

天皇制の深層(4)西洋諸学における呪術(魔術)の位置づけ

長山, 恵一 / NAGAYAMA, Keiichi

(出版者 / Publisher)

法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

The bulletin of the Faculty of Social Policy and Administration :
reviewing research and practice for human and social well-being / 現代福祉研究

(巻 / Volume)

8

(開始ページ / Start Page)

9

(終了ページ / End Page)

99

(発行年 / Year)

2008-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003192>

『天皇制の深層（4）』

－西洋諸学における呪術（魔術）の位置づけ

長 山 恵 一

（1）はじめに

① 天皇は宗教呪術的権威か？

天皇制が1000年を超えて継続してきた理由は、一体どこにあるのだろうか。古代や幕末・近代の天皇は別にして、俗的権力をほとんど喪失した天皇が天皇制の中核として存続し得たのは宗教呪術的権威（司祭性）にあると、多くの学問領域で考えられてきた。しかし日本中世史の脇田晴子（2003）はそうした天皇の呪術的権威について疑問を呈している。彼女によれば、中世の天皇は神官・僧侶・陰陽師に「玉体安穩」を祈願してもらって存在であって祭祀能力をもっていたとは考え難く、中世の天皇は祓え清められる存在であり、みずから清める機能を失っていたと指摘する。さらには、水林彪（2006）のように、戦国時代には朝廷の宗教呪術的祭祀は廃絶しており、天皇は法の権原（律令的な官職階層制的位階の任免権）の源としての正統性でしかなく、宗教呪術的権威は幻想に過ぎないという意見すらある。しかし、朝廷の権威は実際に祭祀を行なっているかどうかにかかわらず依拠しているのではなく、日本の民衆や支配者が「呪術的思惟様式」を共有しているか否かに影響されると考えられ、儀礼を遂行しているから権威が保たれているという単純な問題には還元できない。例えば、天皇の宗教呪術的権威の象徴とも言える、三種の神器ですら、血統の正統性が揺れている場合は大いにその所有が正統性の根拠となり得るが、血統が安定しているときにはそれはあってもなくても実質的には影響がなかったとされている（今谷1999、新田2002）。水林（2006）は法制史の観点から天皇制を包括的かつ緻密に論じており、天皇制の総論として極めて完成度の高いものになっている。しかし、彼の論考は政治制度や歴史については緻密だが、法の根源にもかかわる呪術の思惟様式に関して極めてラフな記述に終始しており、政治制度的に緻密な理論構成とはあまりに落差が激しい。

② 日本人に見られる呪術的な思惟様式

ヴェーバーが西洋近代の資本主義の勃興を西洋の宗教（カルヴィニズム）の思惟様式から理解し

たように、天皇制の理解においても日本人の思惟様式の理解は不可欠である。丸山真男の学問の本質は思惟様式論であると言われており(安丸2002)、和辻哲郎(1943/1962)は西洋とは異なる絶対者・究極者の把握様式を基本に据えて日本の倫理思想史を創造した。丸山、和辻の指摘を待つまでもなく西洋と日本では思惟様式が余りにも違う。西洋(西ヨーロッパ)の宗教や科学において、アリストテレスやプラトンなどギリシャ哲学の影響が極めて大きいことは筆者があらためてここで言うまでも無い。三位一体論やキリスト論などのキリスト教教理からトマス・アクィナスのスコラ学、科学の発展まで、西洋で主導的な役割を演じたのは論理合理性と、個別的な現象・感覚を超えた秩序・法則性を『本質』と考える思惟様式である。人間の個別的な感覚は誤りやすく、本質を理解するにはそうした不確かな人間の感覚に頼るのではなく、論理的思考(論理学)に基いて個別的感覚・現象の奥に潜む秩序(イデア)＝本質を探り出すことこそ重要であると西洋では考える。中世の大学の学問的基礎をなす自由学芸(リベラル・アーツ)が3学4科(3学＝ラテン語文法学、論理学、修辞学、4科＝代数学、幾何学、天文学、音楽)から構成されていることは何よりそれを雄弁に物語っている。

ところが、日本人にはそうした抽象的思考がほとんど欠落している。中村元(1962)は仏教学の膨大な比較研究から、日本人の思惟様式の最も顕著な特徴として「現象界における絶対者の把握」を上げ、日本人は“諸事象の存する現象世界をそのまま絶対者と見なし、現象を離れた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否するにいたる傾きある”と述べ、物事を論理的に思惟する能力が欠如しており、直感的に物事を理解しようとする傾向が著しい点を強調する。目に見える現象界を第一に重視する日本人の思惟様式は、良い悪いは別にして、抽象的な法則・秩序性をイデア的本質とする西洋流の思惟様式とはおよそかけ離れている。こうした西洋と日本の思惟様式の違いを考えれば、ヴェーバー理論その他、西洋由来の社会科学理論をそのまま日本にあてはめることに危険が伴うことは容易に推察できる。日本は宗教分類上は仏教国になっているが、歴史上、仏教が西洋のような意味で超越的な〈真理の擁護者〉という社会的役割を果たしたことはかつて一度もない。蘇我氏が日本ではじめて仏教を導入したのも、その呪的権能・効能を期待してのことであり、その後の廃仏・崇仏の議論も〈崇り〉の有無など呪的問題としてもっぱら論じられている。仏教が貴族層に根付いた平安時代になると興福寺や延暦寺は権門寺院として一大勢力を誇ったが、その力の源泉はキリスト教のような真理の擁護者ゆえの権威ではない。それはいわば『加持祈祷』の総本山としての呪的権威であり、中世の権門寺院は鎮護国家・国家安泰の祈祷を重要な役割としていた。その時代において国家安泰とは、「天皇の身体の安寧」そのものに外ならず、明治時代においても、こうした仏教・天皇・国家・呪的祈祷をめぐる関係は基本的に変化していない点を佐々木宏幹(1987)は指摘している。明治45年に明治天皇が尿毒症で重態に陥ったとき、曹洞宗、臨済宗、浄土宗、

浄土真宗大谷派は最高指導者・管長が中心となり、天皇の病氣平癒の祈禱を一齐に開始したことを佐々木は紹介している。

神祇信仰は言うに及ばず、仏教が民衆に根を降ろすとき、その教理体系や実践は密教化する。キリスト教でさえ日本の信徒たちは、十字架を戦場での弾よけのための呪物と理解していた（神田2002、195-196頁）ことを知れば思い半ばに過ぎるものがある。日本で民衆や社会に影響を与えてきた思惟様式は呪術であることは明らかであり、天皇制を理解するには、呪術の思惟様式を知ることが不可欠である。しかし、日本の宗教・呪術の本質は神道にあるのか仏教にあるのかといった個別的宗派をめぐる探索はたまねぎの皮むき作業に陥る恐れがある。神道の宗教教理は中世になって仏教教理を下敷きに作られたものであり、遡れば神道には中国道教の影響が色濃く反映されており、どこまでが日本の神道固有のものなのかが既に議論の対象となるほどである。

（2）宗教・呪術・科学・技術の4類型を論じる必要性

天皇制にかかわる思惟様式が呪術だとしても、では呪術とは一体何かということになると、余りに大きく茫漠としたテーマで掴み所がない。本稿では西洋の人文社会学と科学思想史における呪術（魔術）に関する議論を整理する中で呪術の思惟様式の特性を考えてみたい。天皇制を論じるのに、いったいなぜ西洋諸学の呪術議論が必要なのかといえば、第一に呪術について西洋諸学の学問的蓄積が厚いこと、第二に宗教との対比で呪術が議論しやすいことである。日本の場合、呪術的な思惟様式はあまりに我々の血肉となっているので、そうした思惟様式から距離を取ることが思いのほか困難である。

① 宗教・呪術（魔術）にかかわる宗教人類学の議論とヴェーバー的方法論の重要性

宗教と呪術は宗教人類学上の重要なテーマであり、膨大な議論の蓄積がある。それを概説する能力は筆者にはないので、佐々木宏幹の著作（1995）に依拠しながらそれに触れてみたい。宗教にはさまざまな分類基準があるが、そもそも呪術と宗教という分類は宗教的对象（超自然的存在や聖なるもの）に対する人びとの主体的な係わり方を尺度として得られた分類である。フレーザーとマリノフスキーは宗教と呪術を峻別したことで知られている。フレーザーは宗教が超自然的存在や力を融和し、慰撫する営みであるのに対し、呪術師では操作・支配しようとする対象に傲慢な態度をとると両者を区別した。マリノフスキーは宗教と呪術を機能主義的見地から区分し、後者が実際の・実利的かつ個人的であるのに対して、前者は目的達成の手段ではなく、行為自体が目的であるとした。フレーザーやマリノフスキーの説をめぐる、宗教人類学的には多くの議論が交わされたが、

結局、現在では呪術と宗教を峻別することは観念上も実際的にも無理があると考えられている。コムストックは呪術はフレーザーが言うほど純粋に操作的ではないし、逆に宗教的な要素がまったく操作的でないわけでないとして述べ、呪術と宗教を別個の形態と考えることの非現実性を指摘した。近年の人類学は超自然的存在や力へのかかわり方に「呪術」「宗教」のレッテルを貼ることを避け、「呪術-宗教的」という表現が使われる傾向にある。

アメリカの人類学者グードは呪術と宗教は排他的な選択肢としてとらえるべきでなく、両極を示す変数と考えるべきであり、呪術と宗教は一つの連続線上のどこかに存在し、宗教的行動はいくつかの性格的特性によって、呪術の極に関係付けられるか宗教の極に関係づけられることになる。佐々木はグードの理念的基準を11項目に対比して紹介している。本稿の内容とかかわり深い項目のみを以下に引用してみた。

- 1) 「操作的態度」は呪術の極においてもっとも強く見出され、これに対して「嘆願的・慰撫的態度」は宗教の極において見出される。
- 2) 「技術専門家-依頼者関係」は、理論的に呪術的複合において見出され、「牧師-信徒関係」または「予言者-信奉者関係」は宗教的複合において見出される。
- 3) 「個人的目的」はしばしば呪術の方向に、「集団的目的」は宗教の方向に見出されよう。
- 4) 呪術師またはその依頼者は、「その行動を個人または個々人としてとり」、集団としての機能が少ないのに比して、宗教の極では「集団または集団の代表が行動をする」。
- 5) 社会により道具的と規定される呪術は、少なくとも「潜在的に反社会的である」と考えられるのに対して、宗教儀礼はたとえ潜在的になるとも反社会的とは考えられない。
- 6) 理想的な類別特徴として、呪術は「目標達成のために道具的に用いられるにすぎない」のに対して、宗教は目標達成に用いられることがあるにせよ、その理想極においては儀礼・慣行自体が目的になる。

宗教人類学では実態としての宗教を考える時、呪術と宗教を峻別することは非現実的だと今では考えられているが、呪術的特徴はあくまで超自然的存在や力に対する「操作性」にあり、一方、宗教的特徴はそれらに「非操作的」に対応するとされている。宗教社会学において、宗教人類学と同様に、呪術=神強制、宗教=神礼拝、という類型化を行い、その類型化をもとに西洋の近代化・資本主義の勃興を解き明かしたのがマックス・ヴェーバーである。ヴェーバーもフレーザーやマリノフスキーと同様、宗教と呪術を理念型として峻別した。しかしヴェーバーが両者を類型化したのはフレーザーやマリノフスキーと全く違う理由からである。藤原(2005)が指摘するように、ヴェーバーはプロテスタンティズムが西洋の近代化とどうかかわるかを明らかにする方法論上のツ-

ル、あるいは必要性から宗教・呪術を峻別したに過ぎない。池田（1975）や藤原（2005）が指摘するように、ヴェーバーの方法論の根本にあるのは、神（超越者・超越的存在）に対する人間の態度の二類型であり、彼は神強制・神礼拝の二分法から前者を呪術に特有な行為類型、後者を宗教に特有な行為類型とし、プロテスタンティズム（とりわけカルヴィニズム）から西洋近代資本主義の勃興を読み解こうとした。筆者はヴェーバーの神強制＝呪術、神礼拝＝宗教という類型化には重大な誤りが含まれていると考えるが（詳しくは後述）、宗教や呪術を理念型に分け、それをもとに特定の宗教（カルヴィニズム）の思惟様式がどのように人間に影響を与え、社会変革を引き起こしたかを論じた彼の方法論そのものは学問的に極めて価値あると考えている。

宗教（カルヴィニズム）の脱呪術化と合理的な近代資本主義の関係について、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（ヴェーバー1920/1989）を筆者なりに概説してみたい。ヴェーバーによればプロテスタンティズム（正確にはカルヴィニズム）では神の絶対性を論理合理的に極限まで高めた結果、人間が神（絶対者）に影響を与えたり、取り引きしたり、神の意思を直接聴くことは原理的に不可能になった。人間がいかに現世で善行を積もうが、それによって神に来世での救済をお願いしたり、確約が得られると考えるのは、神の絶対性を損なうことに外ならず、それは原理的に有り得ないことになる。特定の人間が来世で救済されるか、地獄に落とされるかは全き神の自由意志による（カルヴィニズムの神の二重予定説）。来世の救済について、つまり神との関係において人間は完全に受動的な立場に立たされる。絶対者（神）に関するこの種の論理合理的な思惟様式（ヴェーバーはカルヴィニズム的な絶対者の把握様式を西洋宗教の理念型として捉えた）が高まると、絶対者（異界・他界）と直接、交流したり、操作する方法論としての目的合理性（呪術）の役割は大きく減じることになる。こうしてカルヴィニズムでは来世の救済への手がかりを欠いた根源的な不安や孤立化が生じる。この不安・孤立化を回避する唯一残された道が、職業への禁欲的な精励というルートである。カルヴィニズムでは、職業は神の栄光をこの世に示すために神が人々に与えた天職（calling, Berugh）として理解される。人間は神の栄光をこの世に示すための武器・道具（カルヴィン）としてあるのだから、職業の成功によってもたらされる余剰（金）はそもそも人間が自らの欲望のために消費するものではない。多額の利潤を伴う職業的成功から、人間は神の栄光をこの世に示す選ばれた人間だとの確信を得るようになる。カルヴィニスト個人の生活は修道院の世俗版とも言うべき世俗内禁欲という形式をとり、余剰金は資本として新たな事業に振り向けられる（資本主義）。つまりプロテスタンティズムと職業を巡って、次のような図式が存在する。絶対者にかかわる論理合理的思惟の高まり↑（ヴェーバーが言う宗教）。絶対者にかかわる目的合理性（ヴェーバーの言う）＝呪術の低下↓。目的合理性にかかわるエネルギーが世俗内での職業の精励に集中して使われる↑。その結果としての果実（余剰金）は職業・事業の拡

大再生産のための資本として使われる。

絶対者（神）・職業・人間を巡るこうした図式は、ヴェーバーも指摘するように西洋近代に特有なものであろう。彼によれば中国では国民宗教としての道教は呪術的な色彩が強く、それ故に西洋的な近代化は起きなかったと言う。日本においても、ヴェーバー流の絶対者（神）・職業・人間をめぐる合理化や社会の近代化は一度も起きたことがない。となると、日本では何故、あるいはどんなルートを介して、明治以降、他の東洋諸国とは違い、いち早く近代化に成功したのかという経済・社会・政治的な難問が出てくる。折口信夫、丸山真男、藤田省三、安丸良夫を例に出すまでもなく、天皇制は呪術の色濃い前近代の遺物と見做されやすい。現代日本の知識人にとって、そうした見方は一種の定式となっている観すらある。しかし、果たして呪術的思惟様式とはそのようなく前近代の遺物>なのだろうか。筆者は天皇制の本質と日本が近代化に成功した理由は同じ事柄の表裏であり、天皇制の謎が解けない限り、日本の近代化の真の理由は読み解けないと考えている。天皇制が前近代の遺物であり、明治以降の日本近代化は現代の問題と捉えるかぎり、両者の謎は永遠に解けない。ヴェーバーが独創的なのは筆者がここで言うまでもなく、また山之内（1997）が指摘するように、西洋の近代資本主義という経済・社会の問題とプロテスタンティズムという一見、異質な問題が実は不可分な関係にあることを見抜いた点にある。

② 科学と魔術・技術の関係－科学思想史の重要性

科学が誕生する前夜のルネサンス人文主義の時代には、東方のイスラム社会からもたらされた古代ギリシャ文化とともに魔術・錬金術が隆盛を究め、その時期には科学・技術・魔術は混沌としたアマルガムの様相を呈していた（magic は宗教人類学や宗教社会学など社会科学の領域では呪術と訳されることが多く、一方、科学思想史の領域では魔術と訳されることが多いのでそれに従って本稿では呪術と魔術という二つの訳語を使いわけ）。科学の形成・発展に魔術（特にルネサンスの自然魔術）が深く関与していることは今では科学思想史の常識的見解になっている。つまり、呪術の問題は宗教社会学、歴史社会学、人類学、宗教学など西洋の人文社会科学の発生・展開に重要なだけでなく、自然科学の勃興にも決定的な役割を果たしている。呪術（魔術）・技術の系譜学として天皇制を理解するには、西洋諸学が宗教・呪術（魔術）・科学・技術の中からどのように生まれてきたのかを理解する必要がある。こうした意味合いから、天皇制を学問的に論じるには宗教・呪術（魔術）・科学・技術の4つを、方法論として分ける作業が必要になる。

明治以降、日本の諸学問は人文社会科学から自然科学まで、すべてを西洋から輸入している。日本の天皇制を論じる難しさは、単に扱う領域の広さやテーマの学際性にあるのではない。出来上がった西洋の諸学問の成果や前提を天皇制にそのまま当てはめると、西洋の論理合理性－宗教

（カルヴィニズム）・科学技術（科学思想・科学実験・大量生産技術）の組み合わせから呪術・技術（手わざの熟練知）はきれいに抜け落ちてしまうからである。こうなると西洋諸学に立脚した諸学問からすると、日本の天皇制は前近代の遺物・未熟で野蛮な代物として論じられるか、あるいは逆に劣等感の反動形成として神秘的な謎（あるいは麗しき伝統）と称揚されるかのいずれかになりやすい。少なくとも冷静な学的議論の対象になり難い。しかし、そもそも西洋の人文社会学や自然科学そのものが宗教・呪術（魔術）・科学・技術の4つの混沌・アマルガムの中から生まれ出てきたのであり、最初から合理的な科学や宗教が所与として存在したわけではない。日本の呪術・技術から天皇制を理解する作業は西洋諸学の起源や根本原理を問うこととネガとポジの関係にある。西洋の学問に立脚する日本人の学者にとって、自らの足元・源流を問う厳しい作業を抜きに天皇制の理解には到達できない仕組みになっており、その作業は困難を極める。

（3）西洋諸学における呪術・技術の位置づけと異界（他界・超越者）とのかかわり

① 人文社会学（人類学、社会学、宗教学）における呪術の位置づけと、その混乱－宗教・呪術・科学の三分類と合理性問題

（i）人類学と社会学における合理性問題－論理合理性と実践合理性

19世後半～20世紀初頭において、社会学、人類学、宗教学など人文社会学の枠を超えて重要なテーマになったのが、〈宗教・呪術・科学〉の三分法である。藤原聖子（2005）は宗教学の立場から、その三分法がそれぞれの学問領域でどのように論じられ、また位置づけられてきたのかを当時の西洋で強く意識されていた「合理性・非合理性」「聖俗」の問題から詳細に論じている。人類学、社会学、宗教学はその後、より専門分化する中で「合理性・非合理性」問題は各々異なった文脈の中で語られるようになり、学問領域の枠を超えた相互理解が困難になった点を彼女は指摘している。筆者がここで人文社会学における「合理性・非合理性」「聖俗」問題を最初に取り上げるのは、それが呪術研究古典の中心的テーマであること、またフレーザー、ヴェーバー、デュルケム、マレット、モースなどの諸理論を射程に入れた藤原の論考は、呪術・技術の本質（つまり天皇制の本質）を理解する上で不可欠なものとするからである。さらに藤原の論考は次のような問題意識に貫かれており、その点でも筆者の天皇制論に極めて重要である。それは呪術を「残余カテゴリー」と見なす、一般的な理解への批判である。西洋諸学においては、土佐（1997）が指摘するように、呪術は近代科学に代表される合理性やキリスト教精神（プロテスタンティズム）からは宗教以前の原始的な遺物としてアニミズム、シャーマニズムなどもっともらしい用語を割り振られ、低級な宗教、あるいは誤った観念連合や因果論に基づく「残余カテゴリー」として「近代西洋のネガ」を表象

していたという呪術理解である。こうした呪術＝残余カテゴリー論に対して藤原は、その種の見解は“キリスト教伝統に基づく日常語レベルには該当しても、学術用語としての「呪術」概念理解には十分では”なく、呪術は“実体としての宗教（キリスト教）と実体としての科学（通常科学）を取り除いた後の残りのものとして生まれたのではなく、合理性を中心とする諸概念における二項対立関係の結節点として、宗教・科学概念とともに浮かび上がってきたものである”と述べている（藤原2005、223頁）。以下、藤原の論考を筆者の関心に沿いつつ採り上げ、筆者自身の考えも交えながら紹介してみたい。

藤原によれば、現在に至る合理性議論の原型が出来上がったのは、近代呪術研究が始まったのと同じ19世後半～20世紀初頭であり、“宗教・呪術・科学のいずれかに属する現象が所与として”あったのではなく、“むしろ合理性の概念の構成にしたがって、呪術・科学・技術の三カテゴリーが一種理念型的にたてられたのである。あるいは、合理性・非合理性への関心の下に現象を眺めたときに生まれたのが、他ではない宗教・呪術・科学の取り合わせだった”（藤原2005、183頁）。一般的に呪術に関して人類学・社会学の間には十分な学問的交流があったと信じられているが、詳細に内容に踏み込んで検証すると、実は両者は異なった合理性を自明な前提として呪術を論じてきたことが分かれると藤原は言う。20世紀半ば以降、西洋近代化図式への反省が浸透してからは、「呪術」は宗教学者や人類学者にとって扱いの厄介な問題となった（藤原2005、181-182頁）。つまり、“非西洋社会の対象のある部分を「呪術」と名指してしまうと、いくら研究者自身は客観的であるつもりでも、どうしても差別的なニュアンスが漂ってしまう。そこで対策として、「呪術＝宗教的 magico-religious」という言葉に切り替えて「実際の現象の中では宗教と呪術は分かちがたい」と述べたり、「呪術も文化の大切な部分である」と訴えたりしてきた”（藤原2005、182頁）。宗教学、人類学の研究において、呪術概念が歴史的に構成された概念であるとする概念批判や呪術が特殊西洋的な概念であって普遍的に適応可能ではないとする考え方、さらには「宗教」対「呪術」という対立項の設定自体が社会的抑圧を生んだのではないかとするキース・トマスやタンバイア、さらにはポストコロニアルの論客の議論が存在する（藤原2005、182頁）。人類学草創期のタイラー、フレイザーのように、呪術を知的に劣る錯誤、あるいは近代科学の合理に比して非合理的な「擬似・似非科学」と見なす場合と、それを批判する人類学者との間では考え方が全く違うように見える。しかし、藤原は批判される方（タイラー、フレイザー）も批判する方も、実は「西洋合理主義」なるものが与件として存在している点を鋭くも見抜いている（藤原2005、182頁）。その場合の合理性とは「知識の根拠の解明」としての合理性であり、科学哲学的・知識論的なそれである（藤原2005、188頁）。タイラー、フレイザーらの西洋中心の進化論的見解は今では厳しく批判されており、その後の人類学では呪術は誤った論理ではなく、呪術固有の論理として捉えなおされ、構造主

義や象徴分析、さらには「身体知（身体技法・ハヴィトスなど）」などに議論は引き継がれていく（藤原2005、187頁）。

こうした人類学の議論と一見、よく似た合理性の議論がヴェーバーの理解社会学に認められる。「呪術（魔術）からの解放」という切り口で合理性を扱い、西洋近代資本主義の本質を解き明かしたヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』はあまりに有名である。藤原によれば（藤原2005、188頁）、ヴェーバーを源流とする社会学的な意味での合理性は人類学で前提とされる説明の根拠としての論理合理性ではなく、行為主体が何を「目的」としてその行為をしているかという「動機理解」であり、「目的合理性」「合理的選択」などに関連する合理性で、社会学用語を使えば行為論の範疇に属する問題系である。ヴェーバーによれば目的合理性とは“（主観的に）一義的に捉えられた目的に対して適合的なものであると（主観的に）考えられた手段を、もっぱら基準にして行なわれる”（ヴェーバー1913/1982、14頁）。ヴェーバーはフレーザーと同様（ヴェーバー1922/1982、3-4頁、藤原2005、194-195頁）、呪術（原初的な宗教的・呪術的行為）を技術のようなものと見なしているが、フレーザーと違うのは呪術の思考原理と科学の因果法則を比較するのではなく、呪術行為を日常の経済行為等の行為と比較している点である。ヴェーバーは“火打ち棒の生み出した火花も、『呪術的な』産物であることにおいては、雨乞いの祈祷師の術が呼び寄せた雨となんら変わるところはなく”、それ故に、原初的な宗教的・呪術的行為は“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”（ヴェーバー1922/1982、3-4頁）と述べている。ヴェーバーが現世的価値を目的とした原初的な宗教的・呪術的行為と後の宗教に出現する来世的志向を対比するのは、呪術が後進的、あるいは非科学的だと考えるからではなく、来世的志向の宗教（その典型がカルヴィニズム）が西洋の合理化・近代化にどのように関わっているのかを明らかにする方法論的な要請に基いているからである（藤原2005、200頁）。フレーザーもヴェーバーも呪術と宗教の違いを、前者は人間が神に対して強制的な態度（神強制）をとるのに対して、後者では人間は神に対して従属的な態度（神礼拝）をとる点にあるとした。神強制＝呪術、神礼拝＝宗教という二人の一致については、藤原が紹介するように、従来はフレーザーがヴェーバーに影響を与えたのだとか、二人ともプロテスタント的宗教・呪術観に規定されていたと説明されてきた（藤原2005、192頁）。しかし、一見同じに見えるフレーザーとヴェーバーの神強制＝呪術、神礼拝＝宗教の対比は、その内実が全く違う意味を持つことを藤原は明快に論証している（藤原2005、193-203頁）。藤原によればプロテスタント的バイアスにとらわれているのはフレーザーの方であり、ヴェーバーの神強制・神礼拝の二分法がプロテスタント的なのは無自覚なまま伝統に引っ張られた結果ではなく、神礼拝という行為類型が西洋近代の特殊な歴史的変化（近代資本主義の勃興）とどのように結びついているのかを明らかにする方法論上の必要性から出

ている（藤原と同様な趣旨の事柄を金井新二（1991）は「方法的西洋中心主義」と名づけて論じており、あくまでそれが学問的方法論であり、価値評価的でないとしている）。藤原も指摘するように（藤原2005、196頁）、ヴェーバー自身（ヴェーバー1922/1982、35-38頁）、宗教的行為＝神礼拝、呪術的行為＝神強制は行為の類型としては分けられるが、実際には神強制ないし両者が混在しているケースがほとんどで、純粋な「神礼拝」は少ないと述べている。となると、宗教的行為＝神礼拝という類型化の有用性は乏しいように見える。しかし、重要なのは、人間に左右できない超越神や絶対者の観念（すなわちそれがカルヴィニズムにおける神の二重予定説に外ならず、人間は神に対して原理的に受動的であるという関係＝神礼拝）が、ヴェーバー理論においては西洋近代化・合理理解のための方法論上の意味をもつという点である（ただし筆者は以下の点で藤原とは異なった見解を有している。宗教＝神礼拝、呪術＝神強制が方法論上の類型化の産物、理念型であり、その有用性を最大限認めるにせよ、筆者はヴェーバーの宗教＝神礼拝、呪術＝神強制、という類型化は神礼拝の実際のケースが少ないという理由からではなく、類型化自体に論理的な矛盾が含まれることから賛同できない。ヴェーバーの宗教、呪術の類型化に含まれるこの問題は彼の理論全体を不必要に混乱させており、とりわけ彼の宗教的救済の類型化や「カリスマ」論に混乱を引き起こしている。ヴェーバー理論は宗教・呪術、あるいは宗教的救済といった個人のミクロな心的問題がマクロな社会・経済活動にいかなる影響を及ぼしたかを論じたものであるから、宗教・呪術の類型化はいわば彼の理論においては「梃子」のような役割を果たしている。「梃子」の小さなブレはヴェーバー理論全体に大きな作用を及ぼすだけでなく、呪術・技術の思惟様式の歴史化・社会化として天皇制を理解しようとする筆者にとって決定的な意味を有している（詳しくは後述））。

人類学においても、呪術行為が目的合理的かどうかについての行為論的研究は行われてきたと一般には信じられている。「呪術は技術か象徴か」という技術対象徴（道具的対表徴的）の人類学論争がそれである（藤原2005、189-190頁）。つまり、呪術行為に目的性を認める立場がタイラー、フレイザー派であり、呪術を目的を志向する道具的行為とみなす限り、呪術を錯誤であるとする。これに反対する人類学者達は、それでは「未開人」を知的に劣る上、直接的生産活動ばかりに従事すると決めつけていることになるので、呪術行為は行為者の願望を象徴的に表現しているのだと理解する。この論争の焦点は一見すると呪術がどの行為類型に属するのか（科学技術に準ずるのか芸術活動に準ずるのか）、呪術行為は目的を有するか否かにあるように見える。しかし、藤原によれば本当の対立点は「彼らはその呪術の効き目を本気で信じているのか？」にあるという。つまり“タイラー・フレイザー派は、当事者は頭からそう信じていると考え、よって、呪術は誤りであると結論した。象徴・表現派は、その結論を回避するため、当事者も、我々と同じく、呪術で雨が降ったり病気が治ったりするとは信じていない、と想定したのである。”（藤原2005、190頁）。藤原

によると、この論争の本質は行為論にはないという。というのも、これと瓜二つの論争が19世紀以降の神学論争にも見られるからだという。聖書の中の非科学的な部分（特に奇跡等の超常現象）をどうとらえるかで次のような議論が19世紀に展開された。つまり、“イエスの奇跡的病気治しについての記述を、「本気で信じる」べきか（また、当時の人は本気で信じていたのか）、それともイエスの愛の偉大さの「修辭的表現」ととるべきか（また、当時の人もそのつもりで書いたのか）が議論されたのである。字義的解釈をとれば、近代科学の基準からみれば聖書は誤っていることになる。これに対して象徴的解釈の方は、聖書の文書をそもそも真偽が問題になるような命題とは別種のものとする考え方である”（藤原2005、190頁）。人類学の「技術対象徴」論争はこの聖書解釈論争ときれいに並行しており、よって人類学の論争においては、呪術は行為ではなく、テキストに類するものとして見られていたのであり、それは行為論ではなく知識論上の争いだったのであると言う。藤原によれば、呪術が行為として「目的」を志向する点（行為論）と、呪術が誤った知識に基いているという点（知識論）の間には必然的なつながりはなく、従来的人类学の呪術研究はこれを直結させることで、目的の概念を過度に敬遠することになってしまったという（藤原2005、190頁）。行為に関して、その目的性の問題と手段選択が基く知識の問題は、行為の別々の局面を解明しようとしているに過ぎず、呪術が誤りかどうかは、行為論ではなく、ちょうど聖書に基いた創造説を進化論に対して間違っているとするか、独自の知の体系とするかという問題に準ずるパラダイム論に帰着する（藤原2005、191頁）。藤原は人類学系と（ヴェーバー）社会学系は前者が主に論理合理性（概念的な説明合理性）、後者は主に目的合理性という別種の合理性を前提として議論をすることが多く、両者は議論のすれ違いが起き易いと言う（藤原2005、188頁）。

人類学とヴェーバー社会学における合理性議論は、大枠、藤原の考えに沿うとしても、ヴェーバー社会学の合理性議論はもっと錯綜したものだと筆者は考えている。ヴェーバー理論では合理性の概念が幅広く包摂的に使用されているために、ヴェーバーの目的合理性は様々な解釈を許す結果となった。矢野（2003）がヴェーバーの目的合理性について詳細に検証したように、ヴェーバーのテキストに忠実に従うかぎり、目的合理性に関する彼の議論は極めて錯綜したものとなる。こうなった最大の理由は、ヴェーバーが技術の類型化を充分に行なわなかったことに起因すると筆者は考える。技術との関係で後に詳しく論じるが、一口に目的合理性とは言っても、そこには論理合理性（感覚を超えた因果論的合理性）にかかわる科学技術的な目的合理性や手わざ的な実践合理性（感覚の洗練・鋭敏化にかかわる非言語的な身体知としての合理性）に基いた目的合理性、さらにはこの2者とは次元の異なる自己超越や規範の内在化・修正にかかわる実存的技術というパラドキシカルな目的合理性（次節でのべる実体的非合理性や上記のパラダイム論とかかわる〈超〉技術）の三つがある。こうした質的、あるいは次元の異なる技術を理念型として区別せずに議論を進めると目

