

宗教的行為と宗教的ゲマインシャフト形成にかんする 理解社会学的概念構成(1)

— ヴェーバー『経済と社会』の全体像構築に向けて(3)

折 原 浩

本稿は、マックス・ヴェーバー『経済と社会』(旧稿)を、初版以来の誤編纂から解放し、原著者自身の構想に即して「1911~13年草稿」に再構成しようとする試みの一環である。今回は「5章・宗教社会学——宗教的ゲマインシャフト形成の諸類型」を取り上げ、原著者に特有の論理構成や前後参照指示に準拠して、テキスト・クリティークを施し、「1911~13年草稿」の全体像に向けて再配列されるべき一単位に再構成したい¹。ただし、この「5章」は、全177段、原書で137ページ分の長大なテキストからなるので、本稿では、紙幅の制限内で、従来版の編纂では「1節・諸宗教の成立」と題されている22段群のみを取り上げ、残りは順次、続稿として発表していきたい。形式としては、当該テキストを、初版の段別に分解し、通し番号を打ち、それぞれの所在を、(現行5版²のページと行; 初~3版³のページと行; 英訳⁴のページ; 仏訳⁵のページ、邦訳⁶のページ)で記したあと、各段の内容を要約しながら、著者の論理展開を追跡していく。以下、〈 〉内は、原文の術語や参照指示にかかわる引用、()内は、筆者の補足ないしコメントである。

*

1段(5版, S. 245, Z. 1-S. 246, Z. 15; 3版, S. 227, Z. 1-S. 228, Z. 15; 英訳, pp. 399-401; 仏訳, pp. 145-147; 邦訳, pp. 3-5)

- (1) ここで問題とするのは、宗教の「本質」ではなく、〈特定種類のゲマインシャフト行為〉の条件と結果である。当該行為の外面的経過は、きわめて多様なので、その理解は、ここでも、個々人の主観的な〈意味 Sinn〉からえられる。
- (2) 宗教的ないし呪術的な動機による行為は、〈原生的 urwüchsig〉には、此岸的な(もっぱら「現世利益」を求める)方向性をそなえている。それはまた、
- (3) まさに原生的な形態においてこそ、相対的には合理的な行為である。必ずしも手段と目的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。呪術的な仕種は、木棒を擦って火花を起こすのと同様、天から雨を誘い出す、と考えられている。したがって、
- (4) 〈呪術的〉行為を、日常的[とくに経済的]目的行為の圏域から切り離して扱ってはならない。ただわれわれ(観察者)だけが、今日の自然観から、客観的に〈正しい richtig〉因果帰属と〈正しくない〉それとを区別し、後者を〈非合理的〉〈呪術〉と見なすのである。

- (5) (われわれではなくて) 呪術的に行為する者自身は、もろもろの現象につき、当初、非日常性の度合いだけを区別する。どんな石でも呪物として使えるわけではないし、誰もが〈法悦 Ekstase〉状態に入り、占い・病癒し・神意判告などの能力を発揮できるわけではない。そうした非日常的な〈力 Kräfte〉には、「マナ」「オレンダ」「マガ」など、さまざまな名称が与えられているが、ここでは〈カリスマ Charisma〉という術語で通すことにする。
- (6) 特定の物や人に宿るカリスマから此岸の利益を期待する、こうした自然主義的〔プレ・アニミズム的〕観念は、いまなお、民間信仰のなかに存続している。宗教会議が、神への〈崇敬〉を、聖者像の〈礼拝〉から区別すべし、と決議しても、南欧人は、今日なお、聖者像を仕来たりどおりに扱っても予期した結果がえられないばあい、聖者像自体に責任を負わせ、唾を吐きかけることを止めない。

(冒頭、この「章」の課題内容が、〈特定種類のゲマインシャフト行為〉の条件と結果、に限定され、その方法は、当該行為者の主観的な〈意味〉に準拠する理解社会学的解明に求められる。当の〈行為〉とは、行論が進むにつれて次第に明らかにされていくが、4段(1)で〈宗教的行為〉と規定される。したがって、「1911~13年草稿」全体からこの一「章」のみを抜き出して、「ウェーバーの宗教理論」を抽出しようとするのは、原著者の意図と構想とは無縁で、少なくとも内面的に批判的な研究とはいえない。問題は、批判の質にある。さて、

原著者は、ここでも⁷、概念構成の起点を、広義の宗教的行為の〈原生的〉形態に置く。邦訳は、urwüchsigを「原初的に素朴な」と訳出しているが、これは適切ではない⁸。呪術的行為の原生的形態は、日常的な行為の圏域内にあり、非日常的・〈カリスマ〉的な物や人の効能を、現世利益を目的とする手段として利用しようとするところにある。

ここでは、原生的な呪術的行為のそうした〈相対的合理性〉が、上記のとおり、〈必ずしも手段と目的と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〉というふうに、誤って定式化され、〈主観的目的合理性〉と〈客観的整合合理性〉の概念も適用されていない。それが、1913年のカテゴリー論文では、両合理性概念が導入されて、「呪術的行為は、主観的には(相対的に)〈目的合理的〉であるが、雨乞のように、必ずしも〈客観的に整合合理的〉ではない」というふうに、正確に定式化される⁹。これは、カテゴリー論文の“1部”が、この段より後に執筆された、ひとつの証左といえよう。

なお、邦訳は、(5)冒頭の一文“Der magisch Handelnde selbst unterscheidet zunächst nur nach der größeren oder geringeren Alltäglichkeit der Erscheinungen”を、「呪術的な行為者自身は、さしあたり、彼が惹き起こす諸現象の日常性が、相対的に多いか少ないかという点によってのみ、他の人たちから区別される」(傍点—引用者)と訳出し、呪術師と「他の人たち(俗人)」との区別と解しているようである。しかしここは、上記要約のとおり、〈われわれ〉観察者は、今日の自然観(〈整合合理性〉の一基準)を持ち込み、木を擦って火を起さずばあいのように、〈正しい〉因果関係を利用する〈客観的にも整合合理的〉な呪術的行為と、雨乞のように、〈正しく

ない) それとを区別するが、〈呪術的に行為する者自身〉すなわち当事者は、周囲の諸現象につき、そうした区別でなく、日常性の大小だけを区別している、という意味に解されよう。そう改訂して初めて、前文にも、〈どんな石でも呪物として使われるわけではない〉というつぎの文章にも、論理整合的につながる。

他ならぬこの区別を出発点として、カリスマ的な物や人の背後に、それらをまさにカリスマ的たらしめるような、なんらかの〈実体〉を想定する、〈抽象的観念形成〉が進む。そして、この〈実体〉が、〈精霊〉・〈靈魂〉・〈神々〉・〈デーモン〉といった〈超感性的諸勢力〉として捉えられ、これらと人間との関係の秩序づけに準拠する行為が、〈宗教的行為〉と定義されて、宗教社会学の研究領域が画定される。以下、この方向で、叙述が進められる。)

2段 (246, 16-247, 13 ; 228, 16-229, 13 ; 401-403 ; 147-149 ; 5-8)

