

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(3)

— ヴェーバー『経済と社会』の全体像構築に向けて(5)

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的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「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「5節・教団」「6節・神聖知。説教。司牧」(44～57段)のみを取り上げ、残りは続稿として別途発表していきたい。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、各段の論旨を要約しながら、著者の論理展開を追跡する。以下、〈 〉内は、原文の術語や参照指示にかかわる引用，[]内は原著者の補足，()内は筆者の補足ないしコメントである。

*

本論集 132号(哲学44)に掲載した前々稿⁷では、「5章」1～22段を取り上げた。そこで著者は、カリスマを日常生活に利用する(そのかぎりでは相対的には目的合理的な)〈原生的〉呪術から出発し、〈呪術師〉の実践を契機とする〈超感覚的諸勢力〉——したがって、それら〈靈魂〉〈神々〉〈デーモン〉と人間との関係の秩序づけに準拠する〈宗教的行為〉領域——の成立を導いている。そして、自然主義から〈象徴呪術〉への移行(〈呪術の園〉の成立)にともなうステロ化(伝統補強)作用を確認した上、その突破の客観的可能性を求めて、〈団体神〉〈局地神〉〈機能神〉といった神類型と〈万神殿〉形成、その〈首座〉から普遍的〈一神教〉への発展をたどり、各階梯の条件と結果を索出していく。そのさい、宗教教理学(ロゴス学・規範学)的ないしは教理史的先行研究を集約しながら、宗教領域の〈固有法則性〉を追求すると同時に、〈経済による制約〉と〈経済にたいする作用〉との両面にも目を配り、ロゴス学的思考の抽象性を随所で批判し、大衆の日常的宗教性に焦点を据える宗教社会学(エートス学・経験科学)の視点から、数多の有用な類概念と〈類的な理念型〉⁸を構成して、決疑論的また発展階梯論的に配列している。

これらの段群からは、つぎの暫定的結論が導かれよう。すなわち、欧米の宗教教理学は、普遍的一神教を、暗黙裡にせよ、前提ないしは宗教発展の必然的帰結と見なしがちであるが、経験科学的・宗教社会学的また世界史的・比較文化史的に見れば、それはむしろ稀有な例外に属し、神観の「一人歩き」の結果でもなければ、その結果直ちに、大衆の日常生活が宗教倫理的に合理化・体系化され、統一的・持続的な〈生き方 Lebensführung〉が打ち出されてくるわけでもない。そうした発展と作用には、幾重にも錯綜した地上の諸要因が介在している。そこでそれら諸要因を分析し、順次〈類的な理念型〉に構成していかなければならない。こうした意味で、この段群は、後につづく宗教社会学的本論への批判的序説として位置づけられよう。

つぎに、『名古屋大学社会学論集』18号に掲載した前稿⁹では、「5章」23～43段を取り上げた。著者は、まず、〈神強制〉を職業とする呪術師にたいして、〈神奉仕〉として〈祭祀経営〉を担う〈祭司〉の類概念を設定し、自律的祭司層の出現を、呪術にたいして原理的に新たな、合理的な形而上学と宗教倫理の成立要件と見る。神・人関係は、原生的には「与えられんがために与う」という〈互惠主義〉にしたがうが、〈祭祀〉にもかかわらず、期待された恩恵がえられないばあい、祭司は、不首尾の責任を、通例神に転嫁する。しかし稀には〈平信徒〉側の落ち度に転ずることもできる。ただし、これには、神観が倫理化され、神の定めた秩序にたいする平信徒の違反が、倫理的な〈罪〉として倫理神の不興を買い、災禍を招く、との説明が功を奏さなければならない。しかもそのさい、倫理的秩序への個々の外面的違反ではなく、内面的〈志操 Gesinnung〉における背反が問題とされ、直接の結果とはかかわりなく、内面的な志操の自己目的的堅持が〈敬虔〉として要請されるとき、本来の〈宗教倫理〉ないし〈倫理的宗教性〉が成立する。もとより、広義の宗教による生活規制は、それ以前の呪術階梯でも、〈タブー規範〉として、しばしば〈トーテミズム〉とも結合して、伝統を補強するステロ化作用を果していた。

ところで、宗教倫理の形成には、自律的祭司層のみでは足りず、〈預言者〉と〈平信徒〉との協働が必要とされる。これら三要素の〈対抗-協働作用〉が、宗教発展のいわば社会学的基盤である。そこで、34段以下では、まず、〈預言者〉の概念が規定され、〈祭司〉〈呪術師〉〈立法者〉〈教説家〉〈密儀師〉などと区別された上、〈倫理預言〉と〈模範預言〉との二類型が設定される。とすると、つぎにはこうした論理展開の延長線上で、当然、平信徒が取り上げられることになる。本稿の44～57段では、三要素の対抗-協働関係が、まずは一般的に論じられ、平信徒が能動的に関与する〈教団〉と〈教団宗教性〉が主題とされる。

*

44段 (275, 17 v.u. -276, 10 v.u. ; 257, 17 v.u. -258, 10 v.u. ; 452-454 ; 204-206 ; 83-85)

(1) 預言が成果を収めると、預言者は、〈仲間内 Sodalen〉〈子弟 Schüler〉〈従者 Gefährten〉〈弟子 Jünger〉など、恒常的な助力者を与える。かれらは、ツンフトないしは官職階層制にゲゼルシャフト結成される占い師や祭司とは対照的に、預言者に個人的に帰依する。この関係には〈支配形態の決疑論を構成するさいにも論及する〉(Nr. 95)¹⁰。さらに、