的合理性の議論はスコラ学のような錯綜した事態に陥る。

(ii) 宗教と呪術の双方にかかわる実体的（体験的）非合理性

－「聖」の力動にかかわる第三の領域－

藤原の論考を援用しながら理論的合理性（論理合理性）と実践的合理性（目的合理性）という二つの合理性について前項で論じた。では、理論的合理性や実践的合理性の対極（反対概念）は一体何であろうか。単純に言えば理論的合理性の反対は単に非論理的であるということであり、実践的合理性の反対は合目的性を欠くということに過ぎない。しかし、事はそう単純ではなく、理論的合理性（論理合理性）の反対は非論理的というだけで済まされない問題が含まれる。一口に非論理的と言ってもそこには様々な質の事象が含まれるからである。例えば、論理合理的な概念では明瞭に説明できない身体知の様式＝〈手わざの技術〉は非論理性の中に入るが、それは実践合理性という意味では極めて合理的・合目的である。一方、カルヴィニズムにおける神（絶対者）も論理的には捉えられないという意味で非論理の中に入る。しかし、その非論理性・非合理性は〈手わざの技術〉の非論理性・実践合理性（目的合理性）とは全く異質である。カルヴィニズムにおける神（絶対者）は、人間の論理合理性では捉え切れないもの、それを遥かに超えたもの＝〈超〉論理性という構造を有しており、単なる非論理性ではない。理論的合理性（論理合理性）をポジとすれば、カルヴィニズムの神（絶対者）はネガの存在と言える。ネガとポジは対極にありながら逆説的に結びついており、それらは強い『力動的関係』にある（彼岸のカルヴィニズム的な神（絶対者）と此岸の人間・社会を世俗内禁欲という行為類型をキーワードに力動的にとらえたのがヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に外ならない）。さらに重要なのは、実践合理性（目的合理性）においてもカルヴィニズムの〈超〉論理合理性に見られた彼岸と此岸の力動が存在するのである。それは呪術における超越存在（異界的存在）である（後述する〈マナ〉や日本語の〈ケガレ〉〈モノ〉などがこれに相当する）。それらはカルヴィニズムの神（絶対者）とは全く異質だが、単に目的性を欠くといった無意味な出来事ではない。実践合理性（目的合理性）を超えているという意味で、〈超〉実践合理性である。実践合理性（目的合理性）をポジとすれば、〈超〉実践合理性はネガの関係にあり、両者は強い『力動的関係』にある。

理論的合理性（論理合理性）を中心に上記の事柄を整理すれば以下ようになる。理論的合理性（論理合理性）の範疇に入るのは論理的な説明体系（概念）だけでなく、論理的に説明可能な実践体系もそこに入る（その典型が科学技術であり、さらには論理的に説明可能な合理的に構築された社会システムや運営もここに入る＝これがヴェーバーがプロテスタンティズムとの関係で論じた西洋近代社会のあり様である）。こうした論理合理性の〈集合〉を①とすると、①に含まれないもの

として、②<超>論理合理性（カルヴィニズムにおける絶対者・神）、③ ①に入らない実践合理的行為（例えば伝統的な手わざの熟練技術）、④<超>実践合理性。という3つの類型化が存在する。つまり、論理合理性という類型化の<集合>に入らない領分（＝非論理性）は単純ではなく、そこには②も③も④もあり、この点を正確に認識しないと議論は大混乱に陥る。

実践的合理性（目的合理性）の反対は合目的性を欠くということだが、これについても実践的合理性（目的合理性）の側から整理してみよう。実践的合理性（目的合理性）は論理合理性とは違って、社会学用語で言う行為論の「行為」に相当し、極めて広い事象を包含する<集合>であり、そこには上記の①の大部分が入ってしまう。①の論理合理的な説明概念も科学技術も、さらには論理的に説明可能な合理的な社会組織化も実践合理的・目的合理的なのだから実践合理性（目的合理性）の中に入る。素人目には一体何の役に立つのか了解不能な純粋数学の抽象的な議論や理論物理学の最先端の研究も科学技術にとって重要なことは言うまでもなく、現世的に全く無意味（無目的）であるような①を見出すことは事実上困難である。世の中にすぐに役立つなくとも「科学の発展のため」「合理的な知の探求」という名目を<目的>の中に算入すれば①のほとんどは実践合理性（目的合理性）の中に含まれてしまう。実践合理性（目的合理性）の反対の“合目的性を欠く”という領域、すなわち社会学的な「行為論」の範疇からはみ出るのは、②<超>論理合理性と③<超>実践合理性の二つのみとなる。これらはヴェーバーの類型論に従えば宗教（カルヴィニズム）と呪術に相当する。デュルケム流に言えば、②も③もともに社会を構成する<宗教力><規範力・道徳力>ということになる。ヴェーバーの類型論に従うか、デュルケム流の本質論に従うかは別にして、②も③も個人の目的行為を作動させ、目的を目的たらしめ、価値や動機を駆動する「装置」であり、行為論に還元できない事柄である。それは社会を構成する<力>であると同時に、個人の（目的）行為を先験的に方向付けている。藤原の表現を借りれば、行為論ではなくパラダイム論に属する問題系である。こうした意味合いからすると、現世的行為の中で極めて特殊な位置づけにあるのが精神療法という<技術>であることが分かる。精神療法は精神療法家の側からすれば、実践合理的な手わざ技術の体系として論じることが可能だが、クライアントの側からするとそうはいかない。というのも、クライアントにとって神経症症状の治癒に必要な自己洞察という<自己超越的>行為は、自らの目的合理的行為（それがいかに神経症的・防衛的であっても、当の本人からすれば目的合理的行為である）を暗黙に規定し、支えている規範や価値そのものを問う作業に外ならず、目的合理的行為の「目的（神経症的な行為）」そのものが問われ、破壊・修正される経験だからである。精神療法は宗教と同じではないが、それと連続する特性を有するのはこうした事情が関係する。精神療法家にとって精神療法（特に洞察志向的精神療法）は手わざ技術として論じられる側面は多いが、さりとて、それだけでは論じ切れない点もある。精神分析が創始された当初、そのサークルは

あたかも新興宗教のような様相を呈していたことは歴史적으로よく知られているが、それは精神分析の草創期だからとか、フロイト個人の性格的要因だけで片付けられない問題を含んでいる。精神療法的な技術はクライアントのパラダイム（規範や行為の無意識的な目的性そのもの）を対象とするのみならず、その技術体系自体が学派特有の世界観・人間観に裏打ちされている。つまり、精神療法家が特定の学派の治療技術を「身に付ける」ことは単なる技術修得では済まない問題であり、特定の世界観・人間観と深くコミットすることと「原理的に」切り離せない（詳しくは河合（1983）、長山（2001）参照）。筆者が属する精神分析と森田療法の比較研究会において、双方の学派の深い対話のために20年を超える歳月が必要だった。それは参加した臨床家がセクト主義に凝り固まっていたからではない（実際はその逆だった）。その種の深い対話は個別的な技術論を超えて、技術体系を支える世界観・人間観の相互理解を含む困難な試行錯誤の連続だった（北西憲二ら2007、参照）。こうした技術と世界観の関係は精神療法に限った問題ではない。科学技術や近代資本主義という思想・宗教とは一見無縁な技術体系や社会組織化が実はキリスト教やプロテスタンティズム的世界観と密接にかかわっていることはヴェーバー社会学や科学思想史を見れば容易に了解できる。

さて、西洋の社会科学が今ほど専門分化する以前の、いわば西洋社会科学の草創期の19世紀末～20世紀初頭において、理論的合理性（論理合理性）でも、実践的合理性（目的合理性）でもないうちの（非）合理性に着目した学問潮流が存在したことを藤原は詳しく紹介している（これは筆者流の類型に従えば、上記の②<超>論理合理性（カルヴィニズム的な神）と③<超>実践合理性（呪術的な超越存在）に関連し、とりわけ後者の③にかかわっている）。藤原の論考に沿いながら彼女の言う「実体的非合理性」を見てみよう。

20世紀後半になると、学問分野を問わず文化相対主義に対する関心が高まったために、呪術の「非合理性」は、異文化の不可解さという理論的合理性の問題と同一されがちになった。しかし、19世紀末～20世紀初頭において呪術の非合理性を別のものに求める研究者の一群がいた。マレット、モース、デュルケムなどである。マレットは呪術に本質的なのは不思議な出来事を引き起こす力＝マナであると考えた（マナはメラネシア語の誤訳から発した述語で、本来、原語マナには「力」を指すことはないことが知られているが、ここではその点にはあえて触れない）。マナの非合理性とは単に論理的・意味的に不可解なことではなく、当該文化の中の人々を「ゾッとさせる」畏怖の感情を引き起こす神秘性である。藤原はそれを理論的合理性・実践的合理性に対して「実体的」「体験的」という意味合いを込めて、「実体的非合理性」と命名した（藤原2005、204頁）。マレットをはじめこの「実体的非合理性」に着目した論者は皆、これを呪術と宗教に共通するものと見なしている（藤原2005、204頁）。マナを取り入れ呪術・宗教における「聖」概念を展開したのがモ

ースであり、彼の著作（モース1968／1973）は呪術論の古典として知られている。彼によれば（モース1968／1973、145頁）、呪術的儀礼と技術は目的において似ているが、呪術的儀礼は＜特有の効き目＞をもつ伝承的行為である点で技術とは異なる。この特徴は宗教的儀礼にも共通するものとされる。宗教や呪術に共通するのは特有な集合的性格であり、それは宗教でも呪術でも「集合力」「集団の圧力」として現われる（モース1968／1973、147頁）。藤原はモースの言葉を引用しつつ次のように呪術力としてのマナの特性を論じている（藤原2005、95頁）。“マナは「抽象的な言葉にはほとんど翻訳不可能であり、われわれにとって理解不能なものであるが、まさにこの漠然たる概念こそが、信者にとって、呪術を明瞭で合理的な、時には科学的なものかになす」。近代科学の機械論的力に比することのできる役割をマナは呪術行為において果たすのである－「眼に見える運動の原因を力と呼ぶように、呪力はまさに病気や死、幸福や健康といった呪術的効果の原因である」…… 呪術は「集団による欲求の圧力のもとに行なわれる先験的帰納」である。マナは「集合的思惟の一範疇」であり、経験に先立つので、呪術の効果が期待はずれでもそれにより信念が揺らぐことはない。科学や技術が、やはり集合的な現象ではあるが、可変的なものと対照的である”。モースによれば、マナは「聖」概念より広いが「同じ範疇に属する」事象であり（モース1968／1973、182頁）、「聖」やマナに見られる伝染力こそ、宗教や呪術に中心的なもので、それは何より社会的起源をもつと言う。呪術は宗教の信仰と同様、信じられるものであって知覚されるものでなく、信仰は集合感情なしには維持されず、集合感情の物質的形態が「力」であるとされている（モース1968／1973、155頁、藤原2005、96頁）。

デュルケムは「集団的沸騰」という概念を使い、「宗教力」が社会において個人を強力に結びつけ、社会集団を構成するとともに（集団力）、それが個人に力や規範を与えている点を社会的に明らかにした（強制力－活性化力としての「道徳的力」）。デュルケムにとって神とはまさに社会そのものであり、デュルケムが宗教を心理学的、社会的に還元してしまったと批判される所以もここにある。デュルケムによれば（デュルケム1912／1982、藤原2005、99頁）、文明社会の宗教においてすら、聖性は伝染すると見なされており、「伝染」とは誤った未開の思考の産物ではなく、宗教的事物の本性に固有のものであって、それが社会的起源を持つことを物語っていると言う。すなわち、モースの「マナ」はデュルケムの『宗教生活の原初形態』においては「聖」概念に包摂されることになったわけである。“デュルケムによれば儀礼の参加者は集団的沸騰において活性化力としての聖なる力に満たされる体験をもち、その同じ力を仲間と分有しているという意識を持つ。聖なる力はまた、伝染し事物・領域を満たす危険な力としても現われる。”“いずれにせよデュルケムにおいては、一人一人が不思議な力を体験するというところにポイントが置かれている。聖なる力としての集合力を個人が不思議な存在として感じるのは、社会が個人に対して絶対的に異質なも

のだからであるとデュルケムは説く。”“社会は個人に対して規範を示し規制力として働きかけるとともに、理想を与え「生きる力」をも活性化させる。個人の側ではそのような社会に対し、抵抗を示しつつ服従し、あるいは積極的にコミットするという二重の反応を示す。…… 宗教・呪術は確かに「非合理」であるけれども、それらが科学に比べて（知的に）「誤り」であるということの意味するのではなく、むしろそれらが社会という確固たる現実に基づ盤をもっていることを示している」とデュルケムは論じていく”（藤原2005、208頁）。

実体的非合理性について、モースやデュルケムとは全く違った切り口から「聖」の力に言及した人が、宗教学者のオットー（1917/1974）であり、彼の言う「ヌミノーズ」である。藤原も指摘するように（藤原2005、10頁、51頁）、デュルケムもオットーも「聖」と力、「聖」の非日常性・異質性を強調した点で共通するが、両者は学問的には対極にあると今まで見なされてきた。つまり、デュルケムは宗教を「社会」に還元し（還元論）、集合主義的であるのに対して、オットーは宗教の本質を護教的に個人主義的にとらえた点で全く対極的で、両者には接点がないと考えられてきた。しかし、藤原が竹沢（2001）の論考を援用しつつ指摘するように（藤原2005、43頁）、1910年代以降の「聖」概念ブームは近代西洋の限界の意識や再生への希望をベースに、「現実世界の危機の意識と、その超越の期待」「既成宗教とは異なる宗教性の希求」「非合理的なものへの関心」「集合性の希求」といった時代意識と深く関係している。デュルケムとオットー（藤原2005、51頁、60頁）は、前者が聖の力を道徳や規範と関連づけ、後者はそれを美的経験と関連させた違いはあるものの、聖と俗が絶対的に異質であるという形式面から宗教の本質をとらえた点は共通している。宗教に関する限り、両者はともに<価値内容>ではなく<価値性>そのものを問題にしている。デュルケムとオットーが“ともに反主知主義化したのは、分野は違っても、教義、論理のみから宗教をとらえようとする主知主義派（タイラー、フレイザー等の英人類学、聖書の奇跡を自然法則との関係からのみ論じる合理主義・超自然主義）を共通の論敵としていたからであり”、両者は価値概念を価値合理的行為として類型化したヴェーバーの宗教社会学とも一線を画していると藤原は言う（藤原2005、50頁）。

筆者の臨床経験からすれば、聖の力を道徳・規範（デュルケム）をとらえるか、美的経験（オットー）としてとらえるかは、異なった事柄ではなく、超自我の修正という一つの非日常的経験相（精神療法的に言えば退行的な経験相、宗教社会的に言い換えれば「聖」なる経験相）に現われる二つの体験要素に過ぎない。筆者（長山1994）はこれを精神療法の転回局面、すなわち超自我の修正がなされる非日常的な退行的治療局面で観察される「すむ（澄む=住む）・あきらむ（諦らむ=明らむ）」として理論化した。こうした美的経験と規範・道徳の密接不可分性を歴史的に考察したのが前稿で紹介した呉哲郎（1977）の清明心（スメラ）に関する論考である。

藤原はデュルケム・オットーとヴェーバーを対極的に位置づけているが、筆者はそうした藤原の考え方には必ずしも賛同できない。筆者の考えを言えば、20世紀初頭のデュルケム、オットー、ヴェーバーはともに合理性・非合理性（正確には〈超〉合理性という表現が適切）の際どいダイナミズムを扱っている点で共通しており、前二者が非合理的（〈超〉合理的）な経験相を「熱く」「近距離で」語ったのに対して、ヴェーバーはあくまでそれを「冷めた眼」で「距離感をもって」理論化しようとした点に違いがある。ヴェーバー理論でも非合理・合理にかかわる宗教・呪術理解は思想体系の根幹を為しているが、実はそこに重大な不備が含まれている（この点については次節で詳しく論じる）。ヴェーバー理論（宗教・呪術の類型化論）に含まれる本質的な矛盾が理解されたとき、ヴェーバー理論はより理解しやすくなるし、またヴェーバーとデュルケム・オットーの違いは上記のスタンスに由来することが明瞭になる。上記のような筆者のヴェーバー理解は、山之内（1997）のヴェーバー研究の以下のような論点にそのまま重なる。

ヴェーバー研究者として著名な山之内靖は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読む際の最も重要な鍵として「方法論的不連続性」と「非合理性を支柱とする合理性」を上げている。彼によれば『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』においては、本来、非日常的な純粋に魂のレベルの経験に関わる宗教と物質的生活レベルの経験に他ならない経済という全くかけ離れた二つの系がいかなる因果的影響関係にあるのかが考察されていると言う（山之内1997、64頁）。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読む際に重要なのは、“宗教的説教の中にどんな経済的行為についての示唆が現われているかを直接に抽出してくるということは、まったく問題”ではなく、“純粋に宗教的な特徴を帯びた言説が、説教者たちの意図を超えた形で、経済的な行為の領域に影響を及ぼすという飛躍—したがって逆説—、それを語ることこそが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の主題”であるという（山之内1997、64頁）。つまりプロテスタンティズムという純粋に宗教的なものに含まれる非合理的な心理的衝撃を通して、経済の領域における合理化へと向かう心理起動力が与えられるという方法論上の不連続性、飛躍、パラドックスこそ『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読むときの中心的ポイントであると山之内は述べている（山之内1997、65頁）。

ヴェーバーの宗教・呪術の類型化論の問題は次項で論じるとして、筆者から見ると、デュルケム、オットー、ヴェーバー、フロイトといった20世紀初頭の知の巨人達は個人と社会をめぐる合理性・非合理性（〈超〉合理性）のパラドキシカルな関係をそれぞれの学問と個性をかけて論じているように見える。人文社会学では「社会」とはそもそも何であるかが根源的な問いだが、それは個人を超える超越性が本質であり、デュルケムはそれを社会の凝集力として力や規範とのかかわりで論じ、一方、オットーは、〈社会〉を括弧に入れて宗教体験の本質として力や美とのかかわりでそ

れを論じた。「社会」は単なる個人の集合や積算で決まるものではなく、個人とは異なる次元の「質」を有している（社会の本源的な構成原理を暴力と「聖」というキーワードで読み解いたのがルネ・ジラルール（1972/1982）であり、ジョルジュ・バタイユ（1974/1985）、ロジェ・カイヨワ（1950/1994）らフランスの宗教社会学者・思想家達である）。

ヴェーバー理論では、オットーやデュルケムとは違って社会を構成する実体的非合理性は一旦、カッコにくぐられ表面からは見え難い形になっている。ヴェーバーはプロテスタンティズムが世俗内禁欲という特定の倫理規範を生み出し、それが個々の信徒に内在化され、新たな社会経済システム（資本主義）を生み出していく様子を歴史的・社会的に明らかにしようとした。これはちょうどフロイトが超自我という心的装置を介して、個人と社会（規範）がパラドクシカルに接合している様を見抜いたあの洞察とまさに重なる。オットー、デュルケムは日常経験とは異質な経験相（ヌミノース、集団的沸騰）が社会や宗教の本質であると見抜いたわけだが、この種の異質性はフロイトの場合、超自我の無意識性・身体性といった切り口で論じられる。オットー・デュルケム、フロイト・ヴェーバーはいずれも社会（あるいは超越界）と個人の質的断絶と両者の不可分性を論じているが、オットー、デュルケムがどちらかと言うと質的断絶の方に力点を置き、絶対者や異界との直接的な遭遇の経験（ヌミノース）・非日常的な集団的沸騰を前面に押し出すのに対して、フロイトとヴェーバーは個人と社会が質的に異なりつつも、両者が不可分一体なダイナミズムを形成している様をあくまで「乾いた距離感」をもって解明しようとした。

(iii) ヴェーバーにおける〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉の類型化の矛盾

ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』はカルヴィニズムにおける宗教的思惟の合理化・世俗内禁欲と呪術（魔術）の無効というテーゼで貫かれていることから、宗教（カルヴィニズム）と呪術の類型化は決定的な意味をもつ。ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』以降、東西宗教の研究に打ち込み、その成果は宗教・呪術に関するさまざまな類型論として「宗教社会学」と「中間考察」に結実したことはよく知られている。藤原（2005）はヴェーバーの宗教・呪術の類型化論の最大のポイントは〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉にあるとして、それを詳細に検証している。ヴェーバーの宗教社会学研究で知られる池田昭（1975、194-202頁）も、ヴェーバーの「宗教思想の基礎的視点」として、人間が神を支配する呪術と神が人間を支配するカルヴィニズムの対比が重要なポイントになっていると論じている。佐々木大幹がレビューしたように、〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉という類型化は宗教人類学でもしばしば使われてきた。しかし、こうした呪術・宗教の類型化や定義は、実際の呪術・宗教の実態を反映しておらず、両者は呪術宗教の形で混在しているのが普通であると宗教人類学では考えら

れるようになっている。〈神強制〉〈神礼拝〉の混在については、ヴェーバー自身も明確に、しかも繰り返し述べており、筆者がヴェーバーの〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉の矛盾という場合、それは実態と理念型・類型化が「ずれている」点を指しているのではない。〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉という類型化自体に『論理的・原理的』な矛盾が含まれていることを意味しているのである。池田昭とともに、ヴェーバーの宗教社会学の研究者として知られているのが金井新二（1991）である。彼の論考では〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉の問題は直接、論じられていないが、ヴェーバーの〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉の類型論を考える上で極めて重要なので、以下に紹介し、その上で、藤原の論考に沿いつつ〈神強制＝呪術〉〈神礼拝＝宗教〉の問題を考えてみたい。

金井（1991、199-206頁）はヴェーバー理論においては、宗教的合理性と経済的合理性という質的にも内容的にも異なる二つの合理性がいかにして結びつくのが最大のポイントであるとして、それを「カリスマ突破」や「カリスマによる合理化」から説明している。金井（1991、205頁）によれば、ヴェーバーの思考法は、二つのものをまず鋭く対立させ、その上で両者を結合させるというドラマティックなものであり、それは歴史や人間におけるパラドキシカルな現実をとらえるのに適していると述べた上で、次のように言葉を続ける。“しかしそのようなパラドクスを解明する論理はパラドキシカルであってはならないはずであろう。たとえば、歴史的解明が「歴史の皮肉」や「意図せざる結果」などのことに－それらは経験的事実であるとしても－訴えるとすれば、その解明はパラドキシカルである。それは本來說明されるべきものをもって説明に代えるトートロジーであり、一種の説明放棄である。あるいは、「歴史」や「人間」や「神」など、それ自体は解明できない総体を最後の根拠として提示することで終わる説明も、やはり同じ意味でパラドキシカルである。ヴェーバーがそのような論理をあからさまに用いているとはいえない。だが、「倫理」論文におけるかれの説明には常にそのようなニュアンスが付着しているように思われる”。金井（1991、204頁）によれば、ヴェーバーは世俗内禁欲を行なう宗教人が現世の合理性と対立するような非合理的な宗教信仰（現世から見てそれが非合理という意味であって、来世とのかかわりで言えば、それは質的に異なった論理合理性である）をいかなる仕方でも現世的合理性へと媒介・結合したかの現実の姿を十分にとらえたと言えないとしている。宗教の合理化プロセスはヴェーバーの宗教社会学の背骨ともいえるべきもので、それは「脱呪術化・倫理化」を内容としている。矢野（2003）も指摘するように、ヴェーバーは「呪術の合理化」という用語すら使用しており、ヴェーバーの「合理化プロセス」は呪術的な合理化をも含む広範囲なものだが、金井（1991、157頁）が指摘するように、総合的に解釈するならば、ヴェーバーの「合理化プロセス」の中核は「脱呪術化・倫理化」であったと解釈すべきだろう。それはまた、カルヴィニズムにおける合理化を非西洋

宗教と比較する際の「方法論的西洋中心主義」と関係している。しかし、それはあくまで「西洋文明の位置確定」の試みに必要な方法論であり、西欧の優越性を主張するための価値評価的なものではない。近代西洋の合理主義の特異性を明らかにする「方法論的」な西洋中心主義と言う視点は金井のみならず、藤原（2005）も山之内（1997）も強調するところであり、ヴェーバーの合理性問題を西洋以外に余りに拡張しすぎると論点がぼやけてしまうので留意が必要である。

金井（1991、158頁）はヴェーバーの宗教社会学全体の中で、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で論じられた「世俗内禁欲論」（「セクト指導者（の達人的宗教）－禁欲－世俗内禁欲－資本主義の精神（ないし資本主義文化）は世界宗教との比較から、さらに抽象化・一般化されて、「カリスマ－倫理預言者－脱呪術化・倫理化－合理化された世界」が提起されたと理解する。こうした観点から、金井は宗教的合理性と経済的合理性という異質な合理性が結びつく原理として、ヴェーバーのカリスマ論に焦点をあて、そこにヴェーバー理論のダイナミクスとパラドクスを見ようとする。

「合理化プロセスは宗教的カリスマによってことさらに強く促進される」というのは、ヴェーバーのよく知られたテーゼだが、金井も指摘するようにヴェーバーのカリスマ論（あるいはカリスマの定義）はカリスマの個人的資質や「非日常的なもの」「非合理的なもの」の歴史における機能が強調される。しかし、ヴェーバーのカリスマ論はダイナミックな内容を有しており、個人的資質としてのカリスマも社会的承認という「社会」や「公」との関係ではじめて社会的力をもつ点をヴェーバーは明確に論じている。宗教カリスマの非合理性とは単なる非合理でなく、また非日常性も日常性と単純に相反する出来事ではない。ヴェーバーのカリスマ論においては、非日常性と日常性、非合理性と合理性はパラドキシカルに結びついている。この点を金井は次のように説明している。

“そもそもカリスマを一義的に「非合理的なもの」と定義することは出来ない。むしろ、一貫した「意味」や論理性を持ちうるものとしては、それは（特に「預言者的カリスマ」は）合理的なのである。さらにより広く考えれば、呪術的ないし宗教的な行為は元来的には（またその素朴な原初の形態においては特に）日常的な合理性を共有したのものとして合理的なものであるという見方も述べられている。ただし、合理的な「合法的支配」と対置される「カリスマ的支配」は、「伝統的支配」とともに支配の非合理的形態であるとされている。また合理化プロセス論の文脈では、カリスマを現世的合理主義に対置される「非合理的」なものとして扱うことは当然である。結局、ヴェーバー自身もいうように何が「非合理」であるかは特定の「合理性」の立場からのみいいうるのであり、この場合は、カリスマは現世的合理性に対しては非合理的なものとなるのである（また、これら「合理性／非合理性」について考慮すべき諸点はす

べて「日常性／非日常性」についてもまったく同様である。たとえば、カリスマは決して常に一義的に非日常的であるとはいえない。現世的日常性を日常性とするから非日常的といえるのである）。

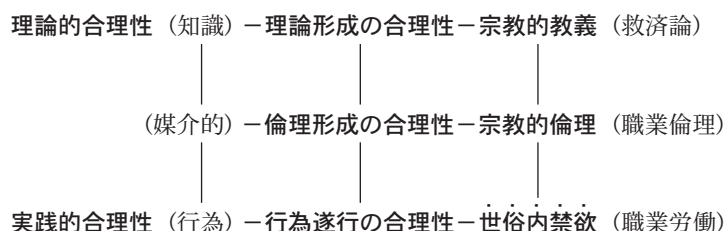
ミュールマンは、このようなヴェーバーのカリスマ論をオットーの『聖なるもの』における「ヌミノーズ」との類似性を見ている。すなわち、驚嘆すべきもの、戦慄すべきもの、魅了するもの、偉大なるもの、力あるものなどの諸性質の総合としてのヌミナスな聖性である。ヴェーバーはこのようにカリスマの詳細を論じることはしなかった。また池田昭が指摘するように、ヴェーバーのカリスマはオットー（やエリアーデ）のように先験的に存在しかつ自ら顕現する「聖」として考えられてはおらず、現世における救済を目指す目的行為として考えられている、ということも重要な差異である。だが「非合理性」と「非日常性」の強調において両者の共通性を見ることも誤りではない”（金井1991、170－171頁）。

さらに金井はカリスマの宗教的な合理性と現世的な合理性の関係を次のように説明する。

“カリスマによる合理化は、カリスマの側から言えば、宗教的な「意味（価値）の合理性」による宗教自体と現世の合理化であるが、そのような合理化は現世の側からすれば「非合理化」にほかならないであろう。この点は、ヴェーバーはむしろ現世の側から考えている。つまり、現世にとって合理的であるものがカリスマの非合理性のインパクトによってもたらされるということである（現世から見て「非合理による合理化」である）。こうしてカリスマによる現世の合理化とは、本質的に結合しがたいものとして措定された二つのものの結合を意味することになる。カリスマの合理性が現世的合理性を克服駆逐した結果が合理化なのではない（それだと、現世からみれば非合理化になる）。無論、その逆でもない（それだと、カリスマという非合理性のインパクトをそもそも考えなくて良いことになる）。あくまで両合理性の逆説的な結合である。ヴェーバーの思考の特徴は、まさにこのように、二元論的な「対立」から出発し、ついでその「結合」を述べる点にある。しかし、両合理性は質的対置関係に置かれているのであるから、カリスマの宗教的合理性が現世的合理性に「転化」ということがなければ結合はありえない。”（金井1991、184頁）

ヴェーバーの合理性に関する学問的議論は極めて錯綜しており、金井はペンディクス、ヴァイス、シェルフターなどのヴェーバーの合理性の議論に触れつつ、上記の宗教的合理性（彼岸にかかわる合理性）と世俗的合理性（世俗内禁欲としての職業意識を通した脱呪術化・倫理化された現世の合

理化) の関係を整理している。金井の表現を借りれば、それは「宗教的倫理がいかなる仕方て現世を合理化するか」「世俗内禁欲の合理性は、いかなる仕方て現世に介入するか」の問題に外ならず、世俗内禁欲において非合理としてのカリスマがいかにして現世の合理性のレベルに下り立つかという問いになる(金井1991、185頁)。彼は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を中心に、ヴェーバーの合理性の二分法を図1のように整理し、また彼岸と此岸にかかわる二つの合理性を理論的合理性と実践的合理性との兼ね合いで以下のごとく要約している。



(金井1991、188頁)

I	II	III	IV	V	VI
理論的合理性		<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;"> 実践的合理性 形式的合理性 </div>	科学・理論		
			倫理	プロテスタンティズムの倫理	資本主義の精神・倫理
実践的合理性	価値合理性	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;"> 実践的合理性 形式的合理性 </div>	倫理的行為	世俗的禁欲	?
	目的合理性		その他の行為	?	資本主義的営利行為

図1 合理性の諸類型と世俗内禁欲の合理性 (金井1991.189頁)

金井はヴェーバーの理論的合理性・実践的合理性を上記のように整理する際、池田の論文に詳しく言及している。重要な議論なので両者の論点を紹介しておきたい。池田(1975、63-73頁)はその主著の中でヴェーバーの理論的合理主義と実践的合理主義を「世界宗教の経済倫理 序論」に依拠しながら次のように述べている。“理論的合理主義が、抽象化された理論・規範を持続的に実

現し、妥当させようとする規範信仰を意味し、したがってそれは規範にコミットしながら、それから距離をもつという、パラドキシカルな、パトスに裏打ちされた、冷静で醒めた規範の合理主義であり、実践的合理主義が、規範の示す目標・目的に到達するための組織的な方法の合理主義”であるとする。さらに池田は言葉の表現から理論的合理主義を理論の領域に、また実践合理主義を実践の領域に相応する概念と限定して考えるべきではなく、ヴェーバーにおいては両者とも“理論と実践のいずれの領域にもあてはめられ得る概念として設定されている”と理解する（池田1975、63頁）。理論的合理性を極めて実践的性格の強いものと解釈する池田の合理性理解について金井は次のように論評する。池田のように両合理性を理解すると、理論的合理性も実践合理性もいずれも理論的領域、実践的領域に限定されないことになり、これはヴェーバーの両合理性の規定を拡大させたものになってしまう。金井によれば、ヴェーバーは多くの箇所、より単純なメルクマールによって両合理性を規定していることから、ヴェーバーの二分法（理論的合理性／実践的合理性）は、やはりその言葉のとおり、「理論（知識）」と「実践（行為）」の区別とすべきであると言う。その上で、倫理（学）は、理論合理性の中で、その他の科学や理論の合理性に比して実践合理性に近い位置にあり、倫理的行為は、その他の行為に対しては価値合理性をより多く含むものであるとした（金井1991、191頁、231-232頁）。

池田と金井の議論を筆者なりに整理すれば、規範（信仰）・倫理を理論的合理性の中に組み入れて、理論的合理性を実践的性格の強いものとする（池田）か、あるいは理論的合理性は理論、実践的合理性は行為とあくまで二分法的に考え、両合理性を媒介するものとして規範・倫理を位置づける（金井）かの違いである。つまるところ、両者の議論は規範や倫理がどのような特性や位置づけにあるのかをめぐって展開されている。

金井は＜理論的合理性（知識）－理論形成の合理性－宗教的教義（救済論）＞と＜実践的合理性（行為）－行為遂行の合理性－世俗内禁欲（職業労働）＞の二つの合理性（すなわち宗教的思惟の合理性と経済的合理性）をめぐって、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』をエートス論との関係で詳細に論じている（金井1991、71-94頁）。金井はヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で、宗教的合理性と経済的合理性の関係を時間的・歴史的な前後関係（宗教信仰の喪失（世俗化）と近代資本主義の「精神」の誕生という前後関係）で論じた点を厳しく批判している。両合理性の関係は、そのような時間的ズレで説明されるべきものでなく、宗教人であり経済人でもある一人の人間（カルヴィニスト）において、宗教合理性と経済合理性という異質な合理性がいかにして結びつき得るのかという媒介・結合の原理が説明されねばならないとしている。金井はヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に次のような二つの疑問を抱いてきたと言う。①ヴェーバー理論ではカルヴィニズムの強烈な神中心主義的思想の実

実践的インパクトが極めて不十分にしか扱われていない。②ヴェーバーはエートス概念をもつばら宗教倫理の方向からのみ考えており、一方、金井は“エートスは宗教信仰と社会的生の接点に生じるものであり、また、そのようなものとして、両者の相互的な結合を保証し、またはその結合のあり方を決定もするものである”(金井1991、72頁)と考える。

