

マックス・ヴェーバーにおける宗教発展論の意味

— 発展の理念型と決疑論 —

荒川 敏彦

The Meaning of the Development of Religions in Max Weber's Sociology of Religion

ARAKAWA Toshihiko

1. 宗教本質論と宗教進化論

マックス・ヴェーバー（1864～1920）は、1904～1905年に初期近代のプロテスタンティズムに焦点を当てた『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下、『倫理』と略）を発表した後、今度は世界大の比較宗教社会学へと考察対象を拡大する。すなわち『儒教と道教』『ヒンドゥー教と仏教』『古代ユダヤ教』と続く、「比較宗教社会的探究」という副題が付された『世界宗教の経済倫理』シリーズである。

『世界宗教の経済倫理』は従来、ヴェーバーが『倫理』で論じた生活態度形成の問題を、世界宗教との比較によって検証したものとして理解されてきた。もちろんそれは「正しい」位置づけであろうが、同時にそれが、諸宗教の比較を通して宗教一般の本質を探究しようとする比較宗教学ではなく⁽¹⁾、新しい「方法的視点」に依拠していることは注目されてよいだろう。宗教の比較という視点や、宗教を社会的に論じることが、いまだ自明ではない時代だったからだ。「比較宗教社会学」という、現代思われるほど容易ではない考察の可能性が、そこで問われていたはずである。

『経済と社会』に収められた『宗教社会学』は、その難題に対する方法的要請に応える論考として、ヴェーバーが宗教領域をいかに分析したのかを知る格好のテキストである⁽²⁾。本稿では、この論考のなかで特に宗教進化論として理解されがちな第一節を再解釈し、ヴェーバーにおける比較宗教社会学の基礎づけを検討する。それは同時に、しばしば方法論研究としてのみ論及されるヴェーバーの理解社会学の実際の運用を、宗教社会学という具体的領域で検討することでもある。

(1) 宗教本質論の拒否

宗教比較という問題は、マックス・ミュラーによる近代宗教学の成立以来、その骨格をなしていた。ところで、そもそも宗教比較を可能にするためには、何らかの仕方で諸宗教を貫く基礎カテゴリーを準備する必要があるだろう。たとえばシャントピー・ド・ラ・ソーセイ(1848-1920)が『宗教史教本』(1887年初版)で提示した「宗教現象学」の立場は、そのひとつの試みであった。ヴェーバーもこの『宗教史教本』の第2版を『古代ユダヤ教』の参考文献としてあげているが、宗教学や人類学等から知見を取り入れつつ独自の宗教社会学を展開しようとしていたヴェーバーもまた、自らの比較考察に耐えうる宗教社会学のカテゴリーを整序する必要に迫られていたであろう。

諸宗教の比較を射程に入れた概念化の作業は、しばしば宗教一般の本質論へと向かう傾向を帯びてしまう⁽³⁾。これに対し、ヴェーバーは『宗教社会学』の課題は宗教とは何「である」という本質論ではないと明言した。これは、近年の宗教概念の反省という文脈のなかでしばしば論じられるように宗教の定義を留保したというよりも、むしろ宗教比較という営みがもってしまう本質論的解釈に釘を刺す意味があったのではないだろうか。ヴェーバーは、自らの『宗教社会学』の記述が宗教の本質論として理解されてしまうことをおそれ、論述に先立って本質探究を明示的に拒否した上で、「ある特殊な〔つまり宗教的な〕ゲマインシャフト行為の条件と作用」について考察するという独自の社会学的視点と、それを「意味」から考察するという理解社会学の方法を強調したのである(後述)。その視点の独自性は、『宗教社会学』が執筆されていたと推定される1913～1914年頃と同時期に発表されたフロイトの『トーテミズムとタブー』(1912～1913年)⁽⁴⁾などが、なお宗教の本質や起源の探究を課題としているのと比べると、より明瞭に浮かび上がってくるに違いない⁽⁵⁾。

(2) 宗教進化論への誘惑

ヴェーバーが峻拒した宗教本質論は、当時盛んに議論されていた宗教発展論、いわゆる宗教進化論と類縁関係にあったとすることができる。宗教一般の本質を明らかにしようとする試みは、キリスト教の神学的前提からではなく世界中から蒐集された民族誌から「客観的」に遂行されようとするとき、「未開」の宗教から「高等」な宗教まで宗教の諸形態を網羅しながらそれらを進化論的に序列化する議論と通底している。