- (1) 上記の区別にも、一見単純な〈抽象的観念形成 Abstraktion〉が、すでに孕まれている。すなわち、カリスマ的な物や人の背後に、なんらかの〈実体 Wesenheiten〉が隠れていて、それらの動きや所作を規定している、という観念、つまり〈精霊信仰〉である。ここで、
- (2) 〈精霊 Geist〉とは、〈靈魂〉でも、〈デーモン〉でも、〈神々〉でもなく、〈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が、一種の意思はもっている、と漠然と考えられた、あるもの〉である。精霊は、具体的な物や人のなかに入り込み、それぞれに特有の作用力を付与し、やがて抜け出て、無に帰したり、別の物や人に乗り移ったりする、と考えられている。こうした
- (3) 精霊信仰が発展する社会経済的条件を、一般的に示すことはできない。それはむしろ、最古の〈職業 Beruf〉として呪術師が出現する、という事情によって、著しく促進される。
- (4) 〈呪術師 Zauberer〉とは、持続的にカリスマ的資質をそなえた人間であり、この点で、〈日常人〉[呪術上の語義における〈俗人 Laien〉]から区別される。殊に、呪術師は、特別にカリスマを表現ないし媒介する状態性、すなわち〈法悦 Ekstase〉を、自分の〈経営 Betrieb〉(継続的な目的行為)の対象として独占している。
- (5) 法悦の社会的形態が、〈狂騒道 Orgie〉である。これは、宗教的ゲマインシャフト形成の原生的形態であるが、呪術師自身の持続的経営とは異なり、〈臨機的な行為 Gelegenheitshandeln〉にすぎない。俗人が法悦を体験できるのは、日常生活のもろもろの欲求(充足)に比して臨機的な、この〈狂騒道〉における〈陶醉 Rausch〉としてのみである。そのために、アルコール・煙草・その他の麻薬や音楽が用いられるが、これらの用い方が、経済のために精霊を合理的に制御する術とならび、呪術師にとって第二に重要な技法となり、当然、どこでも秘伝とされた。さて、つぎには、
- (6) 〈靈魂 Seele〉の観念に、思考が発展を遂げる。この発展は、狂騒道の体験を基礎とし、呪術師の職業的実践の影響も強く受ける。そのさい、〈靈魂〉とは、〈肉体とは区別される実体で、夢や失神状態や法悦や死のさい、人間の肉体から抜け出ていくなにかが、肉体のなかにひそん

でいるように、自然物の背後や傍らや内部にひそんでいる、あるもの〉として、捉えられる。

(7) 霊魂と物ないし人との関係については、〈ここで詳述はできない〉(Nr. 66)が、①霊魂が、ある具体的な事物のもと、あるいは内部に、多少とも持続的かつ排他的に〈宿る hausen〉、逆に、②霊魂が、特定の事物ないしその範疇を〈所持し haben〉、それらの動きや所作を左右する〔〈アニミズム的 animistisch〉な観念〕、③霊魂が、もろもろの事物・植物・動物・人間の姿に、ときとして〈化身する sich verkörpern〉、最後に、④霊魂は、それらの事物によって〈象徴される symbolisiert〉にすぎず、それ自体は通例、目には見えないが、みずからの法則にしたがって生きている、というふうな、さまざまに考えられる。これら①～④の間には、多様な流動的移行と複合の関係がある。しかし、

(8) 最初に挙げた、比較的単純な抽象形式①においても、人間の運命に干渉できる〈超感性的諸勢力〉という観念が、原理上、すでに孕まれている。

(ここでは、まず、前段の区別から精霊信仰の成立が導かれ、その条件が呪術師の出現に求められる。呪術師とは、ここではさしあたり、俗人と区別して、持続的なカリスマの担い手で、法悦を経営対象として独占する最古の職業人、と定義されるが、行論が進むにつれ、〈祭司〉〈預言者〉などとの対比をとおして、さらに規定が加えられる。俗人が臨機的にのみ参加できる狂騒道が、宗教的ゲマインシャフト形成の原生的形態である。

つぎには、狂騒状態においてなにかが肉体から抜け出ていくという体験を基礎に、霊魂信仰が成立する。そこで、霊魂の概念が規定され、霊魂と物や人との関係につき、①から④へと〈抽象的観念形成〉が進み、〈背後世界〉の〈超感性的諸勢力〉が重みを増し、固有法則性を取得してくる過程が、〈決疑論〉的に概念構成されている。)

3段 (247, 14-21 v.u. ; 229, 14-21 v.u. ; 402-403 ; 149 ; 8-9)

(1) この階梯では、超感性的諸勢力として〈神々 Götter〉や〈デーモン Dämonen〉が登場するとしても、それらはまだ人格をそなえず、永続もせず、特別な名称ももっていない。

(2) 神は、当初、個々の具体的事象の経過を、そのかぎりで支配する〈瞬間神 Augenblicksgötter〉として捉えられる。こうした神は、当の事象が経過し終わると、もう誰も顧慮しないか、あるいは、当の事象が繰り返されて初めて、改めて考慮されるにすぎない。他方、

(3) 神は、偉大な英雄の死後、なんらかの仕方でお当の英雄から発している勢力、と考えられることもある。

(4) 神は、後になってから、人格化されたり、非人格化されたりする。また、

(5) 神々が、①当初、固有名をもたず、ただそれぞれが支配する事象にちなんで呼ばれ、やがてその呼称が神々の固有名となることもあれば、逆に、②有力な長や預言者の固有名が、そのまま、神々の呼称とされるばあいもある。

(6) ある特定の〈神性 Gottheit〉観念が永続して、類似の機会に、呪術的ないし象徴的な手段で、そのつど呼び出されるかどうかは、多種多様な事情によって決まる。しかし、まず、呪術

師か、世俗的な有力者かの、どちらかが、個人的経験にもとづいて、当の神を受容するかどうか、また、受容するとすればどんな形式によってか、といった事情が重要である。

(ここでは、〈瞬間神〉に発し、徐々に持続性と固有名、ときに擬人性を取得していく神観の経験的發展過程が点描され、その条件が人間の側に帰せられる。超感性的勢力として、自分の信ずる特定の「神」を所与の前提として出発する宗派的見地を、経験科学としての宗教社会学の観点から戒めたものであろう。以下、この観点と態度が、一貫して堅持される。)

4段 (247, 21 v.u. -1 v.u. ; 229, 21 v.u. -1 v.u. ; 403 ; 149-150 ; 9-10)

- (1) 上記発展の結果、一方では〈靈魂〉、他方では〈神々〉と〈デーモン〉、すなわち〈超自然的〉な諸勢力が成立する。こうした諸勢力と人間との関係の秩序づけに準拠した行為が、〈宗教的行為 religiöses Handeln〉である。そのさい、
- (2) 靈魂は、さしあたり、人格的でも非人格的でもない。というのも、靈魂が、氣息・心臓の鼓動などと〈自然主義的 naturalistisch〉に同一視されるばかりか、夢や法悦のさいに肉体から抜け出る靈魂、死後遺体のなかや近辺に住む靈魂、等々と、別々に捉えられて、統一性をもたないからである。
- (3) 〈救済宗教 Erlösungsreligion〉においても、〈靈魂〉を〈肉体〉にたいして独立した単一体として捉える帰結は、稀にしか達成されない。救済宗教のうち、あるもの〔仏教〕は、まさにこうした靈魂観念をふたたび否認するが、その点には、ここでは触れない。

(この段では、超感性的諸勢力の成立が確認され、〈宗教的行為〉の領域が画定される。ついで、叙述をいったん靈魂系列に戻し、この階梯では、靈魂が、肉体から独立した単一体としては把握されない、との補足がなされる。しかし、たとえそうでも、靈魂など、超感性的諸勢力の成立は、宗教社会学的には、以下のように圧倒的な意義をそなえている。)

5段 (248, 1-19 v.u. ; 230, 1-19 v.u. ; 403-404 ; 150-151 ; 10-12)

- (1) 以上の発展全体に固有のことは、いまや、現に存在し、生起する事象だけでなく、それ以外に、なにかを〈意味する bedeuten〉事象が、まさにその〈意味する〉ことのゆえに、人間生活のなかである役割を演じ始める、という事実である。これによって、呪術は、〈直接的な力の行使 direkte Kraftwirkung〉から、〈象徴操作の術 Symbolik〉に移行する。
- (2) 死骸そのものに人間が直接感じる怯えは、埋葬の形式〔屈葬、火葬〕を規定した。ところが、この怯えとならんで、死者の靈魂をまえに平穩を保つには、それを遠方か墓に追いやって我慢できる過ごし方をさせ、生者への妬みを取り除き、むしろ好意を確保するようにしなければならない、という観念が現れてくる。ここから、
- (3) 発展してくる死者呪術のなかで、経済的にもっとも重要な結果をもたらしたのは、故人の生前の持ち物は、遺体とともに墓に埋めなければならない、という観念である。しかし、この観念は、徐々に、死者の妬みを買いたくなければ、死後少なくとも一定期間、生前の持ち物に触れてはならない、さらに、生者の持ち物もなるべく享受しないほうがよい、という要求にまで

