一般論的にでも概説していかなければならないが、自分自身の中から、一般的に産み出すということである。我々は先に逆のケースとして見て来たが、カーストのタブーが輪廻転生を信じることと結び付いて、インドにおける職人の倫理に影響を与えそれをステレオタイプ化していた。ただゲマインデの信仰そのものと、特別に合理的・倫理的なゲマインデ信仰が生じたところにおいてのみ、そういった信仰が明瞭な形でまさしく都市における小市民の集団を非常に容易に信者として獲得することが出来たのであり、そして次にそういった集団の生き方についてそれなりにある状況においては継続的に影響を及ぼし、それが実際に起きたのである。最後に来るのは、経済的にもっともマイナスの意味での特権が与えられた階層である：奴隷と自由民の日雇い労働者は、これまでの歴史において、何らかの特別な信仰の担い手であったことはなかった⁴⁴⁰。古キリスト教の教団においての奴隷は、都市の小市民層の一部を成すものであった。というのは、ヘレニズム地域の奴隷と例えばローマの信徒への手紙 [16.11] の中で言及されているナルキソ家の人々（おそらくは有名な皇帝に仕える解放奴隷⁴⁴¹）が属していたのはある場合は一確からしくは後者の場合—相対的に良い状態で独立の地位を与えられた家僕と、ある非常に富裕な者の従者であり、あるいは、そして多くの場合は、逆に独立の職人であり⁴⁴²、その者達はその主人に [工房などの] 使用料を払い、自身が自由の身となるための資金を働いて得た貯蓄の中から捻出することを望んでいるのであり、このことは古代の全ての地域とそしてロシアで 19 世紀になるまで普通だったのであり、あ

⁴⁴⁰ コリント I 7.20-21 においてパウロは「おのおの召されたときの状態にとどまっていなさい。

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

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

⁴⁴² 奴隷はどんな意味でも「独立」の職人ではない。

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

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

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

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

⁴⁴⁶ ローマの信徒への手紙、6: 15-23 を参照。

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

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

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

の場合はただ徒弟として俸給をもらえなかった時期には独立の小市民層とは別とされるが、こういった特別の小市民的な信仰を多くの場合共有していた。とはいえ特にしばしば、なお一層顕著にこの職人の徒弟達が非公認の教派的信仰へと向かう傾向を持っていることと共に、その信仰の集合態にとっては、日々の困窮と共に、つまりパンの価格の変動と働いてお金を稼ぐ機会の増減と戦いながら、

「兄弟による支援」に頼る都市の下層民が、いずれの場所においても高度に酬いられる領域として見出されたのである。数の多い、秘密のあるいは半分許された「貧しき人々」のゲマインシャフトは、ある時には直ちに革命を志向するような、またある時には平和－共産主義的な、更にある時は倫理的・合理的な⁴⁵⁰ゲマインデ信仰を持つことにより、規則的なこととして直ちにまた小職人層と職人の徒弟集団を包括していた。何よりも技術的な理由から考えて、放浪する職人の徒弟達は、それぞれの大衆によるゲマインデの信仰の所与の伝道者であったからである。キリスト教のオリエントからローマまでの途方もない距離を通じての、わずか数十年での異常なまでに迅速な拡大は、こうした先行条件を十分に説明するものとなる。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ある救済信仰が、プラスの特権を持つ層の内部において最初に発生するということは大いに有り得ることである。預言者のカリスマは特定の身分への所属とは結び付けられてはいないが、とはいえそれはまったく通常のこととして、また何らかの最小限度ではあっても、知的文化と結び付けられている。特別な知的な預言は預言者のカリスマと知的文化の結びつきを十分に証明している。しかし知的文化は次のような場合にはその性格を規則的なこととして変貌させることになる。それは知的文化が特別にかつ職業に適った形で知性主義を培養することのない平信徒のサークルに波及した時であり、さらには、そういった文化がマイナスの特権しか持っていない社会層に及んだ時であり、そういった社会層にとっては知性主義は経済的かつ社会的に縁遠いものである。そしてなるほどこうした知的文化の性格の変遷の通常の特徴は少なくとも、大衆の要求に対しての避けがたい適応の産物であり、一般的に次のように描写出来る：人的でありながら神がかった、言い換えれば人間的一神的な救い主が、その者との結びつきが救済の条件となるということを体現する者として出現するということである。信仰が大衆の要求に合わせて行く一つのやり方としては、我々は既に礼拝の形を取る信仰が純粋な呪術へと変貌することを見てきた⁴⁵⁶。救世主信仰はその第二の典型的な形態であり、もちろんそれは純粋に呪術的なものへの変貌と多種多様な移行形態をもって結び付いている。社会的な階層においてより下層に近づけば近づくほど、救世主への要求は、それが一旦生じて来ると、より過激な形態を取るようになるということが仮定出来る。社会的な階層においてより下層に近づけば近づくほど、救世主への要求は、それが一旦生じて来ると、より過激な形態を取るようになるということが考えられる。インドにおいてのカルターバジャ派⁴⁵⁷、それはヴィシュヌ信仰の教派の一つであるが、それは多くの救済の教えを通じて、理論的には独自の力