十九世紀後半から二〇世紀初頭にかけては、エドワード・タイラーによるアニミズム論、あるいは逆にラングやヴィルヘルム・シュミットによる一神教から多神教へという原始一神観、さらにジェームズ・フレイザーによる呪術・宗教・科学の三分法を踏まえた呪術から宗教への質的転換といった議論など、諸宗教を分類し、起源とともに発展過程を探究し、序列づける議論が多く輩出されていた。

ヴェーバーもまた『宗教社会学』で、それら宗教に関する起源探究や進化論の知見を摂取していることは確かである。しかしこの論考が、ヴェーバーによって明示された独自の方法

論、すなわち理解社会学的方法に基づいて読み込まれることは、テキストの成立問題なども絡んで、近年までなされてこなかった。当時の宗教進化論が背後に見え隠れし、しかもヴェーバーの自覚的方法が顧みられないとき、編者によって「諸宗教の成立」と題された『宗教社会学』第一節は、ヴェーバー独自の構想とは切断された形で当時の思潮の枠組みで解釈されてしまったのである。

そこで本稿の具体的な課題は、本質論を拒否したヴェーバーの『宗教社会学』が、しかし宗教進化論的に読解されてきた解釈史を反省し、本文に明記された方法論すなわち理解社会学的方法に留意しながら、あらためて第一節を再解釈することである。

2. 宗教進化論的解釈から理解社会学的方法の配慮へ

『宗教社会学』の第一節の何が問題なのかといえば、「諸宗教の成立」という節の標題からして問題なのである。このタイトルがヴェーバー自身によるものではないと推定されるからである。というのも、『宗教社会学』はヴェーバー死後に遺された草稿群を妻マリアンネ・ヴェーバーらが編んだ『経済と社会』のなかの一章なのである。企画自体はマックス自身のものだが、死後編纂の『経済と社会』全体がテキスト編纂問題に晒されており、『宗教社会学』も例外ではない。問題は複雑だが、本稿にとって見逃せないのは、現行版で「諸宗教の成立」(Die Entstehung der Religionen)と題されている第一節の部分が、出版時の初校の段階では「空白」となっていたことである [MWG I/22-2:106]。初校段階でタイトルを欠いていた節が、編者による校正を経た後に、「諸宗教の成立」と題されて世に出たというわけである。こうした事情は、少なくとも第一節のタイトルが、原著者マックスの死後に作成された編者の解釈であることを示唆する。

ではこの「諸宗教の成立」という節の標題は、何を読者に期待させるだろうか。何よりもまず、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム、仏教等々の諸宗教の史的形成過程の記述を思わせるだろう。だが『宗教社会学』が宗教別の成立史を論じていないことは、少し読めば一目瞭然であり誤解の余地がない。つぎなる期待としてこの標題は、宗教一般が形成される宗教発展過程が記述されているという予想を読者に抱かせるに違いない。さまざまある宗教が一般にどのような発展過程を経て形成されたのか、という宗教進化論的な関心である。

この進化論的関心が惹起されるのも、一面では無理もないことのように思われる。テキストに目を通せば、たしかに進化論的解釈へと誘導されるだろう記述も散見されるからである。たとえば第一節を、呪術の記述から始まって、呪術と宗教の区分という指摘で終わる「呪術から宗教へ」という発展史と読むなら、脱呪術的なプロテスタント神学の影響をそこに見ることは容易く、そうした「バイアス」がヴェーバーの宗教社会学に介在していると指摘することとなるだろう。あるいは、プレ・アニミズム論に始まり思惟の抽象化に伴って精霊やデーモンの観念が形成されて、多神教 (Polytheismus)、単神崇拜 (Monolatrie)、一神

教 (Monotheismus) へと至る過程を唯一可能で必然的な発展法則として読みとるなら、ヴェーバーの記述はまさに当時の宗教進化論そのものに思ってしまうだろう。しかし、このような進化論へと引き寄せられた解釈方向は、『宗教社会学』のテキストの重要な点を見落とすことになるのではないだろうか。

このテキストの進化論的解釈の是非を問うた金井新二は、「ウェーバーの進化論的色彩は明白」として一定の傾向を認めつつ⁽⁶⁾、しかし次のように述べている。「だが、問題は何が『ウェーバー的か』ということ」であり、「それがウェーバーの強調するものでないならば、結論的には、かれは『進化論的ではない』はずなのである。……われわれはこの立場をとり、進化論的なものはかれにおける時代的制約ないし進化論的時代のかれにおける余韻の問題として扱うべきだと考える。」「われわれはやはり、もう一度、ウェーバーにおける極めて自覚的かつ強固な『反進化論』的な感情・メンタリティ・思想を顧慮すべきであろう。」[金井 1991 : 164-6]