緩和された。中国の服喪規定は、この意味を、経済的また政治的に非合理的な帰結とともに、いまなお保存している。政治的に非合理というのは、官職も一種の持ち物〔俸祿〕と見られ、服喪期間中は襲うべきでないと言われ、空白が生ずるからである。こうして、

- (4) ひとたび、霊魂、デーモン、および神々の領域が成立すると、それらは翻って、呪術の意味と技法に反作用する。現実の事物の背後に、精霊や霊魂といった別の実体が存在して、前者は後者の〈徴候 Symptom〉ないし〈象徴 Symbol〉にすぎない、となると、当の徴候や象徴でなく、背後の勢力そのものに影響をおよぼすには、背後の存在に語りかけられる、つまりなにごとかを〈意味する〉手段、すなわち〈象徴〉を用いなければならない。とすると、
- (5) 問題はもっぱら、この象徴操作術の職業的精通者が、こうした精霊ないし霊魂への信仰とその思想上の彫琢に、どれほどの重みを与えることができるか、にかかってくる。つまり、かれらが、どれほど〈勢力ある地位 Machtstellung〉を占められるか、が問題であり、この地位はまた、かれらの呪術そのものが、経済の特性にたいしてどれだけの意義をもつか、また、かれらがどの程度強固な組織にみずから結集するか、に応じてきまる。こうして、
- (6) 象徴的な行為が、津波のように膨れ上がって、原生的な自然主義を呑み込んでいく。

(こうして、いったん超感性的諸勢力が成立すると、現世の事物が、現実の経験的属性と作用の上に、象徴的〈意味性〉を帯び、翻って、呪術の〈象徴操作術〉への転化をもたらす。そうになると、現実にカリスマ的な物や人は、ごくかぎられているが、象徴的〈意味〉は、どんなものにも、いかにようにも付与されるから、現世のあらゆる事物が、この象徴呪術の圏域に引き込まれ、現世は〈呪術の園 Zaubergarten〉と化す。この〈象徴操作術の職業的精通者〉(呪術師以外に後述の祭司などを含む)の組織と勢力が強固になればなるほど、そうである。)

6段 (248, 18 v.u. -249, 23 v.u. ; 230, 18 v.u. -231, 23 v.u. ; 404-406 ; 151-153 ; 12-14)

- (1) 死者が象徴を介してのみ接近でき、神が象徴のなかにのみ現れるとなると、死者や神に満足を与えるには、現実ではなく、象徴をもってしなければならない。(そこで) 現実の供犠に代わって、お供えのパン、女性や従僕などの人形(埴輪)が登場する。こうして事物が、それらにじっさい内在している属性や作用以外に、ますます〈有意味性 Bedeutsamkeit〉を帯び、有意味な所作によってのみ、現実の効果が目指される。ところで、
- (2) すでに自然主義的な呪術においても、ある仕種は、ひとたび効験ありとされた形式を厳格に守って繰り返される。ところが、いまや、これと同じことが、象徴的意味性の全領域にわたって繰り返される。効験を証明された形式からごくわずかでも逸脱すれば、その効果を無にしかねない。合理化された諸宗教においても、象徴操作の改変は、純然たる教説上の革新以上に困難である。前者は、儀式の呪術的効果を危うくするのみか、象徴主義のもとで新たに付加される見解では、神または祖霊の怒りを呼び起こすかもしれないからである。
- (3) 造形美術における作品の〈ステロ化 Stereotypierung〉は、様式形成の最古の形式であるが、これも、直接には呪術的観念により、間接には、作品に呪術的意味性を与えようとする職業的

制作活動の習癖によって、規定されている。というのも、この制作は、(象徴的意味をもつ) 既成の範例に倣う造型をもって、自然の対象に即した創作を駆逐してしまうからである。その他、文字・舞踏・音階・治療法などへの象徴呪術のステロ化作用も、文化発展に深刻な影響を与えたが、〈ここでは、詳論しない〉(Nr. 67)。そういうわけで、

- (4) 〈宗教的〉観念圏が〈生き方 Lebensführung〉と経済に与えた最初の根底的影響は、一般に、ステロ化の方向に作用した。超感性的諸勢力の保護のもとにある習慣を変えることは、ことごとく、精霊や神々の利害関心に抵触しかねない。いかなる革新者も、当然、不安と抵抗に直面するが、これに、宗教が、以上のとおりの、強力な妨害を付加するのである。

(このように、全生活を覆う象徴呪術の第一次的作用は、〈ステロ化〉であり、〈革新〉の阻止である。原著者は明記していないが、この階梯では、あの原生的な呪術的行為の〈相対的合理性〉も、むしろ後退する。俗人は、日常的な目的行為の圏内で、カリスマ的な物や人の経験的効能を手段として評価し、ばあいによっては取捨選択する態度を放棄し、〈象徴操作術の職業的精通者〉による、わけの分からない象徴操作に拝跪し、翻弄される。

ところで、自然主義から象徴主義への移行とその意義を、上記のとおり理念的に確認し、その上で、この移行過程を振り返ると、その経験的経過は、もとより流動的である。)

7 段 (249, 22 v.u. -7 v.u. ; 231, 22 v.u. -7 v.u. ; 406-407 ; 153-154 ; 14-15)

- (1) たとえば、特別に足が速かったり、強かったりする動物の身体部分を食い尽くすことで、当の〈諸力 Kräfte〉を直接取得できる、と信じられているばあい、あるいは、戦闘をまえに、憤怒と不安の入り交じった興奮から踊り狂い、直接〈英雄法悦 Heldenekstase〉に陥るかぎり、それらはまだ、自然主義の圏内にあって、象徴的ではない。ところが、
- (2) この舞踏が、特定の職種で戦勝を呪術的に先取りし、保障しようとしたり、あるいは、かの動物の屠殺が、確定した儀式に仕立てられ、部族の精霊や神々が招かれる会食に、犠牲として供されたり、さらには、そうした会食への参加者が、互いに(擬制的)血縁関係を取り結ぶと信じられるようになると、象徴主義への移行は、もうあと一步である。

8 段 (249, 6 v.u. -250, 5 ; 231, 6 v.u. -232, 5 ; 406-407 ; 154 ; 15)

- (1) 象徴主義的観念圏の根底にある思考法は、〈神話論的思考〉と呼ばれ、その特性が研究されているが、われわれは〈ここでは、そうした問題には立ち入らない〉(Nr. 68)。
- (2) そうした思考法の、一般的にみて重要な特性として、〈類比 Analogie〉があり、そのもっとも効果的な形式が〈比喩 Gleichnis〉である。これは、宗教上の表現形式のみでなく、法学的思考にも影響をおよぼし、純経験的な法技術論における先例の取扱いを支配し、合理的な三段論法による概念構成がおこなわれるようになって、ようやく後退した。

(この段は、象徴呪術が、宗教的行為の領域を越えて、法思考に持続的な影響をおよぼした事実にも目を配っている。この補足をもって、象徴呪術にかんする論議がひとまず結ばれ、このあと、神々の系列に立ち帰って、神観の発展にかんする概念構成が進められる。)

9段 (250, 6-19 v.u. ; 232, 6-19 v.u. ; 407 ; 154-155 ; 15-16)