⁴⁵⁶ P.36 以下の「神礼拝」と「神強制」の議論を参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

の関数である。その際に、もちろんのこととして、女性の祭司が存在し、女性の占い師または呪術師が崇拝されているということは、手短に言えば個々の女性で、その超自然的な諸力とカリスマが信仰されている者に対しての極端な帰依は、女性が礼拝においてそのような者として同権の者として認められたということを示す意味はない。逆に神的なものへの関係において女性を同権の者と原理的に認めることは、例えばキリスト教とユダヤ教、そして多少程度は落ちるがイスラム教と公認された仏教において成立しているが、専ら特殊な職業教育によって許可されあるいは資格を与えられることにより保持されている男性達による祭司機能とゲマインデでの諸問題に対する積極的な共同決定権への権利の完全な独占をもって共存しているのであり、それは実際にはどのような宗教においても起きていることである。女性の、全ての、ただ軍事的または政治的だけに志向しているのではない、宗教的な預言に対しての強い受容力は、ほとんど全ての、つまり仏教のと同様にキリスト教の、そして例えばピタゴラス教団の預言との、偏見の無い自由な関係という点で突出している。しかし極めてまれであるのは、特殊な宗教的な高まりの目印としての霊的な諸カリスマが評価されるゲマインデの最初の時期を超えて、女性的な受容力がそのまま維持されるということである。次に起きることは、ゲマインデの状況が日常化し規則が作られるようになると、常に、女性においての霊的な諸現象が、秩序を乱しかつ病的なものとして受け取られるようになるという反動である。そういった状況は既にパウロにおいても生じていた。それに加えて全ての政治的・軍事的な預言は—イスラム教のように—ただ男達だけに向けられている。そしてしばしば生じているのは、戦争に関わる霊の崇拝であり（その例としてインド諸島 [正しくはメラネシア、特にパプアニューギニア] のドゥクドゥク⁴⁶⁶があり、それ以外にもしばしば行われる、似たような英雄の霊に対しての定期顕現祭がある）、それはまさしく直接的に、カジノまたはクラブ的にゲゼルシャフト化された戦士宿の住民による、女性による家計保持を管理下に置くこととそれを正規に略奪することに役立たされているのである。英雄の「生まれ変わり」という考え方を伴った禁欲的な戦士育成が支配的な所、あるいは支配的であった所ではどこでも、女性というものはより高貴な英雄の魂に欠けている者と見なされ、そしてそれによって宗教的により下位に置かれ

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

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

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

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

⁴⁶⁹ 訳注 286 参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

再三再四修正を行ったのである。

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

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

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

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

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

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

⁴⁸⁰ P.59.

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

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

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

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

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

484 旧約聖書の以下の箇所（新共同訳）：

申命記 15:6 あなたに告げたとおり、あなたの神、主はあなたを祝福されるから、多くの国民に貸すようになるが、借りることはないであろう。多くの国民を支配するようになるが、支配されることはないであろう。

申命記 28:12 恵みの倉である天を開いて、季節ごとにあなたの土地に雨を降らせ、あなたの手の業すべてを祝福される。あなたはそれゆえ、多くの国民に貸すようになるが、あなたが貸してもらうことはないであろう。