この金井の指摘は重要である。価値的優劣が混入した進化論的議論に溢れていたこの時代の宗教論の影響から、ひとりヴェーバーのみが全面的に免れていたとすることはできないだろう。事実ヴェーバーは、マレットのそれを始めとして当時の研究の成果を盛りこんで議論を展開している。ただし結論として金井は、ヴェーバーの記述が「異なる（ないしは逆の）展開パターンの存在を排除しない」理念型による議論であることを強調し、その議論を「類型史」と位置づけることで、硬直した発展法則史観からヴェーバーの議論を区別している [金井 1991 : 167]。

理念型の特質については、ヴェーバー自身「発展の理念型」の視点を提起している [客観性 1904=1998 : 137-9]。ヴェーバーがきわめて自覚的に理念型を構成しながら議論していることを思えば、その記述を単一の法則論的なものとみなすことはできない。問題設定に応じて、構成される理念型も改変されるからである。「いかなる理念型の構成も暫定的であらざるをえない」[客観性 1904=1998 : 144-7; 傍点強調は原文。以下同じ] という点で、別様の発展のかたちは排除されていないのである。

しかしそうだとすれば、問題は再び節のタイトルになってくる。第一節でヴェーバーはいったい何を論じているのか。理念型による記述であるにしても、むしろ理念型であればなおさら、なぜ「進化論的」な枠組みを採用したのか、その問題関心はどこにあったのかが問われてくるのである。

そのことを考えるためにも、一見すると進化論的に見えるヴェーバーの論述が、どのような「方法」によって構成されているのかに注目してみたい。しかも『宗教社会学』の冒頭で、はっきりと述べられている方法である。

われわれがここで問題にしているのは、宗教の「本質」などではまったくなく、ある特殊なゲマインシャフト行為の諸条件と諸作用である。そしてこのゲマインシャフト

ト行為の理解は、その外面的経過がきわめて多様な形態であるがゆえに、ここでもまたただ個々人の主観的な体験、表象、目的からのみ—すなわち「意味」からのみ—得られるのである。[宗教 (MWG I/22-2) : 121=3] (下線は引用者。以下同じ)

『宗教社会学』が、「ある特殊な」つまり宗教的な「ゲメインシャフト行為の諸条件と諸作用」の検討を主題としていることは明らかだろう。宗教一般の本質探究ではなく、また諸宗教の発展的序列づけでもない。宗教的ゲメインシャフト行為⁽⁷⁾—宗教的他者関係行為とでも意識できる—が、いかなる条件によって形成され、また人間の行為や生活態度にいかん作用するのかが問われている。しかもその「理解」は、「個々人の主観的な体験、表象、目的」によるのだとされ、行為者の抱く主観的意味に着目する理解社会学的方法が適用されていることが分かる。

そうだとするなら、『宗教社会学』の記述が「宗教進化論」か否かを問う以前に、まずはこの自覚的に運用されている方法論に依拠したテキストの読解が必要であろう。以下では第一節のとくにその冒頭に的を絞って、テキストの再解釈を試みたい。

3. 日常と非日常の区別—超感性的力が生みだされる裂け目

さて第一節は、個人の主観的意味から行為を理解するという上記の〈方法宣言〉を終えて直ちに、「原生的urwüchsigな状態」から考察を開始している。『宗教社会学』の本論が、「原生的状態」から出発していることは、ある意味で「起源」を仮定しているようにも思えるが、「呪術」が起源におかれているわけではなく、「宗教的ないし呪術的」に動機づけられた行為について述べられていることには注意すべきであろう。

宗教的ないし呪術的に動機づけられた行為は、その原生的な状態においては此岸的に遂行される。「汝に幸いがあり、汝が地上に永らえんがために」こそ、宗教的ないし呪術的にとり行われる種々の行為は遂行されるのである。[宗教 121=3]

引用した文章の主語はともに「行為」であり、行為の動機を解明することで展開していく理解社会学の方法が読みとれる。宗教的ないし呪術的と認められるような動機づけをもった行為は「此岸的」であるというのが、ここでの力点である。つまり、経済活動や政治的手段に依らない仕方で、此岸における利益を得ようとして行為されるときに、宗教的ないし呪術的な動機が働き出すというのが、ヴェーバーの理解である。