- (1) 〈神々〉もまた、当初から〈人間のような menschenartig〉存在として表象されているわけではない。神々が永続性を獲得するのも、現に目の前で燃えている火が、即、神である、といった自然主義的観念が、別種の観念、すなわち、自己同一的存在として永続する神が、個々の火を、所持するとか、つくり出すとか、支配するとか、あるいは、個々の火にそのつど化身する、といった抽象的観念形成によって、克服されてからのことである。ところで、
- (2) こうした観念がじっさいに確立するのは、ある同一の神に継続的に捧げられる行為、すなわち〈祭祀 Kultus〉によって、また、当の神が、ある持続的ゲマインシャフトにとり、持続的な神としての意義を獲得することによって、である。われわれは、〈このあとすぐ〉(Nr. 69)¹⁰この経過に立ち返って論ずるであろう。
- (3) ひとつは、神々の形姿の継続性が確保されると、それらの神々に職業的にかかわる人々の思考が、こうした観念領域の体系的な秩序づけに、携われるようになる。

(ここでは、前出2段(7)の、霊魂にかんする①～④の決疑論が、神々にも適用されて、神々の持続的存立が、経験的発展の所産として把握された上、その条件が、当の神々の〈祭祀〉をともなう持続的なゲマインシャフト形成、とくにそこで祭祀を担当する職業的スタッフ(祭司)の登場、に求められる。そして、このスタッフの活動により、神々観の〈体系的な秩序づけ〉が開始される、との“架橋句”で、次段の〈万神殿形成〉論が予告される。)

10段 (250, 20-251, 23 v.u. ; 232, 20-233, 23 v.u. ; 407-409 ; 155-157 ; 16-19)

- (1) 神々はしばしば、たまたま礼拝された諸対象が秩序なく混在する様相を呈している [ヴェーダの神々]。しかもそれは、必ずしも、社会的分化がほとんど進展していない階梯だけにはかぎられない。ただし、
- (2) 一方では、宗教的实践にかんする体系的な思考、他方では、神々の〈給付 Leistung〉にたいする典型的要求の増大をともなう生活一般の合理化が、一定の階梯に達すると、通例、〈万神殿形成 Pantheonbildung〉が開始される。万神殿形成とは、一方では、神々の形姿がそれぞれ特化して、確定的な性格をそなえ、他方では、神々に、確定した属性が与えられ、それぞれの〈権限 Kompetenz〉が、相互に限定されることである。ただし、そのさい、
- (3) 神々の〈擬人化 Anthropomorphisierung〉と権限確定とは、同一のことではないし、並行して進むのではない。たとえば、ローマの〈神々 numina〉の権限は、ギリシャの神々よりも一義的に限定されていたが、神々の擬人化は、後者のほうが、はるかに進んでいた。この対照的差異の社会学的根拠は、ローマ宗教が、農民と家産制的首長との国民的宗教にとどまったのにたいして、ギリシャでは、数多の英雄神が登場するホメーロス作品に見られるとおり、〈局地間に跨がる interlokal〉騎士文化が発展していた、という点にある。ギリシャの神々は、ローマに継受されても、審美的存在としての意義を獲得したにすぎず、ローマの伝統は、儀礼的慣行として存続し、〈後に述べる〉(Nr. 70)¹¹理由で、狂騒道的・法悦的な密儀宗教を、ギリシャ

とは対照的に、峻拒しつづけた。ところで、

(4) 呪術的に効験ありとされた形式は、人間に擬せられた神の権限よりも、はるかに弾力性に乏しい。ローマの宗教は、〈レリギオ religio〉、すなわち、効験ありとされた祭祀形式への拘束と、あらゆる種類のヌミナへの顧慮にとどまった。ローマ人の全日常生活は、神聖法の決疑論をそなえたレリギオに取り囲まれており、これがローマ人の顧慮を要求する度合いは、ユダヤ教徒・ヒンドゥー教徒・道教徒の儀礼法に匹敵するほど大きかった。あらゆる行為ばかりか、その細部までが、それぞれ特別なヌーメンの影響下にあり、重要な手続きのさいには、用心のため、夥しい数に上る〈確定神 dii certi〉〈不確定神 dii incerti〉その他のヌミナが、勧請されなければならなかった。

(5) ローマ人にとり、ギリシャ人の〈法悦 superstitio (妄信)〉は、秩序に反する〈精神の譲渡 abalienatio mentis〉であったが、ギリシャ人にとって、ローマのレリギオの決疑論は、〈神々にたいするいわれなき畏怖 δεισιδαιμονία〉であった。ヌミナを満足させるための気遣いからは、あらゆる個々の行為を、思考によって、考えられるかぎりの部分的操作に分解し、それぞれの操作に、それぞれひとつのヌーメンを当てがい、対応を考慮するという帰結が生じたが、これは、一種の神聖法的な予防法学であった。こうして、ローマの神聖法は、合理的な法学的思考の母胎となったのである。

(ここで、原著者は、神々の権限限定と擬人化との不均等発展を論じながら、その例として、ローマとギリシャとの比較を持ち出し、ローマ宗教の特性とローマ法との関連の補説に、いわばのめり込んでしまう。これは、内容上は、法社会学にも跨がる原著者ならではの叙述であるが、形式上は、論脈逸脱の印象を免れない。原著者もそれに気づき、次段で主題に戻る。)

11段 (251, 22 v.u. -17 v.u. ; 233, 22 v.u. -17 v.u. ; 409 ; 157 ; 19)

われわれが〈ここで、まず取り組まなければならない〉(Nr. 71)のは、神観の問題である。神観については、〈かの〉(補遺 Nr. 4)¹² 一方では擬人化の過程、他方では権限限定の過程が、ときには並行し、ときには相反して進行する。なるほど、この過程は、すでに存立している神々の類に結びつく。しかし、双方とも、一方では神崇拜の仕方と、他方では神概念そのものを、たえず合理化していこうとする傾向を、内包している。

(原著者による叙述の“厳密な論理的構成”という基準に照らすと、この短い11段の後には、後出13段の(1)(2)が繰り上げて再配置されるべきであろう。というのも、上記〈神概念〉の〈合理化〉とは、当面、(1)神観の〈抽象的〉特化と〈内容的〉特化、および、(2)それぞれ特化された神々が、〈万神殿〉の内部で、互いにかなる定位置を占め、いかなる神が〈首座〉に上るか、という問題であり、これらこそ、13段(1)(2)の叙述内容で、11段の論点を敷衍していると思われるからである。この〈首座形成〉という概念構成のあと、つぎにくる12段で、そのさまざまな実例と、それぞれの社会経済的条件が示される、と見ることができよう。

なお、13段(3)以下は、万神殿で優位に立つ神の類型と、さまざまなゲマインシャフト形成との

関連という宗教社会学の中心問題を論じ、むしろ14段以下とつなげて一節にまとめるほうが適切であろう。ちなみに、11段末尾の〈神崇拝の仕方〉の〈合理化〉は、当の神崇拝の主たる担い手(祭司や預言者)にかんする後段の叙述にまで留保されていると考えてよろう。

12段 (251, 16 v.u. -252, 19; 233, 16 v.u. -234, 19; 409-410; 157-158; 19-21)

- (1) 個々の神々やデーモンは、当然、経済状況や歴史的運命に制約されている。しかし、〈われわれの目的からすれば、ここでそれらを類別して一覧する必要はない〉(Nr. 72)。そうした状況や運命は、歴史の闇に包まれているので、さまざまな神々のうち、なぜある神が優位を占めたのか、もはや認識できないことが、しばしばある。しかし、
- (2) ①星辰を初め、経済にとって重要な自然物が、重視されることもあれば、②神々やデーモンに憑依されたり、影響されたりする有機的過程〔病気・死・出生・火事・旱魃・雨・雷雨・収穫〕が、問題となることもある。そのさい、個々の神々は、それぞれが支配する特定の事象の経済的意義に応じて、〈万神殿〉のなかで〈首座 Primat〉を占めることができる。たとえば、③天の神は、(収穫をもたらす)光および熱の主と考えられるほど、あるいは、[家畜飼育者の間で]生殖の主と捉えられるほど、それだけ首座に上りやすい。④一般に農耕の意義が大きいところでは、地の神[母なる大地]が崇拝されるが、両者は、必ずしも並行関係にはない。また、⑤天の神々が、死後天に昇った英雄の代表として、農民的な地の神々より高貴な神々であるとはかぎらない。ましてや、⑥「母なる大地」の崇拝が、母権制的氏族秩序と並行関係にあるとはいえない。とはいえ、⑦収穫を支配する地の神々は通例、局地的で民衆的な性格をそなえている。また、⑧雲や山の上に住む、天の人格神の優位は、しばしば騎士文化の発展によって制約され、元来は地にあった神々をも天に昇らせる傾向をもつ。それにたいして、⑨地の神々は、農耕が支配的なばあい、しばしば収穫と富の神であると同時に、地下に埋葬された死者たちの支配者でもある。だから、たとえばエレウシスの密儀に見られるとおり、富と彼岸の運命という、きわめて重要な実践的関心が、ともにしばしば、地の神々に結び付けられている。他方、⑩天の神々は、確定的な規則にしたがう星辰の主として、しばしば、確固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、の主となり、とりわけ、法発見と良き習俗の主と見なされる。