485 ニーチェがキルケゴールが使った言葉を 1887 年の「道徳の系譜」で再定義したもの。元々はフランス語で「繰り返して感じること」であり、ネガティブなものもポジティブなものにも使う表現であったが、次第に不快に感じることに、恨み、憎悪、嫉妬という意味になった。ニーチェの再定義では弱者が強者

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

に対して、自分は「善」で強者は「悪」だという考える「奴隷道徳」だとされた。但しニーチェのこの「奴隷道徳」は本来はキリスト教についての説明であり、ユダヤ教についてのものではないことに注意。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

で、当然のこととして、知識人層の宗教的意識においては、再三再四、純粋な神との一体性それ自体の価値によって、あるいは神の善性それ自体への穏やかで情緒的な信頼によって、さらには全世界との平和を受け入れようとする心構えによって、このような復讐への希望は後退していったのである。このようなことは特に次の場合によく起きていた。つまりしばしば完全に政治的に無力という状態を強いられた[その土地と一緒に住むユダヤ人の]ゲマインデが、何とかまだ耐えられる状況にある場合で、――そのゲマインデが、例えば十字軍が派遣されていた時代などで、あるいは響き渡りながらも同時に成果の見込めない神に対しての復讐要求の叫び声が再度爆発的に起こるか、あるいは自分自身の靈魂はユダヤ人をののしる様々な敵の前で「塵と化す」ことになっても、悪しき言葉や行いから身を慎み、ただ神の命じる所を無言で遂行し、その心を神に対して固く保つことだけを心がけると祈るかのどちらかであった、そういう場合である。次のことはある意味途方もない歪曲であるかもしれない。つまり、ルサンチマンの中に、ユダヤ人の信仰が歴史的に大きく変化して来た中で、その本来的で決定的な要素を見出そうとすることであるが、但しその場合でも、ルサンチマンがユダヤ人の信仰において根底にある独自性に対して影響を与えたことは過小評価されるべきではない。それというのも、ルサンチマンと他の救済諸宗教との共通性を比較した場合、ルサンチマンは実際ある特殊な傾向を示しているのであり、社会的にマイナスの特権を与えられた層の他のどのような信仰においてもそのような目立った役割を演じているものはないのである。もちろん何らかの形で、全ての救済信仰――そうした救済信仰は何よりもまずマイナスの特権を与えられた社会層の人々をその支配的な信者としたのであるが――においてそういった社会層の神義論が構成要素になっていたのであり、そして祭司倫理の発達はそのような神義論について、それが特にそういった社会層の内部で構成員自身になじみの深いゲマインデ信仰の構成要素となっていた所ではどこでも、歓迎する方向に行ったのである。敬虔なヒンドゥー教徒や仏教徒であるアジア人において、そうした神義論がほぼ完全に欠如していたこと、そして社会革命的な宗教倫理も同じく完全に欠如していたということは、輪廻転生の神義論のあり方から説明することが出来る：つまりはカーストの秩序はそのまま永遠に続くのであり、かつ絶対的に正当である、ということである。というのは前世においての徳行または罪業の結果によってカーストの中での新しい誕生が決まり、更には現在の生における振る舞いが次の生でのカースト内地位の改善の可能性を決めるからである。そこでは、神の約束によっ

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

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

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

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

ない。というのは、ユダヤ人にとっての神の祝福は、ピューリタンの場合に体系的で禁欲的、合理的な生活の方法論が、その人生における唯一可能な救いの確証 [certitudo salutis⁵⁰⁰] の源泉として固く結び付けられていたのに比べれば、その程度ははるかに弱かったからである。例えば、性倫理が直接的に反禁欲的で自然主義的なものに留まっており、さらに古ユダヤの経済倫理も、そこで要請される諸関係においては非常に強く伝統主義的であったし、どのような禁欲とも無関係な、無遠慮な富の尊重によって満たされるものであっただけではなく、しかしまたユダヤ人の業誇り⁵⁰¹ の全体が儀礼を通じて築かれており、ヤハウエへの信仰を基礎とする宗教性の特別な色合いとどこにおいてもしばしば結び付いていた。ただユダヤ人同士の間での経済倫理についての伝統主義者の諸規定は自明のこととして、他の全ての古くからの倫理と同様に、ただ信仰上の兄弟に対してのみ全面的に適用され、外部に対してはそうではなかった。全体ではしかし、ヤハウエの諸約束はユダヤ教自体の内部においても、実際の所その中に強く混入されたルサンチマン的な道德主義を熟成させたのである。