興味深いことに、ここで例にあげられている「汝に幸いがあり……」の一節は、『エフェソの信徒への手紙』[6 : 2-3] からの借用と思われる。「『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。」⁽⁸⁾ というキリスト教の『聖書』を讀者に想起させつつヴェーバーがいうのは、キリスト教的な倫理的宗教性ではなく「宗教的ないし呪術的」な局面なのである。つまり、いまだ宗教と呪術が区別されない未分化な状態が、考察の出発点として措定されているのである⁽⁹⁾。見ての通りエフェソ書でも、「最初の掟」が取り結ぶ約束として、此岸的な「長く生きる」ということがあげられている。この箇所は、一般にキリスト教的な（とりわけ脱呪術化したプロテスタンティズム的な）動機が「彼岸的」なものとして専ら表象されるなかで、ヴェーバーは「此岸的」な一面を論じるにあたりキリスト教の断片を、キリスト教徒たる讀者に提示して見せたのではないだろうか。そうだとするなら、「未開」や「原始」の宗教性を貶めがちなキリスト教的思考への痛烈な皮肉が、この例示に込められていると見ることも可能だろう。

しかも、この宗教と呪術の未分化な状態における行為は、「非合理」であるどころか、むしろ「相対的な意味では合理的な行為」である。というのもそれは、「経験的規則にのっとり」目的的行為だからである⁽¹⁰⁾。

火打ち棒から木から火花を呼びおこすのと同様に、術者の「呪術的な」身振りが天から雨を呼び寄せる。火打ち棒の生みだした火花も、「呪術的な」産物であることにおいては、雨乞い祈禱師が呼び寄せた雨となんら変わるところはない。つまり、宗教的ないし「呪術的な」所作や思惟は、決して日常的な目的行為の領域から区別されるべきものではないのである。[宗教 121=4]

こうして呪術の語すべてに括弧をつけ、引きつづき呪術と宗教との未分化な状況を想定しながら、ここでの力点は、「宗教的ないし『呪術的な』所作や思惟」が「日常的な目的行為」であり、目的手段関係を理解する「合理的」な行為だということである。行為者は、かつてその行為によって一定の現象を生ぜしめることができたという経験に照らして、同様の目的を抱いた際に有効な手段を考量した上で、当該行為を選択し遂行している。それは、日常から得られた経験則にもとづいた諸行為と変わらないのである。

このように理解社会学のひとつの注意点は、行為者の「主観的に思われた意味」と、観察者が抱く「客観的に妥当する意味」という二つの水準を区別する点にある [松井 2007 : 33-6]。ヴェーバーは宗教の方にではなく呪術の方にのみカッコを付しているが、ここにキリスト教圏ヨーロッパ文化世界の讀者に対する配慮を垣間見ることができるだろう。続く以下の文言は、その端的な表れである。

今日の自然観に立脚してものごとを考えるわれわれだけが、これらの行為を観察する場合、客観的に「正しい」因果的考量と「正しくない」それとを区別し、後者を非合理的なものとして、それに相応した行為を「呪術 Zauberei」とみなしうるにすぎな

いといえよう。〔それに対して〕呪術的な行為者自身は、まず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、〔これらの行為を〕区別するのである。〔宗教 122=4〕

「呪術」は、観察者である現代のわれわれだけが、非合理と呼んでいるにすぎない。行為者本人の観点からすれば、日常性の多寡が問題であり、非日常的なものが呪術となるのである。現代の観察者たるわれわれと、呪術的行為を遂行している行為者自身とを区別し、行為者の動機を理解していこうとするヴェーバーの視点が明瞭に出ている箇所である⁽¹¹⁾。どんな石でも呪物になるわけではなく、また誰もが術師であるわけでもなく、「非日常的な諸能力」が当事者たちに問題になっているのであり、「マナ」や「オレンダ」など名称はさまざまであるこの非日常的な能力のことを、観察者の立場からヴェーバーは「カリスマ」と一括して名づけている〔宗教 122=4〕。

ところでこのカリスマについて考えてみると、すでに、当事者の思考において、行為の「背後」にあって現象を何らかの仕方で規定している存在が抽象化されていることに、観察者の立場から気づく。それが「精霊Geist」観念であり、この「精霊信仰への発展」の条件についてヴェーバーは、経済的条件からのアプローチを斥け、資質あるものに宿するというカリスマの性質から「職業Beruf」としての—つまり一時的・偶然的ではなく持続的永続的にカリスマを所有する—呪術師が成立する素地が形成されるという事情をあげている。