13段 (252, 20-254, 15 v.u. ; 234, 20-236, 15 v.u. ; 410-414 ; 158-163 ; 21-27)

- (1) 行為の類型的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が深められると、(神観の)〈事柄に即した sachlich〉特化がもたらされる。それも、インドにおける〈駆動 Antreiben〉の神のように、抽象的な仕方の特化するか、あるいは、祈祷・漁労・耕作のような、行為それぞれの内容的な方向に即して特化するか、どちらかである。ところで、
- (2) この特化の古典的な例は、古インドの万神殿におけるブラフマー、すなわち〈祈祷の主〉である。バラモン祭祀が効果的な祈祷すなわち呪術的〈神強制〉を独占すると、このブラフマー神が、祈祷の効果を改めて支配し、あらゆる宗教的行為にたいする支配権を取得する。こうし

て、この神は、唯一ではないとしても、最高の神となる。ローマでは、ヤヌス神が、正しい〈始動 Anfang〉の神として、普遍的意義を獲得した。

- (3) いかなる個人的行為も、ゲマインシャフト行為も、それぞれに特有の神をもつ。ゲゼルシャフト結成を持続的に保障しようとするれば、そうした特別の神が必要とされる。およそいかなる団体であれ、ゲゼルシャフト関係であれ、権力保持者個人の、勢力ある地位としてではなく、〈団体 Verband〉として現れるばあいには、それぞれに特有の神が登場する。
- (4) この点は、まず、家および氏族の団体についていえる。ここでは、[實在または仮構の]祖先の精霊への結びつきが与件となり、これに、竈のヌミナや神々が加わる。通例、祖先崇拜の発展は、家ゲマインシャフトの家父長制的構造と並行関係にある。しかし、両者は、イスラエルの例からも明らかとなっており、必ず結びつくとはかぎらない。政治団体ないし宗教団体の神々が、それぞれの祭司の勢力に支えられて、家祭祀を抑圧し、根絶することもある。
- (5) 家祭祀の存続は、当然、家族や氏族を統合し、対外的には排他的とし、対内的には強靱な人的絆を形成して、内部の経済的諸関係にも深甚な影響をおよぼす。家族の法的関係・妻と相続人の正当性・息子の地位・兄弟同士の相互関係も、すべて、それによっても決定され、ステロ化される。家族と氏族にとって、姦通が宗教上問題となるのは、非血縁者が祖霊に犠牲を捧げ、祖霊の怒りを招きかねないからである。男系制（氏族）原理が存立すると、祖先崇拜が長期間にわたって貫徹されるのも、これと関連している。相続権、殊に長子の単独相続権ないし優先権は、軍事的また経済的な動機とならんで、通例、この神聖法上の動機にも規定されている。とりわけ東アジア〔中国と日本〕とローマで、経済的条件の変遷にもかかわらず、家父長制的構造が維持されたのは、主にこの神聖法上の基礎ゆえである。さて、
- (6) 家ゲマインシャフトおよび門閥が、このように宗教的に制約されているばあい、いっそう包括的な、とりわけ政治的なゲゼルシャフト結成は、つぎのふたつのうち、どちらかの形態をとる。ひとつは、① [實在または仮構の] 氏族が連合し、この連合が神聖法によって聖別される。いまひとつは、② [王の] 大家計の、〈臣民 Untertanen〉の家計にたいする家産制的支配（家男や庇護民に、土地と農具が与えられて、別居を許され、そのようにして分散し、弛緩しながら、やはり家支配と同様、〈恭順 Pietät〉の絆によって構成され、維持される支配）である。後者②のばあい、
- (7) 王侯の神が、臣下の家計のなかに入り込んで、それぞれの家神とならんで祀られ、支配者の地位を神聖法的に正当化する。これにたいして、前者①のばあい、
- (8) 政治団体それ自体の特別神が出現する。イスラエルの民は、政治的氏族連合を結成し、神聖法上の秩序を制定すると同時に、ヤハウエを誓約によって受け入れた。この〈契約 berith〉は、ヤハウエから〈指令（授与） oktroyieren〉され、民が服従する形式をとったが、民の側の儀礼・神聖法・社会倫理上の義務と同時に、契約当事者である神の側にも、特定の約束を守る義務が生じた。それゆえ、民は、この約束が破られないように、神に想起させる権利がある、

と感ずることができた。イスラエルの宗教性は、こうした独特の〈約束 Verheißung〉性格を顕著にそなえている。しかし、これにかぎらず、

- (9) 政治団体が形成されるさい、一柱の団体神への服属を条件とするのは、普遍的な現象である。地中海沿海の〈集住 *συνουκιμός*〉は、ポリスの神を戴く祭祀ゲメインシャフトを、そのつど新たに形成することであった。ポリスは、政治的な〈局地神 Lokalgott〉という重要な現象の、古典的な担い手である。
- (10) 特別神が発展すると、団体は、対外的に閉鎖的となる。この神は、原則として、もっぱら団体仲間から供犠と祈祷を受ける。部外者は、政治的にのみでなく、宗教的にも〈仲間 Genosse〉ではない。外部団体の神は、名称と属性は同じでも、自分たちの神ではない。敵の神々に、敵を見捨てるなら自国に迎え入れて崇拝する、と約束されるばあいもある。神々は盗まれたり、掠奪されたりもする。もっとも、すべての神がそうした扱いを甘受するとはかぎらず、ヤハウエの契約の箱は、ペリシテ人に掠奪されたが、かれらに災禍をもたらした。通例、自分たちの戦勝は、部外者の神にたいする自分たちの神の勝利でもある。ところで、
- (11) いかなる政治団体神も、その団体の指導機関の所在地に、もっぱら局所的に縛られた局地神とはかぎらない。ヤハウエは、イスラエルの民を先導して移動し、それはちょうど、ローマ家族の守護神が、当の家族とともに居所を替えるのと同様である。また、ヤハウエは「遠方から」、すなわち、かれが〈もろもろの民の(国際的)神 Völkergott〉として住むシナイ山から、作用をおよぼし、戦争の危急時にのみ雷鳴とともに〈万軍 Zebaoth〉を率いてやってくる。この特異な性質は、イスラエルが余所の神を受け入れたことに由来するが、これまた、普遍的で勢力ある神というヤハウエ神観の発展に与かって力あったと思われる。というのも、通例ある神の局地神としての性質、それゆえまた、信奉者に要求される排他的〈単一神崇拜 Monolatrie〉は、〈一神教 Monotheismus〉への道ではなく、しばしば逆に〈神々の局地的分立 Götterpartikularismus〉を強化することにもなるからである。反面、
- (12) 局地神の発展は、翻って政治団体の局地的分立を助長する。ポリスは、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祭司層の形成を阻止した。ポリスは、〈アンシュタルト〉としての国家とは異なり、都市神を戴く祭祀仲間からなる本質上人的な一団体でありつづけた。そして、この祭祀仲間は、これはこれで、部族神・氏族神・家神を祀る人的な諸団体に分節されていた。これらの祭祀団体も、それぞれの特異な祭祀にかんして互いに排他的であった。さらに、ポリスは、氏族や家々を単位とするこれらの祭祀団体から閉め出されている部外者にたいして、排他的であった。〈家の神 Ζεὺς Ἐπιεῖος〉をもたない者は、アテーナイでは官職に就くことができなかった。
- (13) 団体神が特定の地域と局所的に結合する現象は、団体の占める地域そのものが、当の神にとって特別に神聖な土地と見なされるばあい、最高度に発展する。ヤハウエにとって、パレスチナは、ますますそうした聖地としての性質を帯びるようになった。