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

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

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

⁵⁰² ニーチェの「道德の系譜」でのルサンチマンに関連した表現。

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

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

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

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

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

る仏教に適用したという誤りにおいてどこよりも明確に現れている。この仏教は、どのようなルサンチマン的道德主義とも根本的な対極にあるもので、それはよりむしろ誇り高き高貴な身分の者の救済教説であり、彼岸における生と同様に此岸におけるそれも等しく重視しないのであり、まずは何よりもほとんどどこにおいてもプラスの特権を持ったカースト、特に戦士のカーストから信者が集められた知識人層の教えであり、せいぜいヘレニズム的な、取り分け新プラトーン主義の、またはマニ教あるいはグノーシス主義の救済教説と、それらは根本的には仏教の教えとは異なってはいるが、信者の社会的な出自という点で比較され得るものである。涅槃への救済を欲しない者に対して、比丘〔男性の出家修行者〕は極楽への生まれ変わりを含めたこの世の全てを惜しまず与える。まさにこの例が示していることは、救済の要求と倫理的な信仰はまたさらに別の源泉を持っているということで、それはマイナスの特権を与えられた者の社会的地位とも、実際の生の状態によって制約される市民層の合理主義とも別で：つまり精神が特別に形而上学的な要求をするという純粋な意味での知性主義であり、その精神が倫理的・宗教的な諸問題を考え抜く欲求は、物質的な困窮によって駆り立てられたのではなく、自分自身の内部の、世界をある意味のある宇宙として把握しかつその世界に対して態度決定を行うことが出来るようにするためである。諸宗教の運命は非常に大きな程度にまで様々に異なった道を辿ることになったのであるが、その際には知性主義がその方向を導いたのであり、そしてその祭司層と政治権力への様々に異なった関係によって、そういった状況は、特殊な程度にまで知性主義の担い手であった社会層が、元々そこから発生して来た出自かによって翻って制約されていた。そうした知性主義の出自としては、まずは祭司層自体がそうであったし、取り分けその者達が聖典の性格と、そしてそれらを解釈し、その解釈と正しい使い方を教える必要性によって、ある種の文献学者ツンフトとなっていた場合は特にそうであった。しかしこのことは、古代の都市国家の民族、特にフェニキア人、ギリシア人、ローマ人の宗教を一方として、また中国の倫理を他方として、全く起きなかったのである。それらの地域では、そうした出自による制約の結果、本来の神学的（ヘーシオドス）、全ての形而上的、そして倫理的な思考が祭司以外の層に担われて発達したのはごくわずかであった。それとはほぼ完全に逆の状況であったのが、インド、エジプトとバビロニア、そしてゾロアスター教の信者において、イスラム教と古代と中世のキリスト教、更には神学という意味での中世のキリスト教もであった。エジプトの、ゾロアスター教の、そして一時期の古

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

プラスの特権を与えられた階級の出自である貴族の救済に対する憧れは一般に、特殊な形での主知主義的な救済への資格という考え方と結び付いた、後で分析することになる⁵¹⁶ 特有の「啓示」的神秘主義に向かう傾向を持っている。そこから生じるのは、本能的なこと、身体的なこと、肉欲的なものを、一心的な経験として一この特殊な意味での救済に至る道から逸脱させる誘惑として非常に低く評価することである。通常性欲を、昂進させたり、様々な形での洗練を図ったり、同時に代償・解除反応⁵¹⁷ のために抑え付けるといったことが、その際に同じく知識人以外の何物でもない生き方によって制限され、時折はおそらくは今日の精神病理学によってもまだ一義的な法則として解明出来ていない役割を演じているのであるが、ある特定の諸現象、つまりはグノーシス主義の密儀の現象のようなものが一農民の乱交騒ぎの代わりに洗練された [生殖につながらない] マス

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

⁵¹⁶ 第10章の「救済の方法とその生活実践への影響」。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵²⁸ おそらくナロードニキのこと。