上記の疑問に関する金井の考え方をさらに見てみよう。カルヴィニズムにおける職業労働の宗教的意味づけは、「神の栄光をあらわさんがために、職業労働を通して、おのれの救いを確証する」ことであるのはよく知られている。ヴェーバー自身、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』でプロテスタントの職業生活は「神の栄光」や「神の国」のためになされていることを強調するが、実生活(経済的行為)に及ぼした影響力という点では圧倒的に「救いの確証」に着目している。金井によれば、「神の栄光」に関連した世俗内禁欲と、「救いの確証」と関連する世俗内禁欲は質的に異なっており、前者がより「神中心主義」「来世中心主義」「精神主義」な世俗内禁欲であるのに対して、後者はより「人間中心主義」「現世主義」「功利主義」的な世俗内禁欲であるという。こうした区別をヴェーバーは行なっておらず、ヴェーバーは世俗内禁欲全体をもつばら歴史的な出来事として信仰の喪失(世俗化)という巨視的観点からとらえようとした。そうしたヴェーバーの理解の仕方では、17-18世紀の現実の宗教者としてのカルヴィニストたちの職業労働の姿が精彩を帯びてこないし、世俗内禁欲としての職業義務の遂行のアンビバレントやダイナミズムが見失われてしまい、一種の平板化の危険が生じると金井(1991、79-80頁)は批判する。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、「エートス」は二つの意味合いで使われている。一つは「宗教的エートス」であり(金井1991、83-84頁)、それは宗教的倫理のもつ行為への「心理的起動力」であり、宗教的価値を世俗内的に実現しようとする「価値合理的な実践力」である。第二のエートスは「世俗的エートス」であり、第一の「宗教的エートス」から徐々に宗教的核心が抜け落ち、西洋近代に成立した独自の「経済的エートス」とされる。ヴェーバーは「エートス変容(「宗教的エートス」の世俗化)」を「宗教的エートス」から「経済的エートス」の一方方向で描写するが、金井によれば、この「エートス変容」は歴史的現実においてはもっと錯綜しており、“大方の事情は、宗教者であると同時に、資本主義的経済人(企業家や労働者)になったということである。そこでは、人々は宗教的倫理がますます無力化してゆくような経済秩序に直面している。宗教的行為と経済的行為が分離することは必然的であり、ひとはそれを使いわけつつ二つの世界に棲みわけねばならない。……他方、社会経済的な秩序がそれ自体のエートスを形成するということも、ここで併せて考えねばならない(これに対し、ヴェーバーは一方向的に、宗教的倫理の方向からのみ考えている)。確立しつつある資本主義的経済秩序は、それ固有の要請を持ち、それを人々の内に内面化させ、そのような社会に生きる職業人たちの実践的「性格」としての(さらには、行為への

「心的起動力」としても）エートスを形成させるであろう。さらに言えば、この方向からのエートス形成は、いかなる宗教的倫理が歴史的に先行するかにかかわりなく、純粋に経済秩序からの要請として貫徹するということである。いってみれば、禁欲的宗教倫理が先行しなくとも、近代資本主義の「経済的エートス」は自足的に成立するのである。したがって、そこでの勤勉や節儉のようなエートスの特徴をただ禁欲的宗教的エートスの遺産としてのみ考えることは誤っている。それらのものは、同時に、資本主義的経済秩序からの要請や形成力でもあったのである。”（金井1991、85-86頁）。

金井（1991、84頁）は、①「神の栄光のため」という目的連関に対応するのは達人的宗教性とかかわる「価値合理的実践力」としてのエートス（エートスは宗教的信仰・倫理のもつ「心理的起動力」）であり、②「救いの確証のため」の目的連関に対応するのは大衆的宗教性とかかわる世俗化の方向における（中間形態の）「価値合理的実践力」としてのエートスであり、③「職業義務（営利）のため」の目的連関に対応するのが、すでに（宗教的）価値合理的なものではなくなった世俗化した経済人における「目的合理的実践力」としてのエートスであるとヴェーバーのエートス論を整理する。金井はエートスが①→②→③と直線的に変容したと考えるべきではなく、歴史的現実の大方の事情は、①、②、③が錯綜して一人の人間（宗教人であると同時に資本主義経済人）の中に根深い緊張を秘めたまま結合していると考えべきだとする（金井1991、82頁）。

ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、宗教的な情熱にあふれた「世俗内禁欲」（金井の①、②）が、その宗教的核心を失いつつ反転し、最も苛烈な「営利の精神」（金井の③）を生むという基本構図を＜歴史的な前後関係＞として提起したが、金井はそれを手厳しく批判し、“われわれは、ヴェーバーの社会学的プラグマティズムによって見落とされた、このような「神の栄光」と「救い確証」の相克の局面を取り戻すことによって、世俗内禁欲のより現実的な姿をまず再構成すべきであろう”と述べている（金井1991、80頁）。金井（1991、77頁）が言うように、経済人であり宗教者でもある近代のカルヴィニストにおいて、世俗内禁欲が生き生きと遂行されるかどうかは、あくまで「神の栄光のため」と言う目的意識が強く働いているかどうかにかかっている。つまり、①、②、③がどんな原理で個人の中に結びつき得るのが最大のポイントである。金井は「神の栄光」「救いの確証」「(合理的に組織化された) 職業労働」の関係を“神の栄光をあらわさんがための（目的）、職業労働を通して（手段）、おのれの救いを確証する（結果）”と定式化しているが、これは既述した金井のヴェーバー「カリスマ論」の整理と矛盾している。「職業労働（を合理的に組織化・遂行する）」は手段であるが、「神の栄光」「救いの確証」はともに宗教的な来世にかかわる目的ではなかろうか。「神の栄光」と「救いの確証」は、ともに彼岸・来世・絶対者にかかわる宗教的な目的であり、前者は『公的・社会的』色彩が強く、一方、後

者は『個人的・私的』な色彩が強いという違いがある。「救いの確証」の場合、個々の信者が来世で救済される（予定）かどうかに関心の中心であり、いわば私的・個人的な宗教上の目的である。ところが「神の栄光のために」は、個々の信者が来世で救済されるかどうかではなく、人間の救済・破滅を決定するカルヴィニズム的な神の絶対性・超越性そのものが問題の中心であり、いわばカルヴィニズム的な神の栄光という「公的」な宗教上の目的にかかわっている。二つの宗教上の目的は公的・私的と異なっているが、双方は補償・強化し合う関係にある。つまり、「神の栄光のために」というカルヴィニズム的な神の「公的」な栄光や威光（絶対性）が強ければ強いほど、個々の信者にとって、来世で自分の救済が予定されているどうかの「救いの確証」が強い意味をもつことになる。逆に、信者個人の救済という「救いの確証」がかかわっているからこそ、個々の信者は「神の栄光をあらわす」という公的な宗教上の目的に向けて己の職業労働を禁欲的に合理化しようとするのである。人間のいかなる行為によっても一切、変更不能な神の二重予定説を特徴とするカルヴィニズム的救済論では、無慈悲なまでに現世の意味への問いが放棄させられるので、職業労働の合理的な組織化・遂行を通して信者〈個人〉の「救いの確証」が得られるという来世との微かなつながりすら無いとしたら、その厳格さに人々は到底耐えられず（金井1991、212頁）、「神の栄光のため」という公的な宗教上の目的を信者が広く受け入れることも不可能であろう。「神の栄光」は神中心的な「公的」な宗教上の目的であり、一方、「救いの確証」は、より現世的で「私的」な宗教上の目的にかかわっており、公・私はこうして表裏一体に結びついている。これこそ、（社会）規範の何たるかを、よく表している。さらに興味深いのは、世俗内禁欲という形で信徒が自らの生活や職業労働を全面的に組織化・合理化する現世の「手段」面においても、公と私是不可分に結びついている点である。つまり、合理化された職業労働を通して信徒が手にする利潤は信徒個人の「〈私的〉所有」でありながら、それを信徒が個人的な欲望満足のために消費することは厳しく戒められ、利潤は資本という形で再び社会に〈公的〉に投下・還元され、さらなる利潤を生み出す経済的循環が発動する（近代資本主義のシステム）。宗教的な（彼岸にかかわる）目的面でも、手段にかかわる現世的な方法論においても、〈私〉と〈公〉は密接に結びつき、カルヴィニズム特有の社会規範、エートスが生み出されていく（これが、金井の言う①、②、③のエートスの結びつきの原理であると筆者は考える）。

さて、ここまでの金井・池田の議論を筆者流にまとめれば、ヴェーバーの理論的合理性・実践的合理性をめぐる議論は、〈個人—社会〉を接合する（社会）規範という事象や心的装置がどんな特性を有しているのか、それはどのように個人に内在化されるのか、はたまたそれはどんな種類の合理性と関連しているのかといった問題に収斂することが分かる。ヴェーバーの理論的合理性・実践

的合理性の〈接合〉原理を（社会）規範－超自我－の問題として精神療法的な臨床から正面から論じた学者を筆者は寡聞にして知らない（ミッツマン（1971／1975）の『鉄の檻』はフロイトのエディプス・コンプレックスをヴェーバーの作品分析やヴェーバーの生い立ちに直接的にあてはめた内容となっており、筆者が本稿で行なった超自我・規範という深層心理学的知見とヴェーバー理論の内容を検証したものになっていない）。そもそも（社会）規範－精神療法的に言えば超自我－というのは、その大部分が無意識的な手続的知識（手わざの知）に属しながら、意識レベルの機能面では合理的な思考と密接にかかわる心的構造だという点を明確に理解しないと上記の議論はうまく整理することができない。超自我は精神分析という一学派にとどまらず、洞察志向的精神療法の臨床と理論の核心をなす部分である。筆者は約30年間にわたって精神分析的な精神療法、森田療法、内観法（内観療法）の臨床実践を行ないつつ、精神療法という「わざ」の基本原則（治療論）や技法を研究してきた。精神療法のエッセンスを要約すれば次のようになる。洞察志向的精神療法は学派が違えば方法論も全く違ふし、説明概念も異なるが、大雑把に言ってしまうと、クライアントの病的に歪んだ超自我（規範）部分をいかに扱い、修正し、内在化させるかが臨床（治療）の核心であり、精神療法とは（価値）規範を扱う〈技術－理論〉体系に他ならない。池田・金井らが展開するヴェーバーの宗教社会学に関する議論は、精神療法的用語が一切使われていないにもかかわらず、内容的に超自我の問題とまさに重なる。ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が、そもそも〈倫理〉を社会との関わりで論じた論考であることからしても、それは当然な帰結と言える。

論理合理的なカルヴィニズム的な倫理規範・社会規範・エートスが「論理合理的に」身につくわけではないが、かと言って、それは感情的・非合理的に身につくものでもない。論理合理的な社会規範も、個別的な親子関係や徒弟制など状況依存的な人間関係を介して身体的・感覚的に身につけられる How to の身体知である（これはポストグループと呼ばれる最近の精神分析学派的乳幼児研究（Tronick 1998）からも明らかである）。すなわち、論理合理的な概念思考を駆動するのは超自我という心的装置（規範）－エートス－であり、そうした装置の内在化や修得・修正は手続的知識にかかわる問題なのである。精神療法的には、これは基本的かつ初歩的な知見であって、乳幼児にとって両親こそがカリスマであり、家庭内の濃密な人間関係（大人に引き移せば、それは徒弟制となり、カリスマ・カリスマテーカーの関係になる）を通して社会規範・倫理規範やエートスは身につけられる。乳幼児はトイレット・トレーニングという身体技法（どこでどのように排便するか）の訓練・しつけを通して、最初に社会規範を「身に付け」ていく。排便だけでなく、言語の習得から人間関係の様式まで乳幼児は身体を使い実際にそれを繰り返しながら学習していく。論理合理的な行動・思考様式も言語使用も、それが〈行為〉である限り、こうした身体的な知（手続的

知識)に依拠し、そこに基盤をもっている。手続的知識(手わざの知)は論理合理性(概念的知識)とは違った知の体系に属しており、それは徒弟制・親子関係といった人間関係と原理的に切り離せない。徒弟制、乳幼児-親子関係(エディプス・コンプレックス)、カリスマ-カリスマティーカーは、規範修得(内在化)に付随する不可欠な人間関係なのである。ヴェーバーの宗教社会学の核心は、「倫理規範」がどのような特性をもち、また働きを有するのか、それはどのようなルートや原理を介して個人に内在化されるのかといった問題に結局は収斂するので、ヴェーバー理論から宗教学や社会学の衣を剥ぎ取ると、そこにはフロイトの超自我論と全く同じ構図・構造が浮かび上がってくる。山之内(1997)はヴェーバー理論はヴェーバー自身が私的な親子関係の葛藤を乗り越えて「身をもって」書いたのだと評しているが、筆者にはそれがよく得心できる。上記の池田・金井の議論を見れば分かる通り、ヴェーバーにとって「倫理・規範・エートス(超自我)」の問題は、彼の個人的な葛藤体験をも巻き込み(山之内)、ヴェーバー理論の核心をなすテーゼとなっている。山之内(1997)が指摘するヴェーバー理論の方法論上の不連続性やパラドックスは、フロイトが超自我で見出した規範の社会性(公性)と家族的な私的「しつけ(エディプス・コンプレックス)」のパラドックスに重なるものであり、それは社会規範の合理/非合理、意識/無意識、脱身体/身体の両義性に他ならない。

池田、金井の議論から、ヴェーバーの合理性は規範・倫理・カリスマといった問題系と深くかわることが分かった。こうした点を踏まえつつ、ヴェーバーの<神強制=呪術><神礼拝=宗教(カルヴィニズム)>の問題をさらに踏み込んで検討してみよう。

ヴェーバーの<神強制=呪術><神礼拝=宗教(カルヴィニズム)>を宗教学的に詳細に整理したのが藤原聖子である。彼女はヴェーバーの「宗教社会学」における宗教的思惟の合理化と神礼拝への過程を次のように要約している。

“純粋な「神礼拝」に向かう動きは、①「神観念の合理的体系化」「神的なものに対する人間の可能的諸関係についての思惟の体系化」と、②(①の結果としての)「实际的打算的な合理主義の後退」(現世的価値を目的とする宗教的・呪術的行為の減少)の二面からなる特殊な発展過程から生じてくる。この二面は、①の思惟の合理化と並行して、②の実践の「非合理化」(目的合理性の低下)が進むという関係にある”(藤原2005、197頁)。

神礼拝の類型化を藤原はさらに次のように説明する(藤原2005、197-199頁)。ヴェーバーの「神礼拝」「神強制」概念の背後にあるのは、現世志向的な「民族宗教」と来世志向的な「世界宗教」の対比ばかりではなく、唯一神教独特の神観念と人間の態度の関係である。ユダヤ・キリスト・イ

スラム教などの唯一神教の伝統に独特なのは、「たとえ日頃から敬虔な信者であっても、たとえ来世での救いに関してであっても、神に自分を救ってくれるように求めることは望ましくない」という考え方が強力に存在することである。唯一神教では神の超越性・絶対性を極限まで高めようとするので、人間が神に働きかけ、その意を左右することがある程度可能であると認めることは、神の絶対性・超越性を損なうことになる。その結果、人間は神に対して完全に受動的存在（神礼拝）でなければならず、神強制（神に対する人間の操作性・能動性）を徹底して排除すべきだという考えが、超越神の観念の下では必然的に出てくる。“人間を救うか救わないかは神が一方的に決めることであって、人間の側はその結果をいかなるものであれ受け入れるべき（理不尽だと感じるのは人間の浅はかな思惟によるに過ぎない、神の考えは人間にはわからない）ということになる。この神の前で完全な服従に徹する人間のモデルとして旧約聖書のヨブがよく言及されてきた”。

藤原の上記の説明は、カルヴィニズム予定説を指しているが、ヴェーバーの神義論とのかかわりで予定説を詳しく論じている金井の論考を見てみよう。金井によれば、カルヴィニズム神義論は宗教それ自身の合理的思惟の頂点を形成するが、ヴェーバーは神義論を宗教自身の「合理化の挫折」として描いている点に注目すべきだとしている（金井1991、209-210頁）。カルヴィニズム予定説において、“宗教的思惟が与える答えは、神の意志は人間には測りがたく、神は「隠れたる神」（デウス・アプスコンディトゥス）であり、人間の被造的な義の尺度を適応することは不可能である、ということである。これは神義論的追求が神義論そのものを放棄することを意味する。……この絶対的な摂理（予定）への信仰は、実は呪術的神占術の徹底した合理化であり、呪術を徹底して排除するものとなる。すなわち、あらゆる呪術性と対立すること、神的なものの本質を人格的な世界支配に見ること、神による恩寵の必要性和同時に神との途方もない隔たりが確立されていること、ゆえに、被造物神化が厳禁されること、などがこの摂理信仰の特徴である。そして「この信仰は、神義論に対するいかなる合理的解決をもふくまないというまさにその理由から、世界と神、当為と存在のあいだの最も大きな緊張をそのうちに孕んでいるのである”。

カルヴィニズムにおける上記の神礼拝の構図を筆者なりに読み解いてみよう。ヴェーバーは絶対者に対して人間が全く受動的であるのが宗教（カルヴィニズム）＝神礼拝、の特徴であり、一方、絶対者に対して人間が操作的・能動的であるのが呪術＝神強制であるとして、宗教（カルヴィニズム）と呪術を類型化した。しかし、ヴェーバーの宗教と呪術のこの類型化は論理的にも原理的にも「間違っている」と筆者は考える。というのは、絶対者・超越者（神）の絶対性や超越性について、いかに宗教的とは言え、人間が論理合理的に思惟すること自体が、既に「能動的・操作的」行為に他ならないからである。何らかの対象について論理的に思考・思惟することは極めて操作的・作為的・能動的であることは、科学的合理思考がいかに人工的・抽象的・作為的であるかをみれば明白

である（この点については次項で述べる）。科学が思惟の対象とするのは局限された自然の一部、あるいは自然から切り取られた一部の事象に過ぎない。しかし、宗教（カルヴィニズム）が思惟の対象とするのは、絶対者・無限者・超越者といった特性を有する『やっかい』な全体（的对象）である。絶対者・超越者（神）の絶対性・超越性とは、人間が論理合理的に思惟すればするほど、その論理合理的な思惟の網（ポジ）ではとらえ切れないもの、そこから逃れるもの（ネガ）として浮かび上がってくる。つまりカルヴィニズム的な絶対者は人間の論理合理的な思惟に對置する形で布置される〈超〉論理合理性であって、論理合理的な思惟の単なる否定としての非合理性ではない。言い方を換えれば、論理合理性と〈超〉論理合理性は一つの『セット（論理合理性／〈超〉論理合理性）』として存在するのである。金井がヴェーバーは神義論を宗教それ自身の合理的思惟の頂点としながらも、同時に宗教自身の「合理化の挫折」として描いたと述べているのはまさにこれである。カルヴィニズムでは、神（絶対者の絶対性）についての宗教的思惟を論理合理的に能動的に思惟し、体系化すればするほど、有限な人間の行為は逆に無力化・非有効化（脱呪術化）され、神への絶対的受動という神礼拝の構図が導き出される仕掛けになっている。つまり、そこでは人間の『能動的』な合理的思惟の『必然的な帰結』として、神との関係において人間の能動・作為そのものの『無力さ・無効性』が浮かび上がるというパラドキシカルな構図になっている。これと同じパラドックスが科学の基礎をなす数学基礎論の領域で、カントールの無限・集合論やラッセルの論理学（ラッセルのパラドックス）を経てゲーデルの「不完全性定理」に結実する数学史にも認められる（アクゼル2000/2002、吉永1992）（さらに同じ構図は量子物理学の領域で、ハイゼンベルグの不確定性原理としても認められる）。数学的な論理合理的な思惟を極限まで突き詰めた結果、〈真〉ではあるが論理合理的な証明方法では「原理的に」証明できない命題が存在することをゲーデルは数学的・論理的に証明した。論理合理性をめぐるこの種のパラドックスはカルヴィニズム・ピューリタニズムの神学の構図とそのまま重なる。宗教（カルヴィニズム）の場合、現象界（現世）と来世は決定的に断絶しながら、そうした断絶の明瞭な認識自体は論理的思惟のプロセス、つまりロゴスによってはじめて可能となるので、来世と現象界（現世）は断絶しながら同時に結びつくという〈来世－現世〉をめぐる「ロゴス」のパラドックスが生まれる。これは宗教学的には、三位一体の第二位格のキリストが神（彼岸）の子でありながら、同時に人間（此岸）でもあるというキリスト教神学上のアポリアそのものである。それはまた、神＝ロゴスがギリシャ由来の合理性・秩序性であると同時に、駆りたれられる、語りかけるというユダヤ語（ダーバール）のラテン語訳でもあるという複雑な事情ともオーバーラップする。

ロゴスを介した彼岸（超越界）と此岸（現世的現象界）のパラドキシカルな結びつきは、そのまま彼岸（神）に対する論理合理的な宗教合理性と現世における（論理合理性の色濃い）西洋近代的

な実践合理性との関係に重なる。西洋近代において論理的合理性と実践的合理性を結びつけ、合理的な社会組織化を可能にし、〈個人・社会〉を構成するのが西洋近代的な合理的倫理規範であり、ヴェーバーはそれを『プロテスタンティズムの倫理』として論じようとした。精神療法的に言えば、これはフロイトのエディプス・コンプレックスや超自我に相当し、デュルケムはそれを個人を超える「社会」としてとらえ、集团的沸騰という現象から「社会」や「規範」「集団を結びつける力」として社会学の根幹に据えようとした。彼岸（来世・超越界）と此岸（現世・現実界）の断絶と架橋というパラドキシカルな結合を、社会的に見ればデュルケム的な「社会」となり、それを人間の心的装置・心的駆動力としてとらえれば、「道徳力」「(社会) 規範」「超自我」「エートス」となる。それらは同じものをどのような切り口から見るかの違いに過ぎない。[論理合理性／〈超〉論理合理性]をめぐるパラドキシカルな結合・接合は、宗教や社会、規範（超自我）といった『心的』領域に固有な出来事ではない。それは数学基礎論の不完全性定理にも、量子物理学の不確定性原理にも共通する、ある種の「問題」を共有している。それは論理合理的な思考における、思考される〈対象〉と思考する〈主体（私）〉との関係である。論理的な概念知の最大の特徴は、それが言語化（記号化）可能なことと、特定の人間や場所、感覚、体験と切り離して取り出せる（認知科学的表現を使えば状況依存的ではなく、〈私〉を捨象して成立し得る）抽象的な「知」であることである。それ故、概念的な知は時空を超えて貨幣のように流通し、積み重ねが効くのである。数学は脱感覚化された抽象的な論理によって組み立てられた壮大な知の建築であり、数学は知覚や経験に依拠する「実験」ではなく、すべては論理的な証明によって組み上げられる。数学の全体系は論理学と集合論の土台の上に成立するとされているが、ゲーデルの不完全性定理はカントールの無限・集合論と論理学のパラドック（ラッセルのパラドックス）から導き出されている。そもそもラッセルのパラドックスは、集合論における論理的なく自己矛盾〉であり、論理を語る主体（私）そのものを〈集合要素〉に入れざるを得なくなった時に起きる矛盾にかかわっている（卑近な喩えでは「私は嘘つきだ」という命題が上げられる。この命題が論理的に正しければ、その人（私）は命題が指示する嘘つき者〈集合〉ではなく正直者という〈集合〉に入るし、逆にその人が嘘つき者〈集合〉に入るためには「私は正直者だ」でなければならず、「私は嘘つきだ」という命題そのものが真とも偽ともどちらとも言えなくなってしまうという矛盾）。ハイゼンベルクの不確定性原理でもゲーデルの不完全性定理と同じことが起きている。ニュートン力学においては、誰が実験しても物体の運動や位置は論理的かつ正確に求めることができた。ところが、扱う〈対象〉が素粒子のような微細な世界、例えば〈電子〉になると事態が一変する。つまり、電子の位置を正確に観察（＝光をあてる＝光子をあてる）しようとする、観察するという行為自体が対象（電子）に影響を与えてしまい、原理的に原子の位置を正しく確定できなくなり、電子の位置は「確率論」でしか扱え

ないという事態が起きてくる。素粒子の世界では、ニュートン物理学で当然の前提とされる因果論的な論理合理性と全く異質な世界が展開する。

論理合理的な思考を無限（にかかわる集合）や素粒子（のような微細な世界）、あるいは超越者・絶対者という神に向ける時、そこでは思考・思惟する主体（私）を抜きに問題が論じられないという事態が起きてくる。その結果、論理合理性（因果論的論理合理性）は「論理合理的」にく超論理合理性とセットでしか扱えなくなってくる。こうしたパラドキカルな結合こそ、社会と個人を結びつける規範（超自我）の本質なのである。

話をヴェーバーに戻せば、カルヴィニズム的な絶対者（神）と人間の受動的（＝神礼拝的）な関係にしても、その受動性は人間の能動性・作為性（論理合理的思惟）と切り離された形で宙に浮いて存在するのではない。カルヴィニズム的な神への受動性（＜超＞論理合理的存在＝神への人間の態度）は人間の論理合理的な思惟（能動性・作為性・操作性）の『挙句の果て』に導かれるものであって、＜能動／受動＞はセットになっている。論理合理性と＜超＞論理合理性をめぐるこうした理解からすれば、神礼拝＝宗教、神強制＝呪術というヴェーバーの類型化は決定的に間違っていることになる。ヴェーバーの類型化では宗教（カルヴィニズム）と呪術の真の比較は不可能であり、宗教と呪術はヴェーバーが言うような点で異なっているのではない。結論を先取りして言えば、両者とも彼岸（来世・超越界・異界・他界）と此岸（現世・現実界）のパラドキシカルな結びつきは共通しており、「神礼拝（受動）／神強制（能動）」の構図も同じである。モースやデュルケムが言うように、宗教も呪術も「社会」を構成する原理として働き、共に「（社会）規範」「超自我」「エートス」の源泉である点で共通している。両者が違うのは、神（彼岸・来世・他界・異界）と人間（此岸・現世）を断絶させながら結びつけている『装置・ツール』が、前者（カルヴィニズム）の場合、脱感覚的な論理合理性（ロゴス）であるのに対して、後者（呪術）の場合、＜実践合理性／＜超＞実践合理性＞にかかわる非日常的な超感覚的な『ワザ』である点である。興味深いのは、ロゴスもワザ（カミワザ）も、ともに神（あるいは神意）を意味するという点である（同じ神でもロゴスは論理性をワザは技術的効能を基本としている）。宗教（カルヴィニズム）と呪術は全く同じ「構造」をもちながら、彼岸と此岸を断絶・架橋する方法論が違うのであり、それ故、宗教（カルヴィニズム）と呪術では、社会・個人をめぐる人間関係のあり様や社会規範の働き方が全く異なってくるのである。宗教（カルヴィニズム）と呪術の＜共通構造／異質性＞をセットで見ない限り、両者の思惟様式の正しい比較は不可能であり、西洋流の社会科学に依拠して天皇制を理解するのが難しいのは、西洋諸学における宗教・呪術の根本命題を検証することが不可欠になるからである。

ここまで検討してきた宗教（カルヴィニズム）における＜神礼拝／神強制＞の両義性を往相（現

世→来世)、還相(来世→現世)の二つの方向で整理してみよう。往相(現世→来世)は人間が神を宗教的に思惟する側面である。神(絶対者)の絶対性について人間が合理的に思惟すればするほど(つまり神の絶対性を論理的に思惟/作為・神強制すればするほど)、そうした強制・作為を超えた神の<超>論理合理性が浮かび上がり、人間論理(能動)の無効性が論理的に導き出され、神礼拝(受動)が布置されてくる。往相で布置された<超>論理存在としての神に人間が絶対的に服従(受動)することで、神から人間への呼びかけと人間の応答(還相)が構成される。人間は神の呼びかけに全面的に服従し(受動)、「神の栄光(聖意)」をこの世にあらわさんがために、神の道具として、全エネルギーを投入して能動的に、自らの職業労働(神から与えられた使命としての職務 calling-天職)を合理的に全面的に組織化・遂行する。つまり宗教(カルヴィニズム)では、往相(此岸→彼岸)において論理合理的な思惟行為(能動・神強制)を通して、そうした能動的作為的行為が一切無効であるような絶対者の<超>論理合理性が析出してくる。一方、還相(彼岸→此岸)では、<超>論理合理的存在としての神に人間が完全に服従し(受動)、聖意(絶対者・超越者としての神の栄光)を現世にあらわし、信徒個人が来世での「救いの確証」を得るために、職業労働を禁欲的・合理的に全面的に組織化する特有のエートス・倫理が形成され、極めて能動的・論理合理的な生活行動様式が生まれる。

(iv) 筆者による宗教と呪術の類型化

前項で筆者は宗教(カルヴィニズム)と呪術の根本的な相違はヴェーバーが言うような神礼拝(受動)と神強制(能動)にあるのではなく、彼岸(神・来世・異界)と此岸(現世)を断絶させながら結び付け<神強制/神礼拝>を構成している『ツール』にあることを指摘した。宗教(カルヴィニズム)の場合、それはロゴス(理論的合理性/<超>理論的合理性)であり、呪術の場合はワザ(実践的合理性/<超>実践的合理性)である。理論的合理性と実践的合理性は金井(1991)が言うように質的に異なるが、それが論理合理的な<行為>という形で現世で実践される時、理論的合理性と実践的合理性は倫理やエートスの中で不可分に結びつくことを前項で指摘した。本項では宗教(カルヴィニズム)と呪術を類型化するために理論的合理性(ロゴス)と実践的合理性(ワザ)をあえて分け、両者を感覚に対する態度の違いから類型化してみたい。

山之内は著書の中で、カルヴィニズムが人間の感覚・感情を拒否する本質がある点を指摘している。彼によれば(山之内1997、82-90頁)、カルヴィニズムは「呪術からの解放」を徹底的に推し進める過程で、人間の社会関係から呪術ないし被造物神化に類する感情的要素を大幅に排除し、感覚文化の拒否を行なったと言う。ピューリタニズムは日常生活の中で、この世の楽しみを解放するような感覚文化を厳しく排撃し、教会の音楽や聖像の破壊すら行なった例を山之内は上げている。

カルヴィニズムの「文化革命」は人間的な感覚や感情を拒否する非人間的な側面を有しており、それが「隣人愛の非人間化」や「非人格的・事務的合理性」「徹底的な規格化」「功利主義的社会組織」を生み出したと言う。他方、そうした被造物神化の拒否、感覚文化拒否は生活習慣の根本的な変革によって反権威主義、民主主義の傾向を生み出し、数学や物理学など感覚性とはかけ離れた学問を発展させたことを山之内は指摘する。

池田はカルヴィニズムにおける感覚拒否は東洋諸宗教との基本的な違いであるとして、ヴェーバーの宗教社会学研究でそれをとりわけ強調している。池田は(1975、168頁)、プロテスタンティズムの宗教行為パターンを“感覚的要素を排除し、醒めた意識的自覚のもとで、神の理念を現実の世俗に実現しようとし—価値合理的価値—、それゆえに現実の世俗を神の理念にしたがい秩序づけようとする—目的合理的価値—行為のパターンである”。と要約する。それに対して、東洋の諸宗教が求めたものは、日常的・世俗的世界に拒否的でありながら、感覚的・感性的な世界であったと言う。池田はヴェーバーのアジア宗教研究を総括的にまとめて、次のように述べている。“ヴェーバーが、アジア宗教の研究において強調しようとしたその特質は、人間・被造物・世俗の意味を主知主義的に、換言すれば、自己否定の不徹底さ(自己神化)と被造物神化排除の不完全さ(被造物神化)をもって、無限に追求したために、神的なのものが感覚的・感性的になり、感覚的に自己目的化され、そしてまた来世信仰も現世的になり、ついには現世利益信仰が支配した。この結果、日常的・世俗的世界に拒否的、あるいは無関心な態度と逆にそれを肯定する生活態度が生まれた。”(池田1975、204頁)。

山之内や池田の論考からも分かるように、宗教(カルヴィニズム)と東洋諸宗教の最大の違いは、前者が脱感覚的(脱身体的と言ひ換えても良いだろう)であるのに対して、後者が感覚的(身体的)であるという点にある。つまり東洋諸宗教は宗教(カルヴィニズム)に比して呪術的色彩が強く、感覚的であるというのがヴェーバーの基本的理解であり、まして天皇制にかかわるアニミズム的・シャーマニズム的な呪的世界は感覚的(身体的)色彩がさらに色濃いことは言うまでもない。

カルヴィニズムの非人間的とも言える脱感覚的(脱身体的)論理合理性は16世紀の宗教改革ではじめて登場したわけではない。西洋では人間の感覚(五感)はそもそも肉体にかかわるので、当てにならないもの、惑わされやすいものとしてキリスト教的に理解されてきた。身体感覚へのこうした不信・蔑視はキリスト教に限った問題でなく、ギリシャ・ローマ以来、西洋の大きな思想潮流として受け継がれている。西洋で重視され、文化的「正統」に位置づけられてきたのは、脱感覚としての論理合理的なアイデア・概念的秩序性(ロゴス)である。キリスト教が自らの教理を作り上げる際、古くは(ネオ)プラトニズムを、また12世紀にはトマス・アクィナスがアリストテレス論理学を取り入れてキリスト教スコラ神学を構築したことはよく知られている。キリスト教は坂口ふ

み（1996）も言うように、動的なユダヤ的熱情とギリシャ的な静的論理秩序性の結婚から生まれたと言える。数にかかわる数学の神秘的な論理秩序性を宗教と考えたピュタゴラス（教団）は西洋文化の重要な水脈であり、キリスト教会や聖職者と深くかかわる中世ヨーロッパの大学が論理学や数学をリベラル・アーツとして学問の基礎に据えたのもこうした事情ゆえである。

ここまでの議論を暫定的に整理して、宗教（カルヴィニズム）と呪術の筆者なりの類型化を提示してみよう。

ヴェーバーのカルヴィニズムに関する宗教社会学的議論から分かるのは、[脱感覺的論理合理性／脱感覺的<超>論理合理性]のセットが宗教（カルヴィニズム）的ロゴスであるということである。そうした宗教的ロゴス（『公』）が世俗的な親子関係やカリスマ・カリスマテーカー関係の中で、「しつけ」や「感動的な宗教説話」として繰り返され、それを我が身に取り込み受肉化（『私』）することで価値規範としての超自我や倫理（『公／私』）が形成される。こうしたカルヴィニズム的な論理合理的な倫理が実際の職業経済活動という実践の世界（感覺的な現世的事象）に適應されると近代資本主義となり、それは[脱感覺的論理合理性／感覺的実践合理性]という組み合わせになる。同じ脱感覺的論理合理性（論理学）が感覺を伴う職人の「手わざの知＝科学実験」と結びつくことで、近代科学が生まれたことは科学思想史で良く知られている（詳しくは後述）。この場合もまた経済合理的な資本主義と同様、[脱感覺的論理合理性／感覺的実践合理性]の組み合わせになっている。つまり[脱感覺的論理合理性／脱感覺的<超>論理合理性]というカルヴィニズム的な宗教ロゴスが世俗感覺的なものと接合することで、人間の内面（心的構造）にはカルヴィニズム的な倫理規範（価値合理性）が形成され、外面の行為世界では合理的に組織化された近代資本主義や機械論的な近代科学が生み出されるという仕掛けになっている。