14段 (254, 14 v.u. -1 v.u. ; 236, 14 v.u. -1 v.u. ; 414-415 ; 163-164 ; 27-28)

- (1) 局地神の十全な発展は、通例、都市を基盤としていた。そのさい、都市とは、支配者とその〈オイコス〉から独立して存在し、団体としての法をそなえた政治的特別団体をいう。それゆえ、(この意味の都市が発展しなかった) インドや東アジアやイランでは、局地神は発展しなかった。それにたいして、
- (2) エジプトでは、法的な都市組織の領域の外で、宗教が動物崇拜の階梯にあるところからすでに、局地神が、行政的な管轄区域の標識として、発展を遂げていた。
- (3) 理念史的な観点から見て、団体を局地的な祭祀の担い手として捉えるこの見解は、①政治的ゲマインシャフト行為をもっぱら家産制的に考察する見地と、②たとえば近代の〈領域団体〉理念のように、もっぱら事柄に即した目的団体ないしアンシュタルトと解する見地との中間項をなしている。

15段 (255, 1-10 ; 237, 1-10 ; 415 ; 164 ; 28)

職業的ゲゼルシャフト結成態も、それぞれに特有の神々や聖者をもっている。ヴェーダ聖典の万神殿には、その経済状態に照応して、この種の神々や聖者が、まだ見当たらない。これにたいして、古エジプトの書記の神は、官僚制が台頭してきたことの徴候である。全世界に普及している、商人やあらゆる種類の手工業者に特有の神々や聖者は、職業的分節・編制の進展を表示している。

(13段(3)からここまでは、祖霊・団体神・局地神・職能神といった神々の類型が、それぞれの基礎にあるゲマインシャフト形態との関係に即して、いわば〈社会経済的被制約性 sozial-ökonomische Bedingtheit〉と〈社会経済的意義 sozial-ökonomische Relevanz〉との両側面に注目しながら、概念的に把握されている。次段からは、これらの神々からなる万神殿で、(a)ある一神が首座に上るばかりか、他の神々を駆逐して神性をみずからに独占する〈一神教〉への発展と、(b)その主神が、団体神や局地神などの制約を脱して〈普遍神〉〈世界神〉となっていく過程とその条件が、それぞれの(大衆の日常生活にたいする影響という宗教社会学的観点から見た)限界をも看過することなく、追跡されていく。)

16段 (255, 11-11 v.u. ; 237, 11-11 v.u. ; 415-416 ; 164-165 ; 28-30)

- (1) ある神が万神殿の首座に上り、神性をみずからに独占するチャンスも、多様である。
- (2) 厳密な〈一神教〉は、本質上、ユダヤ教とイスラム教のみである。ヒンドゥー教とキリスト教の神観では、神が人となることによる救済という、独自の宗教的利害関心から、厳格な一神教の貫徹が妨げられ、神学的に隠蔽されている。
- (3) 一神教への道は、さまざまな帰結をともなったが、いずれにせよ、精霊やデーモンを根絶することは、宗教改革においても不可能であった。ただ、それらを少なくとも理論上、唯一神の優越した勢力に、無条件に服属させただけである。ところで、
- (4) じっさい上問題なのは、なにが、日常性の内部で個々人の利害関心を捉えるか、理論上の

「最高」神か、それとも〈神格は劣る niederer〉精霊かデーモンか、である。後者のばあい、日常の宗教性は、むしろ、それら精霊やデーモンとの関係によって規定される。さて、

- (5) 一柱の政治的局地神が存在しているばあい、(万神殿の)首座は、当然、その局地神によって占められる。その政治団体の支配領域が征服によって拡大すると、通例、征服され併合されたゲマインシャフトの局地神群は、ひとつの(万神殿)総体へとゲゼルシャフト結成され、神々の分業関係が再編制される。そのさい、バビロンのマルドゥク神や、テーベのアモン神のように、最大の支配者ないし最高祭司の所在地の局地神が、万神殿中、最高位の首座に就く。しかし、アッシュール神がアッシリア帝国の没落とともに姿を消したように、その居所の陥落や移転とともに、神としての勢力も消滅する。もとより、

17段 (255, 10 v.u. -256, 4 v.u. ; 237, 10 v.u. -238, 4 v.u. ; 416-417 ; 165-167 ; 30-33)

- (1) 首座形成の原理は、これだけに尽きない。たまたま勧請された神を、普遍的な機能をそなえた神として丁重に遇し、その神に、さもなければ他の神々に帰せられている機能をも被せて讀える慣習〔すなわち、マックス・ミュラーの〈臨機的拝一神教 Henotheismus〉〕は、もとより真の〈一神教〉ではなく、それへの発展階梯でもない。
- (2) 首座形成には、合理的な契機も一役を演ずる。特定の規則性が恒常的に現れ、殊に、ステロ化された宗教的儀礼の規則性が目立ってきて、合理的な思考が触発されるばあいには、恒常的な規則性を示す天や星辰の神々が、首座に上る。ところが、こうした神々は、普遍的な自然現象に影響をおよぼし、形而上学的思弁にとっては偉大な、ときとして世界創造神とさえ見なされるが、そうした自然現象は、さしたる動揺を示さず、呪術師や祭司に鎮めてもらう必要もないので、日常的な宗教性では大した役割を演じない。逆に、ある神が、エジプトのオシリス神のように、救済への切実な利害関心に応えるため、当該民族の宗教性に決定的な刻印を押しながら、万神殿では首座に上らない、ということもある。とはいえ、
- (3) 〈理性 Ratio〉にはやはり、普遍的な神々を首座に押し上げる傾向がある。首尾一貫した万神殿形成は、つねに、職業的な祭司の合理主義か、世俗的統治者の合理的な秩序形成か、どちらかの影響下にある。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、地上における神聖な秩序の不可侵性との〈前段で論及した〉(Nr. 73)¹³ 親和性から、理性は、合理的な経済と規範的秩序の維持とが依存している、これらふたつの事態の、打って付けの番人となる。さて、
- (4) そうした規範的秩序の利害関係者にして代表者は、まづもって祭司である。それゆえ、神聖な秩序を守護する星辰の神ヴァルナおよびミトラと、武力に長けた雷神にして竜退治者インドラとの勢力争いは、祭司層と戦士貴族層との闘争の徴候にほかならない。戦士貴族にとっては、活力旺盛な英雄神や、秩序とは無縁な冒険や運命の非合理性が、超地上的勢力にたいする適合的關係をなす。〈われわれは、この重要な対立が、なお多様な形態で作用しているのを見てもあろう〉(補遺 Nr. 5)¹⁴。祭司層が弘布する、体系化された神聖な秩序〔インド・イラン・バ

ピロン], および, 官僚国家が創り出す, 合理的に秩序づけられた臣従関係 [中国・バビロン] は, 天や星辰の神々を首座に押し上げる。もともと,

- (5) 万神殿の支配者ないし神は, それ自体としてはまだ, 〈普遍的 universell〉で〈超国民的 international〉な〈世界神 Weltgott〉ではない。とはいえ, 万神殿の支配者が優勢となると, それだけ, 普遍性を帯びる傾向も強まる。中国・ベルシャ・ローマにおける〈世界帝国 Weltreich〉の形成, および, インドにおけるバラモン祭司身分の, 政治的個別形象を貫通する拡大(世界帝国の機能的等価態)は, 普遍主義と一神教との発展を促した。ただ, 両者を, 必ずしも一様には促進せず, 結果もまちまちであった。しかし, こうした