- (2) 助力者の周囲には、宿舎・金銭・労役などを提供して救済を期待する信奉者のサークルもできる。かれらも事情次第で、臨機的に集うだけのこともあれば、ひとつの〈教団 Gemeinde〉に持続的にゲゼルシャフト結成されるばあいもある。ところで、
- (3) こうした宗教的意味の〈ゲマインデ〉は、経済的・国家財政的その他、政治的な理由でゲゼルシャフト結成される近隣団体とならぶ、ゲマインデの〈第二の〉(Nr. 96)¹¹範疇であるがもっぱら預言のもとにのみ出現するとはかぎらず、他方、どんな預言からも派生するわけではない。それは、預言の〈日常化 Veralltäglicung〉の所産で、預言者自身かその子弟かが、告知と恩恵分与を存続させ、管理者の経済的存立を維持し、その義務を負う者が権利をも独占するとき、初めて成立する。したがって、
- (4) 教団は、非預言的宗教の密儀師や祭司のもとにも見いだされる。密儀師は、教団の存在によって呪術師から区別される。密儀師の教団は通例、対外的に閉鎖されず、構成員が交替する。救いを必要とする者が、そのつど、ときには期限つきで、密儀師や助力者との関係に入る。ただ、密儀教団が、地域間的なゲマインシャフトを形成することもある。他方、
- (5) 模範預言のもとでは、事情が異なる。預言者の模範に無条件にしたがう者、たとえばマハーヴィーラや仏陀のもとにある托鉢修行僧だけが、〈模範〉教団に属し、その内部では、預言者に個人的に結び付いた弟子だけが、特別の権威を帯びることもある。教団の外には〔インドで〈優婆塞 Upāsakas〉と呼ばれる〕信心深い俗信徒がおり、模範的聖者への献身をとおして、できるかぎりの功德をえようとする。かれらは、仏教の優婆塞がもともとはそうであったように、いかなる持続的ゲマインシャフトも形成しないか、あるいは、なんらかの仕方では権利と義務を確定し、ゲゼルシャフト結成を遂げる。後者は通例、特別の祭司か、祭司に類する司牧者か、密儀師かが、模範教団から分離して、〔最古の仏教にはなかった〕祭祀の執行を委託されるばあいに生ずる。しかし、通例は、自由な臨機的ゲゼルシャフト結成にあり、この状態は、大多数の密儀師や模範預言者と、万神殿の神々をそれぞれ個別に祀る神殿祭司とに共通に見られる。かれらはすべて、寄進によって生活を保障される。ただし、
- (6) このばあいにはまだ、持続的な平信徒教団は成立せず、宗派所属にかんするわれわれ(西洋人)の概念を適用することもできない。中国人は大部分、学校では儒教倫理を教えられ、家屋建築のさいには道教の神占術師に助言を乞い、親類縁者が死去すると、儒教儀礼に則って喪に服すると同時に、死者を弔うには仏僧に読経を依頼する。祭祀に持続的に関与する者や、持続的な利害関係者の狭いサークルを除き、ここには〈臨機的平信徒 Gelegenheitslaien〉がいるだけである。近代政党政治との類比で、浮動票を期待できる未組織の選挙権者を指す「随伴者 Mitläufer」という語を当てることができよう。
- (ここで、著者はいちおう、預言を起点として〈教団〉にかんする叙述を始めるが、教団は、預言宗教に固有の社会形象ではなく、密儀師や神殿祭司や模範預言者のもとにも見られる。預言宗教にかぎっていえば、預言者と直弟子との関係は、経済を顧慮せず、いかなる権利-義務の規定

も斥ける、純粹にパーソナルな志操関係であって、〈教団〉をなさないばかりか、むしろその反対物である。それが、〈日常化〉を遂げ、平信徒を抱え込み、補佐幹部の経済的存続という問題に直面するとき、両者の権利・義務を目的合理的に規定して問題の解決をはからざるをえず、教団に転化するのである。したがって、むしろ、)

45段 (276, 9 v.u. -277, 15 v.u. ; 258, 9 v.u. -259, 15 v.u. ; 454-455 ; 206-207 ; 85-87)

- (1) 祭祀を司る者が、経済的な理由だけからも、この(臨機的平信徒との臨機的)関係には満足せず、機会さえあれば教団を結成しようとする。すなわち、確定的な権利と義務をそなえた信奉者層の持続的なゲゼルシャフト関係を結成しようとする。したがって、個人的信奉者群の教団への移行は、預言者の教説が、ひとつの恒常的な制度の機能として日常生活に入り込む、通常の形態である。そのさい、預言者の助力者は、当のゲゼルシャフト結成態、すなわち〈平信徒教団 Laiengemeinde〉の祭司ないしは司牧者となる。とすれば、他の出発点からも、同じ結果にいたることがありえよう。
- (2) 〈すでに見たとおり〉(補遺 Nr. 7)¹²、呪術師から祭司への移行のさい、後者は、①領主的祭司門閥か、②領主や君侯の家祭司ないし宮廷祭司か、③身分に組織された学識ある供犠祭司か、のいずれかで、個人も団体も、随時かれらに祭祀の執行を依頼するが、祭司の側では、身分不相応でさえなければ、それ以外にどんな生業にも携わることができた。あるいは、④職業団体他、なんらかの〈団体に専属する祭司 Verbandspriester〉、とりわけ政治団体付祭司であった。これらいずれのばあいにも、他の団体とは区別される本来の教団は、まだ存立していない。教団の成立は、(a)ある供犠祭司が、かれが祀る神にたいする特別の信奉者群を、排他的に組織するか、あるいは、(b)政治団体が廃絶され、団体神への宗教的帰依者層とその祭司とがもっぱら教団として生き残るか、どちらかのばあいにかぎられる。
- (3) (a)は、インドと西南アジアに、密儀や模範預言への移行と結びいて、あるいは宗教改革運動から教団の持続的組織化に向かう多様な中間階梯を貫いて、見られる。ヒンドゥー教の比較的小さな教派は大部分、こうした経緯をへて成立した。他方、
- (4) (b)は当初、西南アジアにおける世界帝国とりわけペルシャ帝国の成立と密接に関連していた。政治団体は廃絶され、住民は武装を剥奪されたが、祭司層は、一定の政治的権能を与えられ、地位を保障された。国家財政上の利益を確保するため、近隣団体から強制ゲマインデがつくられるのと同様、ここでは宗教ゲマインデが、被征服民を馴致する手段として用いられた。ユダヤ教は、ペルシャ王の赦免をえて、エルサレムに〈神政政治〉の中心をもつ一宗教教団として成立した。かりにペルシャが(ギリシャに)勝っていたとしたら、デルフォイのアポロンや他の神々を戴く祭司門閥に、またオルフィック教の預言者たちに、似たような処遇が与えられたろう。エジプトでは、政治上の独立が失われたあと、国民的祭司層が一種の「教会」組織を發展させた。これは、〈教会会議 Synoden〉をともなうこの種の教会組織の先駆をなすものと思われる。これにたいして、

- (5) インドでは、比較的狭く限定された意味の〈模範〉教団が成立した。そこでは、数多の政治形象の栄枯盛衰を貫いて、当初からバラモン層の禁欲規則による身分的統一が永続し、その結果、生成しつつあった救済倫理も、政治的境界線を越えて広まったのである。さらに、
- (6) イランでは、ゾロアスター教の祭司たちが、数世紀をへて、ひとつの閉鎖的宗教組織の普及に成功し、この組織が、ササン朝時代（西暦紀元 261-652年）には政治的な〈宗派 Konfession〉となった。

（ここでは、前段の趣旨を受け、預言者以外からの教団形成が、決疑論的に概念構成され、それぞれ例示されている。）

46段 (277, 14 v.u. -278, 16 v.u. ; 259, 14 v.u. -260, 16 v.u. ; 455-456 ; 208-210 ; 88-90)