こうした宗教（カルヴィニズム）的な世界観に対して、呪術的世界で彼岸（来世・異界）と此岸（現世）を断絶させながら架橋する「ツール」は、身体感覺に染め抜かれた「ワザ」である。宗教（カルヴィニズム）では、[神強制／神礼拝]はロゴス（脱感覺的な論理合理性）というツールを介して実現されるのに対して、呪術的世界においては、人間の非日常的な超感覺的実践合理性（わざ）と、そうした技術作為的な実践合理性を超えた超感覺的<超>実践合理的存在（「ワザ」としての異界・絶対者）が感覺感性的に接合（その典型が『憑依・神懸り（わざ／ワザ）』である）し、[神強制／神礼拝]が実現される。神（異界的存在）を招き、招聘するシャーマンの能動的な呪的実践合理的行為－異界とかかわる技術・作為性（＝わざ）－の『挙句の果て』に、シャーマン自身はそうした操作を超えた異界存在に受動的に占拠され憑依される（カミワザ）。呪術における[神強制（能動）／神礼拝（受動）]の問題は、宗教人類学のシャーマニズム研究で中心的テーマとなってきた脱魂（ecstasy）／憑霊（possession）の議論にそのまま重なる（詳しい議論は佐々木（1984）

を参照)。

非日常感覚的な実践合理性をめぐる〔超感覚的実践合理性／超感覚的<超>実践合理性〕という呪的世界観は、宗教(カルヴィニズム)における論理合理性をめぐる〔脱感覚的論理合理性／脱感覚的<超>論理合理性〕の構造と全く同じであり、両者は〔神強制／神礼拝〕という元型を異なった言葉(ロゴスとワザ)で表現したものに過ぎない。日本語の「ワザ」が深く隠された神意、を原義としながら同時に作為的な技術(わざ)をも意味する事情は既に前稿で紹介した。呪術はモースが言うように、宗教と同様、先験的なものであって、技術のように役に立たないからといって簡単に捨て去れるものではない。カルヴィニズム的な世界観が単なる論理(合理的科学的思惟)に還元され得ないように、呪術は「わざ／ワザ」であるが、単なる「わざ(技術)」に還元し得ない世界観なのである。〔超感的実践合理性／超感覚的<超>実践合理性〕という呪的世界観が日常感覚的な実践合理性と結びつく時、技術(わざ)に邁進する日本の思惟様式や倫理規範、そして技術偏重の組織化や労働が生み出される点は、表現内容は180度違うが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』と同じ構図になっている。

神(彼岸)と現世(此岸)が脱感覚的な論理合理性(ロゴス)を介して断絶しながら結びつくというカルヴィニズム・ピューリタニズムの世界観からすれば、現世的現象界と超感覚的な超越界・異界とが感性感覚的な「ワザ(実践合理性／<超>実践合理性)」を介して断絶しながら結びつくというヒエロファニー(聖体示現)的な呪的世界観を理解するのは極めて困難だろう。というのも、〔超感覚的実践合理性／超感覚的<超>実践合理性〕の呪的世界観(ワザ)の中には脱感覚的論理合理性(ロゴス)の入り込む余地は全く残されていないからである。ロゴスに関係する脱感覚的とワザに関係する超感覚は、ともに日常感覚と異なっているが、前者の場合、身体感覚への不信・蔑視から感覚そのものを放逐しており、一方、後者の場合、日常感覚とは異なる非日常的な超感覚や感性が重視される。呪的世界観から宗教(カルヴィニズム)を見た場合、〔脱感覚的論理合理性／脱感覚的<超>論理合理性〕の構造を理解しない限り、何故、概念的な論理秩序性が神(ロゴス)たり得るのが不明であり、下手をするとそれは「屁理屈」と誤解されかねない。逆に宗教(カルヴィニズム)的世界観から呪術を見た場合、〔超感覚的実践合理性／超感覚的<超>実践合理性〕の構造を理解しないかぎり、「ワザ」が何ゆえ超越者・絶対者たり得るのが不明であり、それは単なる「迷信」や「錯覚」、あるいは現世利益的な「技術」にすぎないと見なされかねない。日本の呪的世界観を最もよく現わしているのが、和辻哲郎(1943/1962)の「不定なる絶対者(カミ)」と絶対者の顕現する「通路の神聖性」という考え方であり、また“祀る神と祀られる神とが同一である”という記紀神話の構造分析である。和辻の思想を批判的に継承して独自の倫理思想を展開したのが佐藤正英(2003)であり、彼が論じる自己の外部の<もの>神と自己の内部としての<た

ま>神の補完関係や憑依現象の描写、さらには美/醜の不可分性（筆者流に表現すればこれはスメラ/ケガレに相当する）、意識/無意識の不可分性（筆者流に言えばこれは社会規範・超自我の描写に他ならない）はまさに上記の呪的世界観を見事にあらわしている。

カルヴィニズムにおける<隠れたる神（デウス・アプスコンディトゥス）>とロゴスとして現われる神の言葉のパラドキシカルな関係は、不定なる絶対者（和辻）やモノ神（佐藤）がカミワザとしてこの世に顕現する（カミダーリー、タタリ）というパラドキシカルなワザの呪的世界観と、表現は全く違いながらも『構造としては』同じなのである。ヴェーバーの宗教社会学はカルヴィニズムを宗教の典型とした方法論的西洋中心主義であり、一方、和辻は日本的な倫理想を構築した「神道」親和的な思想家として知られている。ヴェーバーと和辻哲郎、カルヴィニズムと神道という水と油のように相容れない両者が、絶対者（異界・彼岸）と人間（此岸・現世）のかかわり方をめぐって〔神強制/神礼拝〕という同じ『構造』を共有し、双方の違いは構造を構成するツールの違い（ロゴスとワザ）に過ぎないという驚くべき結果が見えてくる。これと極めて良く似た出来事を、筆者はかつて比較精神療法（精神分析、森田療法、内観療法）研究の中で見出し、理論化したことがある。詳細は拙書（長山1994、長山・清水2006）に譲るが、今まで100%、西洋的と見なされてきた西洋的なく個（パーソンは、キリスト教神学概念である「ヒュポスタシス・ペルソナ」に由来する（坂口1996）>と、100%、日本のと見なされてきた<清明心-すむ（澄む=住む）>の無私（無心）の体験が、ともに同じ「液体の中の沈澱（ヒュポスタシス=すむ（澄む=住む）」という天地創造（天地開闢）の元型的な深層経験に由来し、「液体の中の沈澱」のどこに力点を置いて経験を構成するかで全く逆転した文化規範が生み出されたという驚くべき事実であった。

（v）人文社会学における宗教・呪術・科学の三分類の問題（技術論の欠落）

－宗教・呪術・科学・技術という4類型の必要－

ヴェーバーは宗教（カルヴィニズム）と呪術を類型論的に峻別することで、宗教（カルヴィニズム）的思惟の合理化、つまり〔論理合理性/<超>論理合理性〕を介して、論理合理的性に染め抜かれた機械的・非人間的な実践合理的な社会経済システム（=近代資本主義）が西洋近代で勃興した理由を説明しようとした。ヴェーバー理論では宗教（カルヴィニズム）に見られる超越的要素・非合理的要素はその方法論的な要請から、一旦、<カッコ>に入れられ、宗教とは距離を取った乾いた議論が展開される。それゆえ、デュルケムに見られたような個人とは次元の違う「社会」を構成する「力」や「伝染」といった問題は一旦、表面からは見え難くなっている（ヴェーバー理論において、これに相当するのが彼のカリスマ論であることは金井の論考を用いて既に紹介した）。ヴェーバーとは逆にオットーやデュルケムの場合、個人に対する宗教・呪術の超越性（オットーの場

合は宗教体験の超越的特性、デュルケムの場合は「社会」の超越的特性)が正面から論じられるが、それが現世とどう結びつくのかの方法論になるとヴェーバーに比べて議論が曖昧になる。そもそもオットーやデュルケムでは、宗教・呪術(魔術)・科学・技術の4分類で言えば、〔宗教・呪術(魔術)〕と〔科学・技術〕の質的違い・次元の違いがメイン・テーマであって、科学も技術も社会を構成する力にはなり得ないという意味では似たようなものになってしまう。藤原が20世紀初頭の西洋諸科学における合理性問題を切り口に、宗教・呪術に共通する実体的非合理性を抽出したのもこれと同じ問題意識であることは既に紹介した。

これに対し、ヴェーバー理論はより複雑で錯綜した内容になっている。ヴェーバーはカルヴィニズムの宗教的思惟の論理合理性がある種の非合理性を内に含み、彼岸と此岸を厳しく断絶させながら同時に結びつけているというパラドクスを論じようとした。つまり、彼は<宗教(カルヴィニズム)と社会(近代資本主義の社会学、経済学)>の断絶と架橋の原理を『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で論じたわけである。しかし、ヴェーバーが扱う現世的な対象は、あくまで「社会(デュルケムにとって社会は宗教・呪術の本質そのものであった)」の実践行為(実践合理性)にかかわる「近代資本主義(社会システム)」であり、自然科学のように「社会」とは切り離された外的自然対象物ではない。つまり、ヴェーバーが論じる現世的な論理合理性は原理的に実践合理性と切り離せない代物であり、自然科学より問題が錯綜することが避けられない運命にある。科学は典型的な論理合理的な思惟にかかわっており、一方、技術は実践合理的な思惟や行為とかかわっている。次項で紹介するように、17世紀の科学革命は、ラテン語を話し、論理的思考を得意とする学者と職人の実践合理的な手わざの技術の融合から生まれたのだが、科学実験は「科学(論理合理的な科学思考)」と「実験(実践合理的な技術)」とに一応区分けすることができる。ところがいかに論理合理性を特徴とする近代資本主義とは言え、それが経済システムである限り、科学(論理合理性)と実験(実践合理性)という形では分けられず、社会科学技術(論理合理性/実践合理性)という形でしかそれは扱えない。ヴェーバーの宗教社会学は経済システムの論理合理的/実践合理的側面(近代資本主義)と宗教(カルヴィニズム)の論理合理的/<超>論理合理的側面のパラドキシカルな関係・結合を論じるために、宗教と呪術の異質性にのみ着目して類型化を行なった結果、宗教と呪術の共通構造(これがデュルケムやモースの言う社会を構成する原理であり、藤原が言う実体的非合理性)である〔神強制/神礼拝〕(筆者流に表現すればカルヴィニズムの〔脱感覚的論理合理性/脱感覚的<超>論理合理性〕と呪術の〔超感覚実践合理性/超感覚的<超>実践合理性])を抽出することに失敗した。ヴェーバー理論では宗教と呪術の共通構造が正確にとらえられていないために、宗教(カルヴィニズム)と科学の組み合わせの対極に位置する、呪術と技術の関係が皆目分らないのである。デュルケムでは宗教と呪術の共通性は論じられている

が、双方の根本的な違いが明瞭に位置づけられておらず、反対にヴェーバーの場合は、宗教（カルヴィニズム）と呪術の異質性のみが論じられている。このため、どちらの説でも呪術と技術がどのような関係にあるのかがよく分からないのである。筆者が本稿で提唱した呪術の基本構造（超感覚的实践合理性／超感覚的〈超〉実践合理性）、すなわち技術（わざ）と技術を超えるもの（〈超〉技術＝ワザ）の不可分な関係が理解できないと、人間の社会規範の修正・内在化にかかわる宗教・呪術の方法論的な側面（各論）が抜け落ちてしまい、精神療法の臨床にも通じる人間の実存・超越経験にかかわる技術的側面（方法論的側面）は了解不能になってしまう。

技術／超技術（実践合理性／〈超〉実践合理性）をめぐる問題が理解できないと、人類学で昔から議論されてきた〈呪術は技術か象徴か〉という根本的テーゼは解決不能のままになる。というのは、藤原も指摘するように、人類学の場合の合理性とは、根拠の説明論理合理性を意味するので、その場合、①手わざ的技術（これは道具的技術・実践合理的技術という意味では科学技術と連続するが、論理合理的な説明が困難である点で科学技術とは異なる）と、②実存的技術（これは異界・他界とかかわる超越・パラダイムを扱う点で呪術・宗教と共通するが、同時に手わざ的技術としての側面も有している）の区別がつかなくなってしまう。このため、「呪術は技術か象徴か」という問いは永遠に解けないアポリアとなる。呪術は実存的技術（実践合理性／〈超〉実践合理性）とかかわりが深く、パラダイムの内在化や修正とかかわる＝②（世界観、象徴）、とともに、そこには手わざ的技術（実践合理性）も含まれているので呪術は技術＝①でもあるからである。

人間は日常の出来事に「すべて原因がある」と考え、原因と結果（因果）で事物と事物の結びつきをとらえる根強い傾向がある。因果性は辞書的には“何かある事物が別の事物を生み出したり引き起こしたりするという、事物間の結びつきのこと”（『哲学事典』平凡社1971、103-105頁）と定義される。因果律はアリストテレスの4原因説からヒュームの因果説を経て、科学的思考に符合する〈因果規則性説〉に至るまで哲学的に長い議論の歴史がある。〈因果規則性説〉に特徴的なのは事物の関係を論理合理的に整理して、そこに規則性を見出すことで作用因としての原因を見出すとする態度であり、これは西洋近代的な論理合理性にかかわる因果論である。因果関係とは、そもそもAという事象が何らかの影響（力）を及ぼして、Bという結果を生み出す作用因であることから、〈伝染〉〈感染〉〈力〉という効力にかかわる諸観念と不可分な関係にある。原因となる〈力〉をどうとらえ、説明するかに際して、大きく二つの方向性があり、これがちょうど宗教（カルヴィニズム）と呪術の二つの世界観に符合している（つまり日常的感觉から離れて事物の因果関係を説明するのに、脱感覚と非日常的感觉（超感覚）という異なった二つの方向性があり得る）。一つは原因を脱感覚的な論理合理性から科学的に説明しようとする態度であり、これは脱呪術化や自然科学と緊密な宗教（カルヴィニズム）に特有な脱感覚的な演繹因果論的説明である。これに対し

て、作用因(原因)を超感覚的な異界存在(死者の靈魂や自然の脅威—モノ神、ケガレ、カミワザ、怨霊など)で説明しようとするのが呪的な世界観にかかわる超感覚的な因果的説明である。一般には前者が近代的で「正しい因果論」で、後者は前近代的な迷信にもとづく「誤った因果論」と考えやすい。ところが両者はそのように単純なものではない。次項で述べるように近代科学の発展は力学(物理学)の発展で特徴づけられるが、磁力や重力の発見にかかわる科学の歴史の中で、いかに自然魔術(オカルト的な力)と科学思考が切り離せない形で結びついていたかは科学思想史研究で良く知られている。科学(とりわけ物理学の世界では)の発展とともに、そうした自然魔術は「駆逐」されていくわけだが、医学に関して事情はそのように単純ではない。西洋医学は外科学や伝染病予防学に象徴されるように、極めて機械的・物理的な論理合理的な世界観で構成される学問・臨床であると同時に、人間の「死」「病氣」の意味を患者がどうとらえるかといった他界・異界とのかかわりを不可避に抱え込んでいる。さらに複雑なのは後者の「心的問題・世界観」が感情を介して、免疫系やホルモン代謝系に影響を与え、心的事象(感情)と物理的機械的事象(物理的人体)は不可分に結びついているというのが人体の特徴であり、一方の世界観だけで論じきれないのが医学の宿命である。近年の西洋医学モデルも科学的根拠・証明にもとづいたEBM(evidence based medicine)と、病や疾病をいかに自分の人生に位置づけるかというNBM(narrative based medicine)の二つから論じられるのもそうした事情を物語っている。

② 科学思想史における宗教・魔術(呪術)・科学・技術の4類型

—脱魔術化の系譜(知の脱身体化・脱状況化・脱人間化)

(i) 西洋近代における科学技術の誕生と魔術(呪術)

—科学勃興期における魔術(呪術)・科学・技術の不可分性—

科学と宗教の関係については100年以上にわたって、膨大な議論が積み重ねられてきた。その領域の基本図書とされるブルックの著作(1971/2005)では、宗教と科学の関係について諸説が「闘争モデル」「分離モデル」「互惠モデル」の三つにまとめられて紹介されている。「闘争モデル」とは、19世紀のドレイパーやホワイトに代表される啓蒙史観(あるいはウィッグ史観と呼ばれる)に見られる宗教と科学を対立闘争の歴史ととらえる考え方である。キリスト教の教条的教義が科学の発展を阻害した例として、よく取り上げられるのが地動説のガリレオ・ガリレイの宗教裁判である。しかし、今では、科学思想史的にはガリレオの宗教裁判の実態は、ガリレオ個人の性格的問題とカトリック教会内の個人的遺恨や政治的理由によるものとされており、プロテスタントがカトリックより地動説に対して受容的であったわけではなく、1620年代のカトリック宗教界においては、プロテスタントとの信者獲得競争の兼ね合いで地動説に反対すべきではないと考えられていたこと

すら分かっている（ブルック1971/2005、46頁）。「分離モデル」とは神学の婢として宗教に隷属してきた科学が、17世紀の科学革命を経て、宗教と袂を分かったとする考え方である。しかし、ボイル、デカルト、ガリレオ、ハレーなど数多くの科学者達の科学的営為の中には神を強く意識した宗教的信念が息づいていたこと今では広く知られており、宗教と科学は単純に分離していたわけではない。現在、最も妥当なモデルが「互惠モデル」とされている。これは科学と宗教が互いに何かしらの促進的影響を与えたという考え方である。ただし、どの宗教がどのような影響をどの程度、科学の発展に与えたかについてはおびたしい学説があり、その詳細に言及するのは本稿の範囲をはるかに超える。古くは1937年にアメリカの社会学マートンがヴェーバー学説を下敷きに提起したいわゆる「マートン命題」が互惠説では最も有名である。マートンはカルヴィニズムでは自然の精妙な仕組みを理解することが神の創造の力と善とを賛美することであり、それが科学者の宗教倫理的な推進力となり、さらにはカルヴィニズム特有の理性主義や経験合理主義が近代科学の合理主義・経験主義と合致したことが科学に促進的に働いたと主張する。これに対してホーイカース（1973/1989）はマートンとは違い、カルヴィニズムの予定説ではなく、ピューリタン諸派に広く見られた「万人祭司論」という考え方が、近代科学を生み出した原動力だと主張する。さらにブルックはJ、ウィルキンスに代表される中庸的なイギリス国教派の「広教主義」が科学精神に近いのではないかと示唆しつつも、“プロテスタンティズムと科学の発展とを関連づけた種々の学説が必ずしも誤謬であるわけでないが、ある特殊なキリスト教の信仰形態が科学に特に好意的であったとする論調に対しては、慎重に望むべきだ”（ブルック1971/2005、130頁）と述べている。

宗教と科学技術の関係は科学思想史的には重要なテーマだが、本稿の問題との兼ね合いからすると、魔術（呪術）と科学技術の科学思想史的研究の方がより重要である。というのも、前項で触れたように、社会科学が論じる対象は「社会／個人」をめぐる社会的事象であるので、宗教と呪術の共通性と異質性をめぐって豊かな議論が展開される反面、科学（以降、断らない限り自然科学を指して科学と呼ぶ）に代表される論理合理的思考と技術に代表される実践合理的行為の相互関係がどうなっているのか、また呪術（魔術）と技術はどういった関係にあるのか、人類学を含む人文社会科学の議論ではよく分からないのである。これに対し、科学思想史の対象は一義的に科学と技術であり、魔術（呪術）を射程に入れながら科学と技術の関係について豊富な議論が展開されている。とりわけ、ルネサンス期の魔術師、マルシオ・フィッチーノが15世紀中葉に翻訳したヘルメス文書に始まり、16-17世紀の科学者が熱中した「自然魔術」は科学・技術・魔術（呪術）の関係を理解する上で極めて重要である。近代科学の草創期には科学・技術・魔術（呪術）は一種のアマルガムを呈しており、そうしたアマルガムの中から近代科学は生まれてきたのである。科学史家ヒュー・カーニーの言葉（ヒュー・カーニー1971/1983、101頁）を借りれば、「16世紀をつうじて

魔術と技術の伝統は科学にある広がり加えた」のである。

社会科学で主に取り上げられるのは宗教・呪術（魔術）・科学・技術の4分類のうち、宗教・呪術（魔術）・科学の組み合わせであり、とりわけ宗教と呪術の共通性や異質性が議論の焦点になる。つまり人類学を含む人文社会学の議論では宗教・呪術が社会を構成する「力」をもち、世俗個人と次元が異なりながら、それがいかに世俗個人とパラドキシカルに結びつくかが議論されている（特にヴェーバー）。その場合、ヴェーバー理論においても、宗教人類学においても呪術は極めて扱いの難しい代物となり、呪術と技術がどのような関係にあるのかがよく見えてこない。この点、科学思想史の魔術（呪術）に関する議論は、西洋社会そのものを対象とした議論なので、人類学者が未開社会の呪術（魔術）を論じる時のような街いがなく、また15-17世紀という最近の出来事なので資料も豊富で、内容も具体的で魔術（呪術）・技術・科学の本質的關係を理解する絶好の素材である。科学思想史は自然科学と人文社会学を結ぶ学問であり、魔術（呪術）・技術・科学をめぐる科学思想史の議論を、前項まで論じてきた社会科学の議論（宗教・呪術の超越的特性と社会性、規範性）と重ね合わせると、宗教・呪術（魔術）・科学・技術の關係はより明確になると筆者は考える。社会科学者で天皇制を論じた人は数知れないが、〈呪術（魔術）・技術〉の問題を天皇制との関連で科学思想史から論じた学者を筆者は寡聞にして知らない。

魔術と科学・技術の關係を、「磁力と重力」という近代物理学の重要なテーマを切り口に、科学思想的に詳細に論じたのが山本義隆である。彼の科学思想史の一連の著作（山本2003、2007）は、筆者にとって、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に劣らず、天皇制を考察する上で最も知的刺激に満ちた書物であった。以下、山本の著作に依拠しつつ、魔術（呪術）、科学、技術の關係を考えてみたい。

魔術（呪術）、科学、技術の關係を考える上で重要なのは錬金術と占星術である。今の科学的知識を前提にすれば錬金術や占星術などは、単なる迷信や「まやかし」「占い」の部類に入る。しかし、科学技術史家のロッシが言うように“近代初頭のヨーロッパにおいては、科学と魔術はたやすく解きほどこえないまでに絡み合っていた”のであり（山本2003、558頁、Rossi, Paolo (2001) 26頁）、ケプラーやニュートンなどの近代天文学・近代物理学の大学者が占星術や錬金術の研究にかかわっていたことはよく知られている。ケプラーやニュートンの魔術への思い入れは単なる個人的趣味ではなく、重力（万有引力）という遠隔力の発見と理論化に不可分にかかわる点を山本は見事に論証している。そもそも、磁力は西洋では遠隔的な「力」としての魔術「力」の典型と見なされており、それは天上世界が地上物体や人間に遠隔力としての隠れた作用・力を及ぼす占星術の世界観と不可分に結びついていた。近代初頭まで、西洋では磁針が北を指すのは北極星から磁石に植えつけられた遠隔力（磁力）のせいだと信じられていた。ニュートンが重力（万有引力）概念を提

唱した時、大陸の機械論的科学を信奉する学者たちから、それは自然魔術（オカルト）の復権だと厳しく非難されたのであり（山本2003、856頁）、“当時の人たちはそれを受け入れるにせよ拒否するにせよ、それを占星術的な影響と同列に見ていたのである”（山本2003、524頁）。機械論的数学的な世界観を有するガリレオたちが、天体の重力を理論化できなかったのに対して、ニュートンにそれが可能だった理由を山本は次のように述べている。

“「機械論的な世界観は、物質は受動的であるという単純な基本的な前提をその基礎に置いている」と言われるが、そのかぎり、距離をへだてて他の物体に働きかける磁力や天体間の重力は、素朴機械論の手にあまる現象であったのだ。むしろ重力や磁力は機械論が否定しようとした自然観のなかで育まれていたのである”。“磁力のような霊魂的なあるいは魔術的な遠隔力を拒否し、そのからくりを解明することによって魔術を解体できると考えた機械論は重力の説明に挫折した。これに対してニュートンは、精密な観測にもとづいて重力を厳密な数学的法則に従わせることによって、言うならば魔術の遠隔力を合理化したのである。……かつて経済学者ケインズは「ニュートンは最後の魔術師」と語ったが、逆に言えば、だからこそ天体間に働く遠隔力としての重力といった摩訶不思議な作用を受け入れることができたと言えよう。実際ニュートンは、一方で万有引力にもとづく「世界の体系」を構想しながら、他方では錬金術に耽っていた。そもそもが『プリンキピア』執筆もふくめてニュートンが力学の研究に打ち込んだのはせいぜい三年余であり、他方、その十倍近くの期間、ニュートンは錬金術の研究に没頭していたのである。そしてニュートンの書き残した錬金術に関する膨大な手稿を分析したドップスやウェストフォールは、ニュートンの力概念の起源を錬金術における「能動的原理」に求めている”（山本2003、862-863頁）。

非日常的体験としての「聖性」が社会を構成する特有の力（宗教力・道徳力・規範力）を持つことをモースやデュルケムの〈宗教／呪術〉論で既に見てきた。魔術的世界観と一見無縁に見える近代物理学の誕生が社会を構成する宗教／呪術的〈力〉という概念と地下水脈でつながっているのは驚くべきことである。近代社会科学の権力概念や深層心理学（フロイト）の力概念が、近代力学の物理的な力概念をモデルにしたことは単なる偶然ではなく、金井が言うように近代資本主義とかかわり深いカルヴィニズムの神の二重予定説が、実は呪術的神占術の徹底した合理化であることもこうした点から考えると実に興味深い。

魔術（呪術）と技術の関係を理解する際、最も重要なのは、魔術の種類とその位置づけが技術との関係でどうなっているかである。西洋の魔術には中世から受け継がれた土俗的な妖術としての「妖霊魔術」と、ルネサンス期にフィッチーノやピコ・デラ・ミランデルによって復活された合理的で知的な「聖霊魔術－自然魔術」の二つがある。宗教・呪術の研究の基本文献とされるキース・

トマス (1971/1993, 335頁) の『宗教と魔術の衰退』では、両者は「ある点で相互に重なるということもあったが、ほとんどは実質的に相互に独立して行なわれていた」二つの活動であるとされる。前者の妖霊魔術は何らかの霊的な力を呼び出し、それを強制して超自然的な仕事を行なわせることであり、一方、後者の自然魔術は自然の中に隠されている (オカルト的) 力を発見し操作することだった。霊的な存在を想定する魔術としては妖霊魔術 (demonic magic—いわゆる黒魔術) と聖霊魔術 (spiritual magic—いわゆる白魔術) の二つがあり、後者の聖霊魔術の操作的実践的形態が自然魔術である。大林 (1994) によれば超自然的な力をもつ霊的存在としてのルネサンス聖霊魔術はピコがフィッチーノのヘルメス魔術をユダヤのカバラ的な霊的魔術によって補完しようとしたことにはじまると言う。妖霊魔術、聖霊魔術、自然魔術の関係は、言葉や定義の問題、さらには教会の正統・異端問題が複雑に絡み合い実に錯綜している。山本の著作では妖霊魔術はおおむねダイモン魔術として表記されているので、彼の著作の引用にはダイモン魔術の用語をそのまま使用するが、そもそも西洋社会ではダイモンには両義的な意味合いがある。ダイモンについて山本は次のように解説している。“「ダイモン (daemon)」とは神と人間の仲立ちとなる精霊 (超自然的な非物理的な存在) であり、西洋では客観的に存在すると信じられていた。「ダイモン」には友好的なものから敵対的なものまで存在し、友好的なものは「天使 (angelus ; angel, 仏 ange)」、敵対的なもの (悪霊) は「悪魔 (diabolus ; 英語 devil, 仏 diable)」と事実上同一視されている。したがってダイモンそれ自体には、対応する現代英語や仏語の demon のような邪や悪という含意は、本来ない” (山本2003, 348頁)。

山本 (2003, 348頁) によれば、ダイモン魔術と非ダイモン魔術の区別は既に13世紀後半に見られており、フィッチーノやピコに代表される1400年代の前期ルネサンス魔術思想の新しさは、二つの魔術を区別したことでなく、「ダイモンに頼らない魔術」を「自然魔術」として中性化し容認したことにあると言う。自然魔術を理解する鍵は山本、大林が言うように「隠れた性質」「隠れた力」「隠れた作用」にかかわるオカルト (occult) である。山本はオカルトや自然魔術、そして実験科学の関係について次のように述べている。

“中世科学史の研究者クロンビーによれば“不思議なこと (marvels)”は、ダイモンの仕業でないときには、自然のなかにあるある種のものに内在する隠れた力 (occult virtue) によって、すなわち“自然魔術”によって引き起こされる”とある。つまりダイモン魔術と区別される自然魔術の実際は、「隠れた力」の働きを経験的に研究し使役する技術であった。ちなみに現代用語の「オカルト (英 occult, 仏 occulte) は「神秘的な、超自然的な」の意味に使われているが、中世ラテン語の occultus にはそのような意味はなく、manifestus (あからさまな) と対をなす言葉で、現代英語の hidden 仏語の caché に相当する。そしてそれは、現実には二重の意味で使用されて

いた。第一には、トマス・アクィナスの『神学大全』に「自然的事物は人がその理由を指摘することのできないある種の隠れた力を有している」とあるように、その根拠がわからないということである。そして第二には、磁力のように五感には感じられないということにある”（山本2003、524-525頁）。“磁力がこの世に存在するという事実は、その他にいくつもの「隠れた力」が存在するであろうことを示唆していた、いや、証拠だてるものと見なされていたのであり、したがって「隠れた力」に依存する「自然魔術」はピリングッチョのような純然たる技術者の側からも受け入れうるものであった。そして中世からルネサンスにかけて、「実験」という自然研究の方法が根拠づけられたのは、実はこの議論の延長線上にあった。クロンビーは「中世の文献では、experimentum（経験・実験）という言葉－したがって experimentalis, experimentatio, experimentator 等－およびその同義語 experientia（経験）は、mirabile（驚くべき）、mirandum（不思議な）、stupendum（驚愕的な）、miraculum（驚異的な）、magicum（魔術の）、secretum（秘密の）等に結びつき、自然の隠れた秘密によって作り出される驚くべき効果をともなう自然魔術の世界全体に関連していた」と語っている。つまり「実験」ないし「経験」はそのような「隠れた力」を探るための手段と考えられていたのであり、その意味において「occult science は近代のはじめにおいては experimental science と同義」であり、その意味においても「十六世紀のほとんどの魔術師はなんらかの形で方法的実験を唱えていた」と言える”（山本2003、526-527頁）

山本は詳細な文献考証を通して、1400年代の前期ルネサンスの魔術思想と1500年代の後期ルネサンスの魔術思想が質的に異なることを明らかにしている。前者はフィッチーノ、ピコ、アグリッパに代表される魔術思想であり、後者はピエトロ・ボンポナッツィー、レジナルド・スコット、ジョン・ディー、デッラ・ポルタなどに代表される魔術思想である。前期ルネサンスの魔術思想は新プラトン主義とヘルメス主義の影響を大きく受けており、古代以来の文章や伝承を無批判に信じる書物偏重の魔術思想であった（山本2003、369-370頁）。フィッチーノやアグリッパはダイモン魔術そのものを信じており、それを論じるのを躊躇したのはあくまで宗教上の理由からであったとされている（山本2003、557頁）。事実、アグリッパの『オカルト哲学』では、「自然魔術」より上位のものとして「ダイモン魔術」が記述され位置づけられている（山本2003、360頁）。フィッチーノやアグリッパに代表されるルネサンスの魔術思想は、特異な有機体的世界像（占星術的因果性）にもとづいて「自然（魔術）」を理解しており、山本はアグリッパの『オカルト哲学』を解説して次のようにその特徴を述べている。

“そもそもその議論の土台にあるのは、定義と三段論法にもとづくスコラ学のものでもなければ、かといってももちろん原因と結果で割り切れる近代的因果法則でもなく、ひとえに象徴的に理解

された宇宙の理法なのである。それはおのれが自然の外に立つかのように自然を客観視する近代人のものでは、もともとない。それは、あえて言うならば、自然の一部としての人間が、自然と一体となったときの没我的状態で感知されるべきものであって、それを現代人の論理で整合的に理解しようとするのは端から無理がある。つまるところ、フィッチーノとアグリッパの世界は、天上世界と地上世界の事物が宇宙の精気を介して相互に影響し交感しあっている” (山本2003、367頁)。“ルネサンス人にとって、自然は象徴と隠喩の集合体であり、宇宙は巨大なネットワークであり、魔術は宇宙と一体になることによって自然的事物に隠された意味を感知し読み解き、森羅万象にゆきわたるこの力のネットワークを操作する深遠な科学であり深遠な技術にほかならなかった。なによりも重要なことは、フィッチーノやアグリッパの魔術思想において、自然を学ぶことで人間が宇宙の力・自然のエネルギーを役使しようという信念が公然と語られたことにある。その後の科学技術の推進力は、ひとつにはこのルネサンスの魔術思想に発している” (山本2003、369頁)。