18段 (256, 3 v.u. -257, 21 v.u. ; 238, 3 v.u. -230, 21 v.u. ; 418-419 ; 167-169 ; 33-34)

- (1) 世界帝国ないし社会的統一体の形成は, この発展の, 唯一にして不可欠の条件ではない。
- (2) むしろ, 宗教史上の最重要例であるヤハウェ祭祀のばあい, 普遍主義的一神教への先駆けをなす単一神崇拜は, 当時の国際政治情勢の所産であった。イスラエルの預言者は, 列強の狭間で翻弄される自民族の, かくも恐ろしく, ヤハウェの約束に照らしてかくも不可解な運命を, なおかつ〈ヤハウェの行為〉として, それゆえひとつの〈世界史〉として把握した。この事情が, 古い誓約仲間の団体神から, ポリス・エルサレムの局地神に変身した神ヤハウェに, 強大な他民族をも支配する〈世界神〉という普遍主義的な特徴を付与したのである。
- (3) ファラオ・アメノフィスIV世 [イクナトン] による一神教的な太陽崇拜の開始は, これとは異なる状況に由来している。すなわち, 官僚制的統一国家の頂点に立つ君主として, 数多の祭司の神々を排除し, 祭司門閥の権力も打破して, 神格化された古ファラオの権勢を, 君主自身を太陽神崇拜の最高祭司とする宗教改革によって, 復興しようとしたのである。
- (4) キリスト教とイスラム教の普遍的一神教は, 歴史的には, ユダヤ教の神観を継受して発展させたものである。また, ゴロアスターの告知に見られる相対的な一神教は, イラン以外からの影響も受けて成立した蓋然性が高い。これらはすべて, 〈垂範 exemplarisch〉預言とは対照的な, 〈倫理 ethisch〉預言の特性によって規定されている。預言のこの区別については, 〈後段で論ずる〉(Nr. 74)¹⁵。
- (5) これ以外の相対的に一神教的で普遍主義的な発展はすべて, 祭司か俗人の哲学的思弁の産物であり, 〈救済論的 soteriologisch〉な利害関心と結合したばあいにのみ, 実践的な宗教的意義を獲得した。〈この点についても, 後段で論ずる〉(Nr. 75)¹⁶。

(このように, 16~18段では, 万神殿の首座から〈普遍的一神教〉にいたる発展の諸契機が, ①世界帝国の形成, ②ヤハウェ祭祀の歴史的運命, ③ファラオによる上からの宗教改革, ④ヤハウェ神観の歴史的継承, ⑤哲学的思弁の帰結, というふうに決疑論的に構成されている。

ここで13段(3)からの議論を振り返ると, この間に提示された決疑論により, たとえばヤハウェ神観の, (a)家神・氏族神を根絶し, (b)政治団体神でありながら, 団体秩序のたんなる守護神ではなく, 誓約連合を一方の当事者とする双務〈契約神〉であり, (c)局地神であると同時に, 「遠方

から」〈もろもろの国民を支配する神〉であり、(d)国際政治的激動と苦難のただなかで逆説的に〈普遍的世界神〉に押し上げられた、という特異性が、浮き彫りにされよう。

19段 (257, 20 v.u. -6 v.u. ; 239, 20 v.u. -6 v.u. ; 419-420 ; 169 ; 35)

- (1) 普遍的一神教への発展は、いたるところで始動していたが、日常的宗教性への浸透は、ユダヤ教・イスラム教・プロテスタンティズムを除き、実践的障害に会って挫折した。その
- (2) 障害とは、一方では、個々の神々の祭祀と祭祀所に利害関係をもつ祭司の、根強い観念的また物質的な利害関心、他方では、平信徒(俗人)の、具体的な生活状況や具体的な人間関係に排他的に結び付けられ、呪術の影響圏内において、手近で捉えやすい、宗教的対象を求める利害関心、である。そのため、
- (3) 超感性的諸勢力が、神々として、それどころか、普遍的で世界的な唯一神として捉えられるばあいにも、古い呪術的観念がおのずから除去されるわけではない。むしろ、そこに成立するのは、超感性的諸勢力にたいする、つぎのような二重の関係である。

(ある宗教が、神観レベルで、普遍的一神教にまで到達することは、宗教教理学ないし神学の観点からは決定的に重要であろう。しかし、宗教社会学の視座から捉え返せば、その神の信奉者、とくに平信徒大衆の日常的な宗教的行為には、さしあたり、呪術的〈神強制〉に加えて、宗教的〈神奉仕〉の可能性が生ずる、という事態を意味するにすぎない。)

20段 (257, 5 v.u. -258, 13 ; 239, 5 v.u. -240, 13 ; 422 ; 169-170 ; 35-36)

- (1) 超感性的諸勢力は、人間に役立つように強制される。正しい手段を用いるカリスマをそなえた人間は、神よりも強く、神を意のままに強要できる。このばあい、宗教的行為は、〈神奉仕 Gottesdienst〉ではなく、〈神強制 Gotteszwang〉であり、神への呼びかけは、〈祈り Gebet〉ではなく、〈呪文 magische Formel〉である。超感性的諸勢力にたいするこうした関係は、民間信仰、とくにインド的宗教性の根強い基盤をなしているばかりか、カトリックの祭司も、ミサを執行し、〈繋釈権力 Schlüsselgewalt〉を揮うときには、この神強制力を行使している。宗教的祭祀の狂騒道的また演技的要素、とりわけ頌歌・舞踏・演劇・類型的に確定された祈祷文句も、大部分、神強制に由来する。他方、
- (2) 超感性的勢力の〈擬人化〉が進展すると、地上の有力な首長から、①祈願・贈物・奉仕・貢納・阿諛・贈賄、そして最終的には、②首長に喜ばれる善き行いによって、恩恵を勝ち取られるという関係が、神々にも推しおよぼされ、神々も、さしあたりは量的にのみ、人間よりいっそう強力な存在と考えられるようになる。こうして、①供儀と②行状ないし心術による〈神奉仕〉が必要とされてくる。

(この②として、〈宗教倫理 religiöse Ethik〉の成立が示唆されるが、ここではまだ主題化されない。個々人の〈生き方〉、したがって〈行為〉〈ゲマインシャフト行為〉に〈価値準拠性〉・「価値合理性」をもたらす〈宗教倫理〉が、原著者にとり、宗教社会学の中心主題であるからには、そこまで到達しないこの「1節」は、序説でこそあれ、「総論」ではない。)

21段 (258, 14-259, 17 ; 240, 14-241, 17 ; 422-424 ; 170-172 ; 36-39)

