

《論文》

ヴェーバー社会学とニーチェ「ギリシア人の祭祀」

—「宗教社会学」と「都市の類型学」の間—

樋口辰雄

はじめに

- (1)大塚久雄の「啓蒙的」ヴェーバー論
- (2)『プロ倫』をめぐるプロジェクト(梶山・大塚・安藤)
- (3)脱呪術化の文脈
- (4)『古代農業事情』(第三版)の研究史
- (5)ヴェーバーと「ギリシア人の祭祀」

結びに代えて

はじめに

これから本稿で取り上げようとしている課題は、戦後のわが国における社会科学をリードしてきた、大塚久雄(1907-1996)の思想、学問に触れながら、大塚が描き出した「マックス・ヴェーバー」像に関して、再考すべき点が多々残されているのではないか、こうした問題意識に端を発している。ある時期まで筆者は、大塚が敷いた軌道に沿ってそうした解釈を行ってきた。が、意図せざる結果として、この大塚的「像」に対して疑問を抱くようになった。それは、単に戦後日本社会における「変容」といった要因に帰せられるべきものでなく、もっと根本的なものから来ていると考えている。本稿は、およそ1980年代半ばから開始された「ヴェーバーとニーチェ」研究の蓄積を正面から受け止め、「戦後啓蒙」に大きな影響を与え続けた大塚のヴェーバー解釈、その像における問題点を洗い出しながら、これまで一部の研究者しか注目して来なかった、ヴェーバー社会学におけるニー

チェ的契機を、ニーチェの「古代宗教論」の中に求めることによって、基礎がためをしようとする一つの試みである。その際に、どうしても避けて通れない理論家が、「市民社会派」のひとり、大塚久雄なのである。但し、大塚の場合、その広義における学問と信仰、実践的価値、世界観とが不可分に結びついているため、以下では、そうした価値領域に触れることもあろうが、それは出来るだけ最小限にとどめ、本稿の目標の方が何よりも優先されることになる。

(1)大塚久雄の「啓蒙的」ヴェーバー論

まず、簡単ながら大塚の生い立ちについて、ざっと説明しておこう(以下『大塚久雄著作集第13巻』による)。大塚は、1907年クリスチャンの両親の家庭のもと、六人兄弟のなかで育った。京都一中、第三高等学校、東京帝国大学経済学部を経て、1930年同学部助手。学部時代は、本位田祥男のゼミに参加。またこの頃、本格的にキリスト教と係わり始め、聖書研究会を通じて、矢内原忠雄、内村鑑三から教えをうける。

その一方で、マルクス主義との接触、『資本論』の講読も始まる。昭和7年(1932年)岩波書店から『資本主義発達史講座』の刊行が始まり、「唯物論研究会」も創設される。この頃、世界経済の大不況と共に、日本軍による中国大陸への侵攻が本格化してゆく(1931年満州事変)。それに呼応して、内地では、思想弾圧が始まる。大山郁夫のアメリカ亡命(1932年)、1932年には、元京都帝国大学教授河上肇の検挙、投獄、未だ若き学生であった丸山眞男が本富士署に、また長谷川如是閑が中野署にそれぞれ検挙されたのも、その翌年の出来事であった。

大塚は、処女作『株式会社発生史論』(1938年)を世に出すころから、次第にマルクス主義から離れ、マックス・ヴェーバーに親近感を覚えるようになる。助手時代、ドイツから派遣された客員教授の相手をさせられ、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(以下『プロ倫』と略記)、『儒教と道教』、とりわけ後者では、毎週四、五十ページも読まされた、と述懐している。しかし、ヴェーバーの著作との苦行は、大塚にとって、これまでとは違う「学問の世界」を見せつけられると同時に、いよいよ自己の信仰を正当化してくれるものと映った。「私は、ヴェーバーによって、学問の世界における第二の開眼を経験したわけですが、こうなるといよいよキリスト教からはなれなくなってしまいました。」⁽¹⁾

これ以後、大塚は、法政大学に移って講師となり、『欧州経済史序説』を発刊。この業績が認められて、母校に復帰。戦争もたけなわの1943年、以前から傷めていた左足切断するという痛ましい不幸を経験する。空襲を避けて相模湖与瀬へ疎開、そして敗戦となる。

戦後になると、息せき切ったように大塚は、専門領域である西洋経済史の分野から、論文、著書、書評、講演などを通じて活動し始める。

『大塚久雄著作集』から年代不順ながら幾つか挙げてみると、『共同体の基礎理論』(1955年)、『近代資本主義の系譜』(1947年)、『欧州経済史』(1956年)、局地的市場圏、農民層の分解、土地所有の歴史的な性格、産業革命などの研究論文(『著作集第五巻』)、『国民経済』(1965年)などがある。かかる膨大な研究が、戦後の学問世界に及ぼした影響について、門外漢の筆者などが軽々に口出しすべき事柄ではなく、その道に通じた相応しい人々がなすべきであろう。

しかし、その一方で大塚は、マルクス、ヴェーバー、とりわけヴェーバーとの関連では、多くの重要な解釈、発言等を介して、学界に、思想界に刻印を与えてきており、その影響下、ある時期まで、ドミナントな解釈力を有していた。そして、大塚を圍繞する人々は、カリスマ的大塚の人格、宗教性と専門的達人性とはほとんど嘴を入れることなく、ほぼ大塚のヴェーバー解釈に従ってきた、こういってよかろう。それだけでなく、大塚の学問精神に共鳴する研究者を中心に、高度経済成長が産み落とした「負の遺産」を「近代社会の変容」と受け止め、軌道修正を図ろうとしたが、そこから出てきた結論、提案には、ほとんど刮目に値するものがなかった。むしろ大塚の方が、高度成長への危機感、懐疑が先鋭であり、戦後二十数年で命脈が尽きようとしている、いわゆる大塚的「エートス」「倫理的雰囲気」の未完熟、市民社会の虚像性を、70年代には、国際基督教大学礼拝堂における一連の講演となって表出されてくる。「意味喪失の文化と現代」——この講演基調にあるものは、『プロ倫』であり、ヴェーバーの「中間考察」であり、当然ながら『聖書』である。

一度、著作集(第1～第10巻)が完結しながら、1986年になって更に3巻(第11～13巻)が追加された。その13巻に収められた「意味喪失の文化と現代」から、幾つか気になる観念、概

念の入り交じった文を取り出してみよう。「ところが、その、世界がおびていたさまざまな意味が、いまやかき消すように失われつつある。そういう「世界の意味喪失」ともいうべき現象が現在文明諸国に拡がりつつある。」⁽²⁾「このような、形式的な思考〔科学、経済、法、政治などの人工的コスモスを指す——引用者〕のもたらすマイナスの面が、最近の高度経済成長の開始以後一挙に噴出しはじめた」⁽³⁾（「世俗化のなかでの宗教」）。「マックス・ヴェーバーが、歴史上古代ユダヤ教から由来するヘブライ思想と古代ギリシアから由来するギリシア思想が絡みあいながら形づくられてきたキリスト教文化のなかで、そして、そのなかでのみ、「世界の呪術からの解放」過程が完成の域にまで到達することができたと主張する、その深い意味が理解できるのではないのでしょうか」⁽⁴⁾（「学問・思想・信仰」）。

「その「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の末尾に近いあたりで、ヴェーバーはこういう意味のことを述べております。——この「資本主義の精神」は近代の資本主義文化をつくり出した。が、それが至りつくであろう究極のところでは、いったいどういう現象があらわれてくることになるだろうか。もしも預言による歴史の大きな方向転換がなく、大規模な復古運動もみられないままで推移していくとしたら——という留保をつけた上のことですが——そこに最後に現れてくるのはこういう人々だろう。すなわち、「精神のない専門人、心情のない享楽人」*Fachmensch ohne Geist, Genußmensch ohne Herz* がそれで、この人々は自己の内面がまったくの *Nichts*, からっぽでありながら、しかも、自分では人間精神の最高段階にまで登りつめたなどと自惚れるようになる。……そういうふうな、七十年もまえの今世紀の初めに彼はすでに予言〔！〕していたと

いうことになります」⁽⁵⁾（「もう一つの貧しさについて」）。

「科学はそうしたやり方で、この世界から多くの呪術とか迷信とか言われるものをもつぎつぎに消し去る、つまり「世界を呪術から解放する」という大仕事の仕上げをやってくれたわけです」⁽⁶⁾（「この意味喪失の時代に生きる」）。

ちなみに、『プロ倫』末尾のこの一節について、大塚は——自身断っているように——、「忘れ得ぬ断章」（1962年）の中で、こう語っていた。「私はいつもこの一節を読むごとに、その激しさに慄然とし、その鋭さにむしろなにかの抵抗をさえ感じる。なぜというに、いまから六十年もまえ記されたこの一節が、あまりにも如実に第一次世界大戦後の世相を表現しているように思われるのである。精神を失って独走しようとする科学、販売のためにはモラルの頹廃をさえ意に介せぬ経営戦略、消費ブーム、スピード狂、数字のロマンティズムなど。要するに豊富の中での墮落！」⁽⁷⁾（ここでも「預言」なる言葉が出てくる。——こうした大塚の「人間類型」批判に呼応する形で、1980年代後半には、より更に規模を大きくした形で、いわゆる「一億総不動産屋」と化した「土地・不動産スペキュレーション」が展開され、そのバブルと破裂の中から、経済、政治、教育、モラルの一切を含めた、いわゆるヴェーバー的「不信頼（*Unvertrauen*）」問題が蔓延して、今日迄に至っている。丁度この頃、大塚とは異なる領域にいた歴史小説家は、ある対談において、こう洞察していた。「動物が自家中毒で死ぬように、日本人は土地問題という排泄物に、経済から精神まで毒されている。ここ十年ほどで、もっと悲惨な状態が来ると思うんですけどね」⁽⁸⁾と。この対談から約十年後の、亡くなる1996年、彼は、経済評論家との対談で、ヴェーバーを引き合いに出し、しかも、恐らく今回の危機からの

「再建」はないだろう、との諦念を漏らしつつ、「資本主義は野放しにすれば野獣の食い合いになるということがよくわかります。いくら資本主義がすばらしいものでも、倫理やルールがなければ大変なんだということがあって、マックス・ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という本を書いた。そして資本主義の勃興期には、プロテスタンティズムが実によく作動しています」⁽⁶⁾と高く評価していた。)。

やや脱線してしまったので、元に戻ろう。問題はこうである。大塚が、非常に複雑で、しかも未だ解明の途上にある——社会学者T・パーソンズの母国アメリカは勿論のこと、本国ドイツの学界でさえそうである——ウェーバーが残した学問的遺産をどのように受け取り、活用するかは、一応、自由である。しかし、未解明な部分に対する自己抑制と、各専門領域における漸次的解明、進歩に対する目配りを疎かにして、自己の「読み込み」を優先させたとき、それは既に科学、とりわけ社会科学の領域から一步退き、認識の戦士を放棄した証ともなりかねない。「神々の黄昏」(『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』)は近づいてはいなかった、のである。敗戦後焦土と化した日本の「倫理的」再出発に当たって、大塚が依拠し、また、二度もこの翻訳に携わった『プロ倫』の中には、一体どのような仕掛けと、思想史的文脈、因果連鎖が刻印されていたのか、まずこの問題から「入門」することにしよう。これを問うことで、ウェーバーへの大塚の過剰な期待、ズレを明らかにし、今日まで掘り起こされてきた「ウェーバーとニーチェ」問題という、昇華された学問レベルと交差させることで、学問の「ために」(——これに「寄生」する者としてではなく)生きる次代の者が、「封建遺制」、「談合的共同体」——マルクスの精神に触れた日本の若き研

究者でさえ、いつの間にか、この談合的共同体の成員に吸収されてしまう執拗低音——と戦ってきた、大塚久雄の貴重な実践的関心を批判的に継承できる、このように思われる。とはいえ、この道程は、大塚のいう「慄然」どころか、タブラ・ラーサとして、ひとまず宗教的価値に基づく「世界観察」(Weltbetrachtung)に対し「距離感情」を取ることが求められ、そこから出てくるものが一体何か想像もつかない、そうした予測不可能なプロセスでもある。

(2)『プロ倫』をめぐるプロジェクト (梶山・大塚・安藤)

まず最初に、浩瀚なるウェーバーの大著『宗教社会学論集』全3巻中における『プロ倫』の位置づけを示しておくことが、専門外の人に対しては適切であろう。

第1巻

序言

プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」

プロテスタンティズムのゼクテンと資本主義の精神

世界宗教の経済倫理

序論

1. 儒教と道教

中間考察——宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論

第2巻

世界宗教の経済倫理

2. ヒンズー教と仏教

第3巻

世界宗教の経済倫理

3. 古代ユダヤ教 付論——パリサイ人

ウェーバーは、この外に「イスラム教」も視野に入れて、論述する計画であったが、残念ながらこれを果たさずに他界してしまった。へー

ゲル『歴史哲学』と奇しくもオーバーラップするような広大な宗教領域を、当時までの経験的文獻、資料を駆使して、自己の文化価値に基づく問題関心（西洋に独自の「合理主義」「合理化」とは何か）に即して体系化されたものが、この『宗教社会学論集』である。ヴェーバーは、本格的に学者の道に踏み込む若い頃に、実証研究、大規模な「ドイツ・エルベ河以東地方の農業労働者調査」を手掛けていた。この外、これと平行して、古代史研究の領域において、「ローマ農業史」（1891年）を経て、『古代農業事情』（1909年）の研究を進めていた。この『古代農業事情』成立に関するわが国における研究は、後に触れることになろうが、一定の問題関心から、山之内靖が初めて丹念に掘り起こしたものだ⁽¹⁰⁾。つまり、「農業労働者調査」、『古代農業事情』、『プロ倫』（1904・5年）と、一見すると全く無関係に思えるこれらを、ばらばらに考察してはならない、ということである（ちなみに、『古代農業事情』の監修者である、上原専禄は、炯眼にも、1958年の時点にこの点を指摘していたのであった⁽¹¹⁾）。もし、この時点で、経済史家が視野を広げて、ヴェーバーを取り巻く当時の文化思想領域の諸問題、とりわけ1890年代からヨーロッパを震撼させた哲学者、ニーチェの影響力について、一言述べられていれば、1980年代半ばから始まった山之内の「ニーチェとヴェーバー」研究も一般と早められたであろうし、また、『プロ倫』研究も別の「遠近法主義」（Perspektivismus）から「光」を当てられて、もっと豊かな『プロ倫』解釈が展開されていたであろう。

『プロ倫』に関する研究は、おおよそ大塚が解釈する方向にそった線でなされてきた。その幾つかを挙げると、1980年代には、梅津順一『近代経済人の宗教的根源 ヴェーバー、バクスター、スミス』（1989年）、直接の解釈ではな

いが、今関恒夫『ピューリタニズムと近代市民社会——リチャード・バクスター研究』（1989年）、小笠原真『ヴェーバー・ゾンバルト・大塚久雄』（1988年）、1990年代では、柳父罔近『エートスとクラトス』（1992年）、ヴェーバー批判として、椎名重明『プロテスタンティズムと資本主義——ウェーバー・テーゼの宗教史的批判』（1996年）などが見受けられる。

だが、上記のいずれにまして丹念かつ情熱的にフォローしてきた研究者として忘れてはならないのが、安藤英治の研究、なかでも、『プロ倫』（1904・5年の原論文と改訂後論文との比較）に関する研究（『ウェーバー歴史社会学の成立』1992年、以下『成立』と略）、そして、「梶山力訳を復活させる」との公約をはたすべく、これを完成させた、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』（梶山力訳、安藤英治編、1994年）の出版である。安藤は、丸山眞男の影響を受けつつイデアル・タイプとして「労働価値説」を捉える研究に従事し（対談「ウェーバー研究の夜明け」）、ある時期まで、大塚たちと一緒にヴェーバー研究に参加していたが、その像をめぐって二人は対立し、以後、自力でその像を開拓するにいたった。周知の如く、『プロ倫』の邦訳の歴史についてここで簡単に説明すると、1938年（昭和13年）梶山力が29歳の折りに、わが国で最初にそれは出版された。ただ梶山が体力の関係から、第二章の「注」は不完全にしたまま世に送り出されたのであった（偉才梶山は、32歳という若さで旅出ってしまった）。次に戦後になると、梶山力・大塚久雄訳として『プロ倫』上巻が、1955年に、下巻が1962年に、それぞれ大手出版社から刊行された。他の出版社からも出された。そして最後に、全面的に改訳されて、大塚単独訳の大型訳版が、1988年に、その文庫本が翌1989年に、それぞれ読者に提供された（大塚が関わった共訳から単独訳