- (1) 政治権力と宗教教団 [ここから〈宗派〉の概念が生まれる] との関係は、〈支配 Herrschaft の分析に属する〉(Nr. 97)¹³。ここではただ、平信徒が、①ある持続的なゲマインシャフト行為にゲゼルシャフト結成され、②当のゲマインシャフト行為の経過に、なんらかの仕方で能動的にも関与しているばあい、〈教団宗教性 Gemeindereligiosität〉が存立している、と解する。したがって、
- (2) 祭司の管轄区域は、〈教区 Parochie〉であって、まだ〈教団〉ではない。中国・古インドおよびヒンドゥー教一般には、世俗的・政治的・ないし経済的なゲマインデとは区別される教区概念が、欠如している。ギリシャその他、古典古代のフラトリーや類似の祭祀ゲマインシャフトは、教区ではなく、政治団体その他のゲマインシャフト行為が、ある神の守護のもとに置かれているにすぎない。古仏教の教区も、たんなる〈区域 Bezirk〉で、そのときまたまた逗留している遍歴修行僧が、半月に一度の集会に参加する義務を負うだけであった。西洋中世・イギリス国教会・ルター派・東方教会およびイスラムの教区は、大部分、教会の諸負担を引き受ける受動的団体で、牧師の管轄区である。これにたいして、
- (3) 古仏教の修行僧・古イスラムの戦士・ユダヤ教・古キリスト教は、いずれもゲゼルシャフト結成をとまなう教団をなした。その厳格さは、きわめて多様で、それぞれに〈ここで立ち入って考究することはできない〉(Nr. 98)¹⁴。ちなみに、
- (4) 平信徒が事実上ある程度の影響をおよぼすことは、地域の教団なしにも可能である。イスラム、殊にシーア派では、シャーは通例、地域の平信徒層の同意をえることなしには、祭司を任命することができない。これにたいして、
- (5) 〈教派 Sekte〉の特性は、〈後段で詳論する〉(Nr. 99)¹⁵が、個々の地域教団の閉鎖的ゲゼルシャフト結成を基礎とする点にある。この原則は、プロテスタンティズム内部では、洗礼派と「独立派」、やがて「組合派」に代表されるが、そこからは、流動的な移行階梯が、改革派教会の組織に通じている。改革派教会は事実上、普遍的な（構成員を有資格者に限定する閉鎖性をもたない）組織をなすばあいにも、個々の教団への契約加入を条件とした。こうした差異から生ずる問題には〈後段でふたたび論及する〉（補遺 Nr. 8）¹⁶。ここで

- (6) われわれの関心を引くのは、むしろ本来の教団宗教性の重要な帰結のひとつ、すなわち、教団の内部で、祭司と平信徒との関係が、宗教性の実践的作用にとって決定的な意義を帯びてくる事実である。祭司は、その組織が教団特有の性格をそなえてくればくるほど、信奉者の維持と拡張のため、それだけ平信徒の要求に応えなければならない。ところで、
- (7) 平信徒の内部にあって、祭司層が対決しなければならない勢力は、①預言、②平信徒の伝統主義、③その知性主義、の三つである。これらの勢力に、④祭司経営自体のもろもろの必然と傾向も、一勢力として対抗する。そこで(②と③は「7節・身分、階級、および宗教」58～94段にまわし)、まずはこの④を、①との関連で取り上げよう。

(ここでは、〈教団宗教性〉の概念が規定され、一方では〈教区〉との、他方では〈教派〉との区別がなされた上、教団宗教性の特徴が、祭司-平信徒関係の意義増大に求められる。ここでも、著者は、祭司層によって起動される発展を軸に叙述を進めているが、その祭司が対抗しなければならない相手は、まずもって平信徒出自の預言者である。)

47段 (278, 15 v.u. -279, 13 ; 260, 15 v.u. -261, 13 ; 456-457 ; 210-211 ; 90-91)

- (1) 預言者も通例、平信徒から出自し、平信徒の信奉者を支柱と頼む。いかなる預言も、かれらのもたらす〈意味〉の力により、程度の差はあれ、祭司経営の呪術的要素を貶価する。仏陀とかれに類する模範預言者は、イスラエルの預言者と同様、呪術師や占い師と見られることを拒むばかりか、およそ呪術そのものを無益として斥けている。永遠なものへの宗教特有の〈意味のある〉関係だけが、救済に通じる。仏教では、呪術的能力の誇示は、大罪のひとつに数えられている。呪術的能力の存在そのものは、インドやイスラエルの預言者も、キリスト教の使徒も、伝承も、疑っていない。さて、
- (2) 預言者は、そうした呪術拒否の結果、祭司経営にも懐疑的な態度をとる。イスラエル預言者の神は、燔祭ではなく、神の命令にたいする服従を要求する。仏教徒にとり、ヴェーダの知識や儀礼は救済の役に立たず、最古の聖歌のアフラマツダにとり、おごそかなソーマ酒供犠は、嫌悪すべきものとされている。それゆえ、
- (3) 預言者と祭司的伝統の代表者との間には、いたるところで緊張が生ずる。そのさい、預言者が使命を達成できるか、殉教者となるかは、ときにはイスラエルのばあいのように対外的な政治情勢にも制約されて、力関係の問題となる。ゾロアスターは、かれ自身の家族の他、貴族や君侯の門閥の支持に依拠し、インドの預言者とムハンマドも同様であったが、イスラエルの預言者は、中産身分の市民と農民の支持をえていた。しかし、
- (4) これらすべての預言者は、預言のカリスマそのものが、平信徒の間で、日常的祭祀の技術者にまさって威信を帯びる事情を、十分に利用している。こうして新しい啓示の神聖性が伝統の神聖性と対抗し、どちらの民衆煽動が功を奏するかに応じて、祭司層が預言に破れて排除されるか、預言の教えを受け入れるか、妥協するか、凌駕して預言を排除するか、いずれかとなる。

(預言者は、神性との〈意味のある〉関係を重んじて、祭司経営の呪術的要素を貶値し、祭司と対抗-緊張関係に入る。この闘争に決着をつけるのは、両者間の力関係であるが、そのさい預言者は、そのカリスマが、平信徒にとっては呪術カリスマとして威信を帯びるという矛盾を背負い込まざるをえない。)

48段 (279, 14-280, 2 ; 261, 14-262, 2 ; 457-458 ; 211-212 ; 92-93)