- (1) 神奉仕に特有の〈祈り〉と〈供犠 Opfer〉も、呪術から漸移的に発展してくる。祈りにおいて、呪文と〈祈願 Bitte〉との境界は流動的であり、技術的に合理化された〈祈祷経営〉は、祈願よりもむしろ呪文に近い。たとえば、転輪蔵やこれと似た技術的祈祷装置は、ほとんどすべて、インドにおける神強制の合理化の産物である。もっとも、
- (2) 未分化な宗教のもとでも、本来の個人の祈りは、〈祈願〉として知られている。しかし、たいていは、祈祷者が自分のために、神にながしかの給付を差し出し、これにたいする見返りを所望するという合理的な形式をそなえていた。他方、
- (3) 供犠も、当初には、たとえば、神の怒りを〈贖罪羊〉など別の対象に逸らす呪術的手段として、あるいは、供犠者と神との間に〈兄弟盟約を結ぶ儀式 Verbrüderung〉としての〈食卓ゲマインシャフト〉という半ば呪術的な意味を帯びて、登場している。ところが、
- (4) 神に初穂を捧げ、残りを人間に恵まれるよう乞い願う、貢ぎ物としての供犠の観念や、神の復讐を逸らすため、前もってみずからに課す〈罰〉、つまり懺悔の供犠という観念は、呪術からの離脱を意味している。このように、ある神の勢力と、その神を人格的な主として捉える観念が強まるにつれて、非呪術的な動機が次第に優越してくる。神は、(神強制を)意のままに拒むことのできる強力な主となり、人間は、呪術的神強制によってではなく、もっぱら祈願と寄進によって、神に近づくことを許される。ただ、
- (5) これらが、単純な呪術にたいして新たに付け加えるものは、またしても、さしあたりは呪術自体と同様、〈与えられんがために与う do ut des〉という醒めた合理的動機である。あらゆる時代と民族の日常的な大衆宗教性にとっては、此岸的な災禍を避け、現世利益を獲得することが、彼岸的な宗教も含め、常態的な〈祈り〉の内容をなしている。したがって、
- (6) こうした階梯を越える発展は、ことごとく、独特の二面性をそなえた、特定の過程の所産である。すなわち、一方では、神概念と、神と人間との可能な関係にかんする思考の合理的体系化の進展であり、他方では、その結果、部分的には現れる、〈あの〉(補遺 Nr. 6)¹⁷ 始源的な実践的計算合理性の後退である。というのも、宗教的行為に固有の〈意味〉が、思考の合理化と並行して、経済的日常生活の純然たる外面的利益には求められなくなり、そのかぎり、宗教的行為の目標が(経済の観点からは)〈非合理化〉され、ついにはこの〈世俗外的 außerweltlich〉さしあたり〈経済外的 außerökonomisch〉目標が、宗教的行為に特有なもの、とみなされるようになるからである。
- (7) まさにそれゆえ、そうした〈経済外的〉発展に特有の、人的な担い手の現存が、そうした発展の前提のひとつとなる。そこで、

22段 (259, 18-27 ; 241, 18-27 ; 424 ; 172 ; 39)

- (1) 祈り・供犠・崇拜として表現される、超感性的諸勢力にたいする関係形式を〈宗教 Religion〉ないし〈祭祀 Kultus〉として、呪術的な強制としての〈呪術 Zauberei〉から区別する。

この区別に対応して、宗教的に崇拜されたり、祈られたりする存在を〈神々〉、呪術によって強制されたり、調伏されたりする存在を〈デーモン〉、と名付けよう。ただし、

- (2) この区別が、完全に貫徹される場所は、ほとんどどこにもない。というのも、この意味で宗教的な祭祀の儀礼も、ほとんどいたるところで、夥しい呪術的構成要素を含んでいる。そして、その区別は、歴史的にはしばしば、ある祭祀が、世俗的ないし(別の)祭司的な権力によって抑圧され、とって代わられた後に、古い祭祀の神々が、こんどはデーモンとなって生き残る、という仕方で、発展してくるのである。

(21段で、原著者は、〈神奉仕〉に特有とされる〈祈り〉と〈供犠〉につき、またしても呪術との連続性ないし流動的移行関係を述べ、神奉仕の動機についても、原生的呪術と同一の〈此岸的合理性〉の存続を指摘する。その上で、その階梯を越える発展、すなわち宗教的行為領域の分化・自律化・固有法則化を予告し、その条件を、①神-人関係にかかわる思考の合理化により、②宗教的行為が〈世俗外的〉〈経済外的〉目標に準拠し始め、そのかぎり、原生的な実践の此岸的合理性が後退する、という〈独特の二面的な過程〉に求める。そして、そうした独自の過程には、当然、独自の担い手の存在が予想されると述べて、このあと「2～7節」における、(a)〈祭司 Priestler〉、(b)〈預言者 Prophet〉、(c)〈平信徒 Laien〉(諸層)それぞれの特性の抽出と、(d)これら三要素の動的な交互作用の場となる〈教団 Gemeinde〉および〈教団宗教性 Gemeindereligiosität〉の展開にかんする叙述に、“架橋”している。

22段は、呪術と宗教の区別にかんする術語を簡潔に整理して、次段から呪術師と祭司との社会学的な概念的区別に取り組む、準備をととのえたものであろう。

ちなみに、この「1節」全22段群を総括すれば、神学的ないし宗教教理学的な先行研究を、原生的なカリスマ信仰から、精霊信仰(中国)や靈魂信仰(インド)への分岐を視野に収めながら、とりあえず神々系列の万神殿形成をへて、普遍的一神教の成立にいたるまで、発展階梯論的また決疑論的に再構成し、いたるところで、神学的ないし教理学的な思考水準の抽象性を〈社会経済的被制約性〉と〈社会経済的意義〉との両面にわたって指摘しながら、読者を次節からの宗教社会学的本論に導く批判的序説である、といえよう。このあと、現行編纂の「2～7節」は、そうした神観ないし宗教性の発展の社会学的基礎(上記(a)～(d))を論じて、“ひとまとまり”をなしている。「8節・神義論の問題」は、劈頭〈厳密に『一神教的』なのは、本質的にはユダヤ教とイスラム教のみである……〉との文言で、一見唐突に始まるが、これはまさに「1節」を継受し、神観発展の到達点のほうから叙述を再開したものと解されよう。そこから「11節」まで、こんどは反転して、基本的には、そうした宗教的観念が、大衆の日常生活にいかにか影響をおよぼすかという方向で、宗教社会学の中心問題に迫り、理解社会学的概念構成が連続とつづけられる。そして、原著者は、末尾の「12節」で、それまでに構成された一般諸概念を駆使し、儒教・ユダヤ教・イスラム教・ヒンドゥー教・仏教・キリスト教といった各〈世界宗教〉の特性を、近代資本主義発展への適合度という観点のもとに、それぞれ位置づけて、全叙述を結ぼうとしていた。

(つづく)

注

- 1・本稿は、前々稿「原生的血縁・地縁(家・近隣・氏族)ゲマインシャフトとその発展傾向にかんする理解社会学的概念構成」(『名古屋大学文学部研究論集』129号(哲学43), 1997, pp. 77-93) および前稿「人種・種族・部族・民族・国民にかんする理解社会学的概念構成」(『名古屋大学社会学論集』18号, 1997, pp. 87-114) につづく「ヴェーバー『経済と社会』の全体像構築に向けて」シリーズの第3篇である。前著『ヴェーバー「経済と社会」の再構成——トルソの頭』(1996, 東京大学出版会)では、「1911~13年草稿」の概念的導入部を復元したが、このシリーズでは、実質的諸「章」の各单位につき、テキスト・クリティークの上、再構成試案を提示し、先学・同学の批評を仰ぎ、適宜改訂の上、次著『ヴェーバー「経済と社会」の再構成——全体像』に収録したいと考えている。
- 2・*Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann, 1976, Tübingen: J. C. B. Mohr (以下, *WuG* と略記して引用)。
- 3・*Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Aufl., hrsg. von Marianne Weber, 1947, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 4・*Economy and Society*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, 1978, Berkeley・Los Angeles・London: University of California Press.
- 5・*Economie et société/2*, trad. par Julien Freund et al., 1995, Paris: Plon.
- 6・武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』, 1976, 創文社。
- 7・原生的血縁・地縁ゲマインシャフトにかんする理解社会学的概念構成の起点も、その〈原生的〉形態に置かれていた。前々稿, pp. 78-79, 参照。
- 8・前々稿, p. 79, 参照。
- 9・Vgl., Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., 1988, Tübingen: J. C. B. Mohr, S. 433, 海老原明夫・中野敏男訳『理解社会学のカテゴリー』, 1990, 未来社, pp. 22-23。
- 10・被指示箇所として、後出13段(3)~15段, 参照。
- 11・この段の後出(5)のほか、この「5章・宗教社会学」中の後出63段および129段 (*WuG*, 290, 335-336), 参照。
- 12・前出10段(3), 参照。
- 13・前出12段(2)⑩, 参照。
- 14・後出50段 (*WuG*, 280-281) のほか、後出「3部10章・カリスマの変形」205~207段 (*WuG*, 677-679), 参照。
- 15・後出42段 (*WuG*, 273-274), 参照。
- 16・後出79~84段 (*WuG*, 304-308), 参照。
- 17・前出1段(2)(3), 参照。