が出るまでの、この凡そ25年から30年の間に、日本を取り巻く世界の政治情勢は激変していった。単独訳から数年後に起こったソヴィエト社会主義連邦の崩壊は、「ヴェーバーとマルクス」という、K.レーヴィットや大塚自身もコミットした、マルクス思想への信頼を失墜させると同時に、「社会主義市場経済」という折衷策を大陸中国に強要させることとなった。

ヴェーバーの『宗教社会学論集』改訂に関する安藤の研究は、『プロ倫』を終えた後、『儒教と道教』に取りかかる予定であったが、素材を残しながらも、これを文章に纏め上げぬまま、逝去してしまった（なお、1987年5月、「ヴェーバーとニーチェ」を論題とする、「丸山眞男先生を囲む会」の会場へ丸山を送る自動車の中で、丸山は、ヴェーバーのことに話題が移ると、『儒教と道教』は自分の専門との関連もあって、かなり精読した、というエピソードを語ってくれた。丸山眞男におけるヴェーバーの刻印という重要な問題は、別の折に行うつもりである。恐らく、丸山が所蔵していた『宗教社会学論集』には、学問的に見て貴重なコメントリーなどが書き込められているものと思われる）。

さて、『出立』の中で安藤が析出した非常に多くの論点の中で、本稿の観点から見て重要なもの——以前にも指摘したこともあるが——を、二つに絞ってもう一度取り上げてみたい（『プロ倫』自体の研究を志す者は——ひとまず「世界観」を忘れて——、1968年に安藤が残してくれた、旧論文と改訂後論文とを比較した一覧表（「M. ウェーバーの宗教社会学改訂について」）を、大塚単独訳に書き込む作業から始めなければならぬ。気の遠くなる作業である。しかし、「第三者にはおよそ馬鹿げてみえる陶酔（Rausch）」——『職業としての学問』——なくして、『プロ倫』の解明も覚つかない）。

第一点は、安藤も注目し説明している『プロ

倫』末尾の一文である（先に大塚が言及しているものである）。すなわち、「将来もこの外枠の中に住む者が誰人であるのか、そうしてこの大なる発展の尽きるときには、全然新しい預言者たちがあらわれるのか、それとも嘗つての思想と理想の力づよい復活がおこるのか、それとも〔原文強符〕——そのいづれでもないなら——一種の病的自己陶酔をもって粉飾された機械的化石化〔—シナの化石化（『アルヒーフ』原論文）——安藤〕がおこるのか、それはまだ誰も知らない。もし最後の場合であるなら、こうした文化的発展の『最後の人々』については、次の言葉が真理となるであろう——「精神のない専門家、感性のない享楽人。これらの無のものは、人類の嘗て達せざりし段階に登ったのだと自惚れるのである」⁽⁴²⁾と。」（梶山訳。大塚訳では、周知の如く、梶山が「もし最後の場合であるなら」と正確に把握しているに反し、これを「それはそれとして」⁽⁴³⁾と誤訳して、ヴェーバーの文意を汲み取らないばかりか、もっと大規模には『プロ倫』全体に漂う「ニーチェ像」という第一級の学問的課題を曖昧にしまった。なぜ、原論文のこの文章に「シナの、(旧)中国的、ないし中国人的的」という言葉が唐突に出てくるのか、なぜ、「禁欲」を引き継いだ「啓蒙主義」——この文の少し前——に、ニーチェ『ツァラトゥストラ』で頻出する「笑う・洪笑する（lachen）」という不気味な一語が組み込まれているのか。これは、いわゆるルソー等に始まる「啓蒙主義」に対するニーチェ、ヴェーバーのスタンスと関連した問題であり、五・四運動（1919年）以前の中国、中国人に対し抱いていたヨーロッパ人一般のイメージでもあった。とはいえ「化石化」「石」なるメタファーは、ニーチェの作品を精読しなければ、ヴェーバーの発想に出て来ない点である）。

安藤は、晩年になって、あちらこちらから指

摘されるニーチェの刻印問題に業を煮やし、『プロ倫』における「ニーチェ関連」を調べあげ、過去に行った自らの「改訂研究」と突き合わせて、こう述べていた。「今日の」Captain of Industry《『大産業指導者』のように善悪の彼岸に立つ経済的『超人』は、……》と、誰がみても一読して明らかなようにニーチェの著作や思想のパロディーを記述している。いずれも、ニーチェ思想のインパクトといった類いのものではない（『出立』458頁）と。むしろ、中村貞二が強調するような、ゲーテの影響を重視したのだった。それならば、ヴェーバーという人間は随分ロマンティックな学者で、ニーチェ「以前」に生をうけた人、とこういうことになる。もはや安藤には、「ヴェーバーとニーチェ」問題を掘り下げる体力や余力はなかった。大塚の「解釈」に反旗を翻しつつ、ヴェーバー研究という戦場で、名譽ある横死をしたのである。だが、次の安藤による「対決」と「激励」の言葉は、戦闘者のエートス、武士的エートスに相応しい辞世の言葉として映る。すなわち、「ニーチェは哲学者として自分の「思想」を生〔なま〕のまま説いているのに対し、宗教社会学におけるヴェーバーは、経験科学者として、対象化された「認識」を語っているということである。（中略）ニーチェとヴェーバーの比較はしかく簡単なことではないと思われる。〔近年『思想』の特集号を中心に、若い世代の間でニーチェ問題が開拓されつつある（代表的に山之内靖）。私はその成果を期待している〕¹⁴⁾（1991年）のだ、と。

第二点。安藤が、比較対照作業から析出した第二の功績は、「魔法からの解放」という概念が、ヴェーバー晩年における補筆プロセスの中でつけ加えられたことを、明らかにしたことである。この言葉は、国内、国外を問わずヴェーバー研究だけでなく、社会科学、思想史一般の

領域で、人口に膾炙されたターミノロジーと言ってよいであろう。「現世の呪術からの解放」「現世の脱呪術化」「世界の脱呪術化」——原語は、Entzauberung der Welt——これについて安藤は、テンブルックの研究や、ヴェーバーの妻マリアンネに触れながらも、「加筆箇所は五箇所ある」と述べながら、結局、これに決着をつけぬまま、こう記している。「では、「魔法からの解放」という発想はなぜ、何処から、生まれたのであろうか。それはアジアの諸宗教を研究したことによって得られた着想と私は考えている。呪術的役割を果す聖礼典という点では、アジア的宗教にはカトリックよりいっそう顕著にその性格が現われているであろう。キリスト教的信仰の合理化という点からみるかぎり（強符付）、儒教の世界が「魔法の園」にみえてくることは『儒教と道教』とりわけその「結論：儒教とピュウリタニズム」をみればよく分かる。さらに、『宗教社会学論文集』全体のために大改訂の際つけられた「序言」（Vorbemerkung）は、この論文集の根本視角が合理化の問題であることを克明に語っているではないか。テンブルックの研究は、『経済と社会』の解釈に関してはポジティブな価値をもつが、エントツァウベルングをめぐる解釈は大きな刺激を与えながらも、「合理化→魔法からの解放」という発展系列として捉えた点は、勇み足というべきであろう¹⁵⁾と。さらに、安藤は、『儒教と道教』の「結論」（1916年発表）に、この概念が顔を出していることに着目している。安藤が注目しているこの「儒教とピュウリタニズム」（におけるニーチェ像）については、後ほど機会があれば触れたいが、もし——大塚が示唆する——ゲーテの盟友シラー、に由来するものでなければ、安藤のいうように、なぜ、何処から、そして何時ごろ、この発想がわき出たのだろうか。

(3) 脱呪術化の文脈

これから考察する内容は、研究上の仮説であって、断定的な結論ではないこと、まずこの点を断っておく。あくまでもフォルシュング（探究）である。

安藤が指摘している「魔法からの解放」という加筆された概念を検討してみたい。まず、『プロ倫』の中で、これが出てくる場面を幾つか挙げてみると、次のようである。

「このこと、すなわち教会や聖礼典による救済を完全に廃棄したということ（ルッタートゥムではまだ十分に徹底されていない）こそが、カトリシズムと比較して、無条件に異なる決定的な点だ。世界を呪術から解放する〔強調符付〕という宗教史上のあの偉大な過程、すなわち、古代ユダヤの預言者とともに始まり、ギリシャの科学的思考と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的〔強調符付〕方法を迷信とし邪悪として排斥したあの呪術からの解放〔強調符付〕の過程は、ここに完結をみたのだった。真のピュウリタンは埋葬にさいしても一切の宗教的儀式を排し、歌も音楽もなしに近親者を葬ったが、これは心にかなる〕superstition（「迷信」）をも、つまり呪術的聖礼典なものが何らかの救いをもたらしようというような信頼の心を、生ぜしめないためだった。神が拒否しようとして定め給うた者に神の恩恵を与えるような呪術的な方法など存在しないばかりか、およそどんな方法も存在しない。」⁽¹⁶⁾

聖書の独裁制を排除し、洗礼・聖餐さえ除去し、理性と良心を重視するクエイカー教徒と関連して、「こうして宗教による現世の「呪術からの解放」を徹底的に成しとげたのだった。」⁽¹⁷⁾ 同じくこのクエイカー派に関連して、「現世の徹底的な呪術からの解放〔Die radikale Entzauberung der Welt〕は、内面的に、世俗内的

禁欲に向かう以外、他の道を許さなかったのだ。そしてまた、そこから、政治権力やその所為には関係をもつまいとする諸教団にあっては、外面的にも、そうした禁欲的諸徳性が職業労働の内部へ浸透するという結果を生み出したのだった。」⁽¹⁸⁾

以上から言えることは、『プロ倫』を発表した1904・5年にはなかった「脱呪術」が、1919・20年の改訂時に挿入されたことである。そして、この概念は、晩年になって初めて構想されたのではなく、それ以前、つまり、1905年頃から晩年迄の間のある一定の時期、ある関わりのもとで、より明確な輪郭を取っていったように思われる。この争点について、これまで——管見するところでは——内外の研究を見渡しても、定説がないように思われるので、ニーチェを重視した立場から、どれだけそれが論証できるか試みてみたい（安藤が『プロ倫』におけるニーチェ関連に言及して、それはパロディーでしかないとして放擲してしまった『善悪の彼岸』（第239節）の中で、一度はヴェーバーはこの概念に出会っていたはずだ——これにつき、1969年「春曙帳」に書かれた丸山眞男の一文を想起せざるを得ない。「現代流行のウェーベリアンの盲点は、認識者と予言者——あるいは「専門」の微細な〔強調符あり——引用者〕実証や発見へのよろこびを知らぬディレッタントへの軽蔑と、「魂なき専門人」化への警告といったような両極性〔同前〕にひきさかれたウェーバーを、もっぱら後者へのアクセントにおいて描き出そうとすることにある」⁽¹⁹⁾ と）。

では、どの頃まで遡れるだろうか。まず第一段階として、1915、6年頃に発表された、「中間考察」、『儒教と道教』の「儒教とピュウリタニズム」が、マリアンネによれば、第一次大戦前（1913年頃か）に書かれたと言われていることから、ひとまず、ここまでは遡及できる。やや

長文ながら引用しておく。「しかし、合理的・経験的認識が世界を呪術から解放して、因果的メカニズムへの世界の変容を徹底的になしとげてしまうと、現世は神が秩序をあたえた、したがって、なんらかの倫理的な意味をおびる〔強調符付〕方向づけをもつ世界だ、といった倫理的な要請から発する諸要求との緊張関係はいよいよ決定的となってくる。なぜなら、経験的でかつ数学による方向づけをあたえられているような世界の見方〔Weltbetrachtung, 世界観察——これは『力への意志』その他で頻用されるニーチェのタームである——引用者〕は、原理的に、およそ現世内における事象の「意味」を問うというような物の見方をすべて拒否する、といった態度を生みだしてくるからである。経験科学の合理主義が増大するにつれて、宗教はますます合理的なもの領域から非合理的なもの領域へと追いこまれていき、こうしていまや、何よりも非合理的ないし反合理的な超人間的な力〔マハト〕そのもの〔強調符付〕となってしまう」⁽²⁰⁾（この一節は加筆ではない）。

「そして、こうした道を切り拓いたのは、現世を呪術から解放する理論的思考の力だけでなく、まさしく現世を実践的・倫理的に合理化しようとする宗教倫理の努力にほかならなかった。」⁽²¹⁾（厳密にいうと、「の力」は、原文にはない）——以上は「中間考察」。

「聖礼典や信条という昇華された形式においてさえ、呪術の根絶は原則として徹底的におこなわれ、その結果、厳格なピュウリタンたちはあらゆる「迷信」Superstitionを——われわれの問題の立て方からすれば、およそ呪術的な性質の操作に対する信頼を——根源から絶滅するために、愛する者たちの遺骸をさえ何らの形式もなしに埋葬させた。こうしたピュウリタンの場合のみ〔強調符付〕、現世〔世俗生活〕を〔いずれも強調符付〕残るくまなく呪術から解

放する〔同〕ということdie gänzliche Entzauberung der Weltが、徹底的に行われたとってよかろう」⁽²²⁾（——原論文作成時には、この「呪術からの解放すること」には、強調符がなかった——引用者）——以上、「儒教とピュウリタニズム」。ヴェーバーは、これに次いですぐ、道教や儒教が中国の民衆を「呪術の園」(Zaubergarten)に閉じ込めてきた、と指摘している⁽²³⁾。そして、『儒教と道教』の改訂研究を残してくれた安藤は、前に触れたように、この事実に着目していた（「これらは、すべて、本論文の後に予定している『儒教と道教』論でとりあげられる問題である」と）。今は立ち入れないが、『儒教と道教』で、ヴェーバーが「理念型」的に描いている儒教徒には、『善悪の彼岸』第九章「高貴とはなにか」(Was ist vornehm?)で記述されている、ニーチェの「人間類型論」「距離のバトス」「品位」「品位ある人間」(=君子)が、また、1895年のヴェーバーの「幸福観」に対しては、ニーチェの「幸福の園」(「幸福の園に魔法をかけるverzaubern」)⁽²⁴⁾——『人間的、あまりに人間的』第278節)、「幸福観」が、継承ないし変容させて援用されていると思われる。さらに遡れば、フライブルク大学就任演説において聴講者の顔に冷水を浴びせかけるヴェーバーの「幸福観」(「平和と人間の幸福(Menschenglück)が子孫に贈る餞別ではない。わが国民の流儀を維持培養していくための永遠の闘争〔強調符付〕こそが、われわれの餞別にほかならない」)⁽²⁵⁾に至りつくと思われる。

このように、ヴェーバーの『プロ倫』、『儒教と道教』には、一本の赤い横糸(ヘニス)として、ニーチェが織り込まれていると推測される。さらには、「世界宗教の経済倫理 序論」では、たとえニーチェ・ルサンティマンへの批判が展開されているとしても、ニーチェ抜きには理解しがたいこと、また、「中間考察」を構想する

に当たって、ヴェーバーは、今日のニーチェ研究やM. フーコーも指摘しているように、ニーチェ自身が「体系的著作」と見なさなかったとされる『力への意志（権力への意志）』（力への意志——「自然法則」としての、生としての、芸術としての、道徳としての、政治としての、科学としての、宗教としての〔力への意志〕）やジンメル（26）の著書を参照しつつ構想したと思われること、である。さらには、評価に違いはあるものの、『ヒンドゥー教と仏教』と『古代ユダヤ教』については、それぞれ、前川輝光（25）と牧野雅彦（27）が、ニーチェを分析枠に取り入れて考察するに至っている。