単なる日常人である「平信徒」に対して、職業的呪術師が成立してくる局面への言及は、「精霊信仰への発展」の条件として述べられている。というのもこの職業的呪術師は、平信徒には偶然的にしか接近できない忘我Ekstaseを「経営Betrieb」として独占し、ここに（現象の背後にあって作用する）「超感性的力」が恒常的に設定されることになるからである。火打ち棒からたまたま火花が出たというのではなく、常に有資格者が特定の行為をすることで、一定の作用を引き起こすことができるようになったとき、その呪術師の職業実践によって「思惟の発展」がもたらされ、「霊魂Seele」の観念が形成される。

4. 超自然的・超感性的諸力の成立は何を可視化するか— 秩序と行為の相互関係

以上に見たのは、「宗教的ないし呪術的」な未分化な行為から、日常的現象か否かを基準として呪術的行為が区別され、職業としての呪術師が成立して、彼が操作する超感性的力が恒常的に形成され、精霊信仰が形成されるという過程である。このような「過程の記述」においてヴェーバーが強調するのは、「宗教的」行為ということの構造的定立である。

われわれはここでは、以上述べたような過程の帰結として、……「超自然的

übernatürlich」な諸力 Mächte の成立ということのみを記す。そのような力の人間に対する諸関係を秩序立てることが、「宗教的」行為の領域を構成するからである。[宗教 126-7=9]

当事者たちによって現象の「背後」に想定された何らかの超感性的（超自然的）力の存在を問題にするのではなく、そのような力（Macht 権力）が人間に対していかなる関係に立つのかを秩序づけ、その関係の秩序に準拠して個人が行為するとき、それを広く「宗教的」行為とヴェーバーは呼んでいる。

これがヴェーバーにとっての、さしあたり『宗教社会学』における問題なのである。振り返ろう。先に触れたように、ヴェーバーは冒頭で、「ある特殊なゲマインシャフト行為の諸条件と諸作用」が課題であり、理解社会学的方法によってそれを遂行すると〈方法宣言〉を行っていた。ヴェーバーはここにいたって、その特殊なゲマインシャフト行為である「宗教的行為」の意味を明らかにしている。

宗教的行為とは、神や仏やデーモンや靈魂や精霊などの觀念が存在すれば成立するものではない。また、たまたま—現代のわれわれからして—「呪術的」な行為をしたらうまく事が運んだ、願いが叶ったといったことも、宗教的行為とするには足りない。

超感性的力が—それが靈魂であれデーモンであれ神であれ構わない—想定されるまでに思惟の抽象化が進み、しかもそれが「職業」にまでなって持続的な「経営」として構成される時、その超自然的ないし超感性的力が人間にどのような力を振るい、あるいは人間が超感性的力に対してどのように振る舞えるのかといった、超感性的力と人間との関係のあり方が、宗教的行為の「領域」を構成するというのである。

こうして宗教的行為の領域の定立を一つのプロセスとして構成したヴェーバーは、さらにそのプロセスを「一神教の形成」に向けて辿っていく。そこでヴェーバーが注目するのは、むしろ一神教が形成されない歴史的過程についてである。厳密な一神教への発展は、「ほとんどいたるところにおいてなんらかの形で起こり始めていた」が、日常的宗教 Alltagsreligion としての具体化は、ユダヤ教、イスラーム、プロテスタンティズムの3つだけだとヴェーバーは整理する [宗教 257 = 35]。こうして、一神教的過程へと目を向けることが、即、一神教それ自体の史的構成にとどまらず、むしろ一神教とは異なる方向への発展はいかなる諸条件によるものか、という問題を構成する。これが、「発展の理念型」という概念論の応用であることは言うまでもない。

『宗教社会学』第一節は、その最終部分において「呪術」と「宗教」の区分をしている。そこで、「呪術から始めて宗教に至る」という構図を当てはめて読解してしまうなら、一神教へと至る進化論的図式が浮かび上がって見えてくるに違いない。しかし、上述のように一神教に至るのとは異なる発展過程への条件を問う視点に注目するならば、「呪術」と「宗教」の区別が、「超感性的諸力に対する関係の諸形式」として位置づけられることに気づく [宗

教 157=39]。第二節以降、祭司、預言者、平信徒という宗教的階層の相互関係がダイナミックに展開されていくとき、超感性的力に対するそれぞれの階層的位置が問題になるだろう。そして超感性的力に対するその位置関係が、相互の階層間関係を左右することになるだろう。『宗教社会学』の記述は、超感性的諸力との関係をめぐる諸個人・諸階層のダイナミズムの決疑論的な体系的記述であって、プロテスタントイズムの近代社会に対する意義の解明といった視点からでは、—もちろんそうしたモメントがないとは言わないが、それは全体の一部として考えるべきように思え—うまく把握し切れないのではないだろうか。すでに『宗教社会学』は、「比較宗教社会学」の可能性に挑戦しているからである⁽¹²⁾。