- (1) いずれにせよ、祭司層は、支配を確保するために、勝利を遂げた新しい教説、あるいは預言の攻撃に耐えて保持された古い教説を体系的に確定し、平信徒の信仰に刻印する課題を負う。こうした発展の契機は、預言の尖鋭な攻撃だけとはかぎらない。ありうべき攻撃と平信徒の懐疑にそなえておこうとする利害関心も、同様の結果に通じる。しかし、
- (2) ひとたびこの発展が始まると、必ず〈正典文書 kanonische Schriften〉と〈教義 Dogmen〉が編纂される。前者は、啓示と神聖な伝承そのものからなるが、後者は、それらにかんする祭司の解釈である。両者とりわけ後者の規模は、宗教ごとにまちまちである。さて、
- (3) 預言の宗教的啓示ないし伝承された神聖知の集成は、もっぱら口頭によって伝授されることもある。バラモンのばあい、そこから、その文学的形式の特徴(記憶されやすいように、唱句が反復され、全体の一個所だけが順次変更されていく形式)が生まれた。こうした秘教知の性格は、呪術的技法がツンフト的な利害関心によって保持されるところでは、どこにも見られる。ただし、
- (4) 呪術師の知識を構成する要素のうちには、すでに、呪術師以外の民族仲間にも伝授され、かれらを組織的に育成する教材とされるものもあった。広汎に普及した最古の呪術的教育体系は、つぎのようなアニミズム的仮定を基礎としている。すなわち、呪術的技法を会得するには、呪術師自身が、再生すなわち新しい魂の獲得を必要とするが、英雄性もまた、カリスマにもとづき、それゆえ呪術的操作によって覚醒され、試練をへて確証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、という仮定である。この意味のカリスマ教育は、修練期・肝試し・しごき・聖祓階梯・元服式・佩刀礼などをとめない、戦士のゲゼルシャフト結成態の残滓として、ほとんどいたるところに見いだされる。さて、
- (5) ツンフトに結集した呪術師が、流動的な移行階梯をへて祭司となるばあい、平信徒教育というこの重要な機能も、途絶えることなく、祭司によって継承される。そうなると、秘教知は徐々に消滅し、祭司の教えから、文書に固定化された伝統が生まれ、これが教義によって解釈される。こうして〈典籍宗教 Buchreligion〉が成立し、いまや典籍を基礎に、祭司層のみでなく、平信徒をも、いや平信徒をこそ、教育する体系がつくられる。――

(このように、祭司が教権を独占するのではなく、預言の挑戦を受け、平信徒の支持を巡って争うときに初めて、〈正典〉と〈教義〉が編纂され、平信徒教育の基礎とされ、〈典籍宗教〉への移行が達成される。〈正典〉と〈教義〉のうち、まず前者について見ると、)

49段 (280, 3-12 v.u. ; 262, 3-12 v.u. ; 458-460 ; 212-214 ; 94-95)

- (1) たいていの正典文書は、教団内部で、数多の（下位）集団や預言が支配権をめぐる抗争するなかで編纂される。そうした抗争が存在しないばあい、あるいは伝統にとって脅威をなさないばあい、正典編纂は、しばしば緩慢にしか進まない。キリスト教の正典編纂は、小市民大衆の信仰を基礎としていた宗教性が、グノーシス派知識人の救済論によって脅かされた結果である。逆に、古仏教における知識人の救済論がパーリ語正典に編纂されたのは、大乘仏教の民衆的救済宗教の拡張によって脅威を受けた結果である。ただ、
- (2) コーランだけは、カリフの命令によって編纂され、ただちに神聖とされたが、それは、半文盲だったムハンマドにとり、神聖な典籍が存在すること自体、宗教的権威の徴標と見なされたからである。この点は、文書記録が呪術的意義をもつという広汎に普及したタブーの観念と関連をもっていた。すでにユダヤ教の正典が編纂されるずっと以前から、律法や真正な預言書には、そうした観念が付着しており、それらに触れると「手が汚れる」といわれていた。しかし、〈ここでは、こうした事象の個々の点は、われわれの関心を引かない〉(Nr. 100)¹⁷。神聖な文書に受け入れられる内容の問題についても、同様である。ところで、
- (3) 正典の編纂は通例、過去の特定の時期だけが預言のカリスマに恵まれていた、という理論によって粉飾される。たとえば、ユダヤ教のラビの理論では、モーセからアレクサンダーにいたる期間が、ローマ教会の理論では、使徒時代だけが、そうした〈預言時代〉とされている。この理論には、預言者の体系化と祭司のそれとの対立が表明されている。預言者とは、世界にたいする人間の関係を究極の価値観点から統一化していくという意味で、体系化をおこなう者である。それにたいして、祭司は、預言ないし神聖な伝承の内容を、決疑論として合理的に編成し、祭司層自身と平信徒層の思考や生活の慣習に適合させるという（預言者とは別の）意味で、体系化をおこなう者である。

（祭司は、預言その他の挑戦に対抗していったん正典を編纂するや、それ以後には、新たな預言が勃興して正典の権威が揺るがされる脅威を防止しなければならない。そこで案出されるのが、いまや正典に編入されている過去の預言だけが真正な啓示によるものであり、その時代だけが預言のカリスマに恵まれていて、その後の「預言」はすべてまやかしかである、とする「理論」である。しかし、祭司も、預言者とは別の意味で、体系化の担い手であり、伝承内容を決疑論として合理的に編成し、平信徒層の思考習慣に即応して教え込もうとする。ただ、それだけ平信徒層の多様な要求に適應して、いわば遠心的に拡散をとげやすく、ひたすら神のほうを向いて、究極の価値観点から求心的な体系化を要求する預言とは逆方向にある。他方、祭司がいなければ、預言者の教えも、とくに平常時、いわば「荒野に叫び」「空を切る」だけで、大衆の日常生活に浸透することは難しい。その意味で、祭司と預言者との対抗的-相補関係が、典籍宗教の発展と、大衆の日常生活が宗教倫理的に合理化されるための要件であるといえる。他面、祭司の教化活動は、読み書きを必要とする官職をめぐる、俗権との緊張関係を生ずることもある。）

50段 (280, 11 v.u. -281, 8 ; 262, 11 v.u. -263, 8 ; 460 ; 214 ; 95-96)

- (1) ある宗教が典籍宗教に発展するばあい、祭司の養成は、最古の純カリスマ的段階から脱して、文書にもとづく教育へと発展を遂げる。そのばあい、典籍宗教とは、神聖とされるひとつの正典に拘束されるという厳密な意味でも、エジプトの『死者の書』のように、文書に固定された神聖な規範がなにかにつけ規準とされる、いくぶん緩やかな意味でもよい。
- (2) 純世俗的な業務にも読み書きが重要となり、規則と書類に則って処理される官僚制的行政の性格を帯びてくると、それだけ、①世俗の官吏や教養人の養成も、読み書きの術に長けた祭司に委ねられるか、②祭司自身が、手続きの文書化に依拠する官職に、みずから就任するようになる。両者のうち、
- (3) どちらがどの程度実現されるかは、行政の官僚制化の度合いとならんで、祭司以外の社会層とくに戦士貴族が、どの程度独自の教育体系を発展させているか、によってもきまる。ここから生ずる教育体系の分岐、さらに祭司の勢力喪失・純祭司的教育体系の排除ないし未展開については、〈後段で論及する〉(Nr. 101)¹⁸。