このように見てくると、1980年代半ばに、『経済と社会』に収録された『宗教社会学』における「ヴェーバーにおけるニーチェ的モメント」という山之内靖の問題提起は、氏の「直接の師」であった大塚久雄の描く「ヴェーバー像」とも、また安藤のそれとも違って、ヴェーバー研究に大きな波紋を投じたのであった。

先を急ぐことにしよう。丸山は、先の「丸山眞男先生を囲む会」で、ヴェーバーをニーチェへと間接的に媒介する者として、ジンメルの存在を強調していた。そうした先人の英知を一応考慮して作成したのが、次の年表である。この表では、ニーチェ、ジンメル、ヴェーバー、この三人の主な著作や活動を中心にして記載し、ここでの考察に手助けとなるものだけに絞っている。

- 1844年：ニーチェ、生れる（～1900）
- 1864年：ヴェーバー、生れる（～1920）
- 1875/76年：「ギリシア人の祭祀」〔バーゼル大学講義。1913年印刷。〕
- 1883年：マルクス、死去（1818～）
- 1890年：ヴェーバー、エルベ河以東農業労働者の調査に従事。
- ジンメル（1858～1918）『社会分化

論』

- 1892年：エルベ河以東調査発表。『ゲーレのための弁明』
- 1894年：福音社会会議第五回大会。
ヴェーバー『東エルベ地方の農業労働者の状態の発展傾向』
“ 『ドイツの労働者』
この年の夏以前に、ジンメルと知り合う。
- 1895年：フライブルク大学就任講演。
- 1898年：ヴェーバー『古代農業事情』（第二版）
“ 『一般国民経済学講義要綱』〔ジンメルに触れる。〕
- 1898～1902年：J. ブルクハルト『ギリシア文化史』
- 1900年：ジンメル『貨幣の哲学』
- 1901年：ニーチェ『力への意志（権力への意志）』（グロース・オクターフ版・第15巻）
- 1904年：ヴェーバー『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』
- 1904・5年：“ 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』
- 1906年：ニーチェ『力への意志』（クレナー・ポケット版）
- 1907年：ジンメル『ショーペンハウアーとニーチェ』
- 1908年：“ 『社会学』
- 1909年：ヴェーバー『古代農業事情』（第三版）
- 1911年：この頃、ヴェーバーは宗教社会学研究に本格従事（と指摘）。
ジンメル「文化の概念と文化の悲劇」
- 1919～20年：『宗教社会学論集』改訂作業（未完遂）。
- ヴェーバーが、どの様な経緯から、ニーチェ

と係わり始めたのか、この重大な問題は、現段階における研究水準をもってしては、にわかに断定しがたい。例えば、ヘニス (W.Hennis)⁽²⁶⁾によれば、1892年頃にその影響がみられ、1895年福音社会会議大会における発言や、『ドイツの農業労働者』で「人間の幸福」が、また、スカッフ (L.A.Scaff) によれば、1892年『ゲレレのための弁明』の中に、エピゴーネンというニーチェ的な用語が、1894年の『発展傾向』の中には、デカダンスや運命 (Verhängnis) というニーチェの用語が顔を出している、と指摘されている。1894年という年は、丁度ヴェーバーが、キルケゴール、ニーチェ、ジンメルらの思想と出会ったといわれている年でもある。また、九十年代半ば以降、ヨーロッパにニーチェ思想が浸透し始める頃なので、これにヴェーバーなりの反応が伺われても、別に奇異なことではない。しかし、その翌年の1895年、[国民] 経済学の教授としてヴェーバーが講演した、フライブルク大学就任講演 (「国民国家と経済政策」) は、先に触れたように、明らかにニーチェを意識した講演であることは、間違いないところである。この講演で、ヴェーバーは、ニーチェの人間類型論 (Typus Mensch), すなわち、反ダーウィンという立場から「高級類型の亡びやすさ」というニーチェの問題意識を継承して、こう警告しているのである。「経済発展のうえで抜きんでた民族あるいは経済上の才覚に秀でた民族が、いつも勝ち残るとはかぎらないのである。人類の歴史には、発達した劣る人間類型が勝を占め、精神面や情操面で抜きんでた種族のほうが死に絶える例がある」⁽²⁷⁾ のだ、と。歴史的発展段階説が楽天的に予想していたコースとは逆に、サクセッシングに発展しない歴史的事例もあることが、現代史のパラドックスであるように、合理化と情報化なるものが一方的に進む現代でも、人間の「質」の退化があり得ること

—— (例えば) 祖国にヴェーバーが突きつけたのは、ニーチェの『反時代的考察』における政治的「未成熟問題」、「政治的エピゴーネン (= 生まれながらの白髪であるという感情)」という「運命」をどのように「克服」するか (「ウーバーメンシュ・超人」) という——「教権制的」エートスでは解き難い厳粛な問いかけ、であった。また、大学における「官僚的精神」の蔓延に対しても、この問いが妥当する。

(4)『古代農業事情』(第三版)の研究史

通覧すると学問的なモザイク模様に見える、ヴェーバーの壮大な再現芸術的学問の中に、こうした戦士層エートス、騎士のエートスを析出する試みがなされてきたことが、ここ数十年間におけるわが国におけるヘテロドクシカル (異端的) な「ヴェーバー研究」の特徴といえる。しかも、こうした研究が、いわゆる「ヴェーバーとニーチェ」問題とからんで、直接・間接的に、キリスト教的価値意識と結びついた研究者によって彫琢されたオーソドックスな「聖マックス像」をつき動かしつつある。こうした見えざる像を発掘してきたのが、山之内靖による問題提起であり、前川の「インド研究」であった。これに加えて、仲内英三ら若手研究者による独自の貢献である。特に仲内は、ヴェーバー、ニーチェにおける「武士のエートス」を梃子にして、丸山眞男の、いわゆるバツ・オスティナート (執拗低音) に切り込んでいる (丸山は、1961年度の講義で、「武士のエートス」をテーマに取り上げ、1964年から2年間、大学院の演習では、『宗教社会学』(『経済と社会』所収)をテキストに選び、ゼミ生と精読している。丸山は——生前の言葉によれば——既に、旧制高校時代にニーチェを「体験」すると共に、敗戦後まもない頃、その著作を「再読」している⁽²⁸⁾。このような丸山のニーチェ・ヴェーバー体験があっ

たからこそ、1964年のシンポジウムにおける、クリスチャン・大塚のヴェーバー解釈に対する異議申し立て、となったのかもしれない。

さて、『古代農業事情』（第三版——以下、他版の指示がない限り、この版を指す）について、である。この著書についての研究は、山之内靖とテンブルック（F. H. Tenbruck）が考察しているので、まず、これらを簡単に要約した上で、本稿の中心的テーマへと進んでいこうと思う。

論文「マックス・ヴェーバーとエドゥアルト・マイヤー」⁽³¹⁾の中で、テンブルックが主張している要点を幾つか取り出すと、こうである。すなわち、ヴェーバー前期における歴史研究から、後期における社会学、特に、『経済と社会』へと発展して行く上で、1884年から始まるマイヤーの著書『古代史』、とりわけ1907年の第二版が重要な役割を担った、というものである。「マックス・ヴェーバーの後期の仕事の多くは、エドゥアルト・マイヤーが図案を描いた普遍史の画像を下敷きとすることで、はじめてその叙述が可能となったかのように読める」。「もしヴェーバーが『経済と社会』で手がけた企図がどこかですでに着想されていたとすれば、それはエドゥアルト・マイヤーにおいてであった」。「第二版の「序論」〔マイヤー『古代史』第二版、1907年、「序論。人類学要綱」——引用者〕が『古代農業事情』の「印刷終了後」にようやく現れたこと、従ってそれ以降の「カテゴリー論文」、「世界宗教の経済倫理」と『経済と社会』にだけ、影響を与えることができた」。「エドゥアルト・マイヤーがヴェーバーの宗教社会学の根本思想の先駆をなしたのであり、その宗教社会学の本質的な主張を彼なりの流儀で提出し、関連しあう問題として展開し、またとくに彼自身の研究に基づいてカリスマを歴史の「内からの」革命的な力として示していた」。「エドゥアルト・マイヤーの影響はヴェーバーの宗教社

会学のうちに明瞭であり、さらにはカリスマ論にとどまらずおそらくは支配の社会学へ、いや『経済と社会』全体にまで到っている」。

ここでの問題の焦点は、あくまでテンブルックによる『古代農業事情』の扱い方であって、『経済と社会』とマイヤー『古代史』との関係が、はたしてテンブルックが主張するように、全面的なものかどうか腑分けする慎重さを要する作業は、テンブルックの大胆な問題提起をも汲みつつ、後日の課題となる。

テンブルックによるこうした見解に対して、「『デルフィの神託』覚え書」（『ニーチェとヴェーバー』）において、山之内が批判を加えているので、次にこれを見てみよう。山之内は、『古代農業事情』第二版（1898年）と第三版（1909年）とを比較し、一定の条件をつけた上で、こう述べている。論証の中から、要点だけ纏めてみると、

- (1)ヴェーバーの『古代農業事情』は、マイヤー『古代史』（第1巻、第2巻、第3巻）から多大な示唆を得たこと、
- (2)テンブルックが言うように（マイヤーの「第2版の「序論」が「古代農業事情」の「印刷終了後」にようやく現れた」）、既に1907年に出版されたにもかかわらず、この第2版は、『古代農業事情』（第三版）には反映されなかったこと、
- (3)ヴェーバーは、マイヤーから「外国人支配者が祭司階級の宗教的権威を利用して統治するという点」、祭司階級が政治的指導性をも獲得するという点を学んだとしても、マイヤーには「祭司階級と軍事貴族＝戦士市民との対立」というテーマは希薄で、むしろそれを「ニーチェの発想」から学んだこと、

おおよそ、以上である。

エジプト、イスラエルでは、祭司階級が支配

的であったのに対し、ギリシャでは、祭司の権力は制限され、戦士市民が文化を規定した。勿論、こうしたギリシャの政治も文化も、その後の歴史の中で、ヘレニズム国家、ローマ帝国などにおけるライトゥルギー国家への変質過程で、これに呑み込まれてしまった。『古代農業事情』の末尾を飾る「資本主義と官僚制」という問題提起は、突然変異なのではなく、現代的関心に支えられており、「鋼鉄の檻」と化してしまった資本主義の「官僚制化」、この大歯車の中で、どうしたら人より大きな歯車 (cog) になれるかという、抑圧的な社会的雰囲気へと連結していく。

山之内は、この論文を結ぶにあたり、「従来のヴェーバー学は、テンブルック論文をも含め、新版『古代農業事情』を単なる社会経済史上の著作とみなしてきた。しかし、そのような扱いは本書のもつ方法的革新にふさわしいものではない。本書は、ニーチェが『権力への意志〔力への意志』』で呼び掛けた「支配秩序の比較類型学」に呼応し、ニーチェの方法にもとづいて社会学へと向かおうとする最初の試みであった」³²⁾と、『支配の社会学』と『力への意志』との抜きがたい因縁を指摘しつつ、筆を置いている(山之内も指摘している、『力への意志』(第552節)に出てくる「合理化」、安藤が生(なま)の思想だとして拒否したその一つであるこの「合理化」は、『宗教社会学論集・序言』にあるように、ヴェーバーがその後半生に、後期の社会学を築くにあたり、生の各諸領域における「生の合理化」過程(=西洋文化における「合理主義」の成立〔とモデルネの意味喪失〕という問題は、全体構想の一部でしかない)に関する分析の「骨格」となったのであり、他の誰よりも早くニーチェを論じた社会学者であるジンメル社会学には伺われぬ、こうした確固とした骨組みを築いた上で、あとは、博覧強記な

ヴェーバーが、ニーチェとは異なる仕方、理念型的比較方法(=理念型相互間の「流動的移行 (flüssige Übergänge)」という自明視されてきたヴェーバーの方法論も、ニーチェに触発された可能性が高い)に基づいて、歴史的な肉付け作業を敢行した、と思われる)。

『ニーチェとヴェーバー』(1993年)から『日本の社会科学とヴェーバー体験』(1999年)へ目を転ずると、山之内の分析は、一層の広がり呈してくる。後著の第9章「社会学者ニーチェから社会学者ヴェーバー」において、再び『古代農業事情』が触れられているので、前著の主張を補足する意味から、幾つか紹介しておこう。歴史学から社会学へと脱皮していくヴェーバーにとって、ニーチェの思想は、決定的であった。ヴェーバーは、ニーチェから、「祭司と予言者」でなく、「祭司と騎士」との対立関係を学んだ(『道徳の系譜』の「祭司的評価様式」と「騎士的貴族層の評価様式」の対立および1906年刊『権力への意志』)。1911年から1913年頃に書かれたと思われる、『支配の社会学』(第9章第5節「封建制、身分制国家および家産制」)における騎士的社会層の「遊戯」(=「動物的衝動性」)は、「生の合理化」によって一方的に排除されるのではなく、高度な芸術性を生み出す根源的エネルギーなのである。対ニーチェとの関係で、ヴェーバーは、1907年頃まで分裂的だったが、1910年以後、一定の変化が現れてくる。その大きな変化をもたらしたのが、『古代農業事情』第三版(1909年)であった。ヴェーバーは、この第三版で初めて、「古代イスラエル」と「ヘレニズム」を追加したが、以前の版にある「古代ギリシャ」における「祭司と騎士」という対抗図式は、ニーチェから学んだのであり(第4節「ギリシア」の末尾に、〈祭司権力未発達の原因〉を挿入)、これを軸として「祭司と予言者」というヴェーバーの豊かで壮大な

「世界像」が築き上げられたのである。『古代農業事情』第3版こそは、ヴェーバーにおけるニーチェのモーメントの重要性を物語る作品であるとともに、ヴェーバー社会学の成立を物語る作品であった⁽³³⁾。

ヴェーバーにとって、ギリシアの社会やその文化は、決して忘却すべき過去の事柄ではなかった。その晩年に行った講演、『職業としての学問』『職業としての政治』の何れもが、たとえば複雑な構成になっているとしても、一言でいえば明らかにニーチェを意識したものであり、ニーチェという先覚者がいなければ、現前するような講演内容とはならなかったものである。近代世界は、一度はキリスト教が退けてきた、ギリシア的多神教が再来している、神々による永遠の闘争している世界であり、近代の「政治の守護神やデーモンは、愛の神、いや教会に表現されたキリスト教徒の神とも、いつ解決不可能な闘いとなって爆発するかも知れないような、そんな内的な緊張関係の中で生きている」⁽³⁴⁾のである。たしかに、『プロ倫』や『古代ユダヤ教』の因果的分析は、自分の学問の意味を問われて「自分がどれだけ堪えられるかを私は知りたいのだ」⁽³⁵⁾と答えたように、ヴェーバーという「人間存在の諸々の二律背反に堪える」という、いさゝか常軌を逸した天職の持ち主に与えられた一課題であったが、その一方で、価値の多元化、いや、統一した世界像や価値が分裂し、「意味喪失」「価値剥奪」に陥ってしまった近代世界、モデルネを前に、どうしたら新たな意味や価値を回復できるのか、これをニーチェが踏み荒した世界の中で模索していた、と思われる。こうした分裂した内面におけるギリシア的モーメントという要素は、「価値自由」を主唱したヴェーバーの学問からは、直接、なまの形で表現されることはなかった。しかし、ブルクハルトやニーチェたちが着目したギリシア文化やそ

の多神的宗教は、全面的な受容ではないにしても、近代批判と関連させて注視されており、縦糸・横糸で織りなされたその歴史社会学の、一本の「横糸」を構成しているのである。そうした観点からいうと、『古代農業事情』が発するメッセージには、実に多様な側面が包含され、未完の大著『経済と社会』、『宗教社会学論集』へと結晶化していく、その一環節となったのである。