こうしてみると、ヴェーバーの議論が仮に宗教発展論に見えたとしても、その記述が向かっているのは、諸宗教の、あるいは神々の、あるいは信仰形態の発展過程ないし進化論的構成ではないだろう。むしろ、神観念や信仰形態の発展過程は、先述したように「発展の理念型」として分析のために仮構されたものであり、それを通して宗教的行為の領域における秩序と行為の相互連関の解明が目指されていると考えられるだろう。

5. 「発展の理念型」と決疑論——シャーンズへの視線

「発展の理念型」に関して、ヴェーバーは宗教社会学的問題を例に注意点をあげている。それは、発展の理念型と現実の歴史との混同という問題である。

後者の場合〔理論と歴史の混同〕が、いっそう甚だしく生ずるのは、ある発展の理念型的構成が、特定の文化形象にかんする理念型の概念的分類（たとえば、……「束の間の神」に始まる宗教的概念）と組み合わせられて、ひとつの発生的な分類に加工されてしまうばあいである。このばあい、もろもろの類型が、選び出された概念標識にしたがって一連の順序に配列されることになるが、この配列順序が、あたかも当の諸類型の、法則的な必然性をもって継起する歴史的階梯であるかのように現れる。そのときには、一方で、概念の論理的秩序と、他方で、概念によって把握されるものの空間・時間・因果的結合における経験的配列とが、互いに接合されているかのように見えるから、現実には暴力を加えてでも、そうした構成が現実にも真に妥当することを証明しようとする誘惑に、ほとんど抗いがたく捉えられるのである。〔客観性 204 = 140-1〕

もちろん、構成された発展の理念型については、それがどのような観点から構成されているのかに注意すべきであろう。『宗教社会学』の第一節において、ヴェーバーが構成した神観念ないし宗教類型の配列は、やはり当時の進化論的構成の影響を完全には免れていなかった。本稿でも先に、一神教を最高存在とする原始状態から多神教へと発展するというラングやシュミットの「原始一神観」に触れたように、「論理必然的に」多神教から一神教への発

展が形成されるわけではない。ヴェーバーの議論が、マレットらの系譜の宗教進化論的議論に影響を受けていることもまた明らかである。しかしここで問題とすべきは、それがいかなる影響か、ということだ。

注意深く見るなら、多神教から一神教へと向かう発展が「ほとんどいたるところにおいてなんらかの形で起こり始めていた」と述べつつも、ヴェーバーはそれを当必然的な過程とは見ていない。これは何を意味するのだろうか。たとえばヴェーバーは、ユダヤ教やイスラームのみが厳密な「一神教的」構成をとるに至ったことを指摘する際に、次のように「前置き」している。

自然のおよび社会的な存在条件のちがいに応じて、神々の形姿そのものが多種多様であることはいうまでもないが、これと同様に一つの神が、万神殿のなかで優位を占めたり、あるいはついにこれを独占したりする、その可能性Chancen（機会）もまた種々さまざまである。[宗教255 = 28]

還元主義的な単一原因論を批判し、社会の歴史的構成を多領域的にかつ双方向的影響関係から検討していくヴェーバーの議論においては、社会的条件を多方向へと開く「可能性（機会）Chance」という概念が重要な意味をもつ。『宗教社会学』でヴェーバーが念頭に置いているのは、神観念の形成が多様であることをもはや当然とみなし、むしろ歴史的に多様な神観念の形成がいかなる条件によっているのか、という条件への問いである。

たしかにマレットのアニマティズム論を始めとして、当時の宗教学・人類学などの諸学問の成果を取り入れ、それに制約を受けてはいただろう。だがヴェーバーは、すでに『客観性』論文（1904）の時点で、ウーゼナーの神観念の起源論を例証としながら「概念の論理的秩序」と「概念によって把握されるものの空間・時間・因果的結合における配列」とを区別するよう注意していた。しばしば諸宗教の「起源」や「発展」を問う議論は、現在ある諸宗教の平面的配列を発展の垂直的配列へと組み換える議論に陥る。ウーゼナーを引きながら述べられたこの指摘は、そうした議論の組み替えをする宗教進化論の方法論にも向けられていたであろう。とするなら『宗教社会学』を読解する際にも、その区別をもって当たらねばならない。