ルネサンス期の自然魔術が科学思想史でとりわけ重視されるのは、自然魔術が実験や技術と深くかかわり、その後の科学思想の培地となったからであるが、筆者の天皇制研究においてもルネサンス期の魔術思想やその有機的世界観は、魔術 (呪術)・技術を理解する上で欠かせないものである。占星術や錬金術といった各論的な事柄を別にすれば、人間 (魔術師) が自然と一体化することで「自然魔術 (オカルト)」の力を学ぶという没我的状況は、「手わざ的技術」の習得・修練にかかわる「自己没入の末のコツの体得」や自己陶冶の問題にそのまま重なる。中世の錬金術は実験技術の側面を有しながら、同時にそれは術者自身 (魔術師) の自己変容・自己修練とも深くかかわっている。それ故、精神療法家ユングは錬金術と深層心理学の密接な関係に着目し、それを自らの学派の中心に据えたのである。ユングの「心理学と錬金術」に言及するのはここではあえて避けるが、中世の錬金術・占星術、ルネサンス期の「自然魔術」は、近代西洋の合理的な科学思想の培地であったのみならず、それは科学技術に還元できない「手わざ的技術」の世界観／要素 (ワザ／わざの呪術・技術的な有機的世界観) を色濃く残しており、それゆえ、近代西洋的な世界観 (宗教・科学) と日本の天皇制的世界観 (呪術・技術) を比較検証する際に決定的に重要なのである。

前期ルネサンスの魔術思想を代表するフィッチーノは聖職者だったが、中世キリスト教社会で異端とされた魔術が15世紀のフィレンツェに公然と出現したのは、イタリアにおける教皇庁支配の弱体化とイデオロギー統制の緩みが関係しているとされる (山本2003、334頁)。魔術思想とキリスト教 (カトリック) のイデオロギーは単純な対立関係にはない。キース・トマスが言うように、カトリック教会自体が種々の奇蹟を公認していたのであり、そうした超自然的行為 (奇蹟) と魔術は内容的になんら区別できず、“聖職者と魔術師の差は実現できると主張している効果が何であるかではなく、むしろ彼らの社会的地位およびそれぞれの主張のもとにある権威で決まった” のであ

る（キース・トマス1971/1993、67頁）。大林（1994）や山本（2003）が指摘するように、妖霊魔術、聖霊魔術、自然魔術をめぐってカトリック教会は実に奇妙な立場にあった。つまり、すべての現象が自然現象－すなわち自然魔術（オカルト）による現象として説明されてしまうと、神やキリストによる奇蹟は一切認められなくなり、一方、妖霊魔術や聖霊魔術ではキリスト教会の奇蹟は否定されることはないにせよ、魔術師が接触したのが天使であって悪魔ではないという保証はなく、超自然的現象をめぐって魔術師と聖職者は一種の商売がたきの関係になる。これ故、キリスト教会は自然魔術であれ、妖霊魔術・聖霊魔術であり、それら一切を不都合な異端として否定することになり、カトリック教会のイデオロギーの締め付けが厳しくなるにつれて「魔女狩り」の嵐が西洋社会では荒れ狂うようになる。

山本によれば、前期ルネサンスの魔術思想が宗教的・思弁的であるのに対して、後期ルネサンスの魔術思想は13世紀のロジャー・ベーコンから発し、アリストテレスの影響を大きく受けている。後期ルネサンスの魔術思想は経験的で数学的、実践的な性格を有しており、職人たちによって担われてきた技術と結びつく傾向を示している（山本2003、370頁）。ピエトロ・ポンポナツィーを代表とする後期ルネサンスの魔術思想家は“ダイモン魔術にたいして、哲学的な観点からその存在そのものを否定することになる。彼らは悪魔や天使の恣意により魔術や奇蹟が生じるという超自然的な理解を拒否したのである。こうして1500年代には、隠れた力を経験から学びとり、その力を自然法則にのっとって操作する術としての自然魔術が「自然科学の前近代的形態」として語られるようになっていった。それは言うならば、魔術の世俗化であり技術化である”（山本2003、557頁）。

ポンポナツィーは一切の奇蹟や魔術にかかわる超越的な説明を拒否し、すべての魔術は自然的原因に還元されると考えた合理精神の持ち主とされるが（山本2003、517-519頁）、彼の言う自然的原因には「あからさまな性質」と「隠れた力」とがあり、後者の自然的原因の一つに“地上物体や人間にたいする天体からの占星術的な作用も含まれている”。つまり占星術や錬金術などのオカルト魔術（自然魔術）は今からみればダイモン魔術に近いように見えるが、後期ルネサンスの魔術思想家にとって、それは真正の科学と理解されており、事実、錬金術の様々な操作技法（例えば蒸留技術など）の中から化学実験の手法が生まれたことはよく知られている。ニュートンやケプラーが錬金術や占星術にのめり込んでいたのはそれが当時の「科学技術」の一つの側面だったからに他ならない。

(ii) 西洋における「自然魔術」と「手わざ的な技術知」の近縁性

－理論的な概念知との相違と知の明示性・公共性

16世紀の後期ルネサンスの魔術思想（偽科学技術としての自然魔術やオカルト科学）は17世紀の科学革命をへて18－19世紀になるとその役割を歴史的に失っていく。山本の論考では科学の発展に自然魔術が果たした役割は重視されているが、自然魔術やそれにかかわる世界観は歴史的な産物として位置づけられている。しかし、呪術・技術の思惟様式という筆者の観点からすると、自然魔術（オカルト）を単なる歴史上の遺物で片付けるわけにはいかない。それは思惟様式の違いという認知的な観点から見直す価値が極めて大きい。魔術思想（自然魔術）が前期ルネサンス（15世紀）から後期ルネサンス（16世紀）、さらには17世紀の科学革命を経て18－19世紀に至り、西洋社会の表舞台から姿を消していく過程は、手わざの知識や技術（手続的知識、あるいは身体知）が科学革命前夜に一旦は西洋科学思想の表舞台に登場しながら、ついにはそれが科学技術という論理合理的な知に吸収されて換骨奪胎されるプロセスに他ならない。言い換えれば、これは西洋的な正当思想－論理合理性（理論的合理性）を旨とする中世の宗教思想（スコラ学）が衣替えをして近代科学思想にいかにか生まれ変わったかの物語りであり、西洋社会における身体知と概念知をめぐるヘゲモニーの争いである。演繹的な論理合理性（理論的合理性）は中世ではスコラ学のごとく現実から遊離した「屁理屈」や神学的思弁に墮していた部分が多く、その破綻を救ったのが職人たちが蓄えてきた実践的な知識・経験的知識（手わざ的知識）だったのである。実践的知識・技術と論理合理性とが結びつくことで科学は生まれたのであり、それはホーイカース（1973/1989）流に言えば頭と手の結婚である。科学思想史における自然魔術の衰退は論理合理性（科学的な合理的因果論・世界観）の最終的な勝利＝手わざ的技術・世界観の敗退という図式にそのまま重なり、〈(宗教・)科学〉が〈呪術・技術〉を取り込みながら、ついには自らの足元に組み敷く過程に他ならない。

自然魔術と科学技術にかかわる山本の論考で筆者にとりわけ重要なのは、第一に自然魔術が中世西洋でどのような位置づけにあったのか、第二に手わざ的知識（技術）という本来言語化が難しい身体的な知が西洋ではいかに公共化され、論理的思考と結びつき科学技術として花開いたのかという「知の公共性・明示化」の問題である。

第一の点について山本の論考を見てみよう。

西洋社会において、そもそも物事を「理解」するということに関して、山本（2003、527-530頁）は次のように述べている。西洋では“三角形の定義からその内角の和が二直角であることが証明されるのと同様に、科学的真理は厳密な演繹にもとづいて導き出されるべきものであり、それは不確かな人間の感覚に依拠した議論より上位にあると考えられていた。したがって磁石であれ何であれ、事物の作用は、それがその事物の定義や原理から論理的に導き出されてはじめて、学的に理解され

たことになる。ところが効果でしかわからない「隠れた作用（例えば磁力：筆者注）」はそのような本性や原理が不明な作用であり、それゆえにこそ、次善の策として「経験」ないし「実験」にたよらなければならないのである。”、つまり“「根拠」や「原因」の探求の代用品としての「経験」や「実験」という理解”になる。こうした西洋的な「理解」の基準からすると、論理合理的な演繹的理解（これが正当な学的理解）と、自然魔術（実験、経験）とダイモン魔術の関係は次のようになる。“自然現象を第一原理から厳密に論証するスコラ的な「学知（scientia）」と呪文やシンボルを使用してダイモンの力を引き出すと見られていた「魔術（magia）」の間に、「経験ないし実験によってその性質の隠れた力を操作する技」としての「自然魔術」が occult science としておかれた”のであり、“「自然魔術」は、一方では、合理的な理論知としての「学知」にたいしては経験や実験という方法において区別され、他方では、超越的諸力の想定にもとづく「呪術（ダイモン魔術）」にたいしては自然とその経験的同型性の枠内にとどまるという点において区別されるのである。このように帰納的観察ひいては実験という近代実証科学の方法は「隠れた力」を操作する「自然魔術」の方法として、過度に合理的なスコラ学に対置される形で、科学革命にさきがけて十六世紀に登場した。ただし、そこで語られる「経験（実験）」は、理論的仮説の検証とか法則の発見を目的としたものであるよりは、むしろ隠れた力を操作する技の有効性の確認あるいはそのハウ・ツウの改良のためのものであり、その意味で、近代科学で言う「実験」とは少々趣を異にしている”。

上記の山本の記述は、あくまで西洋ルネサンスの魔術思想の知の様式を科学技術との関連で「歴史的」に述べたものだが、それは論理合理的な知識（概念知－認知科学用語で言えば宣言的知識）と手わざ的知識（身体的な技の知－認知科学用語で言えば手続的知識）の関係を知る上で極めて重要である。16世紀の職人の技術・知識・世界観（＝自然魔術）は科学技術の発展に重要だが、両者の技術が質的に違うことは上記の山本の記載からも読み取れる。では、職人の手わざ的知識の特徴とは一体何だろう。それは単に16世紀の職人や自然魔術に限らず、現代の職人や製造業にも通じる知の明示性や明証性の問題と深くかかわる。つまり自然魔術（手わざ的知識）の位置づけという第一の問題は知の公共性・明示化という第二の問題にそのままつながる。

手わざ的技術は<コツ>や<勘>といった実践的な身体知を不可避に含むので、理論的概念知のように100パーセント言語化して明示することができない（これを西洋で正面から扱ったのがマイケル・ポラーニー（1966/1980）の「暗黙知」であり、認知科学における手続的知識の研究である）。しかし、だからといって職人の技の知は公共化され得ない、明示できないと考えるのも間違いである。私たちが何らかの技術を修得する際、その技のハウ・ツウのおおまかな概要や初級－中級段階の方法や手順はマニュアルとして明示可能であり公共化され得る。「知」を公共性の観点から考える時、知はその種別によって明示・公共化できる部分と原理的にそれが出来ない部分とがあ

ることを知らねばならない。明示的に取り出せる知の場合、さらに利権（知的財産権）や政治的理由からその知が公開・公共化される場合と意図的に秘匿される場合の二つがある。明示・公共化できる知にしても、明示の仕方は理論的な概念知と手わざ的な技術知では同じではない。理論的な概念知の場合、言語で論理的・抽象的に明示しやすいのに対して、手わざ的な技術知を明示するには図像やマニュアルといった視覚に訴える表現方法やツールが重要になってくる。知の公共化や明示化について、こうした区分けをキチンとしないと知の秘匿にかかわる議論は不必要に混乱する。明示できる知の部分を意図的に明示しない場合と、明示したくても原理的に明示できない場合では、意味が全く違うからである。

科学技術史家として名高いパオロ・ロッシ（1968/1970）は魔術と近代科学の決定的な違いとして、魔術の秘匿体質とエリート主義に対する科学の公開性と民主性を上げている。それに対して、山本（2003、599頁）は16世紀のカルダーノとタルターリアの三次方程式の解法をめぐる泥仕合や近代天文学の発展に決定的な役割を果たしたチコ・ブラーエが精密な天体観測データを私有財産として秘匿し、腹心の弟子にしか見せようとしなかった例をあげて、“十六世紀の段階で、その営為の形態的な違い、とくにその公開性の有無でもって個々の自然研究を科学と魔術に割り振ることは事実上不可能である”（山本2003、601頁）と述べている。山本は16世紀には科学も魔術もともに公開と秘匿の両面を有していることを指摘し、ウェブスターが魔術の公共的（exoteric）表現と秘境的（esoteric）表現という仮説をたてた点を高く評価している。魔術や科学が16世紀に秘匿体質を有していたのは中世的な態度とかかわること、さらには科学や魔術の公開性について以下のように山本は述べている。

“…… 秘匿体質は魔術に限られるものでなく、信心深い中世そのものの特徴ということになる。つまり、自然の秘密は選ばれたもののみ開かされるものであり、みだりに無知な大衆に知られてはならないという態度と、自然の秘密は誰にたいしても開かれるべきもので、それは明白な誤解のない言葉で記されるべきであるという態度の違いは、自然にたいする中世的な態度と近代的な態度の違いに対応しているのは確かであるが、しかしその区別が魔術と科学の正確な区別に正確にそっているとは必ずしも言えないのである。現実には、科学においても、学会や学術雑誌という近代的な制度の漸次的な成立そして著作権概念の形成とともに、中世的な秘匿の体質と秘传的教授法が少しずつ時間をかけて克服され公開性と開かれた教育にとって代わられていったのである。他方では、魔術もまた印刷出版業の登場により大衆化・世俗化し、公の好奇の目と批判に晒されるようになり、神秘性は脱色されていった。したがって十六世紀における魔術の実践が近代科学の形成に有していた意義を、そこに残存する中世的要素をもって否定することはできないであろう。現実には、魔術が脱神秘化した極限で残ったものは、枝葉を端

折るならば、実験により自然界の力の種類と効果を探りそれを技術的に利用するという姿勢に尽きているのである”（山本2003、603頁）。

科学思想史的には、知の秘匿性は山本が言うように中世的心性に影響されているのは確かだし、科学思想史や西洋近代化という観点からすれば知の秘匿性や公開性の問題は前近代的な世界観とかかわると言える。しかし、手わざ的技術知の高度な部分（熟練した技のコツや勘）は、技の知が熟練技術者の身体行為と余りに密接に結びついているために実際の行為と技術知を切り離してマニュアルや図像として外側に取り出すことが「原理的」にできないのである。巨大タンカーの操縦を熟練の船乗り達がいわば身体知によるチームワークで行っている様子やハイテク職人の熟練技術が現代的な徒弟制を介して伝承されている様を知られば（福島2001）、技術知にはマニュアル化・図像化して明示・公共化できる部分と、そうでない部分とがあり、双方の知が相俟って最先端の科学技術や工場が運営されていることが分かる。こうした手続的知識と社会組織の不可分な関係は認知社会学で研究されており、その研究成果からすれば山本、ロッシが「自然魔術」の特徴とした「何通りにも解釈できる曖昧で暗示的な表現で（山本2003、600頁）」しか語り得ない知は、現代工業社会にも満ちていることが分かる。さらに山本が言う「自然の一部としての人間が、自然と一体となったときの没我的状態で感知される（山本2003、367頁）」知は、ルネサンスの魔術思想であるとともに認知科学、認知社会的には、手わざ的熟練知のあり様にも通じている。知の伝授や教育方法にしても、「中世的な秘匿の体質と秘传的教授法が少しづつ時間をかけて克服され公開性と開かれた教育にとって代わられていった（山本2003、603頁）」という山本の指摘は、科学思想史的には正しいとしても教育社会学や認知社会学において徒弟制が再評価・クローズアップされている現状からして、そのままの形では到底受け入れられない（徒弟制の再評価に関連する有名な理論として、レイヴとウェンガー（1991/1993）らの正統的周辺参加論があるし、認知社会学・認知人類学における徒弟制研究の全般的紹介は福島（2001）の著作に詳しい）。

伝統芸能も最先端のハイテク職人の手わざ技術も高度な熟練知は手から手へ徒弟的な人間関係を介して伝えられる。その種の熟練知は技術者の身体感覚／身体技法を捨象して「外部に取り出したる」「公共化」することが原理的に出来ない。技が高度で微妙になればなるほど、実際にその技術を遂行する現場・状況の只中で、試行錯誤の経験とともに特有な比喩的・象徴的表現を伴う技術言語（ヴァーノン）を使った師匠・指導者の指導が必須になる。こうした比喩的・曖昧な技術言語の役割を生田久美子（1987）は教育社会的に詳しく研究している。熟練技術の学習で使われる曖昧で比喩的な言語表現は、実際のわざ体験や実践を抜きにすると、ロッシが言うように何通りにも解釈できる曖昧で暗示的な魔術の奥義と何ら変わらなくなる。魔術と言わないまでも、そうした比喩的表現は部外者にとって意味不明な隠語か詩のように聴こえる。しかし、実践経験を勘定に入れ

ると、そうした曖昧な言語表現が果たして明晰な論理的説明より曖昧かどうかは別問題である。つまり部外者には比喩的・曖昧に見える技術言語が、実践経験からすると曖昧どころか、無駄のない明瞭な言語表現だったりするのである。筆者の比較精神療法研究から例を一つ上げてみよう。筆者の属する森田療法・精神分析比較研究会では、20年にわたり森田療法（森田学派）と精神分析（精神分析学派）の臨床的議論を積み重ねてきた（北西ほか2007）。参加した両学派の臨床家はともに学者であり、森田学派は精神分析理論を概念的には理解しているし、精神分析学派の人達も森田療法の理論を詳しく知っていた。では両学派の精神療法理論が互いの臨床経験の明晰化を助けたかということと全くそうではなかった。それどころか事態は逆だった。同じ学派内では臨床の明確化を助ける精神療法理論が、部外者には、逆に経験の明瞭化を阻害したのである。相互の実践の理解に役立ったのは理論ではなく、相手の学派が実際に行っている療法の具体的手順やマニュアルだった。さらには、微妙な「コツ」や実践的な勘に関連する曖昧な言語表現の方が理論よりもはるかに互いの実践経験を具体的にイメージすることに役立った。このように、言語表現が「明晰である」か「曖昧である」のかは知の様式に依拠するのであって、どちらが明晰な表現かを知の様式を抜きに単純には決められない。つまり「論理的な理解」にとって明晰なものが「技の知（実践的な身体知）の理解」においても明晰な役割を果たすとは限らないのである。

山本が著作で繰り返し指摘したように、17世紀の科学革命は16世紀文化革命を経て成し遂げられた。それまで職人ギルドに秘匿されてきた手わざ的な技術知が図像やマニュアルを通して言語化・公共化され、印刷技術というハード面の変革や俗語（イタリア語、ドイツ語、フランス語、英語）での出版などソフト面の変革が相俟って、論理的な概念知と手わざ的な技術知は融合し、科学（実験）は生まれた。16世紀以前は、論理合理的な概念知は聖職者や学者などの知的ギルドの中にラテン語という隠語で封じ込められていた。他方、手わざ的な技術知は各種職人ギルドの中に「身体経験知」として封じ込められていた。つまり①論理合理的な概念知－ラテン語・聖職者／学者・知的権威の独占、②実践的な手わざ的な技術知－身体経験知－徒弟制・利権の独占、という二つの世界がいわば別々に並存していたのである。こうした垣根を打ち破ったのがラテン語の俗語への翻訳という①の知識の公共化であり、図像化・マニュアル化による②の技術知の公共化である。山本が言うように、こうした二種類の知の越境と融合は16世紀文化革命ではじめて可能になったが、同じ16世紀に起きた宗教改革もラテン語聖書の俗語（ドイツ語）への翻訳や印刷技術・出版産業の隆盛と深く関係することが知られている。つまり16世紀のルターやカルヴィンの宗教改革と17世紀の科学革命は共通の文化社会変動を土壌にした二つの芽吹きであることが分かる。

科学（科学実験）の発展は手わざ的な技術知の公共化や知の越境と深くかかわることは次節でさらに詳しく論じるが、手わざ的な技術知で重要なのは次の点である。つまり、概念的知識は翻訳によっ

てすべて明示・公共化できるのに対して、手わざ的技術知は、図像化・マニュアル化によって明示・公共化できる部分と、身体的な熟練知として「原理的」に明示・公共化できない部分があるという点である。手わざ的技術知の明示できる部分と出来ない部分の境界は必ずしも固定したものでなく、文化・歴史や技術発展の程度によって変動するが、手わざ的技術知がすべて明示できることは知の特性からあり得ない。手わざ的知識は両義的性質を有しており、それは一方で科学（実験科学）や科学技術を生み出す明示性を有するが、他方では人間の実存とかかわる宗教・呪術的な秘教性を有している。山本の論考は科学思想史の論考であるために、手わざ的知識の明示化にのみ焦点が合わされており、手わざ的知識が原理的に明示できない部分を含むという知の特性が明確にされていない。その結果、手わざ的技術知の熟練・訓練・自己陶冶が人間の実存的側面（自己超越）と深くかかわる点が抜け落ちてしまい、手わざ的知識が実践合理的技術だけでなく自己超越という超実践合理的な宗教・呪術に通じる点が見逃されている。山本の論考では、魔術（自然魔術）はあくまで科学思想史的に実験科学の前形態として歴史的に位置づけられるに過ぎない。

(iii) 論理合理的な思考とマニュアル化・図像化可能な手わざ的技術知（＝脱神秘化された

「自然魔術」）の対話・融合－16世紀の文化革命

中世社会はしばしば頭（ラテン語使用、論理的思考）と手（手わざ的技術・経験的知識）の分離として特徴付けられる。今の私たちの感覚からすると、手わざ的技術知がギルドの中に秘匿されていたことは判るにせよ、論理的な概念知がギルドの中に秘匿されていたという点は分かりづらい。山本はラテン語という言葉が、いかに支配の道具として働いていたかを以下のように説明している。

“学問世界におけるラテン語の専一的使用は、俗語が学問的使用に不十分で不適切であるという消極的理由だけではなかった。ラテン語使用はむしろ学問や思想を独占するための手段という性格を強めていたのである。もともと大学といっても、中世ではひとつのギルドであり、教会権力の後ろ盾によっていくつかの特権を有していることの他は、他の職種のギルドと選ぶところはない。クラフト・ギルドが口承と実地訓練でギルドに固有の知識と工芸技術を伝承したように、大学ギルドは講義と討論でもって知識と論証技術を伝承したのである。それぞれの職種のクラフト・ギルドが固有の技術知識を秘伝化することによって技術の独占を維持していたのと同様に、大学ギルドも、学問世界の隠語であるラテン語使用を強制することで、スコラ神学やスコラ医学を独占していたのである。”（山本2007、569－570頁）

15世紀中葉に発明された印刷術は15世紀末には西ヨーロッパ全域に広まり、出版産業の発展に伴い16世紀中葉以降にはラテン語より俗語で書かれた本が急速に民衆の間に広まっていった。俗語による書籍の出版は、印刷技術や出版産業の興隆だけでなく、俗語の変化や標準化という文化変

動を伴っていた。これはちょうど我が国で明治のはじめに、明治政府の支配が確立される過程で日本語が標準化され、西洋文明を取り込むために新たな概念・知識を表す言葉が翻訳・造語されて語彙が一気に増加したあの時代状況とよく似ている。日本で明治時代に起きた言語変化が、西洋では既に16世紀に全ヨーロッパ的に起きていたわけである。現在のフランス語はもともとフランスの国語であったわけではなく、パリ地方の方言であったフランシアン語がフランス語になったのであり、同じくトスカーナ方言がイタリア語に、ロンドン方言が英語に昇華していったのである。

山本はこうした変化を16世紀ヨーロッパの言語革命と呼び、次のように記述している。“地域的な話し言葉であった俗語方言のひとつが他の諸方言を上回る有力言語として規範化され、さらには文法的に整備されて標準化されて「国語」に成長し、それと同時に語彙が豊富化されて込み入った思想表現に耐えるように鍛直され、やがてラテン語使用が絶対的であった領域にまで使用されるようになる過程は、言語革命ともいうべき根底的な変化である” (山本2007、588頁)。ルターによる聖書のドイツ語訳があれほどの社会的インパクトを与えたのも、そもそも聖書は庶民が直接読むようなものでなく、知的訓練を受けた一部の知的エリートが読む「秘密文書」だったからである。山本が指摘するように (山本2007、574-583頁)、ラテン語聖書を俗語に翻訳・出版すること自体が教会ギルドの利権を危うくする異端行為に他ならない (ルター以前にも、聖書をプロバンス語に翻訳したワルド、英語に翻訳したウィクリフ、チェコ語に翻訳したフスはすべて異端として破門され、あるいは処刑されている)。つまり宗教改革は知的ギルド (聖職者や学者) の利権や支配、ラテン語の使用と深くかかわっており、それ故、エラスムスが教会の腐敗をいかに辛辣に批判しても、フィチーノやピコ・デラ・ミランデルなどイタリア人文主義者が教皇権やスコラ哲学を攻撃しても、それがラテン語で書かれている限りカトリック教会は大目に見ていたのであり (山本2007、577頁)、逆にガリレオが宗教裁判にかけられた事情は彼が単に地動説を唱えたからではなく、それを誰にでも分かる俗語 (イタリア語) で著したことが問題視されたのである (山本2007、582頁)。理論的な概念知はもともと言語化可能な知の様式なので、俗語への翻訳は知的ギルドの利権を決定的に損なう恐れがあり、それ故、教会や大学はラテン語使用にあれほどこだわったのである。

論理的概念知 (頭の知) の場合、知の越境は俗語の使用やラテン語書物の俗語への翻訳で成し遂げられたが、経験的な技の知 (手の知) の場合はどうだろう。当然、そこでも俗語使用は重要だが、それだけでは技の知は公共化されにくい。というのは、技の知は概念知と違って、ハウ・ツールの具体的な行為知であり、図像やマニュアルによって読者にそのやり方・方法を具体的にイメージしてもらう必要があるからである。科学革命の前夜のルネサンス期に、芸術家が重要な役割を果たしたことは山本の著作に詳しい。ミケランジェロの例を出すまでもなく、ルネサンス期の芸術家は単なる画家や彫刻家ではなかった。彼らは、しばしば建築家であり、貴族や国王、教皇から依頼されて

教会や建物を設計し、それを壮麗に飾り立てるプロデューサーとしての職人であった。ルネサンス期の画家・彫刻家・建築家たちが開発した透視図法（遠近法）、分解組み立て図法、断面図法などの近代的図像表現が、後の科学技術の発展に決定的な役割を果たした点を山本は詳細に論証している。それらの図像表現は技の知を伝える重要なツールであり、言葉による説明より簡潔であり、読者に具体的イメージを喚起する力が強い。職人の技は中世以前はすべてギルドの中で、師匠から弟子へと閉鎖的な徒弟関係の中で伝承されてきた。しかし、そうした職人の技術知は16世紀になると、高級職人と呼ばれる人たちによって印刷・出版され、技術知が公開されるようになった。山本の著作には鋳山技術者ピリンググッチョや外科医パレ（当時、外科医は理髪外科医であり職人であった）、軍事技術者ラメリなど多くの職人たちが豊富な図版を伴う技術書を著したことが詳しく紹介されている。技術知の公開のためには、印刷技術の発展や出版産業の隆盛というハード面の変革とともに、図像表現法の近代化・豊饒化という表現方法の変革が必要だった。それは概念知の公開・出版のために俗語の洗練・豊饒化が必要だった事情と良く似ている。山本は16世紀の知の越境には言語革命（国語としての俗語の標準化と洗練）と視覚革命（三次元空間を二次元平面に表現する種々の近代的図像表現法）からなるコミュニケーション革命が重要だったと明確に述べている（山本2007、23-25頁）。

高級職人たちはクラフト・ギルドの利権を危うくするリスクを犯してまでも技術知を次々に公開していった。職人たちは社会的に低くて卑しい身分と見なされており、高級職人たちが技術知を公開したのは個人的な名誉欲だけでなく、様々な要素が絡んでいたとされている。15世紀後半～16世紀になると、建築の領域でも鋳山・冶金の分野でも技術が大規模化し、複雑になってきたので、ギルド内部の徒弟教育を補うために、それまで秘伝とされてきた技術のノウ・ハウが印刷され、テキストとして出版されるようになった（山本2007、86頁、252-253頁）。同時に、関連事業に就労する人口も増えて、ギルドによる縛りが緩み始めたという事情も関係する（山本2007、252頁）。技術知の秘匿、徒弟制、テキストの不在について、山本はハーヴェーの言葉を引用して次のように述べている。

“中世の技術者や職人のあいだでは、職種に伝わるさまざまな技法は親方から口承で伝授され、それらを文書化する習慣は一般になかった。そして「教科書がないことと秘密保持のふたつの要素は、同一現象の表裏の関係にあった」からには、もっぱら口承に依拠した後継者の養成と技術の伝承が、それなりに技術知識の独占を維持し、その漏洩を防ぐ機能を果たしていた”（山本2007、85頁）。

技術知の出版・公開・マニュアル化・テキスト化によって、技術知はギルドの呪縛から解放されて急速に社会化されて流布するようになった。木版画のエキスパート、デューラーによって、精密

な挿絵が付された技術書が数多く出版されたことの意義を山本は高く評価しており（山本2007、73-108頁）、そうした挿絵付きの俗語の技術書の発刊によってギルドに秘匿されてきた職人の技術知は広く社会に公開されたのである。技術知の公開を通して、職人の技は錬金術などの自然魔術的思考や哲学から徐々に離脱し、知識人の論理的思考と結びつき、ついには17世紀に科学実験が生み出されていった。

山本の著作では16世紀の文化革命は職人の経験的技術知が改革をリードし、17世紀の科学革命は学者の論理合理的な知が決定的に重要だった点が繰り返し指摘されている。彼の一連の著作は科学思想史の書物であるので、二つの知のあり様を進化論的・歴史的にとらえる傾向が強いが、彼は同時に16世紀の職人たちの「有機的な世界観」や「(人間の) 技術に対する自然の優位性」「自然に対する畏敬の念を持ち続けていた点」の重要さも強調している（山本2007、721頁）。彼は17世紀に成立した西洋近代科学がいかにも無機質で非人間的であるのか、科学技術がその成立原理から自然への暴力や破壊性を不可避に含んでいるかを指摘している。山本は17世紀の科学革命の影に隠れて、時代遅れの世界観と見なされてきた16世紀職人たちの有機的世界観や自然魔術が17世紀のケプラーやニュートンに引き継がれ、万有引力の理論化につながった点を科学思想史的に明らかにした。占星術では、地球や太陽、惑星を単なる無機質的な「物質・物体」としてとらえず、互いに影響を与える隠れた力（オカルト）を蔵した有機システムと解釈する。これは錬金術も同じであり、錬金術では鉱物や金属は変化しない無機物と解されるのではなく、あたかも植物が成長するように大地の中で長い時間をかけて鉛や鉄が金や銀などの貴金属に変化すると考えられていた。大地の中で自然が行なう金属変化（単金属から貴金属への変化）を人間が行なおうとするのが錬金術である。鉱物などの無機物があたかも植物のように成長したり、太陽や惑星が地上の物体に作用を及ぼすといった占星術的な世界観は、現代の「合理的」科学思想からすれば単なる「お笑い種」や「時代遅れの迷信」にしか見えない。職人たちの有機的世界観を尊重する山本でさえ、それら占星術・錬金術的世界観は近代天文学・電磁気学を生み出すために必要な一つのステップととらえているに過ぎない。

無機物を有機物ととらえる有機的世界観は、果たして、前近代的な遺物、あるいは職人に特有な中世的世界観なのだろうか。無機物を有機物としてとらえる人間の態度を有機物視（有機物化）と呼ぶとすれば、それは中世や職人に限った問題ではなく、手わざ的な技の熟練や道具の受肉化にかかわる広い裾野を持っている。つまり、人間が道具を使いこなし、何らかの技術に習熟する際（技術を「身につける」時）、無機物の有機物化＝受肉化が起きている。盲人が持つ杖は第三者的には無機物に過ぎないが、彼ら自身の体験では、それは有機的な指（身体の一部）そのものである。職人と道具の関係も同じで、使い慣れた職人の道具を単なる無機物と見なすことは出来ず、それは彼

らの技術知と不可分な「生ける身体」である。習熟や熟練にかかわるこうした受肉化＝有機物化＝無意識化は、技術の修得といったレベルを超えた広がりをもっている。道具や技術と全く別問題のように見える社会規範の内在化（超自我）や言語の習得も、実は手わざ的技術知と同じく HOW To の知であり、受肉化・有機物化・無意識化を伴っている。つまり、職人の手わざ的技術知と社会にかかわる心的原理（超自我や社会規範）や言語の使用は質的に同じ知（手続的知識）の範疇に属し、論理合理的な概念で割り切ることのできない部分を蔵している。職人の手わざ的知は無機物の有機物化＝受肉化を伴うと同時に、隠れた力（オカルト）や効き目・効力・効能といった「力」の要素と不可分に絡み合っている。前節で言及したように、デュルケムやモースは「聖」概念が宗教／呪術の本質であることを宗教人類学・社会学的に論じているが、「聖」は社会規範や道徳力、集団的沸騰など「社会」を形成する特有の「力」にかかわることは既に見てきたとおりである。占星術や錬金術の有機的世界観が自然の中の隠れた力（オカルト）と深くかかわり、諸物体の間の有機的関係を扱うように、人間／社会にかかわる社会規範や価値規範は個々人の身体に超自我・道徳力（デュルケム）として埋め込まれた身体知（状況依存的な有機的な手続的知）であり、それは個人に力を与え（あるいは束縛し）、個人を超える伝染力を持ち、社会を構成する宗教／呪術の源泉となっている。手わざ的技術知（道具の使用）と社会規範・道徳力が有機物化・受肉化を伴う同じ様式の知であることを理解しないと技術・呪術（魔術）・社会規範をめぐる真の関係は見えてこない。ヴェーバー、デュルケム、モースらの宗教社会学・宗教人類学の宗教・呪術（魔術）論争と科学思想史における技術・魔術・科学の論議を重ね合わせる時、宗教・呪術（魔術）・科学・技術の全体の関係がおぼろげながら見えてくる。ケプラーやニュートンは占星術・錬金術的な有機的世界観を有していたからこそ、遠隔力としての万有引力を数学的に論じることが可能だったのである。この種の遠隔力（隠れた力：オカルト）を信じなかった機械論的科学者（例えばガリレオ）の世界観はあまりに論理合理的・無機質的であり過ぎたために、万有引力の理論化に失敗したのである。ケプラーやニュートンの「矛盾した」思考と似たものがヴェーバー社会学で認められる。それが山之内（1997）の言うヴェーバー理論の方法論上の不連続性やパラドックスなのである。ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で宗教（プロテスタンティズム）合理性を論じるとき、それは論理合理的だが、社会規範（倫理）という技の知であるために、原理的に方法論上の不連続性やパラドックスを抱え込まざるを得ない。つまりプロテスタンティズム（カルヴィニズム）の無機質的とも言える倫理は、その内容に着目すれば極めて知的で論理合理的だが、知の様式自体は情動をも含んだ有機的な知の様態・世界観としての『価値規範』や『倫理』なのである。