(5)ヴェーバーと「ギリシア人の祭祀」

これから取り上げようとするニーチェの著作は、『悲劇の誕生』『反時代的考察』『ツァラトゥストラ』『善悪の彼岸』『道徳の系譜』『力への意志』といった、ニーチェを代表する有名な著作ではない。この作品は、『ギリシア人の祭祀』と題された、どちらかと言えば地味で目立たぬ論考である（訳書の「解説」によると、これは、1875年から翌年までの冬学期——明治8、9年——にかけて、30歳を僅かに上回った頃のニーチェが、スイス・バーゼル大学で講義したものである。これを聴講した者の数も寂しく、8名しかいなかった。しかしながら、1870年代という時期は、シュリーマンによるトロヤなど一連の古代遺跡の発掘が行われ、古典学の飛躍的発展が見られた時期と重なり、これらを基礎にしてノートに纏められたものであった（参考までにいうと、この論考の中でニーチェが参照しているギリシア・ローマ古代史に関する研究雑誌である、フィロログス (Philologus) を、ヴェーバーは、『古代農業事情』の中で、「文献解題」の一つとして挙げている）。

まず、この論考の内容に立ち入る前に、ヴェーバーがニーチェから示唆された二つの概念を紹介することから入ろう（以後、ニーチェとヴェーバーから引用する文には、訳文に付してある強調符を省略する）。

その一つは、ギリシア人における「閑暇」なる重要概念であり、もう一つは、『古代農業事情』の「ギリシア」における宗教の特質、いわゆる「祭司権力未発達の原因」という視点と関連するものである。

前者の「閑暇」について、ニーチェはこう述べている。「骨の折れる、そして単調な仕事に対するある種の嫌悪は、ギリシア人に固有のものである。ギリシア人は、このような仕事のうちに、好んで俗物的なもの、ないしはさらにギリシア人にふさわしからざるものを見て取ったのである。儀礼儀式にはたらく思考、独創力そして統合は、本質的には有閑の人間の活動であり、それは「美しく閑暇を送る」という、最も高貴なギリシア民族精神の指導原理の一部に属するものである。そしてギリシア人がそれ自身において優れた人間であるのも、この原理によるのである」(緒言・第1節)。現代の合理化社会に近づけば近づくほど、得られなくなるこの「閑暇」は、『古代農業事情』に始まり、『経済と社会』(『都市の類型学』や『支配の社会学』その他の至る所で)から『職業としての政治』にまで「古暦」として貫通し、ヴェーバーはこれを「余裕のある(abkömmlich)」に変えて、政治的・経済的合理化の中で次第に失われ変質していく人間の運命を描写した。ここでは、『職業としての政治』から、政治の「ために」生きるためには、経済的条件、つまり「資産」が不可欠だとする一文を紹介すれば、十分であろう。「しかし財産があるだけでも、不十分で、それに加えて、経済的に「余裕のある(アペケムリヒ)」こと、すなわち収入を得るために、自分の労働力や思考の全部か大部分を、絶えず働かせなくともすむことが必要である。このような意味で無条件に余裕があるのはレンテ生活者、つまり純然たる不労所得者である。(中略)企業家も、そして近代的大企業家の場合には

とくに、この意味での余裕がない。企業家にとくに余裕がないのは彼らが経営に縛られているからである」⁽³⁶⁾、と。

次に、後者の、山之内が「デルフィの神託」覚え書で、『古代農業事情』におけるいわゆる「祭司権力未発達の原因」(——厳密に言うところ、これはヴェーバー本人によるものではなく、訳者たちがつけた「小見出し」である)に着目した問題意識、これとクロスすると思われるニーチェ自身の一文を掲げておこう。

「生活は宗教的諸前提の上に徹頭徹尾もついでいながら、このような生活に対して、ギリシアの祭司職はいちじるしく無力であった。少なくとも、その影響は隠れた、そしてより観念上のものであった。野心や策略の性向、政治的権力の篡奪も見られず、国家との闘争、祭司職の権力の組織化、俗人と祭司との間のはなはだしい懸隔も見られない。一言にして言えば、祭司階級のアジア類型は見られない」(第2章第1節。このようなニーチェのアジア観は、『力への意志』(1050節)にも継承されている。「節度なきもの、荒涼たるもの、アジア的なものを、ギリシア人は心の底にもっている。だから、ギリシア人の勇敢さはそのアジア主義との闘争にある。美はギリシア人にとっては贈与されたものではなく、論理も、慣習の自然性もそうではない、——美は、征服され、意欲され、戦いとられたものであり——それはギリシア人の勝利なのである」⁽³⁷⁾)。ギリシア人、ギリシア文化を彩る「節度」「質素」は、「オリエントおよびローマと対照をなす点であるが、ギリシア民族が最高の創造的な展開をとげた時代における非常に質素な生活態度、しかもとくにギリシア文化の担い手《できえもが示した非常な質素を、けっして忘れるべきでない。とくにギリシア芸術は、物質的欲求の洗練の地盤の上に発生したもので絶対はない》⁽³⁸⁾と、「ビュウリ

「タニズムの生活倫理」を想像させる一文を、や
や文脈から逸脱するかのよう、ヴェーバーが
挿入（——山之内もこの点に注目している）し
ている点は、なにやらニーチェのギリシア人観
との繋がりを暗示させるところである。

以上を前提にした上で、「ギリシア人の祭祀」
という若きニーチェの優れた論考⁽³²⁾につ
いて、第1に、目次と重要と思われる箇所など
を説明し、第2に、どのような点が後期ヴェー
バーのいわゆる「社会学」に深く刻印した（と
思われる）か、この順序に従って説明していく
ことにしよう。

まずは、目次である。

ギリシア人の祭祀

緒言

- 第1節 儀礼の根本的形式
- 第2節 儀礼を形成する一般的傾向
- 第3節 儀礼を形成する特殊的傾向
- 第4節 儀礼が発展する仕方
- 第5節 セム系要素
- 第6節 トラキア系要素
- 第7節 グレコ・イタリア系要素（1）
- 第8節 グレコ・イタリア系要素（2）
- 第9節 原住未開民族よりの要素
- 第10節 儀礼を組織する諸力（1）
- 第11節 儀礼を組織する諸力（2）
- 第12節 儀礼を変化させる諸事情

本論

第1章 儀礼の場所と対象

- 第1節 職能による神殿の種類
- 第2節 神の場所と所有物とがもつ神聖
性のさまざまの程度
- 第3節 神像の発展
- 第4節 聖所のうちの祭具
- 第5節 墳墓
- 第6節 聖道

第2章 儀礼の成員——祭司・予言者・こ

れに連なる人々

- 第1節 祭司
 - 第2節 解説師
 - 第3節 占い師
 - 第4節 神託詩人・クレスモロゴイ
 - 第5節 祭司職と占い術との統合として
の神託所
 - 第6節 俗人の宗教団体
- 第3章 宗教儀式
- 第1節 清祓、カタルシス、ルストラティ
オ
 - 第2節 戴冠およびこれに類するもの
 - 第3節 供犠
- 補遺

ニーチェは、「緒言」第1節において、「ギリ
シア人の祭祀は、その美しさ・多彩さ・組み合
わせによって、世界に無比のものであり、世界
の精神の最高の所産のひとつである」と評し、
それは宗教儀礼に現われると位置づけている。
ギリシア人は、この儀礼を発展させるために、
「絶えず思考を続けようとするエネルギー、い
かなる中途半端なものにも満足しまいとする良
き意志」を、その特質として持ってきたという。
しかし、ギリシア人の思考、儀礼は、未だ純化
されない思考、儀礼に過ぎないとして非難され
ながらも、そうした思考の特徴、誤謬の由来を
五つにまとめている（1. 観察の不正確なこと、
2. 誤った因果性の概念、継起と結果の概念の
混同、3. 記憶をもっぱら例外的な事柄にのみ
かぎること、4. 類似性を捕捉する力の強さと、
これへの傾向、5. 怠惰、怠慢および安逸の気
分が動因であること）。この節の末尾に、先に
ヴェーバーの「余裕のあること（アプケムリッ
ヒカイト）」に深く影響を与えた一文（「儀礼儀
式にはたらく思考、独創力そして統合は、本質
的には有閑の人間の活動であり、それは「美し
く閑暇を送る」という、最も高貴なギリシア民

族精神の指導原理の一部に属するものである。⁽⁴⁰⁾ がくる（『古代農業事情』六・b・6。このニーチェの視点は、『古代農業事情』以降も、ヴェーバーの晩年に至るまでずっと尾を引いてゆく一視点である）。

「儀礼を形成する一般的傾向」と題された第二節は、ニーチェの「呪術観」、デーモン、「魔術・魔術師」などが語られている、「ギリシア人の祭祀」の中でも最も「重要」で、魅力的な叙述の一つである。それと同時にヴェーバー自身が、ニーチェによって刻印された（と思われる）ギリシア的思考に潜在している呪術を、『プロ倫』、『宗教社会学』（『経済と社会』）、『理解社会学のカテゴリー』、『宗教社会学論集』、『職業としての学問』などの作品中に、余人も及ばぬ巧妙さで分散させ、これらの作品を貫く「横糸」として織り込んでいったものである。

第2節で、ニーチェは、呪術や奇蹟に囚われる古代人の「思考の実質」に触れている。それによれば、彼らは自然法則なるもの、自然的因果性を知らない。船が動くこと、漕ぐことは「人間がデーモンに船を動かすよう強制するところの呪術的儀式にすぎない」。病気、死も呪術的作用の結果だとする。古代ギリシア人は「アナンケー〔宿命〕」、「モイラ〔運命〕」の観念と共に明け始めるのである。弓が飛ぶのは、弓自体に非合理的な力が宿るからとし、近代人のように物理的自然科学的因果の結果とは考えない。

「インド人の間にあっては（ラボックによれば）指物師は、彼の槌や手斧やそのほかの道具に犠牲を捧げるのが常である。そして同じように、婆羅門は彼が書くに用いる筆を、戦士は彼が戦場で用いる武器を、左官職は彼の鋺を、労働者は彼の鋤を取り扱うのである。全自然が、意識的にして意志的な存在の行為の総計であり、恣意の総計である。われわれの外なる一切のもの

に関して、そのものはかくかくのようになるであろう、という推理は存しない。ほぼ確実なもの、予測し得るもの〔Berechenbar〕は、われわれである。すなわち、人間は規則的なもの〔Regel〕であるが、自然は不規則なもの〔Regellosigkeit〕なものである。……個人にとっては、自然は自由の国、恣意の国、より高き力の国として国として、そればかりか、いわば、より高き人間性の段階〔Menschheitsstufe〕として、すなわち神として、現象せざるを得ない。しかし、これによって、個人は自己の生存、自己の幸福、家族および国家の幸福、あらゆる計画の成功が、かの自然の恣意に如何に左右されるかを感得するのである。ところで、自然の恣意のうち、あるものは然るべき時に出現しなければならぬし、ほかのものは出現してはならない。とするならば、いかにしたら、ひとは自然の恣意に対して影響を及ぼし得るか、いかにしたら、人は自由の国を拘束することができようか？ そこで、ひとは、つきのように自問する。汝みずからが規則的であるのと同じように、かの自然の諸力を慣習と法とをとおして規則的ならしめる手段が存在するであろうか？ ——すなわち、呪術および奇蹟を信ずる人々の思考は、自然の上に法を課することに向かうのである。そして宗教儀礼は、これがために案出された手段なのである。⁽⁴¹⁾

ニーチェによれば、ひとが力の弱い者に対して強制（ツヴァンク）するやり方には様々（切願、祈願、貢納など）があるが、その中には、魔術師（ツァウバラー〔Zauberer〕）が呪術（マギー〔Magie〕）や魔術（ツァウバライ〔Zauberei〕）を使ってひとに危害を加えるなど、強制する例が挙げられている。

「あらゆる魔術の主要な手段は、相手に属するところの何かあるものの、毛髪、爪、彼の食卓の料理、そして彼の似像や彼の名前でも、そ

れを自己の力のうちに収めることである。そのものによって、はじめて、ひとは魔術を使うことができるのである。』⁽⁴²⁾ 精神的なものには身体的なものが属し、後者を使って精神を拘束、傷つけ、滅ぼす。自然の精霊(ガイスト)もまた身体をもつ。従って逆に、魔術によってこの身体を拘束、強制することで、精霊をコントロールできると考える。「突然に転がりだす石は、そのうちに精霊がはたらく身体である。人跡のない荒野に、巨大な石塊が横たわっているとき、この石塊は自分自身で動いてきたものに相違なく、それ故に精霊をうちに宿すものに相違ない。』⁽⁴³⁾ 神像をもつ神に対しても、ひとは身体としての像に「強制」を加えることで、神の霊を左右しようとする。ニーチェはここで「神強制」〔Gotteszwang〕を含めた呪術観は、ヴェーバーの宗教社会学の体系、なかでも狭義における『宗教社会学』に深い痕跡をのこしている。

ここでニーチェが「神強制」の一例として、シナ(旧中国)の事例に着目している点は、ヴェーバーの『宗教社会学』(第1節 諸宗教の成立、1 宗教的ないし呪術的に動機づけられた共同体行為の根源的此岸性)で密かに挙げられている「南ヨーロッパ人」の事例と平行関係にある。すなわち、「シナでは、細民たちは、神が彼らを見捨てるときには、神像をぐるぐる縄で縛って引き倒し、泥濘と糞土の街路を引きまわし、そして彼らは「汝、畜生のような精霊め！われわれは、お前を壮麗な神殿に住ませ、鄭重に美しく飾り立て、十分に養い、犠牲を捧げてきたはずだ。それなのに、お前は恩知らずだ」と言うことである。』⁽⁴⁴⁾

以上のように、ニーチェがシナに向いているのに対し、ヴェーバーのそれが、南ヨーロッパ人(—これが何処の国であるのか明示していないが、恐らくイタリアかスペインであろう)

に着目している違いにすぎない。「今日でさえ南ヨーロッパ人は、聖者像に対して習慣になかった取り扱いをしているのに予期した効果が現われない場合、聖者自体にその責任を負わせて、それに唾を吐きかける」⁽⁴⁵⁾ と。

かくして呪術からは、儀式が生まれ、これら儀式が秩序づけられ、体系づけられてゆく。そして、『宗教社会学』の「基本線」をめぐる、山之内靖がかつて析出した「祭司階級と騎士的貴族階級との対抗」と部分的に重複し、かつヴェーバーのこの『宗教社会学』、第2節の主題「呪術師—祭司〔Zauberer-Priester〕」の叙述内容を規定したニーチェの分析視角、すなわち、「魔術師は祭司よりも古い」というテーゼが、この第2節で打ち出されることになる。「宗教儀礼の意義は、自然をわれわれの利益になるように規定し、且つ呪縛(bannen)し、これによって自然がもともとは有していない法則性〔Gesetzlichkeit〕を自然に与えることにある。それは、現代において、われわれを自然に順応せしむべく、人々が自然の法則性を認識しようと努めているのと反対である。これを要するに、宗教儀礼は、人間と人間との間に行なわれた魔術の表象にもとづくものである。魔術師は祭司よりも古い。』⁽⁴⁶⁾

前述したように、1870年代半ば、バーゼル大学で講義された一部であるこのニーチェの一文は、後に『人間的、あまりに人間的 I』(第111節)⁽⁴⁷⁾ にほぼ同じ内容のまま収められた。ヴェーバーは、1878年に出版されたこの『人間的、あまりに人間的』を—その時期は確定出来ないものの—当然手に入れて、詳読していた(拙著第8章参照⁽⁴⁸⁾)。ヴェーバーがいつごろこの「ギリシア人の祭祀」の存在を知ったのか、についても、未だドイツでも文献研究が進展していないため、これを軽々に断言する訳にはいかない。だが、少なくとも、「ギリシア人の祭祀」

が校訂されて「フィロロギカ」に発表された1913年に、初めてヴェーバーがその全容を知った、と仮定すれば、そこからは極めて重大な諸可能性が出てくる。その一つは、1913年頃には出来上がっていたと推測（住谷一彦）されている『宗教社会学』との関連である。これは後に考察するとして、今はこの点を示唆するだけに留めておこう。