そう考えると、冒頭の多神教から一神教へという発展過程の叙述についても、それを多様な発展過程をたどる現実的歴史の中の一つのシャーンズ（可能性・機会）として論じられていると解釈できよう。もちろん、それは単なる一つのシャーンズなのではなく、ユダヤ教、イスラーム、プロテスタンティズムといった、世界史的にきわめて重要な意義をもつと見られる宗教形成のシャーンズゆえに、力点が置かれているわけである。こうした見方をするなら、『宗教社会学』の冒頭で叙述される神観念の発展ないし宗教発展の議論が、硬直化した発展図式でも、一方的な図式でも、単一原因論的な図式でもないことは明白であろう。そこ

では、一神教への発展も含め諸宗教の「自然のおよび社会的な存在条件」を考慮した発展が、非還元論的に「決疑論」へと構成されることで、当時はいまだ未開拓な領域であった世界史的な視野での「比較宗教社会学」の基礎が築かれているのである。先行する諸研究が示した（場合によっては相矛盾する）複数の宗教発展図式を参照しつつ、ヴェーバーが独自に構成した「思想像」としてのこの「発展の理念型」は、後に『世界宗教の経済倫理』など具体的な歴史的モノグラフの叙述において、応用されていくことになる。そして、社会的条件と宗教的行為の「条件と作用」つまり相互の影響関係を決疑論的に構成したものであるがゆえに、このヴェーバーの発展の理念型は、現代でもなお一定の—いや「比較宗教社会学」の意義が高まっている現代ではなおさら—応用可能性を宿していると考えられるのである。

先に引いたように、金井新二は「ヴェーバーにおける極めて自覚的かつ強固な『反進化論』的な感情・メンタリティ・思想を顧慮すべき」だと重要な指摘を行った。この解釈の方向性を一歩進めるなら、ヴェーバーの「メンタリティ」にうかがえる思想の具体的展開を、理念型による方法と、その理念型を構成し「配列」していく際にとられている理解社会学という行為論的方法とに見ることができる。もちろんその続きとしてヴェーバーが『宗教社会学』を記述する際に取捨選択していった当時の宗教論を視野に入れ、ヴェーバーに特有の宗教的行為の理解社会的分析を解明する必要があるだろう。本稿は、そのための予備考察である。

[註]

- (1) 宗教を単位とした比較は、ようやく19世紀後半に「比較宗教学」として登場したばかりであった。たとえばマックス・ミュラーの『宗教の起源と発達についての講義』(Lectures on the Origin and Development)の刊行は1880年であった。
- (2) ヴェーバーの宗教社会学が、一方で歴史的モノグラフを展開しながら、他方で理論的議論を行うという複眼構造をもっていたことについて、拙稿〔荒川2009〕を参照。
- (3) 後年、ヴェーバーに影響を受けたヨアヒム・ヴァッハは、宗教のあるべき本質や究極的価値の探究から距離を取った記述的立場としての宗教現象学を指向した。しかし、宗教的諸現象に共通する構造や根本の本質の探究に通じてしまうというアポリアを、比較宗教学—宗教現象学は原的に有しているといえるだろう。
- (4) エリアーデは、フロイトの『トーテムとタブー』を「乱暴なゴシック小説」として、このような著作が西欧のインテリに「小福音書」のように受容されたこと自体に関心を向けている〔Eliade 1967=1970: 24-6〕。
- (5) 加えて、デュルケムもフロイトも還元主義、すなわち前者は社会的集合表象に、後者は無意識に宗教を還元するという議論を展開しており、行為の意味に着目しながら、宗教の固有法則性を論じるヴェーバーの議論との違いは大きい。
- (6) 「ヴェーバーはたしかに進化論的な叙述枠組みを使用している。それは特に『宗教社会学』の第一節にみられる。ここでかれは、宗教史の大きな合理化プロセス論的な発展を素描しており、たしかに前述のティーレ的な当時の進化主義的宗教史像を借用しつつ、最も素朴なプレアニミズムから（倫理的な）普遍主義的一神教への、『普遍史的な発展』を述べたのである。」〔金井1991: 164〕
- (7) ゲマインシャフト行為の概念は『理解社会学のカテゴリー』で定義されている概念である。