(iv) 17世紀科学革命－概念知を検証するための実践技術の利用

－有機的事象を論理合理的に無機質化・限定化する人為的操作（実験科学）

17世紀科学革命は16世紀の文化革命を基盤に花開いたにせよ、両者は様々な点で異なっていた。二つの革命の担い手について山本は次のように述べている。

“新科学形成の担い手は十六世紀には徒弟奉公で育った芸術家や職人であったが、十七世紀には大学で高等教育を受けたエリート知識人や有閑階級の科学愛好者－「ヴァーチュオーソ」－に移行していった”（山本2007、688頁）。“16世紀に職人や技術者からなされた提起を17世紀の先進的な知識人たちが受けとめ”、“弁証法や自然哲学に精通し抽象的な概念の操作と緻密な論証の術にたけた大学出の知識人が、自分の手で観測機器を製作し、それまで商人のものとしていた計算技術に習熟し、職人や芸術家や外科医や薬種商や錬金術師や魔術師のものとしてきた観察や実験に取り組み始めたのである”（山本2007、686頁）。

17世紀の科学革命と16世紀文化革命では、それを担った人（知識人と職人）が違うだけでなく、論理的思考と技術知の関係が全く異なっている。16世紀の知識人の概念知は、アリストテレス論理学に染め抜かれたスコラ学であり、論理的だが現実から遊離した屁理屈に過ぎなかった（山本2007、621-626頁）。16世紀の時点では職人の蓄えてきた技術知（経験知）を知識人（論理的思考）が受けとめる形だが、17世紀に入ると二つの知は融合し、その関係が逆転してくる。この点を山本は以下のように整理している。

“17世紀になって科学者が職人の技術と実践に着目したことはたしかに事実であるが、しかしそれは事実の半面でしかない。16世紀の段階ではイニシアチブは職人たちの側にあり、技術が先行していた。すくなくとも職人たちの示した主体性はもっとはっきり認められるべきである。科学者や知識人が職人や技術者の実践を汲み上げたというよりは、職人たちが自分たちの言葉で自分たちの仕事を語ることで、経験知の優位を主張し、自分たちの方法の有効性を学者に訴えたのである。こうして職人たちは、それまで疎外されていた文字文化の世界に越境し、学問世界にかかわっていった。それは「16世紀文化革命」と称されるに値する知の世界の地殻変動であった。しかし彼らの、言うならば素朴経験主義は、それなりの限界を有していたし、それが新科学形成に果たした役割を過大に評価することはできない。というのも、つまるところ新しい科学の形成には、実験と測定の結果を数学的に理論化された「法則」として確定し、一つの知識体系－すなわち科学－に纏め上げる手腕－論証能力－と、理論体系から導かれる仮説としての法則を提唱することによって実行すべき実験を立案し方向づける術－理論にもとづく目的意識－を必要としたからである。新しい科学は、実験と測定が論証と法則形成の理論的作業と合体することではじめて生み出された。ガリレオが放物線運動の正しい理解に到達したのは、

このようにしてであった。つまり17世紀に登場してもっとも成功した、その意味で17世紀科学革命の中軸をなしているのは、実験的にして数学的な科学であり、重点は実験を立案しその結果を解釈する局面にあった。その過程はやはり理論が主導的であり、そのかぎり「科学革命とは第一義的に理論と説明における革命として現われた」というルパート・ホールの主張に同意することができる。16世紀の職人たちは、その直前で立ち止まっていた。”（山本2007、718-719頁）

17世紀科学革命は技術知と理論概念知の単なる融合ではなく、ホールが言うように理論的説明の革命なのである。科学的思考（論理的な科学知）が手わざ的技術知と融合するとき、手わざ的技術のうちでマニュアル・明示化できる部分を実験・測定手法として取り入れ、科学実験は生まれた。科学実験は技術知の側からすれば、初級・中級程度の技術を基盤にしているが、それは初級・中級だからこそ、マニュアル・明示化できるし、標準化も可能なのである。高度な熟練技術は高度であるが故に、それは明示・標準化が原理的に困難であり、技術知は特定の人間（師匠）の身体経験と切り離せない形で組み込まれている。熟練技術は、知が外在化できないだけでなく、知の伝承も徒弟制という現場の修練・試行錯誤を伴う閉じた人間関係と切り離すことができない。高度な熟練知は人間の身体感覚に依拠し、鍛錬された感覚の鋭敏化や行動／感覚（知覚）の有機的統合によってはじめて可能になる。つまり、高度な熟練技術知は人間の感覚によって支えられているので、特定個人の身体運動・感覚に投錨される運命にある。熟練知の習得では、道具や技の受肉化・有機化が必須であり、それは技術者自身の世界観や姿勢・態度と深い関係にある。このため、熟練知は人間関係（徒弟制）や世界観（有機的世界観）や自己変容（身体技法の修正・内在化を伴う自己超越的側面）と切り離して普遍的な「技術」として外在的に取り扱うことが原理的に困難なのである。個人に内在・受肉化している超自我や社会規範などの心的機構も一種の手わざ的知であることが精神分析的研究で知られており、それは熟練知と同様、外在的に取り扱うことが原理的できない。

科学実験の技術は職人の熟練技術知と全く意味づけが違う。職人の技術知はあくまでハウ・ツールの実践知であり、いかに効果的に「わざ」が実践できるかが重要だが、科学実験の場合、仮説を検証するために論理合理的に実験が組み立てられているか否かがポイントになる。職人の熟練技術は自然素材を「複雑なままに」使いこなし、製品を作り上げるが、科学実験では、複雑な自然状況をそのまま受け入れるのではなく、自然をできるだけ単純化して無機質的な状況（実験状況）を作り出して仮説を検証する。職人の手わざ的技術と科学実験では、自然に対する態度が180度正反対である。西洋で業（わざ）という場合、伝統的に「神（創造主）の業」「自然の業」「自然を模倣する職人の業」の三つの業が想定される（山本2007、711頁）。17世紀科学革命以前の西洋社会では、この三つの業（わざ）は、神（創造主）の業＞自然の業＞自然を模倣する職人の業。の順で優劣が

決まっており、人間（職人）の業・技術は自然を模倣する「まがいもの」「不完全なもの」として、自然と厳然と区別され、あくまで自然の下に位置づけられていた（山本2007、712頁）。こうした自然の優位性（人間の技術の劣位性）は16世紀の技術観や魔術思想にも共通していると山本は言う。

中世的な自然と人間（の技術）の関係が17世紀の科学実験や機械論的哲学で180度逆転する。山本（2007、710-711頁）は“近代物理学の法則はあるがままの自然にたいする虚心坦懐な観察や、無前提的で闇雲な測定によって導かれるものではない。その検証は、人間の思考の枠組みに適合するように自然にたいして強制的に働きかけてはじめて可能となる”と述べ、科学革命のスポークスマンとも言うべきフランシス・ベーコンやロバート・ボイルの言葉を引用している。“自然の秘密もまた、その道を進んでゆくときよりも、技術によって苦しめられるとき、よりいっそうよくその正体を現す”（ベーコン）。“私が元素の混合によって生ずると言われている諸物体そのものを試験し、それらを拷問にかけてその構成原質を自白させるために忍耐強く努力したとき ……”（ボイル）。

自然への態度を裁判用語や審問用語を使って表現したのはボイルに限らず、当時の科学者・思想家にしばしば認められ、これは人間（の技術）が自然に対して対等以上の能力と権限を持つと考えようになったことを端的に表している（山本2007、711頁）。つまり科学革命は単に論理合理性と実践的技術知が融合しただけではなく、自然と人間（の技術）の関係、つまり世界観が180度転換した革命なのである。科学革命における人間の技術（科学実験）と自然の関係を山本は以下のようまとめている。

“機械論的哲学は自然の所産と機械的技術の所産に違いを認めない。17世紀科学革命の主導者は、人間の技術を自然と対等、ないしは自然を上回るものとさえ見なした。実際にも新科学のスポークスマンであったボイルは「化学者たちが火を使って作った産物がなぜ自然物でなく人工物と見なされねばならないのか理解に苦しむ」と断じ、自然物と人工物の区別を無意味と見なす。…… 中略 …… ボイルはフックの強力を得て作りあげた真空ポンプをもちいて、それまでは自然のうちに存在しなかった真空を強制的に作り出したばかりか、そのなかでさまざまな現象を観察し、それをもとにして自然の科学を論じている。それは人間の技術の産物が自然に劣るものではない、むしろより本質的な自然の秩序を作り出すという了解を前提としている。すなわち、ボイル自身が認めているように「自然のなりゆきが人力によって作り出されるなら、それは私たちが自然を観察してもっとも多くを学ぶことができる状態なのである」。爾来、近代物理学の実験は、20世紀の熱核炉や大型加速器による原子核や素粒子の実験にいたるまで、人工的に作り出された状況下でのみ見られる完全にコントロールされた現象を純粋な自然現象と見なしてきたのである。こうして近代科学が生み出された。そしてその過程で16世紀技術者のもってい

た自然にたいする畏怖の念を、17世紀以降のエリート科学者は捨て去った。もはや自然は模倣すべき対象でも見上げ見習うべき師でもなくなった。自然は審問の対象となり、人間は自然にたいして検事か判事の立場に立つことになった”。（山本2007、714-715頁）

西洋カソリック社会では神や聖人の奇蹟（神の業）は伝統的に重要な意味をもっているが、キース・トマスが言うように、それらの奇蹟（神の業）は異端であるダイモン魔術や妖術の秘「術」と本質的に区別できない構造になっている。池田（1975）や山之内（1997）が解説しているように、カルヴィニズムでは、こうした神の奇蹟（神の業）は被造物神化として徹底的に拒否され、それはダイモン魔術と同類の感覚的事象として廃棄される。カルヴィニズムではキリスト教の告解・懺悔聴聞を介した救済は完全に放棄され、特定の間人（祭司）が神の仲介者になるのではなく、信者すべてが祭司たる「万人祭司」の原則が打ちたてられる。信者は教会組織や祭司という仲介者なしに、直接、神と対峙するのがカルヴィニズムの信仰のあり様だが、それは懺悔聴聞を介した神・教会（法皇）・司祭・信徒という精神的徒弟制の権力構造を無効にしたと同時に、反面ではブルック（1971/2005、123頁）が言うように、宗教的救済の具体的方法論を欠くことにもなった。カルヴィニズムでは呪術（魔術）にも通じる奇蹟という感覚的な「神の業」は徹底的に排斥され、神は論理合理的に概念化不能・論証不能なく超論理的絶対者として位置づけられる。カルヴィニズムでは、感覚的なもの、肉体的なもの、あるいは現世的な装飾性や徒弟制的な権力的（人間）関係は可能な限り排斥され、「隣人愛の非人間化」「非人格的・事務的合理性」「徹底的な規格化」とともに「反権威主義」「民主主義的傾向」が生み出される（山之内1997）。ブルックが慎重に留保したように、カルヴィニズムの論理的な宗教倫理と科学の勃興を直接、結びつけようとしたマートン学説の評価は議論の分かれるところだが、山之内が言うように、数学や物理学など感覚とはかけ離れた論理的学問とカルヴィニズムの論理合理性は相性が良いことは確かである。

17世紀の知識人は手わざ的技術知のうちで明示可能な実践合理的部分を論理的思考の枠組みに組み入れることで科学実験を生み出し、それが科学革命のブレーク・スルーを可能にした。「神（創造主）の業」「自然の業」「自然を模倣する職人の業」という三つの業は、いわば西洋的な意味で呪術／技術の位相を表しており、カルヴィニズムや科学革命は論理合理性との関係でそれらすべてに大きな影響を与えた。「神（の業）」は全部捨てられたのではなく、実践感覚的側面（＝神の奇蹟・宗教の呪術的側面）だけが排斥され、神は絶対的審判者として超論理的存在として抽象化されて掬い取られた。「職人の業」については、明示不能な手わざ的熟練知は魔術的有機的な世界観や徒弟制の権力関係と不可分にかかわるので、それは次第に背景に退き、他方で明示可能な手わざ的技術知の部分に光が当てられ、脱魔術化・技術化されて科学的論理思考と結びつき実践合理的な実験科学へと昇華していった。実験科学が生まれたことで、「自然の業」は人間の業の師匠とし

てではなく、実験によって拷問・審問され、秘密を自白させられる実験対象へと成り下がってしまった。

実験科学に組み込まれた手わざ的技術知は、経験の伝承の仕方や公共化にも根本的な変革をもたらした。それは印刷技術の発達と経験（技術）を明示化する技術（図像表現法やマニュアル化）の発達で可能になった。手わざ的技術知（特に熟練知）は師匠の指導を伴う実践現場での試行錯誤や直接経験が不可欠であり、科学実験の場合も、当初は公開の場における共同実験が行なわれていた。しかし、学術雑誌の登場と印刷書籍の普及によって、実験装置の組み立て方や実験手順の仔細を記録し、実験を書籍の中で明示・公共化することが可能になった。こうした「間接的経験」によって科学実験は、経験の直接性や状況依存性から離脱し、経験の相互検証にあらたな局面を切り開いていった（山本2007、689-691頁）。

(v) 科学思想史における魔術（呪術）の変遷—まとめ

職人の手わざ的技術知の明示化や公共化、あるいは技術知と論理合理的な概念知の関係は、西洋における魔術（呪術）の位置づけや世界観、あるいは人間関係の様式と不可分に結びついていることが科学思想史の議論から分かった。本節では、15世紀以前から17世紀の科学革命にかけて、ダイヤモンド魔術や自然魔術が技術と科学の関係でどのように変化したかを大雑把に整理しておきたい。

(a) 15世紀中葉以前の中世社会の魔術—各種ギルドの分立と「神の業（奇蹟）」の重要性

—宗教・医療的な技術（実存技術）としての呪術

15世紀中葉以前の西洋社会では、論理合理的な概念知（演繹的な論証「技術」や言語化の「技術」）は大学や聖職者などラテン語の知的ギルドに封印されており、一方、手わざ的技術知は職人の徒弟制のギルドに身体知として非言語的に秘匿されていた。西洋の中世社会が各種のギルドでばらばらに分断されていたということは、言い方を換えれば、阿部（1993）が言うように社会が安定（停滞）していたということであり、狭い領地や村社会の中で互いに顔が見える封建的關係・徒弟的關係で社会が構成されていたことを意味する。中世キリスト教社会では魔術は異端として抑圧され表面上放逐されていたが、民衆にとって、キリスト教的な聖人の奇蹟であれ、異教や民間信仰に由来する「妖術（ウィッチクラフト）」であれ、超自然現象に対する信仰には根強いものがあり、思想的にそれは Demonology（神霊学、あるいは悪魔学）として長い水脈を保っていた（「デモノロジー」『西洋思想学事典3巻』349-351頁、平凡社1990）。精霊にかかわる魔術にはいわゆる白魔術（white magic）の聖霊魔術（spiritual magic）と、黒魔術（black magic）の妖霊魔術（demonic magic）の二つがあるが、キース・トマスによれば15世紀後半のルネサンス期にピコや

フィッチーノによって復活された「知的魔術（聖霊魔術－自然魔術）」と中世から受け継がれてきた異教的土俗的な「民間魔術（妖霊魔術、妖術）」は本質的に異なった二つの活動であった。カソリックでは、9－10世紀に要約された『司教法令』によって妖霊に関する多くの民間伝承が列挙され断罪されていた（ウェブスター（1982/1999）、160-161頁）。しかし、キース・トマスが言うようにカソリック教会における奇蹟や聖遺物への信仰と、教会が異端であると厳しく断罪した民間伝承の妖術は何ら変わるところがなく、レジナルド・スコットは1584年に『妖術の暴露』を出版し、“中世カトリックの教義にある魔術的要素を徹底的に洗い出し、その要素が当時の他の魔術的活動と共犯関係にあったことを示した”（キース・トマス1971/1993、74頁）。

15世紀以前の中世で技（業－わざ）という場合、超自然的行為としての神の業（わざ）が「自然の業」や「職人の業」よりもはるかに大きな意味をもっていた。カソリックでは7秘蹟と呼ばれる洗礼・堅信・告解・聖餐・叙階・結婚・塗油が第二リヨン公会議（1274）で確立されて以来、今日までそれらが執行されている。これらの典礼を介して神の神秘・神の業は民衆（信徒）に伝達・表現されると考えられているが、このうち告解は宗教改革との関連ですこぶる評判の悪い秘蹟である。告解は司祭に罪を懺悔告白することで神から赦しが与えられる信者の魂の浄化・救済にかかわる「技術」「制度」である。罪の贖いをお金で売買する贖罪符というカソリック教会の現世利益的行為が宗教改革の一つの要因になったことはあまりに有名である。信者が悪行や不品行にかかわる個人的秘密を司祭に告白する行為は、久重（1988）が言うように相手に決定的な弱味を握られることに他ならず、権力関係の最たるものである。フーコーは西洋社会がカソリックの懺悔聴聞・告白で裏打ちされている様相を司牧者権力として描き出した点は前稿で紹介した。そうした権力に直結する秘密の告白・懺悔を信者はなぜわざわざ「自らすすんで」行なおうとするのか。フーコー（1976/1986、1988/2004）は哲学思想的に超越者（絶対的他者）への告白が人間の自己同一性の根源にかかわることを見抜き、懺悔告白は人間の生を根底から支える〈生〉権力として、自己同一性の源泉であると同時に、権力の源泉でもあることを鋭く抉り出した。魂の死と再生（心理的には自己洞察や超自我の修正経験）のためには絶対他者性（超越者）の布置とそれへの告白が決定的に重要だが、内観法は非宗教的な技法としてそれを見事に掬い上げ具現化している（長山・清水2006）。罪の告白・絶対他者（絶対者）の布置という体験様式は、絶対他者への全的自己放棄が即、自己同一性（自己基盤）の内発的現成に他ならないという人間存在のパラドックスに根ざしており、それは個人的私秘的な超自我が社会規範という公性そのものであるとのパラドックスにそのまま重なる。こうした場合の「経験」は、経験に対して個人が心的距離を保つことが原理的でない仕掛けになっている。というのも、その種の経験は個人を超えた絶対他（者）性を不可欠な要素として含んでおり、しかも扱われる「対象」が個人の行動を根底から支え、方向付け梓づけてい

る価値や規範そのものだからである（「対象化」という行為を行なう行為主体が主体自身を「対象化」することは原理的にできない。ちょうど、すべてを見る「眼」が自分の眼だけは直接、見ることができないように）。デュルケムやモースが宗教・呪術を経験に先験するもの、社会的集会的なもの、超越的な特有の「力」として描写したのはこうした事情からである。モースは呪術的力をマナという人類学用語で説明し、それについて次のようにいみじくも述べている。

“ナマは経験の対象ではありえない。なぜなら、それは実に経験を呑みこむからである。…… マナは超自然であると同時に自然的であるということである。なぜなら、マナは感性の世界にとって異質でありながらそこに内在し、あらゆる感性世界に広くまたがっているからである。この異質性は、つねに感じられ、またこの感じが、しばしば行為に示される。マナは日常生活からは遠ざけられる。それはタブーにまで行きつくことのある畏敬の対象である。タブーであるものはすべてマナを持ち、またマナである多くのものがタブーであると言いうる”（モース1968/1973、172-173頁）。

モースによれば呪術は本来的に為す技であり、呪術と技術は近しく、“技術は呪術の地面に結実した萌芽のようなもの”であると言う（モース1968/1973、211頁）。人間の初期の道具や技術は呪術の中で生まれ、両者はしばしば混同されるが、先験的信念性・集団性、神秘的霊的な力によって両者は区別される。呪術と技術は、おのずから相互に結びつき両者が混合するのは常態だが、混合割合は様々であり、漁撈、狩猟、農耕においては呪術は技術と並行し、それを補足するのに対して、医学や錬金術の場合には技術はそっくりそのまま呪術の中に取り込まれてしまうとモースは言う（モース1968/1973、57頁）。医学が他の技術に比して特殊な位置を占め、呪術と不可分な関係にあるのは、前近代の医学が技術的に未熟だからという外的理由だけでは説明がつかない。宗教学人類学者、佐々木宏幹（1996）は医療技術が進んだ現代においても、医療が呪術と密接にかかわっている様相を宗教学人類学的に説明している。筆者流に言えば、医学が呪術と切り離せないのは医学の扱う対象が物理学と違って私たち人間（の身体）そのものであり、そこには死がどうしても絡んでくるからである。宗教は信者の魂の救済・再生という意味で異界や他界、彼岸という非日常的な呪術的世界とかかわり、医学は人間の死と言う実存的要素を排除できないがゆえに、単なる技術論では処理しきれない異界・他界の呪術的要素が絡み合ってくる。例えば、病気や死を毎日、仕事として見慣れている医師は技術的な面では疾病に関して多くのことを熟知しており、自分の死が問題にならない限り（他の医師に自分の手の怪我を治してもらい、あるいは病気を治してもらいながら）、それは技術の問題として対処できるが、医師みずからの死が問題となるや、それは患者を治療する場合のように、あるいは自分の手の怪我の治療してもらったときのように、経験から距離をとることができなくなる。自分自身の肉体的な死（一人称の死）は第三者の死（三人称の死）のよ

うに技術的問題では済まされず、他界や異界のかかわる宗教的・呪術的・実存的問題とならざるを得ない。

フロイトの精神分析は伝統的に宗教や呪術が扱ってきた魂の問題（深層心理的問題）を医療の中で扱おうとした試みであることはエレンベルガー（1970/1980）の著作に詳しい（精神分析の自由連想法は科学的装いを凝らした宗教的告白に他ならない）。エレンベルガーの指摘を持つまでもなく、精神療法と宗教が密接なことは、懺悔告白の精神療法である内観療法と宗教者の修行に応用される内観法が全く同じ施設（内観研修所）で、同じやり方で区別なく行なわれている様子を見ればよく分かる。両者が異なるのは、内観をする人（内観者）の動機や目的、体験の深さのみだが、両者を事前に線引きをすることは実際上も原理上も不可能である（長山・清水2006）。

精神療法も宗教・呪術も広い意味で魂の救済・再生にかかわり、医学は死の問題が避けられないために呪術を抜きにできない特性がある。そこで扱われるのは人間自身（主体）のトータルな生命や魂であり、経験主体はそうした経験から距離を取ることが「原理的」にできない。このため、宗教（精神療法）や医学に関する技術は霊的異界的な「力」とかかわる呪術や超越実存の様相を呈することになる。フーコーの司牧者権力論（1976/1986、1988/2004）やタラル・アサド（1993/2004）の宗教人類学で論じられているように、懺悔告白という宗教的な救済技術は実存的な超越の技法であるとともに、それは権力とまさに踝を接している。これは精神療法では治療者と患者の本質的な非対称性の問題に重なり、医師と患者の関係が権力関係を孕んでいることは一般に言われるところである。

西洋の中世の大学はカソリック教会という宗教的権威を背景にしており、そこでの学問の最高の称号（博士）が神学、法学、医学の三つであることは興味深い。それらは西洋ギルド社会の最上部を構成する職種であり、魂の救済にかかわる宗教、社会的な権利・正当性にかかわる法、身体的な救済にかかわる医学という三つの救済／権力を構成している。それら三つの技術は社会と魂、生命にかかわる呪術的な精霊の力（マナ）やタブーと深くかかわっている。山本やウェブスターが言うように、中世の西洋医学にとって、占星術（天文学）と錬金術は必須な要素であり、そもそも聖職者が医師であることは珍しくなく、肉体を治療する医師（医学）より上位に位置し、魂の救済にかかわる魂の「医師」が聖職者（神学）に他ならない。ヴェーバーも『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で言及するように、カルヴィニズムで懺悔告白の秘蹟が徹底して排除されたのは、まさにこうしたカソリック的な権力支配の構造（精神的徒弟制）へのアンチテーゼだったのである。

(b) 前期ルネサンスの魔術思想と技術－15世紀後半

中世における経済活動の中心は、「物」の直接的な贈与や交換であって貨幣経済ではなかった(阿部1993)。そうした顔の見える人間関係や社会のあり様を根底から変えたのが、11世紀以降の貨幣経済の発展や13世紀以降の都市の発展だった。13－14世紀にはヨーロッパの鉱山業は隆盛を迎え、15世紀ルネサンス期には航海術や印刷術の発展とならんで、戦争と鉱山の技術が飛躍的に進歩した(火気と大砲による戦争形態の変化)(山本2003、452頁、山本2007、392-395頁)。そもそもルネサンスは商業資本と手を結んだ王権の拡大と封建貴族の没落、さらには十字軍遠征の失敗にはじまり、教皇のパピロン捕囚(1309-1377)、ローマ教会の大分裂(1378-1417)に至るカソリック教会の混乱とキリスト教の凋落を背景にした北イタリア諸都市に起きた文化変革である。都市経済の発展や中世キリスト教権威の弱体化にともない1400年代後半に生まれたのがルネサンス前期の魔術思想(山本)である。ルネサンスの魔術思想はそれ以前から連綿と続いてきた妖術としての土俗的魔術ではなく、知的に洗練された「一種の知的な技術としての魔術」であった。

15世紀中期にフェラーラとフィレンツェで開かれた東西キリスト教会議、さらには1453年の東ローマ帝国の滅亡によって、ギリシャ古典文化を継承していた数多くのビザンチンの学者がイタリアに渡り、神秘的な色合いを帯びた新プラトン主義やヘルメス思想がもたらされた結果、ルネサンス魔術思想が生まれた(山本2003、335頁)。ルネサンスの魔術思想は15世紀中葉にフィレンツェのメディチ家に後援された私的サークル(プラトン・アカデミー)に集っていたマルシオ・フィッチーノとジョバンニ・ピコ・デラ・ミランデルの二人にはじまるとされるが、とりわけフィッチーノは16世紀初期に『オカルト哲学』を著したキリスト教圏第一の魔術師と言われたアグリッパにも多大な影響を与えた。

前期ルネサンスの魔術思想を、山本は特異な有機体的世界像を理論的根拠にした「擬技術」だが、呪術や祭祀に依拠したそれまでの儀礼魔術やダイモン魔術にかわり、それなりに技術的で経験的なもの変わろうとしていた(山本2003、353頁)と評する。一方で彼は、15世紀ルネサンス魔術は16世紀後期ルネサンスの魔術思想に比して“宗教的で思弁的で言葉の世界に閉じこもる傾向にあった”と述べ、両者を文献魔術と実験魔術という表現で区別している(山本2003、370頁、568-574頁)。確かに、フィッチーノやピコは実際に実験に手を染めて魔術思想を書いたわけではなく、ヘルメス文書という古代文献に依拠して魔術思想を語ったに過ぎない。それに対し、16世紀のデッラ・ポルタなどの自然魔術は実際の実験を含む実践技術的要素が色濃いことは山本の論考に詳しい。こうした点で15世紀ルネサンス魔術を科学思想史という文脈から見れば山本の指摘は的確であり、技術を科学技術、科学実験という明示可能・公共化可能な実践知からすればフィッチーノやピコの魔術思想は単なる文献魔術にすぎないとの主張も頷ける。

しかし、筆者はフィッチーノの魔術思想（山本2003、346-354頁）には「擬技術」や文献魔術として片付けられない要素が含まれると考えている。山本とウェブスターの著作に沿いながら、フィッチーノの魔術思想を「聖霊魔術」「自然魔術」「ダイモン（魔術）」「妖霊魔術」の関係から見ていきたい。山本も言うようにフィッチーノに代表される前期ルネサンスの魔術思想は極めて錯綜していて理解が難しい。それは思考方法の難しさに加えて用語の混乱とキリスト教の正統や異端の問題が複雑に絡み合うからである。「自然魔術（*magia naturalis*）」とダイモン（*daemon*）に頼る魔術（一般的にはウェブスターの著作の訳者のように「妖霊魔術」と訳されることが多いが、山本は「ダイモン魔術」という語を採用している）が全く別ものであるとの理解はフィッチーノ、ピコからアグリッパに至るまで一貫している（ウェブスター1982/1999、127頁）。山本が例示するようにダイモン（妖霊）に頼る魔術と頼らない魔術（自然魔術）の区別は、既に14世紀中期のニコール・オーレムによって行なわれているが、そうした区別をしたオーレム自身、二つの魔術ともそれをおこなうとすること自体が悪魔に唆された犯罪であると述べている（山本2003、348頁）。

「自然魔術」は異端的習俗の儀式やまじないによる妖霊魔術とは違って「自然的理由で説明できる」ものだとされるが、大切なのは「自然魔術」の自然的理由や原因が、現代の科学で言うところの自然的理由や原因では全くなく、日月星辰の超越的世界（天体）に働く聖霊（*spiritus* 山本の場合は精気という訳語を採用している）を意味すると言う点である。つまり「自然魔術」で言う自然的原因は占星術的有機体的世界観に裏打ちされたルネサンス的な意味での自然的原因や自然の力（＝天界から生じる力）であることを忘れてはならない。現代の感覚からすれば、天体に働く占星術的な力＝聖霊など、まさに「妖霊魔術」に入りそうだが、ルネサンス当時は、それは妖霊魔術とは別種の「科学的」原因と見なされており、聖霊にかかわる「聖霊魔術」の実践的適応や操作的側面が「自然魔術」とされていたのである（ウェブスター1982/1999、214頁）。さらに話が錯綜することに、キリスト教との関係でこの聖霊（魔術）がいったい悪魔（妖霊）と同じなのか違うのか－天使なのか墮天使なのか－という正統と異端にかかわる宗教政治が絡み合ってくるので、この問題（聖霊魔術と妖霊魔術）は神学的・思想的に容易に切り分けられないほど錯綜した様相を呈する。そもそもルネサンス魔術の源泉であるヘルメス主義自体、“紀元2・3世紀に新プラトン主義やグノーシス主義やカバラ思想の流れをひく複数のヘレニズムの知識人たちによってエジプトで書かれ、あるいは編纂されたいわゆる『エルメス文書』に表明されている思想で、キリスト教の影響も受けているが、しかしキリスト教から見れば本来は異端の教義”だが、同時に“「唯一神」や「天地創造」を説くその教えは「すくなくとも表面上はキリスト教と馴染むものであった」という微妙な位置にある（山本2003、336-337頁）。カソリック教会にとって魔術は異端に直結するので、新プラトン主義やヘルメス主義に立脚する前期ルネサンス魔術思想家は異端の嫌疑を避けるために

用心深く歩む必要があった。それについてウェブスターは以下のように述べている。

“彼ら [新プラトン主義やヘルメス主義の唱道者] の宇宙論の根源にありかつ固有なものは、普遍的な宇宙霊の顕現として、知的存在の階層制が月下界 [地上] に行きわたっているという考えであった。こうした知的存在は妖霊と解されやすく、件の哲学者たちはそれらの妖霊と交わっていると思われていたであろう。新プラトン主義者たちは、その理論体系において、擬人化された霊の演じる役目を最小限に抑えようと努力もしたし、多神論であるとか妖霊魔術に関わっているといった非難を避けるために、擬人化された霊よりも霊の非人格的なはたらきかけを強調した。にもかかわらず、擬人化された妖霊はこれらの理論体系にややもすれば入りこもうとした”。“新プラトン主義者たちは、惑星についてアニミズム的な考えをとっていただけでなく、惑星や星を神的な知性体と結びつけていたのである” (ウェブスター1982/1999、162頁)。

天体に働く神霊的な力 (ダイモン) - 叡智体や分離実体と呼ばれたのもの - についての解釈は『西洋思想学事典』によれば、1621年にロバート・バートンが“分離実体と叡智体は同じものであって、キリスト教ではこれを天使呼び、プラトン主義者は悪魔と呼んでいる。なぜならプラトン主義者は善天使であれ悪天使であれ、すべての霊をダイモンと名付けているからである”と整理するまで天使や墮天使をめぐる混同が生じていたとされる (「デモノロジー」の項目)。

前期ルネサンス魔術思想では、天の物体 (太陽や月や星辰) は精気 (聖霊) を介して月下界 (地上) の物体や人体に影響を与えると考えられており、「自然魔術」は天界の力について研究し、物質への精気 (聖霊) の流入を誘導し制御することで、天の力とエネルギーを操作し、健康の増進と生命の維持に役立たせる「術」であった (山本2003、352頁)。こうした自然魔術の力は精進と修練によってわがものになると考えられており (山本2003、352頁)、ウェブスター (1982/1999、128頁) は自然魔術の効用を充分に使いこなすためには、実験による自然への取り組みとともに自然の調和に没頭する必要があると考えられていたことを指摘する。前期ルネサンス魔術思想について、山本は“ルネサンス人にとって、自然は象徴と隠喩の集合体であり、宇宙は巨大な力のネットワークであり、魔術とは宇宙と一体となることによって自然的事物に隠された意味を感知し読み解き、森羅万象にゆきわたるこの力のネットワークを操作する深遠な科学であり神聖な技術にほかならなかった。なによりも重要なことは、フィッチーノやアグリッパの魔術思想において、自然を学ぶことで人間が宇宙の力・自然のエネルギーを使役するという信念が公然と語られたことにある。その後の科学技術の推進力は、ひとつにはこのルネサンスの魔術思想に発している” (山本2003、369頁) と、その意義を述べる一方で、フィッチーノの魔術思想に見られる有機体的世界観を思弁的なものとしてとらえ、それは自然を客観視する近代人のものではなく、“自然の一部としての人間が、自然と一体となったときの没我的状態で感知されるべきものであって、それを現代