次に「祭祀」第3節では、「儀礼を形成する特殊的傾向」が吟味されている。この節で若きニーチェは、儀礼が成立する上で重要な問題を四つ取り上げている（1. 死者への崇拝〔先祖崇拝〕 2. 担保（Unterpand質物） 3. 清祓（きよはらい Reinigung） 4. 模倣行為）。

この第3節で、まず驚くべきことは、死者の墳墓から生え出てきた樹木、すなわち「聖樹」に対する敬虔的感情、敬意を「ピエテート〔Pietät〕」という概念で表現していることである。既にニーチェの（でっちあげられた）主著『力への意志』とヴェーバーの『支配の社会学』や『職業としての政治』が密接不可分な関係にあることは、山之内や筆者の論考⁽⁴⁵⁾で明らかにされていることを前提にすれば、ニーチェの「ピエテート」という宗教的儀礼に起因するこの概念が、『支配の社会学』や『支配の諸類型』に取り込まれていったことは、否定しがたい事実と思われる。「家共同体はピエテートと権威との原生的な基礎であり、家の外部のあまたの人間共同体の基礎である。……また、『ピエテート』について云えば、権威保有者に対する権威服従者のピエテート、および彼ら相互間のピエテートの基礎である。ピエテートは、祖先に対するピエテートとしては宗教的な諸関係に入り込んでゆくし、家産制的官吏・従士・封臣のピエテートとしては、これらのもともと家的性格をもった諸関係〔家産制・従士制・封建制〕に入っていく。」（世良晃志郎訳——『「甘え」と

社会科学』から」と題された七十年代の鼎談において、「人を惑わす」解釈（川島武宜、丸山眞男）だと批判された、「ピエテート」に関する大塚久雄の講釈は、われわれにとり反面教師となる⁽⁶⁰⁾。祖先の墳墓（Ahnengrab）、「死者への崇拝は、神々への崇拝より、はるかに古いものであり、祖先の霊に対する信仰は、生命ある自然に対する信仰より以前のものであり、否それに必然的に先行する前段階をかたちづくるものである。この死者への崇拝において、人間は霊に対する敬虔な（ピテートフォル）感情を学んだのである。」⁽⁶¹⁾ ニーチェは、次いで古代ローマ人の例を持ち出し、「家父（ハウスファーター）は、妻や子供を死刑にすることもできた。しかし、家父は祖先と相談して、その是非を判断しなければならなかった」⁽⁶²⁾ と、家父の権限とピエテートとを結び付けて捉え、更には、ギリシアにおける城郭都市（Burgstädt）に言及している。「トゥキュディデスによれば、ヘラス人の歴史は、打ち続く戦争状態と、流浪の生活とともに始まったとのことであるが、しかしそれだけに峻しい山嶺だけが自然の保護を与えていた。ここに本格的な定住生活は開かれ、そこに城郭都市が生まれた。そして、この城郭が、祖先の墳墓と聖樹とをいだいて、力（マハト）の中心であった」⁽⁶³⁾ と。

『古代農業事情』から『都市の類型学』へ至ると、ヴェーバーの視野は、古典古代との対比の中で、西洋の「中世都市」へと広げられるようになるが——今は立ち入る余裕がない——、なぜヴェーバーは、比較歴史都市論を論じなければならなかったのか。1913年頃書かれたといわれる『都市の類型学』と『宗教社会学』とは、両者を切り離して論ずべきものなのか。これら三つの作品の間に、なにかミッシング・リングが存在するとすれば、そのリングとは一体何であり、どのようなヴェーバーの問題意識だった

のだろうか。ややもすれば奇異に思える、ニーチェと『都市の類型学』との親縁性については、ヴェーバーの同書（第二項「西洋の都市」）を扱うところで論じようと思う。なお、ニーチェの「祖先崇拜」のヴェーバーに与えた刻印（「家父長制的構造」）については、『宗教社会学』の「祖先崇拜と家祭司制」に伺うことができる（ニーチェ以前では、ヴェーバーも参照しているF. d. クーランジュ『古代都市』（1864年）を無視することが出来ない。だが、その重要度も限定つきであるにすぎない。）

「2. 担保」では、呪術的行為、「神強制」が論ぜられると同時に、「移行」（Übergang）という語が使われていることに注目すべきである⁽⁶⁴⁾。既に『力への意志』において、「流動的」とか「不断の移行」という独特な表現がみうけられるが、ヴェーバーは、「社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」」（1904）段階では示唆するに留まっていた、こうしたニーチェの概念を、1913年前後に本格化する自己の実質的作品（『都市の類型学』『宗教社会学』）や『理解社会学のカテゴリー』に採用していったと推察される。ヴェーバーは「第1節10. 神強制、呪術、神礼拝」（『宗教社会学』）において、神礼拝と「神強制」（＝超感性的力をもつカリスマの所持者が、その呪術力を用いて功利的目的を実現すべく、神に強制を加えること）と対比させながら、インドの例やカトリック祭司の呪術行為（――ミサの秘蹟における）に触れている。神強制に特徴的な祈り、供犠でさえ、呪術的起源を持ち、後者の「供犠」（一特に、動物の供犠）について、こう述べている。「動物の供犠は、犠牲を献げる者と神との間に兄弟の契り（Verbrüderung）を結ばせる食卓共同体（Tischgemeinschaft）としての「交わり」（コムニオ）をうち建てるという考えである。この考えは、さらにいっそう古い観念からの、すな

わちある強い動物や、のちには神聖な動物を裂いて食することによってその動物の力を食する者に分ち与えるという観念からの意味転化に他ならない。』⁽⁶⁵⁾ この「兄弟の契り」（兄弟盟約）は後で論ずるとして、ここでは、一神教へと発展する以前の文脈中で、呪術的世界が説明されていることを確認すればよい。これに対し、ニーチェは「担保」の中で、先の「移行」に触れながら、「呪術的行為は、ひとが影響を与えようと望むところの者の所有物の一部を自分の意のままにすることにもとづくものである」と、その行為を規定している。次いシュンボロン、シュムボラを巡る部族間の闘争（守護像とポリス）が説明されている。

「3. 清祓」では、デーモンとの関わりが論じられている。すなわち「あらゆる清祓において、ひとは、神との交わりを妨げようとするところの敵対的なデーモン〔魔神〕を追い払うことを意図したのである。』⁽⁶⁶⁾ 悪霊を祓う様々な事例として、未開民族における「燃え木」や「火」、「浄めの水」、「燔祭」、「新芽を焼くこと」、「人間を溺れさせること」、「空気」、「オスキラ（護符）」、「音楽」などが紹介されている。

「4. 模倣行為」では、一種の「神強制」として「ドラマ」があるという。神自身が行為し、そして受難したところのものを行為し、そして受難すること、簡単に言えば、出来得るかぎり神自身あるいは神の従者であるように努力すること、これが帰依の最高の証しであるということである。このことは、神が共に参加し、出現するよう、神を動かす手段と見なされた、と。ヴェーバーはこれを受けるように、「神強制」の一例として「歌唱舞踏〔タンツ〕」「演劇〔ドラマ〕」「祈祷文」を例示している⁽⁶⁷⁾。ニーチェはドラマ以外に、「種子の育成に対する戦戯」（射たり投げたりすること）、「水を注ぐこと」などの「呪術」も「神強制」だとしている。

次いで第4節（「儀礼が発展する仕方」）では、多様性をもつギリシア人の儀礼の成立が「闘争」によるものだとし、ここに、『宗教社会学』「同前5. 神々の世界と機能神」や「8. 一神教と日常的宗教性」における、パンテオンにおける神々の「権能範囲の限界づけ」（アプグレンツング）に対応するかの如く⁽⁵⁸⁾、「神々の権利の相互劃定」⁽⁵⁹⁾があげられている。パンテオン（神々の分業）の形成から、世界帝国の形成による「一神教、普遍主義の成立が簡単に論じられている「8」では、いわゆる「祭司階級と軍事階級の対立」（＝「重大な対立」⁽⁶⁰⁾）が、「政治的に自由な国家」であるギリシアとそれ以外の「祭司階級」が帝国と結びつくケース、と対比させながら論じられているが、ニーチェはここで、ギリシア人とイタリア人との比較を行うと同時に、節度を欠いた「アジア」の儀礼とも比較している。「ギリシア人は秩序・区分・美・コスモスに対する彼らの感覚において、まことに驚嘆に値する民族である。ひとは、秩序づけること的能力について、ギリシア人がイタリア人と、そして天空と大地と神々と自己自身に規矩を与えるところのイタリア人のもつ数学的にものを構成する想像力と、親近性（Verwandtschaft）を有するものであることを認めることができる。しかし、またギリシア人のもつ秩序に対する感覚は節度（マース）をもち、それはローマ人に見られるように杓子定規なものに、法律的なものに陥ることは決してなかった。ここにおいて、ギリシア人がローマ人と共通に持参せるところのものが何であったにせよ、またギリシア人が外部から受容せるものが何であったにせよ、ギリシア人は、すべてをより美しいものに仕上げたのである。」⁽⁶¹⁾ ヴェーバーは、「5」（『宗教社会学』）において、ローマ人の宗教意識の特徴がローマ人の法的思惟に与えた影響に言い及んでいる。やや長くなるので一

部だけ引用しよう（——略文中に見られる、ギリシアにおける農耕神である「十二柱」も、ニーチェの「ギリシア人の祭祀」に由来していることは、アムピクテュオネイア〔隣保同盟〕を分析する箇所でも説明する）。「ローマの宗教のなかに根拠をもつ形式主義への傾向とならんで、今一つさらに重要な特性が、ギリシア精神に対置されるローマ人固有の宗教性を支えていた。すなわちそれは、非人格的なものが即物的—合理的なものとの内的な親和性（Verwandtschaft）をもっているという点である。ローマ人の全日常生活とそのいちいちの振る舞いは、一種の神聖法的な決疑論（カズイステイク）をそなえた宗教によって取り囲まれており、こういった決疑論は——ちょうどユダヤ人やヒンドゥ教徒の儀礼法や、中国人の道教的な神聖法の場合と同様——彼らの注意力をもっぱら量的に多く払わせるばかりであった。（中略）以上のような点に制約されたローマ人の生活行動のきわだった独自性は、かくして、実践上合理的な神聖法的決疑論をたえず涵養するという点にあり——いいかえれば、それは一種の神聖な予防的法学である——したがってまたこれらのことがらを、いわば法律弁護の問題として処理するという点にある。そしてまさにここに、ユダヤのおよびアジア的儀礼の作用と対照的な点がある。このようにして神聖法は、理性的な法的思惟の母胎となったのであり、例えばリヴィウスの史的編集でさえも、かの宗教的に制約されたローマ精神のきわだった特徴をなお斥けてはいないのである。」⁽⁶²⁾ かくして、ニーチェは、「節度」を保持したギリシア人の文化としての儀礼が、どのような外来的要素を内に含んでいるか、という観点から、「セム系的要素」（第5節、星辰崇拜、フェニキアとの関係）「トラキア系要素」（第6節）「グレコ・イタリア系要素」（第7、8節）を、それぞれ文献学的専門知識に依拠しつつ、

ヴェーバー的ザッハリヒカイトの精神を彷彿させるごとく、論述している。先を急ぐためにこれらに立ち入れないが、『古代農業事情』から『宗教社会学』へと至るその底流に、執拗低音として押し殺されて横たわるヴェーバーの価値関心は、ニーチェによって触発されたものだという、この認識との関連からいえば、第5節にある次の一文は、後で触れる「ギリシア人の祭祀・第2章」のプレリュードとして、記憶に値する一文である。「ギリシア人の間に、フェニキアの祭司制度は支配的なものとならなかった。すなわち、それは祭司長を頭にいただいて、多くの祭司が位階をなしてこれに続き、さらに多くの（何と数千の！）男性および女性の神殿奴隷がこれに伴う組織である」⁽⁶³⁾と。

「原住未開民族よりの要素」（第9節）では、「樹木崇拜」（Baumverehrung）が論じられている。ここでは特にヴェーバーとの直接的連関性は見だし難いと思われるものの、一つだけ将来の課題として挙げるとすれば、1913年頃からヴェーバーが方法論として頻用する、「移行」（Übergang）という概念との類似性（『都市の類型学』『宗教社会学』）があろう。さて、ここ第9節で、ニーチェは、「文献学、歴史学、神話学、考古学、碑文学、美術史、哲学史など」の領域で、ギリシア研究の花を咲かせた、19世紀の錚々たる古典文献学者中の一人、K・ベッティヒャーの研究を批判的に摂取しながら、樹木崇拜およびギリシアにおける「神像」の発展を論じている。それによると、古代ギリシアでは、昔から「オリーブ」の樹が儀礼に使われ、アテネでは、その最古の礼拝像がオリーブから作られたという。それも像ではなく、「一本の柱」であった（「神像の発展」については、「本論 第1章 第3節」において、聖石崇拜、動物崇拜と一緒に詳しく論じられている）。これに外来の女神や火が入り込んで、サクラ〔聖式〕

が成立する。聖樹、神像、神殿以外に、樹木に対しても、敬意が払われた。「ひとは、樹木に対しても、これを祓い清めて、神聖性を与えたり、神聖性を解いたり、神像や神殿に対すると同様のコンセクラティオ〔神聖化〕とエクサウグラティオ〔神聖剥奪〕の儀式を行なった。すなわち、ひとは塗油することをもってこれを神聖なるものにし、樹幹と枝とを冠とリボンとをもって飾り、その葉によって覆われた影の下に燔祭のための犠牲祭壇を設け、それに接して、またかたわらに、奉獻像や奉獻品〔アナテマタ〕を列べ、そして聖なる灯明に火を点ずるのである。そして狩猟の獲物や鹵獲した武器の初物を、この樹木に寄進するのである。この樹木は、避難所としての特権をも有している。寄進物を収容するために、ひとはこの樹木の周囲に宝物殿や宝庫そして会堂(Halle)を設けた。したがって、このような建物のほうが神殿(Tempelhaus)そのものより古いのである」⁽⁶⁴⁾と。このような神殿建築は、エジプトに起源を發し、フェニキア人を介してギリシアに定着したものであった。

「儀礼を組織する諸力」は、二つ（第10節、11節）に分かれている。ヴェーバーの歴史社会学、とりわけ、後期の社会学の一つである『都市の類型学』に織り込まれた「古代ギリシア社会」（＝門閥都市）を理解する上で、第10節でニーチェによって投げかけられた視点は、看過できないものがある。多種多様な諸要素を抱えながら新たな統一へと創造していったギリシアの儀礼を、コスモス〔秩序世界〕へと統合していった力は何だったのか、この問い掛けからそれは始まる。「それは家〔Haus〕、家族〔Familie〕、氏族〔Geschlecht〕、フラトリア（氏族団〔ジッペ〕）〔Phratry (Sippe)〕、部族〔Stamm〕のもつ力である。もっと正確に言うならば、相互を取り囲むさまざまな同心円である。ついで、デ

モス〔地区〕、アムピクテュオネイア〔隣保同盟〕、そしてとりわけポリスが、別の手段と形態をとりながらも、しばしば、さきの組織の中心を貫いて、儀礼を組織づける最も有力な力である。すなわち、ポリスは、しばしば、さきに挙げられたほかの組織が崩壊していく過程から築き上げられたものでありながらも、しかし、多くの場合、最大の力と強度とを有していた。^{〔65〕} ニーチェはこれに次いで、ギリシアの家の空間的構造を説明した後で、男子の間の中庭にある神、すなわちゼウス・ヘルケイオス〔中庭の神〕の祭壇に触れている。そして、このゼウス・ヘルケイオスの聖式が、いかにギリシアの市民権を保持する上で重要であったかについて、こう説明している。「この秘密の聖式の仕方を心得ているということが、祖先より承けた市民権〔Bürgerrecht〕の証拠であった。したがって、国家の最高の役職、執政官職に就任するに際しても、この行為をどうして市民権が証明されなければならなかった^{〔66〕}と。ヴェーバーとの関連についてはもう少し後廻しにして、家、家族、氏族の神々に関するその説明に、耳を傾けてみよう。