- (8) MWG I/22-1の編者注 [S.121] を参照。『聖書』の訳文は新共同訳によった。
- (9) 『エフェソの信徒への手紙』は、近世プロテスタンティズム、たとえばカルヴァンらにおいては、パウロ書簡とされていたが、現在ではパウロによる書簡であるかどうかはきわめて疑わしいとされている。いずれにしても、『倫理』における予定説（およびベールフ）の議論にとって、この『エフェソ書』は重要な資料であった。その文言が『宗教社会学』の議論の出発点で引かれ、しかも宗教と呪術の未分化な状態を示す表現として用いられていることは、脱呪術化の究極形態が近世カルヴィニズムに見られていることを考えると、大変興味深いことである。
- (10) この点について折原浩は、ヴェーバーが、呪術を主観的に目的合理的だが客観的に整合合理的ではないとした『理解社会学のカテゴリー』（1913年）のように正しく定式化しておらず、したがって『宗教社会学』のこの一節が『理解社会学のカテゴリー』より以前に書かれたと述べている [折原 1998 : 2]。しかし、ヴェーバーはまだ呪術と宗教が分化した状態を論じたわけでないことを考えるなら、ヴェーバーの誤りとはいえないように思う。
- (11) しかし、この（行為者と観察者の）二つの水準の意味の区別は、たしかにヴェーバーが『理解社会学のカテゴリー』においてその方法論的定式化を行ったものではあるが、同様の注意はすでに宗教起源の探究の中でもなされていたことにも留意しておきたい。ヴェーバーは『宗教社会学』の執筆に際して、マレットのプレ・アニミズム論（マナイズム）を参照している [宗教 123=5]。マレットもまた自らのプレ・アニミズム論を論証する過程で、先行するタイラーのアニミズム論やフレイザーの呪術論を批判しているが、その際のポイントの一つが、観察者の立場と観察される側の立場との混同であった。マレットは、「呪術の起源を探究する」のに適切な原理として、「散文を語りながらそれを見ずから意識しない一人の未開人ジュルダン君の態度から出発しようと試みること」と述べている [Marett 1909 : 41-3=1946 : 46-7]。もちろん、呪術を分類（模倣呪術や交感呪術）して呪術と宗教を区別するフレイザーや、それに対して宗教および呪術の起源を探ろうとするマレットらと、宗教の本質探究を明示的に拒否するヴェーバーの問題関心は異なる。
- (12) その「比較」の議論が、西欧近代がプロテスタンティズムから受けた影響の解明を目指しているにしても、やはり『宗教社会学』はより多くの宗教についての分析可能性—応用可能性—をもっているのではないかと思われるのである。

【文献】

※引用文中の〔亀甲カッコ〕は、引用者による補足である。なお、訳文は適宜変更させていただいた。

荒川敏彦、2009、「ヴェーバーの二つの宗教社会学と『カメレオンの眼』」『創文』2009.04 (No.518)、19-22。

Eliade, Mircea, 1967, edited by Joseph M. Kitagawa, *The History of religions: essays on the problem of understanding*, Chicago: University of Chicago Press. (= 1970、堀一郎訳「文化理論の流行と宗教学」堀一郎監訳『現代の宗教学』東京大学出版会。)

金井新二、1991、『ヴェーバーの宗教理論』東京大学出版会。

Marett, Robert Ranulph, 1909, *The Threshold of Religion*, London: Methuen. (=1964、竹中信常訳『宗教と呪術—比較宗教学入門』誠心書房。)

松井克浩、2007、『ヴェーバー社会学理論のダイナミクス—「諒解」概念による『経済と社会』の再検討』未来社。

折原浩、1988、『マックス・ウェーバー基礎研究序説』未来社。

——、1998、「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）」『名古屋大学文学部研究論集 哲学』44、41-59。

——、2005、『ヴェーバー学の未来—「倫理」論文の読解から歴史・社会科学の方法会得へ』未来社。

Weber, Max, 1904, "Die >>Objektivität<< sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis," in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd.19, 1904, Tübingen : J.C.B.Mohr, 22-87 → 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B.Mohr. (=1998、富永祐治・立野保男訳・折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店。) 文献注では〔客観性頁数〕と略記。

- , 1913, "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie," in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 4.Band, 3.Heft, Tübingen: J.C.B.Mohr→1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B.Mohr. (= 1990、海老原明夫・中野敏男訳『理解社会学のカテゴリー』未来社。) 文献注では [カテゴリー 頁数] と略記。
- , 2001, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, Max Weber Gesamtausgabe I/22-2*, Tübingen: J.C.B.Mohr. (= 1976、武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』創文社。) 文献注では [宗教 頁数] と略記。
- 矢野善郎、2003、『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』創文社。

(本稿は、二〇〇九年度科学研究費補助金(若手研究(B))による研究成果の一部である。)

(あらかわ としひこ 本学非常勤講師)