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

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

⁵³¹ 18世紀に起こったユダヤ教の中での敬虔主義運動。

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

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

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

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

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

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

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

⁵³⁷ 全集版で *ebenso*、元原稿は *anders*。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴⁸ 芸術のこと。

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

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

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

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

⁵⁵³ ヘブライ語で「仲間」「友達」の複数形。

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

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

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

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

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

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

⁵⁵⁸ 現在のトルコ南部で地中海に面した地域。

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

広まり、それがまた特にタルソス⁵⁶⁰ ではようやく紀元後になってはっきりと碑文により証明されるのであるが一を間違いなく良く知っていてかつそれらを憎んでいた。確からしいこととしてはしかし、様々に形作られかつ起源も色々な救済論の希望は、またユダヤの人々、特に地方のユダヤの人々の間において、古くからそういった主知主義と並行して存在していた；そうでなければ支配層となるユダヤ人の未来における君主という考えに並んで、既に預言者の時代において、荷運び用のロバに乗ってやって来る貧しい人々の王⁵⁶¹ という考えが成立することはなかったであろうし、そして「人の子」という概念⁵⁶²（文法的には明らかにセム語系の語構成である）が考え出されることは無かったであろう。全ての複雑な、純粹に自然における経過に基づく神話や、ある良き未来の王がどこかで既に隠れて生きているという素朴な予言を超えるような、抽象的な概念を解きほぐし、そして宇宙的な展望を広げるような救済論についてはしかしながら、常に平信徒による主知主義が、場合によっては貴族のまたはパーリア的知性主義が、何らかの形で関わっている。先に挙げた律法学者達とその者達によって育てられた小市民的な主知主義はいまや、ユダヤ人集団から発してまた初期キリスト教の中にも入り込んでいった。一人の職人であったパウロは、この職人であったということは明らかに後期ユダヤ教の律法学者の多くがそうであったのでだが、シラ書の時代の反俗主義的な知恵の教えに対してはまったく対照的な立場にあったが、次のような類型の典型的な代表者の一人であった（ただもちろん彼においては、より強くそしてより特別なものがただこの要素以外にも見られるが）；パウロの「叡智 [グノーシス]」は、それがその語によって理解されるような思弁的・ヘレニズム-オリエント的な知識人層からまったく遠く離れたものだったが、後の時代になっても引き続きマルキオン主義⁵⁶³ における中心的な内容を与えることが出来ていた。主知主義の要素、それはただ神によって召された者だけが主の譬

⁵⁶⁰ ローマの属州キリキアの首都であり、またパウロの出身地でもある。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷⁵ およそ学術論文とは縁遠いことをしようとしていることに注意。

⁵⁷⁶ 中国で官吏が儒教を布教したなどという歴史的事実はない。

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸³ スーフイズムにおける修道士一般のこと。

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹⁰ ここでは聖職者の職務とセットになって与えられる聖職禄のこと。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

最後の大規模な事例としては、統一的なものではないが、しかしそれでも重要な点において共通の信仰に支えられ、その限りにおいてそれ故宗教に近い知識人の運動であったのは、ロシアの革命的な知識人階級であった。上流階級に属し、大学教育を受けた貴族である知識人階級は、ここでは平民による主知主義と併存しており、その平民の主知主義はその社会学的な思考と普遍的な文化関心において、官吏層の中での高等教育を受けた疑似プロレタリアによって担われており、特に自治団体（いわゆる「第三勢力⁶⁰³」）、またジャーナリスト、学生、革命において使徒的な働きをした者達とロシアの社会条件から発生した農民知識人層によって担われていた。これらの知識人層の動向の結果として、1870年代において、いわゆるナロードニチェストヴォ⁶⁰⁴（人民主義）の成立と共に始まる、自然法的で、土地共有の共産主義の実現を目差す運動が発生し、それは1890年代にはある部分ではマルクス主義のドグマとの激しい戦いに陥り、別の部分では逆に様々な形でそれと融合し、更にそれよりもはるかに強く、最初はスラブ派⁶⁰⁵の一ロマン主義的信仰と、次には神秘主義的信仰またはそれどころか宗教的狂躁との、大部分はほとんどはっきりしない一体化が模索されたが、多くの、しかも相対的に広範囲の知識人階層においてはしかし、ドストエフスキー⁶⁰⁶ とトルストイ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