「多くの家族が一氏族を形づくり、多くの氏族が一フラトリアを形作り、多くのフラトリアが一部族を形作り、多くの部族が一国家を形づくっている。(中略) アッティカの四つの部族と十二の氏族団と三百六十の氏族は、それぞれのヘロス〔神人〕と神々のもとに、同じ数だけの宗教団体〔ゲマインデ〕を形づくっていた。すべての市民は一部族一氏族団〔ジッペ Sippe〕に属して、これらすべての共同体〔ゲマインシャフト〕の神々とヘロスとを礼拝しなければならなかった。同一の氏族に属し、同一の場所に住むところの家族は、墳墓の共同をおして、死者と冥界の神々に対する共同の礼拝のうちに、相互に結び合っていた。しかし、そ

れだけではなく、同一の氏族に属する家族のそれぞれを区別するところの聖所もあった。家における祭祀は、家族の神々に対すると同時に氏族の神々に関係するものであった。(中略) 祭司職が世襲であったところの氏族は、その氏族に属する神々を父祖の神々として礼拝し、そして個々の家族は、家において、この氏族の神の儀礼を共に執り行なった。奴隷たちは、この祭祀に与ることはできなかった。ただ料理人だけは屠殺者として与った。(中略) 父祖の神々には、アポロン・パトロイオスが属している。この神は、その公共の聖所をアテナイの市場に有していた。最高の官職に選出された者は誰でも、この聖所において、ゼウス・ヘルケイオスの祭祀と同様に、家に在って習得せるところの、代々の家長〔ファーター〕によって継承されてきた秘密の礼拝の心得を証明 (beweisen) しなければならなかった。このことによって、ひとはみずからを同じ生まれのアテナイの市民として証明したのである。^{〔67〕}

「会堂の側廊に座す神々を観察したのちに、われわれは男子の間(家の中心部)に入り込むことになる。この男子の間の中央には、ヘスティア〔炉の女神〕の円形の祭壇が純白の紐で飾られて、煌かしく人目を惹きつけている。それは、主人たちが饗宴する場所において、またみずから屠殺し料理した、そういう時代におけるかつての炉〔Herd〕である。このヘスティアは呼びかけられること最も多く、供養を受けること最も多いのである、と言うのは、他の神への供養もすべて、この女神に始まって行なわれるのである。火〔Flamme〕が犠牲を焼きつくすに先立って、まず火が燃やされなければならないからである。(中略) 女神〔ヘスティア〕と共に、テオイ・エフェスティオイ〔炉に捧げられてある家の神々〕として、ゼウス、ヘパイストス、ニュムベ、ポセイドンなどが、この聖所を

分かち合った。そして旅立ちに際し、帰還に際し、誰かを、それが奴隷であっても、家の中に迎え入れたり、彼が立ち去るに際し、誕生に際し、命名に際し、結婚に際し、死に際して、これらの神々の礼拝がもとめられた。その祭壇はアシュロン（避難所）に属し、異邦人でも、家の敵でも、この場所では保護を得るのであり、自由人も奴隷も異邦人も、この場所においては、家族の一員として結びつけられた。』⁽⁶⁸⁾

われわれは今、ごく「限定」された課題を追い求めている。それは、広義における「ヴェーバー・ニーチェ問題」であるとともに、これまでどちらかといえば、ヴェーバーについてもニーチェについても、それぞれあまり注目されてこなかった二つの作品が、どのような機縁から、一本の「運命的な糸」——ヴェーバーの側からすれば、意図的に——で結ばれているのか、これをニーチェの古代宗教論を下地にして「多面的なヴェーバー」の「一断片」を掘り起こす、という課題である。『古代農業事情』の段階では見かけられなかった幾つかのヴェーバーの重要な概念（例えば、兄弟盟約、食卓共同体、聖餐共同体など）に着目して、あくまで文献学的に論証すること、こうした作業である。この作業を通じて、ギリシア・ポリス論（祭祀共同体）から中世都市論（ジッペ的制約を克服した食卓の共同）を構想するにあたって、ヴェーバーのプロジェクトの中に、なぜ「ギリシア人の祭祀」の諸概念がモザイク的に組み込まれているのか、が明らかとなれば、一応、その使命は尽くされたことになる。

さて、『宗教社会学』から転じて『都市の類型論』に着目しよう。まず最初は、先達による研究とも関連し、また、「ギリシア人の祭祀」（本論 第2章 第1節 祭司）における「祭司」の規定（「アジアの類型」）とも関連する、ヴェーバーの見方である。「しかしながら、神々

との交わりが全面的に祭司によって独占されるということは、アジアではほとんど到るところで見られたことであるが、〔古典古代には〕なかった。都市の官吏も、神々と交わる権能をもっていたわけである。さらにまた、——デルフォイのような少数の偉大な超地方的な聖所については別であるが——、ポリスから独立した祭司層というものも存在していなかった。祭司はポリスによって任命されたのであり、またデルフォイの祭司団を動かしていたのも、独立の組織を備えた教権制ではなくて、最初は近隣の一つのポリスであったし、また——このポリスが神聖戦役で破壊されたのちには——隣保同盟 Amphiktyonie に結集したいくつかの相隣的なゲマインデであり、この後者はきわめて手厳しい統制を〔祭司団に〕加えているのである。』⁽⁶⁹⁾

もう一つは、「4. 兄弟盟約の前提としての・呪術的制約の破碎」（第2項 西洋の都市）における論述である。ここでは、依然としてジッペ組織と結びついている点で、ギリシアのシュノイクスモス（聚住）は、キリスト教によりジッペが解体された後の中世都市とは異なっているのであるが、『古代農業事情』で既に分析されているフラトリア、フュレーヤ、ゼウス・ヘルカイオス、集住（Zusammensiedlung）、宗教的ゲマインデの窠（かまど）、官職就任権が触れられているという点で、前に引用したニーチェの視角と交錯しているのである。「古典古代のポリスにおいても、——確かに個々人が市民であったのであるが——、もともとはやはり自分のジッペの成員として市民であったのである。ギリシアやローマの聚住（シュノイクスモス）も、また植民的な征服も、すべて、古典古代の初期にあつては、——少なくとも擬制の上では——、イェルサレムの新建設と同様な仕方でおこなわれた。市民層が、ジッペ（ゲンス gens）や、このジッペから集成されたフラトリ

ア Phratrien や、さらにこのフラトリアから構成されているフュレー Phylen によって、要するに純粹に人的な祭祀団体によって、構成されているという図式に対しては、民主制ですら、最初はこれを動揺させることができず、ジッペに組織された貴族によって事実上支配されているこれらの諸団体を、間接的な手段によって、政治的に無害なものたらしめようと試みることができただけであった。アテナイにおいては、正当官職への就任資格をもとうとする者は、彼のジッペの祭祀の中心（ゼウス・ヘルカイオス）を証明（nachweisen）しえなければならなかった。都市が土着人と異邦との集住（ツザメンジードルング）によって成立するということは、ローマの伝説にも非常によく知られていた。集住に次いで、彼らは、典礼的な諸行為によって、兄弟的結集（フェアブリューデルング）をとげ、一つの宗教的ゲマインデを形成した。この宗教的ゲマインデは、ゲマインデ自身のかまど（Herd）をもち、城砦にゲマインデの保護聖者としての一つの神をもっていた。しかし、このように一つのゲマインデに結集しながらも、彼らはやはり、ゲンス・クーリア（＝フラトリア）・トリブス（＝フュレー）の諸団体に編成されていたのである。この元来は古典古代のあらゆる都市にとって自明のものであった編成は、——これらの諸団体の数がまとまった可除的な数であること（三を基数として三十または十二の団体が作られた）ことからも分かるように——きわめて早くから、負担の賦課という目的のために純粹に人為的に作られている。しかし、それにもかかわらず、これらの団体に所属しているということが、依然として、完全市民、すなわち祭祀に参加する権利をもち、また神々との交際資格——ローマでは「アウスピキウム」——を必要とするごときあらゆる官職への就任権をもった市民の、標識とされたのである。⁽⁷⁰⁾

ヴェーバーはつとに『古代農業事情』において、フラトリア、フュレー、門閥に言及しているから、これらが特にニーチェに由来しているなどとは、強弁を弄することはできない。しかしながら、ヴェーバーよりも30数年前に、ニーチェがギリシアにおける宗教的ゲマインデ（部族、ジッペ、氏族、家族）を論じていたことは、記憶に留めたい。しかも、ヴェーバーがここでそれとなく触れている（ローマの）ゲマインデの「かまど」のもつ意義は、『古代農業事情』と『都市の類型学』との両者とを比較してみると、初めて後者の著作に出てくる何の変哲もない言葉のようにみえる。クーランジュも説明（『古代都市』「第3章」）している「かまど」や「竈の火」について、ニーチェは、先の一節の後で、こう述べているのである。「アテナイにおいて、ひとは、テセウスによって成就されたと言われる真の意味の共同居住（ツザメンジードルング）を記念して、シュノイキア祭を祝っている。ところでテセウスはポリスの炉を定礎したのである。そして、これによってアテナイは、この地域にあって唯一の真の都市（Stadt）となったのである。したがって、これは、ほかのアッティカ人がこの時アテナイに移った、ということによるのではない。彼らは、彼らが定住した場所に住みついたままである。しかし、つぎの瞬間——これこそ注目すべきこと！——アテナイは統治の中心地となり、ここから他のすべてのアッティカの地域は支配されることになったのである。かのシュノイキスモス〔聚落統合〕とは若干相違するこの国家的統合は、その祝祭をパンアテナイア祭のうちに見いだしている。（中略）このようにして、氏族の儀礼、デモスの儀礼、統合され相互に合併したデモスの儀礼、そしてデモスの場所的な合併よりしばしば成立せるポリスの儀礼と辿られる。そして、これにつぐのがアムピクテオネイア〔隣保

同盟)である。すなわち、一群の部族は、自己を同じ共同体に属するものと見なして、相互に義務を承認し合い、そして内部に如何ともしがたい反目が生じた場合でも、少なくとも極端な高圧手段(Fehde)は控え合うのである。(中略)このことと結びついて、同盟の神への儀礼が生まれ、主祭が秩序づけられ、それとともに、ほかの祭典やすべての神信仰の間に或る種の調和が生まれた。一連の神々が共通のものとして承認されるに至る。十二柱のアムピクティオネイアの神々の体系は、宗教的衝動から生まれたものではない。十二柱の神々については、その儀礼も神殿も存在しなかった。これは政治的組織である。ところで、ひとは、オリュンピアの神々の存在のうちにも、強固な結合、地上において結ばれた連合(ゲノッセンシャフト)の反映を望むことができる。国民の統一と儀礼の同種性の成立にとって、最古のアムピクティオネイアは極めて重要なものであった。』⁽⁷¹⁾

先のヴェーバーによる認識によれば、ニーチェも注目しているこのアムピクティオネイア(隣保同盟)こそ、エジプト、メソポタミア、ペルシャに跋扈する「祭司団」に対し統制を加えたのである。理想型によって「封建制」を分類したヴェーバーの図式によれば、西欧とギリシアと日本の各封建制は、互いに近いものとして位置づけられている((1)「ライトゥルギー的」封建制 (2)「家産制的」封建制 (3)「自由な」封建制、の内、西欧、ギリシア、日本〔日本の侍〕は、(3)に分類されている。だが、ヴェーバーの決疑論では、この(3)が更に細かく分類され、西欧は「プレベンデ的」封建制に、日本は「従士制的」封建制に、そして今問題になっているギリシア——それもスパルタ型——は「都市支配的」封建制に、それぞれ枝分かれしてゆく(『支配の社会学Ⅱ』第5節)。ニーチェがここで、ゲノッセ(仲間)として結ばれた部族(シュ

タム)の間では、フェーデ(Fehde——「高圧手段」と訳されたもの)が抑止されるとした一語は、ヴェーバーの「氏族(Sippe)」論では、次のように論じられている。「家に従属しない者に対する——あるいはジッペの場合にはジッペ成員に対する——特別の政治的「軍事高権」は、古い時代においては、掠奪行のためのあるいは掠奪行に対して防衛するための一時的な結合」⁽⁷²⁾であった。血讐義務、ゲノッセとの連帯性(ゾリダリテート)、ピエテートなどを原理とする氏族は、同じ仲間が他の氏族から殺害された場合には、復讐する義務をおった。こうしたフェーデが消滅したのは、やっとな近世の入りからのことである。ニーチェによれば、隣保同盟で結ばれたポリスの間では、たとえ反目が高じて戦争に発展しても、「水」を奪うことは許されなかった。

さて、ゲマインデ、ゲマインデにおける儀礼、ポリスの炉の定礎による都市アテネの形成、十二柱のアムピクティオネイアの神々の体系を論じてから、ニーチェは、第11節(「儀礼を組織する諸力(2)」)で、「ブリュタネイオン」に触れながら、ポリスの守護像(Schutzgottheit)、各ポリス間の闘争によるその運命、を説明している(ヴェーバー『宗教社会学』では、この守護神はポリスの政治的「地方神」にあたる。第1節の7)。「デモス、そしてさらにポリスの政治的統一の根本前提は、その守護神である。その儀礼は、あらゆる氏族の儀礼に優先し、その儀礼にもとづいて、まさにあらゆる氏族は統合しているのである。これは、のちにポリスの守護神が再びあらゆるデモスの儀礼に優越するのと同様である。これが、小さい中心のすべてを結合して行く際の仕方である。守護像の祭壇そしてサクラ〔聖式〕が、すべての個々の儀礼の祭祀的結合にとってもつ役割は、ヘスティア〔炉の女神〕が、個々の家族の政治的共同

〔体〕(ゲマインシャフト)にとってもつ役割、またプリュタネイオン〔市庁〕の制札が、個々のデモスにとってもつ役割に相応するものである。したがって、宗教的共同〔体〕(ゲマインシャフト)のこの中心を放棄するすべての側は、また政治的結合をも放棄するものである。それぞれの、より小さい、しかし、それまでは独立している国家は、それがみずから自身をデモスとしてより大きな国家に自発的に結合するときには、みずからのもつ祖先の守護像を、これを祀るサクラとともに、首都に移さざるを得ないのであり、そして、これによってみずからの独立を放棄することになるのである。⁽⁷³⁾ 各ポリスは、暴力や掠奪からみずからの守護像を奪われないように、その像を紐で覆ったり、神座に縛りつけたり、はたまたその模造を作って鎖で縛ったりした。「他の部族の間人は、いかなる者といえども、守護像の祭壇に犠牲を捧げることは許されない、というのは、最高の命令であった。」⁽⁷⁴⁾

『古代都市』の著者クーランジュも、その著書の中(第6章 都市の神々)で書いている「プリュタネイオン(市長館)」——そこでは、聖火が燃やされていた——について、ヴェーバーは、『都市の類型学』において、二つの箇所ですべて説明している。しかも、そのいずれにおいても、クーランジュよりは、むしろニーチェが書き残していったいくつもの重要な諸概念と重複し、また、ニーチェの視角と交錯する形でなされている。なぜニーチェとの関連を重視するかは、やや長文ながら、引用による紹介を経た後で、その理由を述べるほうが分かりやすいと思われる。『古代農業事情』ではあまり見かけない、「兄弟盟約」(フェアブリューデルング)とか「聖餐共同体」(シュバイゼゲマインシャフト)といった、古典古代の都市から中世都市へと架橋するヴェーバーの重要な概念が、この段階で、