人の論理で整合的に理解しようとするのは端から無理がある”（山本2003、367頁）と、その不可解さや前近代性を強調している。

フィッチーノらの魔術思想で語られる「自然との一体化」や「自然との調和」「修行や修養」といった要素は科学思想史的には訳の分からない前近代的な遺物や非科学的要素（擬技術）と映るであろう。しかし、彼らの非論理的な比喩的表現や自然魔術師の「自己変容」や「自然との調和・一体化」にかかわる記述は、フィッチーノらの魔術思想が前項で論じた宗教・呪術における実存的技術と関連することを暗示している。宗教・呪術的経験は主体がその経験から原理的に距離が取れない「構造」になっているのに過ぎず、それを近代性・前近代性、あるいは低俗・高尚といった問題で理解すべきではない。自己超越・自己変容を特徴とする宗教・呪術的技術は洞察志向的精神療法や医学とともに非日常的な超越性や社会的価値規範、特有な「力」と不可避にかかわる実存的技術であることをモースを援用しながら前項で論じた。それらが非日常的な超越的要素を含むのは、宗教・呪術、あるいは精神療法や医学が扱う対象が主体の超自我（社会規範、価値規範）や生命（死）、魂などであるために経験主体がその経験を対象化したり距離を取ることができないからである。例えば、現代医学が進歩して、どんな理由で「死」ぬかが合理的に説明できたとしても、それで第三者の死は納得できても自分自身の「死」を納得できる人は誰もいない。

フィッチーノらの魔術は必ずしも生命や魂だけでなく、通常の「外的」対象を扱う技術も含まれている。フィッチーノらの魔術思想には「状況（自然）との一体化」や魔術師自身の「自己変容」「自己陶冶」などが含まれるが、そうした特性は宗教／呪術だけでなく、熟練技術知にも見られる特性だという点が重要である。手わざ的技術知が実存的な様相を帯びるか否かは宗教・呪術、あるいは精神療法や医学のように扱われる「対象」の特異性に由来するのではなく、対象を扱う扱い方やコミットの深さ（方法論的技術的な要因）に関係している。手わざ的技術知が暗黙的な側面と明示的な側面を持ち、両者は基盤となる脳の部位が違い、互いにダイナミックに影響し合いながら手わざ的技術知を構成していることが脳科学的に分かっている（虫明元2007）。こうした暗黙知と明示的な技術知の複雑な関係を社会や組織、さらには技能の伝承や教育という側面から論じるのが認知社会学や認知人類学・教育社会学などの学問領域である。福島真人（2001）によれば、手わざ的技術知には様々な種別やレベルの違いがあり、それによって技術の明示化の度合いや人間関係の様相、組織との関係は大きく異なってくる。熟練知の認知科学的研究から分かっているのは、“マニュアルのように形式化〔外在化・明示化〕できるというのは、あくまで習熟の初期の段階”あり、“熟練が高次になるにつれ、そのルーティンワークの構造は、いわば複雑な、言語的表現が難しい微細な構造を持つようになる”ということである（福島2001、62頁）。刀研ぎという一見、単純な作業で一人前の熟練職人なるのに10年20年と長い時間がかかるのは、一見単純そうに見え

るそうした作業に複雑な段階が存在し、素材一刀（鉄）一に対する深い理解が必要となるからである。こうした熟練知・身体知にかかわる理論として、マルセル・モース（1968/1976）の「身体技法」やマイケル・ポラーニー（1966/1980）の「暗黙知」がよく知られている。熟練知が暗黙的なのは、それが熟練的であればあるほど、対象や状況と主体（職人）一 の身体行為・感覚一 が一体化した状況下で「無意識裏（あるいは身体的直感的）」に複雑な工程がこなされるからであり、状況から切り離して熟練「知」だけを外側に切り出すことが「原理的」にできないからである。

手わざ的技術の熟練化については中岡（1971）の研究やドレファイス兄弟の5段階モデル（初級→中級→上級→プロ→エキスパート）が一般的に知られている。福島はドレファイスの熟練化モデルを要約して次のように述べている（福島2001、60頁）。“初期の、マニュアルに従った形式的で硬直した対応から、だんだんと経験を積むことによって、そうしたマニュアルの拘束を離れて、状況の判断がより柔軟になると同時に直感的になってくる、そして最終的には、個別のタスクに対して、いちいち頭で分析するようなことがなくなって、その状況と一体化したような感覚の中で、チェスや運転、看護を行なうようになる”。

フィッチーノら前期ルネサンス魔術思想が言う「状況（自然）との一体化」は、上記の熟練知・暗黙知に見られる「状況との一体化」に関連すると考える方が適切であろう。前期ルネサンスの魔術思想が後期ルネサンスの魔術思想やその後の科学技術知と比べて、いかにも前近代的・哲学思弁的に見えるのは、それが言語化困難な身体知・暗黙知に属する熟練（技術）的世界観を反映しているからであり、単純にフィッチーノが思弁的だからではない。フィッチーノらの有機体的世界観は、彼らが生きた15世紀の技術・技術者をめぐる社会状況を反映していると考えられる（16世紀以降に崩壊が進むギルド制や徒弟制、工房における技術修得などの熟練技術的世界は、15世紀の西洋社会ではいまだ色濃く残っていた）。福島や生田が論じているように、現在でもある種の熟練技術は徒弟制によって継承されており、徒弟制による熟練知の修得は良くも悪くも全人格的であり、ここでは人格全体の深いコミットが必要になり、感覚の陶冶という「自己変容」が必然的に伴う。フィッチーノらの前期ルネサンス魔術に特徴的な自然魔術師の「自己変容」や「自己陶冶」は、熟練技術の修得にそのまま重なる特性なのである。熟練技術の指導では生田（1987）が指摘するごとく、しばしば「わざ言語」が使われるが、それは比喩的表現に満ちており、身体感覚的なコツをあらわすために特定の技術経験や技能の文脈に高度に依存し、そうした経験を欠く部外者にとって全く不可解な言語表現に映る。フィッチーノらの魔術思想が比喩的表現に満ちた不可解性を有するのは、一つには彼らの思弁性が関係するが、それだけでなく熟練知の「わざ言語」に特有な文脈依存的な比喩表現が関係しているのではなかろうか。

福島（2001、73-74頁）は徒弟制と暗黙知が切っても切れない関係にあり、徒弟制は暗黙知の

深化過程（熟練の深化過程）を時間軸にそって社会組織的に具現化したもの－徒弟・職人・親方－だと述べている。こうした熟練の深化の過程で、職人は「熟練のアイデンティティ」を獲得していくわけだが、そうした熟練知・身体知の獲得は大きな社会変化には逆に適応を阻害する要因として働く（福島が「熟練の煉獄」と呼び、コーウィンが「訓練された無能」と呼んだもの）。手わざ的熟練知は宗教・呪術とは違った経路を経て、宗教・呪術と同様に社会性を帯び、また社会規範や自己同一性にかかわる実存技術の様相を呈する。日本で、ワザの熟練や型の修練・体得がしばしば宗教・呪術的意味合いを帯びるのはこうした事情からである。

実存的技術には宗教・呪術のように、経験主体の世界観やパラダイムがダイレクトにかかわる狭義の実存的技術と医学・精神療法、さらには熟練技術のように、そこに実存的な要素が含まれるという意味での広義の実存的技術の二つが区別される。宗教・呪術と医学・（洞察志向的）精神療法では、社会性の違いはあるにせよ、扱われるのが対象化不能な「対象」なので、その経験には絶対性・超越性・実存性が不可避に伴う。しかし、通常の手わざ的技術知が扱うのは対象化可能な外部の「物」なので、熟練・非熟練の程度や組織形態によって、そこには様々なバリエーションが生まれてくる。

手わざ的技術知を福島の論考をもとに筆者なりに大雑把に整理すれば、次の三つのレベル、あるいは形態に類型化できるだろう。

第一は徒弟制と不可分な暗黙知としての熟練技術知である。熟練知は複雑な技能を長期間かけて習熟（身体技法の獲得）するという方法論上の要請から、職人の全人格的なコミットが必要となり、熟練知は職人のアイデンティティや身分・位階など社会組織上の問題とも深くリンクしてくる。熟練知の習得は単なる技術だけでなく職人自身の価値規範やアイデンティティもかかわるので、実存的な要素が絡み合い、宗教・呪術的経験とオーバーラップする部分がでてくる。前者が物を加工・変容させる身体熟練知（身体技法）のための徒弟制であるのに対して、後者は精神・魂の変容に直接かかわる宗教・呪術的な徒弟制（告白懺悔を通した魂の変容と自己同一性の獲得）と言える。

手わざ的技術知の第二の形態（レベル）は、工業技術が大規模化したり、分業の仕組みが複雑化した時に起きてくる「オペラティブ」という特定技能への熟練である。オペラティブとは機械を道具と同じように使いこなす技能であり、それは生産工程が分割されることで現われてくる特定技能に分断された熟練、同じ動作の反復を多く伴う機械やコンベヤーのテンポに従属した熟練を意味する（福島2001、89頁）。こうした場合の熟練知は第一の熟練知のように全人格的なコミットを必要とせず、教授－学習の関係も親方・徒弟といった社会組織的に硬く固定化した拘束性の強いものでなく、福島（2001）が「即興の徒弟制」と呼んだ特定のタスクにかかわるテンポラリーなものになる。こうした熟練知の場合、外在化された技術知－マニュアル－の活用が様々なレベルや程度

で起きてくる。熟練知がいかに水平的に分業されて協同し、あるいは一連の作業工程全体を管理・マネジメントする垂直的分業とどのようにかかわっているかについては労働過程論に膨大な議論の蓄積がある。近年では、日本で生み出されたセル生産方式（都留2001）のように、マニュアル化と個人的な熟練を巧妙に組み合わせて、複写器その他、複雑な製品を一人の職人がすべて組み立てるという方式も存在する。セル生産方式における熟練は徒弟制的な熟練ではないが、かといって従来の大量生産工場におけるオペラティブなそれでもないことは明らかである。手わざ的技術知は、技術の複雑さや熟練の深淺、さらには技能の分割化や協同の様式、あるいは管理・マネジメントとの関係から、身体知としての手わざ的暗黙知と明示的な知（作業技術自体のマニュアル化や作業工程全体のマネジメント）は複雑に絡み合い、多種多様な形態を呈する。本項はルネサンスの魔術論の整理が目的なので、労働過程論に深い入りすることは避けるが、身体知・暗黙知としての手わざ的技術知は技術の大規模化や機械化によって、徒弟制的な熟練知に近いものから、オペラティブな熟練、さらにはマニュアル化可能な初歩的単純作業まで様々な幅があることだけを指摘しておきたい。

手わざ的技術知の第三の形態（レベル）は、マニュアル化・数値化可能な非熟練・初歩的・概括的な手わざ的技術である。これは第一の形態（徒弟制的な熟練知）と正反対な知のあり様で、完全に外在化された技術知であり、人間関係がそこから完全に捨象されている。人間関係が捨象されているので一般化や公共化に最も有利な技術部分である。しかし、福島（2001）の著作で紹介されているように（例えば福山の研究やカストラの研究）、一見、マニュアル化・自動化された量産工程の単純作業やルーティンワークが実は高度な技能であったり、インフォーマルな人間関係が関与していたりするといった事態もあるので、誰がやっても全く同じという意味で完全にマニュアル化・普遍公共化された技術知というのが果たしてあり得るか否かは議論のあるところである。しかし、こうした技術の外在化や明示化・数値化は作業工程全体をマネジメントする場合には極めて重要である。17世紀科学革命で主役を演じるのは、手わざ的技術知の一方の極、すなわち明示化・数値化できる手わざ的技術知の第三の形態である。科学実験では個々の技術（実験手技）をいかに論理合理的にマネジメントして組み合わせ、仮説を論証するために実験を組み立てるかが勝負であり、技術の習熟の第二の形態（当然ながら第一の形態も）は、捨象される運命にある。つまり手わざ的技術は、一方では宗教・呪術など実存的技術に重なる極めて人間臭いものから、他方では人間の身体性や個性が脱色されたマニュアル・数値化された無機質的技術まで、幅広い領域に広がっている。

話を再びルネサンスの魔術思想に戻そう。山本（2003、600頁）はウェブスターが自然魔術の「公教的表現」と「秘教的表現」の区別を仮説として語っている点に注目し、“この時代には科学も魔術もともに公開と秘匿の両側面を有していたのである”（山本2003、601頁）と述べている。ウ

ウェブスター（1983/1999、128-132頁）によれば、自然魔術についての態度は大きく次の二つに分けられると言う。一つは自然魔術の操作的側面を重視し、職人の分業に例示されるような大規模な共同作業に取り組めば、結果として知識は増大し社会状態は改良されると考えた魔術の民主化・公開化を主張したデッラ・ポルタ、フランシス・ベーコン、サミュエル・ハートリブなどの人たち、もう一方は、自然魔術の効用を十分に使いこなすために自然の調和に没頭し、普遍的な叡智に到達できると信じた神秘的秘教的色彩の強いギョーム・ポステル、ジョルダノー・ブルーノ、（後半生の）ジョン・ディーらの人たちである。ウェブスターによれば自然魔術の后者の性向から薔薇十字会のような秘境的幻想が生み出されたと言う。ウェブスターが自然魔術の二つの側面を区別したのは、自然魔術師をむりやりどちらかの陣営に押し込めるためでなく、自然魔術の様々な社会的表現の間にあった緊張関係を正しく理解するためだとしている。自然魔術の秘教的表現と公教的表現の区別は、筆者が本稿で述べてきた手わざ的技術知の二つの極、すなわち原理的に暗黙的で言語化不能な徒弟制的な熟練知（自己超越的で実存的な要素を含む手わざ的技術の秘教性）と公開可能・明示可能なマニュアル化された技術や作業工程のマネジメント的側面にそのまま重なる。

科学に関する公開性と秘匿性の問題は、手わざ的技術知／魔術の種類やレベルと絡み合い実に錯綜した様相を呈する。16世紀の段階では、公開性の有無で個々の自然研究を科学と魔術に割り振ることは事実上不可能だとした山本の指摘は実に鋭い。しかし彼の論考には熟練技術の暗黙的側面や実存的側面（呪術的側面）の原理的な考察が抜け落ちており、暗黙的な熟練技術知や徒弟制が歴史時間軸の前後関係の中に位置づけられてしまう。これはヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に対する金井新二の批判と全く同じ構図であることが分かる。

科学と魔術（技術）に関する公開性と秘匿性を論じる場合、秘匿性に二つの次元があることを区別しないと議論は不必要に混乱する。秘匿性には意図的・政治的・作爲的な秘匿と、熟練知の本質にかかわる原理的・非作爲的な秘教性（秘匿性）の二つ次元がある。論理合理性にかかわる概念知は、知の本質からして脱身体的・抽象的・普遍的（脱状況的）なので原理的に公開不能な「知」は存在しない。ところが手わざ的技術知については公開可能なもの（手わざ的技術知の第三の形態）から、原理的に公開不能－本人自身がいくら公開したくとも公開出来ない熟練技術知（手わざ的技術の第一の形態）－なもの両方が存在する。つまり、公開性と秘匿性について論理的概念知（①公開する場合、②意図的に秘匿する場合）と手わざ的技術知（①公開する場合、②意図的に秘匿する場合、③原理的に公開不能な秘教性）の組み合わせには様々なケースが想定され、自然魔術が公開・公共的な実験科学として定着するまで紆余曲折を経ることになる。15世紀ルネサンスの魔術思想が不可解なのは、それが単に思弁的だからでも、また技術的に未熟だからでもない。手わざ的技術知が呪術・宗教（妖術や奇蹟）と共通する秘教的な熟練知・実存的技術の次元（聖霊魔術）か

ら、科学実験に近縁な明示可能な技術知（自然魔術）まで存在するという両義性や幅広さゆえなのである。フィッチーノらの15世紀の前期ルネサンス魔術思想が、聖霊魔術－自然魔術という組み合わせになっているのはそうした事情の反映であり、それを単純に文献魔術として片付けてしまい、他方で16世紀の後期ルネサンス魔術を「技術」に近い実験魔術（偽技術）と解釈することは魔術（呪術）・技術論の重要なポイントを見落しかねない。

(c) 後期ルネサンスの魔術思想と技術－16世紀文化革命

（表現方法を手にした職人たち、技術知の明示化と論理的合理性との対話・融合）

山本は後期ルネサンス魔術の特徴を「魔術の脱神秘化」「魔術の技術化」と表現している。彼によれば（山本2003、371頁）、16世紀の魔術思想は15世紀のそれと違いアリストテレスの影響も大きく受けており、経験的で数学的かつ実践的な性格を有し、職人たちによって担われてきた技術と結びつく傾向を示していると言う（山本2003、371頁）。また16世紀魔術は自然の内在的な力と法則の強調が特徴であり（山本2003、515頁）、そこで鍵になるのが自然の中に内在する不思議な「隠れた性質」「隠れた力」「隠れた作用」という表象（オカルト occult）である（山本2003、525-530頁）。山本が指摘するように、中世のオカルトには現代用語のオカルトが意味する「神秘的な、超自然的な」の意味は無く、「あからさまな（manifestus）」と対をなす語であって、根拠や理由が分からず、しかもそれが磁力のように五感には感じられない「隠れた」作用や力だというのに過ぎない。16世紀の魔術思想はこうした隠れた力を探り、操作する自然魔術の実践技術的側面が前面に出ており、下村（1992、78頁）によれば“16世紀のほとんどの魔術師はなんらかの形で方法的実験を唱えていた”とされる。16世紀前半のイタリア人哲学者ピエトロ・ポンポナッツィ、16世紀後半のイギリス人レジナルド・スコットに典型に見られるように、16世紀の魔術思想家は哲学的な観点からダイモン魔術の存在そのものを否定し、“悪魔や天使の恣意により魔術や奇蹟が生じるという超自然的な理解を拒否したのである”（山本2003、557頁）。魔術の世俗化・技術化の典型としてしばしば例に上げられるのが、1558年に出版されたデッラ・ポルタの『自然魔術』である。山本が言うようにそれは“初期ルネサンスの魔術思想から神秘性や宗教性が洗い流され、もっぱら実用性や実利性が強調され、それとならんで娯楽性が前面に押し出され、世俗化・通俗化されていった挙げ句に生まれたもの”であり、“勃興した都市市民の実生活における実際的な知識や技術の集大成であって、生活百科辞典とでも言った”内容になっている（山本2003、559-568頁）。

ポンポナッツィの魔術論の主旋律は次のようなものだったと山本（2003、517-520頁）は言う。原因が分からないものをダイモンや天使のせいにするのが一般の人たちの慣わしだが、すべての奇

蹟や魔術は自然的原因－「あからさまな性質」と「隠れた力」の二つ－に還元されるとポンポナッツィは考えた。彼は聖遺物による治療の実例についても、それは超自然的「奇蹟」なのではなく、聖遺物であるという患者サイドの思い込みによって喚起された「自然力」としての「想像力」の作用だと言い切っており、こうなるとキリスト教の奇蹟は妖術とともに一極に相対化されてしまう。ポンポナッツィのこうした醒めた合理的態度に17世紀のメルセンヌが無神論の危険を感じ取ったことを山本は紹介している。隠れた自然的な力（原因）の中には磁力（磁石）や電気（シビレエイ）とともに、地上物体や人間に対する天体からの占星術的な作用も含まれている。占星術的因果性は現在からすれば超自然的な説明に見えるが、当時は全くその逆であり、占星術的作用こそ、それまで奇蹟と呼ばれていた多くの現象の主要な「自然的原因」であるとされており、磁力の作用と占星術的作用の間には特段の区別はなかった。つまり、16世紀の魔術思想には占星術的作用が含まれるが、そこには15世紀の魔術思想に認められた秘教性や魔術師の「自己変容」などの呪術的要素がほとんど抜け落ちてしまい、魔術の脱神秘化や公開性が前面に出ている。こうした魔術の技術化は前節で論じた手わざの技術知のいくつかの形態の中から、秘教的徒弟制的な第一の形態が抜け落ちた技術の有り様と言える。

16世紀の後期ルネサンス魔術思想の脱神秘化・技術化は、中世西洋社会の基盤を構成していたギルド制の融解と深くかかわっている。山本は16世紀に起きた文化社会的変動を16世紀文化革命と称して詳細に論じている。ここでは魔術の脱神秘化・技術化と関連する部分だけを山本の著作から簡単に紹介しておきたい。15世紀末から16世紀の西ヨーロッパで大きく変革をとげ、発展した技術は航海と戦争、そして金属精錬（とりわけ製鉄技術）であるとされている（山本2007、246-310頁）。大砲や銃などの火器が大量に使用され、戦争の様態は一変し、鉄や鉄製品の需要が高まり、製鉄や精錬・冶金技術はこの時期に大規模化する。それまで冶金技術は多数の鍛冶師のギルド（刀鍛冶、鎌鍛冶、蹄鉄師など）に細分化されてたこつば化していたが、16世紀には鉱山・冶金などの金属精錬の生産規模は急速に拡大し、関連事業に就労する人口が増加してギルドによる縛りが緩みはじめた。16世紀時点の金属精錬は山本によれば今で言う巨大プラント事業であり、それはギルド制ではもはや対処できなくなっていた。こうした金属産業の規模拡大に伴い、金属精錬の技術や様態は大きく変化し、作業工程には水力などの機械が大規模に取り入れられるようになっていった。生産技術の変革と規模の拡大に伴い、それまで秘教的にギルド内に秘匿されてきた金属精錬・金属加工の技術は明示化され書籍として出版されるようになった。こうした事例の典型として、山本はピリングッチョ（『ピクロテニア』1540年にイタリア語で出版）とアグリコラ（『メタリカ』1556年にラテン語で出版）を上げている。ピリングッチョは大学教育とは無縁な火器と火薬の製造に従事した職人だが、鉄鉱山や製鉄所その他の現場で働き、生涯をかけて徒弟制によらず様々な

金属関連の技術を自力で習得していった。彼は自立した技術者として貴族に庇護され、あるいは市や教皇庁に雇われており、いわゆる徒弟制の縛りとは無縁なところにいた。『ピクロテニア』は冶金術の全分野をカバーする最初の印刷書籍とされており、そこには水力による鞴のメカニズムから針金の製法、火薬の製造や操作法、金属鉱石の試金や精錬まで幅広い領域の技術知が絵入りで明示化され、詳細に解説されている。彼が暴露したのはこれまで徒弟制の中に秘匿されてきた個別具体的な技術知であるが、『ピクロテニア』は単なる技術者のための技術書であるばかりか、鉱山と製錬所経営のための指針であり手引書でもあったと言う（山本2007、265頁）。

ピリングッチョとは対照的に大学出の知識人が発信した金属関係の技術書がアグリコラの『メタリカ』である。アグリコラ自身は職人ではなく大学で古典語を学び、学校の副校長をし、ラテン語の文法書も出版している。その後大学で医学を学び医師として働いている。彼は長年の医療実践のかたわら坑夫から聞き取り、技術者から教わった知識を292枚の精密な木版画の挿絵とともに出版した。『メタリカ』は16世紀当時の鉱山学・冶金業全般に関連した技術の集大成であり、とりわけ坑道掘削、採鉱、揚鉱、排水などの技術や機械装置についての記述は『ピクロテニア』にはないものとされている。『メタリカ』は鉱山業全体を学問的考察の対象とした点、さらには全編をとおして厳密な定量化が経済合理性の観点で貫かれている点が特徴的だとされる。山本（2007、291頁）によれば、『メタリカ』は単なる技術書ではなく、鉱山経営の法律問題をも含む“鉱山経営全般の概説であり指針で”あって、それは“ラテン語で書かれているように、読者として、一般の職人や労働者ではなく、鉱山経営者や精錬所の監督、そしてなによりも鉱山経営に関心を向けはじめた上層階級を想定している。現実には、アグリコラは鉱山経営者にたいするアドヴァイザーであったが、自身も鉱山株を所有していた”とされる。

技術者サイドからの手わざ的技術知の公開と知識人サイドからの技術の評価・対話・利用が鉱山・冶金の分野だけでなく、芸術や建築、医学、機械学、天文学などさまざまな分野で16世紀に起きていることを山本は詳細に紹介している。ピリングッチョやアグリコラの例からも分かるように、手わざ的技術知の明示化や外在化は技術の大規模化・複雑化に伴う産業組織のマネジメントと深くかかわっており、そこでは徒弟制の融解とともに技術知の公共化・明示化・マニュアル化のための技術の発展（印刷技術や出版産業の興隆というハード面での発展、さらには俗語の洗練や豊饒化、近代的図像表現法の開発というソフト面での発展）が不可分に絡み合っている。山本が16世紀文化革命で指摘したように、西洋近代の胎動は技術者サイドからの技術知の公開や秘密の暴露・技術の明示化で推し進められ、知識人層が技術者から学ぶという側面が強かった。そうした技術知の公開・公共化の姿勢は中世ギルドの閉鎖性・秘匿性・権力性とは対極にあるが、16世紀ギルドの融解は単に技術者サイドだけでなく、知識人ギルドであるカソリック教会の側にも同時に起きて

いる点が重要である。それは16世紀のルターとカルヴィンの宗教改革である。職人ギルドにおいて、親方－職人－徒弟という位階制と熟練技術の徒弟制学習（全人的学習）が不可分に結びついているように、聖職者ギルドでは司教－司祭－助祭－信徒といった位階制と懺悔告白を介した魂の救済（あるいは支配）にかかわる徒弟制が不可分に結びついている。前者が身体の徒弟制であるならば、後者は魂の徒弟制である。あるいは前者が身体を介して精神を巻き込む形の徒弟制であるのに対して、後者は精神を介して身体を巻き込む形の徒弟制だとも言える。ルターやカルヴィンの宗教改革は精神的徒弟制を一挙に無効にする革命であり、信徒が聖書を俗語で直接読むことで、直接、神の言葉を聴こうとするものであった。こうした宗教改革の「構造」は熟練技術知の秘匿性・徒弟制が技術書の出版によって破られる様相とそのまま重なり、両者はともに中世徒弟制の制度疲労と関係している。魔術思想との関連で言えば、16世紀の後期ルネサンス魔術思想が脱神秘化・脱身体化した様相を呈しているのは、技術知の明示化（脱身体化）と徒弟制の融解の反映に他ならない。

技術知の明示化・公共化や徒弟制の融解は価値の抽象化や脱人格化・交換可能性といった本源的な問題を孕む貨幣経済の発展と不可分な関係にある。貨幣経済の脱人格性・兌換性の対極にあるのが、顔の見えるクラフト・ギルドの人間関係や物々交換・贈与を中心とする中世社会のあり様や経済だった。クラフト・ギルドに蔵されていた職人の技術知が脱魔術化され、特定の間人間関係（徒弟制）を超えて書物を介して広く社会に公開され・公共化されるという事態は、単に旧弊や閉鎖性の打破という単純な出来事ではなく、労働や生産が貨幣という抽象的な数字によって換算され、個別的人間の「ぬくもり」が捨象されることと表裏一体の関係にある（山本2003、阿部1993、山之内1997）。

16世紀の魔術思想は15世紀の魔術思想に比較すると「自然魔術」として脱神秘化・技術化されているが、17世紀の科学実験のように理論的仮説の検証や法則の発見を目的としたものではなく、あくまで技の有効性の確認、あるいはハウ・ツールの改良のためであるとされている（山本2003、530頁）。確かに、科学思想史的にみれば、論理合理的な知識体系や論証能力に充分組み込まれていない技術のあり様は、実験科学という意味では科学の前段階、あるいは似非科学でしかない。しかし、実際の産業技術や産業組織を、労働過程論や認知人類学の視点から見れば、明示化マニュアル化された技術と暗黙的な熟練知が混交した様相こそ、技術の普通のあり方であって、自己変容や自己超越を不可避に伴う15世紀以前の徒弟制が呪術に近い技術の「特殊型」であるように、論理合理的にすべてが明示的にマネジメントされた実験科学の技術も、違った意味で技術の特異な形態なのである。科学思想史的には16世紀の自然魔術は17世紀の実験科学への通過点に過ぎないし、産業技術的にも16世紀の技術は今の技術よりもはるかに素朴経験主義的であった。しかし、論理的明示的な技術と暗黙的な熟練知の組みあわせと言う意味では、手わざ的な技術知は16世紀の自

然魔術と同じ構造を共有しており、ハウ・ツーの改良なのである。

(d) 17世紀科学革命－論理合理性の下僕となった技術

－手仕事を厭わない知識人（科学者）の出現

17世紀の科学革命期には16世紀の魔術思想はほとんど脱落する（17世紀段階で完全に魔術的世界観が脱落・脱色したかどうかについてはウェブスターや山本が言うように議論が残る）。17世紀科学革命における魔術思想の脱落は、技術の暗黙的側面（熟練知的側面）と秘教的側面（徒弟制的側面）が捨象され、技術（実験手技）が論理合理的にマネジメントされ、論理合理的な知（仮説）の検証や科学法則の発見のための道具として完全に下僕化されたことを意味する。17世紀科学革命と16世紀文化革命では論理的な概念知と技術知の関係が180度逆転しており、革命を主導した人たちも16世紀文化革命は職人や芸術家であり、17世紀科学革命は知識人層が変革の主体だった。技術史家ジル（1978/2005、325頁）の言葉を借りて表現すれば、16世紀文化革命では職人や芸術家が科学を自慢したのに対して、17世紀科学革命では科学者が技術に夢中になったのである。

科学実験の技術（実験手法）は手わざの技術の特殊形態であり、技術は完全に非身体化され特定の状況から切り離されて、実験の方法と結果が学術論文にマニュアルや図像を伴って言語化・外在化・公共化される。科学実験のこうした特殊性ゆえに、実験現場に直接立ち会わなくとも、書物（論文）を読んで第三者が再現実験を行い、その科学的発見が真実か否かをいつでも再検証することが可能になる。科学における理論と実験の関係について山本は、“技術的伝統から汲み上げられた実験と測定は、今や理論により先導され方向づけられるものになり、スコラ的な、ないしは新プラトン主義的な伝統からひきつがれた理論は、逆に実験に繫留された”（山本2007、703頁）と述べている。科学実験はあるがままの自然をただ受動的に観察するのではなく、理論的仮説を検証するために、現実には存在しない理想に近い状況を人為的、強制的に作り出し（山本2007、708頁）、その中で自然を「拷問」にかけ自然の法則を「自白」させるのが科学実験の目的である。科学のそうした人為的特性を山本（2007、707頁）は「近代科学の攻撃的性格」と呼んでいる。技術（者）との関係で言えば、科学実験技術と徒弟制熟練技術では、「変容」の対象となるものが正反対であり、両者は技術の様式として対極にある。科学実験で拷問にかけられ自白させられるのは実験対象としての自然であり、一方、徒弟制熟練知の習得で「拷問」にかけられ変容が必要なのは技術者自身の身体や身体技法（自己同一性や超自我を含む）なのである。

山本（2007、707頁）によれば近代科学（とりわけ物理学）の成功の根拠は次の三つに集約されると言う。第一は人間の感覚を飛躍的に拡大させた観測装置と精巧な測定機器を駆使した実験技術の開発、第二はスコラ学の言う「本質」の追求を放棄し、その目的と守備範囲を数学的法則の確

定に限定したこと、第三は理論と実験を巧妙に結合したこと。

数学は山本（2007、311-390頁）が指摘するように、商業数学という実用の算術とのかかわりで16世紀には代数学（方程式論）の飛躍的發展を見たし、数学は科学や経済学など様々な実践分野で必須の道具となっている。自然科学はこれまでの議論からも分かる通り、実験と理論の両輪で構成されており、理論物理学（仮説）と実験物理学（検証実験）が影響しあいながら物理学の進歩をもたらすように、理論的仮説は常に実験によって確かめられねばならない。しかし数学の場合は事情が全く違う。数学（特に数学基礎論）には他の科学とは決定的な違いがある。それは数学には実験がなく、すべてが論理的・演繹的な証明によって構築された学問だという点である。サイモン・シン（1997/2000、50頁）は両者の違いを次のように説明している。“科学という営みは、ちょうど裁判のようなシステムで運営されている。科学理論は「合理的な疑問のすべてに答えられるだけ」の証拠がありさえすれば正しいと見なされるのだ。それに対して数学は、誤りをまぬがれない実験から得られた証拠などに頼ることなく、絶対的に正しい論理の上に築き上げられる”。数学は定理や公理から出発し、演繹的な論理によって導き出された学知（scientia）の最たるものである。そうした演繹的な論理合理的理解が出来ない場合、次善の策として「経験」や「実験」があると西洋では伝統的に考えられてきた。その点、数学は西洋の知の正統な嫡子であり、大学の自由学芸（リベラル・アーツ）3学4科の中に「論理学」「数学」「幾何学」が「ラテン語文法」「天文学」ともに重要な位置を占めているのは何よりそれを雄弁に物語っている。数学的な論証技術は「技術」ではあるが、その内容は100パーセント抽象的な観念操作（アイデア）であって、身体性や外的経験とは全く切り離された知の様式である。数学はギリシャ以来、脈々と受け継がれてきたロゴスの一つの典型であり、西洋的な知の正統をなしている。

数学と魔術・技術の関係については、山本（2003、531-542頁）がジョン・ディーを例にあげた説明が分かりやすい。後期ルネサンスの魔術思想家であるジョン・ディーはロジャー・ベーコンの影響を強く受け、数学の重要性を強調した学者として知られている。ジョン・ディーは数（数学）が一方では非物質的、神的、超自然的な精神的叡智とかかわるとともに、他方では地上世界の物質的・自然的事物に適応される技術実践的ツールとして使用可能なことを強調した。ディーは数学が超自然的事物と自然的事物の双方に適応される両義性を有することを強調し、数学が科学技術と結びつく必要性を明瞭に語った点で科学の発展に重要な足跡を残した。ディー自身は晩年、数を持ちいて天使と交信するといった神秘主義に陥ったことが知られているが、これは単純に彼が晩年に魔術や神秘主義に溺れたということだけでは済まされない問題を含んでいる。数学（特に数学基礎論）は科学技術や実践技術ツールとしての側面だけでなく、とりわけ無限の問題を扱う場合には極めて神秘的色彩が色濃くなる。こうした事情をアクゼル（2000）は近代数学の歴史として紹介してい