(つぎに、教義、とくにその意義について見れば、)

51段 (281, 9-283, 8 ; 263, 9-265, 8 ; 460-463 ; 215-218 ; 96-101)

- (1) 教団が形成されると、教義が特別に重要となる。というのも、それと同時に、他の競合する教団との区別を強調し、宣教にあたって優位に立つ必要が生じ、他教団との区別の(標識となる)教説の意義が増してくるからである。もとより、
- (2) この意義は、宗教以外の動機によっても強められる。カール大帝がフランク教会のために「(聖霊は、父) および子より *filioque* (くる)」との——東西への教会分裂の一契機となった——見地に固執し、また、偶像使用に好意的な正典を拒否したのは、ビザンチン教会の首座権に対抗しようとする政治的理由による。しかし、
- (3) 区別の標識として教説を前景に押し出す主要因は、通例、信奉者の熱意喪失と闘い、自分たちの宗派に所属することの意義を力説して、他宗派への転向を阻止しようとする、祭司たちの利害関心と努力である。ところで、
- (4) (そうした区別標識にも、教義に先行する範型があり、それは) トーテム仲間あるいは戦争団体仲間の、呪術的に制約された入れ墨である。これにもっとも近いのは、ヒンドゥー教の教派が、識別のために額に施す彩色である。ところで、
- (5) 割礼および安息日(における労働)タブーの保持も、旧約聖書のなかで、他民族との区別を目的としていることが繰り返し説かれており、いずれにせよ、そのようなものとして他に類例を見ないほど顕著な効果を発揮した。キリスト教の週祭日が日曜日とされたのは、西南アジアの、太陽神を崇拜する密儀教から、救済神話を継受したことにもよるのであろうが、ユダヤ教にたいする厳格な区別の標識として作用した。ムハンマドが、週の礼拝日を金曜日に定めたのは、ユダヤ教徒との識別のためであろうが、厳格な禁酒規定は、レカブ人や神の戦士たちなど、多くの類例があるので、従来信じられてきたのとは異なり、[聖餐式において]

- ブドー酒を飲むキリスト教に対抗した措置とは必ずしもいえない。さて、
- (6) インドにおける識別教説は、模範預言の性格に相応しく、純然たる実践的-倫理的な性格か、あるいは〔模範預言が密儀教と内面的親和関係にあることに照応して〕儀礼的な性格をそなえていた。ヴェーサーリーの宗教会議で仏教の大分裂を引き起こした、悪名高い十個条は、たんなる托鉢規則の問題であり、そのなかには、もっぱら大乘派の別組織を創立するために仕組まれた細目も含まれている。そのように、
- (7) アジアの宗教には、区別標識としての教義がほとんどない。なるほど仏陀は、八正道という実践的救済論の基礎として、大いなる迷妄にかんする四つの神聖な真理（四聖諦）を告知した。しかし、その実践的帰結に導くために四真理を把握することは、救済のわざの目標であって、西洋的な意味の教義ではない。この点は、インドの比較的古い預言の大多数についても、同様である。キリスト教の教団では、拘束力のある最古の教義のひとつが、特徴的なことに、神が無から世界を創造した神話にあり、こうした超世界的な神観をグノーシス派知識人の思弁に対抗して確立するためであった。それにたいして、インドでは、宇宙論的その他もろもろの形而上学的思弁は、あくまで哲学学派間の問題であり、正統性にかんしては、広汎な議論が保障されていた。中国では、儒教倫理が形而上学的教義の拘束を拒否したが、その理由は、家産官僚制的な服従の基礎として祖先崇拜を維持するため、呪術と精霊信仰を温存せざるをえない、という事情にあった。
- (8) 倫理預言とその教団宗教性の内部でも、〈教義〉が増殖される程度はまちまちである。古イスラムは、宗派所属の条件として、神と預言者にたいする信仰告白と、僅かな実践的-儀礼的根本命令の遵守だけを課した。ところが、教団と祭司ないし教団教説家が、ある宗教の担い手となればなるほど、実践と理論の両面にわたる教義上の区別標識も、それだけ包括的となる。後代のゾロアスター教徒・ユダヤ教徒・キリスト教徒のばあいが、そうである。しかし、ユダヤ教徒に要求される信仰上の教えは、イスラムのそれと同じく、本来単純で、教義論争の契機となるのは、恩恵論は例外として、実践倫理的、儀礼的また法的な問題だけであった。ゾロアスター教徒のもとでは、ますますもってしかりである。ただ、
- (9) キリスト教のばあいにもみ、宇宙論的事象・救済神話（キリスト論）・祭司の権力（聖礼典）について、包括的で拘束力を持ち、体系的に合理化された理論的教義学が形成された。この教義形成は、当初、ローマ帝国のヘレニズム化された東半分に起こり、中世には、西方に移ったが、いずれにせよ、祭司層の組織が、政治権力にたいして最大規模の独立性を獲得したところで隆盛をきわめた。しかし、
- (10) 古代における大規模な教義形成の一因は、ギリシャ的な教養に由来する知識層の特性と、キリスト崇拜が創り出した特異な形而上学的前提ならびに（ギリシャ的教養との）緊張であった。さらに、一方には、当初キリスト教教団の外部にいた教養層と対決しなければならない事情があり、他方には、キリスト教教会が、著しく小市民的な平信徒層を抱えた教団宗教性

として、アジアの諸宗教とは対照的に、純粹な知性主義には不信の念を向けて排斥する、これまた社会的に制約された事情があった。東方では、非ギリシャ的小市民のサークルから台頭した修道士によって〈ギリシャ的教養 'Ελληνική παιδεία〉が排除されるにつれ、合理的な教義形成も終息した。ところで、こうした(精神史的)要因とならんで、