初めて顔を出してくることに、予め注意を喚起しておきたい。まず最初は、「兄弟盟約によるポリスの形成」と題された一節のところで、古典古代や中世の都市が、既にいかにインドや中国の都市と違っていたか、と述べているところである。「地中海の諸都市が——アジアの諸都市とちがって——共通にもっている諸特色にとっては、まず第一に、またとりわけ、次のことが決定的な意味をもっていた。すなわち、〔アジアの都市住民は〕呪術的・アニミズム的な仕方でジッペに拘束されており、またこれに伴っていろいろなタブーの拘束を受けていたのであるが、〔地中海の諸都市においては〕自由な都市住民がこのような拘束をうけていなかったということである。中国には族外婚的・族内フラトリア的なジッペがあり、印度には、——家産制的国王と波羅門との勝利以後は——ジッペのほかにも、さらに、内婚的でありかつタブー的に排他的な諸カストがあり、これらのものが、〔全市民が一つの〕都市市民団——一般的な宗教的・市民的同権、通婚権、食卓の共同(ティッシュゲマインシャフト)、外部に対する連帯性に基礎を置く都市市民団——に結集するという可能性を、すべて阻止していたのである。(中略) 印度の都市の住民たちは、都市住民たる資格において聖餐を共同にするという可能性を、全くもっていないし、中国の都市住民たちは、彼らがジッペに組織されており・かつ祖先の祭祀が他の一切を凌駕するとき重要性をもっていたために、聖餐を共同にする何らの動機ももっていない。もっとも、私的な食事の共同(シュバイゼゲマインシャフト)の共同までも完全に排除するほど徹底していたのは、印度人や(程度ははるかに劣るが)ユダヤ人のごとく、タブー的拘束をもっていた諸民族のみである。印度人たちの間では、他のカストの者が台所をちょっとのぞき込んだというだけで、汚れが生ずると

考えられた。しかし、古典古代においてもなお、ジッペの宗教的諸行事には、——中国の祖先祭祀におけると同様に——、ジッペの成員でない者は全く参加できなかった。しかし、他方で、すでに古典古代のポリスについて、次のような過程を観察することができる。すなわち、伝承によれば、ゲマインデ〔ポリス〕に包摂されるに至った諸団体が従来それぞれその聖餐のために用いてきたいくつかのプリュタネイオン Prytaneion を廃止して、その代わりに都市〔ポリス〕の単一のプリュタネイオンを設置するという手続が、「聚住」（シュノイクスモス）という（現実的または擬制的な）行為の一要素をなしていたのである。この単一のプリュタネイオンは、元来はおよそあらゆるポリスにとって不可欠のものであったのであり、兄弟盟約（フェアブリューデルング）の結果としての・都市市民の諸ジッペの食卓の共同（ティッシュゲマインシャフト）を象徴したものであった。

もちろん、公式には、古典古代のポリスは、さしあたりは、ジッペと、ジッペの上位に立つ共同体——これは、純粋に人的な・しばしば（少なくとも擬制的には）出自の共同にもとづく・対外的にはこれまた相互に厳に排他的な祭祀団体を形成していた——とに編成されており、このような編成がポリスの基礎にあったのである。（中略）このようなわけであるから、古典古代の諸都市は、単に外部に対してではなく、対内的にも、連合した諸ジッペのいずれにも属していないすべてのひとびと——すなわち平民——に対しては、宗教的な排他性をもっていたわけである。そして、正にこの理由からして、古典古代の諸都市は、依然としてやはり、都市自体の内部で、あまたの祭祀団体——これらは最初はきわめて排他的であった——に編成されたままにとどまったのであった。⁽⁷⁵⁾（ヴェーバーは、この文脈に次いで、アンティオケイアでペ

テロが行った行為（＝氏族の枠を越えた者との共同食事）、この「重大事件」を伝えたパウロの手紙（ガラテア人への手紙）、ポリスの制約から解き放たれた中世南欧諸都市の特質（＝キリスト教によるジッペの解体）を論じているが、今は「ギリシア論」に集中しよう。）

もう一箇所は、これと関連する、シノイクスモスに基づいて「沿岸都市」として発展する、ギリシアのポリスに関する分析である。『古代農業事情』におけるやや粗削りな——しかしそれなりに魅力のある——ギリシア論と比較してみると、この時期におけるヴェーバーの概念装置の精緻化や宗教社会学的認識の深まりが、より更新していることがわかる。以下は、「戦士の沿岸定住共同体としての古典古代の門閥都市」中の一節である。「ところで、ポリスを構成するに当たっての本質的な要素は、——当時のひとびとの観念によれば——、諸門閥が兄弟盟約（フェアブリューデルング）によって一つの祭祀共同体（クルトゲマインシャフト）に結集するということであった。すなわち、個々の門閥がそれぞれもっていたプリュタネイオン Prytaneion を、一つの共通の都市プリュタネイオンによって置き換え、この都市プリュタネイオンにおいて〔各門閥選出の〕プリュタニスたちが彼らの共同の聖餐会を催すことにしたのであり、これがポリスを構成する本質的な行為だったのである。中世においても、市民のコンシューラティオーは、それがコミュニヌになってゆく場合、一人の都市聖人〔守護の聖人〕を採用しているが、右〔上——引用者〕の兄弟盟約は、古典古代においては、単に中世におけると同じ意味をもっていただけではない。すなわち、兄弟盟約は、古典古代においては、中世におけるよりもはるかに大きな意味、そもそも一つの新しい地域的な聖餐＝祭祀共同体（Speise- und Kultgemeinschaft）が成立するという意味、

をもっていたのである。中世においては一つの共通の教会（キルヘ）があって、個々人はすべて〔コンユラーティオーの結成以前から〕すでにこの教会に属していたわけであるが、〔古典古代においては〕このような共通の教会なるものが存在していなかった。確かに、地方的な神のほか、超地方的な崇拜を受けているような神々が以前からあったことは事実である。しかしながら、祭祀の・最も堅固な・日常生活にとって最も重要な形式としては、個々の氏族の——対外的には常に閉鎖的な——祭祀という、中世には知られていない形があったのであり、これが兄弟盟約を阻止していたのである。ただし、この個々の氏族の祭祀は、——例えば印度におけると全く同様に——、厳に〔氏族〕所属員だけに限定されていたからである。ただ、〔古典古代には、印度におけるような〕呪術的なタブーの制約がなく、このことが兄弟盟約を可能にしたわけである。しかし、氏族によって崇拜されている聖霊〔ガイスター、精霊〕は氏族成員以外の者からは犠牲（Opfer）を受けとらないという原則が、不壊のものとなされていた。のみならず、〔氏族以外の〕他のすべての団体についても、同じ原則が妥当したのである。⁽⁷⁶⁾ この「古典古代の門閥都市」の中程に、アジアにおける祭司層による独占と対比させて、ギリシア・ポリス間での隣保同盟が祭司を押さえ込んだ、という重要な記述があり、これは既にニーチェの「アジア的類型」との関連で触れてあるので、ここでは割愛する。ただ、些細なことながら、ヴェーバーが述べている、他氏族の者から犠牲を受け付けないという点は、「守護像」を巡るニーチェの視角（第11節）を何らかの形で受容したであろう（ヘラス人同志の闘争で、勝利を得た者でも、一例として、次のことが厳守された。「〔負けた側の〕守護像の祭壇に近づいたり、犠牲を捧げたりすること（zu

opfern)、ましてそれに手を触れることは、他の部族の人間には、あらかじめ禁止されていることであった」⁽⁷⁷⁾）。

ところで、『古代農業事情』におけるヴェーバーのギリシア論とニーチェのこの「ギリシア人の祭祀」との間には、多くの共通認識が見られ、その思想的インパクトという観点から分析する誘惑にかられがちであるが、一応現段階では、一方が1909年に、他方がそれ以後に公にされた——その講義はそれよりずっと以前になされたにも係わらず——という事実がある以上、まず学問的に穏当な手順は、1913年頃に下書きされたといわれる、『都市の類型学』や『宗教社会学』などとの関連を掘り下げる作業に限られることは、当然であろう。そこで、これら二つの作品——特に、前者——の中で、ヴェーバーが頻繁にキー・タームとして援用している諸概念は、何処から、また誰から由来しているのか、こういう問題を解明し、これによって埋められぬところは、後世の課題に廻すという方針に従うべきであろう（尚、『ギリシア文化史』の著者であるブルクハルトが強調したアゴーンが、『都市の類型学』の最末尾で多用されていること、ニーチェもこの論文中でこれを用いていること、更には、ギリシアにおける神殿の経済的機能——銀行制度〔コムメンダティオによる貸付〕——に関する記述が両者〔ヴェーバーとニーチェ〕にあることは、興味深い）。

「本論」「第1章 儀礼の場所と対象」に次いで、「第2章 儀礼の成員——祭司・予言者・これに連なる人々」の「第1節 祭司」は、例の「（ギリシアでは）祭司階級のアジア的類型は見られない」という最も強烈な文化規定から始まる「祭司論」である。こうしたニーチェの「祭司—戦士」論が、ヴェーバーの西洋文化史を見る場合の、コーナー・ストーンとなっていることは、近年におけるヴェーバー研究（山之

内靖、前川輝光)で強調された点である。それと同時に、多神的ギリシア・ポリスの世界から一神教的中世都市の世界へと架橋する際に、クーランジュの『古代都市』その他と共に、ニーチェのこの「ギリシア人の祭祀」の叙述内容、わけでも「第2章」のそれが、ヴェーバーにとって重要なヒントになったのではないか、と思われることである。

第2章、第1節のギリシア「祭司」論において、ギリシア祭司職の特色——この中に、「祭司を結びつける組織」はないという重要なテーゼがある——、祭司職の継承の仕方(相統制、選挙、籤、売官など)を説明してから、次のように、神と交わる祭司の機能を説明している。「英雄神話が描き出しているような世界は、ギリシアの地にあっては、遠い最古の空想世界のように、あらゆる現実の背後に存在するものでは決してなく、常に現実のうちに生き続けた。ギリシア人は、神話的な眼を、明るい歴史時代に入ったのちも長く持ち続け、これによって彼らは神の顕現を、そして神話が依然として生き続けていることを信じていた。祭司職の家門、そして家門に生きる祭司たちは、人間が神々により近い存在であり、より神聖な存在であった時代、人間と神々とは相互に結婚を取り結び、客として饗応し合った時代、神々が人間となり、人間が神々となった時代、こうしたかつての時代において人間が占めていた優れた地位をとどめた名残りである。すなわち、犠牲儀式は、一般に食卓の共同〔ティッシュゲマインシャフト〕を象徴するものと見なされた。「人間は、供儀に際しては、客人すなわちクセノイであり、食事仲間〔ティッシュゲノッセン〕すなわちホモトラベゾイである。パウサニ阿斯 8巻2章2節。犠牲獣はすべて一定の宗教儀式に則ってコンセクラティオ〔儀礼奉獻〕を受ける時、その瞬間に神の財産となる。したがって、犠牲を捧

げた者が饗宴のためにその一部を受けるとき、それは神よりの賜わり物である。神自身はいまや彼に属するものとなったところのものうち初物だけを受け取り、他は客を接待する女主人役として客に提供するのである。』⁽⁷⁶⁾

もう一つは、第3章、第3節(「供儀」)に盛られた、見過ごされやすい最末尾の一節である。「ところで、ひとが神々に与えるところのもの、それが定期的な貢物であるにせよ、あるいは個々の寄進であるにせよ、そのすべてがアナテマタ〔奉獻品〕である。そして、この贈り物を共同に消費することによって、ひとが神々と人間との共属関係を祝うとき、すなわち、神々に贈り物を捧げ、ついで人間が改めて神々より饗応を受けるとき、このアナテマタが犠牲である。供儀は、神話時代における神々と人間との共餐〔シュパイゼゲマインシャフト Speisegemeinschaft〕の延長である。供儀の他の種類は、ひとが神に敵対するものを滅ぼそうとするところに成り立つ。換言すれば、神の憎悪の対象を一旦神の許に押しやり、ついでこのものを滅ぼすことによって神を救い助けるところに成り立つ。神のもつ悪しき諸性質、危険な諸性質を他にそらすこと、すなわち憤怒や憎悪を神々より取り除くこと、これがこの供儀の目標である。前者の供儀とこの供儀との間の著しい相違は、この供儀にあっては、犠牲が完全に焼きつくされてしまい、人間が犠牲に与かることはない、ということである。それ故に、私は前者を食事のための供儀〔Speiseopfer〕、後者を焼滅のための供儀として区別する。』⁽⁷⁷⁾

前に掲げたヴェーバーの二つの節のうち、前者では、ニーチェも注目している「食卓共同」(シュパイゼゲマインシャフト)、「食事の共同」なる概念枠を用いて、インドや中国と異なる歴史を辿った、ギリシア社会を説明し、後者では、ポリスと中世との差異を踏まえながらも、一部

ニーチェのギリシア「供儀」論と重ね合わせるように、「聖餐＝祭祀共同体」（シュパイゼ＝ウント・クルトゲマインシャフト）なる概念に変容させて用いていると思われる。しかし、ポリスの祭祀共同体でも、西洋中世都市の聖餐共同体でも、これらに共通な特性、つまり氏族の制約——最終的にはキリスト教がこれを超克するが——を抱えながらも、ポリスにおける「兄弟盟約」（フェアブリューデルング）という歴史的与件がなければ、ヴェーバーの論理に従えば、中世の教会を支える重要な一つの柱が成立しない、ということになる。一体、どこからヴェーバーは、「兄弟盟約」という重要な概念を取り込んで来たのであろうか。最近刊行された『マックス・ヴェーバー全集』の『都市』（1999年）の編者であるニッペル（Wilfried Nippel）は、その「序論」で、オットー・ギールケ（Otto Gierke）の著書（『ドイツ団体法』1868年）に着目している^{69）}。ニッペルは同時に、ヴェーバーの場合、ギールケ以上に、祭祀の次元（kultische Dimension）が強調されているという、本稿から見て、興味ある指摘をおこなっている。こうした古代ギリシアから中世キリスト教都市に跨がる研究は、未だ緒についたばかりなので、今後の研究動向を注意深く見守らなければならない。が、本稿の著者は、山之内の論文（『歴史的形象の呪力剥奪——『権力の意志』と『支配の社会学』——』）や、これまでの個人的研究との関連からして、『力への意志 上』（第170節）における、次のニーチェのアフォリズムを、ギールケと並んで重視したい。以下にその前後だけを掲げておく。「キリスト教は、初めから、象徴的なものを未熟なものうちへと置きかえた、すなわち、1）「真の生」と「偽の生」という対立は、「此岸の生」と「彼岸の生」として誤解された。2）移ろいゆく個人的生と対立する「永遠の生」という概念は、「個

人の不死」として誤解された。3）ヘブライ的・アラビア的習慣による飲食を共にすることによって兄弟となること（die Verbrüderung durch gemeinsamen Genuß von Speise und Trank）は、「化体の秘蹟」として誤解された。4）「——復活」は、「真の生」へと入りこむこと、「再生する」ことにほかならなかったが、このことは、死後いつかは入りこんでくる歴史的な不慮の出来事となった。（以下略）^{69）}。

結びに代えて

これまで、ヴェーバーの作品における「ニーチェ的」モメント、その刻印を、ニーチェの作品である「ギリシア人の祭祀」に求めて、これを考察してきた。上に分析してきたものは、ほんの一部であって、紙幅の関係からして、重要な事項に絞ったものである。これ以外にも、祭司の選出、政治的社会的意味と宗教団体の両者を兼備したフラトリア、芸人組合（Verein）、神殿と罪人など、ギリシアに関するヴェーバーの後期比較社会学とクロスするニーチェの論述が、多々あるのであるが、これは次代の研究者に委ねるとしよう。只一言付け加えるとすれば、ヴェーバーという学問的巨人が駆使した当代の文献は、恐らく膨大な量に及び、これをあまつことなく検証することなどは、異文化に生をうけ「思想変容」に晒されてきた者には不可能なことに近い。その点で、E. マイヤーの「人類学要綱」がヴェーバーの宗教社会学に決定的役割を果たしたと論証し結論づけた、F. H. テンブルックの大胆な見解——少なくともこのマイヤーの「要綱」を読む限りでは——は、未だ時期尚早な結論であり、問題は依然として未解明のまま残されているように思われる。むしろ、『古代農業事情』（第3版）を発表してから1913年頃までの間に、一段とヴェーバーの精緻な理念型による比較史的方法に磨きかけられ、そ