におけるヒンドゥー教の（ブラフモ・サマージ⁶¹⁵）とペルシア的な啓蒙主義⁶¹⁶である。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶²¹ 玉清・元始天尊、上清・靈宝天尊、太清・道德天尊（老子）の三清のこと。

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

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

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

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

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

る。

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

終末論に基づく成り行きとは、その場合はこの世の政治的・社会的な改革である。強い力を持った英雄、あるいは神が、一もなく、後になって、いつの日にか一も現れてその信奉者をこの世においてしかるべき地位に就けてくれるだろう、ということである。現世代の苦しみは先祖の犯した罪の結果であり⁶²⁵、その罪について神がその責任を子孫に負わせたのであり、それはまさしく血讐⁶²⁶の実行者が相手の部族全員に責任があるかのように振る舞うのと同じであり、更にはローマ教皇グレゴリウス7世が〔ハインリヒ4世を〕破門する⁶²⁷にあたって、その7代先までも破門の対象にした⁶²⁸のとも同じである。同様にもしかすると、ただ敬虔な者の子孫のみがその先祖の敬虔さの結果として、メシアの領国を見ることになる。もしかすると自分自身の救済経験を断念する必要があるとうことも、何ら不可思議なことには見えないのである。子供を世話することは、どこにおいても生物としての本能的な志向であり、それは自分自身の個人的な関心を超えて、少なくとも自分自身の死の向こう側のものを指し示すのである。その時々には生きている者にとっては、決定的な神の命令を他人の模範となるよう厳しく遵守することは、一方では自らの手により少なくとも生におけるチャンスの内の最善のものを神のご加護によって手に入れるためであり、他方では自身の子孫達が救済の御国の一員となることを勝ち取るためである。「罪」とは神に対する忠誠を破ることであり、神との契約を不実にも放棄することである。自分がメシアの御国の一員になることが出来るという希望は、更にその先へと進んで行く。この世における神の御国の到来がすぐにも実現するように思われる場合に

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

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

⁶²⁷ いわゆる「カノッサの屈辱」を引き起こした破門のこと。

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

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

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

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

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

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

⁶³¹ これもインドの宗教には当てはまらない。

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

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

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

るとことは不可能であると見なされ、その結果神義論の問題はそのような形で一般的に解消されるのである⁶³⁴。イスラム教のアッラーはその熱烈な信者によってそのような神と考えられていたし、キリスト教においての“Deus absconditus”⁶³⁵もまさにキリスト教においての高度に修練を積んだ敬虔深い者によって同様に見なされていたということである。神の至上の、全く人知を超えた、そして――その全知の一つの結果として――太古の昔から決まっていた、自由な御心は、地上での運命がどのようなことになるかと同じくまた死後の運命についても決定していたのである。来世での運命とまったく同様に地上でのそれも決定されているということは、永遠の昔から確定していたことである。罰を受けるように呪われた者が

[神による] 予定によって確定している自分の罪深さを嘆くことは、動物が人間として生まれなかったことを嘆くのと同じことである（とカルヴァン派では明確に説いている）。倫理的な振る舞いはここでは、自分自身の来世または現世でのチャンスを改善するという意味を持つことは決してあり得ず、それが持つことが可能であるまさに別の意味は、実践的・心理的に、事情によっては更に強い力を持つ意味であり：つまり神の御心により決まっている恩寵に与っていることを指し示す、自分へと現れた徴候、という意味である。というのもまさに神の絶対的な超越性が、実践的な宗教上の関心を強制するのであり、少なくとも個々のケースで、それでもなお神が作った計画書を見てみたいと、更に特に来世での自身の運命を知りたいということが、個々の者にとっての基本的な欲求だからである。神を、その被造物に対する無制限の主であると把握する傾向と、至る所で神の「摂理」を、つまり神の世界の成り行きに対しての全くの神自身の判断による干渉を見て取り、それを解釈するという傾向が平行して発生することになる。「摂理信仰」というものは、魔術的な占いの必然的な合理化であってそれに結び付いたものであるが、そういった魔術的な占いを、まさにその摂理信仰そのものが原則的に、相対的にはまったく完全に無価値なものとして貶めている。宗教上の神