- (11) 宗教ゲマインシャフトの組織形態もまた、一役を演じた。古仏教では、いかなる位階組織も意図して排除されたが、そうした状態では、かりにその救済教説がキリスト教におけるような合理的教義学を必要としたとしても、教義上の統一が達成されなかったろう。というのも、祭司の思考活動と、祭司の教育によって覚醒されながら、それと競合するにいたる平信徒の合理主義とが、教団の統一を脅かさないためには、通例、ひとつの法廷が用意され、これが、教説の正統性について判定を下さなければならない。〈ここでは立ち入って論じられない〉(Nr. 102)¹⁹長い発展をへて、ローマ教会は、神が世界首都の教団を誤謬に陥れることはなからうとの希望から、ローマ司教(教皇)座の不可謬の教権という観念を確立した。教説の採択にかんするこの首尾一貫した解決は、ここにのみ成立している。ところが、
- (12) イスラムも東方教会も、〈後段で論ずる〉(Nr. 103)²⁰さまざまな異質の動機から、教義上の真理の判定条件として、教学組織の職業的な担い手〔事情次第で、ときに祭司、ときに神学者〕の「合意」に固執し、そのため教義の増殖は、阻止されざるをえなかった。そのさい、両者が合意に固執したのは、イスラムでは「信徒の教団が一致して誤謬に陥ることは、神が許さないであろう」との預言者の確信と結びつき、東方教会では、古代教会の(全会一致の)実践にしたがったためであった。他方、ダライ・ラマは、なるほど、政治的な権力とならんで教会統治の権力も掌握してはいたが、その宗教性が呪術的-儀礼主義的性格を帯びていたため、本来の意味における〈教職権力 Lehramtsgewalt(教義上の決定を下す官職権力)〉はもっていない。ヒンドゥー教のグルにそなわる破門権も、同様の理由で、教義上の意見対立を契機に発動されることはほとんどない。

(教義もまた、通例、複数の教団が、平信徒の帰趨をめぐって互いに競合するばあい、他教団への移行を阻止する識別標識として発展する。もとより、儀礼も、そうした識別標識としての機能をはたした。ローマ教会にのみ、識別標識として合理的な教義学が発展したが、その理由は、キリスト教がヘレニズム世界に普及し、小市民層の敬虔をギリシャ哲学に対抗して守る必要があったことと、教義論争に決着をつける最終法廷として、教皇座の無謬権が成立したことにあった。ここで、祭司の対平信徒活動に目を転ずると、)

52段 (283, 9-13 ; 265, 9-13 ; 464 ; 219 ; 101)

倫理的教団宗教には、新しい要素として〈説教 Predigt〉が、また、呪術的救難とは本質的に異なる活動として合理的〈司牧 Seelsorge〉が、誕生する。(それらのうち、まず)

53段 (283, 14-23 ; 265, 14-23 ; 464 ; 219 ; 101)

- (1) 説教とは、宗教的また倫理的な事象にかんする集团的教化活動で、通例、預言と預言宗教に

特有のものである。それ以外は、預言や預言宗教からの模倣にすぎない。説教は、啓示された宗教が、日常化によって祭司経営に転態を遂げるところでは、どこでも衰微する。

- (2) 仏教は、平信徒にかんするかぎり、もともと説教のみで成り立っていた。キリスト教においても、呪術的-聖礼典的な構成要素が排除されればされるほど、それだけ説教の意義も増大した。それゆえ、祭司概念が説教師概念にとって代わられたプロテスタンティズムの内部で、説教の意義はもっとも大きかった。(それにたいして)

54段 (283, 24-17 v.u. ; 265, 24-17 v.u. ; 464 ; 219-220 ; 101-102)

- (1) 司牧とは、個々人にたいする宗教的育成で、合理的-体系的形態では、(説教と)同様、預言的な啓示宗教の所産である。その始源は、病気その他の悲運が呪術的な咎に帰せられ、怒った精霊やデーモンをいかに宥めるかについて、呪術師から与えられる託宣や助言にあった。〈懺悔聴問 Beichte〉の源泉も同様で、これは元来、生き方への〈倫理的〉作用をとともうものではなかった。
- (2) この作用は、倫理的宗教性、とくに預言によって創り出される。そのさい、司牧は、さまざまな形態をとることができる。それが、カリスマ的な恩恵分与であるかぎり、内面的には呪術的操作に近い。しかし、それは、具体的な宗教的義務にかんして疑義が生じたばあいの個人的教化でもありうる。最後に、それは、上記ふたつの中間形態、すなわち、内的ないし外的な窮乏に陥った個人に、宗教的な慰藉を与えるものでもありうる。

(つぎに、説教および司牧、それぞれの作用について見ると、)

55段 (283, 18 v.u. -284, 17 ; 265, 18 v.u. -17 ; 464-466 ; 220-221 ; 102-103)

- (1) 説教と司牧とでは、生き方におよぼす実践的作用のあり方が、互いに異なる。説教は、預言による激昂の時期に、最大限に効果を発揮する。すでに、弁舌のカリスマが個人的なものであるから、説教は、日常の経営においては、生き方にたいする影響力を低下させ、完全に作用を失うにいたる。それにたいして、
- (2) 司牧は、いかなる形態であれ、祭司がまさに日常生活にたいして揮う本来の勢力手段であり、当該宗教が倫理的な性格をそなえればそなえるほど、司牧が生き方におよぼす影響も、それだけ顕著となる。殊に大衆にたいする倫理的宗教の影響力は、司牧の発展と並行関係にある。倫理的宗教では、司牧者が、ちょうど呪術的宗教における職業的の神占術師と同様、あらゆる生活状況で、私人や団体役員から助言を求められる。ユダヤ教の律法学者、キリスト教ではカトリックの聴罪師・敬虔派の牧師・反宗教改革の霊的指導者、バラモンの宮廷付教父 [プローヒタ]、ヒンドゥー教のグルとゴーサーイン、イスラムのムフティや托鉢行団の教主は、平信徒の日常の生き方や政治権力者の態度に、しばしば決定的影響をおよぼした。殊に祭司が、倫理的な決疑論を、教会における懺悔の合理的な体系化と結び付けて発展させたところでは、私人の生き方は、司牧によって顕著に影響された。ローマ法の決疑論に学んで訓練を積んだ西洋の教会は、そうした司牧を達人的な仕方を実施した。さて、

- (3) 祭司層は、説教と司牧という実践的課題と取り組むことをとおして、倫理的命令や信仰上の真理にかんする決疑論を間断なく体系化し、啓示そのものにおいては未決定の無数の具体的問題にたいして、初めて態度決定をくださうように強えられる。それゆえ、
- (4) 祭司層は、一方では、預言の要求を内容的に日常化し、決疑論的な、そのかぎり〔預言者の倫理に比して〕いっそう合理的な性格をそなえた個々の（実定的）規定をもたらす。しかし、他方では、それと同時に、預言が倫理に持ち込んだ内面的統一性の喪失を招くことにもなる。つまり、預言者は、神にたいする特定の〈意味のある〉関係を、かれみずからが所持し、またその関係に照らして、個々の行為の外面的形態ではなく、その行為が神にたいする関係総体のなかに占める有意味な意義を問い、もっぱら神にたいするそうした関係から、なされるべき課題を導き出して、生き方を内面的に（いわば求心的に）統一化する（が、平信徒の問いに答える祭司の司牧活動は、決疑論として合理的性格をそなえてくる反面、いわば遠心的-拡散的にはたらい、内面的統一性の喪失を招く）。祭司の実践は、実定的規定と（平信徒の類型的質問に、類型的解答を用意しておく）決疑論を必要とするが、まさにそれゆえ、志操倫理性のほうは、通例、後退するのである。