る。無限はギリシャ数学でまず問題となった。有名なゼノンのアキレスと亀のパラドックス（ゼノンのパラドックスとして知られる）や数秘術を旨としたピュタゴラス学派のヒッパソスによる無理数の発見などである。 $\sqrt{2}$ は1.414210356 …… のように、まさに無限に続く規則性の無い小数である。無限に関する数学はギリシャ数学以来2000年間ほとんど進歩しなかったという。17世紀のガリレオとボルツァーノを経て、19世紀のゲオルグ・カントールで花開いた無理数や無限集合論では無限が決定的に重要な意味をもっていた。そもそも無限は数学的に特殊なテーマではなく、無理数や π という数学の土台に存在するテーマである。しかし、無限をどのように数学的に扱い処理するのかという命題は余りに深遠かつ困難なテーマだったので数学者は19世紀まで正面からそれを扱おうとしなかった。アクゼルによれば、こうした中、あえて無限について考えをめぐらし、それを考え抜いたのがユダヤ神秘主義—カバラ—やキリスト教神秘主義の系譜につらなる宗教人たちであった。ユダヤ神秘主義（のカバラ）はまさに、前期ルネサンスの魔術思想家ピコ・ミランデルが重視したものであり、また中世キリスト教神学を大成し、スコラ神学を構築したトマス・アクィナス自身、神の存在を証明しようと神の無限性について考え抜いたことをアクゼルは紹介している。さらに15世紀の高名な聖職者ニコラス・クザヌスも古代数学を研究し、そこで数学的に無限の問題を論じている。つまり、無限は基礎数学において極めて重要なテーマであり、論理合理的な思考の「対象」だが、それは演繹的な論理合理性を正統とする西洋社会において神の問題とも直結する神学的テーゼでもあるのである。こうした事情を知れば、筆者が本稿でヴェーバーの宗教社会学の中心課題として論じたカルヴィニズム的な絶対者が、『論理合理的な』神学的テーゼであることが了解できるであろう。数学は論理合理的な学問体系であり、あくまで論理的な思考によって組み立てられるが、それは単なる算術ではなく、一方では神の絶対性・無限とかかわるユダヤ・キリスト教的神秘主義のテーマ（数秘術）につらなり、他方では科学技術、実験技術、さらには金銭や商品の計算などの現世的実践合理性と不可分な関係にある。手わざ的技術が暗黙的側面と明示的側面の両義性を有し、それ故、呪術（= \langle 超 \rangle 実践合理性）から徒弟制的熟練知、明示可能な手わざ的技術、大量生産技術、科学実験技術にいたるまで幅広い「ワザ（業）・わざ（技）」のスペクトラムを呈するように、数学的ロゴスもまた、ワザ・技術とは違った両義性を有しており、それはキリスト教的な神学的位相（ \langle 超 \rangle 合理性）から商品・利子の計算などの世俗的技術まで幅広いロゴスのスペクトラムを呈する。ルネサンス魔術思想の最大の特徴は、マクロコスモスとしての天上界の叡智（占星術や天文学）と地上界の自然の隠れた力（オカルト—自然魔術・実験科学）や人間（身体というミクロコスモス・スコラ医学）がどのように影響し合っているのかを究め、操作することにあつた。天上界と月下界（地上の事物）が相互に影響しあうという有機的な世界観は、フィッチェーノからアグリッパ、ジョン・ディーまで共通して認められ、ディーは数学が天上界と月下界の双方

にかかわり、両者を特異な形で媒介していると考えた。西洋の知の正統としての数学はこうした意味でのロゴスであり、中世の大学で神学や医学が論理学や数学、天文学と関係しているのはこうした事情を反映している。聖職者（神学）が医師（医学）であるのは、まだ了解できるにしても、西洋中世の大学ではしばしば数学の教授や天文学の教授が医師であったという事情は、上記のロゴスをめぐる議論を知らない限りほとんど了解しがたい。魔術思想と縁が切れた19世紀の数学者カントールも、無限にかかわる数学的探求の熱意は信仰に根ざしていたとアクゼル（2000）は指摘する。1880年代にカントールが無限集合に関する研究を世に問うた時、数学界ではあまりの革新的・革命的な内容に、まるで「異端審問」のような集中砲火がカントールに浴びせられた。数学界で異端審問に遭って孤立していたカントールの仕事を支持したのが、驚くことにローマ教会（法王レオ13世）であり、ドイツ人司祭グートベルレットであった。キリスト教会側の支持の理由は、無限は神を理解する方法として重要であるとの認識からだった（アクゼル2000、151頁）。数学基礎論（論理合理性）と神（〈超〉論理合理性）は、ある意味近い関係にある。20世紀に入りカントールの仕事を受け継ぎ、不完全性定理を証明したのがクルト・ゲーデルであり、彼はある命題が真（正しく）であっても、論理的に証明できるとは限らないことを論理的に証明した。ゲーデルの不完全性定理は西洋の哲学・数学界に大きな衝撃を与えたことはよく知られている。ゲーデルの友人、アインシュタインは近代物理学の巨人であり、物質の質量とエネルギーが $E=mc^2$ という美しい数学的関係にあることを相対性理論で明らかにした。素粒子を扱う量子論の世界では、事象は確率論でしか扱えず、素粒子の振る舞いには演繹的な因果性が通用しないことが明らかになっている。そうした奇妙な世界に接したアインシュタインは「神はサイコロ遊びはしない」と叫んだとの逸話はあまりに有名である。魔術と縁が切れた現代においても論理合理性と〈超〉論理合理性は実に不思議な関係にあり、両者は全く無関係というわけではない。

(vi) 技術の3分類（5分類）－まとめ

ここまでの魔術（呪術）・技術に関する科学思想史の議論を簡略にまとめると、図2に示したように、技術は次頁の3つに原理的に分けできることができる。

「実存的技術」「手わざ的技術」「論証技術」の三つである。「実存的技術」は呪術と知の様式を共有する技術であり、それは自己超越的・自己変容的要素が体験の中核であり、超自我や規範といった〔身体的〕要素が不可避に関係してくる。実存的技術は明示化や外在化が原理的に不可能な体験にかかわっている。扱われる対象の特異性から洞察志向的精神療法と医学（特に死生学や終末期医療）には実存的な要因が抜きがたく含まれており、一方、技術の方法論的な特性から徒弟制的な熟練技術知がそうした色彩を帯びやすい。

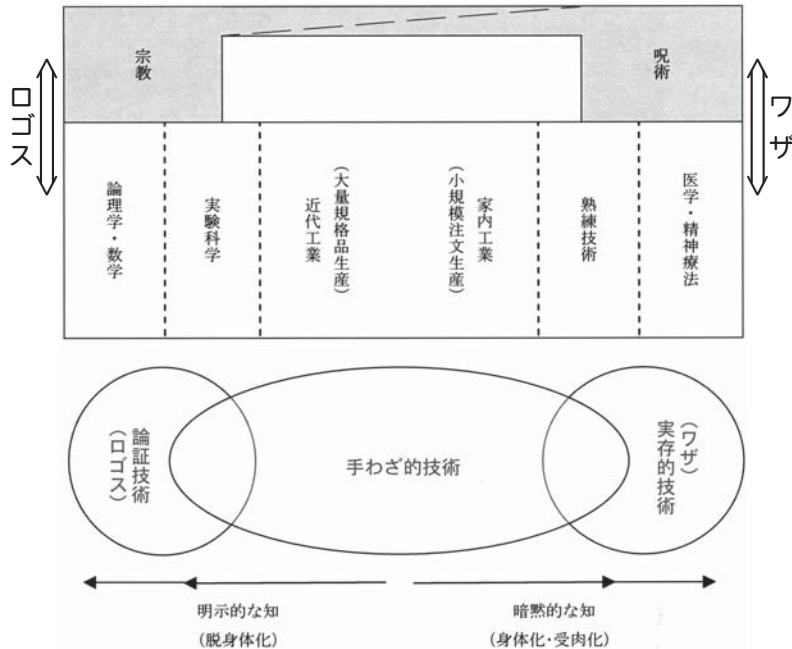


図2 技術の類型化

実存的技術と正反対なのが、カルヴィニズムの宗教合理性にも通じる「論証技術」である。論証技術には実験と全く無縁な数学（論理的な論証・思考の技術）と、実験と論理合理的思考が不可分に結びついた自然科学（論理的な思考・実験の技術）の二つがある。自然科学は数学と実験を抜きにしてはありえないが、数学は実験を全く抜きに論理のみで構成されている。論証技術は数学にしても実験を伴う自然科学にしてもどちらも知の様式として明示可能な外在化された知の様式である。

「手わざ的技術」は、実存的技術とも重なる明示化不能な熟練技術知から完全に論理的明示可能な科学実験をも含み、その間に様々な様態をとる幅広い技術のスペクトルを包含している。

本稿で示した技術の三つの区分けはあくまで「原理的」な理念型にすぎず、例えば医学ひとつとっても、最新の医療技術はまさに科学的知見や科学技術、熟練技術の集積であり、外科手術は患者にとっては実存的問題として経験されるが、執刀医にとっては熟練技術であり、手術工程全体は精密機械工場のようにマネジメントされている。現代の徒弟制的熟練知にしても、そこには様々な先端科学技術が取り入れられている実態は枚挙に暇が無い。つまり言語化不能・明示不能な徒弟制的熟練技術だからといって現代でもすべてが勘やコツで処理されているわけではない。こうした事情は精神療法にも数学にも言えることであり、技術にこうした三つの次元の区分けが「原理的」には可能であっても、技術の実態ではそれらは複雑に絡み合っている。

③ 宗教社会学・宗教人類学と科学思想史における脱呪術化（脱魔術化）の共通性と異質性

宗教改革（プロテスタンティズム）では、ヴェーバーが指摘するごとく宗教の脱呪術化（脱魔術化）・合理化が重要であり、科学革命でも魔術の合理化・技術化が重要なテーマであった。魔術がどのように脱魔術化・技術化されて科学（実験）が生まれたのか、あるいはカルヴィニズムの論理合理的な宗教論理と利潤追求の実践合理性がいかに結びつき資本主義が生まれたのかを知るには、魔術と技術の密接なかかわりを知る必要がある。こうした作業は、二つの知（What にかかわる論理合理的概念知と How to にかかわる実践的技術知）の関係を理解し、それをもとに技術の類型化を行なうことではじめて可能になる。脱呪術化（脱魔術化）・実践合理性と言う点で共通する科学革命と、資本主義の勃興という宗教／社会／経済的事象（ヴェーバー理論）のどこが同じで、どこが違うのかを最後に大雑把に整理しておきたい。

科学思想史を極めて乱暴に概括すれば、科学・（手わざ的）技術・魔術の三つの組み合わせの中から、科学思考／科学実験がいかにして析出したかを歴史的・社会的・思想哲学的に論じる学問と言える。論理合理的な科学思考が科学実験と結びつくことが可能だったのは、手わざ的技術が明示化・外在化・公共化・標準化の可能な側面を有するからである。しかし、手わざ的技術の高度な熟練部分は自己超越・自己陶冶といった呪術に通じる側面を有しており、手わざ的技術は明示可能な実験科学に通じる面と秘教的で呪術に通じる面の二つの顔を併せ持つヤヌスのような存在である。山本が17世紀科学革命を16世紀文化革命と関連させながらルネサンス魔術思想とのかかわりで論じようとしたのは、まさにこの点である。科学の黎明期に重要な役割を果たした魔術（とりわけ自然魔術）が、17世紀に脱魔術化（あるいは魔術が技術化）されて科学実験が生まれる過程は、科学・（手わざ的）技術・魔術のアマルガムの中から秘教的な＜熟練技術知／魔術＞が抜け落ち、公教的な＜科学論理的思考／明示・標準化可能な技術知＞が科学（科学実験）として析出するプロセスに他ならない。科学思想史では、社会規範や超自我といった個人を超越する（集団規範的）要因は一応括弧にくることができるので、＜熟練技術知／魔術＞は歴史的産物として捨象することが可能である。

ヴェーバー、デュルケム、モースなど20世紀初頭における宗教社会学、宗教人類学の「合理性」議論でも科学思想史と同様、魔術（呪術）は中心テーマであり、とりわけ人類学では「呪術は技術か象徴か」といった問いが重要な意味を持つことは既に紹介した。魔術（呪術）が重要なテーマであることは両者で同じだが、科学思想史の場合は科学・魔術・技術の組み合わせであるのに対して、宗教社会学、宗教人類学では宗教・魔術（呪術）・科学の組み合わせになっている。宗教社会学、宗教人類学は社会／人間のあり様（文明社会、未開社会を問わず）を宗教を切り口に論じる学問なので、宗教・魔術（呪術）がそこに入るのは当然としても、残る一つに「科学」が入って宗教・魔

術（呪術）・科学の組み合わせで議論が展開される点に問題がある。これまでの科学思想史の議論からも分かるように、そもそも科学革命自体が科学・魔術・技術の組み合わせでしか論じられないのだから、宗教社会学、宗教人類学の「合理性」議論のように宗教・呪術（魔術）・科学の組み合わせでは本質的な議論は行なえない。技術とはそもそも何かを正面に据えない限り、人類学の問い－呪術は技術か象徴か－に答えられないし、ヴェーバーの実践的合理性について正確な議論を展開することもできない。さらに、技術を抜いてしまうと手続的知識（手わざ的熟練知）と同じ「身体知」に属する倫理・社会規範・価値規範が正しく位置づけられなくなる点も忘れてはならない。

上記の議論は、秘教的な＜熟練技術知／魔術＞と公教的な＜論理合理的思考／明示・標準化可能な技術知＞の組み合わせで考えるとさらに分かりやすい。科学の知は社会とは一応切り離すことのできる外在知－[論理合理的思考／明示・標準化可能な技術知]－なので、社会規範や倫理といった問題は括弧にくくって議論を展開することができる。また科学革命自体も秘教的な＜熟練技術知／魔術＞が脱落することで成立した「理論と説明における革命」（ルパート・ホール）なので、＜熟練技術知／魔術＞は科学の誕生や起源といったテーマを扱う場合以外は、それを捨象して論じられる。ところが、宗教社会学、宗教人類学の場合、秘教的な＜熟練技術知／魔術＞を捨象して論じることが「原理的」にできないのである。なぜなら、宗教はいかに合理化されても、科学のように[論理合理的思考／明示・標準化可能な技術知]だけでは論じ切れず、個人と社会の双方にかかわり、本来的に社会（価値）規範・倫理という＜熟練技術知／魔術＞の要素を不可避に含むからである。モーセやデュルケムが宗教／呪術を外在的な技術知とは違った社会を構成する本源的要素と考えたのはこれ故である。

これまでの議論からも分かるように、手わざ的技術は明示・標準化可能な側面と、明示不能な秘教的熟練知の双方の側面があることから、「呪術（魔術）は技術か象徴か」という人類学上の問いは極めて錯綜した問いであることが分かる。それは技術や呪術（魔術）をどうとらえるかで、YESともNOともどちらとも言えるからである。ヴェーバーが西洋の近代化や資本主義の勃興を宗教（カルヴィニズム）の合理化・脱呪術化という観点から論じようとした時、そこにはいかほどの困難が待ち受けているかは今までの議論から十分に予想されるだろう。ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』など一連の著作で論じたテーゼは、17世紀の科学革命における＜熟練技術知／魔術＞の脱落と＜論理合理的思考／明示・標準化可能な技術知＞の融合という科学思想史的テーゼに見事に符合する。つまりヴェーバーは科学革命で起きた脱魔術化を資本主義経済や西洋社会の近代化、論理合理的なカルヴィニズムといった宗教・社会・経済の次元で論じようとしたわけである。ヴェーバーの言う合理性は、理論的合理性（論理合理性）と実践的合理性の双方を意味し得ることはよく知られている。ヴェーバーは宗教を類型化し、西洋近代を分析する方法

論的なツールとして脱呪術化されたカルヴィニズムをその典型に位置づけた。宗教的背景をもつプロテスタントの論理合理的な「倫理」と利潤を最大限追求する経済社会システムの実践合理的運営が結びつき近代資本主義（の精神）は誕生したとヴェーバーは考えた。論理合理性と実践合理性の結びつきは科学革命においても中心テーマであり、アリストテレス・スコラ学的な論理合理性と明示可能な手わざの技術の実践合理性の融合から科学（実験科学）は生まれた。科学革命とヴェーバーの『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』で決定的に違うのは次の点である。ヴェーバー理論の場合、論理合理的なのは単純に資本家の論理合理的思考ではなく、その背景にあるカルヴィニズムの論理合理的な宗教『倫理』である。一方、科学革命の場合の論理合理性は、そうした宗教倫理を背景に持つことは必須ではなく、あくまで単純に科学者の論理合理的思考のみが問題になる。実践合理性にも両者の間に質の違いが見受けられる。科学実験は手わざの技術（実験手技）をいかに論理的に組み立てて仮説を検証するかであり、そこに作業分担や実験のマネジメントなどの社会的要因が入るにせよ、実践合理性の内実はあくまで手わざの技術の論理的組み立てと測定結果の論理的解釈にある。一方、ヴェーバー理論における実践合理性は、科学実験のような仮説検証のための技術の論理的組織化ではなく、利潤を最大限追求するためにいかに実践的に組織をつくり、人間を管理・統率していくか、いかに資本を合理的に投下するかといった商人、経営者のマネジメントにかかわる実践合理性である。つまり、同じ実践合理性でもヴェーバー理論で問題になるのは科学実験のそれより、本来的に社会的色彩が濃いのである。

科学革命とヴェーバーの『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』を比較すると、両者とも<論理合理的思考／明示・標準化可能な技術知>の融合という点では共通しており、<熟練技術知／魔術>の脱落・脱色といった点も同じである。科学的な知の場合は、そこに社会規範や倫理が入らないので、<熟練技術知／魔術>は科学の勃興とともに次第に脱落していく。しかし、ヴェーバーの社会学理論では、そもそも研究対象が個人／社会であり、宗教や社会規範や倫理がそこに不可避に含まれるので、いくら論理合理的なカルヴィニズムや近代資本主義を題材にしても、自然科学のように<熟練技術知／魔術>を簡単に脱落させることは『原理的に』できないのである（そもそも社会規範という事象が<熟練技術知／魔術>の知の様式なのだから）。

西洋社会の近代化を宗教・社会・経済のレベルで論じたヴェーバー理論は矛盾を幾重にも抱え込むことになった。それはヴェーバー理論の核心とも言える宗教（カルヴィニズム）と呪術の類型化に集約されている。彼は資本主義の合理性と宗教のかかわりを論じるために、カルヴィニズムの論理合理性や救済論（神の二重予定説）を呪術の対極に置いて類型化した。こうしたヴェーバーの類型化は宗教（カルヴィニズム）と呪術の優劣を論じるためでも、また宗教や呪術の実態を比較検証するためでもなく、あくまで西洋社会の近代化を論証する方法論的ツールとしての類型化であるこ

とは既に紹介した。とは言え、ヴェーバー理論においては宗教（カルヴィニズム）と呪術は相容れないほどの距離にまで引き離されて類型化されてしまった。いかに論理合理的とは言え、カルヴィニズムは科学ではなく宗教であり、特有の倫理規範を有する社会集団現象（宗教）なので、呪術（魔術）の対極にありながら、脱色・昇華された〈熟練技術知／魔術〉（＝手わざの知としての心的構造＝社会規範）と深いところで結びついている（これこそ山之内が「方法論的不連続性」「非合理性を支柱とする合理性」と呼んだものの実態である）。さらに複雑なのは、カルヴィニズムにおける絶対者の規定が論理合理的な線に沿ってなされていることである（〈超〉論理合理的存在としての神）。つまり、カルヴィニズムの論理合理性は神・絶対者とのかかわり（彼岸との関係）では「論理合理性／〈超〉論理合理性」という構造になっており、世俗内の『倫理』という此岸社会とのかかわりでは「論理合理性／〈超〉実践合理性＝〈熟練技術知／魔術〉」という身体性を帯びた構造を呈し、世俗内に現われる信者たちの日常行動は「論理合理的思考／実践合理的行為＝明示・標準化可能な技術知」という構造になっている。すなわち、カルヴィニズムにおける論理合理性は、彼岸との関係（神・絶対者の規定）、此岸における倫理、此岸社会における日常行動の三つの相で異なった構造を呈している。

金井新二（1991）の論考を援用しつつ前項で考察したように、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、「神の栄光」「救いの確証」「(合理的に組織化された) 職業労働」が重要な意味をもつ。“神の栄光をあらわさんがために、職業労働を通して、おのれの救いを確証する”というヴェーバーの有名なテーゼは、「神の栄光をあらわし（宗教倫理の公的側面）」、個々の信者が「救いを確証（宗教倫理の私的側面）」するため（目的）に、という形でカルヴィニズム的な宗教倫理（公／私）を構成している点は既に論じた。つまり、カルヴィニズム的な神・絶対者（〈超〉論理合理性）は信者個人の中に「救いの確証」という明示不能・外在化不能な宗教倫理規範（＝〈熟練技術知／魔術〉）として根を下ろしているのである。カルヴィニズム的な宗教倫理や絶対者の規定は極めて論理合理的であり、そこでは神は人間の作為が一切及ばない呪術の対極にある「絶対者」として論理合理的に位置づけられている。その意味では、ヴェーバーの宗教（カルヴィニズム）・呪術の類型化は正しい。しかし、皮肉なことに、カルヴィニズム的な絶対者（〈超〉論理合理性）が信者個人に倫理として根付き「生きた宗教」として受肉化する際には、脱色された形であるにせよ、カルヴィニズム的な神（〈超〉論理合理性）は倫理という呪術（熟練技術知／魔術＝〈超〉実践合理性）としっかり手を結んでいるのである。つまり、カルヴィニズム的な宗教倫理は、〈超〉論理合理性と〈超〉実践合理性が融合したパラドキシカルな構造になっている。“神の栄光をあらわさんがために、職業労働を通して、おのれの救いを確証する”というヴェーバーのテーゼは目的（宗教倫理）の面では、概念的に把握不能・論証不能な〈超〉論理合理性と明示

不能・外在化不能なく超実践合理性とが結びつき〔＜超＞論理合理性／＜超＞実践合理性〕の組み合わせになっており、一方、手段の面（最大限の利潤を追求するために職業労働を合理的に組織化する）では、〔（明示可能な）論理合理性／（明示可能な）実践合理性〕の組み合わせになっている。後者の組み合わせは科学の場合も同じだが、科学はあくまで外在知なので、呪術的要素は歴史と共に次第に捨象される運命にある。ところが、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は社会や宗教・規範を扱っているのだから、呪術は科学の場合ように単純に捨象することができない仕掛けになっている。宗教（カルヴィニズム）と呪術は表面上厳しく対立しながら、信者の中では生きた宗教（倫理）として緊張を孕みながら結びつき受肉化している。こうした宗教（カルヴィニズム）／呪術のパラドキシカルな結びつきは、金井がカルヴィニズムの二重予定説信仰を“実は呪術的の神占術の徹底的な合理化”（金井1991、210頁）であると喝破したことに通じる。さらに金井はヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』について、プロテスタンティズムの宗教的熱狂が峠を越した後に、資本主義の精神は生まれたとするヴェーバーの歴史時間軸的な説明を手厳しく批判している。金井によればヴェーバーの説明は論点のすり替えであり、重要なのは資本主義が勃興した時代において、宗教人でもあり同時に経済人でもあった個々の信者（カルヴィニスト）の中で『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』がいかなる関係にあったかが論じられねばならないと言う。筆者が本稿で論じた宗教（カルヴィニズム）と呪術の深い断絶と結合というパラドキシカルな構造こそ、非人間的なまでに冷徹で合理的な資本主義が西洋近代に勃興した謎を解く鍵である。カルヴィニストの論理合理的／実践合理的な営利行動はカルヴィニズム的宗教論理＝神の絶対性（＜超＞論理合理性）／倫理・価値規範＝呪術（＜超＞実践合理性）という非合理的（正しくは＜超＞合理的）な倫理・価値規範的な『力』によって駆動されている。その場合、合理性と＜超＞合理性は相反する「二つ」の事象ではなく、合理性が深まれば深まるほど＜超＞合理的な駆動力も同時に増してくるという出来事である。それは物体に光が強くとたれば当たるほど、逆の片側ではますます闇が深まるのとよく似ている。こうした合理性と＜超＞合理性の不可分一体性を、ヴェーバーが歴史時間軸的な説明ですり替えようとした点を金井は理論上不徹底だと批判したわけである。

21世紀の現代社会や世界の状況を見れば、資本主義が近代西洋に勃興した一類型だけであるのか、はなはだ疑問であり、青木昌彦（1995）が比較制度分析で明らかにしたように、資本主義には種々の形態があり得るだろう。ヴェーバー流の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、今では余りに古臭い議論とも見えるが、近代西洋の資本主義の勃興なくして、果たして現在のグローバルな資本主義経済はありえただろうか。科学は科学革命当初から魔術が脱落し、科学「技術」となることで急速に世界中に広まっていった。資本主義も科学とは違う経路を経て、そこから

次第に宗教／呪術（宗教倫理）が脱落し、科学技術と同じ運命－経済社会的技術としての資本主義－をたどったとも言える。しかし、資本主義の場合、プロテスタンティズムの宗教的熱情・駆動力があって、はじめて、あのような非人間的で合理的な経済システムが西洋社会に誕生し、離陸が可能になったのはなかろうか。それはちょうど、17世紀の科学革命が15－16世紀に花開いたルネサンスの魔術思想なくしては生まれなかったように。

さて、社会科学の諸研究と科学思想史の研究は魔術・手わざ的技術から見ると思いのほか近い関係にあることが分かる。論理合理性を基調とする点で近代西洋の資本主義の勃興と科学革命は類縁の関係にあり、科学革命がプロテスタンティズムと深くかかわるというマートン命題がヴェーバー理論を下敷きにしていることは単なる偶然ではない。呪術（魔術）と一見無縁と思える西洋の科学革命や資本主義の勃興においてさえ、その本質を理解するには呪術（魔術）は技術との兼ね合いで欠かせないテーマである。それと比較すれば、天皇制はまさしく呪術（魔術）・技術の権化のようなテーゼであり、技（わざ）が、ずばり「カミワザ（深く隠された神意の顕現）」であることからしても、天皇制を西洋流の学問伝統に沿って論じようとするなら、社会科学や科学思想史の魔術（呪術）・技術の議論を射程に入れずに、その本質を論じることは到底不可能であることが分かる。

<文献>

阿部謹也（1993）『中世の窓から』朝日新聞社

アミール・D・アクゼル（2000）『「無限」に魅入られた天才数学者たち』青木薫訳（2002）、早川書房

青木昌彦（1995）『経済システムの進化と多元性－比較制度分析序説－』東洋経済新報社

アサド、T（1993）『宗教の系譜－キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳 2004、岩波書店

ブルック、J.H.（1971）『宗教と科学』田中靖夫訳2005、工作社

デュルケム、E（1912）『宗教生活の原初形態』古野訳1982、岩波書店

エレンベルガー、A（1970）『無意識の発見：力動精神医学発達史』木村敏、中井久夫監訳1980、弘文堂

藤原聖子（藤原2005）『「聖」概念と近代』大正大学出版会

フーコー、M（1976）『知への意志』渡辺守章訳1986、新潮社

フーコー、M（1988）『自己のテクノロジー』『自己のテクノロジー：フーコー・セミナーの記録』田村・雲訳2004、岩波書店

- 福島真人（2001）『暗黙知の解剖－認知と社会のインタフェース』金子書房
- ジョルジュ・バタイユ（1974）『宗教の理論』湯浅博雄訳1985、人文書院
- ジル、B（1978）『ルネサンスの工学者たち－レオナルド・ダ・ヴィンチの方法論的試論』山田慶
　　克訳2005、以文社
- 久重忠夫（1988）『罪悪感の現象学』、弘文堂
- ホーイカース（1973）『宗教と近代科学の勃興』藤井清久訳1989、すぐ書房
- ヒュー・カーニー（1971）『科学革命の時代』中山茂・高柳雄一訳1983、平凡社
- 池田昭（1975）「宗教思想の基礎的視点」『ヴェーバーの宗教社会学の世界』勁草書房
- 生田久美子（1987）『「わざ」から知る』東京大学出版会
- 今谷明（1999）『象徴天皇の発見』文春新書
- 金井新二（1991）『ヴェーバーの宗教理論』東京大学出版会
- 神田千里（2002）『戦国乱世を生きる力』中央公論社
- 河合隼雄（1983）「無意識の科学」『（飯田真他編）精神の科学、1巻』岩波書店
- キース・トマス（1971）『宗教と魔術の衰退』荒木正純訳1993、法政大学出版局
- 北西憲二、皆川邦直、三宅由子、長山恵一、橋本和幸、豊原利樹（2007）『森田療法と精神分析的
　　精神療法』誠信書房
- 呉哲男（1977）「清明心の発生－宮廷寿詞から宣命へ」『文学の誕生（古代文学会編）』武蔵野書院
- レイヴ、J & E、ウェンガー『状況に埋め込まれた学習－正統的周辺参加』佐伯訳1993、産業図
　　書
- ミッツマン（1971）『鉄の檻』安藤栄治訳1975、創文社
- 水林彪（2006）『天皇制史論－本質・起源・展開』岩波書店
- モース、M（1968）『社会学と人類学。』有知亭、伊藤昌司、山口俊夫訳1973、弘文堂
- モース、M（1968）『社会学と人類学』有知亭、山口俊夫訳1976、弘文堂
- 虫明元（2007）「器用さの学習メカニズム－ニューロン活動の働きから」「器用さの学習メカニズ
　　ム－ヒトの研究でわかったこと」『学習と脳－器用さを獲得する脳』（久保田競編、虫明元・宮
　　元一郎共著）、サイエンス社
- 長山恵一（1994）「母親への罪意識と母子分離を巡る諸問題－「すむ－あきらめる」「すまない」を
　　鍵概念として－」精神神経学雑誌、96巻、83-108頁
- 長山恵一（2001）『依存と自立の精神構造－清明心と型の深層心理－』法政大学出版局
- 長山恵一、清水康弘（2006）『内観法－実践の仕組みと理論』日本評論社
- 中村元（1962）『東洋人思惟方法3　中村元選集／第3巻』春秋社

- 中岡哲郎 (1971) 『工場の哲学』 平凡社
- 新田一郎 (2002) 「継承の論理－南朝と北朝」『天皇と王権を考える 2 統治と権力』(網野・樺山・宮田・安丸・山本編) 岩波書店
- 大林信治 (1994) 「宗教と科学－魔術からの解放－」『科学思想の系譜学』(大林信治・森田敏照編著) ミネルヴァ書房
- オットー、R (1917) 『聖なるもの』 山谷訳1974、岩波書店
- ポラーニー、M (1966) 『暗黙知の次元－言語から非言語へ』 佐藤敬三訳1980、紀伊国屋書店
- ルネ・ジラルー (1972) 『暴力と聖なるもの』 古田幸男訳1982、法政大学出版局
- ロジェ・カイヨワ (1950) 『人間と聖なるもの』 塚原・吉本・小幡・中村・守永訳1994、せりか書房
- ロッシ、P (1968) 『魔術から科学へ』 前田達郎訳1970、サイマル出版会
- Rossi, Paolo (2001) 『The Birth of Modern Science』, tr.by C. Ipsen (Blackwell Pub. Ltd.)
- 佐々木宏幹 (1987) 「僧の呪師化と王の祭司化－仏教と王政との結びつきに関する一試論」、黒田俊雄編『国家と天皇－天皇制イデオロギーとしての仏教－』大系 仏教と日本人 2、春秋社
- 坂口ふみ (1996) 『<個>の誕生－キリスト教教理をつくった人々－』 岩波書店
- 佐々木宏幹 (1984) 『シャーマニズムの人類学』 弘文堂
- 佐々木宏幹 (1995) 『宗教人類学』 講談社学術文庫
- 佐々木宏幹 (1996) 『聖と呪力の人類学』 講談社
- 佐藤正英 (2003) 『倫理思想史』 東京大学出版会
- 下村寅太郎 (1992) 『魔術の歴史性』(『下村寅太郎著作集(2) 近代科学史論』に所収) みすず書房
- サイモン・シン (1997) 『フェルマーの最終定理』 青木薫訳2000、新潮社
- 竹沢尚一郎 (2001) 『表象の植民地帝国－近代フランスと人文諸科学』 世界思想社
- 土佐昌樹 (1997) 「呪術の現代性－呪術論に見る現代西洋の他者表象」 青木・内堀他編『岩波講座 文化人類学 11 宗教の現代』 岩波書店
- Tronick EZ : Intervention that effect change in psychotherapy: A model based on infant research. Infant Mental Health Journal 19 : 227-229、1998
- Tronick EZ : Non-Interpretive Mechanisms in Psychoanalytic Therapy : The 'something more' than interpretation. The Process of Change Study Group (Stern DN, Sander LW, et al.) Int J Psychoanal 79 : 903-921、1998

- 都留康編著（2001）『生産システムの革新と進化：日本企業におけるセル生産方式の浸透』日本評論社
- 山之内靖（1997）『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書
- 脇田晴子（2003）『天皇と宗教文化』吉川弘文館
- 和辻哲郎（1943／1962）「尊王思想とその伝統」『和辻哲郎全集 第14巻』岩波書店
- ヴェーバー、M（1913）『理解社会学のカテゴリー』林訳1982、岩波書店
- ヴェーバー、M（1920）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳1989、岩波書店
- ヴェーバー、M（1922）『宗教社会学』武蔵・園田訳1982、創文社
- ウェブスター、C、（1982）『パラケルススからニュートンへ－魔術と科学のはざま』金子務監訳、神山義茂、織田紳哉訳1999、平凡社
- 山本義隆（2003）『磁力と重力の発見』みすず書房
- 山本義隆（2007）『16世紀文化革命』みすず書房
- 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
- 安丸良夫（2002）「丸山思想史学と思惟様式論」『丸山真男論』（大隅和雄、平石直昭編）ペリカン社
- 吉永良正（1992）『ゲーデル・不完全性定理－理性の限界の発見』