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

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

と人の関係の把握において、近東及び西洋での規模の大きな人格神的諸宗教を支配したこの摂理信仰ほど、以下の点にまで達したものは存在していない：

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

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

⁶³⁶ 神による被造物である人間を偶像化・神格化すること。

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

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

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

いても世界での支配的な宗教の地位に就く寸前の状態にあったように見える⁶⁴⁰。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔救済と転生〕

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ある宗教の生活実践への影響と、取り分け再生の諸前提は、いまやそれぞれの救済への方法によって――そしてそれと最も緊密に関係しているものとして――得ようとしている救済の保持に関しての霊的な資質によって様々に異なっている。

I. 救済は最も個人的な、全ての天上の諸力の手助け無しに創り出すべき被救済者の行為であり、それは例えば古仏教においてのようなものである。次にそれはそれによって救済の状態に達する様々な行為そのものでも有り得、

1. 純粋に儀礼的な礼拝行為と様々な儀式であり、日常的なことであるのと同時に神への礼拝の中で行われる。純粋な儀式主義は、それ自体が生活実践に対しての作用を持つという意味で呪術と何ら異なっておらず、この観点では時には、むしろ魔術的な信仰に劣っている場合すらあるが、魔術的な信仰は状況によっては、ある一定の、かなり影響力の大きい再生への方法体系を発展させているのに対し、儀式主義もしばしばそうしているのだが、しかし常にではない。ある救済宗教が、純粋に形式的な個々の行為を体系化し、特別な志向をもったもの、つまり「敬虔な祈り」にまですることが有り得るが、そこでは儀式が神的なものシン

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

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

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

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

しかし今のべたようなともかくも避けることの出来る結果のものより更に一步進んだ儀礼主義とは次のような場合である：儀式による救済で、特別に平信徒を見物人の役に限定するか、あるいは平信徒の儀式への参加をただ簡単なあるいは本質的に受動的な所作だけに限定し、それもまさに、儀式の志向を可能な限り情緒に溢れた敬虔な信仰へと純化する場合に、まさに救済を保証するかのように見える敬虔さに満ちた瞬間へ、の「情緒的没入感 ”Stimmungsgehalt”」を強調する場合である。次にはそういう内面的な状態を持続的に保持し続けることが渴望され、しかしそういった状態はその性質上一時的なものであり、それはあの特有の「無責任さ」によって、つまり例えばミサや神秘劇の傍聴の際に良くあることだが、そのセレモニーの終了後、その参加者の行為の性質に対してしばしばほとんど何の影響も及ぼさないものであり、それは更に例えれば、ある劇場の観客が、良く出来た教訓に富んだ演劇を観た際に、非常に感動しても、それがその観客の日常の倫理に影響を及ぼさないことがしばしばなのと同じである。全ての密儀によつての救済は、今述べたような長続きしない性格を持っている。その種の救済が予期するのは、その密儀が行われること自体による [ex opere operato]、その時々々の敬虔な祈念である。そこにおいては「再生」への保証を可能にするような、確証への [日常生活での持続的な証明] 要求という内部目的が存在していない。それに対して儀式により産み出された一時的な敬虔な信仰が、何年にもわた

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

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

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

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

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

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

⁶⁵⁴ 訳注 555 参照。

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

救済のためにする諸行為が、次には既にもう著しく礼拝上の様々な所作とは異なるものとなり、特に

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

⁶⁵⁵ 北欧神話のヴァルハラなど。

⁶⁵⁶ 「預言者の啓示の性格」の箇所。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁶² 参考：基督教研究 第28巻、第3、4号

「倫理性に於けるルッターと中世 — 基督教倫理思想史の一齣 —」今井晋
スコラ神学は、アウグスティヌスの見解を発展させて、 sacrament の儀式によって、奇蹟的に、人間に「注がれる」（ロマ書 5. 8）神の超自然的な恩寵の状態を habitus (habitus) と名付け、 sacrament に依存するかかる超自然的な神の愛の協力が、始めて善き行為を真に功績ある行為、即ち永生に値する行為として価値づけるとしたのである。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁸⁷ 在位 249～251年。

⁶⁸⁸ 在位 284～305年。

⁶⁸⁹ この Entweder に対応する別の場合は、ずっと先に出て来る。

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