（そこから、いかなる帰結が生ずるのか、といえば、）

56段（284, 18-285, 18 ; 266, 18-267, 18 ; 466-467 ; 221-223 ; 103-106）

- (1) 祭司倫理の実定的-内容的規定の素材は、周囲の平信徒の習慣や慣習律や即物的必要から突き付けられる諸問題である。したがって、祭司層が、平信徒の生活実践も神意に即するように規制し、とりわけそうした活動から勢力と収入をえようとすればするほど、祭司層は、教説と行為の両面で、平信徒の伝統的な観念圏にそれだけ適応していかざるをえない。預言者の煽動がなく、大衆の信仰が呪術的伝統との結合から解放されないばあいには、殊にそうである。したがって、
- (2) エジプト祭司層の勢力要求が強まるにつれ、かれらの体系的思考訓練自体は初期に比して成長を遂げていたにもかかわらず、逆にアニミズム的動物崇拜が前面に出てきた。同様に、インドにおける祭祀の体系化が進展したのは、カリスマ的な聖歌手・ホータルが、供犠にかんする訓練を積んだ祭儀師・バラモンに押し退けられて以降である。アタルヴァ・ヴェーダは、文献としてはリグ・ヴェーダより新しいし、ブラーフマナとなると、大部分はさらに新しい。しかし、アタルヴァ・ヴェーダのなかに体系化されている素材の起源は、貴族的なリグ・ヴェーダ祭祀の儀礼よりも、はるかに古い。アタルヴァ・ヴェーダの素材は、純然たる呪術的儀礼である。ブラーフマナでは、祭司によって体系化された宗教性が〈通俗化 Popularisierung〉と同時に〈呪術化 Magisierung〉を遂げる過程が、いっそう進んでいる。比較的古いヴェーダ祭祀は、オルデンブルクが強調したとおり、有産階級の祭祀であり、それにたいして大衆は、古くからの呪術的儀礼を手放さなかった。ところで、
- (3) 預言にも、同じことが起こる。貴族的な知識人の思弁の高みで成長を遂げた古仏教にたいし

て、大乘仏教の宗教性は、ひとつの通俗化であり、しだいに純然たる呪術あるいは聖礼典を重んずる儀礼主義に近づいた。ゾロアスター、老子、およびヒンドゥー教の改革者たちの教説についても、またいっそう大規模にはムハンマドの教説についても、事態はほぼ同様に進展した。ゼンド・アヴェスタは、ゾロアスターに駆逐されたハオマ祭祀さえも、バッカス的な要素だけは除いて、認可してしまっている。ヒンドゥー教は、純然たる呪術か、あるいは半ば呪術的な聖礼典による救済追求に、ますます傾いていった。アフリカにおけるイスラムの宣教は、主として、古イスラムによっては拒否されていた、頑強な呪術の底層に依拠して進められた。これによってイスラムは、他のどんな宗教にたいしても安値を付けて、人心を捉えることができたのである。ところで、

- (4) こうした過程は、預言の〈頹落 Verfall〉ないしは〈硬直化 Verknöcherung〉と評価される。しかし、この過程は、ほとんど不可避である。というのも、預言者自身は通例、専断的な平信徒煽動者であり、伝承された儀礼主義的祭司恩恵に代えて、志操倫理的な体系化を企てるが、平信徒が預言者に帰依するのは通例、預言者がカリスマをそなえ、呪術師でもあって、ただ、他の呪術師よりもずっと偉大かつ有力であり、デーモンにたいして前代未聞の影響力を揮い、余人には不可能なことをやってのけるからである。かれがこうした（呪術師としての証しを求める、平信徒の）要求に異議を申し立てるとしても、かれの死後には、こうした発展が、かれの異議を無視して進展していく。そういうわけで、かれが、広汎にわたる平信徒のなかで、なんらかの仕方生きつづけていくには、みずから礼拝対象つまり神の化身となるか、あるいは、平信徒の欲求に応え、かれの教説が平信徒にもっとも適した形態で生き延びていけるように、配慮せざるをえない。（したがって、この段で述べた）

57段 (285, 19-26 ; 267, 19-26 ; 467 ; 223 ; 106)

- (1) 二種類の影響力、すなわち、預言者のカリスマと大衆の根強い慣習とは、多くの点で正反対の方向にはたらき、祭司の体系化の仕事に作用をおよぼす。とはいえ、
- (2) 預言者が、ほとんどつねに平信徒のサークルから出自し、あるいは平信徒の支援に頼るという点を度外視するとしても、
- (3) 平信徒の内部には、もっぱら伝統主義的勢力だけが存在しているわけではない。それとらんで、平信徒の合理主義も、ひとつの勢力をなし、祭司層はこれとも対決しなければならない。ところで、この
- (4) 平信徒合理主義の担い手には、さまざまな社会層がなりうる。

（そこで、つぎの58段からは、在俗平信徒を農民・戦士・官吏・市民といった社会層に分け、それぞれにつき、合理主義の有無・程度・性質を、こんどは個別に検討していかなければならない。）

*

以上のとおり、本稿で取り上げた全14（44～57）段は、叙述内容の論理的構成から、著者自身の筆になる信憑性をそなえ、配列もこの順序どおりであったと見て間違いあるまい。すなわち、

44段では、預言者にかんする先行34～43段の叙述を継受し、〈教団〉を当初、預言の日常化の所産として捉えるが、45段では、それ以外の教団形成の類型にも止目する。そして、46段で〈教団宗教性〉を定義した上、(すでに33段(3)と43段(7)の“架橋句”によって予告されていた)祭司・預言者・平信徒という三要素間の〈對抗-協働関係〉に焦点を据え、祭司の始動する発展傾向を軸に、この関係を分析していく。47～51段では、祭司が、まずは預言者との對抗関係から、〈正典〉と〈教義〉を編纂し(〈典籍宗教〉への移行)、それらを平信徒教育の基礎とし、官職を媒介に俗権にも影響をおよぼす側面に目を配った上、(西洋キリスト教に特有の)教義増殖の条件を、精神史と教会組織との両面で捉える。52～56段では、祭司が、こんどは平信徒にたいする對抗関係から、〈説教〉と〈司牧〉という(教団宗教性に固有の)活動を展開し、殊に後者において決疑論的な体系化を達成し、平信徒大衆の日常生活に宗教倫理の刻印を押しながら、同時に大衆の呪術的伝統に適応もして、預言に見られる求心性の弛緩を招くという傾向が指摘される。とはいえ、預言自体も、こうした頹落・硬直化を免れがたい。ところが他面、平信徒大衆にも、そうした伝統主義のみでなく、祭司や預言者の(それぞれ性質を異にする)体系化に呼応・共鳴する合理主義の要素も見いだされる。そこでつぎに、在俗平信徒をなす各社会層につき、個別に検討を加えなければならない。短い57段は、そのあと78段までつづく、そうした各論への“架橋句”として位置づけられよう。