の中から、『宗教社会学』、『都市の類型学』、『理解社会学のカテゴリー』——『支配の社会学』を含む——などの論考が次々と書き上げられる際に、ニーチェの他の代表作と並んで、この「ギリシア人の祭祀」という小論が、上記の三つの著作・論文の何れをも橋渡しする「呪術論」であり、「祭司論」でもある、と思われる点である。『カテゴリー』論文を除いて、ここで取り上げたヴェーバーの二つの著作は、いずれも生前に発表されずに残された遺作である。ヴェーバーは主要な骨格を仕上げたものの、細部については、死に至るまで、絶えずこれに筆を入れていたと巷間伝えられている。限られた生の中で、以前に発表した自己の著書や論文でさえ、「容赦」なく次々と「加筆」や「削除」などをしていったことを思うとき、こうした生き方こそ正に学者中の学者としての責任倫理に従い、ニーチェの意味における「自己克服」、「超人」を貫き通した人生であった。山之内も注目している、次のニーチェの「比較」に関するアフォリズムは、「後期社会学」におけるヴェーバーの学問形成に、強烈なモチーフを賦与したことは、間違いない。「私たちの優位。私たちは、比較 (Vergleich) の時代に生きており、かつていちども比較計量されたことのないほどの比較計量をしてみることができる。私たちは歴史一般の自己意識にほかならない。私たちの楽しみも異なっていれば、私たちの苦しみも異なっている。未聞の多様さ (Vielfachen) を比較することが私たちの本能的な活動である」(『力への意志 上』第218節)。ニーチェが云う「比較」の精神を具体化すべく、ヴェーバーは、歴史社会学の領域で、本格的に無数の歴史的素材を読みこなし、これらを極限概念としての理念型 (イディアル・タイプス) に整序しつつも、これを実体化せずして、レーベン (生) なるものの汲み尽くせぬ「豊かさ」の方を、敬重し続

けた「生の経験科学者」だったのである。ゲーテ・シンパサイザーである安藤英治は、ニーチェは「自分の「思想」を生のまま説いている」に過ぎないとして、この研究領域の意義に対して期待しつつも、結局はヴェーバーの側に軍配を挙げてしまった⁽⁸²⁾。他方で、大塚久雄には、『社会科学の方法』に見られるように、「ヴェーバーとマルクス」という社会学と経済学 (批判) とを繋ぐ問題関心はあっても、ヴェーバーにおける人文諸科学、哲学のもつ比重に対する目配りは、かならずしも十分だとは言い難かった、とせねばならない (とはいえ、その一方で「三つのJ (apan)」ではないが、大塚が提起し続けて来た「実践的課題」や、その学問的遺産に対しては、たとえいわゆる「制約」なるものがあるにしても、そのエートスから批判的に学ぶべきものが未だ多々あるように思われる)。

注

- (1) 「私の歩んできた道」『大塚久雄著作集 第13巻』岩波書店、1986年、277頁〔以下、『著作集』と略記〕。大塚のキリスト教受容に関する問題性に、同じ信仰者の立場から論究したものとして、次のものがある。古川順一「ヴェーバーと大塚久雄——大塚久雄の見た市民社会という幻想——」、『情況』2000年7月。
- (2) 同前書、23頁。
- (3) 同前書、36頁。
- (4) 同前書、50頁。
- (5) 同前書、68頁。
- (6) 同前書、135頁。
- (7) 『著作集 第8巻』岩波書店、1969年、131頁。
- (8) 司馬遼太郎『対談集 日本人への遺言』朝日文庫、1999年、94頁。
- (9) 同前書、15頁。

- (10) 山之内靖「『デルフィの神託』覚え書」『ニーチェとヴェーバー』未来社、1993年、227-270頁。また、同「社会学者ニーチェから社会学者ヴェーバーへ」『日本の社会科学とヴェーバー体験』筑摩書房、1999年、191-211頁、同『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書、1997年、「市民社会派」とカール・レーヴィットとの関連については、同「1930年代と社会学の危機」『思想』岩波書店、No.917、2000年11月、同「何故に日本のヴェーバー研究はニーチェ的モーメントを欠落させてきたか」、橋本努・橋本直人・矢野善郎編『マックス・ヴェーバーの新世紀——変容する日本社会と認識の転回』未来社、2000年、104-121頁、参照。
- (11) 上原専祿「監修者のことば」、マックス・ヴェーバー『古代社会経済史—古代農業事情—』上原・増田四郎監修、渡辺金一・弓削達共訳、東洋経済新報社、1959年、v-vii。
- (12) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, J. C. B. Mohr, 1963, S. 204. [以下、GAzRSと略記]、梶山力訳、安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』未来社、1994年、357頁 [以下、『プロ倫』と略記]。
- (13) 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989年、366頁 [以下、大塚訳と略記]。
- (14) 安藤英治『ヴェーバー—歴史社会学の立役者—』未来社、1992年、461頁。
- (15) 同前書、305-306頁。
- (16) GAzRS, I. S. 94f. 大塚訳、157頁。
- (17) Ibid., S. 156. 同前訳、267頁。
- (18) Ibid., S. 158. 同前訳、279頁。
- (19) 丸山眞男『自己内対話』みすず書房、1998年、167頁。
- (20) GAzRS, I. S. 564. マックス・ヴェーバー「世界宗教の経済倫理 中間考察」大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972年、147-148頁。
- (21) Ibid., S. 571. 同前訳、159-160頁。
- (22) Ibid., S. 513. 同前訳、168頁。
- (23) Ibid., S. 513. 同前訳、168-169頁。
- (24) Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. I und II. Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, S. 496. [以下、Menschlichesと略記]。中島義生訳『人間的、あまりに人間的 II』ニーチェ全集6、ちくま学芸文庫、1994年、196頁 [以下、『人間的』と略記]。
- (25) Max Weber, Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, in: Gesammelte Politische Schriften, J. C. B. Mohr, 1971, S. 14. [以下、GPSと略記] マックス・ヴェーバー「国民国家と経済政策」中村貞二・山田高生・林道義・嘉目克彦訳『政治論集 I』みすず書房、1982年、51頁 [以下、「国民国家」と略記]。
- (26) 前川輝光『マックス・ヴェーバーとインド 蘇るクシャトリア』未来社、1992年、同『ヴェーバーとガンディー——クシャトリアの問題をめぐって』亜細亜大学国際関係研究所、1999年。
- (27) 牧野雅彦『責任倫理の系譜学—ヴェーバーにおける政治と学問—』日本評論社、2000年。ユダヤ教をめぐるヴェルハウゼン (J. Wellhausen)、ニーチェ、ヴェーバーに関する考察としては、上山安敏「ニーチェのキリスト教・ユダヤ教観」『思想』岩波書店、No.919、2000年12月、138-141頁を参照。
- (28) Wilhelm Hennis, Max Webers Fragestel-

- lung. Studien zur Biographie des Werks. J. C. B. Mohr, 1987. 雀部幸隆・嘉目克彦・豊田謙二・勝又正直訳『マックス・ヴェーバーの問題設定』恒星社厚生閣、1991年。
- (29) Weber, GPS, S. 9. 「国民国家」、46頁。
- (30) 飯田泰三「解題」『丸山眞男講義録 第4冊・日本政治思想史1964年』東京大学出版会、1998年、342頁、前掲『自己内対話』27-29頁、参照。
- (31) Max Weber and his Contemporaries, edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, pp. 234-267. フリードリヒ・H・テンブルック「マックス・ヴェーバーとエドゥアルト・マイヤー」(小林純訳)、W. J. モムゼン/J. オースターハメル/W. シュベントカー編著『マックス・ヴェーバーとその時代』鈴木広/米沢和彦/嘉目克彦監訳、ミネルヴァ書房、1994年、237-279頁。
- (32) 山之内前掲書(『ニーチェとヴェーバー』) 267-268頁。
- (33) 山之内前掲書(『日本の社会科学とヴェーバー体験』) 206頁。
- (34) Max Weber, Politik als Beruf, in: GPS, S. 557. 脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫、1980年、100頁。
- (35) マリアンネ・ヴェーバー『マックス・ヴェーバー』大久保和郎訳、みすず書房、1987年、507頁(ニーチェ「精神は、どれだけの真理に耐えるか……」『力への意志』)。
- (36) Weber, GPS, S. 514. 脇前掲訳、23頁。
- (37) Nietzsche, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, Kröner, 1980, S. 684. [以下、Macht と略記] 原佑訳『権力への意志・下』ニーチェ全集13、ちくま学芸文庫、1993年、524頁[以下、『力』と略記]。
- (38) Max Weber, Agrarverhältnisse im Altertum, in: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, J. C. B. Mohr, 1924, S. 137. 渡辺・弓削前掲訳、248頁。
- (39) Friedrich Nietzsche, Der Gottesdienst der Griechen, in: Philologica, Dritter Band. Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie. Herausgegeben von Otto Crusius und Wilhelm Nestle, Kröner, 1913 [以下、Gottesdienst と略記]。上妻精訳「ギリシア人の祭祀」『古典ギリシアの精神』ニーチェ全集1、ちくま学芸文庫、1994年[以下、「祭祀」と略記]。
- (40) Ibid., S. 6. 同前訳、352頁。
- (41) Ibid., S. 7. 同前訳、353-354頁。
- (42) Ibid., S. 7. 同前訳、355頁。
- (43) Ibid., S. 8. 同前訳、355頁。
- (44) Ibid., S. 9. 同前訳、355-356頁。
- (45) Max Weber, Religionssoziologie, in: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, fünfte Auflage, J. C. B. Mohr, 1972, S. 246. [以下、WuG と略記] マックス・ヴェーバー『宗教社会学』武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳、創文社、1976年、5頁。
- (46) Gottesdienst, S. 9. 「祭祀」356頁。
- (47) Menschliches, S. 112-116. 池尾健一訳『人間的 I』ニーチェ全集5、ちくま学芸文庫、1994年、141-146頁。
- (48) 拙著『逆説の歴史社会学 ニーチェとヴェーバーへ』尚学社、1998年、237-272頁。丸山眞男も1945年に、ニーチェのこの著書を購読(再読?)していることは、既に本文中で触れた通りである。
- (49) 拙稿「ヴェーバーと『権力への意志』」帝京大学社会学紀要、第1号、1987年。山之内、大林信治と共に、この拙論に対する批判的紹

- 介が、ドイツの若手ヴェーバー研究者であるシュヴェントカーによってなされている。W.Schwentker, Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995, J.C.B.Mohr, 1998, S.334.
- (50)『著作集 第12巻』1986年、226頁。
- (51)Gottesdienst, S. 10. 「祭祀」357-358頁。
- (52)Ibid., S. 10. 同前訳、358頁。
- (53)Ibid., S. 11. 同前訳、360頁。
- (54)Ibid., S. 12. 同前訳、361頁。
- (55)WuG, S. 258. 『宗教社会学』37頁。
- (56)Gottesdienst, S. 13. 「祭祀」362頁。
- (57)WuG, S. 258. 『宗教社会学』36頁。
- (58)Ibid., S. 250, 255. 『宗教社会学』16、30頁。
- (59)Gottesdienst, S. 16. 「祭祀」366頁。
- (60)WuG, S. 256. 『宗教社会学』32頁。
- (61)Gottesdienst, S. 16f. 「祭祀」367-368頁。
- (62)WuG, S. 250f. 『宗教社会学』17-18頁。
- (63)Gottesdienst, S. 23. 「祭祀」378頁。
- (64)Ibid., S. 38. 同前訳、403頁。
- (65)Ibid., S. 40. 同前訳、406頁。
- (66)Ibid., S. 41. 同前訳、407頁。
- (67)Ibid., S. 41f. 同前訳、408-410頁。
- (68)Ibid., S. 43. 同前訳、410-411頁。
- (69)WuG, S.771., Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 5:Die Stadt, Herausgegeben von Wilfried Nippel, J. C. B. Mohr, 1999, S. 184. [以下、Die Stadtと略記]。マックス・ヴェーバー『都市の類型学』世良晃志郎訳、創文社、1964年、188頁 [以下、『都市』と略記]。この『ヴェーバー全集』(都市)の「序論」(Einleitung)を飾るニッペルの論文は、以下の論文名をつけて、後に、『ヴェーバーと都市』と題された次の共著の中に、他の寄稿者の論文と共に収められている。Wilfried Nippel, Webers ›Stadt《. Entstehung-Struktur der Argumentation-Rezeption, in: Max Weber und die Stadt in Kultur-vergleich, Hrg. von Hinnerk Bruhns und W. Nippel, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 2000, S. 11-38. (但し、注はやや省略されている)。
- (70)WuG, S. 746f. Die Stadt, S. 116f. 『都市』95-96頁。
- (71)Gottesdienst, S. 45-46. 「祭祀」413-414頁。
- (72)WuG, S. 586. 『支配の社会学 I』世良晃志郎訳、創文社、1960年、163頁。
- (73)Gottesdienst, S. 46. 「祭祀」415-416頁。
- (74)Ibid., S. 47. 同前訳、417頁。
- (75)WuG, S. 744f. Die Stadt, S. 109ff. 『都市』82-84頁。
- (76)Ibid., S. 768f. ibid., S. 179f. 同前訳、184-185頁。
- (77)Gottesdienst, S. 49. 「祭祀」419頁。
- (78)Ibid., S. 89. 同前訳、485頁。
- (79)Ibid., S. 123f. 同前訳、543-544頁。
- (80)Die Stadt, S. 21. 『古代農業事情』から『都市』に股がる考察については、以下の論文がある。Wilfried Nippel, From agrarian history to cross-cultural comparisons: Weber on Greco-Roman antiquity, The Cambridge Companion to Weber, edited by Stephen Turner, Cambridge University Press, 2000, pp.240-255. 伊東貞夫「マックス・ヴェーバーと古典古代史」『思想』岩波書店、No. 910, 2000年4月。『都市』については、田中豊治『ヴェーバー都市論の射程』岩波書店、1986年。
- (81)Macht, S. 121. Uchida Yoshiaki, Ötsuka Hisao und Max Weber, in:Max Weber

und das moderne Japan, Hg. von Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker, Vandenhoeck & Ruprecht. Edward Meyer, Geschichte des Altertums. Einleitung. Elemente der Anthropologie, 5. Aufl., Stuttgart, 1925, S. 3-252. エドゥアルト・マイヤー『人類学概論』佐々木俊次訳、六盟館、1944年、1-242頁。

- (82) わが国におけるヴェーバー・ニーチェ関係の研究動向については、前川の前置書(『ヴェーバーとガンディー』)の中で、立場の相違を踏まえて、論じられているが、今度は逆に、ニーチェ研究の側から、この問題を捉えた浩瀚な「手引書」が出版された。以下の書の巻末にある「社会学—F. テンニース・G. ジンメル・M. ヴェーバー」と題されたH. トレイバー(Hubert Treiber)の論文には、ニーチェがこの三者に与えた影響を扱った、1879年から1999年までに公表された著作や論文が、収められている。特に、ここに挙げられた文献を見ると、ヴェーバー・ニーチェ関係をめぐる考察——現時点で、その評価が分かっているにしても——が、単に1980年代に始まる日本一国だけでなく、イタリア、ドイツ、英米圏へと次第にその輪が拡大しつつあること

を物語っている。Nietsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Henning Ottmann (Hrsg.), Verlag J.B.Metzler, 2000, S.520-526. 日本版『ニーチェ事典』(弘文堂、1995年)にも、ヴェーバーの事項が記載されているが、上掲のドイツ版の方が多彩な内容となっている。ヴェーバーの論文、著作をざっと数え上げただけでも、「エルベ河以東農業労働者調査」(1892年)、フライブルク大学教授就任講演(「国民国家と経済政策」1895年)、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904・05年)、『古代農業事情(第3版)』(1909年)、「理解社会学のカテゴリー」(1913年)、『都市の類型学』、『宗教社会学』(『経済と社会』所収)、『支配の社会学』(同)、『支配の諸類型』(同)、『職業としての学問』、『職業としての政治』、『宗教社会学論集』(全3巻)と、その記述において濃淡や「拒絶」や暗黙の受容などがあっても、もはやニーチェを無視したヴェーバー研究やヴェーバー像は、学問的バランスの保ち難い研究状況に達した、と言ってよからう。内田芳明『ヴェーバー歴史の意味をめぐる闘争』岩波書店、2000年。

(ひぐち・たつお、本学助教授)