なお、45段中に見える前出参照指示(補遺 Nr. 7)を、注12のように解釈できるとすれば、その被指示箇所が、この「5章」中の前9、13、17、18、19段に見いだされることになり、この45段——したがって、これと論理上緊密に結びついた全14(44～57)段——が、参照指示挿入者＝著者自身の構想においても、「5章」中で前9～19段に後置されていた事実を示し、テキスト内容の論理的構成にもとづく証明を補強している。

また、この「5章」の範囲を越える参照指示については、44段中の Nr. 96 を、注11のとおり前出参照指示と見なせば、「ゲマインシャフト形成とゲゼルシャフト結成の諸類型」章11段中に被指示箇所を見いだすことができる。後出参照指示 Nr. 95, 97, 99, 101, および補遺 Nr. 8 は、それぞれ注10, 13, 15, 18, および16で取り上げるとおり「支配の社会学」章中に、また、同じく後出参照指示 Nr. 103 は、注20に記すとおり「法社会学」章中に、それぞれ被指示箇所をもつ。これら「章」外参照指示群の呼応関係は、「5章」中の少なくともこの全14段が、一方では(すでに再構成の単位として検証されている²¹⁾「ゲマインシャフト形成とゲゼルシャフト結成の諸類型」章の後に置かれ、他方では(今後、同様のテキスト・クリティークによって再構成単位として検証されるべき)「法社会学」章と「支配の社会学」章との少なくとも当該段落の前に置かれる、という関係を示している。

注

- 1・本稿は、(1)「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), (2)「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), (3)「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)」(『名古屋大学文学部研究論集』132号, 哲学44, 1998, pp. 41-59), (4)「同(2)」(『名古屋大学社会学論集』19号, 1998, pp. 17-37)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(5)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、それにつづく実質的諸「章」の各单位について、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* (以下, *WuG* と略記), 5. Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann, 1976, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- 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・上注1の(3)。
- 8・〈類的な理念型〉については, vgl. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., 1988, Tübingen, S. 201-205; 富永祐治・立野保男訳, 折原補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』, 1998, 岩波文庫, pp. 134-141, 288-294.
- 9・上注1の(4)。
- 10・「支配の社会学」章 168, 173-174段 (*WuG*, S. 655-656, 659-661, 世良晃志郎訳『支配の社会学』II, 1962, 創文社, pp. 400-403, 420-423), 参照。
- 11・これは, ゲマインデの〈第一〉範疇にかんする先行叙述への前出参照指示と解されよう。該当叙述として, 〈第一〉と明記されていないが, 近隣ゲマインシャフトを〈ゲマインデの原生的基礎〉として論じている「ゲマインシャフト形成とゲゼルシャフト結成の諸類型」章11段 (*WuG*, S. 217, 厚東洋輔訳「経済と社会集団」, 尾高邦雄編『マックス・ウェーバー』, 1975, 中央公論社, p. 565) を挙げるができる。なお, このテキストにおける著者の〈ゲマインデ〉概念については, 『トルソの頭』, pp. 262-264, 参照。
- 12・この前出参照指示に照応する, 祭司の存在形態にかんする決疑論(①~④)は, 先行叙述を隈なく探索しても, 一個所にまとまった形では見いだされない。しかし, 著者が, (1)「5章」前9段で, 一柱の神の安定化には, ひとつの継続的団体による継続的祭祀の実施が前提とされる, と述べるばあい, 当の団体付祭司としての存在形態④が, (2)前13段で, 各家長による家祭祀が, 政治団体・宗教団体などの神々により〈それぞれの祭司権力に支えられて〉圧迫される, というばあい, やはり存在形態④が, (3)同段で, 〈最強の家の祖先・ヌミナ・守護神ないし人格神が, 臣下の家々にも入り込み, それぞれの家神とならんで祀られる〉というばあい, 領主や君侯の家祭司ないし宮廷祭司としての存在形態②が, (4)同段で, 〈どんな政治的持続団体も, 通例それぞれの政治的団体行為の効果を保証する特別な神をもつ〉というばあい, 存在形態④が, (5)前16段で, 征服によって版図が拡大されるさい, 〈最大の支配者ないしは祭司の居住地の

局地神が) 万神殿のなかで最高位に上る, というばあい, 存在形態②あるいは, 祭司門閥としての存在形態①が, (6)前17段で, 万神殿における星辰の神ヴァルナないしはミトラと雷の神インドラとの対立は, 秩序に準拠した生活規制をめざす祭司層と, 軍事貴族の権力との勢力争いを反映している, というばあい, 学識ある供犠祭司身分の存在形態③が, (7)前18段で, アメノフィスIV世(イクナトン)による, 上からの宗教改革が, アモン祭司の抵抗によって挫折したというばあい, 存在形態①が, (8)前19段で, 厳格な一神教への発展は, 各神殿の存続にたいする神殿祭司の利害関心によって阻止される, というばあい, 同じく存在形態①が, それぞれ含意されている。著者はここ45段(2)で, これら(1)~(8)の類型的事例を念頭に浮かべ, ひとつの決疑論にまとめたのであろう。

13・「支配の社会学」章 222段以下(WuG, S.688ff., 世良訳, II, pp.524ff.), 参照。

14・ここでは, 教団および教団宗教性にかんする〈類的な理念型〉を構成することだけが問題で, 古仏教の修行僧団などは, その例示にすぎず, (著者の〈価値理念〉に照らして, その特性の〈文化意義〉が叙述され, 先行の個性的-歴史的布置連関に因果帰属されるべき) 研究対象ではないから, それぞれの多様な実態に立ち入る必要はない, という趣旨を述べ, そうすることによって, このテキストの方法論上の性格を示している“限定句”であろう。

15・「支配の社会学」章 265~268段(WuG, S.721-726, 世良訳, II, pp.644-656) 参照。

16・上注15で挙示した個所, とくに 268段が, この後出参照指示に該当するであろう。

17・上注14の Nr. 98 と同種の“限定句”。

18・「支配の社会学」章 205~208段(WuG, S.677-679, 世良訳, II, pp.489-492) 参照。

19・上注14の Nr. 98, 同17の Nr. 100 と同種の“限定句”。

20・「法社会学」章 122, 128段(WuG, S.475-476, 482, 世良晃志郎訳『法社会学』, 1974, 創文社, S.401-403, pp.427-428), 参照。

21・上注1の(1), 参照。